

अहमट टी. कुरु

इस्लाम सत्तावाद और पिछड़ापन



एक वैश्विक और ऐतिहासिक तुलना



इस्लाम सत्तावाद और पिछड़ापन



एक वैश्विक और ऐतिहासिक तुलना

अहमट टी. कुरु



KHUSRO FOUNDATION
www.khusrofoundation.org

कैम्ब्रिज यूनिवर्सिटी प्रेस ने इसका इंग्लिश एडिशन छापा है

Islam, Authoritarianism and Underdevelopment

Ahmet T. Kuru

© All Rights Reserved to Khusro Foundation -2025

इस्लाम, सत्तावाद और पिछड़ापन

एक वैश्विक और ऐतिहासिक तुलना

अहमद टी. कुरु

सैन डिएगो स्टेट यूनिवर्सिटी

ISBN: ISBN:978-81-985023-9-1

अनुवादक

डॉ.मोबश्शिर आलम

mubasshiralam@gmail.com

प्रकाशक: ख़ुसरो फ़ाउण्डेशन

संपर्क

ख़ुसरो फ़ाउण्डेशन

डी-319, डिफेंस कॉलोनी, नई दिल्ली -110024

Printed by

Creative Star Publications

Okhla, New Delhi

Email: creativestar1122@gmail.com

Call: 8851148278, 9958380431

Page : 424 | Quantity:500

Price : **650.00** Hard Binding

600.00 Perfect Binding

सूची

नक्शों की सूची	iv
तालिकाओं की सूची	v
प्रस्तावना	vi
भूमिका	viii
प्रस्तावना	x
आभार	xi
विधी, सिद्धांत और सामान्य समस्याएँ	xiii
परिचय	1
भाग I: वर्तमान	
1. हिंसा और शांति	19
2. सत्तावाद और लोकतंत्र	43
3. सामाजिक-आर्थिक पिछड़ापन और विकास	77
भाग II: इतिहास	
4. प्रगति: विद्वान और व्यापारी (सातवीं से ग्यारहवीं सदी)	95
5. संकट: आक्रमणकारी (बारहवीं से चौदहवीं सदी)	165
6. शक्ति: तीन मुस्लिम साम्राज्य (पंद्रहवीं से सत्रहवीं सदी)	227
7. पतन: पश्चिमी उपनिवेशवाद और मुस्लिम सुधारवादी	283
निष्कर्ष	313
पुस्तक सूची	325
सूचकांक	391
खुसरो फ़ाउण्डेशन: एक नई पहल	405

नक्शे

1. उन्चास मुस्लिम-बहुल देश (2018)	18
2. मुस्लिम दुनिया (लगभग 1000)	94
3. मुस्लिम दुनिया (लगभग 1300)	163
4. ऑटोमन, सफ़वी, और मुग़ल साम्राज्य (लगभग 1600)	226
5. मुस्लिम दुनिया का यूरोपीय उपनिवेशीकरण (लगभग 1914)	281

तालिकाएँ

1.1 मुस्लिम-बहुल देश और विश्व (लगभग 2010)	02
2.1 उनचास मुस्लिम देशों के संविधान में धर्मनिरपेक्षता और शरिया	50
2.2 रेंट, कर, और रेंटियर राज्य (लगभग 2010)	63
5.1 औद्योगिक और सार्वजनिक सेवाओं में व्यवसायिक शब्दावली	202
C.1 ऐतिहासिक विकास की तुलना: मुसलमान और पश्चिमी यूरोपीय	315

प्रस्तावना

भारत इस पुस्तक के ऐतिहासिक विश्लेषण का एक महत्वपूर्ण उदाहरण है। अपने विज्ञान और अर्थव्यवस्था के स्वर्ण युग के दौरान, मुसलमानों ने भारत और चीन से कई चीजें सीखीं, जैसे गणित और कागज निर्माण, और उन्हें यूरोप को सिखाया। मुसलमानों के स्वर्ण युग के प्रमुख विद्वानों में से एक विद्वान, अल-बैरूनी, ने संस्कृत सीखी और भारत के धर्मों, दर्शन और भूगोल पर एक पुस्तक लिखी। इसके अतिरिक्त, मुस्लिम समाज में उलेमा के अधिकार पर पुनर्विचार करने की इस पुस्तक की अपील आज भारत में रहने वाले 20 करोड़ मुसलमानों के लिए भी महत्वपूर्ण है। इसलिए, मैं अपनी पुस्तक के हिंदी अनुवाद को देखकर प्रसन्न हूँ।

इस पुस्तक को तीन अकादमिक पुरस्कार मिले हैं और इसे *टाइम्स लिटरेरी सप्लीमेंट* की वर्ष की पुस्तकों में शामिल किया गया था। इस पुस्तक ने दुनियाभर में आम पाठकों का भी ध्यान आकर्षित किया है। अब तक, 24 भाषाओं में इस पुस्तक की लगभग 200 समीक्षाएँ और चर्चाएँ प्रकाशित हो चुकी हैं। मैं इस पुस्तक की सबसे अधिक उल्लेखित आलोचनाओं की समीक्षा दो मुख्य श्रेणियों में कर सकता हूँ।

पहले समूह को इस्लाम का आलोचक कहा जा सकता है, विशेष रूप से उत्तर अमेरिका और यूरोप के दक्षिणपंथी राजनीतिज्ञों के समर्थक। उनके लिए, यह पुस्तक इस धारणा को नकारती है कि इस्लाम ही मुस्लिम समाज की समस्याओं का कारण है। हालांकि, वास्तविकता यह है कि पुस्तक का प्रत्येक अध्याय विभिन्न इस्लामी विचारों, संस्थानों और सत्ता संबंधों का आलोचनात्मक विश्लेषण करता है। इस पुस्तक का मुख्य तर्क यह है कि उलेमा-राज्य गठबंधन लोकतंत्रीकरण और विकास के लिए हानिकारक है। फिर भी, पुस्तक यह भी दर्शाती है कि प्रारंभिक मुस्लिम इतिहास में इस्लाम पूरी तरह से विकास के अनुकूल था। इसके अलावा, यह आज के 50 मुस्लिम-बहुल देशों में मौजूद विविधता को भी उजागर करती है। संक्षेप में, यह

पुस्तक इस्लामोफोबिक दावों को खारिज करती है और इसके बजाय उलेमा और राज्य के गठबंधन की आलोचना करती है, जिसने ग्यारहवीं सदी के बाद मुस्लिम दुनिया में बौद्धिकों और व्यापारियों को धीरे-धीरे हाशिए पर धकेल दिया।

"आठवीं से ग्यारहवीं सदी के बीच मुसलमानों के विज्ञान और अर्थव्यवस्था के स्वर्ण युग की एक महत्वपूर्ण विशेषता धार्मिक विविधता थी। मुसलमानों ने वैज्ञानिक और आर्थिक प्रगति ईसाइयों, हिंदुओं और कई अन्य गैर-मुस्लिमों के साथ सहयोग करके तथा विभिन्न प्राचीन सभ्यताओं से सीखकर हासिल की। इस पुस्तक का मौजूदा समाज के लिए ऐतिहासिक संदेश यह है कि धार्मिक विविधता के महत्वपूर्ण मूल्यों को नज़रअंदाज़ नहीं करना जाना चाहिए।

दूसरा समूह उपनिवेश-विरोधी आलोचकों का है। उनके लिए, मुस्लिम देशों में आज जो संकट है, वह लगभग पूरी तरह से पश्चिमी साम्राज्यवाद का परिणाम है। एक तरफ, मेरी पुस्तक का प्रत्येक अध्याय पश्चिमी उपनिवेशवाद और साम्राज्यवाद की समस्या की समीक्षा करता है और इसे दूर करने की आवश्यकता को स्वीकार करता है। दूसरी तरफ, पुस्तक इस तर्क को अस्वीकार करती है कि इसका उपयोग मुस्लिम समाज की वैचारिक और संस्थागत समस्याओं को इतिहास से लेकर वर्तमान तक छिपाने के लिए किया जाए। इसके अलावा, यह पुस्तक इस तथ्य पर भी ध्यान दिलाती है कि एशिया और लैटिन अमेरिका के कुछ देशों ने हाल के दशकों में लोकतंत्र और/या आर्थिक विकास में महत्वपूर्ण प्रगति की है, जबकि वे भी कभी उपनिवेशीत थे।

मैं डॉ. हफीज़ुर्रहमान का इस अनुवाद के सूक्ष्म संपादन के लिए तथा खुसरो फ़ाउण्डेशन का इसके प्रकाशन के लिए हृदय से आभारी हूँ। इस पुस्तक का अनुवाद पहले ही फ्रेंच, जर्मन, डच, पुर्तगाली, बोस्नियाई, अरबी, फ़ारसी, इंडोनेशियाई, मलय, उज़बेक, किर्गिज़, तुर्की, उर्दू और बांग्ला भाषाओं में किया जा चुका है। इसकी अंग्रेज़ी मूल पुस्तक और इसके अनुवादों ने सार्वजनिक बहसों को जन्म दिया है। मुझे आशा है कि इसका हिंदी अनुवाद भी एक सार्थक चर्चा को प्रेरित करेगा।

अहमट टी. कुरु

सैन डिएगो, जनवरी 2025

भूमिका

प्रोफेसर अहमद टी. कुरु द्वारा लिखित पुस्तक *इस्लाम, सत्तावाद और पिछड़ापन: एक वैश्विक और ऐतिहासिक तुलना* इस्लाम, राजनीति और आर्थिक विकास के बीच संबंधों की गहरी जांच प्रस्तुत करती है, जिसमें राजनीति विज्ञान का दृष्टिकोण अपनाया गया है और इतिहास को एक महत्वपूर्ण संदर्भ के रूप में शामिल किया गया है।

डॉ. कुरु इस सामान्य भ्रांति को चुनौती देते हैं कि इस्लाम स्वाभाविक रूप से वैज्ञानिक प्रगति को रोकता है, और इसके बजाय यह दर्शाते हैं कि एक समय था जब इस्लाम ने वैज्ञानिक खोज और प्रगति की समृद्ध संस्कृति को बढ़ावा दिया। यह वह अवधि थी जब मुस्लिम समाज ने विज्ञान और प्रौद्योगिकी में महत्वपूर्ण योगदान दिया, जबकि यूरोप अपने ही संघर्षों में उलझा हुआ था।

हालाँकि, इस पुस्तक का केंद्रीय प्रश्न यह है कि इस महान अतीत के बावजूद, आज कई मुस्लिम-बहुल देशों को विशेष रूप से विज्ञान, प्रौद्योगिकी और सामाजिक-आर्थिक विकास के क्षेत्रों में महत्वपूर्ण विकासात्मक चुनौतियों का सामना क्यों करना पड़ रहा है। कुरु का विश्लेषण इस गिरावट को इस्लाम से नहीं जोड़ता, बल्कि उन सत्तावादी संरचनाओं से जोड़ता है जिन्होंने कई मुस्लिम समाज को आकार दिया है। सत्तावादी शासन और धार्मिक संस्थाओं के बीच का संबंध बौद्धिक और वैज्ञानिक प्रगति को दबा चुका है, और यह परिघटना ऐतिहासिक घटनाओं में गहरे रूप से छिपी हुई है।

प्रोफेसर कुरु एक तुलना-आधारित ऐतिहासिक विधि का उपयोग करते हैं ताकि वे मुस्लिम शासन के विभिन्न चरणों का विश्लेषण कर सकें, और इन्हें यूरोपीय इतिहास के समकक्ष कालखंडों से जोड़ सकें। इस दृष्टिकोण के माध्यम से, वे उन महत्वपूर्ण क्षणों को उजागर करते

हैं जिन्होंने इन दो सभ्यताओं के विकास के मार्गों को अलग किया। "पाथ डिपेंडेंस" (मार्ग निर्भरता) पर उनका विश्लेषण यह प्रभावी रूप से दिखाता है कि प्रारंभिक निर्णयों, जैसे कि प्रिंटिंग प्रेस का अस्वीकार करना, मुस्लिम समाज की शैक्षिक और बौद्धिक प्रगति को किस हद तक रोकते थे। यह एक महत्वपूर्ण कारण है जो आज भी कई मुस्लिम देशों में कम साक्षरता दर और पिछड़ेपन की वजह बन रहा है।

पुस्तक इस पिछड़ेपन के कारणों को लेकर दो प्रमुख कथाओं का विश्लेषण करती है: पहली, इस्लाम को स्वयं इसका कारण मानती है, जबकि दूसरी इसे पश्चिमी उपनिवेशवाद से जोड़ती है। कुरु इस सरल विचार को अस्वीकार करते हैं कि इस्लाम ही इसका मूल कारण है, और इसके बजाय उपनिवेशवाद की एक अधिक सूक्ष्म आलोचना प्रस्तुत करते हैं। हालांकि उपनिवेशी शासन ने निश्चित रूप से प्रगति को रोका, कुरु का कहना है कि यूरोपीय साम्राज्यवाद की शुरुआत से पहले ही मुस्लिम समाज गिरावट की तरफ बढ़ रहा था। उनका विश्लेषण यह रेखांकित करता है कि सत्तावाद का प्रभाव अब भी जारी है, जो आज भी विकास को रोकता है, यहाँ तक कि उपनिवेशोत्तर युग में भी।

यह पुस्तक मुस्लिम समाज के अध्ययन में एक विचारोत्तेजक योगदान है, और विकास को आकार देने वाले ऐतिहासिक और राजनीतिक कारकों का आलोचनात्मक विश्लेषण प्रस्तुत करती है। यह पुस्तक विद्वानों, छात्रों और उन सभी के लिए आवश्यक पठनीय है जो मुस्लिम-बहुल देशों में पिछड़ेपन की गतिशीलता को समझने में रुचि रखते हैं।

खुसरो फ़ाउण्डेशन इस महत्वपूर्ण कृति *इस्लाम, सत्तावाद और पिछड़ापन: एक वैश्विक और ऐतिहासिक तुलना* का हिंदी अनुवाद प्रस्तुत करते हुए गर्वित है, जिससे इसका प्रभाव भारत के व्यापक दर्शकों तक पहुंच सकेगा। यह अनुवाद फ़ाउण्डेशन की साहित्य के माध्यम से शांति, सहनशीलता और आपसी विश्वास संवाद को बढ़ावा देने की निरंतर प्रतिबद्धता का हिस्सा है।

डॉ. हफीज़ुर्रहमान

संयोजक,

खुसरो फ़ाउण्डेशन

प्रस्तावना

जहां तक मुझे याद है, मैं 1989 की गर्मियों के मौसम के एक बहुत ही गर्म दिन में तुर्की के भूमध्यसागरीय तट पर इस्कंदरून (अलेक्जेंड्रेटा) में अपने माता-पिता के साथ नाश्ता कर रहा था। मेरे पिता परेशान लग रहे थे, और जब मैंने इसका कारण पूछा, तो मेरी माँ ने बताया कि पिछली रात उनकी एक चुनौतीपूर्ण बहस हुई है। फिर मेरे पिता ने मुझे बताया कि कैसे एक धर्मनिरपेक्ष तुर्की सेना के जनरल, जिसे हमने रात के खाने पर आमंत्रित किया था, ने आधी रात के बाद, जब मैं सोने चला गया था, मुसलमानों की पिछड़ेपन का मुद्दा उठाया। जनरल ने तर्क दिया कि आधुनिक सभ्यता में केवल प्रोटेस्टेंट राष्ट्र ही वास्तव में योगदान देते हैं, जबकि मुस्लिम राष्ट्र केवल इसके उपभोक्ता हैं। मेरे पिता, जो उस समय प्रधानमंत्री तुर्गुत ओज़ाल की दक्षिणपंथी पार्टी के सूबाई अध्यक्ष थे, ने मुसलमानों के विश्व इतिहास में महत्व का बचाव किया और गणित व अन्य क्षेत्रों में उनके प्रारंभिक योगदान की सूची प्रस्तुत की। इस विरोधाभासी चर्चा ने मेरे पिता को निराश कर दिया। उस बहस से हौसला पाकर मैंने अपने पिता की लाइब्रेरी से एक किताब पढ़ी जो वाल्टर किआउलेन की "द आयरन एंजल्स: बर्थ, हिस्ट्री एंड पावर ऑफ द मशीन्स फ्रॉम एंटीक्विटी टू द टाइम ऑफ गोएथे" का तुर्की अनुवाद थी। मैंने तुरंत अपने पिता से कहा कि उस किताब को पढ़ने के बाद मुझे समझ में आया कि पश्चिमी यूरोपीय देश मुसलमानों से तकनीक में कैसे आगे निकल गए। उन्होंने मुझ पर दयालुता से मुस्कराते हुए कहा, "यह कहने के लिए तुम्हें कम से कम दस से पंद्रह और किताबें पढ़नी चाहिए।" यहीं से मैंने इस विषय पर पढ़ना शुरू किया और इसे जारी रखा। यही कारण है कि यह किताब मेरे पिता, उगुर कुरु, को समर्पित है।

आभार

मैं अपने शिक्षकों, सहकर्मियों और मित्रों का उनकी बेशकीमती सहायता के लिए आभारी हूँ। स्वर्गीय बर्नार्ड वीस ने मुझे लगभग दो दशक पहले, जब मैं स्नातक का छात्र था, इस्लामी राजनीतिक विचारधारा पढ़ाई। स्वर्गीय अल्फ्रेड स्टेपान, रॉबर्ट हेफ्नर, रेज़त कसाबा, जोएल मिगडल, और डैनियल फिलपॉट ने धर्म-राज्य संबंधों पर मेरे तुलनात्मक कार्य को प्रेरित और प्रोत्साहित किया। इस्लाम और राजनीति पर मेरे लिए गोखान बाकिक, ओज़गुर कोका और फेवज़ी बिलगिन के साथ बौद्धिक चर्चाएँ फलदायी रहीं।

मिखाइल अलेक्सेयेव, रोन्नी श्राइबर, हिशाम फॉड, और रनीन कज़ेमी, सैन डिएगो स्टेट यूनिवर्सिटी (SDSU) में मेरे कई विचारशील और आलोचनात्मक सहकर्मियों में से थे। SDSU की कई फैलोशिप्स, जिनमें UGP और हॉस्टलर अनुदान शामिल हैं, मेरी शोध में काफी मददगार साबित हुईं। मैं SDSU के पुस्तकालयाध्यक्षों, विशेष रूप से एडवर्ड डिबेला और जोन गुडविन, के प्रति मेरे शोध में उनकी सहायता के लिए आभारी हूँ।

मैं कैम्ब्रिज यूनिवर्सिटी प्रेस के संपादक रॉबर्ट ड्रेसेन और कंटेंट मैनेजर रॉबर्ट जडकिन्स का उनके धैर्य और पेशेवरिता के लिए धन्यवाद करता हूँ, और दो गुमनाम समीक्षकों का उनके सहायक सुझावों के लिए आभार व्यक्त करता हूँ। मैं कई सहकर्मियों का धन्यवाद करता हूँ जिन्होंने किताब के विभिन्न हिस्सों के प्रारंभिक मसौदों पर अपनी सहायक टिप्पणियाँ और आलोचनाएँ दीं, जिनमें आरोन ग्लासमैन, माया शातज़मिलर, तैमूर कुरान, खालिद अबूल फज़ल, माइकल कुक, फ्रेडरिक स्टार, डैनियल चिरोट, रैंडल कॉलिन्स, जान लुइटन वान ज़ांडेन, लुईज़ माल्टो, हसन कयाली, नादिर हाशमी, शेरु हानियोग्लू, स्टीफन डेल, चार्ल्स कर्ज़मैन, ज़ीयाउद्दीन सरदार, बुराक एसकिक्की, क्रिस्टिन फैबे, कदीर यिल्डिरिम, पीटर एडमसन, युकेल सेज़गिन, एतगा उगुर, अनस मलिक, रिजा यिल्डिरिम, रेनात शेखुत्दीनोव, महदी अमिनरज़वी, सर्हान तंरिवेर्डी, और नासेर

घोबदज़ादे शामिल हैं। मैं तुर्की, कतर, सीरिया, मिस्र, ट्यूनीशिया और कज़ाख़स्तान में 2010 और 2013 के बीच विभिन्न अवधियों में अपने शोध के दौरान कई दोस्तों की मेहमान-नवाज़ी की सराहना करता हूँ।

मैं अपनी माँ चीचेक कुरु, भाई मुहम्मद, और बहनों माइन और लाले का उनके प्यार और समर्थन के लिए आभारी हूँ। मेरी पत्नी ज़ेयनप हमेशा मेरे लिए प्यार, प्रेरणा और खुशी का स्रोत रही है। पश्चिम और मुस्लिम दुनिया जो मेरे दोनों बेटे यूसुफ़ और युनुस अली की ज़िंदगी का अहम हिस्सा हैं, वह इनके बारे में सवाल पूछने लगे हैं, और मुझे यकीन है कि वे आगे भी इनके बारे में सवाल पूछते रहेंगे। इसी वजह से यह किताब उन्हें भी समर्पित है।

विधी, सिद्धांत और सामान्य समस्याएँ

इस किताब में इतिहास के तुलनात्मक तरीकों को अपनाया गया है, जिसमें इस्लामी इतिहास के कुछ समयों की तुलना एक-दूसरे से और पश्चिमी यूरोप के इतिहास के कुछ मखसूस ज़माने से की जाती है।¹ एक तरीका जो इस्तेमाल में लाया जाता है, उसे "प्रोसेस ट्रेसिंग" कहा जाता है जो बदलाव के कारणों को पहचानने के लिए एक ऐतिहासिक प्रक्रिया को छोटे और तुलनात्मक हिस्सों में बांटता है।² किताब "पथ निर्भरता" नामक एक और तरीका भी इस्तेमाल करती है,³ जिससे यह देखा जाता है कि किसी खास ऐतिहासिक समय की विचारधारात्मक और भौतिक परिस्थितियाँ, खासकर "महत्वपूर्ण मोड़"⁴, आने वाली परिस्थितियों को कैसे प्रभावित करती हैं। उदाहरण के लिए, मुस्लिम समाजों में कम साक्षरता को समझने के लिए, यह किताब यह दिखाती है कि इन समाज ने प्रिंटिंग प्रेस को स्थापित करने में तीन सदी की देरी क्यों की।

पंद्रहवीं सदी के मध्य में और न ही उसके बाद मुस्लिम समाज प्रिंटिंग तकनीक का लाभ उठा सके, जब की उस वक्त, पश्चिमी यूरोप में पहली बार प्रिंटिंग प्रेस स्थापित हो चुका था। इस ऐतिहासिक तब्दीली ने मुस्लिम और पश्चिमी यूरोपीय समाज के बीच पथ-निर्भर साक्षरता अंतर को पैदा किया।

मुस्लिम देशों में हिंसा, सत्तावाद और पिछड़ेपन की समस्याओं पर साहित्य में दो मुख्य सिद्धांत आधारित दृष्टिकोण हैं। पहला है बुनियादी व आवश्यक दृष्टिको, जो इस्लाम को मुस्लिमों की वर्तमान समस्याओं का मुख्य कारण मानता है। पश्चिम और मुस्लिम देशों में इस्लाम के कई आलोचकों ने इस दृष्टिकोण के विभिन्न रूपों को अपनाया है। वे इस्लामी ग्रंथों या इतिहास की कुछ "आवश्यक" विशेषताओं को बयान करते हैं और फिर इन विशेषताओं को समस्याओं का कारण मानते हैं। दूसरा दृष्टिकोण उपनिवेशवाद के बाद या औपनिवेशिक विरोधी नज़रिया है, जो अपने विश्लेषण में अधिक अंतर्राष्ट्रीय है। यह मुस्लिम देशों के पश्चिमी उपनिवेशीकरण और

उनके संसाधनों का निरंतर पश्चिमी शोषण को मुस्लिम समाज की मौजूदा समस्याओं का कारण मानता है। मुस्लिम देशों के कई वैचारिक समूहों, इस्लामवादियों से लेकर धर्मनिरपेक्षवादियों तक, ने इस पश्चिमी विरोधी दृष्टिकोण को साझा किया है।⁵

यह किताब इन दोनों दृष्टिकोण पर सवाल उठाती है। यह आवश्यकतावाद (essentialism) की आलोचना करती है, यह बताते हुए कि आठवीं से बारहवीं सदी के बीच मुस्लिम समाज ने महत्वपूर्ण दार्शनिक और आर्थिक उपलब्धियाँ हासिल कीं, जो इस्लाम के विकास के साथ मेल खाती हैं।⁶ किताब औपनिवेशिक विरोधी दृष्टिकोण (anti-colonial approach) की भी आलोचना करती है, यह बताते हुए कि उन्नीसवीं सदी के मध्य में, जब पश्चिमी ताकतों द्वारा मुस्लिम देशों का उपनिवेशीकरण शुरू हुआ, मुस्लिमान पहले ही कई राजनीतिक और सामाजिक-आर्थिक संकटों से गुजर चुके थे।

मेरा सैद्धांतिक दृष्टिकोण धार्मिक, राजनीतिक, बौद्धिक और आर्थिक वर्गों के बीच के रिश्तों पर केंद्रित है। मुस्लिम दुनिया और पश्चिमी यूरोप दोनों में, इन वर्गों के रिश्ते समाज की बौद्धिक और सामाजिक-आर्थिक सफलता या विफलता का कारण बने। शुरूआती मुस्लिमों की बौद्धिक और आर्थिक उपलब्धियाँ स्वतंत्र बौद्धिक और बुर्जुआ वर्गों द्वारा नेतृत्व की गई। हालांकि, ग्यारहवीं सदी से, मुस्लिम दुनिया में वर्ग संबंध बदलने लगा; उलेमा-राज्य गठबंधन का उदय हुआ और इसने बौद्धिकों और बुर्जुआ वर्ग को हाशिए पर डाल दिया।

मेरा सैद्धांतिक दृष्टिकोण विचारों और भौतिक परिस्थितियों के बीच संबंधों पर जोर देता है। ऐतिहासिक रूप से, उलेमा-राज्य गठबंधन कुछ सासानी प्रभावी और अर्ध-इस्लामीक विचारों, साथ ही कुछ भौतिक परिस्थितियों पर आधारित था, जिनमें सैन्य द्वारा कंट्रोल ज़मीनी आय और राज्य का व्यापार पर नियंत्रण शामिल था।

आज भी प्रमुख विचारधाराओं और भौतिक परिस्थितियों के बीच संबंध देखा जा सकता है। मुस्लिम दुनिया में कई सत्तावाद शासन को समझने के लिए इस्लामी विचारधारा और किराया-आधारित अर्थव्यवस्था, (खास तौर से तेल से होने वाली आय) दोनों ही महत्वपूर्ण हैं।

मुस्लिम देशों की आम समस्याओं का हल ढूँढने के लिए कुछ सामान्य बातें कहना ज़रूरी है। शुरू में, पोस्ट-स्ट्रक्चरलिस्ट और पोस्ट-कोलोनियल आलोचनाओं ने ओरिएंटलिस्ट (पूर्वाग्रहों पर आधारित) सोच⁷ को समझने में मदद की। लेकिन बाद में, इन आलोचनाओं को ज़रूरत से ज्यादा बढ़ा-चढ़ाकर पेश किया गया और कुछ समर्थकों ने इन्हें मुस्लिम समाज की सांस्कृतिक

और वैचारिक समस्याओं को छिपाने के लिए इस्तेमाल किया। इससे कई विद्वानों को मुस्लिम समाज का गहराई से अध्ययन करने में काफी मुश्कालात का सामना करना पड़ा।

यह किताब एक तरफ ऐसे सरल और गलत सामान्यीकरणों की आलोचना करती है, जिन्हें लेखक "सांख्यिकीय ओरिएंटलिज़्म" मानता है, जिसका मतलब है सिर्फ आंकड़ों के आधार पर बिना गहराई से सोचे-समझे बड़े निष्कर्ष निकालना। दूसरी तरफ, यह किताब मुस्लिम देशों का तुलनात्मक और गहराई से विश्लेषण करने की कोशिश करती है।

जब मैंने इस किताब पर कुछ प्रेजेंटेशन दिया, तो आलोचकों ने कहा कि लोकतंत्र और विकास पश्चिमी साम्राज्यवाद का मुखौटा हैं और मेरा विश्लेषण मुस्लिम देशों में पश्चिमी एजेंडा को बढ़ावा देगा। इस पर मेरे दो जवाब हैं। पहला, काश पश्चिमी नीति-निर्माताओं की यह स्थायी नीति होती कि वे मुस्लिम देशों में लोकतंत्र और विकास को बढ़ावा देते, लेकिन आमतौर पर ऐसा नहीं है। दूसरा, सर्वे बताते हैं कि ज्यादातर मुस्लिम समाज में लोग लोकतंत्र को सबसे अच्छा शासन मानते हैं।⁸ मुस्लिम देशों के ज्यादातर लोग हिंसा, सत्तावाद और पिछड़ेपन को समस्या मानते हैं। यह किताब उन पर पश्चिमी विचार थोपने की कोशिश नहीं करती।

स्पेलिंग , नाम, अनुवाद

यह किताब मुख्य रूप से राजनीतिक विज्ञान पर आधारित है, इतिहास पर नहीं। इसमें आधुनिक समस्याओं का विश्लेषण किया गया है और उनके मूल कारणों को समझने के लिए इतिहास की जांच की गई है। यही कारण है कि यह किताब समकालीन मुद्दों से शुरू होती है और फिर ऐतिहासिक अध्यायों की ओर बढ़ती है। पाठ में सभी तिथियां, उद्धरणों सहित, कॉमन एरा (सामान्य युग) के संदर्भ में दी गई हैं। व्यापक पाठकों तक पहुँचने के लिए, मैंने अरबी नामों और शब्दों को अंग्रेज़ी रूप में बिना विशेष चिह्नों (जैसे, **sharia** की जगह **shari‘a**) का प्रयोग किया है। मैं शब्दों को बहुत कम तिरछा (*italicize*) करता हूँ—सिर्फ तब, जब वह शब्द अंग्रेज़ी में प्रचलित न हो (जैसे, **bay‘a**)। मैं 'अयन (‘)' और 'हम्ज़ा' (‘)’ के लिए विशेष चिह्नों का प्रयोग केवल तिरछे किए गए शब्दों, सीधे उद्धरणों, और पुस्तक-सूची (Bibliography) में करता हूँ। इस्लामीक विद्वानों का उल्लेख करते समय, मैं “ulema” लिखता हूँ, न कि “ulama,” क्योंकि पहला रूप अरबी उच्चारण को बिना विशेष चिह्नों के बेहतर ढंग से दर्शाता है। अरबी नामों के लिए, मैं आमतौर पर निश्चित लेख “al” (अल) का उपयोग नहीं करता। उस्मानी

(Ottoman) शब्दों और नामों में, मैं आधुनिक तुर्की भाषा की शैली के अनुसार “q” के बजाय “k” अक्षर का प्रयोग करता हूँ।

प्राचीन व्यक्तियों के लिए, मैं उनके सबसे प्रसिद्ध नाम का उपयोग करता हूँ, चाहे वह एक शब्द का हो (जैसे, **Biruni**) या दो शब्दों का (जैसे, **Harun al-Rashid**)। यदि कोई व्यक्ति लंबे और छोटे दोनों नामों से जाना जाता है (जैसे, **Ahmad ibn Hanbal/Ibn Hanbal**) या एक ही नाम के एक से अधिक व्यक्ति हों (जैसे, **Razi**), तो मैं पहले उल्लेख में और जहाँ भी स्पष्टीकरण की आवश्यकता हो, लंबे नाम का प्रयोग करता हूँ। यदि किसी प्राचीन व्यक्ति के नाम में दो शब्द हों (जैसे, **Yunus Emre**), तो पुस्तक-सूची (Bibliography) और अनुक्रमणिका (Index) में दूसरा शब्द अंतिम नाम (surname) की तरह प्रयोग किया जाता है।

पुस्तक-सूची (Bibliography) में, अधिकांश अनुवाद अरबी से अंग्रेजी में किए गए हैं। मैं उन अनुवादों को स्पष्ट रूप से उल्लेखित करता हूँ जो अरबी के अलावा किसी अन्य भाषा से या अंग्रेजी के अलावा किसी अन्य भाषा में किए गए हैं। अरबी स्रोतों के लिए, मैं ज्यादातर अंग्रेजी अनुवादों पर निर्भर करता हूँ जब तक विशेष रूप से उल्लेख न किया जाए, पाठ और फुटनोट्स में अरबी, फ्रेंच और तुर्की के मूल स्रोतों से किए गए अनुवाद मेरे अपने हैं।

-
1. महॉनी और रूशेमेयर 2003; सारतोरी 1970; कॉलियर 1991
 2. जॉर्ज और बेनेट 2005, 205–32
 3. नॉर्थ 1990, विशेष रूप से 93–94, 112; महॉनी 2001, विशेष रूप से 4–11; पीयरसन 2000; थेलन 2000
 4. कैपोकिया और केलेमेन 2007; कुरु 2009, विशेष रूप से 27–28; लेनर 2014
 5. तैमूर कुरान (2011, 302) के अनुसार, “मध्य पूर्व ने अभी तक पूरी तरह नहीं समझा है कि वह आर्थिक रूप से पिछड़ा क्यों रह गया। कई लोग, जिनमें वे धर्मनिरपेक्ष लोग भी शामिल हैं जो इस्लामी क़ानून को पुराना और अप्रासंगिक मानते हैं, यह सोचते हैं कि इस क्षेत्र के पिछड़ेपन के लिए बाहरी लोग किसी हद तक ज़िम्मेदार हैं”।

6. फर्नांड ब्रौडेल (1993, 73) इस शुरुआती दौर के बारे में लिखते हैं, "चार या पाँच शताब्दियों तक, इस्लाम सबसे चमकदार सभ्यता थी।" ब्रौडेल (1982, 559) शुरुआती मुसलमानों की आर्थिक प्रगति का श्रेय इस्लाम को देते हैं: "पश्चिमी सभ्यता को इस्लाम की तरह एक सहायक धर्म का लाभ नहीं मिला।"
7. सईद 1979। देखें असद 2003, विशेष रूप से अध्याय 7।
8. प्यू रिसर्च सेंटर 2013, 32; फिश 2011, 245; इंगलहार्ट और नॉरिस 2003, 64।
9. मैंने अपने पिछले किताब कुरु 2009 में भी यही अध्याय क्रम उपयोग किया था, समकालीन पहले, फिर ऐतिहासिक।

परिचय

नवंबर 2014 में, मीडिया के अनुसार, एक ही महीने में, सोलह अलग-अलग जिहादी समूहों द्वारा किए गए हमलों में 5000 से अधिक लोग मारे गए, इस खून खराबे से जो देश सब से ज्यादा प्रभावित हुआ वह इराक़ था, उसके बाद नाइजीरिया, अफगानिस्तान और सीरिया।¹ 11 सितंबर, 2001 के बाद से, विश्व मीडिया ने अक्सर आतंकवाद, छोटे-मोटे संघर्षों और युद्धों में मुसलमानों को दोषी पाया। इस कवरेज में मुसलमानों की प्रमुखता को पूरी तरह से पत्रकारिता सनसनीखेज या पूर्वाग्रह के रूप में नज़रंदाज़ नहीं किया जा सकता। विद्वानों के आंकड़े हिंसा पर रिपोर्टिंग में मुसलमानों पर असंतुलित ध्यान देने का समर्थन करते हैं। 2009 में सभी युद्धों में से दो-तिहाई और सभी छोटे सैन्य संघर्षों में से लगभग एक-तिहाई मुस्लिम-बहुल देशों में हुए।²

मुस्लिम-बहुल देशों ने सत्तावाद की असामान्य दरों का भी अनुभव किया, जो हिंसा का एक प्रमुख कारक है। 2013 में, फ्रीडम हाउस ने उनतालीस मुस्लिम-बहुल देशों में से एक-पांचवें से भी कम की चुनावी लोकतंत्र के रूप में दरजाबंदी कि, जो चुनावी लोकतंत्र के रूप में दुनिया के 195 देशों में से तीन-पांचवें को वर्गीकृत करता है। तानाशाही भी एक बहुआयामी घटना है, जो कई कारकों, विशेषकर सामाजिक आर्थिक पिछड़ापन से जुड़ा है। 2010 के आसपास, मुस्लिम-बहुसंख्यक देशों में प्रति व्यक्ति सकल राष्ट्रीय आय (जीएनआईपीसी), साक्षरता दर, स्कूली शिक्षा के वर्ष और जीवन की औसत उम्र, सभी का औसत विश्व औसत से नीचे था, जैसा कि तालिका 1.1 में देखाया गया है। ये आंकड़े हमें यह पूछने के लिए मजबूर करते हैं कि मुस्लिम-बहुल देश कम शांतिपूर्ण, कम लोकतांत्रिक और कम विकसित क्यों हैं?

तालिका I.1 मुस्लिम-बहुल देश और विश्व (2010 के आस पास)

मुस्लिम-बहुल देश (4 वर्ष)		सभी देश (लगभग 1 वर्ष 7 महीने)
हिंसा (कुल संख्या)	युद्ध: 4 छोटे संघर्ष: 9	युद्ध: 6 छोटे संघर्ष: 30
सत्तावाद	चुनावी लोकतंत्र: 14%	चुनावी लोकतंत्र: 60%
अविकसितता (औसत)	GNI प्रति व्यक्ति: \$9,000	GNI प्रति व्यक्ति: \$14,000
	साक्षरता दर: 73%	साक्षरता दर: 84%
	शिक्षा: 5.8 वर्ष	शिक्षा: 7.5 वर्ष
	जीवन प्रत्याशा: 66 वर्ष	जीवन प्रत्याशा: 69 वर्ष

स्रोत: **हिंसा**: Uppsala Conflict Data Program's (UCDP) 2009 डेटा, जो Harborn और Vallensteen 2010, 506-507 में उद्धृत किया गया है। UCDP उन संघर्षों को युद्ध मानता है जिनमें कम से कम 1,000 मौतें होती हैं और जिनमें 25 से 999 मौतें होती हैं उन्हें छोटे संघर्ष मानता है। चुनावी लोकतंत्र: Freedom House 2013। **GNIpc**: विश्व बैंक 2010। मेरी गणना में, मैंने कतर के GNIpc (\$179,000) को बाहर रखा, जो विश्व के दूसरे सबसे उच्च GNIpc वाले देश लक्समबर्ग (\$61,790) से लगभग तीन गुना अधिक था। साक्षरता दर: संयुक्त राष्ट्र सांख्यिकी विभाग 2013। शिक्षा के वर्ष और जीवन प्रत्याशा: संयुक्त राष्ट्र विकास कार्यक्रम 2011।

आठवीं और बारहवीं सदी के बीच मुसलमानों के पूर्वजों की सामाजिक-आर्थिक उपलब्धियों को देखते हुए यह कहा जा सकता है की मुस्लिम-बहुल देशों³ की मौजूदा समस्याएं हैरान करने वाली हैं। उस अवधि के दौरान, मुस्लिम दुनिया ने फाराबी, बैरुनी और इब्न सीना जैसे रचनात्मक बहु-ज्ञानी पैदा किया, जिन्होंने अंतर-महाद्वीपीय व्यापार⁴ में महत्वपूर्ण भूमिका निभाई, जबकि उस वक़्त पश्चिमी यूरोप⁵ पुरानी दुनिया⁶ का एक छोटा कोना था। इस ऐतिहासिक अनुभव से पता चलता है कि इस्लाम, विद्वानों के उत्कर्ष और सामाजिक आर्थिक प्रगति के साथ पूरी तरह से अनुकूल था।

ग्यारहवीं और बारहवीं सदी के दौरान, मुस्लिम दुनिया और पश्चिमी यूरोप के बीच वैज्ञानिक और सामाजिक-आर्थिक विकास का धीरे-धीरे एक तुलनात्मक परिवर्तन शुरू हुआ। विशेष रूप से सोलहवीं और अठारहवीं सदी के बीच, पश्चिमी यूरोप में कई प्रगतिशील बदलाव आए, जबकि मुस्लिम दुनिया ठहर गई और पीछे रह गई। जब उन्नीसवीं सदी के मध्य में मुस्लिम भूमि पर पश्चिमी उपनिवेशीकरण शुरू हुआ, तब तक मुसलमान पहले ही कई बौद्धिक, सामाजिक-

आर्थिक और राजनीतिक समस्याओं का सामना कर चुके थे। मौजूदा मुस्लिम देशों की राजनीतिक और सामाजिक-आर्थिक समस्याएं लंबे समय से चली आ रही हैं और काफी पुरानी हैं इसलिए, इन्हें केवल इस्लाम या पश्चिमी उपनिवेशवाद के परिणाम के रूप में उल्लेख नहीं किया जा सकता। मुस्लिम दुनिया की शुरुआती इतिहास में बौद्धिक और आर्थिक रूप से तरक्की और बाद के इतिहास में उसकी पतन को समझाने के लिए एक अधिक गहरी और संतुलित व्याख्या की आवश्यकता है। इस संदर्भ में यह जानना जरूरी है की कौन से ऐतिहासिक कारक इस अंतर को स्पष्ट करते हैं और मुसलमानों की मौजूदा समस्याओं की जड़ें हैं?

उलेमा-राज्य गठबंधन

मैं यह तर्क देता हूँ कि धार्मिक, राजनीतिक, बौद्धिक और आर्थिक वर्गों के बीच सम्बन्ध मुस्लिम दुनिया और पश्चिमी यूरोप में विकास के स्तर में बदलाव और उतार-चढ़ाव के मुख्य कारण रहे हैं। शुरुआती इस्लामी इतिहास में, इस्लामी विद्वान आमतौर पर राजनीतिक प्रशासन के साथ घनिष्ठ संबंधों को भ्रष्ट मानते थे। वे वाणिज्य (व्यापार) से वित्त हासिल करना पसंद करते थे और व्यापारियों के साथ निकट संबंध बनाए रखते थे। एक विश्लेषण के अनुसार, जिसे मैं बाद में विस्तार से समझाऊंगा, आठवीं से मध्य ग्यारहवीं शताब्दी तक, 72.5 प्रतिशत इस्लामी विद्वान या उनके परिवार वाणिज्य और/या उद्योग में कार्यरत थे।⁷

इस्लामी विद्वानों ने सरकारी अधिकारियों से दूरी बनाए रखी, और इसकी शुरुआत सातवीं सदी के मध्य में हुई, जब उमवी खानदान ने अपनी सत्ता स्थापित की। उन्होंने पैगंबर मुहम्मद के वंशजों को सताया और अपने शासन के खिलाफ उठने वाले किसी भी विरोध को हिंसा से कुचल दिया। इस तरह की हिंसा और सत्ता के बलपूर्वक कब्जे ने कई इस्लामी विद्वानों की नज़रों में राजनीतिक सत्ता से विश्वास खत्म कर दिया।

यह दूरी उमवी शासन के अंत और अब्बासी शासन की शुरुआत (आठवीं से नौवीं सदी के बीच) में और भी मज़बूत हो गई। इसी दौरान सुन्नी इस्लाम के चार मुख्य क़ानून (फ़िक़ह) स्कूलों की स्थापना स्वतंत्र विद्वानों – इमाम अबू हनीफ़ा, इमाम मलिक, इमाम शाफ़ई और इमाम अहमद इब्न हंबल – ने की। इन सभी विद्वानों ने राज्य का सेवक बनने से इन्कार कर दिया।

इसके अलावा, इन विद्वानों की उनके विरोधी विचारों के कारण शासकों ने उन्हें कैद किया और उन्हें सताया। शिया धार्मिक नेताओं को तो राजनीतिक शासकों द्वारा और भी ज्यादा अत्याचारों का सामना करना पड़ा।

प्रारंभिक इस्लामी इतिहास में, इस्लामी विद्वानों की राज्य से स्वतंत्रता और व्यापारियों का उनका आर्थिक साथ, दार्शनिकों (फिलॉस्फर) को विचार की स्वतंत्रता देता था। इन दार्शनिकों में सिर्फ सुन्नी और शिया मुसलमान ही नहीं, बल्कि ईसाई, यहूदी और नास्तिक भी शामिल थे। इन दार्शनिकों को व्यापारियों और राजनीतिक शासकों दोनों से माली मदद मिलती थी। शासकों ने विशेष रूप से प्राचीन कार्यों (ग्रीक, सीरियक, मध्य फारसी और संस्कृत से) का अरबी में अनुवाद कराने को प्रोत्साहित किया। दार्शनिकता को सामान्य बनाने के लिये कोई राज्य द्वारा संचालित विद्यालय नहीं थे। इसलिए, प्रारंभिक इस्लामी इतिहास में दार्शनिकों का राज्य संरक्षण, बौद्धिक तरक्की के लिए उतना हानिकारक नहीं था जितना हानिकारक, ग्यारहवीं सदी के बाद इस्लामी विद्वानों (उलेमा; एकल. आलिम) का राज्य संरक्षणक द्वारा हुआ।

ग्यारहवीं सदी में मध्य एशिया, ईरान और इराक़ में एक बहुआयामी परिवर्तन हुआ। बगदाद में अब्बासी खलीफा, जो उत्तरी अफ्रीका, मिस्र, सीरिया और यहां तक कि इराक़ में बढ़ते शिया राज्यों से बहुत कमजोर हो गए थे, ने इस खतरे का सामना करने के लिए सुन्नी मुसलमानों के इतेहाद का ऐलान किया। सुन्नी सुलतान, उलेमा और जनता को एकजुट करने के लिए, दो अब्बासी खलीफाओं ने ग्यारहवीं सदी की शुरुआत में "सुन्नी विश्वास" की घोषणा की। जिनके विचार इस विश्वास से विरोधाभासी माने गए, जिनमें कुछ शिया, तर्कवादी धर्मशास्त्री (मुतेज़िलीन) और दार्शनिक शामिल थे, उन्हें मुर्तद (अपदस्त) घोषित किया गया और उन्हें फांसी की धमकी का सामना करना पड़ा। सुन्नी परंपरागत विश्वास के गठन के इस आह्वान के साथ ही गज़नवी साम्राज्य का उदय हुआ, जो मध्य एशिया में एक सुन्नी सैन्य राज्य था। बाद में, सेल्जुक साम्राज्य (1040-1194) एक और अधिक शक्तिशाली सुन्नी सैन्य राज्य के रूप में उभरा, जो मध्य एशिया, ईरान, इराक़ और अनातोलिया के बड़े हिस्से पर शासन करता था।

सेल्जुक शासन का मुख्य पहलू *इक़्ता* का विस्तार था, जो एक मौजूदा भूमि राजस्व आवंटन और कर खेती का सिस्टम था, जिसे विशेष रूप से कृषि राजस्व और सामान्य अर्थव्यवस्था को सैन्य नियंत्रण में लाने के लिए डिज़ाइन किया गया था। इस नीति ने व्यापारियों की आर्थिक क्षमता और सामाजिक स्थिति को कमजोर किया, जो पहले उलेमा और दार्शनिकों को वित्तीय सहायता प्रदान करते थे। एक सेल्जुक ग्रैंड वज़ीर (मंत्री) ने भी एक श्रृंखला के मदरसा की स्थापना

की, जिसे "निज़ामिया" कहा जाता था, जिसका उद्देश्य सुन्नी विधि-शास्त्र और धर्मशास्त्र के विभिन्न स्कूलों को एकजुट करना और ऐसे सुन्नी उलेमा तैयार करना था जो शियाओं, मुतेज़िलियों और दार्शनिकों को चुनौती दे सकें। एक महान विद्वान, इमाम गज़ाली, ने इस प्रोजेक्ट में महत्वपूर्ण भूमिका निभाई, और इन तीन "अपरंपरागत" समूहों की आलोचना करने वाली कई प्रभावशाली किताबें लिखी।

बारहवीं से चौदहवीं सदी के बीच, सल्जुक मॉडल जो उलेमा और राज्य के बीच गठबंधन पर आधारित था अन्य सुन्नी राज्यों, जैसे अन्दलुस, मिस्र और सीरिया में फैल गया, खासकर मामलूक साम्राज्य में। क्रूसेडर और मंगोल आक्रमणों ने इस गठबंधन के विस्तार को तेज़ कर दिया क्योंकि मुस्लिम समुदाय विदेशी आक्रमण के दौरान धार्मिक और सैन्य नेताओं की शरण लेने लगे थे। बाद में, सोलहवीं सदी के आसपास, मुसलमानों ने तीन शक्तिशाली साम्राज्य — सुन्नी उस्मानिया (ऑटोमन), शिया सफ़वी, और सुन्नी-प्रभुत्व वाला (लेकिन गैर-सांप्रदायिक) मुगल साम्राज्य स्थापित किया। इन साम्राज्यों ने उलेमा और राज्य के गठबंधन का उपयोग बाल्कन से बंगाल तक के क्षेत्रों में किया।⁸ ये साम्राज्य सैन्य रूप से बहुत शक्तिशाली थे, लेकिन वे शुरुआती मुस्लिमों की बौद्धिक और आर्थिक गतिशीलता (प्रगति) को पुनर्जीवित करने में असफल रहे। इसका कारण यह था कि उन्होंने दार्शनिकों (फ़िलॉसफ़र्स) को लगभग समाप्त कर दिया और व्यापारियों को हाशिए पर डाल दिया।⁹

जब मुस्लिम दुनिया अपनी बौद्धिक और आर्थिक प्रगति खो रही थी, तब पश्चिमी यूरोप में प्रगति की शुरुआत हुई। ग्यारहवीं सदी के दूसरे आधे हिस्से में, पश्चिमी यूरोप में तीन बड़े बदलाव हुए। पहला, कैथोलिक चर्च और शाही अधिकारियों ने एक-दूसरे पर दबदबा कायम करने की कोशिश की, लेकिन वे सफल नहीं हो सके, जिसके कारण उनके बीच एक अलगाव को संस्थागत रूप से स्थापित किया गया। इसने पश्चिमी यूरोप में शक्ति संतुलन और विकेंद्रीकरण में महत्वपूर्ण भूमिका निभाई। दूसरा, विश्वविद्यालयों की स्थापना शुरू हुई और इसने बौद्धिक वर्ग के उदय और उसके बढ़ते प्रभाव के लिए संस्थागत आधार प्रदान किया। कई क्रांतिकारी विचारक, जैसे एक्विनस, लूथर, कोपरनिकस, गैलीलियो, न्यूटन और विश्वविद्यालय के छात्र और प्रोफेसर पैदा हुए। तीसरा, व्यापारी वर्ग, जिन्होंने आगे चल कर पश्चिमी यूरोप की आर्थिक प्रगति में अहम भूमिका निभाई, बढ़ने लगा।¹⁰ धार्मिक, राजनीतिक, बौद्धिक, और आर्थिक वर्गों के बीच इन नए रिश्तों ने कई प्रगति कार्यों को जन्म दिया, जैसे पुनर्जागरण, छपाई क्रांति, भौगोलिक खोजें, प्रोटेस्टेंट सुधार आंदोलन, वैज्ञानिक क्रांति, अमेरिकी और फ्रांसीसी क्रांतियां,

और औद्योगिक क्रांति। इन प्रक्रियाओं के कारण, पश्चिमी यूरोप ने अपनी पहले से बेहतर स्थिति में रहने वाली मुस्लिम दुनिया और चीन को पीछे छोड़ दिया।

लगभग एक सदी के पश्चिमी उपनिवेशवाद के बाद, मुसलमानों ने 1920 और 1930 के दशकों में स्वतंत्र देश बनाना शुरू किया। इन देशों को सदियों की बौद्धिक और आर्थिक ठहराव के कारण कई समस्याएँ मिलीं, जिस में उपनिवेशवाद का शोषण भी शामिल था। हिंसा, सत्तावाद और सामाजिक-आर्थिक पिछड़ेपन को हल करने के लिए मुस्लिम देशों को रचनात्मक सोच रखने वाले लोग (जो पुराने विचारों की आलोचना करते हैं और नए विचार पेश करते हैं) और स्वतंत्र बुर्जुआ वर्ग (जैसे व्यापारी, बैंकर और उद्योगपति) की आवश्यकता हुई।¹¹ फिर भी, मुस्लिम देशों में ये दो वर्ग उभर नहीं सके। मैं इसे ग्यारहवीं सदी के बाद उलेमा और राज्य के बीच गठजोड़ के दबदबे का परिणाम मानता हूँ। 1920 के दशक में तुर्की और ईरान से शुरू होकर, मुस्लिम दुनिया में बने नए राज्यों ने – सऊदी अरब जैसे कुछ अपवादों को छोड़कर – उलेमा और राज्य के गठजोड़ को खत्म कर दिया और अधिक धर्मनिरपेक्ष राजनीतिक व्यवस्था अपनाई। लेकिन सवाल यह है कि इन राजनीतिक धर्मनिरपेक्षता के मामलों में भी, स्वतंत्र बुद्धिजीवी और पूंजीपति वर्ग प्रभावशाली रूप से क्यों नहीं उभर सके?

हालाँकि, ये राज्य मुस्लिम दुनिया के लिए वर्ग संबंधों का एक वैकल्पिक मॉडल प्रदान नहीं कर सके, इसके दो मुख्य कारण थे। पहला, सोलहवीं शताब्दी तक भी, इन राज्यों में इस्लाम स्थानीय धार्मिक विश्वासों और प्रथाओं के साथ सह-अस्तित्व में था। एंथनी रीड (1993b, 156) के अनुसार, "1590 से पहले की कोई भी इस्लामी पाठ्य सामग्री, जो दक्षिण-पूर्व एशियाई भाषाओं में हो, अभी तक सामने नहीं आई है।" इसे रीड 1993a, अध्याय 3 में भी देखें। दूसरा, इस क्षेत्र में यूरोपीय उपनिवेशवाद सत्रहवीं शताब्दी की शुरुआत में ही शुरू हो गया था। इसलिए, इस्लामीकरण और उपनिवेशवाद के बीच की अवधि दक्षिण-पूर्व एशिया का एक मॉडल स्थापित करने के लिए बहुत कम थी। इसके अलावा, उन्नीसवीं और बीसवीं शताब्दी में, दक्षिण-पूर्व एशियाई मुसलमानों पर मध्य पूर्व की इस्लामी व्याख्याओं का प्रभाव पड़ा, न कि इसके विपरीत। हेफनर 2009, 15–23।

धर्मनिरपेक्षवादी और इस्लामी कार्यकर्ता

धर्मनिरपेक्षवादियों और इस्लामी कार्यकर्ताओं के बीच सौ साल से अधिक समय तक संघर्ष चलते रहने के बावजूद, दोनों ने अपने समाज में बुद्धिजीवियों और बुर्जुआ वर्ग को हाशिए पर

रखने में योगदान दिया। इसके तीन मुख्य कारण बताए जा सकते हैं। पहला, बीसवीं सदी में तुर्की, ईरान, मिस्र, इराक़, सीरिया, अल्जीरिया, ट्यूनीशिया, पाकिस्तान और इंडोनेशिया जैसे देशों के अधिकतर धर्मनिरपेक्ष नेता जो पहले सेना के अधिकारी थे, अपने प्रशिक्षण और सामाजिक पृष्ठभूमि के कारण, वे अपने देशों के राजनीतिक और आर्थिक विकास में बुद्धिजीवियों और बुर्जुआ वर्ग की अहमियत को ठीक से समझ नहीं पाए। दूसरा, ये धर्मनिरपेक्ष नेता आमतौर पर समाजवादी, फासीवादी विचारधाराओं और सत्तावाद आधुनिकता के प्रभाव में थे। इसलिए, उन्होंने अपने विचारों को समाज पर थोप दिया और राज्य का आर्थिक नियंत्रण स्थापित कर लिया, जिससे बुद्धिजीवी और बुर्जुआ वर्ग सीमित हो गया। तीसरा, कई धर्मनिरपेक्ष शासकों ने अपने शासन को सही ठहराने के लिए इस्लाम का मनमाने ढंग से इस्तेमाल करने की कोशिश की। इससे स्वतंत्र इस्लामी विद्वानों और बुद्धिजीवियों की जगह स्थापित उलेमा (धार्मिक नेता) को बढ़ावा मिला।

हालाँकि ये राज्य धर्मनिरपेक्ष नेताओं द्वारा स्थापित किए गए थे, फिर भी मुस्लिम दुनिया के कई आधुनिक देशों ने धर्मनिरपेक्ष नेताओं की नीतियों की विफलताओं और मुस्लिम समाज की सामान्य रूढ़िवादिता के कारण सार्वजनिक जीवन में इस्लामीकरण का अनुभव किया। इस्लामीकरण ने इस्लामी कार्यकर्ताओं के तीन समूहों को आगे बढ़ाया, जिनका दृष्टिकोण बुद्धिजीवियों और बुर्जुआ वर्ग के प्रति नकारात्मक रहा। एक समूह है उलेमा का, जो मदरसों या उनसे अधिक आधुनिक रूपों (जैसे तुर्की के धार्मिक विभागों) में इस्लामी विषयों, जैसे कि फिकह (इस्लामी कानून), हदीस, और कुरान की व्याख्या में प्रशिक्षित होते हैं। दूसरा समूह है इस्लामवादी, जो चुनावी राजनीति या अन्य प्रकार की राजनीति में, राजनीतिक दलों और आंदोलनों के माध्यम से भाग लेते हैं। तीसरा समूह है सूफी शेख, जो सूफी आदर्शों (तरीकत) के रहस्यमय और सामाजिक राहनुमा होते हैं।

अपने अंदरूनी मतभेदों के बावजूद, इन इस्लामी कार्यकर्ताओं ने स्वतंत्र बुर्जुआ वर्ग के प्रति नकारात्मक दृष्टिकोण साझा किया, क्योंकि उनका दृष्टिकोण राज्य आधारित और श्रेणीबद्ध था, जिसके अनुसार धार्मिक और राजनीतिक अधिकारियों को सबसे उच्च सामाजिक दर्जा प्राप्त होना चाहिए। इन इस्लामी कार्यकर्ताओं का एक सामान्य एंटी-इंटेलेक्चुअल (बुद्धिजीवियों के खिलाफ) दृष्टिकोण भी रहा है। यह दृष्टिकोण उलेमा के श्रेणीबद्ध ज्ञानशास्त्र के चार स्रोतों कुरआन, हदीस (पैगंबर के शब्दों और कार्यों के रिकॉर्ड), उलेमा की सर्वसम्मति (इजमा), और सामान्य तर्क (कियास)¹² पर आधारित है। इस ज्ञानशास्त्र की दो विशेषताएँ इस्लाम की नई

व्याख्याओं की हौसला शिकनी करती हैं, खासतौर से मुस्लिम बुद्धिजीवियों द्वारा की गयी व्याख्याएँ। पहली विशेषता, यह है की यह तर्क को उन बिंदुओं पर मिसालें देने की अनुमति नहीं देता जहाँ कुरआन और हदीस द्वारा कोई अस्पष्ट निर्णय नहीं मिलता है, और जहाँ विद्वानों के बीच कोई सर्वसम्मति नहीं होती।¹³ दूसरा, यह उलेमा की सर्वसम्मति को एक स्थापित अधिकार के रूप में काएम करता है, जो वैकल्पिक दृष्टिकोणों को कमजोर करता है।

दरअसल, सर्वसम्मति (इजमा) का आधार एक हदीस पर है: "मेरा समुदाय कभी भी गलती पर एकमत नहीं होगा।" यहाँ "समुदाय" से तात्पर्य पूरे मुस्लिम समाज से था। अगर इसे इसी व्यापक रूप में समझा जाता, तो इस सिद्धांत से भागीदारी और बदलाव के अवसर उत्पन्न हो सकते थे। लेकिन उलेमा ने इस सिद्धांत पर अपना अधिकांश जमा लिया और इसे केवल अपने संदर्भ में ही अस्पष्ट किया, जिससे यह "रूढ़िवादिता का एक गढ़" बन गया।¹⁴

पहले के मुसलमानों ने दरअसल तर्क को एक महत्वपूर्ण और स्वतंत्र भूमिका दी थी। इमाम अबू हनीफा (699-767), जो सुन्नी फ़िकह (इस्लामी विधि-शास्त्र) के पहले स्कूल के संस्थापक थे, ने एक फ़क़ीह (इस्लामी क़ानूनी विद्वान) के तर्क-आधारित निर्णय को फ़िकह के अधिकार का एक महत्वपूर्ण स्रोत माना। हालांकि, दो पीढ़ियाँ बाद, इमाम शाफ़ई ने वह फ़िकह विधि विकसित की, जिसमें कुरआन और हदीस के शब्दशः अर्थ को प्राथमिकता दी गई, इसके बाद उलेमा की सहमति (इजमा) को महत्व दिया गया, और तर्क की भूमिका को केवल उपमा (एनालॉजी) तक सीमित कर दिया गया। इसके अलावा ग़ज़ाली, शाफ़ई जैसे प्रमुख उलेमा के फ़िकह विधि के कामों ने इस्लाम के अन्य क्षेत्रों जैसे कि दीन (आध्यात्मिक शास्त्र) और सूफ़ीवाद को भी प्रभावित किया।¹⁵ पहले, शाफ़ई की विधि कई वैकल्पिक फ़िकह विधियों में से एक थी, लेकिन ग्यारहवीं सदी से उलेमा-राज्य गठबंधन की स्थापना के बाद, यह धीरे-धीरे सुन्नी रूढ़िवादी का मुख्य आधार बन गई। अंततः, हनफ़ी, मालेकी और हमबली सभी ने इस विधि को अपना लिया।¹⁶

इस प्रकार, शाफ़ई की फ़िकह विधि मुस्लिम दुनिया में ज्ञान के अन्य पहलुओं को व्यवस्थित करने वाली प्रमुख प्रणाली बन गयी। मोहम्मद आबिद अल-जाबरी ने 1980 के दशक में लिखा, "यदि इस्लामी संस्कृति का नाम इसके किसी उत्पाद के आधार पर रखा जाए, तो हम इसे 'फ़िकह (विधि-शास्त्र) की संस्कृति' कहेंगे, जैसे हम ग्रीक संस्कृति को 'दर्शन की संस्कृति' और आधुनिक यूरोपीय संस्कृति को 'विज्ञान और प्रौद्योगिकी की संस्कृति' कहते हैं।" जाबरी के अनुसार, शाफ़ई द्वारा स्थापित क़ानून विशेषज्ञ नियम "अरब-इस्लामी तर्क का निर्माण करने

में उतने ही महत्वपूर्ण हैं जितने कि डेसकार्ट्स द्वारा फ्रांसीसी तर्क के निर्माण के लिए सुझाए गए ‘तरीकों के नियम’¹⁷

इस्लामी विधि-शास्त्र (फिक्ह) की इस ज्ञान प्रणाली में अतिरिक्त ज्ञान स्रोतों को शामिल करने के कुछ प्रयास किए गए। हालांकि ग़ज़ाली इस प्रणाली के प्रमुख समर्थक थे, खासकर तर्क (रीज़न) को कम महत्व देने के मामले में, लेकिन वे एक जटिल और गहन विद्वान भी थे। उन्होंने इस्लामी क़ानून के पांच “मुख्य उद्देश्यों” का विचार प्रस्तुत किया। करीब तीन सदियों बाद, अन्दलुस के विद्वान शातिबी ने इन पांच उद्देश्यों को विस्तार से समझाया—धर्म की रक्षा, जीवन की रक्षा, बुद्धि की रक्षा, संतान की रक्षा, और संपत्ति की रक्षा। उन्होंने विधि-शास्त्र को अधिक लचीला बनाने के लिए इन उद्देश्यों को आगे बढ़ाया।¹⁸ सूफ़ी शेखों ने रहस्यवादी ज्ञान को बढ़ावा दिया, जो मुस्लिम बौद्धिक जीवन में इस सख्त सिद्धांत में थोड़ा ढील देने का एक और प्रयास था।¹⁹ हालांकि, ये प्रयास शाफ़िई द्वारा बनाये गए प्रमुख सिद्धांत के सामने बहुत प्रभावशाली नहीं रहा, जो तर्क को कम करता था और अनुभव को कोई महत्व नहीं देता था। यह सिद्धांत उलेमा, इस्लामवादियों और सूफ़ी शेखों के बीच बौद्धिकता-विरोध का एक प्रमुख कारण रहा है।

1980 के दशक के बाद²⁰, धार्मिक आंदोलनों के बढ़ने की वजह से²¹ कई मुस्लिम देशों में सार्वजनिक जीवन का इस्लामीकरण शुरू हुआ। उलेमा, इस्लामवादियों और सूफ़ी शेखों को अधिक सार्वजनिक प्रभाव मिला और बौद्धिक और बुर्जुआ वर्ग हाशिए पर चले गये। धर्मनिरपेक्षतावादियों ने भी अपनी सत्तावाद विचारधाराओं और नीतियों को लागू करने में बौद्धिकता और बुर्जुआ मुखालिफ़ रुख अपनाया। इन परिस्थितियों में, ज्यादातर मुस्लिम देश अपनी जटिल और पुरानी समस्याओं को हल करने में असफल रहे।

जो लोग इस्लाम को धर्म और राज्य के बीच अलगाव को स्वाभाविक रूप से नकारने वाला मानते हैं, वे मेरी व्याख्या को निराशाजनक मान सकते हैं। उनके नज़दीक, अगर उलेमा-राज्य गठबंधन मुसलमानों की समस्याओं का कारण है, तो इसे हल करना नामुम्किन है, क्योंकि यह गठबंधन इस्लाम के धर्म-राज्य संबंधों में अलगाव न करने के दृष्टिकोण पर आधारित है। हालांकि, मेरी विश्लेषण में यह समझाया गया है कि उलेमा-राज्य गठबंधन न तो क़ुरआन और हदीस का अनिवार्य हिस्सा है, और न ही यह इस्लामी इतिहास की स्थायी विशेषता रही है। प्रारंभिक इस्लामी इतिहास में धर्म-राज्य अलगाव के उदाहरण भी हैं, और इस्लाम को स्वाभाविक रूप से ऐसे अलगाव को नकारने वाला मानना एक गलती है। तो फिर, अब तक पाये जाने वाली इस व्यापक गलतफहमी का कारण क्या हो सकता है?

धर्म और राज्य (दीन व दौला)

इस्लाम और राज्य के संबंधों के बारे में पारंपरिक दृष्टिकोण के दो मुख्य स्रोत हैं। पहला स्रोत पश्चिमी (यानी, उत्तरी अमेरिकी और पश्चिमी यूरोपीय) विद्वानों के काम हैं, जिन्होंने ग्यारहवीं सदी के दौरान और बाद में लिखे गए उलेमा के अर्ध-इस्लामी राजनीतिक विचारों को इस्लाम का मूल स्वरूप मान लिया। अपनी प्रसिद्ध पुस्तक *"Political Thought in Medieval Islam"* में, एर्विन रोसेन्थल ने गलत तरीके से पैगंबर मुहम्मद से एक कथन जोड़ा: "धर्म और (धर्मनिरपेक्ष) सत्ता जुड़वां हैं।"²² रोसेन्थल का दावा है कि इस कथन को गज़ाली ने "हदीस" के तौर पर नक़ल किया है।²³ गज़ाली की पुस्तक *"Moderation in Belief"* का हवाला देते हुए रोसेन्थल लिखते हैं कि गज़ाली ने वास्तव में धर्म और राज्य को जुड़वां के रूप में परिभाषित किया: "कहा गया है कि धर्म और सुल्तान (शासक) जुड़वां हैं, और यह भी कि धर्म एक नींव है और सुल्तान उसका रक्षक है: वह चीज़ जिसकी कोई नींव नहीं, वह गिर जाती है, और वह चीज़ जिसका कोई रक्षक नहीं, वह खो जाती है।"²⁴ हालांकि, जब गज़ाली ने यह बात लिखी तो वह किसी हदीस का उल्लेख नहीं कर रहे थे। वास्तव में, "धर्म और राजकीय सत्ता जुड़वां हैं" यह एक प्रसिद्ध कहावत थी, जो पैगंबर की नहीं, बल्कि सासानियन युग (प्राचीन फारसी) की थी।²⁵

गज़ाली से लगभग डेढ़ सौ साल पहले, इतिहासकार मसउदी ने अपनी किताब में एक सासानियन पाठ के अरबी अनुवाद को नक़ल किया। मसउदी के वर्णन के अनुसार, सासानियन साम्राज्य के संस्थापक अर्दाशीर प्रथम (224–42 ई.) ने अपनी वसीयत में यह सलाह दी: "धर्म और राजकीय सत्ता जुड़वां हैं, जो एक-दूसरे के बिना अस्तित्व में नहीं रह सकते। धर्म सत्ता की नींव है, और सत्ता धर्म की रक्षक है। कोई भी संरचना जो नींव के बिना हो, गिर जाती है, और जो संरक्षित न हो, नष्ट हो जाती है।"²⁶ मसउदी से पहले, अर्दाशीर की वसीयत का मध्य फारसी से अरबी में कई बार अनुवाद किया गया। इसका पहला अनुवाद आठवीं सदी के शुरू में किया गया।²⁷ मुस्लिम दुनिया में भाईचारे का यह विचार वास्तव में एक सासानियन मूल का है, न कि इस्लामी। इस विषय पर अध्याय 4 में विस्तार से मेरी चर्चा है।

गज़ाली (1058–1111) का अपने जीवन में राज्य सत्ता के साथ रिश्ता हमेशा एक जैसा नहीं रहा, जो यह दिखाता है कि इस्लाम और राज्य के संबंध कभी सीधे-सपाट नहीं रहे। अपने करियर की शुरुआत में, गज़ाली ने एक राज्य-नियंत्रित मदरसे में पढ़ाया और शासकों के सीधे प्रभाव में रहे। बाद में, उन्होंने राज्य से सभी संबंध तोड़कर एक स्वतंत्र सूफी और विद्वान बनने का निर्णय

लिया और शासकों से जुड़े अपने पिछले अनुभवों पर पछतावा भी जताया।²⁸ हालांकि, गज़ाली के जीवन के अंतिम दौर में स्थिति फिर बदल गई, जब उन्होंने थोड़े समय के लिए एक सार्वजनिक मदरसे में पढ़ाना शुरू किया। गज़ाली की तहरीरों में भी यह उतार-चढ़ाव झलकता है। उनकी प्रसिद्ध किताब *"इहया उलूम अल-दीन"* (धार्मिक विज्ञानों का पुनरुद्धार), जो सूफीवाद को बढ़ावा देती है, में उन्होंने धर्म और राज्य के भाईचारे की बात दोहराई है।²⁹ साथ ही, उन्होंने उलेमा (धार्मिक विद्वानों) को शासकों से करीबी संबंध बनाने से बचने की सलाह दी, क्योंकि उन्होंने शासकों को आमतौर पर भ्रष्ट और दमनकारी बताया।³⁰ इस तरह, ग्यारहवीं सदी में उलेमा और राज्य के गठबंधन के बावजूद, मुस्लिम समाज में विद्वानों और राजनीतिक सत्ता के बीच दूरी बनाए रखने का पुराना विचार आंशिक रूप से बचा रहा।

इस्लाम को धर्म और राज्य की अलगाव नीति का विरोधी मानने की दूसरी बड़ी वजह इस्लामी प्रचार है। हालांकि इस्लामी नेताओं ने कुछ ही देशों में सत्ता हासिल की, लेकिन उन्होंने मुस्लिम दुनिया में सार्वजनिक जीवन के इस्लामीकरण को बढ़ावा दिया और वैश्विक स्तर पर इस्लाम की धारणा को प्रभावित किया है। बीसवीं सदी के दौरान, इस्लामी नेताओं जैसे हसन अल-बन्ना (मिस्र में मुस्लिम ब्रदरहुड के संस्थापक), अबुल आला मौदूदी (भारतीय उपमहाद्वीप में जमात-ए-इस्लामी के संस्थापक), और रूहुल्लाह खुमैनी (ईरान में इस्लामी गणराज्य के संस्थापक) ने धर्मनिरपेक्ष राज्य (सेक्युलर स्टेट) के विचार को खारिज किया। इन नेताओं ने धर्म और राज्य के इतेहाद का समर्थन किया और पुराने समय के धर्म-राज्य गठबंधन की अवधारणा से भी आगे बढ़कर इसे लागू करने की कोशिश की।

अल-बन्ना (1906–43) ने यह विचार फैलाया कि इस्लाम धर्म और राज्य दोनों है, *"अल-इस्लाम दीन वा दवला"*।³¹ खुमैनी (1902–89) शिया उलेमा के एक प्रमुख सदस्य और इस्लामी क्रांतिकारी नेता थे।³² खुमैनी का कहना था कि "धर्म और राजनीति की अलगाव की बात और यह मांग कि इस्लामी विद्वान समाजिक और राजनीतिक मामलों में न हस्तक्षेप करें" साम्राज्यवादी ताकतों द्वारा फैलाए गए थे, और "यह सिर्फ नास्तिक लोग ही दोहराते हैं"।³³ खुमैनी का "फकीह की संरक्षिता" (*वेलायत-ए-फकीह*) का विचार, जिसमें उलेमा का न्यायपालिका और सरकार पर पूरा नियंत्रण हो, ईरान की क्रांति के बाद की राजनीतिक और कानूनी व्यवस्था का आधार बना।

बीसवीं और इक्कीसवीं सदी की शुरुआत में, कुछ पश्चिमी विद्वानों और मुस्लिम विचारकों ने यह तर्क दिया कि इस्लाम मूल रूप से धर्म और राज्य के अलगाव को खारिज नहीं करता।

इतिहासकार इरा लैपिडस ने अपनी कई रचनाओं में बताया कि प्रारंभिक इस्लामी इतिहास में एक हद तक धर्म और राज्य का अलगाव मौजूद था। उनके अनुसार, उलेमा और राज्य के बीच गठबंधन ग्यारहवीं सदी के दौरान और उसके बाद उभरा।³⁴

तीन मुस्लिम विचारकों ने तर्क दिया कि इस्लाम में धर्म और राज्य का अलगाव एक महत्वपूर्ण हिस्सा है। इनमें से एक थे सेय्यद बेय, जो एक इस्लामी विद्वान और कानूनी विशेषज्ञ और ऑटोमन(उस्मानी) उलेमा के सदस्य थे। तुर्की गणराज्य की स्थापना के बाद, वे न्याय मंत्री बने। 1924 में, सेय्यद बेय ने तुर्की संसद में एक प्रसिद्ध भाषण दिया, उनके भाषण ने कई सदस्यों को खिलाफत खत्म करने के लिए राजी कर लिया। इस भाषण में इस्लाम और राज्य के बीच एक निश्चित स्तर की दूरी की आवश्यकता और हकीकत पर ज़ोर दिया गया। इसमें कहा गया कि (1) इस्लाम को किसी राजनीतिक संस्था, जैसे खिलाफत, की ज़रूरत नहीं है। लोग अपनी राजनीतिक संस्थाएँ खुद बना सकते हैं। (2) खिलाफत लोगों की नोमाइनदागी करती थी, लेकिन अब लोगों असली नोमाइनदा संसद है। (3) पैगंबर मुहम्मद ने कहा था कि सच्ची खिलाफत उनके बाद सिर्फ 30 साल तक चलेगी, उसके बाद भ्रष्ट सल्तनत आएगी। (4) प्रथम विश्व युद्ध के दौरान कई अरब देशों ने उस्मानी खिलाफत के खिलाफ ब्रिटेन का साथ दिया।³⁵

एक साल बाद, मिस्र के इस्लामी कानूनी विशेषज्ञ और न्यायाधीश अली अब्दुर्रज़ाक ने इस्लामी खिलाफत विचार के खिलाफ एक प्रभावशाली निबंध लिखा। उन्होंने तर्क दिया कि (!) कुरआन या हदीस में इस्लामी राजनीतिक सत्ता (खलीफा) की आवश्यकता का कोई प्रमाण नहीं मिलता। (2) पैगंबर मुहम्मद के राजनीतिक कार्य उनकी धार्मिक शिक्षा का हिस्सा नहीं थे, बल्कि आम ज़रूरतों के कारण किए गए थे। (3) पैगंबर ने अपने पीछे न तो कोई राजनीतिक उत्तराधिकारी छोड़ा और न ही कोई राजनीतिक व्यवस्था। (4) उमय्या और अब्बासी खिलाफत का इतिहास विद्रोहों और उत्पीड़न से भरा था, जो राजनीति के भ्रष्ट स्वभाव को दिखाता है।³⁶

लगभग सौ साल बाद, एक और मिस्री विद्वान, जमाल अल-बन्ना ने इसी तरह के विचार का समर्थन किया। वह अपने बल बूते पर बने एक मुस्लिम विचारक, वामपंथी लेखक और हसन अल-बन्ना के सबसे छोटे भाई थे। अपनी किताब "*अल-इस्लाम दीन वा उम्माह वा लैसा दीन वा दौलाह*" (इस्लाम एक धर्म और समुदाय है, न कि धर्म और राज्य) में, जमाल ने तर्क दिया कि राज्य की सत्ता किसी भी धर्म, यहाँ तक कि इस्लाम को भी, भ्रष्ट कर देती है। उन्होंने कुरआन की उन आयतों का हवाला दिया, जो बताती हैं कि: पैगंबर मुहम्मद एक संदेशवाहक थे, शासक नहीं। लोगों के दिलों में आस्था पैदा करना भगवान का काम है, न कि किसी इंसान का, यहाँ

तक कि पैगंबर का भी नहीं। विश्वास करना या न करना एक व्यक्तिगत चुनाव है। धर्म परिवर्तन के लिए कोई दुनियावी सज़ा नहीं हो सकती। इस्लाम राज्य के बजाय समुदाय पर ज़ोर देता है। जमाल ने कहा कि पैगंबर की राजनीतिक सत्ता को आज के लिए आदर्श नहीं माना जाना चाहिए, क्योंकि उनका शासन, दबावकारी और अन्य विशेषताओं के लेहाज़ से आज के आधुनिक राज्य से बहुत अलग था।³⁷

हसन अल-बन्ना, मौदूदी और खोमैनी के विपरीत, यह मुस्लिम विचारक जिन्होंने धर्म और राज्य को अलग रखने का समर्थन किया, मुस्लिम राजनीति पर बहुत कम प्रभाव डाल सके। हालाँकि सैय्यद बेय इस्लामवादी (इस्लामीस्ट) नहीं थे, लेकिन वे मुस्तफा कमाल (बाद में अतातुर्क) के लिए धार्मिक रूप से अधिक रूढ़िवादी थे। सैय्यद बेय ने जैसे ही खिलाफत (खलीफा का शासन) को खत्म करने में मदद की, मुस्तफा कमाल ने उन्हें हटा दिया और उनकी जगह एक कट्टर धर्मनिरपेक्ष (सेकुलर) न्याय मंत्री नियुक्त कर दिया। इसी तरह, अब्दुरज़्ज़ाक को भी बर्खास्तगी का सामना करना पड़ा। लेकिन उनके मामले में, यह कदम धार्मिक विद्वानों (उलेमा) ने उठाया, जो तुर्की के विपरीत, मिस्र में अब भी प्रभावशाली थे। अब्दुरज़्ज़ाक ने अपनी किताब में खिलाफत की आलोचना की थी, जिस पर अल-अज़हर, उनका प्रसिद्ध मदरसा जहाँ से उन्होंने स्नातक की डिग्री हासिल की थी, के उलेमा परिषद ने उनकी निंदा की, उन का लाइसेंस रद्द कर दिया, और उन्हें न्यायाधीश के रूप में सेवा करने से रोक दिया। मौजूदा दौर में, जमाल अल-बन्ना का प्रभाव उनके इस्लामवादी बड़े भाई के प्रभाव के आस-पास भी नहीं पहुँच सका।

इन मुस्लिम विचारकों का प्रभाव सीमित होने के दो कारण थे। पहला, उनका मध्यम मार्ग वाला दृष्टिकोण, जो इस्लामवादियों और धर्मनिरपेक्षवादियों के बीच था, वह इन दोनों विरोधी समूहों का समर्थन हासिल नहीं कर सके। दूसरा, इस्लाम और राज्य का गठजोड़, खासतौर पर उलेमा और राज्य के गठजोड़ का विचार तुर्की, मिस्र और कई अन्य मुस्लिम समाज में इतना मज़बूत था कि जो भी इसकी आलोचना करता, उसे दरकिनार कर दिया जाता या सताया जाता।

इस किताब का भाग I यह विश्लेषण करेगा कि उलेमा, सत्तावाद राज्य, और उनके बीच विभिन्न गठबंधनों ने आज के कई मुस्लिम देशों में हिंसा, सत्तावाद और पिछड़ापन की समस्याओं में किस तरह से महत्वपूर्ण योगदान दिया है। भाग II यह विश्लेषण करेगा कि उलेमा-राज्य गठबंधन ग्यारहवीं सदी में कैसे उभरने लगा – यह एक महत्वपूर्ण मोड़ था, जिसके पहले मुसलमानों ने शैक्षिक और सामाजिक-आर्थिक प्रगति हासिल की थी और फिर इसके बाद उन्हें बौद्धिक और सामाजिक-आर्थिक ठहराव का सामना करना पड़ा।

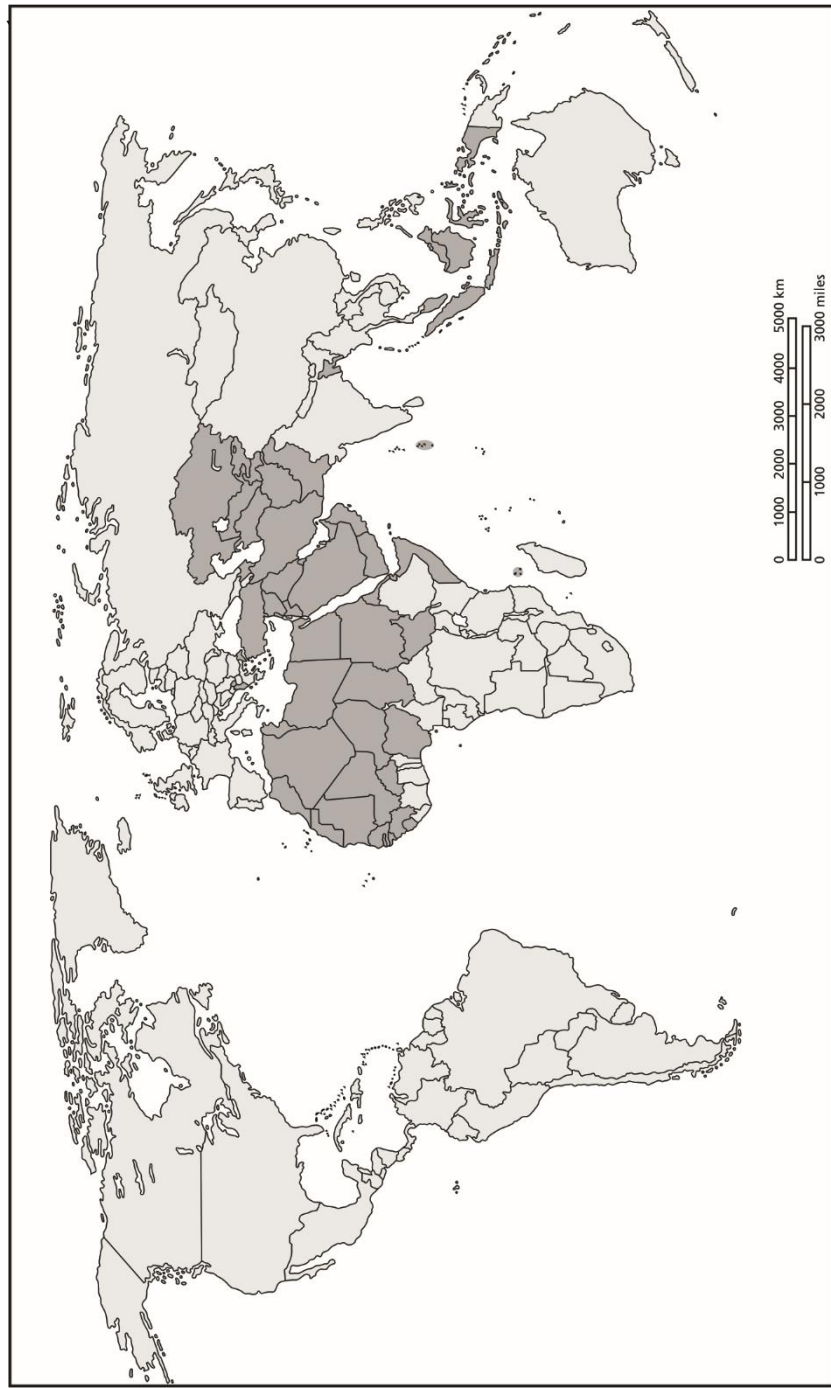
1. इयान ब्लैक, "जिहादी समूहों ने नवम्बर में 5,000 से अधिक लोगों को मारा," गार्डियन, 10 दिसम्बर, 2014।
2. तालिका 1.1 देखें। आतंकवाद में मुस्लिम समूहों की अनुपातहीन भागीदारी के डेटा के लिए, अध्याय 1 देखें।
3. Aa
4. Aa
5. Aa
- 6.
7. कोहेन 1970, 36 (तालिका ए-1)
8. हालांकि ये तीनों साम्राज्य मुस्लिम दुनिया पर हावी थे, लेकिन अन्य मुस्लिम राजनीतिक क्षेत्र भी मौजूद थे। इनमें वे छोटे राज्य शामिल थे, जिन्हें आज हम इंडोनेशिया और मलेशिया कहते हैं। इन दक्षिण पूर्व एशियाई राज्यों में, तीन बड़े साम्राज्यों के विपरीत, उलेमा और राज्य के बीच कोई गठबंधन नहीं था। ये राज्य मुख्य रूप से व्यापार पर आधारित थे। हेफनर 2000, 14, 26 लॉम्बार्ड 2000, 120; रीड 1993a, chs. 1 and 2.
9. इतिहास में इब्न खल्दून (मृत्यु 1406), खगोलशास्त्र में अली कुशजी (मृत्यु 1474), और धर्मशास्त्र में तफ्ताजानी (मृत्यु 1390) और जुरजानी (मृत्यु 1414) के बाद, मुस्लिम दुनिया ने बहुत कम ऐसे विद्वान पैदा किए, जो उनकी बराबरी कर सकें। हालांकि, कुछ अपवाद थे, जैसे खगोलशास्त्र में तक्रियुद्दीन (मृत्यु 1585) और दर्शनशास्त्र में मुल्ला सदरा (मृत्यु 1640)
10. यूरोपीय विश्वविद्यालयों में सोलहवीं शताब्दी तक मुस्लिम विद्वानों, जैसे इब्न सीना, के कई अनुवादित ग्रंथ पढ़ाए जाते थे।
11. एरिक हॉब्सबॉम (1987, 170) के अनुसार, बुर्जुआ वर्ग (bourgeoisie) की परिभाषा करना "काफी मुश्किल" है। विभिन्न पश्चिमी भाषाओं में इसे परिभाषित करने के लिए ऐसे "बदलते और अस्पष्ट श्रेणियों" का उपयोग किया गया है, जैसे "बड़ा बुर्जुआ वर्ग" या "छोटा बुर्जुआ वर्ग।"
12. 2012 में, मिस्त्र के मुस्लिम ब्रदरहुड ने नए संविधान का मसौदा तैयार किया, जो इस्लामी कानून की व्याख्या करने में उलेमा के अधिकार को स्वीकार करता है। इस मसौदे में, इस्लामी ब्रदरहुड ने अल-अज़हर के वरिष्ठ उलेमा को इस्लामी कानून से संबंधित मामलों (अनुच्छेद 4) में परामर्शी अधिकार दिया, जबकि इस्लामी कानून को मिस्त्र में "विधायिका का मुख्य स्रोत" (अनुच्छेद 2) माना गया। देखें: यूबेन और ज़मान 2009, 19; रॉय 1996, x।
13. शिया उलेमा की ज्ञानमीमांसा (एपिस्टेमोलॉजी) समान है, हालांकि उनके लिए सर्वसम्मति (कंसेंसस) का महत्व कम है और वे तर्क (रीजन) पर अधिक जोर देते हैं। वीस 1998, 36। दुनिया में अधिकांश मुस्लिम (87–90%) सुन्नी हैं, जबकि शेष (10–13%) शिया हैं। प्यू रिसर्च सेंटर 2009, 11। मुस्लिम देशों में, 45 सुन्नी-बहुल हैं, जबकि शेष चार (ईरान, इराक़, अज़रबैजान और बहरीन) शिया-बहुल हैं।
14. लैंबटन 1981, 10, 12। अल-गज़ाली 2015 [लगभग 1097]। लैंबटन 1981, 4; मैकऑलिफ 2015, 196; अबू एल फदल 2014, xxxiv–viii।
15. अल-गज़ाली 2015 [लगभग 1097]।

16. लैम्बटन 1981, 4; मैकऑलिफ 2015, 196; अबू अल-फदल 2014, xxxiv–viii
17. अल-जाबरी 2011 [1984], 109, 114।
18. ओपविस 2010; मसूद 1995; अल-रायसुनी 2005; ज़मान 2012, अध्याय 4।
19. ग़ज़ाली ने रहस्यवादी ज्ञान (सूफी ज्ञान) को बढ़ावा देने में भी भूमिका निभाई। उन्होंने फ़िक्ह पर दिए गए ज़ोर को एक अतिशयोक्ति के रूप में दर्शाया और इसे सूफीवाद के साथ संतुलित करने का प्रयास किया। ग़ज़ाली (2015 [लगभग 1097], 87–90) ने उल्लेख किया कि क़ुरआन और हदीस में प्रयुक्त शब्द फ़िक्ह का अर्थ विधि-शास्त्र (क़ानूनी मुद्दों के विवरण को जानना) नहीं है, बल्कि यह समझ, भक्ति और रहस्यवादी अंतर्दृष्टि जैसे व्यापक विषयों को इंगित करता है। ग़ज़ाली के बारे में अधिक जानकारी के लिए, अध्याय 4 देखें।
20. 2002 और 2010 के बीच पंद्रह मध्य पूर्वी और उत्तर अफ़्रीकी देशों में किए गए एक हालिया सर्वेक्षण से पता चलता है कि 70 प्रतिशत उत्तरदाता स्वयं को राष्ट्रीय या अन्य पहचान से ऊपर मुस्लिम के रूप में परिभाषित करते हैं। टेस्लर 2015, 81।
21. कासनोवा 1994; बर्जर 1999; ज़ुर्गेन्समेयर 2007।
22. रोसेन्थल 1958, 8। समान दृष्टिकोण के लिए, लैम्बटन 1981, xv देखें।
23. ग़ज़ाली द्वारा उद्धृत एक "[ह]दीस: 'धर्म और (सांसारिक) शक्ति जुड़वां हैं।'" रोसेन्थल 1958, 39।
24. अल-ग़ज़ाली 2013 [1095], 231।
25. बैगली 1964, xlii; अब्बेस 2015, 56।
26. मासौदी 1863 [947], 162 में उद्धृता साथ ही देखें “Le Testament d’Ardasir” 1966 [n.a.], 49, 62।
27. अस्करी 2016, 155; बॉयस 1968, 14।
28. ग्रिफेल 2009, 43–4।
29. राज्य और धर्म जुड़वां हैं। धर्म नींव है जबकि राज्य उसकी रक्षा करने वाला है। जो चीज़ बिना नींव के होती है, वह निश्चित रूप से ढह जाएगी और जो चीज़ बिना रक्षा के होती है, वह खो जाएगी।” अल-ग़ज़ाली 1962 [लगभग 1097], 33–4। साथ ही देखें ग़ज़ाली 1974a [लगभग 1097], 51।
30. अल-ग़ज़ाली 1962 [लगभग 1097], 172–6; अल-ग़ज़ाली 2015 [लगभग 1097], 199–203; ग़ज़ाली 1974b [लगभग 1097], 344।
31. अल-बन्ना 1979 [1938–45], 179; साथ ही 18, 317–18, 356। बन्ना के अनुसार, मुस्लिम ब्रदर्स लोगों को इस्लाम की ओर बुला रहे हैं और “शासन इसका हिस्सा है।” अगर आलोचक कहें, “यह राजनीति है!” तो उन्हें उत्तर देना चाहिए: “यह इस्लाम है, और हम ऐसी विभाजन को मान्यता नहीं देते।” अल-बन्ना 1978 [1938–45], 36। साथ ही देखें अल-बन्ना 1979 [1938–45], 110।
32. मौदूदी की भी मदरसा शिक्षा थी लेकिन उन्होंने ने इस तथ्य को छिपाया। नसर 1996, 19; मूसा 2015, 24।
33. खोमेनी 1981 [1970], 38। साथ ही देखें मौदूदी 1960, विशेष रूप से 202–4।
34. लापिडस 1975; लापिडस 1996।
35. बे 1969 [1924], 40–61; बे 1942 [1924]।

36. अब्दुर्रजाक 2012 [1925], विशेष रूप से 36-56, 71-4, 87-96, 104-7। अब्देल रजेक के सिद्धांत के पक्षधर और विरोधियों के लिए, देखें फिलाली-अन्सारी 2002, विशेष रूप से 47-77; फिलाली-अन्सारी 2003, 95-114; रघान 2014, 22-4, 112-25; अली 2009।
37. अल-बन्ना 2003, 3-4, 12-18, 38-39। इसके अलावा देखें अल-बन्ना 2001।

भाग I

वर्तमान



MAP 1 Forty-Nine Muslim-Majority Countries (2018)

हिंसा और शांति

विश्व मामलों पर नज़र रखने वाले अक्सर समाचारों में उन आतंकवादी हमलों और सैन्य संघर्षों से वाकिफ होंगे, जिसमें मुसलमान शामिल हुए। 1994 से 2008 तक, इस्लामी समूहों ने दुनिया भर में हुई 204 उच्च-हताहत आतंकवादी बमबारी में से तीन-पाँचवां हिस्से में दोषी पाये गए।¹ 2009 में, दुनिया में छह युद्ध और इकतीस छोटे संघर्ष हुए (प्रत्येक में दो मुख्य पक्ष थे)। इन युद्धों में दो-तिहाई पक्ष (12 में से 8) और छोटे संघर्षों में दो-पाँचवां हिस्सा (60 में से 24) मुस्लिम बहुल राज्य या मुस्लिम समूह थे।² इन संघर्षों में मुसलमानों की भागीदारी असमान है, क्योंकि मुसलमान दुनिया की कुल जनसंख्या का केवल एक चौथाई हिस्सा हैं और मुस्लिम बहुल देश दुनिया के कुल देशों का सिर्फ एक चौथाई हिस्सा बनाते हैं (देखें नक्शा 1)।

मुसलमानों का हिंसा से संबंध केवल राजनीतिक हिंसा (जिसमें युद्ध, छोटे संघर्ष और आतंकवाद शामिल हैं) के संदर्भ में असमान है। यह संबंध एक हालिया घटना भी है। जब हत्याओं की बात आती है (जिसे प्रति 100,000 लोगों पर हत्या के रूप में मापा जाता है), तो मुस्लिम बहुल देशों की औसत दर (2.4) गैर-मुस्लिम देशों की तुलना में कम है (7.5)।³ राजनीतिक हिंसा के मामले में भी, मुसलमानों की भागीदारी बीसवीं सदी के अंत तक असमान रूप से ज़्यादा नहीं थी।⁴ उन्होंने पहली और दूसरी विश्व युद्ध में बहुत सीमित भूमिका निभाई। सोवियत संघ, चीन, दक्षिण-पूर्व एशिया और लैटिन अमेरिका में कायम साम्यवादी और फासीवादी सरकारों के मुकाबले में 1980 के दशक तक, मुसलमानों ने आमतौर पर घरेलू स्तर पर कम राज्य हिंसा का सामना

किया। 1940 से 1980 के दशक तक, प्रमुख आतंकवादी संगठन भी मुख्य रूप से समाजवादी थे, इस्लामवादी नहीं।

इस प्रकार, राजनीतिक हिंसा में मुसलमानों की असमान भागीदारी मुख्य रूप से पिछले तीन दशकों की घटना है।⁵ अगर ऐसा है, तो हाल के समय में मुसलमानों की राजनीतिक हिंसा में भागीदारी की बढ़ोतरी को क्या समझाया जा सकता है?⁶

यह चैप्टर पश्चिमी उपनिवेशवाद और कब्जे का मुसलमानों की हिंसा से संबंधों पर प्रभाव की आलोचनात्मक समीक्षा से शुरू होता है। फिर यह इस्लाम और हिंसा के बीच जटिल संबंधों की आलोचनात्मक जांच करता है। इसके बाद, यह हिंसा की समस्या में उलेमा की भूमिका का अध्ययन करता है। अंत में, यह विश्लेषण करता है कि सत्तावाद शासन मुसलमानों की दुनिया में आतंकवाद, गृहयुद्ध और अंतर्राष्ट्रीय युद्धों के लिए एक महत्वपूर्ण कारण रहा है।

पश्चिमी उपनिवेशीकरण और क़ब्ज़ा

कई विश्लेषकों ने विभिन्न मुस्लिम समाज में हिंसा की बढ़ोतरी के लिए पश्चिमी उपनिवेशवाद को दोषी ठहराया है। फ्रांज फैनन के अनुसार, अल्जीरिया में फ्रांसीसी उपनिवेशवाद ने अल्जीरियाई लोगों के पास अपने स्वतंत्रता को प्राप्त करने और अपनी गरिमा को पुनः प्राप्त करने के लिए उपनिवेशीकरण के खिलाफ हिंसा का सहारा लेने के अलावा कोई और विकल्प नहीं छोड़ा।⁷ हाल ही में, मोहम्मद अय्यूब ने पश्चिमी उपनिवेशवाद को उसी कारण के रूप में प्रस्तुत किया है जिसके कारण कई युवा मुसलमानों की नज़रों में चरमपंथी इस्लामवादी लोगों की लोकप्रियता बढ़ी, जिन्होंने शांतिवादी उलेमा के मुकाबले पश्चिमी उपनिवेशवाद और कब्जे के खिलाफ अधिक विरोधी और प्रेरणादायक प्रतिक्रिया दी।⁸

मध्य पूर्व में पश्चिमी हस्तक्षेप केवल सीधे उपनिवेशीकरण और कब्जे तक सीमित नहीं रहे, बल्कि इसके विभिन्न रूप हैं।⁹ सऊदी अरब का इतिहास इसका एक उदाहरण प्रस्तुत करता है। सऊदी अरब ने बिना किसी खेद के सलफी विचारों को दुनिया भर में फैलाने में मुख्य भूमिका निभाई। सलफिवाद एक सुन्नी सुधार आंदोलन है, जो यह दावा करता है कि मुसलमानों के विचार और आचरण को भ्रष्ट परंपराओं से शुद्ध किया जाना जरूरी है।¹⁰ इसे सलफ (पूर्वजों) शब्द से नाम मिला है, क्योंकि सलफी, मुसलमानों की पहली (तीन) पीढ़ियों को सच्चे इस्लाम का आदर्श मानते हैं और अहमद इब्न हंबल और इब्न तैमिया के कामों को छोड़ कर दूसरे

उलेमा द्वारा स्थापित परंपराओं की आलोचना करते। उलेमा की सामान्य आलोचना के बावजूद, आज सलफी विचारधारा रखने वालों के पास सऊदी अरब में और अन्य जगहों पर अपने खुद के उलेमा हैं।¹¹

सलफी कुरआन और हदीस को बहुत सीधे तरीके से समझते हैं और किसी भी नए दृष्टिकोण को नकारते हैं। सलाफियों का यह सीधा दृष्टिकोण ही उनकी सूफीवादियों के रहस्यमय इस्लामी समझ के खिलाफ होने का कारण है। इसके अलावा, चूंकि वे आदमी और अल्लाह के बीच किसी भी आध्यात्मिक मध्यस्थ को नकारते हैं, इस लिये वह, सूफियों (जो जीवित और मृत शेषों की पूजा करते हैं) और शियाओं (जो जीवित और मृत इमामों की पूजा करते हैं) का मजबूत विरोध करते हैं।¹²

सलफीवाद का एक विशेष रूप, जिसे वहाबिज़्म कहा जाता है, सऊदी अरब का आधिकारिक धार्मिक सिद्धांत रहा है।¹³ मक्का और मदीना पर वहाबी नियंत्रण (जो उन्हें लाखों तीर्थयात्रियों को उपदेश देने में सक्षम बनाता है) और दुनिया के लगभग 20 प्रतिशत तेल भंडार पर उनका नियंत्रण, दुनिया भर में सलफीवाद के प्रसार के लिए महत्वपूर्ण रहा है। माली में सलाफियों द्वारा सूफी दरगाहों का विध्वंस और इराक और सीरिया के इस्लामीक स्टेट (ISIS) द्वारा विभिन्न ऐतिहासिक इमारतों का नष्ट किया जाना, सऊदी वहाबियों द्वारा उन्नीसवीं और बीसवीं सदी में अरब प्रायद्वीप में सूफी दरगाहों और ऐतिहासिक इमारतों को नष्ट करने की याद दिलाता है। विशेष रूप से मक्का और मदीना पर विजय के बाद, सऊदी वहाबियों ने ऐतिहासिक स्थलों को नष्ट किया, जिनमें पैगंबर मुहम्मद के साथियों की मजारें¹⁴ और कुछ ऐतिहासिक ग्रंथ भी शामिल थे।¹⁵

एक पश्चिमी पर्यवेक्षक (आब्ज़र्वर) मुसलमानों को इस बात के लिये जिम्मेदार ठहरा सकता है की उन्होंने इस्लाम के दो पवित्र शहरों में इस्लाम की सख्त व्याख्या को हावी होने दिया। लेकिन यह मुसलमानों का नहीं, बल्कि ब्रिटेन का काम था। उस्मानी साम्राज्य, जो इस्लाम की मुख्यधारा सुन्नी समझ के साथ था, ने चार सदियों तक इन दोनों शहरों पर शासन किया, जब तक कि प्रथम विश्व युद्ध नहीं हुआ। उस समय, ब्रिटेन और इसके अरबी सहयोगी, जिन्हें शरिफ हुसैन ने नेतृत्व किया, ने उस्मानीयों को बाहर किया। ब्रिटेन को उस्मानी खलीफा के अपने उपनिवेशों, विशेष रूप से भारत में प्रभाव को लेकर गहरी चिंता थी।¹⁶ उस्मानीयों को अरबी प्रायद्वीप से हटाना और नए तुर्की गणराज्य द्वारा खलीफा का उन्मूलन ब्रिटेन के हितों के अनुकूल था। हालांकि, ब्रिटेन के सहयोगी शरिफ हुसैन, जो स्वयं एक मुख्यधारा सुन्नी थे, ने तुर्कों द्वारा छोड़ी

गई खलीफा की जगह लेने के लिए अपना खुद का खलीफा घोषित किया। हालांकि, अरबी प्रायद्वीप में ब्रिटेन का एक और सहयोगी था— सऊदी कबीला जो वहाबिज़्म का समर्थन करता था। कुछ ब्रिटिश राजनयिकों के लिए, सऊदी पसंदीदा साझेदार थे, क्योंकि इब्न सऊद ने उन्हें यकीन दिलाया था कि वह खलीफा बनने में रुचि नहीं रखते और धार्मिक रूप से "उनका वहाबी संप्रदाय पहले चार खलीफा के बाद किसी भी खलीफा को नहीं मानता है।"¹⁷ इब्न सऊद ने शरिफ हुसैन को हराया और अंततः सऊदी अरब के साम्राज्य की स्थापना की।¹⁸

सऊदी अरब, तुर्की और ईरान, ऐसे मुस्लिम देश हैं जो कभी सीधे उपनिवेशित नहीं हुए। उपनिवेशित मुस्लिम देशों पर पश्चिमी प्रभाव कहीं अधिक गहरा रहा है। मुस्लिम दुनिया और अन्य जगहों पर, उपनिवेशी "फूट डालो और राज करो" नीति ने जातीय और धार्मिक तनावों को बढ़ाया। यहां तक कि अपने उपनिवेशी शासन के अंत में, पश्चिमी नीति-निर्माताओं ने कई देशों की सीमाएं अपने हितों के आधार पर खींची और सीमा विवादों को जन्म दिया। इन प्रकार के उपनिवेशी प्रभावों का एक प्रसिद्ध उदाहरण अरब-इजराइल संघर्ष है; ब्रिटिश उपनिवेशी शासन ने विवादित सीमाएं छोड़ दीं और इस जातीय-धार्मिक संघर्ष में योगदान दिया।

बहुत सारे मुस्लिम देश युवा, उपनिवेश-पूर्व राष्ट्र हैं। युवा राष्ट्रों में आमतौर पर सत्ता का सही इस्तेमाल करने की सलाहियत कम होती है और उन्हें मज़बूत संस्थाएं स्थापित करने में समय लगता है। राज्य की कमजोरी सीधे तौर पर नागरिक युद्धों और आतंकवाद से जुड़ी होती है, जबकि उपनिवेश-पूर्व सीमा विवादों के कारण कई अंतर्राष्ट्रीय युद्ध हो चुके हैं।

अल्जीरियाई युद्ध (1954-62) उपनिवेशित मुस्लिमों के लिए एक महत्वपूर्ण घटना थी। फ्रांसीसी उपनिवेशवाद के खिलाफ खूनी युद्ध के बाद अल्जीरिया की स्वतंत्रता ने यह दिखाया कि उपनिवेशकों का विरोध और उन्हें हटाने के लिए हिंसा एक प्रभावी तरीका हो सकता है। 1979 में अफगानिस्तान पर सोवियत संघ के आक्रमण से एक नया मोड़ आया, खासकर इस्लामी हिंसा के उदय में।¹⁹ अमेरिका, सऊदी अरब और पाकिस्तान के समर्थन से, अफगान मुजाहिदीन (जिन्होंने जिहाद में भाग लिया) ने लगभग एक दशक तक सोवियत संघ के खिलाफ लड़ाई लड़ी। अमेरिका का समर्थन इतना उत्साही था कि राष्ट्रपति रोनाल्ड रीगन ने 1982 में स्पेस शटल कोलंबिया के लांच (प्रक्षेपण) को "अफगानिस्तान के लोगों" को समर्पित किया और एक साल बाद अफगान मुजाहिदीन के प्रतिनिधियों से ओवल ऑफिस में मुलाकात की।²⁰ ओसामा बिन लादेन भी इस सोवियत विरोधी जिहाद में भाग लेने वाले अरबों में से एक था।²¹

बाद में, खासकर 9/11 के बाद, जब जिहाद का अर्थ पूरी तरह नकारात्मक हो गया, तो पुराने सकारात्मक शब्द 'मुजाहिदीन' को एक नए, अपमानजनक शब्द 'जिहादी' से बदल दिया गया।²²

मध्य पूर्व में, खासकर 1979 में ईरानी क्रांति और 1991 में सोवियत संघ के बिखराव के बीच, इस्लामवाद ने धीरे-धीरे समाजवाद की जगह ले ली और यह पश्चिम विरोधी हिंसक समूहों की विचारधारा बन गया। इसका उदाहरण लेबनान में शिया अरबों के बीच इस्लामवादी हिज्बुल्लाह का उदय है, जिसने धर्मनिरपेक्ष और पुराने अमल आंदोलन का स्थान लिया। इसी तरह, फिलिस्तीनियों के बीच इस्लामवादी हमास का उभरना देखा गया, जिसने धर्मनिरपेक्ष और पुराने फतह आंदोलन को चुनौती दी। इजरायली कब्जे के खिलाफ दक्षिणी लेबनान और फिलिस्तीनी क्षेत्रों में उनकी लड़ाई ने हिज्बुल्लाह और हमास को उनकी समुदायों में लोकप्रियता दिलाई।²³

2003 में इराक़ पर अमरीकी आक्रमण, एक और हालिया विदेशी क़ब्ज़ा है। आक्रमण के तुरंत बाद, अमेरिका ने इराकी राज्य के दो स्तंभों—बास पार्टी और सेना—को खत्म कर दिया। इस राजनीतिक अफरातफरी के बीच, ज़्यदातर इराकी लोग अपनी जातीय और धार्मिक पहचान की ओर मुड़ गए।²⁴ स्थानीय सुन्नियों के कट्टरपंथी बनने और पड़ोसी देशों व यूरोप से जिहादियों के आने के कारण आईएसआईएस का उभरना इराक़ पर हुए इस कब्जे से पैदा हुए अराजकता के बिना समझाया नहीं जा सकता।

उपनिवेशवाद विरोधी दृष्टिकोण कुछ मुस्लिम देशों में हिंसा की समस्या को समझाने में कुछ हद तक मददगार हो सकता है, लेकिन पश्चिमी उपनिवेशवाद/क़ब्ज़ा हिंसा के लिए न तो लाज़मी है और न ही ज़रूरी शर्त। यह ज़रूरी नहीं है, क्योंकि कुछ मुस्लिम और गैर-मुस्लिम देशों में भी उपनिवेशित या क़ब्ज़ा हुआ था, लेकिन वहां कई प्रभावशाली व्यक्तियों ने हिंसा का रास्ता नहीं अपनाया। उदाहरण के लिए, सैयद अहमद ख़ान ²⁵(1817–98) और महात्मा गांधी (1869–1948) ने भारत में ब्रिटिश उपनिवेशवाद के खिलाफ अहिंसा का मार्ग अपनाया। पश्चिमी उपनिवेशवाद/क़ब्ज़ा आवश्यक शर्त भी नहीं है, क्योंकि कई गैर-पश्चिमी देशों और समूहों ने विभिन्न कारणों से एक-दूसरे से युद्ध किया है। लंबी सूची में ईरान-इराक़ युद्ध और हाल के कुछ अरबी देशों के गृह युद्ध शामिल हैं। तुर्की में, तुर्की राज्य और पीकेके (कुर्दिस्तान वर्कर्स पार्टी) के बीच तीन दशकों से अधिक समय से हिंसा जारी रही है, चाहे तुर्की धर्मनिरपेक्षों द्वारा शासित हो या इस्लामवादियों द्वारा, और चाहे पीकेके ने मार्क्सवादी-लेनिनवादी विचारधारा का समर्थन किया हो या उसे नकारा हो।²⁶

उपनिवेशवाद विरोधी दृष्टिकोण पश्चिमी देशों की नीतियों के अन्य हिस्सों पर प्रभाव को अधिक महत्व देता है, जबकि गैर-पश्चिमी देशों की घरेलू और क्षेत्रीय गतिशीलता की भूमिका को कम आंकता है।²⁷ इसलिए, यह दृष्टिकोण यह समझाने में असफल है कि मुसलमानों ने दूसरे मुसलमानों के खिलाफ युद्ध क्यों किया और उन्होंने अंतर-राज्यीय युद्धों, गृह युद्धों और आतंकवाद का सामना क्यों किया, बजाय यह कि वह केवल पश्चिमी उपनिवेशी शक्तियों और आक्रमणकर्ताओं के खिलाफ लड़ते। पिछले एक दशक में, जिहादियों ने अधिक मुसलमानों को मारा है न कि गैर-मुसलमानों को। एक आधिकारिक अमेरिकी रिपोर्ट के अनुसार, "जहां आतंकवाद के पीड़ितों के धार्मिक जुड़ाव का निर्धारण किया जा सकता है, मुसलमानों ने 2007 से 2011 के बीच आतंकवाद से संबंधित मौतों में से 82 से 97 प्रतिशत मौतों का सामना किया।" रिपोर्ट के अनुसार, 2011 में दस या अधिक मौतों वाली हमलों की संख्या में शीर्ष पांच देश सभी मुस्लिम बहुल थे—अफगानिस्तान, इराक, पाकिस्तान, सोमालिया और नाइजीरिया।²⁸

विरोधी उपनिवेशी दृष्टिकोण की हिंसा को समझाने में कुछ कमजोरियाँ हैं, जो मुख्य रूप से भौतिक और अंतरराष्ट्रीय कारणों पर ज्यादा ध्यान देने से जुड़ी हैं। यह समस्या यह दिखाती है कि विचारों और राज्यों की भूमिका को भी समझने की ज़रूरत है। अगले हिस्से में इस पर चर्चा की जाएगी।

इस्लाम की भूमिका

कुछ विद्वानों का कहना है-इसके ग्रंथों या इतिहास के आधार पर- कि इस्लाम में कुछ ऐसी बुनयादी विशेषताएँ हैं जो हिंसा से जुड़ी हुई हैं। इसके इतिहास का उल्लेख करते हुए, मैक्स वेबर ने इस्लाम को मूल रूप से एक "योद्धा धर्म" के रूप में परिभाषित किया।²⁹ समकालीन मुसलमानों पर ध्यान केंद्रित करते हुए, बर्नार्ड लुईस ने एक सामान्य "मुस्लिम गुस्से" के अस्तित्व का दावा किया। लुईस के अनुसार, मुसलमान पश्चिम के हमेशा खिलाफ और गुस्से में होते हैं क्योंकि वे यह स्वीकार नहीं कर पाते कि उन्होंने अपनी ऐतिहासिक श्रेष्ठता खो दी और पश्चिम से पीछे रह गए।³⁰ इसी तरह, सैमुअल हंटिंगटन ने इस्लामी सभ्यता को पश्चिमी सभ्यता के साथ संघर्ष की स्थिति में बताया और इस बात पर ज़ोर दिया कि "इस्लाम की खून से सनी सीमाएँ हैं।"³¹

एक हालिया उदाहरण जो आवश्यकवादी व्याख्या का है, वह अरब कवि अदोनिס का "*हिंसा और इस्लाम*" है। अदोनिस इस्लाम को हिंसा का धर्म बताते हैं और इसे साबित करने के लिए

कई कुरआनी आयतों का उद्धरण देते हैं। उनके अनुसार, कुरआन "एक असाधारण हिंसक ग्रंथ" है।³² वे धार्मिक ग्रंथों की व्याख्या में मानव कर्ताओं की भूमिका को नज़रअंदाज़ करते हैं। अदोनिस् यह भी आरोप लगाते हैं कि अरब किसी न किसी तरह हमेशा हिंसक रहते हैं: "पंद्रह सदियों से, अरबों के बीच युद्ध नहीं थमा है ... अरबों का इतिहास एक निरंतर युद्ध है।"³³ वे अंदरूनी अरब युद्धों के इतिहास को अधिक महत्व देते हैं और क्रूसेडर्स, मंगोल आक्रमणकारियों, तुर्की, सिरकासियान, और बेर्बर शासकों, और पश्चिमी उपनिवेशवादियों को पूरी तरह से नज़रअंदाज़ कर देते हैं, जो अरब दुनिया पर पिछले हजार साल तक काबिज़ रहे।

आवश्यकवादी व्याख्याओं में कई कमजोरियां हैं। इस व्याख्या में हिंसा के कारण के रूप में केवल इस्लाम को ही चुनकर यह तथ्य नज़रअंदाज़ किया जात है कि हिंसा एक सामान्य मानव समस्या है।³⁴ इतिहास में विभिन्न जातीय-धार्मिक समूहों द्वारा की गई क्रूरताओं में लाखों लोग मारे गए, जैसे मंगोलों के नरसंहार से लेकर अमेरिका का उपनिवेशीकरण³⁵, चीन³⁶ में ताइपिंग और डुंगन विद्रोह, और यह सिलसिला दो विश्व युद्धों तक जारी रहा।

विशेष रूप से, पिछले दो सदियों से, यह पश्चिमी शक्तियां रही हैं, मुस्लिम देश नहीं, जिन्होंने दुनिया पर सैन्य रूप से अपना वर्चस्व (गलबा) कायम किया। ब्रिटिश साम्राज्य ने "आज की 193 यूएन सदस्य देशों में से लगभग 171 देशों के क्षेत्र में आक्रमण किया, उनका कुछ नियंत्रण किया या संघर्ष किए।"³⁷ 2006 में, संयुक्त राज्य अमेरिका के पास 100 से अधिक देशों और क्षेत्रों में 833 सैन्य अड्डे थे (766 अन्य देशों में और 77 अमेरिकी क्षेत्रों में)।³⁸ 2012 में, अमेरिकी सैन्य खर्चा 682 अरब डॉलर था, जो दुनिया के कुल सैन्य खर्चों का 39 प्रतिशत था।³⁹

लोग हिंसा को विभिन्न तरीकों से उचित ठहराते हैं, जिनमें धर्म का हवाला देना भी शामिल है।⁴⁰ अल्फ्रेड स्टेपान के शब्दों में, सभी धर्म "बहुस्वर"⁴¹ होते हैं और इसलिए उन्हें शांति या हिंसा को बढ़ावा देने के रूप में व्याख्यायित किया जा सकता है।⁴² दूसरे शब्दों में, धर्मों के पास हिंसा के बारे में कोई अपरिवर्तनीय "मौलिकता" नहीं होती। इस दृष्टिकोण के आलोचकों ने बौद्ध धर्म को मूल रूप से शांति प्रिय बताया है, इस्लाम और ईसाई धर्म के विपरीत। फिर भी हाल ही में म्यांमार में मुस्लिम अल्पसंख्यक के खिलाफ बौद्ध भिक्षुओं की भागीदारी ने यह दिखा दिया कि हिंसा की संभावना के मामले में बौद्ध धर्म बाकी धर्मों से अलग नहीं है।⁴³ इसी तरह की घटनाएँ श्रीलंका और थाईलैंड में भी हुई हैं: "यह एक ऐसा विश्वास है जो अपने अहिंसा

और सहिष्णुता के लिए प्रसिद्ध है। लेकिन एशिया के कई बौद्ध बहुल देशों में, भिक्षु कट्टरपंथ और हिंसा को उकसा रहे हैं—ज्यदातर मुसलमानों के खिलाफ।"⁴⁴

विशेष रूप से 9/11 के बाद, कुछ विशेषज्ञों ने इस्लाम को आत्मघाती बम विस्फोटों के लिए पूरी तरह जिम्मेदार ठहराया और दावा किया कि आतंकवादी शहीद बनने की कोशिश करते हैं। रॉबर्ट पापे इस बात पर जोर देते हैं कि आत्मघाती बमबारी एक रणनीतिक हथियार है, जिसका उपयोग आतंकवादी उन शासनतंत्रों के खिलाफ करते हैं जिन्हें वे क्रब्जाधारी मानते हैं। वह आत्मघाती बमबारी को एक ऐसी रणनीति के रूप में परिभाषित करते हैं, जिसे समाजवादी तमिल टाइगर्स ने शुरू किया था और बाद में इसे इस्लामी समूहों ने अपनाया। इसलिए, आत्मघाती बमबारी का तर्क या उत्पत्ति 'इस्लामी' नहीं है।⁴⁵ फिर भी, आत्मघाती बमबारी और इस्लाम के बीच मानी जाने वाली कड़ी, कुछ गैर-जिम्मेदाराना फतवों पर आधारित रही है, जिनमें कुछ उलेमा ने हिंसा को वैध ठहराया है। 2003 के एक बदनाम फतवे में, यूसुफ अल-करजावी ने फिलिस्तीनियों द्वारा आत्मघाती बम हमलों का समर्थन किया:

फिलिस्तीनी गुटों द्वारा यहूदी कब्जे का विरोध करने के लिए, किए गए शहादत अभियान किसी भी तरह से आतंकवाद के दायरे में नहीं आते, भले ही उनके शिकार में कुछ नागरिक शामिल हों... कौन सा हथियार दुश्मन को नुकसान पहुंचा सकता है, उसे सोने से रोक सकता है, और उसकी सुरक्षा और रुकावट की भावना छीन सकता है, सिवाय इन मानव बमों के—जो यह युवक या युवती अपने दुश्मन के बीच खुद को उड़ा देते हैं?⁴⁶

हिंसा एक बहु-कारक घटना है, जिसे केवल धार्मिक ग्रंथों का हवाला देकर नहीं समझाया जा सकता। इसके अलावा, धार्मिक ग्रंथों की कई व्याख्याएं संभव हैं। उदाहरण के लिए, बाइबल में हिंसा से संबंधित कई उद्धरण शामिल हैं।⁴⁷ असल महत्व इन उद्धरणों की मौजूदगी का नहीं, बल्कि उनकी व्याख्याओं का है।⁴⁸ खालेद अबू अल फदल बताते हैं कि कुरान को अलग-अलग तरीके से समझा जाता है क्योंकि पाठकों की सोच और दृष्टिकोण भिन्न होते हैं। कुरान की हिंसक व्याख्याओं के लिए, वे शुद्धतावादी पाठकों को दोषी मानते हैं, जो इसके ऐतिहासिक और नैतिक संदर्भों की उपेक्षा करते हैं। इसके विपरीत, अबू अल फजल कुरान को शांति और सहिष्णुता को बढ़ावा देने वाला ग्रंथ मानते हैं।⁴⁹ यासिर एलेथी भी कुरान को आक्रामक युद्धों को प्रतिबंधित करने वाला बताते हैं। उनके अनुसार, जिहाद केवल आत्मरक्षा या किसी दमनकारी शासन के खिलाफ ही वैध है।⁵⁰

हिंसा की हौसला शिकनी करने वाली कुरआन की शिक्षा के बावजूद, मुसलमानों ने कई मामलों में एक-दूसरे को मार डाला है। कुरआन कहता है: "जो कोई भी जानबूझकर किसी मोमिन (विश्वासी) की हत्या करेगा, उसका बदला जहन्नम है, जिसमें वह सदा रहेगा। अल्लाह उस पर गुस्सा करता है, उसे लानत देता है, और उसके लिए भारी सज़ा तैयार करता है" (4:93)।⁵¹ अगली आयत विश्वासियों को यह सिखाती है कि जो लोग उन्हें सलाम करें, उन्हें काफिर न कहें और मुसलमानों के एक-दूसरे को मारने की संभावना को और सीमित करती है: "ऐ ईमान वालों! जब तुम अल्लाह के रास्ते में निकलो, तो जाँच-पड़ताल करो, और जो तुम्हें सलाम करे, उससे यह मत कहो, 'तुम मोमिन नहीं हो,' दुनिया की थोड़ी सी चीज़ पाने के लिए" (4:94)। इन आयतों के बावजूद, ऐसे मुसलमान रहे हैं जिन्होंने अंतर्राज्यीय संघर्षों, गृह युद्धों, आतंकवादी हमलों और सरकारी उत्पीड़न में अपने ही धर्म के अनुयायियों को मारा है। यह मुसलमानों द्वारा की गई हिंसा और कुरआन के बीच माने जाने वाले संबंधों को और अधिक संदिग्ध बनाता है। इसलिए, हमें यह समझने की ज़रूरत है कि इंसानों, खासकर उलेमा ने हिंसा के मुद्दे पर कुरआन और हदीस की व्याख्या कैसे की है।

अगली आयत विश्वासियों को यह सिखाती है कि जो लोग उन्हें सलाम करें, उन्हें काफिर न कहें और मुसलमानों के एक-दूसरे को मारने की संभावना को और सीमित करती है: "ऐ ईमान वालों! जब तुम अल्लाह के रास्ते में निकलो, तो जाँच-पड़ताल करो, और जो तुम्हें सलाम करे, उससे यह मत कहो, 'तुम मोमिन नहीं हो,' दुनिया की थोड़ी सी चीज़ पाने के लिए" (4:94)। इन आयतों के बावजूद, ऐसे मुसलमान रहे हैं जिन्होंने अंतर्राज्यीय संघर्षों, गृह युद्धों, आतंकवादी हमलों और सरकारी उत्पीड़न में अपने ही धर्म के अनुयायियों को मारा है। यह मुसलमानों द्वारा की गई हिंसा और कुरआन के बीच माने जाने वाले संबंधों को और अधिक संदिग्ध बनाता है। इसलिए, हमें यह समझने की ज़रूरत है कि इंसानों, खासकर उलेमा ने हिंसा के मुद्दे पर कुरआन और हदीस की व्याख्या कैसे की है।

उलेमा

पिछले भाग में इस्लाम की शांति समर्थक और हिंसा समर्थक दोनों व्याख्याओं की चर्चा की गई है। हिंसा समर्थक व्याख्याएं न केवल आधुनिक मुस्लिम समाज (जो कब्जे के तहत हैं) की राजनीतिक परिस्थितियों को दर्शाती हैं, बल्कि मध्यकालीन मुस्लिम समाज की परिस्थितियों को भी दिखाती हैं। बाद वाली अधिक समस्या पैदा करती है क्योंकि मध्य युग में हिंसा की

धारणा और अनुभव आज की तुलना में अलग था। उस समय न तो कोई अंतरराष्ट्रीय क़ानून था, न ही अंतरराष्ट्रीय संस्थाएं, और न ही युद्ध अपराध, मानवाधिकार या घरेलू हिंसा जैसे विचार थे। आज के उलेमा आमतौर पर इस्लामी परंपरा की रक्षा करने पर ज़ोर देते हैं, बजाय इसके कि वे नए इस्लामी दृष्टिकोण प्रस्तुत करें। यह परंपरा विभिन्न मध्यकालीन विचारों को शामिल करती है, जिनमें से कुछ हमारे आधुनिक शांति संबंधी विचारों से मेल नहीं खाती।

मध्यकालीन और प्रारंभिक आधुनिक व्याख्याओं के अनुसार, मुसलमानों को यदि वे रोज़ाना की नमाज़ नहीं अदा करते थे तो उन्हें पीटा जाता, कैद किया जाता, या यहाँ तक कि मौत की सज़ा दी जाती थी। इर्तेदाद (विश्वासघात) एक घातक अपराध माना जाता था। यह निर्णय उस समय का सामान्य था। मुर्तादों (विश्वासघातियों) को मध्यकालीन और प्रारंभिक आधुनिक ईसाई परंपरा में भी मारा जाता था।⁵² इसके परिणामस्वरूप, समकालीन उलेमाओं के मस्जिदों में पारंपरिक उपदेशों, पार्टी सभाओं में इस्लामवादी और सूफ़ी आदेशों में शोखों की वजह से, मध्यकालीन भौतिक दंड की धारणाएँ न केवल जीवित रही हैं बल्कि मुस्लिम दुनिया में फैल भी गई हैं। हाल के सर्वेक्षण यह देखाते हैं कि समकालीन मुस्लिम समाज में विश्वासघातियों को मारने के विचार को व्यापक स्वीकृति प्राप्त है। प्यू रिसर्च सेंटर के 2013 के सर्वे के अनुसार, विभिन्न क्षेत्रों में जो मुसलमान शरिया (इस्लामी क़ानून) को देश का क़ानून बनाना पसंद करते हैं, उनका औसत प्रतिशत इस प्रकार है: दक्षिण एशिया, 84 प्रतिशत; दक्षिण-पूर्व एशिया, 77 प्रतिशत; मध्य पूर्व और उत्तर अफ़्रीका (MENA), 74 प्रतिशत; उप-सहारा अफ़्रीका, 64 प्रतिशत; दक्षिणी और पूर्वी यूरोप, 18 प्रतिशत; और मध्य एशिया, 12 प्रतिशत। जो लोग शरिया का समर्थन करते हैं, उनके बीच जो "इस्लाम छोड़ने वालों को फांसी देने" के पक्ष में हैं, उनका औसत प्रतिशत इस प्रकार है: दक्षिण एशिया, 76 प्रतिशत; दक्षिण-पूर्व एशिया, 27 प्रतिशत; MENA, 56 प्रतिशत; उप-सहारा अफ़्रीका, कोई डेटा नहीं; दक्षिणी और पूर्वी यूरोप, 13 प्रतिशत; और मध्य एशिया, 16 प्रतिशत।⁵³ पिछले तीन दशकों में, विश्वासघात के लिए मृत्यु दंड की सार्वजनिक स्वीकृति कुछ मुस्लिम देशों में घोषित रूप से विश्वासघात व्यक्तियों की फांसी और हत्या पर प्रतिक्रिया कमज़ोर देखायी देती हैं।⁵⁴

कई मुसलमान हैं जो विश्वासघात की सज़ा का विरोध करते हैं, यहां तक कि वे खुद इस विरोध के कारण, विश्वासघाती घोषित होने का खतरा उठाते हैं।⁵⁵ कुछ मुस्लिम बौद्धिकों ने विश्वासघात की सज़ा पर इस्लामी आलोचनाएं दी हैं⁵⁶, लेकिन ऐसी आलोचनाएं मुख्यधारा में नहीं आ पाई, क्योंकि उलेमा ने इस्लाम के विवेचन का एकाधिकार होने का दावा किया है, और मुस्लिम

अवाम ने अधिकांशतः उलेमा के इस दावे को समर्थन दिया है। शिया इस्लाम में, उलेमा की सत्ता एक धर्माधिकारी और सामान्य जन के बीच विभाजन पर आधारित है, जो अधिकांशतः कैथोलिकिज़्म में पाए जाने वाले विभाजन से मिलती-जुलती है।⁵⁷ सैद्धांतिक रूप से, सुन्नी इस्लाम में ऐसा कोई विभाजन नहीं है, लेकिन व्यवहारिक रूप से, सुन्नी उलेमा ने धार्मिक व्याख्या के मामलों में कुछ हद तक धर्माधिकारी की तरह सत्ता का आनंद लिया है।

उलेमा ने नए व्याख्या (इज्तिहाद) करने के मानक बहुत ऊँचे⁵⁸ कर दिए हैं, यहां तक कि अपने कनिष्ठ सदस्यों के लिए भी—जिसमें अरबी व्याकरण का वर्षों तक अध्ययन, हदीसों को याद करना आदि शामिल है। याद करने का यह लंबा समय और सामाजिक अनुकूलन की प्रक्रियाएं आमतौर पर कनिष्ठ उलेमा की रचनात्मकता को समाप्त कर देती हैं। अगर कोई असाधारण रचनात्मक कनिष्ठ उलेमा नई व्याख्या प्रस्तुत भी करता है—जैसा कि पहले अब्दुलजाक के मामले में हुआ था—तो वरिष्ठ उलेमा उन्हें हतोत्साहित करते हैं और यहां तक कि दंडित भी करते हैं। यही रूढ़िवाद मुस्लिम सोच के सदियों से स्थिर रहने और हाल ही में अल-कायदा और आईएसआईएस के जिहादी दावों का जवाब देने के लिए पूरी तरह तैयार न रहने का मुख्य कारण है।⁵⁹

कई आतंकवादियों ने अपनी विचारधारा के रूप में जिहादी-सलफ़िज़्म, जो सलफ़िज़्म की एक शाखा है, को अपनाया है।⁶⁰ जिहादी-सलफ़ियों और अन्य कट्टरपंथियों के लिए इस्लाम की कट्टर व्याख्या का आधार तथाकथित तलवार से मुताल्लिक कुरआन की इस आयत (9:5) ने कुरान की लगभग 140 आयतों को रद्द कर दिया, जो शांति, धैर्य, सहिष्णुता, क्षमा और अंतरात्मा की स्वतंत्रता को बढ़ावा देती हैं।⁶¹ इस आयत (9:5) में कहा गया है: "तो जब सम्मानित महीने बीत जाएं, तो मुश्रिकों को जहां पाओ, मारो; उन्हें पकड़ो, घेरो और उनके लिए हर घात की जगह घात लगाओ। लेकिन यदि वे तौबा कर लें, नमाज़ अदा करें और ज़कात दें, तो उन्हें छोड़ दो। वास्तव में, अल्लाह क्षमाशील और दयालु है।" जो लोग इस आयत के आधार पर बाकी आयतों को रद्द मानते हैं, उनके लिए गैर-मुसलमानों और यहां तक कि विभिन्न मुसलमानों के साथ भी शांतिपूर्ण संबंधों का लगभग कोई पाठ्य आधार नहीं बचता।

इस कट्टरपंथी विचार के प्रभावशाली समर्थक सय्यद कुतब (1906–66) थे। अपनी पुस्तक "माइलस्टोंस" (*Ma'alim fi al-Tariq*) में, कुतब ने इब्न करियम अल-जौज़िया (1292–1350) को व्यापक रूप से नक़ल किया है। उन्होंने समझाया कि पैगंबर के जीवनकाल में इस्लाम का हिंसा से संबंध विभिन्न चरणों से गुज़रा। कुतब का तर्क है कि शुरुआत में कुरआन ने

मुसलमानों को शांति से इस्लाम का प्रचार करने का आदेश दिया। बाद में, उन्हें रक्षात्मक युद्ध की अनुमति दी गई। अंततः, मुसलमानों को आदेश दिया गया कि वे बलपूर्वक "जाहिलिया (अज्ञानता) व्यवस्था के संगठनों और सत्ताओं को समाप्त करने" के लिए आक्रामक युद्ध करें।⁶² कुत्ब के अनुसार, आधुनिक मुसलमानों को कुरआन की सभी आयतों को इस अंतिम, आक्रामक चरण के दृष्टिकोण से पढ़ना चाहिए और जिहाद को केवल रक्षात्मक युद्ध तक सीमित नहीं रखना चाहिए।⁶³

सय्यद कुत्ब के अनुसार, आधुनिक मुसलमानों को दुनिया भर में बल प्रयोग करना चाहिए ताकि यह साबित किया जा सके कि संप्रभुता केवल अल्लाह की है, लोगों को अपनी इच्छाओं की गुलामी से मुक्त किया जा सके, और मानव निर्मित कानूनों को हटाकर शरिया लागू किया जा सके। कुत्ब सभी आधुनिक समाजों को पूर्व-इस्लामीक अरब की मूर्तिपूजक (जाहिलिया) समाज जैसा मानते हैं, मानो अंतरराष्ट्रीय कानून और घरेलू कानूनी व्यवस्थाएं कोई मायने ही नहीं रखतीं।⁶⁴ उनके अनुसार, गैर-मुसलमानों के लिए केवल दो विकल्प होने चाहिए—या तो वे मुसलमानों के प्रति विशेष कर (जिजिया) देकर समर्पण करें या फिर उनके खिलाफ युद्ध करें।⁶⁵ सभी मौजूदा मुस्लिम समाज को जाहिलिया घोषित करके कुत्ब ने मुस्लिम राजनीतिक नेताओं और उनके समर्थकों के खिलाफ हिंसा को भी वैध ठहराया।⁶⁶

कुत्ब के कट्टरपंथी विचार और कुरआन की आयतों की चयनात्मक व्याख्या उनके व्यक्तिगत दृष्टिकोण और अनुभवों से प्रभावित थे। इनमें उनका अमेरिका विरोध⁶⁷ और मिस्र की जेलों में लगभग एक दशक तक उन्होंने और अन्य मुस्लिम ब्रदरहुड के सदस्यों ने जो यातनाएं झेलीं, वे शामिल हैं। इसी तरह, उनके मुख्य संदर्भ, जौजिया, ने जिहाद को तेरहवीं और चौदहवीं शताब्दी के अंत में ममलूक साम्राज्य के विरोधी-क्रूसेडर (सलीबी युद्धों) और विरोधी-मंगोल भावनाओं के संदर्भ में देखा। यह संदर्भ जौजिया के शिक्षक इब्न तैमिया (1263–1328) पर भी प्रभावशाली था, जो इस्लाम के सबसे प्रसिद्ध विद्वानों में से एक थे।⁶⁸ इब्न तैमिया को मंगोलों के प्रति इतनी गहरी शत्रुता थी कि उन्होंने मध्य पूर्व के मंगोल शासकों (इल्खानिद्स) के खिलाफ जिहाद का समर्थन किया, भले ही उन्होंने बाद में इस्लाम कबूल कर लिया था, उनका तर्क था कि मंगोलों ने शरिया (इस्लामी कानून) लागू नहीं किया था, इसलिए उनके खिलाफ लड़ाई जायज़ है।⁶⁹

हालाँकि कुत्ब के विचारों ने कई कट्टरपंथी समूहों को प्रभावित किया, लेकिन यह मुख्यधारा के मुस्लिम दृष्टिकोण से काफी दूर रहा। कुरआन की कुछ आयतों को रद्द करने का विचार, विशेष

रूप से शांति और अन्य मुद्दों पर, अब भी विवादित बना हुआ है⁷⁰ कुछ लोग मानते हैं कि रद्द जैसी कोई चीज़ है ही नहीं, जबकि अन्य इसके उपयोग को लेकर असहमत हैं। इस्लाम की शांतिपूर्ण व्याख्याओं के समर्थक तर्क देते हैं कि तथाकथित तलवार की आयत (9:5) का अर्थ उसके ऐतिहासिक संदर्भ तक सीमित है, यह किसी भी कुरआन की आयत को रद्द नहीं करती, और/या यह आयत खुद ही इसके बाद की आयत (9:6) से रद्द हो जाती है। आयत (9:6) कहती है: "और यदि कोई मुश्रिक तुमसे शरण मांगे, तो उसे शरण दो ताकि वह अल्लाह का वचन सुन सके। फिर उसे उसकी सुरक्षित जगह पहुंचा दो। यह इसलिए कि वे लोग अनजान हैं।"⁷¹ "दरअसल, "तलवार की आयत" की ताबीर (नामकरण) एक बाद की व्याख्या है। इब्न कसीर (1373 में निधन) से पहले किसी भी व्याख्याकार ने इस आयत को इस नाम से नहीं पुकारा।⁷² वास्तव में, कुरआन में इस आयत या किसी अन्य आयत में "तलवार" शब्द का उल्लेख नहीं है।⁷³

कई मुस्लिम विद्वानों ने शांति को इस्लाम के एक मुख्य उद्देश्य के रूप में ज़ाहिर किया है।⁷⁴ शरमन जैक्सन के अनुसार, शांति समझौतों को कुरआन में पवित्र माना गया है। उनके मुताबिक, कुरआन में हथियार उठाने की अनुमति देने वाली आयतों को उस समय के संदर्भ में समझना चाहिए, जब अरब प्रायद्वीप में कुरआन के अवतरण से पहले और उसके दौरान युद्ध की स्थिति थी। लेकिन आज, अंतरराष्ट्रीय क़ानून और संस्थाओं के विकास के कारण जिहाद की अवधारणा पर दोबारा विचार करने की ज़रूरत है, जिसे ऐतिहासिक रूप से आक्रमणकारी सैन्य कार्रवाई के रूप में देखा गया था।⁷⁵

पारंपरिक क़ानूनी इस्लामी विद्वानों ने दुनिया को दो हिस्सों में बांटा—दारुल इस्लाम (इस्लाम का क्षेत्र) और दारुल हरब (युद्ध का क्षेत्र)। ये विचार आधुनिक समय के सिद्धांतों से मेल नहीं खाते, जैसे मुस्लिम देशों में समान नागरिकता, मुस्लिमों का पश्चिमी समाज में घुलना-मिलना, और एक शांतिपूर्ण अंतरराष्ट्रीय व्यवस्था का विकास।⁷⁶ यह विरोधाभास इतना गहरा है कि इन दोनों अवधारणाओं की नई व्याख्या करना मुश्किल हो जाता है। उदाहरण के लिए, जैक्सन ने मावर्दी की परिभाषा को इस तरह समझाया कि दारुल इस्लाम वह जगह है, जहां मुसलमान को सुरक्षा मिलती है।⁷⁷ लेकिन असल में, मावर्दी ने मुसलमानों को ऐसे स्थानों में रहने की अनुमति दी थी जहां वे खुद की रक्षा कर सकें, भले ही वे वहां इस्लाम का प्रचार या युद्ध न कर सकें।⁷⁸ उन्होंने गैर-मुस्लिम शासन के तहत मुसलमानों के रहने को एक सामान्य स्थिति के रूप में वैध नहीं माना। बल्कि, उन्होंने इसे इस शर्त पर वैध माना कि धीरे-धीरे वे इन क्षेत्रों को मुसलमानों

के शासन वाला दारुल इस्लाम बनाने की कोशिश करेंगे। इसलिए, इन पुराने विचारों की नई व्याख्या करने की कोई भी कोशिश अंततः बेअसर लगती है।

जैसा कि पिछले भाग में विस्तार से समझाया जा चुका है की, मूलवादी व्याख्याएँ इस्लाम और मुसलमानों की हिंसक गतिविधियों के बीच संभावित संबंधों को बढ़ा-चढ़ाकर पेश करती हैं। लेकिन इस्लाम की एक खास व्याख्या, जिसे जिहादी-सलफी विचारधारा कहा जाता है, को आतंकवादी गतिविधियों से जोड़ा गया है। उलमा (धार्मिक विद्वान) भी इस समस्या के लिए जिम्मेदार हैं, क्योंकि उन्होंने इस्लाम की व्याख्या पर अपना एकाधिकार बना लिया है। इसके कारण मुस्लिम समाज में बौद्धिक विकास रुक गया। नतीजतन, मुस्लिम समाज इतने बौद्धिक रूप से सक्रिय नहीं रहे कि वे जिहादी-सलफी प्रचार के खिलाफ प्रभावी तर्क पेश कर सकें।

आतंकवाद और अन्य प्रकार की हिंसा जटिल घटनाएँ हैं; वे केवल धार्मिक या धर्मनिरपेक्ष विचारों के कारण ही उत्पन्न नहीं होती हैं।⁷⁹ अन्य कारक, विशेष रूप से राजनीतिक और सामाजिक-आर्थिक परिस्थितियाँ, भी हिंसा का कारण बनती हैं। इसके अलावा, धर्मों की हिंसा समर्थक या शांति समर्थक व्याख्याएँ अलग-थलग रहकर नहीं उभरतीं, बल्कि वे एक राजनीतिक संदर्भ के भीतर बनती हैं। अगला भाग यह जांचेगा कि कैसे सत्तावादी (सत्तावाद) राज्य ने कई मुस्लिम देशों में धार्मिक कट्टरता और हिंसा के लिए अनुकूल परिस्थितियाँ प्रदान की हैं।

सत्तावादी राज्य

लोकतांत्रिक शांति सिद्धांत बताता है कि लोकतांत्रिक देश एक-दूसरे के खिलाफ युद्ध नहीं करते। यह सिद्धांत हमें यह समझने में मदद करता है कि सत्तावाद और युद्ध के बीच क्या संबंध हो सकते हैं। इस सिद्धांत के अनुसार, लोकतांत्रिक नियम और संस्थाएँ समाज के बीच आपसी समझ को मजबूत करती हैं, जबकि सत्तावाद नियम और संस्थाएँ आपसी अविश्वास को बढ़ा सकती हैं। शांति बनाए रखने का एक और तरीका यह है कि लोकतांत्रिक संस्थाएँ और खुली सार्वजनिक चर्चाएँ नेताओं के फैसलों पर नियंत्रण रखती हैं।⁸⁰ इसके विपरीत, सत्तावाद शासकों को न तो प्रतिनिधि संस्थाओं द्वारा रोका जाता है और न ही वे सार्वजनिक बहस के प्रति जवाबदेह होते हैं। इसलिए, सत्तावाद शासन में शासकों के बिना जवाबदेही वाले फैसलों के कारण युद्ध की संभावना अधिक होती है।⁸¹

जब हम मध्य पूर्व और पूर्वी एशिया की तुलना करते हैं, तो हमें कुछ समानताएँ दिखाई देती हैं। दोनों ने उपनिवेशवाद (विदेशी शासन) का अनुभव किया, और उपनिवेशवाद से मुक्ति हुने तक पश्चिमी देशों के हस्तक्षेप का सामना किया। 1980 के दशक के अंत तक ज्यादातर देशों में सत्तावाद शासन था। लेकिन पिछले 30 सालों में, पूर्वी एशिया ने लोकतंत्र की ओर कदम बढ़ाया है। अब इस क्षेत्र के आधे देश (18 में से 9) लोकतांत्रिक हैं, जहाँ चुनाव होते हैं। एटन सोलिंगर ने इन दोनों क्षेत्रों में शांति और युद्ध को लेकर एक बड़ा अंतर बताया है। उनका कहना है कि द्वितीय विश्व युद्ध के बाद, दोनों क्षेत्रों में कई सैन्य संघर्ष हुए। लेकिन 1965 से 2007 के बीच, मध्य पूर्व में युद्ध और सैन्य झगड़े पाँच गुना ज़्यादा हुए और ये अधिक गंभीर भी थे। इसके विपरीत, पूर्वी एशिया में संघर्ष कम हुए और आपसी सहयोग बढ़ा।⁸² सोलिंगर का मानना है कि इसका कारण दोनों क्षेत्रों में शासन का अलग तरीका है। पूर्वी एशिया के नेता आर्थिक विकास और वैश्विक व्यापार से जुड़ने पर ध्यान देते रहे। इसके उलट, मध्य पूर्व के नेताओं ने आत्मनिर्भरता, सेना पर नियंत्रण और राष्ट्रवाद पर ज़ोर दिया। साधारण शब्दों में, पूर्वी एशिया में निर्यात और व्यापार पर आधारित अर्थव्यवस्था ने शांति और सहयोग को बढ़ावा दिया। वहीं, मध्य पूर्व में सत्तावाद शासन और अंदरूनी विकास के मॉडल ने सैन्य संघर्षों और विवादों को बढ़ा दिया।⁸³

सत्तावाद शांतिपूर्ण सत्ता परिवर्तन को रोकता है और विरोधी समूहों को कट्टरपंथी बना देता है, जिससे आतंकवाद और गृह संघर्ष पैदा होते हैं। लोकतंत्र में विचारों और धन का समर्थन सरकार और विपक्ष दोनों को मिलता है। लेकिन जब व्यवस्था सत्तावादी हो, तो हिंसा का उपयोग सरकार और विपक्ष दोनों द्वारा किए जाने की संभावना अधिक होती है।⁸⁴ कई मुस्लिम देशों में, सत्तावादी शासन ने विपक्ष को दबाकर खुद को बनाए रखा है, जिससे विपक्ष ने सत्ता हासिल करने के लिए बल प्रयोग का सहारा लिया।⁸⁵ ऐसी पारस्परिक हिंसा की स्थिति में, शांतिपूर्ण समूहों के पास जीवित रहने के अवसर लोकतांत्रिक परिस्थितियों की तुलना में बहुत कम रहे हैं।

अधिकांश मुस्लिम देशों में सत्तावादी शासन की ऐतिहासिक और सामाजिक-आर्थिक जड़ें इतनी गहरी हैं कि यह इस्लामी या धर्मनिरपेक्ष विचारधारा के बावजूद बनी रही है। बीसवीं सदी में, तुर्की के अतातुर्क, ईरान के रज़ा शाह, मिस्र के जमाल अब्दुलनासिर और ट्यूनीशिया के हबीब बोरगुइबा जैसे धर्मनिरपेक्ष नेताओं ने सत्तावाद शासन को स्थापित किया, जिससे इस्लामी और समाजवादी समूहों में कट्टरता बढ़ी। खुमैनी के नेतृत्व में ईरानी क्रांति के बाद, इस्लामी नेताओं ने कई मुस्लिम देशों की राजनीति को प्रभावित किया—या तो वे सरकार का हिस्सा बन

गए या प्रभावशाली विपक्ष बनकर उभरे।⁸⁶ इसके अलावा, उलेमा और सूफी शेख जैसे अन्य इस्लामी समूहों का भी राजनीतिक प्रभाव बढ़ा। हालांकि, इस्लामी नेताओं के बढ़ते प्रभाव ने मुस्लिम देशों में सत्तावाद और हिंसा की समस्याओं को हल नहीं किया; बल्कि, इन समस्याओं को और अधिक जटिल बना दिया। संक्षेप में, मुस्लिम देशों में सत्तावाद शासन, चाहे वह धर्मनिरपेक्ष हो या इस्लामी, अक्सर आतंकवाद, गृहयुद्ध और संघर्ष से जुड़ा रहा है।

हाल ही में, सुन्नी और शिया उलेमा ने मध्य पूर्व में सांप्रदायिक हिंसा को बढ़ावा दिया है।⁸⁷ सांप्रदायिक तनाव ने इराक़ और सीरिया जैसे देशों में गृहयुद्ध और आतंकवाद को बढ़ाया है। इन दोनों देशों में गृहयुद्ध और आईएसआईएस के उभार को धर्मनिरपेक्ष और इस्लामी सत्तावाद सरकारों की भूमिका को समझे बिना पूरी तरह नहीं समझा जा सकता। आधी सदी तक अलवी अल्पसंख्यक के नियंत्रण वाली अरब समाजवादी बास पार्टी ने सीरिया पर हुकूमत किया। हाफिज़ अल-असद और बाद में उनके बेटे बशर अल-असद ने सुन्नी विद्रोही समूहों, जिनमें इस्लामी मुस्लिम ब्रदर्स भी शामिल थे, की हत्याएं करवाईं। इससे अंततः मौजूदा गृहयुद्ध भड़क उठा। इस राजनीतिक अराजकता ने यूरोप, मध्य पूर्व और उत्तरी अफ्रीका अन्य जगहों से आए हजारों जिहादियों के लिए एक सुरक्षित ठिकाना बना दिया, जिन्होंने आईएसआईएस सहित कई समूहों का गठन किया।

इराक़ में, अरब समाजवादी बास पार्टी सुन्नी अल्पसंख्यक के नियंत्रण में थी और 1968 से 2003 तक शासन करती रही। सद्दाम हुसैन ने ईरान के साथ दस साल तक युद्ध किया, कुवैत पर हमला किया, और हजारों शिया अरबों और कुर्दों का नरसंहार किया। अमेरिका के आक्रमण के बाद, शिया इस्लामी नेताओं ने इराकी राजनीति पर कब्ज़ा कर लिया। शिया-प्रधान शासन इतना सांप्रदायिक हो गया कि कई सुन्नियों ने अल-कायदा और बाद में आईएसआईएस का साथ दिया।⁸⁸ कुल मिलाकर, इराक़ और सीरिया के गृहयुद्ध और इन दोनों देशों में आईएसआईएस के उभरने के पीछे धर्मनिरपेक्ष और इस्लामी सत्तावाद सरकारों की जटिल भूमिका रही है। इस भाग में संक्षेपरूप से बताया गया है कि सत्तावाद राज्यों ने युद्ध, गृह संघर्ष और आतंकवाद को कैसे बढ़ावा दिया। यह कहना ज़रूरी है कि इन समस्याओं का कारण केवल सत्तावाद शासक ही नहीं हैं। हिंसा आमतौर पर कई कारणों से उत्पन्न होने वाली घटना है।⁸⁹ पिछले भागों में उपनिवेशवाद की विरासत, जिहादी-सलफिज़्म और उलेमा की भूमिकाओं को स्पष्ट किया गया था। इसके अलावा, शहरी गरीबी और⁹⁰ "युवा जनसंख्या विस्फोट"⁹¹ जैसे कई सामाजिक-आर्थिक कारक भी सत्तावाद शासन, हिंसा और इनके आपसी संबंधों को प्रभावित

करते हैं। मुस्लिम देश आमतौर पर इन सामाजिक-आर्थिक समस्याओं से पीड़ित रहे हैं,⁹² जिन पर आगे के दो अध्यायों में विस्तार से चर्चा की गई है।

निष्कर्ष

पिछले तीन दशकों में, मुस्लिमों ने अपेक्षाकृत अधिक स्तर पर हिंसा में भाग लिया। इसे सिर्फ इस्लाम की "मूल विशेषताओं" के आधार पर नहीं समझाया जा सकता, क्योंकि धर्मों की व्याख्या अलग-अलग और विरोधाभासी हो सकती है। धार्मिक मान्यताओं में विविधता के अलावा, धर्मशास्त्र (थियोलॉजी) और मानव व्यवहार के बीच भी अंतर होता है। धर्मशास्त्र धार्मिक ग्रंथों पर आधारित होता है, जबकि मानव व्यवहार उन परिस्थितियों और विकल्पों पर निर्भर करता है जिनसे लोग प्रभावित होते हैं। हिंसा एक जटिल समस्या है, जो केवल धार्मिक या धर्मनिरपेक्ष विचारों तक सीमित नहीं है। पश्चिमी उपनिवेशवाद मुस्लिमों के हिंसा में शामिल होने का एक बड़ा कारण रहा है। लेकिन, उपनिवेशवाद, गैर-पश्चिमी समूहों के हिंसा में शामिल होने के लिए न तो पूरी तरह से जिम्मेदार रहा है और न ही अनिवार्य शर्त।

इस्लाम को हिंसा-समर्थक धर्म के रूप में दिखाना गलत है, लेकिन इस्लाम की एक विशेष व्याख्या, जिहादी-सलफिज़्म, है जो आतंकवाद से जुड़ी रही है। मुस्लिम समाज के लिए आईएसआईएस और अन्य जिहादी समूहों की प्रचार सामग्री का मुकाबला करना बहुत कठिन रहा है। यह असमर्थता उलेमा की इस्लाम की व्याख्या पर एकाधिकार करने की इच्छा और मुसलमानों के बीच बौद्धिक रुकावट से जुड़ी हुई है। उलेमा खुद इस का प्रभावी जवाब देने में असमर्थ रहे, क्योंकि उनका ध्यान परंपरा की रक्षा पर था, नई विचारधाराएँ उत्पन्न करने पर नहीं। यह तथ्य कि सलफियों ने मुख्यधारा के उलेमा और सूफी शेखों की पारंपरिक सत्ता का विरोध किया और इस्लाम की अधिक कट्टरपंथी व्याख्याएँ प्रस्तुत कीं, तो इस चीज़ ने विरोधाभासी रूप से कुछ मुसलमानों को उलेमा और शेखों पर सवाल उठाने में अधिक सतर्क बना दिया।

हिंसा की समस्या को बिना सत्तावाद की समस्या को समझे नहीं समझा जा सकता, जो कई मुस्लिम समाज में है। चाहे वह धर्मनिरपेक्ष शासकों द्वारा शासित हों या इस्लामी शासकों द्वारा, अधिकांश मुस्लिम देशों में सत्तावाद शासन जारी रहा है। इन राज्यों ने दमनकारी नीतियाँ अपनाई हैं, जिसके कारण युद्ध, गृह संघर्ष और आतंकवाद फैला। अध्याय(चैप्टर) 2 में यह विश्लेषण किया जाएगा कि क्यों मुस्लिम बहुल देशों में से अधिकांश देश सत्तावाद रहे हैं।

- 1 फिश 2011, 151
- 2 हारबॉर्न और वैलनस्टीन, 2010, 506-507
- 3 फिश 2011, 9, 120
- 4 "क्या मुस्लिम देश ज़्यादा युद्धप्रिय हैं? जरूरी नहीं, अगर हम द्वितीय विश्व युद्ध के बाद के पूरे समय के आंकड़े देखें। लेकिन शीत युद्ध के बाद के दौर में, अधिकांश युद्ध गृहयुद्ध होते हैं और मुस्लिम देशों का इन युद्धों में अनुपातिक रूप से ज़्यादा हिस्सा है।" ग्लेडिच और रुडोल्फसन 2016, 1
- 5 कुछ विद्वान "धार्मिक" और "अधार्मिक" संघर्षों के बीच अंतर करते हैं। (फॉक्स 2004; टॉफ्ट 2007)। मैं ऐसे वर्गीकरण का उपयोग नहीं करता क्योंकि अधिकांश संघर्ष कई पहलुओं वाले होते हैं, जिनमें धार्मिक, जातीय, आर्थिक और अन्य आयाम शामिल होते हैं। (कैवनों 2009)।
- 6 सरलता के लिए, अब से मैं "राजनीतिक हिंसा" की जगह सिर्फ "हिंसा" शब्द का उपयोग करूंगा।
- 7 फैनन 2004 [1961], 1-43।
- 8 अयूब 2007, विशेष रूप से 27।
- 9 सॉल्ट 2009; खालिदी 2004।
- 10 प्रोटेस्टेंट और सलाफी प्यूरिटनवाद के बीच तुलना के लिए, देखें गोल्डबर्ग 1991।
- 11 सऊदी उलेमा के पास धार्मिक मामलों पर सऊदी जनता को शिक्षित करने की संभवतः असीमित क्षमता है। (इस्माईल 2016, 3)। साथ ही देखें मौलीन 2014।
- 12 सूफीवाद को आमतौर पर इस्लाम की एक शांतिपूर्ण समझ के रूप में देखा जाता है। फिर भी, कुछ उदाहरण जैसे अल्जीरिया में अब्द अल-कादिर का फ्रांस के खिलाफ संघर्ष, लीबिया में उमर मुख्तार का इटली के खिलाफ संघर्ष, सूडान में मुहम्मद अल-महदी का ब्रिटेन के खिलाफ संघर्ष, और उत्तरी काकेशस में शेख शामिल का रूस के खिलाफ संघर्ष दिखाते हैं कि सूफी हिंसक भी हो सकते हैं। (ग्रीन 2012, 191-205; ट्रिमिंघम 1971, 239-41)।
- 13 कुछ लोग मिस्र के 19वीं सदी के आधुनिक विचारक मुहम्मद अब्दुह को सलाफिज़्म का ऐतिहासिक संस्थापक मानते हैं। यह परिभाषा भ्रमित करने वाली है क्योंकि आज का सलाफी आंदोलन आधुनिकतावादी नहीं है। आज के सलाफिज़्म की जड़ें 18वीं सदी के अरबी विद्वान मुहम्मद अब्दुल-वहाब से जुड़ी हैं; वहीबीवाद का नाम उन्हीं पर रखा गया है। (ब्राउन 2013, 25-9; अफसरुद्दीन 2008, 148-51; लॉजियर 2016)। अब्दुह और वहीबीवाद के बीच अस्पष्ट सीमा का एक कारण यह था कि अब्दुह के प्रमुख शिष्य राशिद रिदा बाद में वहीबीवाद के प्रचारक बन गए। (हौरानी 1983, 231-2; अबू ज़ैद 2006, 45-6; ज़मान 2012, 4-15)।
- 14 सरदार 2014, विशेष रूप से 4, 346. 15 अबूलफजल 2014, 229, 251।
- 16 फ्राम्किन 2001, 97, 106, 327, 426।
- 17 फ्राम्किन 2001, 108। साथ ही देखें अबूलफजल 2014, 237-239।
- 18 "ब्रिटेन ने इब्न सऊद के विस्तार में महत्वपूर्ण भूमिका निभाई"। उसने इब्न सऊद को वित्तीय सहायता और हथियार दिए और शरीफ हुसैन का साथ छोड़ दिया। (अल-रशीद 2002, 42-49, विशेष रूप से 47)। साथ ही देखें प्रोवेंस 2017, 154-155। इसके अलावा, ब्रिटेन ने सऊद परिवार को विद्रोही इखवान - धार्मिक उत्साही जो शुरू में सऊदियों का मजबूत समर्थन कर रहे थे - को कुचलने में मदद की। (अलातास 2014, 132-135, 137; सलामे 1990, 34-38, 44-45)।

- 19 गर्जस 2005, विशेष रूप से अध्याय 5
- 20 रोनाल्ड रीगन प्रेसिडेंशियल फाउंडेशन एंड लाइब्रेरी के ऑनलाइन अभिलेखागार में, एक तस्वीर को इस प्रकार दर्ज किया गया है—"राष्ट्रपति रीगन अफगान स्वतंत्रता सेनानियों के साथ सोवियत अत्याचारों पर चर्चा करते हुए, 2/2/83": https://reaganlibrary.archives.gov/archives/photo_graphs/large/c12820-32.jpg, लिंक, दिनांक 30 मार्च, 2016 को एक्सेस किया गया।
- 21 रॉबर्ट फिस्क द्वारा ओसामा बिन लादेन का साक्षात्कार और चित्रण देखें: सोवियत विरोधी योद्धा अपनी सेना को शांति के मार्ग पर ले जाता है: सऊदी व्यवसायी, जिसने मुजाहिदीन की भर्ती की, अब उन्हें सूडान में बड़े पैमाने पर निर्माण परियोजनाओं के लिए उपयोग करता है, "इंडिपेंडेंट, 5 दिसंबर, 1993।
- 22 ममदानी 2005, 119-77; अयूब 2007, 144-66।
- 23 रॉबिन्सन 2004, 124-5; अयूब 2007, अध्याय 6।
- 24 हाशेमी और पोस्टेल 2017 को देखें।
- 25 अध्याय 7 देखें।
- 26 गर्बुज 2016; तेजकूर 2016; शाहिन 2011।
- 27 द्वितीय विश्व युद्ध के अंत में जर्मनी और जापान पर अमेरिका के आक्रमण ने राजनीतिक व्यवस्था स्थापित की, जबकि हाल ही में अफगानिस्तान और इराक़ पर उसके कब्जे ने राजनीतिक अव्यवस्था उत्पन्न की। यह अंतर देश-विशिष्ट विशेषताओं की अनदेखी करके समझाया नहीं जा सकता।
- 28 नेशनल काउंटर टेररिज्म सेंटर 2012, 14।
- 29 वेबर (1978 [1922], 626) के शब्दों में, "इस्लाम धर्म में आदर्श व्यक्तित्व प्रकार विद्वान लेखक (लिटरेट) नहीं, बल्कि योद्धा था।" देखें भी वेबर 1978 [1922], 623-7। ब्रायन टर्नर (1974, 143) के अनुसार, "वेबर ने मुस्लिम योद्धा की सामाजिक भूमिका को पूरी तरह से बढ़ा-चढ़ा कर बताया और शायद वह शुरुआती इस्लाम के मूल्यों को आकार देने में व्यापारियों के महत्व से अनजान थे।"
- 30 लुईस (1990) ने इस दावे को एक वैकल्पिक दृष्टिकोण के रूप में प्रस्तुत किया, जो यह तर्क करता है कि मुस्लिम समाजों में पश्चिमी विरोधी भावना की वजह पश्चिमी देशों द्वारा फिलिस्तीनियों के खिलाफ इस्राइली नीतियों का समर्थन नहीं है।
- 31 हंटिंगटन 1993, 135। चेचन्या (रूस), कश्मीर (भारत), मोरो (फिलीपींस), फिलिस्तीन (इजराइल), राखाइन (म्यांमार), और शिंजियांग (चीन) में उत्पीड़ित मुस्लिम अल्पसंख्यक रहे हैं। हंटिंगटन द्वारा "इस्लाम की सीमाओं पर" कहा गया खून मुख्य रूप से मुसलमानों का खून है।
- 32 एडोनिस् 2015, 48; साथ ही 49-58।
- 33 एडोनिस् 2015, 28, 30; साथ ही 25-41, 60-74।
- 34 गुस्सा एक मानव क्षमता है (भूख और तर्क के साथ); इस प्रकार प्रत्येक मानव में हिंसा करने की क्षमता होती है। प्लेटो 1945 [लगभग 380 ईसा पूर्व], 120-9; अरस्तू 1996a [लगभग 350 ईसा पूर्व], 268-71, 437; स्लोटरडिज 2012।
- 35 हिस्पानियोला में, कैरेबियाई द्वीपों में से एक, जहां कोलंबस पहुंचे थे और जहां पहला स्पेनिश उपनिवेशी बसा था, 1492 में जनसंख्या का अनुमान एक मिलियन से अधिक था। आदिवासी जनसंख्या घटती रही जब तक कि 1535 तक यह पूरी तरह समाप्त नहीं हो गई। लेवेन 2005, 10। मंगोल नरसंहारों के लिए, अध्याय 5 देखें।

- 36 चीन में, ताइपिंग, डंगान, और अन्य विद्रोहों के दौरान कठोर संघर्षों के कारण जनसंख्या “1850 में लगभग 410 मिलियन से घटकर 1873 में 350 मिलियन हो गई।” इन संघर्षों में लाखों मुसलमानों ने भी अपनी जान गंवाई। लेवेन 2005, 286। देखें भी डेविस 2001, 113; मैडिसन 2006, 244।
- 37 लेकॉक 2012, 7।
- 38 कूली 2008, xii, 6।
- 39 पल्लो-फ्रीमैन आदि, 2013।
- 40 आर्मस्ट्रांग 2014।
- 41 स्टेपान 2001, 234। विभिन्न राजनीतिक संदर्भों में कैथोलिक चर्च की विविध राजनीतिक रणनीतियों के लिए, देखें गिल 1998; कालिवास 1996।
- 42 शांति और हिंसा पर विभिन्न मुस्लिम दृष्टिकोणों के लिए, देखें डेनी 2004। यहूदी और ईसाई हिंसक कट्टरपंथी सोच के लिए, देखें पलीगर 2015।
- 43 जर्ज्समeyer 2017, अध्याय 6। ह्यूमन राइट्स वॉच (2012, पृष्ठ 2) ने यह नोट किया है कि म्यांमार में “स्थानीय बौद्ध भिक्षुओं ने बहिष्कार का अभियान शुरू किया है, जिसमें स्थानीय बौद्ध जनसंख्या से मुस्लिमों से न दोस्ती करने और न ही व्यापार करने की अपील की गई है।”
- 44 हन्ना बीच, “द फेस ऑफ बौद्ध आतंक,” टाइम, 1 जुलाई 2013, 42।
- 45 पेपे 2003।
- 46 अल-क्रज़ावी 2007 [2003], पृष्ठ 469–70। शिया खोमेनी की तरह, सुन्नी क्रज़ावी भी एक इस्लामी विद्वान और एक इस्लामवादी हैं। मिस्र के मुस्लिम ब्रदरहुड ने उन्हें अपना सर्वोच्च नेता बनने के लिए आमंत्रित किया, जिसे उन्होंने अस्वीकार कर दिया। कारदावी के जिहाद पर दृष्टिकोण का विश्लेषण के लिए, देखें ज़मान 2012, पृष्ठ 261–81, 304–8।
- 47 एबरहार्ड बॉन्स और एरिक एयनिकेल (2011, पृष्ठ 17) के अनुसार, परिभाषा के आधार पर, बाइबिल में हिंसा के कृत्यों के बारे में उद्धरणों की संख्या 600 से 1,700 के बीच भिन्न होती है।
- 48 “कुरआन में हत्या और विनाश के लिए शब्द 2.1 प्रतिशत, नया नियम 2.8 प्रतिशत, और पुराना नियम 5.3 प्रतिशत में पाए गए।” - टिम बार्गर, “बाइबिल, कुरआन, और हिंसा: कंप्यूटरीकृत सॉफ्टवेयर शास्त्र का उपयोग करके यह दिखाता है कि पाठ विश्लेषण क्या कर सकता है,” द ब्लेड, 6 फरवरी 2016।
- 49 अबुल्फज़ल 2003। साथ ही देखें फ़ज़ल 2004।
- 50 एलेथी 2011, पृष्ठ 35–42।
- 51 एक समान आयत जिसका व्यापक अर्थ है (यानी, केवल मुसलमानों के हत्या तक सीमित नहीं) वह निम्नलिखित है: “जो कोई एक जान को मारता है – सिवाय इसके कि यह किसी जान के बदले या पृथ्वी पर فساد फैलाने के कारण हो – तो जैसे उसने सम्पूर्ण मानवता को मार डाला, और जो कोई एक जान को बचाता है, तो जैसे उसने सम्पूर्ण मानवता की जान बचाई” (5:32)। इस पुस्तक में कुरआनी आयतों के अनुवाद सामान्यतः नस्र आदि, 2015 से लिए गए हैं।
- 52 कैथोलिक और प्रोटेस्टेंट समाजों में संदिग्ध धर्मत्यागियों के मध्यकालीन और प्रारंभिक आधुनिक executions के लिए, देखें एन्जेनेड्ट 2011, पृष्ठ 53–59। ऑर्थोडॉक्स बाइजेंटाइन समाज के लिए, देखें मेज़ 1937, पृष्ठ 32। पंद्रहवीं सदी के अंत और सोलहवीं सदी की शुरुआत में ओटोमन साम्राज्य में धर्मत्याग के आरोपों के तहत executions के लिए, देखें इज़नलचिक 2000 [1973], पृष्ठ 178, 182।
- 53 प्यू रिसर्च सेंटर 2013, पृष्ठ 16, 23।

- 54 महमूद मोहम्मद ताहा, एक सुधारक मुसलमान विचारक और कार्यकर्ता, को एक शरिया अदालत द्वारा धर्मत्यागी के रूप में परिभाषित किया गया और बाद में, 1985 में, सूडानी राज्य द्वारा फांसी दी गई। ताहा 1987; महमूद 2000; पैकर 2006; एल-अफेंदी 2014। मिस्र में, 1992 में, कुछ अल-अजहर विद्वानों ने फराज फोदा, एक सुधारक मुसलमान विद्वान और कार्यकर्ता, को धर्मत्यागी घोषित किया। कुछ दिन बाद, उन्हें दो इस्लामवादियों द्वारा हत्या कर दी गई। राधान 2014, पृष्ठ 234–61; कसाब 2009, पृष्ठ 221–4।
- 55 पाकिस्तान में, एक ईसाई महिला को इस्लाम के खिलाफ अपमान के आरोप में मौत की सजा सुनाई गई थी। 2011 में, पंजाब के गवर्नर सलमान तासीर (एक मुसलमान) और अल्पसंख्यक मामलों के संघीय मंत्री शाहबाज भट्टी (एक कैथोलिक) दोनों की हत्या कर दी गई क्योंकि उन्होंने उसकी सजा और पाकिस्तान के अपमान कानून के खिलाफ विरोध किया था।
- 56 बरकात अहमद (1989) लिखते हैं कि धर्मत्याग के लिए मृत्युदंड ऐतिहासिक रूप से एक राजनीतिक विकल्प के रूप में उभरा और यह इस्लाम धर्म का हिस्सा नहीं है। अब्दुल्ला सईद और हसन सईद (2004) का तर्क है कि धर्मत्याग के लिए मृत्युदंड कुरआन और हदीसों के खिलाफ है। मोहेन कदीवर (2006) शिया दृष्टिकोण से इसी प्रकार का तर्क प्रस्तुत करते हैं। देखें भी मूसा 2014, पृष्ठ 169–88; कुरुचन 2006, विशेष रूप से पृष्ठ 123–142, 153।
- 57 मोमेन 1985, विशेष रूप से पृष्ठ 189–207, 246–9। ईरान में, शिया उलमा ने "अपने आप को 'धर्मगुरु' (रूहानियाँ)" के रूप में संदर्भित किया है। हलम 1997, पृष्ठ 106।
- 58 देखें अबुलफजल 2014, पृष्ठ 210–14; वाइज़ 1998, पृष्ठ 127–34; हलाक 2009, पृष्ठ 110–13।
- 59 और भी बुरा, मोहम्मद कासिम ज़मान (2005, पृष्ठ 67–8) के अनुसार, पाकिस्तान में, अधिकांश उलमा समान नागरिकता के विचार को नकारते हैं, जबकि कई प्रमुख उलमा गैर-मुसलमानों के खिलाफ जिहाद को "एक निरंतर कर्तव्य" मानते हैं और "कट्टरपंथी संप्रदायवादी उग्रवादियों के साथ विभिन्न प्रकार के संबंध बनाए रखते हैं।"
- 60 विक्टरोंविज़ 2010, 270–1; एस्पोंसिटो 2015, 1071–5
- 61 काज़ी 1999, 252–4; एलेथी 2015, 117–18।
- 62 कुतुब 2002 [1964], पृष्ठ 55; साथ ही पृष्ठ 53–76।
- 63 "जब ईश्वर ने मुसलमानों को एक निश्चित अवधि के लिए जिहाद से रोका, तो यह सिद्धांत का नहीं, बल्कि रणनीति का प्रश्न था... केवल इसी व्याख्या के प्रकाश में हम पवित्र कुरआन को समझ सकते हैं।" — कुतुब 2002 [1964], पृष्ठ 76।
- 64 कुतुब 2002 [1964], पृष्ठ 57–58, 61–63, 69–70, 80–84, 93, 110।
- 65 कुतुब 2002 [1964], 63–4, 70, 73। मुसलमानों के गैर-मुसलमानों के साथ संबंधों पर, कुतुब के विचार कुरआन की आयत 9:29 की उनकी व्याख्या पर आधारित हैं। मुहम्मद असद (1984, 261–2) इस आयत की व्याख्या अधिक शांतिपूर्ण ढंग से करते हैं। वे तर्क देते हैं कि कुरआन का सामान्य संदेश रक्षात्मक युद्ध पर आधारित है, न कि आक्रामक युद्ध पर। फिर भी, असद इस आयत की व्याख्या समान नागरिकता की धारणा को अस्वीकार करने के रूप में भी करते हैं।
- 66 कुतुब 2002 [1964], पृष्ठ 82।
- 67 जैक्सन 2002a, पृष्ठ 21–25। इसके अतिरिक्त, अबू-रबी' 1995, अध्याय 4 और 5 भी देखें।
- 68 लॉस्ट 1939, पृष्ठ 45, 60–65, 117–120। इब्न तैमिया के नुसैरी (आज के आलवाइट्स) के खिलाफ शत्रुतापूर्ण विचार भी उनके और सुन्नी ममलुक शासन के बीच राजनीतिक तनाव से प्रभावित थे। लॉस्ट 1939, पृष्ठ 59–60, 124–125; लॉस्ट 1971, पृष्ठ 951–955। इब्न तैमिया पर अधिक जानकारी के लिए, अध्याय 5 देखें।

- 69 "आधुनिक काल में 'शासक को अविश्वासी घोषित करने' की स्थिति इब्न तैमिया के एक फतवे से प्रेरित है, जो इस समय के इस्लामी शासकों के खिलाफ था। 1980 के दशक से, इस तर्क का उपयोग कट्टरपंथी इस्लामी समूहों की सैन्य राजनीतिक कार्रवाइयों को वैध बनाने के लिए किया गया है।" — ग्रिफेल 2007, पृष्ठ 133। इसके अतिरिक्त, कदरी 2012, पृष्ठ 144–178;
- 70 अहमद 1989, पृष्ठ 13–14 देखें।
- 71 बर्टन 1990, पृष्ठ 184–185; बादवी 2014, पृष्ठ 303; एलेथी 2015, पृष्ठ 119–122; डागली 2015, पृष्ठ 1808–1809।
- 72 अफसरुद्दीन 2015, पृष्ठ 128; साथ ही पृष्ठ 123–127।
- 73 फातूही 2013, पृष्ठ 121; साथ ही पृष्ठ 114–120।
- 74 देखें शालतूत 2005 [1948]।
- 75 जैक्सन 2002a, पृष्ठ 15, 25–26। इसके अतिरिक्त, डॉनर 1991, पृष्ठ 34 देखें। जैक्सन (2002a, पृष्ठ 18) का तर्क है कि मुसलमान राज्यों की स्थापना के बावजूद असुरक्षा की भावना बनी रही, क्योंकि "मध्यकाल के दौरान, जबकि एक यहूदी मोरक्को में, एक ईसाई काहिरा में, या यहां तक कि एक ज़ोरोस्ट्रियन शिराज़ में रह सकता था, लेकिन एक मुसलमान पेरिस [या] लंदन में नहीं रह सकता था।"
- 76 रमज़ान 2003, 65–77; मेयर 1995, 196 देखें।
- 77 जैक्सन 2011, 174 (मूल में जोर दिया गया है)।
- 78 जैक्सन 2011, 187n13 में उद्धृता मावर्दी पर अधिक जानकारी के लिए, अध्याय 4 देखें।
- 79 फिलपोट 2007, विशेष रूप से 522; कुरु 2011, 173–4।
- 80 डॉयल 1983; रसेट 1993। आलोचना के लिए, लेन 1994 देखें।
- 81 अफगानिस्तान, उज्बेकिस्तान, मिस्र, और नाइजीरिया में सत्तावाद, भ्रष्टाचार, और हिंसा के बीच संबंध के लिए, चायस 2015 देखें।
- 82 सोलीन्जेन 2007, 757–81
- 83 सोलीन्जेन 2007, 761।
- 84 रेगन और ग्रीड 2005, 334; हेगरेय एट अल. 2001।
- 85 हाफेज़ 2003; विक्टोरोविच 2004; खालिद 2007, अध्याय 6 और 7; राशिद 2002, 144–55।
- 86 लस्ट 2011; अकीओल 2011, विशेष रूप से 201।
- 87 "सऊदी उलमा" की शिया के संबंध में स्थितियाँ सबसे पहले और सबसे महत्वपूर्ण रूप से उनकी धार्मिक और विचारधामक विरोधाभासों द्वारा समझी जा सकती हैं।" इस्माइल 2016, 199।
मुस्लिम संप्रदायवाद केवल मध्य पूर्व तक सीमित नहीं है। पाकिस्तान में, 1980 के दशक से सुन्नियों और शियाओं के बीच एक संप्रदायिक संघर्ष रहा है, जिसमें कई सुन्नी उलमा शियाओं के प्रति "दुश्मनी" रखते हैं। ज़मान 2005, 67।
- 88 प्रो-ईरानी प्रधानमंत्री नूरी अल-मलिकी ने इराक में सुन्नियों के खिलाफ भेदभाव किया। उन्होंने सुन्नी उपराष्ट्रपति तारीक अल-हाशिमी को अनुपस्थित रहने पर मौत की सजा सुनाई। जब कुछ वर्षों बाद आईएसआईएस ने मोसुल पर कब्जा किया, तो हाशिमी उन लोगों में शामिल थे जिन्होंने इसे मलिकी के शासन से बेहतर बताया।
- 89 डिकसन 2009; फियरन और लैतिन 2003; गुप्ता 2008; कोलियर और होएफ्लर 2004।
- 90 मूसो 2011; कॉलियर 2007, अध्याय 2; फिश एट अल. 2010, 1337
- 91 उर्देल 2004; कैमेट एट अल. 2015, अध्याय 4। इसके अलावा शेखुद्दिनोव 2011 देखें।

- 92 सुवेदा करकाया (2013, 8) ने यह नोट किया है कि "मुसलमान-बहुल राज्य वास्तव में घरेलू सशस्त्र संघर्षों में अनुपातहीन रूप से शामिल हैं, लेकिन ये राज्य कम प्रति व्यक्ति जीडीपी, तेल पर निर्भरता, राज्य दमन, तानाशाही, और युवा जनसंख्या जैसी विशेषताओं से भी पहचाने जाते हैं, जो सभी घरेलू सशस्त्र संघर्षों से मजबूत रूप से जुड़े होते हैं।" इसके अलावा सोर्ली एट अल. 2005 देखें।

सत्तावाद और लोकतंत्र

मुस्लिम देशों में सत्तावाद शासन की दर अनुपातहीन रूप से अधिक है। 2018 में, जबकि दुनिया के तीन-पाँच हिस्से देशों को चुनावी लोकतंत्र के रूप में वर्गीकृत किया गया था, मुस्लिम देशों में से एक-पाँचवें से भी कम देशों को इस श्रेणी में रखा गया था।¹ अन्य वर्षों के लिए फ्रीडम हाउस के लोकतंत्र स्कोर का विश्लेषण भी मुस्लिम देशों और बाकी दुनिया के बीच लंबे समय से जारी असमानता को दर्शाता है।² मुस्लिम देशों में सत्तावाद की समस्या को कैसे समझाया जा सकता है?

यह अध्याय पश्चिमी उपनिवेशवाद और कब्जे का सत्तावाद में योगदान करने वाले एक कारक के रूप में आलोचनात्मक विश्लेषण से शुरू होता है। फिर यह इस्लाम के प्रभाव पर आलोचनात्मक रूप से विचार करता है, विशेष रूप से पितृसत्ता और धर्मनिरपेक्षता के मुद्दों के संबंध में, जो सत्तावाद को बनाए रखने में सहायक होते हैं। इसके बाद, यह उलेमा की भूमिका को विस्तार से समझाता है, जो सत्तावाद शासकों के साथ गठबंधन और लिंग संबंधों, सार्वजनिक व्यवस्था, और मुस्लिमों के गैर-मुस्लिमों के साथ संबंधों पर सत्तावाद विचारों को फैलाने के संदर्भ में है। यह रेंटियरिज्म (विशेष रूप से तेल आय) के प्रभाव को भी समझाता है, जो मुस्लिम दुनिया में सत्तावाद को बढ़ावा देता है। अंत में, यह अध्याय यह स्पष्ट करता है कि मुस्लिम देशों में रेंटियरिज्म और सत्तावाद के बीच के संबंध न केवल समृद्ध तेल भंडारों के परिणाम हैं, बल्कि इन देशों में आर्थिक पिछड़ापन भी इसका एक कारण है।

पश्चिमी उपनिवेशीकरण और कब्ज़ा

उपनिवेश मुक्त हुए नये देश, जिनकी राजनीतिक संस्थाएँ युवा होती हैं, उन्हें लोकतांत्रिक राजनीतिक व्यवस्थाओं की स्थापना करने में काफी दिक्कतों का सामना करना पड़ता है। पूर्व उपनिवेशियों द्वारा अक्सर खींचे गए आधुनिक सीमाओं के कारण, इन देशों को राष्ट्रीय पहचान बनाने में भी चुनौतियाँ आती हैं, जो लोकतंत्रीकरण को और अधिक जटिल बनाती हैं। जैसा कि एंथनी मार्क्स लिखते हैं, "राष्ट्रीय एकता लोकतंत्र के लिए एक आवश्यक पूर्व शर्त है, क्योंकि यह उस समुदाय की सीमाओं को स्थापित करती है, जिसे नागरिकता और अधिकार दिए जाते हैं, जिसके बिना लोकतंत्र संभव नहीं है।"³

दूसरे विश्व युद्ध के बाद, मुस्लिम देशों का चार-पांचवा हिस्सा (42 में से 49) स्वतंत्र हो गया था; इसलिए, उनके लोकतांत्रिक संकट को अक्सर उपनिवेशवाद की विरासत से जोड़ा जाता है। हालाँकि, मेरे द्वारा किए गए सभी देशों (जिनकी जनसंख्या 200,000 से अधिक है) के विश्लेषण से यह संकेत मिलता है कि कई उपनिवेश मुक्त देशों ने लोकतंत्रीकरण प्राप्त किया है। सभी गैर-मुस्लिम देशों में से लगभग आधे (125 में से 68) ने दूसरे विश्व युद्ध के बाद स्वतंत्रता प्राप्त की, और इनमें से लगभग तीन-चौथाई (68 में से 40) देशों ने लोकतांत्रिक परिवर्तन किया है। इन गैर-मुस्लिम, उपनिवेश मुक्त देशों की लोकतंत्र दर मुस्लिम देशों की तुलना में बहुत अधिक है, जिनकी लोकतंत्र दर एक-पांचवें से भी कम है।⁴ इस प्रकार, केवल उपनिवेशवाद यह नहीं समझा सकता कि मुस्लिम देश दुनिया के बाकी देशों की तुलना में सत्तावाद क्यों अधिक दिखाई देते हैं।

पश्चिमी कब्जे या हस्तक्षेप मुस्लिम देशों में उपनिवेशीकरण के बाद भी जारी रहे। 1980 और 1990 के दशकों में, संयुक्त राज्य अमेरिका और पश्चिमी यूरोपीय देशों ने मुख्य रूप से लैटिन अमेरिका और पूर्वी यूरोप में लोकतंत्रीकरण का समर्थन किया⁵, जबकि उन्होंने अधिकांश मुस्लिम देशों, खासकर मिडल ईस्ट और उत्तर अफ्रीका (MENA) में सत्तावाद शासकों के साथ काम करना पसंद किया।⁶ लंबे समय तक, इस प्राथमिकता को MENA में अमेरिकी प्राथमिकताओं जैसे की- इजराइल राज्य की सुरक्षा, तेल आपूर्ति को स्थिर करना, और नए इस्लामीक शासन को रोकना- के अनुरूप माना जाता था।⁷

हाल ही में, बुश और ओबामा प्रशासन ने क्षेत्र में लोकतांत्रिक एजेंडों को संक्षेप में और असंगत रूप से आगे बढ़ाया। 2004 और 2005 में, बुश प्रशासन ने इराक़, लेबनान, और फिलिस्तीन

में लोकतांत्रिक चुनावों को प्रोत्साहित किया, जबकि जॉर्डन, मिस्र, और सऊदी अरब से राजनीतिक सुधारों को अपनाने का आग्रह किया।⁸ हालांकि, यह नीति स्थायी नहीं रही। ओबामा प्रशासन का MENA क्षेत्र में लोकतांत्रिकीकरण पर जोर भी अस्थायी था। बराक ओबामा का 2009 का काहिरा भाषण, जिसमें उन्होंने क्षेत्र भर में राजनीतिक उदारीकरण का आह्वान किया, एक नई, लोकतांत्रिक समर्थक अमेरिकी नीति की उम्मीदें पैदा कीं। जब अरबी वसंत डेढ़ साल बाद शुरू हुआ, तो प्रशासन ने संकोच के साथ इस परिवर्तन का समर्थन किया। 2011 में क़दाफी शासन के खिलाफ NATO ऑपरेशन ने अरबी विद्रोहों को गति दी। अल्जीरिया में 1992 के विपरीत, पश्चिमी देशों ने मिस्र और ट्यूनीशिया में इस्लामी पार्टियों की चुनावी जीत को सहन किया।⁹ हालांकि, यह प्रवृत्ति कुछ घटनाओं के कारण रुक गई, जिनमें लीबिया में अमेरिकी राजदूत (क्रिस्टोफर स्टीवेंस) की हत्या, ISIS का उभार, और कई MENA देशों में आंतरिक संघर्ष शामिल थे। 2013 में मिस्र की सेना ने तख्तापलट किया और मुस्लिम ब्रदर्स को आतंकवादी संगठन के रूप में घोषित कर दिया। ओबामा प्रशासन ने इस घटना को "सैन्य तख्तापलट" के रूप में परिभाषित भी नहीं किया, जिससे पुराने नीति पैटर्न की वापसी का संकेत मिला।

हालांकि पश्चिमी देशों के हस्तक्षेप ने मुस्लिम देशों में सत्तावाद को बढ़ाया, लेकिन यह चीज़ अपने आप में वहाँ लोकतंत्र की कमी को पूरी तरह समझा सकने में विफल है। केवल पश्चिमी हस्तक्षेप पर ध्यान दे कर विदेशी ताकतों के प्रभाव को ज़्यादा दिखाया जाता है और इन समाजों के आंतरिक कारणों, जैसे उनकी विचारधाराएं, वर्ग संबंध और आर्थिक स्थितियों की भूमिका को नज़रअंदाज़ किया जाता है। आगे के भागों में इन आंतरिक कारणों पर चर्चा की जाएगी।

इस्लाम की भूमिका

आवश्यकतावादी व्याख्याएँ यह मानती हैं कि ज़्यदातर मुस्लिम देशों में सत्तावाद का कारण इस्लाम है। लेकिन इस्लाम कोई अपवाद नहीं है; यह अन्य धर्मों की तरह है, जिसमें लोकतंत्र समर्थक और सत्तावाद समर्थक दोनों व्याख्याएँ मौजूद हैं।¹⁰ एक उदाहरण चार्ल्स रोउली और नाथानियल स्मिथ के एक लेख में मिलता है, जिसमें वे तर्क देते हैं कि मुस्लिम देशों में लोकतंत्र की कमी "इस्लाम की प्रकृति से संबंधित" लगती है। ये लेखक मुस्लिम दुनिया का एक "मुख्य क्षेत्र" परिभाषित करते हैं, जिसमें MENA (मध्य पूर्व और उत्तरी अफ्रीका) और मध्य एशिया के देश शामिल हैं, जो 750 ईस्वी तक मुस्लिम भूमि का हिस्सा बन गए थे। दोनों लेखक यह

तर्क देते हैं की, इन देशों में, "इस्लाम की सबसे गहरी ऐतिहासिक जड़ें हैं और इस क्षेत्र में संस्कृति को आकार देने और बदलने के लिये इस्लाम को सबसे ज़्यदा समय मिला।¹¹" हालांकि, यह मानना समस्या पैदा करता है कि इस्लाम उन क्षेत्रों में प्रभावशाली है जहाँ यह 750 ईस्वी तक हावी था, लेकिन उन क्षेत्रों में नहीं, जहाँ यह पिछले 1,269 वर्षों में किसी बाद की अवधि में प्रमुख बना। इसके अलावा, इस कथित "मुख्य क्षेत्र" में मध्य एशियाई देश भी शामिल हैं, जिन्होंने रूसी उपनिवेशवाद और बाद में नास्तिक सोवियत शासन का अनुभव किया। इन देशों में सत्तावाद का कारण इस्लाम को मानने से, रोउली और स्मिथ इन देशों के रूसी/सोवियत शासन और आज के धर्मनिरपेक्ष तानाशाहों के हालिया इतिहास की अनदेखी करते हैं।¹²

मुसलमानों की समस्याओं का ऐतिहासिक विश्लेषण करते समय, पूरे लंबे इतिहास को छोटे-छोटे कालखंडों में बाँटकर बदलाव और रुकावट को देखा जाना चाहिए। इसे सिर्फ आज की स्थिति और हजार साल पहले की परिस्थितियों के बीच सांख्यिकीय संबंध दिखाने तक सीमित नहीं रखना चाहिए। इसके अलावा, रोउली और स्मिथ के दावे के विपरीत, किसी धर्म का किसी क्षेत्र में लंबे समय तक होना यह साबित नहीं करता कि वहाँ के लोग उन क्षेत्रों से अधिक सत्तावाद समर्थक होंगे, जहाँ उस धर्म का इतिहास छोटा है। उदाहरण के लिए, पश्चिमी यूरोप में कई लोग इस्लाम में दाखिल हुए लेकिन उन्होंने जिहादी-सलफ़िज़्म जैसी सत्तावाद व्याख्याओं को अपनाया, जबकि पश्चिमी यूरोप में इस्लाम का कोई लंबा इतिहास नहीं रहा है।

कई अन्य विद्वानों ने इस्लाम की भूमिका का विश्लेषण किया है कि यह समकालीन दृष्टिकोणों के आधार पर सत्तावाद में कैसे योगदान देता है। उन्होंने आमतौर पर मुस्लिम दुनिया में दो मुख्य विषयों पर तर्क विकसित किए हैं—एक, पुरुष प्रधानता की उपस्थिति, और दूसरा, धर्मनिरपेक्ष राज्यों की अनुपस्थिति।

पुरुषप्रधानता

मुस्लिम देशों में पुरुष प्रधानता की समस्या तब और अधिक स्पष्ट हो जाती है जब उनकी तुलना पश्चिमी देशों से की जाती है। वर्ल्ड वैल्यूज सर्वे (1995–6 और 2000–2) के आधार पर रॉनल्ड इंगलहार्ट और पिप्पा नॉरिस लिखते हैं—"महिलाओं के समान अधिकारों और अवसरों" के बारे में पूछे गए सवालों पर, जैसे: क्या पुरुष महिलाओं से बेहतर राजनीतिक नेता बनते हैं? या क्या लड़कों के लिए विश्वविद्यालय की शिक्षा लड़कियों से अधिक महत्वपूर्ण है?—इन सवालों पर पश्चिमी देशों ने 82 प्रतिशत और मुस्लिम देशों ने 55 प्रतिशत स्कोर किया।¹³

स्टीवन फिश का तर्क है कि मुस्लिम देशों में पुरुष प्रधानता ने सत्तावाद को बढ़ावा दिया है।¹⁴ फिश ने मुस्लिम देशों में लैंगिक असमानता को दिखाने के लिए कुछ ठोस आंकड़े भी पेश किए हैं। हालाँकि, उनकी इस विश्लेषण पर मेरे दो मुख्य सवाल हैं। पहला, पुरुष प्रधानता और सत्तावाद के बीच कारणात्मक संबंध विवादास्पद है। पश्चिमी इतिहास दिखाता है कि लोकतंत्र और पुरुष प्रधानता एक साथ मौजूद रह सकते हैं। उदाहरण के लिए, आज भी कुछ लोकतंत्र पुरुष प्रधानता के साथ चलते हैं, जैसे भारत। लैंगिक समानता को लोकतंत्र की शर्त या कारण के बजाय परिणाम के रूप में देखा जा सकता है। उदाहरण के लिए, मुस्लिम देशों—पाकिस्तान, बांग्लादेश, तुर्की और इंडोनेशिया—में लोकतांत्रिक चुनावों के बाद महिलाओं ने प्रधानमंत्री या राष्ट्रपति जैसे शीर्ष पदों को संभाला है।

दूसरा, मुझे फिश के पुरुष और महिलाओं के लिंग अनुपात से जुड़े आंकड़े संदिग्ध लगते हैं। फिश का तर्क है कि मुस्लिम देशों का औसत लिंग अनुपात बहुत ज्यादा है, खासकर कैथोलिक देशों की तुलना में। उनके अनुसार, "उच्च लिंग अनुपात" अक्सर महिलाओं और लड़कियों की हीन अवस्था और खराब देखभाल को दर्शाता है। यह असंतुलन लड़कियों के स्वास्थ्य देखभाल और पोषण की उपेक्षा और लिंग-आधारित गर्भपात के बिना नहीं समझाया जा सकता।¹⁵

मैंने फिश के डेटा स्रोत – यूनाइटेड स्टेट्स सेंसस ब्यूरो (United States Census Bureau) – का उपयोग करके आंकड़ों की दोबारा जांच की। 2010 में, गैर-मुस्लिम देशों की कुल आबादी का लिंग अनुपात (101.3) लगभग मुस्लिम देशों की कुल आबादी के लिंग अनुपात (101.5) के बराबर ही था।¹⁶

फिश की गणना में चार ऐसे देशों का डेटा शामिल था, जहाँ विस्तृत रोज़गार की वजह से विदेशी पुरुष मजदूरों की बड़ी संख्या के कारण लिंग अनुपात बहुत अधिक था।¹⁷ इसलिए उनकी गणना बढ़ा-चढ़ाकर दिखाई गई। मुस्लिम देशों में पुरुष प्रधानता की समस्या जरूरी है, लेकिन वहाँ का लिंग अनुपात असाधारण नहीं है। इसके अलावा, केवल पुरुष प्रधानता यह समझाने के लिए पर्याप्त नहीं है कि ज्यादातर मुस्लिम देश लोकतंत्र स्थापित करने में क्यों असफल रहे हैं।

माइकल रॉस मुस्लिम देशों में पुरुष प्रधानता और सत्तावाद की समस्याओं को तेल से होने वाली आमदनी का परिणाम बताते हैं।¹⁸ वह कुछ मध्य पूर्वी और पूर्वी एशियाई समाज (खासतौर से दक्षिण कोरिया) की तुलना करते हैं, जो कभी समान रूप से पुरुष प्रधानता समाज थे। 1960 के दशक में, दक्षिण कोरिया में महिलाएँ कारखाना उद्योगों जैसे वस्त्र उद्योग में काम करने लगीं। इस

से वे धीरे-धीरे राजनीतिक प्रभाव हासिल करने लगीं और समाज में पुरुष प्रधानता कम होने लगा। इसके विपरीत, तेल समृद्ध मध्य पूर्वी देशों में, तेल की वजह से (राष्ट्रीय मुद्राओं का मूल्य बढ़ने के कारण निर्यात) उन्मुख निर्माण क्षेत्र कमजोर हो गया। इससे इस क्षेत्र में महिलाओं के लिए रोजगार के अवसर सीमित हो गए, इसके साथ ही, सरकार द्वारा दिए गए संसाधनों से परिवारों की बिना मेहनत की आय बढ़ गई। इस वजह से महिलाओं का काम करने का प्रोत्साहन भी कम हो गया, जिससे पुरुष प्रधानता और मजबूत हो गया।¹⁹

रॉस की व्याख्या विचारणीय है, लेकिन पुरुष प्रधानता अधिकांश मुस्लिम देशों में विभिन्न रूपों में मौजूद है; यह केवल उन्हीं देशों तक सीमित नहीं है जिनकी अर्थव्यवस्थाएँ तेल पर आधारित हैं।²⁰ इसके अलावा, रॉस का विश्लेषण बहुत भौतिकवादी है; यह पुरुष प्रधानता की जटिल समस्या में विचारों²¹ की भूमिका को नज़रअंदाज करता है।²² उल्लेखनीय है कि, 19वीं सदी के अंत से ही मुस्लिम दुनिया में महिलाओं के अधिकारों के समर्थकों और विरोधियों के बीच एक सिद्धांतिक संघर्ष चला आ रहा है। महिलाओं के अधिकारों के समर्थकों में सुधारवादी और पश्चिमी-शिक्षित बौद्धिक लोग शामिल रहे हैं, जबकि उनके विरोधियों में मुख्य रूप से सामाजिक रूप से रूढ़िवादी और इस्लामीक कार्यकर्ता (उलेमा, इस्लामवादी और सूफी शेख) रहे हैं। इस्लामीक कार्यकर्ता आमतौर पर इस्लाम की पुरुष प्रधानता समझ का प्रचार करते हैं, जो पुरुषों को राज्य से लेकर परिवार तक नेतृत्व की स्थिति के लिए अधिक उपयुक्त मानती है, महिलाओं को लंबी यात्राओं के दौरान पुरुषों की संरक्षण की आवश्यकता होती है, और शादी, तलाक, विरासत और गवाही में महिलाओं की स्थिति को कमजोर करती है।²³ इस्लामी कार्यकर्ताओं के पितृसत्तात्मक प्रचार के परिणाम को एक हालिया (2002–10) सर्वेक्षण में देखा जा सकता है, जो 15 MENA (मध्य पूर्व और उत्तरी अफ्रीका) देशों में किया गया था। इस सर्वेक्षण के परिणामों से पता चलता है कि दो-तिहाई उत्तरदाता इस बयान से सहमत नहीं हैं कि "एक महिला यदि चाहे, तो वह अकेले विदेश यात्रा कर सकती है" दो-पांचवे इस बयान से सहमत हैं कि "विश्वविद्यालय के पुरुष और महिला छात्र-छात्राओं का एक साथ कक्षा में बैठना इस्लाम के सिद्धांतों का उल्लंघन है"।²⁴ मुस्लिम महिलाओं के अधिकारों को बढ़ावा देने वाली महिला विचारक भी रही हैं,²⁵ लेकिन उनके पास इस्लामी कार्यकर्ताओं के मुकाबले संसाधन और मुस्लिम जनता तक पहुंच बहुत सीमित रही है।

बीसवीं सदी के पहले हिस्से में, मुस्लिम महिलाओं के अधिकारों के समर्थकों ने महत्वपूर्ण कदम उठाए। लेकिन ये समर्थक ज़्यादातर सत्तावादी धर्मनिरपेक्ष विचारधाराओं और सरकारी नीतियों

से जुड़े थे। कुछ धर्मनिरपेक्ष सरकारों ने, जैसे तुर्की और ट्यूनीशिया में, हिजाब पर प्रतिबंध लगाए और धार्मिक महिलाओं और पुरुषों पर अन्य पाबंदियाँ भी लगाईं²⁶ इन सख्त नीतियों और धर्मनिरपेक्ष सरकारों की आर्थिक और विदेश नीति की विफलताओं ने इस्लामी समूहों को लोकप्रियता हासिल करने में मदद की। सदी के दूसरे हिस्से में, इस्लामी समूहों ने मुस्लिम-बहुल देशों और समाजों को अधिक रूढ़िवादी दिशा में धकेला। इससे कई देशों में संविधान और कुछ कानूनों का इस्लामीकरण हुआ। इस कानूनी इस्लामीकरण का महिलाओं के अधिकारों पर नकारात्मक असर पड़ा। मैं नीचे कई मुस्लिम देशों में राज्य कानूनों के इस्लामीकरण का विश्लेषण करता हूँ।

धर्मनिरपेक्ष और इस्लामी राज्य

जो विद्वान यह समझाते हैं कि मुस्लिम दुनिया में सत्तावाद का कारण इस्लाम और राज्य के बीच घनिष्ठ संबंध है, उनके लिए लुईस मुख्य प्रेरणा स्रोत रहे हैं। अपनी कई प्रकाशित कृतियों में, लुईस ने बार-बार यह तर्क दिया कि इस्लाम, ईसाई धर्म के विपरीत, संवैधानिक धर्मनिरपेक्षता को अस्वीकार करता है, यानी धर्म और राज्य के अलगाव को, और यही अस्वीकृति सत्तावाद की ओर ले जाती है। उनके शब्दों में, "विश्वास रखने वाले मुसलमानों के लिए, वैध सत्ता केवल भगवान से आती है, और शासक अपनी शक्ति लोगों से और न ही अपने पूर्वजों से, बल्कि भगवान और पवित्र कानून से प्राप्त करता है।"²⁷ लुईस तुर्की को एक अपवाद के रूप में प्रस्तुत करते हैं, जो इस नियम को प्रमाणित करता है: "जो लोग इस्लाम को लोकतांत्रिक विकास में रुकावट मानते हैं, वे तुर्की और बाकी मुस्लिम दुनिया के बीच धर्मनिरपेक्षता को एक महत्वपूर्ण अंतर के रूप में देखते हैं।"²⁸ इस मुद्दे पर, हंटिंगटन के विचार लगभग समान हैं। वे लिखते हैं, "इस्लाम में... धर्म और राजनीति या आध्यात्मिक और सांसारिक के बीच कोई भेद नहीं है, और राजनीतिक भागीदारी ऐतिहासिक रूप से एक अपरिचित विचार था।" इस प्रकार, "इस्लाम... लोकतंत्र के लिए अनुकूल नहीं रहा है।"²⁹

लुईस और हंटिंगटन के दावे में कई समस्याएँ हैं। इस किताब के भाग II में यह तर्क किया जाएगा कि प्रारंभिक इस्लामी इतिहास में धार्मिक और राजनीतिक प्राधिकरणों के बीच एक निश्चित स्तर का अलगाव था। आज जो प्रमुख इस्लामी विचारधाराएँ धर्म और राज्य के अलगाव को नकारती हैं, वह ग्यारहवीं सदी में बनना शुरू हो चुकी थीं। इसके अलावा, मुस्लिम दुनिया में सत्तावाद की समस्या को धर्मनिरपेक्ष राज्यों की अनुपस्थिति से नहीं समझा जा सकता।

हकीकत, मुस्लिम दुनिया में कई धर्मनिरपेक्ष राज्य रहे हैं। हालांकि, इन धर्मनिरपेक्ष राज्यों में से अधिकतर सत्तावादी रहे हैं, जैसे उनके गैर-धर्मनिरपेक्ष समकक्ष।

तालिका 2.1 में संक्षेप में बताया गया है कि 49 मुस्लिम देशों में से 22 के पास संवैधानिक रूप से धर्मनिरपेक्ष राज्य हैं।³⁰ इन 22 मुस्लिम देशों में से चौदह देशों के संविधान में उनके राज्यों (या गणराज्यों) को स्पष्ट रूप से "धर्मनिरपेक्ष" के रूप में परिभाषित किया गया है।³¹ मैंने इन देशों के संविधान से आधिकारिक भाषाओं में, जिसमें स्थानीय भाषा, अरबी, अंग्रेजी, फ्रेंच, पुर्तगाली, रूसी और सर्बियाई शामिल हैं, धर्मनिरपेक्ष शब्द एकत्रित किया है, जो इस प्रकार हैं: अज़रबैजान (*dünyevi*), बुर्कीना फासो (*laïc*), चाड (*laïque, almaniyya*), गाम्बिया (*secular*), गिनी (*laïque*), गिनी-बिसाऊ (*laica*), कज़ाख़स्तान (*zayirli, svetskiy*), कोसोवो (*laik, sekularna*), किर्गिस्तान (*dinden tyshkary, svetskiy*), माली (*laïcité de l'Etat*), सेनेगल (*laïque*), ताजिकिस्तान (*dunyavi, svetskoe*), तुर्की (*laik*), और तुर्कमेनिस्तान (*dünyewi, svetskoe*)।

तालिका 2.1: उन्नचास मुस्लिम देशों के संविधान में धर्मनिरपेक्षता और शरीयत

संविधान जो राज्यों को स्पष्ट रूप से	वह राज्य जहाँ संविधान इस्लाम को	शरिया को एक (या एकमात्र) क़ानूनी
या संकेत रूप से धर्मनिरपेक्ष परिभाषित	अधिकारिक धर्म के रूप में मान्यता देता	स्रोत या अनुकूलता आवश्यकता के रूप
करते हैं। (22) है। में संदर्भित करने वाले संविधान।		
स्पष्ट रूप से परिभाषित धर्मनिरपेक्ष राज्य		
1 अज़रबैजान	1 अल्जीरिया	1 अफ़ग़ानिस्तान
2 बुर्कीना फासो	2 बांग्लादेश	2 बहरीन
3 चाड	3 कोमोरोस	3 ब्रुनेई
4 गाम्बिया	4 जिबूती	4 मिस्र
5 गिनी	5 जॉर्डन	5 ईरान
6 गिनी-बिसाऊ	6 मलेशिया*	6 इराक़
7 कज़ाख़स्तान	7 मोरक्को	7 कुवैत
8 कोसोवो	8 द्यूनीशिया	8 लीबिया
9 किर्गिस्तान		9 मालदीव
10 माली		10 मॉरीतानिया
11 सेनेगल		11 ओमान
12 ताजिकिस्तान		12 पाकिस्तान
13 तुर्की		13 कतर
14 तुर्कमेनिस्तान		14 सऊदी अरब
		15 सोमालिया

संकेत रूप से धर्मनिरपेक्ष परिभाषित

16 इरिट्रिया

किये गये राज्य।

15 अल्बानिया

17 सूडान

16 सीरिया

18 लेबनान

17 इंडोनेशिया*

19 यमन

18 यूएई

19 नाइजर

20 नाइजीरिया*

21 सिएरा लियोन

22 उज्बेकिस्तान

नोट: मोटे अक्षर चुनावी लोकतंत्रों को दर्शाते हैं।

*संघीय प्रणालियाँ, जहाँ कुछ प्रांत इस्लामीक आपराधिक क़ानून लागू करते हैं।

स्रोत: इन देशों के संविधान; यूएस डिपार्टमेंट ऑफ स्टेट 2015; ग्रोटे और रॉडर 2012; कुरु 2009, 247–254.

संक्षेप में, लगभग आधे मुस्लिम देशों के पास धर्मनिरपेक्ष संविधान हैं, जो यह संकेत देता है कि इस्लाम और संवैधानिक धर्मनिरपेक्षता के बीच आवश्यकतावादी दावा अनुभवजन्य आंकड़ों पर आधारित नहीं है।³² कुछ आवश्यकतावादी यह तर्क दे सकते हैं कि मुस्लिम दुनिया में धर्मनिरपेक्ष राज्य उपनिवेशवाद की एक विरासत हैं। वास्तव में, कुछ अपवादों को छोड़कर – ईरान, सऊदी अरब, और तुर्की – सभी मुस्लिम देशों को यूरोपीय देशों ने उपनिवेशित किया, और जबकि कुछ धर्मनिरपेक्ष राज्य बने, कुछ नहीं बने।³³ इसलिए, मुस्लिम दुनिया में धर्मनिरपेक्ष राज्य केवल उपनिवेशवाद का परिणाम नहीं हैं।³⁴

2018 तक, इन 22 मुस्लिम देशों में से 17 देश ऐसे हैं जिनके पास धर्मनिरपेक्ष संविधान है, और वहां सत्तावादी शासनों का शासन है। पांच लोकतंत्र हैं: अल्बानिया, बुर्किना फासो, इंडोनेशिया, सेनेगल, और सिएरा लियोन।³⁵ यह अनुपात यह दर्शाता है कि धर्मनिरपेक्षता लोकतंत्र के लिए पर्याप्त शर्त नहीं है और मुस्लिम दुनिया में सत्तावाद की समस्या को केवल इसके अभाव से समझाया नहीं जा सकता। इन धर्मनिरपेक्ष राज्यों में सत्तावाद को तीन कारणों से समझाया जा सकता है। पहला, जैसा कि इस पुस्तक के भाग II में समझाया जाएगा कि मुस्लिम देशों में सत्तावाद की गहरी ऐतिहासिक जड़ें हैं, जो उलेमा-राज्य गठबंधन द्वारा बौद्धिक और बुर्जुआ वर्गों के बहिष्करण पर आधारित हैं, जो ग्यारहवीं सदी में शुरू हुआ। दूसरा, उपनिवेशी विरासत,

जिस ने कई मुस्लिम देशों में लोकतांत्रिकरण को बाधित किया। उन मामलों में, जहां उपनिवेशी शासक खुद अपने मूल में सत्तावादी था, उपनिवेशी प्रभाव ने विशेष रूप से सत्तावाद को बढ़ावा दिया, जैसा कि मध्य एशिया के सत्तावादी धर्मनिरपेक्ष राज्यों में सोवियत विरासत में देखा गया।³⁶ ये दोनों व्याख्याएँ मुस्लिम दुनिया के धर्मनिरपेक्ष (सेक्युलर) राज्यों के लिए खास नहीं हैं; और यह चीज इस्लामी राज्यों पर भी लागू होती है। लेकिन तीसरी व्याख्या केवल धर्मनिरपेक्ष राज्यों के लिए खास है। कई मामलों में, धर्मनिरपेक्षता को मानने वालों ने समाज और राजनीति को बदलने के लिए सत्तावाद विचारधाराओं, जैसे कि समाजवाद और फासीवाद, को अपनाया है और लोकतंत्रीकरण का विरोध किया है क्योंकि यह उनके ऊपर से नीचे तक के आधुनिकीकरण प्रोजेक्ट्स में बाधा बनता है।

तालिका 2.1 मुस्लिम देशों के संविधान को तीन श्रेणियों में वर्गीकृत करती है: धर्मनिरपेक्ष संविधान, संविधान जो इस्लाम को आधिकारिक धर्म मानते हैं लेकिन शरीयत का उल्लेख नहीं करते, संविधान जो शरीयत को कुछ कानूनी दर्जा देते हैं, दूसरी श्रेणी में आठ देश आते हैं: अल्जीरिया, बांग्लादेश, कोमोरोस, जिबूती, जॉर्डन, मलेशिया, मोरक्को और ट्यूनीशिया।³⁷ इन देशों में पारिवारिक कानून इस्लामी कानून की विभिन्न व्याख्याओं पर आधारित है। 2013 में, इन आठ में से छह देश सत्तावादी शासन के तहत थे (केवल कोमोरोस और ट्यूनीशिया लोकतंत्र थे)। यह श्रेणी पहली और तीसरी श्रेणी के बीच एक अंतराल है, और इसमें शामिल देश सत्तावाद के कारणों के मामले में अन्य दो श्रेणियों से कुछ समानताएँ रखते हैं।

तीसरी और अंतिम श्रेणी में आने वाले देशों के संविधान शरीयत को एक (या मुख्य) कानूनी स्रोत मानते हैं या यह तय करते हैं कि कानून शरीयत के अनुरूप होने चाहिए। इस श्रेणी में उन्नीस देश शामिल हैं: अफगानिस्तान, बहरीन, ब्रुनेई, मिस्र, ईरान, इराक़, कुवैत, लीबिया, मालदीव, मॉरिटानिया, ओमान, पाकिस्तान, कतर, सऊदी अरब, सोमालिया, सीरिया, सूडान, संयुक्त अरब अमीरात (यूएई) और यमन। इन देशों में शरीयत अदालतें पारिवारिक कानून के मामलों को संभालती हैं। इसके अलावा, कई मामलों में शरीयत अदालतें आपराधिक कानून से जुड़े मामलों को भी देखती हैं। इन सभी देशों में फिलहाल सत्तावादी शासन है। यह डेटा दिखाता है कि शरीयत की संवैधानिक स्थिति सत्तावाद से जुड़ी हुई है।

पिछले चार दशकों में, कई मुस्लिम देशों ने कम धर्मनिरपेक्ष (सेक्युलर) संविधान और कानूनी प्रणाली अपनाई है। यह बदलाव आमतौर पर दो रास्तों से हुआ है। पहला रास्ता शासकों द्वारा ऊपर से नीचे तक इस्लामीकरण (इस्लामी नियम लागू करना) था। कई मामलों में, सत्तावादी

शासकों ने शरीयत को संविधान में शामिल किया ताकि वे धार्मिक रूप से रूढ़िवादी जनता की नज़र में अपने शासन को वैध ठहरा सकें और बढ़ते इस्लामी विरोध का सामना कर सकें।³⁸ इस संदर्भ में, क्रान्ती इस्लामीकरण ने उन शासन व्यवस्थाओं को वैधता दी जो पहले से ही सत्तावादी थीं दूसरा रास्ता नीचे से ऊपर तक का अधिक इस्लामीकरण था, जो सामाजिक और राजनीतिक जागरूकता के माध्यम से हुआ। इस बदलाव के पीछे कई कारण थे, जैसे—धार्मिक पुनरुत्थान (धर्म में बढ़ती रुचि) का वैश्विक रुझान, धर्मनिरपेक्ष शासनों की सत्तावादी और कमज़ोर नीतियाँ, इस्लामी संगठनों के राजनीतिक प्रयासाइन कारणों ने मिलकर इस्लामीकरण की इस प्रक्रिया को आगे बढ़ाया।

हमने इन दोनों इस्लामीकरण के रास्तों को विभिन्न मामलों में देखा है।³⁹ ईरान ने आधिकारिक रूप से इस्लामी राज्य बनने की घोषणा की, जैसे कि अफगानिस्तान, सूडान और (एकीकृत) यमन ने किया। मिस्र और पाकिस्तान में, शरीयत के बारे में अनुच्छेद संविधान में डाले गए, और उलेमा और शरीयत अदालतों की क्रान्ती भूमिका का विस्तार हुआ। हाल ही में, इंडोनेशिया, मलेशिया और नाइजीरिया के कुछ प्रांतों ने शरीयत क्रान्ती अपनाए। ब्रुनेई के शासक ने क्रान्ती प्रणाली का इस्लामीकरण घोषित किया। चार गृहयुद्धों के मामलों में, इराक़, लीबिया, सोमालिया और सीरिया में शरीयत का उल्लेख करने वाले नए संवैधानिक अनुच्छेदों के माध्यम से क्रान्ती इस्लामीकरण की दिशा में तेज़ी से कदम बढ़े।⁴⁰ इन सभी मामलों में, क्रान्ती इस्लामीकरण राजनीतिक शासन के अधिक सत्तावाद से जुड़ी हुई है। बेशक, इस्लामी सक्रियता और लोकतंत्र के बीच के रिश्ते जटिल हैं। उन मामलों में, जहां इस्लामी कार्यकर्ताओं ने क्रान्ती इस्लामीकरण पर ध्यान नहीं दिया, जैसे कि इंडोनेशिया में कुछ उलेमा, सेनेगल में सूफी और ट्यूनीशिया में इस्लामवादी, उन्होंने अपने देशों की लोकतंत्रीकरण प्रक्रियाओं में योगदान दिया।⁴¹

हालाँकि विभिन्न मामलों में इस्लामवादियों ने सत्ता हासिल की, लेकिन वह वर्ग जिसने सबसे अधिक अपने विधायी और न्यायिक प्रभाव का विस्तार किया, वह उलेमा थे, जिन्होंने शरीयत के व्याख्याकार के रूप में अपनी शक्ति का दावा किया। किसी देश में शरीयत को क्रान्ती दर्जा देने का संविधानिक निर्णय का मतलब यह है कि क्रान्ती को उलेमा द्वारा निर्धारित किया जाना। यह व्यवस्था लगभग संसद के सदस्य द्वारा बदलती परिस्थितियों और सार्वजनिक राय के आधार पर क्रान्ती बनाने के लोकतांत्रिक विचार के विपरीत है। दूसरे शब्दों में, जिस तरह से

उलेमा इस्लामी क़ानून बनाते हैं, वह क़ानूनी प्रक्रिया में जनता की भागीदारी को बाहर कर देता है; इसलिए, यह स्वाभाविक रूप से लोकतांत्रिक प्रक्रियाओं और आदर्शों के खिलाफ है।

दो निष्कर्ष हैं। पहला, इस्लाम के बारे में मूलवादी तर्क जो इस्लाम के राज्य के साथ संबंधों की ऐतिहासिक और समकालीन जटिलता को नज़रअंदाज़ करता है। मुस्लिम दुनिया में कई धर्मनिरपेक्ष राज्य रहे हैं, फिर भी आधिनायकवाद व्यापक रूप से मौजूद है। दूसरा, पिछले चार दशकों से, उलेमा की भूमिका क़ानून बनाने और न्यायपालिका में मुस्लिम दुनिया में बढ़ी है। कई मामलों में, इस विस्तार ने आधिनायकवाद के बने रहने में योगदान दिया है। उलेमा की स्थिति का विश्लेषण करना महत्वपूर्ण है।

उलेमा

उलेमा-राज्य गठबंधन

ऐसे देशों में जहां शरिया का संविधान में जिक्र है या इसे अपनाया गया है, वहाँ उलेमा ने अक्सर अलोकतांत्रिक विधायी सत्ता के रूप में काम किया। यहाँ तक कि कई धर्मनिरपेक्ष देशों में भी उलेमा ने सत्तावादी शासकों के साथ सहयोग किया है या उनके द्वारा इस्तेमाल किए गए हैं। हालाँकि, शुरू में इन शासकों ने उलेमा का राजनीतिक रूप से उपयोग करने की योजना बनाई थी, लेकिन लंबे समय में उलेमा को इस संबंध से ज़्यादा फायदा हुआ। उन्होंने सार्वजनिक चर्चाओं को इस्लामी रंग दिया और अपनी राजनीतिक और क़ानूनी स्थिति को मज़बूत किया।

कई मुस्लिम देशों में, सरकारों ने मस्जिदों पर नियंत्रण रखा है ताकि उलेमा को नियंत्रित किया जा सके और अपने शासन को वैध ठहराया जा सके। यहाँ तक कि तुर्की में धर्मनिरपेक्ष सरकारों ने भी 1924 में स्थापित एक सरकारी एजेंसी, धार्मिक मामलों के निदेशालय (दियानेत) के माध्यम से मस्जिदों को नियंत्रित किया।⁴² तब से, तुर्की की सभी मस्जिदों में इमाम सरकारी कर्मचारी रहे हैं, और सरकार ने वहाँ दिए जाने वाले उपदेशों की सामग्री को नियंत्रित किया। असल में, धर्मनिरपेक्षों ने दियानेत की स्थापना इस्लामी गतिविधियों पर नज़र रखने के लिए की थी।⁴³ हालाँकि, हाल ही में, जब तैय्यप एर्दोआन ने एक लोकलुभावन इस्लामी शासन स्थापित करना शुरू किया, तो वह दयानत का उपयोग एक केंद्रीकृत संस्था के रूप में करने में सफल रहे, जो सरकारी नियंत्रण में थी। पूरे देश में लगभग 1,00,000 मस्जिदों में, सरकारी इमाम शुक्रवार

के उपदेश पढ़ते हैं, जिन्हें दियानेत के केंद्रीय कार्यालय द्वारा तैयार किया जाता है। चुनावों जैसे महत्वपूर्ण समय पर, ये उपदेश एर्दोआन सरकार के विचारों का प्रचार करते हैं।⁴⁴

एर्दोआन ने कई सख्त कदम उठाए, जैसे हजारों लोगों की निजी संपत्तियों को ज़ब्त करना और हजारों लोगों को आतंकवाद के आरोप में जेल में डालना। इसके बावजूद, उन्हें अब भी ज़्येदातर इस्लामी नेताओं, जिनमें मशहूर उलेमा और सूफी शेख शामिल हैं, का समर्थन मिलता रहा है।⁴⁵ तुर्की के मशहूर इस्लामी क़ानून विशेषज्ञ हयरेत्तिन करामान ने एर्दोआन और उलेमा के बीच संबंध बनाए रखने में अहम भूमिका निभाई है। करामान ने सालों तक तुर्की के उलेमा और इस्लामी विचारधारा के बीच सेतु का काम किया। वह कहते हैं कि "हर मुसलमान को इस्लामवादी होना चाहिए; भले ही वह इस शब्द का इस्तेमाल न करे, लेकिन उसे इस विचार को मानना चाहिए।"⁴⁶ 1990 में करामान ने सेक्युलर कानूनों की आलोचना की थी। उन्होंने कहा था कि "कोई भी व्यक्ति या समाज शिर्क (अनेकेश्वरवाद) से तब तक नहीं बच सकता, जब तक वे अपने सभी काम खुदा की इच्छा के अनुसार, या तो उसके आदेशों या उनकी व्याख्या के ज़रिए, नहीं करते।"⁴⁷ 2013 में, जब एर्दोआन ने लड़के-लड़कियों के साथ रहने वाले हॉस्टलों पर रोक लगाने की कोशिश की, तो करामान ने लिखा: "अगर कोई अविवाहित जोड़ा या लड़के-लड़कियां एक ही घर में साथ रह रहे हैं... तो सरकार ऐसे घरों की जांच और छापेमारी करती है ताकि गलत व्यवहार को रोका जा सके, और इन लोगों को सजा दी जाती है।" करामान के अनुसार, इस्लाम न तो सेक्युलरिज्म (धर्मनिरपेक्षता) के साथ मेल खाता है और न ही लोकतंत्र के साथ, क्योंकि उनके विचार में लोकतंत्र के अनुसार इंसान खुदा के बराबर, उससे ऊपर या उससे अलग माना जाता है। करामान का मानना है कि मुसलमानों को यह सोचना चाहिए कि लोकतांत्रिक संस्थाएं खुदा की ओर से आई हैं या यह इंसानों की सोच और इच्छाओं का नतीजा हैं। करामान एर्दोआन और दूसरे इस्लामवादियों द्वारा सेक्युलरिज्म, लोकतंत्र और बहुलवाद के इस्तेमाल को सिर्फ एक अस्थायी तरीका मानते हैं। उनका कहना है: "अगर हमारे हालात यह मांग करते हैं कि हम इस्लाम की ओर धीरे-धीरे बढ़ते हुए कुछ तरीकों का इस्तेमाल करें, तो हम ऐसा करेंगे... ज़रूरत के अनुसार साधनों का उपयोग किया जा सकता है।"⁴⁸

मिस्र गणराज्य एक और उदाहरण है एक ऐसे राज्य का जिसे धर्मनिरपेक्ष राज्य के रूप में स्थापित किया गया था और जिसने धीरे-धीरे क़ानूनी इस्लामीकरण की प्रक्रिया का अनुभव किया। अपने समकक्ष तुर्की नेताओं की तरह, नासिर का उद्देश्य इस्लामी संस्थानों, विशेष रूप से अल-अज़हर, जो सुन्नी ज्ञान का प्रसिद्ध केंद्र है, को प्रशासनिक और वित्तीय रूप से अपनी नियंत्रण में लाना

था। वह इतना शक्तिशाली नेता था कि उसने" उलेमा को काबू में किया।"⁴⁹ इसके बाद के राष्ट्रपतियों ने मिस्र में इस्लामी संस्थानों की सरकारी निगरानी को बढ़ाते गए। राज्य नियंत्रित मस्जिदों का अनुपात 1962 में एक-पांचवे से बढ़कर 1994 में तीन-पांचवे से ज़्यादा हो गया, जबकि मस्जिदों की कुल संख्या भी 20,000 से बढ़कर लगभग 70,000 हो गई। एक ब्यूरोक्रेटिक काउंसिल ने इन राज्य-नियंत्रित मस्जिदों में कवर किए जाने वाले विषयों का निर्णय लिया, विशेष रूप से शुक्रवार के उपदेशों का।⁵⁰ स्पष्ट रूप से, मिस्र राज्य इस्लामी क्षेत्र पर एकाधिकार नहीं कर सका; वैकल्पिक धार्मिकसत्ता उभरे, और यहां तक कि अल-अज़हर ने भी सरकार को कुछ चुनौतियाँ दीं।⁵¹ फिर भी, कुल मिलाकर, न केवल नासिर, बल्कि इसके बाद के राष्ट्रपति अनवर सादात⁵² और होस्नी मुबारक ने अपनी "नीतियों को वैध बनाने के लिए फतवा प्राप्त करके अल-अज़हर पर अपने प्रभुत्व से लाभान्वित हुए"।⁵³

जनवरी 2013 में, जब मुहम्मद मुर्सी मिस्र के राष्ट्रपति थे, मैंने काहिरा में मुस्लिम ब्रदर्स से जुड़े राजनेताओं और नौकरशाहों के साथ साक्षात्कार किया। मस्जिदों पर राज्य नियंत्रण के बारे में मेरे सवालों का जवाब देते हुए, उन्होंने सामान्यतः इस राज्य नियंत्रण को बढ़ाने की इच्छा व्यक्त की।⁵⁴ केमलिस्ट और नासिरिस्ट नीतियां जो मस्जिदों को राज्य निगरानी में रखना चाहती थीं, वे धर्मनिरपेक्ष परियोजनाएं थीं। तुर्की और मिस्र में इस्लामवादी भी इससे अलग नहीं थे; वे भी मस्जिदों को राज्य नियंत्रण में रखने के लिए काफी इच्छुक थे। इस किताब के भाग II में इस इच्छा की गहरी ऐतिहासिक जड़ों का विश्लेषण किया जाएगा।

ईरान ने भी धर्मनिरपेक्षता से इस्लामवाद की तरफ एक समान रास्ता अपनाया है। हालांकि, मिस्र और तुर्की के मामलों से विपरीत, ईरान में परिवर्तन, क्रांतिकारी था।⁵⁵ खुमैनी ने अपने पोस्ट-क्रांतिकारी ईरान की परिकल्पना अपनी "वेलायत-ए-फकीह" (फ़कीह का शासन) के सिद्धांत में व्यक्त की, जिसके अनुसार उलेमा को केवल विधान और न्यायिक नहीं, बल्कि कार्यकारी शक्ति भी प्राप्त होगी। तुर्की और मिस्र के विपरीत, ईरान ने जो रास्ता अपनाया वह उलेमा-राज्य गठबंधन से परे है, और यह एक अर्ध-धर्मतांत्रिक शासन बन गया है, जिसमें उलेमा सर्वोच्च होते हैं। खुमैनी का मानना था कि उलेमा, विशेष रूप से फ़कीह, को भगवान द्वारा शरिया लागू करने का अधिकार दिया गया है।⁵⁶ उनकी शासन की समझ बस शरिया के लागू करने तक सीमित है। इस दृष्टिकोण से, इंसान की प्रभावशीलता बहुत कम होती है: यहां तक कि अगर पैगंबर मुहम्मद (सल्ल.) और (इमाम) अली (रज़ि.) आज भी जीवित होते, तो खुमैनी के अनुसार, उनका शासन में कोई प्रभाव नहीं होता, जितना एक सामान्य फकीह का होता। वे इस

दावे को एक उदाहरण से समझाते हैं: “अभी पापी को सौ कोड़े मारने की सज़ा है। अगर पैगंबर सज़ा लागू करते हैं, तो क्या वे सौ पचास कोड़े मारेंगे, [इमाम अली] ... सौ कोड़े, और फकीह [फ़कीह] पचास कोड़े?”⁵⁷ निश्चित रूप से, सत्ता कब्ज़े के बाद, खुमैनी और अन्य उलेमा ने ईरान को कुछ हद तक व्यवहारिक और वास्तविक राजनीति के साथ शासित किया, लेकिन फकीह के शासन का सिद्धांत अभी भी ईरानी शासन का आधार है।⁵⁸

अपनी बड़ी जनसंख्या, परमाणु शक्ति और विश्वभर में इस्लामवादी समूहों पर प्रभाव के कारण भारतीय उपमहाद्वीप में, पाकिस्तान एक महत्वपूर्ण मुस्लिम देश है। पाकिस्तान के क़ानूनी प्रणाली का इस्लामीकरण मुख्य रूप से 1970 के दशक के अंत और 1980 के दशक में ज़ियाउल हक के द्वारा किया गया, जो एक सैन्य तख्तापलट के साथ सत्ता में आए थे। 1979 में, ज़िया ने एक श्रृंखला इस्लामीक आपराधिक क़ानूनों को लागू किया और शिक्षा प्रणाली और अर्थव्यवस्था को इस्लामीकरण के लिए कदम उठाए।⁵⁹ ज़िया का इस्लामवादी जमात-ए-इस्लामी के साथ संक्षिप्त गठबंधन एक परंपरा को दर्शाता था जो गहरे ऐतिहासिक जड़ें रखती है। मुमताज़ अहमद के शब्दों में, ज़िया "इस्लामी राजनीति के क्लासिक रूप को व्यक्त करते थे: एक अच्छा और धार्मिक मुस्लिम जो उलेमा और जमात-ए-इस्लामी के साथ परामर्श करके शरिया के कार्यान्वयन के लिए प्रतिबद्ध था। लेकिन मध्यकालीन मुस्लिम राजनीतिक परंपरा की तरह, उनकी सत्ता में आने के तरीके या समाज को इस्लामीकरण करने के लिए उन्होंने जो तरीके चुने, उस पर कोई सवाल नहीं उठाया गया।"⁶⁰ एक संघीय शरिया अदालत स्थापित करके, जो विधान की समीक्षा करती थी, ज़िया ने उलेमा को सशक्त किया। लेकिन उन्होंने इस अदालत को प्रगति करने के कदम उठाने की अनुमति नहीं दी। 1981 में, जब अदालत ने पाप के एक मामले में पत्थर मारने को गैर-इस्लामी घोषित किया, तो ज़िया ने अदालत में नए न्यायाधीशों को नियुक्त किया, जिन्होंने उस फैसले को पलट दिया।⁶¹ ज़िया के युग से लेकर वर्तमान तक, पाकिस्तान में कुछ इस्लामी दलों ने आधिनायकवाद का प्रचार किया और गैर-सुन्नी और गैर-मुस्लिम अल्पसंख्यकों की धार्मिक स्वतंत्रता को प्रतिबंधित किया, साथ ही महिलाओं के अधिकारों को भी सीमित किया।⁶²

इन चार बड़े मुस्लिम देशों में देखी गई राजनीतिक और क़ानूनी इस्लामीकरण की प्रक्रियाएँ पूरे मुस्लिम दुनिया में एक व्यापक रुझान को दर्शाती हैं। शासकों और उलेमा के बीच अलग-अलग तरह के गठबंधनों ने आधिनायकवादी शासन को मज़बूत किया। आधुनिकतावादी आधिनायकवादी शासनों से निराश मुस्लिम जनता ने कई मामलों में इस्लामी आधिनायकवादी

शासन का समर्थन किया। यह बदलाव कुछ आधिनायकवादी विचारों से प्रेरित रहा है, जिनकी ऐतिहासिक जड़ें आमतौर पर ग्यारहवीं सदी तक जाती हैं।

मध्यकालीन विचार, आधुनिक आधिनायकवाद

उलेमा के राज्यवादी और रूढ़िवादी विचारों को चुनौती देना और इस्लाम को व्यक्तिगत और प्रगतिशील तरीके से समझना बहुत कठिन है। उलेमा को इस्लाम की व्याख्या करने का अधिकार उनके कठोर ज्ञान पर आधारित है, जो मुस्लिम समाजों में बहुत मजबूत है। उलेमा के बीच एक रैंकिंग होती है, जो युवा उलेमाओं को नए और रचनात्मक विचारों को विकसित करने से रोकती है। इसके परिणामस्वरूप, उलेमाओं ने इस्लामी कानूनों में मौजूद कुछ कठोर विचारों को बनाए रखा है, जैसे शारीरिक दंड, एक व्यक्ति द्वारा शासन, पुरुष प्रधानता, गोपनीयता का उल्लंघन और गैर-मुसलमानों के साथ भेदभाव। जब भी परिस्थितियाँ अनुकूल होती हैं, ये विचार मदरसा की किताबों से लेकर राजनीतिक प्रणालियों तक फैल जाते हैं।

जैसा कि अध्याय 4 में विश्लेषण किया गया है, गज़ाली ग्यारहवीं सदी के एक प्रभावशाली विद्वान थे। उनकी किताब "इहया उलुमुद्दीन" (Revival) आज भी व्यापक रूप से ज़्यादातर सुन्नियों और शियाओं द्वारा पढ़ी जाती है।⁶³ यह प्रभावशाली किताब पुरुष प्रधानता को बढ़ावा देती है और महिलाओं के प्रति द्वेषपूर्ण विचार प्रस्तुत करती है।⁶⁴ एक अन्य ग्यारहवीं सदी के विद्वान, मावर्दी, को अभी भी खिलाफत के प्रमुख सिद्धांतिकार के रूप में देखा जाता है। गज़ाली की "इहया" की तरह, मावर्दी की किताब "अधिकार और शासन के आदेश" (Ordinances of Government) भी व्यापक रूप से पढ़ी जाती है। दोनों पुस्तकें सार्वजनिक जीवन में "सही का आदेश देना और गलत को मना करना" की ज़िम्मेदारी पर ज़ोर देती हैं। इन मध्यकालीन किताबों का प्रभाव वर्तमान में धार्मिक पुलिस की स्थापना के रूप में देखा जा सकता है, जो कई देशों में विभिन्न रूपों में स्थापित की गई है, जिनमें सऊदी अरब, ईरान और मलेशिया शामिल हैं।

मावर्दी ने यह महत्वपूर्ण बात कही है कि खलीफा कुछ व्यक्तियों को सार्वजनिक नैतिकता के अधिकारी के रूप में नियुक्त करता है, जबकि स्वयंसेवक भी एक हद तक सार्वजनिक नैतिकता को बनाए रख सकते हैं।⁶⁵ यह कर्तव्य कई मुद्दों को शामिल करता है, जैसे पुरुषों को शुक्रवार की नमाज पढ़ने के लिए मजबूर करना, पुरुषों और महिलाओं को सार्वजनिक स्थान पर एक साथ बात करने से रोकना, शराब को बहाना, अधिकांश संगीत वाद्ययंत्रों को नष्ट करना, वित्तीय

धोखाधड़ी की निगरानी करना, और यहां तक कि पुरुषों को "संतरी बाल काले करने से रोकना, जब तक कि यह पवित्र युद्ध में भाग लेने से पहले न हो" और "किसी को भी यह सज़ा देना जो अपने बाल काले करता है ताकि महिलाओं के साथ दोस्ती हासिल कर सके"⁶⁶ इसके विपरीत, गज़ाली के लेखन में राज्यसत्ता पर कोई ज़ोर नहीं है; उनके अनुसार, प्रत्येक मुस्लिम को सही का आदेश देना और गलत को मना करना चाहिए। एक बच्चा अपने पिता का शराब बहा सकता है, यह इस पर निर्भर करता है कि पिता का गुस्सा और प्रतिशोध कितना हो सकता है। गज़ाली "सही का आदेश देना और गलत को मना करना" के कई कदमों को परिभाषित करते हैं, जिनमें जानकारी प्रदान करना, शिष्ट सलाह देना, फिर धमकीपूर्ण सलाह देना, शारीरिक हस्तक्षेप करना, और अंत में बलपूर्वक दबाव डालना शामिल है। इन कदमों का पालन करते समय, व्यक्तियों को राजनीतिक सत्ता से अनुमति की आवश्यकता नहीं होती; वे आवश्यकता होने पर हिंसा का भी उपयोग कर सकते हैं। गज़ाली "सही का आदेश देना और गलत को मना करना" के अन्य पहलुओं पर भी ज़ोर देते हैं, जो एक आधुनिक पाठक के लिए अधिक सकारात्मक लग सकते हैं, जैसे कि किसी अन्याय के खिलाफ हस्तक्षेप करना और दमनकारी शासक के सामने सच बोलना।⁶⁷

इन विचारों को समकालीन समाज में लागू करने का मतलब होगा या तो एक आधिनायकवादी राज्य स्थापित करना जिसमें धार्मिक पुलिस हो (जैसा कि मावर्दी ने कहा) या एक अराजकता जहां नागरिक लगातार एक-दूसरे के दैनिक जीवन में हस्तक्षेप करें, यहां तक कि बल के द्वारा भी (जैसा कि गज़ाली ने कहा)। संक्षेप में, इस्लामीक केंद्रीय सिद्धांत "सही का आदेश देना और गलत को मना करना" को लोकतंत्र और व्यक्तिगत स्वतंत्रता के साथ मेल खाने के लिए आधुनिक रूप से बयान करने की आवश्यकता है।⁶⁸

इसी तरह, इस्लाम की मध्यकालीन व्याख्याएँ, जो मुसलमानों के गैर-मुसलमानों के साथ रिश्तों को लेकर हैं, वे लोकतंत्र के अनुकूल नहीं हैं। मध्यकालीन मुस्लिम राज्य अपने गैर-मुसलमान प्रजा के साथ अपने रिश्ते 'ज़िम्मी' (संरक्षित लोग) और 'जिज़्या' (poll tax) के सिद्धांतों के माध्यम से बनाते थे। हालांकि इन राज्यों का ईसाई और यहूदी प्रजा के साथ व्यवहार, ईसाई राज्यों का मुसलमानों और यहूदियों के साथ व्यवहार के मुकाबले कहीं बेहतर था,⁶⁹ लेकिन उनकी सिद्धांत और नीतियाँ आज के लोकतांत्रिक और मानवाधिकार मानकों के साथ मेल नहीं खातीं। अब्दुल अज़ीज़ साचेदीना ने नौवीं शताब्दी के प्रमुख विद्वान शाफ़ी का उद्धरण दिया, जिन्होंने तर्क किया था कि मुस्लिम शासकों को अपने ईसाई प्रजा को नई चर्चें बनाने, घोड़े पर

सवार होने, और मुसलमानों जैसे या समान वस्त्र पहनने से रोकना चाहिए। साचेदीना निष्कर्ष निकालते हैं, "अतीत के अधिकांश न्यायिक निर्णय, जो गैर-मुस्लिम अल्पसंख्यकों से संबंधित थे, आज के धार्मिक बहुलता के संदर्भ में बेमानी हो गए हैं, जो अंतर-मानव संबंधों का आधार है।"⁷⁰

यहाँ तक कि उन्नीसवीं सदी के मध्य में, उस्मानी शासकों ने गैर-मुस्लिमों के साथ मुसलमानों के संबंधों पर इस्लामी क़ानून की मध्ययुगीन धारणाओं को छोड़ दिया और क़ानूनी सुधारों की एक श्रृंखला शुरू की।⁷¹ उस्मानी उलेमा के पास इन सुधारों का सार्वजनिक रूप से विरोध करने की पर्याप्त शक्ति नहीं थी; हालांकि, अन्य देशों के उलेमा की तरह, उन्होंने मदरसों में पढ़ाई जाने वाली पाठ्यपुस्तकों में इन विषयों पर मध्ययुगीन व्याख्याएँ बनाए रखीं।

आधुनिक समय में आधिनायकवाद, पुरुष प्रधानता और धार्मिक भेदभाव जैसी समस्याओं को हल करने के लिए मुस्लिम देशों को रचनात्मक बुद्धिजीवियों की ज़रूरत है। लेकिन इन देशों में बुद्धिजीवियों के विकास में कई बाधाएँ रही हैं। कई मुस्लिम देशों ने ईशानिदा और धर्मत्याग (मज़हब छोड़ने) से जुड़े क़ानून बनाए हैं⁷², जिनसे विचार और अभिव्यक्ति की स्वतंत्रता पर और भी ज़्यदा पाबंदियाँ लग गई हैं। इन कानूनों को भले ही कुछ ही लोगों पर लागू किया गया हो, लेकिन इसका असर यह हुआ कि आलोचनात्मक सोच के प्रति एक नकारात्मक माहौल बन गया। 1995 में, एक शरिया अदालत ने मिस्री बुद्धिजीवी नसर अबू ज़ायद को धर्मत्यागी घोषित कर दिया और उनकी शादी को अमान्य करार दिया क्योंकि उन्होंने कुरआन की व्याख्या के लिए कुछ सुधारवादी दृष्टिकोण पेश किए थे।⁷³ मुस्लिम दुनिया में, पारंपरिक विचारों की आलोचना करने वाले बुद्धिजीवियों को कई तरह की धमकियों का सामना करना पड़ा है। उन्हें धर्मत्यागी, पूर्वविद्या विशेषज्ञ, पश्चिमी एजेंडे के समर्थक करार दिया गया।⁷⁴

इस्लामवादियों ने कुछ ऐसे विचार भी फैलाए हैं जो लोकतांत्रिक भागीदारी और शक्ति के विभाजन के अनुकूल नहीं हैं। वे आमतौर पर इस्लाम को एक ऐसी संपूर्ण विचारधारा के रूप में प्रस्तुत करते हैं, जो ईसाई धर्म के विपरीत, जीवन के हर पहलू को कवर करती है। लेकिन, इस किताब के भाग II में यह विस्तार से बताया जाएगा कि यह दावा सही नहीं है। एक हजार साल से अधिक मुद्दत तक इस्लाम ने मुसलमानों के राजनीतिक इतिहास में एक महत्वपूर्ण लेकिन सीमित भूमिका निभाई है, और धर्म और राजनीति के बीच, साथ ही धर्म और विज्ञान तथा अर्थव्यवस्था जैसे जीवन के अन्य क्षेत्रों के बीच अंतर को मान्यता देने के मामले में यह ईसाई

धर्म से अलग नहीं है। हालांकि, इस्लामवादियों का प्रसिद्ध नारा— "इस्लाम ही समाधान है!"— इस सच्चाई को नकारता है।⁷⁵

सिद्धांत रूप में, सूफी शेख इस्लामवादियों के ऊपर से नीचे की तरफ बनाए गए यूटोपियन परियोजनाओं और उलेमा के औपचारिक क़ानूनी दृष्टिकोण का एक अधिक आध्यात्मिक विकल्प प्रदान कर सकते थे। प्रायोगिक रूप से, उन्होंने ऐसा नहीं किया। इसके बजाय, सूफी शेखों ने सामान्यतः अपनी पदानुक्रमिक शिक्षाओं के साथ आधिनायकवाद में योगदान किया, जैसा कि तुर्की में कादरी और नक्शबंदी सूफी आदेशों के प्रचलित कथन "जो शेख नहीं रखता, उसका शेख शैतान है" और "जब शैतान किसी मुस्लिम के मृत्यु शय्या के पास उसकी आस्था चुराने आएगा, तो उसका शेख उसकी आस्था बचा लेगा" में देखा जा सकता है। इस प्रकार की पदानुक्रमिक सूफी उपदेश व्यक्तिगत स्वतंत्रता में रुकावट बनता है, जो लोकतंत्र को काम करने के लिए आवश्यक है।

सारांश में, आधिनायकवादी शासकों के साथ अपने गठबंधन और कुछ पुराने, लोकतंत्र विरोधी विचारों के प्रचार के कारण, उलेमा ने अधिकतर मुस्लिम देशों में आधिनायकवाद को बढ़ावा दिया है। खासकर अगर शरिया को किसी देश में क़ानून के रूप में लागू किया जाता है, तो उलेमा की इस्लाम की व्याख्या को चुनौती देना बहुत मुश्किल हो जाता है। अपनी कठोर सोच, मदरसों और अन्य संस्थानों पर नियंत्रण, समाज में प्रतिष्ठा और राज्य का समर्थन मिलने से वरिष्ठ उलेमा ने बुद्धिजीवियों और कुछ छोटे विरोधी उलेमाओं को हाशिए पर डाल दिया। आलोचनात्मक सोच को रोकने में धर्मनिरपेक्ष शासकों ने भी महत्वपूर्ण भूमिका निभाई है। उन्होंने ऊपर से नीचे की ओर आधुनिकीकरण की योजनाएं बनाई और स्वतंत्र बुद्धिजीवियों को अक्सर बेकार और असुविधाजनक समझा।

स्पष्ट रूप से, इस्लामी कार्यकर्ता और धर्मनिरपेक्षतावादियों के विचार मुस्लिम दुनिया में आधिनायकवाद की जटिल समस्या को समझाने के लिए पर्याप्त नहीं हैं। चाहे वे इस्लामवादी हों या धर्मनिरपेक्षतावादी, तानाशाही आधिनायकवादी शासन को वित्तीय संसाधनों की आवश्यकता होती है। अधिकांश मुस्लिम देशों में, आधिनायकवादी शासकों ने अपने शासन को बनाए रखने के लिए रेंट्स, खासकर तेल राजस्व, का इस्तेमाल किया है।

तेल और रेंटियर राज्य

रेंट एक भौतिक उपहार है जिस में श्रम-प्रधान उत्पादन की आवश्यकता नहीं होती। रेंट से मिलने वाली आय, जैसे तेल और गैस से होने वाली आय, अर्थव्यवस्था को रेंटियर बना देती है। यदि किसी राज्य की आय का 40 प्रतिशत से अधिक हिस्सा रेंट (प्राकृतिक संसाधनों से प्राप्त आय) से आता है, तो उस राज्य को "रेंटियर राज्य" कहा जाता है।⁷⁶ रेंट पर राज्य का नियंत्रण शासकों को प्रोत्साहन⁷⁷ प्रदान करता है, साथ ही यह उन्हें शासन में लोगों की भागीदारी को अस्वीकृत करने की शक्ति भी देता है। रेंटियर राज्यों के शासक कराधान पर वित्तीय रूप से निर्भर नहीं होते; इसलिए, लोग कराधान का उपयोग शासकों को जिम्मेदार ठहराने के लिए नहीं कर सकते।⁷⁸ इसके विपरीत, रेंटियर राज्यों में लोग सरकारी रेंट आवंटन पर निर्भर होते हैं; राज्य लोगों को पैसे, नौकरियों और सामाजिक सेवाओं के रूप में रेंट प्रदान करता है।⁷⁹ इससे शासकों और लोगों के बीच एक संरक्षक-ग्राहक संबंध बनता है, साथ ही स्वतंत्र राजनीतिक, आर्थिक और नागरिक समाज की कमी हो जाती है। स्वतंत्र राजनीतिक पार्टियों, एक बर्गुआइज़ वर्ग और नागरिक संगठनों के बिना, लोकतंत्र असंभव हो जाता है।⁸⁰

उत्खनन की एक गैर-रेंटियर प्रणाली में, करदाता बड़ी संख्या में नागरिक होते हैं, जो पूंजी और उत्पादन के मामले में अपेक्षाकृत स्वतंत्र होते हैं। यदि सरकार अपनी वैधता खो देती है, तो सभी करदाताओं की निगरानी और उन्हें नियंत्रित करना उसके लिए बहुत कठिन हो जाता है। लेकिन, तेल उत्पादन भौगोलिक रूप से स्थिर होता है और इसे कुछ चुनिंदा अमीर लोग नियंत्रित करते हैं। इसलिए, तेल से होने वाली आय (रेंट) की निगरानी करना और उसे निकालना, सरकार के लिए अन्य प्रकार के उत्पादन की तुलना में कहीं अधिक आसान होता है, और कभी-कभी इसे एकाधिकार में रखना भी संभव हो जाता है।⁸¹ तेल-आधारित अर्थव्यवस्था में, सरकार के तेल पर एकाधिकार के कारण स्वतंत्र व्यापारिक वर्ग (बुर्जुआ वर्ग) का विकास नहीं हो पाता। साथ ही, तेल उत्पादन श्रम-प्रधान नहीं होता, इसलिए संगठित श्रमिक वर्ग भी विकसित नहीं हो पाता।⁸² इसके अलावा, तेल से होने वाली आय आधिनायकवादी शासनों को आर्थिक रूप से मजबूत बनाती है। वे अपने सख्त सुरक्षा तंत्र को बढ़ा सकते हैं और सरकारी मीडिया और अन्य प्रचार माध्यमों का इस्तेमाल विपक्ष के खिलाफ कर सकते हैं।

रेंटियर राज्यों और आधिनायकवाद के बीच संबंध का विश्लेषण करने के लिए, मैंने सरकार की आय के प्रतिशत के रूप में रेंट और कर दरों का एक वैश्विक सूचकांक तैयार किया है।⁸³

तालिका 2.2 इस सूचकांक के निष्कर्षों को रेंटियर राज्यों के बारे में संक्षेपित करती है।

तालिका 2.2 रेंट्स, कर, और रेंटियर राज्य (2010 के आस पास)

#	देश	रेंट %	कर %	#	देश	रेंट %	कर %
1	पूर्वी तिमोर	0.93	0.05	1	यमन	0.75	0.18
2	ब्रुनेई	0.92	0.03	2	यूएई	0.74	0.18
3	भूमध्यरेखीय गिनी	0.91	0.03	3	कतर	0.66	0.13
4	लीबिया	0.90	0.05	4	अल्जीरिया	0.66	0.31
5	इराक	0.88	0.05	5	सूडान	0.61	0.34
6	सऊदी अरब	0.85	0.04	6	अज़रबैजान	0.61	0.35
7	कांगो गणराज्य	0.85	0.14	7	गैबॉन	0.59	0.40
8	कुवैत	0.82	0.02	8	ईरान	0.55	0.28
9	बहरीन	0.80	0.15	9	त्रिनिदाद और टोबैगो	0.52	0.31
10	अंगोला	0.80	0.13	10	वेनेजुएला	0.51	0.42
11	चाड	0.79	0.20	11	कज़ाख़स्तान	0.50	0.50
12	ओमान	0.77	0.11	12	मॉरिटानिया	0.42	0.30
13	नाइजीरिया	0.75	0.23	13	बोलीविया	0.41	0.52
14	तुर्कमेनिस्तान	0.75	0.20	14	मलेशिया	0.41	0.53

नोट्स:मोटे अक्षर मुस्लिम देशों को दर्शाते हैं। किराए और कर की दरों का कुल योग 100 प्रतिशत नहीं है क्योंकि सरकारी राजस्व में अन्य स्रोत भी शामिल हैं, विशेष रूप से अंतरराष्ट्रीय ऋणास्रोत: अंतरराष्ट्रीय मुद्रा कोष 2007–11; इकॉनॉमिस्ट इंटेलिजेंस यूनिट 2011; रेवेन्यू बॉच 2011।

यह दिखाता है कि मुस्लिम देश सभी रेंटियर (किराए पर आधारित) देशों में दो-तिहाई से तीन-चौथाई (28 में से 20) का हिस्सा रखते हैं, हालांकि इस विश्लेषण में शामिल सभी देशों का केवल एक-चौथाई (170 में से 48) हिस्सा मुस्लिम देश हैं। मुस्लिम रेंटियर देशों की उच्च दर का कारण उनके प्राकृतिक संसाधनों की समृद्धि है। मुस्लिम देशों के पास दुनिया के तेल भंडार का दो-तिहाई हिस्सा है, और MENA (मध्य पूर्व और उत्तर अफ्रीका) क्षेत्र में दुनिया के लगभग तीन-पांचवां तेल भंडार है। इसके अलावा, मुस्लिम देशों के पास दुनिया के गैस भंडार का तीन-पांचवां हिस्सा है, और MENA क्षेत्र में लगभग आधे गैस भंडार हैं। तालिका में सूचीबद्ध सभी मुस्लिम देश आधिनायकवादी शासित हैं, और सूचीबद्ध आठ गैर-मुस्लिम देशों में से पाँच देश भी आधिनायकवादी शासित हैं। मुस्लिम देशों में रेंटियर राज्यों की असामान्य रूप से अधिक संख्या यह समझने में मदद करती है कि वहां आधिनायकवादी शासन की दर अधिक है।

हालांकि, दो सवाल अभी भी बाकी हैं। पहला, तालिका में सूचीबद्ध तीन गैर-मुस्लिम रेंटियर देश – ईस्ट तिमोर, त्रिनिदाद और टोबैगो, और बोलीविया – लोकतांत्रिक हैं।

दूसरा, 29 गैर-रेंटियर (जो किराए पर आधारित नहीं हैं) मुस्लिम देश मौजूद हैं, जिनमें से अधिकांश (29 में से 22) आधिनायकवादी हैं।⁸⁵

कहीं और, मैंने इन मुद्दों को "क्षेत्रीय प्रसार" की अवधारणा का संदर्भ देकर समझाया है, जिसका मतलब है कि किसी क्षेत्र में राजनीतिक शासन विभिन्न तंत्रों के माध्यम से एक-दूसरे को प्रभावित करते हैं, जिनमें सैन्य हस्तक्षेप, क्षेत्रीय कूटनीति, आर्थिक नीति, और सामाजिक-सांस्कृतिक आदान-प्रदान शामिल हैं। क्षेत्रीय प्रसार ईस्ट तिमोर में लोकतंत्रीकरण को समझाता है, जहां इसके लोकतांत्रिक पड़ोसी ऑस्ट्रेलिया का प्रभाव पड़ा, और बोलिविया तथा त्रिनिदाद और टोबैगो में, जहां लैटिन अमेरिका के उनके लोकतांत्रिक पड़ोसियों का प्रभाव पड़ा। इसके विपरीत, MENA क्षेत्र (मध्य पूर्व और उत्तरी अफ्रीका) और मध्य एशिया के तेल-गरीब देश अपने तेल-समृद्ध और तानाशाही शासित पड़ोसियों, जैसे ईरान, सऊदी अरब, और कजाकिस्तान के राजनीतिक और आर्थिक प्रभाव में रहे हैं।⁸⁶ MENA दुनिया का एकमात्र ऐसा क्षेत्र है जहां सरकारी राजस्व के प्रतिशत के रूप में देशों की औसत किराए की दर (55%) औसत कर दर (32%) से अधिक है।⁸⁷ इस प्रकार, तेल से मिलने वाली आमदनी (रेंट) ने MENA क्षेत्र में व्यापक प्रभाव डाला है। इस क्षेत्र के कई तेल-गरीब देशों, जिनमें मिस्र शामिल है, ने अंतरराष्ट्रीय ऋण की मांग की, जो किराए के समान है।⁸⁸

एक और कमजोरी है जो तेल पर आधारित आधिनायकवाद के कारणों को समझने में आती है: तेल का राजनीतिक शासन पर प्रभाव बिल्कुल निश्चित नहीं होता, बल्कि यह देश या क्षेत्र की अर्थव्यवस्था के आकार के मुकाबले होता है।⁸⁹ उदाहरण के लिए, नॉर्वे के पास ब्रुनेई से अधिक तेल आय प्रति व्यक्ति है, लेकिन नॉर्वे में तेल से मिलने वाली आमदनी सरकारी राजस्व का केवल 36 प्रतिशत और सकल घरेलू उत्पाद (GDP) का 18 प्रतिशत है, जबकि ब्रुनेई में यह सरकारी राजस्व का 92 प्रतिशत और GDP का 65 प्रतिशत है।⁹⁰ यदि नॉर्वे की अर्थव्यवस्था और कुल सरकारी राजस्व छोटे होते, तो उसकी अर्थव्यवस्था बहुत अधिक किराए पर निर्भर होती और उसका राज्य एक रेंटियर राज्य बन जाता।

इसलिए, यदि मुस्लिम अर्थव्यवस्थाएं बड़ी होतीं, तो तेल से मिलने वाली आमदनी उन पर इतनी अधिक हावी नहीं होती। हालांकि, 2014 में, मुस्लिम देशों का कुल सकल राष्ट्रीय आय (GNI)

दुनिया के कुल GNI का केवल 9 प्रतिशत था, और यह जर्मनी और यूनाइटेड किंगडम के संयुक्त GNI से भी कम था।⁹¹ मध्य पूर्व की अर्थव्यवस्थाओं का सीमित आकार तेल के आर्थिक और राजनीतिक प्रभाव का मूल्यांकन करने के लिए विशेष रूप से महत्वपूर्ण है, क्योंकि यह प्रमुख तेल निर्यातक क्षेत्र है। जैसा कि चार्ल्स बॉइक्स लिखते हैं, “जब हम तेल उत्पादन को छोड़ देते हैं, तो मध्य पूर्व की कुल निकासी फिनलैंड के समान होती है।”⁹²

यह तर्क किया जा सकता है कि तेल आय ने मुस्लिम देशों की आर्थिक वृद्धि को रोक दिया है। यह सच है कि उच्च तेल निर्यात राष्ट्रीय मुद्रा के मूल्य को बढ़ा देता है, जिससे अन्य उत्पादों का निर्यात करना अधिक कठिन हो जाता है। फिर भी, जैसा कि रॉस ने दस्तावेजित किया है, तेल GNI वृद्धि में बाधा नहीं डालता।⁹³ दरअसल, मुस्लिम देशों की आर्थिक स्थिति 1970 के दशक के प्रारंभ में और भी खराब थी, जब वे बड़े तेल राजस्व प्राप्त करना शुरू कर रहे थे।⁹⁴ 1970 में, मुस्लिम देशों का कुल GNI दुनिया के कुल GNI का हिस्सा (केवल 4 प्रतिशत), आज से कम था।⁹⁵ अगला भाग मुस्लिम देशों के आर्थिक अविकस और आधिनायकवाद से इसके संबंध का संक्षेप में मूल्यांकन करेगा।

आर्थिक पिछड़ापन

विद्वानों ने आर्थिक विकास और लोकतंत्र के बीच संबंध पर गहराई से अध्ययन और बहस की है। कुछ लोगों के लिए, पहला (आर्थिक विकास) दूसरे⁹⁶ (लोकतंत्र) का कारण बनता है, जबकि अन्य इस सीधे कारण-प्रभाव संबंध पर संदेह करते हैं।⁹⁷ हाल ही में, बॉइक्स और सुसान स्टोक्स ने तर्क दिया कि “आर्थिक विकास न केवल लोकतंत्र को जन्म देता है बल्कि उसे बनाए भी रखता है।”⁹⁸ एक और जगह बॉइक्स कहते हैं: “1999 में, जिन देशों की प्रति व्यक्ति आय \$10,000 से अधिक थी, उनमें से 94% ने स्वतंत्र और निष्पक्ष चुनाव कराए, जबकि जिन देशों की प्रति व्यक्ति आय \$2,000 से कम थी, उनमें केवल 18% ने ऐसा किया।”⁹⁹ मुस्लिम दुनिया के संदर्भ में, अल्फ्रेड स्टेपन और ग्रेम रॉबर्टसन ने आर्थिक पिछड़ापन, अरब/गैर-अरब पहचान और आधिनायकवाद के बीच संबंध पर एक महत्वपूर्ण तर्क प्रस्तुत किया।

यदि किसी देश की प्रति व्यक्ति सकल राष्ट्रीय आय (GNI) \$3,500 से कम होने के बावजूद वह लोकतांत्रिक बन जाता है, तो स्टेपन और रॉबर्टसन उसे “अति-उपलब्धि प्राप्तकर्ता”¹⁰⁰ (overachiever) कहते हैं। यदि किसी देश की GNI प्रति व्यक्ति \$5,500 से अधिक होने के बावजूद वह तानाशाही बना रहता है, तो वे उसे “कम-उपलब्धि प्राप्तकर्ता” (underachiever)

कहते हैं। लेखकों के अनुसार, यदि किसी देश की प्रति व्यक्ति GNI \$3,500 और \$5,500 के बीच है, तो यह सैद्धांतिक रूप से अनिश्चित रहता है कि वह लोकतांत्रिक होगा या आधिनायकवादी।¹⁰¹

2004 के आंकड़ों के आधार पर, स्टेपन और रॉबर्टसन ने आठ अरब देशों को "कम-उपलब्धि प्राप्तकर्ता" (underachievers) के रूप में वर्गीकृत किया और एक भी गैर-अरब मुस्लिम देश को इस श्रेणी में नहीं पाया। इसके विपरीत, पाँच गैर-अरब मुस्लिम देशों को "अति-उपलब्धि प्राप्तकर्ता" (overachievers) के रूप में वर्गीकृत किया गया, जबकि कोई भी अरब देश इस श्रेणी में नहीं था। समूह के रूप में, गैर-अरब मुस्लिम देशों ने अपनी प्रति व्यक्ति GNI के स्तर के आधार पर लोकतंत्रीकरण के अपेक्षित स्तर को पार कर लिया, जबकि अरब मुस्लिम देश अपनी अपेक्षित स्तर तक नहीं पहुँच सके। अंत में, स्टेपन और रॉबर्टसन यह तर्क देते हैं कि मुस्लिम देशों में लोकतंत्र की कोई कमी नहीं है, लेकिन अरब देशों में लोकतंत्र की कमी है।¹⁰²

2010 और 2013 के आंकड़ों का उपयोग करते हुए, मैंने स्टेपन और रॉबर्टसन के सिद्धांत का पुनः परीक्षण किया।¹⁰³ अपडेट किए गए आंकड़ों से तीन परिणाम मिले, जो उनके तर्क का समर्थन करते हैं: पहला, अभी भी कोई अरब "अति-उपलब्धि प्राप्तकर्ता" नहीं था; दूसरा, अरब "कम-उपलब्धि प्राप्तकर्ताओं" की संख्या आठ से बढ़कर दस हो गई (कतर, कुवैत, यूएई, ओमान, बहरीन, सऊदी अरब, लेबनान, अल्जीरिया, मिस्र, और जॉर्डन, उच्चतम से निम्नतम प्रति व्यक्ति GNI के क्रम में); तीसरा, गैर-अरब "अति-उपलब्धि प्राप्तकर्ताओं" की संख्या पांच ही रही (सेनेगल, बांग्लादेश, कोमोरोस, सिएरा लियोन, और नाइजर)। हालाँकि चौथा परिणाम उनके तर्क को महत्वपूर्ण रूप से कमजोर कर देता है: शून्य के बजाय, आठ गैर-अरब "कम-उपलब्धि प्राप्तकर्ता" थे। दोनों विश्लेषणों के बीच की अवधि के दौरान, आठ गैर-अरब देशों (ब्रुनेई, मलेशिया, ईरान, कजाखस्तान, अज़रबैजान, मालदीव, तुर्कमेनिस्तान, और कोसोवो) ने प्रति व्यक्ति GNI में महत्वपूर्ण वृद्धि देखी, लेकिन इसके साथ, इन देशों कोई समान लोकतांत्रिकीकरण नहीं हुआ।¹⁰⁴

इन आठ गैर-अरब "कम-उपलब्धि प्राप्तकर्ताओं" में से छह (ब्रुनेई, मलेशिया, ईरान, कजाखस्तान, अज़रबैजान, और तुर्कमेनिस्तान) रेंटियर राज्य (प्राकृतिक संसाधनों से राजस्व प्राप्त करने वाले राज्य) हैं। इन देशों की प्रति व्यक्ति GNI, तेल की कीमतों में 2003 में इराक़ पर अमेरिकी आक्रमण के बाद तेज़ वृद्धि के कारण, बढ़ गई। दस गैर-अरब "कम-उपलब्धि प्राप्तकर्ताओं" में से सात भी रेंटियर राज्य हैं। तेल-सम्पन्न देशों में जहाँ तेल राजस्व GNI को

बढ़ाता है, वहाँ GNI प्रति व्यक्ति लोकतांत्रिकीकरण का अच्छा पूर्वानुमानक नहीं है।¹⁰⁵ ये देश बिना किसी जटिल अर्थव्यवस्था के पैसे कमाते हैं, जिसमें औद्योगिक उत्पादन, प्रौद्योगिकीय कुशलता, श्रम का विभाजन, विशेषज्ञता, और कुशल श्रम शामिल होते हैं। ऐसी जटिल अर्थव्यवस्था के लिए एक जटिल राजनीतिक प्रणाली की आवश्यकता होती है, जो लोकतांत्रिक सिद्धांतों और संस्थाओं द्वारा शासित होती है। इसके विपरीत, तेल-सम्पन्न मुस्लिम देशों ने बिना किसी जटिल अर्थव्यवस्था के उच्च स्तर की GNI प्राप्त की है; इसलिए, उनके GNI स्तर उनके राजनीतिक प्रणालियों से संबंधित नहीं हैं। अगला अध्याय यह जांच करेगा कि मुस्लिम देशों में जटिल अर्थव्यवस्थाएँ क्यों नहीं हैं और इसके पीछे कारण क्या हैं।

निष्कर्ष

मुस्लिम दुनिया में सत्तावाद एक ऐसी घटना है जिसके कई कारण हैं। हालांकि पश्चिमी नीतियों जैसे विश्वसनीय अधिनायक शासकों का समर्थन, मुस्लिम देशों में लोकतांत्रिकीकरण की स्थितियों को और बिगाड़ने का कारण बनी हैं, लेकिन इन विदेशी नीतियों को मुस्लिमों की अपनी वैचारिक, राजनीतिक और सामाजिक-आर्थिक परिस्थितियों के परिणाम के रूप में देखा जा सकता है, न कि कारणों के रूप में। यह भी गलत होगा कि सत्तावाद की जटिल समस्या को केवल इस्लाम के धर्मनिरपेक्षता के कथित नकारे से समझाया जाए। इस्लाम के बारे में सामान्यीकरण करने के बजाय, यह अधिक प्रभावी होगा कि इस्लामी कार्यकर्ताओं - उलमा, इस्लामवादी समूह और सूफी शेखों की विशिष्ट भूमिकाओं पर ध्यान केंद्रित किया जाए।

इन इस्लामी कार्यकर्ताओं ने आमतौर पर कई मुस्लिम देशों में पुरुष प्रधानता और सत्तावाद की समस्याओं में योगदान दिया है, हालांकि कुछ मामलों में उनका योगदान अधिक प्रगतिशील और लोकतांत्रिक रहा है। ये इस्लामी कार्यकर्ता अंततः सत्तावाद को मजबूत करते हैं या लोकतंत्र का समर्थन करते हैं, यह उनके धार्मिक और राजनीतिक विचारों पर निर्भर करता है। यह अध्याय कुछ अलोकतांत्रिक विचारों का चयन प्रस्तुत करता है, जिन्हें मूल रूप से ग्यारहवीं सदी के कुछ उलेमा द्वारा व्यक्त किया गया था। इनमें पुरुष प्रधानता, भलाई का आदेश देना और बुराई से रोकना, तथा गैर-मुसलमानों पर मुस्लिम शासन जैसे विचार शामिल हैं। कुछ इस्लामी कार्यकर्ता अभी भी इन अलोकतांत्रिक विचारों का प्रचार मस्जिदों, पार्टी बैठकों और सूफी मठों में करते हैं। यह “ओरिएंटलिस्ट सामान्यीकरण” (पूर्वाग्रहपूर्ण पश्चिमी दृष्टिकोण) नहीं है कि इन विचारों और कई मुस्लिम देशों में सत्तावाद की समस्या के बीच संबंध का विश्लेषण किया जाए।

इस्लामी कार्यकर्ताओं के उपदेश और राजनीतिक सक्रियता ने कई मुस्लिम देशों में हाल ही में राजनीतिक और क़ानूनी इस्लामीकरण की प्रवृत्ति को बढ़ावा दिया है। 1920 के दशक से 1970 के दशक तक, मुस्लिम दुनिया में प्रमुख राजनीतिक और क़ानूनी प्रवृत्ति धर्मनिरपेक्ष (सेक्युलर) थी। हालांकि, पिछले चार दशकों में, कई देशों की राजनीति और क़ानूनी प्रणालियों में इस्लामीकरण ने धीरे-धीरे प्रमुखता प्राप्त की है। कई महत्वपूर्ण मामलों में, उलेमा और राज्य के बीच गठबंधन बनाए गए या फिर से जीवित किए गए। इसके बावजूद, धर्मनिरपेक्ष और इस्लामी शक्तियों के बीच संघर्ष अब भी जारी है। इस अध्याय में बड़ी संख्या में मुस्लिम देशों में धर्मनिरपेक्ष संविधानों के अस्तित्व को प्रलेखित किया गया है। ये डेटा दिखाते हैं कि इस्लाम और धर्मनिरपेक्ष राज्य के बीच किसी भी तरह का मूलभूत टकराव होने का दावा बिना किसी ठोस सबूत के है। लेकिन ज़्यादातर धर्मनिरपेक्ष देश सत्तावादी हैं। इसलिए, यह समझाया नहीं जा सकता कि मुस्लिम दुनिया में सत्तावाद की समस्या धर्मनिरपेक्ष राज्यों की कमी के कारण है। यह तथ्य कि अधिकांश धर्मनिरपेक्ष और इस्लामी राज्य सत्तावादी हैं, मुस्लिम दुनिया में सत्तावाद की गहरी ऐतिहासिक और सामाजिक-आर्थिक जड़ों की ओर इशारा करता है।

सत्तावाद के लिए अपनी साझा ज़िम्मेदारी के अलावा, धर्मनिरपेक्ष और इस्लामी दोनों ही समूह बौद्धिकता के प्रति समान रूप से विरोधी रहे हैं। इस्लामी समूहों के लिए, बुद्धिजीवी धर्म के प्रति बहुत आलोचनात्मक और पश्चिमी सोच वाले माने जाते हैं; इसलिए, उनके विचार इस्लाम विरोधी ना सही संभावित रूप से गैर-इस्लामी हो सकते हैं। वहीं, धर्मनिरपेक्ष नेता आमतौर पर बुद्धिजीवियों को अपने ऊपर से नीचे तक लागू किए गए सत्तावादी आधुनिकीकरण परियोजनाओं के लिए बाधा मानते हैं। धर्मनिरपेक्ष और इस्लामी दोनों समूहों की इस सामान्य बौद्धिक-विरोधी सोच से पता चलता है कि इस समस्या की भी गहरी ऐतिहासिक और सामाजिक-आर्थिक जड़ें हैं।

मुस्लिम दुनिया में एक प्रमुख आर्थिक समस्या रेंटियरिज्म रही है। धर्मनिरपेक्ष और इस्लामी दोनों ही शासन व्यवस्थाएं आर्थिक रूप से, खासकर तेल से होने वाली आय, पर निर्भर रही हैं। लोकतांत्रिक व्यवस्थाएं आमतौर पर शासकों और जनता के बीच आपसी संबंधों पर आधारित होती हैं, जहां जनता कर चुकाती है और इस कारण शासकों को जवाबदेह ठहराती है। रेंटियर राज्यों में शासक जनता के करों पर निर्भर नहीं होते; इसके बजाय, जनता शासकों द्वारा वितरित की गई रेंट्स (आय) पर निर्भर करती है। चूंकि मुस्लिम देशों के पास दुनिया के लगभग तीन-

पांचवें हिस्से के तेल भंडार हैं, इसलिए मुस्लिम दुनिया में कई रेंटियर और सत्तावादी राज्य मौजूद हैं।

तेल-आधारित व्याख्या हमें न केवल सत्तावाद बल्कि मुस्लिम देशों में हिंसा को बेहतर ढंग से समझने में मदद करती है। विद्वानों ने इस बात पर जोर दिया है कि तेल-समृद्ध देश अंतरराष्ट्रीय और आंतरिक सैन्य संघर्षों में अधिक शामिल होने की संभावना रखते हैं, मुख्यतः इसलिए कि संभावित रेंट्स लाभ संसाधनों पर कब्जा करने के लिए समूहों को लड़ने के लिए प्रोत्साहित करते हैं।¹⁰⁶ विशेष रूप से MENA (मध्य पूर्व और उत्तरी अफ्रीका) क्षेत्र में, तेल से होने वाली आय ने सत्तावाद को बढ़ावा दिया, जिससे हिंसा की संभावना भी बढ़ गई।

तेल से होने वाली आय ने कई मामलों में उलेमा-राज्य गठबंधन के प्रभुत्व और बुर्जुआ वर्ग के हाशिए पर जाने में भी योगदान दिया है। 1970 के दशक की शुरुआत में जब मुस्लिम देशों में बड़े पैमाने पर तेल से राजस्व प्राप्त होना शुरू हुआ, तब बुर्जुआ वर्ग पहले से ही हाशिए पर था। इसके बाद, मुस्लिम-बहुल रेंटियर राज्यों ने तेल से होने वाली आय पर नियंत्रण कर लिया और अपने क्षेत्रों में एक स्वतंत्र बुर्जुआ वर्ग के उभरने को लगभग असंभव बना दिया। विभिन्न मुस्लिम रेंटियर राज्यों में व्यापारिक अभिजात वर्ग सरकार के साथ इतनी गहराई से जुड़ा हुआ था कि वे एक स्वतंत्र बुर्जुआ वर्ग नहीं बन सके। बिना एक स्वतंत्र बुर्जुआ वर्ग के, जो शासक वर्ग की शक्ति पर नियंत्रण रख सके, लोकतंत्र काम नहीं कर सकता। बैरिंगटन मूर के शब्दों में, “नो बुर्जुआ, नो डेमोक्रेसी” (कोई बुर्जुआ नहीं, तो कोई लोकतंत्र नहीं)।¹⁰⁷

क्षेत्रीय प्रसार की प्रक्रियाओं के माध्यम से, तेल से होने वाली आय का प्रभाव राज्य की सीमाओं से परे जाकर तेल-गरीब देशों को भी प्रभावित करता है, विशेष रूप से MENA क्षेत्र में। क्षेत्रीय प्रसार का दृष्टिकोण मेरे तुलनात्मक ढांचे (comparative framework) के लिए भी उपयुक्त है। इस पुस्तक के कई अध्याय मुस्लिम और पश्चिमी यूरोपीय मामलों को दो क्षेत्र-जैसी संस्थाओं के रूप में जांचते हैं, जो आंतरिक प्रसार के तंत्र प्रदर्शित करते हैं। मुस्लिम दुनिया (या पश्चिमी यूरोप) के कुछ हिस्सों की बौद्धिक, आर्थिक और राजनीतिक विशेषताएं अंततः अन्य हिस्सों में फैल गई हैं, जिससे पूरे क्षेत्र में एक निश्चित स्तर की समानता उत्पन्न हुई है।

यदि मुस्लिम देशों की अर्थव्यवस्थाएं अधिक विकसित होतीं, तो तेल से होने वाली आय उनके आर्थिक और राजनीतिक ढांचे पर इतनी गहरी पकड़ न बना पाती। इस संदर्भ में, आर्थिक पिछड़ापन कई मुस्लिम देशों में सत्तावाद का एक प्रमुख कारण रहा है। तेल-समृद्ध देशों ने अपने

सकल राष्ट्रीय आय (GNI) को तो बढ़ाया है, लेकिन यह विकास लोकतंत्रीकरण के लिए कोई ठोस आधार नहीं प्रदान कर सका। लोकतंत्रीकरण को एक जटिल अर्थव्यवस्था द्वारा बढ़ावा मिल सकता है, जो अधिकांश मुस्लिम देशों में अनुपस्थित रही है। अध्याय 3 इस कमी का विश्लेषण करेगा।

- 1 फ्रीडम हाउस 2018। पॉलिटी (2010) के आंकड़े भी यह दिखाते हैं कि मुस्लिम देशों और बाकी दुनिया के लोकतंत्र दर के बीच एक बड़ा अंतर है।
- 2 फ्रीडम हाउस 1973–2018। फ्रीडम हाउस (2013) के अनुसार, सभी देशों में से 39 प्रतिशत उदार लोकतंत्र थे, जबकि केवल 6 प्रतिशत मुस्लिम देशों को इस श्रेणी में रखा गया था। पठनीयता के दृष्टिकोण से, अध्याय के बाकी हिस्से में "लोकतंत्र" शब्द का उपयोग किया गया है, "निर्वाचन लोकतंत्र" के बजाय, जब तक कि मैं उदार और निर्वाचन लोकतंत्र के बीच के अंतर को रेखांकित करना न चाहूं।
- 3 मार्क्स 2003, 3.
- 4 "मैंने ये आंकड़े मुख्य रूप से फ्रीडम हाउस (2013) और केंद्रीय खुफिया एजेंसी (2014) से डेटा का उपयोग करके गणना किए हैं।"
- 5 लेवित्स्की और वे 2010, अध्याय 3 और 4.
- 6 बेलिन 2004, 149; ब्राउनली 2012; यॉम 2015, अध्याय 5 और 6.
- 7 मिगडल 2014; हडसन 2009; क्वांट 2005; मीयशीमर और वॉल्ट 2007; कार्टर 2006 को देखें।
- 8 जॉर्ज एच. बुश ने इस नीति परिवर्तन का संकेत इस प्रकार दिया: "मध्य पूर्व में स्वतंत्रता की कमी को पश्चिमी देशों द्वारा साठ वर्षों तक अनदेखा करना और समायोजित करना हमें सुरक्षित बनाने के लिए कुछ भी नहीं कर सका।" — "बुश ने मध्य पूर्व के देशों से लोकतांत्रिक तरीकों को अपनाने का आग्रह किया," न्यूयॉर्क टाइम्स, 7 नवंबर, 2003।
- 9 डायमंड 2010; जमाल 2012, अध्याय 8; हमीद 2014 को देखें।
- 10 देखें: खलफ-अल्लाह 1998 [1973]; कुर्जमैन 1998; Soroush 2000; मजीद 2003; अबू एल फदल 2004; हाशेमी 2009; मार्च 2011, 163–258; बिलगिन 2011; उस्मान 2011; कुबीसेक 2015; एस्पोजिटो आदि 2016।
- 11 रॉली और स्मिथ 2009, क्रमशः 298, 273, 284, 287।
- 12 देखें कुरु 2014, 404–5; खालिद 2007; कुरु 2002। एरिक चैनी (2012) का यह भी तर्क है कि 1100 ई. से पहले अरब सेनाओं द्वारा विजय प्राप्त करना मुस्लिम देशों में सत्तावाद को समझाता है। रॉली और स्मिथ के विपरीत, चैनी सत्तावाद के स्रोत के रूप में इस्लाम के बजाय ऐतिहासिक संस्थानों की ओर इशारा करते हैं। हालांकि, चैनी भी कुछ समस्याओं को साझा करते हैं, जैसे कि पिछले 919 वर्षों में जो हुआ उसे नज़रंदाज़ करना और रूसी/सोवियत विरासत की अनदेखी करना।
- 13 इंगलहार्ट और नॉरिस 2003, 67.
- 14 फिश 2002.
- 15 फिश 2002, 26, 31.

- 16 संयुक्त राज्य जनगणना ब्यूरो 2010। इन अनुपातों के बीच एक छोटा सा अंतर है, क्योंकि किसी समाज की औसत आयु जितनी कम होती है, उसका लिंग अनुपात उतना ही अधिक होता है; मुस्लिम समाजों की औसत आयु (23 वर्ष) बाकी दुनिया (30 वर्ष) की तुलना में कम है।
- 17 कुरु 2014, 407–9.
- 18 रॉस हर बार "तेल और गैस" दोहराने के बजाय केवल "तेल" लिखते हैं। मैं भी अधिकांश अंशों में ऐसा ही करूंगा।
- 19 रॉस 2008; रॉस 2012, अध्याय 4.
- 20 देखें अलेक्जेंडर और वेल्जेले 2011, विशेष रूप से 66; मोगादम और मित्रा 2013.
- 21 सामाजिक-राजनीतिक जीवन में विचारों और विचारधाराओं की भूमिका के लिए, देखें स्कॉट 1998; हैनसन 2010.
- 22 सलफ़िज़्म ने खाड़ी देशों में पितृसत्ता को बढ़ावा दिया है, जो रॉस के विश्लेषण में महत्वपूर्ण मामले हैं। इन देशों में जनजातीयता भी पितृसत्ता का एक महत्वपूर्ण पहलू रही है। रॉस के खाड़ी पर केंद्रित दृष्टिकोण की आलोचना के लिए, Politics and Gender (2009, 5, 4: 545–82) के विशेष अंक को देखें। वैकल्पिक व्याख्या के लिए, एंग्रिस्ट 2012 को देखें। अल्जीरिया, मोरक्को और ट्यूनीशिया में जनजातीयता, इस्लामी क़ानून और पितृसत्ता पर, चर्चा 2001 को देखें।
- 23 2007 में, मिस्र के मुफ़्ती [क़ानूनी विद्वान] अली जुमा ने एक फ़तवा जारी किया, जिसमें यह घोषित किया गया कि किसी महिला के लिए राष्ट्रपति पद संभालना हaram (निषिद्ध) है।" मसूद आदि 2016, 1566।
- 24 कार्नेगी मिडल ईस्ट गर्नर्स एंड इस्लाम डेटासेट। टेसलर 2015, 116, 94 में उद्धृत और विश्लेषित।
- 25 अहमद-घोष 2015; मर्निसी 1993; अल-हिबरी 1997; वादुद 1999; मीर-हुसैनी 2006; अली 2006; हसन 2009, 175–7.
- 26 गॉले 1996; अकबुलुत 2015a; अकबुलुत 2015b; बारास 2014।
- 27 लुईस 2010, 66. इसके अतिरिक्त, लुईस 2003, 96–116 देखें।
- 28 लुईस 1994, 45.
- 29 हंटिंगटन 1984, 208. इसके अतिरिक्त, हंटिंगटन 1991, 307 देखें।
- 30 इन बार्ड्स देशों में, गाम्बिया का संविधान अकेला है जो शरिया अदालतों का उल्लेख करता है, और यह केवल पारिवारिक क़ानून के मामलों के लिए करता है।
- 31 इन चौदह देशों में, केवल गाम्बिया और सेनेगल में इस्लामीक पारिवारिक क़ानून का क़ानूनी प्रणाली में कोई भूमिका है। सेनेगल में, इसकी भूमिका सीमित है और स्थानीय अदालतों के अधिकारक्षेत्र में है।
- 32 इस्लाम और धर्मनिरपेक्ष राज्य की संगति पर, देखें फ़िलाली-अंसारी 2002; अन-नजीम 2008; घोबदज़ादेह 2014; रहीम 2013.
- 33 फ़्रांसीसी औपनिवेशिक प्रभाव ब्रिटिश विकल्प की तुलना में अधिक धर्मनिरपेक्ष समर्थक था। फिर भी, मुस्लिम दुनिया के पूर्व फ़्रांसीसी उपनिवेशों में भिन्नता पाई जाती है; कुछ (बुर्किना फ़ासो, चाड, गिनी, लेबनान, नाइजर, माली और सेनेगल) धर्मनिरपेक्ष राज्य हैं, जबकि अन्य (अल्जीरिया, कोमोरोस, जिबूती, मॉरिटानिया, मोरक्को, सीरिया और ट्यूनीसिया) धर्मनिरपेक्ष नहीं हैं। देखें कुरु और स्टेपान 2012; ओज़बुदुन 2012।

- 34 ब्रिटिश औपनिवेशिक शासकों ने कुछ मामलों में, जैसे भारत और मलेशिया में, शरिया को संहिताबद्ध किया और लागू किया। हुसैन 2016; यिलमाज 2005, 126–81
- 35 फ्रीडम हाउस 2018।
- 36 बॉइक्स और स्टोक्स 2003, 535–71
- 37 इस श्रेणी में एक अपवाद के रूप में, मलेशिया में कुछ प्रांतों ने घोषणा की है कि वे शरीयत को पूरी तरह लागू करेंगे, जिसमें आपराधिक कानून जैसे शारीरिक दंड भी शामिल हैं।
- 38 हिम्बार्ड 2010, अध्याय 2 और 3; ब्यूहलर 2016।
- 39 बयात 2007, अध्याय 2–5
- 40 हेफनर 2011; हेफनर 2016; सेजगिन 2013, अध्याय 5; स्टैन्के और ब्लिट 2005; फॉक्स 2008; बैरो और मैक्लेरी 2005।
- 41 हेफनर 2000; कुनकलर और स्टेपैन 2013; मेंचिक 2016; स्टेपैन 2012; डिओफ 2013; मार्क्स 2018।
- 42 प्रारंभिक तुर्की गणराज्य में उलेमा-राज्य संबंधों के लिए, देखें बाज़कान 2014, अध्याय 3; बीन 2011, अध्याय 6 और 7।
- 43 कुरु 2009, 166–227। 1980 के दशक की शुरुआत में सैन्य शासन कमालवादी और धर्मनिरपेक्ष था। फिर भी, इसने समाजवाद को रोकने के उपाय के रूप में इस्लामी स्कूलों और विचारों को बढ़ावा दिया। देखें कापलान 2002।
- 44 किलिंच 2019, अध्याय 6, 9; ओज़तुरक 2016; जिज़रेय 2017 देखें।
- 45 किसी और जगह, मैंने एर्दोआन और गुलेन आंदोलन के बीच बदलते संबंधों की जांच की है, जिसमें एर्दोआन के प्रारंभिक गठबंधन, बाद के संघर्ष और वर्तमान में इस आंदोलन के खिलाफ किए जा रहे उत्पीड़न के दौरान दोनों पक्षों की आलोचनात्मक जांच की है। कुरु 2017। साथ ही देखें कुरु 2015।
- 46 हय्येरत्तिन करामान, "मुस्लिम सिफ़त काफ़ी नहीं है," येनी शफ़क, 30 अगस्त, 2012।
- 47 करामान 1990, 22।
- 48 करामान के लेख इन तीन उद्धरणों के क्रम में: "हांगी एवे गिरिलेमेज़," येनी शफ़क, 10 नवंबर, 2013; "इस्लाम, लोकतंत्र और मदीना वसीका," येनी शफ़क, 29 मई, 2014; "लोकतंत्र, बहुलतावाद, धर्मनिरपेक्षता और इस्लाम," येनी शफ़क, 25 मई, 2014।
- 49 ज़ेघल 1999, पृष्ठ 372।
- 50 मौस्तफा 2000, पृष्ठ 8।
- 51 ज़ेघल 1999, पृष्ठ 380-96; ज़ेघल 1996, अध्याय 6-8; मौस्तफा 2000, पृष्ठ 10-18।
- 52 सादात के तहत, 1971 में, शरिया को विधान का स्रोत के रूप में मिस्र के संविधान में जोड़ा गया, और 1980 में इसे विधान का प्रमुख स्रोत के रूप में जोड़ा गया। मौस्तफा 2007, पृष्ठ 107, 110।
- 53 मौस्तफा 2000, पृष्ठ 3।
- 54 लेखक का साक्षात्कार सुप्रीम काउंसिल ऑफ इस्लामीक अफेयर्स, काहिरा, 22 जनवरी, 2013 में। मैंने अप्रैल 2013 में तुनीसिया में राजनेताओं के साथ भी साक्षात्कार किए। इस्लामवादी एन्हदा के विचार, विशेष रूप से इसके नेता राशिद गन्नौसी के, राज्य-इस्लाम संबंधों के बारे में मिस्र के मुस्लिम ब्रदर्स के विचारों की तुलना में अधिक संतुलित थे।
- 55 अर्जोमंद 1988; कुर्ज़मान 1996।

- 56 अपने इस्लामवादी परियोजना को उचित ठहराने के लिए, खोमैनी (1981 [1970], 29) दावा करते हैं, "कुरआन की आयतों में से वे आयतें जो समाजिक मामलों से संबंधित हैं, उनकी अनुपातिक संख्या उन आयतों की तुलना में, जो उपासना से संबंधित हैं, सौ गुना अधिक है।" हालाँकि, वास्तविकता इससे भिन्न है: कई विद्वानों ने यह जोर दिया है कि कुरआन की आयतों में से केवल लगभग 5–10 प्रतिशत ही कानूनी मामलों को संबोधित करती हैं। विकोर 2005, 33; कमाली 2003, 25–7; हल्लाक 1997, 10।
- 57 खोमैनी 1981 [1970], 63।
- 58 कुछ ईरानी उलेमा द्वारा "फकीह के संरक्षकत्व" (विलायत-ए-फकीह) की आलोचना के लिए, देखें कदीवर 2013, 357–61; घोबदजादेह 2014, 30–72, 96–170।
- 59 जमान 2011, 216।
- 60 अहमद 1991, 481।
- 61 कदरी 2012, 229।
- 62 सईद 2016; हक्कानी 2005, अध्याय 4–7; इस्पाही 2017, अध्याय 5–7; कुरैशी 1997।
- 63 सत्रहवीं शताब्दी में फयद अल-कशानी ने गज़ाली के "इहया उलुमुदीन" (Revival) को एक ट्वेल्थ शिया दृष्टिकोण के साथ परिभाषित किया, जिसे "आज भी ईरान में विद्वानों द्वारा उपयोग किया जाता है" (मोसा 2005, 13)।
- 64 अल-गज़ाली 1984 [c. 1097], 57, 62–5, 90–105, 115–26; गज़ाली 1974a [c. 1097], 376–82; गज़ाली 1974b [c. 1097], 71, 77–81, 106–27, 141–56; 738, 789। साथ ही देखें किनालिजादे 2012 [1565], 350–3।
- 65 अल-मावर्दी 1996 [1045–58], 260।
- 66 अल-मावर्दी 1996 [1045–58], 280; साथ ही 263–79।
- 67 गज़ाली 1974b [c. 1097], 753–834, विशेष रूप से 782, 788, 792, 815–16 में गोपनीयता के खिलाफ उद्धरण। अन्याय के खिलाफ उद्धरण: गज़ाली 1974b [c. 1097], 835–65। इन उद्धरणों का संक्षिप्त अनुवाद बहुत खराब अंग्रेजी में है: अल-गज़ाली 1963 [c. 1097], 224–43 और 243–58। इनका विस्तृत सारांश माइकल कुक की पुस्तक (2000, 427–46) में पढ़ना बेहतर है।
- 68 देखें कुक 2000, 3–11; असद 1993, 233–4। 69 गॉडार्ड 2000, पृष्ठ 68।
- 70 साचेदीना 2001, पृष्ठ 68; साथ ही 65–67। 71 अध्यक्ष 7 देखें।
- 72 प्यू रिसर्च सेंटर 2012 देखें।
- 73 अबू जैद 2004; अबू जैद 2000; राधान 2014, पृष्ठ 179–205।
- 74 सबा महमूद (2006, 329, 332–47) तीन महत्वपूर्ण मुस्लिम बुद्धिजीवियों, अबू जैदद, हसन हनाफी, और अब्दुल करीम सोरोश, पर अमेरिकी एजेंडा को प्रतिध्वनित करने का आरोप लगाती हैं जैसा कि रैंड कॉर्पोरेशन (सिविल और डेमोक्रेटिक इस्लाम) की रिपोर्ट में व्यक्त किया गया है। यह रिपोर्ट 2003 में प्रकाशित हुई थी, जबकि महमूद द्वारा उद्धृत इन बुद्धिजीवियों के काम 1980 और 1990 के दशकों में प्रकाशित हुए थे। रैंड रिपोर्ट का प्रेरणा स्रोत ये बुद्धिजीवी हो सकते हैं, न कि इसके विपरीत। साथ ही देखें: जैन्सन 2011, पृष्ठ 983–988।

- 75 यह इस्लामी दृष्टिकोण धर्म और जीवन के अन्य क्षेत्रों के बीच भेदभाव को नकारता है, और इस प्रकार श्रम का विभाजन, विशेषज्ञता, और मेरिटोक्रसी (प्रतिभा आधारित व्यवस्था) के विकास में रुकावट डालता है। भेदभाव और जीवन के क्षेत्रों के लिए, देखें: कासानोवा 1994; वाल्जर 1983।
- 76 लुसियानी 1987, 70; हर्ब 2005, 299।
- 77 एडम प्रज्वोस्की और फर्नांडो लिमोंगी (1997, 167) के अनुसार, "तानाशाही के लिए संघर्ष गरीब देशों में अधिक आकर्षक होता है," क्योंकि "कुल आय का पूरा हिस्सा पाने का लाभ, केवल एक भाग पाने की तुलना में, अधिक होता है।" इसी तरह, एक रेंटियर राज्य में भी तानाशाही के लिए संघर्ष बहुत आकर्षक होता है, जहां रेंट से मिलने वाली आय में अधिकतम हिस्सा हासिल करना एक बड़ा लाभ होता है। यह भी देखें: बॉइक्स 2003, 12, 237।
- 78 रेंटियर राज्यों के शासक यह कह सकते हैं, "कराधान नहीं, तो प्रतिनिधित्व भी नहीं।" - लुसियानी 1987, 75।
- 79 लगभग 2009 में, कुवैत, कतर और संयुक्त अरब अमीरात में, लगभग 90 प्रतिशत नागरिक जो नौकरियों में थे, उन्हें "राज्य (या राज्य-स्वामित्व वाले उद्यम) द्वारा नियुक्त किया गया था।" - हर्ब 2009, 382।
- 80 रॉस 2001; बेब्लावी और लुसियानी 1987; उल्फेल्डर 2007; त्सुई 2011।
- 81 स्टैनली एंगर्मन और केनेथ सोकोलॉफ़ (2012, 66) के अनुसार, संपत्ति मालिकता का प्रसार लोकतांत्रिकीकरण से जुड़ा हुआ है। लगभग 1900 में, आधिनायकवादी मेक्सिको में ज़मीन के मालिक होने वाले घरों के प्रमुखों का अनुपात केवल 3 प्रतिशत था, जबकि इसके तुलनात्मक रूप से लोकतांत्रिक पड़ोसियों में यह अनुपात कहीं अधिक था: संयुक्त राज्य अमेरिका में 75 प्रतिशत और कनाडा में 87 प्रतिशत।
- 82 सऊदी अरब में, तेल उत्पादन GDP का लगभग आधा हिस्सा है, लेकिन यह श्रमिक बल का 2 प्रतिशत से भी कम हिस्सा रोजगार देता है। - रॉस 2012, 45।
- 83 कुरु 2014, 414–16 (तालिकाएं 6 और 7)। मैंने तेल, गैस और खनिज रेंट्स; गैर-रेंटियर कर; और अन्य राजस्व को सरकारों की कुल राजस्व में प्रतिशत के रूप में गणना की। मेरे प्रमुख स्रोत अंतर्राष्ट्रीय मुद्रा कोष के (2007–11) देश रिपोर्ट्स थे। मैंने डेटा को पूरा किया और विभिन्न स्रोतों के साथ क्रॉस-चेक किया, जिसमें इकोनॉमिस्ट इंटेलिजेंस यूनिट (2011) और रेवेन्यू वॉच (2011) रिपोर्ट्स शामिल थीं।
- 84 बीपी 2011 85 फ्रीडम हाउस 2018। पाँच मामलों में, किराया/सरकारी राजस्व दर 31 से 40 प्रतिशत के बीच है। इन "अर्ध-रेंटियर" राज्यों में, मिक्स और रूस सत्तावादी हैं, जबकि इक्वाडोर, नॉर्वे और मैक्सिको लोकतांत्रिक हैं। मैंने स्वेज और पनामा नहर शुल्क को किराये के रूप में गिना है।
- 86 कुरु 2014, 420–51 साथ ही देखें लिंज और स्टेपान 1996, 72–6; कोपस्टीन और राइली 2000; बेलिन 2012, 141–4।
- 87 सभी क्षेत्रों में, MENA (मध्य पूर्व और उत्तर अफ्रीका) को छोड़कर, औसत किराया दर औसत कर दर से कम है: यूरोप (1% बनाम 85%), अमेरिका (12% बनाम 73%), एशिया-प्रशांत (13% बनाम 68%), उप-सहारा अफ्रीका (18% बनाम 62%), और पूर्व सोवियत गणराज्य (21% बनाम 66%)। कुरु 2014, 416।

- 88 देखें मॉरिसन 2009। मिस्र अपने रेंटियर पड़ोसियों के साथ कई समानताएँ साझा करता है, जैसे कि राज्य और जनता के बीच संरक्षक-ग्राहक संबंध। देखें मसूदा 2014, विशेष रूप से भाग II।
- 89 थैड डनिंग (2008, 10–20) तर्क देते हैं कि लैटिन अमेरिका में तेल का लोकतंत्र समर्थक प्रभाव है, जबकि अरब खाड़ी देशों में इसका सत्तावादी प्रभाव है, जिसका मुख्य कारण इन दो क्षेत्रों में तेल किराया/जीडीपी अनुपात में अंतर है। लैटिन अमेरिका में, जहां तेल किराया/जीडीपी अनुपात कम है, निर्वाचित सरकारें तेल किराये को जनता में वितरित कर सकती हैं और लोकतंत्र के कारण कराधान के माध्यम से गैर-तेल संपत्ति के पुनर्वितरण को लेकर अभिजात वर्ग की चिंताओं को कम कर सकती हैं। हालाँकि, खाड़ी क्षेत्र में तेल किराया/जीडीपी अनुपात कहीं अधिक है, जिससे अभिजात वर्ग तेल किराये को साझा नहीं करना चाहते और लोकतंत्रीकरण का विरोध करते हैं।
- 90 रॉस 2012, 21; कुरु 2014, 416।
- 91 2014 में, मुस्लिम देशों की कुल सकल राष्ट्रीय आय (GNI) 6.7 ट्रिलियन डॉलर थी, जबकि विश्व की कुल GNI 77.6 ट्रिलियन डॉलर थी। संयुक्त राष्ट्र 2016। 92 बॉइक्स 2003, 237।
- 93 रॉस 2012, 189, 221।
- 94 सऊदी अरब, कुवैत, यूएई, कतर और बहरीन के कुल तेल निर्यात 1970 में 5 बिलियन डॉलर से बढ़कर 1975 में 48 बिलियन डॉलर हो गए। उनका तेल उत्पादन भी 1950 में 0.35 बिलियन बैरल से बढ़कर 1960 में 1.2 बिलियन बैरल, 1970 में 3 बिलियन बैरल, और 1980 में 5 बिलियन बैरल हो गया। ओवेन और पामुक 1999, 266–71।
- 95 1970 में, मुस्लिम देशों की कुल सकल राष्ट्रीय आय (GNI) 141 बिलियन डॉलर थी, जबकि विश्व की कुल GNI 3.4 ट्रिलियन डॉलर थी। संयुक्त राष्ट्र 2016।
- 96 लिपसेट 1959।
- 97 लिंज और स्टेपान 1996, 76–81; प्रेज़वोर्सकी एट अल. 2000; एसेमोग्लू और रॉबिन्सन 2009, 51–81।
- 98 बॉइक्स और स्टोक्स 2003, 545। 99 बॉइक्स 2011, 809।
- 100 मेरे गणना के अनुसार, जो फ्रीडम हाउस (2013) और विश्व बैंक (2010) पर आधारित है, यह दर्शाता है कि सभी देशों का 72 प्रतिशत और मुस्लिम देशों का 79 प्रतिशत, जिनकी प्रति व्यक्ति सकल राष्ट्रीय आय (GNI) \$3,500 से कम है, सत्तावादी हैं।
- 101 स्टेपान और रॉबिन्सन 2003।
- 102 स्टेपान और रॉबिन्सन 2004।
- 103 फ्रीडम हाउस 2013; विश्व बैंक 2010।
- 104 कुरु 2014, 410–12।
- 105 बॉइक्स और स्टोक्स 2003, 535–71।
- 106 रॉस 2012, अध्याय 5; हंफ्रीज 2005; एल्बडावी एट अल. 2010।
- 107 मूर 1966, 418। स्टीफेंस एट अल. (1992) इसके विपरीत, श्रमिक वर्ग को मुख्य लोकतंत्र समर्थक सामाजिक वर्ग मानते हैं। लेकिन मुस्लिम रेंटियर राज्यों में एक संगठित श्रमिक वर्ग भी मौजूद नहीं है।

सामाजिक-आर्थिक पिछड़ापन और विकास

विभिन्न सामाजिक-आर्थिक विकास के मापदंडों के अनुसार, उनचास मुस्लिम देशों के औसत स्कोर पश्चिमी देशों की तुलना में कम हैं; ये स्कोर विश्व औसत से भी नीचे हैं। ये मापदंड आर्थिक (प्रति व्यक्ति सकल राष्ट्रीय आय - GNI),¹ शैक्षिक (साक्षरता दर और शिक्षा के वर्षों),² और स्वास्थ्य संबंधी (आयु प्रत्याशा और शिशु मृत्यु दर में कमी)³ विकास स्तरों का मूल्यांकन करते हैं। तुलनात्मक विश्लेषण यह भी दिखाते हैं कि मुस्लिम देश⁴ वैज्ञानिक अनुसंधान में भी अच्छा प्रदर्शन नहीं कर पाए हैं।⁵ मुस्लिम देशों में सामाजिक-आर्थिक पिछड़ापन के कारण क्या हैं? यह अध्याय उन व्याख्याओं का आलोचनात्मक मूल्यांकन करता है जो पश्चिमी उपनिवेशवाद/शोषण या इस्लाम को पिछड़ापन का मुख्य कारण मानती हैं।

यह अध्याय उन व्याख्याओं का आलोचनात्मक मूल्यांकन करता है जो पश्चिमी उपनिवेशवाद/शोषण या इस्लाम को पिछड़ापन का मुख्य कारण मानती हैं। इसके बाद यह उलेमा के प्रगति-विरोधी विचारों और राजनीतिक सत्तावाद की भूमिका की जांच करता है, जो मुस्लिम देशों में सामाजिक-आर्थिक पिछड़ापन में योगदान करते हैं। अध्याय "दुष्चक्र" (vicious circle) शब्द का उपयोग करके इन समस्याओं के आपसी संबंध को उजागर करता है। फिर, यह अध्याय इतिहास और संस्थाओं के प्रभाव की जांच करता है। यह इस बात पर जोर देता है कि मुस्लिम दुनिया में बहिष्क्रिय संस्थाएं सत्तावादी शासकों द्वारा उत्पन्न की गई हैं, जो

राजनीतिक शक्ति रखते हैं, और उलेमा, जो वैचारिक वैधता प्रदान करते हैं। अध्याय इस निष्कर्ष के साथ समाप्त होता है कि मुस्लिम समाज और राजनीतिकों के इतिहास का विश्लेषण क्यों आवश्यक है, ताकि उनके समकालीन समस्याओं का मूल्यांकन किया जा सके, और इस प्रकार पुस्तक के पहले भाग को दूसरे भाग से जोड़ता है।

पश्चिमी उपनिवेशवाद और शोषण

लगभग सभी मुस्लिम देशों ने उन्नीसवीं सदी के मध्य से लेकर बीसवीं सदी के मध्य तक (यदि और अधिक समय तक नहीं) उपनिवेशी अधीनता और शोषण का अनुभव किया। कुछ मुस्लिम देशों में पश्चिमी हस्तक्षेप और शोषण उपनिवेशीकरण अंत के बाद भी बड़े पैमाने पर जारी रहा। चार्ल्स इसावी इस विषय पर एक संतुलित दृष्टिकोण प्रदान करते हैं। वह बताते हैं कि ब्रिटिश उपनिवेशी शासन के तहत मिस्र में शिक्षा में पर्याप्त निवेश नहीं किया गया क्योंकि ब्रिटिश शासन का उद्देश्य खर्चों को कम करना था और उन्हें डर था कि शिक्षा एक ऐसे वर्ग का निर्माण कर सकती है जो स्वतंत्रता की तलाश करेगा, जैसा कि पहले भारत में हुआ था। इसके बावजूद, इसावी मिस्र की अपनी शिक्षा प्रणाली की भी आलोचना करते हैं, चाहे वह ब्रिटिश उपनिवेशीकरण से पहले हो या बाद में। वह उपनिवेश से पहले के स्कूलों, विशेष रूप से मदरसे, को अप्रभावी और अप्रचलित मानते हैं। वह यह भी नोट करते हैं कि उपनिवेशीकरण अंत के बाद मिस्र ने अपनी शिक्षा प्रणाली को सुधारने के लिए आवश्यक कदम नहीं उठाए।⁶

निर्भरता सिद्धांत (Dependency Theory) ने पश्चिमी देशों की राजनीतिक प्रभुत्व और आर्थिक शोषण को गैर-पश्चिमी देशों, विशेष रूप से लैटिन अमेरिका, के संदर्भ में समझाया है।⁷ इस दृष्टिकोण से, पूंजीवादी विश्व प्रणाली में, मुख्य (अधिकतर पश्चिमी) देशों ने अन्य परिधीय देशों का उपयोग कच्चे माल के स्रोत और उनके निर्मित निर्यातों के लिए बाजार के रूप में किया है।⁸ मुस्लिम देशों में कई सामाजिक और राजनीतिक आंदोलनों, इस्लामवादियों से लेकर धर्मनिरपेक्ष वामपंथियों तक, ने निर्भरता सिद्धांत के दृष्टिकोण को अपनी पश्चिम विरोधी स्थिति में साझा किया है और मुस्लिम दुनिया की सामाजिक-आर्थिक समस्याओं के लिए पश्चिम को दोषी ठहराया है।

निर्भरता सिद्धांत (Dependency Theory) को दो मुख्य आलोचनाएं मिली हैं, दोनों मेरी मुस्लिम देशों के विश्लेषण के लिए प्रासंगिक हैं। पहली आलोचना यह है कि कई विद्वानों ने निर्भरता सिद्धांत की आलोचना की है क्योंकि यह राज्य की भूमिका को कम करके आंकता है।

विद्वानों ने यह समझाया है कि कैसे पूर्वी एशियाई देशों में प्रभावी राज्य नीतियों ने सामाजिक-आर्थिक विकास को बढ़ावा दिया, जबकि लैटिन अमेरिकी और अफ्रीकी देशों में कई बार अप्रभावी राज्य नीतियों ने इसके विपरीत परिणाम उत्पन्न किए। समान रूप से, राज्य के कर्ता-धर्ताओं की भूमिकाओं का विश्लेषण किए बिना, मुस्लिम देशों की सामाजिक-आर्थिक समस्याओं को समझना संभव नहीं है।⁹

दूसरी आलोचना यह है कि कुछ विद्वानों ने निर्भरता सिद्धांत की आलोचना की है, क्योंकि यह विदेशी ताकतों की भूमिका को बढ़ा-चढ़ा कर प्रस्तुत करता है, जबकि स्थानीय लोगों की भूमिका को कम करके आंकता है। लॉरेस हैरिसन ने इस दृष्टिकोण के राजनीतिक परिणामों को इस प्रकार व्यक्त किया: "निर्भरता सिद्धांत का मतलब है कि लैटिन अमेरिका निर्बल है, और इसके इतिहास की दिशा बाहरी ताकतों द्वारा तय की जाती है। निर्भरता सिद्धांत लैटिन अमेरिका को न केवल संरक्षण प्रदान करता है, बल्कि इसे निष्क्रिय भी कर देता है।"¹⁰ इसी प्रकार, मुस्लिम देशों में सामाजिक-आर्थिक पिछड़ापनका कारण केवल पश्चिमी शोषण को बताना न केवल विश्लेषणात्मक दृष्टि से गलत हो सकता है, बल्कि यह सामान्य रूप से हानिकारक भी हो सकता है।

इस्लाम और उलेमा की भूमिकाएँ

वेबर के बाद, कई विद्वानों ने इस्लाम या मुस्लिम संस्कृति की कुछ विशेषताओं को परिभाषित किया है और फिर उन्हें मुस्लिम समाज के सामाजिक-आर्थिक पिछड़ेपन के कारणों के रूप में इंगित किया है।¹¹ डैन डिनर अपनी पुस्तक "लॉस्ट इन द सेक्रेड: व्हाई द मुस्लिम वर्ल्ड स्टूड स्टिल" में तर्क देते हैं कि मुसलमान ऐतिहासिक रूप से लिखित संस्कृति के प्रति संदेहपूर्ण रहे हैं: "यह प्रारंभिक इस्लाम की संस्कृति का हिस्सा था कि मरने से पहले, व्यक्ति अपने जीवनकाल में लिखी गई हर चीज को नष्ट कर देता था।"¹² डिनर के कथात्मक प्रमाण मुसलमानों के सामान्य दृष्टिकोण को प्रकट नहीं करते हैं।¹³ भाग दो में, मैं यह समझाऊंगा कि प्रारंभिक मुसलमानों की एक लिखित संस्कृति थी, जो बड़ी लाइब्रेरियों में दिखाई देती थी, और ये लाइब्रेरियाँ पश्चिमी यूरोप की लाइब्रेरियों से कहीं बड़ी थीं। इसके अलावा, उस समय से लेकर आज तक, यदि मुसलमान अपने धार्मिक ग्रंथों को गंभीरता से लेते आए हैं, जैसा कि डिनर खुद कहते हैं, तो उन्हें कुरआन की प्रारंभिक आयतों में "कलम" (लेखन उपकरण) के संदर्भ के बारे में अवश्य पता होगा: "पढ़ो! तुम्हारा रब सबसे महान है। जिसने कलम के द्वारा सिखाया; मनुष्य को वह

सिखाया जो वह नहीं जानता था" (96:3-5)। इसके अलावा, सबसे लंबी कुरआनी आयत (2:282) में लिखित अनुबंधों के बारे में आदेश दिया गया है: "ऐ ईमानवालो, जब तुम किसी निर्धारित समय के लिए ऋण का लेन-देन करो, तो उसे लिख लिया करो।"¹⁴

इसके अलावा, डिनर इस बात पर जोर देते हैं कि अरबी देशों में सामाजिक-आर्थिक रुकावट का एक प्रमुख कारण स्थानीय बोलियों के बजाय शास्त्रीय अरबी (जो कुरआन से जुड़ी है) का मानक लिखित भाषा के रूप में उपयोग किया जाना है।¹⁵ उनका यह तर्क कि रचनात्मकता की कीमत पर रटने की शिक्षा पद्धति पर जोर दिया जाता है, महत्वपूर्ण है। फिर भी, वह शास्त्रीय अरबी के कुछ नकारात्मक पहलुओं को अधिक महत्व देते हैं और इसके संभावित सकारात्मक प्रभावों को नज़रअन्दाज़ कर देते हैं। एक समान लिखित भाषा होना दो दर्जन अरबी-भाषी देशों के बीच आर्थिक और सामाजिक-सांस्कृतिक आदान-प्रदान में मदद कर सकता है। इसके अलावा, गैर-अरबी मुसलमानों के बीच ऐसी भाषाई विभाजन रेखा नहीं है, फिर भी उनके पास समान सामाजिक-आर्थिक समस्याएँ हैं।¹⁶

न तो इस्लाम और न ही कथित "मुस्लिम संस्कृति" एकरूप (एक जैसा) है: धर्म और संस्कृति दोनों ही जटिल अवधारणाएँ हैं, जो विभिन्न और परस्पर विरोधी व्याख्याओं के लिए खुली हैं। इसलिए, मुसलमानों की सामाजिक-आर्थिक समस्याओं की वैचारिक पृष्ठभूमि को समझने के लिए विशिष्ट व्यक्तियों, जैसे उलेमा (धार्मिक विद्वानों) की भूमिका का विश्लेषण करना अधिक उपयोगी है। उलेमा की मुख्य समस्या, चाहे वे सुन्नी हों या शिया, उनका रूढ़िवाद और प्रगति के विचार का विरोध है। उलेमा के दृष्टिकोण के अनुसार, धार्मिक ज्ञान सभी अच्छाइयों का एक आदर्श और स्थायी रूप है; परिवर्तन को वे भटकाव और भ्रष्टाचार मानते हैं। सलफी उलेमा ने तो मुख्यधारा के सुन्नी उलेमा से भी आगे बढ़कर परिवर्तन और प्रगति के प्रति अपनी शत्रुता दिखाई है। हज़ारों हदीसों में से, सलफियों ने एक हदीस को अपनी पसंदीदा हदीस बना लिया है और बार-बार उसका हवाला दिया है: "हर नया काम भटकाव है, और हर भटकाव नरक में ले जाता है।"

इब्राहीम मूसा इस समस्या पर जोर देते हैं: धार्मिक शिक्षा के कारण, मुसलमानों को हमेशा किसी भी विषय पर अपने दृष्टिकोण को कुरआन, हदीस, या "कुछ ज्ञानी विद्वानों (इमामों) के उद्धरण" के साथ प्रमाणित करने की आवश्यकता महसूस होती है। यह चीज़ "यह सुझाव देता है कि मुसलमान वर्तमान में आत्मविश्वास से तभी कार्य कर सकते हैं जब वह विषय पहले से अतीत में निर्धारित हो चुका हो।" दूसरे शब्दों में, "मुसलमान अपने वर्तमान अनुभव की वैधता को

खारिज करते हैं और इस अनुभव को नवाचार, परिवर्तन, और अनुकूलन का आधार बनाने की अनुमति नहीं देते।"¹⁷

इसी प्रकार, फ़ज़लुर्रहमान के अनुसार, मुसलमानों का प्रगति के विचार के प्रति संदेह शाब्दिकतावादी और रूपवादी धार्मिक व्याख्याओं से जुड़ा हुआ है। वह जो समाधान प्रस्तावित करते हैं, वह यह है कि कुरआन के उच्च उद्देश्यों पर ध्यान केंद्रित किया जाए, बजाय विशेष आयतों के और सुन्नत (नबी का जीवन तरीका) को प्राथमिकता दी जाए, बजाय विशेष हदीसों के।¹⁸ उलेमा के अलावा, फ़ज़लुर्रहमान सूफी शैखों की भी आलोचना करते हैं और दावा करते हैं कि ये दोनों समूह कुछ विचार साझा करते हैं जो व्यक्तिगत स्वतंत्र इच्छा को नकारते हैं। फ़ज़लुर्रहमान के लिए, प्रमुख धर्मशास्त्र स्कूल, अशअरी धर्मशास्त्र, निर्धारकवादी है, जबकि सबसे प्रभावशाली सूफी चिंतक, इब्न अरबी, ने भगवान के अलावा वास्तविकता के एकात्मक नकार का बचाव किया। अपने शब्दों में, अशरी ने यह "सिखाया कि केवल ईश्वर ही कार्य कर सकता है और इस शब्द (कार्य करने का) का अन्य प्राणियों पर प्रयोग केवल रूपक (अलंकारिक) है, जो उनके आकस्मिकतावाद के कारण था। इसी तरह, इब्न अरबी और उनके शिष्यों ने यह सिखाया कि केवल ईश्वर ही वास्तविकता में अस्तित्व रखता है, और इस शब्द (अस्तित्व) का अन्य प्राणियों पर प्रयोग भी मात्र रूपक है।"¹⁹

उलेमा और सूफियों के विचार प्रगति में बाधा नहीं डालते यदि उन्हें चुनौती देने वाले वैकल्पिक विचार उपलब्ध होते। लेकिन ऐसे बहुत कम मुस्लिम बुद्धिजीवी हुए हैं जो इस प्रकार की चुनौती प्रस्तुत कर सके। व्यापक दृष्टिकोण में, अपने सामाजिक-आर्थिक समस्याओं को हल करने के लिए, मुस्लिम देशों को प्रभावशाली बुद्धिजीवियों और एक स्वतंत्र बुर्जुआ वर्ग की आवश्यकता है। वर्तमान में, अधिकांश मुस्लिम देशों में प्रभावशाली बुद्धिजीवी कम हैं, और व्यापारी वर्ग एक स्वतंत्र बुर्जुआ वर्ग बनाने के लिए राजनीतिक संरक्षण पर अत्यधिक निर्भर है। उलेमा ने कुछ धार्मिक प्रतिबंध थोपकर इन दोनों वर्गों को कमजोर करने में योगदान दिया है, जिससे रूढ़िवादी मुस्लिम युवाओं को बौद्धिक और वित्तीय क्षेत्रों में करियर बनाने से हतोत्साहित किया गया है। उलेमा के लिए, शायद ही कोई ऐसा मुद्दा हो जो अंततः विधि-शास्त्र (फिकह) का प्रश्न न बन जाए। इसलिए, उलेमा पेशेवर करियर से जुड़े मुद्दों को वैध (जायज़) या अवैध (नाजायज़) के रूप में वर्गीकृत करते हैं। उन्होंने दर्शनशास्त्र, कुछ प्रकार की कलाओं²⁰, और ब्याज-संबंधित वित्तीय गतिविधियों के खिलाफ जो धार्मिक प्रतिबंध लगाए हैं, उन्होंने रूढ़िवादी मुस्लिम युवाओं को दर्शनशास्त्र पढ़ने, कुछ कलाओं में भाग लेने और वित्तीय क्षेत्र (इस्लामिक वित्त) को

छोड़कर) में काम करने से हतोत्साहित किया है। इसके अतिरिक्त, महिलाओं की सार्वजनिक दृश्यता और पुरुषों के साथ बातचीत पर धार्मिक प्रतिबंधों ने मुस्लिम महिलाओं के करियर में प्रगति को भी सीमित कर दिया है।²¹

इन निषेधों और प्रतिबंधों को लागू करने के लिए, उलेमा को हमेशा राज्य के समर्थन की आवश्यकता रही है। इस निर्भरता ने उलेमा को सत्तावादी शासकों के साथ सहयोग करने और उन्हें वैधता प्रदान करने के लिए तैयार किया है। इस संदर्भ में, उलेमा के विचारों की मुख्य समस्या केवल उनका अलौकतांत्रिक स्वरूप नहीं है, बल्कि सत्तावादी शासन बनाए रखने में उनकी भूमिका है। लोकतांत्रिक व्यवस्था में, जहां खुली सार्वजनिक बहसें होती हैं, उलेमा के विचारों को चुनौती दी जा सकती है और बदला जा सकता है। वास्तव में, जैसा कि अध्याय 2 में समझाया गया है, मुस्लिम दुनिया में इस्लामवादी और धर्मनिरपेक्ष दोनों प्रकार के शासन प्रायः सत्तावादी रहे हैं। चाहे वह इस्लामवादी विचारधारा द्वारा वैध ठहराए गए हों या धर्मनिरपेक्ष विचारधारा द्वारा, सत्तावादी राज्यों ने बुद्धिजीवियों और बुर्जुआ वर्ग को हाशिए पर डालने में महत्वपूर्ण भूमिका निभाई है और इस प्रकार मुस्लिम दुनिया में सामाजिक-आर्थिक प्रगति को बाधित किया है।

सत्तावाद और दुष्चक्र

अध्याय 2 में यह बताया गया है कि कई मुस्लिम देशों में आर्थिक अविकस ने सत्तावाद को उत्पन्न करने में एक कारण का काम किया है। सामाजिक-आर्थिक अविकस एक अधिक जटिल घटना है; इसे केवल आर्थिक नहीं बल्कि सामाजिक मानकों द्वारा भी मापा जाता है, जिसमें शिक्षा और स्वास्थ्य शामिल हैं। कुछ मामलों में, सामाजिक-आर्थिक अविकस को सत्तावाद से जोड़ा जाता है, और ये दोनों घटनाएँ एक दुष्चक्र का निर्माण करती हैं।

भ्रष्टाचार और अविश्वास दो महत्वपूर्ण तत्व हैं जो रॉबर्ट पुटनम द्वारा परिकल्पित दुष्चक्र का हिस्सा हैं, जब उन्होंने दक्षिणी इटली के आपस में जुड़े सामाजिक-आर्थिक और सरकारी समस्याओं का विश्लेषण किया।²² अधिकांश मुस्लिम देशों में भ्रष्टाचार का उच्च स्तर और विश्वास का निम्न स्तर पाया जाता है। ट्रांसपेरेंसी इंटरनेशनल सार्वजनिक क्षेत्र में भ्रष्टाचार के प्रत्यायित स्तरों को मापता है, जो एक स्केल पर आधारित होता है, जिसमें 0 अत्यधिक भ्रष्ट और 100 बहुत "स्वच्छ" होता है। 2013 में, मुस्लिम देशों का औसत स्कोर (31) दुनिया के औसत स्कोर (42) से अधिक था, जो यह दर्शाता है कि मुस्लिम देशों में भ्रष्टाचार का स्तर

अधिक है।²³ इसी तरह, वर्ल्ड वैल्यू सर्वे ने 2004 से 2008 के बीच 45 गैर-मुस्लिम और 10 मुस्लिम समाज में व्यक्तिगत विश्वास का मूल्यांकन किया। "क्या अधिकांश लोगों पर विश्वास किया जा सकता है?" इस प्रश्न के लिए औसत सकारात्मक उत्तर की दर सभी मामलों में 27 प्रतिशत थी, जबकि मुस्लिम मामलों में यह केवल 20 प्रतिशत थी।²⁴ सामान्यतः एक भ्रष्ट सरकार और उसकी अर्थव्यवस्था में सत्तावादी हस्तक्षेप एक देश की आर्थिक उत्पादकता को नुकसान पहुँचाते हैं।²⁵

अमर्त्य सेन इस विचार के प्रमुख समर्थक हैं कि स्वतंत्रता और विकास परस्पर सहयोगी हैं। उनके लिए, स्वतंत्रता का विस्तार न केवल विकास का मुख्य उद्देश्य है, बल्कि यह विकास का प्रमुख साधन भी है।²⁶ वह इस संबंध को लोकतंत्र के उदाहरण से समझाते हैं, कि लोकतंत्र किस प्रकार अकालों की रोकथाम में योगदान देता है:

विश्व के इतिहास में कभी भी किसी कार्यशील लोकतंत्र में अकाल नहीं पड़ा है – चाहे वह आर्थिक रूप से समृद्ध हो (जैसे समकालीन यूरोप या उत्तरी अमेरिका में) या तुलनात्मक रूप से गरीब हो (जैसे स्वतंत्रता प्राप्ति के बाद भारत, बोत्सवाना, या जिम्बाब्वे में)। अकाल आमतौर पर उपनिवेशी क्षेत्रों में हुए हैं, जो अन्य स्थानों से आए शासकों द्वारा शासित थे (जैसे ब्रिटिश भारत में या आयरलैंड में जिसे पराये अंग्रेज शासक शासित कर रहे थे), या एक पार्टी राज्यों में (जैसे 1930 के दशक में यूक्रेन में, या 1958-1961 के बीच चीन में, या 1970 के दशक में कंबोडिया में), या सैनिक तानाशाही में (जैसे इथियोपिया, सोमालिया, या कुछ हाल के सहेल देशों में)।²⁷

यह बहस चली आ रही है कि क्या पूर्वी एशियाई सत्तावादी राज्यों, जिसमें चीन भी शामिल है, की विकासात्मक सफलताओं ने विकास में लोकतंत्र पर जोर देने को अप्रासंगिक कर दिया है।²⁸ इन बहसों में तीन बिंदु सीधे मुस्लिम देशों के विश्लेषण से संबंधित हैं। पहला, जैसा कि अध्याय 1 और 2 में समझाया गया है कि, मुस्लिम और पूर्वी एशियाई देशों में वर्तमान में विभिन्न प्रकार की अधिनायकवादियाँ हैं। मुस्लिम दुनिया में, सत्तावादी राज्य विभिन्न और बदलते स्तरों पर रेंटियर, सैन्यवादी, और/या धार्मिक रहे हैं। इसके विपरीत, पूर्वी एशिया में, अधिकांश सत्तावादी राज्यों ने निर्यात-आधारित उत्पादन पर ध्यान केंद्रित किया है, न कि रेंटियरिज्म पर; उन्होंने सैन्य नीतियों और लक्ष्यों के बजाय विकासात्मक नीतियों और आर्थिक रूप से विस्तारवादी लक्ष्यों पर ध्यान केंद्रित किया है;²⁹ और उन्होंने धर्मनिरपेक्ष, न कि धार्मिक, विचारधाराओं और विमर्शों को अपनाया है। इसलिए, पूर्वी एशियाई प्रकार की सत्तावाद की विकासात्मक सफलता

अनिवार्य रूप से मुस्लिम देशों में प्रचलित अन्य प्रकार के सत्तावाद की आलोचनाओं पर प्रभाव नहीं डालती है।

दूसरा, पूर्वी एशिया में सत्तावादी शासन ने अपेक्षाकृत मेरिटोक्रैटिक ब्यूरोक्रेसी पर आधारित प्रभावी राज्य बनाए हैं और विकास प्राप्त किया है।³⁰ जबकि, मुस्लिम दुनिया के अधिकांश सत्तावादी राज्यों में शासन का एक मुद्दा रहा है। विश्व बैंक संस्थान प्रत्येक वर्ष सभी देशों को शासन गुणवत्ता के छह संकेतकों के संदर्भ में रैंक करता है, जिसमें पर्सेटाइल स्कोर 0 (सबसे खराब शासन) से 100 (सबसे अच्छा शासन) के बीच होते हैं। 2014 में, मुस्लिम देशों की सभी औसत रैंकिंग 50 से कम थी (हर एक के लिए वैश्विक औसत): सरकारी प्रभावशीलता (33), नियामक गुणवत्ता (34), कानून का शासन (32), भ्रष्टाचार पर नियंत्रण (31), राजनीतिक रुकावट और हिंसा की अनुपस्थिति (27), और आवाज और जवाबदेही (23)। दक्षिण कोरिया और ताइवान के स्कोर, जो 1990 के दशक की शुरुआत से लोकतंत्र रहे हैं, बहुत उच्च हैं। यहां तक कि सत्तावादी चीन के शासन के स्कोर बेहतर हैं – सरकारी प्रभावशीलता (66), नियामक गुणवत्ता (45), कानून का शासन (43), भ्रष्टाचार पर नियंत्रण (47), और राजनीतिक रुकावट और हिंसा की अनुपस्थिति (30) – सिवाय आवाज और जवाबदेही (5) के।³¹ मुस्लिम देशों के निम्न स्कोर सामाजिक-आर्थिक विकास के लिए नकारात्मक परिस्थितियों को दर्शाते हैं, क्योंकि "अच्छे शासन से लेकर बेहतर विकासात्मक परिणामों, जैसे उच्च प्रति व्यक्ति आय, कम शिशु मृत्यु दर, और उच्च साक्षरता, के बीच एक मजबूत कारणात्मक संबंध है।"³²

तीसरा और अंतिम बिंदु यह है कि पूर्वी एशिया के सत्तावादी राज्यों ने जन शिक्षा में प्रभावी निवेश करके अपने मानव पूंजी को विकसित किया, जो उनकी आर्थिक वृद्धि का आधार बना।³³ सेन इस बात की ओर इशारा करते हैं कि 1990 के दशक में चीन की अर्थव्यवस्था भारत की तुलना में तेजी से क्यों बढ़ी: "जब चीन ने 1979 में बाजारीकरण की ओर रुख किया, तब वहां पहले से ही एक अत्यधिक साक्षर जनसंख्या थी।" इसके विपरीत, भारत में 1991 में बाजारीकरण की ओर रुख करने के समय "आधी साक्षर वयस्क जनसंख्या" थी। सेन के अनुसार, भारत को "सामाजिक पिछड़ेपन" की समस्या का सामना करना पड़ा, जिसका कारण था "उच्च शिक्षा पर अभिजात्य वर्ग का ध्यान केंद्रित करना और स्कूल शिक्षा की भारी उपेक्षा करना, साथ ही बुनियादी स्वास्थ्य देखभाल की महत्वपूर्ण उपेक्षा," यह वह कारण थे जिसने "व्यापक आर्थिक विस्तार के लिए खराब तरीका चुना।"³⁴ दुनिया के अन्य हिस्सों के विश्लेषण भी यह दिखाते हैं कि शिक्षा और मानव पूंजी का विकास आर्थिक वृद्धि को बढ़ावा देता है, जिससे श्रम

उत्पादकता में सुधार होता है, नवाचार क्षमता का विस्तार होता है, और नई तकनीकी जानकारी के प्रसार में सहायता मिलती है।³⁵

मुस्लिम देशों ने अपने शिक्षा प्रणालियों और मानव पूंजी में सुधार के मामले में पूर्वी एशियाई और पश्चिमी देशों की तुलना में खराब प्रदर्शन किया है। अंतर्राष्ट्रीय छात्र मूल्यांकन कार्यक्रम (PISA) ने आर्थिक सहयोग और विकास संगठन (OECD) के समन्वय में पंद्रह वर्षीय छात्रों की गणित, पठन और विज्ञान साक्षरता का आकलन किया। 2012 में, पैसठ प्रतिभागी देशों और अर्थव्यवस्थाओं में, गणित के औसत स्कोर में शीर्ष सात स्थानों पर शंघाई-चीन, सिंगापुर, हांगकांग-चीन, ताइवान, दक्षिण कोरिया, मकाऊ-चीन और जापान रहे। हालांकि, नौ भाग लेने वाले मुस्लिम देशों की रैंकिंग सूची के निचले हिस्से में रही: तुर्की, 44; यूएई, 48; कजाकिस्तान, 49; मलेशिया, 52; अल्बानिया, 57; ट्यूनीशिया, 60; जॉर्डन, 61; कतर, 63; और इंडोनेशिया, 64। अन्य दो श्रेणियों में भी इन नौ मुस्लिम देशों की रैंकिंग इसी तरह बहुत कम रही।³⁶

संक्षेप में, मुस्लिम दुनिया के सत्तावादी राज्यों की तुलना में, विकासात्मक रूप से सफल पूर्वी एशियाई सत्तावादी राज्यों में (रेंटियरिज्म, सैन्यवाद और धार्मिक विचारधारा के संदर्भ में) अलग विशेषताएं, बेहतर प्रशासनिक नौकरशाही, और बेहतर शैक्षिक नीतियां रही हैं। मुस्लिम देशों में अविकसितता और सत्तावाद का दुष्चक्र उनके निम्न प्रशासन और शैक्षिक स्कोर में दिखता है।

एक दुष्चक्र या सुसंस्कृत चक्र रातोंरात विकसित नहीं होता; यह एक जटिल और लंबे समय की प्रक्रिया का परिणाम होता है। परिवर्तन संभव है, लेकिन निरंतरता की संभावना अधिक होती है। इसलिए, मुस्लिम देशों की सामाजिक-आर्थिक समस्याओं को समझने और हल करने के लिए एक ऐतिहासिक विश्लेषण आवश्यक है।

इतिहास और संस्थाएं

पिछले पचास वर्षों में पूर्वी एशियाई देशों का तेजी से सामाजिक-आर्थिक विकास वैश्विक स्तर पर एक अपवाद है। पिछले लगभग दो सदी से, उत्तरी अटलांटिक और यूरोपीय देशों का विकास स्तर बाकी दुनिया की तुलना में अधिक रहा है—पूर्वी एशिया हाल ही में एक प्रतिस्पर्धी शक्ति के रूप में उभरा है।³⁷ वास्तव में, पूर्वी एशियाई विकास की भी ऐतिहासिक जड़ें हैं।³⁸ इस क्षेत्रीय

परिवर्तन की ऐतिहासिक पृष्ठभूमि को उन्नीसवीं सदी के दोसरे आधे हिस्से में जापान की आधुनिकीकरण परियोजना तक या यहां तक कि, चीन के पुराने वाणिज्यिक और तकनीकी प्रगति के इतिहास तक बढ़ाया जा सकता है।

कई विद्वानों ने वर्तमान आर्थिक विकास स्तर को समझने के लिए इतिहास के विश्लेषण के महत्व पर जोर दिया है। जोएल मोकिर इस बात को रेखांकित करते हुए कहते हैं कि किसी देश की वर्तमान राष्ट्रीय आय का स्तर आमतौर पर “उसके अतीत द्वारा निर्धारित होता है।”³⁹ थॉमस पिकेटी अपनी हाल की पुस्तक में यह भी लिखते हैं, “एक बार पूंजी स्थापित हो जाए, तो यह उत्पादन वृद्धि की तुलना में तेज गति से खुद को पुनः उत्पन्न करती है। अतीत भविष्य को निगल जाता है।”⁴⁰

नए संस्थागत स्कूल के विद्वानों ने आर्थिक सफलता और विफलता के विश्लेषण में ऐतिहासिक दृष्टिकोण का उपयोग किया है।⁴¹ डगलस नॉर्थ, जो इस सैद्धांतिक दृष्टिकोण के एक प्रमुख विद्वान हैं, के अनुसार, “वर्तमान और भविष्य, समाज की संस्थाओं की निरंतरता के द्वारा अतीत से जुड़े होते हैं। आज और कल के विकल्प, अतीत द्वारा आकारित होते हैं।”⁴² नॉर्थ के शब्दों में, संस्थाएँ “नियमों का एक सेट” होती हैं। ये “मानव निर्मित प्रतिबंध होते हैं जो राजनीतिक, आर्थिक और सामाजिक इंटरएक्शन को संरचित करते हैं।”⁴³ नए संस्थागत दृष्टिकोण से, संपत्ति अधिकारों की सुरक्षा सामाजिक-आर्थिक प्रगति में एक महत्वपूर्ण भूमिका निभाती है – यह तर्क कम से कम एडम स्मिथ तक वापस जाता है।⁴⁴

नए संस्थागत विश्लेषण का एक हालिया उदाहरण डैरोन एसेमोग्लू और जेम्स रॉबिन्सन की “*Why Nations Fail*” है। एसेमोग्लू और रॉबिन्सन का तर्क है कि समावेशी आर्थिक संस्थाएँ, जैसे कि संपत्ति अधिकारों और पेटेंट्स की सुरक्षा करने वाले कानून, जो निवेश और नवाचार को प्रोत्साहित करती हैं, अंततः आर्थिक विकास की ओर ले जाती हैं। जब की, शोषणकारी आर्थिक और राजनीतिक संस्थाएँ केवल एक छोटे समूह के अभिजात वर्ग के हितों की सेवा करती हैं और इस प्रकार आर्थिक विफलता का कारण बनती हैं।⁴⁵

संस्थाएँ बनाने वाले, व्यक्तियों का सीधा विश्लेषण करने के बाद, मेरा दृष्टिकोण नए संस्थागत सिद्धांत से भिन्न है। मुस्लिम दुनिया में, बहिष्कृत और अप्रभावी संस्थाएँ राज्य अधिकारियों और उलेमाओं द्वारा बनाई गई हैं, जिन्होंने बुर्जुआ और बौद्धिक वर्गों को संस्थाओं को बनाने

में, प्रभावशाली होने की अनुमति नहीं दी। मेरा विश्लेषण यह बताता है कि यह वर्गीय प्रभुत्व कुछ धार्मिक और राजनीतिक विचारों पर आधारित है।

इसके विपरीत, नया संस्थागत सिद्धांत, विशेष रूप से इसका विवेकपूर्ण चयन संस्करण, विचारों की भूमिका को कम आंकता है।⁴⁶ हालांकि, संस्थाओं में स्वाभाविक रूप से वैधता नहीं होती; उन्हें विचारधाराओं द्वारा वैधता प्राप्त करनी होती है। कई मुस्लिम देशों में बहिष्कृत संस्थाएँ राजनीतिक रूप से उच्चक्रमित और आर्थिक रूप से अप्रभावी विचारों (जो उलेमा द्वारा प्रचारित किए गए) द्वारा वैध की गई हैं और कुछ शक्ति संबंधों (जो सत्तावादी राज्य व्यक्तियों द्वारा नियंत्रित होते हैं) द्वारा लागू की गई हैं। भाग II इन विचारों और शक्ति संबंधों की ऐतिहासिक उत्पत्ति को स्पष्ट करेगा।

निष्कर्ष

वर्तमान में मुस्लिम देशों की आर्थिक, शैक्षिक, अकादमिक, और स्वास्थ्य संबंधी विकास का स्तर कम है, विशेष रूप से पश्चिमी और पूर्वी एशियाई देशों की तुलना में। पश्चिमी उपनिवेशीकरण/शोषण या इस्लाम को एकल कारण के रूप में बताने वाले स्पष्टीकरण मुस्लिमों की जटिल सामाजिक-आर्थिक समस्याओं को समझने के लिए अपर्याप्त हैं। इस जटिलता को और गहरा करते हुए, सत्तावाद और सामाजिक-आर्थिक समस्याएँ कई मुस्लिम देशों में एक दुष्चक्र का रूप ले चुकी हैं। यह सच है कि समावेशी संस्थाओं की कमी कई मुस्लिम देशों की विशेषता है। मुस्लिमों की लंबे समय से चली आ रही समस्याओं के मुक्राबले में, उलेमा द्वारा वैध किए गए सत्तावादी शासकों की संस्थागत अक्षमताएँ अधिक प्रभावि हैं।

इस्लामी इतिहास के कुछ विशिष्ट कालों में, उलेमा और शासक बौद्धिकों और बुर्जुआ वर्ग को हाशिए पर डालने के लिए गठबंधन कर चुके थे। इस प्रकार, बौद्धिक और बुर्जुआ वर्गों की वर्तमान कमजोरी – जो मुस्लिम दुनिया में सामाजिक-आर्थिक पिछड़ापन को और जटिल बना चुकी है – के गहरे ऐतिहासिक कारण हैं। इस संदर्भ में, मुस्लिम देशों की समकालीन समस्याओं को इन देशों में प्रचलित विचारों और शक्ति संबंधों की ऐतिहासिक उत्पत्ति का विश्लेषण किए बिना नहीं समझा जा सकता। भाग II में उलेमा-राज्य गठबंधन के इतिहास की पड़ताल की जाएगी, जो ग्यारहवीं सदी में उभरने लगा था और जिसने मुस्लिमों के बौद्धिक और आर्थिक जीवन पर काफी असर डाला।

हालाँकि मुस्लिम देशों में शैक्षिक और वैज्ञानिक समस्याएँ स्पष्ट रूप से मौजूद हैं, लेकिन गुमराह करने वाले आंकड़ों और और गलत तरीके से की गयी तुलना से सतर्क रहना चाहिए। उदाहरण के लिए, 2002 के *अरब ह्यूमन डेवलपमेंट रिपोर्ट* में निम्नलिखित तुलना शामिल है: "अरब दुनिया लगभग 330 किताबें हर साल अनुवादित करती है, जो ग्रीस द्वारा अनुवादित किताबों की संख्या का एक-पाँचवाँ हिस्सा है। खलीफा मामून के समय (नौवीं सदी) से अब तक अनुवादित किताबों की संचयी संख्या लगभग 100,000 है, जो स्पेन द्वारा एक साल में अनुवादित किताबों की औसत संख्या के बराबर है।"⁴⁷ इस तुलना को शैक्षिक प्रकाशनों द्वारा उद्धृत और उल्लेखित किया गया है,⁴⁸ साथ ही न्यूयॉर्क टाइम्स और द इकोनॉमिस्ट द्वारा भी।⁴⁹ इसके समकालीन आंकड़ों की हास्यास्पदता को अन्य आलोचकों पर छोड़ते हुए⁵⁰, मैं इस तुलना के ऐतिहासिक पहलू पर ध्यान केंद्रित करना चाहता हूँ। अरब दुनिया में एक सहस्राब्दी के दौरान किए गए अनुवादों को आधुनिक स्पेन में एक साल में किए गए अनुवादों से बराबरी पर रखकर, यह तुलना अरब अनुवादकों की ऐतिहासिक उपलब्धियों को नकारती है। यह उस झूठे धारणाप्रवृत्ति को बढ़ावा देती है कि आज अरबों और मुसलमानों का निम्न साक्षरता और विद्यानिवेशन स्तर उनके पूरे इतिहास का प्रतिनिधित्व करता है, विशेष रूप से पश्चिमी यूरोप की तुलना में।

भाग II प्रारंभिक मुस्लिमों की विद्यानिवेशन की उपलब्धियों की जांच करेगा और विश्लेषण करेगा कि कैसे मुस्लिम दुनिया के विभिन्न हिस्सों, जैसे इराक़, मिस्र, और स्वयं स्पेन, के अनुवादकों और बहुशास्त्रीय विद्वानों ने सदियों तक पश्चिमी यूरोपीयों को दर्शनशास्त्र और प्राकृतिक विज्ञान सिखाए। भाग II यह भी जांचेगा कि बाद के मुस्लिमों ने बौद्धिक और आर्थिक रुकावट का अनुभव कैसे किया, जो उनके वर्तमान सत्तावाद और सामाजिक-आर्थिक पिछड़ापनके दुष्चक्र का ऐतिहासिक आधार बन गया।

1 2010 के आसपास, मुस्लिम देशों की औसत प्रति व्यक्ति सकल राष्ट्रीय आय (GNI) \$9,000 थी, जबकि विश्व की औसत GNI \$14,000 थी, हालाँकि मुस्लिम देशों के पास पर्याप्त तेल राजस्व था। विश्व बैंक 2010। (मैंने अपवाद कतर को शामिल नहीं किया।)

2 मुस्लिम देशों में औसत जीवन प्रत्याशा 66 वर्ष है, जबकि विश्व की औसत जीवन प्रत्याशा 69 वर्ष है। संयुक्त राष्ट्र विकास कार्यक्रम 2011। शिशु मृत्यु दर (5 वर्ष से कम आयु, प्रति 1,000 जीवित जन्म) के संदर्भ में भी, मुस्लिम देशों की औसत दर (49) विश्व औसत (34) से अधिक खराब है। विश्व बैंक 2014a।

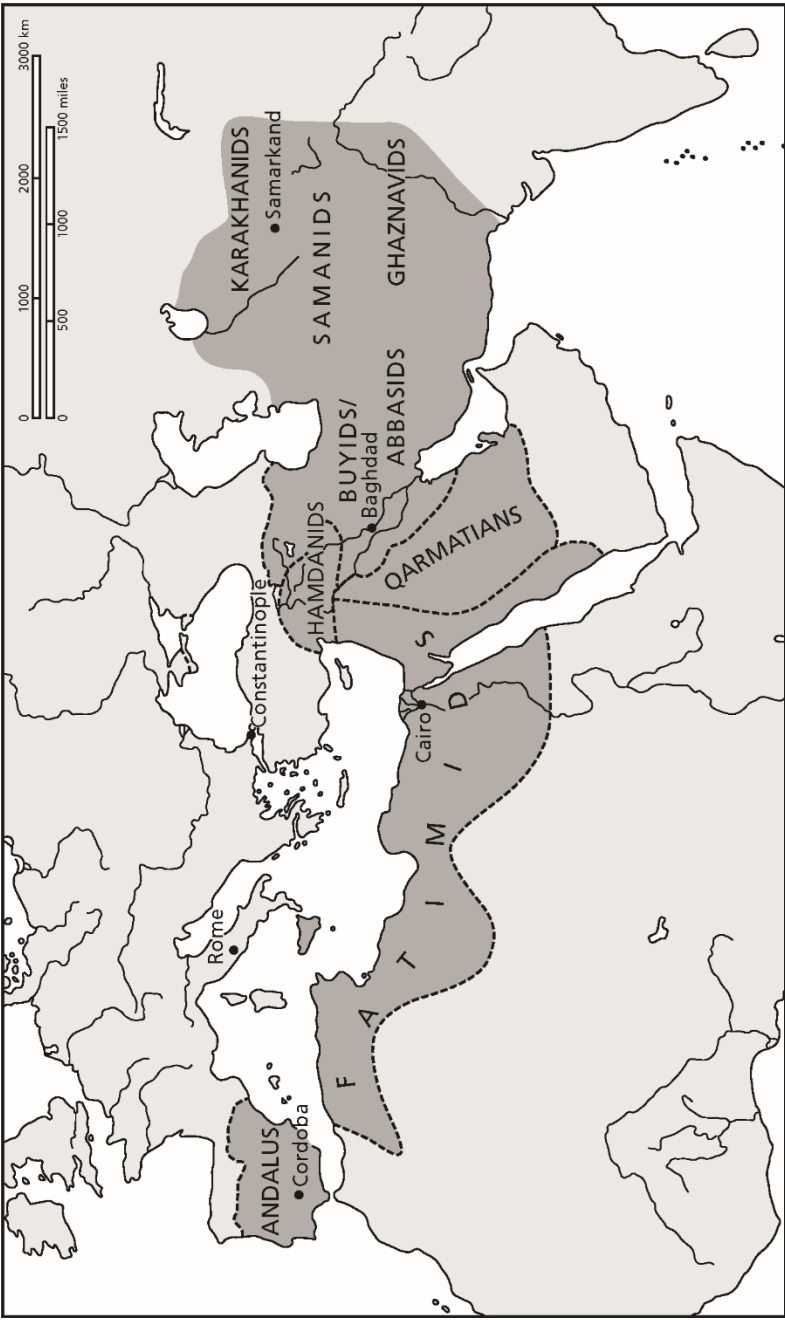
- 3 मुस्लिम देशों की औसत साक्षरता दर 73 प्रतिशत है और स्कूली शिक्षा के वर्ष 5.8 हैं। विश्व की औसत साक्षरता दर 84 प्रतिशत है और स्कूली शिक्षा के वर्ष 7.5 हैं। संयुक्त राष्ट्र सांख्यिकी प्रभाग 2013; संयुक्त राष्ट्र विकास कार्यक्रम 2011।
- 4 इस्लामीक सहयोग संगठन (OIC) के सदस्य देश औसतन अपने GDP का 1 प्रतिशत से भी कम अनुसंधान और विकास पर खर्च करते हैं, जो विश्व औसत का लगभग एक-तिहाई है। "इस्लाम और विज्ञान: नवीनीकरण का मार्ग," इकॉनमिस्ट, 26 जनवरी, 2013। OIC के लिए, देखें कयाओग्लू 2015।
- 5 1994–2003 के बीच सूचीबद्ध 40 लाख जैव-चिकित्सा लेखों में, तेइस अरब देशों का योगदान 1 प्रतिशत से भी कम था। फलागास एट अल. 2006, 1585। थॉमसन साइंटिफिक के विश्लेषण के अनुसार, 2007 में सात सबसे उत्पादक मुस्लिम देशों द्वारा प्रकाशित वैज्ञानिक शोध पत्रों की कुल संख्या भारत से कम, चीन के आधे से भी कम और संयुक्त राज्य अमेरिका के 10 प्रतिशत से भी कम थी। हुडभॉय 2007, 52। देखें यालपानी और हेयदारी 2005, 732।
- 6 इस्सावी 1968, 390, 398n41; इस्सावी 1983, 291।
- 7 गालेआनो 1973; अमीन 1976; कार्डोसो और फालेतो 1979।
- 8 इमैनुएल वालरस्टीन का (2004) विश्व प्रणाली सिद्धांत निर्भरता सिद्धांत के साथ कई समानताएँ रखता है।
- 9 बेट्स 1981; इवांस एट अल. 1985; मिंगडाल 1988; इवांस 1995; मिंगडाल 2001; कोहली 2004।
- 10 हैरिसन 1985, 162; साथ ही 151–61।
- 11 वेबर 1964 [1920], 262–6। मैक्सिम रोडिन्सन (2004 [1966]) वेबेरियन चित्रण की आलोचना करते हैं, जिसमें इस्लाम को पूंजीवाद और तार्किकता के साथ असंगत बताया गया है। देखें भी टर्नर 1974, 143; टर्नर 2013a, 12; हॉल 1992, 17।
- 12 डिनर 2009, 75।
- 13 डिनर ने कुक के लंबे लेख (1997) का उल्लेख किया है जो मौखिक परंपरा पर आधारित है। हालांकि, कुक का लेख केवल हदीसों को प्रसारित करने पर बहसों तक सीमित है। इसके अलावा, यह न केवल विपक्षियों, बल्कि हदीसों के लेखन के समर्थनकर्ताओं को भी चर्चा में लाता है, हालांकि इसके शीर्षक में केवल पहले का उल्लेख किया गया है। 14 आयत 2:282 के लिए, देखें भी अध्याय 6।
- 14 आयत 2:282 के लिए, देखें भी अध्याय 6।
- 15 डिनर 2009, 20–22, 88–95, 125। शास्त्रीय अरबी को लिखित भाषा के रूप में उपयोग करने पर अधिक सूक्ष्म आलोचना के लिए, देखें नुसैबेह 2016, 229–33।
- 16 अरब देशों में शास्त्रीय अरबी को लिखित भाषा के रूप में उपयोग और सत्तावाद के बीच संबंध पर चर्चा के लिए, देखें सफवान 2010, विशेष रूप से 9–10, 44–56, 63–5; लाहलाली 2010, 240–11।
- 17 मूसा 2003, 122। देखें साथ ही इकबाल 2013 [1930], 112–13; लखधर 2013, 21; लारुई 1974, 7–18, 55–8।
- 18 रहमान 1965, 75, 141; रहमान 1982, 1–11, 141–62। देखें साथ ही मज़रूई 2007; शार्फी 2004।
- 19 रहमान 2000, 86। इसी दृष्टिकोण के लिए देखें अल-जाबरी 2011 [1984], विशेष रूप से 432–3। एक बिल्कुल भिन्न दृष्टिकोण के लिए देखें चिटिक 1989, 205–11। साथ ही अध्याय 4 और 5 भी देखें।
- 20 संगीत की वैधता पर चल रही बहसों के लिए देखें अबू एल फज़ल 2014, 42, 230।

- 21 धार्मिक नैतिकता और पेशेवर करियर के बीच तनाव केवल इस्लाम तक सीमित नहीं है, बल्कि यह कई अन्य धार्मिक संदर्भों में भी मौजूद है। संयुक्त राज्य अमेरिका में, उन्नीसवीं सदी के उत्तरार्ध और बीसवीं सदी के प्रारंभ में, प्रगतिशील विचारों वाले पेशेवरों—जिनमें अकादमिक और साहित्यिक बुद्धिजीवी, पत्रकार, शिक्षक, वकील और व्यवसायी शामिल थे—ने प्रोटेस्टेंट सांस्कृतिक प्रभुत्व और प्रतिबंधों को अपने करियर की प्रगति में बाधा के रूप में देखा। उन्होंने अमेरिकी सार्वजनिक संस्थानों के प्रभावी धर्मनिरपेक्षीकरण के लिए राजनीतिक-वैधानिक सक्रियता में भाग लिया। स्मिथ 2003, विशेष रूप से 36–7, 48–53।
- 22 पुटनम 1993। साथ ही देखें बैनफील्ड 1958; फुकुयामा 1995; एसेमोग्लू और रॉबिन्सन 2012, अध्याय 11 और 12।
- 23 ट्रांसपैरेंसी इंटरनेशनल 2013।
- 24 वर्ल्ड वैल्यूज सर्वे 2004–8।
- 25 हॉल और जोन्स 1999, 86। उत्पादकता के स्तरों को प्रभावित करने वाले अन्य कारक भी हैं, जैसे कि तकनीकी अंतर। एक पश्चिमी और एक मुस्लिम अफ्रीकी मामले के बीच उत्पादकता अंतर के उदाहरण के रूप में: "1988 में, संयुक्त राज्य अमेरिका में प्रति श्रमिक उत्पादन नाइजर में प्रति श्रमिक उत्पादन की तुलना में 35 गुना से अधिक था।" हॉल और जोन्स 1999, 83।
- 26 सेन 1999, xiii। मैनुअर ऑल्सन (1993, 567) एक समान संबंध देखते हैं: "स्थायी लोकतंत्र के लिए आवश्यक शर्तें वही हैं जो संपत्ति और अनुबंध अधिकारों की सुरक्षा के लिए आवश्यक हैं, जो आर्थिक विकास उत्पन्न करती हैं।" ऑल्सन (1993, 572) जोड़ते हैं: "फिर, यह कोई आश्चर्य की बात नहीं है कि पूंजी अक्सर ऐसे देशों से भाग जाती है जहां निरंतर या आवधिक तानाशाही होती है।"
- 27 सेन 1999, 16। सेन (1999, 170) बताते हैं कि शोषणकारी नीतियाँ मुख्य रूप से अकालों के लिए जिम्मेदार होती हैं और "भुखमरी और खाद्य निर्यात का सह-अस्तित्व कई अकालों में एक सामान्य घटना है।"
- 28 ग्लेजर एट अल. 2004, विशेष रूप से 298; हंग 2015, अध्याय 3; एसेमोग्लू और रॉबिन्सन 2012, 437–43।
- 29 सोलिंजन 2007।
- 30 एवांस 1995; कोहली 2004, भाग I; फुकुयामा 2014, विशेष रूप से 291।
- 31 वर्ल्ड बैंक 2014b।
- 32 काउफमैन एट अल. 1999, 1। 33 ग्लेजर एट अल. 2004, विशेष रूप से 298; सेन 1999, 143।
- 34 सेन 1999, 42।
- 35 हैनुशेक और वेसमैन 2008; गोल्डिन और कैटज़ 2009।
- 36 OECD 2012।
- 37 850 में, कुछ पश्चिमी देशों में कुल जनसंख्या के लिए प्राथमिक विद्यालय नामांकन दरें इस प्रकार थीं: संयुक्त राज्य अमेरिका (18%), जर्मनी (16%), यूनाइटेड किंगडम (10%), फ्रांस (8%), और स्पेन (5%)। एक सदी बाद, 1960 में, मिस्र (10%), तुर्की (10%), और ईरान (7%) ने अंततः ये दरें प्राप्त कीं। ईंस्टर्लीन 1981, 18–19।
- 38 कोहली 2004, अध्याय 11।
- 39 OECD 2012।

- 37 850 में, कुछ पश्चिमी देशों में कुल जनसंख्या के लिए प्राथमिक विद्यालय नामांकन दरें इस प्रकार थीं: संयुक्त राज्य अमेरिका (18%), जर्मनी (16%), यूनाइटेड किंगडम (10%), फ्रांस (8%), और स्पेन (5%)। एक सदी बाद, 1960 में, मिस्र (10%), तुर्की (10%), और ईरान (7%) ने अंततः ये दरें प्राप्त कीं। ईस्टरलीन 1981, 18–19।
- 38 कोहली 2004, अध्याय 1।
- 39 मोकियर, 1990, पृष्ठ 3।
- 40 पिकेटी, 2014, पृष्ठ 571।
- 41 साथ ही अध्याय 6 देखें।
- 42 नॉर्थ, 1990, पृष्ठ viii। 43 नॉर्थ 1991, पृष्ठ 97। साथ ही नॉर्थ 1990, पृष्ठ 3–6 देखें।
- 44 "व्यापार और विनिर्माण शायद ही किसी ऐसे राज्य में लंबे समय तक फल-फूल सकते हैं, जहाँ न्याय का नियमित प्रशासन न हो और जहाँ लोग अपनी संपत्ति के स्वामित्व को लेकर स्वयं को सुरक्षित महसूस न करें।" स्मिथ 1993 [1776], पृष्ठ 209।
- 45 एसेमोग्लू और रॉबिन्सन, 2012।
- 46 एक आदर्श रचनात्मक चयनात्मक संस्थागत विश्लेषण में, डेविड वाल्डनर (1999, विशेष रूप से पृष्ठ 14, 88, 126) तुर्की और सीरिया में आर्थिक ठहराव को कुलीनों के विभाजन (जो कि ग्राहक नीति की ओर ले गया) का परिणाम मानते हैं, जबकि 1965–80 में दक्षिण कोरिया और ताइवान में आर्थिक विकास को कुलीनों की एकजुटता (जो विकासात्मक नीतियों का परिणाम बनी) के रूप में समझाते हैं। वह निम्नलिखित भूमिकाओं का सही मूल्यांकन नहीं करते हैं: (1) तुर्की में केमलिस्ट राज्य कुलीन की धर्मनिरपेक्ष विचारधारा और सीरिया में शासक बाथ पार्टी की समाजवादी विचारधारा, (2) धार्मिक विचार और संघर्ष जो दोनों देशों में कुलीनों के विभाजन से जुड़े हुए हैं, और (3) जापान द्वारा नेतृत्व किए गए और दक्षिण कोरिया और ताइवान द्वारा अपनाए गए निर्यात-उन्मुख क्षेत्रीय मॉडल।
- 47 संयुक्त राष्ट्र विकास कार्यक्रम 2002, पृष्ठ 78।
- 48 लुईस 2004, पृष्ठ 115–16; हूदभॉय 2007, पृष्ठ 53।
- 49 थॉमस एल. फ्राइडमैन, "अरब्स एट द क्रॉसरोड्स," न्यू यॉर्क टाइम्स, 3 जुलाई 2002; "अरब विकास: सेल्फ-डूम्ड टू फेलियर," इकोनॉमिस्ट, 4 जुलाई 2002।
- 50 रोगन 2004, पृष्ठ 68–70।

भाग II

इतिहास



MAP 2 The Muslim World (c. 1000)

प्रगति

विद्वान और व्यापारी (सातवीं से ग्यारहवीं सदी)

भाग I में मुस्लिम दुनिया में सत्तावाद और अविकस की वर्तमान समस्याओं की ऐतिहासिक जड़ों का कई बार उल्लेख किया गया। भाग II के इस अध्याय और आगे के अध्यायों में उलेमा, सैन्य राज्य, और उनके बीच के गठजोड़ पर जोर दिया जाएगा, जिन्हें इन समस्याओं के ऐतिहासिक मूल कारण के रूप में देखा गया है। प्रारंभिक इस्लामी इतिहास में, मुस्लिम, वैज्ञानिक और आर्थिक रूप से पश्चिमी ईसाइयों से श्रेष्ठ थे क्योंकि उन्होंने विद्वानों और व्यापारियों को उच्च दर्जा दिया था, जबकि यूरोप मुख्य रूप से पादरियों और सैन्य अभिजात वर्ग के प्रभुत्व में था। बाद में, यह स्थिति उलट गई। मुस्लिम क्षेत्रों में उलेमा और सैन्य अभिजात वर्ग प्रमुख हो गए, जबकि पश्चिमी यूरोप में विद्वानों और व्यापारियों का महत्व बढ़ गया। संक्षेप में, इस उलटफेर ने पश्चिमी यूरोप के उत्थान और मुस्लिम दुनिया के पतन की व्याख्या की है। यह अध्याय सातवीं से ग्यारहवीं सदी के बीच मुसलमानों की सैन्य, व्यावसायिक और बौद्धिक उपलब्धियों की जांच से शुरू होता है। उस समय, अधिकांश इस्लामी विद्वानों (उलेमा) को व्यापार से वित्तीय सहायता प्राप्त होती थी, जबकि उनमें से केवल कुछ ही राज्य की सेवा में थे। व्यापारी एक प्रभावशाली वर्ग के रूप में फले-फूले। इसके बाद, यह अध्याय इस्लाम की भूमिका को लेकर मुसलमानों की उपलब्धियों पर दो विपरीत तर्कों पर चर्चा करता है। पहला तर्क यह दावा करता है कि मुस्लिम शासन के अधीन क्षेत्रों में बौद्धिक गतिशीलता गैर-मुस्लिमों की देन थी, इसलिए इसका श्रेय इस्लाम को नहीं दिया जा सकता। यह तर्क आधुनिक धारणा से जुड़ा हुआ है कि इस्लाम और विज्ञान एक-दूसरे के साथ असंगत हैं। दूसरा तर्क पहले के बिल्कुल विपरीत है। यह दावा करता

है कि मुसलमानों ने अपने प्रारंभिक इतिहास में विद्वतापूर्ण उपलब्धियां हासिल कीं, क्योंकि उन्होंने इस्लाम का पालन किया। यह तर्क समकालीन इस्लामी विचारधारा से जुड़ा है, जिसमें कहा जाता है कि मुस्लिम देश के पिछड़ने का कारण इस्लाम से भटकाव है, और इस्लाम ही भविष्य के लिए समाधान है। यह अध्याय इन दोनों तर्कों की समस्याओं की व्याख्या करता है। साथ ही, यह इस धारणा की आलोचनात्मक समीक्षा भी करता है कि पश्चिमी यूरोप हमेशा मुस्लिम क्षेत्रों से अधिक विकसित था। यह अध्याय ग्यारहवीं सदी में मुस्लिम क्षेत्रों में बौद्धिक और आर्थिक ठहराव की शुरुआत का विश्लेषण करता है। यह बताता है कि कैसे धीरे-धीरे उलेमा एक राज्य-सेवक वर्ग बन गए और सैन्य राज्य ने अर्थव्यवस्था पर प्रभुत्व स्थापित कर लिया। उलेमा और सैन्य राज्य के बीच गठजोड़ ने दार्शनिकों और व्यापारियों के प्रभाव को

कम कर दिया। सत्ता के इस बदलते संतुलन ने मुस्लिम बौद्धिक और आर्थिक जीवन में यदि पतन नहीं तो, लंबे समय तक जारी रहने वाली विभिन्न प्रकार की रुकावट अवश्य पैदा किया। यह धीमी प्रक्रिया ग्यारहवीं सदी में शुरू हुई और सदियों तक जारी रही, जैसा कि आगे के अध्यायों में विस्तार से बताया जाएगा।

एशिया, अफ्रीका और यूरोप में इस्लाम

476 ईस्वी में पश्चिमी रोमन साम्राज्य के पतन के बाद, पश्चिमी यूरोप ने सदियों तक राजनीतिक अव्यवस्था और आर्थिक समस्याओं का सामना किया। उसी समय, जब पैगंबर मुहम्मद (570–632) अरब प्रायद्वीप में इस्लाम का संदेश फैला रहे थे, पड़ोस में दो शक्तिशाली साम्राज्य मौजूद थे: बाज़न्तीन और सासानी।¹ चार खलीफाओं (अबू बक्र, उमर, उस्मान और अली) (632–61) के युग के दौरान, मुसलमानों ने सासानी साम्राज्य पर विजय प्राप्त की और बाज़न्तीन साम्राज्य के लगभग सभी मध्य पूर्वी क्षेत्रों (अनातोलिया को छोड़कर) पर कब्ज़ा कर लिया। उमवी वंश (661–750) के शासनकाल में, मुस्लिम क्षेत्रों का विस्तार पूर्व में ट्रांसऑक्सियाना (मावरन्नहर) और पश्चिम में आइबेरियन (आइबेरियाई) प्रायद्वीप तक हो गया। अपने भौगोलिक रूप से केंद्रीय स्थान को देखते हुए, मुसलमानों ने चीन, भारत और यूरोप के बीच के मुख्य व्यापार मार्गों पर नियंत्रण स्थापित कर लिया। अब्बासी वंश (750–1258) ने उमवी वंश की जगह ले ली, सिवाय अंदलूस के, जो आइबेरिया में था, जहाँ उमवी वंश एक स्वतंत्र राज्य (756–929) के रूप में शासन करते थे और फिर एक स्वतंत्र खिलाफत (929–1031) स्थापित की।² अन्य क्षेत्रों में, अब्बासी धीरे-धीरे नियंत्रण खोते गए, और विभिन्न वैकल्पिक शासक उभरे। 945 में, अब्बासी

खलीफाओं ने बगदाद में भी संप्रभुता खो दी (शिया बूइहों के हाथों)। वैकल्पिक प्राधिकरणों में सुन्नी सामानी (नौवीं से दसवीं सदी तक), जिन्होंने अब्बासी खिलाफत को स्वीकार किया, और फ़ातिमी (दसवीं से बारहवीं सदी तक) जिन्होंने एक वैकल्पिक खिलाफत स्थापित की (देखें मानचित्र 2)³ वैकल्पिक प्राधिकरणों के रूप में उभरे।

यह राजनीतिक विकेंद्रीकरण बौद्धिक या आर्थिक प्रगति में रुकावट नहीं डाल सका। इसके विपरीत, विभिन्न राजनीतिक संस्थाओं का अस्तित्व और उनके बीच शक्ति का संतुलन बौद्धिक और आर्थिक समृद्धि में काफी योगदान किया। विशेष रूप से बगदाद ने दसवीं सदी के मध्य से लेकर ग्यारहवीं सदी के मध्य तक शिया बूइह शासकों और अब्बासी खलीफाओं के सहअस्तित्व के दौरान एक बौद्धिक रूप से उत्पादक युग का अनुभव किया।⁴

इस्लामी विद्वान, राज्य और धार्मिक विविधता

चौथे खलीफा और पैगंबर के दामाद अली, और दमिश्क के गवर्नर मुआविया, के बीच का गृहयुद्ध इस्लाम-राज्य संबंधों के लिए एक निर्णायक घटना थी। इस युद्ध में हजारों लोग मारे गये और इसके बाद कई दुखद घटनाएँ हुईं, जिसमें अली की हत्या शामिल थी। मुआविया ने उमवी वंश की स्थापना की और राज्य को एक संस्थान के रूप में मज़बूत किया।⁵ उन्होंने और उनके बाद के उमवी खलीफाओं ने राज्य के उद्देश्य को प्राथमिकता दी।⁶ उमय्यों ने पैगंबर के पोते और अली के बेटे हुसैन की हत्या कर दी और पैगंबर की संतान, जो उनकी बेटी फ़ातिमा और अली के माध्यम से थीं, को लंबे समय तक उत्पीड़ित किया।⁷

पैगंबर के परिवार के सदस्य को प्रताड़ित करके, उमय्यों ने शियाओं की नज़रों में अपनी वैधता खो दी। यह उत्पीड़न सुन्नियों के लिए भी समस्याग्रस्त था। इसके परिणामस्वरूप, उमवी शासकों, एक अपवाद को छोड़कर,⁸ धार्मिक प्रतिष्ठा से वंचित रहे, भले ही वे "खलीफा" का शीर्षक अपनाते रहे।⁹ उमवी और अब्बासी खलीफाओं ने आमतौर पर राजनीतिक और धार्मिक दोनों प्रकार की सत्ता का दावा किया; लेकिन उनकी धार्मिक सत्ता मुख्य रूप से प्रतीकात्मक ही रही। सुन्नी क़ानूनी स्कूलों ने केवल चार खलीफाओं को ही राजनीतिक और धार्मिक सत्ता का संयोजन माना और इस प्रकार उन्होंने "राशिदून [चार खलीफाओं] के बाद के खलीफाओं को क़ानून के निर्माण में अधिकार से वंचित किया।"¹⁰ गृहयुद्ध और उसके बाद के परिणामस्वरूप एक अन्य संबंधित परिणाम यह था कि इस्लाम की विभिन्न वैकल्पिक व्याख्याएँ सामने आईं। समकालीन रूप से इस्लाम को एक ऐसी धर्म के रूप में चित्रित करना जो राज्य से अविभाज्य

है – जैसा कि इस्लामोफोब और इस्लामवादियों द्वारा प्रचारित किया जाता है – इस ऐतिहासिक जटिलता को पकड़ने में विफल रहता है।

उमय्या और अब्बासी काल में इस्लाम-राज्य विभाजन का एक निश्चित स्तर न केवल शियाओं द्वारा सुन्नी राज्य प्राधिकरणों के खिलाफ प्रतिरोध में देखा गया, बल्कि विभिन्न सुन्नी फकीहों, धर्मशास्त्रियों, हदीस के जानकारों और सूफियों के राजनीतिक असहमति वाले दृष्टिकोणों में भी यह ज़ाहिर हुआ।¹¹ इस्लाम-राज्य संबंधों को और जटिल बनाते हुए, शिया और सुन्नी दोनों ही समूहों में आंतरिक विभाजन उभरा।¹² अपनी प्रसिद्ध पुस्तक में, शाहिरस्तानी (1076–1153) ने अपने समय में मौजूद धर्मों का विश्लेषण किया। उनकी पुस्तक इस्लाम के भीतर तिहत्तर सम्प्रदायों को श्रेणीबद्ध और विश्लेषित करती है।

यह विविधता धार्मिक विचारों में बौद्धिक ऊर्जा को उत्पन्न करती थी। जैसा कि वाएल हल्लाक कहते हैं, इस्लामी क़ानून मूल रूप से "निजी, अत्यधिक व्यक्तिगत क़ानूनी विशेषज्ञों" द्वारा तैयार किया गया था।¹³ आठवीं और नौवीं सदी के कई प्रमुख धार्मिक व्यक्तित्व, जिनमें चार सुन्नी न्यायिक स्कूलों के संस्थापक – अबू हनीफा, मालिक, शाफ़ीई, और अहमद इब्न हंबल¹⁴ – के अलावा शिया इमाम, जैसे जाफर अल-सादिक, ने राज्य की सेवा करने से इनकार किया।¹⁵ उन्होंने शासकों की राजनीतिक मांगों को नकारा, हालांकि उन्हें धमकाया और उत्पीड़ित किया गया। अबू हनीफा को जेल में ही मृत्यु मिली, मालिक को कोड़े मारे गए, शाफ़ीई को हिरासत में लिया गया और बेड़ियों में जकड़ा गया, इब्न हंबल को जेल में पीटा गया, और जाफर अल-सादिक को ज़हर देकर मारा गया (उनके अनुयायियों के अनुसार), सभी लोगों ने अपने असहमति विचारों की वजह से अत्याचारों को झेला।¹⁶

अबू हनीफा की कहानी पहले उलेमाओं की इस अडिगता का प्रतीक है कि वे राज्य प्राधिकरणों से स्वतंत्र रहेंगे, भले ही उन्हें सज़ा या यहां तक कि मृत्यु का सामना करना पड़े। अबू हनीफा ने अब्बासी खलीफा मंसूर के व्यक्तिगत न्यायधीश बनने के प्रस्ताव को यह कहकर अस्वीकार कर दिया कि वह इस पद के लिए योग्य नहीं हैं। "मंसूर गुस्से में आ गया और उन्हें झूठा करार दिया।" इसके जवाब में अबू हनीफा ने कहा, "अगर ऐसा है, तो मैं इस पद के लिए फिट नहीं हो सकता, क्योंकि झूठा व्यक्ति न्यायधीश नियुक्त नहीं किया जा सकता।" मंसूर ने कसम खाई कि वह उन्हें इस पद को स्वीकार करने पर मजबूर कर देगा। अबू हनीफा ने इसी तरह कसम खाई कि वह कभी इसे स्वीकार नहीं करेंगे। इसके परिणामस्वरूप, अबू हनीफा को जेल में डाला गया और फिर उन्हें ज़हर देकर मार दिया गया।¹⁷

यह सच है कि कुछ सुन्नी उलेमा, जैसे अबू हनीफा के दो प्रमुख शिष्य – अबू यूसुफ और शैबानी – राज्य की सेवा में न्यायधीश (क्लाजी) बने।¹⁸ फिर भी, वे प्रारंभिक इस्लामी इतिहास में उलेमा-राज्य संबंधों के मुख्यधारा दृष्टिकोण का प्रतिनिधित्व नहीं करते थे। राज्य की सेवा करने की बात तो दूर, कुछ उलेमा ने तो यहां तक कि इसके लिए कोई इशारे भी करने से इंकार कर दिया। खुरासान के प्रांतीय शासक ने बुखारी से, जो बाद में सबसे प्रसिद्ध हदीस विद्वान बनें, अपने बच्चों को महल में पढ़ाने का अनुरोध किया। बुखारी ने मना किया और उत्तर दिया कि शासक का "अपने बच्चों को उनकी हदीस मंडली में भेजने के लिए स्वागत है।" इसके प्रतिक्रिया स्वरूप, शासक ने बुखारी को एक गाँव में निर्वासित (मुल्क बदर) कर दिया, जहाँ उनकी मृत्यु हो गई।¹⁹

प्रारंभिक उलेमा ने राजनीतिक अधिकारियों से अपनी वित्तीय स्वतंत्रता बनाए रखने को भी महत्व दिया। आठवीं से ग्यारहवीं सदी के बीच के उलेमा का विश्लेषण करते हुए, मुनीर-उद-दीन अहमद लिखते हैं, "एक असाधारण बड़ी संख्या में विद्वानों ने अधिकारियों से किसी भी प्रकार की वित्तीय सहायता को अस्वीकार कर दिया। विद्वानों ने यह मुख्य रूप से स्वयं को सरकारी दबाव से मुक्त रखने के लिए किया था।"²⁰ कई उलेमा, जिनमें कुछ हनफी विद्वान, इब्न हंबल और सुफयान अल-सवरी शामिल हैं, ने घोषणा की कि इस्लामी विद्वानों के लिए सार्वजनिक अधिकारियों से धन लेना हaram है।²¹ इसके अलावा, उस समय के उलेमा ने आमतौर पर उन लोगों को, जो शासकों के साथ रहते थे, "ज्ञान के मामलों में" गैर-भरोसेमंद और उनकी हदीस की रिपोर्टों को अविश्वसनीय बताया।²²

हैयिम कोहेन ने आठवीं से ग्यारहवीं सदी के मध्य के बीच, मिस्र से पूर्व तक रहने वाले लगभग 3,900 इस्लामी विद्वानों की जीवनी का विश्लेषण किया। वह इस निष्कर्ष पर पहुंचते हैं कि उस समय उलेमा ईसाई पादरियों से बहुत अलग थे। उलेमा, विशेष रूप से न्यायाधीशों और कुछ अन्य विद्वानों को छोड़कर, "पूरी तरह निजी हैसियत में कार्य करते थे, वह न तो अधिकारियों और न ही किसी धार्मिक संस्था द्वारा नियुक्त किए गए थे, ...उन्हें कोई वेतन नहीं मिलता था और उन्हें अपना भरण-पोषण स्वयं करना पड़ता था, जिसे उन्होंने विभिन्न तरीकों से किया।"²³ अधिकांश विद्वान या उनके परिवार वाणिज्य और उद्योग में कार्यरत थे – जैसे वस्त्र उद्योग में व्यापारी या कारीगर (22%); खाद्य प्रसंस्करण या खाद्य सामग्री से संबंधित कार्यों में (13%); विविध व्यापारी (11%); चमड़ा, धातु, लकड़ी, या मिट्टी के सामान बेचने या बनाने वाले (9%); आभूषण (जैसे, जौहरी) और/या इत्र का व्यापार करने वाले (8%); बैंकर, मुद्रा

विनिमयकर्ता²⁴ और बिचौलिये (5%); तथा पुस्तक विक्रेता, पुस्तक प्रतिलिपिकर्ता और कागज विक्रेता (4.5%)। कुछ शिक्षक (विशेष रूप से ट्यूटर) (8%) या गवाहों के जांचकर्ता (3%) के रूप में कार्यरत थे। केवल एक छोटा हिस्सा (8.5%) अधिकारी के रूप में कार्य करता था।²⁵

इलियाहू अशतोर यह भी ज़ोर देते हैं कि प्रारंभिक अब्बासी काल में, “कई व्यापारी ... इस्लाम के विज्ञानों में रुचि लेने लगे,” और कुछ मामलों में “उनके पुत्रों ने स्वयं को पूरी तरह विद्वतापूर्ण जीवन के लिए समर्पित कर दिया।” इस प्रकार, “अरबी जीवनी संग्रहों के अध्ययन से यह स्पष्ट होता है कि इस अवधि के अधिकांश धर्मशास्त्री बुर्जुआ वर्ग से संबंधित थे, यानी व्यापारी थे या व्यापारियों के पुत्र थे।”²⁶ रॉय मट्टाहेडेह ने दसवीं सदी के मध्य से ग्यारहवीं सदी के मध्य तक बूझ शासन के तहत इराक़ और ईरान के कुछ हिस्सों का विश्लेषण करते हुए उलेमा के बारे में दो टिप्पणियां कीं। पहला, उलेमा स्वयं को सरकार से दूर रखना चाहते थे। यह उद्देश्य एक कारण था कि “वे परिवार जिनके पूर्वजों ने नौकरशाही या केंद्रीय सरकार की सेना में *रियासत* [नेतृत्व] का अभ्यास किया था, उन्होंने धार्मिक ज्ञान के प्रमुख पुरुषों का बहुत अधिक उत्पादन नहीं किया।” दूसरा, उस समय उलेमा “ढीले-ढाले रूप से परिभाषित पुरुषों का एक समूह” थे, जिनकी “अंदरूनी संरचना बहुत कम थी” और जिनकी कई पहचान और व्यवसाय थे।²⁷

उमय्या और अब्बासी काल में धार्मिक विविधता का एक और पहलू यह था कि मुसलमानों का सहअस्तित्व अन्य धार्मिक समूहों, विशेषकर ईसाइयों और यहूदियों के साथ था।²⁸ *दिनेसांस ऑफ़ इस्लाम* में एडम मेज़ ने यह उल्लेख किया है कि दसवीं सदी में अब्बासी राज्य में कई ईसाई और यहूदी नौकरशाह थे।²⁹ उन्होंने यह भी कहा कि उस समय बगदाद में मुसलमानों ने ईसाई त्योहारों में भाग लिया।³⁰ नौवीं सदी में, कुछ खलीफ़ाओं ने संरक्षित विषयों (मुख्यतः ईसाई और यहूदी) को कुछ विशेष वस्त्र और वाहनों में अपनी निम्न सामाजिक स्थिति दिखाने का आदेश दिया, जैसे घोड़े के बजाय गधों और खच्चरों पर सवारी करना। व्यवहार में, हालांकि, ये उपाय हमेशा प्रभावी तरीके से लागू नहीं किए गए थे। मेज़ के अनुसार, दसवीं सदी भर में ये नियम “निष्क्रिय” रहे। ग्यारहवीं सदी में रूढ़िवादी दृष्टिकोण की बढ़ती स्थिति के साथ, इन्हें फिर से गंभीरता से लिया गया।³¹ यह विविधता और आंशिक सहिष्णुता केवल बगदाद तक सीमित नहीं थी। शेलोमो गोइटेन के अनुसार, गिनीज़ा दस्तावेज़ (जो एक प्राचीन काहिरा के सिनागॉग में पाए गए थे और मुख्य रूप से मुसलमानों के देशों में यहूदी व्यापारियों के बारे में जानकारी प्रदान करते हैं) यह खुलासा करते हैं कि काहिरा, दमिश्क और यरुशलम में “यहूदी घर अक्सर

मुसलमानों या ईसाइयों या दोनों के घरों के पास होते थे। वहां कोई गेटो नहीं था, बल्कि इसके विपरीत, दैनिक संपर्क के लिए बहुत अवसर थे। न ही कोई पेशेवर गेटो था।”³²

वास्तव में, धार्मिक सहिष्णुता का एक निश्चित स्तर मुसलमानों के शासन का एक महत्वपूर्ण पहलू था, विशेषकर उन विशाल क्षेत्रों में जहाँ वे सदियों तक बहुसंख्यक नहीं थे। रिचर्ड बुलियट के अनुमानों के अनुसार, उमय्या काल के अंत में, अरब प्रायद्वीप को छोड़कर, सभी क्षेत्रों में मूल जनसंख्या का 10 प्रतिशत से भी कम हिस्सा इस्लाम में परिवर्तित हुआ था। एक सदी बाद, लगभग 850 ईस्वी में, केवल ईरान में धर्मांतरण करने वाले लोग संभवतः मूल जनसंख्या के आधे से अधिक हो गए थे, जबकि इराक, सीरिया,³³ मिस्र और ट्यूनीशिया में वे अभी भी मूल जनसंख्या के एक तिहाई से कम थे। देर से विजय प्राप्त अंदलुस (स्पेन) में यह प्रतिशत और भी कम था। लगभग 950 ईस्वी में, ईरान में धर्मांतरण करने वाले लोग संभवतः मूल जनसंख्या के तीन-चौथाई हो गए थे, और अन्य क्षेत्रों में वे बहुसंख्यक बन चुके थे, सिवाय अंदलुस के।³⁴

विविधता का अर्थ हमेशा सद्भाव या स्थायी शांति नहीं था। उदाहरण के लिए, हदीस पर जोर देने वाले समूह, जो हदीसों की शाब्दिक व्याख्या पर बल देते थे, कभी-कभी अन्य समूहों के साथ शारीरिक संघर्ष में उलझ जाते थे।³⁵ धार्मिक विविधता में राज्य के हस्तक्षेप का एक कुख्यात उदाहरण *मिहना* (धार्मिक जांच) की घटना थी, जो 833 से 848 ईस्वी के बीच हुई थी। खलीफा मामून ने इसे राज्य के सेवकों और उलेमा के बीच शुरू किया, ताकि धार्मिक मामलों में अपनी सत्ता की पुष्टि कर सके और अपने शासन के खिलाफ धार्मिक विरोध का जवाब दे सके। मामून की पूछताछ, जो दो अन्य खलीफाओं के शासन में भी जारी रही, ने तर्कवाद पर आधारित मु'तज़िली विचार को थोपने का प्रयास किया कि कुरान ईश्वर की रचना है, न कि उसका शाश्वत और अजन्मा वचना।³⁶ कुछ प्रमुख विद्वानों, जैसे इब्न हंबल, ने सज़ा और यहां तक कि मृत्यु की धमकी के बावजूद इस विचार को मानने से इनकार कर दिया।³⁷ खलीफा मुतवक्किल (847–861 ई.) ने *मिहना* को समाप्त कर दिया और हंबली हदीस के अनुयायियों को वैकल्पिक समूहों—मु'तज़िली, शिया, ईसाई, और यहूदी—पर अत्याचार करने की अनुमति दे दी, जिससे इन समूहों को प्रतिशोध का सामना करना पड़ा।³⁸

जैसा कि इन उदाहरणों से स्पष्ट होता है, अब्बासी युग के दौरान धार्मिक विविधता पर कई प्रतिबंध थे। इसके बावजूद, यह एक गतिशीलता और रचनात्मकता का दौर था, जिसने दर्शन और प्राकृतिक विज्ञानों के विकास के लिए महत्वपूर्ण अवसर प्रदान किए।

दार्शनिक

आठवीं सदी में, मुसलमानों ने चीन से कागज निर्माण की तकनीक आयात की और पहले कुछ मध्य एशियाई शहरों में और फिर बगदाद में कागज का उत्पादन शुरू किया।³⁹ नौवीं सदी के अंत तक, बगदाद में सौ से अधिक पुस्तक विक्रेताओं की मौजूदगी दर्ज की गई।⁴⁰ दसवीं सदी के अंत में, नदिम ने "फहरिस्त अल-उलूम" (विज्ञान का सूचकांक) नामक एक बहु-खंडीय टिप्पणीयुक्त पुस्तक सूची लिखी। यह पुस्तक सूची उस युग के अरबी लेखकों और पुस्तकों पर आधारित थी।⁴¹

उनकी पुस्तक का शीर्षक उस पूर्व-आधुनिक काल में "विज्ञान" (science) शब्द के प्रयोग को दर्शाता है, जिसमें इस्लामी विद्वत्ता, दर्शन और प्राकृतिक विज्ञान भी शामिल थे।⁴² फ्रेडरिक किलगोर के अनुसार, फिहरिस्त में अनुमानित 9,620 शीर्षकों को सूचीबद्ध किया गया है। उन्होंने आगे यह तुलना की कि यह "संख्या कोनराड गेस्नर की बिब्लियोथेका यूनिवर्सालिस (Bibliotheca Universalis) में सूचीबद्ध 15,000 शीर्षकों के काफी करीब है, जिसे पांच और आधी सदी बाद और मुद्रित प्रकार से मुद्रण के आविष्कार के एक सदी बाद प्रकाशित किया गया था, जिसका उद्देश्य लैटिन, ग्रीक और हिब्रू में सभी मौजूदा शीर्षकों को सूचीबद्ध करना था।"⁴³

हालाँकि इस्लामी विद्वानों ने शासकों से स्वतंत्रता को महत्व दिया, लेकिन राजनीतिक संरक्षकता दार्शनिकों के लिए अत्यंत महत्वपूर्ण थी। कुछ उमवी खलीफाओं ने विभिन्न क्षेत्रों पर प्राचीन ग्रंथों के अरबी अनुवाद को संरक्षण प्रदान किया।⁴⁴ प्रारंभिक अब्बासी काल में, आठवीं सदी के प्रसिद्ध बहुज्ञानी जाबीर को समृद्ध और राजनीतिक रूप से शक्तिशाली बरामकी परिवार का समर्थन प्राप्त था।⁴⁵ जाबीर ने रसायन और रसायनशास्त्र पर मौलिक शोध कार्य किया, हालाँकि उन्होंने कई अन्य क्षेत्रों पर भी लिखा। उन्हें यूरोप में "जेबर" के नाम से जाना जाता था, और उनकी कई रचनाओं का लैटिन में अनुवाद किया गया।⁴⁶

प्रायोजित संरक्षण का एक प्रमुख उदाहरण बगदाद में स्थित बैत अल-हिकमा (House of Wisdom) था, जिसे खलीफा हारून अल-रशीद (786–809 ई.) द्वारा स्थापित किया गया और बाद में उपर्युक्त ममून (813–833 ई.)⁴⁷ द्वारा विकसित किया गया। बैत अल-हिकमा मुस्लिम जगत के विभिन्न शहरों में फैले एक व्यापक अनुवाद आंदोलन का एक प्रमुख केंद्र था। इसमें प्राचीन यूनानी, सीरियाई, मध्य फारसी और संस्कृत भाषाओं में लिखे गये दर्शनशास्त्र,

मनोविज्ञान, गणित, चिकित्सा, भौतिकी, भूविज्ञान और अन्य विषयों का अरबी में अनुवाद किया गया⁴⁸ अनुवादों के अलावा, मौलिक रचनाएँ भी भारी मात्रा में लिखी गईं उदाहरण के लिए, ममून के आदेश पर बनाई गई एक विश्व मानचित्र में पृथ्वी को गोल दर्शाया गया था और उसमें "भूमि-भागों को घेरने वाले एक निरंतर महासागर" को दिखाया गया था। इसमें अफ्रीका को एक ऐसा महाद्वीप दर्शाया गया था, जिसे जलमार्ग द्वारा परिभ्रमण किया जा सकता है। और भारतीय महासागर को—उसके टॉलेमीक (Ptolemaic) प्रतिनिधित्व के विपरीत, जहाँ उसे एक अंतःस्थलीय समुद्र (inland sea) के रूप में दर्शाया गया था—एक खुला समुद्र (open sea) दिखाया गया था।⁴⁹

बगदाद शिक्षा का केंद्र था, लेकिन अन्य कई महत्वपूर्ण मुस्लिम शहर भी थे जिनमें बड़ी पुस्तकालयें और महत्वपूर्ण विद्वान थे, जैसे सीरिया के दमिश्क और हलब; इराक का बसरा; उत्तर-पूर्वी ईरान के निशापुर, रे, और तूस; और मध्य एशिया के बल्ख, बुखारा, गुरजान, और मरा⁵⁰ फ़ातिमी वंश, जो मिस्र में केंद्रित था, ने भी महत्वपूर्ण पुस्तकालय विकसित किए। दसवीं सदी के अंत में, खलीफा अज़ीज़ ने काहिरा में एक पुस्तकालय स्थापित किया था, जिसमें किताबों का संग्रह 200,000 से लेकर एक मिलियन से अधिक तक का अनुमानित था।⁵¹ तुलना के रूप में, नौवीं और ग्यारहवीं सदी के बीच पश्चिमी यूरोपीय मठों और कैथेड्रल पुस्तकालयों में आमतौर पर 500 से कम किताबें थीं।⁵² एक और मुस्लिम शिक्षा का केंद्र अन्दलुस था। शिक्षा को बढ़ावा देने के लिए, खलीफा हकम द्वितीय (961–976) ने अपनी राजधानी क़र्तबा में कई स्कूलों और पुस्तकालयों को वित्तपोषित किया। क़र्तबा में हकम की मुख्य पुस्तकालय में लगभग 400,000 पुस्तकें थीं।⁵³ मुस्लिम पुस्तकालयों में इन अनुमानित पुस्तकों की संख्या शायद बढ़ा-चढ़ा कर पेश की गयी हों, लेकिन यह चीज़ फिर भी दर्शाती है कि प्रारंभिक मुस्लिमों ने पुस्तकों की गहरी सराहना की और पश्चिमी ईसाईयों की तुलना में ज्ञान तक बेहतर पहुंच प्राप्त की।⁵⁴

इस बौद्धिक प्रशंसा के वातावरण में प्रमुख दार्शनिकों और वैज्ञानिकों ने उभरना शुरू किया। नौवीं सदी में, ख्वारज़्मी ने गणित, भूगोल और खगोलशास्त्र का अध्ययन किया। उनके काम का लैटिन में अनुवाद, यूरोप में "अरबी" अंकों के परिचय में महत्वपूर्ण भूमिका निभायी, जो की दर असल हिंदू प्रणाली पर आधारित थे। इस संख्यात्मक प्रणाली के तत्व, जिनमें शून्य और दशमलव स्थान मान शामिल हैं, इसे बड़े गणनाओं के लिए रोमन अंकों की तुलना में अधिक प्रभावी बनाते हैं। शब्द "एल्गोरिज़्म" और "एल्गोरिदम" ख्वारज़्मी के लैटिनीकृत नाम अल्गोरिथ्मी से आए हैं, और शब्द "बीजगणित" उनकी एक पुस्तक के शीर्षक से "अल-जब्र"

शब्द से लिया गया है।⁵⁵नौवीं सदी के एक अन्य विद्वान, जो के बगदाद से थे, वह किनदी थे, जो विशेष रूप से मुस्लिमों में दर्शनशास्त्र के अप्रदूत के रूप में प्रसिद्ध हुये।⁵⁶

बगदाद में, बनू (बिन) मूसा बिन शाकिर, या बनू मूसा भाई, तीन नवाचारक विद्वान थे। 850 में, उन्होंने यांत्रिक उपकरणों पर एक चित्रित ग्रंथ लिखा – "इंजीनियस डिवाइसेस की पुस्तक"।⁵⁷ इसमें लगभग सौ उपकरण थे, जिनमें से तीन-चौथाई बनू मूसा भाइयों के खुद के डिजाइन थे।⁵⁸ डोनाल्ड हिल उनके अधिकांश उपकरणों का वर्णन "विभिन्न प्रकार के चालाक पात्रों" के रूप में करते हैं, जबकि अन्य में "फव्वारे, दीपक, प्रदूषित कुओं में उपयोग के लिए एक 'गैस मास्क' और एक शंख-मुट्टी पकड़ने वाला यंत्र" शामिल थे। हिल ने भाइयों में अहमद को प्रमुख बताया, जिनकी "एरोस्टेटिक और हाइड्रोस्टेटिक दबावों पर विशेषज्ञता और स्वचालित नियंत्रणों और स्विचिंग प्रणालियों का उपयोग उन्हें उनके हेल्लेनिस्टिक पूर्वजों से बहुत आगे रखता है।"⁵⁹

अबू बक्र अल-राज़ी (लगभग 854–925), जिन्होंने अपने जन्मस्थान रेय और बगदाद में कार्य किया, एक प्रमुख चिकित्सक थे। उनके चिकित्सा संबंधी ग्रंथों में चेचक और खसरे के बीच अंतर पर उनकी अभिनव कृतियों को शामिल किया गया।राज़ी के चिकित्सा ग्रंथों के अनुवाद को पश्चिमी यूरोप में सोलहवीं सदी तक पढ़ाया जाता था।⁶⁰ उनके दार्शनिक लेखन में धर्मों की कड़ी आलोचनाएं शामिल थीं, जो उस समय की बौद्धिक खुली सोच को दर्शाती हैं।⁶¹ अज़ीज़ अल-अज़माह ने राज़ी और कुछ अन्य दार्शनिकों को "अब्बासी स्वतंत्र विचारक" के रूप में परिभाषित किया है और "अब्बासियों का वैश्विक युग" को यूरोपीय रैडिकल प्रबोधन से तुलनीय मानते हैं।⁶²

एक अन्य दार्शनिक जो अप्रचलित विचारों को स्पष्ट रूप से व्यक्त करने में सक्षम था, वह फराबी (लगभग 878–950) थे। वह विभिन्न शहरों में रहते थे, जिनमें बगदाद, दमिश्क, और हलब शामिल थे। फराबी ने राजनीति, तर्कशास्त्र, मनोविज्ञान और संगीत पर लिखा। दार्शनिक हलकों में उन्हें "दूसरे शिक्षक" (अरस्तू के बाद)⁶³ के रूप में जाना जाता था। फराबी के दर्शन में जीवन का एक महत्वपूर्ण उद्देश्य सुख की प्राप्ति है। वह लिखते हैं, "सुख वह अच्छाई है जिसमें कोई शर्त नहीं है।"⁶⁴ फराबी की पुस्तक "(सद्गुणपूर्ण नगर)" के राजनीतिक अध्याय प्लेटो की "गणराज्य" से प्रेरित थे और बाद में मुस्लिम राजनीतिक दार्शनिकों के लिए एक महत्वपूर्ण संदर्भ बन गए।⁶⁵

दसवीं सदी में, *इखवान अल-सफ़ा* (Brethren of Purity), जो बसरा और बगदाद में आधारित एक गुप्त बौद्धिक समाज था, ने एक विश्वकोश "*इपिस्टल्स ऑफ़ द ब्रेथ्रेन ऑफ़ प्यूरिटी*" तैयार किया। यह पचपन पत्रों का संग्रह था, जिसमें गणित, तर्कशास्त्र, और तत्त्वमीमांसा जैसे विषयों पर संक्षिप्त व्याख्याएँ दी गई थीं।⁶⁶ उसी समय के आसपास, मिस्कवायह (लगभग 930–1030) एक और बहुश्रुत विद्वान थे, जो बगदाद और अन्य शहरों में रहते थे। उन्हें इतिहासकार और दार्शनिक के रूप में पहचाना जाता था। उनकी "*(चरित्र का परिष्कार)*" नामक पुस्तक, जो मुख्य रूप से अरस्तू की "*निकोमाचेअन एथिक्स*" पर आधारित थी, अन्य स्रोतों के साथ, बाद के मुस्लिम कार्यों के लिए प्रेरणा स्रोत बनी और मुस्लिम नैतिकता पर विचारों को प्रभावित किया।⁶⁷

बाद में, इब्न अल-हैसम (अलहसन) (965–1040) एक प्रमुख गणितज्ञ और खगोलशास्त्री के रूप में उभरे। मुख्य रूप से काहिरा में कार्य करते हुए, इब्न अल-हैसम ने ऑप्टिक्स के क्षेत्र में विशेष रूप से महत्वपूर्ण योगदान दिया। उन्होंने नियंत्रित परीक्षणों की प्रयोगात्मक विधि का उपयोग करने की शुरुआत की। उन्होंने कैमरा ऑब्सकुरा का पहला संस्करण बनाया, जो फोटोग्राफी के विकास की दिशा में एक महत्वपूर्ण शुरुआती कदम था। डेविड लिंडबर्ग के अनुसार, "अलहसन निस्संदेह प्राचीनता और सत्रहवीं सदी के बीच ऑप्टिक्स के इतिहास में सबसे महत्वपूर्ण व्यक्ति थे।"⁶⁸

सबसे अंत में, लेकिन निश्चित रूप से कम महत्वपूर्ण नहीं, दो मध्य एशियाई समकालीन, बैरूनी (973–1048) और इब्न सीना (980–1037), मुस्लिम दुनिया में बौद्धिक दिग्गज बन गए। बैरूनी ने खगोल विज्ञान, गणितीय भूगोल, इतिहास और धर्म जैसे विषयों की एक विस्तृत श्रृंखला का अध्ययन किया।⁶⁹ उनकी मानवशास्त्रीय पुस्तक पर भारत के बारे में एक अंग्रेज़ी अनुवाद उपलब्ध है, जिसका उपशीर्षक है—"*भारत का धर्म, दर्शन, साहित्य, भूगोल, कालगणना, खगोल विज्ञान, रीति-रिवाज, क़ानून और ज्योतिष का विवरण*"।⁷⁰ राष्ट्रीय विज्ञान अकादमी द्वारा प्रकाशित बीसवीं सदी की एक पुस्तक में उल्लेख किया गया है—"*भारत में विज्ञान के इतिहास के अध्ययन के लिए अल-बैरूनी के कार्यों का महत्व अतुलनीय है*"।⁷¹ बैरूनी और इब्न सीना के बीच एक प्रसिद्ध पत्राचार हुआ, जिसमें बैरूनी ने विशेष रूप से खगोल विज्ञान से संबंधित अरस्तू की भौतिकी पर सवाल उठाए, जबकि इब्न सीना ने इसका बचाव किया। बैरूनी, जो अधिक अनुभववादी थे, ने अरस्तू के खिलाफ तर्क दिया कि "अन्य संसारों की संभावना है, चाहे वे हमारी दुनिया से भिन्न प्रकृति के हों या समान प्रकृति के हों," जबकि

इब्न सीना, जिन्होंने अरस्तू के दर्शन की रुकावट बनाए रखी, ने दावा किया कि "एक से अधिक संसार असंभव हैं।"⁷²

अब तक जिन विद्वानों की मैंने चर्चा की है, उनमें इब्न सीना का मुस्लिम दर्शन पर सबसे स्थायी प्रभाव पड़ा।⁷³ डिमित्री गुटास के अनुसार, इब्न सीना के दार्शनिक कार्य को लगातार चुनौती दी गई और विरोध किया गया, क्योंकि "उनके दर्शन ने इस्लामी बौद्धिक जीवन में गहराई तक पैठ बना ली थी।"⁷⁴ इब्न सीना के दार्शनिक और चिकित्सीय कार्यों के अनुवाद बारहवीं से सोलहवीं सदी तक यूरोप में भी प्रभावशाली रहे।⁷⁵ उनके चिकित्सा ग्रंथ "क्रानून फी अल-तिब" (ला ऑफ मेडिसिन) के अनुवाद के संस्करण यूरोप में 1500 और 1674 के बीच कम से कम साठ बार प्रकाशित हुए।⁷⁶ इस खंड में संक्षेपित दार्शनिक और वैज्ञानिक उपलब्धियाँ प्रारंभिक मुस्लिम समाज के अन्य पहलुओं से अलग-थलग नहीं थीं। इसके विपरीत, वे मुसलमानों के वाणिज्यिक और कृषि विकास से सीधे जुड़ी हुई थीं। अगले दो खंडों में इन विकासों का विश्लेषण किया जाएगा।

व्यापारी

इबेरिया, उत्तरी अफ्रीका, मध्य पूर्व, उत्तरी भारत और मध्य एशिया के प्रमुख शहरों पर शासन करते हुए, मुसलमानों ने यूरोप, भारत और चीन के बीच व्यापार मार्गों पर नियंत्रण स्थापित किया।⁷⁷ इसके अतिरिक्त, उनके पास एक सामान्य भाषा (अरबी), साझा कानूनों का एक सेट, और यात्रा करने के लिए एक धार्मिक प्रेरणा (मक्का की हज यात्रा) थी। ये सभी कारक मुसलमानों के महाद्वीपीय व्यापार में योगदान करते थे। माया शैट्ज़मिलर के अनुसार, सातवीं और ग्यारहवीं सदी के बीच मुसलमानों की आर्थिक उपलब्धियों में श्रम का बढ़ता हुआ विभाजन, मुद्रा आवागमन में वृद्धि, साख संस्थाओं का निर्माण, और संपत्ति अधिकारों को बनाए रखने के लिए कानूनी संस्थाओं का निर्माण शामिल था।⁷⁸

व्यापारी वर्ग ने प्रारंभिक मुस्लिम समाजिक-आर्थिक संरचना में एक महत्वपूर्ण स्थान प्राप्त किया।⁷⁹ उन्हें धार्मिक वैधता प्राप्त थी, क्योंकि पैगंबर मुहम्मद और उनके कई निकटतम साथी स्वयं व्यापारी थे। कोहेन के पहले उल्लिखित विश्लेषण में यह दिखाया गया है कि आठवीं से लेकर ग्यारहवीं सदी के मध्य तक, 72.5 प्रतिशत इस्लामी विद्वान या उनके परिवार वाणिज्य और/या उद्योग में काम करते थे।⁸⁰ बुलिएट कोहेन के निष्कर्षों का समर्थन करते हैं, जिसमें उन्होंने चार ईरानी शहरों, विशेष रूप से निशापुर, से अतिरिक्त आंकड़े पेश किए हैं, जो यह संकेत देते

हैं कि उलेमा का नौवीं और दसवीं सदी में (सूती) व्यापार से गहरा संबंध था।⁸¹ प्रारंभिक उलेमा के व्यापार के साथ संबंधों का एक महत्वपूर्ण उदाहरण अबू हनीफा था, जो एक रेशमी वस्त्र व्यापारी थे।⁸² उसी संदर्भ में, उनके प्रमुख छात्र शैबानी, जो हनफी धर्मशास्त्र के संस्थापक व्यक्तित्व थे, ने यह महत्व दिया कि “ईमानदार व्यापारी का पेशा, या वास्तव में कोई भी व्यापार, सरकारी सेवा से अधिक भगवान को प्रसन्न करता है।⁸³” उस समय, व्यापारी न केवल धार्मिक शिक्षा के वित्तपोषक थे, बल्कि इसके भागीदार भी थे: “यह मुख्य रूप से व्यापारी थे, जो इस्लाम के धार्मिक विज्ञानों के विकास में संलग्न थे।”⁸⁴

प्रसिद्ध नौवीं सदी के साहित्यकार जाहिज़ ने अपने पत्र “व्यापारियों की प्रशंसा और अधिकारियों की निंदा” में व्यापारियों की तुलना सरकारी कर्मचारियों से की। उनके अनुसार और, यहां तक कि वरिष्ठ अधिकारी भी स्वीकार करते थे कि व्यापारी “हमेशा सबसे ज़्यादा ईमानदार, सबसे खुशहाल और सबसे सुरक्षित होते हैं,” जबकि “सरकार के पास रहने वाले और इसके सेवा में लगे लोग इसके विपरीत होते हैं। अधिकारी सेवकत्व की चादर पहनते हैं और चापलूसी का प्रतीक धारण करते हैं, और उनके दिल अपने उच्चाधिकारियों के प्रति भय से भरे होते हैं; उनमें डर बसता है, सेवकत्व कभी उनका साथ नहीं छोड़ता, और गरीबी का डर हमेशा उनका साथी होता है।” जाहिज़ यह भी पाठक को याद दिलाते हैं कि “यह ज्ञात रहे कि पैगंबर एक व्यापारी थे; और उनके कबीले का नाम [कुरैश] “तकरीश” (व्यापार) शब्द से लिया गया है।⁸⁵

इस्लामी विद्या के अलावा, व्यापारी दर्शनशास्त्र और कला के समर्थक भी थे। जैसा कि ब्रायन टर्नर ने बताया है, व्यापारी “आठवीं से लेकर ग्यारहवीं सदी तक इस्लामीक शांति (पाक्स इस्लामीका) के तहत व्यापार के विस्तार से संपत्ति जमा करते थे” और उन्होंने विद्या को प्रोत्साहित किया। मुस्लिम व्यापारियों की आर्थिक मानसिकता और उनके गणित के समर्थन के बीच एक विशेष संबंध था: “क्योंकि व्यापारियों को लेखा-जोखा, हिसाब-किताब और मूल्य निर्धारण से संबंधित विशेष आवश्यकताएँ थीं, वे अंकगणित के संरक्षण से भी जुड़े हुए थे।”⁸⁶ शासकों का संरक्षण और व्यापारियों का संरक्षण एक-दूसरे के विरोधी नहीं थे। इब्न सिना, जिन्होंने अपने पेशेवर जीवन में कई राज्य प्राधिकरणों की सेवा की, अपनी आत्मकथा में अपनी बचपन की शिक्षा के बारे में वे लिखते हैं कि: “[मेरे पिता] ने मुझे एक सब्जी विक्रेता के पास भेजा जो भारतीय गणना [और अंकगणित] का उपयोग करता था और इसलिए मैंने उसके साथ अध्ययन किया।”⁸⁷ इसके अतिरिक्त, मुस्लिम व्यापारियों का कलाकारों के संरक्षण के बारे में ओलेग ग्राबर के शब्दों में, यह अभूतपूर्व है: “[प्रारंभिक इस्लाम] मध्यकालीन कला का पहला

उदाहरण है जो एक बर्गवाजी कला के रूप में उभरता है, जो चर्च या कुलीनता की कला के विपरीत था।”⁸⁸

"Kitab al-Ishara ila Mahasin al-Tijara" (वाणिज्य के गुणों पर सलाह की) नामी किताब ग्यारहवीं सदी के दमिश्क के एक शिक्षित व्यापारी, दमिश्की द्वारा लिखी गयी है। यह किताब हमारी विश्लेषण से तीन दृष्टिकोणों से संबंधित है। पहला, दमिश्की बहुत ही सीमित धार्मिक संदर्भों का उपयोग करते हैं। इसके अतिरिक्त, वह वाणिज्य की प्रशंसा करते हैं, जो मानव जीवन के लिए इसके स्वयं के महत्व के आधार पर है: "यदि हम व्यापार की तुलना अन्य सभी आय के स्रोतों से करें, तो हम इसे लोगों के लिए दुनिया में खुशी लाने के दृष्टिकोण से सर्वोत्तम पाएंगे।"⁸⁹ दूसरा, दमिश्की की किताब के अध्याय, जैसे श्रम का विभाजन, मौद्रिक विनिमय, और संपत्ति की रक्षा और खर्च, पहले सदी के ग्रीको-रोमन लेखक ब्रायसन के विचारों पर आधारित हैं।⁹⁰ इसे, मुस्लिम व्यापारियों और दर्शनशास्त्र के बीच संबंध को एक और उदाहरण के तौर पर देखा जा सकता है।

अंत में, दमिश्की समकालीन मुस्लिम व्यापारियों की यह जागरूकता प्रकट करते हैं कि वे अपने व्यापारिक हितों को राजनीति से ऊपर रखते हैं। व्यापारियों को अपनी सिफारिशों में, दमिश्की यह सलाह देते हैं कि उन्हें "शासकसत्ता की विशेषताओं को ध्यान में रखना चाहिए, जैसे कि उसके राज्य की शक्ति या कमजोरी, न्याय या अन्याय, और उसकी समृद्धि या गरीबी।" एक न्यायपूर्ण शासक प्राधिकरण, जिसमें कमजोर दुश्मन और पर्याप्त कर राजस्व और संपत्ति हो, व्यापार के लिए आदर्श परिस्थितियाँ हैं। यदि शासकसत्ता न्यायपूर्ण है लेकिन अपने दुश्मनों के मुकाबले कमजोर है, तो व्यापारियों को बड़े और जोखिमपूर्ण खरीददारी से बचना चाहिए। यदि शासकसत्ता अन्यायपूर्ण है लेकिन मजबूत है, तो व्यापारियों को व्यापार बंद कर देना चाहिए; उन्हें गरीबों की तरह व्यवहार करना चाहिए जो कुछ भी नहीं खरीद सकते। अंत में, यदि शासकसत्ता के अंदर "अत्याचार, गरीबी और कमजोरी सब पायी जाती है," तो व्यापारियों को "देश छोड़ देना चाहिए।"⁹¹

प्रारंभिक इस्लामी इतिहास में व्यापारी डच या ब्रिटिश बर्जुआजी के समान राजनीतिक रूप से शक्तिशाली नहीं थे, जैसा कि सत्रहवीं सदी में था। फिर भी, "कई बहुत शक्तिशाली व्यापारी थे, जो प्रभावशाली लोग थे, जो दरबार की साजिशों में शामिल थे और महल के माहौल और अमीर शहरों के दायरे के बीच एक कड़ी का निर्माण करते थे।" आठवीं से ग्यारहवीं सदी, जिसे सबसे शानदार सभ्यता का स्तंभ और वाहन माना जाता है इस युग में, ये व्यापारी, "सिविल

सेवा और दरबार के लेखकों के साथ," "इस्लामी दुनिया में आर्थिक गतिविधियों के मुख्य एजेंट थे।"⁹² दसवीं सदी के मध्य में, अब्बासी शासन के तहत, महान व्यापारी "एक अंतरराष्ट्रीय ऋण समुदाय का गठन करते थे, जिसे सरकार केवल काफी जोखिम पर ही शोषित कर सकती थी।"⁹³

प्रारंभिक मुस्लिम शासकों ने विदेशी या गैर-मुस्लिम विषयों को व्यापार में प्रभुत्व स्थापित करने की अनुमति नहीं दी। उन्होंने मुस्लिम व्यापारियों को विशेष कर दरों से लाभान्वित किया। गोइटीन के अनुसार, पुराने काहिरा के गनिज़ा दस्तावेज़ "स्पष्ट रूप से यह संकेत देते हैं कि ग्यारहवीं और बारहवीं सदी के महान व्यापारी मुख्य रूप से मुसलमान थे।" गोइटीन एक दसवीं सदी के लेखक का भी उल्लेख करते हैं जिन्होंने तर्क किया था कि "व्यापारी वज़ीरों से अधिक शक्तिशाली होते हैं" क्योंकि "विनिमय पत्र (बिल ऑफ़ एक्सचेंज) को करों से आय के आवंटन से कहीं अधिक तत्परता से स्वीकार किया जाता था।"⁹⁴ गोइटीन इस स्थिति को "बुर्जुआ क्रांति" के रूप में भी वर्णित करते हैं। वह लिखते हैं, "इस्लाम के प्रारंभिक काल में मध्य पूर्व की 'बुर्जुआ क्रांति' के विश्व इतिहास पर कई प्रभाव पड़े। इस का केवल एक उदाहरण, यहूदियों का है, जो अब तक मुख्य रूप से कृषि और अन्य शारीरिक श्रमिक कार्यों में लगे हुए थे, एक प्रमुख रूप से वाणिज्यिक समुदाय में परिवर्तित हो गए।"⁹⁵ मारिसटेल्ला बोटिकिनी और ज़वी एक्सटीन अधिक विस्तार से बताते हैं कि "यहूदियों का कृषि से शिल्प और व्यापार में पूर्ण रूप से परिवर्तन" लगभग 750 और 900 के बीच, उमवी, अब्बासी और फ़ातिमि शासन के दौरान हुआ, जहां "यहूदियों को क़ानूनी रूप से ज़मीन का मालिक बनने की अनुमति दी गई थी ... और किसी भी व्यवसाय में संलग्न होने की स्वतंत्रता दी गई थी।"⁹⁶

व्यापार के विकास के अतिरिक्त, मुसलमानों का केंद्रीय भौगोलिक स्थान, जो अफ्रीका, भारत और चीन से जुड़ा हुआ था, उन्हें कृषि नवाचार और विकास प्राप्त करने में भी मदद की। एंड्रयू वाटसन के अनुसार, 700 से 1100 के बीच मुसलमानों ने कई कृषि तकनीकों को विकसित किया और विभिन्न प्रकार की फसलें और फल उगाया जैसे प्राचीन विश्व की कपास एशियाई चावल, जौ और गन्ना, साथ ही आर्टिचोक, अरबी, आलू, बैंगन, पालक, तरबूज, केला, नारियल के पेड़, आम, नींबू, खट्टा संतरा, और चकोतरा। मुसलमानों ने इनमें से अधिकांश फसलें भारत और चीन से अपनाईं, और कुछ को उप-सहारा अफ्रीका से। धीरे-धीरे, ये फसलें मुस्लिम देशों से यूरोप में फैल गईं।⁹⁷

विभिन्न तकनीकों और किस्मों को अपनाने के अतिरिक्त वॉटसन तीन ऐसे कारकों पर जोर देते हैं, जिसने मुसलमानों की कृषि उपलब्धियों में काफी योगदान दिया। पहला कारक था ज़मीन के

मालिकाना हक से संबंधित क़ानून और नीतियाँ। इन क़ानूनों और नीतियों ने "कई श्रेणियों की ज़मीन पर पूर्ण व्यक्तिगत मालिकाना हक" बनाए रखते हुए व्यक्तियों को कृषि तकनीकों में नवाचार करने के लिए प्रेरित किया। हालांकि कुछ ज़मीनें "राज्य की ज़मीनें" थीं जिन्हें शासक द्वारा प्रशासित किया जाता था और कुछ ज़मीनें "विजय प्राप्त भूमि" थीं जो मुस्लिम समुदाय के पास थीं, व्यवहार में इन दोनों श्रेणियों ने "जल्द ही प्रभावी रूप से उन ज़मीनों को निजी स्वामित्व (मालिकाना हक) में वापस लौटने लगे। दूसरे शब्दों में, "व्यक्तिगत रूप से जो ज़मीन जोतने योग्य थी, उसका मालिक वही व्यक्ति हो सकता था जो उसे बेचने, गिरवी रखने या वसीयत करने का अधिकार रखता हो, और वह उसकी खेती कर सकता हो या उसकी खेती कराने के लिए किसी को नियुक्त कर सकता हो।"⁹⁸

दूसरा कारक, वॉटसन के अनुसार क़र्नी नीति थी जिसने प्रभावी और नवाचारी कृषि उत्पादन को प्रोत्साहित किया: "क़र्नी की हल्की ढ़ेरें एक ऐसा कारक थीं, जो छोटे, स्वतंत्र ज़मीनदारों और अपेक्षाकृत समृद्ध किसान वर्ग को जीवित रखने में मदद करती थीं।" उनके अनुसार, "इस्लाम के प्रारंभिक सदियों में बढ़े हुए लाभों को आसानी से मनमाने क़र्नी संग्रहकर्ताओं या लालची राज्य द्वारा नहीं छीना जा सकता था।"⁹⁹ तीसरा, वॉटसन का कहना है कि जनसंख्या वृद्धि भी प्रारंभिक मुस्लिम समाज में कृषि विकास के लिए एक योगदान देने वाला कारक थी।¹⁰⁰

700 और 1100 के बीच, कृषि उत्पादकता, जनसंख्या वृद्धि और वाणिज्यिक विस्तार का एक सकारात्मक चक्र मुस्लिम शहरी जीवन के विकास में योगदान करता था। मुसलमान आमतौर पर ऐसी ज़मीनों में रहते थे जहाँ वर्षा सीमित थी, इसलिए उन्होंने कृषि और शहरों के लिए पेयजल प्रणालियों को बनाए रखने के लिए बांध, नहरें और कनात (भूमिगत जलवाहन) बनाए।¹⁰¹ मुसलमानों के पास बड़े शहर थे जिनके लिए संचार प्रणालियों की आवश्यकता थी। इस प्रकार उन्होंने "व्यापारिक पोस्ट" विकसित की, जिसे सामान्य जनसंख्या द्वारा उपयोग किया जाता था, इसके अतिरिक्त "सरकारी कुरियर और खुफिया सेवा" (बरिद) भी थी।¹⁰² प्रारंभिक मुसलमानों का शहरी विकास और बौद्धिक उत्पादकता एक-दूसरे को पूरा करती थी। इन उपलब्धियों में इस्लाम की भूमिका को लेकर एक आधुनिक बहस रही है, जिसका विश्लेषण अगले खंड में किया जाएगा।

न तो अनुकरण, न ही रूढ़िवाद

अपने प्रसिद्ध 1883 के व्याख्यान में, अर्नेस्ट रेनन ने तर्क दिया कि प्रारंभिक इस्लामी इतिहास के बौद्धिक उत्कर्ष के पीछे के विद्वान वास्तव में "पारसी, ईसाई, यहूदी, हरान के लोग, इस्माइली और वे मुसलमान थे जो अपने ही धर्म के खिलाफ आंतरिक विद्रोह कर रहे थे।"¹⁰³ तब से, कई अन्य लोगों ने इसी तरह के दावे दोहराए हैं। हाल ही में, उदाहरण के लिए, एडोनिस् ने तर्क दिया कि "मुतज़िला मान्यता प्राप्त मुस्लिम 'समाज' का हिस्सा नहीं थे - न तो रहस्यवादी, न ही दार्शनिक, और न ही कवि।"¹⁰⁴ इस दृष्टिकोण के अनुसार, इस्लाम बौद्धिक प्रगति के साथ असंगत है। प्रारंभिक इस्लामी इतिहास में दार्शनिक कृतियाँ या तो ग्रीक सभ्यता¹⁰⁵ की नकल थीं या स्वतंत्र विचारकों की उपलब्धियाँ थीं। इसके विपरीत, आधुनिक इस्लामवादियों ने प्रारंभिक इस्लामी इतिहास में विकास को सीधे इस्लाम का उत्पाद बताया है। बाद में, इस्लामवादियों के अनुसार, मुसलमान "सच्चे इस्लाम" से भटक गए और परिणामस्वरूप कई संकटों का सामना किया। इस्लामवादियों ने, कम से कम अप्रत्यक्ष रूप से, प्रारंभिक मुस्लिम वैज्ञानिकों को "रूढ़िवादी मुसलमान" के रूप में प्रस्तुत किया है। पहले तर्क से शुरू करते हुए, मैं इन दोनों तर्कों की कमज़ोरियों पर चर्चा करूंगा।

रेनन और उनके अनुयायियों के दावे बौद्धिक रूप से उत्पादक युग में कई सुन्नी और शिया (इस्माइली के अलावा) मुस्लिम विद्वानों की उपेक्षा करते हैं। वास्तव में, यह निर्धारित करना आसान नहीं है कि कोई मध्ययुगीन दार्शनिक सुन्नी था या शिया, या वह धर्म का पालन करने वाला मुसलमान था या नहीं। गुटस तर्क देते हैं कि इब्न सीना को इस्माइली के रूप में परिभाषित करना एक "गलतफ़हमी" है और वह इसके बजाय उन्हें एक हनफ़ी के रूप में वर्णित करते हैं।¹⁰⁶ इसके अलावा, गुटस बताते हैं कि विशेष रूप से इब्न सीना (एविसेना) और सामान्य रूप से दार्शनिकों के बारे में जीवनी संबंधी जानकारी को उनके प्रतिद्वंद्वियों द्वारा इस तरह से विकृत किया गया था कि उन्हें अधार्मिक और अनैतिक रूप में चित्रित किया जा सके।¹⁰⁷ गुटस लिखते हैं: "और अधिक गंभीर प्रवृत्ति यह थी, जिसे स्पष्ट रूप से अल-ग़ज़ाली ने शुरू किया"¹⁰⁸ ... इब्न सीना के प्रभाव का मुकाबला करने के लिए व्यक्तिगत हमलों का सहारा लिया गया (इब्न सीना की शराब पीने और यौन गतिविधियों का उल्लेख), जिसे चतुराई से एक सामान्य स्तर तक बढ़ा दिया गया ताकि सभी दार्शनिकों के कथित रूप से अधार्मिक व्यवहार को संदिग्ध बनाया जा सके।"¹⁰⁹

मुस्लिम बुद्धिजीवियों को केवल ग्रीक और अन्य सभ्यताओं की उपलब्धियों के वाहक के रूप में प्रस्तुत करना भी भ्रामक है। ग्रीक, सीरियाई, मध्य फ़ारसी और संस्कृत से मुसलमानों द्वारा किए गए अनुवाद केवल ग्रंथों के हस्तांतरण का कार्य नहीं थे, बल्कि यह वैज्ञानिक ज्ञान के अधिग्रहण और परिवर्तन की एक प्रक्रिया थी, जो एक अंतर-सांस्कृतिक संदर्भ में हुई¹¹⁰ मुसलमानों ने पूर्ववर्ती विद्वतापूर्ण परंपराओं का पुनर्निर्माण किया और उनमें मौलिक योगदान भी दिए।¹¹¹ उन्होंने अपने ग्रीक पूर्ववर्तियों (जैसे गेलन और टॉलेमी) के कार्यों की आलोचना प्रस्तुत की, जबकि विभिन्न क्षेत्रों में उनकी विरासत को आगे बढ़ाया।¹¹² यदि कोई प्रारंभिक इस्लामी इतिहास की उपलब्धियों में पूर्ववर्ती परंपराओं और गैर-मुस्लिम विद्वानों के प्रभाव पर ध्यान केंद्रित भी करे, तो इस दृष्टिकोण को प्रारंभिक इस्लामी सभ्यता की उल्लेखनीय सफलता को स्वीकार करना होगा। इस्लामी सभ्यता ने विभिन्न परंपराओं को समावेशी तरीके से एक साथ लाने में सफलता प्राप्त की, जो अन्य बहुसांस्कृतिक उदाहरणों जैसे कि हेलेनिस्टिक काल और संयुक्त राज्य अमेरिका के हालिया इतिहास के समान है।

एक बहुसांस्कृतिक दृष्टिकोण, रेनन के विचारों से बहुत अलग है, जिन्हें अरबों के प्रति एक विशेष नापसंदगी थी। रेनन ने कहा था कि किंदी को छोड़कर, प्रारंभिक इस्लामी इतिहास के विद्वान “फारसी, ट्रांसऑक्सियाना (मध्य एशिया) और स्पेनिश थे... केवल वे रक्त से अरब नहीं थे, बल्कि उनमें अरब भावना भी नहीं थी।”¹¹³ यह कथन इब्न खल्दून की बात को दोहराता है, जो स्वयं एक सुन्नी अरब थे। इब्न खल्दून ने कहा था: “यह एक उल्लेखनीय तथ्य है कि, कुछ अपवादों को छोड़कर, अधिकांश मुस्लिम विद्वान, चाहे वे धार्मिक विज्ञान में हों या बौद्धिक विज्ञान में, गैर-अरब रहे हैं। जब कोई विद्वान अरब मूल का होता है, तो वह भाषा और परवरिश में गैर-अरब होता है और उसके शिक्षक भी गैर-अरब होते हैं।”¹¹⁴

इब्न खल्दून इस अवलोकन के लिए दो स्पष्टीकरण प्रस्तुत करते हैं: (1) अरब मूल रूप से ज़्यदातर रेगिस्तान के खानाबदोश लोग थे, और इस कारण परंपरागत रूप से स्थायी बसावट वाले फारसियों ने विद्वता में प्रभुत्व स्थापित किया (2) अब्बासी साम्राज्य में कई स्थायी बसावट वाले अरबों ने प्रशासनिक पद संभाल लिए और “विद्वान बनना एक निम्न कार्य समझा, क्योंकि विद्वता एक शिल्प है, और राजनीतिक नेता हमेशा शिल्प और व्यवसायों को तुच्छ समझते हैं।”¹¹⁵ हालाँकि, ये तर्क मिस्र और अन्दलुस की स्थिति की व्याख्या नहीं करते हैं, जहाँ कई खगोलविद, चिकित्सक और दार्शनिक जैसे कि इब्न यूनस, इब्न अल-हैसम और इब्न अल-

नफ़ीस (मिस्र में) तथा इब्न जुहर, इब्न तुफैल और इब्न रुशद (अन्दलुस में) अरब माने जा सकते हैं।

यह कहना भ्रामक होगा कि मुस्लिम उपलब्धियां केवल नकल या स्वतंत्र चिंतकों के उत्पाद थीं। इसके विपरीत, यह तर्क भी समस्या पैदा करता है कि इन उपलब्धियों में "इस्लामी परंपरावाद" या "धार्मिकता" केंद्रीय भूमिका निभाती है।¹¹⁶ समकालीन इस्लामवादी आमतौर पर मुस्लिम विफलताओं को (परंपरागत) इस्लाम से उनके कथित विचलन का परिणाम मानते हैं, जबकि उनके प्रारंभिक ऐतिहासिक उपलब्धियों को उनकी धार्मिकता का नतीजा बताते हैं।¹¹⁷ इसके विपरीत, प्रारंभिक मुस्लिम उपलब्धियां विभिन्न धार्मिक मान्यताओं वाले लोगों की देन थीं। अब्बासी साम्राज्य और अन्य मुस्लिम देशों के विद्वानों, व्यापारियों, और यहां तक कि नौकरशाहों में सुन्नी, शिया, परंपरागत से भटके हुए मुस्लिम, और स्वतंत्र चिंतक शामिल थे, साथ ही ईसाई, यहूदी और कुछ अन्य धर्मों के अनुयायी भी थे।¹¹⁸ वास्तव में, प्रारंभिक इस्लामी इतिहास के कई प्रमुख दार्शनिकों को उस समय के इस्लामवादियों द्वारा नास्तिक कहकर अभियुक्त बनाया जा सकता था और उन्हें सताया जा सकता था यदि वे समकालीन इस्लामवादी शासित या प्रभुत्व वाले देशों में रहते।

रेनन-प्रकार के तर्कों और इस्लामवादी सामान्यीकृत विचारधारा के बीच एक संतुलित दृष्टिकोण यह है कि हम मुस्लिमों के मौलिक कार्यों और गैर-मुस्लिम पूर्वजों और समकालीनों के कर्जों, दोनों को स्वीकार करें। यरुशलम में रॉक का गुंबद और दमिश्क में उमैय्या मस्जिद, इस प्रकार, की डिजाइन की शैली के उदाहरण हैं। ये मुस्लिम स्मारक हैं जो बज़िन्तीनी, सासानी और पैगान परंपराओं की धरोहर को दर्शाते हैं।¹¹⁹ माइकल मोरोनी के अनुसार, इस्लामी सभ्यता की बहुवादी व्याख्याएँ "संभवतः मस'दी (मृत 965) तक जाती हैं," जिसने इसे "फारसियों, कल्डियनस, युनानियों, मिस्रियों, तुर्कों, भारतीयों, चीनी, और अरबों की सांस्कृतिक योगदानों के उत्तराधिकारी" के रूप में देखा था।¹²⁰

इस्लामी सभ्यता निर्माण प्रक्रिया

मुसलमानों ने कुछ विचारों और संस्थाओं को उधार लिया, लेकिन उनके पास अपनी मौलिक गतिशीलताएँ भी थीं। चंद्र कैलेंडर का संगठन महीनों की पहचान करने के लिए महत्वपूर्ण है, जिसमें रमज़ान (व्रत रखने का महीना) भी शामिल है। खवारिज़्मी "नौवीं सदी के प्रारंभ में एक तालिका संकलित की थी जिसमें सूर्य और चाँद के बीच न्यूनतम दूरी (जो कि ग्रहगति पथ पर

मापी जाती है) को दर्शाया गया था, ताकि पूरे वर्ष के दौरान हलके चाँद की दृश्यता सुनिश्चित की जा सके।"¹²¹ रोज़ाना की नमाज़ के लिए मक्का की दिशा का ज्ञान और सटीक समय (दिन में पाँच बार) आवश्यक होता है, और इसने मुसलमानों को भूगोल, मानचित्रविज्ञान, खगोलशास्त्र और गणित सीखने के लिए प्रेरित किया। ग्यारहवीं सदी में, बैरूनी ने अफ़ग़ानिस्तान में क़िबला (मक्का की दिशा) निर्धारित करने के लिए एक ग्रंथ लिखा, जिसे डेविड किंग के अनुसार "गणितीय भूगोल में मुसलमानों का सबसे महत्वपूर्ण योगदान" माना जाता है।¹²² मुसलमानों ने इन गणनाओं के लिए अस्त्रोलेब, क्वाड्रेंट, और धूपघड़ी का उपयोग किया। तेरहवीं सदी तक, प्रमुख मस्जिदों ने *मुआविकित्स* (समय रखने वालों) को नियुक्त करना शुरू कर दिया।¹²³

समय-सम्बन्धी आवश्यकताएँ प्रारंभिक मुसलमानों को अनुशासन देने में सहायक रही होंगी, जब घड़ी या समय प्रबंधन के अन्य आधुनिक उपकरण नहीं थे। इसी तरह, इस्लामी नियमों में धोने से संबंधित आदतें, जैसे शौचालय की स्वच्छता, दाँतों की सफाई (मिसवाक के पेड़ की जड़ों से), प्रार्थना से पहले दैनिक वज़ू, और यौन संबंध के बाद स्नान करना, प्राचीन-पूर्व परिस्थितियों में अनुशासन और स्वच्छता बनाए रखने में मदद करती होंगी। उस समय, पश्चिमी यूरोप के लोग सामान्यतः शिष्टाचार और स्वच्छता पर कम ध्यान देते थे। पाउलीना लेविका के अनुसार, खाने के शिष्टाचार पर प्रमुख पुस्तकें मुसलमानों के क्षेत्रों में सामान्यतः दसवीं से पंद्रहवीं सदी के बीच लिखी गईं, जबकि पश्चिमी यूरोप में ये पुस्तकें बाद की अवधि – तेरहवीं से अठारहवीं सदी – में लिखी गईं।¹²⁴

गज़ाली ने ग्यारहवीं सदी में एक प्रभावशाली शिष्टाचार पुस्तक लिखी थी। उनकी दिशा-निर्देशों में निम्नलिखित बातें शामिल थीं: यह जांचें कि खाना हलाल (वाजिब) है और सही तरीके से प्राप्त किया गया है; हाथ धोएं; भोजन को फर्श पर ढककर रखें (पैगंबर की परंपरा का पालन करें, लेकिन आप मेज़ पर भी खा सकते हैं); सही तरीके से बैठें; जो उपलब्ध है, उसी पर संतुष्ट रहें; अकेले खाना खाने से बचें और खाने के दौरान चुप रहें; हर कौर को छोटा रखें और अच्छे से चबाएं; सामान्य डिश से जो भोजन आपके पास हो, उसे पहले खाएं; गरम खाने पर फूंक न मारें; अगर आप कुछ मुँह से निकालते हैं, तो खाने से अपना चेहरा हटा लें; पहले से अपने दाँतों से काटी हुई रोटी आदि को सामान्य डिश में न डुबोएं; पेट भरने से पहले खाना छोड़ दें; और अंत में, हाथ धोएं और मुँह तथा दाँतों को साफ करें।¹²⁵

"सिविलाइजिंग प्रोसेस" में, नोबर्ट इलियास ने पश्चिमी यूरोप में बारहवीं से अठारहवीं सदी तक सामाजिक शिष्टाचार और उसके बाद आत्म-नियंत्रण और अनुशासन के विकास को स्पष्ट किया है, खासकर सोलहवीं और सत्रहवीं सदी में। शिष्टाचार की पुस्तकों में यह बताया गया था कि हाथ कैसे धोने चाहिए और स्नान कैसे करना चाहिए, कपड़ों पर नाक न फेंकने की सलाह दी गयी थी, लहसुन जैसी बुरी गंध से बचने के लिए, और सोते समय उचित कपड़े पहनने की सलाह दी गयी थी।¹²⁶ इलियास ने दरबारी शाही वर्ग और बाद में, बुर्जुआ वर्ग के आदर्श रूप को इस प्रक्रिया में महत्वपूर्ण कारक के रूप में माना है। हालांकि, वह इस प्रक्रिया में ईसाई धर्म के किसी सकारात्मक योगदान या मुसलमानों के साथ किसी प्रकार के संपर्क को मान्यता नहीं देते हैं।¹²⁷

अनुशासन और शिष्टाचार के अलावा, इस्लामी सभ्यता ने शुरू में समानता का एक निश्चित स्तर प्रदान किया था। यह तथ्य कि पैगंबर मुहम्मद के करीबी साथी बिलाल अल-हबशी एक अफ्रीकी और पूर्व गुलाम थे¹²⁸, प्रारंभिक मुसलमानों की दृष्टिकोण में जातीय समानता के एक स्तर को दर्शाता है।¹²⁹ इस्लामी कानून ने पुरुषों और महिलाओं दोनों के लिए निजी संपत्ति की सुरक्षा भी सुनिश्चित की। लुईस, जो इस्लाम में गुलामों, महिलाओं, और गैर-मुस्लीमों की स्थिति की आलोचना करते हैं,¹³⁰ फिर भी वह स्वीकार करते हैं कि अगर हम मुस्लिम शासन और उसके आगमन के समय को आसपास के समाज से तुलना करें जैसे ईरान की जातिवादी सामंती व्यवस्था और भारत का जाति व्यवस्था, और पश्चिम में बाज़िन्तीनी और लैटिन यूरोप की विशेषाधिकार प्राप्त शाही वर्गों से, "तो इस्लामी विकल्प "वास्तव में समानता का संदेश लाता है। न केवल, इस्लाम ऐसे सामाजिक भेदभाव प्रणालियों का समर्थन नहीं करता; यह उन्हें स्पष्ट रूप से और दृढ़ता से नकारता भी है।"¹³¹

माइकल कुक के अनुसार, पैगंबर मुहम्मद और चार खलीफाओं के समय की राजनीतिक संस्कृति में तीन मुख्य विशेषताएँ थीं जो गणराज्यवाद (रिपब्लिकनिज़्म) से मेल खाती थीं। पहली विशेषता यह थी कि यह संस्कृति "पैट्रीमोनियलिज़्म के खिलाफ दृढ़ थी—एक प्रकार की राजनीतिक संस्कृति जिसमें राजा अपने राज्य को अपनी संपत्ति के रूप में देखता है।"¹³² पैगंबर मुहम्मद का जीवन साधारण था और उनका जनता से सीधा संपर्क था। चारों खलीफाओं ने पैगंबर मुहम्मद (ﷺ) के नक्शे कदम पर चलते हुए महल या अंगरक्षकों का त्याग किया। "दूसरी विशेषता तानाशाही का खंडन है।" पैगंबर और चारों खलीफाओं ने अपने अनुयायियों की राजनीतिक निष्ठा (बैअत) प्राप्त की, जो हाथ मिलाने के माध्यम से एक व्यावसायिक लेन-देन

के समान थी। प्रारंभिक इस्लामी राजनीतिक विचारधारा की तीसरी विशेषता "क़ानून के शासन के प्रति मज़बूत प्रतिबद्धता" थी।¹³³ रॉबर्ट बेला यह भी बताते हैं कि पैगंबर और फिर चारों खलीफ़ाओं के नेतृत्व में अरबों ने एक गैर-विरासती शासन प्रणाली को संस्थागत बनाने का प्रयास किया। हालांकि, यह प्रगतिशील प्रयास असफल हो गया और "इस्लाम-पूर्व सामाजिक संगठन के सिद्धांतों" में वापस चला गया, क्योंकि तेज़ी से बढ़ते राज्य में आवश्यक सामाजिक ढांचा मौजूद नहीं था। उमय्या राजतंत्र के प्रति पारंपरिक मुस्लिम संदेह को "गंभीरता से लिया जाना चाहिए क्योंकि यह इस बात का एक और संकेत है कि प्रारंभिक प्रयोग के पतन के साथ कुछ मूल्यवान चीज़ें खो गईं।"¹³⁴

"हायराकी एंड इगैलिटेरियनिज़्म इन इस्लामीक थॉट" में लुईस मालों इस बात पर ज़ोर देती हैं कि "शास्त्रीय काल की इस्लामी परंपरा को उल्लेखनीय रूप से समानतावादी कहा जा सकता है।" प्रारंभिक इस्लामी इतिहास में, "न तो कोई चर्च विकसित हुआ था और न ही कोई पुजारी वर्ग, और शास्त्रीय इस्लामी क़ानून, विवाह समानता के महत्वपूर्ण अपवाद के साथ, मुख्य रूप से स्वतंत्र पुरुष विश्वासियों की समानता को मानता था।"¹³⁵ मालों इस्लामी समाज में सामाजिक पदानुक्रम को बढ़ावा देने वाले अभिजात्यवादी यूनानी और सासानी विचारों की ओर इशारा करती हैं।¹³⁶ वह इस सिद्धांतात्मक परिवर्तन में उलेमा की भूमिका पर भी ज़ोर देती हैं: "एक बार जब विद्वान न केवल सामाजिक पदानुक्रमों को स्वीकार करने में बल्कि उन्हें इस्लामी दृष्टिकोण से औचित्य प्रदान करने में लग गये, तो समानतावादी आदर्श को साकार करना अगले जीवन तक लगातार टाल दिया गया।"¹³⁷

मालों के तर्क का समर्थन करने के उदाहरण के रूप में, हम मावर्दी को देख सकते हैं, जो ग्यारहवीं सदी के प्रभावशाली धर्मशास्त्री थे, जिन्होंने एक ऐसे कार्यालय की स्थापना की सिफारिश की थी जो परिवार/कबीले की जातीयता को दर्ज करता। यह कार्यालय उच्च जाति वाले व्यक्तियों के विशेषाधिकारों की रक्षा करता। मावर्दी ने इस कार्यालय के लिए जो कर्तव्य प्रस्तावित किए थे, उनमें से एक कर्तव्य यह था कि उच्च जाति की महिलाओं को निचली जाति के पुरुषों से विवाह करने से रोका जाए।¹³⁸

संक्षेप में, इस्लाम ने प्रारंभिक मुस्लिम समाजों में कुछ अच्छी विशेषताओं को बढ़ावा दिया, जैसे समय की अनुशासन, शिष्टाचार, और समानतावादी सामाजिक संबंध। इन विशेषताओं के संदर्भ में, उस समय मुसलमान पश्चिमी ईसाइयों से काफी आगे थे।

मुसलमान और पश्चिमी ईसाई

922 में, जब इब्न फजलान अब्बासी खलीफा के दूत के रूप में वोल्गा बुल्गारिया (कास्पियन सागर के उत्तर में) यात्रा पर गए, तो मुस्लिम शासन ट्रांसोक्सियाना से लेकर इबेरिया तक फैला हुआ था, जबकि पश्चिमी ईसाई मुख्य रूप से उत्तरी इबेरिया और पूर्वी जर्मनी के बीच सीमित थे और ब्रिटिश द्वीपों से लेकर इटली तक फैले हुए थे। इब्न फजलान ने विभिन्न स्कैंडेनेवियाई, स्लाविक और तुर्की समूहों के बारे में रिपोर्ट किया, जो न तो ईसाई थे और न ही मुस्लिम।¹³⁹ उनकी रिपोर्ट मुस्लिम श्रेष्ठता की स्पष्ट भावना को व्यक्त करती है, जो उनके विचारों को "अफ्रीका और एशिया में उन्नीसवीं सदी के कई यूरोपीय यात्रियों के दृष्टिकोणों के समान बनाती है।"¹⁴⁰ नौवीं से बारहवीं सदी तक, पश्चिमी यूरोप की तुलना में, मुस्लिम दुनिया की बौद्धिक और सामाजिक-आर्थिक स्थितियाँ अधिक श्रेष्ठ थीं।¹⁴¹ मार्क ब्लॉक लिखते हैं, "बारहवीं सदी तक, मुस्लिम दुनिया, बाज़न्तीनी दुनिया के साथ, पश्चिम पर वास्तविक आर्थिक प्रभुत्व रखती थी: पश्चिमी यूरोप में एकमात्र सोने की मुद्राएँ... ग्रीक या अरबी टकसालों से आती थीं, या कम से कम... उनके उत्पादन की नकल होती थीं।" वह यह भी जोड़ते हैं कि "लंबे समय तक गॉल या इटली, अपने गरीब शहरों के बीच, बगदाद या क़र्ताबा की शानदारता के करीब कुछ भी नहीं थे।"¹⁴²

800 से 1000 के बीच, बगदाद, जिसकी अनुमानित जनसंख्या 300,000 से 1 मिलियन के बीच थी, पश्चिमी यूरोप के किसी भी शहर से कहीं बड़ी जनसंख्या थी।¹⁴³ टर्टियस चैंडलर के अनुसार, वर्ष 1000 में मुस्लिम क़र्ताबा की जनसंख्या (450,000) यूरोप में सबसे बड़ी जनसंख्या थी, जिसमें कांसटांटीनोपल (300,000) भी शामिल था, जबकि पश्चिमी ईसाई दुनिया का सबसे बड़ा शहर, पलर्मो, केवल 75,000 लोगों की जनसंख्या वाला शहर था।¹⁴⁴ यूरोप और अरब मध्य-पूर्व की तुलना करते हुए, मार्टन बास्कर, एल्टजो बुरिंघ और जान वैन जेडन ने नोट किया कि लगभग 800 के आसपास इन दोनों क्षेत्रों में इराक़ "दूर-दूर तक सबसे अधिक शहरीकरण वाला 'देश' था, जिसमें 10,000 से अधिक निवासियों वाले शहरों में रहने वाली जनसंख्या का 25 से 30 प्रतिशत हिस्सा था।"¹⁴⁵ 800 में, ऐसे शहरों की कुल अनुमानित जनसंख्या अरब देशों में 1,325,000 थी, जबकि यह पश्चिमी ईसाई यूरोप में केवल 407,000 थी और बाज़न्तीनी में 390,000 थी।¹⁴⁶ यह प्रवृत्ति अगले तीन सदीओं में भी लगभग वैसी की वैसी रही, इस प्रकार (इस्लामी) स्पेन को छोड़कर "पश्चिमी यूरोप में ... 1100 से पहले, शहरीकरण के स्तर बहुत कम थे।"¹⁴⁷

कुछ विद्वान इस तुलनात्मक डेटा को खारिज कर देते हैं और पश्चिमी यूरोप को हमेशा मुस्लिम दुनिया से आगे दिखाते हैं। ऐतिहासिक पुनरीक्षणवाद की अपील उनकी व्याख्याओं में एक भूमिका निभाती है। इसके अलावा, बजाय चक्रीय या यादृच्छिक "उत्थान और पतन" के अनुभवों के, इन विद्वानों का इतिहास का दृष्टिकोण निरंतरता पर आधारित हो सकता है। इस दृष्टिकोण से, "पश्चिम का उदय" कोई बड़ा परिवर्तन नहीं था, बल्कि प्रारंभिक मध्य युग (500-1000) के दौरान भी दीर्घकालिक सुधारों की निरंतरता थी। इसलिए, इस विचार के अनुसार, जो भी मध्यकालीन पश्चिमी यूरोप में हुआ, उसने बाद के यूरोपीय प्रगति में जरूर योगदान दिया होगा। इस लक्ष्य-आधारित दृष्टिकोण की मुख्य समस्या यह है कि यह बुनियादी कार्य-कारण संबंध को नकारता है। यह विभिन्न व्यवहारों और घटनाओं (जिनमें से प्रत्येक के अपने कारण और प्रभाव थे) को एक ही परिणाम – पश्चिम के उदय – का हिस्सा बताता है। इसके अलावा, इन लेखकों में से कुछ पश्चिम के उदय को धर्मनिरपेक्षता या प्रोटेस्टेंट सुधार के परिणाम के रूप में व्याख्या करने को चुनौती देने का प्रयास करते हैं। आधुनिक यूरोपीय सफलताओं का श्रेय कैथोलिक धर्म को देने के लिए, वे मध्यकालीन यूरोप को निरंतर, हालांकि धीरे-धीरे, प्रगति करने वाला स्थान दिखाने का विकल्प चुन सकते हैं।¹⁴⁸

मैं इस दृष्टिकोण के दो उदाहरणों की संक्षेप में समीक्षा करूंगा। एक हैं लिन व्हाइट जूनियर, जिनके “कार्य ने मध्यकालीन प्रौद्योगिकी के इतिहास के क्षेत्र को विकसित करने में मदद की।”¹⁴⁹ व्हाइट के प्रभावशाली प्रकाशन पश्चिमी यूरोप में कृषि के क्रमिक विकास को समझने के लिए महत्वपूर्ण हैं, जिसमें भारी हल¹⁵⁰ और फसल रोटेशन की तीन-क्षेत्र प्रणाली जैसी नई तकनीकों को शामिल किया गया है।¹⁵¹ हालांकि, व्हाइट इस विकास से, लोकतंत्र और पूंजीवाद की ओर बढ़ने में बहुत जल्दी करते हैं: “उत्तरी किसान के श्रम से बढ़ी हुई उत्पादकता ... ने अतिरिक्त खाद्य आपूर्ति प्रदान की, जिसने दसवीं सदी से, तेजी से शहरीकरण को संभव बनाया।” नए शहरों में कुशल कारीगरों और व्यापारियों का एक वर्ग उभरा, जिन्हें बर्गरस कहा जाता था, जिन्होंने एक नया और विशेष प्रकार का जीवन तरीका विकसित किया, जिसे लोकतांत्रिक पूंजीवाद कहा गया।”¹⁵² किसी तुलनात्मक आंकड़ों को प्रस्तुत किए बिना, व्हाइट व्यापक दावे करते हैं, जो न केवल इस्लामी बल्कि चीनी सभ्यता की स्थिति को भी कमजोर करते हैं। वे कहते हैं कि “पश्चिम ने छठी सदी में कृषि प्रणालियों में, आठवीं सदी में सैन्य तरीकों में, और ग्यारहवीं सदी में औद्योगिक उत्पादन में पहल की।”¹⁵³ उनके अनुसार, ईसाई धर्मशास्त्र के कुछ पहलू, साथ ही

कैथोलिक भिक्षुओं का विद्या और श्रम पर जोर, यूरोपीय तकनीकी विकास में महत्वपूर्ण, भूमिका निभाते थे।¹⁵⁴

एक और उदाहरण रोडनी स्टार्क हैं, जिन्होंने हाल ही में व्हाइट के कई तर्कों को दोहराया है।¹⁵⁵ *द विकट्री ऑफ़ रीजन: हाउ क्रिश्चियनिटी लेड टू फ्रीडम, कैपिटलिज्म, एंड वेस्टर्न सक्सेस* में, स्टार्क का तर्क है कि ईसाई धर्म एक अद्वितीय तर्कसंगत धर्म है जिसने पश्चिम के उदय को प्रेरित किया: 'मैं विज्ञान के उदय में तर्कपूर्ण धर्मशास्त्र की अत्यंत आवश्यक भूमिका को प्रदर्शित करता हूँ, यह दिखाते हुए कि विज्ञान यूरोप में क्यों विकसित हुआ, लेकिन चीन, प्राचीन यूनान, या इस्लाम में क्यों असफल रहा।'¹⁵⁶ स्टार्क के अनुसार, मध्य युग में कैथोलिक धर्म का विज्ञान के साथ कोई समस्या नहीं थी: 'पश्चिम की सफलता, जिसमें विज्ञान का उदय भी शामिल है, पूरी तरह से धार्मिक नींवों पर आधारित थी, और इसे संभव बनाने वाले लोग गहरेय आस्थावान ईसाई थे।' वह वेबर और अन्य लोगों की आलोचना करते हैं, जो प्रोटेस्टेंट सुधार पर जोर देते हैं और 'शैक्षणिक विरोधी कैथोलिकता' को दर्शाते हैं तथा ऐसा लिखते हैं 'मानो ईसाई धर्म के पिछले पंद्रह सौ साल या तो महत्वहीन थे या हानिकारक।'¹⁵⁷ अपने साहसिक दावों के बावजूद, उनकी पुस्तक पश्चिमी इतिहास के विभिन्न कालखंडों, या मुस्लिम और चीनी मामलों पर कोई व्यवस्थित रूप से तुलनात्मक डेटा प्रस्तुत नहीं करती।

वास्तव में, प्रारंभिक मध्य युग में, जहाँ मुस्लिम क्षेत्रों में विद्वानों और व्यापारियों को अपेक्षाकृत उच्च सामाजिक दर्जा प्राप्त था, वहीं पश्चिमी यूरोप में पादरी और सैन्य अभिजात वर्ग का वर्चस्व था। इलयास के शब्दों में, ग्यारहवीं सदी के मध्य तक, 'पश्चिमी यूरोप में मूलतः केवल दो वर्गों के स्वतंत्र लोग थे—योद्धा या कुलीन वर्ग और पादरी; इनके नीचे केवल बंधुआ मज़दूर और सर्राफ मौजूद थे।' वह इन दो प्रमुख वर्गों को 'जो प्रार्थना करते हैं [और] जो लड़ते हैं' के रूप में परिभाषित करते हैं। इलयास के अनुसार, यह संरचना लगभग 1050 के आसपास बदलने लगी, जब यूरोपीय शहरों का विकास हुआ; नगरों में व्यापारी, शिल्पकार और अन्य समूह धीरे-धीरे स्वतंत्र लोगों का तीसरा वर्ग बनाना शुरू करते हैं।¹⁵⁸

ब्लॉच का विवरण थोड़ा भिन्न है; वह यह स्वीकार करते हैं कि स्वतंत्र लोगों के विभिन्न वर्ग, विशेष रूप से 'व्यापारियों और शिल्पकारों के अलग-थलग केंद्र,' पश्चिमी यूरोप में हमेशा मौजूद रहे। फिर भी, इलयास की तरह, ब्लॉच 1050 को एक महत्वपूर्ण मोड़ मानते हैं। उस समय तक, वे जोर देते हैं कि नगरवासी हाशिए पर थे, क्योंकि वे वाणिज्य पर निर्भर थे, जो पश्चिमी यूरोपीय समाज में अप्रमुख था। वाणिज्यिक (या वित्तीय) लाभ की वैधता 'धर्मशास्त्रियों द्वारा नकार दी

गई थी और इसकी प्रकृति योद्धा समाज द्वारा सही से नहीं समझी गई थी।' इसलिए, वाणिज्यिक गतिविधि 'चली आ रही नैतिक धारणाओं के साथ स्पष्ट रूप से संघर्ष करती थी।' इसे संपत्ति पर सामंती प्रतिबंधों, पुराने न्यायिक प्रक्रियाओं, खंडित राजनीतिक अधिकार, और पादरी और योद्धा वर्गों के विभिन्न विशेषाधिकारों द्वारा बाधित किया गया।¹⁵⁹

व्यापारियों की तरह, विद्वान भी पश्चिमी यूरोप में हाशिये पर थे। प्राचीनता और आधुनिक काल की तुलना में, प्रारंभिक मध्यकालीन यूरोप, बौद्धिक ठहराव का शिकार था। उदाहरण के लिए, *ग्रेट बुक्स ऑफ द वेस्टर्न वर्ल्ड*, जो ब्रिटानिका द्वारा प्रकाशित साठ खंडों का सेट है (दूसरेय संस्करण 1990 में), जो प्राचीनकाल से लेकर आधुनिक समय तक लगभग 130 लेखकों को शामिल करता है। इसमें आगस्टिन (354-430) और थॉमस एक्विनास (1224-74) के बीच के काल से एक भी लेखक शामिल नहीं है।¹⁶⁰

फिर भी, ग्यारहवीं और बारहवीं सदी में मुस्लिम दुनिया और पश्चिमी यूरोप दोनों में विभिन्न परिवर्तन का अनुभव हुआ, जिससे उनके बीच बौद्धिक और सामाजिक-आर्थिक अंतर कम हो गया। पश्चिमी यूरोप में होने वाले परिवर्तन का विश्लेषण अध्याय 5 में किया जाएगा। यहां हम केवल मुस्लिम दुनिया में होने वाले परिवर्तन पर ध्यान केंद्रित करेंगे।

दीन व दवला (धर्म और राज्य)

ग्यारहवीं सदी में एक प्रमुख परिवर्तन था 'दीन वा दौला' (धर्म और राज्य) गठबंधन की शुरुआत, जो मूल रूप से उलेमा और सैन्य राज्य के बीच गठबंधन को दर्शाता है। इस प्रक्रिया में इस्लामी विद्वानों का राज्य सेवकों में रूपांतरण शामिल था, यह प्रक्रिया, राज्य-नेतृत्व वाले मदरसों, भूमि स्वामित्व और कर कृषि की *इक़ता* प्रणाली द्वारा अर्थव्यवस्था का सैन्यीकरण, के माध्यम से हुई थी, और इस में दार्शनिकों और व्यापारियों को हाशिए पर धकेलने की प्रक्रिया भी शामिल थी।

उलेमा-राज्य गठबंधन इस्लाम का अनिवार्य हिस्सा नहीं था; इसके विपरीत, यह ग्यारहवीं सदी के अंत में बनना शुरू हुआ। यह सच है कि यीशु के विपरीत, मोहम्मद ने सेनाओं का नेतृत्व किया और सार्वजनिक धन का प्रबंधन किया। इसी तरह, चार खलीफाओं को धार्मिक और राजनीतिक दोनों अधिकारों का वाहक माना जाता था। हालांकि, इस्लाम का संस्थापक युग दो मुख्य तरीकों से ग्यारहवीं सदी के बाद की अवधि से भिन्न था, जो उलेमा-राज्य गठबंधन से परिभाषित था। पहला, पैगंबर का धार्मिक अधिकार सीधे ईश्वर से प्राप्त माना जाता था, और चार

खलीफाओं का अधिकार उनकी पैगंबर के साथ व्यक्तिगत संबंधों से आया माना जाता था।¹⁶¹ इसके विपरीत, उलेमा के पास इस व्यक्तिगत अर्थ में ऐसा कोई धार्मिक अधिकार नहीं था। दूसरा, पैगंबर और चार खलीफाओं का राजनीतिक अधिकार करिश्माई था, न कि संस्थागत। दूसरे शब्दों में, उनकी राजनीतिक शक्ति उनके व्यक्तित्वों पर आधारित थी, न कि ऐसे किसी संस्थान पर जिसे पूर्ण अर्थ में "राज्य" कहा जा सके। इसके विपरीत, उलेमा-राज्य गठबंधन में राज्य की एक अच्छी तरह से संस्थागत अवधारणा शामिल थी।

सुन्नी रूढ़िवाद

उलेमा-राज्य गठबंधन का एक प्रमुख घटक रूढ़िवादी सुन्नी उलेमा थे। रूढ़िवादी उलेमा का ज्ञानमीमांसा, मुख्य रूप से नौवीं सदी में विकसित हुआ। शाफ़ई (767–820) ने रूढ़िवादी विधि-शास्त्र के निर्माण में अग्रणी भूमिका निभाई। शाफ़ई से पहले, विधि-शास्त्र के दो प्रमुख उलेमा अबू हनीफा (699–767) और मालिक (711–795) थे। अबू हनीफा ने तर्क के उपयोग को बढ़ावा दिया, जबकि मालिक ने मदीना में प्रचलित इस्लामी परंपरा को मानक के रूप में अपनाया। दूसरे शब्दों में, हनफी विद्यालय तर्क-आधारित था, और मालिकी विद्यालय परंपरा-आधारित। इसके विपरीत, शाफ़ई ने पाठ-आधारित दृष्टिकोण को बढ़ावा दिया। उनकी पद्धति के अनुसार, इस्लामी क़ानूनी नियमों को कुरआन, हदीस (पैगंबर के कथनों और कार्यों की रिपोर्ट), उलेमा की सर्वसम्मति, और तर्कानुक्रमिक तुलना के आधार पर इसी क्रम में निर्धारित किया जाना चाहिए। यह सूत्र तर्क की तुलना में ग्रंथों पर अधिक ज़ोर देता है। पाठ-आधारित दृष्टिकोण के एक और प्रमुख समर्थक इब्न हंबल (780–855) थे, जिन्होंने शाब्दिकता और औपचारिकता का ज़ोरदार समर्थन किया। उन्होंने ने तर्क-आधारित व्याख्याओं और कुरआन की आयतों और हदीसों को रूपकात्मक रूप से पढ़ने को खारिज कर दिया। ग्यारहवीं सदी से शुरू हुई एक क्रमिक प्रक्रिया के माध्यम से, शाफ़ई और इब्न हंबल के पाठ-आधारित दृष्टिकोण प्रमुख बन गए, यहां तक कि हनफी और मालिकी विचारधारा के बीच भी। शिया उलेमा की स्थिति कुछ हद तक भिन्न रही, क्योंकि उन्होंने सातवीं से नौवीं सदी के बीच जीवन व्यतीत करने वाले "अभ्रांत" इमामों को विशेष महत्व दिया। शिया उलेमा ने भी इसी तरह कुरआन और हदीस को क़ानून के मुख्य स्रोतों के रूप में माना; हालांकि, सर्वसम्मति के बारे में उनके विचार काफी हद तक अस्पष्ट रहे, और तर्कानुक्रमिक तुलना के बजाय उन्होंने स्पष्ट रूप से तर्क को संदर्भित किया।¹⁶²

हदीसों की संहिताबद्धता ने इस्लाम की पाठ-आधारित समझ को और मज़बूत किया। छह प्रमुख हदीस संग्रहों को सुन्नियों के बीच अधिकारिक स्थिति प्राप्त है। अंततः, इन संग्रहों में से दो, बुखारी (810-70) और मुस्लिम (815-75), विशेष रूप से सुन्नियों के लिए पवित्र ग्रंथ बन गए; आजकल, इन्हें आलोचना से लगभग मुक्त माना जाता है।¹⁶³ सुन्नी रूढ़िवाद की स्थापना में एक महत्वपूर्ण योगदान अशअरी (873-935) से आया, जो अब तक के सबसे प्रभावशाली धर्मशास्त्र (कलाम) के विद्वान थे।¹⁶⁴ अशअरी शुरू में मुअतज़िली थे। बाद में, उन्होंने मुअतज़िलियों के तर्कवादी विचारों को खारिज कर दिया, जो यह मानते थे कि कुरआन ईश्वर का निर्माण है, और यह कि कुछ कुरआनी आयतें (जैसे, परलोक में ईश्वर के दर्शन) रूपकात्मक हैं, और मनुष्य अपने कर्मों का निर्माता होते हैं। इसके बजाय, उन्होंने यह दृष्टिकोण अपनाया कि कुरआन ईश्वर की शाश्वत वाणी है, जो समय से परे है; और यह कि (चर्चित) कुरआनी आयतों को शाब्दिक रूप से लिया जाना चाहिए; और ईश्वर सब कुछ पैदा करता है, जिसमें मनुष्यों के कर्म और इरादे भी शामिल हैं।¹⁶⁵ अशअरी का नया दृष्टिकोण न केवल शाब्दिकता को दर्शाता है, बल्कि यह निर्धारणवाद और कारणता के इनकार को भी दर्शाता है।

सुन्नी रूढ़िवाद की स्थापना में कुछ और सदियाँ लगीं क्योंकि विभिन्न स्कूलों में आंतरिक मतभेद थे। उदाहरण के लिए, बुखारी के संग्रह को "सुन्नियों में केवल दसवीं सदी में अधिकारिक स्थिति प्राप्त हुई।"¹⁶⁶ इसके अलावा, मोंटगोमरी वॉट के अनुसार, "अल-अशअरी की मृत्यु के समय 935 में," हालांकि हनफ़ी, हंबली और अशअरी सिद्धांतिक रूप से एक-दूसरे के करीब आ रहे थे, लेकिन वे एक-दूसरे को साथी-सुन्नी के रूप में पहचानने के लिए तैयार नहीं थे। इस बात पर बहस है कि क्या "रूढ़िवादी" शब्द इस्लाम के लिए उपयोग किया जा सकता है। वॉट इस तथ्य को स्वीकार करते हैं कि "इस्लाम के पास कोई ऐसी प्रणाली नहीं थी जो ईसाई चर्च की विश्वव्यापी परिषदों के समान हो, जो यह अधिकारिक रूप से कह सके कि 'सही सिद्धांत' क्या है।" फिर भी, वह सही निष्कर्ष निकालते हैं कि "इस्लामी तरीका *इज्मा* या सहमति के माध्यम से (साल 1000 के बाद) अंततः एक व्यापक क्षेत्र पर सहमति प्राप्त हुई और इस लिये इस्लाम के लिए 'रूढ़िवाद' शब्द उपयोग किया जा सकता है।"¹⁶⁷

ग्यारहवीं सदी और उसके बाद भी विभिन्न सुन्नी क़ानून विशेषज्ञ और धर्मशास्त्रीय विद्यालयों के अनुयायियों के बीच संघर्ष जारी रहा।¹⁶⁸ सुन्नी विद्यालयों के भीतर मतभेदों को कम करने और संघर्षों को नियंत्रित करने के प्रयासों में सदियाँ लग गईं हालाँकि, अपने "अन्यों"—जैसे

शिया, मुताज़िली और दार्शनिकों—की पहचान करना तुलनात्मक रूप से अधिक आसान और जल्दबाज़ी की प्रक्रिया थी, जैसा कि अगले भाग में विस्तार से बताया गया है।

क्रादिरि पंथ और मावर्दी

हर क्रिया की एक प्रतिक्रिया होती है। ग्यारहवीं सदी की शुरुआत में, शिया शासकों के प्रभुत्व के खिलाफ एक सुन्नी प्रतिक्रिया उभर रही थी। एक सदी पहले, इस्माइली शिया वंश, फातिमी खेलाफत (909-1171), अब्बासी खलीफाओं के प्रतिद्वंद्वी के रूप में उभरी। फातिमियों ने अपनी सत्ता उत्तरी अफ्रीका में स्थापित की, मिस्र को अपना केंद्र बनाया और अपनी सत्ता को सिसिली, लाल सागर के दोनों तट (जिसमें मक्का और मदीना शामिल हैं), और सीरिया के दक्षिणी हिस्से (जिसमें यरुशलम और दमिश्क शामिल हैं) जैसे क्षेत्रों तक फैलाया। दसवीं सदी में एक और शिया शक्ति थी तवीली शिया बुइद (934-1062), जिन्होंने इराक और दक्षिण-पश्चिमी ईरान के अधिकांश प्रमुख शहरों पर शासन किया। उन्होंने 945 में बगदाद पर आक्रमण किया और अब्बासी खेलाफत पर कब्ज़ा कर लिया। उस समय एक और शिया वंश, हमादानी, था जिसने दक्षिण-पूर्वी अनातोलिया और सीरिया और इराक के उत्तरी हिस्सों पर नियंत्रण किया। इसी समय, कर्मतिया, एक शिया राजनीतिक इकाई, ने बहरीन और पूर्वी अरबी प्रायद्वीप पर शासन किया।

अब्बासी खलीफा क्रादिर (991-1031) ने सुन्नी प्रतिक्रिया को प्रेरित करने में एक प्रमुख भूमिका निभाई। शिया धार्मिकता पर हमला करके, उसने बगदाद में बुइद और क्राहिरा में फातिमी खेलाफत के खिलाफ सुन्नी सुलतान महमूद गज़नी जैसे शासकों के साथ एक गठबंधन बनाने की कोशिश की। 1017 में, क्रादिर ने विभिन्न वैकल्पिक समूहों के खिलाफ एक फरमान जारी किया, जिसमें मुताज़िलों को भी शामिल किया गया, और उन्हें "रूढ़िवादी इस्लाम से भिन्न दृष्टिकोणों को पढ़ाने" से रोक दिया, अन्यथा उन्हें दंड का सामना करना पड़ेगा।¹⁶⁹ महमूद ने इस फरमान का समर्थन करते हुए मुताज़िलों और विभिन्न शिया समूहों का उत्पीड़न किया।¹⁷⁰

1029 में, बगदाद में, क्रादिर को कई उलमा का समर्थन मिला और उसने एक व्यापक फरमान जारी किया, जिसका उद्देश्य सुन्नी रूढ़िवादित्वा स्थापित करके धार्मिक बहसों का अंत करना और उन लोगों को धमकी देना था जो इसे नकारते थे। क्रादिरि पंथ ने, तीन बिंदुओं पर आधारित, जांच का एक ढांचा स्थापित किया। पंथ ने घोषणा कि, (1) जो लोग कुरआन को किसी भी रूप में 'बनाया हुआ' (यानि, मुताज़िलों) बताते हैं, वे काफ़िर हैं और उन्हें मारा जा सकता है;

(2) चारों खलीफाओं की धार्मिक रैंकिंग उनके कालानुक्रमिक रैंकिंग के अनुसार है (यानि, अबू बकर, उमर, और उस्मान, अली से धार्मिक रूप से श्रेष्ठ हैं - जो शिया विश्वास के विपरीत है), और जो लोग पैगंबर की पत्नी आयशा का अपमान करते हैं (यानि, शिया), उनका इस्लाम से कोई संबंध नहीं है; और (3) जो लोग रोजाना नमाज़ नहीं पढ़ते, वे काफ़िर हैं। दो साल बाद, क़ादिर के बेटे क़ायम (1031-75) खलीफा बना। 1041 में, क़ायम ने अपने पिता के पंथ को दोहराया और रूढ़िवादी सुन्नी धर्मशास्त्र की मज़बूती पर पुनः जोर दिया।¹⁷¹

इस संदर्भ में, मावर्दी (972-1058), जो एक प्रमुख शाफ़ई क़ानून विशेषज्ञ और न्यायाधीश थे, ने क़ादिर और क़ायम दोनों के अधीन विभिन्न पदों पर कार्य किया। उनका सबसे महत्वपूर्ण योगदान उनकी पुस्तक *द ऑर्डिनेंस ऑफ़ गवर्नमेंट* है, जो इस्लामी खेलाफत के विषय पर आधारित है। यह पुस्तक इस्लामी क़ानून को राजनीतिक विचारधारा से जोड़ने और राज्य-केंद्रित इस्लामी दृष्टिकोण को बढ़ावा देने में प्रभावशाली रही है। यह तर्क दिया जा सकता है कि यह खेलाफत के सिद्धांत पर लिखी गई सबसे प्रभावशाली और व्यवस्थित पुस्तक है। मावर्दी का तर्क है कि राजनीतिक अधिकार विशेष रूप से खलीफा का होता है, जो अपनी शक्ति को वज़ीरों, गवर्नरों, सेनापतियों, न्यायाधीशों, नमाज़ पढ़ाने वाले इमामों और सार्वजनिक नैतिकता की निगरानी करने वालों को नियुक्त करके सौंपता है।¹⁷² इन पदाधिकारियों की शक्तियाँ सीधे खलीफा से प्राप्त होती हैं, जो क़ुरैश जनजाति का व्यक्ति होता है।¹⁷³

जिस समय यह पुस्तक लिखी गई थी, अब्बासी खलीफा बग़दाद में बुईद शासन के अधीन था। मावर्दी ने धार्मिक वैधता के स्रोत के रूप में खलीफा की सत्ता को पुनः प्राप्त करने का प्रयास किया। इसलिए, उन्होंने दावा किया कि भले ही कोई सुल्तान बलपूर्वक राजनीतिक सत्ता पर कब्ज़ा कर ले, उसे अपनी हुकूमत की वैधता प्राप्त करने के लिए, खलीफा की स्वीकृति आवश्यक और पर्याप्त दोनों होगी।¹⁷⁴ इंग्रिड मैटसन के शब्दों में, मावर्दी “अपने ऐतिहासिक परिदृश्य और उस खलीफा की संवेदनशीलताओं द्वारा सीमित थे, जिसने [इस पुस्तक] को कमीशन किया था।”¹⁷⁵ इस कारण, ऐसा प्रतीत होता है कि मावर्दी ने सिद्धांतों से अधिक, कम से कम आंशिक रूप से, राजनीतिक परिस्थितियों पर ध्यान केंद्रित किया।¹⁷⁶

मावर्दी की पुस्तक ने अब्बासी खलीफा के सुलतान के साथ सहयोग के लिए एक सुविधाजनक ढांचा प्रदान किया। यह गतिशीलता विशेष रूप से सल्जूक शासन के तहत प्रासंगिक हो गयी। इस तरह, क़ादिर का पंथ, भविष्य में सुन्नी खलीफाओं, सुलतान और उलेमा के बीच गठबंधन का आधार बना। क़ायम ने एक सल्जूक राजकुमारी से विवाह किया, जिस की वजह से सल्जूकों

की बगदाद पर विजय प्राप्त करने की प्रक्रिया सुविधाजनक हो गयी, और इस तरह उसने शहर में सुन्नी राजनीतिक प्रभुत्व को पुनः स्थापित कर के अपने पिता के दृष्टिकोण को साकार किया।

इक्ता प्रणाली

पुरानी आर्थिक व्यवस्था, जो मौद्रिक अर्थव्यवस्था पर निर्भर थी, का कमजोर होना उलेमा-राज्य गठबंधन के उभरने में एक महत्वपूर्ण कारक था। इसके विपरीत, जो नई उभरती हुई आर्थिक व्यवस्था थी, वह *इक्ता* प्रणाली पर आधारित थी, जिसमें भूमि राजस्व आवंटन और कृषि कर वितरण (प्रमुख रूप से सैन्य) अधिकारियों को दिया जाता था। गोड्टीन के शब्दों में, ग्यारहवीं सदी की शुरुआत तक, “मध्य पूर्व की मौद्रिक और वाणिज्यिक अर्थव्यवस्था के स्थान पर एक ऐसी अर्थव्यवस्था उभर आई, जिसमें सामंती प्रवृत्तियाँ प्रमुख हो गईं।”¹⁷⁷ इस परिवर्तन ने इस्लामी विद्वानों के लिए निजी वित्तीय स्रोतों को संकुचित कर दिया और बहुत से उलेमा को राज्य की सेवा में सार्वजनिक फंडिंग स्वीकार करने पर मजबूर कर दिया, जब की वह इसको नहीं चाह रहे थे।

पुरानी आर्थिक प्रणाली का कमजोर होना राज्य के राजस्व में धीरे-धीरे पतन से शुरू हुआ, जो सवाद (केंद्रीय और दक्षिणी इराक़) क्षेत्रों से प्राप्त होते थे।¹⁷⁸ इन क्षेत्रों में, अन्य समस्याओं के अलावा, तीव्र सिंचाई और खराब जल निकासी के कारण नमकीनता बढ़ गई थी।¹⁷⁹ अब्बासी शासकों की वित्तीय समस्याओं का एक और कारण “दरबार के खर्चे और बढ़ी हुई नौकरशाही” थी।¹⁸⁰ सार्वजनिक वित्त के अलावा, आर्थिक कठिनाइयाँ, बगदाद की घटती जनसंख्या और ग्यारहवीं सदी में अकालों के रूप में भी देखने को मिलीं।¹⁸¹ बुलियेट के अनुसार, बगदाद की समस्याएँ एक व्यापक संकट का हिस्सा थीं। ग्यारहवीं सदी भर में, इराक़, ईरान, और मध्य एशिया में जलवायु में ठंडक के कारण कृषि उत्पादन में पतन आई (जो सीधे अनाज और अप्रत्यक्ष रूप से कपास को प्रभावित करता था), साथ साथ अकाल और शहरी अरुकावट का भी सामना करना पड़ा। इस चीज़ ने सल्जुक वंश के नेतृत्व में तुर्कमेन घुमंतू जातियों को मध्य एशिया से मध्य पूर्व की ओर प्रवास करने के लिए प्रेरित किया।¹⁸²

इन वित्तीय समस्याओं को हल करने के लिए, अब्बासी शासकों ने अधिकारियों को *इक्ता* वितरित करना शुरू किया।¹⁸³ *इक्ता* प्राप्त करने वाले व्यक्ति या तो कर एकत्र करते थे या दी गई ज़मीनों से सीधे राजस्व निकालते थे।¹⁸⁴ अब्बासी शासकों ने *इक्ता* का उपयोग उस स्थिति में किया जब सैनिकों ने भुगतान की मांग की और खज़ाने में पर्याप्त धन नहीं था। ये प्रारंभिक *इक्ता*

"संकट के वक्रत तात्कालिकता से समाधान बनाना" से उत्पन्न हुए थे और असंगठित थे। फिर भी, इनसे भूमि प्रणाली की सैनिकीकरण की दिशा में रास्ता तैयार हो गया। कुछ भूमि, जो पहले नागरिकों के पास थी और नागरिक अनुबंधों के माध्यम से व्यापारित होती थीं, "फौजी ज़मीन मालिकों के प्रभुत्व के लिए खुल गई।" ¹⁸⁵

इक्रता प्रणाली बुईद शासन के दौरान अधिक व्यापक हो गई, जो प्रारंभिक रूप से दैलमी सैनिकों पर निर्भर थे और इराक़ और ईरान के अधिकांश हिस्सों पर शासन कर रहे थे। ¹⁸⁶ इसके विपरीत, यूरोप की सामंती प्रणाली में मिलने वाले समान विशेषाधिकारों की तुलना में, इक्रताओं को न तो विरासत में दिया जा सकता था और न ही बेचा जा सकता था। ¹⁸⁷ सामान्यतः इक्रता जीवनभर के लिए भी नहीं दिए जाते थे। इन विशेषताओं के कारण कई नकारात्मक परिणाम उत्पन्न हुए, जैसा कि क्लॉड केहेन ने संक्षेप में बताया है:

फौजी, जो इक्रता की भूमि पर नहीं रहता था और न ही ग्रामीण किसान के रूप में प्रशिक्षित होता था, खुद को उस भूमि का स्वामी नहीं मानता था। वह किसानों से राजस्व एकत्र करने के लिए अपने प्रबंधक को भेजता था, और प्रबंधक का उद्देश्य होता था अधिकतम दबाव डालकर वसूली करना। इस प्रक्रिया में भूमि के बर्बाद होने का खतरा होत था। लेकिन इसकी परवाह किसे है? (अगर ऐसा होता है, तो फौजी) राज्य की ओर रुख करता था – जो उसकी आय का गारंटर होता था। राज्य इस बात की जांच करता था कि उसका इक्रता अब राजस्व नहीं दे रहा है, और फिर या तो उसे पूरा आय देता था या उसे बदल देता था। यही वे कारण थे जिसकी वजह से मिस्कवैयह ने बुईद शासन को आर्थिक दृष्टि से विनाशकारी बताया है। ¹⁸⁸

वॉटसन ने इक्रता प्रणाली को, लगभग वर्ष 1000 के आसपास, मुस्लिम कृषि के नवाचार और उत्पादकता के युग के अंत का एक प्रमुख कारण बताया है। उनके अनुसार, इस प्रणाली ने निजी संपत्ति और उद्यमशीलता पर रोक लगा दी, जिससे कृषि उत्पादकता में कमी आई। ¹⁸⁹ अपने नकारात्मक परिणामों के बावजूद, इक्रता प्रणाली को सल्जूक शासन के तहत और अधिक संस्थागत रूप दिया गया, क्योंकि यह पहले से ही एक परंपरा बन चुकी थी और सल्जूकों के सैन्य राज्य ढांचे के लिए अनुकूल थी। एनी लैम्बटन के अनुसार, इक्रता प्रणाली "ग्यारहवीं और बारहवीं सदी में राज्य के बढ़ते सैन्यीकरण" का एक महत्वपूर्ण हिस्सा थी, जो "व्यापारियों की स्थिति और दर्जे में पतन" से सीधे जुड़ी हुई थी। ¹⁹⁰ इक्रता के अलावा, आर्थिक प्रणाली के सैन्यीकरण की एक और प्रमुख विशेषता विजय पर बढ़ता हुआ ज़ोर भी था।

सैन्य राज्य और विजय

सैन्य राज्य संरचना की एक आर्थिक विशेषता यह थी कि इसका ध्यान विजय के माध्यम से किराया प्राप्त करने पर केंद्रित था। महमूद गज़नवी (शासनकाल: 998–1030) द्वारा स्थापित सल्तनत इसका एक प्रमुख प्रारंभिक उदाहरण थी, जो पूरी तरह से विजयों पर आधारित थी। महमूद ने दक्षिण-मध्य एशिया, पूर्वी ईरान और उत्तरी भारत में लगातार विजय अभियान चलाया। फ्रेडरिक स्टार के अनुसार, महमूद का सैन्य राज्य मध्य एशिया में सामान्य रूप से प्रचलित व्यापार-आधारित शासन से अलग था। इसके विपरीत, महमूद की सल्तनत की अर्थव्यवस्था मुख्य रूप से विजित क्षेत्रों से संपत्ति निकालने पर आधारित थी। अब्बासियों, फातिमियों और अन्य कई मुस्लिम शासकों ने पहले भी गुलाम सैनिकों का उपयोग किया था,¹⁹¹ लेकिन महमूद की सेना पहली ऐसी सेना थी, जो पूरी तरह से गुलामों और भाड़े के सैनिकों पर आधारित थी।¹⁹²

विल्हेम बार्थोल्ड के अनुसार, महमूद के शासनकाल में “राज्य की अवधारणा को अपने चरम रूप में लाया गया।”¹⁹³ महमूद ने नागरिक प्रजा को यहां तक कि रक्षात्मक और देशभक्ति के उद्देश्यों के लिए भी हिंसा का उपयोग करने से रोक दिया। इसका उदाहरण बलख में देखा गया, जहां निवासियों ने क्रूरखानी कब्जे का विरोध किया। इसके उत्तर में, क्रूरखानीयों ने शहर को लूट लिया और बाज़ार को जला दिया। शहर पर फिर से कब्जा करने के बाद, महमूद ने प्रतिरोध की प्रशंसा नहीं की, बल्कि लोगों को फटकार लगाई:

प्रजा का युद्ध से क्या संबंध? यह स्वाभाविक है कि तुम्हारा नगर नष्ट हो गया और उन्होंने मेरी उस संपत्ति को जला दिया, जिससे राजस्व प्राप्त होता था। तुम्हें इन नुकसानों के लिए हर्जाना देना चाहिए था, लेकिन हमने तुम्हें माफ कर दिया; केवल यह सुनिश्चित करो कि ऐसा दोबारा न हो। यदि किसी समय कोई राजा खुद को अधिक शक्तिशाली साबित करता है, तुमसे कर मांगता है और तुम्हारी रक्षा करता है, तो तुम्हें कर का भुगतान करना चाहिए और इस तरह अपनी जान बचानी चाहिए।¹⁹⁴

महमूद के भाषण का उद्देश्य किसी भी ऐसी राजनीतिक समुदाय की भावना को नष्ट करना था, जो सुल्तान से स्वतंत्र हो। सैन्य शासकों की इस मानसिकता ने लोगों की राजनीतिक एकजुटता या समूह भावना (जिसे इब्न खल्दून की भाषा में *असबीया* कहेंगे) को कमजोर कर दिया। बार्थोल्ड, गज़नवी शासन के इस मामले को एक नए राजनीतिक मॉडल की शुरुआत मानते

हैं: “यही वह समय था जब स्पष्ट रूप से राष्ट्र का विभाजन शुरू होता है—एक तरफ वह सेना है जिसे राजा अनुदान देता है और बदले में उनकी वफादार सेवा की अपेक्षा करता है, और दूसरी तरफ वे प्रजा है जिन्हें राजा उनकी रक्षा प्रदान करता है और बदले में उनसे बिना शर्त आज्ञाकारिता और बिना किसी शिकायत के कर भुगतान की अपेक्षा करता है।”¹⁹⁵

महमूद का विद्वानों के साथ संबंध जटिल था। एक तरफ, उसने अल-बैरूनी जैसे महत्वपूर्ण विद्वानों को संरक्षण प्रदान किया। इसके अलावा, महमूद, जो एक सुन्नी तुर्क था, इतना उदार था कि उसने फ़ारसी कवि फ़िरदौसी को उनके महाकाव्य *शाहनामा* को पूरा करने के लिए संरक्षण दिया। यह काव्य प्राचीन ईरान की इस्लाम-पूर्व की ज़रथुस्त्र धर्म आधारित संस्कृति का एक महत्वपूर्ण स्रोत है।¹⁹⁶ दूसरी तरफ, महमूद ने ज़िद्दी रूप से बैरूनी और कुछ अन्य विद्वानों को अपने दरबार में शामिल होने के लिए मजबूर किया। इब्न सीना ने इस प्रस्ताव को अस्वीकार कर दिया, जिसके कारण उन्हें वर्षों तक पश्चिम की ओर भागना पड़ा।¹⁹⁷

महमूद की मृत्यु के तुरंत बाद, सल्जुक तुर्कों ने, जिन्हें आमतौर पर गज़नवियों¹⁹⁸ की तुलना में "एक अधिक उदार विकल्प" माना जाता था, एक और बड़ा साम्राज्य स्थापित किया। उनका साम्राज्य पूरी तरह से गुलाम सेना और भाड़े के सैनिकों पर आधारित नहीं था, लेकिन फिर भी सैन्य शक्ति को एक महत्वपूर्ण भूमिका दी गई। सल्जुक काल की शुरुआत में, उलेमा और राज्य के बीच गठबंधन के लिए चार मुख्य स्थितियां उपलब्ध थीं। सुन्नी रूढ़िवाद की गठन प्रक्रिया कम से कम आंशिक रूप से पूरी हो चुकी थी। सुन्नी धार्मिक और सैन्य ताकतें एक सामान्य दुश्मन – शियाओं – के खिलाफ एकजुट होने की प्रवृत्ति रखती थीं। *इक्ता* प्रणाली के उदय ने व्यापारियों को कमजोर कर दिया और इस्लामी विद्वानों को राज्य संरक्षण स्वीकार करने की संभावना बढ़ा दी। साथ ही, राज्य संरचना पहले से ही सैन्यीकृत हो चुकी थी। राजनीतिक विज्ञान की भाषा में, इतिहास के इस क्षण को एक निर्णायक मोड़ कहा जा सकता है, जब संरचनात्मक स्थितियां किसी बड़े परिवर्तन के लिए तैयार थीं, जो लंबे समय तक चलने वाली पथ-निर्भरता की विरासत छोड़ सकती थीं। हालांकि, इस प्रकार के परिवर्तन के लिए केवल संरचनात्मक स्थितियां ही पर्याप्त नहीं होतीं; एक प्रभावी एजेंसी भी आवश्यक होती है। एजेंट सल्जुक शासकों और सुन्नी उलेमा के रूप में सामने आए।

सल्जुक् और उलेमा

सल्जुक् वंश की स्थापना मध्य एशिया में हुई और उन्होंने ईरान, इराक के अधिकांश भाग और सीरिया पर विजय प्राप्त की। पहले सल्जुक् सुल्तान तुग़रुल बेग (राज्यकाल: 1037–63) ने 1055 में बगदाद में बुवैही शासन को समाप्त किया। सल्जुकों के फातिमी शासकों और इस्माइली अस्सासिनो के साथ शत्रुतापूर्ण संबंध थे। 1071 में, दूसरे सुल्तान अल्प अर्सलान (राज्यकाल: 1063–72) ने मनजिकर्त की लड़ाई में बज़ान्तिनी साम्राज्य पर ऐतिहासिक विजय प्राप्त की। इस विजय ने तुर्कों को अनातोलिया के अधिकांश भागों पर विजय प्राप्त करने का अवसर प्रदान किया।

तुग़रुल बेग और उसका अंतिम महान वज़ीर कुंदुरी (1055–64) दोनों ही हनफ़ी थे। सुल्तान के समर्थन से, कुंदुरी ने अशअरी और शाफ़ई मज़हब के अनुयायियों पर हमला किया। जुवैनी, जो एक प्रमुख अशअरी/शाफ़ई विद्वान थे, मक्का और मदीना (हिजाज़) भाग गए। बाद में, निज़ाम अल-मुल्क महान वज़ीर बने (1064–92) और इस उत्पीड़न को समाप्त किया, हालांकि सल्जुक् वंश का हनफ़ी पक्षपाती रवैया जारी रहा।¹⁹⁹ निज़ाम अल-मुल्क (“राज्य का आदेश”) ने अल्प अर्सलान और बाद में मलिकशाह के तहत सेवा की।

निज़ाम अल-मुल्क ने बगदाद में निज़ामिया नामक एक मदरसा को संरक्षित किया। इसके अतिरिक्त, उसने इराक (बगदाद, बसरा और मोसल), ईरान (इसफहान और निशापुर), और मध्य एशिया (बल्ख, हेरात और मर्व) में सुन्नी मदरसों की एक श्रृंखला की स्थापना की।²⁰⁰ इन मदरसों को सामूहिक रूप से निज़ामिया कहा जाता है। इन मदरसों में प्रसिद्ध विद्वान जैसे जुवैनी ने अशअरी धार्मिक सिद्धांतों को बढ़ावा दिया, और ये मदरसे वक्फ़ (धार्मिक चैरिटी) द्वारा वित्त पोषित थे। हालांकि, इस वित्तीय व्यवस्था ने मदरसों को राज्य के प्रभाव से अलग नहीं किया; अधिकारी और उनके परिवार के सदस्य अक्सर वक्फ़-मदरसा परिसरों के संस्थापक बन जाते थे।

डाफना एफ़ाट ने 1066 से 1193 के बीच बगदाद में दान किये हुए चौबीस मदरसों का अध्ययन किया। एफ़ाट के अनुसार, इन मदरसों के संस्थापक मुख्य रूप से शासक, अधिकारी या उनकी पत्नियाँ थीं। अभिजात वर्ग ने अपनी पसंदीदा विधि-शास्त्र की शाखा का समर्थन करने के लिए मदरसों की स्थापना में प्रतिस्पर्धा की। सल्जुक् वंश के सदस्यों ने हनफ़ी लाभार्थियों के लिए मदरसों की स्थापना की, जबकि प्रमुख नौकरशाहों ने शाफ़ई लाभार्थियों के साथ साझेदारी की,

और अब्बासी खलीफ़ा के परिवार ने हंबली लाभार्थियों का समर्थन किया। प्रारंभ में, हनफ़ी और शाफ़ई अधिक प्रभावशाली थे, लेकिन बाद में हंबली और शाफ़ई अधिक प्रमुखता प्राप्त करने लगे।²⁰¹

निज़ामिया मदरसों के माध्यम से, सल्जुक राज्य के शासकों ने उलेमा का समर्थन प्राप्त करने से आगे बढ़कर, उलेमा के गठन को व्यवस्थित रूप से प्रभावित करना शुरू कर दिया। राज्य के अधिकारियों ने वक्फ़-मदरसा दस्तावेजों और लाभार्थियों को प्रभावित किया और प्रोफेसरों की नियुक्ति में हस्तक्षेप किया। सल्जुक शासकों के लिए ये मदरसे बड़े पैमाने पर "धार्मिक वातावरण को नियंत्रित या पर्यवेक्षण करने के उपकरण" थे।²⁰² राज्य द्वारा निज़ामियाओं के माध्यम से उलेमा का संरक्षण, दार्शनिकों को दिए गए पिछले राज्य संरक्षण की तुलना में कहीं अधिक गहरी राजनीतिक हस्तक्षेप का प्रतीक था। इब्न सीना और कई अन्य दार्शनिकों को पेशेवरों के रूप में संरक्षण मिला, लेकिन वह लोग सार्वजनिक संस्थानों में छात्रों के रूप में शिक्षित और समाजीकृत नहीं थे।

इसके अतिरिक्त, निज़ाम अल-मुल्क ने *इक्ता* प्रणाली को व्यवस्थित किया और एक मज़बूत सेना बनाए रखने के लिए अभूतपूर्व रूप से बड़ी संख्या में भूमि राजस्व असाइनमेंट आवंटित किया।²⁰³ *इक्ता* की व्यापकता ने ज़मींदार वर्ग को काफी हद तक कमज़ोर कर दिया और अर्थव्यवस्था और राज्य संरचना दोनों को सैन्यीकृत कर दिया।²⁰⁴ इसके बाद की राजवंशों, जैसे अय्योबी, ममलुक, उस्मानी, और सफ़वी, ने बड़े पैमाने पर सल्जुक के *इक्ता* प्रणाली मॉडल का अनुसरण किया।²⁰⁵

सल्जुकों की सरपरस्ती में, सैन्यकर्मी जो *इक्ता* प्रणाली के माध्यम से कुछ विशेष भूमियों पर नियंत्रण रखते थे, और दोसरी तरफ उलेमा, जो मदरसों में पढ़ाते थे, वक्फ़ प्रणाली के माध्यम से, विशेष भूमियों से लाभ उठाने लगे। इसके अतिरिक्त, कई उलेमा राज्य सेवक के रूप में कार्य करते थे और उन्हें वेतन भी मिलता था। इस भौतिक प्रोत्साहन ने उलेमा को *इक्ताओं* पर आधारित नई आर्थिक व्यवस्था को वैध बनाने के लिए प्रेरित किया। निज़ाम अल-मुल्क की मदरसों, वक्फ़ों, और *इक्ताओं* पर नीतियों के माध्यम से उलेमा और सल्जुक सैन्य राज्य ने एक गठबंधन बनाया।²⁰⁶

लैपिडस के अनुसार, सल्जुक काल में उलेमा-राज्य गठबंधन के निर्माण ने मुस्लिम दुनिया पर एक दीर्घकालिक प्रभाव डाला: "उलेमा" और राज्य के बीच के संबंधों की सल्जुक प्रणाली,

जो बैगदाद और ईरान में विकसित हुई थी, सल्जुक विजय के द्वारा सीरिया और मिस्र तक पहुंची, और बाद में इसे उस्मानी साम्राज्य ने अन्तोलिय, बल्कान और उर्वर अर्धचंद्र के पश्चिमी हिस्सों में अपनाया। ईरान में सफ़वीयों ने भी इसी प्रकार की प्रणाली बनाई।²⁰⁷ आने वाली सदियों में मुसलमानों पर सल्जुक का दीर्घकालिक प्रभाव एक वैचारिक आयाम भी रखता है, जो सबसे शक्तिशाली रूप से ग़ज़ाली के कार्य में प्रकट हुआ।

ग़ज़ाली और पतन थेसिस

ग़ज़ाली (1058–1111) के सल्जुक शासकों के साथ संबंध जटिल और असंगत थे। शुरुआत में, उन्होंने सल्जुक वज़ीरों, सल्जुक राजवंश के सदस्यों और अब्बासी खलीफ़ाओं के साथ मज़बूत व्यक्तिगत और राजनीतिक संबंध स्थापित किया। ग़ज़ाली ने निशापुर में जुवैनी के छात्र के रूप में शिक्षा प्राप्त की। बाद में, उन्होंने निज़ाम अल-मुल्क के दरबार में कई वर्षों तक समय बिताया। 1091 में, निज़ाम अल-मुल्क ने उन्हें बग़दाद में एक प्रतिष्ठित शिक्षण पद पर नियुक्त किया।²⁰⁸ वहाँ खलीफ़ा मुस्तज़हिर ने ग़ज़ाली से इस्माईली शिया के ग़लती से मुक्त इمام के सिद्धांत की आलोचना करने को कहा। जैसा कि ग़ज़ाली ने अपनी आत्मकथा में बताया: “मुझे खलीफ़ा की तरफ से एक निश्चित आदेश प्राप्त हुआ था कि मैं एक किताब लिखूँ जो यह दिखाए कि उनके [इस्माईली] धार्मिक प्रणाली वास्तव में क्या है।”²⁰⁹ इसके उत्तर में, उन्होंने “*द इन्फेमीज़ ऑफ़ द बातीनीईज़ एंड द वेर्चुज़ ऑफ़ द मुस्तज़िहरीईज़*” (बातिनियों की बदनामी और मुस्तज़िहरीयों की अच्छाइयाँ) नामक पुस्तक लिखी, जिसका शीर्षक खलीफ़ा के नाम को संदर्भित करता है।²¹⁰

1095 के अंत में, उनके जीवन का दूसरा चरण शुरू हुआ: ग़ज़ाली ने मदरसा की नौकरी से इस्तीफ़ा दे दिया, और एक सूफ़ी जीवनशैली अपनाई और कई शहरों की यात्रा की। ग़ज़ाली ने इस “मध्यम जीवन संकट” के दौरान राज्य प्राधिकरणों को दी गई अपनी सेवाओं पर अफसोस जताया। उन्होंने हिब्रोन में अब्राहिम की दरगाह की यात्रा की और वहाँ यह क्रसम खाई कि वे अब कभी “किसी शासक के पास नहीं जाएंगे, शासक का पैसा नहीं लेंगे, या उनके सार्वजनिक विवादों में भाग नहीं लेंगे।”²¹¹ “*धार्मिक विज्ञानों का पुनरुद्धार*” नामी अपनी किताब में ग़ज़ाली ने उलेमा से शासकों से घनिष्ठ संबंधों से बचने की अपील की और यह बताया कि शासक अधिकतर अन्यायपूर्ण करें, जब्त संपत्तियों, और रिश्तों के माध्यम से संपत्ति अर्जित करते हैं।²¹² उन्होंने उलेमा और सभी अन्य मुसलमानों से आग्रह किया कि वे तानाशाही शासकों के

साथ सामाजिक संपर्क से दूर रहें²¹³ ग़ज़ाली की यात्राओं में दमिश्क, यरूशलम और मक्का-मदीना शामिल थे और उनकी यह यात्रा लगभग डेढ़ साल तक चली। फिर वे अपने जन्मस्थान, तूस (पूर्वी ईरान) लौटे, जहाँ उन्होंने लगभग नौ वर्षों तक एक निजी मदरसा और सूफ़ी निवास (खानक्राह) में शिक्षा दी।²¹⁴

हालांकि, अपने जीवन के अंत में ग़ज़ाली ने अपनी सूफ़ी एकांतवास समाप्त कर दिया और निशापुर के एक निज़ामिया मदरसा में फिर से शिक्षण शुरू किया। अपनी आत्मकथा में, ग़ज़ाली बताते हैं कि सार्वजनिक जीवन में लौटने का एक प्रमुख कारण एक वज़ीर से प्रेरणा थी। वे लिखते हैं, "सर्वोच्च ईश्वर ने स्वयं यह सुनिश्चित किया कि समय के शासक की प्रेरणा जागृत हो ... [जिसने] मुझे निशापुर जाने का सख्त आदेश दिया।"²¹⁵ ग़ज़ाली ने वहाँ कुछ वर्षों तक शिक्षण किया।²¹⁶ ग़ज़ाली के राजनीतिक अधिकारियों के साथ संबंधों के उतार-चढ़ाव मेरे इस तर्क का समर्थन करते हैं कि उलेमा-राज्य गठबंधन एक ऐतिहासिक निर्माण पर आधारित था और इस्लाम का कोई मौलिक सिद्धांत नहीं था।

ग़ज़ाली ने सुन्नी रूढ़िवादिता के निर्माण में सबसे प्रभावशाली योगदान दिया, जब उन्होंने प्रभावी ढंग से रूढ़िवादिता के "बाहरी लोगों" (शिया, मुताज़िला और दार्शनिकों)²¹⁷ पर हमला किया, साथ ही "भीतरी लोगों" (अशअरी, शाफ़ई, हंबली, हनफ़ी और मलीकी) को एकजुट करने में मदद की। इसके अलावा, सूफ़ी बनने का उनका निर्णय और इससे संबंधित उनकी लेखनी ने सूफ़ीवाद को हाशिये से उठाकर सुन्नी इस्लाम के केंद्र में ला दिया। इस प्रकार, ग़ज़ाली ने ग्यारहवीं सदी में सुन्नी इस्लाम के निर्माण और इसके वर्तमान तक बने रहने में अग्रणी भूमिका निभाई। कुछ विद्वानों ने तो यहां तक कहा है कि ग़ज़ाली को पैगंबर मुहम्मद के बाद इस्लाम का सबसे प्रभावशाली व्यक्तित्व माना जा सकता है।²¹⁸

पतन थेसिस

उन्नीसवीं सदी के अंत से ही मुस्लिम क्षेत्रों में बौद्धिक पतन और इसमें ग़ज़ाली की भूमिका को लेकर बहस हो रही है। एक वर्ग के विद्वान यह मानते हैं कि ग्यारहवीं सदी से ही मुसलमानों ने बौद्धिक पतन का अनुभव किया है।²¹⁹ ये विद्वान आम तौर पर निज़ामिया मदरसों को, उनके इस्लामी विद्वता पर ध्यान केंद्रित करने और दर्शनशास्त्र को बाहर रखने के दृष्टिकोण के संदर्भ में, इस पतन का कारण मानते हैं।²²⁰ मैं इन विद्वानों के समूह से सहमत हूँ कि ग्यारहवीं सदी मुसलमानों की बौद्धिक मंदी में एक महत्वपूर्ण मोड़ थी और मदरसों द्वारा इस्लामी अध्ययन को

"ज्ञान संबंधी पदक्रम" में प्राथमिकता देने से गंभीर समस्याएँ उत्पन्न हुईं, फिर भी मेरे उनसे दो मुख्य असहमति के बिंदु हैं। पहला, मुस्लिम बौद्धिक पतन का एक स्वतंत्र कारण मानने के बजाय मैं, मदरसे के पाठ्यक्रम को उलेमा-राज्य गठबंधन के वैचारिक और संस्थागत वर्चस्व का परिणाम मानता हूँ। दूसरा, ग्यारहवीं सदी के परिवर्तनों के बावजूद, मुस्लिम वैज्ञानिक और दार्शनिक उत्पादन सत्रहवीं सदी के मध्य तक जारी रहे, धीमी गति से ही। न ही उलेमा-राज्य गठबंधन और न ही इसका दर्शन-विरोधी दृष्टिकोण सभी मुस्लिम क्षेत्रों में जल्दी हावी हो गया; इस गठबंधन के लिए संकट की घटनाएँ भी हुईं और कुछ अपवादस्वरूप शासक ऐसे भी थे जिन्होंने वैज्ञानिकों और दार्शनिकों को संरक्षण भी दिया।

इसके विपरीत, विद्वानों के एक दूसरे समूह ने पतन की धारणा की आलोचना की है और ग्यारहवीं सदी के बाद मुस्लिम वैज्ञानिक और दार्शनिक कार्यों के उदाहरण प्रस्तुत किए हैं।²²¹ सोनजा बनर्जी यह दिखाती हैं कि चौदहवीं सदी और इसके बाद भी कुछ मदरसों में खगोल विज्ञान और चिकित्सा पर पुस्तकें पढ़ाई जाती थीं और बगदाद, काहिरा, दमिश्क और सिवास जैसे शहरों के पुस्तकालयों में ये पुस्तकें मौजूद थीं।²²² अहमद दलाल भी पतन की धारणा के आलोचक हैं। वह एक आदर्शात्मक चिंता व्यक्त करते हैं: "पतन के इतिहास की मौलिक धारणा यह है कि वैज्ञानिक गतिविधि का अंत इस्लामी विज्ञानों की स्वाभाविक, सांस्कृतिक रूप से पूर्वनिर्धारित प्रकृति के कारण हुआ, न कि विशिष्ट ऐतिहासिक विकासों के कारण।"²²³ मैं बनर्जी से सहमत हूँ और अगले अध्यायों में वेधशालाओं और अस्पतालों में मुस्लिम विद्वानों की निरंतर उत्पादकता को प्रदर्शित करूंगा। इसके अलावा, दलाल की सोच के समान ही, इस अध्याय में पहले ही यह दस्तावेज़ित किया गया है कि मुसलमानों की विद्वतापूर्ण उपलब्धियों के पतन के लिए कोई सांस्कृतिक पूर्वनिर्धारण नहीं था। इस्लाम के मौलिक तत्वों के बजाय, मुसलमानों के बीच वैज्ञानिक और दार्शनिक-विरोधी दृष्टिकोण ऐतिहासिक रूप से निर्मित थे।²²⁴

इन दो बिंदुओं से परे, मुझे पतन की धारणा को खारिज करने वाले दूसरे समूह की दलीलें अविश्वसनीय लगती हैं। वास्तव में, उनके अपने आंकड़े आमतौर पर मुस्लिम विद्वता में धीमापन दिखाते हैं। बनर्जी, यह प्रदर्शित करते हुए कि दर्शन और प्राकृतिक विज्ञान मदरसों से हटाए नहीं गए थे, स्वीकार करती हैं कि मदरसा के विद्वान, जो दर्शन और प्राकृतिक विज्ञान का अध्ययन करते थे, "धार्मिक विषयों के शिक्षण विधियों और मूल्यों को अपनाया—जैसे रटना, प्राधिकार-केंद्रित शिक्षा बनाम विषयगत अध्ययन, और शिक्षकों की श्रृंखलाओं में समाहित होना।" वह यह भी जोर देती हैं कि इस बदलाव में विशेषज्ञता की कमी और "जटिलता में गिरावट" शामिल

थी।²²⁵ये कथन अनजाने में यह संकेत देते हैं कि ग्यारहवीं सदी के बाद के मुस्लिम विश्व में वैज्ञानिक रचनात्मकता में धीरे-धीरे कमी आयी।

इसी तरह, हेनरी कॉर्बिन की पुस्तक *हिस्ट्री ऑफ इस्लामिक फिलॉसफी*, जो यह तर्क देती है कि मुस्लिम दर्शन में कोई पतन नहीं हुआ, अनजाने में इस बात की पुष्टि करती है कि प्रारंभिक इस्लामी इतिहास बौद्धिक रूप से कहीं अधिक जीवंत था। उनकी पुस्तक के पहले 350 पृष्ठ विस्तार से बताते हैं कि सातवीं से बारहवीं सदी के बीच मुस्लिम क्षेत्रों में दर्शन कैसे फला-फूला। इसके विपरीत, तेरहवीं से उन्नीसवीं सदी के बीच के दार्शनिक कार्यों को केवल 150 पृष्ठ समर्पित किए गए हैं।²²⁶लेकिन, इसके विपरीत की उम्मीद की जाती है, क्योंकि 1200 के बाद मुसलमानों ने, विजयों और धर्मांतरण के माध्यम से अपने क्षेत्रों और जनसंख्या का काफी विस्तार किया और उनके पूर्वजों द्वारा प्रदान किए गए बेहतर अनुसंधान अवसरों और उभरते यूरोपीय प्रतिद्वंद्वियों की मौजूदगी में उन्हें अधिक शोध के अवसर मिले।

अब्दुल हमिद सबरा – जो किसी भी विद्वान समूह में पूरी तरह से फिट नहीं होते – इस बिंदु पर अधिक स्पष्ट हैं। उनके अनुसार, हालांकि प्राकृतिक विज्ञानों को आधिकारिक मदरसा पाठ्यक्रम से बाहर रखा गया था, फिर भी कुछ उलेमा इन्हें पढ़ते रहे। ग्यारहवीं सदी के बाद, प्राकृतिक विज्ञान गायब नहीं हुए, बल्कि “दार्शनिक-चिकित्सक (जिनका प्रतिनिधित्व राजी [मृत्यु 925] द्वारा किया गया) को धर्मशास्त्री-चिकित्सक (जिनका प्रतिनिधित्व इब्न अल-नफीस [मृत्यु 1288] द्वारा किया गया) द्वारा बदल दिया गया... और खगोलज्ञ-ज्योतिषी को मुवक्कित [मस्जिद के समय कीपर्स] द्वारा।²²⁷” फिर भी, सबरा इस परिवर्तन को प्राकृतिक विज्ञानों की दीर्घकालिक स्थिति के लिए हानिकारक मानते हैं। वह रूढ़िवादी विचारों, विशेष रूप से अल-गज़ाली के विचारों को गैर-धार्मिक विद्वता के महत्व को कम करने के लिए ज़िम्मेदार ठहराते हैं। सबरा के अनुसार, रूढ़िवादी दृष्टिकोण ने केवल तर्क, गणित, खगोलशास्त्र, और चिकित्सा के लिए एक सीमित स्थान प्रदान किया।²²⁸ संक्षेप में, जैसा कि सबरा सही रूप से जोर देते हैं, मुस्लिम बौद्धिक उत्पादन की धीमी गति का कारण प्राकृतिक विज्ञानों का अचानक बहिष्कार नहीं था, बल्कि उनकी दीर्घकालिक हाशिए पर आने की प्रक्रिया थी।²²⁹

रचनात्मकता में गिरावट इस्लामी विद्वता में भी स्पष्ट रूप से दिखाई दी। इस्लामी धर्मशास्त्र और क़ानून विज्ञान के अधिकांश महान विद्वान ग्यारहवीं सदी के अंत से पहले के काल में रहे। उनमें से कुछ बारहवीं से चौदहवीं सदी के बीच भी सक्रिय थे। पंद्रहवीं सदी से लेकर वर्तमान समय तक, इन क्षेत्रों में मौलिक योगदान देने वाले इस्लामी विद्वान बेहद दुर्लभ हो गए हैं।²³⁰

जॉर्ज सार्टन का तीन-खंडों का विश्लेषण मुस्लिम विद्वानों की ऐतिहासिक स्थिति को तुलनात्मक रूप से समझने के लिए सहायक है। सार्टन के अनुसार, “आठवीं सदी के दूसरे आधे हिस्से से ग्यारहवीं सदी के अंत तक, अरबी मानव जाति की वैज्ञानिक और प्रगतिशील भाषा थी।²³¹” वह प्राचीन विज्ञान के इतिहास को इस प्रकार वर्गीकृत करते हैं कि प्रत्येक आधी सदी के लिए उन्होंने एक प्रमुख विद्वान का नाम लिया है। आठवीं सदी के दूसरे आधे हिस्से से ग्यारहवीं सदी के दूसरे आधे हिस्से तक, जिन नामों को उन्होंने चुना – जाबिर, ख्वारिज़्मी, राज़ी, मसूदी, अबू अल-वफा, बैरूनी, और उमर ख़ैयाम, क्रमशः – वे सभी मुस्लिम क्षेत्रों से हैं।²³² बाद में, सार्टन के शब्दों में, मुसलमानों का “स्वर्ण युग” और विज्ञान में उनका “एकाधिकार” समाप्त हो गया।²³³

अगर ऐसा है, तो सवाल यह होगा: ग्यारहवीं सदी के अंत से मुसलमानों में बौद्धिक गतिशीलता और रचनात्मकता क्यों कम होने लगी? एक उत्तर यह है कि यह सुन्नी रूढ़िवाद के रक्षकों के रूप में तुर्की राजवंशों, विशेष रूप से सल्जुकों के उदय से जुड़ा है। इस उत्तर में दो मुख्य समस्याएँ हैं। पहली, सल्जुक शासक तुर्की थे, सुन्नी रूढ़िवाद के कई अन्य प्रवर्तक गैर-तुर्की थे, जैसे कि ख़लीफा क़ादिर और क़ाएम जो अरबी थे, और निज़ाम अल-मुल्क और ग़ज़ाली, फ़ारसी थे।²³⁴ इस बात का पता लगाना भी संभव है कि, कई तुर्कों ने शिया इस्लाम और दर्शन का बचाव किया। सफ़वी राजवंश, जिन्होंने सोलहवीं सदी में ईरान में बारहवें शिया इस्लाम की स्थापना की, एक तुर्की राजवंश था। फ़ाराबी भी शायद एक तुर्क थे।²³⁵ दूसरी, विभिन्न मामलों में, सल्जुक सुलतानों ने दार्शनिकों और वैज्ञानिकों का समर्थन किया। निज़ाम अल-मुल्क की मदद से, मलिकशाह (1072-92) ने इस्फ़हान में “ग्यारहवीं सदी का सबसे महत्वपूर्ण वेधशाला” बनवाया।²³⁶ वहाँ काम करने वाले प्रमुख खगोलज्ञों में उमर खय्याम (1048-1131) शामिल थे, जो एक प्रमुख गणितज्ञ और प्रसिद्ध कवि थे। मलिकशाह की मांग पर, उमर खय्याम और उनकी टीम ने सूर्य कैलेंडर में सुधार किया; उनका उत्पाद “अत्यधिक सटीक था, शायद हमारे अपने [ग्रेगोरियन] कैलेंडर से भी अधिक।”²³⁷ संक्षेप में, मुसलमानों की बौद्धिक गतिशीलता के मंद पड़ने का कारण केवल तुर्कों का उदय होना अविश्वसनीय लगता है।

ग़ज़ाली और पतन

“मुस्लिम बौद्धिक पतन” के संदर्भ में, एक व्यापक व्याख्या में ग़ज़ाली की नकारात्मक भूमिका की चर्चा की जाती है।²³⁸ स्टार ने अपनी किताब “लॉस्ट एंलाइटनमेंट” में यह तर्क किया है कि ग़ज़ाली ने दार्शनिकों पर हमले करके और सूफीवाद को बढ़ावा देकर मध्य एशिया (और पूर्वी

ईरान) में बौद्धिक पतन में योगदान दिया²³⁹ स्टार के अनुसार, गज़ाली ने एक ज्ञानात्मक पदानुक्रम को लागू किया, जिसने "रचनात्मक बुद्धि को एक न्यूनतम स्थिति में डाल दिया, जिससे वह न तो रहस्यमय अनुभूति और परंपरा से प्राप्त ज्ञान को चुनौती दे सकता था और न ही उसे चुनौती देने की अनुमति थी।"²⁴⁰

मध्य एशिया से आगे बढ़ते हुए, ज़ियाउद्दीन ने गज़ाली को एक व्यापक नकारात्मक प्रभाव के लिए जिम्मेदार ठहराया है: " इस में कोई संदेह नहीं है कि अल-गज़ाली ने मुस्लिम सभ्यता के पतन में एक महत्वपूर्ण योगदान दिया।"²⁴¹ रैंडल कॉलिन्स भी गज़ाली को दर्शनशास्त्र के हाशिए पर धकेलने के लिए जिम्मेदार ठहराते हैं। उनके अनुसार, गज़ाली ने धर्मशास्त्र, शास्त्रिक परंपरा, तर्कशास्त्र और सूफीवाद को मिलाया, और यही संयोजन "इस्लाम की रूढ़िवाद संस्कृति" बन गया। इस संयोजन ने विशेष रूप से मदरसा शिक्षा पर प्रभाव डाला: "केवल तर्कशास्त्र, जो दर्शनशास्त्र से अलग कर दिया गया था, को मदरसा के पाठ्यक्रम में अनुमति दी जाती है; लेकिन अपने आप में यह केवल एक स्थिर पाठशाला संबंधी दर्शनशास्त्र के रूप में जीवित रहता है।"²⁴²

गज़ाली के आलोचकों के साथ, मैं दो मुख्य मुद्दों पर सहमत हूँ। पहला, गज़ाली का अशअरी अवसरवाद, जो यह तर्क करता है कि ईश्वर हर पल में हर चीज़ को उत्पन्न करता है, ने कई समस्यात्मक परिणाम उत्पन्न किए हैं।²⁴³ *द इनकोहेरेंस ऑफ़ द फिलॉसफर्स* में गज़ाली सूत और आग के संपर्क में जलने का उदाहरण देते हैं। वह दोनों संभावनाओं को स्वीकार करते हैं: (1) सूत का आग से संपर्क होते हुए भी न जलना और (2) सूत का आग के संपर्क के बिना जलना। वह निष्कर्ष पर पहुंचते हैं: "जो जलने को उत्पन्न करता है, सूत में कालेपन को उत्पन्न करके... वह भगवान है, चाहे वह देवदूतों के मध्यस्थता से करता हो या बिना मध्यस्थता के।"²⁴⁴ "तत्त्ववाद दृष्टि से, इस दृष्टिकोण को स्वीकार करना या अस्वीकार करना व्यक्तिगत पसंद पर निर्भर है। फिर भी ज्ञानात्मक दृष्टिकोण से, यदि यह दृष्टिकोण प्रमुख बन जाता है, तो यह निश्चित रूप से वैज्ञानिक विकास में रुकावट डालेगा। इसके अलावा, यदि यह धार्मिक दृष्टिकोण के रूप में प्रमुख बनता है, तो यह लोगों को भाग्यवादी बना सकता है और उनके दैनिक जीवन में कारण और प्रभाव के संबंधों को समझने में उन्हें असमर्थ बना सकता है। गज़ाली, कारणवाद को नकारने के अलावा, गैर-धार्मिक विज्ञानों को विश्वास के लिए एक संभावित खतरा और दार्शनिकों को लगभग पूरी तरह से अधार्मिक बताते हैं: "गणित का प्रत्येक छात्र इसकी सटीकता की सराहना करता है... यह उसे दार्शनिकों पर विश्वास करने के लिए प्रेरित करता है... [और] वह केवल उन्हें स्रोत के रूप में स्वीकार करने के कारण अविश्वासी बन जाता है।" ऐसा छात्र कह सकता है: "अगर

धर्म सत्य होता, तो इन लोगों की नज़रों से नहीं बच पाता, क्योंकि दार्शनिक विज्ञान में काफी सटीक होते हैं।”²⁴⁵ ये विचार उन लोगों को हतोत्साहित करेंगे जो इन्हें गंभीरता से लेते हैं और उन्हें गैर-धार्मिक विज्ञानों का अध्ययन करने से रोकेंगे।

दूसरा, ग़ज़ाली की सूफी ज्ञानमीमांसा के भी जटिल प्रभाव रहे हैं। अपनी बहु-खंडीय कृति *रिवाइवल*, जो इस्लाम पर सबसे अधिक पढ़े जाने वाले ग्रंथों में से एक है, और अपनी छोटी लेकिन प्रसिद्ध आत्मकथा *डिलिवरेंस फ्रॉम एर* में, ग़ज़ाली रहस्यवादी अंतर्दृष्टियों का समर्थन करते हैं और ज्ञान के स्रोत के रूप में अवलोकन को कमज़ोर करते हैं।²⁴⁶ *डिलिवरेंस* में, ग़ज़ाली ने दो कारण बताया कि उन्होंने, क्यों अपनी तपस्वी एकांतवास को समाप्त कर दिया और निशापुर में पढ़ाने के लिए वापस लौट आए। पहला कारण, एक वज़ीर का आदेश था जो पहले ही उल्लेखित किया जा चुका है, जबकि दूसरा कारण पूरी तरह रहस्यवादी था: "अनेक नेक व्यक्तियों के दृश्यों" ने उन्हें आश्वासन दिया कि उनकी वापसी ईश्वर द्वारा निर्धारित है, जिसने यह वादा किया था कि "वह प्रत्येक सदी के प्रारंभ में अपने धर्म को पुनर्जीवित करेगा।"²⁴⁷ दूसरों के कुछ सपनों के आधार पर, ग़ज़ाली ने स्वयं को इस्लाम के छठे मुस्लिम सदी के "सदी पुनर्नवीकरणकर्ता" के रूप में प्रस्तुत किया। ग़ज़ाली के विचारों और जीवन की इस रहस्यवादी दृष्टि ने उनके अनुयायियों की तर्कसंगतता को हो सकता है बाधित किया हो। दूसरी तरफ, यह तर्क कि ग़ज़ाली मुसलमानों की बौद्धिक रुकावट के मुख्य कारण थे, कई कमज़ोरियों से भरा हुआ है। ग़ज़ाली एक प्रतिभाशाली व्यक्ति थे जिनके विचार जटिल और कभी-कभी असंगत होते थे। उनकी कृति *द निच ऑफ लाइट्स* में कुछ ऐसे विचार, जैसे मध्यवर्ती कारणों की मान्यता, शामिल हैं, जो अशअरी अवसरवाद का खंडन करते हैं।²⁴⁸ इसी प्रकार, प्राकृतिक विज्ञानों के प्रति उनका दृष्टिकोण हमेशा नकारात्मक नहीं था। गणित के बारे में पहले उद्धृत अंश के बाद, ग़ज़ाली उन मुसलमानों के खिलाफ चेतावनी देते हैं, जो यह सोचते हैं कि "धर्म की रक्षा प्रत्येक विज्ञान को खारिज करके करनी चाहिए, जो दार्शनिकों से जुड़ा हुआ है।" ऐसे मुसलमान इस्लाम को इस प्रकार प्रस्तुत करेंगे मानो यह "अज्ञानता पर आधारित है।"²⁴⁹ इसी प्रकार, रहस्यवाद पर जोर देने के बावजूद, ग़ज़ाली मानव बुद्धि को अत्यधिक महत्व देते हैं, इसे ईश्वर द्वारा बनाई गई पहली और सबसे सम्माननीय रचना है।²⁵⁰

ग़ज़ाली के विचार क़ानूनशास्त्र पर भी जटिल थे। जबकि उन्होंने पारंपरिक सुन्नी क़ानूनशास्त्र का समर्थन किया, ग़ज़ाली ने इस्लामी क़ानून के पाँच "उच्च उद्देश्य" के विचार को भी बढ़ावा दिया, जो क़ानूनी रचनात्मकता का एक प्रमुख स्रोत रहा है।²⁵¹ इसके अलावा, ग़ज़ाली का सूफी

दृष्टिकोण *रिवाइवल* और अन्य कृतियों में कानूनी औपचारिकतावाद की महत्वपूर्ण आलोचना करता है।²⁵² संक्षेप में, गज़ाली को विभिन्न मुद्दों पर एक अलग तरीके से व्याख्यायित किया जा सकता है।²⁵³

प्रश्न यह है: वैकल्पिक व्याख्याओं के बजाय, गज़ाली की अधिक रूढ़िवादी व्याख्याएँ, प्रमुख क्यों बनीं? इसके अलावा, हमें यह भी पूछना चाहिए: गज़ाली के विचार इतने प्रभावशाली क्यों बने, जबकि अन्य व्यक्तियों के विचार, जो दर्शन और प्राकृतिक विज्ञानों के प्रति अधिक सहानुभूतिपूर्ण थे, प्रभावी क्यों नहीं हुए? इन दोनों प्रश्नों का उत्तर देने के लिए शक्ति संबंधों का विश्लेषण आवश्यक है। गज़ाली और निज़ामिया मदरसे एक शक्तिशाली और व्यापक गठबंधन का हिस्सा थे, जिसमें विभिन्न अन्य अभिनेता और संस्थाएँ शामिल थीं। मैं इस गठबंधन को "रूढ़िवादी सुन्नी उलेमा और सैन्य राज्य के बीच का गठबंधन" कहता हूँ। गज़ाली ने इस गठबंधन में योगदान भी दिया और इसे से समर्थन भी प्राप्त किया।

गज़ाली का उलेमा-राज्य गठबंधन में मुख्य योगदान सुन्नी रूढ़िवाद के गठन में उनके सैद्धांतिक योगदान के रूप में था। उन्होंने कुछ विचार रखने वाले दार्शनिकों को विधर्मी घोषित करते हुए उन्हें मारने का आदेश दिया, जिससे "रूढ़िवादी विचार" लगभग निर्विवाद हो गए। गज़ाली ने किसी स्वयं को मुसलमान कहने वाले को विधर्मी घोषित करने का विचार आविष्कृत नहीं किया, बल्कि एक प्रमुख विद्वान के रूप में, उन्होंने इसे वैधता प्रदान करने में मदद की। गज़ाली ने इस मुद्दे पर अपने विचार "इनकोहेरेस" के निष्कर्ष के बिल्कुल शुरुआत में एक काल्पनिक प्रश्न के साथ प्रस्तुत किए हैं:

यदि कोई कहे: “आपने इन [दार्शनिकों] के सिद्धांतों की व्याख्या की है; तो क्या आप निश्चित रूप से कहते हैं कि वे काफ़िर हैं और यह कि उनके विश्वासों का समर्थन करने वालों को मारना अनिवार्य है?” तो हम कहते हैं: तीन प्रश्नों में उन्हें काफ़िर घोषित करना आवश्यक है। पहला प्रश्न है संसार की शाश्वतता का, और उनका यह कथन कि सभी तत्व शाश्वत हैं। दूसरा, उनका यह कथन कि ईश्वर का ज्ञान व्यक्तिगत [अस्तित्वों] के अस्थायी विवरणों को नहीं समेटता। तीसरा, उनका मृत शरीरों के पुनरुत्थान और न्याय के दिन उनके पुनः एकत्र होने को अस्वीकार करना।²⁵⁴

यह अंश उन दार्शनिकों को (और उनके अनुयायियों) उनके कुछ खास विचार, जैसे कि (संसार को शाश्वत परिभाषित करना, यह तर्क देना कि ईश्वर का ज्ञान केवल सामान्यताओं तक सीमित है, और/या परलोक को केवल एक आध्यात्मिक जीवन के रूप में वर्णित करना) पर विधर्मी

घोषित करता है और इन विचारों के कारण उन्हें मृत्यु दंड के योग्य मानता है। "मॉडरेशन" में, गज़ाली ने विधर्मिता के मुद्दे पर विस्तार से बताया कि एक विधर्मी को न केवल मृत्यु दंड का सामना करना पड़ेगा, बल्कि उसकी संपत्तियों को भी ज़ब्त कर लिया जाएगा। क्योंकि एक विधर्मी का "जीवन और संपत्ति पवित्र नहीं हैं," अन्य व्यक्ति "उसका खून बहा सकते हैं और उसकी संपत्ति ले सकते हैं।"²⁵⁵ "इंफेमीज़" में, उन्होंने इस्माइली शियों को विधर्मी घोषित किया और उनके लिए भी इसी प्रकार की सज़ाओं का उल्लेख किया।²⁵⁶

जीवन के अंतिम समय में, गज़ाली पर खुद, उनकी किताब "निच" में ईश्वर को, "असली रोशनी" के रूप में संबोधित करने के लिए और उनके सूफी-प्रेरित ग्रंथ "रिवाइवल" में कुछ विचारों के कारण विधर्मी होने का आरोप लगाया गया।²⁵⁷ इस संदर्भ में, गज़ाली ने "द डिसाइसिव क्राइटेरियन फॉर डिस्टिंग्विशिंग इस्लाम फ्रॉम मास्कड इंफिडेलिटी" जैसी किताब लिखी " जिसमें उन्होंने अपने कुछ पहले के विचारों को संशोधित किया और मुसलमानों से अनुरोध किया कि किसी को विधर्मी घोषित करने से पहले अत्यंत सावधानी बरतें।"²⁵⁸ फिर भी, उन्होंने "अधिकांश दार्शनिकों" को अब भी अविश्वासी के रूप में परिभाषित किया।²⁵⁹ बाद में, अपनी आत्मकथा में, गज़ाली ने इब्न सीना और फाराबी का स्पष्ट रूप से उल्लेख करते हुए कहा: "हमें ... इन दार्शनिकों [सुकरात, प्लेटो और अरस्तू] और उनके इस्लामी दार्शनिक अनुयायियों, जैसे कि इब्न सीना, अल-फाराबी और अन्य को अविश्वासी मानना चाहिए।"²⁶⁰

ग्यारहवीं सदी की शुरुआत में, खलीफा कादिर और क्रायम ने मुतज़िला और शिया सहित विभिन्न समूहों को विधर्मी घोषित कर उनके लिए मृत्यु दंड का आदेश दिया। सदी के अंत में, गज़ाली ने इस दृष्टिकोण को कुछ दार्शनिकों और इस्माइली शिया के खिलाफ लागू किया, लेकिन मुतज़िला के खिलाफ नहीं।²⁶¹ फ्रैंक ग्रिफेल बताते हैं कि विधर्मिता के आरोप के आधार पर स्वयं को मुसलमान कहने वालों को मारने का विचार ग्यारहवीं सदी के दौरान स्थापित हो गया।²⁶² इससे पहले की प्रचलित क़ानूनी धारणा यह थी कि एक मुसलमान को तब तक नहीं मारा जाएगा जब तक वह स्पष्ट रूप से और सार्वजनिक रूप से इस्लाम का त्याग नहीं करता।²⁶³

गज़ाली के विधर्मिता पर विचारों के व्यावहारिक परिणाम ज़ाहिर हुए। ओमिद साफ़ी का मानना है कि गज़ाली की बौद्धिक विरासत अयान अल-कुदात (1098–1131), जो एक विद्वान और सूफ़ी कवि थे, की फांसी के लिए ज़िम्मेदार थी।²⁶⁴ अयान अल-कुदात पर इस्माइली मत और दो विधर्मी दार्शनिक दृष्टिकोणों का बचाव करने का आरोप लगाया गया, जिन्हें गज़ाली ने विधर्मिता घोषित किया था और मृत्यु दंड योग्य बताया था। अयान अल-कुदात ने इन आरोपों से इनकार

किया, लेकिन फिर भी उन्हें फांसी दी गई²⁶⁵ यह घटना “उस उत्पीड़क भावना का उदाहरण है, जिसे गज़ाली ने अपने ज्ञानमीमांसीय विचार-विमर्श में क़ानूनी निर्णय जोड़कर उत्पन्न किया।”²⁶⁶

सार रूप में, मुसलमानों के बौद्धिक जीवन में ग़ज़ाली की मुख्य नकारात्मक भूमिका उनके विशेष विचारों के विवरण में नहीं, बल्कि उलेमा-राज्य गठबंधन के सुदृढ़ीकरण में उनके योगदान से संबंधित है। विशेष रूप से, विधर्मी विचार रखने वालों को विधर्मी घोषित करने के विचार की स्थापना उलेमा-राज्य गठबंधन का एक महत्वपूर्ण स्तंभ बन गई, जिसका उपयोग धार्मिक और राजनीतिक विरोधियों को दबाने के लिए किया गया। इसने बौद्धिक सृजनात्मकता की स्थितियों को और अधिक खराब कर दिया। ग़ज़ाली स्वयं मुसलमानों के बौद्धिक गतिशीलता के युग की उपज थे। बाद में, धार्मिक और दार्शनिक मुद्दों पर आलोचनात्मक सोच को इतना हतोत्साहित किया गया कि इस्लामी सभ्यता, ग़ज़ाली और इब्न सीना जैसे स्तर के इस्लामी विद्वान और दार्शनिक शायद ही फिर कभी पैदा कर सकी।

जैसा कि मैंने पहले समझाया था, ग़ज़ाली के राजनीतिक शासकों के साथ संबंध असंगत थे। फिर भी, ग़ज़ाली ने लगातार धर्म-राज्य गठबंधन के विचार का समर्थन किया। बग़दाद में एक राजनीतिक रूप से सक्रिय विद्वान के रूप में, उन्होंने “*मॉडरेशन*” में लिखा:²⁶⁷ “यह कहा गया है कि धर्म और सुल्तान जुड़वां हैं, और यह भी कि धर्म एक नींव है और सुल्तान उसका रक्षक: जिसके पास नींव नहीं होती वह गिर जाता है और जिसका कोई रक्षक नहीं होता वह खो जाता है।”²⁶⁸ राजनीति से दूर होकर और सूफी बनने के बाद भी, उन्होंने “*रिवाइवल*” में वही विचार दोहराया: “राज्य और धर्म जुड़वां हैं और धर्म नींव है जबकि राज्य उसका रक्षक है। जिसके पास नींव नहीं होती वह निश्चित रूप से गिर जाता है और जिसका कोई रक्षक नहीं होता वह खो जाता है।”²⁶⁹ ग़ज़ाली के धर्म-राज्य गठबंधन पर विचार उनके समय की सामान्य प्रवृत्ति का हिस्सा थे। इस प्रवृत्ति का विश्लेषण अगले खंड में किया जाएगा।

मुस्लिम राजनीतिक विचार पर सासानी प्रभाव

नैतिक और राजनीतिक दर्शन के क्षेत्र में, यूनानी दार्शनिकों, विशेष रूप से अरस्तू (जैसे, *निकोमैकीन एथिक्स*) और प्लेटो (जैसे, *रिपब्लिक*) के कार्यों के अनुवाद ने मुस्लिम दार्शनिकों को गहराई से प्रभावित किया। गृह प्रबंधन के संदर्भ में, मुस्लिम दार्शनिकों ने ब्रायसन नामक यूनानी लेखक की एक छोटी रचना का उल्लेख किया, जो पहली सदी के रोम में रहते थे।²⁷⁰ ब्रायसन के विचार, जो अर्थव्यवस्था, घर चलाने में पत्नी की भूमिका, और लड़कों को शिक्षित

करने के तरीकों पर आधारित थे, का उद्धरण मिस्कवैयह, इब्न सीना, दिमश्की, और बाद में तूसी ने दिया²⁷¹

सासानी राजनीतिक परंपरा ने मुस्लिम राजनीतिक विचार पर तीन मुख्य कारणों से गहरा प्रभाव डाला। पहला, मुसलमानों ने केवल कुछ भागों में बाज़न्तीनी भूमि पर विजय प्राप्त की, जबकि उन्होंने सासानी साम्राज्य के पूरे क्षेत्र पर कब्ज़ा कर लिया। जहां यूनानी अभिजात वर्ग ने सीरिया और मिस्र को छोड़ दिया, वहीं फारसी अभिजात वर्ग के पास "किसी साम्राज्य में जाने के लिए जगह नहीं थी,"²⁷² और इस कारण वे अधिकांशतः मुस्लिम समाज में शामिल हो गए और उन्हें प्रभावित किया। दूसरा, फारसियों की तुलना में, सीरिया और मिस्र की जनसंख्या में अधिक भाषाई और सांप्रदायिक विविधता थी। इसलिए, जहां फारसियों ने प्रभावी रूप से सासानी राजनीतिक परंपरा को मुसलमानों तक पहुंचाया, वहीं सीरिया और मिस्र ने बाज़न्तीनी राजनीतिक परंपरा को इस तरह नहीं सौंपा।²⁷³

तीसरा, इस्लामी विद्वान, जिन्होंने यूनानी दर्शन पर हमला किया, वे सासानी विचारों को अपनाने के प्रति अधिक खुले थे, संभवतः इसलिए की यूनानी दर्शन में एक मजबूत दार्शनिक तत्व था, जबकि सासानी विचार, ईरानी शासन के अनुभव पर केंद्रित थे। विशेष रूप से धर्म-राज्य संबंधों के मामलों में, उलेमा ने सासानी कहावतों का हवाला दिया। गज़ाली द्वारा ऊपर उद्धृत धर्म-राज्य भाईचारे वाले कथन की उत्पत्ति एक सासानी पाठ²⁷⁴ – जिसे अर्दशिर प्रथम की वसीयत (224–42 के शासनकाल वाले सासानी साम्राज्य के संस्थापक राजा) कहा जाता है – से हुई थी। अर्दशिर अपने अनुयायियों को सलाह देते हैं: "यह जान लो कि राजसत्ता और धर्म जुड़वाँ हैं, जिनमें से एक, बिना दूसरे के अस्तित्व में नहीं रह सकता, क्योंकि धर्म राजसत्ता की नींव है और राजसत्ता धर्म की रक्षा करती है ... जो चीज़ सुरक्षित नहीं रहती, वह नष्ट हो जाती है, और जिस चीज़ नींव नहीं होती, वह गिर जाती है।"²⁷⁵

गज़ाली के एक सदी बाद, फ़ख़र अल-दीन अल-राज़ी को अपने समय का सबसे प्रमुख इस्लामी विद्वान माना गया है। नसरीन अस्करी के अनुसार, राज़ी ने इस कथन को उद्धृत किया: "राजा और धर्म जुड़वाँ भाई हैं" और इसे पैग़ंबर मुहम्मद से जोड़ा। यह "प्राचीन फ़ारसी कहावतों को मुस्लिम धार्मिक हस्तियों से जोड़ने का एक और उदाहरण है, जिससे उन कहावतों विश्वसनीयता मिल सके।"²⁷⁶

प्रारंभिक इस्लामी इतिहास में, "अर्दाशीर की वसीयत राज्यक्राफ्ट पर एक प्रसिद्ध अरबी कृति थी," जिसका कई लेखकों ने उल्लेख किया है।²⁷⁷ वसीयत के अलावा, इसी प्रकार की सलाह एक और सासानी पाठ— "तानसर का पत्र" (जो अर्दाशीर के एक पारसी पुजारी और सलाहकार थे) में भी पाई जा सकती है। यह पत्र जोर देता है, "चर्च और राज्य एक ही गर्भ से उत्पन्न हुए हैं, और आपस में जुड़े हैं और कभी अलग नहीं किए जा सकते।"²⁷⁸ वसीयत और पत्र दोनों²⁷⁹ का संभवतः सबसे पहले उमय्या काल के अंत में कई बार अरबी में अनुवाद किया गया।²⁸⁰

प्रारंभिक मुस्लिम सरकारी संस्थाएं बाजन्तीनी और सासानी परंपराओं से प्रभावित थीं।²⁸¹ मुसलमानों ने सीरिया में बाजन्तीनी सिक्कों की नकल बनवाई²⁸² और इराक में सासानी सिक्कों की नकल बनवाई²⁸³, जब तक उमय्यों ने सातवीं सदी के अंत में पूरी तरह से मौलिक सिक्के नहीं ढाले।²⁸⁴ अब्बासियों के शासनकाल में, राजधानी दमिश्क से बगदाद (जो पूर्व सासानी राजधानी के पास स्थापित किया गया था) स्थानांतरित हो गई, और सासानी प्रभाव मजबूत हुआ।²⁸⁵

उमय्यों के विपरीत, जिन्होंने अरबों को प्राथमिकता दी थी, अब्बासियों ने प्रशासन में गैर-अरबों, विशेष रूप से फारसियों, को शामिल करने का प्रयास किया।²⁸⁶ बुलियट के अनुसार, ईरान की स्थानीय जनसंख्या का इस्लाम में परिवर्तित होने का प्रतिशत उमय्या शासन के नब्बे वर्षों के अंत में केवल 8 प्रतिशत था, जबकि यह अब्बासी शासन के पहले सत्तर वर्षों में 40 प्रतिशत और फिर ताहिरी, सफारी, सामानी और बुइयों जैसी ईरानी वंशों के तहत 80 प्रतिशत तक पहुँच गया।²⁸⁷ यूनानी दर्शन का प्रभाव केवल अरबी में अनुवाद के माध्यम से था, लेकिन इन वंशों के तहत फारसी धीरे-धीरे साहित्य और नौकरशाही की प्रमुख भाषा के रूप में स्थापित हो गई।²⁸⁸ इसके बाद, गज़नवियों और सल्जुकों ने फारसी को एक आधिकारिक भाषा के रूप में उपयोग किया और अपनी सरकारों में फारसी नौकरशाहों को नियुक्त किया।²⁸⁹

ग्यारहवीं सदी में, फारसी भाषा की बढ़ती प्रतिष्ठा का प्रतीक फिरदौसी (935–1020) की रचना "शाहनामा" (बुक ऑफ किंग्स) थी। यह किताब, फारसी राजाओं के इतिहास का वर्णन करती है। इसमें विशेष रूप से अर्दाशीर के वसीयतनामा का उल्लेख है, जिसका सबसे प्रमुख विषय था "राजसत्ता और धर्म का एकीकरण"।²⁹⁰

धर्म शाही सिंहासन के बिना जीवित नहीं रह सकता, और न ही कोई राजसत्ता धर्म के बिना स्थिर रह सकती है। जब राजा धर्म का रक्षक होता है, तो इन दोनों को भाई के अलावा कुछ और न कहो।²⁹¹

ग्यारहवीं सदी और उसके बाद, सासानी राजनीतिक परंपराओं का मुस्लिम राजनीतिक विचारधारा पर गहरा प्रभाव पड़ा। शासकों के लिए दर्पण नामक कई ग्रंथ मुस्लिम लेखकों द्वारा फारसी भाषा में लिखे। इन ग्रंथों ने सासानी परंपरा के दो प्रमुख विचारों को बढ़ावा दिया। एक विचार था धर्म-राज्य भाईचारे का।²⁹² कई दर्पण ने इस विचार को इस सूत्रवाक्य के साथ रेखांकित किया "धर्म और राजसत्ता जुड़वां हैं।"²⁹³ "दूसरा विचार था सासानी सामाजिक पदानुक्रम का, जिसने व्यापारियों की स्थिति को कमजोर कर दिया। मारलो के शब्दों में, व्यापारियों को "सासानी सामाजिक-राजनीतिक पदानुक्रम" में तुच्छ माना जाता था, क्योंकि "ईरानी व्यापारिक गतिविधियों के प्रति तिरस्कार करते थे।"²⁹⁴ "दसवीं सदी के बाद के कुछ मुस्लिम दर्पण ने सासानी चार-स्तरीय²⁹⁵ सामाजिक पदानुक्रम को बढ़ावा दिया, जिसमें पुजारियों, सैनिकों, किसानों और कारीगरों से नीचे व्यापारियों की स्थिति थी।"²⁹⁶

निज़ाम अल-मुल्क की *बुक ऑफ गवर्नमेंट*²⁹⁷ एक अत्यधिक प्रभावशाली दर्पण था। इस ग्रंथ में कई सासानी सूत्रों का उद्धरण किया गया है, जिसमें प्रसिद्ध सूत्र— "राजसत्ता और धर्म दो भाई जैसे होते हैं "भी शामिल है।²⁹⁸ मारलो के अनुसार, निज़ाम अल-मुल्क की किताब पर सासानी राजनीतिक विचारधारा का गहरा प्रभाव था, यह विचारधारा "अपनी सख्त पदानुक्रमित संरचना, उच्च कुलीन जन्म को महत्व देना, राजा का आदर्श, जो प्रत्येक को अपनी उचित जगह पर रखता है," और "सामाजिक गतिशीलता" के प्रति नफरत में ज़ाहिर होती है।²⁹⁹

मुस्लिम राजनीतिक विचारधारा पर सासानी प्रभाव, यह दर्शाता है कि मध्यकालीन मुस्लिम विचार, यहां तक कि प्रसिद्ध सुन्नी उलेमा और अधिकारियों के विचार भी, इस्लाम से पहले की परंपराओं से प्रभावित थे। धर्म-राज्य भाईचारे और सामाजिक पदानुक्रम के सासानी प्रभाव सदियों से मौजूद थे, लेकिन ग्यारहवीं सदी में ये प्रभावी हो गए क्योंकि ये उस समय हो रहे परिवर्तन के अनुरूप थे। ये विचार विशेष रूप से वर्गीय संबंधों के बदलते हुए स्वरूप के साथ मेल खाते थे जैसे उलेमा और सैनिक वर्ग का उभार, और दार्शनिकों और व्यापारियों के प्रभुत्व का कम होना।

निष्कर्ष

आठवीं से ग्यारहवीं सदी के बीच, व्यापारियों और विद्वानों ने मुस्लिम दुनिया में महत्वपूर्ण उपलब्धियां प्राप्त कीं। इस अध्याय ने इन बौद्धिक और आर्थिक उपलब्धियों के दो पहलुओं पर चर्चा की है। पहला, समकालीन इस्लामी विचारक इस समृद्धि को इस्लाम के एक रूढ़िवादी दृष्टिकोण के उत्पाद के रूप में देख कर गलत हैं। इसके बजाय, मुस्लिम उपलब्धियां, जैसे कि मानव इतिहास के अन्य उदाहरणों में देखा जाता है, विभिन्न पहचान रखने वाले लोगों के समूहों के प्रयासों का परिणाम थीं। दूसरा, जो लोग मुस्लिम आबादी के बीच सभ्यताओं के आदान-प्रदान और विविधता को बढ़ा-चढ़ा कर पेश करते हैं, ताकि मुस्लिमों की मौलिक योगदानों को कमजोर किया जा सके, वे भी गलत हैं। मुसलमानों ने अपनी सभ्यता को अपने पूर्वजों और गैर-मुस्लिम समकालीनों के योगदानों को अपनाकर और अपनी खुद की नवाचारों को हासिल करके एक प्रगति करती हुई सभ्यता का निर्माण किया। तुलनात्मक दृष्टिकोण से, मुस्लिम क्षेत्रों में बौद्धिक और आर्थिक प्रगति का एक सकारात्मक चक्र देखा गया, जबकि उस समय पश्चिमी यूरोप एक नकारात्मक चक्र का सामना कर रहा था। पश्चिमी यूरोप के पास न तो इब्न सिना जैसा दार्शनिक था और न ही बगदाद जैसा कोई शहर था।

धर्म-राज्य संबंध मुस्लिम और अन्य संदर्भों में हमेशा एक आधार का मामला रहा है, जिसमें हमेशा अपवाद, जटिलताएँ, और परिवर्तन शामिल रहे हैं। फिर भी सामान्य रूप से, इस्लामी विद्वानों को आठवीं से लेकर ग्यारहवीं सदी के मध्य तक राज्य अधिकारियों से अधिक स्वतंत्रता प्राप्त थी और उन्होंने इसे बनाए रखने की मांग की, जबकि इसके बाद की सदियों में यह स्थिति बदल गई। इस अध्याय का उद्देश्य यह दिखाना है कि समकालीन इस्लाम और राज्य को अटूट संस्थाएँ मानने की धारणा एक ऐतिहासिक निर्माण है, न कि इस्लाम का एक अनिवार्य हिस्सा।

दसवीं और ग्यारहवीं सदी में मुस्लिम क्षेत्रों में नकारात्मक परिस्थितियाँ विभिन्न रूपों में विकसित होने लगीं। घटते हुए कृषि राजस्व ने पुराने आर्थिक व्यवस्था को कमजोर कर दिया। नई आर्थिक व्यवस्था, जो सैन्य कर्मियों को राजस्व आवंटन पर आधारित थी, जिसे इत्ता कहा जाता था, अर्थव्यवस्था के सैनिकीकरण से जुड़ा था। इस बीच, सुन्नी रूढ़िवादिता पहले से आकार ले रही थी, हालांकि इसे पूर्ण रूप लेने में राज्य सत्ता दरकार थी। इस बढ़ते सैनिकीकरण वाली आर्थिक व्यवस्था में, व्यापारी वर्ग जो पहले केंद्रीय भूमिका निभाता था उसे खोना शुरू कर दिया। व्यापारी वर्ग का हाशिये पर आने का मतलब था, इस्लामी विद्वानों के लिए निजी फंडिंग के अवसर का घटना और उन्हें राज्य के संरक्षण को स्वीकार करने के लिए मजबूर होना। इसी

दौरान, शिया ताकतों का राजनीतिक विस्तार सुन्नी प्रतिक्रिया का कारण बना। ये सामाजिक-आर्थिक, धार्मिक, और राजनीतिक परिस्थितियाँ उलेमा-राज्य गठबंधन के उदय की संभावना को उत्पन्न करती थीं।

सल्जुक उलेमा और शासकों ने ग्यारहवीं सदी के महत्वपूर्ण मोड़ पर इन अनुकूल परिस्थितियों का लाभ उठाकर एक गठबंधन स्थापित किया। निजामिया मदरसे इस गठबंधन के संस्थागत प्रतीक बने। इन संस्थाओं ने उलेमा को इस तरह से प्रशिक्षित करना शुरू किया कि वे राज्य की सेवा स्वीकार करें। उलेमा-राज्य गठबंधन ने वैचारिक प्रभुत्व और राज्य हिंसा का उपयोग कर प्रतिस्पर्धियों को समाप्त किया, जिसमें मुतज़िलि, शिया और दार्शनिक शामिल थे। इस दुनिया में मृत्यु और परलोक में शाश्वत नरक की धमकी के कारण, कई मुसलमानों को उलेमा-राज्य गठबंधन द्वारा खींची गई सीमाओं से बाहर बौद्धिक खोज और रचनात्मकता से हतोत्साहित किया गया।

इस बिंदु पर, ग़ज़ाली ने एक महत्वपूर्ण भूमिका निभाई, जब उन्होंने कुछ मुसलमानों को, जिनके "रूढ़िवादी से अलग" विश्वास थे, काफिर घोषित किया और उन्हें मृत्यु दंड योग्य बताया। ग़ज़ाली, सुन्नी रूढ़िवादिता के संस्थापक नहीं थे; उन्होंने पहले से बनाए गए मार्ग का अनुसरण किया, जिसे शाफ़ीई, इब्न हंबल, अशअरी, मवादी और खलीफा क़दीर जैसे पूर्वजों ने तैयार किया था। ग़ज़ाली के विचार प्रभावशाली बने क्योंकि वे उलेमा-राज्य गठबंधन के दृष्टिकोण और हितों के अनुकूल थे। इसी प्रकार, सासानी राजनीतिक विचार, विशेष रूप से चार-स्तरीय सामाजिक पदानुक्रम, जिसमें धार्मिक नेता और शासक प्राथमिकता में थे और व्यापारियों को कमज़ोर किया गया था, प्रभावी हो गए क्योंकि वे बदलते वर्गीय संबंधों के साथ मेल खाते थे, विशेष रूप से मध्य एशिया, ईरान, और इराक़ में।

ग्यारहवीं सदी में होने वाले परिवर्तनों ने अगले कुछ सदियों में मुस्लिम बौद्धिक जीवन को नकारात्मक रूप से प्रभावित किया। हालांकि मुसलमानों ने वैज्ञानिक और दार्शनिक रचनाएँ जारी रखीं, लेकिन ऐसी रचनाओं की मात्रा और गुणवत्ता में गिरावट आई, और अंततः यह ठहराव की स्थिति में पहुँच गई। कुछ पुनरावलोकनवादी इतिहासकार मुस्लिम बौद्धिक इतिहास में ऐसे नकारात्मक परिवर्तनों से इंकार करते हैं। मैं यह मानता हूँ कि ज्ञान एक वैचारिक तरीके से बढ़ता है; इस प्रकार, स्थापित विचारों और पुनरावलोकनवादी चुनौतियों के बीच बहस स्वस्थ है। फिर भी, पुनरावलोकनवाद को एक वैकल्पिक वास्तविकता को बढ़ावा नहीं देना चाहिए। पश्चिमी यूरोप में प्रारंभिक मध्यकाल को "अंधकार युग" के रूप में चुनौती देना ठीक है, लेकिन

इसे तर्क और प्रगति के युग के रूप में परिभाषित करना ज़्यादाती होगी। इसी प्रकार, यह कहना कि ग्यारहवीं सदी के बाद मुस्लिम बौद्धिक उत्पादन जारी रहा, यह सटीक है; लेकिन यह दावा करना कि मुस्लिम बौद्धिक गिरावट कभी नहीं हुई, यह ऐतिहासिक वास्तविकता का सीधा विरोध है। मानव इतिहास में प्रगतिशील वातावरण बहुत ही दुर्लभ रहे हैं। मुसलमानों के पास एक अत्यंत कीमती अनुभव था, कम से कम नवम से ग्यारहवीं सदी के बीच हालांकि, बाद में मुसलमानों ने धीरे-धीरे अपनी प्रगतिशील गति खो दी और वर्तमान तक इसे पुनः प्राप्त नहीं कर पाए।

ग्यारहवीं सदी और वर्तमान के बीच लगभग एक सहस्राब्दी का समय गुजर चुका है। ग्यारहवीं सदी के तुरंत बाद की सदियों में क्या हुआ? क्या मुस्लिम व्यापारी और (स्वतंत्र, असहमत, या पारंपरिक विचारों के खिलाफ वर्ग) विद्वान अपनी पिछली प्रभाव को पुनः स्थापित करने की कोशिश नहीं कर रहे थे? क्या बारहवीं, तेरहवीं और चौदहवीं सदियों में उलेमा-राज्य गठबंधन को कोई बड़ी चुनौती नहीं मिली? यूरोप ने अपनी बौद्धिक और आर्थिक पिछड़ेपन के दुष्चक्र को कैसे तोड़ा? अगला अध्याय इन सवालों के उत्तर खोजने की कोशिश करेगा।

- 1 बाज़न्तीनि और सासानी साम्राज्यों के बीच लंबे और थकाऊ युद्धों ने दोनों को कमज़ोर कर दिया, जिससे बाद में मुस्लिम विजयों को आसान बना दिया। केनेडी 2007, 367–8। मुसलमान आम तौर पर बाज़न्तीनिओं को सासानियों की तुलना में अधिक मित्रवत मानते थे। यह राय कुरआन की आयत 30:2–4 के बारे में मुसलमानों की समझ में दिखाई देती है, जिसमें इन दो साम्राज्यों के बीच युद्ध का उल्लेख है। बीट डिंग्नास और एंगलबर्ट विंटर (2007, 231) रिपोर्ट करते हैं कि मुस्लिम विजय के दौरान कुछ "फारसी ईसाइयों ने विजेताओं के साथ मिलकर लड़ाई लड़ी" क्योंकि "उन्हें लगा कि उनका धर्म अरबी जनजातियों के धर्म से अधिक मेल खाता है।"
- 2 लुईस 2009, विशेष रूप से 324।
- 3 मेज़ 1937, 1–2।
- 4 मेज़ 1937; क्रैमर 1992; हौरानी 1991, 38–58।
- 5 लैपिडस 2002, 47–9। "इस्लाम में सिंहासन का उपयोग करने वाले पहले व्यक्ति मुआविया थे।" इब्न खल्दून 2005 [1377], 216। "[व]ास्तव में पहला शाही अंगरक्षक मुआविया द्वारा दमिश्क में स्थापित किया गया था।" मोरोनी 1984, 93।
- 6 हिशाम जईत (1989, 411) के अनुसार, मुआविया ने मुसलमानों की राजनीतिक सत्ता की धारणा में एक प्रकार की धर्मनिरपेक्षता को बढ़ावा दिया, क्योंकि उन्होंने दिखाया कि सत्ता उन लोगों की होती है जो इसे हासिल करना और बनाए रखना जानते हैं। फज़लुर रहमान (1968, xx) यह भी उल्लेख करते हैं कि "उम्मैयद ... मुख्यतः सांसारिक शासक थे, जिन्होंने राजनीतिक अधिकार का प्रयोग किया लेकिन धार्मिक

- प्रतिष्ठा का एक बड़ा हिस्सा खो दिया।" अल-तबरी 1996 [लगभग 915]; मोरोनी 1984, 467–506; हॉजसन 1974a, 212–23; स्पेलबर्ग 1994, अध्याय 4।
- 7 अल-तबरी 1996 [लगभग 915]; मोरोनी 1984, 467–506; हॉजसन 1974a, 212–23; स्पेलबर्ग 1994, अध्याय 4।
 - 8 उमर इब्न अब्द अल-अज़ीज़ (शासनकाल 717–20) इस नियम के अपवाद हैं। वह एकमात्र उमवि खलीफा हैं जिन्हें उनकी धार्मिकता के कारण विभिन्न मुस्लिम समूहों द्वारा सम्मानित किया गया है। दवानी 1839 [लगभग 1477], 407; किनालिज़ादे 2012 [1565], 461–2। यह बताया जाता है कि उम्मैयद वंश के एक सदस्य ने उन्हें ज़हर देकर मार दिया। अफसरुद्दीन 2008, 92; अंजुम 2012, 67–70।
 - 9 ट्रीशिया क्रोन और मार्टिन हिंड्स (1986) उमवि और बाद के खलीफाओं की आधिकारिक प्रचार नीति को अत्यधिक महत्व देते हैं, जिसमें उन्होंने स्वयं को "ईश्वर के खलीफा" के रूप में परिभाषित किया, मानो अन्य मुसलमानों ने इस आत्म-छवि को स्वीकार कर लिया हो। क्रोन-हिंड्स सिद्धांत की आलोचना के लिए देखें अंजुम 2012, 42–8।
 - 10 लैपिडस 1975, 369। कुछ अपवादों को छोड़कर, उमवि और अब्बासी खलीफाओं का उल्लेख "क्रानूनी पुस्तकों या फतवा साहित्य" में नहीं किया गया है। अबू एल फज़ल 2009, 94–5।
 - 11 हॉजसन 1974a, 359–443।
 - 12 शहरस्तानी 1984 [लगभग 1127–8]; शहरस्तानी 1986 [लगभग 1127–8], 105–585। अहमद हिल्मी (2011 [1911], 347–72) द्वारा इस्लाम में फिरकों की वर्गीकरण शहरस्तानी की पुस्तक का सारांश है, लेकिन उन्होंने शहरस्तानी को श्रेय नहीं दिया।
 - 13 हल्लाक 2009, 18। साथ ही देखें शाख्त 1964, 4–5, 209।
 - 14 हालाँकि इब्न हंबल मूल रूप से एक हदीस विद्वान थे, बाद में उन्हें एक विधिक (क्रानूनी) विद्यालय के संस्थापक के रूप में माना जाने लगा। हल्लाक 2009, 67; मैकऑलिफ 2015, 205।
 - 15 एक अपवाद के रूप में, शाफ़िई ने अपने युवावस्था में न्यायाधीश के रूप में कार्य किया। फादेल 2011, 117। राज्य-धर्म संबंध हमेशा और हर जगह एक स्तर का मामला रहे हैं। प्रारंभिक अब्बासी काल में कुछ उलमा और खलीफाओं के बीच मौजूद कुछ संबंध (ज़मान 1997, विशेष रूप से 208) इस तथ्य को खारिज नहीं करते कि कई अन्य उलमा ने अपने और खलीफाओं के बीच दूरी बनाए रखी।
 - 16 अफसरुद्दीन 2008, 96–105, 137–41। मालिक के लिए देखें अल-नदीम 1970 [987], 494; अल-गज़ाली 2015 [लगभग 1097], 72।
 - 17 नदवी 2010, 39। साथ ही देखें अल-गज़ाली 2015 [लगभग 1097], 75–6।
 - 18 फादेल 2011, 117; लैम्बटन 1981, 55–8।
 - 19 अब्दुल-जब्बार 2007, 19। साथ ही देखें अहमद 1968, 135, 232।
 - 20 अहमद 1968, 229।
 - 21 मेज़ 1937, 184। सूफ़यान अल-सौरी ने "न्यायिक प्रशासन में सेवा करने से कड़ी नकारात्मकता जताई, और वास्तव में खलीफाओं से कोई संबंध रखने से— यहाँ तक कि उन्हें नैतिक और धार्मिक सलाह देने से भी मना किया।" ज़मान 1997, 79।
 - 22 अहमद 1968, 228–9। "पहला प्रभाव, जिसे मुस्लिम विद्वानों की जीवनी पढ़ने वाला हर पाठक प्राप्त करता है, यह है कि बहुत बड़ी संख्या में विद्वानों का ख़ैया सत्ता में बैठे लोगों के प्रति बिल्कुल भी मित्रवत नहीं था।" अहमद 1968, 224।

- 23 कोहेन 1970, 16। इन विद्वानों और उनके परिवारों की जीवियाँ 410 विभिन्न व्यवसायों को उजागर करती हैं, जिनमें से केवल 56 (15% से कम) "आधिकारिक सेवाओं से जुड़ी थीं।" कोहेन 1970, 17; साथ ही 45–61।
- 24 कोहेन (1970, 33) के अनुसार, मुसलमान सातवीं शताब्दी से बैंकिंग से संबंधित पेशों में लगे हुए थे; ऐसे मुसलमान थे जो "जमा स्वीकार करते थे, ब्याज पर पैसा उधार देते थे और चेक के लिए पैसे भुगतान करते थे।"
- 25 अन्य पेशे, जैसे चिकित्सक, वकील, कुली, खच्चर चालक, और हेयर ड्रेसर, शेष 8 प्रतिशत का गठन करते हैं। कोहेन 1970, 36 (तालिका A-I)।
- 26 अष्टोर 1976, 111।
- 27 मोताहिदेह 1980, 135–7।
- 28 दमिश्क के जान (675–753) का मामला यह दिखाता है कि कैसे एक ईसाई मुस्लिम उम्मैयद शासन के तहत एक विश्व-प्रसिद्ध धर्मशास्त्री बन सकता था। एक समान मामले के रूप में, बगदाद में, अब्बासी शासन के तहत, याहया इब्न आदि (893–974) एक प्रसिद्ध ईसाई धर्मशास्त्री, दार्शनिक और अनुवादक बने। फखरी 2004, 197–207।
- 29 मेज़ 1937, 51।
- 30 मेज़ 1937, 418।
- 31 मेज़ 1937, 50; साथ ही 48–9। साथ ही देखें बुड 2015, 43–5।
- 32 गोइटिन 1966b, 247।
- 33 ऐतिहासिक रूप से, "सीरिया" शब्द का उपयोग एक बड़े क्षेत्र को व्यक्त करने के लिए किया जाता था जिसमें आज का सीरिया, लेबनान और जॉर्डन शामिल थे, और कभी-कभी इसमें इजराइल और फिलिस्तीन भी शामिल होते थे।
- 34 बुलिण्ट 1979, 43–7, 81–3, 97, 102–3, 108–11, 124। बुलिण्ट (1979, 43–4) अनुमान लगाते हैं कि ग्यारहवीं सदी के अंत में अधिकांश क्षेत्रों में लगभग 20 प्रतिशत मूल जनसंख्या गैर-मुस्लिम बनी रही।
- 35 मेलचर्ट 2006, 80।
- 36 मुतज़िलियों के अनुसार, कुरआन को कालातीत और अविनाशी दर्शाना वैसे ही था जैसे ईसाइयों ने यीशु को दर्शाया। कोर्बिन 1986, 160; मेलचर्ट 2006, 10।
- 37 "[स्रोतों] में कुल चालीस-आठ व्यक्तियों का उल्लेख है जो आधिकारिक पूछताछ के अधीन थे।" लैपिडस 1975, 379। साथ ही देखें नवास 2013, 18–22; ज़मान 1997, 106–14।
- 38 हॉजसन 1974a, 486। विडंबना यह है कि मुतवक्किल एक भारी शराब पीने वाला व्यक्ति था। मसूदी 1989 [947], 260।
- 39 ब्लूम 2001, 45–9; केनेडी 2005, 36।
- 40 वेलिश 1986, 6; हैरिस 1995, 79।
- 41 अल-नदीम 1970 [987]। अपनी "इंडेक्स" के अनुवाद की प्रस्तावना में, बायर्ड डॉज (1970, xv–xvii) बताते हैं कि उन्होंने "अल-नदीम" नाम का उपयोग क्यों किया, न कि सामान्यतः उपयोग किए जाने वाले विकल्प "इब्न अल-नदीम" का। हांस वेलिश (1986, 7) भी उन्हें "अल-नदीम" कहना पसंद करते हैं।

- 42 पूर्व-आधुनिक काल में, "प्राकृतिक दर्शन" शब्द का उपयोग किया जाता था "प्राकृतिक विज्ञान" शब्द के बजाया। मैं बाद वाले का उपयोग करना पसंद करता हूँ ताकि अन्य दार्शनिक शाखाओं के साथ किसी भी भ्रम से बचा जा सके।
- 43 किलगौर 1998, 58।
- 44 सेज़गिन 2011a, 2–4। 45 स्टार 2013, 136, 162–3। 45 स्टार 2013, 136, 162–3।
- 46 अल-नदीम 1970 [987], 853–62; क्राउस 1986 [1942]।
- 47 नदीम (1970 [987], 583) ने ममून के एक सपने की कथन को रिपोर्ट किया। ममून ने कहा: "मैंने एक आदमी को देखा और पूछा, 'तुम कौन हो?' उसने जवाब दिया, 'मैं अरस्तू हूँ।' फिर मैं उससे खुश हुआ और कहा, 'हे ऋषि, क्या मैं आपसे एक सवाल पूछ सकता हूँ?' उसने कहा, 'पूछो।' फिर मैंने पूछा, 'क्या अच्छा है?' उसने जवाब दिया, 'जो मन (बुद्धि) में अच्छा है।' मैंने फिर कहा, 'फिर इसके बाद क्या है?' उसने जवाब दिया, 'जो क़ानून में अच्छा है।' मैंने कहा, 'फिर इसके बाद क्या?' उसने जवाब दिया, 'जो जनता के साथ अच्छा है।' मैंने कहा, 'फिर और क्या?' उसने कहा, 'और?' अब कुछ नहीं।" यह कथन और नदीम की रिपोर्ट यह प्रतीत होती है कि मुस्लिम बौद्धिकों ने अरस्तू को अपनी दुनिया दृष्टि में समाहित किया और शायद इस समावेश को सामान्य जनता के सामने एक सपने के रूप में व्यक्त किया। इसके अलावा, देखें गुतास 1998, 95–104।
- 48 गुतास 1998, अध्याय 1 और 2; स्वेन 2013, 57–68; फखरी 2004, 4–19; पोर्मन और सेवेज़-स्मिथ 2007, 24–37; हक 2004; उलकेन 2016 [1935], 43–83, 95–123। इब्न खलदून (2005 [1377], 374) रिपोर्ट करते हैं कि मंसूर और फिर ममून ने बाज़न्तीन सम्राटों के पास राजदूत भेजकर ग्रीक दर्शन के ग्रंथ प्राप्त किए।
- 49 सेज़गिन 2011c, 9; साथ ही 10–11।
- 50 स्टार 2013, विशेष रूप से 192–3। ऐतिहासिक शब्दावली में, निशापुर, रे, तूस, बलख और मर्व खुरासान में थे, गुरजान ख्वारज़म में था, और बुखारा मावरा-अल-नहर में था।
- 51 ब्लूम 2001, 122। अज़ीज़ के अधीन, अल-अज़हर मस्जिद एक शैक्षणिक संस्थान के रूप में विकसित हुई। अज़ीज़ के उत्तराधिकारी, खलीफा हाकिम ने काहिरा में ही एक पुस्तकालय और शिक्षा केंद्र के रूप में 'अबोड ऑफ नॉलेज' (ज्ञान का निवास) की स्थापना की। मैकेंसेन 1935a, 97–102।
- 52 मेज़ 1937, 172; ब्लूम 2001, 116।
- 53 मेनोकल 2002, 32–5; मैकेंसेन 1935a, 108–9; प्रिंस 2002, विशेष रूप से 80।
- 54 एल्बिन 2007, 169–70; हिर्शलर 2016, 2, 33। पश्चिमी ईसाई अभी भी "जानवरों की खाल (पार्चमेंट)" पर लिख रहे थे, जिसके लिए "एक किताब के लिए दर्जनभर भेड़ों की आवश्यकता होती थी।" इस संदर्भ में, "उस समय उत्तरी यूरोप का सबसे बड़ा पुस्तकालय, स्विट्ज़रलैंड में सेंट गॉल मठ में, लगभग 800 ग्रंथों का संग्रह रखता था... यूरोप में कागज तब तक नहीं आया था जब तक कि इसका निर्माण बारहवीं सदी में मुस्लिम दुनिया से इटली में नहीं हुआ।" गुडी 2010, 90।
- 55 जोज़ेफ 2000, 311–28; अल-खलीली 2011, 93–123।
- 56 अल-नदीम 1970 [987], 615–26; फखरी 2004, 67–95; कॉर्बिन 1986, 220–4; एडमसन 2016, 26–32।
- 57 बनू मूसा बिन शाकिर 1979 [850]। साथ ही देखें, अल-नदीम 1970 [987], 645–6। 58 अल-हसन और हिल 1986, 14।

- 59 हिल 1994, 271
- 60 पोर्मन और सेवेज़-स्मिथ 2007, विशेष रूप से 169; दल्लाल 1999, 201–3; अल-नदीम 1970 [1987], 701–91
- 61 फखरी 2004, 97–109; एडमसन 2016, 48–54; स्टार 2013, 516; अदिवर 1969, 131–21
- 62 अल-अज़मेह 2014, विशेष रूप से 83–81 साथ ही देखें, इसराइल 2006, 633–81
- 63 अल-फ़ाराबी 2005 [लगभग 930]; अल-नदीम 1970 [1987], 629। साथ ही देखें, महदी 1987; फखरी 2004, 111–32।
- 64 फाराबी वैकल्पिक और भ्रामक उद्देश्यों को इस प्रकार सूचीबद्ध करते हैं—"जो उपयोगी है, जो सुखद है, प्रभुत्व, जो सम्मानजनक है, और इसी प्रकार की अन्य चीज़ों" उनके अनुसार, "जब मनुष्य... अपने जीवन में खुशी के अलावा किसी अन्य उद्देश्य को अपना अंतिम लक्ष्य बनाता है, और उस उद्देश्य को प्राप्त करने के लिए अपनी सभी क्षमताओं का उपयोग करता है, तो उससे उत्पन्न होने वाली हर चीज़ बुरी होती है।" अल-फ़ाराबी 1963 [लगभग 941–49], 34–51
- 65 अल-फ़ाराबी 1985 [लगभग 940], अध्याय 15–19; तुसी 1964 [लगभग 1235], विशेष रूप से 187। साथ ही देखें, रोसेन्थल 1958, 122–42; पॉरेस 1995।
- 66 एल-बिज़री 2008; फखरी 2004, 167–85।
- 67 मिस्कवह 1968 [लगभग 1030]। साथ ही देखें, लीमन 1996; क्रेमर 1992, 222–33; गुडमैन 2003, 101–12, 199–201।
- 68 लिंडबर्ग 1976, 58। साथ ही देखें, बेल्लिंग 2011, अध्याय 3।
- 69 लॉरेस 2014, विशेष रूप से 63–81
- 70 अल-बिरूनी 1964 [1030]। उनके अनुवादक, एंसली एम्ब्री (1971, v) कहते हैं, "आठ सौ से अधिक वर्षों तक कोई अन्य लेखक भारत की इतनी गहराई और समझ के साथ अध्ययन नहीं करेगा।"
- 71 सेन 1971a, 49।
- 72 दल्लाल 2010, 74; साथ ही 75–80। साथ ही देखें, लॉरेस 2014, 63–4; स्टार 2013, 1–4।
- 73 इब्न सिना 1974 [लगभग 1037]; इब्न सिना 2005 [लगभग 1020]; मैकऑलिफ 2015, 265–76; रोसेन्थल 1958, 143–57; कॉर्बिन 1986, 238–47।
- 74 गुतास 2014, XIV: 89।
- 75 मारेनबोन 1996, 1001–6; इरविन 2006, 29–30; उलकेन 2016 [1935], 183–6, 203–4।
- 76 पोर्मन और सेवेज़-स्मिथ 2007, 169।
- 77 फिडले और ओरूके 2007, 43–61। मुसलमानों के अपने शहरों के बीच भी मज़बूत वाणिज्यिक संपर्क थे। नौवीं सदी में विभिन्न क्षेत्रों के शहरों ने निम्नलिखित वस्तुओं का निर्यात किया: अज़रबैजान (लकड़ी, खनिज, और पेट्रोलियम), ईरान (सूती उत्पाद, इत्र, और गैर-नाशवान खाद्य पदार्थ), और मध्य एशिया (खाल, रेशमी उत्पाद, कालीन, और साबुन)। शैट्ज़मिलर 2000, 470।
- 78 शैट्ज़मिलर 2011, 176।
- 79 ऐन लैम्बटन (1962, 121) के अनुसार, ईरान और मध्य एशिया के कुछ हिस्सों में इस्लाम ने "ज़ोरोस्ट्रियन धर्म को प्रतिस्थापित किया, जो व्यापारी को तुच्छ समझता था।" इसके अलावा, "इस्लाम का एंटी-एक्केटिक दृष्टिकोण व्यापारिक समुदाय की वृद्धि में योगदान करता था और व्यापारी की स्थिति को ऊंचा करने में मदद करता था।"

- 80 कोहेन 1970, 36 (तालिका A-I)।
- 81 बुलिण्ट 2009, 1–5, 43–4, 131।
- 82 कोहेन 1970, 26। इब्न हंबल ने निजी वस्त्र उद्योग में भी काम किया था, "कम से कम एक समय में वह अंडर पैट्स के लिए रस्सियों के बुनकर थे।" कोहेन 1970, 28।
- 83 गोइटीन द्वारा पुनर्लेखित 1966a, 223। साथ ही देखें, एसीड 1995, 225–8; कैहेन 1962, 170–1।
- 84 गोइटीन 1966a, 219। साथ ही देखें, जुबैदा 1972, 322।
- 85 जाहिज़ 1969 [लगभग 862], 272।
- 86 टर्नर 2013b, 64। "जैसे उनके प्यूरिटन समकक्ष थे, वैसे ही [मुस्लिम] व्यापारियों ने भी दुनिया में एक उद्देश्य बनाया, जिसने व्यावसायिक उद्देश्यों को सर्वोच्च सम्मान दिया।" टर्नर 1974, 143।
- 87 इब्न सीना 1974 [लगभग 1037], 21। 88 ग्राबार 1987, 176।
- 89 अल-दिमशकी 1995a [लगभग ग्यारहवीं शताब्दी], 38। फ्रेंच अनुवाद: अल-दिमशकी 1995b [लगभग ग्यारहवीं शताब्दी], 55।
- 90 अल-दिमशकी 1995a [लगभग ग्यारहवीं शताब्दी], 7–9, 46–8, 56; अल-दिमशकी 1995b [लगभग ग्यारहवीं सदी], 21–3, 64–6, 74; ब्रायसन 2013 [लगभग 1वीं शताब्दी], 5–11। साथ ही देखें स्वेन 2013, 103–4, 252–4; काहेन 1962, 160–70।
- 91 अल-दिमशकी 1995a [लगभग ग्यारहवीं सदी], 41; अल-दिमशकी 1995b [लगभग ग्यारहवीं सदी], 58–9। एक अंग्रेज़ी सारांश के लिए, देखें एसीड 1995, 223।
- 92 लॉम्बार्ड 1975, 150।
- 93 मोत्ताहेदेह 1980, 118।
- 94 गोइटीन 1966a, 238–239; साथ ही 232।
- 95 गोइटीन 1966a, 241।
- 96 बोटिसिनी और एकस्टीन 2012, 55–56।
- 97 वाटसन 1983।
- 98 वाटसन 1983, 112–113।
- 99 वाटसन 1983, 115।
- 100 वाटसन 1983, 129, 132।
- 101 ईरान, इराक़, मिस्र और ट्यूनीशिया के लिए: अल-हसन और हिल 1986, 80–87।
मध्य एशिया और ईरान के लिए: स्टार 2013, 37–40, 175, 198। ईरान के लिए: हॉजसन 1974a, 295–296। अन्दलुस के लिए: बटज़र एट अल. 1985।
- 102 गोइटीन 1964, 118। साथ ही मेज़ 1937, 78।
- 103 रेनान 1883, 16। अफ़ग़ानी की प्रतिक्रिया का अनुवाद – "Réponse à Renan," *Journal des Débats*, 18 मई, 1883 – केड्डी 1968, 181–187 में है। रेनान के तुर्की आलोचकों के लिए, देखें: केमल 1962 [1910]; मरीच 1996, 66–77।
- 104 अदोनिस् 2015, 25।
- 105 रेनान (1882 [1852], vii–viii) ने अपनी प्रबंध में लिखा: "हम सेमिटिक जाति से दर्शनशास्त्र की शिक्षा नहीं ले सकते... सेमिटों के बीच दर्शनशास्त्र हमेशा केवल... ग्रीक दर्शनशास्त्र की नकल रहा है।"
- 106 गुटास 2014, I: 5; गुटास 2014, II: 323–334।

- 107 वास्तव में, फराबी "संभाविततम साधारणता में रहते थे और सूफी वस्त्र पहनते थे। वह स्वभाव से चिंतनशील थे, और सामाजिक जीवन से दूर रहते थे।" कॉर्बिन 1986, 226।
- 108 गज़ाली के हमलों का एक उदाहरण: "इब्न सिना अपने वसीयतनामे में वास्तव में लिखते हैं कि उन्होंने भगवान से क्रम खाई थी... कि वह उस धार्मिक क़ानून की प्रशंसा करेंगे जो निर्धारित किया गया है, कि वह भगवान की सार्वजनिक पूजा में भाग लेने में आलस्य नहीं करेंगे, और कि वह केवल औषधि या टॉनिक के रूप में शराब पीएंगे, न कि मनोरंजन के लिए। इस प्रकार, उनकी विश्वास की शुद्धता और पूजा के कर्तव्यों का पालन करने का परिणाम यह था कि उन्होंने चिकित्सा उद्देश्यों के लिए शराब पीने को अपवाद के रूप में स्वीकार किया। ऐसे हैं वे दार्शनिक जो धार्मिक विश्वास का दावा करते हैं।" अल-गज़ाली 1953 [c. 1108], 73। साथ ही देखें: अल-गज़ाली 1999 [c. 1108], 90।
- 109 गुतास 2014, XV: 25। साथ ही देखें: एडमसन 2016, 115।
- 110 अबात्तौय एट अल. 2001, 2।
- 111 साबरा 1987, 224–228, 242; कॉलिन्स 2000, 833।
- 112 दलाल 2010, 31–43।
- 113 रेनन 1883, 15। रेनन (1882 [1852], 90–91) ने इंडो-यूरोपीय फारसियों को सेमिटिक अरबों से श्रेष्ठ माना। उन्होंने अफ़ग़ानी की सराहना एक आर्यन फारसी के रूप में की। केड्डी 1968, 85, 92।
- 114 इब्न खल्दून 2005 [1377], 428।
- 115 इब्न खल्दून 2005 [1377], 430; साथ ही 428–429।
- 116 सईद नूसी (1996 [1929–34], 558) इस तर्क का समर्थन करते हैं: "इतिहास गवाह है कि जब भी इस्लाम के अनुयायियों ने अपने धर्म को मज़बूती से थामा, वे प्रगति करते गए; और जब भी उनकी धार्मिकता कमज़ोर हुई, वे पिछड़ गए। ईसाई धर्म के साथ इसका उलटा था।" आलोचना के लिए देखें: बाचिक और कुरु 2017।
- 117 कुत्ब (2002 [1964], 111) तर्क करते हैं कि यूरोप ने "अन्दलूसी और पूर्व के इस्लामी विश्वविद्यालयों" से वैज्ञानिक पद्धतियाँ सीखी, जबकि "मुस्लिम दुनिया धीरे-धीरे इस्लाम से दूर हो गई, जिसके परिणामस्वरूप वैज्ञानिक आंदोलन पहले निष्क्रिय हो गया और बाद में पूरी तरह समाप्त हो गया।"
- 118 स्टार 2013, विशेष रूप से 91–99, 120–124; मेनोकाल 2002, 3–90; कॉर्बिन 1986, अध्याय 4। हॉजसन (1974a, 58–59) "इस्लामीकेट" शब्द का उपयोग उन सामाजिक-सांस्कृतिक इकाइयों को परिभाषित करने के लिए करते हैं जो ज़रूरी नहीं कि इस्लामी हों, लेकिन मुस्लिमों द्वारा प्रभुत्व प्राप्त क्षेत्रों में स्थित हों। फिर भी, जैसा कि क्लिफोर्ड गीर्टज़ (1975, 18) ने भविष्यवाणी की थी, यह शब्द व्यापक रूप से इस्तेमाल नहीं किया गया है।
- 119 ग्रैबर 1987, 9–10, 167–8, 209–10; ब्रिम्स 2005 [1931], 161। सामान्यतः, "मध्यकालीन इस्लामी सभ्यता ... ने कई अलग-अलग संस्कृतियों को अपनाया, बिना उन्हें नष्ट किए, जो अपनी धार्मिक और सामाजिक प्रथाओं के साथ-साथ अपनी कला और भौतिक संस्कृति को बनाए रखती रहीं।" एटिंगहाउज़न एट अल. 2001, 291; साथ ही 7–26, 43–49।
- 120 मोरोनी 1984, 6। प्रारंभिक इस्लामी सभ्यता "सबसे बढ़कर एक संश्लेषण थी। इसकी कला भी विभिन्न स्रोतों की गवाही देती है: फारसी, मेसोपोटामियन, बाज़िन्तीनी, और यहां तक कि विसिगोथिका। इस्लाम की सबसे बड़ी उपलब्धि इन सभी तत्वों को एकल सभ्यता में एकीकृत करना थी।" लोम्बार्ड 1975, 97–8।

- 121 किंग 1993, खंड I: 248। 122 किंग 1993, खंड I: 257। साथ ही देखें किंग 1999।
- 123 किंग 1993, खंड I: 252–3। साथ ही देखें किंग 2004; सेज़गिन 2011b, 78–202।
- 124 लेविका 2003, 96–105। उनके अनुसार, यूरोपीय शिष्टाचार की पुस्तकें लोगों के दृष्टिकोण और दैनिक गतिविधियों के विकास को दर्शाती थीं, जबकि उनकी मुस्लिम समकक्ष पुस्तकें आमतौर पर परंपरा के निरंतरता पर जोर देती थीं। लेविका 2003, 106–7, 107n33। साथ ही देखें किनालिज़ादे 2012 [1565], 374–6।
- 125 इसके अतिरिक्त, ग़ज़ाली ने निमंत्रण और आतिथ्य से संबंधित निर्देशों की सूची दी है, जिसमें यह भी शामिल है कि निमंत्रण स्वीकार करने या देने के मामले में अमीरों को गरीबों पर प्राथमिकता नहीं दी जानी चाहिए। अल-ग़ज़ाली 2000 [लगभग 1097], 1–17, 31–32; ग़ज़ाली 1974b [लगभग 1097], 12–23, 35–6।
- 126 इलयास 2000 [1939], 62, 108, 114–17, 122, 138–9। साथ ही देखें ब्रौडेल 1981, 206–7।
- 127 "धर्म, भगवान की दंड देने या इनाम देने वाली सर्वशक्तिमता में विश्वास, कभी भी अपने आप में 'सभ्य' या भावनाओं को नियंत्रित करने वाला प्रभाव नहीं डालता। इसके विपरीत, धर्म हमेशा ठीक उसी तरह 'सभ्य' होता है जैसा समाज या वर्ग जो इसे बनाए रखता है।" इलयास 2000 [1939], 169। जैक गुडी (2006, 174) के अनुसार, "यूरोप में पहले के ईसाइयों ने अक्सर रोमन स्नानघरों को नष्ट कर दिया था," क्योंकि वे इन्हें पैगन, यहूदी, और मुस्लिम प्रथाओं से जुड़े हुए मानते थे। बाद में, उनका धीरे-धीरे "मध्यकालीन काल में पुनरुद्धार क्रूसेड्स और मुस्लिम प्रभाव से जुड़ा हो सकता है।"
- 128 जाहिज़ (1969 [लगभग 862], 195–7), जो अफ्रीकी मूल का एक प्रसिद्ध साहित्यकार और मुतज़िली धर्मशास्त्री था, ने "काले लोगों की गोरिय लोगों पर श्रेष्ठता" पर लिखा। देखें: मसूदी 1989 [947], 309–10; अल-नदीम 1970 [987], 397–409।
- 129 रोज़ वाइल्डर लेन (2014 [1943], 82–108, 114) का तर्क है कि प्रारंभिक इस्लाम की मूर्ति-विरोधी विशेषता ने इसके वैश्विक प्रभाव के लिए आवश्यक मानवीय ऊर्जा उत्पन्न की। साथ ही देखें: वीवर 2014 [194]।
- 130 देखें: कोल 2002।
- 131 लुईस 2003, 82। "[अरबों ने रोमन क्षेत्रों में और संभवतः इराक़ और यहां तक कि ईरान के कुछ हिस्सों में समर्थन प्राप्त किया, एक अत्याचारी धार्मिक शासन पर अंकुश लगाकर।]" हॉज़सन 1974a, 241; साथ ही 199। सीरिया और मिस्र में इसी तरह के अवलोकन के लिए, देखें: विएट 1953, 64।
- 132 कुक 2014, 319; साथ ही 322–3।
- 133 कुक 2014, 320–1।
- 134 बेल्लाह 1991, 150–1।
- 135 मार्लो 1997, 1–2। मार्लो (1997, विशेष रूप से 99) कुरान की आयत 49:13 के विभिन्न व्याख्याओं का विश्लेषण करते हैं: 'हे मनुष्यों! हमने तुम्हें नर और मादा से उत्पन्न किया और तुम्हें जातियों और कबीलों में विभाजित किया ताकि तुम एक-दूसरे को जान सको। अल्लाह की दृष्टि में तुममें से सबसे श्रेष्ठ वह है जो सबसे अधिक परहेज़गार है।'
- 136 मार्लो 1997, अध्याय 2 और 3।
- 137 मार्लो 1997, 174।
- 138 अल-मावर्दी 1996 [1045–58], 107–8।

- 139 इब्न फज़लान 2005 [922]; इब्न फद्लान 1995 [922]।
- 140 फ्राई 2005, 106।
- 141 देखें साउथर्न 1970, 27; लैन्डेस 1998, 29।
- 142 ब्लॉच 2014 [1940], 6। 'ग्यारहवीं और बारहवीं सदी में, मुस्लिम देशों के पास केवल सोने के सिक्के बनाने का अधिकार था।' मैडिसन 2004, 73। लगभग 1000 में, पश्चिमी यूरोप 'संग चीन और अरबी दुनिया के समृद्ध समाजों की तुलना में निस्संदेह पिछड़ा हुआ था।' वैन ज़ांडेन 2009, 32।
- 143 वाटसन 1983, 133; चांडलर 1987, 70, 467–8; लैपिडस 2002, 56। 800 और 1000 के बीच, ट्रॉसोक्सियाना का सबसे बड़ा शहर समरकंद था। बारथोल्ड (1977 [1900], 83, 88) इसकी जनसंख्या 500,000 अनुमानित करते हैं, हालांकि जानेट अबू-लुगहोड (1989, 184n12) इस आंकड़े को 'अतिशयोक्ति' मानती हैं। इसी अवधि के लिए, बुलिएट (1995a, 136) निसापुर को खुरासान का सबसे बड़ा शहर बताते हैं और इसकी जनसंख्या लगभग 150,000 अनुमानित करते हैं।
- 144 चांडलर 1987, 14–15, 467–9। देखें भी बैरोच 1988, 118, 372। 145 बोक्सकर एट अल. 2008, 9।
- 146 900 में, अरबी देशों की शहरी जनसंख्या (MENA में 1,671,000 और इबेरिया में 361,000) ईसाई पश्चिमी यूरोप (625,000) और बाज़न्तीन (495,000) से अधिक थी। बोक्सकर एट अल. 2008, 33। बोटिसिनी और एकस्टीन भी देखें 2012, 33।
- 147 बोक्सकर एट अल. 2008, 9।
- 148 यदि कैथोलिक धर्म ने यूरोप में प्रगति का मार्ग प्रशस्त किया, तो डेविड कोसांडे (1997, 120–1) सही रूप से पूछते हैं, यह पुनर्जागरण से पहले कई सदी तक ऐसा क्यों नहीं कर सका? देखें भी वैन ज़ांडेन 2009, 66।
- 149 वर्थन 2009, 1201।
- 150 "मध्य युग की प्रारंभिक कृषि क्रांति उत्तरी मैदानों तक सीमित थी, जहाँ भारी हल उपजाऊ मिट्टी के लिए उपयुक्त था, जहाँ गर्मी की बारिश बड़े पैमाने पर वसंत की बुवाई की अनुमति देती थी, और जहाँ गर्मी की फसलों में उगाई जाने वाली जई उन घोड़ों के लिए चारेय का काम करती थी जो भारी हल खींचते थे।" व्हाइट 1962, पृष्ठ 78।
- 151 डगलस नॉर्थ और रॉबर्ट थॉमस (1973, 41) ने नोट किया है कि तीन-फसली प्रणाली धीरे-धीरे फैली; इसका प्रसार 'पूरे पश्चिमी यूरोप में कई सदियों तक चला। बारहवीं शताब्दी तक त्रिवार्षिक फसल चक्र इंग्लैंड में भी पेश नहीं किया गया था।" संदर्भ के लिए देखें: लुईस 1988, 73–75।
- 152 व्हाइट 1962, पृष्ठ 78। व्हाइट के तर्क की आलोचना के लिए, जिसमें उन्होंने कहा है कि रकाब (stirrup) की शुरुआत ने घुड़सवार शिष्टता और सामंतवाद को जन्म दिया, देखें होमन्स 1962। व्हाइट की पुस्तक पर एक हालिया समीक्षा निबंध के लिए देखें वर्थन 2009।
- 153 व्हाइट 1963, पृष्ठ 280।
- 154 व्हाइट 1963, पृष्ठ 283–90। इसी तरह के दावों के लिए, देखें लैन्डेस 1998, पृष्ठ 54–59।
- 155 मोक्वर (2006, पृष्ठ 14) के अनुसार, 'स्टार्क किसी न किसी रूप में व्हाइट के कई तर्कों को दोहराते हैं, लेकिन अजीब बात यह है कि यह उनकी पुस्तकों के पाठ में कहीं भी स्वीकार नहीं किया गया है।' संदर्भ के लिए देखें: गोल्डस्टोन 2006।

- 156 स्टार्क 2005, पृष्ठ xiv। यह तर्क विरोधाभासी है, क्योंकि स्टार्क धर्म समाजशास्त्र में तर्कसंगत चयन दृष्टिकोण के प्रमुख विद्वानों में से एक थे, जो इस बात पर ज़ोर देता है कि प्रत्येक व्यक्ति, उसके धर्म की परवाह किए बिना, एक तर्कसंगत कर्ता होता है।
- 157 स्टार्क 2005, पृष्ठ xii इसके विपरीत दृष्टिकोण के लिए, देखें फ्रीमैन 2005, विशेष रूप से अध्याय 19 और 20।
- 158 इलयास 2000 [1939], पृष्ठ 221। संदर्भ के लिए देखें बार्टलेट 1993, विशेष रूप से पृष्ठ 308। जॉर्ज इयूबी (1980, पृष्ठ 5) के अनुसार, तीन आदेश – 'प्रार्थना करने वाले लोग, युद्ध करने वाले लोग, और किसान' – देर मध्यकालीन और प्रारंभिक आधुनिक फ्रांसीसी समाज को समझने के लिए महत्वपूर्ण थे, जहाँ 'कुछ लोग प्रार्थना करते हैं, कुछ लोग लड़ते हैं, और कुछ लोग काम करते हैं।
- 159 ब्लोच 2014 [1940], 372–373; साथ ही 307।
- 160 ब्रिटैनिका 2018। चवालीस अन्य महान पुस्तकों की सूचियों का एक सारांश समान परिणाम दिखाता है। कुछ महाकाव्य कहानियों और धार्मिक लेखन को छोड़कर, वे प्रारंभिक मध्यकालीन यूरोप के लेखकों या पुस्तकों को शामिल नहीं करते। कौ 2018।
- 161 जमाल अल-बन्ना (2003, 4, 7–9) इस बात पर ज़ोर देते हैं कि पैगंबर मुहम्मद का राजनीतिक नेतृत्व एक 'अनूठा ऐतिहासिक अनुभव' था, जिसमें असाधारण विशेषताएं थीं, और इसलिए 'इसे दोहराया नहीं जा सकता।' इसे बारानी 1961 [लगभग 1358–9], 33–4; और अन-नईम 2008, 54–62 में भी देखें।
- 162 वीस 1998, 36; मैकऑलिफ 2015, 196, 205; अबू एल फज़ल 2014, xxxiv–viii इसे हल्लाक 2009, अध्याय 2 में भी देखें।
- 163 देखें अबू एल फज़ल 2014, 36।
- 164 दूसरा प्रभावशाली सुन्नी धर्मशास्त्री मातुरीदी (870–944) था। दोनों धर्मशास्त्रियों के बीच उनके न्यायशास्त्रिक विद्यालयों को लेकर अंतर था: इमाम मातुरीदी हनफी थे, और इमाम अशरी शाफ़ी थे। वॉट 1973, 312–16। मैं उनके मतभेदों पर संक्षेप में अध्याय 5 में चर्चा करूंगा।
- 165 अल-अशरी 1953 [लगभग 935], 20–32, 45–52, 53–75, क्रमशः। मुतज़िला धर्मशास्त्रिक विद्यालय और अशरी का इससे अलग होने के लिए, देखें फखरी 2004, 43–66, 209–15; वॉट 1973, 303–12; कॉर्बिन 1986, 165–72।
- 166 मैकऑलिफ 2015, 166।
- 167 वॉट 1973, 5–6। इसे मकदिसी 1981, 280; जैक्सन 2002b, 30; असलान 2005, 146 में भी देखें।
- 168 निशापुर में, 1158 में, हनफी और शाफ़ई समुदायों ने एक नागरिक युद्ध शुरू किया, जो कुछ वर्षों तक जारी रहा। बुलिण्ट 1995a, 140–11।
- 169 मेज़ 1937, 206। इसे भी देखें बुलिण्ट 1995a, 145–56।
- 170 मकदिसी 1981, 137; हाने 2007, 68, 70। महमूद ने इस्माइली, मुताज़िली और दार्शनिकों की पुस्तकों को उनके खिलाफ आरोप लगाकर रेय में पुस्तकालयों को नष्ट कर दिया। फिर भी, उसने कुछ पुस्तकों को अपनी राजधानी में ले जाकर एक पुस्तकालय बनाने के लिए रखा। मैकेंसेन 1935a, 93–5। बार्थोल्ड (1977 [1900], 291) के अनुसार, महमूद के शासनकाल में "विधर्मियों का उत्पीड़न... राजनीतिक उद्देश्यों से प्रेरित था...; कभी-कभी विधर्म का आरोप केवल संदिग्ध व्यक्ति की संपत्ति हड़पने का बहाना होता था।"

- 171 मेज़ 1937, 206–9। एरिक हाने (2007, 71) के अनुसार, मेज़ और अन्य ने क्राइम द्वारा दोहराई गई क्रादिर के 1029 पंथ की पूरी सामग्री उद्धृत की है।
- 172 अल-मावर्दी 1996 [1045–58], 9, 23–120, 260।
- 173 उनके अनुसार, महिलाओं को वज़ीर भी नहीं बनना चाहिए। अल-मावर्दी 1996 [1045–58], 4–5, 29।
- 174 अल-मावर्दी 1996 [1045–58], विशेष रूप से 3–5, 15–16, 20–27, 36–37।
- 175 मैटसन 2000–1, 401। इसे भी देखें रोसेन्थल 1958, 27–28; लैम्बटन 1981, 88–93; इब्राहिम 1994, 53, 69n1।
- 176 एक ओर, मावर्दी, शिया इमामत और उमय्या/अब्बासी वंशानुगत राजशाही की धारणा से अलग हो जाते हैं, क्योंकि वह इस बात पर ज़ोर देते हैं कि “इमाम (खलीफा) का चुनाव योग्य निर्वाचकों के उपयुक्त निकाय द्वारा किया जाना चाहिए।” दूसरी ओर, “वह यह अजीब समझौता करते हैं कि निर्वाचक मंडल केवल एक व्यक्ति तक सीमित हो सकता है,” जो (अब्बासी) खलीफा द्वारा अपने पुत्र को नामित करने को वैधता प्रदान करता है। वहबा 1996, xiv। अल-मावर्दी 1996 [1045–58], 5–16। एक समान विरोधाभास मावर्दी के (1996 [1045–58], 6–9) द्वारा खलीफा को अनुबंध आधारित पद के रूप में चित्रित करने और खलीफाई सत्ता की ऊपर से नीचे तक की धारणा में पाया जाता है।
- 177 गोड्टीन 1966a, 218।
- 178 माइकल बॉनर (2010, 354) का अनुमान है कि अब्बासी राज्य की कृषि राजस्व में, जो सवाद से आता था, 819 में 112,416,000 दिरहम से घटकर 915 में 22,500,000 दिरहम हो गया। इसे भी देखें अशतोर 1976, 63; वाइनस 1977।
- 179 होजसन 1974a, 483–5। पीटर क्रिस्टेंसन (1993) का तर्क है कि मध्यकाल में “बड़े ईरान” के विभिन्न हिस्सों में कृषि उत्पादन घटा। उनकी पुस्तक की आलोचनाओं और विरोधी तर्कों के लिए, देखें मोरोनी 1999; बुलिएट 1995b।
- 180 लुईस 1970, 103। किसी भी सदी में और किसी भी समय इतनी अधिक खर्च नहीं की गई जितनी मुतवक्किल के शासनकाल (मृत्यु 861) के दौरान... ऐसा कहा जाता है कि उसके पास 4,000 हरम महिलाएं थीं और वह प्रत्येक के साथ सोते थे।” मसऊदी 1989 [947], 263।
- 181 बौस्कर एट अल. 2008, 45; विएट 1971, 106–7।
- 182 बुलिएट 2009। इसे भी देखें बुलिएट 1995ए, अध्याय 8। इसी तरह, रॉनी एलेनब्लम (2012) का तर्क है कि 950 और 1072 के बीच, इराक़, ईरान और मध्य एशिया के कुछ हिस्सों में ठंडे मौसम का दौर आया, जिसके कारण घुमंतू जनजातियों की गति और राज्यसत्ता की कमज़ोर स्थिति जैसी समस्याएँ उत्पन्न हुईं। इस बीच, पश्चिमी यूरोप, अंदलूस और मोरक्को ने गर्म मौसम के दौर का सामना किया। एक आलोचना के लिए, देखें शैटज़मिलर 2013।
- 183 लैम्बटन 1962, 129।
- 184 इक़ता के दो मुख्य प्रकार थे: इक़ता अल-इस्तिग़ालाल (राजस्व असाइनमेंट) और इक़ता अल-तामलिक (भूमि असाइनमेंट)। दोनों प्रकारों में, भूमि का वास्तविक मालिक केंद्रीय राज्य था। कैहेन 1953, 30–3; लैम्बटन 1991, 29।
- 185 बॉनर 2010, 353।
- 186 देखें अल-मावर्दी 1996 [1045–58], 208–16।

- 187 यूरोपीय दासता के विपरीत, इक्ता प्रणाली में, इक्ता धारक “केवल निवासियों से एक निर्दिष्ट राशि लेने की अनुमति रखते हैं, और इसके अलावा उन्हें जनसंख्या के व्यक्तियों, संपत्ति, पत्नियों और बच्चों पर कोई अधिकार नहीं है।” बारथोल्ड 1977 [1900], 307। इक्ता
- 188 कैहेन 1953, 33।
- 189 वॉटसन 1983, पृष्ठ 142–4।
- 190 लैम्बटन 1962, पृष्ठ 129–30। अष्टोर (1976, पृष्ठ 114) का तर्क है कि ग्यारहवीं सदी के मध्य तक मुस्लिम "बुर्जुआ वर्ग ने सामंती आक्राओं का विरोध करने की कोशिश की, और इन दोनों वर्गों के बीच संघर्ष मध्य पूर्व के इतिहास के प्रमुख विषयों में से एक था।" गोइटिन (1966b, पृष्ठ 254) के अनुसार, मुस्लिम बुर्जुआ वर्ग की "राजनीतिक शक्ति प्राप्त करने में असफलता उसके पतन का कारण बनी।"
- 191 सेना के अलावा, गुलामों को हरमों में भी रखा जाता था और इन्हें, मुस्लिम राजवंशों के तहत श्रमिकों के रूप में भी इस्तेमाल किया जाता था। शैट्जमिलर 2011, पृष्ठ 151–5।
- 192 स्टार 2013, पृष्ठ 332, 335।
- 193 बारथोल्ड 1977 [1900], पृष्ठ xxx।
- 194 बारथोल्ड 1977 [1900], पृष्ठ 291; साथ ही पृष्ठ 272। देखें क्रोन 2004, पृष्ठ 154–5।
- 195 बारथोल्ड 1977 [1900], पृष्ठ 291–2।
- 197 स्टार 2013, पृष्ठ 284, 295–6।
- 198 स्टार 2013, पृष्ठ 386।
- 199 मैडेलुंग 1985, पृष्ठ 126–137; बॉसवर्थ 1968, पृष्ठ 46, 73; लाओस्ट 1970, पृष्ठ 27; कोप्रूलु 1976 [1919], पृष्ठ 18n16।
- 200 अजोमंद 1999, पृष्ठ 270; बुलिएट 1972, पृष्ठ 73–4।
- 201 एफ्राट 2000, विशेषकर पृष्ठ 28–29 (चित्र 1.1)। साथ ही देखें अहमद 2003, पृष्ठ 179–181; एल-हिब्री 2002, पृष्ठ 737–8।
- 202 शैट्जमिलर 1993, पृष्ठ 312।
- 203 काहेन 1953, पृष्ठ 40। सल्जुक साम्राज्य के तहत, इक्ता न केवल सैन्य कर्मियों को बल्कि कुछ शाही परिवार के सदस्यों, दरबारी नौकरशाहों और अन्य सिविल सेवकों को भी प्रदान किए गए थे। लैम्बटन 1988, पृष्ठ 103–11; लैम्बटन 1965, पृष्ठ 369–73। साथ ही देखें साफी 2006, पृष्ठ 87–90।
- 204 हॉजसन (1974b, पृष्ठ 49) के अनुसार, भूमि राजस्व को सीधे सैन्य अधिकारियों को सौंपना बुयिद शासन और बाद में सल्जुक शासन की सैन्य विशेषता को दर्शाता है। इसी संदर्भ में, लैम्बटन (1965, पृष्ठ 373) सल्जुक काल में "राजस्व प्रशासन के सैन्यीकरण" का उल्लेख करते हैं।
- 205 काहेन 1953, पृष्ठ 44–48; लैम्बटन 1965, पृष्ठ 373–6।
- 206 हॉजसन 1974b, पृष्ठ 46, 51–52; साफी 2006, पृष्ठ 90।
- 207 लैपिडस 1996, पृष्ठ 16।
- 208 लाओस्ट, 1970, अध्याय 1; ऑर्म्सबी 2007, अध्याय 1; गार्डन 2014, पृष्ठ 17–29।
- 209 अल-ग़ज़ाली 1953 [लगभग 1108], पृष्ठ 44। साथ ही देखें अल-ग़ज़ाली 1999 [लगभग 1108], पृष्ठ 71।
- 210 अल-ग़ज़ाली 1999 [1095]। साथ ही देखें मिता 2001।
- 211 ग्रिफल 2009, पृष्ठ 44 में उद्धृत।

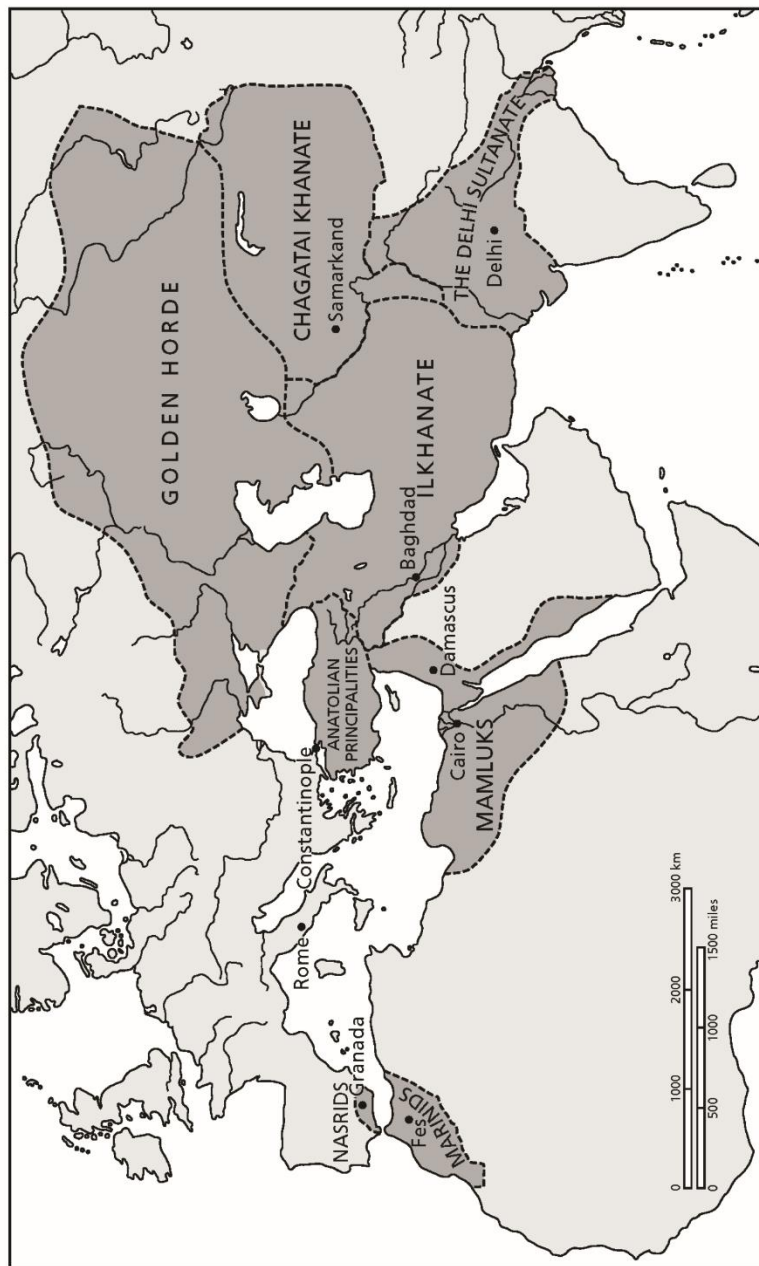
- 212 अल-गज़ाली 2015 [लगभग 1097], पृष्ठ 199–203; अल-गज़ाली 1962 [लगभग 1097], पृष्ठ 172–176; अल-गज़ाली 2014 [लगभग 1097], पृष्ठ 189।
- 213 अल-गज़ाली 2014 [लगभग 1097], पृष्ठ 201–237; गज़ाली 1974b [लगभग 1097], पृष्ठ 351–76।
- 214 ग्रिफल 2009, पृष्ठ xii, 51।
- 215 अल-गज़ाली 1953 [लगभग 1108], पृष्ठ 74। साथ ही देखें अल-गज़ाली 1999 [लगभग 1108], पृष्ठ 91।
- 216 हौरानी 1984, पृष्ठ 290–1।
- 217 द इनकोहेरेन्स ऑफ द फिलॉसफर्स में, गज़ाली (2000 [1095]) ने दार्शनिकों और मुताज़िली धर्मशास्त्रियों के बीच मुख्य विचारों की आलोचना की है। उन्होंने इनमें से सत्रह विचारों को विधर्मी नवाचार के रूप में और तीन विचारों को धर्मत्याग के रूप में वर्गीकृत किया है।
- 218 वॉट 1953, 14; मैकार्थी 1999, 12; याकूब 2013, xvii; गुंगोर 1982, 79।
- 219 सार्टन 1927, 738; मेयरहोफ 2005 [1932], 311, 337, 345।
- 220 मकदिसी 1981, 10, 283; स्टार 2013, 404–7, 532।
- 221 सलीबा 2007, 20–5, 237–9; एंड्रेस 2006, 382–3; एडमसन 2016, 301, 421। गुटास (1998, 2014) और एल-रुहेब (2010, 2015) पर मेरी आलोचना के लिए, अध्याय 6 देखें।
- 222 ब्रेट्ज़ 2011, 141। इसे भी देखें: हिर्श्लर 2016, 2, 27, 106। 223 दलाल 2010, 151।
- 224 इस प्रकार, मैं जॉन सॉन्डर्स (1963, 719) की सारवादी व्याख्या से असहमत हूँ: “इस्लाम, जो प्रारंभ से ही एक मौलिक रूप से धार्मिक संस्कृति थी, अपनी उत्पत्ति की ओर लौट गया; हेलेनिक तत्व को धीरे-धीरे समाप्त कर दिया गया ... और धर्मनिरपेक्ष विज्ञान, जो हमेशा हाशिये पर रहा और कभी भी वास्तव में अधार्मिकता के आरोप से खुद को मुक्त नहीं कर सका, उसे ‘गैर-इस्लामी’ मानते हुए चुपचाप त्याग दिया गया।”
- 225 बनर्जी 2011, 142–4।
- 226 कोर्बिन 1986। 227 सबरा 1987, 237। इब्न अल-नफीस के लिए, अध्याय 5 देखें।
- 228 सबरा 1987, 238–42।
- 229 सबरा के अतिरिक्त, मुझे आयदिन सायली (1960, 408–12) का सूक्ष्म दृष्टिकोण भी प्रभावशाली लगता है। सायली यह बताते हैं कि ग्यारहवीं शताब्दी के बाद मुस्लिम देशों में खगोलशास्त्रीय अध्ययन जारी रहा, लेकिन वे यह भी जोर देते हैं कि उस अवधि के दौरान वैज्ञानिक विकास धीरे-धीरे कम हो गया।
- 230 अध्याय 5 -7 देखें।
- 231 सार्टन 1927, 17; साथ ही 543। सार्टन 1931, 1 भी देखें।
- 232 सार्टन 1927, x–xii।
- 233 सार्टन 1927, 738। सार्टन (1931, xvi, xxviii; 1947, xvii, xxvi) ने बारहवीं, तेरहवीं और चौदहवीं सदी के प्रत्येक अर्ध-शतक को तीन विद्वानों के नामों से परिभाषित किया: एक मुस्लिम, एक यहूदी, और एक ईसाई। मुस्लिम विद्वान हैं: इब्न जुहर, इब्न रुश्द, इब्न बैतार, कुतब अल-दीन अल-शीराज़ी, अबू अल-फ़िदा, और इब्न खल्दून। यहूदी विद्वान हैं: अब्राहम इब्न एज़्रा, माइमोनिडीज़, जैकब अनातोली, जैकब बिन मचीर इब्न तिब्बोन, लेवी बिन गेरसन, और हर्स्टाई क्रेसकस – इनमें से पहले और दूसरे मुस्लिम क्षेत्रों में रहे, जबकि तीसरे और चौथे ने अरबी ग्रंथों का हिब्रू में अनुवाद किया।

- ईसाई विद्वान हैं: विलियम ऑफ कॉन्वोस, जेर्हार्ड क्रेमोना, रॉबर्ट ग्रेससेटेस्ट, रोजर बेकन, विलियम ऑफ ऑकहम, और जियोफ्री चौसर।
- 234 क्राइम एक हनबली समर्थक थे। उन्होंने तुगरुल बेग से विरोधी समूहों के खिलाफ लड़ने का आग्रह किया, जिनमें शिया, मुतज़िलि, अशअरि, और “अमीर व्यापारी जो दार्शनिक शिक्षा को प्रोत्साहित करते थे,” शामिल थे। श्वार्ज 2002, 595।
- 235 अली 2012 [1902], 427–8; हॉजसन 1974a, 433; खालिदी 2005, xiv; रोसेथल 1958, 271n1। गुटस (2012) के अनुसार, “हमारे पास फाराबी की जातीय उत्पत्ति तय करने के लिए पर्याप्त सबूत नहीं हैं।” कुछ महत्वपूर्ण ग्यारहवीं सदी के कराखानिद साहित्यकार निर्विवाद रूप से तुर्क थे। महमूद काशगरी (1986 [1077]) ने पहला तुर्की-अरबी शब्दकोश लिखा, जिसमें कहावतें, कविताएँ और तुर्की लोगों का एक मानचित्र शामिल है। इस मानचित्र में अभूतपूर्व रूप से जापान को दिखाया गया है। टेकेली 1985। बालासगुन के यूसुफ हस हाजीब (1974 [1070]) ने मुस्लिम परामर्श साहित्य का एक प्रारंभिक उदाहरण लिखा।
- 236 सायिली 1960, 160–1। इसे डल्लाल 2010, 24 में भी देखें।
- 237 सार्टन 1927, 740; साथ ही 759–61।
- 238 अली 2012 [1902], 428–9; अल-जाबरी 2011 [1984], 393–403।
- 239 स्टार 2013, 512, 522। इसे स्टार 2009, 41 में भी देखें।
- 240 स्टार 2013, 534।
- 241 सारदार 2013, 17।
- 242 कॉलिन्स 2000, 452–3 (चित्र 9.1 देखें)।
- 243 फज़लुर्रहमान (1982, 27) के अनुसार, गज़ाली का अशरी विचारधारा का समर्थन “उसके प्रसार और सन्य संप्रदाय के विशाल बहुमत के विश्वास के रूप में अंतिम प्रभुत्व के लिए महत्वपूर्ण था।”
- 244 अल-गज़ाली 2000 [1095], 167; साथ ही 166–77।
- 245 अल-गज़ाली 1953 [1108], 33; साथ ही 40। इसे अल-गज़ाली 1999 [1108], 63 में भी देखें; साथ ही 68।
- 246 गज़ाली 1974a [1097]; अल-गज़ाली 1953 [1108]। मानते हैं।
- 247 अल-गज़ाली 1953 [1108], पृष्ठ 75। देखें अल-गज़ाली 1999 [1108], पृष्ठ 92।
- 248 अल-गज़ाली 1998 [लगभग 1098–1105], पृष्ठ 44–54। “निच” के विश्लेषण के लिए देखें ग्रिफेल 2009, पृष्ठ 179, 264–74। गज़ाली के कारणता पर विचारों की एक वैकल्पिक व्याख्या के लिए देखें ऑर्म्सबी 2007, पृष्ठ 80–86।
- 249 अल-गज़ाली 1953 [लगभग 1108], पृष्ठ 34। देखें अल-गज़ाली 1999 [लगभग 1108], पृष्ठ 64।
- 250 अल-गज़ाली 2015 [1097], पृष्ठ 249, 256; अल-गज़ाली 1962 [1097], पृष्ठ 214, 227; गज़ाली 1974a [1097], पृष्ठ 211, 224।
- 251 हमज़ा यूसुफ हांसन (2015, xxiv) के अनुसार, इस्लामी क़ानून की शाब्दिक व्याख्या के समर्थक गज़ाली की आलोचना करते हैं क्योंकि उन्होंने सूफ़ीवाद, तर्कशास्त्र को एक शिक्षण उपकरण के रूप में और इस्लामी क़ानून के पाँच उच्च उद्देश्यों पर ज़ोर देकर “क़ानून की भावना” दृष्टिकोण को बढ़ावा दिया। इन उद्देश्यों के लिए, प्रस्तावना और अध्याय 5 देखें।

- 252 अल-गज़ाली 2015 [1097], विशेष रूप से पृष्ठ 87–90। क़ानूनशास्त्र के मूल्य पर ग़ज़ाली के विरोधाभासी बयानों के लिए, देखें रहमान 2000, पृष्ठ 119–24।
- 253 देखें मूसा 2005, विशेष रूप से पृष्ठ 138, 182–9।
- 254 अल-ग़ज़ाली 2000 [1095], पृष्ठ 226 (ज़ोर दिया गया)। देखें ग़ज़ाली 2014 [1095], पृष्ठ 225।
- 255 अल-ग़ज़ाली 2013 [1095], पृष्ठ 241।
- 256 अल-ग़ज़ाली 1999 [1095], पृष्ठ 228–231।
- 257 ग्रिफेल 2009, पृष्ठ 54, 105।
- 258 अल-ग़ज़ाली 2002 [1105], पृष्ठ 89, 115। इस पुस्तक में, ग़ज़ाली (2002 [1105], पृष्ठ 126) बाज़न्तीनी ईसाईयों के उद्धार के बारे में एक सहिष्णु कथन भी देते हैं: "अगर अल्लाह ने चाहा, तो बाज़न्तीन के अधिकांश ईसाई ... अल्लाह की दया से ढक लिए जाएंगे।" वह यह स्पष्ट करते हैं कि वे लोग थे जिन्होंने "मुहम्मद" नाम सुना था, लेकिन उसके चरित्र और गुणों के बारे में कुछ नहीं जानते थे। इसके बजाय, उन्होंने बचपन से यह सुना था कि एक बड़ा झूठा, जिसका नाम 'मुहम्मद' था, ने नबी होने का दावा किया था... इस समूह को, मेरी राय में, [माफ़ किया गया है]... भले ही उन्होंने उसका नाम सुना, उन्होंने उसके असली गुणों के विपरीत सुना। और इससे उन्हें (उसकी असली स्थिति) की जांच करने के लिए पर्याप्त प्रेरणा नहीं मिलती।
- 259 अल-ग़ज़ाली 2002 [लगभग 1105], पृष्ठ 110।
- 260 अल-ग़ज़ाली 1953 [1108], पृष्ठ 32। देखें अल-ग़ज़ाली 1999 [1108], पृष्ठ 62–3।
- 261 ग़ज़ाली ने मुतज़िलियों को "नवाचार करने वाले सम्प्रदायियों" के रूप में परिभाषित किया, लेकिन उन्हें काफ़िर नहीं कहा। अल-ग़ज़ाली 2000 [1095], पृष्ठ 226–227; अल-ग़ज़ाली 2013 [1095], पृष्ठ 245–246; अल-ग़ज़ाली 2002 [लगभग 1105], पृष्ठ 111, 114।
- 262 "ग्यारहवीं सदी के मध्य में, सभी विधि विद्यालयों के विद्वानों ने यह तर्क किया कि इस्माइली विरोधी खलीफ़त के राजनीतिक एजेंटों के मामले में, कोई इस्तिताबा [तौबा करने का निमंत्रण] नहीं दिया जाना चाहिए और उन्हें मरुतद (धर्मत्यागी) के रूप में मारा जा सकता है।" ग्रिफेल 2007, पृष्ठ 132।
- 263 ग्रिफेल 2009, पृष्ठ 104
- 264 सफी 2006, पृष्ठ 196।
- 265 सफी 2006, अध्याय 6; ग्रिफेल 2009, पृष्ठ 81–7।
- 266 ग्रिफेल 2009, पृष्ठ 86।
- 267 मवाद्री और इब्न तैमिया के विपरीत, ग़ज़ाली ने खेलाफ़त (या शरिया राजनीति) पर कोई विशिष्ट पुस्तक नहीं लिखी। ग़ज़ाली ने इस विषय पर अपने दृष्टिकोण को मुख्य रूप से इफ़ेमीज़ (1999 [1095], पृष्ठ 234–244) और मॉडरेशन (2013 [1095], पृष्ठ 229–240) के कुछ अध्यायों में व्यक्त किया। देखें लाउस्ट, 1970, अध्याय 2; सईद 2013, अध्याय 6; हिलनब्रांड 1988।
- 268 अल-ग़ज़ाली 2013 [1095], पृष्ठ 231।
- 269 अल-ग़ज़ाली 1962 [1097], पृष्ठ 33–34। देखें ग़ज़ाली 1974a [1097], पृष्ठ 51।
- 270 ब्रायसन 2013 [पहली शताब्दी], पृष्ठ 5–24।
- 271 स्वेन 2013, विशेष रूप से पृष्ठ 83–108, 246–256, 349–363, 402–411; मिस्कवेह 1968 [1030], पृष्ठ 50–55; तुसी 1964 [1235], पृष्ठ 155।
- 272 क्रोन 2004, 165

- 273 वीयेट 1953, 64; मालों 1997, 65।
- 274 सासानीय ग्रंथ पहलवी लिपि और मध्य फारसी भाषा में लिखे गए थे।
- 275 "ले टेस्टामेंट ड'आर्दासीर" 1966 [n.a.], 49, 62। साथ ही देखें माशूदी 1863 [947], 162।
- 276 अस्करी 2016, 208, 208n178। अस्करी फैख अल-दिन अल-राज़ि, जमिआल-उलुम: सित्तिनी, संपादित सय्यद अली अल-इ दाउद (तेहरान, 2003), 489-90 का हवाला देते हैं। 277 अस्करी 2016, 153। 278 तंसर का पत्र 1968 [n.a.], 33-4।
- 279 विद्वानों ने इस पर मतभेद किया है कि क्या "वसीयत" और "पत्र" मूल रूप से प्रारंभिक (अर्थात् तीसरी सदी) सासानी काल में लिखे गए थे और फिर तीन शताब्दियों बाद उनका पुनरीक्षण किया गया, या क्या वे बाद के (अर्थात् छठी सदी) सासानी काल में बनाए गए थे। बॉयस 1968, 11-23; बियर 1993, 178-85; अस्करी 2016, 85, 159-60; डिगनास और विंटर 2007, 55n13, 211। यह संभव है कि राज्य-धर्म भाईचारे का विचार अधिक प्रचार या पूर्वकाल के आदर्शीकरण के रूप में था, बजाय सासानी इतिहास का सच्चे अक्कासीके। हालांकि, इस तरह की योग्यताएँ मुस्लिम राजनीतिक विचार पर इस अवधारणा के प्रभाव को कमज़ोर नहीं करेंगी।
- 280 इन अनुवादों का "एक महत्वपूर्ण प्रसार" था। मालों 1997, 73। इब्न अल-मुकफ्फा (c. 723-760) ने "पत्र" का अरबी में अनुवाद किया। बॉयस 1968, 21 वह "ज़ोरोस्ट्रियन धर्म से इस्लाम धर्म में आये" और "कैसरोपैपिज्म के सबसे प्रसिद्ध प्रारंभिक समर्थक" थे। बुलिएट 1979, 38। 281 लैपिडस 2002, 51, 76।
- 282 ग्राबर 1987, 89-90।
- 283 इन मुस्लिम अनुकरण सिक्कों में सासानी चंद्रमा और सितारे का रूप, और यहां तक कि सासानी सम्राटों की प्रोफाइल भी शामिल थी। मोरोनी 1984, 38-51, विशेष रूप से 44-51 साथ ही देखें अल-आज़मेह 1997, 68।
- 284 लगभग 697 में, उमय्यों ने पूरी तरह से नई (खलिफा अब्द अल-मलिक के) चांदी और सोने के सिक्कों की ढलाई शुरू की, जिनमें नेताओं की छवियों के बजाय कुरानिक वाक्यांश थे। ग्राबर 1987, 90-1, चित्र 20। साथ ही देखें मोरोनी 1984, 50।
- 285 वीयेट 1953, 64-70।
- 286 इब्राहिम 1994, 63-6। बुलिएट (1979, 39) के अनुसार, धार्मिक पदानुक्रम की सासानी परंपरा फारसी धर्मांतरितों के शिया इस्लाम की ओर झुकाव का एक कारण हो सकती है, "जो इमामत के सिद्धांत पर आधारित कठोरसत्ता संरचना रखता है," या उस रूढ़िवादी पदानुक्रम की ओर, जो "मुस्लिम धार्मिक विद्वानों, उलेमा, के एक अर्ध-पुजारी वर्ग के रूप में बाद में उभरने" पर आधारित है।
- 287 उनका अनुमान है कि इराक़, सीरिया, मिस्र और ट्यूनिशिया में धर्मांतरण ईरान की तुलना में एक सदी बाद 80 प्रतिशत की दर तक पहुंचा। बुलिएट 1979, 43-7, 81-3, 97, 102-3, 108-11, 124। "[श]ुरुआती धर्मांतरण ने नौवीं, दसवीं और ग्यारहवीं शताब्दियों में ईरान के महत्व को काफी बढ़ा दिया लगता है।" बुलिएट 1979, 130।
- 288 बुलिएट 1979, 47-9।
- 289 अर्जोमंद 2017, 69-79।
- 290 अस्करी 2016, 159।
- 291 उद्धृत: अस्करी 2016, 179; साथ ही 52।

- 292 ज़ोरोआस्ट्रियन धर्म "सासानी साम्राज्य का राज्य धर्म था" और इसलिए "पुजारियों की पदानुक्रम व्यवस्था इसके प्रशासनिक तंत्र के समानांतर थी।" मुख्य पुजारी, जिसे राजा द्वारा नियुक्त किया जाता था, ज़ोरोआस्ट्रियन सिद्धांत को आकार देता था, पुजारियों की नियुक्ति करता था, सर्वोच्च न्यायाधीश के रूप में कार्य करता था और राजाओं के उत्तराधिकार को विनियमित करने में मदद करता था। ज़ोरोआस्ट्रियन धर्म से धर्मत्याग मृत्यु दंड द्वारा दंडनीय था। मोरोनी 1984, 281–2। धर्मत्याग का दंड बाइजेंटियम में भी समान था, जहां "इस्लाम में धर्मांतरण के लिए दंड मृत्यु था।" मेज़ 1937, 32।
- 293 ताबातबाई 2013, 117–18। अपनी एक रचना में, मावर्दी (2015 [1032–40], 358) सीधे अर्दाशीर का उल्लेख करते हुए इस सूक्ति का हवाला देते हैं। साथ ही देखें मालो 2016, 192।
- 294 मालो 1997, 8, 80। लैपिडस (2002, 76) का यह भी तर्क है कि अब्बासी शासन के तहत, फारसी नौकरशाहों की पदानुक्रमित मानसिकता और अरबों के अधिक समानतावादी दृष्टिकोण के बीच एक तनाव मौजूद था।
- 295 मालो (1997, 147) के अनुसार, मावर्दी की रचना द लॉज ऑफ़ द मिनिस्टर्स एंड द गवर्नमेंट ऑफ़ द रेल्म सासानी मॉडल के चार-स्तरीय वर्गीकरण (कुलीन वर्ग, धार्मिक विद्वान, कृषक, और कारीगर) को बढ़ावा देती है, जिसमें व्यापारियों को शामिल नहीं किया गया है। उनके लिए, "यहाँ और अन्यत्र स्पष्ट है कि अल-मावर्दी ने सासानी और इस्लामी राजनीतिक संगठन की धारणाओं के बीच किसी गहरे विरोधाभास को नहीं देखा।" साथ ही देखें अल-मावर्दी 2015 [1032–40], 375, 385, 401, 433, 475–6।
- 296 मालो 1997, 131; मोरोनी 1984, 297।
- 297 जवाद ताबातबाई (2013, 118) के अनुसार, निज़ाम अल-मुल्क "सटीक रूप से फारसी राजशाही के सिद्धांत का पालन करते हैं," विशेष रूप से इस तर्क में कि राजाओं को भगवान द्वारा चुना जाता है। देखें निज़ाम अल-मुल्क 1978 [1086–91], 9–11। साथ ही देखें अस्करी 2016, 185–96; लिंगवुड 2013, 45–60।
- 298 निज़ाम अल-मुल्क 1978 [1086–91], 60।
- 299 मालो 1997, 130। गज़ाली की बुक ऑफ़ काउंसिल फॉर किंग्स (1964 [c. 1107]) के भाग II में कई सासानी सूक्तियाँ शामिल हैं। क्रोन और अन्य ने यह दावा किया है कि भाग II संभवतः किसी अन्य लेखक द्वारा लिखा गया था। क्रोन (1987, 191) ने भाग II को "असमाजिक" और "इस्लाम से पहले के मूल्यों के सेल्जुक ईरान में जीवित रहने का एक और प्रमाण" के रूप में परिभाषित किया। साथ ही देखें सईद 2013, 20–4; ग्रिफ़ल 2009, 360।



MAP 3 The Muslim World (c. 1300)

संकट

आक्रमण (बारहवीं से चौदहवीं सदी)

बारहवीं से चौदहवीं सदी तक मुसलमानों ने कई जटिल और बहुपरकारी संकटों का सामना किया। दो सैन्य आक्रमण, एक पश्चिम से (क्रूसेडर्स) और दूसरा पूर्व से (मंगोल), ने विशाल भौगोलिक क्षेत्र में शहरी ढांचे और सार्वजनिक व्यवस्था को नष्ट कर दिया। इन सुरक्षा खतरों ने उलेमा-राज्य गठबंधन पर परस्पर विरोधी प्रभाव डाले। एक तरफ, अधिकांश मुस्लिम राज्यों के पतन ने, सिवाय अय्यूबी और फिर ममलूक सत्ता के मिस्र में, और बेरबेर वंशों का मूरक्को/अंदलुस में, इस गठबंधन को कमजोर कर दिया। दूसरी तरफ, क्रूसेड्स और मंगोल आक्रमणों के खतरे ने कई मुसलमानों को दोनों, सैन्य राज्य से सुरक्षा की तलाश करने पर मजबूर किया, जो आक्रमणकारियों से बचाव करने वाला संभावित संरक्षक था, और उलेमा, जो आक्रमण और क्रुत्लेआम की नकारात्मक परिस्थितियों में अर्थ प्रदान करते थे। इसके अलावा, क्रूसेडर्स का "धार्मिक युद्ध" पर जोर, मुसलमानों के बीच समान भावना के साथ गूंजा, जिसने उलेमा-राज्य गठबंधन को और भी मजबूत किया।

आक्रमण, मुस्लिम भूमि पर दो अन्य वर्गों—व्यापारियों और दार्शनिकों—के लिए भी जटिल परिणाम थे। मंगोल आक्रमण ने मुस्लिम व्यापारियों को कुछ अवसर प्रदान किए, क्योंकि इसने यूरेशिया को "पैक्स मंगोलिका" के तहत राजनीतिक रूप से एकजुट किया था। मंगोलों ने प्राकृतिक विज्ञानों में भी कुछ योगदान किया, उदाहरण के लिए, उन्होंने मराघा (अज़रबैजान) में वेधशाला की रक्षा की। फिर भी, सामान्य तौर पर, क्रूसेडर्स और मंगोल आक्रमणों ने कई मुस्लिम शहरों में व्यापारिक और शैक्षिक गतिविधियों की गिरावट का कारण बना। मंगोल आक्रमण

विशेष रूप से जल निकासी प्रणालियों के विनाश और घुमंतू पशुपालन को बढ़ावा देने के लिए हानिकारक थे। इस गड़बड़ी के माहौल में, सूफीवाद और फ़ारसी साहित्य ने अधिकांश मुस्लिम देशों में लोकप्रियता प्राप्त की।

हंगेरियन और वाइकिंग हमलों के बाद, और पूर्वी यूरोप में मंगोल आक्रमणों के रुकने के बाद पश्चिमी यूरोप को ऐसे विनाशकारी आक्रमणों से सुरक्षा मिली। कृषि उत्पादन के विस्तार के साथ, पश्चिमी यूरोप में एक व्यापारी वर्ग का उदय हुआ, विशेष रूप से इतालवी नगर-राज्यों में। इसके अतिरिक्त, कैथोलिक चर्च और शाहीसत्ता के बीच अलगाव संस्थागत रूप से स्थापित हो गया, जिससे राजनीतिक विकेंद्रीकरण में गहराई आई, और विश्वविद्यालयों की स्थापना शुरू हुई, जिससे पश्चिमी यूरोप में कैथोलिक धर्मगुरुओं की बौद्धिक प्रभुत्व को और चुनौती मिली। यह अध्याय पहले मुस्लिम दुनिया का विश्लेषण करेगा और फिर पश्चिमी यूरोपीय परिवर्तनों की पड़ताल करेगा।

आक्रमणकारी

क्रूसेडर्स (धर्मयोद्धा)

दसवीं और ग्यारहवीं सदी में, मुस्लिम तुर्कों ने राज्य स्थापित किया और अब्बासी साम्राज्य की सीमाओं के पार भूमि पर विजय प्राप्त की। कराखानिद राज्य का ट्रांसोक्सियाना से लेकर पश्चिमी तारिम बेसिन तक विस्तार हुआ। गज़नवीयों ने अफगानिस्तान और उत्तर भारत के हिस्सों को अपने शासन में लिया। सल्जुक साम्राज्य ने 1071 में मंजीकेर्ट की लड़ाई में बाज़न्तीनों को हराया और अनातोलिया को बसावट के लिए खोल दिया। इस बीच, पश्चिमी ईसाई भी हंगेरियाई, पोल्स, और वाइकिंग्स को ईसाई धर्म में परिवर्तित कर अपने प्रभाव क्षेत्र का विस्तार कर रहे थे।¹

पश्चिमी यूरोप की सैन्य क्षमता का विस्तार और सामूहिक रूप से लड़ने की उसकी क्षमता क्रूसेड्स (धर्मयुद्ध) के दौरान स्पष्ट हुई, जो 1095 (प्रथम क्रूसेड की शुरुआत) से 1291 (आक्रे की गिरावट, आखिरी क्रूसेडर क्रिला) तक जारी रही।² क्रूसेड्स के दौरान सुन्नी सल्जुक और शिया फातिमियों के बीच बढ़ती शत्रुता और दोनों राज्यों के आंतरिक विभाजन भी सामने आए।³ यूरोप में, कई सामाजिक-आर्थिक और राजनीतिक कारणों ने क्रूसेड्स की नींव रखी।⁴ फिर भी, इन्हें "शुरुआत से ही, पापल उद्यम" के रूप में भी परिभाषित किया जा सकता है।⁵

क्रूसेडर्स ने अन्ताकिया , इदिसा, त्रिपोली(तराब्लस), आक्रे और यरूशलम जैसे महत्वपूर्ण शहरों पर कब्जा कर लिया और मिस्र को छोड़कर, लगभग पूरी तरह से मुस्लिमों की पूर्वी भूमध्य सागर तक पहुँच को रोक दिया। क्रूसेडर्स की मुस्लिम-विरोधी बातों ने जिहाद⁶ के आह्वान और मुस्लिमों में ईसाई-विरोधी भावनाओं⁷ को तेज कर दिया। इन परिस्थितियों में, सलाहुद्दीन यूसुफ इब्न अय्यूब (सलाहुद्दीन) (1174-93), जिन्होंने क्रूसेडर्स से यरूशलम को छिना, एक सैन्य नायक के रूप में उभरे। सलाहुद्दीन ने मिस्र में शिया फातिमी शासन को बदलकर एक नई सुन्नी (अय्यूबी) वंश की स्थापना की। कुछ दशकों बाद, मुसलमानों को एक और अधिक विनाशकारी आक्रमण का सामना करना पड़ा, इस बार यह आक्रमण पूर्व से आया।

मंगोलस

मंगोलों ने, उत्तर चीन को एकजुट करने और उस पर आक्रमण करने के बाद, चंगेज खान (1206–27) के नेतृत्व में 1220 में ख्वारिज्म शाह के खिलाफ अभियान चलाया, जिन्होंने मध्य एशिया और ईरान में सल्जुकों की जगह ली थी। मंगोलों ने अपने रास्ते में आने वाले कई मुस्लिम शहरों की लगभग पूरी आबादी का नरसंहार किया। कुछ शहरों में मारे गए लोगों की संख्या के आँकड़े को बढ़ा-चढ़ाकर बताया गया है।⁸ फिर भी, विनाश और आतंक के स्तर का अंदाज़ा लगाने के लिए, मैं इन्हें पेश करूंगा: हेरात (24,00,000), निशापुर (17,47,000), मरव (13,00,000)⁹, और रे (5,00,000)।¹⁰ एक और अधिक बढ़े-चढ़े हुए उदाहरण में, गुरगंज के नरसंहार के दौरान, मंगोलों के प्रत्येक 50,000 सैनिकों को चौबीस पुरुषों को मारने की सूचना बतायी जाती है, जबकि बच्चों और युवा महिलाओं को कैदी बना लिया जाता था।¹¹ एक अधिक सतर्क अनुमान के अनुसार, ईरान के उत्तर-पश्चिमी और उत्तर-पूर्वी हिस्सों (जिसमें निशापुर शामिल था) की कुल जनसंख्या आक्रमण से पहले लगभग 25 लाख थी; मंगोलों ने इस जनसंख्या का लगभग 90 प्रतिशत हिस्सा नष्ट या विखंडित कर दिया।¹²

मंगोलों ने चीनी और मुस्लिम सेनाओं को हराया और इस नरसंहार को अंजाम दिया, हालांकि उनकी सेना केवल लगभग 1,29,000 सैनिकों (सभी घुड़सवार) की थी, और उनकी कुल जनसंख्या केवल लगभग 10,00,000 थी।¹³ ख्वारिज्म शाह की सेना और जनसंख्या मंगोलों से बड़ी थी। उत्तरी चीन में जिन राजवंश के पास सेना और जनसंख्या के मामले में और भी बड़ा आकार था।¹⁴ फिर भी, मंगोलों ने चीनी और मुस्लिम राज्यों को उनकी आंतरिक फूट का लाभ उठाकर, चीनी और मुस्लिम दलबदलुओं को उनकी विशेष कौशल के साथ शामिल करके,

और विभिन्न जातीय समूहों के सैनिकों को लगातार अपनी सेना में शामिल करके हराया।¹⁵ मंगोल सैन्य विजय के अन्य कारणों में, चंगेज खान का कठोर सैन्य अनुशासन, प्रभावी खुफिया तंत्र, और नैतिक रूप से बिना किसी बाधा के बल प्रयोग द्वारा आतंक फैलाना शामिल था।¹⁶

बार्थोल्ड ने रिपोर्ट किया है कि चंगेज खान ने ख्वारिज्म शाह के शासक मुहम्मद को एक संदेश भेजा, जिसमें उसने बताया कि वह उनके साथ शांति चाहता है और "व्यापारी एक देश से दूसरे देश यात्रा करने के लिए स्वतंत्र होने चाहिए।" बार्थोल्ड के अनुसार, चंगेज के व्यापारिक हित "पूरी तरह से मुस्लिम पूंजीपतियों के हितों से मेल खाते थे।" हालांकि, मुहम्मद की राजनीतिक महत्वाकांक्षाओं और उसके राज्य के व्यापारियों के हितों के बीच कोई "संगति" नहीं थी।¹⁷ चंगेज ने एक कारवां भी भेजा, जिसमें लगभग सभी 450 व्यापारी अपने सामान के साथ, मुस्लिम थे। मुहम्मद के सीमाई गवर्नर ने उन सभी को मार डाला और सामान को ज़ब्त कर लिया। इसके जवाब में, चंगेज ने एक दूत भेजा, जिसने विरोध दर्ज की और गवर्नर को सरेंडर होने के लिये कहा। मुहम्मद ने आदेश दिया कि दूत को भी मार दिया जाए।¹⁸ जब चंगेज ने बदला लेने के लिए एक अच्छी तरह से तैयार सेना के साथ मार्च किया, तो मुहम्मद ने एक और घातक गलती की। सीमा पर मंगोल सेना का सामना करने के बजाय, उसने अपनी सेना को ट्रांसोक्सियाना के विभिन्न शहरों में बांट दिया। मुहम्मद शायद अपनी सेनाओं को एक जगह एकत्रित करने में असमर्थ था क्योंकि उसके जनरल "चंगेज के मंगोल सेना की तरह इतना आज्ञाकारी नहीं थे।"¹⁹

बार्थोल्ड ने ख्वारिज्म शाह की तीन मुख्य कमजोरियों का उल्लेख किया है, जिनकी वजह से "घुमंतू जातियों की ताजगी से भरी सेनाएँ, जो सभी समयों के सबसे प्रतिभाशाली आयोजकों में से एक के तहत एकजुट थीं," के खिलाफ उनकी हार संभव हो पाई। पहली कमजोरी यह थी कि अब्बासी काल में पूर्वी ईरान और मध्य एशिया में जो प्रभावी राजनीतिक संरचना बनाई गई थी और जिसे ताहिरी और सामानीयों ने और विकसित किया था, वह धीरे-धीरे टूट गई। ख्वारिज्म शाह के अधीन ब्यूरोक्रेसी अब प्रभावी ढंग से काम नहीं कर रही थी। दूसरी कमजोरी यह थी कि उलेमा और समाज के कुछ अन्य वर्गों को मुहम्मद से गहरी शिकायतें थीं। आखिरी कमजोरी यह थी कि मुहम्मद और उनकी मां, तुर्कान खातून, के बीच सेनापतियों के ऊपर साझा अधिकार को लेकर प्रतिद्वंद्विता थी।²⁰ मंगोल आक्रमणकारियों के खिलाफ, न तो मुहम्मद और न ही उनकी मां ने प्रभावी नेतृत्व दिखाया। यह मुहम्मद का पुत्र जलालुद्दीन था जिसने एक निष्फल लेकिन साहसिक प्रतिरोध का नेतृत्व किया।²¹

चंगेज़ खान की मृत्यु के बाद, मंगोलों ने मुस्लिम भूमि में अपनी पश्चिमी आक्रमणों को जारी रखा। 1258 में, चंगेज़ के पोते हलाकू ने बगदाद पर मंगोल आक्रमण का नेतृत्व किया, जहां उसने वहाँ के पुस्तकालयों को नष्ट कर दिया, निवासियों का नरसंहार किया और अब्बासी खेलाफत का अंत कर दिया। हलाकू की सेना ने हल्ब को भी लूटा और ममलुक मिस्र की ओर मार्च करना शुरू कर दिया। बेरके, चंगेज़ के दूसरे पोते, इस सैन्य कार्रवाई से असहमत था। बेरके पहला प्रमुख मंगोल शहजादा था जिसने इस्लाम स्वीकार किया²² वह गोल्डन होर्ड का खान था, जो काले सागर, कस्पियन सागर और अरल सागर के उत्तर में स्थित क्षेत्रों पर शासन करते थे। बेरके बगदाद की लूट और अब्बासी खलीफा की हत्या से नाराज़ था। वह हलाकू द्वारा क्रोकाज़ की तरफ विस्तार को लेकर भी गुस्से में था। इस संदर्भ में, बेरके ने हलाकू के खिलाफ ममलुकों को कुछ समर्थन प्रदान किया। हलाकू को मध्य एशिया में बेरके की सैन्य चुनौती और महान खान की मृत्यु के कारण अपनी बड़ी सेना के साथ पूर्व की तरफ लौटना पड़ा। हलाकू की सेना का एक छोटा हिस्सा ममलुकों के खिलाफ लड़ने के लिए रह गया। आइन जलुत की महत्वपूर्ण लड़ाई (1260) में, जो यरुशलम के उत्तर में लड़ी गई थी, ममलुकों ने निर्णायक जीत हासिल की, और मंगोलों की आगे बढ़ने की गति को रोक दिया।²³

तैमूर

बेरके की शुरुआत से, गोल्डन होर्ड के शासकों और जनता ने इस्लामीकरण की प्रक्रिया को अपनाया। गोल्डन होर्ड अंततः एक मुस्लिम तुर्की राज्य बन गया। इसी दौरान, हलाकू ने दक्षिण-पश्चिमी क्षेत्रों – खोरासान, बाक्री ईरान, इराक़, और क्रोकाज़ और अनातोलिया के कुछ हिस्सों में इलखानी साम्राज्य की स्थापना की। इलखानी कुलीन वर्ग ने धीरे-धीरे इस्लाम धर्म में पर्व प्रवेश कर गये और फ़ारसी संस्कृति को अपनाया।²⁴ इसी तरह, मंगोल राज्य जिसने ट्रांसोक्सियाना और पूर्वी केंद्रीय एशिया पर शासन किया (पश्चिमी) चंगताई खान ने भी धीरे-धीरे इस्लाम को अपनाया और अधिकांशतः तुर्कीकरण की प्रक्रिया से गुज़रते हुए इस्लामी राज्य बन गया। (देखें मानचित्र 3)²⁵

इलखानी साम्राज्य 14वीं सदी के मध्य तक बिखर गया। इस खाली सत्ता स्थान को तैमूर (1370–1405), जो ट्रांसऑक्सियाना का एक तुर्क-मंगोल सरदार था, ने भर दिया। तैमूर ने इलखानी साम्राज्य और (पश्चिमी) चंगताई साम्राज्य के पूर्व क्षेत्रों पर अपना साम्राज्य स्थापित किया। हालांकि तैमूर ने खुद को मुस्लिम बताया, लेकिन उसने कई मुस्लिम शहरों को लूटा और

विभिन्न क्षेत्रों, विशेष रूप से अपने ही मध्य एशिया में, लाखों मुसलमानों की मौत का कारण बना। उसने कई शक्तिशाली मुस्लिम राज्यों को कमजोर कर दिया, विशेष रूप से गोल्डन होर्ड, दिल्ली सल्तनत, ममलूक और उस्मानी साम्राज्य।²⁶ मार्शल हॉजसन ने तैमूर के क्रल्लेआम के बाद के प्रभाव को "सिरों के मीनार" के रूप में चित्रित किया है।²⁷ तैमूर अपने लक्ष्य को पूरा करने में विफल रहा,²⁸ जिसमें उसने सभी पूर्व मंगोल क्षेत्रों पर कब्जा करने की योजना बनाई थी, लेकिन उसके विजय अभियान चंगेज़ और हलाकू के आक्रमणों के समान विनाशकारी थे।²⁹ जेनेट अबू-लुघोद के अनुसार, हालांकि अरब मध्य पूर्व ने क्रूसेडरों और मंगोल आक्रमणों से बचाव कर लिया था, "ऐसा प्रतीत होता है कि यह तैमूर की तबाही से बच नहीं पाया।"³⁰

आक्रमणकारी और "पतन"

मुसलमानों की दार्शनिक और वैज्ञानिक ठहराव को लेकर क्रूसेडरों, मंगोलों और तैमूर की भूमिका पर लंबे समय से बहस चल रही है।³¹ इस संदर्भ में, इस्लाम और वैज्ञानिक प्रगति के बीच असंगति के बारे में रेनन के तर्क के खिलाफ उस्मानी विचारक नामिक कमाल (1840–88) ने टिप्पणी की थी कि मुस्लिम विद्वत्ता के पतन का मुख्य कारण क्रूसेडरों और मंगोलों के आक्रमण थे।³² भारतीय मुस्लिम सुधारक सैयद अमीर अली (1849–1928) ने भी मंगोल आक्रमण को मुस्लिम इतिहास का एक निर्णायक मोड़ माना। उन्होंने लिखा: "तर्कवाद, दर्शन, विज्ञान और कला उस बर्बरता के तूफान के सामने ढह गए और फिर कभी नहीं उठ सके।"³³ "हाल के समय में, अमीन मालूफ ने तर्क दिया कि क्रूसेडरों ने मध्य पूर्व में "लंबी सदियों की गिरावट" की ओर धकेला। उन्होंने कहा: "हर तरफ से आक्रमणों का सामना करते हुए, मुस्लिम दुनिया खुद में सिमट गई। मुस्लिम दुनिया अति-संवेदनशील, रक्षात्मक, असहिष्णु और निष्क्रिय हो गई – ये प्रवृत्तियां वक्रत के साथ धीरे-धीरे बदतर होती चली गईं, जबकि दूसरी तरफ विश्वव्यापी विकास जारी रहा, लेकिन मुस्लिम दुनिया खुद को बाहर महसूस करती रही।"³⁴

इस बौद्धिक तर्क के अलावा, आक्रमणकारियों द्वारा लाई गई तबाही के बारे में एक आर्थिक तर्क भी है। इस तर्क के अनुसार, मंगोलों ने मुसलमानों के बांध, नहरें और कनात (पानी की सुरंगें) को नष्ट कर दिया और मुसलमानों की कृषि भूमि को अपने पशुओं के चरागाहों में बदल दिया। इस विनाश और भूमि के अधिग्रहण ने मुस्लिम दुनिया में दीर्घकालिक कृषि और आर्थिक गिरावट का कारण बना।

एक तरफ, यह दोनों तर्क मुस्लिम शहरी जीवन पर क्रूसेडर, मंगोल, और तैमूरी आक्रमणों द्वारा किए गए विनाश के संदर्भ में समझ में आते हैं। क्रूसेडरों ने कई पुस्तकालयों और विद्यालयों को जलाया और लूटा³⁵, जबकि मंगोलों ने भी इनमें से कई को नष्ट किया।³⁶ मंगोल आक्रमण के कारण शहरों की जनसंख्या कम हो गई और पूर्व में कृषि योग्य भूमि सुनसान हो गई, जिसका कारण केवल क्रल्लआम ही नहीं था, बल्कि शहरी और कृषि इन्फ्रास्ट्रक्चर का भी विनाश था।³⁷ मध्य एशिया, ईरान और इराक के सुखे जलवायु में जटिल जल आपूर्ति और सिंचाई प्रणालियों का पुनर्निर्माण अत्यधिक महंगा था; इन क्षेत्रों में कृषि और शहरी क्षति को ठीक करना विशेष रूप से कठिन था।

जब मंगोलों ने मुस्लिम देशों पर आक्रमण किया, उस वक़्त पश्चिमी यूरोप इस तरह के विनाश से अंततः बच गया। मंगोलों ने पोलैंड तक पहुँचने के बाद अपनी पश्चिमी विस्तार को रोक दिया क्योंकि उनके कमांडरों को एक नए महान खान का चुनाव करने के लिए अपनी राजधानी लौटन पड़ा। जॉन सॉडर्स के अनुसार, यह ऐतिहासिक मोड़ पश्चिमी यूरोप में प्रगति के लिए अनुकूल साबित हुआ, जबकि मुस्लिम दुनिया में प्रगति बाधित हुई।³⁸ ब्लोक यह भी नोट करते हैं कि लगभग 1000 ईस्वी तक, दक्षिण (मुसलमानों), पूर्व (हंगेरियाई), और उत्तर (वाइकिंग्स) से होने वाले आक्रमणों का पश्चिमी यूरोप पर नकारात्मक प्रभाव पड़ा था। लेकिन जब हंगेरियाई और वाइकिंग्स ने बड़े पैमाने पर ईसाई धर्म अपना लिया और स्पेन तथा भूमध्यसागरीय द्वीपों में मुस्लिम विस्तार समाप्त हो गया, तो पश्चिमी यूरोप, आक्रमण से मुक्त हो गया। इस प्रकार, पश्चिमी यूरोपीय लोग, मुसलमानों के विपरीत, बिना किसी रुकावट के (कम से कम बाहरी शक्तियों द्वारा) विकास के लिए एक अनूठा अवसर प्राप्त करने में सक्षम हुए।³⁹

दूसरी तरफ, मुसलमानों की स्थायी समस्याओं को केवल विदेशी आक्रमणों के परिणाम के रूप में समझना कई कमज़ोरियों से ग्रस्त होगा। इन आक्रमणों के बाद, मुसलमानों ने भू-राजनीतिक पुनःहासिल की। तेरहवीं सदी के अंत तक, उन्होंने सभी लेवेंटाइन शहरों को क्रूसेडरों से वापस ले लिया। क्रूसेडरों का उद्देश्य अनातोलिया में सल्जुक तुर्कों की आक्रामकता को रोकना था, लेकिन सदियों तक ईसाई अभियानों के बावजूद, उस्मानी तुर्कों ने डेन्यूब को पार करने में सफलता पाई।⁴⁰ मंगोल आक्रमणों के बाद, एक समान ताक़त की बहाली हुई। चौदहवीं सदी की शुरुआत तक तीन मंगोल खान—गोल्डन होर्ड, इलखानी और (पश्चिमी) चगातई—के शासक वर्ग ने इस्लाम अपनाया। सोलहवीं सदी में तीन शक्तिशाली मुस्लिम साम्राज्य थे: उस्मानी, सफवी, और मुग़ल। मुसलमानों ने राजनीतिक व्यवस्था, सैन्य सुरक्षा और संपत्ति को बहाल

किया, जिससे वे अपने शहरों को पुनर्निर्माण कर सके, जिसमें उनकी पुस्तकालय और स्कूल भी शामिल थे। यूरोपीय उपनिवेशवाद तक, मुसलमानों के पास विदेशी आक्रमणों के बिना सदियाँ थीं। इसलिए विदेशी आक्रमणों को मुस्लिम दुनिया में दीर्घकालिक बौद्धिक ठहराव का एकमात्र कारण नहीं माना जा सकता।

इसके अलावा, मंगोल युग के बाद, इस्लाम नए क्षेत्रों में फैलता रहा। मंगोल खानदान के शासक वर्गों का इस्लाम में परिवर्तित होना इस्लाम के एशियाई घास मैदान में विस्तार को मजबूत करता है। उस्मानी और मुगल साम्राज्य ने इस्लामी सभ्यता की राजनीतिक और धार्मिक सीमाओं को पश्चिम में बल्कान और पूर्व में बंगाल तक फैलाया।⁴¹ अपने प्रारंभिक शासन के "नीलदरिया से ऑक्सस तक"⁴² के विपरीत, मुसलमानों ने "बल्कान से बंगाल" तक के क्षेत्र पर शासन करना शुरू किया।⁴³ इस प्रकार, भले ही मंगोल आक्रमणों के कारण मध्य एशिया, ईरान और इराक की कृषि उर्वरता में गंभीर गिरावट आई, यह गिरावट अकेले मुस्लिम देशों में एक सामान्य आर्थिक ठहराव का कारण नहीं हो सकती थी, जो इन सूखे क्षेत्रों से बहुत आगे तक फैल चुके थे।

आर्चीबाल्ड लुईस की किताब, जो क्रूसेड्स और मंगोल आक्रमण को मुसलमानों और पश्चिमी यूरोपियों के बीच भू-राजनीतिक प्रतिस्पर्धा में एक महत्वपूर्ण मोड़ के रूप में प्रस्तुत करती है, इन आक्रमणों के बाद मुसलमानों की ताकत की बहाली को स्वीकार करती है। लुईस का कहना है कि 1000 ईस्वी में पश्चिमी यूरोप पांच महान सभ्यताओं में "सबसे भौगोलिक रूप से दूर और अविकसित" था—अन्य चार सभ्यताएँ इस्लामी, पूर्वी एशियाई/चीन, भारतीय और बाज़न्तीनी-रूस सभ्यताएँ थीं। क्रूसेड्स और घुमंतू (मुख्यतः मंगोल) आक्रमणों के बाद, वह यह दावा करते हैं कि पश्चिमी यूरोप "अंततः लाभार्थी" साबित हुआ, जबकि अन्य सभ्यताएँ कमज़ोर हो गईं।⁴⁴ फिर भी, अपने ही विचारों का विरोध करते हुए, लुईस स्वीकार करते हैं कि चौदहवीं सदी के अंत तक, मुसलमानों ने भूमध्य सागर में यूरोपीय समुद्री प्रभुत्व को चुनौती दी, यूरोपीय देशों की भारतीय महासागर और मध्य एशिया तक पहुँच को प्रतिबंधित किया, पश्चिमी अनातोलिया और बल्कान में भूमि पर विजय प्राप्त की और पश्चिमी यूरेशिया में मंगोल शासक वर्ग को इस्लाम में परिवर्तित करने में सफलता पाई। वह यह भी जोड़ते हैं, "शायद इससे भी महत्वपूर्ण बात यह है कि भारत, इंडोनेशिया, दक्षिणी रूस और बाज़न्तीनी अनातोलिया और सहारा के दक्षिण और पूर्वी अफ्रीका के तटों के काले विश्व की संस्कृतियों में इस्लाम ने प्रवेश करने की क्षमता साबित की।" इस प्रकार एक भू-राजनीतिक दृष्टिकोण से, "यह इस्लाम और इसकी सभ्यता थी जिसने

अंततः विजय प्राप्त की।" लुईस के लिए, यह सफलता इब्न बतूता के यात्रा डायरी में दिखाई देती है।⁴⁵

इब्न बतूता (1304–68/9) एक मोरक्कन पर्यटक था। उसने अपनी यात्रा के संस्मरण, *ट्रैवल्स* को कागज़ पर उतारा। इसे शायद "अब तक लिखी गई सबसे बड़ी यात्रा पुस्तक" कहा जा सकता है और यह लगभग 75,000 मील की यात्रा को कवर करती है, जिसमें उत्तर पश्चिम अफ्रीका, मिस्र, पूर्वी अफ्रीका, अरब प्रायद्वीप, सीरिया, इराक़, ईरान, अनातोलिया, क्रीमिया, मध्य एशिया, भारत, इंडोनेशिया, और चीन शामिल हैं।⁴⁶ इब्न बतूता की तीन प्रमुख योग्यताएँ एक अरबी बोलने वाला मुसलमान, इस्लामी क़ानून का विशेषज्ञ और सूफीवाद का समर्थक ने उसे ऐसी अंतरमहाद्वीपीय यात्रा के दौरान मदद की।⁴⁷ फिर भी यह विरोधाभासी है कि, इब्न बतूता की "*ट्रैवल्स*" मुसलमानों के भू-राजनीतिक विस्तार को बयान करती है और साथ ही साथ उनके बौद्धिक ठहराव को भी उजागर करती है। इब्न बतूता के प्रति मुसलमानों की उदासीनता की तुलना यूरोपीय लोगों की मार्को पोलो और यहां तक कि स्वयं इब्न बतूता में रुचि से करते हुए रॉस डन इसे इस प्रकार स्पष्ट करते हैं:

मार्को पोलो की किताब के विपरीत, जो मध्यकालीन यूरोप में व्यापक रूप से प्रसारित और प्रशंसित हुई, *रिहला* [यात्राएं] का मुस्लिम दुनिया पर आधुनिक समय तक बहुत मामूली प्रभाव पड़ा। ... केवल उन्नीसवीं शताब्दी के मध्य में, इसे लिखे जाने के आधे सहस्राब्दी बाद, इस कथानक को वह अंतर्राष्ट्रीय ध्यान मिलना शुरू हुआ, जिसके यह सही मायने में हकदार था। विडंबना यह है कि इस उपलब्धि का श्रेय ईसाई यूरोप के विद्वानों को जाता है—यूरोशिया का वह एकमात्र घनी आबादी वाला क्षेत्र, जिसे इब्न बतूता ने अपनी यात्राओं के दौरान देखने की ज़हमत नहीं उठाई।⁴⁸

इब्न बतूता की किताब के प्रति मुसलमानों की उदासीनता कोई अलग-थलग घटना नहीं थी, बल्कि एक व्यापक समस्या की अवकासी थी। मैं बाद में इस बात का उल्लेख करूंगा कि इब्न रुशद और इब्न खल्दून के कार्यों को भी उन्नीसवीं सदी तक मुसलमानों से इसी प्रकार की ठंडी, प्रतिक्रिया मिली। उलेमा, सैन्य राज्य, अभिजात वर्ग, और उनके बीच के गठबंधन का उदय – दार्शनिकों और व्यापारियों की क्रीमत पर – इस बौद्धिक ठहराव के प्रमुख कारण थे। विदेशी आक्रमणों ने भी इस प्रक्रिया में योगदान दिया; उनके कारण, मुसलमानों ने सुरक्षा और अस्तित्व पर ध्यान केंद्रित किया और इस प्रकार सैन्य अभिजात वर्ग की स्थिति को ऊंचा कर दिया। ममलूक शासन के संदर्भ में, क्रूसेडरों और मंगोलों से मिलने वाले सैन्य खतरों ने "क्षेत्र की

रक्षात्मक सैन्यीकरण को जन्म दिया, जिसने अंततः नागरिक समाज और इसकी महत्वपूर्ण आर्थिक संस्थाओं को कमजोर कर दिया।⁴⁹ यहाँ तक कि बाद में आने वाले उस्मानी, सफ़वी और मुगल साम्राज्य भी विभिन्न स्तरों पर सैन्य राज्य की मंगोल धरोहर से प्रभावित थे।⁵⁰ इसके अलावा क्रूसेडरों के हैरान करने वाले नरसंहार और धार्मिक प्रवचन ने मुसलमानों को अपने ही धार्मिक प्रवचनों को अधिक अपनाने और उलेमा की नेतृत्व का समर्थन करने के लिए प्रेरित किया।⁵¹ इन नकारात्मक परिस्थितियों के बावजूद, मुस्लिम दार्शनिक और वैज्ञानिक परंपरा की इतनी मज़बूत जड़ें थीं कि इसने कुछ और सदियों तक उच्च गुणवत्ता के विद्वानों का उत्पादन जारी रखा, जैसा कि निम्नलिखित खंड में बताया गया है।

दार्शनिकों का घटना: ग़ज़ाली से इब्न खल्दून तक

केंद्रीय एशिया, ईरान, और इराक़

अध्याय 4 में यह बताया गया कि ग्यारहवीं सदी में, कई धार्मिक और राजनीतिक कर्ता-धर्ताओं, विशेष रूप से ग़ज़ाली, ने एक सुन्नी रुढ़िवादिता की स्थापना में योगदान दिया, जो चार सुन्नी मज़हबी विद्यालयों⁵² के कानूनों के एकीकरण पर आधारित थी जबकि शिया, मुतज़िलियों, और दार्शनिकों को बाहर किया गया। यह पहल बाद की अवधियों में भी जारी रही जिसने शियाओं की राजनीतिक शक्ति को सफलतापूर्वक काबू में किया, मुतज़िलियों को समाप्त किया, और पूर्वी क्षेत्रों (केंद्रीय एशिया, ईरान, और इराक़) में दार्शनिकों को हाशिए पर डाल दिया। दार्शनिकता के खिलाफ़ यह मुहिम भौतिक और सैद्धांतिक दोनों उपायों को शामिल करती थी। उदाहरण के लिए, बारहवीं सदी के मध्य में, अब्बासी खलीफा मुस्तंजीद ने बग़दाद के पुस्तकालयों में रखी इब्न सीना और इक्वान अल-सफ़ा की पुस्तकों को सार्वजनिक रूप से जलाने का आदेश दिया।⁵³

फिर भी, बारहवीं से चौदहवीं सदी के बीच, पूर्वी मुस्लिम क्षेत्रों में दार्शनिकों और इस्लामीक विद्वानों और उनके द्वारा दार्शनिकता को बढ़ावा मिलता रहा। एक उदाहरण फ़ख़्र अल-दीन अल-राज़ी है (1150–1210) है। एक तरफ़, राज़ी ने तर्क और रहस्योद्घाटन के बीच सामंजस्य स्थापित करने का प्रयास किया।⁵⁴ उन्होंने इस्लामी अध्ययन के अतिरिक्त चिकित्सा, खगोलशास्त्र और ज्यामिति का अध्ययन किया, विशेष रूप से कुरआन की तफ़सीर का।⁵⁵ दूसरी ओर, राज़ी ने सुन्नी रुढ़िवादिता के अधिक मज़बूत होने में योगदान दिया, उन्होंने अशअरी धर्मशास्त्र को

मुतज़िली धर्मशास्त्र के खिलाफ बढ़ावा दिया, और इब्न सीना के कुछ दार्शनिक कार्यों की आलोचना की।⁵⁶

समय के एक और अधिक दार्शनिक झुकाव वाले बहु-क्षेत्रीय विद्वान थे अब्द अल-लतीफ अल-बगदादी (1162–1231), जिन्होंने इस्लामी साहित्य (जिसमें ग़ज़ाली के कार्य भी शामिल हैं), दार्शनिकता (जिसमें इब्न सीना और फराबी के कार्य शामिल हैं), इतिहास और चिकित्सा का अध्ययन किया। बगदाद में जन्मे और पले-बढ़े, उन्होंने ज्ञान और संरक्षकता की तलाश में लगभग चालीस सालों तक कई शहरों की यात्रा की, विशेष रूप से सीरिया और मिस्र में। क़हिरा में, बगदादी ने सलाहुद्दीन और मूसा इब्न मयमून (मयमूनीदीदियत) जैसे महत्वपूर्ण व्यक्तित्वों से मुलाकात की।⁵⁷

अपने विध्वंसों के बावजूद, मंगोलों ने एक महत्वपूर्ण योगदान दिया, जब उन्होंने माराघा वेधशाला की स्थापना की, जहाँ नसर अल-दीन तुसी (1201–74) ने अध्ययन किया और पढ़ाया।⁵⁸ तुसी ने यह संरक्षकता मंगोलों की सेवा के माध्यम से प्राप्त की।⁵⁹ तुसी और उनके सहयोगियों द्वारा वेधशाला में किए गए शोध ने मुस्लिम और यूरोपीय खगोलशास्त्रियों को सोलहवीं सदी तक प्रभावित किया।⁶⁰ खगोलशास्त्र के अतिरिक्त, तुसी ने शिया धर्मशास्त्र, नैतिकता और राजनीति जैसे विविध मुद्दों पर भी लिखा।⁶¹ उन्होंने इब्न सीना की दर्शनशास्त्र की रक्षा, जो राज़ी की आलोचना का उत्तर था।⁶²

तूसी के सबसे प्रसिद्ध छात्र शिराज़ी (1236–1311) थे। अपने शिक्षक की तरह, शिराज़ी भी एक बहु-क्षेत्रीय विद्वान थे, जिन्होंने खगोलशास्त्र, चिकित्सा और दर्शनशास्त्र जैसे विभिन्न विषयों का अध्ययन किया।⁶³ चौदहवीं सदी के प्रारंभ में, माराघा वेधशाला निष्क्रिय हो गई। फिर भी इलखानिद शासकों की वैज्ञानिकों के प्रति संरक्षकता जारी रही। शिराज़ी के एक प्रमुख छात्र निशापुरी (1270–1328/9) थे, जिन्होंने इसी संरक्षकता के तहत अध्ययन किया। उन्होंने खगोलशास्त्र, गणित और कुरआनी तफ़सीर पर लिखा।⁶⁴

तूसी, शिराज़ी, और निशापुरी शिया मुसलमान थे। पूर्वी क्षेत्रों में, उनके सुन्नी समकक्षों ने इस्लामी अध्ययन पर अधिक ध्यान केंद्रित किया, जिससे दर्शनशास्त्र और प्राकृतिक विज्ञानों की उपेक्षा हुई। तेरहवीं सदी के दो प्रमुख सुन्नी विद्वान, तफ़ताज़ानी (1322–c. 1390) और जुरजानी (1340–1413), मुख्य रूप से फिकह, कुरआनी तफ़सीर, धर्मशास्त्र, अरबी भाषा-विज्ञान और तर्कशास्त्र पर ध्यान केंद्रित करते थे।⁶⁵ तफ़ताज़ानी ने इंसान की स्वतंत्र इच्छा पर

अधिक ज़ोर दिया, जैसा कि आमतौर पर अशअरी धर्मशास्त्रज्ञ करते हैं।⁶⁶ इसलिए, कुछ विद्वानों ने उनके विचारों को मातुरीदी धर्मशास्त्र के अधिक निकट माना है।⁶⁷ बाद के समय में, मुस्लिम दुनिया में तफ़ताज़ानी और ज़ुरजानी जैसे स्तर के बहुत कम उलेमा उत्पन्न हुए, कि इन दोनों विद्वानों की किताबें सदियों तक उस्मानी, मुगल और कुछ हद तक सफ़वी मदरसों में पढ़ाई जाती रहीं।⁶⁸

नौवीं से ग्यारहवीं सदी तक, पूर्वी क्षेत्र, मुस्लिम बौद्धिक जीवन का प्रकाश स्तंभ थे। हालांकि, बारहवीं से चौदहवीं सदी के बीच, उन्होंने यह स्थान दो अन्य मुस्लिम क्षेत्रों को सौंप दिया: एक तरफ़ मिस्र, सीरिया और अनातोलिया थे, तो दूसरी तरफ़ अन्दलुस और उत्तर-पश्चिम अफ्रीका। अब्द अल-लतीफ अल-बगदादी की पश्चिम की ओर यात्रा मुस्लिम बौद्धिक गतिशीलता के पश्चिम की ओर स्थानांतरित होने का एक संकेत थी।

मिस्र, सीरिया और अनातोलिया

सीरिया और अनातोलिया में, कई मुस्लिम शहरों पर क्रूसेडरों का कब्ज़ा हो गया था, जबकि कुछ सीरियाई शहरों को मंगोल आक्रमणों का भी सामना करना पड़ा। दमिश्क का शासक नूर-अल-दीन ज़ंगी (1156–1174 के शासनकाल) एक कुशल सैन्य कमांडर और क्रूसेडरों के खिलाफ इस्लाम के दृढ़ रक्षक के रूप में उभरा। नूर-अल-दीन ने दमिश्क में सुन्नी मदरसों की स्थापना की, जो निज़ामिया मदरसों के मॉडल पर आधारित थे और इन मदरसों को, वज़्ज़ों (निजी दान) के माध्यम से वित्तपोषित किया गया था। हालांकि, इन संस्थानों को केवल निजी या स्वतंत्र नहीं कहा जा सकता, क्योंकि ये उलेमा-राज्य गठबंधन के वैचारिक और राजनीतिक प्रभुत्व के अधीन थे। इतिहासकार माइकल चेम्बरलिन का उल्लेख है कि दमिश्क में, नूर-अल-दीन के शासनकाल की शुरुआत से लेकर 1350 तक, अधिकांश मदरसों की स्थापना शासक और अधिकारियों के परिवारों के सदस्यों द्वारा की गई थी। यह इस बात को दर्शाता है कि उस समय शैक्षणिक संस्थान राजनीतिक और धार्मिक अभिजात वर्ग से गहराई से जुड़े हुए थे।⁶⁹

विदेशी क्रूज़े और सुन्नी रूढ़िवाद की मज़बूती के बावजूद, सीरिया और अनातोलिया में विद्वतापूर्ण उत्पादन एक हद तक जारी रहा। दक्षिणी अनातोलिया में, जज़री (1136–1206) ने यांत्रिक इंजीनियरिंग पर लिखा। उनकी पुस्तक "*बुक ऑफ नॉलेज ऑफ इंजीनियर्स मैकेनिकल डिवाइसेज*" ने इस विषय पर बनू मूसा भाइयों की नौवीं सदी की पुस्तक को पीछे छोड़ दिया। हिल के अनुसार, जज़री की पुस्तक "शायद पुनर्जागरण से पहले किसी भी सांस्कृतिक क्षेत्र का सबसे

महत्वपूर्ण इंजीनियरिंग दस्तावेज़" है। यह "छह श्रेणियों में विभाजित है: (1) जल-घड़ियां और मोमबत्ती-घड़ियां, (2) शराब वितरण उपकरण, (3) रक्तस्राव मापने वाले उपकरण और जल वितरण उपकरण, (4) वैकल्पिक फव्वारे और संगीत से चलने वाले स्वचालित उपकरण, (5) जल उठाने वाले उपकरण, और (6) और बहुत सारी चीज़ें।"⁷⁰

मिस्र पर कभी भी क्रूसेडरों या मंगोलों का कब्जा नहीं हुआ, लेकिन यह आक्रमणकारियों द्वारा मुस्लिम क्षेत्रों के बढ़ते सैन्यीकरण से प्रभावित हुआ। 1170 के दशक में सलाहुद्दीन क्रूसेडरों के खिलाफ एक सैन्य नायक के रूप में उभरे। शुरू में वह नूर-अल-दीन के अधीन एक कमांडर थे। बाद में उन्होंने मिस्र में अय्यूबी सल्तनत (1171-1250) की स्थापना की और फिर इसे सीरिया तक फैलाया। सलाहुद्दीन ने नूर-अल-दीन के मॉडल का अनुसरण करते हुए सुन्नी इस्लाम को बढ़ावा दिया और क़ाहिरा में निज़ामिया-प्रकार के मदरसों की स्थापना की।⁷¹

मिस्र में शिया फातिमी वंश की विरासत को मिटाने के लिए, सलाहुद्दीन ने उस वंश की लाइब्रेरी में रखी किताबों को बेच दिया और नष्ट कर दिया, खासकर क़ाहिरा की लाइब्रेरी में रखी किताबें, जो "शायद विधर्म इस्माइली किताबों से भरी हुई थीं।"⁷² रूथ मैकेंसेन ने उल्लेख किया कि सलाहुद्दीन द्वारा लाइब्रेरी को खत्म करना पश्चिमी पर्यवेक्षकों को चौंका सकता है, क्योंकि वे सलाहुद्दीन को "पूर्व के सबसे प्रबुद्ध सज्जनों में से एक" के रूप में देखते हैं। मैकेंसेन इस घटना को "एक तरफ तो विजय के सामान्य परिणाम के रूप में और दूसरी तरफ रूढ़िवाद द्वारा विभाजन के केंद्र पर हमले के रूप में" व्याख्या करती हैं।⁷³ मोस्तफा एल-अब्बादी और बर्नार्ड लुइस दोनों के अनुसार, प्राचीन अलेक्जेंड्रिया की लाइब्रेरी को खलीफा उमर के आदेश पर, मुसलमानों द्वारा नष्ट किये जाने की कहानी इसी संदर्भ में गढ़ी गई थी, ताकि सलाहुद्दीन के निर्णय के लिए एक ऐतिहासिक उदाहरण प्रस्तुत किया जा सके।⁷⁴

सलाहुद्दीन के विरोधी-दार्शनिक उपायों में, हल्ब में दार्शनिक-आध्यात्मिक यह्या सहरवर्दी (1154-91) की फांसी का आदेश भी शामिल था। सहरवर्दी पर प्लेटो, अरस्तू, नियो-प्लेटोनिस्ट, गज़ाली और विशेष रूप से इब्न सिना का प्रभाव था। हालांकि उन्हें धर्म परिवर्तन के आरोप में कम उम्र में मृत्युदंड दिया गया, फिर भी उनकी रचनाएँ प्रभावशाली रहीं और प्रकाशवाद स्कूल⁷⁵ के लिए बुनियादी बन गई। बाद में अय्यूबी शासकों और उलेमा ने दार्शनिकता के खिलाफ कदम उठाना जारी रखा। दमिश्क के सुलतान अशरफ ने अपने शासनकाल (1228-1237) की शुरुआत में एक बयान जारी किया और फक्रिहों (क़ानूनी विशेषज्ञों) से कहा कि "वे केवल हदीस, क़ुरआन की व्याख्या और शरीयत का अध्ययन

करें।" उन्होंने स्पष्ट किया कि जो कोई भी तर्कशास्त्र और अन्य "विदेशी विज्ञानों" का अध्ययन करेगा, उसे शहर से निष्कासित कर दिया जाएगा।⁷⁶

जैसा कि मुस्लिम दुनिया के अन्य हिस्सों में हुआ, सीरिया और मिस्र में भी प्राकृतिक विज्ञानों और दर्शन का पतन हुआ, फिर भी यह पतन पूर्ण पतन नहीं था। मुस्लिम वैज्ञानिकों और दार्शनिकों ने विभिन्न संस्थागत संदर्भों में लेखन और शिक्षण जारी रखा। प्रमुख शहरों की कुछ भव्य मस्जिदों में *मुवक्कित* (समयज्ञानी) पद थे, जो शोध के अवसर प्रदान करते थे।⁷⁷ दमिश्क में, इब्न अल-शातिर (1304–1375 के आसपास) उमय्या मस्जिद के प्रमुख *मुवक्कित* के रूप में कार्य करते थे, जहाँ उन्होंने एक प्रसिद्ध सूर्य घड़ी बनाई। इब्न अल-शातिर ने कुछ गैर-पटोलेमाई खगोलशास्त्रीय मॉडलों का भी विकास किया।⁷⁸

एक अन्य महत्वपूर्ण मुस्लिम संस्थान अस्पताल था, जिसने न केवल शहरों के सामाजिक विकास में योगदान दिया, बल्कि चिकित्सा विज्ञान में भी प्रगति की। पहला प्रमुख मुस्लिम अस्पताल अदुदी अस्पताल था, जो बगदाद में 981 में बुइद्स द्वारा बनाया गया था। बाद में 1154 में, जंगी ने दमिश्क में एक और प्रमुख संस्थान नूरअल-दीन अस्पताल बनाया। प्रसिद्ध चिकित्सक इब्न अल-नफीस (1213–88) वहाँ कार्यरत थे। इसके बाद वह मिस्र चले गए, जहाँ वह एक प्रमुख चिकित्सक बने। 1285 में, ममलूक सुलतान ने काहिरा में मंसूरी अस्पताल की स्थापना की, जो पहले के मुस्लिम अस्पतालों से कहीं आगे था।⁷⁹ नुवैरी (1279–1333) की एंसीक्लोपीडिया के अनुसार, मंसूरी अस्पताल में, "चिकित्सकों, नेत्र विशेषज्ञों, सर्जनों, और हड्डी जोड़ने वाले चिकित्सकों को पुरुषों और महिलाओं का इलाज करने के लिए नियुक्त किया गया था," और "रोगियों को विशेष वाडों में रखा जाता था, जिनमें से अधिकांश में बहता हुआ पानी था।"⁸⁰ इब्न अल-नफीस ने अपना घर और पुस्तकालय इस अस्पताल को दान कर दिया था।⁸¹

इब्न अल-नफीस को फेफड़ों के परिसंचरण (पल्मोनरी सर्कुलेशन) के बारे में लिखने वाले पहले विद्वान के रूप में जाना जाता है, जो सत्रहवीं सदी में हार्वे द्वारा दिए गए विस्तृत विवरण से बहुत पहले थे।⁸² इब्न अल-नफीस ने *क्रामिल ऑन द प्रॉफेक्ट्स बायोग्राफी* नामक एक धार्मिक उपन्यास लिखा, जो इब्न तुफैल के दार्शनिक उपन्यास *हय्य बिन यक्रज़ान (ज़िंदा, जाग्रत का पुत्र)* के जवाब में था। इब्न अल-नफीस के उपन्यास में, नायक (क्रामिल) अपनी द्वीप पर आने वाले आगंतुकों से भाषा, खाना बनाना, और कपड़े पहनने जैसी चीजें सीखता है, बजाय इसके कि वह इन्हें स्वयं आविष्कार करता। यह उपन्यास रहस्योद्घाटन और भविष्यवाणी की आवश्यकता

पर जोर देता है, जो *हय्य बिन यक्रजान* में मनुष्यों की स्वयं से सत्य तक पहुँचने की क्षमता पर दिए गए बल के विपरीत है⁸³

अपने विश्लेषण में, नहयान फैसी यह दिखाने का प्रयास करते हैं कि "तेरहवीं और चौदहवीं सदी के दौरान धार्मिक 'रूढ़िवाद' द्वारा विज्ञान का पूरी तरह से दमन नहीं हुआ।"⁸⁴ व्यक्तिगत स्तर पर, यह दृष्टिकोण सही है। इस तथ्य से कि इब्न अल-नफ़ीस एक सुन्नी हदीस, क़ानूनशास्त्र और धर्मशास्त्र के विशेषज्ञ थे, यह संकेत मिलता है कि सुन्नी इस्लाम और विज्ञान से जुड़ी खोज के बीच संभावित तालमेल हो सकता है। फिर भी, यह व्यक्तिगत उदाहरण मिस्र में धार्मिक रूढ़िवाद के उदय और वैज्ञानिक विकास के ठहराव के बीच के संबंध को खारिज नहीं करता। इब्न अल-नफ़ीस के समान स्तर के कोई छात्र या उत्तराधिकारी नहीं थे, जिसके परिणामस्वरूप उनके पल्मोनरी सर्कुलेशन पर लिखे गए कार्य भुला दिए गए, जब तक कि उन्हें बीसवीं सदी में पुनः खोजा नहीं गया⁸⁵

इसके अलावा, फैसी के अपने आंकड़े यह दिखाते हैं कि ममलूक मिस्र में धार्मिक असहिष्णुता ने वैज्ञानिक विकास में कैसे बाधा डाली। मंसूरी अस्पताल के बंदोबस्ती दस्तावेज़ में स्पष्ट रूप से कहा गया है कि "मसीहियों और यहूदियों का न तो वहां इलाज किया जाना था और न ही उन्हें वहां काम पर रखा जाना था।"⁸⁶ यह धार्मिक भेदभाव संभवतः धर्मयुद्धों के दौरान मुसलमानों की भूमि पर क्रूसेडर्स के क़ब्जे से प्रेरित था।⁸⁷ लेकिन इसका जो भी कारण रहा हो, यह भेदभाव नैतिक रूप से गलत और वैज्ञानिक दृष्टि से हानिकारक था। यह नौवीं से बारहवीं सदी के बीच के बग़दाद – एक बहुसांस्कृतिक शहर, जहां यहूदी और ईसाई चिकित्सकों को करियर के अवसर मिलते थे और विज्ञान फलता-फूलता था⁸⁸ – और तेरहवीं सदी के काहिरा – एक ऐसा शहर, जो सुन्नी रूढ़िवाद से बंधा हुआ था, जहां गैर-मुस्लिम चिकित्सकों और मुस्लिम दार्शनिकों को भेदभाव का सामना करना पड़ता था, और वैज्ञानिक प्रयास सिमटकर विलुप्त हो गए – के बीच के अंतर को दिखाता है।

अंदलुस और उत्तर-पश्चिम अफ़्रीका

पूर्वी क्षेत्रों और मिस्र-सीरिया के विपरीत, अंदलुस ने बारहवीं सदी में अपने सबसे प्रसिद्ध दार्शनिकों का उत्पादन किया। दसवीं सदी के आखिरी हिस्से में, वज़ीर मंसूर (978–1002 के शासनकाल) अल-अंदलुस का वास्तविक शासक बन गया। मंसूर मुख्य रूप से एक सैन्य नेता था और उसने उत्तरी स्पेन में ईसाई शहरों पर लगभग पचास छापे संगठित किए। उलेमा और

जनता का समर्थन प्राप्त करने के लिए, उसने कर्तबा में पिछले शासक, खलीफा हकम द्वितीय द्वारा बनाए गए प्रसिद्ध पुस्तकालय को निशाना बनाया। इस हमले में, मंसूर ने दर्शनशास्त्र और विभिन्न विज्ञानों पर आधारित पुस्तकों को नष्ट कर दिया (कुछ उल्लेखनीय अपवादों के साथ)।⁸⁹

मंसूर के शासन के बाद, अंदलुस में आंतरिक शक्ति संघर्षों के कारण इसे लगभग दो दर्जन छोटे राज्यों में विभाजित किया गया, जिससे क्षेत्र में कैथोलिक राज्यों के विस्तार को बढ़ावा मिला। 1085 में, तोलेडो पहला प्रमुख अंदलुसी शहर बना जहां कैथोलिकों ने पूरी तरह से नियंत्रण फिर से हासिल कर लिया। एक साल बाद, अल्मोराबतीन की सेनाएँ, जो एक मुस्लिम बेरबेर राजवंश था, उत्तर-पश्चिम अफ्रीका से अंदलुस में प्रवेश की और कैथोलिक विस्तार को रोक दिया। अल्मोराबतीन ने दक्षिणी और पूर्वी स्पेन के मुस्लिम शहरों पर, बारहवीं सदी के मध्य तक शासन किया।⁹⁰ अल्मोराबतीन ने मालिकी उलेमा के साथ गठबंधन किया, जो उलेमा और सैन्य राज्य के बीच एक और गठबंधन का उदाहरण प्रस्तुत करता है।

बारहवीं सदी के मध्य से तेरहवीं सदी के मध्य तक, एक और बेरबेर राजवंश, अल्मोवहदीन ने अंदलुस और मोरक्को पर शासन किया। अंदलुस में ईसाई और यहूदी अल्पसंख्यकों की स्थिति, जो पहले ही ईसाईयों के साथ लगातार युद्धों और आंतरिक सैन्य संघर्षों के कारण बिगड़ चुकी थी, अल्मोवहदीन के शासन में और भी अधिक बिगड़ गई। अल्मोवहदीन ने, अल्मोराबतीन, के विपरीत, मालिकी फिकह को अस्वीकार कर दिया। अल्मोवहदीन का इस्लाम के प्रति एक कट्टरपंथी दृष्टिकोण था, जो विरोधाभास रूप में "व्यापक बौद्धिक दृष्टिकोण" के लिए खुला था, जिसमें दर्शनशास्त्र के तत्व भी शामिल थे।⁹¹

अंदलुस ने अल्मोराबतीन और अल्मोवहदीन दोनों के तहत प्रमुख दार्शनिकों को जन्म दिया। इब्न बज्जा (जिन्हें लैटिन में एवेम्पेस के नाम से जाना जाता है) (लगभग 1095–1138) एक बहु-प्रतिभाशाली व्यक्ति थे जिन्होंने दर्शनशास्त्र, चिकित्सा, गणित, खगोलशास्त्र, भौतिकी और वनस्पति विज्ञान पर लिखा।⁹² उन्होंने, बाद के अंदलुसी दार्शनिकों पर प्रभाव डाला। इब्न बज्जा का यह तर्क कि, ध्यान और एकाकी जीवन जीना खुशी और पूरापन प्राप्त करने के लिए आवश्यक है, एक व्यक्तिवादी दृष्टिकोण को दर्शाता है, जिसे बाद में इब्न तुफैल के *हैय बिन यक़ज़ान* में पूरी तरह से बयाँ किया गया।⁹³

इब्न तुफैल (लगभग 1110–1185) एक और प्रमुख अंदलुसी मुस्लिम बहु-प्रतिभाशाली व्यक्ति थे। उन्होंने अल्मोवहदीन शासक अबू याक़ूब के चिकित्सक और सलाहकार के रूप में सेवाएं

दी। इब्न तुफैल का उपन्यास "हैय बिन यक्रजान" यह सुझाव देता है कि यदि कोई मानव अकेले एक अलग-थलग द्वीप पर रहता है, तो वह बिना किसी धार्मिक ग्रंथ की मदद से केवल मुशाहदे और ध्यान के माध्यम से जीवन के अर्थ और एक निर्माता के अस्तित्व को समझ सकता है। इस प्रकार, आत्म-शिक्षण और यहां तक कि रूपात्मक दर्शनशास्त्र मानव मस्तिष्क में स्वाभाविक रूप से छिपे होते हैं। हालांकि, पुस्तक यह भी जोर देती है कि अनपढ़ जनता, अभिजात वर्ग के विपरीत, दार्शनिक सत्य को स्वयं समझने में सक्षम नहीं होती; इसलिए, उन्हें प्रकटित ज्ञान की आवश्यकता होती है और उन्हें पुरस्कार और दंड के वादे के साथ अनुशासनबद्ध किया जाता है।⁹⁴ सत्रहवीं और अठारहवीं सदी के अंत में, इस दार्शनिक उपन्यास का कई यूरोपीय भाषाओं में अनुवाद किया गया और इसे कई जागरूकता लाने वाले दार्शनिकों द्वारा पढ़ा गया।⁹⁵

इब्न रुश्द

अंदलूसी दार्शनिकों में सबसे प्रभावशाली इब्न रुश्द (1126–98) थे। जैसा कि अध्याय 4 में चर्चा की गई है, कई विद्वानों ने गज़ाली को मुसलमानों के बौद्धिक ठहराव का जिम्मेदार माना है। इब्न रुश्द को अक्सर गज़ाली के विरोधी के रूप में व्याख्यायित किया गया है, क्योंकि इब्न रुश्द ने गज़ाली की दार्शनिकों की आलोचना "इन्कोहेरेन्स" में उनकी आलोचना का खंडन किया था। इस दृष्टिकोण के एक मजबूत समर्थक जाबरी थे⁹⁶, जिन्होंने इब्न रुश्द के विचारों के पुनरुद्धार की अपील की थी ताकि मुस्लिम मानस को उसके तर्कवादी और आलोचनात्मक दृष्टिकोण के साथ पुनर्जीवित किया जा सके।⁹⁷ इब्न तुफैल ने इब्न रुश्द को अबू याकूब के सामने पेश किया, जो एक शासक था और दर्शन में गहरी रुचि रखता था, और इब्न रुश्द को, अरस्तू की रचनाओं पर अरबी टिप्पणियाँ लिखने का कार्य सौंपा। अबू याकूब ने इब्न रुश्द को सेविलिया में न्यायधीश नियुक्त किया और फिर कर्ताबा का मुख्य न्यायधीश बना दिया, जहाँ उनके पिता और दादा भी न्यायधीश के रूप में सेवा दे चुके थे। इब्न रुश्द ने शासक की सेवा एक चिकित्सक के रूप में भी की। उन्होंने इन सार्वजनिक पदों पर कार्य करते हुए अपनी कई रचनाएँ लिखीं।⁹⁸

इब्न रुश्द ने अरस्तू की रचनाओं को बढ़ावा दिया और फाराबी और इब्न सीना द्वारा अरस्तूवादी दर्शन में किए गए संशोधनों की आलोचना की।⁹⁹ फिर भी, इब्न रुश्द केवल अरस्तू के व्याख्याता नहीं थे। उनकी इस्लामी आस्थाएँ उन्हें, भगवान, भगवान द्वारा संसार की सृष्टि, और भगवान के ज्ञान के संबंध में, अरस्तू के विचारों से कई बिंदुओं पर भिन्न दृष्टिकोण अपनाने के लिए प्रेरित करती थीं।¹⁰⁰

एक इस्लामी विद्वान के रूप में, इब्न रुश्द ने दर्शन और इस्लाम के बीच सेतु बनाने का प्रयास किया। अपनी पुस्तक *किताब फ़सल अल-मक़ाल व तक्ररीर मा बैन अल-शरी अह वा अल-हिकमा मिन अल-इत्तिसाल* (निर्णायक ग्रंथ: इस्लामी कानून और दर्शन के बीच संबंध की पुष्टि) में, उन्होंने यह दिखाया कि दर्शन का अध्ययन मुसलमानों के लिए अनिवार्य है, क्योंकि कुरआन की कई आयतें विश्वासियों को जानवरों, पृथ्वी और आकाश पर विचार करने का आदेश देती हैं। ईश्वर और उसकी सृष्टि को बेहतर समझने के लिए, इब्न रुश्द कहते हैं कि इंसान को तर्क, प्रमाण और प्रभावी ढंग से बोलने की कला सीखनी चाहिए, जिसके लिए दार्शनिक शिक्षा ज़रूरी है।¹⁰¹ डेमोंस्ट्रेटिव तर्क और रहस्योद्घाटन (रिवेलेशन) के बीच कोई विरोधाभास नहीं होना चाहिए; यदि कोई विरोधाभास दिखाई देता है, तो उसकी व्याख्या की जानी चाहिए और यह कार्य, पाठ के भाषाई ढांचे को नष्ट किए बिना किया जाना चाहिए।¹⁰²

कुरआन, इब्न रुश्द आगे कहते हैं, स्पष्ट रूप से यह बताता है कि इसकी कुछ आयतें "संकेतपूर्ण" हैं और उन्हें "वे लोग जो ज्ञान में दृढ़ हैं" (3:7)¹⁰³ द्वारा समझा जा सकता है। इसलिए, अलग-अलग समय और सैद्धांतिक मुद्दों पर विभिन्न व्याख्याएं होना सामान्य है। इब्न सीना और फराबी जैसे दार्शनिक उन "ज्ञान में दृढ़" लोगों में शामिल हैं, और उनकी कुछ व्याख्याएं दूसरों को गलत लग सकती हैं। इसके बावजूद, उनके गलत फैसलों को भी एक प्रसिद्ध हदीस के अनुसार इनाम दिया जाएगा: "यदि कोई न्यायाधीश सही इज्तिहाद (व्याख्या) करता है, तो उसे दो रूहानी इनाम मिलते हैं; यदि वह गलत इज्तिहाद करता है, तो उसे एक रूहानी इनाम मिलता है।" इस संदर्भ में, इन दार्शनिकों को विधर्मी या धर्मत्यागी घोषित करना गलत है।¹⁰⁴

इसके अतिरिक्त, इब्न रुश्द गज़ाली और कुछ अन्य आशअरी उलमा द्वारा दार्शनिकों की आलोचनाओं पर चर्चा करते हैं, जिसमें वे मुख्य रूप से दार्शनिकों के तर्कों की जटिलता को उजागर करते हैं। उनके लिए, यह सवाल कि क्या ईश्वर को विशेषताओं का ज्ञान है या नहीं, दार्शनिकों का दृष्टिकोण ईश्वर के ज्ञान और मानवों के ज्ञान के बीच श्रेणीगत भेद पर आधारित है।¹⁰⁵ क्या संसार अनंत है या नहीं, यह भी एक और प्रमुख बहस थी जो धर्मशास्त्रियों और दार्शनिकों के बीच चल रही थी। इब्न रुश्द इसे एक अर्थशास्त्र संबंधी चर्चा मानते हैं, जो "नामकरण" पर केंद्रित है। वे दार्शनिकों के दृष्टिकोण का बचाव करते हुए यह भी कहते हैं कि समय और ब्रह्मांड को अलग करना बहुत कठिन है: "समय ... दुनिया से पहले नहीं आता। समय वह है जो गति और शरीरों के साथ होता है।"¹⁰⁶

इब्न रुश्द एक कुलीन दृष्टिकोण अपनाते हैं जब वे ग़ज़ाली पर यह आरोप लगाते हैं कि उन्होंने धर्म और दर्शन दोनों के खिलाफ गलती की, क्योंकि उन्होंने जटिल मुद्दों को वाद-विवाद और भाषण कला के कामों में उठाया, जिन्हें आम लोग पढ़ सकते हैं। वे इसी तरह मुआतज़िलियों और आशअरीयों की आलोचना करते हैं क्योंकि उन्होंने जटिल धार्मिक व्याख्याओं को वाद-विवाद के तर्कों में बदल दिया और फिर उन्हें जनसाधारण को सिखाया। इब्न रुश्द के अनुसार, इन धार्मिक बहसों का जन-साधारण में प्रचार करने से मुसलमानों के समुदाय में शत्रुतापूर्ण और टकरावपूर्ण गुटों का निर्माण हुआ।¹⁰⁷ इब्न रुश्द कुछ मुद्दों पर आशअरी और मुआतज़िली धर्मशास्त्र स्कूलों के विकल्प भी प्रस्तुत करते हैं, जैसे कि उनके ईश्वर के अस्तित्व को साबित करने के तरीके। उनके लिए, एक विकल्प "सृजन" है: हर सृजित चीज़ अपने स्रष्टा को दर्शाती है; सभी मौजूद चीज़ें बनायी गयी हैं; और इसलिए मौजूद चीज़ें ईश्वर को दर्शाती हैं। दूसरा तरीका है "प्रभुत्व": सभी मौजूद प्राणी मानव के अस्तित्व के अनुकूल हैं, और यह अनुकूलता संयोग से नहीं हो सकती, बल्कि यह एक इच्छाशक्ति एजेंट - ईश्वर - को दर्शाती है।¹⁰⁸

इब्न रुश्द अपनी आलोचना को विस्तार से "द इनकोहेरेंस ऑफ़ द इनकोहेरेंस" (में प्रस्तुत करते हैं। वह विशेष रूप से ग़ज़ाली के कारण और प्रभाव के सिद्धांत की आलोचना करते हैं। इब्न रुश्द यह नोट करते हैं कि ग़ज़ाली और अन्य अशारियों द्वारा कारण और प्रभाव का खंडन करने और भगवान की सृष्टि को अप्रत्याशित परिभाषित करने के परिणामस्वरूप, "अब किसी भी चीज़ का स्थायी ज्ञान नहीं होगा," क्योंकि अशारी यह मानते हैं कि भगवान "सर्वव्यापी शासक की तरह अस्तित्वों पर शासन करते हैं... जिनके बारे में कोई मानक या परंपरा ज्ञात नहीं है, जिसे संदर्भित किया जा सके।"¹⁰⁹ इब्न रुश्द कुरआन की आयत "तुम भगवान के मार्ग में कभी भी कोई परिवर्तन नहीं पाओगे" (33:62, 35:43, 48:23) का हवाला देते हैं ताकि संसार में स्थापित क्रम और कारण और प्रभाव पर ज़ोर दिया जा सके।¹¹⁰ ईश्वरीय इच्छा और मानव स्वतंत्र इच्छा के बीच संबंध पर, इब्न रुश्द के स्पष्टीकरण आधुनिक चर्चाओं के लिए प्रासंगिक होंगे जो एजेंट-संरचना के रिश्तों पर केंद्रित हैं। उनके अनुसार, जो कुछ भी भगवान के आदेश के रूप में संदर्भित किया जाता है, वह बाहरी और आंतरिक स्थितियाँ हैं जो मानव स्वतंत्र इच्छा को सीमित करती हैं। भगवान मानवों को विपरीत विकल्पों के बीच चयन करने की क्षमता प्रदान करते हैं। फिर भी, व्यक्तियों के शरीर के अंदर और बाहर के कारण उनकी इच्छा को प्रभावित करते हैं।¹¹¹

इब्न रुश्द के संरक्षक अबू याकूब की मृत्यु के बाद, उसके बेटे याकूब अल-मंसूर (1184–99) ने शासन किया। शुरू में, उसने अपने पिता का अनुसरण करते हुए इब्न रुश्द का समर्थन किया। हालांकि, 1195 में, याकूब अल-मंसूर ने सुधार विरोधी उलेमा और उनके सार्वजनिक सहयोगियों द्वारा प्रेरित होकर इब्न रुश्द की पुस्तकों को जलाने का आदेश दिया, उन्हें एक छोटे शहर में निर्वासित कर दिया और इसी तरह अन्य विद्वानों को भी दर्शन में संलग्न होने के लिए दंडित किया। इब्न रुश्द लगभग दो वर्षों तक निर्वासित रहे और रिहाई के बाद जल्द ही उनकी मृत्यु हो गई।¹¹²

इब्न रुश्द को अधिकांश मुस्लिम देशों में अनदेखा किया गया या भुला दिया गया,¹¹³ लेकिन उन्होंने यूरोपीय विचारधारा पर गहरा प्रभाव डाला। यहूदी दार्शनिकों और अनुवादकों ने उनके विचारों के प्रसार में महत्वपूर्ण भूमिका निभाई।¹¹⁴ उनके इस्लामी धर्मशास्त्र, इस्लामी कानूनशास्त्र और चिकित्सा पर ग्रंथों के अलावा आज हम इब्न रुश्द के अरस्तू के कार्यों पर अट्हाईस टिप्पणियाँ जानते हैं। उनके टिप्पणियों में से केवल उन्नीस, अरबी लिपि में अरबी पांडुलिपियों के रूप में बची हैं; नौ अरबी लिपि में हिब्रू लिपि में बची हैं और बाकी केवल लैटिन और/या हिब्रू अनुवाद के रूप में बची हैं।¹¹⁵ यह तथ्य कि मुस्लिम दुनिया और यूरोप ने इब्न रुश्द के विचारों के साथ इतनी भिन्नतापूर्ण तरीके से व्यवहार किया, यह दोनों क्षेत्रों के बीच बौद्धिक उलटफेर की शुरुआत को दर्शाता है। पहले ने दर्शनशास्त्र को कमजोर करना शुरू किया, जबकि दूसरे ने इसे सराहा।

इब्न रुश्द के बाद, अंदलुस और उत्तर पश्चिमी अफ्रीका ने दो और सदियों तक महान विद्वानों को पैदा किया। इन विद्वानों में माईमून (1135–1204) शामिल हैं, जो मध्यकाल के सबसे महत्वपूर्ण यहूदी दार्शनिकों में से एक थे। कुर्तुबा में जन्मे माईमून कुछ वर्षों तक मोरक्को में रहे और अंततः मिस्र में बस गए। उन्होंने यहूदी धर्म और अरस्तूवादी दर्शन के बीच सेतु बनाने की कोशिश की। उन्होंने चिकित्सा पर ग्रंथ भी लिखे और अय्यूबी शासकों, जिनमें सलाहुद्दीन भी शामिल थे, के लिए चिकित्सक के रूप में कार्य किया। माईमून फाराबी, इब्न **सीना**, और इब्न रुश्द से प्रभावित थे और उन्होंने यहूदी और मुस्लिम विद्वानों दोनों को प्रभावित किया।¹¹⁶ इब्न अरबी (1165–1240) भी अंदलुस में जन्मे थे। उन्होंने मुस्लिम भूमि के सभी प्रमुख स्थानों की यात्रा की, जिनमें मोरक्को, अरब प्रायद्वीप, सीरिया, इराक और एंटोलिया शामिल थे। इब्न अरबी का कार्य दर्शनशास्त्र और सूफीवाद का संयोजन है। उन्होंने भगवान को एकमात्र वास्तविकता के रूप में परिभाषित किया और मनुष्यों को भगवान के सुंदर नामों के दर्पण के रूप में समझा।¹¹⁷

तेरहवीं सदी के मध्य तक, कुर्तुबा और सेविला को रिकॉन्सिस्टा ने हथिया लिया, और आईबेरियन प्रायद्वीप में मुस्लिम शासन नासिरिया वंश के तहत ग़र्नाता तक ही सीमित रह गया। राजनीतिक परिस्थितियों की कठिनाइयों के बावजूद, ग़र्नाता, कला और वास्तुकला¹¹⁸ के मामले में इस्लामी सभ्यता का एक प्रभावशाली उदाहरण बना रहा और वहां एक प्रमुख सुन्नी फकीह, शातिबी (लगभग 1320–88) पैदा हुए। शातिबी ने इस्लामी क़ानून के पाँच "उच्च उद्देश्यों" (मकासिद अल-शरिया) की अवधारणा को विस्तार से बताया। ये पाँच उच्च उद्देश्य, जैसा कि पहले ग़ज़ाली द्वारा प्रस्तुत किए गए थे यानी, धर्म, जीवन, बुद्धि, संतान और संपत्ति की रक्षा करना हैं।¹¹⁹ यह परिभाषा इस न्यायिक व्याख्या पर आधारित है कि "लोगों की भलाई" (*मस्लहा*) को इस्लामी क़ानून में एक आवश्यक मानक के रूप में लिया जाना चाहिए। ग़ज़ाली इस बात को लेकर बहुत सतर्क थे कि *मस्लहा* के सिद्धांत को कुरआनी आयतों और हदीसों पर हावी नहीं होने देना चाहिए। शातिबी, हालांकि, *मस्लहा* को बहुत महत्वपूर्ण मानते थे और इस सिद्धांत के आधार पर कई क़ानूनी अपवादों को वैधता प्रदान की। उनकी कार्यप्रणाली इस बिंदु तक पहुंची कि "कोई भी निर्णय संभावित रूप से" एक अपवाद माना जा सकता है और "परिस्थितियों के अनुसार अनुकूलित किया जा सकता है," यहां तक कि कुरआनी आयत या हदीस के आधार पर एक निर्णय को नकारते हुए भी।¹²⁰ इस संदर्भ में, शातिबी की कार्यप्रणाली इस्लामी क़ानून की सबसे लचीली समझ प्रदान करती है, जो उन्नीसवीं सदी के अंत से मुस्लिम आधुनिकतावादियों को अधिक आकर्षित करती है।¹²¹ चौदहवीं सदी के एक अन्य मुस्लिम विद्वान, इब्न ख़लदून, को शातिबी या किसी अन्य मुस्लिम विद्वान के मुक़ाबले कहीं अधिक आधुनिक अकादमिक और राजनीतिक ध्यान प्राप्त हुआ है।

इब्न ख़लदून

इब्न ख़लदून (1332–1406) को सामाजिक विज्ञान के संस्थापक के रूप में माना गया है, जो धार्मिक विज्ञानों, दर्शनशास्त्र और प्राकृतिक विज्ञानों से अलग एक स्वतंत्र विषय के रूप में विकसित हुआ।¹² दरअसल, इब्न ख़लदून स्वयं भी यह स्वीकार करते हैं कि उन्होंने "एक स्वतंत्र विज्ञान की शुरुआत की, जिसका अपना विशिष्ट उद्देश्य था – यानी मानव सभ्यता और सामाजिक संगठन।"¹²³

इब्न ख़लदून का जन्म *ट्यूनीशिया* में हुआ, और वे एक अंदलुसी वंश से थे। ब्लैक डेथ के दौरान अपने माता-पिता और कुछ शिक्षकों को खोने के बाद, उन्होंने मोरक्को और फिर ग़र्नाता

की ओर रुख किया। इब्न खलदून विभिन्न शासकों के सलाहकार बने लेकिन इन शासकों की असफलताओं के साथ उनका राजनीतिक जुड़ाव समाप्त हो गया। राजनीतिक रूप से निराश होने के बाद उन्होंने विश्व का इतिहास लिखने पर ध्यान केंद्रित किया। शातिबी की तरह, इब्न खलदून भी एक मालीकी फकीह थे। काहिरा में, जहाँ उन्होंने अपनी ज़िंदगी के आखिरी तीसरे हिस्से में निवास किया, ममलूक शासकों ने उन्हें विभिन्न पदों पर नियुक्त किया, जैसे मालीकी स्कूल के मुख्य न्यायाधीश, क़ानून के प्रोफेसर और एक प्रमुख सूफी खानकाह के प्रमुख।¹²⁴ एक ममलूक प्रतिनिधि के रूप में, वे दमिश्क गए, जो उस समय तैमूर की सेना की घेराबंदी में था। इब्न खलदून ने तैमूर के साथ एक महीने की लंबी बातचीत की, इस के पहले ही तैमूर ने 1401 में शहर को लूटा।¹²⁵

इब्न खलदून की सबसे प्रसिद्ध पुस्तक "*मुक़द्दिमा*" है, जो उनके बहु-खंडीय विश्व इतिहास की प्रस्तावना है। इस पुस्तक में, इब्न खलदून ऐतिहासिक घटनाओं के पीछे के जटिल सामाजिक-आर्थिक और राजनीतिक कारणों का विश्लेषण करते हैं। इस किताब में, इब्न खलदून सामाजिक जीवन के दो विचारों को विकसित करते हैं: *उमरान बदवी* (ग्रामीण, सरल संस्कृति) और *उमरान हजरी* (शहरी, जटिल संस्कृति)। संक्षेप में, ये विचार घुमंतू कबीले और स्थायी रहने वाले लोगों के बीच विभाजन को दर्शाते हैं। हालांकि, एक विस्तृत विश्लेषण में ये दो विचार एक निरंतरता को दर्शाते हैं – *उमरान बदवी* रेगिस्तान के घुमंतू कबीले (*बदू*), अर्ध-घुमंतू और पहाड़ों तथा दूरस्थ गाँवों के निवासियों की जीवनशैली को संदर्भित करता है, जबकि *उमरान हजरी* उन लोगों की जीवनशैली को संदर्भित करता है जो उपनगरों, क़स्बों और शहरों में रहते हैं।¹²⁶

स्थायी जीवन शैली वाले लोग विज्ञान और कला का विकास करते हैं, लेकिन इनमें दो मुख्य कमज़ोरियाँ पायी जाती हैं। पहली कमज़ोरी उनकी राजनीतिक और सैन्य आत्मसमर्पण है, जो तब बढ़ती है जब राज्य उन्हें निहत्था और अधीन कर देता है। दूसरी कमज़ोरी उनके भव्य शहरी जीवनशैली से आती है: "स्थायी लोग आलस्य और आराम के आदी हो गए हैं। वे सुख-शांति और शानदार जीवनशैली में डूबे हुए होते हैं।" ये दोनों विशेषताएँ आपस में जुड़ी हुई हैं; स्थायी लोग अधिक खाते हैं और आलसी होते जाते हैं, जिससे वे सैन्य दृष्टि से राज्य पर अधिक निर्भर हो जाते हैं, और इसके विपरीत भी होता है।¹²⁷

घुमंतू कबीले के लोग इसके विपरीत, कठिन परिस्थितियों के आदी होते हैं, वे लड़ने के लिए तैयार रहते हैं और साहसिक होने की संभावना रखते हैं। "उनके पास कोई दीवार या दरवाज़े नहीं होते। इसलिए, वे अपनी रक्षा खुद करते हैं... वे हमेशा हथियार रखते हैं।" इससे भी महत्वपूर्ण

बात यह है कि उनके पास मज़बूत *असबिया* (समूह भावना) होती है। *असबिया* वह महत्वपूर्ण तत्व है जो "लोगों को बिखरने और एक-दूसरे को छोड़ने से रोकता है। यह एकता और समझौते का स्रोत है।"¹²⁸ यह घुमंतु लोगों की शहरों पर आक्रमण और विजय प्राप्त करने की क्षमता को समझाता है। घुमंतु लोगों में नकारात्मक विशेषताएँ भी होती हैं। "वे स्थान जो बंदू लोगों के हाथों में आते हैं, जल्दी नष्ट हो जाते हैं," इस पर इब्न खल्दून ज़ोर देते हैं। वह उनकी "प्राकृतिक प्रवृत्ति" को "सभ्यता का नकारण और प्रतिरोध" के रूप में परिभाषित करते हैं, जिसमें दूसरों की संपत्तियों को लूटने की सिफत पाई जाती है।¹²⁹

इब्न खल्दून के अनुसार, *असबिया* और शाही सत्ता के बीच एक जटिल संबंध है। एक तरफ, *असबिया* का उद्देश्य शाही सत्ता स्थापित करना है, वहीं दूसरी तरफ, शाही सत्ता धीरे-धीरे लोगों की *असबिया* को कमज़ोर कर देती है, क्योंकि वह उनके हथियार छीन लेती है और उन्हें अधीन कर लेती है। उनके शब्दों में, "शाही सत्ता का मतलब है ... बल द्वारा शासन करना।"¹³⁰ कुछ मामलों में, जब लोगों के पास *असबिया* नहीं बचती, तो शासकों को शासन करना आसान लगता है। फिर भी, सामान्यतः, लोगों की *असबिया* के कमज़ोर होने का मतलब राज्य का भी कमज़ोर होना है। कम अवधि में, तानाशाह राजवंश विदेशी भाड़े के सैनिकों और गुलाम सैनिकों का उपयोग करके अपनी सत्ता और सैन्य शक्ति बनाए रख सकते हैं। लेकिन दीर्घकाल में, उनका शासन कमज़ोर पड़ने लगता है।¹³¹

तानाशाही के अलावा, एक पतनशील राजवंश की एक अन्य प्रमुख विशेषता भ्रष्टाचार है। आलीशान जीवन और खर्चों की लत के कारण, राजवंश जनता पर अधिक कर लगाता है। इसके अलावा, यह लूटपाट करता है: "यह हाथ प्रजा की संपत्ति पर क़ब्ज़ा करने के लिए बढ़ता है, चाहे वह सीमा शुल्क के माध्यम से हो, वाणिज्यिक लेन-देन के माध्यम से, या कुछ मामलों में, शत्रुतापूर्ण कृत्यों के माध्यम से, किसी बहाने से या बिना किसी बहाने के।" जनता विद्रोह नहीं करती क्योंकि राजवंश "अपनी प्रजा के लोगों की आत्माओं को लंबी अवधि तक अधीनता और समर्पण की आदत से रंग चुका होता है।" अंततः, राजवंश पतन की ओर बढ़ता है, जो आमतौर पर राजनीतिक और सामाजिक पतन का कारण बनता है। पतनशील स्थायी समूह को एक नए घुमंतू समूह द्वारा हटा दिया जाता है, जिसमें मज़बूत *असबिया* होती है। यह चक्र इसी प्रकार चलता रहता है।¹³²

इब्न खल्दून ने इस सिद्धांत का उपयोग मुस्लिम इतिहास में राजनीतिक परिवर्तनों को समझाने के लिए किया। धर्म, जिसमें इस्लाम भी शामिल है, एकता स्थापित करने में भूमिका निभा सकता

है, लेकिन यह अकेले सामाजिक-राजनीतिक घटनाओं को आकार नहीं दे सकता; इसके लिए एक शक्तिशाली समूह की आवश्यकता होती है, जिसमें मज़बूत *असबिया* हो।¹³³ जब अब्बासियों ने अपनी *असबिया* खो दी, तो उन्होंने सत्ता बनाए रखने के लिए तुर्कों और अन्य जातीय समूहों को सैनिक के रूप में नियुक्त किया। बाद में, मज़बूत *असबिया* वाले गैर-अरबी समूह, जैसे बुईद और फिर सल्जूक, ने बगदाद पर नियंत्रण कर लिया। अंततः, घुमंतू मंगोलों ने पूर्वी क्षेत्रों पर आक्रमण किया और अब्बासी खेलाफत को नष्ट कर दिया। इबेरियन प्रायद्वीप का मामला भी ऐसा ही था। जब उमय्यों की *असबिया* कमज़ोर हो गई, तो छोटी-छोटी रियासतों ने उनके क्षेत्र को विभाजित कर दिया। इसके बाद, मज़बूत *असबिया* (और धार्मिक गतिशीलता) वाले घुमंतू बर्बर और अल्मोराबतीन, आए और अंदलूस को अपने नियंत्रण में ले लिया।¹³⁴

मुकद्दिमा के कुछ हिस्सों में, विशेष रूप से "दर्शनशास्त्र का खंडन: दर्शन के विद्यार्थियों का भ्रष्टाचार" नामक खंड में, इब्न खल्दून ने मुसलमान दार्शनिकों, जैसे फ़राबी और इब्न सीना, की आलोचना की है, खासकर उनके दार्शनिक दृष्टिकोण के लिए।¹³⁵ धार्मिक रूप से, इब्न खल्दून इन दार्शनिकों की तुलना में अधिक रूढ़िवादी सुन्नी थे। इब्न खल्दून, विधि-संबंधी दृष्टि से, ऐतिहासिक आंकड़ों से निष्कर्ष निकालने को प्राथमिकता देते थे, जबकि ये दार्शनिक मुख्य रूप से तर्क के नियमों पर निर्भर रहते थे और आदर्श आधारित निष्कर्ष निकालते थे।¹³⁶ यवेस लाकोस्ट ने इब्न खल्दून को एक बेमिसाल व्यक्तित्व के रूप में परिभाषित किया, जो एक साथ एक रूढ़िवादी मुस्लिम और एक व्यवहारिक वैज्ञानिक थे। लाकोस्ट ने यह भी बताया कि ये दोनों विशेषताएं इब्न खल्दून के लिए ज़रूरी थीं ताकि वे एक ऐसा वैज्ञानिक दृष्टिकोण विकसित कर सकें जो उस समय प्रचलित (अरस्तूवादी) तर्कशास्त्र और दार्शनिक दृष्टिकोण से स्वतंत्र हो।¹³⁷

जब इब्न खल्दून दार्शनिकों की आलोचना करते हैं तो, उनका दृष्टिकोण कुछ मामलों में पारंपरिक सुन्नी दृष्टिकोण से भिन्न होता है। एक भिन्नता हदीसों की प्रमाणिकता से संबंधित है। पारंपरिक विद्वान सामान्यतः दो बातों की जांच करते हैं: (1) क्या कोई हदीस कुरआनी आयतों के स्पष्ट अर्थों के खिलाफ है, और (2) क्या हदीस को बयान करने वाला व्यक्ति विश्वसनीय है। इब्न खल्दून का तर्क है कि हदीसों और अन्य ऐतिहासिक रिपोर्टों की आलोचना में हदीस बयान करने वाले की आलोचना से पहले तर्कसंगत आलोचना को प्राथमिकता होनी चाहिए: "[यह] आवश्यक है कि यह जांचा जाए कि क्या (रिपोर्ट किए गए तथ्य) संभव थे। यह व्यक्तित्व आलोचना से अधिक महत्वपूर्ण है और इसकी प्राथमिकता होनी चाहिए।"¹³⁸

इब्न खल्दून का सामान्य सिद्धांत संरचनावादी है, इस अर्थ में कि यह घटनाओं को विशिष्ट व्यक्तियों या विचारों की भूमिकाओं के बजाय व्यापक भौगोलिक, सामाजिक-आर्थिक, और राजनीतिक कारकों के माध्यम से समझाता है। वह इतिहास को आस्था और अविश्वास, या अच्छे और बुरे के बीच संघर्ष के रूप में चित्रित नहीं करते। उनके लिए, स्थायी और घुमंतू समूह एक दूसरे पर निर्भर इकाइयाँ हैं, जो एक तर्कपूर्ण तरीके से सामाजिक इतिहास की गतिशीलता को संगठित करती हैं।¹³⁹

मुसलमानों के बौद्धिक जीवन की स्थिति को समझाने के लिए, इब्न खल्दून फिर से संरचनावादी दृष्टिकोण का उपयोग करते हैं। वह ज्ञान को विशेष रूप से कुछ सामाजिक-राजनीतिक स्थितियों का परिणाम मानते हैं, खासकर स्थायी (सिडेंटरी) संस्कृति की उपस्थिति या अनुपस्थिति के संदर्भ में। उनके अनुसार, पूर्वी क्षेत्रों में विज्ञान की समृद्धि हुई थी, जबकि "इराक, खुरासान और ट्रांसऑक्सियाना ने अपनी स्थायी संस्कृति बनाए रखी।" लेकिन "जब ये शहर खंडहर बन गए, तो वह स्थायी संस्कृति, जिसे ईश्वर ने विज्ञान और शिल्प की उन्नति के लिए तैयार किया था, वहां से गायब हो गई।" परिणामस्वरूप, ज्ञान "फारसियों से गायब हो गया, जो रेगिस्तानी अभिमान में डूब चुके थे।" इब्न खल्दून फारसी विद्वान तूसि को अंतिम महान विद्वान के रूप में संदर्भित करते हैं। वह तफ्ताजानी का भी उल्लेख करते हैं, जो एक महान विद्वान थे और इस बात का संकेत देते हैं कि उनके क्षेत्र, ट्रांसऑक्सियाना में, कुछ शहरों में स्थायी संस्कृति अब भी जीवित थी। इसी तरह, अंदलुस और उत्तर-पश्चिम अफ्रीका में, "सभ्यता में कमी के साथ विज्ञान में भी कमी आई।" इब्न खल्दून अपने समय के काहिरा की प्रशंसा करते हैं, जिसे वह "इस्लाम का महान केंद्र," स्थायी संस्कृति का सर्वोच्च उदाहरण और ज्ञान का स्रोत मानते हैं।¹⁴⁰

इब्न खल्दून की मृत्यु के बाद, उनके कार्यों का प्रभाव काहिरा में भी बहुत कम पड़ा, मुस्लिम दुनिया के अन्य हिस्सों की तो बात ही छोड़ दें।¹⁴¹ 17वीं सदी में, उस्मानी साम्राज्य के पतन का विश्लेषण करने वाले विचारकों ने "**मुक्रदिमा**" में रुचि दिखाई, लेकिन उन्होंने मुख्य रूप से केवल इसके वंश के जीवन चक्र के विवरण पर ध्यान केंद्रित किया।¹⁴² सॉन्डर्स लिखते हैं, "कोई भी प्रसिद्ध विचारक ऐसा नहीं है जिसे इब्न खल्दून जैसा लंबा और अजीब उपेक्षा का सामना करना पड़ा हो।" उनका यह दुर्भाग्य था कि उन्होंने उस समय जीवन व्यतीत किया, जब अरबी संस्कृति, जिसका वह एक उज्ज्वल आभूषण थे, अपने पूर्ण पतन पर थी, और पश्चिमी यूरोप ने उससे प्रेरणा लेना बंद कर दिया था।¹⁴³ इब्न खल्दून मुस्लिम समुदाय के लिए एक खोया हुआ

अवसर थे, जो उनके घटते बौद्धिक प्राणशक्ति (इंटेलेक्चुअल डाइनमिज़्म) को पुनर्जीवित कर सकते थे।

सूफीवाद

सूफीवाद का दर्शन की जगह लेना

ग्यारहवीं सदी में मुस्लिम दुनिया में दार्शनिकों को अविश्वसनीय बनाने की जो प्रक्रिया शुरू हुई, वह बाद की सदियों में भी जारी रही। जैसा कि पहले उल्लेखित है, इब्न खल्दून ने भी दार्शनिकों की तीखी आलोचना की।¹⁴⁴ उलेमा और सूफियों ने दार्शनिकों के धीरे-धीरे लुप्त होने से उत्पन्न रिक्त स्थान को भर दिया। सूफीवाद, जो अपने मिलेजुले और लचीले विचारों के साथ, मुस्लिम समाज के कुछ हिस्सों, विशेषकर उच्च वर्ग और जनसमूहों में लोकप्रिय हो गया, जो मदरसा-आधारित पारंपरिक ज्ञान को कठोर और उबाऊ मानते थे।¹⁴⁵ सूफीवाद का काव्य के साथ मिश्रण भी इसके लोकप्रिय होने का एक प्रमुख कारण था।¹⁴⁶ सूफीवाद का एक और आकर्षक पहलू इसकी रहस्यमयता थी। हॉजसन के अनुसार, सूफीवाद का रहस्यमय ज्ञान का दावा उलेमा की सेंसरशिप से बचने का एक तरीका था। ज्ञान को छुपाना धीरे-धीरे "उन सभी विचारकों के लिए एक पैटर्न बन गया जो आधिकारिक 'उलेमा' द्वारा स्वीकृत संकुचित सीमा से बाहर थे।" इसके परिणामस्वरूप, "इस्लाम में बौद्धिक संस्कृति के जो अधिक कल्पनाशील पहलू थे, वे गुप्त या रहस्यमय बन गए।"¹⁴⁷

इस संदर्भ में, कुछ प्रमुख सूफी जैसे इब्न अरबी (1240 में निधन) ने सूफीवाद के नाम पर दार्शनिक विचार विकसित किए। हालांकि, फज़लुर्रहमान, जबरी, और कई अन्य आधुनिक आलोचकों ने मुस्लिम बौद्धिक जीवन पर सूफीवाद के स्थायी प्रभाव को दो मुख्य कारणों से नकारात्मक रूप से देखा। पहला, सूफीवाद के आलोचकों के अनुसार, जहाँ दार्शनिकों का दर्शन तर्कसंगत था, वहीं सूफियों का दर्शन रहस्यमय (मिस्टिकल) था। सूफीवाद ने, रहस्यमय ज्ञान (*इरफ़ान*) को महत्व दिया, जो दिलों को रोशन करता है, जबकि तर्क को गलतियों से भरा हुआ और गलत दिशा में ले जाना वाला माना।¹⁴⁸

दूसरा, सूफीवाद की रूहानी पदानुक्रम की समझ को सुन्नी इस्लाम के मूल संदेश के समानता के विपरीत माना गया है, जो समानता पर आधारित था। सूफी शेरों ने कुरआनी शब्दों *वली* (एकवचन) और *अवलीया* (बहुवचन), जिसका मतलब है "ईश्वर के दोस्त", पर अपना

एकाधिकार दावा किया। यह गतिशीलता उलेमा के कुरआनी शब्दों *इल्म* (विज्ञान) और *उलेमा* (ज्ञान रखने वाले) पर एकाधिकार करने के समान है, जहां पहले को इस्लामी अध्ययन तक सीमित कर दिया गया और दूसरे को सिर्फ़ खुद उलेमा तक। सूफी शेख यहीं नहीं रुके, बल्कि उन्होंने एक "पूर्ण मनुष्य" – *क़ूतुब* (रूहानी ध्रुव) के अस्तित्व का भी तर्क दिया, जो रूहानी पदानुक्रम में सबसे ऊपर होता है। इस प्रकार, सामान्य मुसलमानों का कर्तव्य है कि वे इस "पूर्ण मनुष्य" का अनुसरण करें।¹⁴⁹ सूफीवाद का यह पदानुक्रमात्मक दृष्टिकोण केवल रूहानी मामलों तक सीमित नहीं था, बल्कि इसने मुस्लिम समाज और राजनीति में सत्तावादी प्रवृत्तियों को भी बढ़ावा दिया, जैसा कि अगले खंड में इस पर विस्तृत रूप से चर्चा की जा रही है।

सूफीवाद और राज्य

उलेमा, सुन्नी शासकों और अधिकारियों, जैसे निज़ाम अल-मुल्क, नूर अल-दीन, और सलाहुद्दीन, ने सूफियों को संरक्षण प्रदान किया। उनका यह संरक्षण इन शासकों को सूफियों को नियंत्रण में रखने और उनके लोकप्रिय वैधता से लाभ उठाने में मदद करता था।¹⁵⁰ बारहवीं सदी के अंत और तेरहवीं सदी की शुरुआत में, खलीफा नासिर (1180–1225) ने उलेमा और सूफी शेखों के साथ करीबी गठबंधन बनाकर अब्बासी धार्मिक-राजनीतिक अधिकारिता को पुनः स्थापित करने की कोशिश की। उसने अपनी नेतृत्व में *फ़तुव्वा* आदेशों (पुरुषों के क्लब, जो सम्मान के कोडों के इर्द-गिर्द संगठित होते थे) को पुनर्गठित किया। सूफीवाद के लिए इस व्यापक समर्थन के एक घटक के रूप में, नासिर ने एक प्रमुख सूफी शेख, उमर सुहरवर्दी, को एक आधिकारिक पद प्रदान किया।¹⁵¹

नासिर के नेटवर्क को मज़बूत करने के लिए, विशेष रूप से मंगोल आक्रमणों के बाद, सुहरवर्दी ने अनातोलिया का दौरा किया। उन्होंने अनातोलियाई सल्जुक सल्तनत के सुलतान अलाऊद्दीन कीकाबाद (1220–37) और प्रसिद्ध सूफी शेख नजम अल-दीन रज़ी (जिन्हें दया के नाम से जाना जाता है) (1177–1256) के बीच एक बैठक का आयोजन किया। दया, मंगोलों के डर से खुरासान से अनातोलिया भाग गए थे। उन्होंने अपनी सूफी संकलन "*द पैथ ऑफ़ गॉड्स बाइंड्समेन फ़्रॉम ओरिजिन टू रिटर्न*" (*ईश्वर के बंदों का मार्ग, उत्पत्ति से लेकर वापसी तक*) सुलतान को प्रस्तुत किया।¹⁵²

द पैथ सूफी दृष्टिकोण में एक सुनियोजित सुन्नी सिंथेसिस के लिए एक ढांचा प्रदान करती है। यह दार्शनिकों की दार्शनिक दृष्टियों की निंदा करती है। विशेष रूप से, यह उमर खैयाम की आलोचना

करती है, जिनकी कविताएँ जीवन के अर्थ पर प्रश्न उठाती हैं, और वह भी एक असंप्रदायिक तरीके से।¹⁵³ "द पैथ" में सासानियाई सामाजिक विभाजन की अवधारणा का प्रभाव दिखाई देता है, जिसमें शासक और धर्मगुरु प्रमुख वर्गों के रूप में होते हैं, जबकि व्यापारी अधीन होते हैं और स्वतंत्र विद्वानों को समाप्त कर दिया जाता है। द पैथ इस विभाजन का अनुसरण करती है और निम्नलिखित सामाजिक पदानुक्रम स्थापित करती है: राजा, राजा के मंत्री और उप प्रधानमंत्री, उलेमा (फकीह, न्यायधीश और उपदेशक), संपत्ति के धारक, किसान, व्यापारी, और कारीगर।¹⁵⁴

द पैथ कई मनगढ़ंत हदीसों को पेश करती है ताकि इस प्रकार के पदानुक्रम को सही ठहराया जा सके। इसमें राजाओं को पवित्र व्यक्ति के रूप में चित्रित किया गया है: "नबी, जिन पर अल्लाह की शांति और आशीर्वाद हो, ने कहा: 'राजा पृथ्वी पर अल्लाह की छाया है।'"¹⁵⁵ उलेमा का दर्जा भी नीचा है, लेकिन फिर भी पवित्र है: "नबी ने यह कहा है '... अब भविष्य में नबियों की क्या आवश्यकता, क्योंकि मेरे धर्म के प्रत्येक विद्वान एक नबी के बराबर होगा?'"¹⁵⁶ शेखों को भी पवित्र के रूप में प्रस्तुत किया गया है: "नबी ने कहा: 'जो शेख अपनी अनुयायी में है, वह अपने लोगों में नबी के समान है।'"¹⁵⁷ और अंत में, यह किताब, प्रसिद्ध मनगढ़ंत हदीस का एक संस्करण दोहराती है: "नबी ने कहा: 'न्याय और राज्य दो जुड़वा हैं।'"¹⁵⁸

यह पुस्तक मुस्लिम क्षेत्रों में व्यापक रूप से पढ़ी गई और इसमें राजनीतिक और धार्मिक रूप से पदानुक्रमित विचारों का समर्थन किया गया। आधुनिक शोधों में इसके मूल संस्करण और अनुवादों की बड़ी संख्या तुर्की, ईरान, मध्य एशिया, भारतीय उपमहाद्वीप और चीन में पाई गई। इसका "तुर्की अनातोलिया, जहां इसे लिखा गया था, पर बहुत प्रभाव पड़ा, जहां इसे फारसी मूल और पंद्रहवीं सदी में किए गए एक लोकप्रिय तुर्की अनुवाद में पढ़ा गया।" इसके संस्करण दो उस्मानी सुल्तानों, मुराद द्वितीय और बायज़ीद द्वितीय – जो फातिह के क्रमशः पिता और पुत्र थे – को समर्पित किए गए थे।¹⁵⁹

एक और महत्वपूर्ण रचना, जिसने इसी तरह की विषय-वस्तु को बढ़ावा दिया, वह प्रसिद्ध कवि सादी (1209-91) द्वारा फ़ारसी में लिखी गई "मिरर फ़ॉर प्रिंसेस" थी। सादी ने शासक, उलेमा और सूफ़ी आदेशों के बीच एक मज़बूत संबंध की आवश्यकता पर जोर दिया। वह लिखते हैं, "शासक को धार्मिक नेताओं और पादरियों के साथ आदरपूर्वक व्यवहार करना चाहिए, उन्हें एक प्रमुख स्थान देना चाहिए और उनके परामर्श के अनुसार शासन करना चाहिए ताकि राजशाही शरीअत के अनुरूप हो, न कि इसके विपरीत।" सादी ने "राज्य के सबसे महत्वपूर्ण

कार्यों" का उल्लेख करते हुए सबसे पहले "मस्जिदों और दरवेशों के घरों के निर्माण" और इसके बाद "पुल, जलाशय और सड़क किनारे कुओं" का उल्लेख किया।¹⁶⁰ राज्य-समाज और राज्य-धर्म संबंधों की पदानुक्रमित समझ केवल कुछ सूफी लेखों में ही नहीं देखी गयी। जैसा कि अगला भाग दिखाएगा, यह विचारधारा बारहवीं से चौदहवीं सदी के बीच मुस्लिम राजनीतिक चिंतन का एक प्रमुख तत्व थी।

मुस्लिम राजनीतिक विचारधारा

यदि कोई उन मध्यकालीन उलेमा के बारे में सोचता है जिनके राजनीतिक विचारों ने मुसलमानों को इक्कीसवीं सदी तक प्रभावित किया है, तो सबसे प्रमुख तीन उदाहरण मावर्दी, गज़ाली और इब्न तैमिया होंगे। मैंने पहले ही मावर्दी और गज़ाली के बारे में विस्तार से चर्चा की है, जिनके विचार मुख्य रूप से ग्यारहवीं सदी में इराक-ईरान की राजनीतिक परिस्थितियों से प्रभावित थे। इब्न तैमिया (1263–1328) लगभग दो सदी बाद, मिस्र-सीरिया क्षेत्र में रहते थे।¹⁶¹ उनके कट्टरपंथी विचार, जिनमें उन्होंने कुछ गैर-परंपरागत समूहों (अलवी और डूज़) और उन मुसलमानों को जो इस्लामी क़ानून का पालन नहीं करते थे (जैसे इस्लाम में परिवर्तित हुए मंगोल शासक) को अविश्वासी घोषित किया और इस आधार पर उनके वध को सही ठहराया¹⁶², उनके देश, ममलूक सल्तनत और उसके शत्रुओं – मंगोलों, क्रूसेडरों, और विद्रोही गैर-परंपरागत मुसलमानों – के बीच युद्ध के अनुभवों से प्रभावित थे। इब्न तैमिया की यह विचारधारा युद्ध और अस्थिरता के माहौल में विकसित हुई, जिसने मुस्लिम राजनीतिक विचारधारा और धार्मिक दृष्टिकोण पर गहरा प्रभाव छोड़ा।¹⁶³

हिंसा के मुद्दे से परे, इब्न तैमिया के विचार समकालीन सलाफ़ी विचारधारा के निर्माण में प्रभावशाली रहे हैं। एक (नव) हंबली के रूप में, इब्न तैमिया ने क़ुरआन और हदीस की शाब्दिक समझ को महत्वपूर्ण माना; इस प्रकार उन्होंने इस्लामी क़ानून की व्याख्या करते समय तर्क के बजाय पाठ को प्राथमिकता दी। इब्न तैमिया ने उन लोगों की कड़ी आलोचना की जो तर्क के उपयोग की वकालत करते थे। इसमें केवल दार्शनिक, जैसे इब्न सीना ही नहीं, बल्कि ग़ज़ाली और राज़ी जैसे धर्मशास्त्री भी शामिल थे। उनकी आलोचनाओं का मुख्य निशाना सूफी और शिया भी थे, जो उनके दृष्टिकोण से अलग थे। उनके विचार न केवल धार्मिक ग्रंथों की व्याख्या के तरीकों पर प्रभाव डालते हैं, बल्कि उन्होंने इस्लामी परंपराओं के विभिन्न पहलुओं के बीच वैचारिक टकराव को भी जन्म दिया।¹⁶⁴

अपनी प्रभावशाली कृति "*अल-सियासह अल-शरीयाह फी इस्लाह अल-राई वा अल-रायाह*" (शरिया-आधारित शासन: शासक और प्रजा के सुधार में), इब्न तैमिया उलेमा और राज्य के गठजोड़ के महत्व पर ज़ोर देते हैं। वह राजनीतिक सत्ता को एक अनिवार्य आवश्यकता के रूप में प्रस्तुत करते हैं और कहते हैं: "एक कठोर शासक के साथ साठ साल बिताना, शासक के बिना एक रात बिताने से बेहतर है।" ¹⁶⁵ इब्न तैमिया यह भी बताते हैं कि राजनीतिक सत्ता और धार्मिक सत्ता एक-दूसरे पर निर्भर हैं: "यदि राजनीतिक सत्ता को धर्म से या धर्म को राजनीतिक सत्ता से अलग कर दिया जाए, तो लोगों का सामाजिक क्रम नष्ट हो जाएगा।" इस संदर्भ में, इब्न तैमिया कुरआन (4:59) की आयत "*उलि'ल-अमर*" (हे ईमान वालो! अल्लाह का, उसके रसूल का, और तुममें से जो अधिकार में हैं [उलि'ल-अमर] उनका आज्ञा पालन करो) को दो प्रमुख वर्गों: "*उमरा*" (शासक और अधिकारी) और *उलेमा* के संदर्भ में व्याख्या करते हैं। ¹⁶⁶ उनका यह दृष्टिकोण मावर्दी की आदर्श खिलाफत की थ्योरी से अलग है, जिसमें एक इमाम दोनों – राजनीतिक और धार्मिक सत्ता का प्रतिनिधित्व करता है। इब्न तैमिया का दृष्टिकोण शासन और धर्म के बीच विभाजित ज़िम्मेदारियों पर आधारित है, जो उनके समय के राजनीतिक और धार्मिक संदर्भों को दर्शाता है। ¹⁶⁷

इब्न तैमिया का खिलाफत के आदर्श से एक अधिक **वास्तविक** उलेमा-राज्य गठजोड़ की धारणा की ओर स्थानांतरण, अब्बासी खिलाफत के समाप्त होने और ममलूक सुल्तानों की सैन्य आधारित राजनीतिक सत्ता के परिणामस्वरूप प्रतीत होता है। यह संयोग नहीं है कि उस समय के एक अन्य प्रसिद्ध ममलूक क़ानूनशास्त्री, इब्न जमाआ (1241–1333), ने भी उलेमा के राजनीतिक महत्व पर समान विचार रखे। ¹⁶⁸ इब्न तैमिया की कठोर और व्यापक आलोचनाओं ने उन्हें कई दुश्मन बना दिए। इसके परिणामस्वरूप, उन्हें कई बार कैद किया गया और अंततः उनकी मृत्यु जेल में ही हुई। उनके कुछ विचार, जैसे सूफीवाद की उनकी आलोचना और उनकी शाब्दिक व्याख्या की प्रवृत्ति, बीसवीं सदी तक मुख्यधारा से बाहर ही रहे। हालांकि, उलेमा-राज्य गठजोड़ पर उनका ज़ोर लगातार ध्यान आकर्षित करता रहा है।

इब्न रुशद और अन्य दार्शनिकों ने वैकल्पिक राजनीतिक दृष्टिकोण पेश किया, लेकिन उन्हें न तो जनता का समर्थन मिला और न ही सत्ता में बैठे लोगों की स्वीकृति। प्लेटो की *रिपब्लिक* पर अपनी टिप्पणी में, इब्न रुशद महिलाओं की सामाजिक-राजनीतिक भागीदारी पर प्लेटोनिक दृष्टिकोण का समर्थन करते हैं और इसे और विस्तारित करते हैं। वह यह कहते हैं कि महिलाएँ किसी भी सामाजिक-राजनीतिक स्थिति में हो सकती हैं, जिसमें "दार्शनिकों और शासकों" की

भूमिका भी शामिल है।¹⁶⁹ इब्न रुशद यह भी तर्क करते हैं कि महिलाओं को सामाजिक-राजनीतिक जीवन से बाहर रखना अंदलुस के मुस्लिम शहरों में समृद्धि को रोका। इन रचनाओं में, इब्न रुशद अपने मुस्लिम समाज में लिंग संबंधों के स्थापित दृष्टिकोण और इस मुद्दे पर अरस्तू के कुछ विचारों, दोनों को चुनौती देते हैं:¹⁷⁰

महिलाओं की क्षमता इन शहरों में अज्ञात है, क्योंकि उन्हें केवल बच्चे पैदा करने के लिए लिया जाता है और इसलिए उन्हें उनके पतियों की सेवा में रखा जाता है और बच्चे पैदा करना, पालन-पोषण, और दूध पिलाने तक सीमित किया जाता है। यह उनकी [अन्य] गतिविधियों को अमान्य कर देता है। चूंकि इन शहरों में महिलाएं मानव गुणों के संदर्भ में तैयार नहीं होती हैं, वे अक्सर पौधों जैसी दिखाई देती हैं... पुरुषों पर उनका बोझ इन शहरों की गरीबी के कारणों में से एक है... [महिलाओं] को उसी तरह संगीत और व्यायाम के माध्यम से प्रशिक्षित किया जाना चाहिए।¹⁷¹

फिर भी, इस तरह के समानतावादी दृष्टिकोण लिंग संबंधों पर मुस्लिम समाजों में बीसवीं सदी तक लोकप्रिय नहीं हो पाए। इसके बजाय, पुरुष प्रधान दृष्टिकोण, नारी विरोधी नहीं, जिनमें ग़ज़ाली¹⁷² और इब्न तैमिया¹⁷³ के दृष्टिकोण, साथ ही कुछ दार्शनिकों जैसे तुसी¹⁷⁴ के विचार, मुख्यधारा का प्रतिनिधित्व करते थे।¹⁷⁵

इब्न रुशद के विचार शिक्षा और राजनीतिक व्यवस्थाओं पर, प्लेटो की "रिपब्लिक" पर उनकी टिप्पणी को, मुस्लिमों द्वारा पूरी तरह से अनदेखा किया गया।¹⁷⁶ शिक्षा पर, इब्न रुशद प्लेटो के विचारों का समर्थन करते हुए छात्रों को दर्शनशास्त्र, व्यायाम और संगीत पढ़ाने पर प्लेटो के जोर को पुनः व्यक्त करते हैं।¹⁷⁷ राजनीतिक व्यवस्थाओं पर, इब्न रुशद प्लेटोनिक ढांचे के दृष्टिकोण से, प्रारंभिक इस्लामी इतिहास का संक्षेप में विश्लेषण करते हैं। प्लेटो के "सद्गुणी शासन" (जो तर्क और ज्ञान पर आधारित है) से "टिमोक्रेसी" (जो साहस और सम्मान पर आधारित है) में परिवर्तन, और फिर अन्य तीन शासन व्यवस्थाओं (जो इच्छाओं और भूख पर आधारित हैं)-ऑलिगार्की (कुछ अमीरों का शासन), लोकतंत्र (गरीबों का बहुमत शासन) और तानाशाही-को समझाते हुए इब्न रुशद प्रारंभिक इस्लामी इतिहास के उदाहरणों का संदर्भ देते हैं। उनके लिए, "अरबों के शासन का प्रारंभिक समय" -अर्थात्, पैगंबर और चार खलीफाओं का शासन- "सद्गुणी शासन की नकल करता था।" इसके बाद, अरब "मु'आविया के दिनों में टिमोक्रेट्स (साहस और सम्मान पर आधारित शासन) में परिवर्तित हो गए।"¹⁷⁸ इसी प्रकार, वह अलमोराबतीन और अलमोवहदीन की राजनीतिक सफलताओं और विफलताओं को संक्षेप

में समझाते हैं, जिन की राजनीति ज्ञान पर आधारित शासन से सम्मान और इच्छाओं पर आधारित शासन में परिवर्तन के रूप में थी।¹⁷⁹

इब्न रुशद बताते हैं कि उन्होंने प्लेटो की *रिपब्लिक* पर टिप्पणी की, क्योंकि "अरस्तू की शासन पर पुस्तक अभी तक हाथों में नहीं आई थी।"¹⁸⁰ दिलचस्प बात यह है कि अरस्तू की *पोलोटीक्स* का अरबी में अनुवाद 1957 तक नहीं हुआ था।¹⁸¹ इस देरी के कारणों पर विद्वानों ने बहस की है।¹⁸² *पोलोटीक्स* का लैटिन में अनुवाद और फिर विभिन्न स्थानीय भाषाओं में अनुवाद, तेरहवीं सदी के मध्य में शुरू हुआ, और इसका पश्चिमी यूरोपीय विचारधारा पर गहरा प्रभाव पड़ा,¹⁸³ खासकर नागरिकता, राजनीतिक समुदाय, और सामान्य भलाई की अवधारणाओं पर।¹⁸⁴

संक्षेप में, बारहवीं से चौदहवीं सदी के बीच धार्मिक दृष्टिकोण (जिसका प्रतिनिधित्व इब्न तैमिया करते थे) प्रबल था, जबकि दार्शनिक दृष्टिकोण (जिसका प्रतिनिधित्व इब्न रुशद करते थे) मुस्लिम राजनीतिक विचारधारा में अधिकतर हाशिए पर था। उलेमा वर्ग के पास अपने विचारों को फैलाने के लिए दर्जनों, यदि सैकड़ों नहीं, मदरसे और हज़ारों सदस्य थे,¹⁸⁵ जबकि दार्शनिकों के पास कोई संस्थागत और वित्तीय आधार नहीं था, सिवाय सामयिक राजनीतिक संरक्षण के, विशेषकर व्यापारी वर्ग के कमजोर होने के बाद, जिसने पहले दोनों दार्शनिकों और स्वतंत्र इस्लामी विद्वानों का समर्थन किया था।

तीसरा दृष्टिकोण, सलाह (या राजकुमारों के लिए आईने) साहित्य था। यह धार्मिक और दार्शनिक विकल्पों से कहीं अधिक विविधतापूर्ण और व्यावहारिक था। इस श्रेणी के कार्यों में सासानी वास्तविक राजनीति, यूनानी दर्शनशास्त्र, और इस्लामी राजनीतिक विचारधारा विभिन्न स्तरों पर जुड़े हुये थे। तुसी की दार्शनिक किताब *नसिरीयान एथिक्स* को सलाह साहित्य की किताब के रूप में वर्गीकृत किया जा सकता है। मूल रूप से इसे मिस्कवायह की नैतिकता पर किताब का फारसी रूपांतरण माना गया था।¹⁸⁶ लेकिन बाद में यह अपनी खुद की महत्वपूर्ण किताब बन गई। मिस्कवायह और अरस्तू (नैतिकता पर), इब्न सिना और ब्रायसन (घर प्रबंधन पर), और फराबी और प्लेटो (राजनीति पर) तूसी द्वारा उपयोग किए गए मुख्य स्रोत थे। तुसी के प्लेटोनिक, सासानी, और इस्लामी विचारों का मिश्रण नीचे पैराग्राफ में स्पष्ट है, जो आदर्श राजनीति और धर्म-राज्य भाईचारे के बारे में है:

वर्चुअस सिटी के लोग, हालांकि वे दुनिया भर में अलग अलग तरह के लोग हैं, वास्तव में एक दूसरे से सहमत होते हैं और अपनी गहरी स्नेह में वे एक व्यक्ति की तरह होते हैं; जैसा कि धार्मिक

क्रानून निर्माता (उन पर शांति हो!) कहते हैं: "मुसलमान (सभी दूसरे लोगों के खिलाफ) एक हाथ की तरह हैं, और मोमिन एक आत्मा की तरह हैं।" उनके शासक, जो दुनिया को कंट्रोल करते हैं, क्रानूनों के निर्माण और दैनिक जीवन में सबसे उपयुक्त उपायों पर नियंत्रण रखते हैं... यही कारण है धर्म और राजतंत्र के आपसी निर्भरता का, जैसा कि ईरानियों के सम्राट, फारसियों के दार्शनिक, अर्जदीर बाबक ने कहा: "धर्म और राजतंत्र जुड़वां भाई हैं, दोनों एक दूसरे के बिना अधूरे हैं।" धर्म आधार है और राजतंत्र समर्थन: जैसे बिना समर्थन के, आधार कोई काम नहीं करता, वैसे ही बिना आधार के समर्थन बर्बाद हो जाता है, वैसे ही धर्म बिना, राजतंत्र बेकार है, और राजतंत्र बिना विश्वास, आसानी से टूट जाता है।¹⁸⁷

तूसी की *नसिरीयान एथिक्स* ने मध्य पूर्व और भारत में सदियों तक एलीट वर्ग को प्रभावित किया।¹⁸⁸ जियाउद्दीन बरनी (1285–1357), दिल्ली सल्तनत का एक मुस्लिम राजनीतिक विचारक, ने सलाह साहित्य की एक और महत्वपूर्ण किताब लिखी। वह सासानी वास्तविक राजनीति के सिद्धांत के बिना माफी का समर्थक थे। बरनी के लिए, शासन, **स्वाभाविक रूप** से अनैतिक था। इस प्रकार, इसे इस्लामी नैतिक सिद्धांतों के बजाय सासानी परंपराओं द्वारा डिजाइन किया जाना चाहिए था:

लेकिन जिस प्रकार मरे हुए जानवर का मांस खाना, हालांकि मना है, फिर भी गंभीर आवश्यकता के समय में अनुमति दी जाती है, उसी प्रकार ईरान के गैर-इस्लामी सम्राटों की प्रथाएँ और परंपराएँ – जैसे ताज और सिंहासन, ... ऊंचे महल, दरबारी रस्में, राजा के सामने लोगों से दंडवत करवाना, खजाना इकट्ठा करना, संपत्तियों का अनुचित उपयोग करना, ... राज्यनीति के आधार पर लोगों को मृत्युदंड देना, ... और अधिकार के बिना अंधाधुंध खर्च करना ... – सत्य और सही विश्वास के दृष्टिकोण से गंभीर आवश्यकता के समय मरे हुए जानवर के मांस खाने के समान मानी जानी चाहिए ... यह अच्छी तरह जान लो कि राजतंत्र, ईरानी सम्राटों की परंपराओं का पालन किए बिना संभव नहीं है, और यह सभी धार्मिक विद्वानों को मालूम है कि ये परंपराएँ पैगंबर की परंपराओं और उनके जीवन और जीवन-शैली के विपरीत हैं।¹⁸⁹

इसी संदर्भ में, यहां तक कि इब्न खल्दून भी मुस्लिम राज्यों में कुछ सासानी राजनीतिक परंपराओं को उचित ठहराते हैं। वे कहते हैं, “शासक के निर्णय, सामान्यतः, सही से भटक जाते हैं।”¹⁹⁰ इसके माध्यम से वे समझाते हैं कि कैसे विभिन्न सासानी राजनीतिक दृष्टिकोण इस्लामी दृष्टिकोणों की जगह लेने लगे। पैगंबर मुहम्मद और चारों खलीफाओं ने *बयअ* (प्रतिज्ञा) प्राप्त की, जो नेता और शपथ लेने वाले व्यक्ति के बीच एक प्रकार की हाथ मिलाने की प्रक्रिया थी

(पैगंबर ने पुरुषों और महिलाओं दोनों से *बयअ* ली थी)। *बयअ* का अर्थ एक संविदात्मक संबंध होता था, जो व्यापारिक समझौते के लिए हाथ मिलाने जैसा था—इब्न खल्दून के शब्दों में, “यह खरीदार और विक्रेता की क्रिया के समान था।” बाद में, मुसलमानों ने “राजाओं का अभिवादन करने की फारसी परंपरा को अपना लिया, जिसमें धरती को चूमना, उनके हाथ, पैर, या उनके वस्त्र का निचला हिस्सा चूमना शामिल था।” यह व्यवहार “हाथ मिलाने की प्रक्रिया का स्थान लेने लगा, जो पहले इस्तेमाल की जाती थी, क्योंकि सबके साथ हाथ मिलाने का अर्थ था कि शासक स्वयं को नीचा दिखा रहा है और अपने आप को सस्ता बना रहा है, जो नेतृत्व और राजसी गरिमा के लिए हानिकारक था।”¹⁹¹

सामान्य रूप से, इब्न खल्दून के कार्यप्रणाली और सैद्धांतिक दृष्टिकोण, मुस्लिम राजनीतिक विचारधारा को कहीं अधिक उन्नत स्तर तक पहुंचा सकता था, यदि उन्हें सदियों तक अनदेखा न किया गया होता। उनकी अनुभव आधारित कार्यप्रणाली, उलेमा की शाब्दिक ज्ञान के अध्ययन की मुख्य समस्या को हल कर सकती थी—यानी, केवल ग्रंथ पर ध्यान केंद्रित करना और संदर्भ की उपेक्षा करना। इसके अलावा, इब्न खल्दून का समाज-विज्ञान आधारित सैद्धांतिक दृष्टिकोण, जो कारण और प्रभाव के संबंधों की व्याख्या करता है, सामाजिक और राजनीतिक विश्लेषण पर ऐसे नए दृष्टिकोण प्रदान कर सकता था, जो दर्शनशास्त्र या सलाह साहित्य द्वारा दिए गए दृष्टिकोणों से परे होता।

संकुचित अर्थ में, इब्न खल्दून का *असबिया* पर आधारित सैद्धांतिक ढांचा सोलहवीं सदी तक अर्थहीन हो गया, क्योंकि उस समय उस्मानी और अन्य राज्यों ने बारूद का प्रभावी उपयोग करके विभिन्न घुमंतू घुड़सवारों को पराजित किया।¹⁹² बाद में, पश्चिमी यूरोपीय राज्यों ने और भी अधिक अनुशासित सैन्य बल विकसित किए, जो बेहतर हथियारों से लैस थे।¹⁹³ इसके अलावा, राष्ट्रवाद और राष्ट्रीय सेनाओं ने शहरी लोगों को सैन्य दृष्टि से कहीं अधिक ताकतवर बना दिया, जितना इब्न खल्दून ने कभी कल्पना की होगी।¹⁹⁴ हालांकि, व्यापक अर्थ में, इब्न खल्दून का बनाया हुआ ढांचा अब भी आधुनिक घटनाओं को समझने में सटीक माना जा सकता है, जैसे किसान विद्रोह, मुख्य और हाशिये के संबंध, और प्रवासना।

राजनीतिक मुद्दों पर चर्चा करते समय, मुस्लिम विद्वानों ने आमतौर पर आर्थिक मामलों का व्यवस्थित रूप से अध्ययन नहीं किया। एक अपवाद फिर से इब्न खल्दून थे। उन्होंने राजनीतिक समाजशास्त्र और अर्थशास्त्र के बीच आपसी संबंध पर जोर दिया, जबकि उन्होंने आर्थिक सिद्धांतों के कुछ नियमों की भी व्याख्या की। हालांकि इब्न खल्दून के कुछ पूर्ववर्ती थे जिन्होंने

अर्थव्यवस्था का अध्ययन एक स्वतंत्र विषय के रूप में किया था,¹⁹⁵ फिर भी वे पहले व्यक्ति थे और उन्नीसवीं सदी तक वे अकेले मुस्लिम विचारक थे जिन्होंने अर्थशास्त्र पर व्यवस्थित विचार प्रस्तुत किए।¹⁹⁶ वे तर्क करते हैं कि अत्यधिक खर्च से राजवंश कमजोर होते हैं और कठोर राजवंश फजूलखर्ची के लिए अत्यधिक कर लगाते हैं। हालांकि, एक गिरते हुए राजवंश में, उच्च कर दरों का मतलब अधिक राजस्व नहीं होता; इसके बजाय, यह कम राजस्व की ओर ले जाता है।¹⁹⁷

जीन बूलाकिया, इब्न खल्दून को उत्पादन, मूल्य, धन, मूल्य (जो मांग और आपूर्ति द्वारा निर्धारित होते हैं), वितरण, जनसंख्या चक्र, और सार्वजनिक वित्त चक्र के एक अग्रणी सिद्धांतकार के रूप में परिभाषित करते हैं।¹⁹⁸ जोसेफ स्पेंग्लर का कहना है कि इब्न खल्दून के आर्थिक दृष्टिकोणों में "बाजार, मूल्य, मौद्रिक, आपूर्ति और मांग की घटनाएँ शामिल हैं, और वे लार्ड कीन्स द्वारा छह सदी बाद पर बल दिए गए कुछ समष्टि-आर्थिक संबंधों की ओर संकेत करते हैं।" स्पेंग्लर के अनुसार, इब्न खल्दून के आर्थिक दृष्टिकोणों ने अर्थशास्त्र को एक स्वतंत्र विषय के रूप में उत्पन्न नहीं किया क्योंकि ये उनके सामान्य समाजशास्त्रीय विश्लेषण में बहुत गहरे रूप से समाहित थे, जिसका उद्देश्य "समय के साथ परस्पर संबंधित आर्थिक और गैर-आर्थिक घटनाओं के व्यवहार को समझना था। "यदि ऐसा न होता, तो वे "आर्थिक खोज को ... मुस्लिम दुनिया में प्रभावी रूप से आगे बढ़ा सकते थे, कम से कम अगर सरकार या धार्मिक संस्था द्वारा उत्पीड़न न होता।"¹⁹⁹ वास्तव में, राजनीति और अर्थशास्त्र पर आलोचनात्मक जांच को सरकारी और धार्मिक संस्थाओं द्वारा दबाया जाना मुस्लिम दुनिया में बढ़ता ही गया। यह समस्या सीधे तौर पर न केवल आर्थिक विचारों के अपमान से जुड़ी थी, बल्कि व्यापारी वर्ग को भी राज्य-उलेमा गठजोड़ के हाथों तुच्छ बना दिया गया था।

व्यापारियों की उपेक्षा

मैंने यह बताया है कि कैसे सल्जूक मॉडल के उलेमा-राज्य गठजोड़ ने धीरे-धीरे पूर्वी क्षेत्रों से मिस्र और सीरिया तक अय्यूबी और फिर ममलूकों के तहत फैलना शुरू किया। इस गठजोड़ ने व्यापारियों की सामाजिक भूमिकाओं को कमजोर किया, जिन्होंने पहले कुछ दार्शनिकों और स्वतंत्र (यानी राज्य-सेवक नहीं) इस्लामी विद्वानों को वित्तीय सहायता दी थी। सल्जूक मॉडल का एक और पहलू इक्ता प्रणाली थी, जो भूमि राजस्व असाइनमेंट से संबंधित थी। मिस्र में, इक्ता प्रणाली का विकास अय्यूबियों के तहत हुआ और ममलूकों के तहत इसे और अधिक संस्थागत

रूप दिया गया। यह ममलूकों के केंद्रीयकरण और अर्थव्यवस्था के सैनिकीकरण के लिए नींव बन गई।²⁰⁰ विशेष रूप से ममलूक शासन के दूसरे अवधि में, केंद्रीय राज्य नीतियों ने व्यापारियों को हाशिये पर डाल दिया।²⁰¹

मंगोल आक्रमण के बाद, जिसमें बगदाद में अब्बासी खिलाफत का विनाश हुआ, ममलूक सल्तनत, जिसने तेरहवीं सदी के मध्य से सोलहवीं सदी के प्रारंभ तक मिस्र और सीरिया पर शासन किया, मुस्लिम दुनिया में केंद्रीय महत्व प्राप्त कर लिया। इस संदर्भ में, ममलूक मामले को समझना उलेमा-राज्य गठजोड़ और इस अवधि में राज्य-व्यापारी संबंधों को समझने के लिए महत्वपूर्ण है। ममलूकों ने "चार सुन्नी फिकही स्कूलों की समानता और पूर्ण धर्मनिष्ठता" के विचार को "पहली बार कभी नहीं" स्वीकृत किया।²⁰² ममलूकों के तहत, लैपिडस जोर देते हैं, उलेमा न केवल "ईश्वरीय कानून के निर्विवाद व्याख्याकार" थे, बल्कि "समुदाय के पारिवारिक, वाणिज्यिक, शैक्षिक और कानूनी मामलों के प्रशासनकर्ता" भी थे। निजी आर्थिक उपक्रमों का कमजोर होना ममलूकों के धर्म पर नियंत्रण के सशक्त होने के साथ मेल खाता था: "मुस्लिम धार्मिक जीवन औपचारिक स्कूलों और अनुदानित संपत्तियों के चारों ओर पुनर्निर्मित किया गया था, और यह तेजी से राज्य नियंत्रण के अधीन हो गया।"²⁰³

1348-49 में ब्लैक डेथ ने मिस्र और सीरिया की लगभग एक-तिहाई आबादी को खत्म कर दिया।²⁰⁴ इस महामारी ने लगभग पूरे प्राचीन विश्व को प्रभावित किया, और यूरोप में इसका मृत्यु दर और भी अधिक (लगभग दो-पाँचवां हिस्सा) था।²⁰⁵ ममलूक क्षेत्रों में प्लेग का क्रहर लगातार 15वीं सदी की शुरुआत तक जारी रहा, और माइकल डोल्ल के अनुसार, इसका "कुल प्रभाव ब्लैक डेथ से भी अधिक था।"²⁰⁶ डोल्ल 1429-30 के प्लेग की एक घटना का उल्लेख करते हैं। उस समय के ममलूक सुल्तान ने काहिरा में उलेमा को परामर्श के लिए बुलाया। एक न्यायाधीश ने शिकायत की कि सुल्तान ने चीनी और मसालों सहित कुछ वस्तुओं के उत्पादन और व्यापार पर एकाधिकार कर रखा है, जिससे व्यापारियों को भारी कठिनाइयों का सामना करना पड़ रहा है। इसके जवाब में, सुल्तान ने केवल न्यायाधीशों और अमीरों (अधिकारियों) को आदेश दिया कि वे लोगों को तौबा करने और धार्मिक कार्यों में वृद्धि करने के लिए कहें।²⁰⁷ यह घटना दर्शाती है कि ममलूक सुल्तान ने व्यापारियों की बिगड़ती स्थिति को नजर-अंदाज कर दिया, भले ही यह मुद्दा उलेमा के एक सदस्य द्वारा उठाया गया था।²⁰⁸

ममलूकों ने करीमी व्यापारियों को अधीन कर लिया, जो सदियों से मिस्र आधारित अंतरमहाद्वीपीय व्यापार कर रहे थे।²⁰⁹ कुछ विशेष वित्तीय आवश्यकताओं के मामलों में,

ममलूक राज्य ने करीमी व्यापारियों से जबरन ऋण या जबरन खरीद के माध्यम से धन छीन लिया। लैपिडस लिखते हैं, "वित्तीय शोषण इतने आम थे कि वे स्वाभाविक लगते थे।" राज्य की आवश्यकताओं से परे, ममलूक अधिकारियों के व्यक्तिगत भ्रष्टाचार ने भी व्यापारियों के लिए समस्याएं उत्पन्न कीं। इस संदर्भ में, "व्यापारियों को जो भी संरक्षण मिल सकता था, वह, छोटे अधिकारियों के अत्याचारों के खिलाफ उच्च अधिकारियों से अपील, धार्मिक प्रतिष्ठित लोगों की सिफारिश, और सबसे बढ़कर रिश्तत और समझौतों पर निर्भर करता था।"²¹⁰

पंद्रहवीं सदी में ममलूक राज्य का अर्थव्यवस्था पर नियंत्रण और अधिक सख्त हो गया। करीमी व्यापारियों को बड़े पैमाने पर हाशिये पर धकेल दिया गया। आमतौर पर, अधिक से अधिक व्यापारी सुल्तान के एजेंट के रूप में काम करने लगे, और कई अधिकारी वाणिज्य के क्षेत्र में सक्रिय हो गए। दूसरे शब्दों में, "व्यापारियों को राज्य में पूरी तरह शामिल करने और स्वतंत्र व्यापारी वर्ग²¹¹ को कमजोर करने की दिशा में बड़े कदम उठाए गए," जिससे "उच्च बुर्जुआ वर्ग के पतन" की स्थिति पैदा हुई²¹²

निजी संपत्ति पर प्रतिबंधों के कारण वक्फ संपत्तियों का अत्यधिक विस्तार हुआ।²¹³ विशेष रूप से, अधिकारियों ने अपनी संपत्तियों को वक्फ के रूप में दान करना शुरू किया ताकि उन्हें राज्य द्वारा ज़बती से बचाया जा सके। इब्न खल्दून ने टिप्पणी की है कि मिस्र में "तुर्की वंश [अय्यूबी और प्रारंभिक ममलूक] के अधीन तुर्की अमीर [अधिकारी] इस बात से डरते थे कि उनका शासक ... [उनकी] संतानों के खिलाफ कार्रवाई कर सकता है ... क्योंकि शाही सत्ता से चालाकी और संपत्ति ज़ब्त किए जाने का हमेशा खतरा रहता है।" इस कारण से, "उन्होंने कई विद्यालय, मठ, और आश्रम बनाए और उन्हें ऐसे वक्फ संपत्तियों से संपन्न किया, जो आय उत्पन्न करती थीं।" "कुछ लोगों का उद्देश्य था कि 'उनके बच्चे इन वक्फ संपत्तियों में किसी न किसी रूप में भाग लें, चाहे प्रशासकों के रूप में या इनमें किसी अन्य हिस्सेदारी के माध्यम से,' जबकि अन्य 'अच्छे कार्य करने के इच्छुक थे और अपने लक्ष्यों और कार्यों के लिए (स्वर्गीय) पुरस्कार की आशा करते थे।"²¹⁴ हालांकि, वक्फ के बढ़ते वित्तपोषण ने अधिक छात्रों और शिक्षकों को सहायता प्रदान की, लेकिन तैमूर कुरान के अनुसार, इन उपायों ने आर्थिक अक्षमता और ठहराव को भी जन्म दिया।²¹⁵

इस आर्थिक ठहराव का संकेत शैट्जमिलर के डेटा से मिलता है। ऐतिहासिक दस्तावेजों का विश्लेषण करते हुए, जिनमें शहरी बाज़ार प्रशासकों के दिशा-निर्देश (जैसे हिस्बा मैनुअल) शामिल हैं और जो इराक, सीरिया, मिस्र, उत्तरी अफ्रीका और अंदलूस में लिखे गए थे, उन्होंने

आठवीं से ग्यारहवीं सदी और बारहवीं से पंद्रहवीं सदी के बीच के समय की तुलना की। पहले समयकाल से दूसरे समयकाल में, "व्यापार" से संबंधित व्यावसायिक शब्दों की संख्या लगभग स्थिर रही (233 से 220), जबकि "प्रशासन और सैन्य" से संबंधित शब्दों की संख्या 97 से बढ़कर 303 हो गई, और "शिक्षा, कानून और धर्म" से संबंधित शब्दों की संख्या 33 से बढ़कर 180 हो गई (देखें तालिका 5.1)। ये बदलती संख्याएँ दर्शाती हैं कि अधिकारियों और उलेमा से संबंधित क्षेत्रों में विशेषज्ञता और श्रम विभाजन का स्तर व्यापारियों से संबंधित क्षेत्रों की तुलना में अधिक था।²⁰¹⁶

तालिका 5.1: औद्योगिक और सार्वजनिक सेवाओं में व्यावसायिक शब्दावली

	आठवीं से ग्यारहवीं सदी	बारहवीं से पंद्रहवीं सदी
व्यापार	233	220
परिवहन	30	25
औद्योगिक सेवाएँ	263	245
प्रशासनिक व्यवस्था/ सैन्य	97	303
शैक्षिक/ कानूनी/धार्मिक	33	180
सार्वजनिक सेवाएँ	130	483
कुल		

स्रोत: शैट्जमिलर 1993, 288–323.

ममलूक सल्तनत में मुस्लिम व्यापारियों की कठिनाइयाँ यूरोपीय व्यापारियों के साथ उनकी बढ़ती प्रतिस्पर्धा से मेल खाती थीं। बारहवीं सदी में, बढ़ते यूरोपीय बाजारों और क्रूसेडर्स के द्वारा लेवांटाइन बंदरगाह शहरों पर आक्रमण ने इतालवी व्यापारियों को पूर्वी भूमध्य सागर व्यापार में सक्रिय होने में मदद की। तेरहवीं और चौदहवीं सदी में, इतालवी व्यापारियों ने पूर्वी भूमध्य सागर के बंदरगाहों में अपना प्रभाव बढ़ाया।²¹⁷ इसी प्रकार, पश्चिमी भूमध्य सागर व्यापार में, इतालवी, फ्रांसीसी, कातलान और पुर्तगाली व्यापारी बारहवीं सदी में प्रभावी हुए और तेरहवीं और चौदहवीं सदी में प्रमुख बन गए।²¹⁸

यूरोपीय व्यापारी, भूमध्य सागर के व्यापार में अपने मुस्लिम प्रतिस्पर्धियों को पीछे छोड़ने में क्यों सक्षम हुए? इस सवाल का एक जवाब अवनेर ग्रेफ की प्रसिद्ध तुलना में छिपा है, जो ग्यारहवीं और बारहवीं सदी में मगरिबी (उत्तरी अफ्रीकी) और जेनेवी व्यापारियों की तुलना करते हैं। ग्रेफ का दावा है कि मगरिबी यहूदी व्यापारी मुस्लिम उत्तरी अफ्रीका की सामूहिक संस्कृति का हिस्सा थे, जबकि जेनेवी व्यापारी पश्चिमी यूरोपीय संस्कृति के अधिक व्यक्तिगत दृष्टिकोण के उत्पाद थे। सामूहिक संस्कृति ने औपचारिक संस्थानों की क्रीम पर प्रतिष्ठा-आधारित समुदाय प्रवर्तन तंत्र को बढ़ावा दिया, जबकि व्यक्तिगत संस्कृति ने औपचारिक संस्थानों को जन्म दिया और मजबूत किया। ग्रेफ के अनुसार, यह सांस्कृतिक अंतर यह समझाता है कि यूरोपीय व्यापारी लंबे समय में अपने मुस्लिम प्रतिस्पर्धियों से कैसे अधिक सफल हुए।²¹⁹

मेरे पास ग्रेफ के तर्क के संबंध में दो मुख्य आपत्तियाँ हैं। पहली, ग्रेफ ने न तो उत्तरी अफ्रीकी यहूदी/मुस्लिम संस्कृति को "सामूहिक" के रूप में वर्णित करने के लिए पर्याप्त साक्ष्य प्रस्तुत किए हैं, और न ही उत्तरी अफ्रीका में उस समय औपचारिक संस्थानों की कमजोरी के बारे में। शैट्जमिलर ग्रेफ के सामूहिकता के वर्णन पर साक्ष्य की कमी पर ज़ोर देते हैं और उत्तरी अफ्रीका के एक मामले में मजबूत औपचारिक संस्थानों को दर्शाते हैं। शैट्जमिलर तुनीसिया में वाणिज्यिक और समुद्री मुद्दों पर ग्यारहवीं सदी के क्रानूनी दस्तावेजों का उल्लेख करते हैं, जो यह दर्शाता है कि "क्रानूनी सिद्धांतों और न्यायालय के निर्णयों को लागू किया गया, और साझेदारी और अनुबंधों पर नियमों को कोड के रूप में निर्धारित किया गया और हर जगह लागू किया गया।"²²⁰

जेरमी एडवर्ड्स और शीलाघ ओगिल्वी ने भी ग्रेफ द्वारा मगरिबी व्यापारियों के लिए उनके मुख्य स्रोत – पुराने काहिरा के एक सिनेगॉग में पाए गए गिनीज़ा दस्तावेज़ – के आधार पर की गई व्याख्याओं की पुनःमूल्यांकन की है। उन्होंने इसके विपरीत निष्कर्ष पर पहुँचते हुए कहा: "मगरिबी व्यापारी प्रतिष्ठा-आधारित दंडों को क्रानूनी तंत्रों के साथ मिलाकर काम करते थे, इस प्रकार के तरीके मध्यकालीन यूरोपीय व्यापारियों की प्रथाओं से मेल खाते थे। हमें कोई ऐसा प्रमाण नहीं मिला कि मगरिबी व्यापारी अपने यूरोपीय समकक्षों की तुलना में अधिक 'सामूहिक' सांस्कृतिक विश्वास रखते हों।"²²¹

दूसरी बात, ग्रेफ द्वारा धार्मिक भिन्नताओं का उल्लेख, जो कथित रूप से व्यक्तिगत/सामुदायिक की दोहरी स्थिति को स्पष्ट करने के लिए किया गया था, वह सटीक नहीं है। वह यह तर्क करते हैं कि "उस समय ईसाई धर्म ने व्यक्ति को उसके सामाजिक समूह की बजाय अपने धर्मशास्त्र के

केंद्र में रखा," और यह व्यक्ति के मोक्ष को "व्यक्तिगत और निजी" मामला मानता था।²²² हालांकि, इस्लाम में भी मोक्ष एक व्यक्तिगत और निजी मामला रहा है। कैथोलिक धर्म के विपरीत, इस्लाम ने कभी भी किसी पादरी के सामने अपने पापों को स्वीकार करने को स्वीकार नहीं किया। इस्लाम को कैथोलिक धर्म से कम व्यक्तिगततावादी मानने का कोई कारण नहीं है।

इस प्रकार, इतालवी कैथोलिक व्यापारियों की उत्तरी अफ्रीकी यहूदी/मुस्लिम प्रतिस्पर्धियों के मुकाबले बढ़ती सफलता के लिए एक अलग व्याख्या की आवश्यकता है। मेरा विश्लेषण यह दिखाता है कि इसका उत्तर मुस्लिम/यहूदी व्यापारियों को उलेमा-राज्य गठबंधन द्वारा हाशिये पर डालने में छीपा हुआ है। इसके विपरीत, बदलते वर्ग संबंध के कारण, कैथोलिक व्यापारी जेनोआ और वेनिस²²³ गणराज्य के साथ-साथ पश्चिमी यूरोप के कई अन्य हिस्सों में बेहतर स्थान प्राप्त करने लगे, जैसा कि, मैं बाद में विस्तार से बताऊंगा।

इन परिस्थितियों को देखते हुए, मुस्लिम व्यापारी अपने यूरोपीय प्रतिस्पर्धियों के जवाब में परस्पर प्रतिक्रिया नहीं दे पाए। मुस्लिम व्यापारी "उत्तरी यूरोप में उभरते बाजारों को पहचानने में विफल रहे।"²²⁴ दरअसल, बौद्धिक रूप से भी, मुसलमान पश्चिमी यूरोप में कभी पर्याप्त रूप से रुचि नहीं रखते थे।²²⁵ गज़ाली (जिन्होंने क्रूसेड्स से ठीक पहले यरुशलम की यात्रा की थी और आक्रमण के बाद लिखने के लिए पर्याप्त समय तक जीवित रहे)²²⁶ के लेखन या इब्न खलदून की **"मुकद्दिमा"** (जो अंततः आक्रमणों का विश्लेषण करने वाले एक इतिहासकार थे) में क्रूसेड्स का कोई महत्वपूर्ण उल्लेख नहीं है। **"मुकद्दिमा"** में पश्चिमी यूरोप में दार्शनिक शिक्षा के विकास के बारे में एक प्रसिद्ध पैरा है, जो एक अपवाद प्रतीत होता है जो सामान्य नियम को साबित करता है।²²⁷ जब मुसलमान पश्चिमी यूरोपीय देशों के प्रति अधिकतर उदासीन थे, वहीं पश्चिमी यूरोप में महत्वपूर्ण परिवर्तन हो रहे थे।

पश्चिमी यूरोप का परिवर्तन

मार्च ब्लॉक, मध्यकालीन पश्चिमी यूरोप के दो कालों का विश्लेषण करते हैं। पहला काल कैरोलिंगियन साम्राज्य (800–88) के पतन से शुरू होता है और इसे केंद्रीय राजनीतिक सत्ता के कमजोर होने की विशेषता के रूप में पहचाना जाता है। यह काल ग्यारहवीं सदी के मध्य तक चला। इस अवधि में जनसंख्या घनापन कम था, संचार और परिवहन के अवसर सीमित थे, और वाणिज्यिक गतिविधियाँ भी सीमित थीं। उस समय सोने का प्रचलन अरब और बाज़न्तीनी सिक्कों तथा उनके प्रतिरूपों पर निर्भर था।²²⁸

दूसरा काल ग्यारहवीं सदी के मध्य से लेकर तेरहवीं सदी के अंतिम हिस्से तक चला। इस अवधि में पश्चिमी यूरोप ने कृषि विकास, जनसंख्या वृद्धि, राजशाही शक्तियों के सुदृढ़ीकरण, परिवहन में सुधार, मुद्रा के प्रचलन, और व्यापार के विस्तार का अनुभव किया। व्यापारी, जिन्हें पहले केवल निम्न स्थान प्राप्त था, अधिक संख्या में उपस्थित हुए और शहरी जीवन के विकास में अनिवार्य बन गए। सन् 1252 में पश्चिमी यूरोप में स्वदेशी सोने के सिक्के की ढलाई शुरू हुई²²⁹ फर्नार्ड ब्रॉडेल ने इस मुद्रा विकास को एक महत्वपूर्ण घटना माना और कहा: "यदि इस्लामी और बाज़न्तीनी शहरों से यूरोप के व्यापारिक प्रशिक्षण के अंत को चिह्नित करने के लिए कोई तिथि चुनी हो, तो 1252 ... उतनी ही अच्छी तिथि है जितनी कोई और हो सकती है, यदि वास्तव में एक धीमी विकास प्रक्रिया को तिथि में बांधा जा सके।"²³⁰

शहरीकरण और आर्थिक विकास के अलावा, पश्चिमी यूरोप में एक और बड़ा परिवर्तन संस्थागत शक्ति संतुलन, विविधता और भिन्नता की शुरुआत थी। कैथोलिक चर्च का ग्यारहवीं सदी का सुधार इस व्यापक संस्थागत विकास का एक महत्वपूर्ण हिस्सा था।

कैथोलिक धर्म और इस्लाम के बीच अंतर के बारे में एक स्थापित धारणा यह है कि पहला धर्म-राज्य विभाजन को मूल रूप से स्वीकार करता है, जबकि दूसरा इसे अस्वीकार करता है। इस धारणा के समर्थक अपनी स्थिति के लिए कुछ पाठ्य साक्ष्य प्रस्तुत करते हैं। ईसाई धर्म में धर्म-राज्य विभाजन दिखाने के लिए वे बाइबिल की यह पंक्ति उद्धृत करते हैं: "कैसर को वह दो जो कैसर का है, और परमेश्वर को वह जो परमेश्वर का है" (लूका 20:25)। इस्लाम में ऐसा विभाजन असंभव दिखाने के लिए, वे ऊपर उल्लिखित गद्दी हुई हदीस का उल्लेख करते हैं जिसमें "धर्म-राज्य भाईचारे" की बात कही गई है। मैंने दिखाया है कि प्रारंभिक इस्लामी इतिहास में धार्मिक और राजनीतिक सत्ता के बीच एक निश्चित स्तर का विभाजन बनाए रखा गया था। इसलिए, उलेमा-राज्य गठबंधन इस्लाम का मूल तत्व नहीं है, बल्कि यह ग्यारहवीं सदी और उसके बाद की एक ऐतिहासिक रचना है। इसी तरह, पश्चिमी ईसाई धर्म के इतिहास में धर्म-राज्य संबंध इतने जटिल थे कि केवल एक बाइबिल वाक्यांश के माध्यम से उनकी व्याख्या नहीं की जा सकती। उदाहरण के लिए, फ्रांस के इतिहास से पता चलता है कि कैथोलिक चर्च का राजनीतिक सत्ता के साथ संघर्ष बीसवीं सदी तक जारी रहा।²³¹ दिलचस्प बात यह है कि ग्यारहवीं सदी में हुए विकास ने पश्चिमी ईसाई धर्म में चर्च-राज्य विभाजन की ऐतिहासिक संरचना को भी आकार दिया।

ग्यारहवीं सदी में, कैथोलिक पदानुक्रम के कई सदस्यों ने राजाओं पर अपनी श्रेष्ठता का दावा किया, जबकि कुछ राजाओं ने चर्च पर प्रभुत्व स्थापित करने का प्रयास किया। दोनों पक्षों के पास चर्च और राज्य के विभाजन की कोई स्पष्ट अवधारणा नहीं थी। उस समय पादरियों और शाही सत्ता के बीच संघर्षों में सिद्धांतगत बहस के साथ-साथ सैन्य टकराव भी शामिल था। कार्डिनल हंबर्ट, जिन्होंने कैथोलिक और ऑर्थोडॉक्स चर्चों के बीच महान विभाजन में एक प्रमुख भूमिका निभाई, शाही सत्ता पर कैथोलिक चर्च की सर्वोच्चता के मुख्य रक्षक थे। उन्होंने तर्क दिया: "जैसे आत्मा शरीर से श्रेष्ठ होती है और उसे निर्देशित करती है, वैसे ही पुरोहित पद की गरिमा राजकीय पद से श्रेष्ठ होती है।"²³²

ऐसे बयानों से परे, चर्च ने धार्मिक नियुक्तियों में आम शासकों के हस्तक्षेप को सीमित करने के लिए पहल की। सन् 1059 में कार्डिनलों द्वारा पोप के चुनाव को संस्थागत रूप दिया गया। जर्मनी के राजा (और बाद में पवित्र रोमन सम्राट) हेनरी चतुर्थ ने हालांकि, बिशपों की नियुक्ति का अधिकार प्राप्त करने का प्रयास किया। चर्च ने इसके जवाब में अतिरिक्त सुधार लागू किया, जिन्हें "ग्यारहवीं सदी का सुधार" या "ग्रेगोरियन सुधार" (पोप ग्रेगरी सप्तम के नाम पर) कहा गया, ताकि चर्च की संस्थागत स्वतंत्रता को राजनीतिक अधिकारियों से बनाए रखा जा सके।²³³ सन् 1075 में ग्रेगरी ने "द डिक्टेड्स ऑफ द पोप" जारी किया, जिसने पोप की सर्वोच्च स्थिति को स्थापित किया। इसके 27 अनुच्छेदों में से दो मुख्य हैं: "कि पोप ही एकमात्र व्यक्ति हैं जिनके पैर सभी राजकुमार चूमेंगे।" "कि पोप सम्राटों को गद्दी से उतार सकते हैं।"²³⁴ हेनरी ने इस सुधार को स्वीकार नहीं किया और ग्रेगरी को गद्दी से उतार दिया, जबकि ग्रेगरी ने हेनरी का बहिष्कार किया, वह भी एक से अधिक बार।

अन्य संघर्षों ने बारहवीं सदी की शुरुआत में पोप और राजाओं को एक-दूसरे के खिलाफ खड़ा कर दिया, जिसके परिणामस्वरूप, उदाहरण के लिए, एक पोप को एक जर्मन राजा द्वारा कैद किया गया। ब्रायन टियरनी के अनुसार, इन सभी संघर्षों के दौरान, राजा एक "राजकीय धर्मतंत्र" स्थापित करने का प्रयास कर रहे थे, जबकि पोप एक "पोपीय धर्मतंत्र" स्थापित करने की कोशिश में थे। हालांकि, ये दोनों प्रयास बड़े पैमाने पर असफल रहे; दोनों पक्ष एक-दूसरे को पूरी तरह अधीन करने में असमर्थ रहे। इस आपसी असफलता ने चर्च और राजकीय सत्ता के दो अलग-अलग संस्थानों के रूप में सह-अस्तित्व को संस्थागत रूप दिया।²³⁵

पश्चिमी यूरोप में संस्थागत विविधता और भिन्नता का कारण बनने वाला एक और बड़ा परिवर्तन विश्वविद्यालयों की स्थापना थी। इन विश्वविद्यालयों के पाठ्यक्रम में अरबी स्रोतों के लैटिन अनुवाद भी एक महत्वपूर्ण हिस्सा बने।

पश्चिमी यूरोप पर मुस्लिम प्रभाव

पश्चिमी यूरोपियों ने मुसलमानों के साथ विभिन्न तरीकों से संपर्क किया, जिसमें विजय और व्यापार शामिल थे। पश्चिमी यूरोप पर मुस्लिम प्रभाव को उन शब्दों के माध्यम से समझा जा सकता है, जिनकी उत्पत्ति अरबी भाषा से हुई है, जैसे: एडमिरल, अलकेमी, अल्कोहल, अल्जेब्रा, चेकमेट, जिराफ, गिटार, मैट्रेस, केसर, शुगर और सिरपा²³⁶ 700 से 1100 ईस्वी के बीच मुसलमानों ने कई नई फसलों की खेती को विकसित किया, जिनमें से कई यूरोप तक फैलीं। इन फसलों के अंग्रेजी नाम (जैसे आर्टिचोक, कॉटन, नींबू, संतरा और पालक) मूल रूप से अरबी भाषा से आए हैं।²³⁷

वाणिज्य के संदर्भ में, ब्रौडेल के अनुसार, “पश्चिमी पूंजीवाद में जो कुछ भी आयातित मूल का है, वह निस्संदेह इस्लाम से आया।” वह लिखते हैं, “प्रारंभिक यूरोपीय पूंजीवाद का लंबी दूरी का व्यापार, जो इटालियन नगर-राज्यों द्वारा संचालित था, रोमन साम्राज्य की विरासत नहीं था।” इसके बजाय, इसने मुसलमानों द्वारा बनाए गए मॉडल को अपनाया।²³⁸ प्रौद्योगिकी के संदर्भ में, कागज उत्पादन मुस्लिम क्षेत्रों से ईसाई यूरोप में अंदलुस के माध्यम से आयातित किया गया।²³⁹ रिकॉनक्विस्टा के दौरान कुछ मुस्लिम कागज मिलें कैथोलिक राज्यों के नियंत्रण में आ गईं। इबेरियन प्रायद्वीप के बाहर पहली यूरोपीय कागज मिल तेरहवीं सदी के अंत में रोम के पास स्थापित हुई – बगदाद में पहली कागज मिल खुलने के लगभग पांच सदी बाद। पश्चिमी यूरोप के अन्य भागों में कागज मिलें और भी बाद में स्थापित हुईं: फ्रांस और जर्मनी में चौदहवीं सदी में और इंग्लैंड में पंद्रहवीं सदी के अंत में।²⁴⁰

यूरोप पर मुस्लिम विद्वानों का प्रभाव अरबी पुस्तकों के लैटिन और हिब्रू में अनुवाद के माध्यम से पड़ा। इबेरियन प्रायद्वीप, विशेष रूप से टोलेडो, जिसे 1085 में कैथोलिकों ने पुनः जीत लिया था, इस प्रकार के अनुवादों का एक केंद्र था।²⁴¹ बारहवीं और तेरहवीं सदी में दक्षिणी फ्रांस जैसे यूरोप के कुछ अन्य हिस्सों में भी अरबी कार्यों का अनुवाद जारी रहा।²⁴² अनुवादित अरबी पुस्तकों में मुस्लिम विद्वानों के मौलिक योगदान के साथ-साथ ग्रीक पुस्तकों के अरबी अनुवाद

भी शामिल थे²⁴³ बढ़ते अनुवादों के बावजूद, उस समय पश्चिमी यूरोपीय पुस्तकालयों में अब भी पुस्तकों की संख्या सीमित थी²⁴⁴

तेरहवीं सदी में, इब्न रुशद की अरस्तु पर टिप्पणी के लैटिन और हिब्रू अनुवादों ने विभिन्न यूरोपीय विचारकों²⁴⁵ पर गहरा प्रभाव डाला, जैसे कि थॉमस एक्विनास पर (1274 में निधन)²⁴⁶ इब्न रुशद का प्रभाव इतना गहरा था कि कैथोलिक धर्मगुरुओं ने इसके खिलाफ कार्रवाई की, और इब्न रुशद और उनके अनुयायी – एवेरोइस्ट्स – को, तेरहवीं²⁴⁷ सदी से लेकर सोलहवीं सदी तक कई मामलों में निंदा की।²⁴⁸ इब्न रुशद की उपस्थिति, जो दांते की *द डिव्वाइन कॉमेडी*²⁴⁹ में (चौदहवीं सदी में लिखी गई), और राफेल की *"द स्कूल ऑफ एथेंस"* (सोलहवीं सदी में चित्रित) में दिखाई देती है, यह यूरोपीय अभिजात वर्ग के बीच उनकी शोहरत को दर्शाती है।²⁵⁰

नव-स्थापित विश्वविद्यालयों ने पश्चिमी यूरोप में इब्न रुशद, अरस्तु और अन्य के विचारों के प्रसार में महत्वपूर्ण भूमिका निभाई। अरस्तु के विचारों का परिचय देने वाले विद्वानों जैसे कि एक्विनास (जो पेरिस विश्वविद्यालय में पढ़ाते थे) ने यूरोपीय विद्या को रूपांतरित किया।²⁵¹ यूरोपीय विश्वविद्यालयों की संख्या बढ़ती गई—1300 में यह बीस थी; 1400 में यह चौवन थी; और 1500 में यह छियासी तक पहुँच गई।²⁵² यूरोपीय विश्वविद्यालयों और मुस्लिम मदरसों में कई दृष्टिकोणों से अंतर था। जबकि यूरोपीय विश्वविद्यालयों ने अधिक से अधिक धर्मनिरपेक्ष विषयों को पढ़ाना शुरू किया और यह विश्वविद्यालय नए विचारों के लिए खुले थे, मदरसों का ध्यान अधिकतर धार्मिक शिक्षा और परंपरा की रक्षा पर था। विश्वविद्यालयों के पास मजबूत संस्थागत आधार थे और वे संस्थागत प्रमाणपत्र जारी करते थे। इसके विपरीत, मदरसों का आधार व्यक्तिगत रिश्तों पर था; प्रत्येक प्रोफेसर अपने छात्रों की विशेषज्ञता को प्रमाणित करने के लिए व्यक्तिगत लाइसेंस (*इजाज़ा*) देता था, ताकि वे विशिष्ट किताबें पढ़ा सकें और/या क़ानूनी राय दे सकें।²⁵³ संस्थागत रूप से विकास ने विश्वविद्यालयों को राजनीतिक और धार्मिक सत्ता के दबाव के खिलाफ मजबूत बनाने में मदद की, जबकि अपेक्षाकृत कम संस्थागत मदरसा इन दबावों के खिलाफ कमजोर रहे। सारांश में, पश्चिमी यूरोपीय विकास के कई पहलू—नई फसलों की खेती से लेकर अंतरमहाद्वीपीय व्यापार, कागज़ उत्पादन से लेकर अरस्तूवादी दर्शन के साथ जुड़ाव—मुस्लिम प्रभाव की गहरी छाप को दर्शाते हैं।

निष्कर्ष

बारहवीं से चौदहवीं सदी तक, मुसलमानों को, क्रूसेडर्स, मंगोलों और तैमूरियों द्वारा विनाशकारी आक्रमणों का सामना करना पड़ा। इसके बावजूद, इन आक्रमणों के बाद मुसलमानों ने भौगोलिक रूप से पुनः अपने को खड़ा किया, क्रूसेडर्स को हराया, मंगोलों को इस्लाम में परिवर्तित किया, और शक्तिशाली साम्राज्यों की स्थापना की। इन आक्रमणों का जो असली नकारात्मक प्रभाव पड़ा, वह यह था कि इसने उलेमा और राज्य के बीच गठजोड़ को मजबूत किया। इन आक्रमणों ने जीवित रहने और व्यवस्था बनाए रखने की आवश्यकता को उजागर किया, जिससे सैन्य अभिजात वर्ग और उनके उलेमा के साथ गठजोड़ को मजबूती मिली, जबकि दार्शनिकों और व्यापारियों को इस गठजोड़ के पक्ष में कुचला गया, खासकर सीरिया और मिस्र में।

दार्शनिकों की उपेक्षा के बावजूद, इन तीन सदियों में प्रमुख मुस्लिम विद्वानों की पूरी तरह से कमी नहीं थी। इस अवधि में कई महत्वपूर्ण मुस्लिम विचारक उभरे, जैसे कि इब्न रुशद से लेकर इब्न खलदून तक। हालांकि, इन विद्वानों को या तो उत्पीड़न का सामना करना पड़ा या उन्हें नज़रअंदाज़ किया गया। इब्न तैमिया को भी उत्पीड़न का सामना करना पड़ा; फिर भी, उनका, शासकों और उलमा द्वारा सार्वजनिक सत्ता को एकजुट रूप से धारण करने का सिद्धांत ममलूक शासन में स्थापित मानक बन गया। कुछ प्रमुख सूफी विचारक, जैसे कि इब्न अरबी, ने दार्शनिकों के निष्कासन से उत्पन्न शून्य को आंशिक रूप से भर दिया। इन सूफी विचारकों ने मुस्लिम दुनिया में दोनों, उच्च वर्ग और सामान्य लोगों को, अपने रहस्यमय ज्ञान और आध्यात्मिक और सामाजिक-राजनीतिक पदानुक्रम की पुष्टि के माध्यम से प्रभावित किया।

बारहवीं और चौदहवीं सदी के बीच, समाजिक और राजनीतिक पदानुक्रम ने प्रारंभिक इस्लामी इतिहास की समानता आधारित समाजिक संरचना को बदल दिया। समाजिक-राजनीतिक पदानुक्रम उस समय के सबसे महत्वपूर्ण मुस्लिम राज्य, ममलूक सल्तनत, में एक बड़ी समस्या बन गया। इब्न खलदून के सैद्धांतिक ढांचे का उपयोग करते हुए, ममलूक शासन के तहत उलमा-राज्य गठबंधन ने राज्य की शक्ति और धर्म का उपयोग करके लोगों पर आज्ञाकारिता थोप दी, और इस प्रकार लोगों को असक्षम देहों में बदल दिया जिनमें *असबिया* –समूह भावना– नहीं थी, जो अपने राजनीतिक भविष्य का निर्धारण कर सके। उलेमा ने इस्लाम की व्याख्या करने का अधिकार अपने पास रखा, वक्फ फंड्स का उपयोग किया, और न्यायिक तथा अन्य सरकारी पदों पर काबिज रहे। इन विशेषाधिकारों के बदले, उलेमा ने ममलूक शासकों के कार्यों को वैधता

प्रदान की, यहां तक कि निजी संपत्तियों को ज़ब्त करने और असाधारण करों को लगाने जैसे कार्यों को भी। उलेमा को सामाजिक नेताओं के रूप में कार्य करना था। इसके बजाय, ममलूक सैन्य कुलीनों के साथ सहयोग करके, उलेमा ने भ्रष्ट और उत्पीड़क शासकों के खिलाफ प्रतिरोध को अवैध कर दिया।²⁵⁴

यह धार्मिक-राजनीतिक संरचना निस्संदेह अभिजात्यवादी थी। निकी केड्डी का कहना है कि बारहवीं सदी से लेकर, मध्य पूर्व में अभिजात वर्ग का जनसमूह पर प्रभुत्व इसके उत्पादन के स्वभाव में भी स्पष्ट रूप से दिखाई देता था। उनके अनुसार, यह क्षेत्र "आराम और शौक के सामानों के जटिल उत्पादन" के लिए धीरे-धीरे प्रसिद्ध हुआ, जो यह दर्शाता है कि "यह अपने पहले के अधिक समानतावादी चरण से दूर हो गया था "और" निर्माण को बढ़ते हुए शासकों और अमीरों द्वारा नियंत्रित किया गया था।"²⁵⁵

इस अवधि के दौरान, पश्चिमी यूरोप में गहरे परिवर्तन हुए। कृषि उत्पादन और जनसंख्या में वृद्धि के परिणामस्वरूप वाणिज्य का विकास हुआ। इन प्रक्रियाओं ने व्यापारियों और कारीगरों/शिल्पकारों को महत्वपूर्ण शहरी वर्ग के रूप में उभारा, जो पहले से प्रभावशाली वर्गों - (सैन्य) कुलीनता और धार्मिक वर्ग - के साथ थे। संस्थागत रूप से, इस युग में विविधीकरण हुआ। कैथोलिक चर्च और शाही परिवारों के बीच शक्ति का संतुलन संस्थागत रूप से स्थापित हो गया। विश्वविद्यालयों की स्थापना हुई और उन्होंने अरस्तूवादी दर्शन के फलने-फूलने में मदद की, जिसे पहले अरबी अनुवादों के माध्यम से यूरोप में पहुंचाया गया था।

इस अध्याय ने इस तथ्य को प्रमुखता से प्रस्तुत किया है कि इस्लाम और ईसाई धर्म के राज्य सत्ता के साथ संबंधों में छिपे अंतर के बारे में जो मौलिकवादी तर्क हैं, वह गलत है। ग्यारहवीं सदी, इस्लामिक दुनिया में उलेमा-राज्य गठबंधन और पश्चिमी ईसाई धर्म में चर्च-राज्य विभाजन दोनों के ऐतिहासिक निर्माण में एक महत्वपूर्ण मोड़ था। ये ऐतिहासिक निर्माण-साथ ही मुस्लिम दुनिया में व्यापारियों और दार्शनिकों का हाशियाकरण, इसके विपरीत पश्चिमी यूरोप में एक प्रभावशाली व्यापारी वर्ग का उदय और विश्वविद्यालयों की स्थापना - इन दोनों सांस्कृतिक क्षेत्रों पर लंबे समय तक प्रभाव डालने वाले थे, जैसा कि आगामी अध्यायों में जांचा जाएगा।

1 लोगन 2013, पृष्ठ 75-82, 90, 113; बार्टलेट 1993, अध्याय 11

2 यदि ईसाइयों द्वारा ओटोमन्स के खिलाफ अभियानों को क्रूसेड्स का हिस्सा माना जाए, तो क्रूसेड्स लंबे समय तक चले, संभवतः सत्रहवीं सदी तक। टायर्मन 2006, अध्याय 25, विशेष रूप से पृष्ठ 825।

- 3 रन्सिमन 1951, पृष्ठ 64–82; गेब्रिएली 1969, प्रस्तावना (xii)।
- 4 मैडेन 2013, पृष्ठ 5–9; एलियास 2000 [1939], पृष्ठ 216–17; लोगन 2013, पृष्ठ 110–19; वॉट 1972, पृष्ठ 55।
- 5 कुंग 2007, पृष्ठ 309। पोप ग्रेगोरी VII पहले पोप थे जिन्होंने "पूर्व की ओर एक बड़े अभियान की योजना को लेकर चिंता व्यक्त की।" उन्होंने उन लोगों को, जिन्होंने मुसलमानों के खिलाफ कुछ युद्धों में हिस्सा लिया—जैसे स्पेन को फिर से जीतने के लिए—"उनके पापों की सज़ा से 'मुक्ति' प्रदान की। कुंग 2007, पृष्ठ 308। साथ ही देखें लुईस 1988, पृष्ठ 98।
- 6 बर्की 2003, पृष्ठ 199–201; हॉजसन 1974b, पृष्ठ 265–8; आर्मस्ट्रॉंग 2014, पृष्ठ 216–20।
- 7 रन्सिमन 1954, पृष्ठ 474।
- 8 बुलिएट ने अनुमान लगाया कि निशापुर की जनसंख्या वर्ष 1000 में, अपने चरम पर, लगभग 1,50,000 थी और वर्ष 1160 के आसपास यह लगभग 25,000 थी। बुलिएट 1995a, पृष्ठ 136, 140–1। इसलिए, मंगोलों द्वारा उस शहर में 1.7 मिलियन लोगों की हत्या का दावा संभव नहीं हो सकता।
- 9 लैम्बटन 1988, पृष्ठ 19–20। गिबन (2000 [1776–88], पृष्ठ 376) ने इसी तरह की संख्या रिपोर्ट की है और उन्हें अतिरंजित बताया है।
- 10 दया 1982 [1223], पृष्ठ 40।
- 11 बार्थोल्ड 1977 [1900], पृष्ठ 436।
- 12 स्मिथ 1975, पृष्ठ 291–2।
- 13 बार्थोल्ड 1977 [1900], पृष्ठ 404; सॉन्डर्स 1977, पृष्ठ 56; लैम्बटन 1988, पृष्ठ 21।
- 14 एलेकसीव 1997, पृष्ठ 125; लुईस 1988, पृष्ठ 191; अबू-लुहद 1989, पृष्ठ 316।
- 15 1240 के दशक तक, मंगोल सेना में घेरलू घुड़सवार धनुर्धारियों (तुर्क, तुंगस और तिब्बती) और अन्य जातियों के गैर-घेरलू सैनिक (चीनी, जॉर्जियाई और रूसी) शामिल थे। स्मिथ 1975, पृष्ठ 273।
- 16 बार्थोल्ड 1977 [1900], पृष्ठ 419; केनेडी 2002, पृष्ठ 122, 130, 136–8; एलेकसीव 1997, पृष्ठ 41, 139।
- 17 बार्थोल्ड 1977 [1900] 18 बार्थोल्ड 1977 [1900], पृष्ठ 398–9।
- 19 बार्थोल्ड 1977 [1900], पृष्ठ 405।
- 20 बार्थोल्ड 1977 [1900], पृष्ठ 380।
- 21 बार्थोल्ड 1977 [1900], पृष्ठ 404, 418–19, 430–1, 437–46।
- 22 बार्थोल्ड 1977 [1900], पृष्ठ 484–5, 489–90।
- 23 अल-नुवैरी 2016 [लगभग 1333], पृष्ठ 250–2; सॉन्डर्स 1977, पृष्ठ 69–71।
- 24 डन 1986, पृष्ठ 83–8; लैम्बटन 1991, पृष्ठ 77।
- 25 सौसेक 2000, 117–18; मंज 1989, 7, 177n11.
- 26 एक अपवाद तैमूर द्वारा स्मिर्ना (आज का इज़मिर) पर विजय था, जो सेंट जॉन के नाइट्स से छीना गया। विटेक 1936, 313।
- 27 "तैमूर ने अपने दुश्मनों को मारने के नियमित तरीकों में विविधता लाई, जैसे उन्हें खड़ी चट्टानों से फेंक देना या उन्हें जिंदा जला देना।" हॉजसन 1974a, 433।
- 28 मंज 1989, 14–15; सौसेक 2000, 123–6।

- 29 तैमूर ने 1401 में बगदाद को हलाकू द्वारा 1258 में की गई तबाही से भी अधिक बर्बाद कर दिया।" सॉन्डर्स 1977, 127n21।
- 30 अबू-लुघोद 1989, 18। तैमूर की सेनाओं ने दमिश्क को लूटा और जीवित बचे दमिश्की शिल्पकारों और कारीगरों को तैमूरी राजधानी समरकंद भेज दिया, जिससे मामलूक अर्थव्यवस्था को गंभीर झटका लगा। लैपिडस 1984, 27; लुईस 1970, 113; ब्लेयर और ब्लूम 1995, 85।
- 31 अपने सफल आवेदन में, जिसमें उन्होंने उस्मानी अधिकारियों से छापाखाना स्थापित करने की अनुमति प्राप्त की, इब्राहिम मुतफ़रिका (1995 [1727], 288) ने तर्क दिया कि चंगेज़, हुलागु और स्पेनिश कैथोलिकों ने मुसलमानों की किताबों को नष्ट कर दिया था, और तब से मुस्लिम दुनिया में पुस्तकों की कमी हो गई थी।
- 32 कमाल 1962 [1910], 42, 44, 56। यह भी देखें: कमाल 1969 [1884]।
- 33 अली 2012 [1902], 413; साथ ही 428–429।
- 34 मालेऊफ 1984, 264।
- 35 1109 में त्रिपोली (बेरूत के उत्तर में) को लूटते समय, क्रूसेडरों ने मुख्य पुस्तकालय और स्कूलों की सारी किताबों को जला दिया या लूट लिया। एल-अब्दी 1990, 175; मैकेंसेन 1935a, 84। यह भी देखें: हैरिस 1995, 84।
- 36 स्टार 2013, विशेष रूप से 466।
- 37 बार्थोल्ड 1977 [1900], 436; लैम्बटन 1991, 77; शैट्ज़मिलर 1993, 52।
- 38 सॉन्डर्स 1963, 712।
- 39 ब्लॉश 2014 [1940], 5–59। यह भी देखें: जोन्स 2003 [1981], 50–52।
- 40 रंसीमन 1954, 469।
- 41 इस बीच, घुमंतू मुस्लिम व्यापारी और सूफी उप-सहारा अफ्रीका, मलय प्रायद्वीप और इंडोनेशियाई द्वीपसमूह में जनसंख्या के धर्मांतरण में सहायक बने। हॉजसन 1993, 118–20, 175–6; ट्रिमिंगहम 1971, 102–4; डन 1986, 293–4।
- 42 हॉजसन 1974a, विशेष रूप से 60–62।
- 43 अहमद 2015, विशेष रूप से 18, 75। साथ ही देखें: हॉजसन 1974b, 271–79, 532–67; ईटन 1993, विशेष रूप से भाग III।
- 44 लुईस 1988, 67, 195।
- 45 लुईस 1988, 190।
- 46 मैकिन्टॉश-स्मिथ 2002, ix। साथ ही देखें: डन 1986, 3।
- 47 स्वयं एक मलिकी सुन्नी, इब्न बतूता (2002 [1355], 102) ने प्रशंसा करते हुए लिखा कि अनातोलिया में मुसलमान अधिकतर हनफी सुन्नी थे, और 'उनमें न तो कोई क्रदारी है, न राफ़िदी [अर्थात् शिया], न मुतज़िली, न ख़ारिजी, और न ही कोई नवाचारका' इब्न बतूता (2002 [1355])। साथ ही देखें: डन 1986, 11–12, 20–25।
- 48 डन 1986, 317। एकमात्र ईसाई शहर जिसे उन्होंने देखा, वह कॉन्स्टेंटिनोपल था। इब्न बतूता 2002 [1355], 128–35।
- 49 अबू-लुगोध 1989, 243–244।

- 50 इसका मतलब था मुस्लिम राज्यों का और अधिक सैन्यीकरण – एक प्रवृत्ति जो पहले ही ग़ज़नवियों और सल्जुकों द्वारा शुरू की जा चुकी थी, जैसा कि अध्याय 4 में उल्लेख किया गया है।
- 51 यहां तक कि बहुश्रुत इब्न अल-नफीस (1968 [1268–77], 65–66) ने मंगोल आक्रमण को मुसलमानों के पापों के रूप में दिव्य दंड के रूप में चित्रित किया, जिसमें शराब पीना और समलैंगिकता शामिल थे। इसी तरह, ब्लॉक (2014 [1940], 58, 91) ने पश्चिमी ईसाइयों द्वारा हंगेरियाई और वाइकिंग आक्रमणों के रहस्यमय विवरणों की रिपोर्ट की। नौवीं सदी में, एक 'किंवदंती और सर्वनाश का वातावरण' था और साथ ही एक 'विश्वास था कि ये सभी आपदाएं एक दिव्य दंड थीं।' कई लोग 'विश्वास करते थे कि हंगेरियाई में उन्होंने गोग और मगोघ के लोगों को पहचाना, जो एंटीक्राइस्ट के पूर्वसूचक थे।' शासकों को भी इस सर्वनाश के परिदृश्य का हिस्सा माना जाता था। ग्यारहवीं और बारहवीं सदी में, एक 'सामान्य विश्वास' था, जो 'किसी भी रूप में केवल धर्मगुरुओं तक सीमित नहीं था,' कि समय का अंत निकट था। 'प्रत्येक दुष्ट शासक में, धार्मिक आत्माओं ने विश्वास किया कि उन्होंने एंटीक्राइस्ट का चिन्ह पहचाना, जिनका भयंकर साम्राज्य भगवान के राज्य के आगमन से पहले होगा।"
- 52 तेरहवीं सदी की शुरुआत तक, यह एकीकरण प्रयास पूरी तरह से सफल नहीं हो सका था, कम से कम कुछ शहरों में। रे में, मंगोल आक्रमण से ठीक पहले, हनफी और शाफ़ई समुदायों के बीच लगातार संघर्ष हो रहे थे। अल्गर 1982, 8, 10–11।
- 53 गुतास 2014, II: 332; अली 2012 [1902], 412। फुआत सेज़गिन (2011a, 158) का दावा है, 'पेरिस विश्वविद्यालय में अवेरोइस की तरह आधिकारिक विरोध और निंदा या 1209 में पोप इनोसेंस III द्वारा अरस्तू पर पाबंदी इस्लामी दुनिया में अप्रत्याशित होती।' यह गलत है, क्योंकि कई अब्बासी खलीफ़ाओं और विभिन्न सुलतानों द्वारा दर्शनशास्त्र पर आधिकारिक दमन के उदाहरण मौजूद हैं, जैसा कि अध्याय 4 और इस अध्याय में समझाया गया है।
- 54 जाफ़र 2014, विशेष रूप से 11, 25। साथ ही देखें: अंजुम 2012, 163–168।
- 55 अमीनरज़वी 2010a, 185–188; मैकऑलिफ़ 1990।
- 56 जाफ़र 2014, विशेष रूप से 56–7।
- 57 बोनाडेओ 2015। गुतास (2014, VIII: 159) के अनुसार, अब्द अल-लतीफ़ अल-बग़दादी ने 'दो हजार से अधिक मानव खोपड़ियों की व्यक्तिगत जांच के बाद गैलेन के विपरीत यह देखा कि निचला जबड़ा बिना किसी सिलाई के एक ही हड्डी से बना होता है, न कि दो हड्डियों से जो ठोड़ी पर जुड़ी होती हैं।' साथ ही देखें: गुतास 2014, XIV: 91–93; XV: 9–26; मकदिसी 1981, 84–91; सैवेज-स्मिथ 1995, 104–105।
- 58 सायिली 1960, अध्याय 6।
- 59 हॉजसन (1974b, 291) के अनुसार, तुसी बग़दाद पर मंगोल आक्रमण के दौरान उनके सलाहकार थे। साथ ही देखें: डार्लिंग 2013, 107। विपरीत दृष्टिकोण के लिए देखें: दबाशी 1996a, 529–537।
- 60 सेज़गिन 2011a, 39। कोपर्निकस पर तुसी के संभावित प्रभाव के लिए देखें: सलीबा 2007, अध्याय 6; अल-खलीली 2011, 204–222।
- 61 तुसी 1964 [1235]।
- 62 एडमसन 2016, 333–335; गुतास 2014, XIV: 89।
- 63 रेज़ेप 2007b, 1054–1055।

- 64 'निसापुरी ने एक ऐसे ब्रह्मांड की कल्पना की जो ईश्वर के प्रत्यक्ष नियंत्रण में हो... जिससे मानवों को वैज्ञानिक अनुसंधान के लिए प्रेरित किया जा सके। यदि ईश्वर निकटतम नियंत्रण रखते हैं, तो ब्रह्मांड में हर चीज़ पर उसकी अक्कासी होगी... [यह] और ब्रह्मांड मानवों की पूर्ण समझ का पात्र होगा।' मॉरिसन 2007, 62।
- 65 जुरजानी की खगोलीय रचनाएँ केवल टिप्पणियाँ हैं और उनके कुल लेखन का 'एक छोटा सा हिस्सा' हैं। धनानी 2007, 603।
- 66 अमीन रीज़वी 2010b, 312। तूफ़ताजानी के लिए, "मानवीय कार्यों में मनुष्य और ईश्वर की भागीदारी होती है।" यह भागीदारी "रूपक के रूप में नहीं, बल्कि वास्तविक अर्थ में" होती है और यह "एक बहुत ही जटिल प्रक्रिया" को दर्शाती है। ईश्वर मानव कार्यों की रचना करता है और मनुष्य को "उस कार्य को पूरा करने की शक्ति प्रदान करता है जिसे वह चुनता है।" (कॉर्बिन 1986, 376)।
- 67 इमाम मातुरीदी का धर्मशास्त्र मानवीय स्वतंत्र इच्छा को अधिक स्थान देता है। वे "इख़्तियार [स्वतंत्र चुनाव] को ईश्वर और मनुष्यों दोनों को प्रदान करते हैं। इसका अर्थ यह नहीं है कि मनुष्य ईश्वर के समान हैं, बल्कि यह कि दोनों पूर्ण स्वतंत्रता रखते हैं।" (रूडोल्फ 2015, 305n346)। इमाम मातुरीदी ने हनफी फ़िकह का पालन किया। इसलिए, उनके ज्ञानमीमांसा में "ज्ञानार्जन के तीन मार्गों (इंद्रियां, परंपरा, और बुद्धि) पर समान जोर देने के निरंतर प्रयास" शामिल थे। (रूडोल्फ 2015, 316; 318-19; रूडोल्फ 2016, 526n1071, 545-51)। फ़ज़लुर रहमान (1982, 27) के अनुसार, मातुरीदी धर्मशास्त्र ने अंततः स्वतंत्र इच्छा और बुद्धि पर अपना जोर खो दिया और "अशअरीवाद के द्वारा दबा दिया गया।" बारहवीं सदी के उत्तरार्ध के एक मातुरीदी पाठ के लिए, जिसमें पहले ही अशअरीवाद दृष्टिकोणों के साथ मेल के संकेत दिखाई देने लगे थे, देखें एस-साबुनी 1995 [c. 1184]।
- 68 रॉबिन्सन 1997, 155, 174-84; अमीन रीज़वी 2010b, 312-13; मूसा 2015, 110-14। इन मदरसों में दर्शन और तर्कशास्त्र पर कुछ मध्यकालीन ग्रंथों की भी शिक्षा दी जाती रही, विशेष रूप से अबहरी (c. 1200-64) की गाइड ऑन फिलॉसफी (इब्न सीना के दर्शन पर एक पाठ्यपुस्तक) और इसागोज (अरस्तू के ऑर्गनन का सारांश)। (चेलबी 2007 [c. 1653], 208, 570; ओज़रवरली 2015a, 386; गुटास 2014, XIV: 94; गोल्डज़िहेर 1981 [1916], 208)।
- 69 चेम्बरलेन 1994, 52; साथ ही 106। इसी प्रकार, अलेप्पो में, नूर अल-दीन के युग से शुरू होकर, मदरसों ने "आधिकारिक संस्थानों" के रूप में कुछ गतिविधियों को अपनाया और "राज्यसत्ता के साथ संबंध" स्थापित किए। (तब्बा 1997, 128)।
- 70 हिल 1994, 27।
- 71 अर्जोमंद 1999, 271; बर्की 1992, 8।
- 72 लुइस 2008, 217।
- 73 मैकेंसन 1935a, 100। एल-अब्बादी (1990, 176) के अनुसार, सलाहुद्दीन के द्वारा इन पुस्तकों को बेचने या वितरित करने का उद्देश्य धन जुटाना और अपने समर्थकों को भुगतान करना भी हो सकता था।
- 74 एल-अब्बादी 1990, 176-8। एक मिथकीय कथा के अनुसार, जब मिस्र के अरब विजेताओं के सेनापति, अम्र इब्न अल-अस, ने उमर से पुस्तकालय के बारे में पूछताछ की, तो उमर ने उत्तर दिया: "यदि यूनानियों के ये लेखन ईश्वर की पुस्तक के साथ सहमत हैं, तो वे बेकार हैं और उन्हें संरक्षित करने की आवश्यकता नहीं है; यदि वे असहमत हैं, तो वे हानिकारक हैं और उन्हें नष्ट कर देना चाहिए।" पुस्तकों का उपयोग शहर के चार हजार स्नानघरों के भट्टियों को गर्म करने के लिए किया गया। (लुइस 2008,

- 213)। इब्न खलदून (2005 [1377], 373) ने लगभग समान कहानी का वर्णन किया है, जिसमें विजित फारस की पुस्तकों और उमर के आदेश का उल्लेख है, जो इन दोनों कहानियों के लोककथात्मक स्वरूप का संकेत देता है। (लुईस 2008, 214–16; मैकेंसन 1935b, 117–22)।
- 75 हॉजसन 1974b, 234–8; फखरी 2004, 303–14; जियाई 1996a, 442–3; कॉर्बिन 1986, 286–91
- 76 मकदिसी 1981, 137। फिर, तेरहवीं सदी की शुरुआत में दमिश्क में, मुख्य न्यायाधीश मुहय्यी अल-दीन अल-कुरैशी ने "तर्कशास्त्र और वाद-विवाद से संबंधित पुस्तकों के अध्ययन" पर प्रतिबंध लगा दिया। मकदिसी 1981, 137।
- 77 किंग 2004, 18।
- 78 सलीबा 2007, 162–5; रगेप 2007a, 65।
- 79 सेज़गिन 2011a, 48; दलाल 2010, 21। इसके अलावा देखें पॉर्मन और सैवेज-स्मिथ 2007, 96–101; एंड्रेस 2006, 386–7।
- 80 अल-नुवयरी 2016 [लगभग 1333], 257। नुवयरी ममलूक राज्य के एक सेवानिवृत्त सेवक और एक साहित्यकार थे। उनकी विश्वकोश में तैतीस खंड शामिल थे और यह पांच मुख्य विषयों को कवर करता था: आकाश और पृथ्वी, मानव, पशु, पौधे और इस्लाम का इतिहास।
- 81 मेयरहॉफ और शैचट 1968, विशेष रूप से 5।
- 82 वेस्ट 2008।
- 83 इब्न अल-नफीस 1968 [1268–77], 44–55। यह उपन्यास एक विज्ञान-कथा परिदृश्य के साथ समाप्त होता है, जो इस्लामीक विचारों को प्राकृतिक रूप से समझाता है, विशेष रूप से क्रियामत और पुनरुत्थान के संदर्भ में। इब्न अल-नफीस 1968 [1268–77], 71–5, 83। इसके अलावा देखें फैसी 2013, अध्याय 3।
- 84 फैसी 2013, 34।
- 85 मेयरहॉफ 1935, विशेष रूप से 118।
- 86 इसी पृष्ठ पर, फैसी (2013, 24) धार्मिक असहिष्णुता और दर्शन/प्राकृतिक विज्ञानों के बीच संघर्ष के लिए दो और प्रमाण प्रस्तुत करते हैं। पहले, ईसाई-विरोधी रुख केवल ममलूक राज्य द्वारा नहीं थोपा गया था; बल्कि, इसे हंबली उलेमा जैसे इब्न तैमिया और उनके छात्र जौज़िया द्वारा बढ़ावा दिया गया, जो "गैर-मुस्लिम चिकित्सकों की अत्यधिक प्रभुत्व" से असहज थे। दूसरे, इन हंबली उलेमा ने न केवल दर्शन का बल्कि चिकित्सा विज्ञान का भी विरोध किया, क्योंकि वे "महसूस करते थे (संगत रूप से) कि चिकित्सा एक दार्शनिक दृष्टिकोण से बहुत जुड़ी हुई थी।" इस प्रकार, इन उलेमाओं ने तिब्ब अल-नबी (नबी की चिकित्सा) नामक ग्रंथ तैयार किया, जो कुछ हदों पर आधारित था।
- 87 तीन ईसाई न्यायालय चिकित्सकों ने इस्लाम को अपनाया ताकि उन्हें अस्पताल के शिक्षण पदों पर नियुक्त किया जा सके, जो ममलूक चिकित्सा पदानुक्रम का सर्वोच्च स्थान था। रगब 2015, 130–11।
- 88 बगदाद में, इब्न अल-तिलमिध (1073–1165), एक ईसाई, अदूदी अस्पताल के मुख्य चिकित्सक के रूप में सेवा प्रदान करते थे। सेज़गिन 2011a, 158; मेयरहॉफ और शैचट 1968, 8।
- 89 शेष पुस्तकें मुख्य रूप से बाद के सैन्य संघर्षों के दौरान बेचीं या चुराई गईं। मैकेंसेन 1935a, 110–11।
- 90 लुईस 2009, 322–3, 346–66।

- 91 हॉजसन 1974b, 269।
- 92 फखरी 2004, 269–73; कॉर्बिन 1986, 319–26।
- 93 रोसेंथल 1958, 168; साथ ही 158–74।
- 94 इब्न तुफैल 2005 [लगभग 1175]; गुडमैन 1996; फखरी 2004, 273–80; कॉर्बिन 1986, 329–34।
- 95 इज़राइल 2006, 628–30।
- 96 अल-जाबरी 2011 [1984], 393–403; अल-जाबरी 1995, 119–48, 163–7। 1990 के दशक में कुछ मिस्री बुद्धिजीवियों के बीच इब्न रश्द पर समान रूप से सकारात्मक दृष्टिकोण के लिए, देखें नज्जार 1996, 14–16।
- 97 जाबरी (2011 [1984], 360–1) मुस्लिम दुनिया में तर्कवाद के हाशिए पर जाने और रहस्यवाद के प्रसार के लिए ग़ज़ाली को दोषी ठहराते हैं। उनके अनुसार, “अल-ग़ज़ाली ने अरबी तर्क में एक गहरा घाव छोड़ दिया है, जो आज भी रिस रहा है।” इसके विपरीत, जाबरी (1995, 168) इब्न रश्द के विचारों को मुस्लिम और अरबी चिंतन के केंद्र में लाने का सुझाव देते हैं, जैसा कि डेसकार्टेस के तर्कवाद का फ्रांसीसी विचारधारा में और लॉक तथा ह्यूम के अनुभववाद का ब्रिटिश विचारधारा में स्थान है।
- 98 हौरानी 1961, 6–18; लीमन 1988, 3–5।
- 99 इब्न रश्द 1954 [1180], 107–12। इब्न रश्द ने विशेष रूप से इब्न सीना और फाराबी की आलोचना की, जिन्होंने नियो-प्लैटोनिक सिद्धांत इमैनेशनिज़्म (अवतरित होने का सिद्धांत) का समर्थन किया। इस सिद्धांत के अनुसार, समस्त अस्तित्व ईश्वर से एक अनिवार्य प्रवाह के रूप में निकलता है, जिसमें प्रत्येक श्रेणी अपने पूर्ववर्ती से उत्पन्न होती है और उसकी तुलना में निम्न स्तर की होती है। फाखरी 2001, 5–11; एलार्ड 1952–4, 25–7।
- 100 एलार्ड 1952–4, 36, 43, 49–55; फाखरी 2001, 84, 88–90।
- 101 इब्न रश्द एक आयत का उल्लेख करते हैं, जो इन तीन तर्क विधियों – प्रदर्शनात्मक (तत्वज्ञान), आलंकारिक (उपदेश), और वादात्मक (तर्क) – को कुरान में पुनः बल देती है: “अपने प्रभु के मार्ग की ओर बुलाओ तत्वज्ञान, अच्छे उपदेश और उनसे सबसे अच्छे तरीके से तर्क-वितर्क करते हुए” (16:125)। इब्न रश्द 2001a [लगभग 1179], 8; इब्न रश्द 2001b [लगभग 1179], 8 (चार्ल्स बटरवर्थ द्वारा फुल अल-मकाल और इसके अनुवाद डिसाइसिव ट्रीटाइज के संस्करण में पृष्ठ संख्या समान हैं)।
- 102 इब्न रश्द 2001a [लगभग 1179], 1–4। जॉर्ज हौरानी (1961, 27) के शब्दों में, इब्न रश्द “सभी धार्मिक आधुनिकतावादियों के द्वंद्व का सामना कर रहे थे, जो अपने समय के धर्मग्रंथ और विज्ञान दोनों को सत्य मानते हैं।”
- 103 इब्न रश्द ने “जो ज्ञान में गहराई से निपुण हैं” के बाद विराम लगाया है। जो ऐसा करते हैं, जैसे कि सैयद हुसैन नसर और अन्य (2015, 129), आयत (3:7) को इस तरह पढ़ते हैं: “और इसके [अर्थात् प्रतीकात्मक आयत के] अर्थ को केवल ईश्वर और जो ज्ञान में गहराई से निपुण हैं, वही जानते हैं। वे कहते हैं, ‘हम इस पर विश्वास करते हैं; सब कुछ हमारे प्रभु से है।’” इसके विपरीत, जो पहले विराम लगाते हैं, जैसे मार्मड्युक पिकथल (2017 [1930]), इसे काफी अलग तरीके से पढ़ते हैं: “इसके [अर्थात् रूपकात्मक आयत के] अर्थ को केवल ईश्वर ही जानते हैं। और जो सुदृढ़ ज्ञान रखते हैं, वे कहते हैं: ‘हम इस पर विश्वास करते हैं; सब कुछ हमारे प्रभु से है।’” इब्न खल्दून (2005 [1377], 354) भी दूसरी

- व्याख्या का समर्थन करते हैं। इब्न रुशद दूसरी व्याख्या को आत्मविरोधी मानते हैं, क्योंकि यदि "जो ज्ञान में गहराई से निपुण हैं" इस मामले में कोई ज्ञान नहीं रखते, तो उन्हें विशेष रूप से उल्लेख करने का कोई कारण नहीं होगा; कोई भी कह सकता है, "हम इस पर विश्वास करते हैं।" यह तथ्य कि ईश्वर उनके ज्ञान पर जोर देते हैं, यह दर्शाता है कि वे इन आयतों के अर्थ जान सकते हैं। इब्न रुशद 2001a [लगभग 1179], 12; साथ ही 20, 27।
- 104 इब्न रुशद 2001a [लगभग 1179], 9–12, 17। इस प्रकार, इब्न रुशद एक मौलिक तर्क प्रस्तुत करते हैं कि "दार्शनिक मुस्लिम 'उलेमा' का एक ऐसा समूह है जिनकी सहमति इज्मा' [सम्मति] स्थापित करने के लिए आवश्यक है।" हौरानी 1961, 31।
- 105 इब्न रुशद 2001a [लगभग 1179], 13–14। साथ ही देखें इब्न रुशद 1954 [1180], 275–85, 325–6।
- 106 इब्न रुशद 2001a [लगभग 1179], 14–15। "समय का गति पर निर्भर होना ठीक उसी तरह है जैसे संख्या का गिनने वाली वस्तु पर निर्भर होना।" इब्न रुशद 1954 [1180], 45।
- 107 इब्न रुशद 2001a [लगभग 1179], 21, 26–30।
- 108 इब्न रुशद 2001c [1179–80], 33–4।
- 109 इब्न रुशद 1954 [1180], 325 (महत्वपूर्ण तत्व जोड़ा गया)। इब्न रुशद (2001c [1179–80], 87) का कहना है कि अशारीज का प्राकृतिक कारणों का खंडन प्रतिकूल है: "[स]ंदिग्धता का सिद्धांत निर्माता के अस्तित्व को अस्वीकार करने की अधिक संभावना उत्पन्न करता है, बजाय कि इसे प्रमाणित करने के ... [यदि] कोई मध्यस्थ नहीं है ... तो कोई क्रम या संगठन नहीं होगा ... [और इस प्रकार] यह कोई संकेत नहीं होगा कि ये अस्तित्वशील तत्व एक इच्छाशक्ति और जानने वाले एजेंट द्वारा बनाए गए हैं।"
- 110 इब्न रुशद 1954 [1180], 333। इसके अतिरिक्त, देखें: वैन डेन बर्ग 1954।
- 111 इब्न रुशद 2001c [1179–80], 109।
- 112 फखरी 2001, 1–4; बटरवर्थ 2001, xiv–xvi।
- 113 "इब्न रुशद के मुस्लिम दुनिया में शायद ही कोई शिष्य या उत्तराधिकारी थे।" फखरी 2004, 285।
- 114 लीमैन 1988, 175; रेनन 1882 [1852], 173–199।
- 115 वोल्फसन 1963, 90–94।
- 116 ब्रांडी 1996, विशेष रूप से 725–726। माइमोनाइडस और अन्य अंडलूसियाई यहूदी दार्शनिकों के लिए, देखें आदमसन 2016, 208–291।
- 117 चिटिक 1989; कनायश 1999; शिमेल् 1975, 263–274; कॉर्बिन 1986, 402–408।
- 118 ब्लेयर और ब्लूम 1995, 124।
- 119 मसूद 1995; अल-रेसूनी 2005, विशेष रूप से 16–20।
- 120 ओपविस 2010, 348; साथ ही 350, 352।
- 121 रमजान 2003, 38–43; रमजान 2009, 65–76, 122–139।
- 122 एंटनी ब्लैक (2011, 181) के अनुसार, इब्न खल्दून "पहले व्यक्ति थे जिन्होंने मानव संस्कृतियों के अध्ययन को मेटाफिजिक्स और प्राकृतिक विज्ञान से अलग किया। उन्होंने पहली बार उस ज्ञान के क्षेत्र को पहचाना जिसे हम समाजशास्त्र कहते हैं।" अर्नेस्ट गेल्लर (1983, 30; भी 16–35, 73–7) लिखते हैं, "यह उल्लेखनीय है कि इब्न खल्दून एक सकारात्मक समाजशास्त्री हैं, न कि एक सामान्य राजनीतिक दार्शनिक।" अब्बदुस्सलाम चेदादी (2006, 184, 200, 459–80) इब्न खल्दून के दृष्टिकोण को आधुनिक

- मानवविज्ञान के समान मानते हैं। यवेस लाकोस्ट (1998 [1966], 187) के शब्दों में, "उन्नीसवीं सदी से पहले, थूकिडिडीज को केवल इब्न खल्दून ने पार किया। पहले व्यक्ति ने इतिहास का आविष्कार किया था और दूसरे ने इतिहास को एक विज्ञान के रूप में उभारा।"
- 123 इब्न खल्दून 2005 [1377], 38-9; भी 40-3, 459. चेदादी (2006, 197) ने इब्न खल्दून के वाक्य "इल्म अल-इज्तिमा" अल-इंसानी वा-अल-'उमरान अल-बशरी" का अनुवाद "मानव समाज और सभ्यता का विज्ञान" के रूप में किया है।
- 124 इब्न खल्दून 1980 [1405]; चेदादी 2006, 18-168; डेल 2015, अध्याय 1-3; फ्रॉमहर्ज 2010, अध्याय 1-4; अलातास 2013, अध्याय 1; तालबी 1971, 825-30।
- 125 इब्न खल्दून (1952 [1405], 36; 1980 [1405], 234) ने तैमूर से कहा था कि उसकी शक्ति उसकी नेतृत्व में तुर्कों की मजबूत असबिया का प्रभाव थी। वह शायद तैमूरलंग में "अपने सिद्धांतों की और पुष्टि" देख रहे थे। गुडमैन 2003, 207। देखें भी फिशेल 1967, 42-65, 93-1
- 126 इब्न खल्दून 2005 [1377], 43। देखें भी लकोस्ट 1998 [1966], 127; महदी 1964, 193n7; चेदादी 2006, 294।
- 127 इब्न खल्दून 2005 [1377], 94।
- 128 इब्न खल्दून 2005 [1377], 95, 170। असबिया का मतलब है "एक-दूसरे के लिए लड़ने और मरने की इच्छा।" इब्न खल्दून 2005 [1377], 123। असबिया को "समूह एकता," "समूह निष्ठा," और "समूह भावना" के रूप में भी अनुवादित किया जाता है। लैकोस्ट 1998 [1966], 134-45; चेदादी 2006, 289-90, 470; बालि 1988, 43-9।
- 129 इब्न खल्दून 2005 [1377], 118; साथ ही 119-22।
- 130 इब्न खल्दून 2005 [1377], 108; साथ ही 107-11, 285। यह कुछ हद तक वेबर (1946 [1919], 78) की राज्य की परिभाषा के समान है, जो इसे "एक मानव समुदाय के रूप में परिभाषित करता है, जो एक निर्दिष्ट क्षेत्र के भीतर वैध शारीरिक बल के एकाधिकार का (सफलतापूर्वक) दावा करता है" (मूल पाठ में ज़ोर)।
- 131 इब्न खल्दून 2005 [1377], 124, 131, 136, 246-8। इब्न खल्दून के अनुसार, राज्य निर्माण के समय शाही सत्ता और असबिया (सामाजिक एकता) दोनों मजबूत होते हैं; जबकि पतन के समय, दोनों कमजोर हो जाते हैं। उनका विश्लेषण जोएल मिण्डाल (2001) द्वारा राज्य और समाज के संबंधों की जांच से मेल खाता है।
- 132 इब्न खल्दून 2005 [1377], 248-9; साथ ही 107-11, 246-7, 285-9। यह भी देखें गिब 1933, 31।
- 133 "कोई भी धार्मिक या राजनीतिक प्रचार तब तक सफल नहीं हो सकता, जब तक कि उसके समर्थन के लिए शक्ति और सामूहिक भावना (असबिया) मौजूद न हो।" - इब्न खल्दून 2005 [1377], 258। इब्न खल्दून (2005 [1377], 259) धार्मिक उद्धारकर्ता, यानी महदी, की यूटोपियन और खतरनाक उम्मीदों के प्रति चेतावनी देते हैं। उनके अनुसार (2005 [1377], 126, 255; 1967 [1377], I: 320-2), प्रारंभिक मुस्लिमों की तेज सैन्य उपलब्धियों में कुछ अनोखे पहलू थे, लेकिन इसे धार्मिक ऊर्जा और मजबूत असबिया के सफल संयोजन के रूप में भी समझाया जा सकता है।
- 134 इब्न खल्दून 2005 [1377], 124-5। 135 इब्न खल्दून 2005 [1377], 353, 357, 398-405।
- 136 फखरी 2004, 335-8।

- 137 लैकोस्ट 1998 [1966], 214–15, 247, 261।
- 138 इब्न खल्दून 2005 [1377], 38; साथ ही 11–26, 35–7। इब्न खल्दून की दृष्टिकोण ने कुछ आधुनिक आलोचकों को प्रेरित किया है जो कुछ हदीसों पर आलोचना करते हैं। इब्न खल्दून की दृष्टिकोण का उपयोग करते हुए, बरकात अहमद (1979, विशेष रूप से 2, 67–94) मदीना में 627 में बनु कुरैजा कबीले के 600–900 यहूदियों के मुस्लिमों द्वारा मारे जाने के ऐतिहासिक रिपोर्टों का खंडन करते हैं। इसके अलावा, अलातास 2013, 41–6, 130–4 को भी देखें।
- 139 लैकोस्ट 1998 [1966], 209–11; चेदादी 2006, 283–96, 474–8; फ्रॉम्हर्ज 2010, 127–43।
- 140 इब्न खल्दून 2005 [1377], 375, 430–1; इब्न खल्दून 1967 [1377], III: 315। 1350 में, काहिरा की अनुमानित जनसंख्या 350,000 थी और यह दुनिया का तीसरा सबसे बड़ा शहर था, दो चीनी शहरों के बाद। चैंडलर 1987, 475।
- 141 चेदादी 2006, अध्याय 11।
- 142 प्लेटो 1983, 198–203। इसके अलावा, ओकुमुज़ 2008 को भी देखें।
- 143 सॉन्डर्स 1966, 342। यह कथन तब समझ में आता है जब हम पूर्व-आधुनिक यूरोपियों की इब्न रुशद में रुचि और इब्न खल्दून के प्रति उनकी अनजानगी की तुलना करते हैं।
- 144 इब्न खल्दून के दर्शनशास्त्र के साथ संबंध के बारे में, मैं मुहसिन महदी (1964, 108–12, 225, 285–95) से सहमत नहीं हूँ, जो मुकद्दिमाह को (और एक मामूली योगदान के रूप में) मुस्लिम अरस्तूवादी/प्लेटोनिक दर्शनशास्त्र का एक काम मानते हैं। मैं चेदादी (2006, 195–218) से सहमत हूँ, जो यह नोट करते हैं कि इब्न खल्दून एक मौलिक योगदान करते हैं और दर्शनशास्त्रियों से खुद को अलग करने का हर अवसर लेते हैं, हालाँकि उनका नया विज्ञान कुछ दार्शनिक जड़ें रखता है। इसके अलावा, डेल 2015, 2–6, 23–31, 77–117 को भी देखें।
- 145 ममलूक मदरसों में ग्रंथों को याद करने के महत्व के लिए, देखें बर्की 1992, 28–30; हॉजसन 1974b, 438–45।
- 146 अनतोलिया में, रूमी (1207–73) की फारसी सूफी कविता और युनुस एंमेरे (1238–1321) की तुर्की सूफी कविता बहुत लोकप्रिय हुई। रूमी 2004 [1258–73]; एंमेरे 2102 [लगभग 1321]; शिमल 1975, 309–28, 329–37; हॉजसन 1974b, 244–54।
- 147 हॉजसन 1974b, 194–5।
- 148 रहमान 1965, 115; अल-जाबरी 2011 [1984], 312, 340, 360, 396; अल-जाबरी 1995, 119–48; अली 2012 [1902], 418।
- 149 इब्न खल्दून सूफीवाद के प्रति सहानुभूतिपूर्ण थे, लेकिन उन्होंने इन सूफी विचारों की आलोचना भी की। वे परफेक्ट आदमी (पूर्ण पुरुष) के विचार को अमान्य और सुन्नी इस्लाम के साथ असंगत मानते थे। उनके लिए, सूफियों ने यह विचार शिया के इन्फैलिबल इमाम के सिद्धांत से अपनाया था। इब्न खल्दून 2005 [1377], 367; इब्न खल्दून 1967 [1377], II: 186–7, III: 92–3। इसके अलावा देखें ट्रिमिंघम 1971, 102–4; हॉडसन 1974b, 227–9, 241–3; करामुस्तफ़ा 2007, 42।
- 150 ओहलैंडर 2008, 19; ट्रिमिंघम 1971, 9; लैपिडस 1984, xiii।
- 151 ओहलैंडर 2008, 19–27, 89–112; हॉडसन 1974b, 279–85; हन्ने 2007, 204।
- 152 दया 1982 [1223], 45–50।
- 153 दया 1982 [1223], 54, 482।

- 154 दया 1982 [1223], 395–493।
- 155 दया 1982 [1223], 395; साथ ही 49, 156। निम्नलिखित उद्धरणों में, मैंने "जिन पर भगवान की शांति और आशीर्वाद हो" वाक्यांश को हटा दिया है।
- 156 दया 1982 [1223], 178; साथ ही 445। यह कथन एक प्रमाणित हदीस का अतिरिजित रूपांतर है।
- 157 दया 1982 [1223], 235; साथ ही 178।
- 158 दया 1982 [1223], 414।
- 159 अल्गर 1982, 15, 20।
- 160 सादी 2013 [c. 1258], 62।
- 161 इब्न तैमिय्या के विचारों के जटिल आयामों के विश्लेषण के लिए, देखें: अनुजम 2012; वासालू 2016; हलक 1993।
- 162 ग्रिफेल 2007, 133; इब्न तैमिय्या 1994a [1309–14], 152–6; इब्न तैमिय्या 1994b [1309–14], 185–90; इब्न तैमिय्या 1966 [1309–14], 142–8।
- 163 लाउस्ट 1939, 45, 59–65, 117–25। इसके अलावा देखें अध्याय 1।
- 164 हलाक 1993, विशेष रूप से xiv; जाफर 2014, 122–30।
- 165 इब्न तैमिया 1994a [1309–14], 187। फ्रेंच अनुवाद: इब्न तैमिया 1994b [1309–14], 232; अंग्रेजी अनुवाद: इब्न तैमिया 1966 [1309–14], 188। इब्न जमाअ भी इस कथन का उल्लेख करते हैं। लैंबटन 1981, 139, 140; रोसेंथल 1958, 44। देखें अल-गज़ाली 1964 [लगभग 1107], 77।
- 166 इब्न तैमिया 1994a [1309–14], क्रमशः 190, 184; इब्न तैमिया 1994b [लगभग 1309–14], 237, 228; इब्न तैमिया 1966 [1309–14], 192, 183। साथ ही देखें अंजुम 2012, अध्याय 6।
- 167 मावर्दी (1996 [1045–58], 3) ने इस आयत (4:59) को खलीफा के पक्ष में अपने तर्क की शुरुआत में उद्धृत किया है। वे तर्क देते हैं कि अल्लाह ने हमें "उन लोगों की आज्ञा का पालन करना अनिवार्य बनाया है जो हमारे ऊपर सत्ता रखते हैं; अर्थात्, शासक।" साथ ही देखें अफसरुद्दीन 2015, 33।
- 168 लैंबटन 1981, 139।
- 169 इब्न रुद 1974 [लगभग 1194], 58। महिलाओं की पुरुषों के साथ सामाजिक-राजनीतिक भूमिकाएं साझा करने की क्षमता पर, इब्न रुद "स्पष्ट रूप से प्लेटो से सहमत हैं," जबकि कुछ अन्य मुद्दों पर, "जैसे कि महिलाओं और संपत्ति का सामुदायिक अधिकार, वे केवल वर्णनात्मक शैली का सहारा लेते हैं और केवल यह रिपोर्ट करते हैं कि प्लेटो ने क्या कहा है।" फखरी 2001, 111।
- 170 "पुरुष स्वभाव से श्रेष्ठ है, और महिला हीन; एक शासक है, और दूसरी शासिता" अरस्तू 1996b [लगभग 350 ईसा पूर्व], "महिला को केवल आज्ञा का पालन करना चाहिए और चुप रहना चाहिए।" अरस्तू 1996b [लगभग 350 ईसा पूर्व], 29।
- 171 इब्न रुद 1974 [लगभग 1194], 59।
- 172 देखें अध्याय 2।
- 173 इब्न तैमिया 1994a [1309–14], 179; इब्न तैमिया 1994b [1309–14], 222–3; इब्न तैमिया 1966 [1309–14], 177–8।
- 174 तुसी 1964 [लगभग 1235], 161–6, 173। साथ ही देखें दावानी 1839 [लगभग 1477], 268–74।
- 175 इब्न रुद, गज़ाली, और इब्न तैमिया के लिंग संबंधों पर दृष्टिकोणों की तुलना के लिए देखें हरहश 2016, विशेष रूप से 18–41।

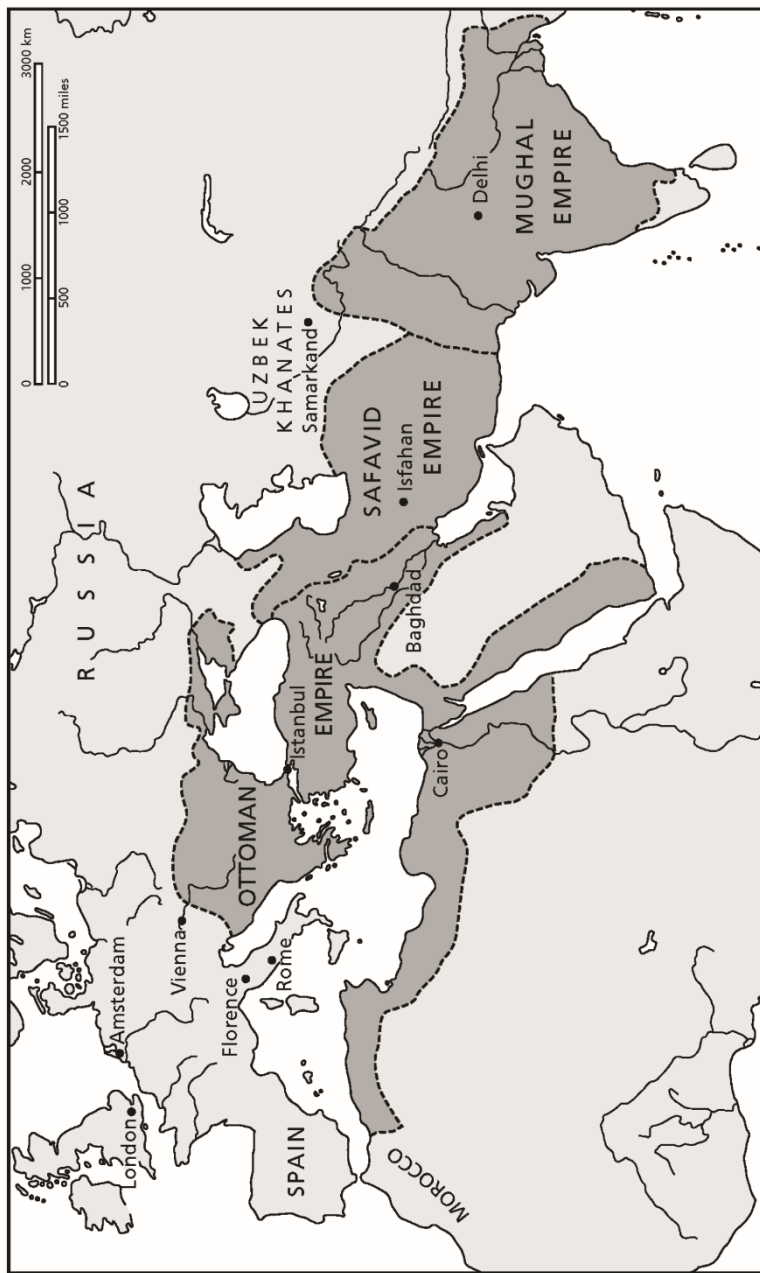
- 176 इस टिप्पणी का अरबी मूल खो गया है; इसे चौदहवीं सदी के एक हिब्रू अनुवाद से अंग्रेजी में अनुवादित किया गया था, जो दक्षिणी फ्रांस में लिखा गया था।
- 177 इब्न रुश्द 1974 [लगभग 1194], विशेष रूप से 27–31, 50।
- 178 इब्न रुश्द 1974 [लगभग 1194], 121; साथ ही 75। एरविन रोसेंथल (1966, 15, 297–9; साथ ही 1958, 176–7, 190–209) का कहना है कि इब्न रुश्द प्लेटो के आदर्श राज्य को शरीया-आधारित राज्य के साथ पहचानते हैं। हालांकि, आलोचक इस तर्क को यह कहते हुए खारिज करते हैं कि इब्न रुश्द का दृष्टिकोण सार्वभौमिक राजनीतिक दर्शन है। पाइन्स 1957, 126–8; टाईचर 1960, 192–3; बर्मन 1968–9, 436–7; लर्नर 1974, ix, xvii–xxii।
- 179 इब्न रुश्द 1974 [लगभग 1194], 121, 125, 133–4, 144–5।
- 180 इब्न रुश्द 1974 [लगभग 1194], 4।
- 181 फखरी 1988, 90।
- 182 पाइन्स 1975; ब्रागे 1993, विशेष रूप से 433; पॉरेस 1995, 149–50, 153n39; फखरी 2001, 97।
- 183 टियरनी 1988, 2, 98; स्टार 2013, 138, 190–1।
- 184 अरस्तू 1996b [लगभग 350 ईसा पूर्व], विशेष रूप से 11–14, 31–3, 61–9।
- 185 नूर अल-दीन, सलादिन, और इसके बाद के अय्यूबी शासकों ने दमिश्क में लगभग नब्बे मदरसे स्थापित किए। अय्यूबी (1171–1250) शासकों ने काहिरा के अंदर और आसपास बत्तीस मदरसे भी स्थापित किए। बर्की 1992, 8।
- 186 मिस्कवईह 1968 [लगभग 1030]; तुसी 1964 [लगभग 1235], 25।
- 187 तुसी 1964 [लगभग 1235], 215। देखें अल-फाराबी 1985 [लगभग 940], 260–1।
- 188 फखरी 1991, 131–42; अजोमंद 2010, 248; आलम 2013, 168–75।
- 189 बारानी 1961 [लगभग 1358–9], 40; साथ ही 39। बारानी के विचारों के लिए, देखें एक्किल 2008, विशेष रूप से 185; आलम 2004, 31–43।
- 190 इब्न खलदून 2005 [1377], 154।
- 191 इब्न खलदून 2005 [1377], 166–7।
- 192 ब्लैक (2011, 183–4) का तर्क है कि इब्न खलदून का ढांचा "कुछ हद तक इस्लामी दुनिया के लिए विशिष्ट हो सकता है," लेकिन यह गैर-मुस्लिम मामलों जैसे चीन और मध्यकालीन यूरोप को नहीं समझाता, जिनमें मजबूत राज्य परंपराएँ थीं। हालांकि, फ्रांसिस फुकुयामा (2011, 294) इसका विपरीत दावा करते हैं: चीनी इतिहास के कुछ अवधियों में, "सैन्य दबाव का स्रोत पशुपालन करने वाले खानाबदोश थे... चीन, मध्य पूर्व, और यूरोप की विशेष भौगोलिक स्थिति, जो मध्य एशिया के विशाल स्टेपी क्षेत्रों से लगी हुई थी, ने बार-बार गिरावट, बर्बर आक्रमण, और सभ्य नवीनीकरण के चक्र को जन्म दिया, जैसा कि अरब विचारक इब्न खलदून ने देखा।" चीन और भारत में खानाबदोश आक्रमणों के लिए, देखें ब्रॉडेल 1993, 164–7। ब्लॉक (2014 [1940], 57) के अनुसार, इब्न खलदून का दृष्टिकोण न केवल प्रारंभिक मध्यकालीन यूरोप में आक्रमणों को समझाता था, बल्कि "इसकी लगभग सार्वभौमिक वैधता थी – कम से कम तब तक जब तक कि स्थायी लोग अपनी सहायता के लिए एक उन्नत राजनीतिक संगठन और एक वास्तव में वैज्ञानिक सैन्य मशीन के संसाधनों को नहीं बुला सकते थे।"

- 193 इन गतिशीलताओं को स्मिथ (1993 [1776], 174) ने स्पष्ट किया है: "एशिया के सभी सभ्य देशों के तातारों [अर्थात्, मंगोलों] द्वारा बार-बार किए गए आक्रमण, यह स्वाभाविक रूप से सिद्ध करते हैं कि एक बर्बर देश की सैन्य शक्ति सभ्य देश की सैन्य शक्ति से अधिक श्रेष्ठ होती है। एक सुव्यवस्थित स्थायी सेना... को एक समृद्ध और सभ्य देश द्वारा सबसे अच्छे तरीके से बनाए रखा जा सकता है, ताकि वही ऐसा देश अपने गरीब और बर्बर पड़ोसी के आक्रमण से बचा सके।"
- 194 "[इ]ब्न खलदून के दृष्टिकोण से, राष्ट्रीयता पूरी तरह से विरोधाभासी है। यह एक ऐसे परिवेश में और उन व्यक्तियों पर काम करती है, जो इब्न खलदून के दृष्टिकोण से, किसी भी सामाजिक एकता के बिल्कुल विपरीत होने चाहिए... जो विशेषकरण और व्यक्तिवाद के शहरी-शैली के जीवन में गहरे डूबे हुए हैं। और फिर भी, राष्ट्रीयता... एक शक्तिशाली सामाजिक बंधन के रूप में साबित हुई।" जेलनर 1983, 92; साथ ही 90-81 देखें भी स्मिथ 1993, 160-21
- 195 दिमाशकी (1995a [लगभग 11वीं सदी]) के लिए, देखें अध्याय 4। साथ ही देखें घज़नानफ़र और इस्लाही 2003, 58-69।
- 196 इसावी 1980, 493-51
- 197 इब्न खलदून 2005 [1377], 230-1, 289। देखें रोसेंथल 1958, 246-50। आर्थर लैफर (2004, 1) इब्न खलदून के विचारों को "लैफर कर्व" के पूर्वज के रूप में संदर्भित करते हैं, जो कर दरों और सरकारी राजस्व के बीच संबंध को दर्शाता है। 1993 में, पूर्व राष्ट्रपति रोनाल्ड रीगन ने राष्ट्रपति बिल क्लिंटन को अपने खुले पत्र के अंत में यह कहते हुए संदर्भित किया: "[मैं आपको इब्न खलदून की सलाह देता हूँ, जिन्होंने कहा था: 'साम्राज्य की शुरुआत में, कर दरें कम थीं और राजस्व उच्च था। साम्राज्य के अंत में, कर दरें उच्च थीं और राजस्व कम था।'" "There They Go Again," न्यू यॉर्क टाइम्स, 18 फरवरी, 1993। इससे पहले, मैक्फ्रेड हैलपर्न ने रीगन की आलोचना की थी कि उन्होंने इब्न खलदून को गलत तरीके से प्रस्तुत किया। उनके अनुसार, इब्न खलदून ने अत्याचार और भ्रष्टाचार के परिणामस्वरूप अत्यधिक कराधान को देखा था, न कि आपूर्ति पक्ष अर्थशास्त्र को अनुशंसित किया था। "Khalidun Was Nowhere Near the Supply Side," न्यू यॉर्क टाइम्स, 11 अक्टूबर, 1981।
- 198 बौलाकिया 1971, 1106-171
- 199 स्पेंग्लर 1964, 304।
- 200 ममलुक इक़्ता प्रणाली के तहत, ज़मीन के अनुदान अधिकारियों को भुगतान के रूप में दिए जाते थे और "कुछ ममलुक सैनिकों की संख्या बनाए रखने की शर्त पर, जो पाँच से लेकर एक सौ तक होती थी... यह प्रणाली ममलुक अधिकारियों के अरबीकृत वंशजों को नए आयामित ममलुकों द्वारा स्थायी रूप से बाहर करने पर आधारित थी, इस प्रकार... एक वंशानुगत ज़मीनदार कुलीनता के गठन को रोकती थी।" लुईस 1970, 112।
- 201 पहले चरण (1250-1382) के दौरान, जातीय रूप से तुर्की ममलुक शासक थे, जबकि दूसरे चरण (1382-1517) में, सिरकासियनों ने शासन किया। अल-नुवैरी 2016 [लगभग 1333], 295। सिरकासियन काल में व्यापारियों के प्रति राज्य की नीतियाँ अधिक नकारात्मक थीं। अष्टोर 1983, 271-4।
- 202 मेडेलुंग 1985, 166।

- 203 लापिडस 1984, 130, xiii, क्रमशः। ममलुकों के तहत, न्यायाधीशों, उपदेशकों, इमामों की नियुक्ति के लिए आधिकारिक पुष्टि की आवश्यकता थी। लापिडस 1984, 135। साथ ही देखें जुबैदा 1972, विशेष रूप से 325–8।
- 204 डोल्ल्स 1977, 215।
- 205 लोगन 2013, 264; नॉर्थ और थॉमस 1973, 72–4।
- 206 डोल्ल्स 1977, 4। चौदहवीं सदी के मध्य से लेकर पंद्रहवीं सदी के प्रारंभ तक, ममलुक सल्तनत ने अन्य संकटों का सामना किया, जिसमें सूखा, आंतरिक सैन्य संघर्ष और तैमुर द्वारा सीरियाई शहरों का आक्रमण शामिल था। अबू-लुगोद 1989, 181, 235–8; अयालोन 1956, 104।
- 207 डोल्ल्स 1977, 276। साथ ही देखें बोरश 2005, 48–9, 113।
- 208 "ममलुक प्रणाली मूल रूप से देश के प्राकृतिक संसाधनों और श्रमिकों को एक विस्तृत सैन्य मशीन और इसके विदेशी कुलीन वर्ग के विलासी जीवनशैली को समर्थन देने के लिए एकत्रित करने का एक तंत्र था।" अबू-लुगोद 1989, 239।
- 209 करिमी व्यापारी मुस्लिमों और यहूदियों में शामिल थे। वे फ़ातिमी हुकूमत के तहत फल-फूल रहे थे और पहले ममलुक काल के दौरान भी प्रभावी बने रहे। अष्टोर 1983, 271–4।
- 210 लापिडस 1984, 124–5।
- 211 लापिडस 1984, 126–8।
- 212 अष्टोर 1976, 320।
- 213 अधिकांश ममलुक स्मारक काहिरा में बनाए गए थे। ब्लेयर और ब्लूम 1995, अध्याय 6-7। ममलुक अधिकारियों को जिन्हें मिस्त्र भर की जमीनों से राजस्व दिया गया था, वे ज्यादातर काहिरा में रहते थे। इस प्रकार, राजस्व आमतौर पर काहिरा में जमा होता था जबकि मिस्त्र के अन्य हिस्सों की उपेक्षा की जाती थी। डन 1986, 49।
- 214 इब्न खलदून 1967 [1377], II: 435। साथ ही देखें बर्की 1992, 130–46; अर्जोमंद 1999, 286।
- 215 कुरान 2011, विशेष रूप से 128–31। कुरान के विश्लेषण के लिए, देखें अगला अध्याय।
- 216 शाटज़मिलर 1993, विशेष रूप से 70, 169–287, 288–323। साथ ही देखें कुरान 2011, 68–71।
- 217 इनालजिक 1994, 315; शाटज़मिलर 2000, 473; फिंडले और ओ'रुके 2007, 92–5; पैने 2013, 316।
- 218 शाटज़मिलर 2000, 473।
- 219 ग्रेइफ 1994, विशेष रूप से 943; ग्रेइफ 2006, 272–3, 300–1।
- 220 शाटज़मिलर 2011, 136–7; साथ ही 134–5।
- 221 एडवर्ड्स और ओगिल्वी 2012, 421। उनकी प्रतिक्रिया के लिए, देखें ग्रेइफ 2012।
- 222 ग्रेइफ 1994, 923। साथ ही देखें ग्रेइफ 2006, 279–80, 301।
- 223 जेनोवा और वेनिस जैसी इतालवी गणराज्यों में, व्यापारी वर्ग ने "विशेषाधिकार और सत्ता की स्थिति में उन्नति की।" पैने 2013, 317।
- 224 शाटज़मिलर 2000, 473।
- 225 लुईस की द मुस्लिम डिस्कवरी ऑफ यूरोप इस उदासीनता का प्रभावी ढंग से दस्तावेजीकरण करती है। हालांकि, इसमें आवश्यकतावादी सामान्यीकरण और यूरोकेन्द्रित पूर्वाग्रह शामिल हैं। उदाहरण के लिए, लुईस (2001 [1982], 218–19) ने सुलेमान अल-हलाबी, जो एक अल-अज़हर छात्र था और जिसने

- 1800 में मिस्त्र में फ्रांसीसी कब्जे वाली सेना के कमांडर की हत्या की, के फ्रांसीसी मुकदमे को यूरोपीय न्याय और प्रक्रिया का उदाहरण बताया। लुईस इस तथ्य को छिपाते हैं कि फ्रांसीसी अधिकारियों ने हलाबी को मर्मांतक यातना के साथ मृत्यु दंड दिया, जिससे उन्हें चार घंटे तक पीड़ा झेलनी पड़ी, और उनके अवशेषों को फ्रांस भेजा गया, जहां उन्हें प्रदर्शन के लिए अंततः एक संग्रहालय में रखा गया। लॉरेन्स 1989, 274–5, चित्र 55।
- 226 लाउस्ट 1970, 112, 135–6; लैम्बटन 1981, 109; हौरानी 1984, 291।
- 227 "हम यह भी सुनते हैं कि रोम की भूमि और यूरोपीय ईसाइयों के देश के उत्तरी तट पर दार्शनिक विज्ञान का बड़े पैमाने पर अध्ययन किया जा रहा है। कहा जाता है कि वहां फिर से इनका अध्ययन किया जा रहा है और इन्हें अनेक वर्गों में पढ़ाया जा रहा है। इनके मौजूदा व्यवस्थित व्याख्यान व्यापक माने जाते हैं, इन्हें जानने वाले लोग बड़ी संख्या में हैं, और इनके छात्रों की संख्या भी बहुत अधिक है।" इब्न खलदून 2005 [1377], 375।
- 228 ब्लोच 2014 [1940], 65–74। इस कालखंड पर ब्लोच और अन्य विद्वानों के विचारों के लिए, अध्याय 4 भी देखें।
- 229 ब्लोच 2014 [1940], 75–78, 401, 443।
- 230 ब्रौडेल 1982, 559।
- 231 कुरु 2009, अध्याय 3।
- 232 टिएर्नी 1988, 35 में उद्धृत।
- 233 लोगन 2013, 98–99; साथ ही 101–107।
- 234 टिएर्नी 1988, 49 में उद्धृत; साथ ही साउदर्न 1970, 102 में भी। इन संघर्षों के दौरान, धर्मगुरुओं ने "मनुष्यों के शरीरों के शासकों को उनके आत्माओं के शासकों के सामने झुका देने" की इच्छा व्यक्त की। ब्लोच 2014 [1940], 401; साथ ही 114, 371 में भी।
- 235 टिएर्नी 1988, 86। साथ ही ब्लैक 2008, 133–138; फिलपोट 2019, अध्याय 7 में भी देखें।
- 236 होजसन 1993, 167; रनसिमन 1959, 14–15; हुंके 1984 [1960], विशेष रूप से 1–9।
- 237 वाटसन 1983, 31–50, 62–65। साथ ही बेकरट 2014, 22–23 में भी देखें।
- 238 ब्रौडेल 1982, 559।
- 239 ग्लिक 2005, 279–280।
- 240 किलगौर 1998, 79।
- 241 बर्नेट 2009, VII: 249–273; अल-हसन 2001, विशेष रूप से 133–142। नॉर्मन किंग रोजर II (1130–54) का कोर्ट सिसिली में मुस्लिम और कैथोलिक संस्कृतियों का एक मिलन स्थल था। उन्होंने अल-इदरीसी का विश्व मानचित्र आदेशित किया। टर्नर 1995, 127; वाट 1972, 5, 29।
- 242 सार्टन 1931, 167–179, 338–346; ग्रांट 1996, अध्याय 2; वाट 1972, 58–71; गुडलौम 2005 [1931]; उलकेन 2016 [1935], 161–212। एडलार्ड ऑफ बाथ (लगभग 1080–1150) अरबी से लैटिन में अनुवादक के रूप में एक अग्रणी थे। बर्नेट 2009, III: 89–107; लायन्स 2010।
- 243 कुछ विद्वान यह तर्क करते हैं कि पश्चिमी यूरोप पर मुस्लिम बौद्धिक प्रभाव में कोई महत्वपूर्ण बदलाव नहीं था। हफ 2011, 178–179, 259–263, 291; डुशेने 2011, 66–67; गोगुइनहेम 2008। अंतिम कार्य के प्रतिवाद के लिए, देखें बट्गेन एट अल. 2009।

- 244 "डरहम के कैथेड्रल पुस्तकालय में 1200 में केवल लगभग 600 पुस्तकें थीं... कैटरबरी, जो सबसे बड़े कैथेड्रल पुस्तकालयों में से एक था, के पास 1300 में लगभग 5,000 पुस्तकें थीं, लेकिन यह एक अपवाद था।" हैरिस 1995, 98। 1338 में, पेरिस के सोर्बन पुस्तकालय, जो पश्चिमी यूरोप में सबसे बड़ी विश्वविद्यालय संग्रहण था, के पास केवल 2,066 पुस्तकें थीं। मार्टिन 1994, 187–188।
- 245 इब्न रुशद के कार्यों का "उनकी मृत्यु के 30 साल बाद लैटिन में अनुवाद किया गया और इसके बाद एक पीढ़ी में यह क्रिश्चियानिटी में एक धमाके की तरह फैला।" कॉलिन्स 2000, 445। आज, उस समय के इब्न रुशद की पुस्तकों के 36 हिब्रू और 15 लैटिन अनुवाद उपलब्ध हैं। वोल्फसन 1963, 90–94।
- 246 फखरी 2004, 285।
- 247 एक समूह (मुख्य रूप से युवा) 'चरमपंथियों' का अस्तित्व में आया, जिनकी अवेरोइस्टिक अरस्तू की प्रशंसा ने चर्च के आधिकारिक प्रवक्ता को बहुत सोचने और चिंता करने के लिए मजबूर कर दिया। एरिस कंडेम्नाटी की एक लंबी सूची [1270 और 1277 में पेरिस में जारी की गई] चर्च के प्रयास के बाद आई ताकि वह दार्शनिक और धार्मिक क्षेत्रों में अवेरोइस्टिक उथल-पुथल को रोक सके।" निसबेट 1980, 89–90। साथ ही ग्रांट 1996, अध्याय 5 में भी देखें।
- 248 फखरी 2001, 134–164; लीमैन 1988, 165–169; रेनन 1882 [1852], 200–320।
- 249 दांते की द डिव्वाइन कॉमेडी पर इस्लामिक प्रभावों के लिए, देखें पलासियोस 2008 [1919]। साथ ही जिओलकोव्स्की 2007; कांटारिनो 2007 में भी देखें।
- 250 एक और उदाहरण एक मुस्लिम दार्शनिक की चित्रण का रिनसां कला से है, जो जियोर्जियोन की "द थ्री फिलॉसफर्स" (लगभग 1509) है, जो वर्तमान पुस्तक के कवर पर है। यह चित्रण शायद एक मुस्लिम दार्शनिक को एक प्राचीन दार्शनिक और एक रिनसां दार्शनिक के बीच दर्शाता है। रिनसां के दौरान मुस्लिमों और कैथोलिकों के बीच सांस्कृतिक इंटरएक्शन के लिए, देखें ब्राटन 2002। पंद्रहवीं सदी के इतालवी रिनसां कला पर इब्न अल-हैथम के ऑप्टिकल सिद्धांत के प्रभाव के लिए, देखें बेल्लिंग 2011।
- 251 देखें एक्विनास 1988 [1265–72]।
- 252 बुरिघ और वैन जैडन 2009, 431। कॉलिन्स (2000, 516) के आंकड़े लगभग मिलते-जुलते हैं: 1300 (18), 1400 (34), और 1500 (56)। साथ ही देखें ग्रांट 1996, अध्याय 3; लिंडबर्ग 2007, 218–224; न्यूबर्ली 1948 [1920], 215–235।
- 253 मक्कदीसी 1970, 260; बुराक 2015, 27। ममलुक मदरसे के लिए, देखें बर्की 1992, अध्याय 2। तिमुरीद ईरान के मदरसे के लिए, देखें सुबटेल्नी और खालिदोव 1995, 214। यूरोपीय शैक्षिक संपत्ति पर मुस्लिम वक्फ मॉडल के संभावित प्रभाव के लिए, देखें गॉडियोसी 1988, 1231–1232; मक्कदीसी 1981, 287।
- 254 लापिडस 1984, 135, 141।
- 255 केड्डी 1984, 719; साथ ही 723। मुस्लिम देशों द्वारा इटली को निर्यात किए गए लकड़ी उत्पादों और उनके रिनसां कला पर प्रभाव के लिए, देखें मैक 2002। प्रारंभिक इस्लामी इतिहास में समानता के लिए, देखें अध्याय 4।



MAP 4 The Ottoman, Safavid, and Mughal Empires (c. 1600)

शक्ति

तीन मुस्लिम साम्राज्य (पंद्रहवीं से सत्रहवीं सदी)

1402 में अंक्रा की लड़ाई में तैमूर द्वारा पराजित होने के बाद, उस्मानीयों ने एक दशक तक अराजकता का सामना किया। तीन साल बाद तैमूर की मृत्यु हो गई, और उसका साम्राज्य उसके बेटों और पोते-पोतियों के बीच सत्ता संघर्षों के कारण विभाजित हो गया।¹ इस बीच, उस्मानीयोंने एक प्रभावशाली तरीके से उबरने में सफलता प्राप्त की। 1453 में, मेहमद द कॉनक्वेरर (फातह) ने कुस्तुनतुनिया को जीतने में सफलता प्राप्त की, आंशिक रूप से तोपों के उपयोग के कारण, जिससे सहस्राब्दी पुरानी बाज़न्तीनी साम्राज्य का अंत हुआ और उस्मानी राज्य एक साम्राज्य में परिवर्तित हो गया। 1500 के शुरुआती दशक में, उस्मानीयों के सामने मुख्य चुनौती फिर से पूर्व से एक और घुमंतू शक्ति से आई।

शाह इस्माइल (र. 1501–24) ने ईरान में एक शिया राज्य—सफ़वी साम्राज्य—की नींव रखी और अंततः ईरानी जनसंख्या को (बारहवीं) शियावाद में बलपूर्वक परिवर्तित कर दिया। अनातोलिया और आज़रबाइजान के घुमंतू तुर्क कबीलों (जिन्हें किज़िलबाश कहा जाता है) द्वारा समर्थित इस्माइल की योजना सुन्नी उस्मानी भूमियों पर आक्रमण करने की थी। तैमूर के खिलाफ अपनी हार के एक सदी बाद, उस्मानीयोंने 1514 में चालदिरान की लड़ाई में इस्माइल के खिलाफ जीत हासिल की। सुलतान सलीम (1512–20) की तोपों और बंदूकधारी जनिसरी सैनिकों ने घुमंतू दुश्मन² की मजबूत घुड़सवार सेना को हराया, जिससे "खलदूनी चक्र"— घुमंतू आक्रमण, नगरीकरण, और बाद में नए घुमंतुओं द्वारा आक्रमण—टूट गया।

हालांकि इस्माइल को हराया गया और उसकी अपूरणीय धार्मिक व्यक्तित्व की छवि को नुकसान पहुंचा, फिर भी उसने जो राज्य स्थापित किया वह जीवित रहा। असल में, सफ़वीयों ने धीरे-धीरे अपनी घुमंतू विशेषताओं को कम किया और सैन्य उपकरण के रूप में गुलाम सैनिकों और बारूद को अपनाया³ जब तक सफ़वी राजवंश का अंत नहीं हुआ, उस्मानीयों और रसफ़वीयों के बीच प्रतिद्वंद्विता अगले दो सदियों तक जारी रही।⁴

चालदिरान के तीन साल बाद बाद, उस्मानीयों ने मिस्र में ममलूकों को हरा दिया। उस्मानीयों ने अंततः पूरे मध्य पूर्व और उत्तरी अफ्रीका पर शासन किया, सिवाय ईरान और मोरक्को के। ममलूक पहले से ही आर्थिक गिरावट और सामाजिक/जनसांख्यिकीय संकट का सामना कर रहे थे⁵ सीरिया और मिस्र से परे, अन्य अरब शहर उस्मानी विजय के समय विभिन्न समस्याओं का सामना कर रहे थे। बगदाद अभी भी तैमूर द्वारा किए गए हमलों के परिणामों से जूझ रहा था। संक्षेप में, "यह एक गरीब अरब दुनिया थी, जिसके पतनशील राजधानी शहरों को उस्मानीयों ने 1516 (सीरिया पर कब्जा) से 1574 (तूनिसिया की अंतिम विजय) के बीच जीता।"⁶ जनसांख्यिकीय आंकड़े इस ऑब्जरवेशन का समर्थन करते हैं: 1500 में इराक, सीरिया, मिस्र और उत्तरी अफ्रीका की अनुमानित कुल जनसंख्या केवल 11 मिलियन थी, जो 1300 में 13.5 मिलियन से कम हो गई⁷

सोलहवीं और सत्रहवीं सदी के दौरान, उस्मानी और सफ़वी साम्राज्य दो सबसे शक्तिशाली मुस्लिम-बहुल राज्य थे। भारत में एक समान रूप से शक्तिशाली साम्राज्य था, जो मुस्लिम मुगल वंश द्वारा शासित था, जिसकी स्थापना बाबर (शासनकाल: 1526–30) ने की थी, जो तैमूर का वंशज था। उस्मानी और सफ़वी साम्राज्यों की तरह, मुगल साम्राज्य पर भी, तुर्की वंश, अरबी पर आधारित इस्लामी मदरसा प्रणाली और गहन फारसी साहित्य का प्रभाव था⁸ हालांकि, जनसांख्यिकीय रूप से, मुगल साम्राज्य हिंदू-बहुल था।⁹ अन्य मुस्लिम-बहुल देश, जैसे उत्तरी अफ्रीका में मोरक्को और मध्य एशिया में उज़्बेक खानतें, भी सोलहवीं और सत्रहवीं सदी में अस्तित्व में थीं; लेकिन ये अपेक्षाकृत छोटे राज्य थे। (मानचित्र 4 देखें)¹⁰

यह अध्याय मुख्य रूप से उस्मानी साम्राज्य पर केंद्रित है, इसके तीन प्रमुख कारण हैं। पहला, उस्मानी साम्राज्य (1299–1922) ने सफ़वी (1501–1722) और मुगल (1526–1707) साम्राज्यों की तुलना में कहीं अधिक समय तक शासन किया, लगभग मंगोलों द्वारा अब्बासी खिलाफत के विनाश से लेकर प्रथम विश्व युद्ध तक। दूसरा, शिया सफ़वी साम्राज्य और हिंदू-बहुल मुगल साम्राज्य के विपरीत, उस्मानी साम्राज्य सुन्नियों का प्रतिनिधित्व करने की अधिक संभावना रखता था, जो मुस्लिम जनसंख्या का विशाल बहुमत हैं। उस्मानियों ने चार पूर्ववर्ती मुस्लिम खिलाफत केंद्रों—मदीना, दमिश्क, बगदाद और काहिरा—पर शासन किया, और इसके साथ ही इस्तांबुल पर नए केंद्र के रूप में दावा किया। अंत में, उस्मानियों ने मोरक्को से अफ्रीका के हॉर्न तक, बल्कन से क्रीमिया तक, और भारत से आचेह तक फैले विशाल भूगोल में विभिन्न

मुस्लिम समूहों के साथ सैन्य और धार्मिक सहयोग किया। न तो सफवी और न ही मुगलों ने कभी मुस्लिम दुनिया में ऐसा केंद्रीय स्थान हासिल किया।

उलेमा-राज्य गठबंधन उस्मानी, सफवी और मुगल साम्राज्यों में विभिन्न स्तरों पर और विभिन्न विशेषताओं के साथ प्रभावी था। प्राकृतिक विज्ञान और दर्शनशास्त्र इन साम्राज्यों के इतिहास में कुछ पसंदीदा क्षेत्रों में थे, लेकिन उनके पास यूरोपीय विश्वविद्यालयों के समान कोई स्थायी संस्थागत आधार नहीं था। व्यापार तीनों साम्राज्यों के लिए महत्वपूर्ण था, लेकिन किसी भी साम्राज्य ने व्यापारियों को प्रभावशाली राजनीतिक स्थिति नहीं दी। संक्षेप में, उस्मानी, सफवी और मुगल साम्राज्यों के पास वैश्विक स्तर की सैन्य शक्तियां थीं, लेकिन उनका बौद्धिक और आर्थिक क्षेत्रों के प्रति रवैया प्रभावशाली नहीं था। यह विद्वता और वाणिज्य का कम आकलन दीर्घकालिक रूप से कम हानिकारक हो सकता था, यदि मुस्लिम साम्राज्यों के पास इन क्षेत्रों में कोई प्रतिस्पर्धी नहीं होती। हालांकि वास्तविकता इसके विपरीत थी। पश्चिमी यूरोप बौद्धिक और आर्थिक रूप से प्रगति कर रहा था, जबकि ये मुस्लिम साम्राज्य लगभग पूरी तरह से अपनी सैन्य क्षमताओं पर ध्यान केंद्रित कर रहे थे।

सैन्य दृष्टि से भी, यूरोपीय राज्य धीरे-धीरे अधिक शक्तिशाली होते गए और उन्होंने विभिन्न मुस्लिम-आबादी वाले क्षेत्रों पर कब्जा कर लिया। स्पेनियों ने पंद्रहवीं सदी के अंत में आइबेरियन प्रायद्वीप में अंतिम मुस्लिम राज्य (गरनाता) पर आक्रमण किया; पुर्तगालियों ने सोलहवीं सदी की शुरुआत में हिंद महासागर के विभिन्न मुस्लिम बंदरगाहों पर कब्जा किया; और रूसियों ने सोलहवीं सदी के मध्य में वोल्गा तातार खानतों को जीत लिया। न तो सफवी ने और न ही मुगलों ने इन यूरोपीय चुनौतियों का गंभीरता से जवाब देने का प्रयास किया।¹¹ सोलहवीं सदी में, केवल उस्मानी साम्राज्य एकमात्र ऐसी मुस्लिम शक्ति थी जिसने रणनीतिक रूप से इनका सामना करने का प्रयास किया।

उस्मानियों ने स्पेनी शासकों के खिलाफ प्रतिरोध में अंदलूसी मुसलमानों को कुछ सहायता प्रदान की।¹² पुर्तगालियों के खिलाफ, उस्मानी नौसेना ने रेड सी में बनाए गए जहाजों के साथ हिंद महासागर में अभियानों का आयोजन किया, जिनके निर्माण के लिए लकड़ी अनतोलिया से लाई गई थी। अपने मुख्य बेड़े को हिंद महासागर तक पहुंच देने के लिए, उस्मानियों ने स्वेज में एक नहर खोदने की योजना बनाई।¹³ इसी तरह, रूसियों के खिलाफ, उस्मानीयोंने डॉन और वोल्गा नदियों के बीच एक नहर खोदने का काम शुरू किया, ताकि अपने बेड़े का उपयोग करके वोल्गा तातारों को बचाया जा सके, साथ ही उत्तरी दिशा से ईरान को रोकने के लिए कैस्पियन

सागर तक पहुंचा जा सके¹⁴ फिर भी, विभिन्न कारणों से, जिनमें तकनीकी कठिनाइयाँ और हैब्सबर्ग तथा सफ़वीयों के साथ थका देने वाले युद्ध शामिल थे, ये दोनों नहर परियोजनाएँ कभी पूरी नहीं हो सकीं।

इस बीच, उस्मानियों को भूमध्य सागर में भी यूरोपीय चुनौतियों का सामना करना पड़ा। 1538 में, उस्मानी बेड़े ने पोप द्वारा प्रेवेज़ा में इकट्ठा किए गए एक यूरोपीय बेड़े पर विजय प्राप्त की। हालांकि, 1571 में, एक अन्य संयुक्त यूरोपीय बेड़े ने लेपान्टो में उस्मानियों को हरा दिया।¹⁵ सत्रहवीं सदी की शुरुआत तक उस्मानी सेना आम तौर पर किसी भी एकल यूरोपीय सेना से श्रेष्ठ थी।¹⁶ सत्रहवीं सदी के अंत में, वियाना की दूसरी घेराबंदी (1683) में असफलता ने मध्य और पूर्वी यूरोप में उस्मानी विस्तार को रोक दिया। हालांकि, उस्मानियों की प्रमुख असफलता उनके भू-राजनीतिक रणनीतियों में नहीं थी; बल्कि, यह उनकी पश्चिमी यूरोपीय देशों की बौद्धिक और सामाजिक-आर्थिक प्रगति के साथ तालमेल बिठाने में असमर्थता थी। इस असफलता के लिए मुख्य रूप से उलेमा-राज्य गठबंधन जिम्मेदार था।

उलेमा-राज्य गठबंधन

हलील इनालजिक के अनुसार, उस्मानी समाज में दो मुख्य वर्ग थे। "पहला वर्ग, जिसे *अस्करी* कहा जाता था, जिसका शाब्दिक अर्थ 'सैन्य' है, इनमें वे लोग शामिल थे जिन्हें सुल्तान ने धार्मिक या कार्यकारी शक्ति सौंपी थी।" इस वर्ग में उलेमा, सेना और दरबार के अधिकारी शामिल थे। उस्मानी समाज के अन्य सभी वर्ग, अपनी धार्मिक पहचान की परवाह किए बिना, दूसरे वर्ग का हिस्सा थे, जिसे *रियाआ* (प्रजा) कहा जाता था। शासक वर्ग के विपरीत, प्रजा उत्पादन में कार्य करती थी, कर चुकाती थी, और शासन में भाग नहीं लेती थी।¹⁷

उस्मानी राज्य में उलेमा का केंद्रीय स्थान था। उन्होंने इस्लाम की व्याख्या पर एकाधिकार कर लिया था, जो क़ानूनी व्यवस्था और सार्वजनिक वाद-विवाद का आधार था। उस्मानी उलेमा ने क़ानून बनाया (फकीह के रूप में), अदालतों का संचालन किया (न्यायधीशों के रूप में), और मुख्य शैक्षिक संस्थानों, मदरसों का संचालन किया (प्रोफेसरों के रूप में)। उलेमा ने साम्राज्य परिषद से लेकर सरकार की सबसे छोटी इकाई तक शक्ति का संचालन किया। पहले, प्रमुख उलेमा-शेख अल-इस्लाम (*Şeyhülislam*) और प्रमुख न्यायधीश-वज़ीरों के साथ काम करते थे। बाद में, उलेमा स्थानीय न्यायधीश के रूप में कार्य करते थे, जो *सुबाशी*, स्थानीय "पुलिस

प्रमुखों” को आदेश देते थे। दूसरी तरफ, उलेमा का नौकरशाही दर्जा उन्हें राज्य का सेवक बना देता था, जो सार्वजनिक वेतन और सरकारी नियुक्तियों पर निर्भर थे।¹⁸

उस्मानी उलेमा की महत्वपूर्ण सरकारी भूमिकाओं को देखते हुए, कोई यह समझ सकता है कि उस्मानी साम्राज्य एक सीमित इस्लामी धर्मराज्य था। यह विशेषण दो मुख्य कारणों से गलत होगा। पहला, उस्मानी फकीहों की विधायी शक्ति सुल्तानों के साथ साझा की जाती थी, जो गैर-धार्मिक कानून (*क़वानीन*) जारी करते थे।¹⁹ अपनी व्यापक विधायी गतिविधियों के कारण, सुलतान सुलेमान महान (1520–66) को कानून निर्माता-क़ानूनी- कहा गया था। दूसरे, उस्मानी साम्राज्य ने एक निश्चित स्तर की धार्मिक विविधता को समायोजित किया और अपने पश्चिमी यूरोपीय समकक्षों से कम से कम विविधता के प्रति अधिक सहनशील था। उस्मानी सुलतान अपने प्रजा के धार्मिक अधिकारियों, जिसमें शेख अल-इस्लाम और यूनानी ऑर्थोडॉक्स पैट्रिआर्क शामिल थे, को मान्यता देता था। संक्षेप में, उस्मानीयों ने एक विविध साम्राज्य पर शासन किया, जहां “मुसलमान, ईसाई और यहूदी साथ-साथ पूजा करते थे और अध्ययन करते थे।”²⁰

उस्मानी उलेमा-राज्य गठबंधन एक पारस्परिक संबंध था। उलेमा के पास कुछ विशेष धार्मिक, विधायी, न्यायिक और शैक्षिक अधिकार थे। कुछ मामलों में, उलेमा ने जनशिरियों के साथ मिलकर कुछ सुल्तानों को गद्दी से उतारने में सहयोग किया।²¹ फिर भी, सुलतान ने उलेमा को दबाने के लिए कार्यकारी शक्तियों का उपयोग किया, जिसमें दमन और वित्तीय शक्तियाँ शामिल थीं। सुलतान की शक्ति उलेमा पर दबाव डालती थी ताकि वे कुछ विवादास्पद कार्यों को वैध ठहराएं, जैसे कि कई पुरुष वंशजों और शीर्ष अधिकारियों की हत्या, साथ ही विभिन्न व्यक्तियों की निजी संपत्तियों की ज़ब्त।²² संक्षेप में, उस्मानी उलेमा और सुलतान के बीच संबंध एक पारस्परिक गठबंधन का था, न कि धार्मिक नेताओं पर एकतरफा शाही प्रभुत्व, या इसके विपरीत।²³

उस्मानी उलमा-राज्य गठबंधन ने पहले के सुन्नी मॉडलों का अनुसरण किया, जिनकी चर्चा पिछले अध्यायों में की जा चुकी है। हालाँकि, सफ़वी शासकों ने शिया उलमा-राज्य गठबंधन की स्थापना में नवाचार किया,²⁴ लेकिन उनकी प्रणाली को सुन्नी मॉडलों के एक अनुकूलन के रूप में भी देखा जा सकता है।²⁵ शाहों द्वारा न्यायिक पदों, परामर्श और शिक्षण पदों पर नियुक्त किए गए शिया उलमा सफ़वी राज्य ढांचे का एक प्रमुख हिस्सा बन गए।²⁶ सफ़वी शासकों का बारहइमामी शिया उलमा को मध्य पूर्व के विभिन्न हिस्सों से लाने और उनके साथ एक मज़बूत

गठबंधन स्थापित करने के पीछे दो मुख्य उद्देश्य थे। शाहों की पहली नीति ईरानी आबादी के बहुमत को शिया इस्लाम में परिवर्तित करने की थी। इस नीति को लागू करने और सुन्नियों और विभिन्न सूफी समूहों को समाप्त करने में उलमा ने शाहों की मदद की।²⁷ दूसरी प्रेरणा क्रिजिलबाशों ("लाल सिर वाले") को कमजोर करना थी। क्रिजिलबाश धार्मिक उत्साही थे, जो शाह इस्माइल के मसीहाई दावों पर विश्वास करते थे और उन्हें एक दिव्य व्यक्ति मानते थे।²⁸ इसके विपरीत, उस्मानी सुल्तानों ने कभी मसीहाई दावे नहीं किए।²⁹ यहाँ तक कि सफ़वी मामले में भी, क्रिजिलबाश मसीहाई विचारधारा और राज्य निर्माण प्रयासों के बीच संघर्ष हुआ। क्रिजिलबाशों को दबाने के लिए, शाहों ने बारहइमामी शिया उलमा को सहयोगी के रूप में इस्तेमाल किया। इस मसीहाई विचारधारा के दमन का अर्थ यह नहीं था कि शाहों की पवित्र स्थिति पूरी तरह समाप्त हो गई; सफ़वी शाहों ने "पवित्र इमामों के वंशज" के रूप में धार्मिक वैधता का आनंद उठाना जारी रखा।³⁰

सफ़वी शाहों ने जनता को शिया इस्लाम में परिवर्तित करने में तो सफलता प्राप्त की, लेकिन क्रिजिलबाशों को पूरी तरह से वश में करने में आमतौर पर असफल रहे। क्रिजिलबाशों की सैन्य शक्ति को संतुलित करने और राज्य की सत्ता को केंद्रीकृत करने के लिए शाह अब्बास (शासनकाल: 1588–1629) ने गुलाम सैनिकों, विशेष रूप से जॉर्जियाई परिवर्तित लोगों की भर्ती की।³¹ हालाँकि, अब्बास की नीतियाँ प्रभावी रूप से काम नहीं कर पाईं, क्योंकि सफ़वी साम्राज्य में बड़ी संख्या में घुमंतू जनजातीय आबादी थी, जबकि "उस्मानी और मुगल साम्राज्यों में उनके अधिकांश प्रजा स्थायी कृषि करने वाले किसान थे।"³²

मुगल साम्राज्य में उलेमा और राज्य के संबंध कहीं अधिक जटिल थे। मुगल वंश सुन्नी था, लेकिन उसने संप्रदायवादी नीति का पालन नहीं किया। इसके अलावा, मुगल साम्राज्य की आबादी का बहुमत हिंदू था। उस्मानी नीति के विपरीत, मुगलों ने गैर-मुस्लिमों (जैसे हिंदुओं) को बिना इस्लाम में धर्मांतरण की शर्त के सैन्य सेवा में भर्ती किया। उस्मानी शासकों की तरह, मुगल शासकों ने शरीयत से स्वतंत्र और उसके साथ सह-अस्तित्व रखने वाले क़ानूनों (ज़वाबित) का एक समूह तैयार किया। अकबर (शासनकाल: 1556–1605) – जो सबसे कम धार्मिक रूप से रूढ़िवादी मुगल शासक था – ने अन्य दो मुस्लिम साम्राज्यों में गैर-मुस्लिमों पर लगाए गए जज़िया कर को समाप्त कर दिया, जो ज़वाबित का एक महत्वपूर्ण उदाहरण है।³³ अकबर ने कई हिंदू अधिकारियों को नियुक्त किया और राजमहल में हिंदू रीति-रिवाजों का पालन करने वाली एक पत्नी भी रखी।³⁴

औरंगजेब के शासनकाल में—जो सबसे अधिक धार्मिक रूप से रूढ़िवादी मुगल शासक था—उलेमा का सार्वजनिक प्रभाव अधिक प्रमुख हो गया। औरंगजेब ने इस्लामी कानून के कुछ पहलुओं को लागू करने का प्रयास किया, जिनमें से कुछ ने हिंदुओं के साथ भेदभाव किया।³⁵ मुगल इतिहास के विभिन्न कालों में, "हमेशा कुछ रूढ़िवादी उलेमा थे जो सम्राटों पर हिंदू 'काफ़िरों' को इस्लाम में परिवर्तित करने के 'कर्तव्य' को लागू करने पर जोर देते थे," लेकिन शासकों ने, यहाँ तक कि औरंगजेब ने भी, ऐसी नीति का पालन नहीं किया।³⁶

उस्मानी, सफ़वी, और मुगल उलेमा में मदरसों में अपनाए गए पाठ्यक्रमों के संदर्भ में कई समानताएँ थीं।³⁷ इसके अलावा, इन तीनों साम्राज्यों के उलेमा का प्राकृतिक विज्ञान और दर्शन के प्रति आमतौर पर नकारात्मक दृष्टिकोण था, या कम से कम वे इन विषयों के प्रति उदासीन थे। अगला खंड कुछ असाधारण मुस्लिम विद्वानों के वैज्ञानिक और दार्शनिक कार्यों की जांच करता है, और यह भी विश्लेषण करता है कि इन साम्राज्यों में प्राकृतिक विज्ञान और दर्शन के पतन में उलेमा और शासकों की क्या भूमिकाएँ थीं।

प्राकृतिक विज्ञान और दर्शन

पंद्रहवीं सदी के पहले भाग में विज्ञान का एक प्रमुख मुस्लिम केंद्र समरकंद में उलुग बेग की वेधशाला थी। उलुग बेग न केवल एक प्रख्यात खगोलशास्त्री थे, बल्कि एक तैमूरी शासक भी थे। उनकी वेधशाला ने उन प्रमुख वेधशालाओं की परंपरा का अनुसरण किया, जिन्हें मुसलमानों ने बनाया और/या संचालित किया। इनमें अब्बासी खलीफा मामून की बगदाद (नौवीं सदी) की वेधशाला, बुईद शरफ अल-दौला की बगदाद (दसवीं सदी) की वेधशाला, सल्जुक मलिकशाह की इस्फहान (ग्यारहवीं सदी) की वेधशाला, मंगोल शासक हलाकू द्वारा प्रायोजित और तुसी द्वारा संचालित मराघा (तेरहवीं सदी) की वेधशाला, और इल्खानी ग़ाज़ान खान की तबरेज़ (चौदहवीं सदी) की वेधशाला शामिल हैं।³⁸

उलुग बेग और उस्मानियों के बीच कुछ वैज्ञानिकों के माध्यम से संबंध थे। क़ाज़ीज़ादा अल-रूमी (1364–1436) एक प्रख्यात खगोलशास्त्री थे, जिनका जन्म और पालन-पोषण उस समय की उस्मानी राजधानी बुरसा में हुआ था। बाद में वे समरकंद चले गए और उलुग बेग की विद्वानों की टीम में शामिल हो गए, जिसने उस समय का सबसे सटीक तारा सूची (स्टार कैटलॉग) तैयार किया था। अली कुशी (1403–1474), जो क़ाज़ीज़ादा और उलुग बेग के छात्र और सहकर्मी थे, ने इसके विपरीत भौगोलिक मार्ग अपनाया। उलुग बेग की मृत्यु के बाद, वेधशाला को नष्ट

कर दिया गया, और कुशी समरकंद छोड़कर इस्तांबुल (उस समय की नई उस्मानी राजधानी) चले गए। वहाँ उन्होंने सुल्तान फातिह का प्रस्ताव स्वीकार किया और अपने शिक्षण और शोध कार्य को जारी रखा।³⁹

वैज्ञानिकों को प्रोत्साहित करने के अलावा, फातिह (शासनकाल: 1451-1481) यूरोपीय कलाओं में भी रुचि रखता था। उसने इतालवी पुनर्जागरण काल के चित्रकार बेलिनी को अपना चित्र बनाने के लिए आमंत्रित किया।⁴⁰ यह एक असाधारण दृष्टिकोण था, क्योंकि सुन्नी उलेमा धार्मिक आधार पर मानव और जानवरों के चित्रण को वर्जित मानते थे। इसलिए, इस्लामी कला मुख्य रूप से अमूर्त (अनाकॉनिक) थी और इसमें सुलेख (कैलीग्राफी), ज्यामितीय डिज़ाइन और वनस्पति पैटर्न पर ध्यान केंद्रित किया जाता था।⁴¹

फातिह ने दर्शन को प्रोत्साहित करने में भी कुछ कदम आगे बढ़ाए।⁴² उसने उस समय के दो उलेमा को आदेश दिया कि वे अलग-अलग किताबें लिखें, जो गज़ाली की "इंकोहीरेंस" और उनके दर्शन और इस्लाम पर दिए गए तर्कों पर पुनर्विचार करें। होकाज़ादे की किताब अधिक प्रशंसा प्राप्त करने वाली प्रतीत हुई।⁴³ मुहब्बत तुर्कर ने खुलासा किया कि विभिन्न विद्वानों ने होकाज़ादे की किताब को गज़ाली की "इंकोहीरेंस" और इब्न रुश्द की "इंकोहीरेंस ऑफ द इंकोहीरेंस" की तुलना बताया, जबकि असल में होकाज़ादे ने इब्न रुश्द या उनकी किताब का उल्लेख तक नहीं किया था।⁴⁴

कलाओं, प्राकृतिक विज्ञानों, और दर्शन के प्रति फातिह के सकारात्मक दृष्टिकोण को, बाद के सुलतान नहीं अपना पाए। आखिरी महत्वपूर्ण सेमी-दार्शनिक उस्मानी किताब मध्य सोलहवीं सदी में लिखी गई थी। किनालिज़ादे, जिन्होंने 1565 में "हाई एथिक्स" (अखलाक-ए-आलाईआ) लिखा, दमिश्क में एक न्यायधीश थे। बाद में उन्हें अनतोलिया का मुख्य न्यायधीश नियुक्त किया गया, और उनकी किताब उस्मानी तुर्की में लिखी गई सबसे प्रभावशाली किताब बन गई। संरचना के मामले में, किनालिज़ादे ने तुसी और दवानी की नैतिकता की किताबों का अनुसरण किया। सामग्री के दृष्टिकोण से, किनालिज़ादे के मुख्य स्रोतों में गज़ाली का काम, विशेष रूप से "इहया उलुमिदीन" और कई कवि, खासकर हाफिज़ और सादी भी शामिल थे।

किनालिज़ादे ने उस्मानी अभिजात वर्ग के बीच एक प्रभावशाली अवधारणा को लोकप्रिय बनाया, जिसे न्याय का चक्र कहा जाता है।

न्याय ही संसार की भलाई का कारण है।

संसार एक बगीचा है, जिसकी दीवार राज्य है।

राज्य इस्लामी क़ानून पर आधारित है।

इस्लामी क़ानून राजकीय सत्ता के बिना कायम नहीं रह सकता।

राजकीय सत्ता सेना पर निर्भर है।

सेना को बनाए रखना धन के बिना संभव नहीं है।

धन प्रजा द्वारा प्रदान किया जाता है।

प्रजा सुल्तान की आज्ञा का पालन न्याय के कारण करती है।⁴⁵

किनालिज़ादे ने दावानी⁴⁶ से **न्याय के चक्र** को कुछ संशोधनों के साथ उद्धृत किया।⁴⁷ इससे पहले, इब्न खल्दून ने इस चक्र के तीन संस्करणों⁴⁸ का उल्लेख किया था: एक सासानी पुरोहित से, एक सासानी शासक⁴⁹ से, और **सीक्रेट्स ऑफ सीक्रेट्स** से⁵⁰। किनालिज़ादे द्वारा प्रस्तुत **न्याय का चक्र** इस्लामी क़ानून, राज्य, सेना, और शाही सत्ता की आपसी निर्भरता पर ज़ोर के साथ, उस्मानी उलमा-राज्य गठबंधन के लिए उपयुक्त था।

मुस्लिम नैतिकता की पुस्तकों में तूसि से दावानी और किनालिज़ादे तक के बदलाव यह दर्शाते हैं कि मुस्लिम बौद्धिक जीवन में दर्शनशास्त्र की भूमिका घटती गई और धार्मिक उपदेशों का महत्व बढ़ता गया। जैसा कि अध्याय 5 में उल्लेख किया गया है, तूसि की **नसीरियन एथिक्स** एक गहन दार्शनिक कृति थी, जो सार्वभौमिक प्रश्नों पर आधारित थी। दावानी ने अपनी **जलालियन एथिक्स** में तूसि की पुस्तक का अधिकांशतः सारांश प्रस्तुत किया और उसमें अधिक इस्लामी स्वर जोड़ा। किनालिज़ादे की **हाई एथिक्स** दार्शनिक दृष्टिकोण से दावानी की तुलना से कम थी और इस्लामी उपदेशों पर अधिक केंद्रित थी।

उस्मानी साम्राज्य में गैर-धार्मिक विज्ञानों के प्रति उदासीनता केवल दर्शनशास्त्र तक सीमित नहीं थी, बल्कि यह कार्टोग्राफी (मानचित्र विज्ञान) और नौवहन जैसे नव-विकसित क्षेत्रों तक भी फैली हुई थी। एक असाधारण व्यक्तित्व पीरी रेइस थे, जो एक एडमिरल, भूगोलवेत्ता, और कार्टोग्राफर थे। पीरी रेइस ने 1513 में अपनी (अब प्रसिद्ध) विश्व मानचित्र बनाई और इसे सुल्तान सेलीम को प्रस्तुत किया। आज उस मानचित्र का केवल एक भाग अस्तित्व में है, जो अटलांटिक महासागर के तटों को दर्शाता है, जिसमें पश्चिमी यूरोप, अफ्रीका और अमेरिका के तट शामिल हैं (जितना उस समय ज्ञात था)। पीरी रेइस ने स्वीकार किया कि उन्होंने कई स्रोतों का उपयोग किया, जिनमें से एक कोलंबस का मानचित्र भी था, जो अब उपलब्ध नहीं है। बाद में, पीरी रेइस

ने अपनी पुस्तक *बुक ऑफ नेविगेशन* लिखी, जो उस्मानी तुर्की में एक विस्तृत ग्रंथ है। इसमें भूमध्य सागर के तटों पर नौकायन का वर्णन किया गया और नई दुनिया तथा हिंद महासागर में इबेरियाई अन्वेषणों की जानकारी दी गई।⁵¹ उन्होंने यह पुस्तक सुल्तान सुलेमान महान को प्रस्तुत की। 1554 में, अपने अस्सी के दशक के अंत में, पीरी रेड्स को एक एडमिरल के रूप में अपने काम से जुड़े राजनीतिक षड्यंत्रों के कारण फांसी की सजा दी गयी।⁵²

पीरी रेड्स का फांसी उनके उत्पादक जीवन का एक दुःखद अंत था; लेकिन यह भी दुःखद था कि उनके कार्य ने उन्हें एक बौद्धिक विरासत नहीं दिलाई। जैसा कि स्टीवन सौसेक ने उल्लेख किया है, उस्मानी शासक वर्ग "उन क्षेत्रों में पीरी रेड्स का उपयोग करने में विफल रहा, जहाँ वे उत्कृष्ट थे, जैसे कि कार्टोग्राफी और नौवहन, जबकि उस समय यूरोप के राजाओं के दरबार में उनके स्तर के कार्टोग्राफरों और नेविगेटरों को विशेष सलाहकार के रूप में सम्मानित किया जाता था।" पीरी रेड्स के बाद, "उस्मानी सरकार या किसी और द्वारा नौवहन और कार्टोग्राफी का विद्यालय स्थापित करने, या समुद्र पार खोज और व्यापार के कार्यालय बनाने का कोई प्रमाण नहीं है, जो दक्षिणी और पश्चिमी यूरोप की विशिष्ट विशेषताएँ थीं।"⁵³

पीरी रेड्स के बाद, दो उस्मानी लेखकों ने अपनी रचनाओं में नई दुनिया (अमेरिका) का संक्षेप में उल्लेख किया।⁵⁴ अंततः, लगभग 1580 में, इस विषय पर एक महत्वपूर्ण कृति लिखी गई। एक गुमनाम लेखक ने *तारीख-ए हिंद-ए गरबी* (पश्चिमी भारत का इतिहास) का संकलन किया। स्पेनी स्रोतों के इतालवी अनुवादों पर आधारित, इस पुस्तक ने नई दुनिया में स्पेनी खोजों और विजय अभियानों को, उस्मानी तुर्की पाठकों के लिए प्रस्तुत किया। इसमें विश्व मानचित्र और अमेरिकी जीव-जंतु और वनस्पति पर विभिन्न चित्र शामिल थे।⁵⁵ यह पुस्तक उस्मानी अभिजात वर्ग के लिए इतनी महत्वपूर्ण थी कि इब्राहिम मुतेफेरिका ने इसे 1730 में अपनी पहली उस्मानी प्रिंटिंग प्रेस द्वारा छपी गयी चुनिंदा पुस्तकों में शामिल किया। हालांकि मुतेफेरिका ने पुस्तक में मानचित्रों को अपडेट किया, लेकिन पाठ को इसके मूल रूप में ही छपवाया। इसके आधुनिक अनुवादक, थॉमस गुडरिच, ने इस किताब पर प्रतिक्रिया व्यक्त की: "कितना असामान्य है कि 1730 में एक ऐसी पुस्तक छपी गई जो पहले ही डेढ़ सदी पुरानी थी!" और भी अधिक असाधारण बात यह है कि इसे 1875 में फिर से छपा गया।" इस पुस्तक की विशिष्टता इसकी गुणवत्ता में नहीं थी, बल्कि इस तथ्य में थी कि उस समय तक नई दुनिया पर उस्मानी लेखक द्वारा कोई अन्य प्रमुख पुस्तक नहीं लिखी गई थी।⁵⁶ थॉमस गुडरिच इस संभावना पर विचार करते हैं कि *तारीख-ए हिंद-ए गरबी* के लेखक ने अपना नाम इसलिए छुपाया, क्योंकि उनका

संबंध इस्तांबुल के नष्ट किए गए वेधशाला से था।⁵⁷ लेकिन 1580 के आसपास कोई भी वेधशाला से जुड़ा व्यक्ति इतना भयभीत क्यों होगा? इस प्रश्न का उत्तर देने के लिए हमें उस वेधशाला की परिस्थितियों का अध्ययन करना चाहिए।

सुल्तान फातिह के शासन के एक सदी बाद, सोकोल्लू मोहम्मद पाशा एक शक्तिशाली उस्मानी अधिकारी के रूप में उभरे, उन्होंने कला और प्राकृतिक विज्ञानों का समर्थन किया। बल्ककान के एक ईसाई परिवार में जन्मे सोकोल्लू ने इस्लाम कबूल किया और राज्य द्वारा शिक्षित किए गए। उन्होंने विभिन्न शीर्ष नौकरशाही पदों पर सेवा की और अंततः 1565–79 के बीच ग्रैंड वज़ीर बने। उन्होंने एक प्रमुख खगोलशास्त्री तर्कीउद्दीन को 1577 में इस्तांबुल में वेधशाला स्थापित करने में संरक्षण दिया।⁵⁸ तर्कीउद्दीन गणित और घड़ियों के भी एक प्रसिद्ध विद्वान थे।⁵⁹ सुल्तान मुराद तृतीय ने ज्योतिषीय अपेक्षाओं के साथ उन्हें वेधशाला स्थापित करने की अनुमति दी। हालांकि, अगले वर्षों में वेधशाला की स्थिति खराब हो गई। सोकोल्लू की मृत्यु हो गई; मुराद तृतीय निराश हो गए क्योंकि वेधशाला उनकी ज्योतिषीय अपेक्षाओं को पूरा नहीं कर पाई; और शेख-उल-इस्लाम अहमद शमसुद्दीन ने वेधशाला को विनाश का कारण बताते हुए इसे नष्ट करने की मांग की। 1580 में, उस्मानी नौसेना की तोपों से वेधशाला को नष्ट कर दिया गया।⁶⁰

इस्तांबुल की वेधशाला उस्मानी साम्राज्य में वैज्ञानिक अनुसंधान को पुनर्जीवित करने का आखिरी मौका थी। शेख-उल-इस्लाम के विरोध के बाद नौसेना द्वारा वेधशाला का विनाश इस बात का प्रतीक था कि प्राकृतिक विज्ञान उलमा-राज्य गठबंधन के प्रभाव में गिरावट की तरफ बढ़ रहे थे। उसी समय, पश्चिमी यूरोपीय खगोल विज्ञान के क्षेत्र में मुसलमानों से आगे निकल रहे थे। लगभग 1580 में, जब तर्कीउद्दीन की वेधशाला नष्ट की गई, डेनमार्क के राजा के संरक्षण में टाइको ब्राहे ने पश्चिमी यूरोप में पहली वेधशाला स्थापित की।⁶¹

1543 तक, कॉपरनिकस ने अपना सूर्य केंद्रित मॉडल प्रकाशित कर दिया था, जिसने ब्रह्मांड के केंद्र में सूर्य को रखा, जो प्रचलित टॉलेमिक भूकेंद्रित मॉडल के विपरीत था। ब्राहे के ऑब्जरवेशन ने उनके सहायक केपलर के लिए आवश्यक डेटा प्रदान किया। कॉपरनिकस के विचारों से प्रेरित होकर, केपलर (1571–1630) ने ग्रहों की गति के नियमों को समझाया। गैलीलियो (1564–1642) एक अन्य यूरोपीय वैज्ञानिक था जिसने गति के नियमों के विकास और कॉपरनिकस के सूर्य केंद्रित मॉडल की स्वीकृति में महत्वपूर्ण भूमिका निभाई। उसका प्रयोग आधुनिक वैज्ञानिक विधियों के विकास के लिए अत्यधिक महत्वपूर्ण था।⁶²

उस समय, मुसलमानों में बौद्धिक उदासीनता इतनी व्यापक थी कि वे इन वैज्ञानिक विकासों के प्रति उदासीन बने रहे। 1608 में नीदरलैंड्स में दूरबीन का आविष्कार हुआ; गैलीलियो ने अगले साल इसे बेहतर किया और केपलर ने दो साल बाद इसे और अधिक उन्नत किया। कुछ दशकों के भीतर, कई दूरबीनों को उस्मानी और सफवी साम्राज्यों में लाया गया। फिर भी इन स्थानों के मुसलमानों ने इस नवाचार का उपयोग खगोलशास्त्र के ज्ञान को बढ़ाने के लिए नहीं किया।⁶³ यदि मुसलमानों को पिछले सदियों में दूरबीनें मिलतीं, जब उनके पास प्रमुख खगोलज्ञ और वेधशालाएँ थीं, तो उनकी प्रतिक्रिया बहुत अलग होती।⁶⁴

पश्चिमी यूरोप ने सोलहवीं और सत्रहवीं सदी में चिकित्सा विज्ञान में भी महत्वपूर्ण प्रगति की।⁶⁵ 1543 में, वेसालियस ने मानव शरीर विज्ञान पर अपनी कृति प्रकाशित की, जिसमें उन्होंने गैलन के कई गलत शारीरिक दृष्टिकोणों को खंडित किया, जो एक सहस्राब्दी तक चिकित्सकों पर प्रभाव डालते रहे।⁶⁶ वेसालियस और कुछ अन्य यूरोपीय चिकित्सकों ने अपने शोध को पूरा करने के लिए मानव शवों का चीर-फाड़ किया। कैथोलिक चर्च ने मानव चीर-फाड़ को सीमित करने की कोशिश की, लेकिन राजनीतिक विकेंद्रीकरण और पश्चिमी यूरोप में विश्वविद्यालयों के अस्तित्व के कारण यह असफल हो गया। वहीं मुस्लिम दुनिया में, उलेमा ने केंद्रीयकृत राज्य सत्ता और मदरसा प्रणाली पर पूर्ण नियंत्रण के कारण मानव चीर-फाड़ को हतोत्साहित करने में अपेक्षाकृत अधिक सफलता पाई।⁶⁷ एक अतिरिक्त कारक उलेमा द्वारा मानव शरीर की चित्रकारी या मूर्तिकला पर प्रतिबंध था। इसके विपरीत, पश्चिमी यूरोप में, चीर-फाड़ और शारीरिक चित्रण ने मानव शरीर को समझने और चित्रित करने में कला की बढ़ती रुचि को बढ़ावा दिया। जैसा कि सय्यद होसैन नसर ने बताया, "बिना चीर-फाड़ के सदियों तक, मुसलमानों ने गैलनिक मानव शरीर विज्ञान और जीवविज्ञान पर भारी निर्भरता रखी।"⁶⁸ मुस्लिम देशों में चीर-फाड़ पर प्रतिबंध और इसमें रुचि की कमी ज्यादातर मध्य उन्नीसवीं सदी के पश्चिमीकरण सुधारों तक जारी रही।⁶⁹

पश्चिमी यूरोप में हो रही वैज्ञानिक प्रगतियों पर ध्यान देने के बजाय, उस्मानी उलेमा ने मदरसों में धार्मिक अध्ययन पर अधिक ध्यान केंद्रित किया, जिससे सोलहवीं सदी के अंत और उसके बाद के समय में पाठ्यक्रमों में प्राकृतिक विज्ञान और दर्शन को अधिक हाशिए पर डाल दिया गया।⁷⁰ यहां तक कि रुढ़िवादिता का यह स्तर काज़ीज़ादली आंदोलन के लिए पर्याप्त नहीं था, जो सत्रहवीं सदी के इस्तांबुल में प्रभावशाली बन गया। यह आंदोलन मुख्यधारा के उलेमा की आलोचना करता था, हालांकि इसमें कुछ उलेमा सदस्य भी शामिल थे, विशेष रूप से कुछ

उपदेशक।⁷¹ क्राज़ीज़ादली आधुनिक सलाफियों के समान थे, जो इस्लाम की शाब्दिक और शुद्धतावादी समझ को बढ़ावा देते थे और सूफियों की विशेष प्रथाओं और विचारों की निंदा करते थे।

उस समय के सबसे सृजनशील उस्मानी विद्वान, कातीप चलेबी (हाजी खलीफा) (1609–57), क्राज़ीज़ादली और सूफियों के बीच की बहस में शामिल थे। *द बैलेंस ऑफ़ ट्रुथ* में उन्होंने इन दोनों समूहों के तर्कों को दो विपरीत चरम मानते हुए उनके बीच एक मध्य मार्ग खोजने का प्रयास किया।⁷² कातीप चलेबी ने विभिन्न विषयों पर लेखन किया, जिनमें उस्मानी नौसैनिक युद्धों का इतिहास और उस्मानी राज्य संरचना की समस्याएं शामिल थीं।⁷³ उनकी सबसे व्यापक पुस्तक *द रिमूवल ऑफ़ डाउट फ़्रॉम द नेम्स ऑफ़ बुक्स एंड द साइंसेज* थी। यह एक बहु-खंडीय टिप्पणी ग्रंथ सूची थी, जिसमें लगभग 9,000 लेखकों और 15,000 पुस्तकों का विवरण शामिल था, जो अरबी, फारसी और तुर्की भाषाओं में थीं। इस कार्य में इब्न रुशद की *इनकोहेरेंस ऑफ़ द इनकोहेरेंस* और इब्न खल्दून की *मुकद्दिमा* का सबसे प्रारंभिक ज्ञात, उस्मानी संदर्भ शामिल था।⁷⁴ अपने भौगोलिक लेखनों में, कातीप चलेबी ने लैटिन स्रोतों का उपयोग किया।⁷⁵ उन्होंने अनुवाद के क्षेत्र में भी एक प्रमुख भूमिका निभाई; एक सहयोगी की मदद से, उन्होंने लैटिन से ऑटोमन तुर्की में एक इतिहास पुस्तक और एक भूगोल पुस्तक का अनुवाद किया।⁷⁶

कातीप चलेबी सत्रहवीं सदी के उस्मानी बौद्धिक जीवन में एक ऐसा अपवाद थे जो नियम को साबित करते थे। उन्हें अपने परिवार से मिली संपत्ति की बदौलत व्यापक विषयों का अध्ययन करने का समय मिला, जिसमें इस्लामी अध्ययन भी शामिल था। पिरि रीस की तरह, कातीप चलेबी मूल रूप से एक नौकरशाह थे, न कि उलेमा के सदस्य। औपचारिक मदरसा शिक्षा की कमी ने उन्हें रचनात्मक और सृजनशील विद्वान बनने में मदद की। मदरसों का रूढ़िवादी स्वभाव केवल उस्मानी साम्राज्य तक सीमित नहीं था। (सुन्नी) मुगल और (शिया) सफवी साम्राज्यों में मदरसे भी रूढ़िवादी थे और अपने पाठ्यक्रम, संप्रदायगत मतभेदों के बावजूद, समान थे।⁷⁷

इन बाधाओं के बावजूद, सफवी साम्राज्य ने प्रसिद्ध दार्शनिकों को जन्म दिया। मीर दामाद (1543–1631) एक प्रमुख दार्शनिक और शिया धर्मशास्त्री के रूप में उभरे। उनका कार्य "इस्फ़हान स्कूल के नाम से प्रसिद्ध दार्शनिक पुनर्जागरण के लिए प्रेरणा का स्रोत" था।⁷⁸ मीर दामाद के सबसे प्रमुख शिष्य मुल्ला सदरा (1572–1640) थे, जो अपने गुरु से भी अधिक प्रसिद्ध हुए।⁷⁹ हालांकि, ऐसे प्रतिष्ठित दार्शनिकों का अस्तित्व, स्थापित उलेमा द्वारा दार्शनिकता

पर लगाए गए प्रतिबंधों को समाप्त नहीं कर सका। हामिद दाबाशी के अनुसार, सफवी मदरसा प्रणाली और "धार्मिक वर्कों पर इसकी पूरी निर्भरता ने उन छात्रों के लिए किसी भी वित्तीय सहायता को रोक दिया जो मुख्य रूप से दर्शन में रुचि रखते थे।" वे समझाते हैं कि मीर दामाद और मुल्ला सदरा के कार्य अपवाद थे:

मीर दामाद और उनके शिष्य मुल्ला सदरा के मामले में, एक संपन्न और प्रभावशाली पिता का होना एक दार्शनिक करियर को आगे बढ़ाने में एक महत्वपूर्ण कारक था। लेकिन ये दो स्वतंत्र रूप से संपन्न शिया दार्शनिक भी वित्तीय कठिनाइयों से पूरी तरह मुक्त नहीं थे। मीर दामाद को लिखे गए अपने एक उपलब्ध पत्र में, मुल्ला सदरा अपने परिवार का पालन-पोषण करने में आने वाले वित्तीय बोझ और उन उत्पीड़नों की शिकायत करते हैं, जिनका उन्हें व्यवस्थित रूप से सामना करना पड़ा।⁸⁰

संक्षेप में, सफवी साम्राज्य में "दार्शनिकता का अभ्यास एक जोखिम भरा कार्य था, जिसे फारसी दार्शनिकों ने अपने जोखिम पर जारी रखा।" शिया विधि की रूढ़िवादिता के तहत दार्शनिक विमर्श की वैधता को "ज़रा भी मान्यता" नहीं मिली। हामिद दाबाशी के अनुसार, दार्शनिक, "चाहे वे 'इस्फ़हान स्कूल' के अंदर हों या बाहर, हमेशा संदेह के स्थायी लक्ष्य बने रहे। "मीर दामाद ने "विधि-विरोधी दार्शनिक चिकित्सकों से अपने जटिल विमर्श में शरण ली," जबकि मुल्ला सदरा ने "व्यवहारिक रूप से उत्पीड़न से बचने के लिए भाग गये और कुछ वर्षों तक एक छोटे से गाँव में निर्वासन का जीवन व्यतीत किया।" अन्य कुछ दार्शनिकों ने "काव्यात्मक या व्यंग्यात्मक विमर्श को अपनी शरणस्थली के रूप में चुना।"⁸¹ दाबाशी की प्रतिकूल परिस्थितियों की यह छवि इस तथ्य से पुष्ट होती है कि मुल्ला सदरा के बाद ईरान ने उसी स्तर के किसी दार्शनिक को उत्पन्न नहीं किया।

उलेमा के सार्वजनिक कार्य और रूढ़िवादिता से उत्पन्न समस्याएँ हिंदू-बहुल मुगल साम्राज्य में अधिक जटिल थीं। इसके अलावा, इन मुद्दों के प्रति मुगल राज्य की नीतियाँ विभिन्न शासकों के तहत काफी भिन्न रहीं। औरंगज़ेब (शासनकाल: 1658–1707) को न केवल अंतिम महान मुगल सम्राट माना गया है, बल्कि सबसे धार्मिक रूप से रूढ़िवादी शासक भी समझा गया है। उसके शासनकाल में, इस्लामी क़ानून का प्रसिद्ध संकलन, *फ़तावा अल-हिंदिया*, लिखा गया।⁸² यहाँ तक कि यह रूढ़िवादी सम्राट भी उस मदरसा-शैली की पारंपरिक शिक्षा से असंतुष्ट था, जो उसे प्राप्त हुई थी। इसका प्रमाण उसके अपने पूर्व शिक्षक के प्रति दिए गए एक कथित बयान से मिलता है:

"लेकिन वह कौन-सा ज्ञान था जो मैंने आपकी शिक्षा के तहत प्राप्त किया? आपने मुझे यह सिखाया कि फ्रांगुइस्तान (पश्चिमी यूरोप) पूरी तरह से एक मामूली द्वीप मात्र है, जिसमें सबसे शक्तिशाली सम्राट पहले पुर्तगाल का राजा था, फिर हॉलैंड का, और बाद में इंग्लैंड का राजा। फ्रांगुइस्तान के अन्य शासकों, जैसे फ्रांस के राजा और अंदलूसिया के राजा के बारे में, आपने मुझे बताया कि वे हमारे छोटे-छोटे राजाओं के समान हैं, और हिंदुस्तान के शासकों की महिमा सभी अन्य राजाओं की तुलना में कहीं अधिक है। आसपास के देशों की भाषाओं का ज्ञान एक राजा के लिए अनिवार्य हो सकता है; लेकिन आपने मुझे अरबी पढ़ना और लिखना सिखाने की कोशिश की, यह मानते हुए कि आपने मुझे एक बड़ा उपकार किया, क्योंकि मैंने अपने जीवन का इतना बड़ा हिस्सा उस भाषा के अध्ययन में लगाया जिसमें कोई भी दस या बारह वर्षों की कड़ी मेहनत के बिना कुशल नहीं हो सकता। यह भूलकर कि एक राजकुमार की शिक्षा में कितने महत्वपूर्ण विषय शामिल होने चाहिए, आपने ऐसा व्यवहार किया मानो उसके लिए सबसे आवश्यक यही है कि वह व्याकरण में निपुण हो और विधिशास्त्र के एक डॉक्टर का ज्ञान रखता हो। इस प्रकार, आपने मेरे युवावस्था के अमूल्य समय को शब्दों को सीखने के इस नीरस, निरर्थक और कभी न खत्म होने वाले कार्य में व्यर्थ कर दिया!"⁸³

फ़ज़लुर्रहमान के अनुसार, औरंगज़ेब का यह बयान उदाहरण योग्य था: "मदरसा-शैली की इस्लामी शिक्षा के पाठ्यक्रम की संकीर्णता पर इससे अधिक प्रभावशाली और तीखी आलोचना शायद ही कहीं और मिलती हो।"⁸⁴

वास्तव में, कल्पनाशीलता की कमी उस्मानी सुलतानों को सौंपे गए प्रसिद्ध सलाह रिपोर्टों में भी दिखाई देती थी, जो सत्रहवीं सदी में प्रस्तुत की गई थीं। कोची बे, एक उच्च-स्तरीय सरकारी अधिकारी, ने दो अलग-अलग सुलतानों को (1631 और 1640 में) दो रिपोर्टें प्रस्तुत कीं। उनके लिए, उस्मानी प्रणाली बिगड़ रही थी, और मुख्य समस्या भ्रष्टाचार थी—विशेष रूप से न्यायिक और सरकारी नियुक्तियों में पक्षपातीकरण और रिश्ततखोरी, और तिमार (सैन्य भूमि स्वामित्व और कर खेती) प्रणाली का घटावा। कोची बे ने सुलतानों को सलाह दी कि वे अपनी केंद्रीय सत्ता का उपयोग कर एक न्यायपूर्ण नियुक्ति प्रणाली को पुनर्स्थापित करें और तिमार प्रणाली को सुधारें।⁸⁵ एक दशक बाद, कातिप चेलीबी ने एक तीसरे सुलतान को एक पत्र प्रस्तुत किया। इब्न खलदून के चक्रीय इतिहास के सिद्धांत से प्रेरित होकर, कातिप चेलीबी ने उस्मानी समस्याओं को साम्राज्य की उम्र-दराज़ी के स्वाभाविक परिणाम के रूप में देखा। उन्होंने भ्रष्टाचार पर भी जोर दिया, विशेष रूप से इस तथ्य पर कि पदों को अयोग्य व्यक्तियों को बेचा गया, जिन्होंने

अधिकारियों को रिश्त देने के लिए जो नुकसान हुआ था, उसकी भरपाई करने के लिए लोगों पर अधिक कर लगा दिए। इसके अतिरिक्त, कातिप चेलीबी ने सरकार की आय और सैन्य खर्चों में बढ़ते असंतुलन की ओर भी इशारा किया। उन्होंने एक न्यायपूर्ण शासन की पुनर्स्थापना और सरकारी बजट को संतुलित करने की सिफारिश की। कोची बे की तरह, कातिप चेलीबी ने अंतिम समाधान के रूप में एक निर्णायक सुलतान की आवश्यकता पर जोर दिया।⁸⁶

कोची बे और कातिप चेलबी की रिपोर्टें व्यावहारिक और ऑब्जरवेशन तथा वित्तीय डेटा पर आधारित थीं। वे इस हद तक यथार्थवादी थे कि उन्होंने स्वीकार किया कि उस्मानी प्रणाली पिछले कालों की तुलना में खराब स्थिति में थी। लेकिन उन्होंने केवल उस्मानी राज्य संरचना पर ध्यान केंद्रित किया, जबकि व्यापक शैक्षिक और आर्थिक समस्याओं को नज़रअंदाज किया, जैसे कि विद्वानों और व्यापारियों की बिगड़ती स्थिति। उनके पास यूरोप में हो रहे विकासों के बारे में भी कोई विशेष जानकारी नहीं थी। जो आधुनिक विद्वान सत्रहवीं सदी में मुस्लिम राजनीतिक विचारों पर लिखते हैं, वे आमतौर पर कोची बे और कातिप चेलबी को उस समय के सबसे प्रमुख विचारकों में से मानते हैं।⁸⁷ हालांकि, राजनीतिक विचारों के संदर्भ में, इन दोनों विद्वानों में तुसी और इब्न खल्दून, या माचियावेली और हाब्स की गहराई नहीं थी।⁸⁸

पतन थेसिस, पुनः

कुछ प्रमुख विद्वानों ने उस्मानी मामले को मुस्लिम बौद्धिक पतन के विचार के खिलाफ प्रमाण के रूप में प्रस्तुत किया है। जैसा कि पतन थेसिस (अध्याय 4 में) के पहले विश्लेषण में उल्लेख किया गया है, ऐसी पुनरीक्षित इतिहास दिलचस्प सवाल उठा सकता है, वैकल्पिक तर्कों के माध्यम से ज्ञान के विस्तार में योगदान कर सकता है, और पश्चिम की श्रेष्ठता पर सवाल उठा सकता है। हालांकि, इन सकारात्मक पहलुओं के बावजूद, उस्मानी इतिहास को बौद्धिक गतिशीलता के एक काल के रूप में पुनरीक्षित पढ़ाई अभी भी गलत है।

मैं इन पुनरीक्षितवादी विद्वानों के दो प्रमुख उदाहरणों की जांच करूंगा। इनमें से एक हैं दिमित्रि गुटासा। वह उन लोगों की आलोचना करते हैं जो यह तर्क देते हैं कि मुस्लिम भूमि में "रूढ़िवादी" सुन्नी उलेमा के कारण दार्शनिक और वैज्ञानिक पतन हुआ। वह अपने तर्क को सिद्ध करने के लिए तुसी द्वारा संचालित मराघा वेधशाला का उल्लेख करते हैं: "उस समय के दौरान, जब मुस्लिम 'रूढ़िवादित' को प्राचीन विज्ञानों के प्रति सबसे अधिक विरोधी माना जाता था, एक बहुत ही महत्वपूर्ण प्राचीन विज्ञान न केवल इस्लाम में संरक्षित किया गया, बल्कि वेधशाला

की स्थापना के माध्यम से इसे संस्थागत रूप भी दिया गया।”⁸⁹ यह एक भ्रमपूर्ण उदाहरण है। जैसा कि गुटास स्वीकार करते हैं, मराघा वेधशाला मंगोलों द्वारा उस समय बनाई गई थी जब हलाकू ने बगदाद पर आक्रमण कर अब्बासी खलीफा का विनाश किया था। यह मुस्लिम "रूढ़िवादिता के उत्कर्ष" का समय नहीं था; बल्कि यह उसके सबसे निम्न समयों में से एक था। मंगोल आक्रमण से पहले भी, तुसी ने लगभग बीस वर्ष अलामुत किले में इस्माइली शासकों के संरक्षण में बिताए थे (जिन्हें गज़ाली ने विधर्मी घोषित किया था)। तुसी एक शिया धर्मशास्त्री थे, और जिस वेधशाला का उन्होंने संचालन किया, वह—चाहे वहां कुछ सुन्नी भी काम कर रहे हों—सुन्नी "रूढ़िवादिता" और वैज्ञानिक विकास के बीच तालमेल का उदाहरण नहीं हो सकती।

गुटास अपने दावे को सत्रहवीं सदी तक विस्तारित करते हैं: “इब्न सीना के दर्शन और उसके बाद के विकास ने सोलहवीं से अठारहवीं सदी तक उस्मानी विद्वानों के बीच उत्साही साधक पाए।”⁹⁰ इस दावे पर मेरी तीन मुख्य आपत्तियां हैं: पहली, इब्न सीना पर टिप्पणी करने के लिए उनकी प्रशंसा करने के बजाय—उनके कई सदियों बाद—उस्मानी विद्वानों की आलोचना की जा सकती है कि उन्होंने अपने स्वयं के मौलिक कार्य क्यों नहीं किए। दूसरी, गुटास यह नहीं बताते कि ये "उत्साही साधक" कौन थे। वह केवल कातिप चेलबी द्वारा कुछ शुरुआती उस्मानी विद्वानों, जैसे होकाज़ादे, के नामों का उल्लेख करने को उद्धृत करते हैं। तीसरी, गुटास ने कहीं और होकाज़ादे की दार्शनिकता और इस्लाम पर लिखी पुस्तक को “अवेरोएस (इब्न रशद) का खंडन” बताया है।⁹¹ फिर भी, तुर्क और इस विषय पर अन्य विशेषज्ञों ने ज़ोर दिया है कि होकाज़ादे ने अपने काम में इब्न रशद का उल्लेख तक नहीं किया।⁹²

आखिरकार, गुटास कातिप चेलबी की टिप्पणी के केवल शुरुआती हिस्से⁹³ को उद्धृत करते हैं, जहाँ चेलबी होकाज़ादे, काज़ीज़ादे अल-रूमी, अली कुशजी, और किनालिज़ादे को उस्मानी इतिहास के प्रारंभिक और मध्य काल में दर्शन और इस्लामी अध्ययन के उत्कृष्ट विद्वानों के रूप में उल्लेख करते हैं। हालाँकि, इसके अगले हिस्से में, कातिप चेलबी इस बात पर ज़ोर देते हैं कि किनालिज़ादे (मृत्यु 1572) के बाद, उस्मानी बौद्धिक जीवन में पतन का अवधि शुरू हुआ। वे कुछ इस्लामी कानूनविदों को दर्शन पर प्रतिबंध लगाने के लिए दोषी ठहराते हैं। परिणामस्वरूप, कातिप चेलबी के अनुसार, कुछ अपवादों को छोड़कर, दर्शन और प्राकृतिक विज्ञान कमज़ोर पड़ गए, जो उस्मानी राज्य के सामान्य पतन को दर्शाता है।⁹⁴

दूसरे विद्वान जो मुस्लिम बौद्धिक पतन के सिद्धांत को खारिज करने के लिए उस्मानी इतिहास से उदाहरण प्रस्तुत करते हैं, वे खालिद एल-रौयहेब हैं। अपनी पुस्तक "इस्लामिक इंटेलेक्चुअल हिस्ट्री इन द सेवेंटीनथ सेंचुरी" में, एल-रौयहेब मुख्य रूप से उस्मानी मामले पर ध्यान केंद्रित करते हैं ताकि मुस्लिम विद्वता की निरंतर जीवंतता को दर्शाया जा सके।⁹⁵ उनके लिए दवानी (1426–1502) एक प्रमुख मुस्लिम दार्शनिक थे, जिन्होंने उस्मानी विद्वानों पर दीर्घकालिक प्रभाव डाला। एल-रौयहेब के शब्दों में: “दवानी, जो पश्चिमी ईरान (विशेष रूप से शीराज़ और तबरीज़) में सक्रिय थे, तेरहवीं सदी के बाद और सत्रहवीं सदी से पहले के सबसे महत्वपूर्ण इस्लामी दार्शनिक माने जा सकते हैं।”⁹⁶

वास्तव में, दवानी की *जलालेन एथिक्स*,⁹⁷ जिसे फारसी में अककोयुनलु सुल्तान उजुन हसन के लिए लिखा गया था, ने विद्वानों को प्रभावित किया जैसा की यह चीज़ किनालिज़ादे के मामले में पहले देखी जा चुकी है। फिर भी, इस प्रभाव को दार्शनिक रचनात्मकता और उत्पादकता की निरंतरता के रूप में परिभाषित करना ज़्यादाती होगी। कई अन्य विद्वानों ने दवानी के कार्यों की मौलिकता और दार्शनिक गहराई पर सवाल उठाए हैं, खासकर यह देखते हुए कि उनकी प्रसिद्ध *जलालेन एथिक्स* तुसी की *नसीरियन एथिक्स*⁹⁸ का एक अधिक धार्मिक स्वर वाला रूपांतरण थी।⁹⁹

एरविन रोसेंथल के लिए दवानी “किंदी से लेकर इब्न रुशद तक के दार्शनिकों जैसे फलसफी नहीं थे, और न ही उनके स्रोत और आदर्श तुसी जैसा था ... उनकी रचनाओं में हमें सत्य के लिए वह जुनूनी जोश, वह जिज्ञासु मन, या बौद्धिक जिज्ञासा और प्रयास दिखाई नहीं देते जैसा इन दार्शनिकों में था।¹⁰⁰” भले ही हम दवानी को प्रथम श्रेणी का दार्शनिक मान लें, उनका उदाहरण पतन की धारणा को खारिज नहीं कर सकता। निस्संदेह, छह सदी लंबे उस्मानी साम्राज्य के इतिहास के दौरान कुछ दार्शनिक और वैज्ञानिक प्रगति हुई। लेकिन जब इन कार्यों की तुलना उसी समय की पश्चिमी यूरोप की उपलब्धियों या मुस्लिम क्षेत्रों में पूर्ववर्ती छह सदियों (आठवीं से तेरहवीं) के कार्यों से की जाती है, तो उस्मानी काल बौद्धिक ठहराव का प्रतीक लगता है। यह ठहराव व्यापारियों के हाशिये पर चले जाने से जुड़ा था, जिसे अगले खंड में विस्तृत किया गया है।

व्यापारियों का तिरस्कार

तीनों मुस्लिम साम्राज्य – उस्मानी, सफ़वी, और मुग़ल – सैन्य राज्य थे, जिनकी नौकरशाही और भू-राजस्व प्रणाली सैन्य उद्देश्यों को ध्यान में रखकर बनाई गई थी। व्यापार राजस्व का एक महत्वपूर्ण स्रोत था, लेकिन व्यापारी एक प्रभावशाली वर्ग नहीं थे।¹⁰¹ हजसन ने इन तीनों राज्यों की सैन्य प्रकृति की व्याख्या करते हुए उनके नए हथियारों की ओर इशारा किया और उन्हें "बारूद साम्राज्य" कहा और मंगोल प्रशासनिक मॉडल के प्रभाव को रेखांकित किया, जिसमें "पूरे राज्य तंत्र को एक विशाल सेना के रूप में संगठित किया गया था।"¹⁰²

उस्मानी साम्राज्य के तहत, तीमार प्रणाली, जो पहले के मुस्लिम राजवंशों की पुरानी इक्ता प्रणाली की निरंतरता थी, भूमि व्यवस्था की एक महत्वपूर्ण संस्था बन गई। तैमार के माध्यम से, उस्मानी राज्य ने सैन्य कर्मियों, विशेष रूप से सिपाही (स्वतंत्र तुर्की घुड़सवारों), को भूमि प्रबंधन और कृषि कर/राजस्व एकत्र करने का अधिकार दिया। पहले की मुस्लिम इक्ता प्रणालियों की तरह और यूरोपीय सामंतवाद के विपरीत, उस्मानी तीमार प्रणाली में भूमि राजस्व असाइनमेंट पैतृक (उत्तराधिकार में मिलने वाले) नहीं थे, और किसान अपनी गतिविधियों को संगठित करने के लिए स्वतंत्र थे। एक तीमार धारक किसानों पर जबरन श्रम या मनमाने कर नहीं लगा सकता था।¹⁰³

शेवकेट पामुक के अनुसार, भूमि पर राज्य का मालिकाना हक और निजी पूंजी पर प्रतिबंध उन्नीसवीं सदी के सुधारों तक उस्मानी आर्थिक प्रणाली की मुख्य विशेषताएँ थीं।¹⁰⁴ मुरात चिजाकचा उस्मानी आर्थिक प्रणाली को अत्यधिक राज्य-केंद्रित बताते हैं, जिसमें राज्य "उत्पादन के सभी मूलभूत कारकों और भौतिक पूंजी पर सख्त नियंत्रण रखता था, लगभग सभी खदानों और धातुकर्म प्रतिष्ठानों का मालिक था, और कारकों की कीमतों और व्यापारिक लाभ पर कड़ा नियंत्रण करता था – संक्षेप में, यह प्रभावी रूप से अर्थव्यवस्था को नियंत्रित और हावी करता था। "चिजाकचा के अनुसार, यह आर्थिक रूप से अप्रभावी उस्मानी प्रणाली प्रारंभिक इस्लामी इतिहास के पूंजीवाद-हितैषी आर्थिक मॉडल से "एक बड़ा अलगाव" थी।¹⁰⁵

इस संदर्भ में, उस्मानी सैन्य अभिजात वर्ग को या तो वेतन (जनिसारी और सुल्तान के अन्य सैनिकों के लिए) या भूमि राजस्व असाइनमेंट (सिपाहियों के लिए) प्राप्त होते थे। इसी तरह, कुछ उलेमा वेतन प्राप्त करते थे, जबकि मदरसे वक्फ राजस्व पर निर्भर थे। नौकरशाह एक अन्य वर्ग थे, जिन्हें राज्य से वेतन मिलता था। जैसा कि ऊपर उल्लेख किया गया है, सैन्य अभिजात वर्ग, उलेमा और नौकरशाह राजनीतिक रूप से प्रभुत्वशाली वर्ग थे, जिन्हें अस्करी – यानी "सैन्य"

कहा जाता था। उच्च पदस्थ उलेमा और नौकरशाहों को दिए गए कुछ सैन्य खिताब उस्मानी राज्य संरचना के सैन्य चरित्र को दर्शाते थे। अनतोलिया (और बल्कान) के मुख्य न्यायाधीश को क्राज़ी अस्कर (सैन्य क्राज़ी) कहा जाता था, भले ही वह नागरिक और उलेमा के सदस्य थे। इसी तरह, गवर्नर और कुछ अन्य उच्च नौकरशाहों को पाशा (जनरल) का खिताब मिलता था, भले ही वे वास्तव में नागरिक हों।¹⁰⁶

दूसरा (और निम्न) सामाजिक वर्ग सभी प्रजा से बना था। किसान, कारीगर और शिल्पकार, और व्यापारी सभी इस श्रेणी में आते थे। वे उत्पादक और करदाता थे, लेकिन उन्हें शासन में भाग लेने या हथियार रखने की अनुमति नहीं थी।¹⁰⁷ इब्न खलदून की शब्दावली में, उनसे उम्मीद की जाती थी कि वे अपनी असबिया (सामूहिकता की भावना) खो देंगे। "सैन्य" वर्ग ने राजनीति के दो मुख्य घटकों – बल प्रयोग और कानून निर्माण – पर एकाधिकार कर लिया था; इस प्रकार प्रजा को शांतिप्रिय बना दिया गया था, जब तक कि वे विद्रोह न करें। पश्चिमी यूरोप के विभिन्न देशों के नगर परिषदों और संसदों के विपरीत, उस्मानी साम्राज्य में उन्नीसवीं सदी के अंत तक ऐसी कोई संस्था नहीं थी, जिसमें व्यापारी, कर निर्धारण सहित कानून और नीतियों के निर्माण में भाग ले सकें।¹⁰⁸

उस्मानी, सफ़वी और मुगल साम्राज्यों में सैन्य मामलों की प्राथमिकता उनके पश्चिमी यूरोपीय तकनीकों के चयनात्मक अपनाने में दिखाई देती थी। पश्चिमी यूरोपीय लोग जिन तीन तकनीकों का बहुत प्रभावी ढंग से उपयोग करते थे – बारूद, छपाई (प्रिंटिंग) और नौवहन कम्पास –¹⁰⁹ उनमें से इन मुस्लिम साम्राज्यों ने प्रभावी रूप से केवल बारूद को अपनाया, जो उनके प्रभावशाली सैन्य अभिजात वर्ग के हितों के अनुरूप था।¹¹⁰ इन साम्राज्यों ने छपाई मशीनें स्थापित नहीं कीं (जब तक कि 1727 में उस्मानी प्रेस स्थापित नहीं हुआ), आंशिक रूप से इसलिए क्योंकि उनके पास प्रभावशाली व्यापारी वर्ग नहीं था, जो अपने वाणिज्यिक हितों के लिए इस तकनीक का समर्थन कर सके। इसके विपरीत, इन साम्राज्यों में प्रभावशाली उलेमा थे, जो छपाई तकनीक को अगर खतरनाक नहीं तो अनावश्यक ज़रूर, मानते थे।

इन मुस्लिम साम्राज्यों की नौवहन कम्पास और लंबी दूरी के समुद्री व्यापार में रुचि न होने की कहानी समान थी। सफ़वी और मुगल साम्राज्यों में प्रभावशाली सैन्य अभिजात वर्ग था, जो अपनी सेनाओं को बनाए रखने और सुधारने पर केंद्रित था। इन दोनों के पास प्रथम श्रेणी की नौसेना या व्यापारी बेड़ा नहीं था।¹¹¹ केवल उस्मानी साम्राज्य के पास प्रभावी नौसेना थी; इसने भारतीय महासागर में पुर्तगालियों के खिलाफ अपने लाल सागर और "बासरा" (फारसी) खाड़ी

के बंदरगाहों का उपयोग करते हुए युद्ध किया।¹¹² फिर भी, उस्मानी अभियानों, जिनमें मोंबासा (पूर्वी अफ्रीका), दीउ (भारत), और आचेह (इंडोनेशियाई द्वीपसमूह) जैसे दूरस्थ स्थान शामिल थे, मुख्यतः सैन्य उद्देश्यों तक सीमित थे और ये केवल 1530 के दशक से 1580 के दशक तक ही हुए थे।¹¹³ यहां तक कि भूमध्य सागर में भी, उस्मानी नौवहन मुख्य रूप से सैन्य उद्देश्यों के लिए था। कुछ विद्वानों ने लंबे दूरी के समुद्री व्यापार में उस्मानियों की उदासीनता को सांस्कृतिक कारणों और विचारों से जोड़ा है। सबरी उल्लेगेर ने यह तर्क किया की तेरहवीं सदी के शुरुआत में सूफी कर्मियों और विचारों ने अनातोलिया में आर्थिक प्रतिस्पर्धा की क्रीमत पर तपस्या को बढ़ावा दिया।¹¹⁴

इस तर्क का समर्थन कुछ उद्धरणों से किया जा सकता है जो कि अनातोलिया में बहुत प्रभावशाली सूफी-आधारित ग्रंथ गज़ाली की '*रिवाइवल*' से हैं। इसे चौदहवीं सदी में एक अनातोलियन राज्य में तुर्की में अनुवादित किया गया था। सोलहवीं सदी के मध्य में उस्मानी साम्राज्य में इसे फिर से (आंशिक रूप से) तुर्की में अनुवादित किया गया।¹¹⁵ एक सदी बाद, कातिब चेलेबी ने एक सामान्य कहावत दर्ज की: "यदि सभी अन्य इस्लामी पुस्तकें समाप्त हो जाएं, तो '*रिवाइवल*' अकेले पर्याप्त होगी।"¹¹⁶ '*रिवाइवल*' व्यापारियों को लाभ अधिकतम करने पर ध्यान केंद्रित करने से हतोत्साहित करती है। यह उनसे कहती है कि वे बाज़ार में जल्दी न जाएं और देर तक न रहें। यह उन्हें प्रेरित करती है कि जो लोग पर्याप्त कमाई कर चुके हैं, वे बाज़ार जल्दी छोड़ दें और इबादत पर ध्यान दें। '*रिवाइवल*' यह भी दावा करती है कि व्यापारियों को समुद्री व्यापार में भाग नहीं लेना चाहिए। इसे समर्थन देने के लिए यह एक गढ़ी हुई हदीस भी प्रस्तुत करती है: "सिर्फ हज या जिहाद के अलावा समुद्र में यात्रा मत करो।"¹¹⁷

हालाँकि ये उद्धरण अनातोलिया और संभवतः उस्मानी साम्राज्य के अन्य मुस्लिम-जनसंख्या वाले हिस्सों के सांस्कृतिक परिवेश के बारे में एक विचार दे सकते हैं, फिर भी हमें व्यापारियों के दृष्टिकोण पर इनके प्रभाव को बढ़ा-चढ़ा कर नहीं देखना चाहिए। उस्मानी साम्राज्य के मुसलमानों के विपरीत, भारतीय महासागर में अरब मुस्लिम व्यापारी समुद्री व्यापार में बहुत सफल थे, जब तक कि पुर्तगालियों ने उनके जहाज़ों को नष्ट नहीं कर दिया और उनके बंदरगाहों पर कब्ज़ा नहीं कर लिया।¹¹⁸ संक्षेप में, उस्मानी व्यापारी यूरोपीय व्यापारियों के साथ लंबी दूरी के समुद्री व्यापार में प्रतिस्पर्धा नहीं कर पाए, क्योंकि उन्हें उलेमा-राज्य गठबंधन द्वारा अपने घर में हाशिए पर डाल दिया गया था।

उस्मानी शासक व्यापारियों की खराब परिस्थितियों से ज्यादा चिंतित नहीं थे क्योंकि उनकी मुख्य आर्थिक चिंता “शहरों, विशेष रूप से इस्तांबुल, के लिए मुख्य खाद्य पदार्थों का बिना किसी रुकावट के सुनिश्चित करना” था।¹¹⁹ जब तक शहरों में किसी प्रकार की कमी या उच्च कीमतें नहीं होती थीं, उस्मानी शासकों को इस बात से ज्यादा फर्क नहीं पड़ता था कि विदेशी या स्थानीय व्यापारी माल की आपूर्ति कर रहे थे। इस प्रावधान नीति के कारण, कभी-कभी उस्मानी राज्य ने अन्य देशों में निर्यात पर रोक लगा दी थी।¹²⁰

इसके अलावा, उस्मानी सुलतान ने खुशी-खुशी कैपिटुलेशन – विदेशी व्यापारियों को विशेषाधिकार प्रदान करने वाले समझौते— कुछ यूरोपीय देशों के साथ हस्ताक्षर किए। हालांकि कैपिटुलेशन द्विपक्षीय समझौते थे जो पारस्परिक लाभों पर आधारित थे, लेकिन धीरे-धीरे इन्होंने यूरोपीय व्यापारियों के लिए उस्मानी बाजारों में प्रभुत्व स्थापित करने का काम किया। भू-राजनीतिक विचार भी सुलतान के इन समझौतों पर सहमति को प्रभावित करते थे, जो कि उस्मानी व्यापारियों और निर्माताओं के हितों को नुकसान पहुंचाते थे। ऐसे कैपिटुलेशन पर सहमति देकर, सुलतान ने फ्रांस (1569), इंग्लैंड (1580), और डच गणराज्य (नीदरलैंड्स; 1612) को हाब्सबर्गों के खिलाफ लाभ देने की उम्मीद की थी।¹²¹ उस समय के यूरोपीय सरकारों इसके विपरीत मुख्य रूप से व्यापारवाद पर आधारित थीं: निर्यात के लिए बाजार खोलकर, वे अपने स्वयं के व्यापारियों और निर्माताओं का समर्थन करती थीं¹²², (कभी-कभी बल द्वारा) आयातों पर प्रतिबंध लगाती थीं।¹²³

इनाल्जिक के अनुसार, सत्रहवीं सदी के अंत तक, डच और अंग्रेजी अर्थव्यवस्थाओं ने अपने उपनिवेशों में कपास और चीनी जैसी फसलों के बड़े पैमाने पर उत्पादन और अपनी कई निर्मित वस्तुओं की उच्च गुणवत्ता के कारण उस्मानी आर्थिक हितों को खतरे में डाल दिया था। फिर भी, इन चुनौतियों के जवाब में, उस्मानियों के पास "कोई व्यवस्थित नीति नहीं थी ... स्वदेशी उद्योगों की रक्षा और सुधार के लिए।" न ही सफ़वी इन यूरोपीय प्रतियोगियों के खिलाफ बेहतर स्थिति में थे।¹²⁴

पश्चिमी यूरोप का उदय

पंद्रहवीं से सत्रहवीं सदी के बीच, पश्चिमी यूरोप ने बौद्धिक, आर्थिक और सैन्य प्रगति हासिल की, जिसे अक्सर सामूहिक रूप से "पश्चिम का उदय" कहा जाता है। कई विद्वानों ने इन विकासों का कारण यूरोप में राजनीतिक विकेंद्रीकरण को बताया है और इसकी तुलना मुस्लिम दुनिया

और चीन में राजनीतिक केंद्रीकरण से की है। एक तरफ, पश्चिमी यूरोप के उदय में राजनीतिक विकेंद्रीकरण की भूमिका को बढ़ा चढ़ा कर पेश नहीं करना चाहिए। राजनीतिक विकेंद्रीकरण हमेशा सकारात्मक कारक नहीं होता; कुछ परिस्थितियों में, यह अव्यवस्था का संकेत हो सकता है। रोम के पतन के बाद, पश्चिमी यूरोप ने सदियों तक व्यापक राजनीतिक विकेंद्रीकरण देखा, लेकिन ऐसा कोई आर्थिक और बौद्धिक प्रगति नहीं हुई जो बाद की सदियों में दिखाई दी। नौवीं सदी में कैरोलिंगियन साम्राज्य का तुलनात्मक रूप से केंद्रीकृत शासन आमतौर पर एक सकारात्मक अपवाद माना जाता है। रोम के पतन के पाँच सदियों बाद, लगभग 990 ईस्वी के आसपास, पश्चिमी यूरोप में¹²⁵ "सैकड़ों रियासतें, बिशप प्रांत, नगर-राज्य और अन्य प्रशासनिक इकाइयाँ" थीं, और यह अभी भी पुरानी दुनिया का एक पिछड़ा कोना था।

दूसरी तरफ, राजनीतिक विकेंद्रीकरण के साथ अन्य कारकों का संयोजन, जैसे कि एक रचनात्मक विद्वान वर्ग और गतिशील व्यापारी वर्ग, बौद्धिक और आर्थिक प्रगति का कारण बन सकता है, जैसा कि प्रारंभिक इस्लामी इतिहास के कुछ कालखंडों में देखा गया। अध्याय 5 ने ग्यारहवीं से चौदहवीं सदी के बीच पश्चिमी यूरोप में हुई कई परिवर्तनों की जांच की, जिनमें आर्थिक विकास और संस्थागत विविधीकरण शामिल हैं। आर्थिक विकास ने व्यापारियों और शिल्पकारों/कारीगरों को दो प्रमुख वर्गों, सैन्य अभिजात वर्ग और पादरी वर्ग, को चुनौती देने के रूप में उभरने में मदद की। संस्थागत विविधीकरण के मुख्य कारण विश्वविद्यालयों की स्थापना और कैथोलिक चर्च व सम्राटों के बीच शक्ति संतुलन का उभरना था। इन परिवर्तनों के साथ मिलकर, राजनीतिक विकेंद्रीकरण पश्चिमी यूरोप के बहुआयामी उत्थान के लिए एक सकारात्मक कारक बन गया।

इसी प्रकार, राजनीतिक केंद्रीकरण अपने आप में एक प्रतिगामी कारक नहीं है, जब तक कि यह वैचारिक और संस्थागत विविधता के एक निश्चित स्तर के साथ सह-अस्तित्व में रहता है। उस्मानी, सफवी और मुगल साम्राज्यों में राजनीतिक केंद्रीकरण का मुख्य समस्याग्रस्त पहलू इसका वैचारिक और संस्थागत वर्चस्व बनाए रखना था – जिसे मैं उलेमा-राज्य गठबंधन कहता हूँ। कुछ विद्वानों ने मिंग चीन (1368–1644) को एक उदाहरण के रूप में प्रस्तुत किया है, जहाँ एक केंद्रीकृत राज्य ने कन्फ्यूशियसवाद का वैचारिक वर्चस्व स्थापित किया।¹²⁶ संभवतः इससे पहले की मंगोल युआन राजवंश के विदेशी शासन की प्रतिक्रिया के रूप में, मिंग ने सांस्कृतिक रूढ़िवादिता को बढ़ावा दिया, विशेष रूप से अपने शैक्षणिक तंत्र के माध्यम से, जिसमें सिविल

सेवा परीक्षाओं में सफल होने के लिए वर्षों तक कन्फ्यूशियस ग्रंथों का रटना आवश्यक था। इससे रचनात्मकता और नवाचार पर प्रतिकूल प्रभाव पड़ा।¹²⁷

चार्ल्स टिली के अनुसार, लगभग 1200 ईस्वी तक पश्चिमी यूरोप में सैकड़ों राजनीतिक प्राधिकरण मौजूद थे, विशेष रूप से पवित्र रोमन साम्राज्य के क्षेत्रों में, जो वर्तमान जर्मनी और उत्तरी इटली को समाहित करते थे। वास्तव में, "इटालियन प्रायद्वीप में ही दो या तीन सौ अलग-अलग नगर-राज्य थे।"¹²⁸ इस विकेंद्रीकरण ने आर्थिक, बौद्धिक, और कलात्मक प्रतिस्पर्धा और रचनात्मकता को जन्म दिया।¹²⁹ इन इटालियन नगर-राज्यों में, वेनिस और जेनोआ ने अंतरमहाद्वीपीय व्यापार में नेतृत्व किया, जबकि फ्लोरेंस ने व्यापार और बैंकिंग से संपन्नता अर्जित की और साहित्य और कला को बढ़ावा दिया। पंद्रहवीं सदी के मध्य से सोलहवीं सदी के मध्य तक, फ्लोरेंस इतालवी पुनर्जागरण का केंद्र था, जिसका नेतृत्व मेडिसी परिवार ने किया। यह एक बुर्जुआ परिवार था जिसने कलाकारों जैसे बॉटिचेली, लियोनार्डो दा विंची, और माइकल एंजेलो, और विद्वानों जैसे गैलीलियो का संरक्षण किया। मेडिसी परिवार यूरोपीय राजनीति में बुर्जुआ वर्ग (जिसमें व्यापारी, बैंकर और निर्माता शामिल थे) के राजनीतिक प्रभाव का प्रतीक थे। सोलहवीं और सत्रहवीं सदी की शुरुआत में, मेडिसी परिवार ने तीन पोप और फ्रांस की दो रीजेंट रानियों को उत्पन्न किया।¹³⁰

जब इटली के शहरों ने पश्चिमी यूरोप में एक कलात्मक पुनर्जागरण का नेतृत्व किया, तब एक जर्मन शहर ने छपाई में अग्रणी भूमिका निभाई। माइन्ज़ में, गुटेनबर्ग ने निजी ऋणों का उपयोग करते हुए 1455 में धातु के मूवेबल टाइप से पहली बार बड़े पैमाने पर, गुटेनबर्ग बाइबिल, किताब को छापा। गुटेनबर्ग के प्रयासों ने पूरे पश्चिमी यूरोप में एक "छपाई क्रांति" की शुरुआत की।¹³¹ 1480 तक, 110 पश्चिमी यूरोपीय शहरों में, जिनमें से अधिकांश इटली और जर्मनी में थे, प्रिंटिंग प्रेस कार्यरत थीं। 1500 तक, पश्चिमी यूरोपीय प्रिंटिंग प्रेस ने 10,000 से 15,000 अलग-अलग किताबों का उत्पादन किया और अनुमानित 1.5 से 2 करोड़ पुस्तकों की प्रतियां छापीं।¹³²

उस्मानी साम्राज्य में यह अकल्पनीय था कि कोई निजी उद्यमी ऐसा क्रांतिकारी कदम उठाए जैसा कि अध्याय 7 में समझाया जाएगा, गुटेनबर्ग के तीन सदियों बाद, एक उस्मानी राज्य सेवक ने पहली मुस्लिम प्रिंटिंग प्रेस की स्थापना की। यह भी केवल कुछ उच्च पदस्थ अधिकारियों के सीधे समर्थन और सुल्तान एवं शेख-उल-इस्लाम की अनुमति से ही संभव हो सका।

द लॉन्ग रोड टू द इंडस्ट्रियल रेवोल्यूशन में वैन जैडेन बताते हैं कि प्रिंटिंग प्रेस की स्थापना पुस्तकें पढ़ने की बढ़ती मांग का परिणाम भी थी और पुस्तक प्रकाशन के बाद के उत्कर्ष का कारण भी। वैन जैडेन के अनुसार, पश्चिमी यूरोप में औसत साक्षरता दर के अत्यंत प्रारंभिक अनुमान – जो विवाह अनुबंध जैसे दस्तावेजों पर हस्ताक्षर करने वाले लोगों के प्रतिशत के आधार पर किए गए – यह दिखाते हैं कि ग्यारहवीं सदी में यह दर 1.3 प्रतिशत थी, जो बारहवीं सदी में 3.4 प्रतिशत, तेरहवीं सदी में 5.7 प्रतिशत, चौदहवीं सदी में 6.8 प्रतिशत और पंद्रहवीं सदी के पहले भाग में 8.6 प्रतिशत तक बढ़ गई।

पश्चिमी यूरोप में हस्तलिखित पुस्तकों के उत्पादन के अनुमान भी इसी तरह की वृद्धि का संकेत देते हैं, जो सातवीं सदी में लगभग 11,000 से बढ़कर 44,000, आठवीं सदी 202,000, नौवीं सदी में 136,000, ग्यारहवीं सदी में दसवीं सदी में 212,000, ग्यारहवीं सदी में 769,000, बारहवीं सदी में 1.7 मिलियन, तेरहवीं सदी 2.7 मिलियन, मिलियन, चौदहवीं सदी और पंद्रहवीं सदी में लगभग 5 मिलियन हो गई।¹³³ बारहवीं सदी से हस्तलिखित पुस्तकों के उत्पादन में वृद्धि विश्वविद्यालयों की बढ़ती संख्या से जुड़ी थी।¹³⁴

प्रिंटिंग प्रेस ने पुस्तक उत्पादन की लागत में तेज़ी से कमी की।¹³⁵ यूरोप (रूस सहित) में प्रति सदी में प्रिंटेड पुस्तकों की अनुमानित संख्या में लगातार वृद्धि हुई, पंद्रहवीं सदी के आखरी भाग में 12.5 मिलियन से सोलहवीं सदी में 218 मिलियन, सत्रहवीं सदी में आधा अरब और अठारहवीं सदी में लगभग एक अरब तक यह वृद्धि दर्ज की गयी। यूरोप में, केवल वर्ष 1550 में, प्रिंटेड पुस्तकों की संख्या 3 मिलियन थी, जो पूरे चौदहवीं सदी के दौरान उत्पादित कुल हस्तलिखित पुस्तकों से अधिक थी।¹³⁶ यह बढ़ी हुई छपाई निस्संदेह यूरोप में जनसंख्या की पर्याप्त वृद्धि के साथ हुई।¹³⁷ फिर भी, पुस्तक उत्पादन में वृद्धि अभी भी क्रांतिकारी थी - 1450/1500 से 1700/1800 तक "यूरोपीय प्रति व्यक्ति उत्पादन में 30 गुना वृद्धि।"¹³⁸ हालांकि चीन में अधिक जनसंख्या थी और प्रिंटिंग तकनीक की शुरुआत इसी देश हुई थी, फिर भी यह पश्चिमी यूरोप से पिछड़ गया; वर्ष 1522 और 1644 के बीच, पश्चिमी यूरोप में अनुमानित औसत वार्षिक पुस्तक उत्पादन चीन की तुलना में चालीस गुना अधिक था।¹³⁹

बेनेडिक्ट एंडरसन प्रिंट-पूँजीवाद की ओर इशारा करते हैं, जिसने प्रिंटिंग तकनीक और पूँजीवादी उद्यमियों को मिलाकर पश्चिमी यूरोप में युग परिवर्तन के इंजन के रूप में कार्य किया, विशेष रूप से लोकप्रिय राष्ट्रवाद के उदय के रूप में।¹⁴⁰ एंडरसन के अनुसार, प्रिंट-पूँजीवाद ने धर्मनिरपेक्षता और देशीकरण दोनों को जन्म दिया। धर्मनिरपेक्षता- अर्थात्, धर्म के सार्वजनिक महत्व में

गिरावट- में समय की एक मसीही अवधारणा को अधिक धर्मनिरपेक्ष अवधारणा के साथ बदलना शामिल है।¹⁴¹ देशीकरण का तात्पर्य लैटिन की क्रीमत पर स्थानीय भाषाओं के उदय से है। एक समानांतर प्रक्रिया प्रोटेस्टेंट सुधार थी, जिसने कैथोलिक चर्च के महाद्वीपीय प्रभुत्व को चुनौती दी।¹⁴²

प्रोटेस्टेंट सुधार को प्रिंटिंग प्रेस से, विशेष रूप से जर्मन शहरों में, पर्याप्त समर्थन प्राप्त हुआ।¹⁴³ लूथर (1483-1546) ने वर्ष 1517 में अपनी "पंचानवे थीसिस" प्रकाशित की और पांच साल बाद न्यू टेस्टामेंट का जर्मन अनुवाद प्रकाशित किया।¹⁴⁴ पश्चिमी यूरोप के उदय में प्रोटेस्टेंट सुधार की भूमिका एक विवादास्पद विषय रहा है।¹⁴⁵ उभरते पूंजीपति वर्ग, प्रिंटिंग प्रेस, बढ़ती साक्षरता दर और सुधार को परस्पर जुड़ी हुई प्रक्रियाओं के रूप में देखना उचित होगा। यह अंतर्संबंध इंग्लैंड में दिखाई दे रहा था, जिसने अपना इंग्लैंड का चर्च स्थापित किया, और नीदरलैंड, जिसने ज्यादातर कैल्विनवाद को अपनाया - दोनों में प्रभावशाली पूंजीपति वर्ग थे जो संसदीय राजनीति को आकार दे रहे थे।¹⁴⁷ और उच्च साक्षरता दर प्राप्त की। इंग्लैंड में अनुमानित साक्षरता दर 1600 में 15 प्रतिशत से बढ़कर 1800 में 50 प्रतिशत से अधिक हो गई। नीदरलैंड में, अनुमानित दरें और भी प्रभावशाली थीं: 1600 में 45 प्रतिशत से अधिक और 1800 में 75 प्रतिशत।¹⁴⁸

दो कैथोलिक देशों, स्पेन और पुर्तगाल ने न तो पुनर्जागरण और न ही प्रिंटिंग क्रांति में महत्वपूर्ण योगदान दिया, लेकिन दोनों भौगोलिक खोजों में अग्रणी थे, जो शाही धन और प्रयासों के कारण बहुत अधिक थे।¹⁴⁹ स्पेनी सम्राटों के समर्थन से, कोलंबस वर्ष 1492 में नई दुनिया पहुंचा। स्पेनी राजमुकुट ने अन्य खोजों को प्रायोजित किया, जिसमें मैगेलन और एलकाना द्वारा 1519-22 में दुनिया का चक्कर लगाना भी शामिल था। इन शुरुआती प्रयासों के बाद, स्पेन ने अमेरिका का उपनिवेशीकरण किया। अपनी तकनीकी और सैन्य श्रेष्ठता को देखते हुए, स्पेनवासियों ने मूल निवासियों पर दबदबा बना लिया, जिनके पास घोड़े, पहिए, स्टील या बारूद नहीं थे।¹⁵⁰ इसके अलावा, स्पेनवासी विदेशी रोगाणुओं और संक्रामक रोगों को अमेरिका में ले गए,¹⁵¹ जिससे अधिकांश स्वदेशी आबादी मारी गई, जिनमें इनके प्रति प्रतिरोधक क्षमता नहीं थी।¹⁵²

लगभग एक साथ, पुर्तगाली राजमुकुट ने अपने स्वयं के अभियान आयोजित किए। 1498 में वास्को डी गामा केप ऑफ गुड होप की परिक्रमा करके भारत पहुंचे, और कैब्रल 1500 में (जिसे ब्राजील कहा जाता) पहुंचे।¹⁵³ अन्य अमेरिकी क्षेत्रों में स्पेनवासियों की तरह, पुर्तगालियों ने ब्राजील के मूल निवासियों पर दबदबा बनाया और उनकी भूमि और संसाधनों का शोषण किया। कुछ भारतीय और उस्मानी प्रतिरोध के बावजूद, पुर्तगालियों ने भारतीय और अटलांटिक

महासागरों के बीच एक समुद्री व्यापार मार्ग भी स्थापित किया, जिसका बाद में डच और अंग्रेजी व्यापारियों द्वारा उपयोग किया गया। इस नए मार्ग ने न केवल उस्मानी साम्राज्य के व्यावसायिक हितों को नुकसान पहुंचाया, बल्कि भूमध्यसागरीय व्यापार में इसके मुख्य साझेदार: वेनिस को भी नुकसान पहुंचाया।¹⁵⁴ इसके अलावा, अमेरिकी चांदी का यूरोशिया में प्रवाह सोलहवीं सदी के अंत और सत्रहवीं सदी की शुरुआत के बीच उस्मानी अर्थव्यवस्था में मुद्रास्फीति का कारण बना।¹⁵⁵

संक्षेप में, सोलहवीं सदी की शुरुआत तक, पश्चिमी यूरोप ने कई प्रक्रियाओं का अनुभव किया था, जिनमें पुनर्जागरण, प्रिंटिंग क्रांति, प्रोटेस्टेंट सुधार और भौगोलिक खोज शामिल थे। उस समय, टिली के अनुसार, पश्चिमी यूरोप में 80 से 500 स्वतंत्र राजनीतिक इकाइयाँ थीं, जो परिभाषाओं के अनुसार अलग-अलग थीं।¹⁵⁶ उस समय चार्ल्स पंचम (1519-56 के शासनकाल में), एक कैथोलिक हैब्सबर्ग, ने इस विकेंद्रीकरण को चुनौती दी और आज के स्पेन, नीदरलैंड, जर्मनी, आधे इटली और ऑस्ट्रिया पर शासन किया। फिर भी, चार्ल्स भी पूरे पश्चिमी यूरोप पर प्रभुत्व स्थापित नहीं कर पाए।¹⁵⁷ अगर उनके शासन ने एक सार्वभौमिक कैथोलिक साम्राज्य की शुरुआत की होती, तो यह पश्चिमी यूरोप में रूढ़िवाद को बढ़ावा दे सकता था, जैसा कि मुस्लिम दुनिया में केंद्रीकृत साम्राज्यों ने किया।¹⁵⁸

153 "पुर्तगालियों से एक सदी पहले, 1405 में, मिंग राजवंश ने भारतीय महासागर में ज़ेंग हे, एक मुस्लिम एडमिरल, के नेतृत्व में अभियान की एक श्रृंखला शुरू की। यूरोपियों के विपरीत, चीनी खोजियों ने बंदरगाहों को लूटने या स्थानीय लोगों को मारने का काम नहीं किया। चीनी बेड़े में जहाज़ों की संख्या और आकार यूरोपीय बेड़े से बड़े थे। 1433 में, मिंग शासकों ने विभिन्न कारणों, जिसमें उनका व्यावसायिक-विरोधी दृष्टिकोण भी शामिल था, के कारण इन अभियानों को रोक दिया।" पेन 2013, 367-74; मैडिसन 2006, 241-3; कर्टिन 1984, 127।मोकिर (1990, 231) इस चीनी अनुभव की तुलना विकेंद्रीकृत पश्चिमी यूरोप से करते हैं, जहाँ कोई एकल सरकार "खोज को रोकने में सक्षम नहीं हो सकती थी।"

अमेरिका से लूटी गई संपत्ति के विशाल भंडार के बावजूद, स्पेन में, कैथोलिक राजशाही की सिमित नीतियों ने रूढ़िवाद और आर्थिक विफलता दोनों को जन्म।¹⁵⁹ स्पेनी राजशाही ने अमेरिकी सोने-चांदी का उपयोग अपने अप्रभावी रेंटियर प्रणाली को बनाए रखने के लिए किया।¹⁶⁰ स्पेनी प्रणाली कैथोलिक पादरियों और अभिजात वर्ग के बीच गठबंधन पर आधारित थी, जो कई मायनों में मुस्लिम साम्राज्यों में उलमा-राज्य गठबंधन के समान थी। राजमुकुट के

समर्थन से, कैथोलिक पादरियों ने स्पेनी जांच-पड़ताल का उपयोग विधर्मियों, विशेष रूप से "गुप्त मुस्लिमों" और "गुप्त यहूदियों" को समाप्त करने के लिए किया। वे लोग थे जिन्हें कैथोलिक धर्म अपनाने के लिए मजबूर किया गया था, लेकिन उन पर अपने पुराने विश्वासों और परंपराओं को बनाए रखने का संदेह था।¹⁶¹ स्पेनी जांच-पड़ताल पंद्रहवीं सदी के अंत में शुरू हुई और तीन सदियों तक जारी रही।¹⁶² इस दमन के कारण, एक बड़ी संख्या में मुस्लिम और यहूदी या तो स्पेन छोड़कर चले गए या उन्हें देश से निष्कासित कर दिया गया, जिसका स्पेन की अर्थव्यवस्था पर नकारात्मक प्रभाव पड़ा।¹⁶³ इसके अतिरिक्त स्पेनी राजशाही ने अपनी जनता पर अत्यधिक कर लगाए और अक्सर उनकी संपत्ति के अधिकारों का उल्लंघन किया। परिणामस्वरूप, सोलहवीं सदी के आखरी अवधि की शुरुआत में स्पेन को कई आर्थिक संकटों का सामना करना पड़ा।¹⁶⁴

स्पेन की असहिष्णु साम्राज्यवादी नीतियों ने डच विद्रोह को भी जन्म दिया। चार्ल्स पंचम के पुत्र फिलिप द्वितीय के शासनकाल के दौरान, नीदरलैंड की मुख्यतः प्रोटेस्टेंट आबादी ने स्पेनी साम्राज्य के खिलाफ विद्रोह किया, जिसके परिणामस्वरूप सोलहवीं सदी के आखरी अवधि में एक स्वतंत्र डच गणराज्य की स्थापना हुई।¹⁶⁵ स्पेन के विपरीत, डच गणराज्य में व्यापार आधारित अर्थव्यवस्था और संसदीय राजनीति के इंजन व्यापारी थे।¹⁶⁶ इसके अलावा, स्पेन के विपरीत, डच गणराज्य ने धार्मिक विविधता के एक निश्चित स्तर को स्वीकार किया। सत्रहवीं सदी में, डच गणराज्य ने वाणिज्य, दर्शन और प्राकृतिक विज्ञान, कला, और सैन्य शक्ति में उपलब्धियों का एक सद्गुण चक्र बनाया।¹⁶⁷

नीदरलैंड ने कई अग्रणी विद्वानों की मेज़बानी की और उन्हें प्रोत्साहन दिया। हालांकि रेन डेकार्ट (1596–1650) फ्रांसीसी नागरिक थे, लेकिन उन्होंने नीदरलैंड में दो दशक से अधिक समय बिताया। वे एक प्रसिद्ध गणितज्ञ थे और आमतौर पर तर्कवाद के संस्थापक माने जाते हैं। तर्कवाद के एक अन्य प्रमुख दार्शनिक, स्पिनोज़ा (1632–1677), जिन्होंने डेकार्ट की मन-शरीर द्वैतवाद (माइंड-बॉडी डुअलिटी) की आलोचना की, भी नीदरलैंड में रहते थे।¹⁶⁸ उस समय के एक प्रसिद्ध डच कानून विशेषज्ञ ग्रोटीयस (1583–1645) ने डेकार्ट के विपरीत मार्ग अपनाया वे नीदरलैंड से फ्रांस भाग गए और वहां एक दशक से अधिक समय तक रहे। ग्रोटीयस ने प्राकृतिक विधि पर लिखा और उन्हें अंतरराष्ट्रीय कानून के जनक के रूप में जाना जाता है।¹⁶⁹

डच लोगों ने वर्ष 1600 (45 प्रतिशत) से वर्ष 1800 (75 प्रतिशत) के बीच विश्व में सबसे उच्च अनुमानित साक्षरता दर प्राप्त की।¹⁷⁰ पुस्तक उत्पादन भी इस उच्च साक्षरता दर को दर्शाता है:

अठारहवीं सदी के पहले आधे हिस्से में, जब नीदरलैंड की आबादी केवल 20 लाख थी, तब वहां लगभग 5.2 करोड़ पुस्तकें छापी गईं।¹⁷¹ डच विद्यालय शिक्षा दर भी बहुत अधिक थी; सत्रहवीं सदी में यह लगभग 10 प्रतिशत तक पहुंच गई। उसी अवधि में, नीदरलैंड में विश्वविद्यालय में नामांकन दर भी अपेक्षाकृत अधिक थी।¹⁷² इस मानव पूंजी विकास ने नीदरलैंड की आर्थिक वृद्धि और सैन्य शक्ति की नींव रखी, जो इसकी छोटी आबादी और क्षेत्रफल की तुलना में असमान रूप से बड़ी थी।

डच ईस्ट इंडिया कंपनी की स्थापना सत्रहवीं सदी की शुरुआत में हुई थी और यह सार्वजनिक शेयर जारी करने वाली पहली निगमित कंपनी बनी। यह कंपनी इंडोनेशियाई द्वीपसमूह में मुस्लिम भूमि के उपनिवेशीकरण में डच एजेंट के रूप में कार्य करती थी।¹⁷³ पुर्तगाली उपनिवेशवादियों की तरह, डच उपनिवेशीकरण भी अत्यधिक हिंसक था।¹⁷⁴

सोलहवीं और सत्रहवीं सदी में, इंग्लैंड, स्पेनी साम्राज्य का एक और सैन्य और वाणिज्यिक प्रतिद्वंद्वी था। डच व्यापारियों की तरह, अंग्रेजी बुर्जुआ वर्ग ने भी बढ़ते राजनीतिक प्रभाव का आनंद लिया। यह प्रभाव संपत्ति अधिकारों, जिसमें पेटेंट भी शामिल थे, की मजबूत सुरक्षा में इंग्लैंड की कानूनी प्रणाली में दिखाई देता था।¹⁷⁵ डच ईस्ट इंडिया कंपनी के लगभग समान समय पर इंग्लिश ईस्ट इंडिया कंपनी की स्थापना हुई, और इसने अंग्रेजी समुद्री व्यापार के विस्तार में एक महत्वपूर्ण भूमिका निभाई।¹⁷⁶

इंग्लैंड ने शैक्षिक, दार्शनिक और वैज्ञानिक प्रगति भी हासिल की। कैम्ब्रिज और ऑक्सफोर्ड यूरोप के प्रमुख विश्वविद्यालयों के रूप में उभरे। बेकन (1561–1626), जो आधुनिक विज्ञान के अंग्रेजी समर्थक और दार्शनिक थे, ने अनुभववाद के संस्थापकों में से एक के रूप में योगदान दिया।¹⁷⁷ बाद में, लॉक (1632–1704) ने अनुभववाद का मौलिक ग्रंथ *अन इससे ऑफ़ कांसर्निंगहूमन अंडरस्टैंडिंग* लिखा, जिसमें उन्होंने डेसकार्टेस के जन्मजात विचारों की अवधारणा को खंडन किया। इसके बजाय, लॉक का तर्क था कि ज्ञान का स्रोत मानव अनुभव है, जो संवेदना और/या परावर्तन के माध्यम से प्राप्त होता है।¹⁷⁸ अंग्रेजी विद्वान प्राकृतिक विज्ञान में भी उत्कृष्ट थे। हार्वे (1578–1657) पहले चिकित्सक बने जिन्होंने प्रयोगों के माध्यम से मानव शरीर में रक्त परिसंचरण का पूर्ण रूप से निर्धारण किया।¹⁷⁹ इंग्लैंड ने न्यूटन (1643–1727) को भी उत्पन्न किया, जिन्होंने शायद कोपर्निकस द्वारा शुरू की गई वैज्ञानिक क्रांति को चरम सीमा तक पहुंचाया।¹⁸⁰

संक्षेप में, पश्चिमी यूरोप का उदय पुनर्जागरण, प्रिंट क्रांति, प्रोटेस्टेंट सुधार, भूगोल संबंधी खोजों और वैज्ञानिक क्रांति की ओवरलैपिंग प्रक्रियाओं का परिणाम था। इस अवधि के दौरान मुस्लिम दुनिया ने न तो तुलनीय विकास किया और न ही यूरोपीय अनुभवों से कुछ सीखा। सत्रहवीं सदी की शुरुआत तक, पश्चिमी यूरोप ने प्राकृतिक विज्ञान और दर्शन में मुस्लिम दुनिया को स्पष्ट रूप से पीछे छोड़ दिया। आर्थिक विकास के संदर्भ में, यूरोपीय और मुस्लिम देशों के बीच आंतरिक विविधता थी, जिसे उन्नीसवीं सदी की शुरुआत तक उन्हें दो समूहों के रूप में जांचना कठिन हो जाता है। किवांच करामान और पामुक के अनुसार, अठारहवीं सदी के दूसरे भाग तक, इंग्लैंड और डच गणराज्य – जो आर्थिक रूप से सबसे सफल यूरोपीय देश थे – में प्रति व्यक्ति जीडीपी उस्मानी साम्राज्य की तुलना में लगभग दोगुनी थी। हालांकि, अन्य कई पश्चिमी यूरोपीय देशों में प्रति व्यक्ति जीडीपी उन्नीसवीं सदी की शुरुआत तक उस्मानी साम्राज्य से थोड़ा अधिक थी।¹⁸¹

पश्चिमी यूरोप में विकास में दो सामाजिक वर्गों ने प्रमुख भूमिका निभाई। इनमें से एक था बुर्जुआ वर्ग, जैसा कि मेडिसी परिवार और पुनर्जागरण, जर्मन और इतालवी बुर्जुआ वर्ग और प्रिंट पूंजीवाद, और डच तथा अंग्रेजी बुर्जुआ वर्ग और नीदरलैंड और इंग्लैंड के बहुआयामी उत्थान के संबंधों में देखा गया। दूसरा वर्ग बौद्धिक वर्ग था, जिसमें विश्वविद्यालय के प्रोफेसर, स्वतंत्र विद्वान और असहमति जताने वाले धर्मशास्त्री शामिल थे। इन विचारकों ने कैथोलिक चर्च के वैचारिक प्रभुत्व को कमजोर किया। इसके अलावा प्रमुख यूरोपीय विद्वानों ने टॉलेमिक खगोलशास्त्र और गेलन के शरीर विज्ञान/शरीर रचना को खारिज करके प्राकृतिक विज्ञान में क्रांति ला दी। उन्होंने युक्तिवाद (रैशनलिज्म) और अनुभववाद (एम्पिरिसिज्म) को भी बढ़ावा दिया, जिसने अरस्तू के ज्ञानमीमांसा (एपिस्टेमोलॉजी) को चुनौती दी। इस प्रकार, बौद्धिक वर्ग पुनर्जागरण, सुधार आंदोलन और वैज्ञानिक क्रांति का प्रमुख प्रेरक बन गया। संक्षेप में, बुर्जुआ वर्ग और बौद्धिक वर्ग के संयुक्त प्रयासों ने पश्चिमी यूरोप के उत्थान को संभव बनाया

शासक अभिजात वर्ग और कैथोलिक पादरियों ने भी पश्चिमी यूरोप की प्रगति में कुछ योगदान दिया। उदाहरण के लिए, स्पेनी शासकों ने भूगोल संबंधी खोजों को संरक्षण दिया। हालांकि, स्पेन यह भी दिखाता है कि केंद्रीकृत राज्य सत्ता, जिसने उस समय रेंटियर नीतियों का अनुसरण किया और धार्मिक अल्पसंख्यकों पर अत्याचार किया, एक प्रतिगामी शक्ति हो सकता है। इसी प्रकार, कैथोलिक पादरी वर्ग के कुछ सदस्यों, विशेष रूप से तेरहवीं सदी के एक्विनास, ने पश्चिमी यूरोप में दार्शनिक अध्ययन को आगे बढ़ाने में महत्वपूर्ण भूमिका निभाई। लेकिन कुल मिलाकर, कैथोलिक पादरियों ने प्रतिगामी भूमिका निभाई, जैसा कि इनक्विजिशन(जाँच

पड़ताल) के उदाहरण में देखा गया। इसलिए, पश्चिमी यूरोप में अपनी प्रगतिशील योजनाओं को आगे बढ़ाने के दौरान, बुर्जुआ वर्ग और बौद्धिकों को आमतौर पर शासकों और पादरियों का सामना करना पड़ा।

पश्चिमी यूरोप के उदय के वैकल्पिक व्याख्यान

पश्चिमी यूरोप के उदय और मुस्लिम दुनिया के पतन दोनों की मेरी व्याख्याएँ समान रूप से वर्ग संबंधों पर आधारित हैं। पश्चिमी यूरोप में आर्थिक और बौद्धिक प्रगति के मुख्य स्तंभ बुर्जुआ वर्ग और बौद्धिकों का प्रभाव थे, जबकि उलेमा-राज्य गठजोड़ द्वारा इन दोनों वर्गों को कमजोर किए जाने के कारण मुस्लिम समाज में आर्थिक और बौद्धिक ठहराव आ गया। कई विद्वानों ने पहले ही पश्चिमी विकास में बुर्जुआ वर्ग के महत्व पर ज़ोर दिया है।¹⁸² मेरा जवाब इस दृष्टिकोण में बौद्धिकों की भूमिका जोड़ता है।

पश्चिमी यूरोप के उदय पर विशाल साहित्य में, दो वैकल्पिक व्याख्याएँ विशेष रूप से प्रभावशाली रही हैं। पहली को एंटी-औपनिवेशिक दृष्टिकोण के रूप में परिभाषित किया जा सकता है। यह एक व्यापक शोध परियोजना है जिसमें कई विद्वानों के योगदान शामिल हैं। इस व्याख्यात्मक कथा के अनुसार, लगभग वर्ष 1500 के आसपास, पश्चिमी यूरोप अपने भौगोलिक स्थान के कारण आर्थिक रूप से हाशिए पर था। इसलिए, आवश्यकता ने यूरोपवासियों को भारत जाने के लिए समुद्री मार्ग की खोज करने के लिए प्रेरित किया। उन्होंने संयोगवश अमेरिका की खोज की। इस सौभाग्यपूर्ण संयोग के बाद, यूरोपवासियों ने नई दुनिया का उपनिवेशीकरण किया और इसके संसाधनों के साथ-साथ कई एशियाई और अफ्रीकी देशों के संसाधनों का शोषण किया।¹⁸³ फिर भी, लगभग 1800 तक, पश्चिमी यूरोप के आर्थिक रूप से उन्नत हिस्सों और एशिया के हिस्सों के बीच कोई "विभाजन" नहीं था।¹⁸⁴ उस समय के आसपास, इंग्लैंड ने अपनी उपनिवेशों और सुलभ कोयला भंडार के लाभों को मिलाकर औद्योगिक क्रांति की शुरुआत की और अन्य पश्चिमी यूरोपीय देशों के लिए एक आदर्श बन गया।¹⁸⁵ इसी तरह, पश्चिमी यूरोप ने अंततः संपत्ति में एशिया को पीछे छोड़ दिया।

में "एंटी-औपनिवेशिक" विद्वानों की कुछ आलोचनाओं को साझा करता हूँ, जो पश्चिम के उदय के सांस्कृतिक या भौगोलिक निर्धारणवादी व्याख्याओं के खिलाफ हैं,¹⁸⁶ फिर भी इन विद्वानों की विस्तृत कथा के साथ मेरे नौ मुख्य असहमतियाँ हैं। पहली, 1500 के आसपास समुद्र पार की खोजों से पहले, पश्चिमी यूरोप दुनिया की अर्थव्यवस्था में अब एक छोटा कारक नहीं था।¹⁸⁷

दूसरी, मुख्य रूप से स्पेन और पुर्तगाल थे, न कि पूरे पश्चिमी यूरोप, जो मौजूदा व्यापारिक मार्गों में हाशिए पर थे। इसके विपरीत, वेनिस प्रभावी रूप से उनका उपयोग कर रहा था और कुछ समस्याओं के बावजूद, उस्मानियों के साथ महाद्वीपीय व्यापार में सहयोग कर रहा था।¹⁸⁸ तीसरी, आवश्यकता हमेशा नवाचारों या खोजों की तरफ नहीं ले जाती।¹⁸⁹ कम से कम उन्नीसवीं सदी से लेकर वर्तमान तक, कई एशियाई और अफ्रीकी देशों में प्रमुख संकट और आवश्यकताएँ रही हैं, लेकिन बिना किसी बड़े नवाचार या खोज के।¹⁹⁰ चौथी, अगर कोलंबस ने अनजाने में अमेरिका नहीं पाया होता, तो कोई और इबेरियन खोजी इसे वैसे ही खोज लेता, क्योंकि उनसे पहले और बाद में कई इबेरियनों ने समुद्रों का खोज किया और यहां तक कि पृथ्वी का चक्कर भी लगाया।¹⁹¹ पाँचवीं, सामान्य तौर पर, विश्व-इतिहासिक घटनाएँ आकस्मिक प्रवृत्तियों का अनुसरण नहीं करतीं; प्रमुख परिवर्तन दीर्घकालिक, जटिल प्रक्रियाओं का परिणाम होते हैं।¹⁹²

छठी, हालांकि अमेरिकी संसाधनों का शोषण पश्चिमी यूरोप देशों को समृद्ध बनाने में सहायक था, लेकिन उनका आर्थिक विकास इस शोषण से पहले शुरू हो चुका था।¹⁹³ इसके अलावा, अमेरिकी धातु (बुलियन) का अधिग्रहण स्पेन के लिए, जो इसका प्रमुख शोषक था, दीर्घकालिक आर्थिक विकास को बनाए नहीं रख सका।¹⁹⁴ इसी प्रकार, अफ्रीका और एशिया का यूरोपीय उपनिवेशीकरण भी दासता और अन्य शोषण के तरीकों से यूरोपीय आर्थिक विकास में योगदान करता था, लेकिन पश्चिमी यूरोप का उदय बहुत बहुआयामी और जटिल था, जिसे केवल औपनिवेशिकता के संदर्भ में समझाया नहीं जा सकता। इसके अलावा, यह सवाल उठाना चाहिए कि पश्चिमी यूरोपीय अन्य शक्तियों, विशेष रूप से पूर्व की शक्तियों जैसे मुस्लिम और चीनी साम्राज्यों के मुकाबले इतना शक्तिशाली क्यों बने। मैं औपनिवेशिकता के मुद्दे को अध्याय 7 में विस्तार से समझाऊंगा।

सातवीं, कई विद्वानों ने यह बताया है कि इंग्लैंड में औद्योगिक क्रांति की शुरुआत पहले के आर्थिक, बौद्धिक और राजनीतिक विकासों का धीरे-धीरे परिणाम थी, न कि कोई अचानक बदलाव।¹⁹⁵ आठवीं, औद्योगिकीकरण में इंग्लैंड के कोयला भंडार की भूमिका को अधिक नहीं बढ़ाना चाहिए। मुस्लिम देशों के पास दुनिया के 60 प्रतिशत तेल भंडार थे, लेकिन इन प्राकृतिक संसाधनों की संपत्ति ने आर्थिक या तकनीकी सफलता नहीं हासिल की। अंततः, यह व्याख्यात्मक कथा बहुत भौतिकवादी है; यह औपनिवेशिक शोषण और औद्योगिकीकरण पर ध्यान केंद्रित करती है, जैसे कि बौद्धिक विकास पश्चिमी यूरोप के उदय के लिए अप्रासंगिक था।

वास्तव में, यूरोपीय शैक्षिक, दार्शनिक, और वैज्ञानिक उपलब्धियों ने मानव पूंजी को बढ़ावा देकर और नवाचार के लिए परिस्थितियाँ सुलभ करके आर्थिक विकास का समर्थन किया।¹⁹⁶

पश्चिमी यूरोप के उदय के लिए दूसरी वैकल्पिक व्याख्या नए संस्थागत स्कूल के विद्वानों द्वारा प्रदान की गई है। *द राइज़ ऑफ़ द वेस्टर्न वर्ल्ड* में डगलस नॉर्थ और रॉबर्ट थॉमस संपत्ति अधिकारों की सुरक्षा को एक महत्वपूर्ण कारक के रूप में देखते हैं, जो "व्यक्तिगत आर्थिक प्रयास को दिशा देने के लिए प्रोत्साहन उत्पन्न करेगा।" ऐसी सुरक्षा के बिना, "कुछ ही लोग सामाजिक लाभ के लिए निजी संसाधनों को जोखिम में डालेंगे।"¹⁹⁷

नॉर्थ और थॉमस न केवल पश्चिमी यूरोप के उदय की व्याख्या करते हैं, बल्कि सोलहवीं और विशेष रूप से सत्रहवीं सदी में संपत्ति अधिकारों की सुरक्षा की विभिन्न व्यवस्थाओं से उत्पन्न पश्चिमी यूरोप के विभिन्न देशों के बीच विभाजन की भी व्याख्या करते हैं। स्पेन राज्य ने 1492 के आसपास अल्पसंख्यकों – यहूदियों और मुसलमानों – से उनकी संपत्ति छीन ली। यह नीति स्पेन में "सभी संपत्ति अधिकारों की असुरक्षा का लक्षण" थी। जितना अधिक स्पेनी राजमुकुट वित्तीय संकटों का सामना करता, उतना ही अधिक वह निजी संपत्तियाँ ज़ब्त करता। इसके परिणामस्वरूप, "लोगों को उत्पादक गतिविधियों से बाहर कर दिया गया। जैसे ही कोई संपत्ति अधिकार सुरक्षित नहीं होते, आर्थिक पिछड़ापन अनिवार्य परिणाम के रूप में सामने आता।"¹⁹⁸ नॉर्थ और थॉमस स्पेन की तुलना नीदरलैंड और इंग्लैंड के विपरीत मामलों से करते हैं, जहाँ संपत्ति अधिकारों की सुरक्षा ने आर्थिक विकास को बढ़ावा दिया।¹⁹⁹

बाद में, नॉर्थ और बैरी वेनगैस्ट ने शानदार क्रांति (1688) को एक महत्वपूर्ण घटना के रूप में पहचाना, जिसने इंग्लैंड में संपत्ति अधिकारों की सुरक्षा की संस्थागत स्थापना को मजबूत किया। इस क्रांति ने सम्राटीय अधिकारों पर संसदीय सीमाओं को पक्का किया। अगले दशक में, संस्थागत सुधारों ने न केवल निजी उद्यमियों, बल्कि सरकार की भी मदद की, जिसने "एक अभूतपूर्व स्तर के फंड" तक पहुंच प्राप्त की, क्योंकि उधारकर्ता यह मानते थे कि सरकार "अपने समझौतों का सम्मान करेगी।"²⁰⁰ शानदार क्रांति के पथनिर्भर प्रभाव ने ब्रिटिश आर्थिक उपलब्धियों को सक्षम बनाया। अन्य स्थानों पर, नॉर्थ ने और भी व्यापक निष्कर्ष निकाले: "संपत्ति अधिकारों की सुरक्षा और सार्वजनिक और निजी पूंजी बाज़ार का विकास न केवल इंग्लैंड के बाद के तेज़ आर्थिक विकास में, बल्कि उसकी राजनीतिक प्रभुत्व और दुनिया में उसकी अंतिम धाक में भी महत्वपूर्ण कारक थे।"²⁰¹ मैनकुर ऑल्सन ने एक समान तर्क विकसित किया: "1689 के बाद ब्रिटेन में संपत्ति और अनुबंध प्रवर्तन के व्यक्तिगत अधिकार शायद कहीं

और अधिक सुरक्षित रहे हों, और ब्रिटेन में, शानदार क्रांति के बाद कुछ ही समय में, औद्योगिक क्रांति शुरू हुई।"²⁰²

नया संस्थागत तर्क मेरे तर्क के साथ अधिकांश रूप से पूरक है। फिर भी, दोनों एक महत्वपूर्ण बिंदु पर अलग हैं: नए संस्थागत विद्वान, संस्थाओं (जैसे संपत्ति अधिकारों की रक्षा करने वाले कानून) को अत्यधिक महत्व देते हैं, जबकि मानव एजेंसी की अनदेखी करते हैं। इसके विपरीत, मैं संस्थाओं के निर्माण में मानव एजेंट्स की भूमिकाओं को महत्व देता हूँ। ब्रिटिश और डच मामलों में, बुर्जुआ वर्ग और बौद्धिक वर्गों ने संस्थाओं के निर्माण में महत्वपूर्ण भूमिकाएँ निभाईं। बुर्जुआ वर्ग शक्तिशाली था और उसने संसदीय राजनीति को आकार दिया, जबकि बौद्धिक वर्ग ने संपत्ति और अन्य उदार संस्थाओं की सुरक्षा के लिए वैचारिक वैधता प्रदान की। कानूनी दस्तावेजों में कानून महत्वपूर्ण नहीं होते जब तक कि प्रभावशाली समूह न हो जो उन्हें राजनीतिक शक्ति से लागू करें और वैचारिक दृष्टिकोण से उन्हें वैध बनाएं। उन्नीसवीं सदी से लेकर आज तक, कई एशियाई और अफ्रीकी देशों ने ब्रिटिश मॉडल को अपनाया और संपत्ति की सुरक्षा सुनिश्चित करने के लिए कानून बनाए। फिर भी, प्रभावशाली बुर्जुआ और बौद्धिक वर्गों की अनुपस्थिति के कारण, इन कानूनों को समर्थन नहीं मिल पाया, और ये कानून बड़े पैमाने पर अप्रभावी रहे।

यही मेरी आलोचना है पश्चिमी यूरोप के उदय के बारे में दो वैकल्पिक व्याख्याओं – उपनिवेश-विरोधी दृष्टिकोण और नए संस्थागतवाद – पर। मुस्लिम दुनिया के पतन की व्याख्या के लिए, मैं उसी तर्क का उपयोग करता हूँ, जो वर्ग संबंधों को महत्व देता है। अगला भाग इस विषय पर वैकल्पिक व्याख्याओं का आलोचनात्मक मूल्यांकन करेगा।

मुस्लिम दुनिया के पतन की वैकल्पिक व्याख्याएँ

मैं मुस्लिम दुनिया के पतन पर लिखे गए तीन प्रमुख कार्यों का परीक्षण करूंगा ताकि यह समझा जा सके कि वे मेरे विश्लेषण से किस प्रकार भिन्न हैं। पहला उदाहरण है लिसा ब्लेड्स और एरिक चेनी का लेख, "द फ्यूडल रिवोल्यूशन एंड यूरोप्स राइज: पॉलिटिकल डाइवर्जेंस ऑफ द क्रिश्चियन वेस्ट एंड द मुस्लिम वर्ल्ड बिफोर 1500 सीई" (2013)। ब्लेड्स और चेनी "राजनीतिक विचलन" का आकलन विभिन्न राजनीतिक स्थिरता स्तरों के आधार पर करते हैं। राजनीतिक स्थिरता को मापते समय, लेखक शासकों के कार्यकाल की औसत अवधि के तुलनात्मक आंकड़े प्रस्तुत करते हैं। उनका तर्क है कि 1100 से 1500 तक, पश्चिमी यूरोपीय

शासक औसतन मुस्लिम समकक्षों की तुलना में अधिक समय तक सत्ता में बने रहे। मुस्लिम शासकों के छोटे औसत कार्यकाल का मतलब है कि मुसलमानों की शासन प्रणालियाँ यूरोपियों की तुलना में कम स्थिर थीं। लेखकों के अनुसार, किसी शासक के कार्यकाल की औसत अवधि गुलाम सैनिकों की उपस्थिति या अनुपस्थिति से जुड़ी थी। गुलाम सैनिकों की उपस्थिति ने शासकों के कार्यकाल को छोटा किया, राजनीति को अस्थिर किया और मुस्लिम दुनिया में नागरिक समाज को कमजोर किया। इसके विपरीत, गुलाम सैनिकों की अनुपस्थिति ने अंततः पश्चिमी यूरोप के उदय को संभव बनाया।

गहराई से शोध किए गए इस लेख के बारे में मेरी चार मुख्य आपत्तियाँ हैं। पहली, ब्लेड्स और चेनी का "राजनीतिक स्थिरता" पर केंद्रित होना यह बहुत कम समझाता है कि पश्चिमी यूरोप कैसे उभरा और मुस्लिम दुनिया को कैसे पीछे छोड़ दिया। इन दोनों आपस में जुड़े घटनाक्रमों में जटिल प्रक्रियाएँ शामिल थीं, जिनमें बौद्धिक और सामाजिक-आर्थिक पहलू प्रमुख थे। केवल राजनीतिक स्थिरता इतनी महत्वपूर्ण नहीं थी। उदाहरण के लिए, उस्मानी साम्राज्य राजनीतिक रूप से स्थिर था—इसे एक ही परिवार ने छह सदियों तक शासित किया। इसलिए, केवल राजनीतिक स्थिरता उस्मानी साम्राज्य और पश्चिमी यूरोपीय देशों के बीच अंततः हुए "भिन्नता" को नहीं समझा सकती।

दूसरी, ब्लेड्स और चेनी के आंकड़े दिखाते हैं कि मुस्लिम दुनिया में शासकों के शासनकाल की औसत अवधि पश्चिमी यूरोप की तुलना में कम थी। हालांकि, यह निष्कर्ष जरूरी नहीं कि पश्चिमी यूरोप में अधिक राजनीतिक स्थिरता को इंगित करता हो। असल में, आज के मध्य पूर्व के कई देशों में दशकों तक सत्ता में बने रहने वाले तानाशाहों का उदाहरण मिलता है; फिर भी, कोई भी मध्य पूर्व को यूरोप की तुलना में अधिक राजनीतिक स्थिर नहीं कहेगा।²⁰³

तीसरी, एक शासक के शासनकाल की अवधि कई अन्य कारकों से प्रभावित हो सकती है, न कि केवल दास सैनिकों की उपस्थिति या अनुपस्थिति से। इन कारकों में अभिजात वर्ग के बीच प्रतिस्पर्धा, आर्थिक स्थितियाँ और शासकों का पवित्र माने जाने का दृष्टिकोण शामिल हैं। ब्लोच बताते हैं कि 1000 से 1300 के बीच, बहुत कम पश्चिमी यूरोपीय शासकों, विशेष रूप से इंग्लैंड और फ्रांस के राजाओं, की हत्या हुई, जिसका कारण उनके पवित्र दर्जे को माना जाता है। वह लिखते हैं, "फ्रांस के राजा, निश्चित रूप से फिलिप I से और शायद रॉबर्ट द पायस से, और इंग्लैंड के राजा, हेनरी I से, यह माना जाता था कि उनके हाथों के स्पर्श से कुछ बीमारियों को ठीक करने की शक्ति थी।" इसलिए, अपेक्षाकृत कम अंग्रेजी और फ्रांसीसी राजाओं की उनके

प्रजा के हाथों हिंसक मृत्यु हुई, जबकि इसके विपरीत, बड़ी संख्या में मुस्लिम शासक और यूरोपीय जागीरदार मारे गए: "इस्लामी इतिहास की बड़ी हत्याओं की तुलना में, या पश्चिम के उन जागीरदारों के साथ तुलना करते हुए जो मारे गए, और हिंसा के इस युग के नैतिक दृष्टिकोण को ध्यान में रखते हुए, यह संख्या वास्तव में बहुत कम प्रतीत होती है।"²⁰⁴

और अंत में, ब्लेड्स और चेनी तर्क देते हैं कि दास सैनिकों की उपस्थिति ने मुस्लिम सम्राटों को पूर्ण सत्ताधारी बना दिया, जबकि यूरोपीय सम्राटों को स्थानीय प्रतिष्ठित लोगों के साथ समझौता करना पड़ता था। लेखकों के अनुसार, मुस्लिम सम्राटों का शासनकाल छोटा होता था, भले ही वे निरंकुश शासक थे, क्योंकि कई मामलों में दास सैनिकों ने उन्हें सत्ता से हटा दिया। यदि यह व्याख्या सत्य है, तो मुस्लिम सम्राटों ने सदियों तक दास सैनिकों को क्यों प्राथमिकता दी? इसके अलावा, दास सैनिकों को समाज से स्वाभाविक रूप से अलग मानने की लेखकों की धारणा भी प्रश्नगत है। उस्मानी साम्राज्य के संदर्भ में, जनिंसरी विद्रोहों में उलेमा और इस्तांबुल के आम लोग भी शामिल होते थे। शेरीफ मार्टिन के शब्दों में, "जनिंसरी केवल अपनी बैरकों तक सीमित नहीं थे बल्कि 'बाज़ार' की जनता के साथ घुले-मिले रहते थे।" इसलिए, उनके विद्रोह अक्सर "दो आयामों वाले होते थे, एक सैन्य और दूसरा नागरिक, और दोनों को एक साथ कार्य करना होता था।"²⁰⁵

मैं कुरान से सहमत हूँ कि संस्थागत गतिशीलता और दक्षता ने पश्चिमी शक्तियों को उनके मुस्लिम प्रतिस्पर्धियों से आगे निकलने में मदद की। इस्लामी कानून ने बड़ी कंपनियों के गठन को किस प्रकार बाधित किया, इस पर कुरान की व्याख्या प्रभावशाली है।²⁰⁷ इसी से जुड़े एक विषय के रूप में, कुछ अन्य विद्वानों ने इस तथ्य पर जोर दिया है कि मुस्लिम क्षेत्रों में ऋण और बैंकिंग संस्थान पश्चिमी यूरोप की तुलना में पहले विकसित हुए थे; लेकिन बाद में मुस्लिम वित्तीय संस्थान ठहराव का शिकार हो गए।²⁰⁸ इसी तरह, कुरान द्वारा इस्लामी वक्फ की आर्थिक अक्षमताओं पर दिया गया जोर भी प्रभावशाली है।²⁰⁹ अन्य विद्वानों ने भी यह उल्लेख किया है कि मुस्लिम वक्फ पश्चिमी विकल्पों की तुलना में कम लचीले और प्रभावी थे।²¹⁰

फिर भी, कुरान की इस्लामी और पश्चिमी उत्तराधिकार कानूनों की तुलना कई प्रश्नों को बिना उत्तर, जन्म देती है। वह इस्लामी कानून की आलोचना करते प्रतीत होते हैं क्योंकि वह संपत्ति को बहुत सारे उत्तराधिकारियों— बेटों और बेटियों, पिता और माता, और यहां तक कि कुछ अन्य पुरुष और महिला रिश्तेदारों में बांट देता है— जबकि कई यूरोपीय देशों में प्रधान पुत्र की व्यवस्था थी, जो उत्तराधिकार में पहले जन्मे बेटे को प्राथमिकता देती थी और जमा की हुई पूंजी

को सुविधाजनक बनाती थी।²¹¹ अनुभवजन्य रूप से, कुरान इस्लामी उत्तराधिकार क़ानून और जमा की हुई निजी संपत्ति की कमी के बीच एक कारणात्मक संबंध को पर्याप्त रूप से दस्तावेज़ीत नहीं करते हैं।

कुरान के साथ मेरी मुख्य असहमतिता इस बात को लेकर है कि उन्होंने क़ानून पर बहुत अधिक बल दिया है, जबकि उलेमा और राज्य के महत्व को नकारा है। कुरान का केंद्रीय तर्क, जो उनकी किताब के उपशीर्षक "*हाउ इस्लामिक लॉ हैल्ड बैक द मिडल ईस्ट*" में व्यक्त किया गया है, इस्लामी क़ानून को इस तरह प्रस्तुत करता है मानो इसने अकेले ही मुस्लिम संस्थाओं को सदियों तक आकार दिया हो। फिर भी, कुरान की किताब वास्तव में एक जटिल विश्लेषण प्रदान करती है, जो पाठकों को उलेमा और राज्य के महत्व के बारे में भी आंकड़े देती है। दूसरे शब्दों में, उनका विश्लेषण कई अंतर्दृष्टियाँ और आंकड़े शामिल करता है जो मेरे तर्क के साथ मेल खाते हैं, जो उलेमा और राज्य के भूमिकाओं को प्राथमिकता देता है। मैं इस मुद्दे को पांच उदाहरणों के संदर्भ में स्पष्ट करूंगा।

पहला, कुरान यह स्वीकार करते हैं कि उलेमा ने इस्लामी क़ानून का निर्माण प्री-इस्लामिक परंपराओं से भी लिया था: “मुस्लिम फ़कीह जिन्होंने साझेदारी का इस्लामी क़ानून विकसित किया, उन्होंने शुरुआत से नहीं किया था। उन्होंने अरब, मेसोपोटामिया, फारस और ग्रीस की स्थापित परंपराओं पर आधारित काम किया, और साथ ही यहूदी और ईसाई परंपराओं से भी लिया।”²¹³ दूसरा, कुरान मुस्लिम देशों के क़ानूनी प्रणालियों में शासकों की भूमिका को भी स्वीकार करते हैं। वह लिखते हैं कि “प्रारंभिक काल से ही सैन्य को पुनर्गठित किया गया, विभिन्न जुर्माना और कर लगाए गए, कर प्रणाली को बदला गया, और भूमि के उत्तराधिकार से संबंधित नियमों में संशोधन किया गया, यह सब चीज़ें, विधान द्वारा और इस्लामी क़ानून के आधार पर केवल बहुत ही कमज़ोर रूप से की गयीं।”²¹⁴ तीसरा, कुरान यह बताते हैं कि एक मज़बूत व्यापारी वर्ग की अनुपस्थिति इस्लामी साझेदारी क़ानून के समस्याग्रस्त पहलुओं के बने रहने के लिए एक महत्वपूर्ण कारण थी: “अगर कुछ प्रमुख वर्ग ने इस्लामी न्यायालय प्रणाली पर दबाव डाला होता कि वाणिज्यिक संगठनों को क़ानूनी व्यक्तित्व दिया जाए, तो धार्मिक अड़चनों को पार किया जा सकता था।”²¹⁵ ये तीन उदाहरण वर्ग संबंधों (मज़बूत उलेमा और शासकों के मुकाबले कमज़ोर व्यापारी) के क़ानूनी मुद्दों पर प्रभाव को रेखांकित करते हैं। यहां तक कि इस्लामी क़ानून भी बड़े पैमाने पर वर्ग संबंधों का परिणाम प्रतीत होता है, बजाय इसके कि यह मुसलमानों की आर्थिक स्थिति का स्वतंत्र कारण हो।

चौथा, उस्मानियों के मामले में, कुरान इस्लामी क़ानून की कुछ विशेषताओं के बजाय केंद्रीकृत राज्य सत्ता पर जोर देते हैं, जब वे स्वतंत्र गिल्डों की कमी को समझाते हैं। पंद्रहवीं सदी के मध्य तक, गिल्डों को स्वायत्तता मिली, क्योंकि "अनातोलिया में उथल-पुथल थी, और कमजोर राज्य छोटे-छोटे क्षेत्रों में अधिकार के लिए संघर्ष कर रहे थे, जैसे पश्चिमी यूरोप में उस आधे सदी के दौरान हुआ था, जब शुरुआती धार्मिक और शहरी निगमों का प्रसार हुआ था।" अगर राजनीतिक उथल-पुथल जारी रहती, तो गिल्डों में "कॉर्पोरेट विशेषताएँ" विकसित हो सकती थीं। फिर भी, "उस्मानियों ने अनातोलिया को एकजुट करने में सफलता प्राप्त की," उन्होंने "गिल्डों को राज्य के लक्ष्यों की सेवा करने के लिए बनाया," और "उन्हें क़ानूनी व्यक्तित्व देने का कोई कारण नहीं समझा।"²¹⁶ कुरान उस्मानी वक्फों को समझाते हुए भी केंद्रीकृत राज्य पर जोर देते हैं। कई अधिकारियों और व्यापारियों ने "वक्फों के भीतर संपत्ति को शरण दी" क्योंकि संपत्ति अधिकारों की राज्य द्वारा ज़बती के खिलाफ सुरक्षा नहीं थी।²¹⁷ संक्षेप में, कुरान की गिल्डों की स्वतंत्रता की कमी और उस्मानी साम्राज्य में वक्फों के भरपूर प्रसार की व्याख्याएँ, कम से कम आंशिक रूप से, इस्लामी क़ानून की प्रकृति की बजाय केंद्रीकृत राज्य की नकारात्मक नीतियों पर आधारित हैं।

अंत में, कुरान, कुरआनी सिद्धांत और मुस्लिम प्रथाओं के बीच अंतर की जांच करते हैं, खासकर अनुबंधों के संबंध में। एक कुरआनी आयत (2:282) आदेश देती है: "ईमानवालों, जब तुम किसी निश्चित अवधि के लिए ऋण का अनुबंध करो, तो उसे लिखो ... अपने ऋणों को लिखने में विफल मत रहो चाहे वे छोटे हों या बड़े, भुगतान के दिन के साथ।" फिर भी, कुरान यह नोटिस करते हैं कि "सातवीं सदी के इस्तांबुल न्यायालयों में जो अधिकांश मुकदमेबाज़ थे, वे इस नियम का उल्लंघन करते हुए व्यापार कर रहे थे।" "यहां तक कि ऋण अनुबंध, जिन्हें स्पष्ट रूप से दस्तावेज़ित करने की आवश्यकता थी, बिना दस्तावेज़ किए छोड़ दिए गए थे।" वह इस दृष्टिकोण को मुख्य रूप से इस तथ्य के परिणाम के रूप में समझाते हैं कि "दस्तावेज़ीकरण से अधिकारियों को जानकारी भेजने का जोखिम होता था, जो जहां भी संभव हो संसाधन लूटने के लिए तैयार थे।" कुरान इस निष्कर्ष पर पहुंचते हैं कि "उस्मानी समाज की मौखिक क़ानूनी संस्कृति" तब "प्रचलित राजनीतिक और आर्थिक परिस्थितियों पर आधारित थी। यह इस्लामी सिद्धांत के किसी आवश्यक तत्व से उत्पन्न नहीं हुई थी।"²¹⁸

फिर भी, रूबिन का विश्लेषण मेरे दृष्टिकोण से दो महत्वपूर्ण मामलों में भिन्न है। पहला, रूबिन के अनुसार, इस्लाम ने हमेशा धार्मिक और राज्य कर्ताओं को एक "एकीकृत विचारधारा" प्रदान

की है, और इस प्रकार, उस्मानी वर्ग संबंधों का प्रतिरूप (जिसमें उलेमा को राजनीतिक रूप से प्राथमिकता दी गई और व्यापारियों को कमजोर किया गया) इस सशक्त विचारधारा की मात्र निरंतरता था। रूबिन तर्क देते हैं कि "आर्थिक अभिजात्य वर्ग को कभी भी सौदेबाज़ी की मेज़ पर स्थान नहीं मिला क्योंकि मध्य पूर्वी शासक इस्लाम की वैधता प्रदान करने वाली क्षमता के कारण इतने सशक्त थे कि वे उन्हें बाहर रख सकते थे।"²¹⁹ इस प्रकार, रूबिन के लिए, वर्ष 1000 से पहले भी मुस्लिम राज्यों में धार्मिक व्यापारिक वर्गों ने नीतियों को आकार दिया, लेकिन किसी कारणवश प्रारंभिक मध्ययुगीन परिस्थितियों में यह व्यवस्था आर्थिक प्रगति में बाधा नहीं बनी।²²⁰ मैं इसके विपरीत तर्क देता हूँ: प्रारंभिक इस्लामी इतिहास में व्यापारी एक प्रभावशाली वर्ग थे और यही स्थिति मुस्लिमों की आर्थिक प्रगति के प्रमुख कारणों में से एक थी। बाद में, मैं इस बात पर जोर देता हूँ कि व्यापारियों के हाशिए पर चले जाने से मुस्लिम अर्थव्यवस्थाओं को नुकसान हुआ।

दूसरा, रूबिन बार-बार इस बात पर जोर देते हैं कि उनका तर्क इस्लाम को स्थिर या अपरिवर्तनीय रूप में प्रस्तुत नहीं करता, बल्कि वह उसी रूप में प्रस्तुत करता है जो वह है। रूबिन दावा करते हैं कि "ईसाई धर्मशास्त्र" मौलिक रूप से भिन्न था और "राजनीतिक सत्ता को वैधता प्रदान करने में इस्लामी धर्मशास्त्र जितना सहायक नहीं था।" वह यह भी लिखते हैं, "ये धर्मशास्त्रीय अंतर बाइबिल और कुरआन में स्पष्ट रूप से देखे जा सकते हैं।"²²¹ उनके अनुसार, "राजनीतिक शासन को वैधता प्रदान करने की धार्मिक अभिजात वर्ग की क्षमता," जिसने आर्थिक विकास को बाधित किया, "इस्लाम में कैथोलिक धर्म की तुलना में अधिक मज़बूत थी और प्रोटेस्टेंट धर्म में न्यूनतम थी।"²²² इस दावे का समर्थन करने के लिए, रूबिन एक गढ़ी हुए हदीस को पेश करते हैं: "मोहम्मद ने स्वयं कहा था, 'इस्लाम और शासन जुड़वां भाई हैं। एक बिना दूसरे के फल-फूल नहीं सकता। इस्लाम आधार है, और शासन उसका संरक्षक। जिसका कोई आधार नहीं होता, वह गिर जाता है; जिसकी कोई सुरक्षा नहीं होती, वह नष्ट हो जाता है।"²²³ मैंने स्पष्ट किया है कि यह कथन एक सासानियन कहावत है, न कि हदीस, और यह ग्यारहवीं सदी के बाद की उलेमा की मानसिकता को दर्शाता है। अध्याय-4 में यह भी दस्तावेज़ीत किया गया था कि कई प्रमुख इस्लामी विद्वानों ने ग्यारहवीं सदी तक राज्य सेवा में शामिल होने से इंकार किया था। इस्लामी इतिहास में, इसलिए, उलेमा-राज्य गठबंधन का उस्मानी मॉडल न तो इस्लाम के किसी पाठ्य सार का प्रतिनिधित्व करता है और न ही सम्पूर्ण इस्लामी इतिहास को। इसके बजाय, यह एक घटना है जो इस्लामी इतिहास के एक विशेष कालखंड में निर्मित हुई। रूबिन का ईसाई धर्म का चित्रण भी समस्याग्रस्त है। उदाहरण के लिए, पूर्वी ऑर्थोडॉक्स चर्च ने, साम्राज्य-धर्मवाद

की निगरानी में बाज़न्तीनी साम्राज्य में राजनीतिक शासकों की श्रेष्ठता को दृढ़ता से वैध किया और यहां तक कि इसे स्वीकार भी किया। यह बिंदु रूबिन के उस तर्क का विरोध करता है कि ईसाई धर्म की ऐतिहासिक उत्पत्ति इसे, इस्लाम की तुलना में राजनीतिक शासन को वैधता प्रदान करने में कम सक्षम बनाती है।

मैं रूबिन के धार्मिक विचारों को एक परिवर्तनीय व्याख्यात्मक के रूप में उपयोग करने के खिलाफ नहीं हूँ। इसके विपरीत, मेरी आलोचना यह है कि वह इन विचारों का पर्याप्त विस्तार और गहराई से विश्लेषण नहीं करते। केवल एक इस्लामी विचारधारा के धर्म-राज्य एकता का दावा करना पर्याप्त नहीं है। इस कारण से मैंने प्रारंभिक इस्लामी इतिहास से लेकर वर्तमान तक धर्म-राज्य संबंधों पर बदलते मुस्लिम विचारों का अध्ययन किया है। ये विचार केवल धार्मिक ग्रंथों में नहीं लिखे जाते हैं, बल्कि इन्हें विद्वानों द्वारा व्याख्यायित और व्यक्त किया जाता है। प्रारंभिक इस्लामी इतिहास में, एक बौद्धिक वर्ग – जिसमें दार्शनिक, विरोधी विचारों वाले धर्मशास्त्री और ऐसे इस्लामी विद्वान शामिल थे जिन्होंने राज्य सेवा करने से मना किया – ने मुस्लिमों की बौद्धिक उपलब्धियों में महत्वपूर्ण भूमिका निभाई। बाद में, हालांकि, उलेमा-राज्य गठबंधन ने दोनों, बौद्धिकों और व्यापारियों, को कमजोर किया। यह कमजोर करना, कई मुद्दों पर एक धर्मशास्त्रीय परिवर्तन के साथ आया, जिसमें इस्लाम के राज्य के साथ संबंध भी शामिल थे। इन मुद्दों के संदर्भ में, मेरा विश्लेषण रूबिन के विश्लेषण से महत्वपूर्ण रूप से भिन्न है।

निष्कर्ष

सोलहवीं सदी की शुरुआत में, तीन शक्तिशाली मुस्लिम साम्राज्य—उस्मान, सफ़वी और मुगल—विस्तृत क्षेत्रों पर शासन कर रहे थे। दो सदी बाद, मुस्लिम साम्राज्यों ने अपनी सैन्य श्रेष्ठता खो दी और जटिल राजनीतिक एवं सामाजिक-आर्थिक संकटों का सामना किया। इस अध्याय में यह तर्क दिया गया है कि सैन्य शक्ति के युग में भी इन साम्राज्यों को बौद्धिक और आर्थिक स्तर पर गंभीर कमियों का सामना करना पड़ा, जिससे उनकी अंततः गिरावट हुई। इन सभी साम्राज्यों की साझा समस्या वर्ग संबंधों से जुड़ी थी: उलेमा और राज्य के गठजोड़ ने स्वतंत्र विद्वानों के उभरने को रोका और व्यापारियों को हाशिए पर धकेल दिया। बौद्धिक और आर्थिक रूप से, मुसलमानों में नवाचार की कमी थी और वे यूरोपीय प्रगति, विशेष रूप से प्रिंट क्रांति और वैज्ञानिक क्रांति, के प्रति उदासीन बने रहे।

उस्मानी साम्राज्य में उलेमा-राज्य गठजोड़ अत्यंत अभिजात्यवादी था। उलेमा और प्रशासनिक अधिकारी समाज के बाकी लोगों को **रिआया** (जिसका अर्थ "प्रजा" या "समूह" हो सकता है) के रूप में परिभाषित करते थे। ऐसे तंत्र में राज्य से स्वतंत्र नागरिक समाज का उदय संभव नहीं था। इसके अतिरिक्त, उस्मानी सामाजिक-आर्थिक संरचना की कठोर पदानुक्रमिक प्रकृति ने व्यक्तिगत नवाचार को बाधित किया। डच और अंग्रेजी राज्यों के विपरीत, उस्मानी राज्य ने संपत्ति अधिकारों की प्रभावी रूप से रक्षा नहीं की, जो व्यक्तिगत उद्यमिता और सृजनात्मकता के लिए एक प्रमुख अवरोध था। परिणामस्वरूप, उस्मानी साम्राज्य में (जैसे सफ़वी और मुगल साम्राज्यों में) बहुत कम नवाचारकर्ता, खोजकर्ता या उद्यमी उभरे, जो पश्चिमी यूरोप के अधिकांश हिस्सों से विपरीत स्थिति थी।

पंद्रहवीं से सत्रहवीं सदी के बीच पश्चिमी यूरोप में विकास की कई प्रक्रियाएँ हुईं। इन परस्पर जुड़े विकासक्रमों में बौद्धिक वर्ग और बुर्जुआ वर्ग ने महत्वपूर्ण भूमिका निभाई। **पुनर्जागरण** ने न केवल मानव शरीर और प्रकृति में बल्कि कला और दर्शन में भी रुचि को बढ़ावा दिया। **प्रिंट क्रांति** ने पुस्तकों के उत्पादन और साक्षरता में अभूतपूर्व वृद्धि की। **भौगोलिक खोजों** ने यूरोप की व्यापारिक क्षमता को विस्तारित किया। प्रिंटिंग यंत्रों ने **प्रोटेस्टेंट सुधार आंदोलन** में भी योगदान दिया, क्योंकि उन्होंने कैथोलिक चर्च की आलोचना करने वाले ग्रंथों के व्यापक प्रसार को संभव बनाया। **वैज्ञानिक क्रांति** ने मानव शरीर और प्रकृति पर नए ज्ञान और दृष्टिकोण उत्पन्न किए और स्थापित अरस्तूवादी एवं कैथोलिक मान्यताओं को चुनौती दी। सत्रहवीं सदी में नीदरलैंड और इंग्लैंड ने पश्चिमी यूरोप के उत्थान के कलात्मक, दार्शनिक, व्यावसायिक, वैज्ञानिक और राजनीतिक पहलुओं का उदाहरण प्रस्तुत किया। यूरोपीय आर्थिक विकास निश्चित रूप से अमेरिकी, अफ्रीकी और एशियाई संसाधनों और जनसंख्या के शोषण से जुड़ा था। फिर भी, केवल औपनिवेशिक शोषण पर ध्यान केंद्रित करना और बौद्धिक व संस्थागत विकास की उपेक्षा करना, पश्चिमी यूरोप के उत्थान के महत्वपूर्ण पहलुओं को नजरअंदाज करना होगा।

अध्याय-7 अठारहवीं और उन्नीसवीं सदी पर केंद्रित होगा। इसमें विश्लेषण किया जाएगा कि यूरोपीय शक्तियों ने मुस्लिम दुनिया में प्रत्यक्ष या अप्रत्यक्ष औपनिवेशिक शासन कैसे स्थापित किया। यह अध्याय यह भी जांचेगा कि मुस्लिम अधिकारियों और बौद्धिकों ने संस्थागत और बौद्धिक सुधारों के माध्यम से यूरोपीय चुनौतियों का सामना करने का प्रयास कैसे किया।

- 1 मैनेज़ 1989, 128–147।
- 2 उज़ुनचारज़ीली 1983, 268; लिंडनर 1983, 105–111। जनिसरी एक उस्मानी अभिजात्य पैदल सेना इकाई थी, जो मुख्य रूप से इस्लाम में रूपांतरित किए गए ईसाई लड़कों से बनाई गई थी। यह पहले के मुस्लिम गुलाम सैनिकों के मॉडलों का अनुकूलन था। पहले, फातिह काल में, जनिसरी, जो आग्नेयास्त्रों से लैस थे, ने एक और मज़बूत घुमंतू घुड़सवार सेना (अक्कोयुनलू, जो सुलतान उज़ुन हसन द्वारा नेतृत्वित थी) को हराया था। अक़दग 1971, 119; इंबेर 2009, 285।
- 3 1528 में, सफ़वीदों ने पूर्वी ईरान में घुमंतू उज़बेकों को हराने के लिए तोपों से लैस गाड़ियों का उपयोग किया। बुलिएट 1990, 260।
- 4 अपनी सैन्य संघर्षों के अलावा, उस्मानी और सफावियों के बीच धार्मिक दुश्मनी भी थी। उस्मानी उलेमा ने सफावियों को "विधर्मी" माना और उनके खिलाफ युद्ध को मंजूरी दी। इनालज़िक 1994, 21। 5 लापिडस 1984, 11, 38–43; डोल्स 1977, 282; अबू लूगोड 1989, 358; एरूसल 2014, 38–76। 6 रेयमंड 1979–80, 85।
- 7 उस्मानी शासन के तहत, इन अरबी भूमि की जनसंख्या में वृद्धि हुई, लेकिन 1800 तक यह केवल 12.5 मिलियन तक पहुंची। बॉस्कर एट अल. 2008, 39।
- 8 आलम 2004, अध्याय 4। इन तीन साम्राज्यों की एक और सामान्य विशेषता के रूप में, सूफी आदेशों ने इनमें महत्वपूर्ण सामाजिक भूमिका निभाई। ग्रीन 2012, अध्याय 3।
- 9 "1600 में मुगल भारत की जनसंख्या लगभग 100 मिलियन अनुमानित की गई थी।" चौधुरी 1990, 382। यह आंकड़ा उस्मानी और सफावि साम्राज्यों की संयुक्त जनसंख्या से दोगुना है।
- 10 होजसन 1974c, विशेष रूप से 47। दक्षिण-पूर्व एशिया में छोटे मुस्लिम-बहुल या मुस्लिम-शासित राज्य भी थे। लोम्बार्ड 2000; रीड 1993a; रीड 1993b।
- 11 हॉजसन 1993, 197।
- 12 हेस 1968, 13–21.
- 13 बारकान 1940, 452–4; कसाले 2010, 162, 202.
- 14 इनालज़िक 1994, 330.
- 15 ब्रौडेल (1976, 1088) के अनुसार, लेपांतो की लड़ाई तक "[तुर्की वर्चस्व का जादू टूट चुका था।] फिर भी, सात साल बाद, अलकाज़ार की लड़ाई में, उस्मानियों और उनके मोरक्कन सहयोगियों ने पुर्तगालियों और उनके मोरक्कन सहयोगियों के खिलाफ एक निर्णायक जीत हासिल की। इसलिए, उस्मानी अभी भी उत्तर अफ्रीका में सैन्य रूप से शक्तिशाली थे। हेस 1972, विशेष रूप से 72–3। इसे भी देखें: ग्रांट 1999, 185–6; पार्कर 1996, 87–9।
- 16 अगॉस्टन 2005, 194–202; इम्बर 2009, 331.
- 17 इनालज़िक 1964, 44. इसे भी देखें: इनालज़िक 1970, 217.
- 18 शाचट 1964, 89–90; लापिडस 1996, 17; अटचिल 2016, भाग I और III।
- 19 इनालज़िक 2000 [1973], 70–5. शरीया "एक धार्मिक समुदाय का कानून" था, जबकि कानून "एक साम्राज्य का कानून" था। उस्मानी शासकों और उलेमा ने इन दो "अलग-अलग कानूनों के शरीरों" के बीच पुल बनाया। इम्बर 1997, 24।
- 20 ब्रॉड और लुईस 1982, 1. इसे भी देखें: बारकी 2008, विशेष रूप से 105; बारकी 2012।

- 21 इनालज़िक 2000 [1973], 63–4। 22 तैमुर 1979, 108, 117; प्लेटों 2017, 5। 23 इनालज़िक 2000 [1973], 169–72; बुराक 2015, 46–7। 24 हल्म 1997, विशेष रूप से 108।
- 25 लापिडस (1999, 367) के अनुसार, सफाविदों ने धर्म के लिए राज्य संरक्षण का सेलजुक मॉडल अपनाया, "लेकिन शहजादों के हाथों में उलेमा पर नियंत्रण केंद्रीकृत करने में बहुत आगे बढ़ गए।"
- 26 लापिडस 1996, 18। 27 अर्जोमंड 1984, 105–87; मत्ते 2012, 173–5; अलातास 2014, 123–9। 28 मोइन 2012, 74–84, 88–91; याल्दिरिम 2008; बारकी 2008, 175–8।
- 29 इस मुद्दे पर एकमात्र विद्वतापूर्ण बहस इस बारे में थी कि क्या उसमानी राज्य का प्रारंभिक कारण इस्लाम का विस्तार था (जैसे, पॉल वितेक का "गाजी सिद्धांत") या नहीं। वितेक 1936; वितेक 1938; लंडनर 1983, अध्याय 1; काफ़र 1995, अध्याय 1।
- 30 अर्जोमंड 1988, 12. इसे भी देखें: न्यूमैन 2001, 34–46।
- 31 मत्ते 2012, 178; अलातास 2014, 123–7।
- 32 अर्जोमंड 2010, 473।
- 33 अहमद 2009, 148–9. इसे भी देखें: आलम 2013, 169।
- 34 डेल 2010, 98–100. अकबर की अन्य हिन्दू समर्थक नीतियों में गाय के वध पर प्रतिबंध लगाना शामिल था। "उसने हिन्दू तीर्थयात्रियों पर लगाए गए करों जैसे भेदभावपूर्ण करों को भी समाप्त किया, हिन्दू साधुओं को अपनी निजी सभा में और राजपूत सरदारों को अपनी शासक वर्ग में शामिल किया, हिन्दू धार्मिक ग्रंथों का फारसी में अनुवाद करने का आदेश दिया, और हिन्दू त्योहारों का उत्सव मनाया।" ईटन 1993, 159n2।
- 35 ज़मान 2002, 19–20।
- 36 ईटन 1993, 134; साथ ही 192–3।
- 37 रॉबिन्सन 1997, विशेष रूप से 181–4।
- 38 सायिली 1960, विशेष रूप से 260 और 393 पृष्ठ। साथ ही, निम्नलिखित स्रोत भी देखें: चलेबी 2007 [लगभग 1653], 777–83; सेज़गिन 2011b, 28–52; नुसैबेह 2016, 185–98। सायिली (1960, 400) के अनुसार, एक शोध संस्थान के रूप में वेधशाला (observatory) एक मुस्लिम नवाचार था।
- 39 किंग 1999, 44–5, 128–9; फाज़लिओग्लू 2003, 8–34; अदिवार 1982 [1939], 18–20, 47–9; काज़ांजीगिल 1999, 92–3। कोपरनिकस पर कुशजी के संभावित प्रभाव के लिए, देखें रोपे 2007a, 72–5।
- 40 वितेक 1936, 317; अदिवार 1982 [1939], 39–40।
- 41 देखें ब्लेयर और ब्लूम 1995।
- 42 चलेबी 2008 [1656b], 21।
- 43 चलेबी 2007 [लगभग 1653], 444। हालांकि होकाज़ादे आमतौर पर ग़ज़ाली से सहमत होते हैं, कुछ मुद्दों पर वह ग़ज़ाली की आलोचना करते हैं, विशेष रूप से इब्न सिना: को गलत तरीके से प्रस्तुत करने और उन्हें अनुयायी धर्मत्यागी घोषित करने के लिए। टुर्कर 1956, 383–6। साथ ही देखें आर्सलान 1999, 265–7; ओज़रवारली 2015a, 390–6।
- 44 टुर्कर 1956, 56–60, 385–8। टुर्कर द्वारा आलोचना किए गए विद्वानों में अदनान अदिवार (1982 [1939], 54) और शेमसेद्दिन गुनेलटाय (1987 [1938], 444) शामिल हैं।
- 45 किनालिज़ादे 2012 [1565], 532।
- 46 किनालिज़ादे 2012 [1565], 529; दवानी 1939 [लगभग 1477], 249।

- 47 न्याय के वृत्त (Circle of Justice) की पृष्ठभूमि के लिए, देखें: तुसि 1964 [लगभग 1235], 230; दवानी 1839 [लगभग 1477], 372–4, 388–90; किनालिजादे 2012 [1565], 451, 479–80।
- 48 इब्न खल्दून 2005 [1377], 40–1, 239। सासानी संस्करणों के लिए, इब्न खल्दून ने मसऊदी का संदर्भ दिया। मसऊदी (मसऊदी 1863 [947], 210) के अनुसार, सासानिद सम्राट अनूशिरवान (र. 531–79) ने कहा: "राजकीय सत्ता सेना पर निर्भर करती है, सेना पैसे पर, पैसे करों पर, कर कृषि पर, कृषि न्याय पर, न्याय अधिकारियों की निष्ठा पर, और वह मंत्रियों की ईमानदारी पर।" देखें: हाजीब 1974 [1070], 155।
- 49 लिंडा डार्लिंग (2013) बताती हैं कि न्याय के वृत्त (Circle of Justice) का ऐतिहासिक पृष्ठभूमि सासानियों से भी पहले मध्य पूर्व और मध्य एशिया में जाता है।
- 50 अपने स्रोत के रूप में, दवानी (1939 [लगभग 1477], 244) ने "द सीक्रेट्स ऑफ सीक्रेट्स" (The Secrets of Secrets) का भी उल्लेख किया - एक सलाह देने वाली पुस्तक जिसे अरस्तू से झूठा रूप से जोड़ा गया था। आधुनिक विद्वानों ने यह खुलासा किया कि यह पुस्तक दसवीं और ग्यारहवीं सदी में गुमनाम रूप से संकलित की गई थी। डार्लिंग 2013, 6, 75।
- 51 रीस 2013 [1521]।
- 52 मैकिंटॉश 2000; हेस 1974; टेकेली 1985।
- 53 सौकक 1994, 134–5।
- 54 गुड्रिच 1990, 11–14।
- 55 तारीख-ए हिंद-ए गर्बी 1990 [1580]। साथ ही देखें: गुड्रिच 1990, विशेष रूप से 32–5; चलेबी 2007 [लगभग 1653], 287–8; तोगान 1942–7, 127।
- 56 गुड्रिच 1990, 2, 15।
- 57 गुड्रिच 1990, 20।
- 58 कासाले 2010, 119–20, 162, 195–6।
- 59 तक्रीउद्दीन 1966 [1556]; टेकेली 1966। तक्रीउद्दीन की घड़ी डिजाइनों के लिए, देखें सेजगिन 2011c, 118–22।
- 60 सायिली 1960, 289–92; अदिवार 1982 [1939], 99–109; उन्वर 1969, 51–4। इस्तांबुल वेधशाला के उपकरणों के लिए, देखें सेजगिन 2011b, 53–61।
- 61 सायिली 1960, 374; अल-हसन और हिल 1986, 282।
- 62 डेली 2014, 202–6।
- 63 हफ 2011, 133। 1720 और 1730 के दशकों में, जय सिंह, एक मुगल जनरल और हिंदू शासक तथा विद्वान, ने भारत में पांच वेधशालाएँ स्थापित कीं, जो पहले उलुग बेग द्वारा प्रस्तुत वेधशाला परंपरा के अंतिम उदाहरण बने। सेजगिन 2011b, 72–7। हालांकि, "जय सिंह द्वारा किया गया अच्छा आरंभ," "1743 में उनकी अकाल मृत्यु के कारण अचानक समाप्त हो गया।" सेन 1971b, 103।
- 64 अन्य यूरोपीय आविष्कार 1590 और 1660 के बीच में माइक्रोस्कोप, थर्मामीटर, बैरोमीटर, और पेंडुलम घड़ी शामिल थे। मैकनील 1991 [1963], 594–5।
- 65 ब्रेंडजेस और मोरिसन (2010, 634) के अनुसार, उस्मानी साम्राज्य में "सोलहवीं शताब्दी से, अगर उससे पहले नहीं ... कई प्रमुख चिकित्सक यहूदी शरणार्थी थे... उस्मानी ग्रीक और आर्मीनियाई समुदायों के साथ-साथ फ्रांस, इटली और अन्य कैथोलिक या प्रोटेस्टेंट देशों से क्रिश्चियन चिकित्सक भी उस्मानी दरबार में सेवा करते थे। अधिकांश यहूदी और उस्मानी क्रिश्चियन चिकित्सकों ने इटली या स्पेन और

- पुर्तगाल विश्वविद्यालयों में चिकित्सा की पढ़ाई की थी।" इस प्रकार, उस्मानीयों के पास अपने दरबार में सेवा करने के लिए चिकित्सकों को प्रशिक्षित करने के लिए पर्याप्त संस्थाएँ नहीं थीं।
- 66 डेली 2014, 199–200।
- 67 कुछ विशेष मुस्लिम चिकित्सक चीर फाड़ कर सकते थे। यह अज्ञात है कि क्या इब्न नफीस ने फुफुसीय परिसंचरण पर अपने अध्ययन के लिए ऐसा किया, जिसने गैलन के सिद्धांत को खारिज किया। सैवेज-स्मिथ 1995, 99–104; फैसी 2013, 111; मेयरहोफ 1935, 115–18।
- 68 नासिर 1976, 163।
- 69 नव्वेवीं शताब्दी के प्रारंभ तक, इस्तांबुल या काहिरा में मानव चीर फाड़ अभी भी चिकित्सा अनुसंधान की एक सामान्य विधि नहीं थी। उस समय, हसन अल-अत्तर, एक सुधारवादी इस्लामी विद्वान और अल-अज़हर के शेख, ने करने की आवश्यकता का बचाव किया। देखें: ग्रैन 1979, 104–5, 170–2।
- 70 चलेबी 2008 [1656b], 21; अदिवार 1982 [1939], 126–7; उनात 1964, 3–6। सोलहवीं सदी के अंत से, उस्मानी उलेमा "राज्य प्रशासन और राजसी द्वारा घोषित क़ानूनों में अधिक से अधिक हस्तक्षेप करने लगे थे।" यह "धार्मिक प्रभाव सुन्नी रूढ़िवादिता को मज़बूत करता था और बदलती परिस्थितियों के ज़वाब में सरकार की स्वतंत्रता को गंभीर रूप से सीमित करता था।" इन्हालजिक 1994, 23।
- 71 ज़िल्फ़ी 1988, 39; इनालजिक 2000 [1973], 179–85; बैर 2007, 65–76।
- 72 चलेबी 2008 [1656b], विशेष रूप से 39–40, 65–70।
- 73 चलेबी 2007 [1656a]; चलेबी 1982 [लगभग 1652]।
- 74 चलेबी 2007 [लगभग 1653], 443–4, 1007, 262, 566–7, 598, 684, 899; ओज़रवारली 2015a, 388; फ्लेइशर 1983, 199; ओकुमुज़ 2008, 83–6।
- 75 चलेबी 2008 [1654]।
- 76 üiken 2016 [1935], 233–9।
- 70 चलेबी 2008 [1656b], 21; अदिवार 1982 [1939], 126–7; उनात 1964, 3–6। सोलहवीं सदी के अंत से, उस्मानी उलेमा "राज्य प्रशासन और राजसी द्वारा घोषित क़ानूनों में अधिक से अधिक हस्तक्षेप करने लगे थे।" यह "धार्मिक प्रभाव सुन्नी रूढ़िवादिता को मज़बूत करता था और बदलती परिस्थितियों के ज़वाब में सरकार की स्वतंत्रता को गंभीर रूप से सीमित करता था।" इन्हालजिक 1994, 23।
- 71 ज़िल्फ़ी 1988, 39; इनालजिक 2000 [1973], 179–85; बैर 2007, 65–76।
- 72 चलेबी 2008 [1656b], विशेष रूप से 39–40, 65–70।
- 73 चलेबी 2007 [1656a]; चलेबी 1982 [लगभग 1652]।
- 74 चलेबी 2007 [लगभग 1653], 443–4, 1007, 262, 566–7, 598, 684, 899; ओज़रवारली 2015a, 388; फ्लेइशर 1983, 199; ओकुमुज़ 2008, 83–6।
- 75 चलेबी 2008 [1654]।
- 76 üiken 2016 [1935], 233–9।
- 77 रॉबिन्सन 1997, 174–84; अहमद 2015, 18–19, 76–8।
- 78 ज़ियाई 1996b, 636।
- 79 कॉर्बिन 1986, 462–72; एडमसन 2016, 379–99।
- 80 दबाशी 1996b, 600।
- 81 दबाशी 1996b, 600, 632। देखें ज़ियाई 1996b, 637; फ़ख़री 2004, 314–22।

- 82 फतावा अल-हिंदिया उस्मानी क़ानूनविदों के बीच प्रसिद्ध थी। एक अन्य मुगल/भारतीय ग्रंथ जिसे उस्मानी मुस्लिम पढ़ते थे, वह था "मक्रतूबात", जिसे नक्शबंदी सूफ़ी शेख अहमद सरहिंदी (1564–1624) ने लिखा था।
- 83 बर्नियर 1891 [लगभग 1668], 155–7 में उद्धृत।
- 84 रहमान 1968, 230।
- 85 बेय 1972 [1631–40], 48, 68–70, 84।
- 86 चेलबी 1982 [लगभग 1652], 24–5, 32।
- 87 रोसेन्थल 1958, 224–33; ब्लैक 2011, 264–7; एडमसन 2016, 407–8।
- 88 माचियावेली 1996 [लगभग 1513]; हॉब्स 1994 [1651]।
- 89 गुतास 1998, 172। जॉर्ज सालिबा (2007, 243) भी तुसी का उल्लेख करते हैं, जबकि वे पतन सिद्धांत की आलोचना करते हैं। वे दावा करते हैं कि तुसी "बगदाद की लूट से पहले लगभग 400,000 पांडुलिपियाँ बचाई थीं।" सालिबा इस संदेहास्पद दावे के लिए कोई विशेष स्रोत का हवाला नहीं देते हैं।
- 90 गुतास 1998, 173। 91 गुतास 2014, XIV: 88।
- 92 टुर्कैर 1956, 53–60, 385–7; अरस्तान 1972, 21; ओज़वर्गिली 2015a, 385–9।
- 93 गुतास 1998, 173। 94 चेलबी 2007 [लगभग 1653], 567–8।
- 95 एल-रुआयहेब 2015, 1–2, 356–61।
- 96 एल-रुआयहेब 2015, 30। देखें भी एल-रुआयहेब 2010, विशेष रूप से 254–9।
- 97 दवानी 1839 [लगभग 1477]।
- 98 तुसी 1964 [लगभग 1235]।
- 99 डार्लिंग 2013, 117; फ़ख़री 1991, 143; फ़्लैशर 1983, 201।
- 100 रोसेन्थल 1958, 223; साथ ही 211–12।
- 101 उस्मानीयों और सफ़वियों ने कभी-कभी एक-दूसरे के खिलाफ़ नाकेबंदी लगाई, जिससे ईरानी रेशम जैसे सामानों का निर्यात बाधित हुआ। इनालज़िक 1994, 246। संप्रदायिक युद्धों के कारण व्यापारी सुन्नी उस्मानी, शिया सफ़वी, और सुन्नी उज़्बेक क्षेत्रों के बीच सुरक्षित रूप से यात्रा नहीं कर सके। रोसाबी 1990, 351, 361; सूसेक 2000, 151। हालांकि, इस व्यापारिक रूप से हानिकारक संघर्ष के निर्णय-निर्माताओं में शासक अभिजात्य वर्ग और उलेमा शामिल थे, जबकि व्यापारियों को इससे बाहर रखा गया था।
- 102 हॉजसन 1974c, 16; हॉजसन 1974b, 408।
- 103 इनालज़िक 2000, 503। यह भी देखें इनालज़िक 1994, 114–73।
- 104 पमुक 2004, 246। इनालज़िक (2000 [1973], 110) के अनुसार, 1528 में लगभग 87 प्रतिशत ओटोमन भूमि राज्य के स्वामित्व (मिरी) में थी। 105 चिज़ाक्वा 2011, xxii–xxiii।
- 106 "ओटोमन साम्राज्य सबसे बढ़कर एक सैन्य संगठन था... नागरिक शासन और सैन्य कमान के बीच कोई स्पष्ट विभाजन नहीं था... [व]ज़ीर और प्रांतीय गवर्नर युद्ध में कमांडर के रूप में भी कार्य करते थे।" इम्बर 2009, 330।
- 107 अकदाग 2009 [1963], 178।
- 108 यह "इटली, जर्मनी, फ्लेमिश और डच नगर-राज्यों" के विपरीत था, जहां "वास्तव में व्यापारी और कारीगर प्रमुख शक्ति थे और उन्होंने अपनी रुचि के अनुसार आर्थिक नीतियों को आकार दिया।" इस्सावी 1980,

- 500–11 अभिजात वर्ग, पादरी, और बुर्जुआ वर्ग के सदस्यों को सम्मिलित करते हुए, संसदें यूरोप के कई हिस्सों में फैल गईं (बिजेंटियम को छोड़कर), खासकर 1188 में स्पेन में पहली संसद खुलने के बाद। वैन जांडेन एट अल. 2012, विशेष रूप से 846–71
- 109 "प्रिंटिंग, बारूद और नौवहन कंपास... ने पूरे विश्व में चीजों के स्वरूप और स्थिति को बदल दिया: पहले ने साहित्य में, दूसरे ने युद्धकला में, और तीसरे ने नौवहन में।" — बेकन 2000 [1620], 100। "बारूद, कंपास और प्रिंटिंग मशीन वे तीन महान आविष्कार थे जिन्होंने बुर्जुआ समाज का मार्ग प्रशस्त किया। बारूद ने सामंती योद्धा वर्ग को नष्ट कर दिया, कंपास ने विश्व बाज़ार की खोज की और उपनिवेशों की नींव रखी, और प्रिंटिंग मशीन प्रोटेस्टेंटवाद तथा सामान्य रूप से विज्ञान के पुनर्जागरण का उपकरण बनी।" — मार्क्स 1991 [1861–3], 403। यह भी देखें: ब्रौडेल 1981, 385–408। ये तकनीकें चीन में विकसित की गई थीं। नीडहम 2004, 214; अंद्रादे 2016, अध्याय 2–4।
- 109 "प्रिंटिंग, बारूद और नौवहन कंपास... ने पूरे विश्व में चीजों के स्वरूप और स्थिति को बदल दिया: पहले ने साहित्य में, दूसरे ने युद्धकला में, और तीसरे ने नौवहन में।" — बेकन 2000 [1620], 100। "बारूद, कंपास और प्रिंटिंग मशीन वे तीन महान आविष्कार थे जिन्होंने बुर्जुआ समाज का मार्ग प्रशस्त किया। बारूद ने सामंती योद्धा वर्ग को नष्ट कर दिया, कंपास ने विश्व बाज़ार की खोज की और उपनिवेशों की नींव रखी, और प्रिंटिंग मशीन प्रोटेस्टेंटवाद तथा सामान्य रूप से विज्ञान के पुनर्जागरण का उपकरण बनी।" — मार्क्स 1991 [1861–3], 403। यह भी देखें: ब्रौडेल 1981, 385–408। ये तकनीकें चीन में विकसित की गई थीं। नीडहम 2004, 214; अंद्रादे 2016, अध्याय 2–4।
- 110 देखें: एर्गोस्टन 2005, 19, 59–60, 194। उस्मानियों ने 1517 में मिस्र पर कब्ज़ा करते समय मामलूकों के खिलाफ तोपों, हरकबुस (मस्केट जैसी आग्नेयास्त्र) और हैंडगनों का उपयोग किया। जब सुल्तान सलिम ने अपनी विजय पर एक मामलूक जनरल से चर्चा की, तो उसने उस्मानियों पर इस्लामी युद्ध पद्धति — "तलवार और भाले" से लड़ने — से भटकने का आरोप लगाया। हालाँकि, वास्तविकता यह थी कि मामलूकों ने 1389 में ही घेराबंदी युद्धों में तोपों का उपयोग किया था। फिर भी, उन्होंने युद्धक्षेत्र में बारूद के हथियारों को नहीं अपनाया, क्योंकि उस्मानी जनिसारियों के विपरीत, मामलूक मुख्य रूप से घुड़सवार सेना थे, जो घोड़े पर रहते हुए आसानी से बंदूकों का उपयोग नहीं कर सकते थे। इसके अलावा, जहाँ उस्मानी क्षेत्रों में आग्नेयास्त्र निर्माण के लिए आवश्यक खनिज उपलब्ध थे, वहीं मामलूकों को अपने अधिकांश धातु आयात करने पड़ते थे। अयालोन 1956, 27, 89, 94–6, 102–3।
- 111 "मुगलों की स्थायी नौसेना बनाने में विफलता" के लिए देखें: पार्कर 1996, 108, 219n76।
- 112 जियानकार्लो कासाले (2010) उस्मानी नौसैनिक अभियानों की कुछ सफलताओं का हवाला देते हैं ताकि यह तर्क दिया जा सके कि यूरोपीय खोजों के समान एक उस्मानी अन्वेषण युग। थामेरी दृष्टि में, इन सफलताओं को अतिरंजित नहीं किया जाना चाहिए, क्योंकि उस्मानी साम्राज्य को स्वाभाविक लाभ प्राप्त थे। उसे लाल सागर के माध्यम से हिंद महासागर तक सीधी पहुँच थी, जबकि पुर्तगाली जहाजों को अफ्रीका के चारों ओर घूमकर जाना पड़ता था; उस्मानी साम्राज्य की जनसंख्या पुर्तगाल से कहीं अधिक थी; और उसे हिंद महासागर के कई शासकों और व्यापारियों से इस्लामी सांस्कृतिक संबंधों के कारण संवाद स्थापित करने में अधिक सुविधा थी।
- 113 इनाल्लिज़क 1994, 320–40।
- 114 उलगनेर 1981, 58–94। यह भी देखें: सयार 1986, 125, 134–6।
- 115 उल्केन 2016 [1935], 138; ओज़ेनवार्ली 2015b, 254।
- 116 चेलबी 2007 [लगभग 1653], 71।

- 117 गज़ाली 1974b [1097], 223–4; अल-गज़ाली 1963 [1097], 73।
- 118 "अरब सदियों तक हिंद महासागर के प्रमुख व्यापारी और नाविक बने रहे" जब तक कि "पुर्तगालियों का आगमन" नहीं हुआ—हौरानी 1995 [1951], 83। पुर्तगाली 1498 में पहुंचे—जो मुगल वंश की स्थापना से लगभग तीन दशक पहले था—और "उदाहरणस्वरूप हिंसा में संलग्न हुए, क्योंकि वे जानते थे कि केप के चारों ओर नए मसाला मार्ग के उनके उद्घाटन का विरोध होगा।"—फर्ग्यूसन 2011, 34।
- 119 इनाल्जिक 1994, 179। यह भी देखें: गेन्च 2000, 41–4, 80–5, 92–4, 199। 1600 और 1700 में इस्तांबुल की अनुमानित जनसंख्या 700,000 थी—1700 में यह दुनिया का सबसे बड़ा शहर था।—चांडलर 1987, 20–1, 481–3।
- 120 पमुक 2004, 235; इनाल्जिक 1970, 217। 121 इनाल्जिक 1994, 21, 189–95।
- 122 इस्सावी 1982, 17–19। उस्मानी राजनेताओं ने "जब व्यापार घटा तो नए बाजारों की खोज को प्रोत्साहित नहीं किया। पुर्तगाल के राजा हेनरी द नेविगेटर की गतिविधियों के लिए उस्मानी समकक्ष नहीं था, न ही उन नीतियों के लिए जो रानी एलिजाबेथ द्वारा लेवेंट कंपनी के संरक्षण में उदाहरणित हैं।"—मार्डिन 1969, 261।
- 123 पश्चिमी यूरोपीय राज्य संरक्षणवादी नीतियाँ अपना रहे थे। ब्रिटिश राज्य ने 1685 से भारतीय वस्त्रों पर उच्च सीमा शुल्क लागू किया।—पाठसारथी 2011, अध्याय 5, विशेष रूप से 126।
- 124 इनाल्जिक 1994, 353–4, 359। यह भी देखें: इनाल्जिक 1970, 212।
- 125 टिली 1992, 40।
- 126 पॉल केनेडी (1987, xvi–xvii) के अनुसार, सोलहवीं सदी की शुरुआत में, पूर्व के सभी शक्ति केंद्रों, जिसमें उस्मानी, मुगल और मिंग चीन शामिल थे, के पास "एक केंद्रीकृत प्राधिकरण था जो विश्वास और व्यवहार की समानता पर जोर देता था, केवल सरकारी राज्य धर्म में ही नहीं, बल्कि वाणिज्यिक गतिविधियों और शस्त्र निर्माण जैसे क्षेत्रों में भी।" इसके विपरीत, पश्चिमी यूरोप में, "किसी भी प्रकार की सर्वोच्च प्राधिकरण की कमी" और लगातार प्रतिस्पर्धाएं एक "प्रतिस्पर्धात्मक, उद्यमिता-प्रेरित वातावरण" की ओर ले गईं, जिसने अंततः पश्चिमी आर्थिक और सैन्य श्रेष्ठता को जन्म दिया।
- 127 मिंग वंश की एक और विशेषता यह थी कि व्यापारियों की भूमिका में गिरावट आई—जो सोंग वंश (960–1279) के दौरान एक प्रभावशाली वर्ग थे।—लिन 1995, 285–6; केनेडी 1987, 6–9; मैकनील 1991 [1963], 525–34; मोक्वर 2016, अध्याय 16।
- 128 टिली 1992, 40। यह भी देखें: स्प्रूट 1994, भाग III।
- 129 वैन ज़ेडेन 2009, अध्याय 2; कोसांडे 1997, 101, 255–61; डी लॉन्ग और श्लेफर 1993। डैनियल चिरोट (1994, 63) यूरोपीय बौद्धिक गतिशीलता के लिए विकेंद्रीकरण और शक्तिशाली नगरों को एक आवश्यक शर्त मानते हैं: "केवल जहाँ यह संभव था कि एक विचारक सुरक्षित शरण में भाग सके, वहाँ ही तर्कपूर्ण विचार का निरंतर विकास हो सकता था।" इस बिंदु पर कॉलिंग्स (2000, 418) इब्न सीना, जिन्होंने महमूद गज़नी से भाग लिया था, और डेसकार्टेस के बीच समानता पाते हैं: "इब्न सीना ... पश्चिमी फारस में चले गए, जहाँ वे दरबार के चिकित्सक बने, कभी-कभी वजीर, और कभी-कभी राय, हमदान और इस्फहान में निजी संरक्षक के अधीन रहते हुए ... [उनकी] यात्राएँ डेसकार्टेस की यात्राओं से मिलती-जुलती हैं, जो कैथोलिक और प्रोटेस्टेंट युद्ध रेखाओं के बीच घूमते थे।"
- 130 निकोलो माचियावेली (1996 [लगभग 1513], 502) ने "प्रिंस" को मेडिसी परिवार के एक सदस्य को समर्पित किया। दुपोए 1998, 11, 21।

- 131 आइजनस्टाइन 2005 [1983], विशेष रूप से भाग I; फेबर और मार्टिन 1997 [1958], विशेष रूप से 55–61
- 132 फेबर और मार्टिन 1997 [1958], 182, 186, 248।
- 133 वैन ज़ैडेन 2009, 77, 86, 89। यह भी देखें: बुरिघ और वैन ज़ैडेन 2009, 416।
- 134 बुरिघ और वैन ज़ैडेन 2009, 431–2, 440।
- 135 प्रिंटिंग मशीन के साथ, पुस्तक उत्पादन की लागत "शायद 85 से 90 प्रतिशत तक घट गई।" वैन ज़ैडेन 2009, 186।
- 136 बुरिघ और वैन ज़ैडेन 2009, 417, 419। यह भी देखें: फेबर और मार्टिन 1997 [1958], 262।
- 137 पश्चिमी यूरोप की अनुमानित कुल जनसंख्या 1400 में लगभग 48 मिलियन से बढ़कर 1500 में लगभग 65 मिलियन, 1600 में 83 मिलियन, 1700 में 94 मिलियन, और 1800 में 137 मिलियन हो गई बास्कर एट अल. 2008, 39।
- 137 पश्चिमी यूरोप की अनुमानित कुल जनसंख्या 1400 में लगभग 48 मिलियन से बढ़कर 1500 में लगभग 65 मिलियन, 1600 में 83 मिलियन, 1700 में 94 मिलियन, और 1800 में 137 मिलियन हो गई। बास्कर एट अल. 2008, 39। 138 वैन ज़ैडेन 2009, 194।
- 139 चीनी और यूरोपीय पुस्तक उत्पादन के बीच बड़ा अंतर 1644 से 1911 तक बना रहा। बुरिघ और वैन ज़ैडेन 2009, 437।
- 140 पुस्तक "पहली आधुनिक शैली की बड़े पैमाने पर उत्पादित औद्योगिक वस्तु" बन गई। एंडरसन 1983, 34।
- 141 एंडरसन 1983, 22–36। यह भी देखें: ब्लोक 2014 [1940], 91–3।
- 142 एंडरसन 1983, 12–19।
- 143 आइजनस्टाइन 2005 [1983], अध्याय 6। 144 एडवर्ड्स 1994, अध्याय 1 और 5; फेबर और मार्टिन 1997 [1958], 288–95।
- 145 देखें: वेबर 1998 [1905]; बेकर और वॉस्मैन 2009; एकलुंड एट अल. 1996, अध्याय 9।
- 146 रुबिन 2017, 119–40; डी व्रीस और वैन डेर वुडे 1997, 165–72; वैन ज़ैडेन 2009, 90–1, 195।
- 147 वैन ज़ैडेन एट अल. 2012, 851n55, 856–60; ज़ारेट 2000, अध्याय 2।
- 148 कैथोलिक फ्रांस में, अनुमानित साक्षरता दर अधिक मामूली थी: 1700 में 20 प्रतिशत से अधिक और 1800 में 35 प्रतिशत। वैन ज़ैडेन 2009, 191।
- 149 पेन 2013, 385–405।
- 150 डायमंड 1997, अध्याय 3।
- 151 "कई विशिष्ट मामलों में, यूरोपियों ने जानबूझकर और इरादे से चेचक या अन्य सूक्ष्मजीवों को जीवाणुविज्ञानी युद्ध के प्रारंभिक रूप के रूप में पेश किया। बार-बार का दुरुपयोग, बलात्कार और नरसंहार, कृषि फसलें और जानवरों की जलाने वाली विध्वंस, भुखमरी, प्रेरित आघात और मानसिक सुनता, जो [सूक्ष्मजीवों के साथ] सहसंबद्ध थे, ने मूल निवासियों की जीने की इच्छा को नष्ट कर दिया।"—लेवेने 2005, 111।
- 152 "1519 में लगभग ग्यारह मिलियन की मध्य मैक्सिको की जनसंख्या 1600 तक केवल 2.5 मिलियन रह गई। मैकनील 1991 [1963], 601। यह अनुमान है कि यूरोपियों के आगमन के बाद, अमेरिका में कुल मूल निवासी जनसंख्या 80 प्रतिशत घट गई। सटीक गिरावट का पता लगाना कठिन है, आंशिक रूप से

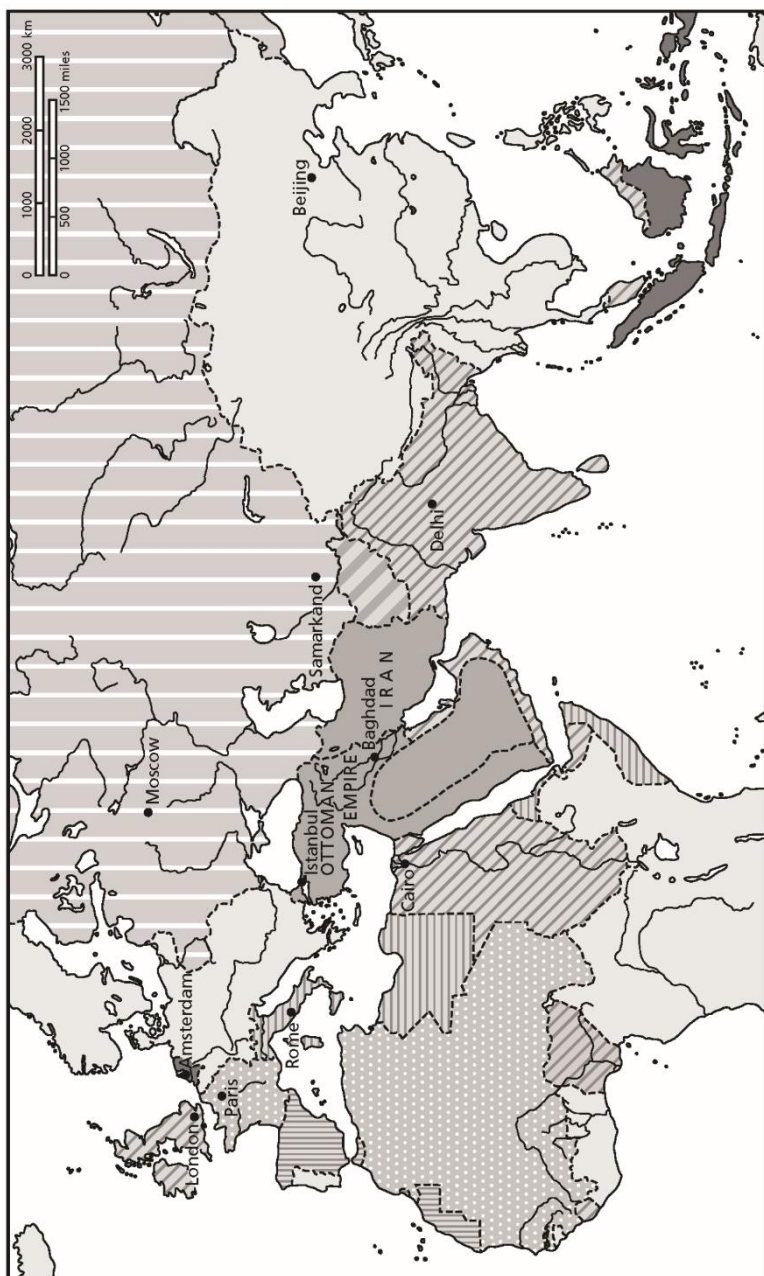
- क्योंकि मूल निवासी जनसंख्या के अनुमान 13 से 112 मिलियन तक भिन्न होते हैं। एंगरमैन और सोकोलोफ 2012, 216, 216n10।
- 154 इनालक 1994, 341, 353–4।
- 155 बारकान 1975, 27; कसबा 1988, 12; इनालक 2000 [1973], 49; अकदाग 2009 [1963], 424–30।
- 156 टिली 1992, 45।
- 157 रेडी 2017, 26–31; आस्क 2015, 363–7।
- 158 ब्रॉडेल (1976, 669) के अनुसार, दोनों राजवंश समान थे: "पूर्व में उस्मानी; पश्चिम में हाब्सबर्ग।" 1572 में, उस्मानी सुलतान ने फ्रांसीसी राजा को एक पत्र भेजा, जिसमें नौसैनिक सहायता की पेशकश की और फ्रांस, इंग्लैंड, और नीदरलैंड द्वारा हाब्सबर्ग साम्राज्य पर एक संयुक्त हमले का सुझाव दिया।
- इनालक 1994, 367।
- 159 "1493 से 1800 तक, दुनिया का 85 प्रतिशत चांदी और 70 प्रतिशत सोना अमेरिका से आया।" बैरट 1990, 224। स्पेन इन अमेरिकी संसाधनों का प्रमुख शोषक था, जिसमें 1,700 टन सोना और 73,000 टन चांदी शामिल थी। मैडिसन 2004, 36। यह भी देखें: बैरट 1990, 242–3।
- 160 एडम स्मिथ (1993 [1776], 118) ने स्पेनियों की आलोचना की, जिन्होंने वाणिज्य और श्रम के विभाजन पर ध्यान केंद्रित करने के बजाय अमेरिका के धातु खजाने पर ध्यान केंद्रित किया: "धन ... [मंगोलों के लिए] मवेशियों में था, जैसे कि स्पेनियों के लिए यह सोने और चांदी में था।"
- 161 गारनाता के गिरने के बाद, कार्डिनल जिमेनेज़, जो स्पेन के ग्रेंड इनक्विजिटर बनने वाले थे, ने मुस्लिम पुस्तकों की होलिका दहन की व्यवस्था की। अस्सी हजार पुस्तकें जलाई गईं।
- माकेन्सेन 1935a, 83–4; लेर्नर 1998, 78।
- 162 अनोल्ड एंगेनडट (2011, 55) लिखते हैं, "1480 और 1530 के बीच, स्पेनिश इनक्विजिशन ने लगभग 5,000 लोगों को उनके संदिग्ध ईसाई धर्म के लिए मृत्युदंड दिया। 1540 से 1750 तक, 826 निष्कासन हुए, जिनमें केवल धर्मविरोधी मामले नहीं, बल्कि यौन अपराध भी शामिल थे।"
- 163 ब्रॉडेल 1976, 790–7।
- 164 नॉर्थ और थॉमस 1973, 127–31; रुबिन 2017, 172–84।
- 165 इज़राइल 1998, अध्याय 7–10।
- 166 ब्रॉडेल (1984, 205) के शब्दों में, "डचों के लिए, व्यापार था राजा, और हॉलैंड में वाणिज्यिक हितों ने प्रभावी रूप से राज्य के कारण को बदल दिया।"
- 167 इज़राइल 1998, अध्याय 14, 15, 23, 24, 26, 28, 34, 39। 168 इज़राइल 2001, अध्याय 2, 8, 13–16। 169 मिलर 2011।
- 170 वान ज़ैडन 2009, 129, 191। इसके अलावा देखें: डि व्रीस और वान डेर वूड 1997, 170। 171 वान ज़ैडन 2009, 192।
- 172 डि व्रीस और वान डेर वूड 1997, 170–1। इसके अलावा देखें: इज़राइल 1998, 899–902।
- 173 इज़राइल 1998, 936–54; कर्टिन 1984, 152–4।
- 174 हेफनर 2000, 26–32; मैडिसन 2004, 60।

- 175 पेटेंट प्रणाली सबसे पहले 15वीं सदी के अंत में वेनिस में लागू की गई, फिर यह अन्य यूरोपीय देशों में फैल गई; इसे सबसे प्रभावी रूप से इंग्लैंड में 1624 में स्टैच्यूट ऑफ मोनोपोलिज़ के पारित होने के साथ संस्थागत रूप से लागू किया गया। मोकिर 1990, 79। इसके अलावा देखें: खान 2011, 207–8।
- 176 कर्टिन 1984, 155–7।
- 177 बेकन 2000 [1620]; जार्डिन 2000।
- 178 लॉक 1996 [1689b]। 1671 में, एडवर्ड पोकोके और उनके बेटे (जिनका भी वही नाम था) ने इबन तुफैल के "हैय बिन यक़ज़ान" का लैटिन अनुवाद प्रकाशित किया, जिसका शीर्षक था फिलॉसॉफस ऑटोदीडैक्टस (स्वयं-शिक्षित दार्शनिक)। गुल रसेल (1994, विशेष रूप से 224–31) के अनुसार, लॉक का पोकोके परिवार से करीबी संबंध था और यह संभावना है कि फिलॉसॉफस ऑटोदीडैक्टस ने लॉक के टैबुला रासा (खाली पट्टिका) के रूपक पर प्रभाव डाला, जो जन्म के समय मानव मस्तिष्क को एक खाली स्लेट के रूप में चित्रित करता है। इसे भी देखें: बेन-ज़ाकेन 2010, विशेष रूप से अध्याय 4।
- 179 मायरहोफ 1935, 120।
- 180 इसराइल 2001, अध्याय 27; इसराइल 2006, अध्याय 8; डेली 2014, 207–8; आइजनस्टीन 2005 [1983], अध्याय 7।
- 181 करामान और पामुक 2010, पृष्ठ 614। देखें वैन ज़ैडन 2009, पृष्ठ 241।
- 182 ब्रॉडेल 1982, पृष्ठ 578–81, 594–6; मार्क्स और एंगेल्स 1994 [1848], पृष्ठ 160–1। डेयरट्रे मैक्क्लॉसकी (2010; 2016) का तर्क है कि बुर्जुआ विचारों ने पश्चिमी यूरोप के उदय का कारण बने। जोसेफ नीदम (2004, पृष्ठ xlv–xlvi, 229) ने प्रसिद्ध रूप से पूछा था, "चीन में इतने सदियों तक तकनीकी नेतृत्व के बाद आधुनिक विज्ञान क्यों नहीं उभरा?" उनके लिए, "पश्चिमी यूरोप में बुर्जुआ वर्ग का उत्थान" वैज्ञानिक विकास का कारण बना, और तुलनीय बुर्जुआ वर्ग की अनुपस्थिति यह समझाती है कि चीन ने ऐसा विकास क्यों नहीं प्राप्त किया।
- 183 मार्क्स 2007; फ्रैंक 1998; फ्रैंक 2015; ब्लॉट 1993; ब्लॉट 2000।
- 184 होब्सन 2004; पार्थसारथी 2011; गोल्डस्टोन 2008। 185 पोमेरेन्ज 2000।
- 185 पोमेरेन्ज 2000।
- 186 सांस्कृतिक निर्धारणवाद का एक उदाहरण है लैंड्स 1998। भौगोलिक निर्धारणवाद का एक उदाहरण है डायमंड 1997।
- 187 वैन ज़ैडन 2009, पृष्ठ 22–5, 271–2। एंगस मैडिसन (2006, पृष्ठ 242) का अनुमान है कि 1500 में, चीन और भारत का GDP लगभग समान आकार का था – जो दुनिया में सबसे बड़ा था। पश्चिमी यूरोप दुनिया में तीसरे स्थान पर था, जिसका GDP चीन और भारत (अलग-अलग) के GDP का लगभग दो तिहाई था।
- 188 इनाकलिक 1994, पृष्ठ 315–19, 342–4।
- 189 मोकीर (1990, पृष्ठ 151) तकनीकी नवाचारों के बारे में लिखते हैं: "ऐसी बातें जैसे 'आवश्यकता आविष्कार की जननी है' स्पष्ट रूप से बकवास हैं... मानव इच्छाएँ जो भी हों, आवश्यकता हमेशा मौजूद रहती है; उसे संतुष्ट करने की क्षमता नहीं रहती।" यह बात भौगोलिक खोजों के लिए भी सत्य है।
- 190 कोलंबस और वास्को दा गामा के चार शताब्दियों बाद, पहली ओटोमानी यात्रा अमेरिकियों तक अनजाने में इस्तांबुल से दो नौसैनिक जहाजों द्वारा की गई। जहाजों ने फिर ब्राज़ील को छोड़ दिया और अफ्रीका का चक्कर लगाकर 1866 में अपने मूल रूप से योजनाबद्ध यात्रा को बसरा तक पूरा किया। फैक 2006 [1868]।

- 191 इबेरियाई अन्वेषणों को चौदहवीं सदी से भूमध्यसागर, उत्तरी और बाल्टिक समुद्रों के बीच इतालवी व्यापारियों की दीर्घ-दूरी यात्रा के एक निरंतरता के रूप में भी देखा जा सकता है। पेन 2013, पृष्ठ 345।
 - 192 ब्रांडेल 1976, पृष्ठ 678–81; कैर 1961, अध्याय 4; नॉर्थ 1990, पृष्ठ 89।
 - 193 वैन ज़ैडन 2009, विशेष रूप से पृष्ठ 241, 258।
 - 194 ड्रेलिचमैन 2005।
 - 195 वैन ज़ैडन 2009, विशेष रूप से पृष्ठ 291–6; मोकीर 1990, अध्याय 4। रॉबर्ट एलन (2009, पृष्ठ 15) के शब्दों में, “[s] चूंकि उच्च वेतन और सस्ती ऊर्जा ब्रिटेन की वैश्विक अर्थव्यवस्था में सफलता के परिणामस्वरूप थीं, इसलिए औद्योगिक क्रांति को पूर्व के आर्थिक सफलता से जोड़ा जा सकता है।”
 - 196 वैन ज़ैडन 2009, भाग III; एलन 2009, अध्याय 10; मोकीर 2010, अध्याय 2–5, 19; जैकब 1997।
 - 197 नॉर्थ और थॉमस 1973, पृष्ठ 1, 3।
 - 198 नॉर्थ और थॉमस 1973, पृष्ठ 131।
 - 199 नॉर्थ और थॉमस 1973, विशेष रूप से पृष्ठ 101, 156–7।
 - 200 नॉर्थ और वेनगैस्ट 1989, पृष्ठ 805।
 - 201 नॉर्थ 1990, पृष्ठ 139।
 - 202 ऑल्सन 1993, पृष्ठ 574। साथ ही, ऐस्मोग्लू और रॉबिन्सन 2012, पृष्ठ 102–3।
 - 203 ब्लेड्स और चेनी (2013, 18n45) अपनी विश्लेषण में इस महत्वपूर्ण समस्या को केवल एक फुटनोट के माध्यम से संबोधित करने का प्रयास करते हैं, जिसमें कुछ मनमाने उदाहरण दिए गए हैं।
 - 204 ब्लॉख 2014 [1940], 401–2.
 - 205 मार्दिन 1988, 30। इनालजिक (2000 [1973], 98) के अनुसार, सत्रहवीं सदी के मध्य से उन्नीसवीं की शुरुआत तक पांच सुल्तानों को सत्ता से हटाए जाने का कारण जनविद्रोह था, जिसमें इस्तांबुल के आम लोग, जनिसरी और शेख अल-इस्लाम शामिल थे। कुछ मामलों में, "इस्तांबुल की जनता" यहाँ तक कि "जनिसरी जुंटा की शक्ति के खिलाफ" भी उठ खड़ी हुई।
- तैमुर कुरान की द लॉन्ग डाइवर्जेंस "भिन्नता" की एक कहीं अधिक जटिल व्याख्या प्रस्तुत करती है। ब्लेड्स और चेनी के राजनीतिक स्थिरता और दास सैनिकों पर केंद्रित दृष्टिकोण की तुलना में, कुरान दीर्घकालिक आर्थिक विकास और उसके संस्थागत कारणों का विश्लेषण करते हैं। कुरान तर्क देते हैं कि इस्लामी कानून (विशेष रूप से उत्तराधिकार, साझेदारी और वक्फ से संबंधित प्रावधान) ने आर्थिक विकास को बाधित किया और ग्यारहवीं से अठारहवीं सदी के बीच मुस्लिम समाज में सिविल सोसाइटी की कमजोरी का कारण बना। उनके अनुसार, इस्लामी कानून के तहत विरासत कई लोगों में विभाजित हो जाती थी, जिससे साझेदारियाँ भंग हो जाती थीं और पूंजी संचय में बाधा आती थी। इस्लामी साझेदारी कानून ने अव्यक्तिगत संस्थाओं को मान्यता नहीं दी, जिसके कारण बड़ी कंपनियों की स्थापना संभव नहीं हो पाई। इसके अलावा, इस्लामी वक्फ अपने कठोर नियमों के कारण बदलते सामाजिक-आर्थिक हालात के अनुकूल नहीं हो सके, जिससे इन संपत्तियों का आर्थिक रूप से गैर-लाभकारी तरीकों से उपयोग हुआ। कुरान के अनुसार, मुस्लिम समाज इन समस्याग्रस्त कानूनों में फंसे रहे, जो आरंभिक मध्य युग में प्रभावी थे, लेकिन बाद में लगभग एक सहस्राब्दी तक मुस्लिम आर्थिक विकास में बाधक बने रहे। उन्नीसवीं सदी में मुस्लिम देशों ने पश्चिमी मॉडल के आधार पर इन कानूनों में सुधार करना शुरू किया, लेकिन तब तक अंतरराष्ट्रीय आर्थिक प्रणाली में पश्चिमी प्रतिस्पर्धियों की बराबरी करने के लिए बहुत देर हो चुकी थी।

206 कुरान 2011। साथ ही देखें कुरान 2004।

- 207 "सत्रहवीं सदी के इस्तांबुल में, अदालत के अभिलेखों में उल्लिखित साझेदारियों का 77.1 प्रतिशत सिर्फ दो लोगों के बीच था। केवल 7.6 प्रतिशत में पाँच या उससे अधिक सदस्य थे।" कुरान 2011, 64–51
- 208 अब्राहम उदोविच (1975, 6–7) के अनुसार, मुस्लिम दुनिया में वित्तीय संस्थान आठवीं सदी में विकसित हुए थे — लगभग चार सदियों पहले जब ये पश्चिमी यूरोप में आए। हालांकि, मुस्लिम वित्तीय संस्थान लंबे समय तक ज्यादातर अपरिवर्तित रहे, जबकि उनके पश्चिमी यूरोपीय समकक्ष चौदहवीं से सोलहवीं सदी के बीच "महान वाणिज्यिक बैंकिंग हाउस" में परिवर्तित हो गए।
- 209 वक्फ का फैलाव "लाभ-प्रेरित निजी क्षेत्र से व्यापारिक संपत्ति के बहाव" का कारण बना, जिससे "साझेदारियों के आकार में वृद्धि और जटिलता हासिल करने की संभावना और कम हो गई।" कुरान 2011, 127। अंतिम उस्मानी साम्राज्य में, लगभग 20 प्रतिशत कृषि भूमि वक्फों के पास थी। हनियोलु 2008, 20। डेविड पॉवर्स (1989, 537–8) एक उच्च प्रतिशत का अनुमान लगाते हैं।
- 210 मक्कदीसी (1981, 289–90) ने स्थिर मुस्लिम वक्फों की तुलना गतिशील पश्चिमी विकल्पों से की: "इस्लाम मृत हाथ ('main morte') के भारी बोझ तले दबा था; जबकि पश्चिम ने वक्फ के सभी लाभों का उपयोग किया और इस स्थायी रूप को निगम के माध्यम से गतिशील बना दिया।" साथ ही देखें अर्जोमंद 1999, 291।
- 211 "इस्लाम की अपेक्षाकृत समानतावादी उत्तराधिकार प्रणाली ने साझेदारी को समय से पहले समाप्त करने की लागत बढ़ा दी।" कुरान 2011, 126; साथ ही 81–8।
- 212 सामान्यतः इस्लामी कानून की आलोचना की जाती रही है क्योंकि वह उत्तराधिकार में महिलाओं को आधे हिस्से का अधिकार देता है; इसलिए, इसे प्रधान पुत्र की तुलना में अधिक समस्याग्रस्त प्रस्तुत करना अजीब लगता है।
- 213 कुरान 2011, 49।
- 214 कुरान 2011, 125।
- 215 कुरान 2011, 125। फिर भी "मध्य पूर्वी व्यापारियों के पास ... अपने सामूहिक हितों का पालन करने के लिए स्थायी संघ स्थापित करने का कोई तरीका नहीं था।" कुरान 2011, 271।
- 216 कुरान 2011, 133। "तेरहवीं और चौदहवीं सदी में गिल्डों की स्वतंत्र और शक्तिशाली स्थिति बाद में उस्मानियों के केंद्रीकृत शासन प्रणाली के तहत कमजोर हो गई।" इनाल्जिक 1970, 216।
- 217 कुरान 2011, 127। "क्योंकि वक्फों को पवित्र माना जाता था, शासक उनके संपत्ति को ज़ब्त करने में हिचकते थे।" कुरान 2004, 75।
- 218 कुरान 2011, 246–8। "वेनेजिया में महत्वपूर्ण मामलों में लिखित अनुबंध 1394 में अनिवार्य हो गए, फ्रांस में 1566 में, स्कॉटलैंड में 1579 में, और बेल्जियम में 1611 में।" कुरान 2011, 242।
- 219 रूबिन 2017, 17।
- 220 रूबिन 2017, पृष्ठ 202–3, 209।
- 221 रूबिन 2017, पृष्ठ 54; साथ ही 67।
- 222 रूबिन 2017, पृष्ठ 205–206।
- 223 रूबिन (2017, पृष्ठ 50) इस गद्दी हुए हदीस को लुईस (1995, पृष्ठ 149) से उद्धृत करते हैं, जिन्होंने वास्तव में इस कथन को 'एक शब्दावली के रूप में परिभाषित किया है जिसे मुस्लिम लेखक अक्सर उद्धृत करते हैं, कभी-कभी इसे प्राचीन फारसी ज्ञान के रूप में, कभी-कभी इसे पैगंबर का कहावत मानते हुए।' रूबिन ने स्पष्ट रूप से लुईस की सावधानियों को नज़रअंदाज़ किया।



MAP 5 The European Colonization of the Muslim World (c. 1914)

ध्वंस

पश्चिमी औपनिवेशिकता और मुस्लिम सुधारवादी

(अठारहवीं से उन्नीसवीं सदी)

वर्ष 1683 में वियना की असफल घेराबंदी के दौरान और उसके बाद, उस्मानियों को कई यूरोपीय शक्तियों के हाथों पराजय का सामना करना पड़ा। **कार्लोवित्ज़ की संधि (1699)** के साथ, उस्मानी साम्राज्य ने पूर्वी यूरोप के बड़े क्षेत्र को खो दिया। अठारहवीं सदी के पहले भाग में, उस्मानियों ने ऑस्ट्रिया, रूस और वेनिस से कुछ क्षेत्र वापस हासिल कर लिया लेकिन अठारहवीं सदी के दूसरे भाग में, वे रूस से बार-बार पराजित हुए। **कुचुक कायनारका की संधि (1774)** के तहत, उस्मानियों ने क्रीमिया पर अपना नियंत्रण छोड़ दिया, जिससे रूस द्वारा इसका बाद में अधिग्रहण संभव हो सका। इस संधि के माध्यम से रूस को उस्मानी साम्राज्य के ऑर्थोडॉक्स ईसाई प्रजा पर संरक्षक का दर्जा भी प्राप्त हुआ।¹ **नेपोलियन के मिस्त्र पर आक्रमण (1798–1801)**² के बाद, उस्मानी साम्राज्य के लिए यूरोपीय शक्तियों के साथ गठजोड़ बनाना अत्यधिक महत्वपूर्ण हो गया। **1830 के दशक में मोहम्मद अली की मिस्री सेनाओं द्वारा लगातार मिली हारों के बाद**, उस्मानी साम्राज्य का अस्तित्व यूरोप की शक्ति-संतुलन नीति पर काफी हद तक निर्भर हो गया।

सैन्य विफलताओं के बाद आर्थिक संप्रभुता का नुकसान भी हुआ। 1838 की बाल्टा लिमानी संधि, जिसे एंग्लो-उस्मानी संधि भी कहा जाता है, ने ब्रिटिश निर्यात को उस्मानी साम्राज्य में विशेष लाभ प्रदान किया। पामुक के अनुसार, कमज़ोर उस्मानी साम्राज्य के लिए ब्रिटेन और

अन्य यूरोपीय शक्तियों की मांगों को अस्वीकार करना अब संभव नहीं रह गया था। लगभग तीन दशक बाद, साम्राज्य को विदेशी नागरिकों द्वारा कृषि भूमि खरीदने के अधिकार को स्वीकार करने के लिए मजबूर होना पड़ा, साथ ही विदेशी स्वामित्व वाले उस्मानी बैंक को अपने क्षेत्र में कागजी मुद्रा छापने का एकाधिकार भी सौंपना पड़ा।³ इससे पहले यूरोपीय देशों के साथ किए गयी संधियों ने भी उस्मानी अर्थव्यवस्था पर यूरोपीय नियंत्रण को और आसान बना दिया।

इसके अतिरिक्त, जैसा कि तूरान कयाओग्लू ने बताया है, यूरोपीय राज्यों का उस्मानी साम्राज्य के क्षेत्र में **अंतर्राष्ट्रीय अधिकार क्षेत्र** दिन-ब-दिन उसके **संप्रभुता** का उल्लंघन करता गया।⁴

सत्रहवीं सदी के अंत और अठारहवीं सदी की शुरुआत में, सफ़वी ईरान को भी सामाजिक-आर्थिक संकटों का सामना करना पड़ा, साथ ही उसे उस्मानियों, मुगलों, रूसियों, उज़्बेकों और अफ़ग़ानों से सैन्य चुनौतियाँ भी मिलीं, जो इसके पतन का कारण बनीं।⁵ सफ़वी शासन के अंत के बाद, **नादिर शाह** (राज्य: 1736–47), जो एक अलग क़बीले से था, ईरान का शासक बना।⁶ उसने ईरान के क्षेत्रों का विस्तार पड़ोसी देशों पर क़ब्ज़ा करके किया। हालांकि, नादिर की मृत्यु के बाद, उसका साम्राज्य छोटे-छोटे, प्रतिद्वंद्वी राज्यों में विभाजित हो गया। बाद में, 1794 में, **क़जर राजवंश** ने फिर से ईरान को एकजुट किया और 1925 तक इसे शासित किया (हालांकि, इसके शासन में राज्य कमज़ोर था)।

इसी तरह, **मुगल साम्राज्य** भी अपने अंतिम महान सम्राट **औरंगज़ेब** (मृत्यु: 1707) के शासनकाल के दौरान और उसके बाद टूटने लगा। इसके पतन के कुछ कारणों में अत्यधिक खर्च⁷ हिंदू बहुसंख्यक के खिलाफ असहिष्णु नीतियाँ, हिंदू विद्रोह और राजपूतों तथा मराठों द्वारा अलगाव, नादिर शाह द्वारा नेतृत्व किए गए ईरानी आक्रमण और अहमद शाह अब्दाली द्वारा नेतृत्व किए गए अफ़ग़ान हमले शामिल थे।⁸ लगभग 1764 में, **ब्रिटिश ईस्ट इंडिया कंपनी** ने बंगाल को उपनिवेशित किया और उसके बाद भारत के अन्य हिस्सों को भी। 1857 में भारतीय विद्रोह के असफल होने के बाद, ब्रिटिश साम्राज्य ने भारत में प्रत्यक्ष औपनिवेशिक शासन स्थापित किया और औपचारिक रूप से मुग़ल (जो पहले ही केवल प्रतीकात्मक था) राजवंश को समाप्त कर दिया।

उस्मानी भूमि पर यूरोपीय उपनिवेशीकरण 1830 में फ़्रांस द्वारा अल्जीरिया पर क़ब्ज़ा करने के साथ शुरू हुआ। आधी सदी बाद, फ़्रांस ने तूनीसीया को अपने उपनिवेशी शासन में शामिल कर लिया, जो तब तक पश्चिमी अफ़्रीका के लगभग सभी हिस्सों पर फैला हुआ था, जहाँ अधिकतर मुसलमान आबाद थे। 1869 में, **स्वेज़ नहर** को एक फ़्रांसीसी-मिस्री परियोजना के रूप में खोला

गया। कुछ सालों बाद, ब्रिटेन ने नहर में मिस्त्र के हिस्से खरीद लिए। 1882 में ब्रिटेन का धीरे-धीरे मिस्त्र पर कब्जा शुरू हुआ। ब्रिटिश उपनिवेशीकरण का विस्तार सूडान और खाड़ी क्षेत्र तक हुआ। ईरान कभी सीधे तौर पर उपनिवेशित नहीं हुआ। फिर भी, बीसवीं सदी की शुरुआत में इसे ब्रिटिश और रूसी प्रभाव क्षेत्र में बाँट दिया गया था। उस समय रूस ने पहले ही यूरेशियाई स्टेपी, मध्य एशिया और कफ्काज़ में रहने वाली कई मुसलमानों की आबादी का उपनिवेशीकरण कर लिया था (देखें मानचित्र 5)।

प्रथम विश्व युद्ध के अंत तक, पूरा मध्य पूर्व, ब्रिटेन और फ्रांस के सीधे या बिना सीधे नियंत्रण में था।⁹ 1918 में युद्धविराम के बाद, ब्रिटिश, फ्रांसीसी और इटालियन सैनिकों ने इस्तांबुल में प्रवेश किया। दो साल बाद, ब्रिटेन और इसके सहयोगियों ने उस्मानी संसद के सदस्यों को गिरफ्तार किया और शहर में विभिन्न सरकारी पदों पर कब्जा कर लिया। इन घटनाओं के साथ, उस्मानी सुलतान, जो मुसलमानों के खलीफा होने का दावा भी करते थे, एक बंधक बन गए, और इतिहास में दूसरी बार (बगदाद पर मंगोल आक्रमण के बाद), खेलाफत का दिल गैर-मुस्लिम शक्तियों के हाथों में था।

यूरोपीय उपनिवेशवाद का मुसलमानों की दुनिया पर अभूतपूर्व प्रभाव – जो मंगोलों और क्रूसेडरों द्वारा किए गए आक्रमणों से भी कहीं अधिक था – केवल सैन्य शक्ति पर निर्भर नहीं था, बल्कि इसमें शैक्षिक संस्थानों, वैज्ञानिक ज्ञान, प्रौद्योगिकी और आर्थिक संगठनों का भी प्रमुख योगदान था। यूरोपीय इतने उन्नत कैसे हो गए और कैसे उन्होंने मुसलमानों को इतने मोर्चों पर पीछे छोड़ दिया? मुसलमान शासकों और बौद्धिकों ने इस सवाल का सामना और बहस कैसे की इस अध्याय में, मैं इसकी खोज करूंगा।

प्रिंटिंग प्रेस और कुरआन अनुवाद

विभिन्न मुस्लिम देशों में राजनीतिक संकट के दौरान, उलेमा ने अपनी प्रभावशाली स्थिति को बनाए रखा, यदि इसे और मजबूत नहीं किया। सफवी साम्राज्य के अंत के करीब, उच्च श्रेणी के उलेमा ने अपनी राजनीतिक शक्ति बढ़ाई। मुहम्मद बाकर मजलिसी, जो 1687 से 1699 तक इस्फहान की राजधानी के शेख अल-इस्लाम थे, सफवी राजनीति में एक शक्तिशाली खिलाड़ी थे। उन्होंने सूफियों और धार्मिक अल्पसंख्यकों के खिलाफ उत्पीड़न अभियान चलाया।¹⁰ इसी तरह, उस्मानी उलेमा अठारहवीं सदी में इतने शक्तिशाली हो गए कि उन्होंने एक प्रकार की उच्च वर्ग की स्थापना की, जिसमें कुछ पद और कार्यालय प्रमुख उलेमा के पुत्रों को सौंपे जाने लगे।¹¹

उलेमा की वैधता का मुख्य स्रोत इस्लाम की व्याख्या पर उनका एकाधिकार था, जिसे उन्होंने मदरसों के नियंत्रण के माध्यम से बनाए रखा। प्रिंटिंग प्रेस इस एकाधिकार को खतरे में डाल सकती थी; इसलिए, उलेमा ने उनकी स्थापना का विरोध किया। 1455 (जब पहली यूरोपीय किताब प्रकाशित हुई) से लेकर 1729 (जब पहली उस्मानी किताब प्रकाशित हुई) तक मुसलमानों द्वारा एक भी किताब प्रकाशित नहीं की गई। उलेमा ने कुरआन का क्षेत्रीय भाषाओं में अनुवाद का भी विरोध किया। इस विरोध के परिणामस्वरूप उस्मानी समाज¹² में साक्षरता दर अत्यंत कम (वर्ष 1800 में लगभग 1 प्रतिशत) रही, जबकि पश्चिमी यूरोपीय देशों ने कहीं अधिक औसत साक्षरता दर (वर्ष 1800 तक 31 प्रतिशत)¹³ हासिल की, जिसका एक कारण प्रिंटिंग प्रेस की स्थापना, क्षेत्रीय भाषा में बाइबिल और अन्य ग्रंथों तक पहुँच, और विविध शैक्षिक संस्थानों की उपस्थिति थी।¹⁴

गुटेनबर्ग के लगभग आधे सदी बाद, इस्तांबुल में यहूदी अल्पसंख्यक ने पहले प्रिंटिंग प्रेस की स्थापना की ताकि हिब्रू ग्रंथों को छापा जा सके। उस्मानी मुस्लिमों द्वारा प्रिंटिंग प्रेस की स्थापना में और दो सदियाँ लग गईं। यह कहा गया है कि सत्रहवीं सदी के इस्तांबुल में 80,000 से 90,000 प्रति लेखक थे, और वे प्रिंटिंग प्रेस के विरोध में एक शक्तिशाली गुट बनाते थे क्योंकि यह उनके लिए आर्थिक खतरा था।¹⁵ उस समय इस्तांबुल की अनुमानित जनसंख्या लगभग 7,00,000¹⁶ थी, यह संख्या स्पष्ट रूप से भ्रामक है। लेकिन अगर प्रति लेखकों द्वारा प्रिंटिंग प्रेस का विरोध भी मजबूत था, तो भी यह प्रेस की स्थापना को सदियों तक विलंबित नहीं कर सकता था। पंद्रहवीं सदी के पेरिस में, लेखक संघ ने प्रिंटिंग प्रेस का कड़ा विरोध किया, लेकिन "प्रिंटिंग की शुरुआत को केवल बीस साल तक विलंबित करने में सफल रहा।"¹⁷

एक अन्य व्याख्या यह है कि अरबी वर्णमाला को मानक अनुसार ढालना लैटिन वर्णमाला की तुलना में अधिक कठिन था। अरबी वर्णमाला में, प्रत्येक अक्षर के विभिन्न रूप होते हैं और यह शब्द के शुरुआत, मध्य, या अंत में होने पर अन्य अक्षरों से जुड़े होते हैं।¹⁸ लेकिन प्रिंटिंग प्रेस के देर से स्वीकार किए जाने के लिए यह व्याख्या भी विश्वसनीय नहीं है। अरबी अक्षरों को सेट टाइप में बदलने की कठिनाई ने यूरोपीय प्रकाशकों को अरबी वर्णमाला में किताबें प्रकाशित करने से रोका नहीं। सोलहवीं से अठारहवीं सदी के बीच, यूरोपीय प्रेस ने अरबी (और कुछ फ़ारसी और तुर्की) में विभिन्न शीर्षकों को प्रकाशित किया, जिनमें कुरआन, बाइबिल, प्रारंभिक मुस्लिम दार्शनिकों की किताबें, और व्याकरण शामिल थे और इनमें से कुछ को उस्मानी साम्राज्य में निर्यात भी किया गया।¹⁹

उस्मानी साम्राज्य में प्रिंटिंग प्रेस की स्थापना में देरी का असली कारण उलेमा का विरोध था, जो उनकी शिक्षा और विद्वता पर एकाधिकार बनाए रखने की इच्छा में निहित था। पश्चिमी यूरोपीय राज्यों के विपरीत, उस्मानी साम्राज्य में कोई प्रभावशाली व्यापारी वर्ग नहीं था जो प्रिंटिंग से लाभ उठा सके और इसलिए प्रिंटिंग प्रेस की स्थापना का समर्थन कर सके। एंडरसन चीन के बारे में समान तर्क प्रस्तुत करते हैं: “हालाँकि प्रिंटिंग का आविष्कार पहले चीन में हुआ था, संभवतः यूरोप में इसके आने से 500 साल पहले, लेकिन वहां इसका कोई बड़ा क्रांतिकारी प्रभाव नहीं पड़ा, क्योंकि वहां पूंजीवाद का अभाव था।”²⁰

उस्मानी साम्राज्य में, सुलतान और अधिकारियों के पास ही, उलेमा द्वारा लगाए गए अवरोधों को हटाने की शक्ति थी। ऑस्ट्रिया और वेनिस के साथ युद्धों की एक श्रृंखला के बाद, उस्मानियों को 1720 के वर्ष में, एक दशक तक शांति का अनुभव हुआ। उस समय के महान वज़ीर, इब्राहीम पाशा, ने प्रसिद्ध ट्यूलिप काल की शुरुआत की, जिसमें कला का उत्थान और पश्चिमीकरण के प्रारंभिक प्रयास देखे गए। इब्राहीम पाशा ने इस्तांबुल में मुसलमानों के लिए पहले प्रिंटिंग प्रेस की स्थापना को प्रोत्साहित किया। फ्रांस में उस्मानी राजदूत, मेहम्मद चेलबी, भी प्रेस के मुख्य समर्थक थे। उनके बेटे, जो बाद में महान वज़ीर बने, ने इब्राहीम मुतेफेरिका, एक हंगरी के धर्मांतरित और राजनयिक के साथ इस पहल में सहयोग किया। 1727 में, सुलतान के एक आदेश और शेख अल-इस्लाम के समर्थनपूर्ण फतवे द्वारा गैर-धार्मिक पुस्तकों की प्रिंटिंग की अनुमति दी गई।²¹

अपने याचिका में उस्मानी अधिकारियों से, मुतेफेरिका ने प्रिंटिंग प्रेस की आवश्यकता को कई कारणों के संदर्भ में समझाया, जिन्हें तीन मुख्य बिंदुओं में संक्षेपित किया जा सकता है। पहला, मुस्लिम दुनिया में पुस्तक लेखन और पढ़ाई की स्थिति बहुत खराब थी। यह मंगोलों के एशिया में आक्रमण और आइबेरियन कैथोलिक्स के आंदोलन में आक्रमण का परिणाम था, जिन्होंने मुसलमानों की कई पुस्तकों को नष्ट कर दिया था। दूसरा, हस्तलिखित लिखावट की तुलना में, प्रिंट की गई किताबें सस्ती होंगी, उनकी स्याही अधिक समय तक चलेगी और (पाठ की नकल करते समय) कम गलतियाँ होंगी। तीसरा, प्रिंट की गई किताबों में नए फीचर होंगे जैसे सूचियाँ और सामग्री की तालिकाएँ।²²

मुतेफेरिका का प्रेस इस्तांबुल में 1729 में किताबें छापने लगा। 1745 तक, इसने सत्रह शीर्षक और लगभग 12,000 किताबें प्रकाशित की थीं।²³ 1746 से 1802 तक, उस्मानी प्रेस ने 28 अन्य शीर्षक प्रकाशित किए। इसलिए, अठारहवीं सदी में कुल पुस्तकों की संख्या 50,000 से

कम होने का अनुमान लगाया जा सकता है। इसके विपरीत, उसी सदी में यूरोप में लगभग 1 बिलियन किताबें उत्पादित की गईं²⁴ 1803 से 1875 के बीच, उस्मानी प्रेसों में प्रकाशित शीर्षकों की संख्या बढ़ी, लेकिन फिर भी यह अपेक्षाकृत कम रही: 2,855।²⁵

उस्मानी प्रेसों के पहले 150 वर्षों में उनके सीमित प्रभाव के दो मुख्य कारण थे। एक था एक गतिशील बुर्जुआ वर्ग का अभाव, जो प्रेसों का प्रभावी रूप से उपयोग कर सकता था। दूसरा था एक जीवंत बौद्धिक वातावरण का अभाव, जिसमें एक बड़ी संख्या में पाठकों द्वारा नई पुस्तकों की मांग होती। मुतेफेरिका का मामला दोनों कारणों को स्पष्ट करता है। पेशेवर रूप से, मुतेफेरिका एक राजनयिक के रूप में काम करते रहे, इसलिए वह एक व्यापारी की तरह किताबें छापने और बेचने पर ध्यान केंद्रित नहीं कर सके। बौद्धिक रूप से, मुतेफेरिका के पास पर्याप्त योग्यताएँ थीं: एक बहुआयामी विद्वान के रूप में उन्होंने भूगोल, इतिहास और भाषाओं पर महत्वपूर्ण किताबें अपडेट कीं और प्रकाशित कीं। फिर भी, उस्मानी राज्य ने उनकी बौद्धिक योगदानों को पर्याप्त रूप से सराहा नहीं और उन्हें उनके प्रकाशन पर ध्यान केंद्रित करने नहीं दिया। इसके बजाय, राज्य ने मुतेफेरिका का इस्तेमाल एक राजनयिक के रूप में लंबी यात्राओं पर पोलैंड²⁶ तक, भेजा, जिसका परिणाम लंबे अंतराल और उनकी प्रकाशन प्रक्रिया में अक्षमताओं के रूप में हुआ।

मुस्लिम-प्रबंधित प्रिंटिंग प्रेस मुस्लिम दुनिया के अन्य हिस्सों में और भी बाद में स्थापित किए गए: 1817 ईरान (तब्रिज) में, 1819 भारत (लखनऊ), 1821 में मिस्र (काहिरा), 1844 में रूस (काज़ान; लिथोग्राफ़िक)²⁷ और 1853 में इंडोनेशिया (सुरबाया; लिथोग्राफ़िक)। मध्य एशिया में, जो कभी अध्ययन का एक शानदार केंद्र हुआ करता था, रूसी आक्रमण तक कोई प्रिंटिंग प्रेस नहीं था, इस देश में प्रिंटिंग प्रेस 1864 में शुरू हुआ²⁸

मुस्लिम समाज में प्रिंटिंग प्रेस की देर से स्थापना उनके निरक्षरता समस्या से जुड़ी हुई थी। इससे मुस्लिमों और पश्चिमी यूरोपीय देशों के बीच पुस्तकालय संग्रह के आकार में उलटफेर हुआ। प्रारंभिक इस्लामी इतिहास में, मुस्लिम पुस्तकालयों में पश्चिमी यूरोपीय पुस्तकालयों से कहीं अधिक पुस्तकें थीं (देखें अध्याय 4)। हालांकि, उन्नीसवीं सदी के अंत में, उस्मानी साम्राज्य और फ्रांस के आंकड़े इसके विपरीत बताते हैं। पहले उस्मानी सांख्यिकी वर्ष-पत्र के अनुसार, जो 1897 में लिखा गया था, उस्मानी साम्राज्य में 324 सार्वजनिक पुस्तकालय थे, जिनमें कुल मिलाकर केवल 193,000 पुस्तकें थीं (74,000 हस्तलिखित पुस्तकें, 49,000 मुद्रित पुस्तकें,

और बाकी बिना विवरण के)।²⁹ इसके विपरीत, फ्रांस में – जो यूरोप में सबसे बड़ा पुस्तकालय संग्रह वाला देश था – 1880 में 505 पुस्तकालयों में 7,298,000 पुस्तकें थीं।³⁰

एक अन्य संबंधित समस्या थी कुरआन अनुवादों का देर से होने वाला व्यापक उत्पादन, जिससे वे मुसलमान जो क्लासिकल अरबी नहीं पढ़ते थे, अपने धर्म को समझने के लिए पूरी तरह से उलेमा पर निर्भर हो गए थे। दरअसल, प्रारंभिक मुसलमान कुरआन के अनुवाद के विचार के प्रति बहुत खुले थे। अबू हनीफा (मृत्यु 767) के बारे में कहा जाता है कि उन्होंने कुरआन के फारसी अनुवाद का पाठ दैनिक प्रार्थनाओं में करने की अनुमति दी थी, चाहे व्यक्ति ने अरबी का अध्ययन किया हो या नहीं।³¹ दसवीं सदी में लिखी गई कुरआन का सबसे पुराना उपलब्ध फारसी अनुवाद इंटरलीनियर (लकीरी) रूप में (अरबी पाठ की पंक्तियों के बीच) था, जो तबरी की अरबी व्याख्या के फारसी अनुवाद का हिस्सा था। जीवित "पूर्वी" तुर्की और अनातोलियाई तुर्की अनुवाद भी इंटरलीनियर थे और चौदहवीं और पंद्रहवीं सदी में लिखे गए थे, हालांकि एक रिपोर्ट किया हुआ (अविकसित) अनुवाद दसवीं सदी तक का बताया गया है।³²

1730 के दशक में, शाह वली उल्लाह, भारत के प्रमुख इस्लामी विद्वान, ने दिल्ली में फारसी इंटरलीनियर अनुवाद लिखा। उस समय, संप्रदायवादी मुसलमानों का कुरआन का अनुवाद करने के प्रति विरोध इतना गहरा था कि वली उल्लाह, अपनी विद्वतापूर्ण प्रतिष्ठा के बावजूद, इसका विरोध झेल रहे थे।³³ यूरोप के मामले में, बाइबल के अनुवादों का व्यापक प्रसार प्रिंटिंग प्रेस द्वारा संभव हुआ।³⁴ मुस्लिम दुनिया में, प्रेस को देर से अपनाने के कारण कुरआन के अनुवादों के व्यापक प्रसार में देरी हुई। वली उल्लाह का अनुवाद अंततः 1866 में प्रिंट हुआ।³⁵ उस्मानी उलेमा ने कुरआन के तुर्की अनुवाद के प्रकाशन के खिलाफ अतिरिक्त बाधाएँ डालीं। पहले, उन्होंने 1803 तक इस्लामी किताबों के प्रिंट पर प्रतिबंध लगा दिया। फिर, उन्होंने 1873 तक कुरआन के प्रिंट पर रोक लगा दी।³⁶ अंततः, उन्होंने साम्राज्य के पतन तक तुर्की में कुरआन के पूर्ण अनुवाद के प्रिंट को रोका।

ब्रेट विल्सन ने 1898 में एक महत्वपूर्ण प्रयास की जांच की, जिसका उद्देश्य उस्मानी उलेमा द्वारा कुरआन के तुर्की अनुवाद के प्रिंट पर लगाए गए प्रतिबंधों को पार करना था। शम्सुद्दीन समी (1850–1904), एक उस्मानी बौद्धिक, जिन्होंने पहला आधुनिक तुर्की शब्दकोश संकलित किया,³⁷ ने तुर्की में कुरआन का अनुवाद किया। उन्होंने मैनुस्क्रिप्ट को मंत्रालय को स्वीकृति के लिए सौंपा। मंत्रालय ने इसे शेख उल-इस्लाम के पास भेजा, जिनकी अनुमति इस्लामी किताबों के प्रकाशन के लिए आवश्यक थी। शेख उल-इस्लाम मोहम्मद जमालुद्दीन ने उत्तर

दिया कि समी का "आयतों का अनुवाद इस तरह से किया गया था कि वह 'प्रमुख कुरआनी टिप्पणीकारों की व्याख्याओं से विरोधाभासी थे और इसे 'कभी' प्रकाशित नहीं किया जा सकता था।" मैनुस्क्रिप्ट को अंततः नष्ट या खो दिया गया। इसके अलावा, "समी को सार्वजनिक आलोचना का सामना करना पड़ा और, संभवतः, कुरआन का तुर्की में अनुवाद करने के लिए कुछ प्रकार की सजा भी मिली।"³⁸ उलेमा के विरोध के कारण, कुरआन के पहले पूर्ण तुर्की अनुवाद का प्रिंट केवल 1924 में संभव हो सका, जो तुर्की गणराज्य की स्थापना के एक वर्ष बाद हुआ।³⁹

हालाँकि उस्मानी उलेमा अब भी तुर्की में कुरआन के अनुवाद को रोकने के लिए काफी प्रभावशाली थे, जबकि उलेमा-राज्य गठबंधन पश्चिमी चुनौतियों का सामना करने में अपनी विफलता के कारण गहरे संकट का सामना कर रहा था। अगला खंड इन चुनौतियों की खोज करेगा।

पश्चिमी प्रभुत्व

अठारहवीं और उन्नीसवीं सदी में, नीदरलैंड की अर्थव्यवस्था और राजनीति स्थिति दुनिया में गिर गई, जबकि ब्रिटेन ने प्रमुख स्थान हासिल किया।⁴⁰ ब्रिटेन की प्रमुखता औद्योगिक क्रांति में इसके अग्रणी भूमिका से जुड़ी थी। भाप इंजन और वस्त्र निर्माण मशीन जैसी महत्वपूर्ण तकनीकों के ब्रिटिश आविष्कारक सरकारी एजेंटों के बजाय निजी उद्यमी थे।⁴¹ ये निजी आविष्कार ब्रिटिश राज्य की परिवहन और संचार संरचना, जिसमें रेलवे भी शामिल था, के साथ मिलकर काम करते थे, इसके साथ अन्य देशों के आर्थिक संसाधनों का शोषण करने के लिए सैन्य और राजनीतिक शक्ति का भी उपयोग किया जाता था। निजी उद्यमिता और राज्य शक्ति के इस सहयोग के परिणामस्वरूप, ब्रिटेन ने यूरोपीय महाद्वीप और दुनिया भर में अपने प्रतिस्पर्धियों को पीछे छोड़ दिया।

इसके अतिरिक्त, ब्रिटेन ने वैज्ञानिक समाज के प्रसार में एक प्रमुख भूमिका निभाई। 1666 में स्थापित पेरिस अकादमी ऑफ साइंसेज के साथ, 1660 में लंदन में स्थापित रॉयल सोसाइटी, अकादमिक समाजों के लिए एक मॉडल बन गई, जिनमें 1700 में स्थापित बर्लिन अकादमी ऑफ साइंसेज भी शामिल है। 1701 और 1793 के बीच, सत्तर आधिकारिक और चालीस निजी वैज्ञानिक समाज स्थापित किए गए— सभी पश्चिमी यूरोप में, सिवाय छह के जो संयुक्त राज्य अमेरिका में और एक जो रूस में था।⁴²

ब्रिटिश दार्शनिकों ने अपने फ्रांसीसी, डच और जर्मन समकक्षों के साथ मिलकर बौद्धिक आंदोलन में योगदान दिया जिसे प्रकाश युग के नाम से जाना जाता है।⁴³ इन दार्शनिकों ने यूरोपीय राजनीतिक विचारों को रूपांतरित किया। हाब्स, लॉक और रूसो ने प्राकृतिक स्थिति और सामाजिक अनुबंध के सिद्धांत पर लिखा। लॉक ने सीमित सरकार और धार्मिक सहिष्णुता का समर्थन किया। मोंटेस्क्यू ने शक्तियों के पृथक्करण पर विस्तार से विचार किया। स्मिथ ने बाज़ार अर्थव्यवस्था की गतिशीलता को स्पष्ट किया।⁴⁴

इन विचारों ने अमेरिकी (1775–83) और फ्रांसीसी (1789) क्रांतियों के नेताओं को प्रभावित किया।⁴⁵ अमेरिकी मामले में, बोरजुआजी और बौद्धिक वर्ग ने ब्रिटिश राजमुकुट के खिलाफ विद्रोह का नेतृत्व किया और नवगठित स्वतंत्र संयुक्त राज्य अमेरिका की रूपरेखा तैयार की। उन्होंने चर्च को नहीं निशाना बनाया, सिवाय एंग्लिकन चर्च के, क्योंकि अन्य चर्च ब्रिटिश राजतंत्र से स्वतंत्र थे।⁴⁶ हालांकि, फ्रांसीसी क्रांति में, बोरजुआजी और बौद्धिक वर्ग ने संयुक्त रूप से न केवल शाही वर्ग पर हमला किया⁴⁷, बल्कि उसके मुख्य सहयोगी, कैथोलिक क्लेर्गी पर भी हमला किया।⁴⁸ संयुक्त राज्य अमेरिका संविधानवाद, धर्म-राज्य पृथक्करण, और लोकतंत्र के मामले में कई देशों के लिए एक मॉडल बन गया,⁴⁹ जबकि क्रांति के बाद का फ्रांस पूरे यूरोप और दुनिया के अन्य हिस्सों में गणराज्यवाद और राष्ट्रवाद का एक मॉडल बन गया।⁵⁰

संक्षेप में, बौद्धिक वर्ग और बोरजुआजी ने प्रकाश युग, अमेरिकी और फ्रांसीसी क्रांतियाँ और औद्योगिक क्रांति जैसी जटिल प्रक्रियाओं में प्रमुख भूमिका निभाई, जिसने पश्चिमी यूरोपीय और उत्तरी अमेरिकी (यानी, पश्चिमी) समाज और राजनीति को रूपांतरित किया। इन प्रक्रियाओं ने पश्चिमी देशों की बौद्धिक ऊर्जा, राजनीतिक भागीदारी, आर्थिक शक्ति, और सैन्य शक्ति में योगदान किया। इसके विपरीत, मुस्लिम देशों में ऐसे गतिशील बौद्धिक और व्यापारी नहीं थे। उन्होंने दार्शनिक, राजनीतिक या तकनीकी क्रांतियाँ अनुभव नहीं कीं। इसलिए वे अपनी पश्चिमी समकक्षों की तुलना में राजनीतिक और सैन्य रूप से कमज़ोर हो गए।

पश्चिमी देशों ने अपनी शक्ति का उपयोग करके दुनिया के अधिकांश हिस्सों को, जिसमें मुस्लिम भूमि भी शामिल हैं, सीधे या अप्रत्यक्ष रूप से उपनिवेशित किया। रूस (1690 के दशक से) और जापान (1868 से) ने पश्चिमी मॉडलों का पालन किया और राज्य-प्रेरित सुधारों के माध्यम से कुछ पश्चिमी संस्थाओं को अपनाया। पश्चिमी देशों की तरह, उन्होंने अपने पड़ोसियों के संसाधनों का शोषण करने के लिए उपनिवेशी साम्राज्य स्थापित किए।

इस किताब को लिखते समय मुझे एक प्रमुख आलोचना मिली है कि पश्चिम की उत्थान के प्रगतिशील पहलुओं को उजागर करने से मैं शायद पश्चिमी उपनिवेशवाद द्वारा लाए गए हिंसा और विनाश को कम करके देख रहा हूँ। मैं यह स्वीकार करता हूँ कि पश्चिमी, रूसी और जापानी उपनिवेशवाद बलपूर्वक प्रभुत्व पर आधारित थे और उपनिवेशित समाज के लिए नकारात्मक परिणाम लेकर आए।⁵¹ हालांकि उन्होंने कुछ सकारात्मक योगदान दिए, जैसे परिवहन और संचार अवसंरचना का निर्माण, उपनिवेशियों ने सामान्यतः स्थानीय संस्थाओं को नुकसान पहुँचाया और उपनिवेशित समाज में आंतरिक विभाजन को बढ़ावा दिया।⁵² ब्रिटिश वेस्टइंडीज के बागानों से लेकर⁵⁴ संयुक्त राज्य अमेरिका के दक्षिणी हिस्से तक उपनिवेशवाद के अलावा, गुलामी भी पश्चिमी आर्थिक विकास⁵³ का एक महत्वपूर्ण घटक था। पश्चिमी औद्योगिकीकरण भी श्रमिक वर्ग के शोषण से जुड़ा हुआ था, जिसमें बाल श्रम भी शामिल था।⁵⁵

ब्रिटिश उपनिवेशवाद मुस्लिम दुनिया के कई हिस्सों के लिए विनाशकारी साबित हुआ। इसने कई आपदाओं को जन्म दिया, जैसे 1770 में बंगाल में पड़ा भीषण अकाल।⁵⁶ ब्रिटिश उपनिवेशवाद ने भारत के "विऔद्योगीकरण" का कारण भी बना, जिससे देश कच्चे माल का निर्यातक और ब्रिटिश वस्त्रों का आयातक बन गया।⁵⁷ ब्रिटेन द्वारा चीन में अफीम की जबरन बिक्री ने लाखों चीनी लोगों को नशे की लत में डाल दिया।⁵⁸ सामान्य रूप से, मुस्लिम क्षेत्रों में फ्रांसीसी उपनिवेशवाद ब्रिटिश उपनिवेशवाद की तुलना में अधिक सांस्कृतिक रूप से एकरूपी था।⁵⁹ रूसी उपनिवेशवाद की प्रकृति समय-समय पर बदलती रही; कुछ समय में यह मुस्लिम समुदायों के प्रति फ्रांसीसी उपनिवेशवाद से भी अधिक सांस्कृतिक रूप से एकरूपी था। रूस ने विशेष रूप से क्रीमियाई तटार और कुछ क़फ़काज़ी मुस्लिम समुदायों के खिलाफ जातीय सफ़ाए की नीति अपनाई।⁶⁰

मेरे विश्लेषण में पश्चिम के उत्थान के इन पहलुओं पर ध्यान न देने के दो मुख्य कारण हैं। पहला, मुस्लिम समाज के इतिहास में भी कब्ज़ा, शोषण, एकरूपी, दासता और नस्लीय सफ़ाया शामिल था (उदाहरण के लिए, देरकालीन उस्मानी साम्राज्य द्वारा अर्मेनियाई लोगों⁶¹ के खिलाफ)। मैं इन पर विस्तार से चर्चा नहीं करता क्योंकि सामान्य मानव समस्या के रूप में हिंसा की तुलनात्मक विश्लेषण करना बहुत कठिन है, जैसा कि मैंने पहले अध्याय में ज़ोर दिया था। दूसरा, यह पुस्तक इस बात पर केंद्रित है कि पश्चिमी यूरोप – जो कभी दुनिया का एक हाशिए पर पड़ा कोना था – इतना शक्तिशाली कैसे बना कि उसने लगभग पूरी दुनिया को सीधे या परोक्ष

रूप से उपनिवेश बना लिया। इसलिए, उपनिवेशवाद मेरे बहुत व्यापक विश्लेषण का केवल एक हिस्सा हो सकता है।

जब यूरोपीय देशों ने उस्मानी साम्राज्य के विभिन्न क्षेत्रों का उपनिवेशीकरण किया, तो उनका वर्चस्व केवल सैन्य शक्ति पर आधारित नहीं था; बल्कि इसके राजनीतिक, आर्थिक और वैचारिक पहलू भी थे। अठारहवीं सदी के अंतिम भाग में, उस्मानियों को रूस के खिलाफ बड़े पैमाने पर पराजय का सामना करना पड़ा, जिसे ऑस्ट्रिया और ब्रिटेन का समर्थन प्राप्त था। सैन्य दृष्टिकोण से, इन हारों ने संकेत दिया कि "यूरोपीय सैन्य संगठन, प्रशिक्षण, सामरिक अवधारणाएँ और हथियार प्रणाली उस्मानियों से काफी आगे निकल चुके थे"⁶²। आर्थिक दृष्टि से, ये हार रूस और अन्य यूरोपीय शक्तियों की बढ़ती आय का परिणाम थीं, जिससे वे अपनी सेनाओं में अधिक निवेश करने में सक्षम हुए।⁶³ एरिक ज़ुर्चर के अनुमान के अनुसार, वर्ष 1900 के आसपास, उस्मानी राज्य की कुल आय (330 मिलियन डच गिल्डर) रूस (2,113 मिलियन), फ्रांस (1,831 मिलियन), ब्रिटेन (1,680 मिलियन) और ऑस्ट्रिया-हंगरी (1,321 मिलियन) की तुलना में काफी कम थी।⁶⁴

रूस की बड़ी जनसंख्या ने भी उसे उस्मानियों पर सैन्य लाभ दिया। 1800 में, उस्मानी साम्राज्य की अनुमानित जनसंख्या 26 मिलियन थी; 1867 में यह अपने चरम पर 40 मिलियन तक पहुँच गई और 1914 में यह घटकर 21 मिलियन हो गई, जो उस्मानियों की कम संतान उत्पन्न करने की क्षमता दर और सिकुड़े हुए क्षेत्र (आधा घट गया)⁶⁵ के परिणामस्वरूप था। इसके विपरीत, रूस के साम्राज्य की जनसंख्या 1783 में 28 मिलियन से बढ़कर 1835 में 60 मिलियन और 1913 में 161 मिलियन हो गई, जो उसकी संतान उत्पन्न करने की उच्च क्षमता दर और क्षेत्रीय विस्तार के कारण था।⁶⁶

ज़ुर्चर ने उन्नीसवीं सदी के अंतिम हिस्से में उस्मानी साम्राज्य की रूस के खिलाफ सैन्य हार को दोनों साम्राज्यों के बीच बढ़ते सामाजिक-आर्थिक अंतर के रूप में समझाया: "रूस जैसे देश के साथ संघर्ष में, जो सात गुना ज्यादा समृद्ध था, पांच गुना ज्यादा जनसंख्या थी, लगभग तीस गुना ज्यादा कोयला उत्पादन करता था और ग्यारह गुना बड़ी रेल नेटवर्क थी, इस तरह के परिणाम से किस को आश्चर्यचकित होना चाहिये?"⁶⁷

उस्मानी साम्राज्य का सामाजिक-आर्थिक, राजनीतिक और सैन्य चुनौतियों का सामना साम्राज्य के अंत होने तक जारी रहा। उस्मानी अधिकारियों का एक महत्वपूर्ण वर्ग इन समस्याओं को पहचानता था और उन्नीसवीं सदी में पश्चिमीकरण सुधारों के माध्यम से इन्हें हल करने की

कोशिश की। इस समय, मिस्र अर्ध-स्वतंत्र हो गया और उसने अपने पश्चिमीकरण सुधारों का पालन किया। इन राज्य-प्रेरित प्रयासों से संबंधित, मुस्लिम दुनिया भर के सुधारक बौद्धिकों ने उचित कार्यवाही की दिशा पर बहस की।

पश्चिम जैसा सुधार और बौद्धिक सुधारवादी

अठारहवीं सदी के अंत में, प्रारंभिक उस्मानी पश्चिमीकरण सुधारों के तहत नए शैक्षिक संस्थानों की स्थापना की गई, जिसका उद्देश्य साम्राज्य के अस्तित्व के लिए सबसे बड़े खतरे—उसकी घटती सैन्य क्षमता—का समाधान करना था।⁶⁸ जनिसरी सैनिक सैन्य सुधारों के इतने विरोधी थे कि उन्होंने विद्रोह कर दिया और सुधारवादी सुल्तान, सलीम तृतीय को कैद कर लिया। नए सुल्तान, महमूद द्वितीय (शासनकाल: 1808–39), ने तब तक इंतजार किया जब तक कि सुधार लागू करने के लिए परिस्थितियाँ अधिक अनुकूल नहीं हो गईं। 1826 में, जब महमूद ने सेना का आधुनिकीकरण करने की पहल की, तो जनिसरी सैनिकों ने फिर से विद्रोह कर दिया, लेकिन उन्हें न तो अन्य सैन्य इकाइयों का समर्थन मिला और न ही इस्तांबुल के लोगों का। महमूद के प्रति वफादार सैनिकों ने तोपखाने से जनिसरी सैनिकों की बैरकों पर हमला किया, जिससे हजारों जनिसरी मारे गए। इसके बाद, महमूद ने जनिसरी सेना की इस संस्था को पूरी तरह समाप्त कर दिया। इसका परिणाम यह हुआ कि उलेमा, "जिन्होंने पहले जनिसरी सैनिकों के साथ गठबंधन कर सुधारवादी सुल्तानों का प्रभावी ढंग से विरोध किया था, अब अपनी मजबूत सैन्य शक्ति खो चुके थे।"⁶⁹

जनिसरियों को समाप्त करके और उलेमा को हाशिए पर डालकर, महमूद और उनके दरबारी नौकरशाहों को वह नियंत्रण मिल गया जिसकी उन्हें उस्मानी राज्य के आधुनिकीकरण के लिए आवश्यकता थी। उन्होंने सुधारों की शुरुआत पश्चिमी शैली के सैन्य कॉलेज खोल कर की। उस्मानी सेना के पश्चिमीकरण का अर्थ था कि **"सैन्य और धार्मिक संस्थानों के बीच पारंपरिक संबंध निर्णायक रूप से टूट चुके थे।"**⁷⁰ 1839 में, महमूद की मृत्यु के तुरंत बाद, नए सुल्तान और नौकरशाहों ने तंजीमात उद्घोषणा जारी की, जिसने सभी उस्मानी प्रजा के **"जीवन, सम्मान और संपत्ति"** की सुरक्षा की गारंटी दी।⁷¹ इस उद्घोषणा ने पुनर्स्थापनात्मक नीतियों की एक श्रृंखला शुरू की, जिन्हें तंजीमात सुधार कहा जाता है। 1844 में, एक क़ानूनी संशोधन के तहत इस्लाम से धर्मत्याग करने पर दी जाने वाली मृत्युदंड की सज़ा को समाप्त कर दिया गया।⁷² इसके बाद, 1856 में, इसलाहात उद्घोषणा ने सभी गैर-मुस्लिम नागरिकों को पूर्ण

समानता और धार्मिक स्वतंत्रता का वादा किया, इस उद्धोषणा का उद्देश्य ईसाई अल्पसंख्यकों की सुरक्षा को यूरोपीय शक्तियों द्वारा उस्मानी आंतरिक मामलों में हस्तक्षेप को रोकना था।⁷³

इस सुधार प्रक्रिया के दौरान, नौकरशाहों ने कुछ सार्वजनिक पदों पर नियंत्रण कर लिया, जो पहले उलेमा के पास थे। शिक्षा क्षेत्र में हुए विकास ने उलेमा के प्रभाव में आई गिरावट को स्पष्ट रूप से दर्शाया। मदरसों की स्थिति इतनी पुरानी और केवल धार्मिक शिक्षा तक सीमित थी कि उस्मानी सुधारकों ने पूरी तरह से नए कॉलेज और स्कूल स्थापित करने का विकल्प चुना, जो पश्चिमी मॉडल पर आधारित थे और जिनमें सैन्य, प्रशासन, कूटनीति, चिकित्सा और इंजीनियरिंग जैसे विषयों में विशेषज्ञता प्रदान की जाती थी। उलेमा अभी भी मदरसों और कुछ मोहल्ला स्कूलों का प्रबंधन कर रहे थे, लेकिन अब उनके पास शिक्षा पर एकाधिकार नहीं रहा।⁷⁴ कुछ उस्मानी कॉलेजों और स्कूलों में फ्रेंच को शिक्षण की भाषा बना दिया गया, जहाँ सैन्य अधिकारियों और असेनिक नौकरशाहों को प्रशिक्षित किया जाता था। इसके साथ ही, यूरोपीय भाषाओं में लिखी गई पुस्तकों के अनुवाद की संख्या में भी तेजी से वृद्धि हुई।⁷⁵

पश्चिमी शैली के वाणिज्यिक न्यायालयों और कानूनों के उभार के साथ, उलेमा की न्यायिक और विधायी भूमिकाएं भी सीमित हो गईं। नौकरशाह फ्रांसीसी वाणिज्यिक और नागरिक संहिताओं को अपनाना चाहते थे, जबकि उलेमा का उद्देश्य दोनों क्षेत्रों के लिए इस्लामी कानून को संहिताबद्ध करना था। एक साम्राज्यिक परिषद की बैठक में, महान वज़ीर मुस्तफा रशीद पाशा, जिन्होंने 1846 और 1858 के अंतराल के बीच सेवा की, ने कहा कि शरीयत का कानूनी सुधारों से कोई संबंध नहीं है। उपस्थित उलेमा ने उन्हें धर्मत्याग का आरोप लगाया, और सुलतान द्वारा उन्हें अस्थायी रूप से पद से हटा दिया गया। फिर भी, वे पद पर लौटे और 1850 में फ्रांसीसी वाणिज्यिक संहिता के अनुकूलन को लागू करवाने में सफल रहे।⁷⁶

मिस्र ने भी अपने स्वयं के पश्चिमीकरण सुधारों को लागू किया। महमद (मुहम्मद) अली पाशा जो एक अल्बानियाई उत्पत्ति के उस्मानी अधिकारी थे, उन्हें नेपोलियन के आक्रमण के बाद सीधे मिस्र भेजा गया। कुछ वर्षों बाद, 1805 में, वे मिस्र के गवर्नर बने। 1811 में, मुहम्मद अली ने ममलुक कमांडरों को अपने काहिरा स्थित क्रीले में एक उत्सव में बुलाया और उन्हें मार डाला। फिर उन्होंने अपनी सेना को शेष ममलूकों को नष्ट करने का आदेश दिया, इस प्रकार इस सदियों पुरानी संस्था को समाप्त कर दिया। मुहम्मद अली ने अल-अज़हर और अन्य मस्जिदों और मदरसों को समर्थन देने वाली नींव की ज़मीन संपत्तियों को ज़ब्त करके उलेमा को भी कमज़ोर किया।⁷⁷ पुराने शक्तिशाली लोगों को समाप्त करने के बाद, मुहम्मद अली ने सैन्य,

नौकरशाही, कराधान, चिकित्सा और शिक्षा के लिए पश्चिमीकरण सुधारों को लागू किया। उन्होंने शिक्षा के लिए छात्रों को यूरोपीय देशों में भेजा। जनिसरियों के उन्मूलन के बाद उस्मानी सैन्य कमजोरी का फायदा उठाते हुए, मुहम्मद अली ने सीरिया और फिर अनातोलिया पर आक्रमण किया। उन्होंने उस्मानी सेना को हराया, लेकिन यूरोपीय शक्तियों ने उनके आक्रमण को रोकने के लिए हस्तक्षेप किया। 1841 में, मुहम्मद अली ने सीरिया और अनातोलिया से हटने के बदले में अपने उत्तराधिकारी शासन को उस्मानी साम्राज्य से स्वतंत्र रूप से आधिकारिक तौर पर मान्यता प्राप्त की।⁷⁸

पश्चिमीकरण सुधारों के परिणामस्वरूप, उस्मानी साम्राज्य और मिस्र दोनों में पश्चिमी-शिक्षित बौद्धिकों का एक वर्ग उभरा। रिफा अल-तहतावी (1801–73) उन छात्रों में से एक थे जिन्हें मिस्र सरकार ने शिक्षा के लिए पेरिस भेजा था। काहिरा लौटने पर, वे भाषा स्कूल के निदेशक बने और कई कामों के अनुवाद का को आर्डिनेशन किया। उन्होंने फ्रेंच, अन्य यूरोपीय भाषाओं और तुर्की से अरबी में लगभग 2,000 ग्रंथों के अनुवाद की निगरानी की।⁷⁹ उस्मानी साम्राज्य में, युवा बौद्धिकों और नौकरशाहों का एक समूह जिसे "युवा उस्मानी" के नाम से जाना जाता है, ने सामाजिक-राजनीतिक जीवन में सुधार लाने के लिए पश्चिमी और इस्लामी अवधारणाओं को जोड़ने की कोशिश की।⁸⁰ इस समूह के एक प्रसिद्ध सदस्य नमिक कमाल (1840–88) थे जिन्होंने "मातृभूमि" और "स्वतंत्रता" जैसे विचारों को बढ़ावा दिया।⁸¹ जिया पाशा (लगभग 1829–80) ने कविता के माध्यम से युवा उस्मानी विचारों को व्यक्त किया। अपनी एक प्रसिद्ध कविता में, जिया पाशा ने पश्चिमी और मुस्लिम (शहरी) विकास के स्तरों के बीच के अंतर को स्वीकार किया:

मैंने नास्तिकों की भूमि की यात्रा की और वहां शहरों और महलों को देखा, मैंने इस्लाम के राज्य को देखा और पूरी तबाही देखी।⁸²

एक और प्रसिद्ध कविता में, वह उन लोगों की आलोचना करते हैं जो मुसलमानों की प्रगति की कमी का दोष इस्लाम पर डालते हैं:

इस्लाम, वे कहते हैं, राज्य की प्रगति में एक रुकावट है, यह कहानी पहले नहीं जानी जाती थी, और अब यह फैशन बन गई है।⁸³

युवा उस्मानी संवैधानिक राजतंत्र स्थापित करने की आशा रखते थे। अब्दुल हमीद द्वितीय (शासनकाल: 1876–1909) उनके समर्थन से सुल्तान बने, उन्होंने संसद के साथ सत्ता साझा

करने का वादा किया। पहला उस्मानी संविधान 1876 में लागू किया गया; एक साल बाद, उस्मानी संसद का उद्घाटन हुआ। संसद के दो सदन थे: चैंबर ऑफ डेप्युटीज (जिसमें चुने हुए प्रतिनिधि शामिल थे) और चैंबर ऑफ नोटेबल्स (जिसमें सुल्तान द्वारा नियुक्त सदस्य शामिल थे)। पहले सत्र में, चैंबर ऑफ डेप्युटीज में 119 प्रतिनिधि थे: 71 मुस्लिम, 44 ईसाई और 4 यहूदी।⁸⁴ चैंबर ऑफ नोटेबल्स भी धार्मिक विविधता को दर्शाता था। इस प्रकार, उस्मानी संसद दुनिया के किसी भी प्रमुख देश की पहली बहु-धार्मिक संसद बन गई। हालांकि, एक साल बाद, अब्दुलहमीद ने संसद को भंग कर दिया और तीन दशकों से अधिक समय तक कठोर सम्राट के रूप में शासन किया। अब्दुलहमीद बौद्धिक वर्ग को संदेह की दृष्टि से देखते थे; इस कारण उन्होंने नामिक कमाल को निर्वासन में भेज दिया, जहां उनकी मृत्यु हो गई। अब्दुलहमीद के शासनकाल के दौरान ही, उपर्युक्त कुरआन के अनुवादक शेम्सेद्दीन सामी को नज़रबंद कर दिया गया, जहाँ उनकी मृत्यु हो गई, संभवतः उनके राजनीतिक संबंधों के कारण। इस दमनकारी शासन के तहत, कई उस्मानी बुद्धिजीवी पेरिस चले गए, जहां उन्होंने सुल्तान के खिलाफ विपक्ष संगठित किया।⁸⁵

इस्तांबुल और क़ाहिरा से परे, मुस्लिम दुनिया के अन्य हिस्सों में भी सुधारवादी उभरे। भारत में सैयद अहमद खान (1817–98) ने इस्लाम की एक तर्कवादी व्याख्या को बढ़ावा दिया, जो आधुनिक विज्ञान के अनुकूल थी। उनकी सबसे बड़ी विरासत अलीगढ़ मुस्लिम विश्वविद्यालय है।⁸⁶ जमालुद्दीन अफग़ानी (1838–97) ने भी मुसलमानों द्वारा तर्कवाद और आधुनिक विज्ञान को अपनाने का समर्थन किया। अपने विचारों को फैलाने के लिए, अफग़ानी ने अफग़ानिस्तान, ईरान, भारत, मिस्र, फ्रांस और उस्मानी साम्राज्य की यात्रा की। हालांकि दोनों ने आधुनिक विज्ञान पर ज़ोर दिया, लेकिन सैयद अहमद खान और अफग़ानी के बीच एक बड़ा मतभेद था। अहमद खान ब्रिटिश सरकार के साथ सौहार्दपूर्ण संबंध चाहते थे और उन्होंने अपने प्रयासों को (भारतीय) मुस्लिम शिक्षा के सुधार पर केंद्रित किया। इसके विपरीत, अफग़ानी एक पैन-इस्लामवादी थे, जो पश्चिमी उपनिवेशवाद के खिलाफ मुस्लिम राजनीतिक एकता के पक्षधर थे।⁸⁷ अफग़ानी से प्रेरित लोगों में सबसे प्रसिद्ध इस्लामी विद्वान और सुधारक मुहम्मद अब्दुह (1849–1905) थे। अब्दुह अल-अज़हर के प्रशासनिक बोर्ड में कार्यरत थे और उन्होंने इस संस्था के कुछ पहलुओं में सुधार का प्रस्ताव रखा, जिससे इसे पश्चिमी विश्वविद्यालयों के अनुरूप बनाया जा सके। उन्होंने इसके पाठ्यक्रम में इब्न खल्दून की *मुक़दिमा* और तर्कवादी मुताज़िली धर्मशास्त्रियों के कार्यों को शामिल करने का भी सुझाव दिया।⁸⁸

सैयद अहमद खान की तरह, इस्माइल गास्पराली (1851-1914) भी एक औपनिवेशिक शासन, रूस के नियंत्रण में क्रीमिया में रहे। उन्होंने *तेर्जुमान* नामक एक समाचार पत्र प्रकाशित किया, जिसका उद्देश्य तुर्की भाषी लोगों के लिए एक सामान्य भाषा का प्रचार करना था। रूसी शासकों के साथ अच्छे संबंध बनाए रखने की कोशिश में, गास्पराली ने तुर्की युवाओं की शिक्षा के आधुनिकीकरण पर ध्यान केंद्रित किया, जबकि उन्होंने रूसी-विरोधी विमर्श से बचने का प्रयास किया। उन्होंने मुस्लिम सुधारवाद को बढ़ावा दिया और प्राथमिक विद्यालय की शिक्षा के लिए एक नई (जदीद) पद्धति विकसित की। उनके विचारों और शिक्षण विधियों से एक आंदोलन, *जदीदवाद*, प्रेरित हुआ, जो आजरबैजान और मध्य एशिया में अत्यधिक प्रभावशाली रहा, जब तक कि इसे स्टालिन के शासन में समाप्त नहीं कर दिया गया।⁸⁹ यूसुफ अकचूरा (1876-1935) एक प्रमुख बौद्धिक थे, जो गास्पराली से प्रभावित थे। अफगानी की तरह, अकचूरा की जीवनी उन्नीसवीं सदी के अंत में मुस्लिम बुद्धिजीवियों के बढ़ते आपसी संबंधों को दर्शाती है।⁹⁰ अकचूरा का जन्म रूस के एक शहर में हुआ, उनका पालन-पोषण इस्तांबुल में हुआ, फिर वे निर्वासन में गए और पेरिस में शिक्षा प्राप्त की। उन्होंने अपना प्रसिद्ध निबंध "*थ्री टाइप्स ऑफ पॉलिसी*" कज़ान (फिर से रूस में) में लिखा और इसे 1904 में काहिरा में प्रकाशित करवाया।⁹¹ इस निबंध में, अकचूरा ने *उस्मानीवाद* (जिसे तंजीमात नौकरशाहों ने अपनाया) और *पैन-इस्लामवाद* (जिसे आंशिक रूप से अब्दुलहमीद ने अपनाया) की समस्याओं की व्याख्या की। इन नीतियों के विपरीत, उन्होंने *पैन-तुर्कवाद* को उस्मानी साम्राज्य के लिए एक वैकल्पिक नीति के रूप में प्रस्तावित किया।⁹²

अकचूरा का तुर्की राष्ट्रवाद 1908 में युवा तुर्क क्रांति के बाद महत्वपूर्ण हो गया। युवा तुर्कों में बुद्धिजीवी और सैन्य अधिकारी दोनों शामिल थे। युवा उस्मानी, जिन्होंने उस्मानी देशभक्ति और इस्लामी संवैधानिकता पर जोर दिया था, के विपरीत, युवा तुर्कों ने तुर्की राष्ट्रवाद और धर्मनिरपेक्षता को प्राथमिकता दी। एक प्रसिद्ध धर्मनिरपेक्ष यंग तुर्क अब्दुल्लाह जेवदेत (1869-1932) थे, जिन्होंने भौतिकवादी दर्शन पर आधारित यूरोपीय ग्रंथों का अनुवाद और प्रसार किया। जेवदेत ने घोषणा की कि **"धर्म आम जनता के लिए विज्ञान है, जबकि विज्ञान अभिजात्य वर्ग का धर्म है।"**⁹³ तुर्की राष्ट्रवाद के संदर्भ में, युवा तुर्कों के प्रमुख विचारक ज़िया गोकाल्प (1876-1924) थे। एमिल दुर्खीम के समाजशास्त्र से प्रभावित होकर, गोकाल्प ने तुर्की समाज को एकजुट रखने में राष्ट्रीय संस्कृति के महत्व पर जोर दिया। उन्होंने यह तर्क दिया कि तुर्की संस्कृति, इस्लाम (एक धर्म के रूप में), और पश्चिमी सभ्यता एक-दूसरे के अनुकूल हो सकते हैं।⁹⁴

उस्मानी साम्राज्य के अंतिम दौर के बुद्धिजीवियों के राष्ट्रवादी और धर्मनिरपेक्ष विचारों ने तुर्की गणराज्य (1923 में घोषित) के संस्थापकों को प्रभावित किया। इसके पहले राष्ट्रपति, मुस्तफा कमाल (बाद में अतातुर्क), ने यूसुफ अकचूरा को तुर्की इतिहास संघ का अध्यक्ष नियुक्त किया। हालाँकि, मुस्तफा कमाल इस्लाम की आधुनिक तुर्की राज्य में सार्वजनिक भूमिका के विरोध में अकचूरा और विशेष रूप से गोकाल्प की तुलना में कहीं अधिक कट्टरपंथी थे। उनके दृढ़ धर्मनिरपेक्ष विचार, जेवदेत के विचारों के अधिक करीब थे।⁹⁵

संक्षेप में, उन्नीसवीं सदी में मुस्लिम क्षेत्रों ने राज्य द्वारा संचालित पश्चिमीकरण सुधारों का अनुभव किया और कई पश्चिमी शिक्षित बुद्धिजीवियों का उत्पादन किया। पारंपरिक उलेमा-राज्य गठबंधन कमजोर पड़ा और कुछ मामलों में पूरी तरह से टूट गया। इन सुधारों के परिणामस्वरूप उस्मानी साम्राज्य और मिस्र में सैन्य, कर प्रणाली, चिकित्सा सुविधाओं और शिक्षा के आधुनिकीकरण के संदर्भ में कुछ प्रगति हुई। उपनिवेशित भारत और रूस में भी मुस्लिम बुद्धिजीवियों ने अपने समुदायों की शिक्षा प्रणाली में योगदान दिया। विशेष रूप से, उस्मानी सुधारवादियों और बुद्धिजीवियों ने तुर्की की राजनीतिक लामबंदी की नींव रखी, जो स्वतंत्रता संग्राम (1919-22) के दौरान ग्रीक, फ्रांसीसी, इतालवी और ब्रिटिश कब्जाधारियों के खिलाफ संगठित हुई। इस आंदोलन और युद्ध का प्रारंभिक नेतृत्व कुछ प्रतिनिधि कांग्रेसों ने किया और अंततः यह तुर्की संसद के नेतृत्व में चला।⁹⁶

फिर भी, उन्नीसवीं सदी के सुधारवादी और बौद्धिक प्रयास अंततः मुसलमानों को "पश्चिम के समकक्ष पहुंचने" में मदद करने में विफल रहे। तुर्की, मिस्र और अन्य अरब देशों, ईरान, भारत और रूस के मुसलमान बीसवीं सदी में राजनीतिक दमन और सामाजिक-आर्थिक पिछड़ेपन की बढ़ती समस्याओं के साथ प्रवेश कर रहे थे। उन्नीसवीं सदी का मुस्लिम सुधारवाद पाँच कारणों से अप्रभावी साबित हुआ, जिन्हें नीचे सूचीबद्ध किया गया है।

पहला, उलेमा को अधिकांशतः दरकिनार किया गया और एक स्वतंत्र बौद्धिक वर्ग उभरा, मुसलमानों की वर्ग-आधारित समस्याएँ अधिकांशतः बनी रहीं। शासक और उनके ब्यूक्रेट्स ने उलेमा द्वारा छोड़ी गई खामियों को भर दिया। उस्मानी सुलतान महमूद, मिस्र के मोहम्मद अली और उनके अधिकांश उत्तराधिकारी कठोर शासक थे जिन्होंने अन्य संस्थाओं या वर्गों के साथ शक्ति साझा करने को स्वीकार नहीं किया। उनके पश्चिमीकरण सुधार मुख्य रूप से शीर्ष से नीचे की ओर होने वाले परियोजनाएँ थीं, जो बौद्धिकों या व्यापारियों की चिंताओं या हितों को समायोजित नहीं करती थीं।⁹⁷

उस्मानी राजनीतिक प्रणाली को संवैधानिक राजतंत्र में बदलने के दो बड़े प्रयास किए गए, लेकिन दोनों असफल रहे। 1878 में, अब्दुलहमिद, जिन्हें एक इस्लामवादी के रूप में परिभाषित किया जा सकता है, ने संसद को स्थायी रूप से निलंबित कर दिया। 1908 में, धर्मनिरपेक्ष युवा तुर्कों ने विद्रोह किया और अब्दुल हमिद को संसद दोबारा खोलने के लिए मजबूर किया।⁹⁸ हालांकि, यूनियन एंड प्रोग्रेस कमेटी (CUP)⁹⁹ जो युवा तुर्कों की पार्टी थी, अंततः एक सत्तावादी शासन स्थापित कर दिया। यह शासन “तीन पाशाओं” के नेतृत्व में था और प्रथम विश्व युद्ध के अंत तक बना रहा। इस प्रकार, उस्मानी पश्चिमीकरण एक संसदीय और भागीदारीपूर्ण राजनीतिक प्रणाली का निर्माण करने में विफल रहा।¹⁰⁰

दूसरा, सत्तावादी मुस्लिम शासकों ने अर्थव्यवस्था को नियंत्रित किया लेकिन निजी पूंजी के संचय या स्वदेशी बुर्जुआ वर्ग के उत्थान को पर्याप्त रूप से प्रोत्साहित नहीं किया। उस्मानी साम्राज्य में कुछ क्रान्ती सुधारों ने निजी संपत्ति की सुरक्षा का वादा किया (1839 का तनज़ीमात आदेश)¹⁰¹ और वे क्रान्ती सुधार भूमि के निजी स्वामित्व को बनाए रखने के लिए डिज़ाइन किए गए थे (1858 का भूमि क्रान्ती),¹⁰² लेकिन व्यवहार में, राज्य द्वारा निजी संपत्ति के उल्लंघन और भूमि पर नियंत्रण बड़े पैमाने पर जारी रहा।¹⁰³ एक बुर्जुआ वर्ग विकसित हुआ, लेकिन यह लगभग पूरी तरह से यूरोपीय शक्तियों के गैर-मुस्लिम व्यापारियों के समर्थन का परिणाम था। एक विश्लेषण के अनुसार, 1912 में, हालांकि ग्रीक और अर्मेनियाई जैसे गैर-मुस्लिम उस्मानी आबादी का केवल 19 प्रतिशत थे, वे प्रमुख स्थानीय व्यापारियों में 66 से 85 प्रतिशत तक शामिल थे।¹⁰⁴ यह अनुपात उस्मानी राज्य द्वारा मुस्लिम व्यापारियों की सदियों पुरानी उपेक्षा और उस समय उसकी अर्ध-उपनिवेश स्थिति का परिणाम था। उस्मानी नागरिकों में कई ईसाई व्यापारी “यूरोपीय संरक्षित” बन गए, जिन्होंने किसी यूरोपीय राज्य की दोहरी नागरिकता प्राप्त कर ली। ये संरक्षित व्यापारी उस्मानी राज्य की मनमानी नीतियों से सुरक्षित थे, जबकि अन्य उस्मानी नागरिक अपनी संपत्ति पर राज्य के उल्लंघनों के प्रति असुरक्षित बने रहे। संरक्षित व्यापारियों को नियमित नागरिकों की तुलना में कम करों का भुगतान करना पड़ता और उन्हें उस्मानी अदालतों के बजाय वाणिज्य दूतावास (consular) अदालतों में मुकदमे का सामना करना पड़ता।¹⁰⁵ परिणामस्वरूप, उस्मानी नौकरशाही ने बुर्जुआ वर्ग को, जो अधिकांशतः संरक्षित व्यापारियों से बना था, मूल निवासी की तुलना में अधिक यूरोपीय माना।¹⁰⁶ इस अर्ध-विदेशी पहचान ने उस्मानी राजनीति पर इस बुर्जुआ वर्ग के प्रभाव को सीमित कर दिया।

सईद हलीम पाशा उन मुस्लिम बुद्धिजीवियों में से एक थे, जो इस समस्या से अवगत थे। वह मिस्र के मोहम्मद अली के पोते, प्रमुख युवा तुर्कों में से एक, और उस्मानी साम्राज्य के महान वज़ीर (1913–16) थे। अपनी पुस्तक *आवर क्राइसिस* में, सईद हलीम पाशा ने इस बात पर अफसोस जताया कि उस्मानी साम्राज्य में अभिजात्य वर्ग या बुर्जुआ वर्ग के बजाय राज्य के सेवक प्रमुख वर्ग थे। उनके अनुसार, राज्य सेवक स्वभाव से विनम्र, आज्ञाकारी और जोखिम से बचने वाले होते थे। वे पहल करने और ज़िम्मेदारी लेने से डरते थे। इसके विपरीत, पश्चिमी यूरोप में, अभिजात्य और बुर्जुआ वर्गों के पास स्वतंत्रता और साहस था—जो उद्यमशील बनने के लिए आवश्यक गुण होते हैं।¹⁰⁷

तीसरा, उस्मानी शिक्षा सुधार स्पष्ट रूप से अभिजात्यवादी था। 1910–12 तक भी, एक उस्मानी शिक्षा मंत्री ने इस नीति को "तूबा वृक्ष" के समान बताया। तूबा को एक परालौकिक वृक्ष माना जाता था, जिसकी जड़ें ऊपर और शाखाएँ नीचे होती थीं। मंत्री का तात्पर्य था कि जड़ों (प्राथमिक विद्यालयों में जनसामान्य की शिक्षा) को प्राथमिकता देने के बजाय, उन्होंने शाखाओं (हाई स्कूलों और कॉलेजों में विशिष्ट वर्ग की शिक्षा) को प्राथमिकता दी। वास्तव में, यह रूपक उस्मानी शिक्षा सुधारों की सामान्य प्रकृति को दर्शाता था। उस्मानी नीति-निर्माताओं ने बड़े पैमाने पर इस प्राथमिकता का समर्थन किया क्योंकि उनका मानना था कि साम्राज्य को तत्काल एक प्रशासकीय अभिजात्य वर्ग की आवश्यकता थी, जो उस समय की चुनौतियों का समाधान कर सके। इस नीति ने समाज के व्यापक स्तर पर प्राथमिक शिक्षा को कमज़ोर कर दिया।¹⁰⁸

इस प्रकार, उस्मानी शिक्षा सुधार जापानी शिक्षा सुधार से काफी अलग था, जो 1868 में मेजी पुनर्स्थापना के साथ शुरू हुआ और व्यापक प्राथमिक शिक्षा को महत्वपूर्ण माना।¹⁰⁹ 1908 तक, जापान ने छह साल की स्कूली शिक्षा को निःशुल्क और अनिवार्य बना दिया था और 90 प्रतिशत से अधिक योग्य छात्रों का स्कूलों में नामांकन हो चुका था।¹¹⁰

चौथा, पश्चिमीकरण के प्रयासों को राजनीतिक और धार्मिक प्रतिरोध का सामना करना पड़ा। उस्मानी साम्राज्य में, पश्चिमीकरण के प्रति सबसे मज़बूत राजनीतिक प्रतिरोध अब्दुल हमिद के शासन के दौरान देखा गया, जिन्होंने इस्लामी आधुनिकीकरण की नीति अपनाई। एक तरफ, अब्दुल हमिद ने बुद्धिजीवियों पर हमला किया, उनकी संसदीय शासन की मांग को खारिज किया और कुछ उलेमा व सूफी शेखों को बढ़ावा दिया ताकि वे इस्लाम और उनके "खलीफा" के खिताब को घरेलू और अंतरराष्ट्रीय राजनीति में वैधता का स्रोत बना सकें। दूसरी तरफ, उन्होंने कई आधुनिक स्कूल खोले और रेलवे नेटवर्क का विस्तार किया।¹¹¹ धार्मिक प्रतिरोध का

मुख्य स्रोत स्वाभाविक रूप से उलेमा थे। उस्मानी साम्राज्य में, उन्नीसवीं सदी के अंत तक उलेमा सरकार का हिस्सा थे और कुछ मामलों, जैसे कि कुरआन के तुर्की अनुवाद के प्रकाशन, पर उनके पास वीटो शक्ति थी। मिस्र में, उलेमा ने अल-अज़हर के सुधार के लिए अब्दुह के प्रस्तावों को अस्वीकार कर दिया।¹¹² मध्य एशिया और रूसी शासन के अधीन अन्य मुस्लिम क्षेत्रों में, उलेमा ने जदीदियों के सुधार परियोजना का विरोध किया।¹¹³

शिक्षा सुधारों के प्रति जनसामान्य का भी प्रतिरोध था। सेलचुक सोमेल के अनुसार, उस्मानी सार्वजनिक प्राथमिक विद्यालयों को "अक्सर मुस्लिम जनता द्वारा स्वीकार नहीं किया गया, जबकि पारंपरिक कुरआनी स्कूल, जहाँ धार्मिक होजा शिक्षक होते थे, लोगों के बीच सम्मानित बने रहे।"¹¹⁴ इस जनप्रतिरोध ने उस्मानी नीति-निर्माताओं को प्राथमिक शिक्षा को लेकर रूढ़िवादी जनता के साथ संघर्ष करने के बजाय, अभिजात्यवादी धर्मनिरपेक्ष स्कूलों को प्राथमिकता देने के लिए और अधिक प्रोत्साहित किया।

पाँचवां और अंतिम, यूरोपीय उपनिवेशवाद मुस्लिमों के सुधारों की सफलता में एक बड़ी बाधा था। भारत और रूस में मुस्लिम पहले ही उपनिवेशी शासन के अधीन थे और मिस्र उन्नीसवीं सदी के अंत में धीरे-धीरे ब्रिटिश उपनिवेश में बदल गया। उपनिवेशवाद ने मुस्लिमों की स्वतंत्रता को सीमित किया, जिससे उनमें प्रतिक्रियावादी, एंटी-वेस्टर्न विचारधाराओं का उदय हुआ। उस्मानी साम्राज्य यूरोपीय घुसपैठ के सामने अपनी आर्थिक स्वतंत्रता खोता जा रहा था। साम्राज्य रूस, फ्रांस, ब्रिटेन, और इटली के क़ब्ज़ों के दबाव में ढह रहा था, साथ ही बल्कन देशों द्वारा विद्रोह और हमलों का सामना कर रहा था।¹¹⁵

निष्कर्ष

अठारहवीं और उन्नीसवीं सदी में, पश्चिमी यूरोप और उत्तर अमेरिका में महत्वपूर्ण परिवर्तन हुए, जैसे कि प्रबोधन, अमेरिकी और फ्रांसीसी क्रांतियाँ, और औद्योगिक क्रांति। हालांकि, मुस्लिम दुनिया अठारहवीं सदी में अधिकांशतः स्थिर बनी रही। मुस्लिम देशों ने उन्नीसवीं सदी तक पश्चिमीकरण सुधारों तक प्रिंटिंग प्रौद्योगिकियों का प्रभावी रूप से उपयोग करने में भी विफलता हासिल की। जबकि पश्चिमी यूरोपीय समाज ने पंद्रहवीं सदी से बाइबिल अनुवादों की लाखों प्रतियाँ पढ़ी, मुस्लिम समाज में कुरआन का पूरा अनुवाद प्रिंट करना बीसवीं सदी तक एक वर्जित कार्य बना रहा। अपने बौद्धिक और सामाजिक-आर्थिक जीवंतता के साथ, पश्चिमी देशों ने अपनी सैन्य प्रौद्योगिकियों और संगठनों का विकास किया, और बाकी दुनिया पर हावी हो

गए। केवल रूस और जापान पश्चिमी स्तर की प्रौद्योगिकी में और संगठनात्मक प्रभावशीलता में पहुँचने में सफल हुए और दोनों उपनिवेशी शक्तियाँ बन गईं।

संक्षेप में, यह इस प्रकार था कि यूरोपीय शक्तियों, विशेष रूप से ब्रिटेन, फ्रांस और रूस, ने अपनी सैन्य, राजनीतिक और तकनीकी उन्नतियों का उपयोग करके अधिकांश मुस्लिम दुनिया को उपनिवेशित किया। उस्मानी साम्राज्य और मिस्र के कुछ शासकों ने इस समस्या को पहचाना और उन्नीसवीं सदी में पश्चिमीकरण सुधार किया। यह सुधार और उपनिवेशी शासन ने विभिन्न मुस्लिम देशों में नए सुधारक बौद्धिकों के उभरने का कारण बने। इन घटनाक्रमों के बीच, उलेमा और राज्य के बीच परंपरागत गठबंधन कमजोर हुआ, यहां तक कि उन मुस्लिम देशों में भी जो उपनिवेशी शक्तियों से कुछ हद तक स्वतंत्र थे, जैसे कि उस्मानी साम्राज्य और उन्नीसवीं सदी की शुरुआत का मिस्र।

एक तरफ, राज्य-प्रेरित सुधारों और बौद्धिक आंदोलनों ने मुसलमानों को उनके ब्यूरोक्रेसी, शैक्षिक और चिकित्सा संस्थानों के विकास में योगदान दिया। दूसरी तरफ, ये सुधार और आंदोलन मुस्लिम समाज को पश्चिमी स्तरों की राजनीतिक और सामाजिक-आर्थिक विकास तक पहुँचाने में सफल नहीं हो पाए। कठोर शासकों ने उस्मानी साम्राज्य और मिस्र में पूर्णतः शासित शासन स्थापित किए और अर्थव्यवस्था पर राज्य के एकाधिकार को सुदृढ़ किया। स्वदेशी बौरजोआज़ी की कमी ने आर्थिक रचनात्मकता और नवाचार को रोक दिया। उस्मानी साम्राज्य ने संसद को दो बार खोलने जैसे अग्रणी कदम उठाए, लेकिन यह एक सच्चे प्रतिनिधित्वात्मक राजनीतिक प्रणाली को स्थापित करने में असफल रहा। इस्लामवादी शासकों और उलेमा का विरोध, साथ ही यूरोपीय शक्तियों का प्रत्यक्ष और अप्रत्यक्ष उपनिवेशीकरण, मुस्लिम दुनिया में राजनीतिक और सामाजिक-आर्थिक सुधारों की सफलता में भी बाधक बने।

मुस्लिम देशों में, उस्मानी साम्राज्य को पश्चिमीकरण के सफल होने के लिए "सबसे संभावित मामला" माना जा सकता है। उस्मानी भौगोलिक रूप से मुस्लिम दुनिया के सबसे पश्चिमी हिस्से में स्थित थे। उन्होंने बाज़न्तीनी साम्राज्य से राजधानी और एक निश्चित साम्राज्यिक धरोहर विरासत में प्राप्त की थी। पूर्वी यूरोपीय ईसाई लंबे समय तक उनकी जनसंख्या का एक बड़ा हिस्सा थे। उनके ब्यूरोक्रेटिक अभिजात वर्ग में कई पूर्व ईसाई परिवर्तित लोग शामिल थे। मिस्र के मुहम्मद अली के साथ, जो मूल रूप से एक उस्मानी अधिकारी थे, उस्मानी साम्राज्य ने किसी भी अन्य मुस्लिम देश से पहले और यहां तक कि जापान और चीन से भी पहले पश्चिमीकरण सुधारों को अपनाया। इस प्रकार, यदि पश्चिमीकरण सुधार इस सबसे संभावित मामले में सफल

नहीं हो सके, तो किसी अन्य मुस्लिम देश में सफल होने की संभावना कम थी। इसलिए, उस्मानी प्रयोग मुस्लिम दुनिया में पश्चिमीकरण सुधारों के विश्लेषण में अत्यंत महत्वपूर्ण है।

हालाँकि उस्मानी राज्य में उलेमा की स्थिति कम हो गई थी, फिर भी उस्मानी मुसलमानों ने राज्य और धर्म को जुड़ी हुई संस्थाएं मानना जारी रखा। मार्टिन के अनुसार, यहां तक कि युया उस्मानी, जो मुस्लिम जनसंख्या से बहुत अधिक पश्चिमीकरण के प्रति प्रवृत्त थे, वे अभी भी इस्लाम और राज्य के प्रति ऐतिहासिक रूप से निर्मित द्वंद्वीय श्रद्धा के वारिस थे। यह श्रद्धा "बहुत ही सामान्य कहावत 'अल्लाह दीन-उ देहलेत-ए ज़ेवाल वर्मैसिन' ('[ईश्वर] धर्म और राज्य की रक्षा करें')"¹¹⁶ में झलकती थी। यह सामुदायिक और राज्यवादी दृष्टिकोण उस्मानी साम्राज्य में रचनात्मक दार्शनिकों, अन्वेषकों, नवप्रवर्तकों और उद्यमियों की अनुपस्थिति में एक प्रमुख कारक बना रहा। हालांकि उलेमा-राज्य गठबंधन को जनिशरी सेना के उन्मूलन और संस्थागत पश्चिमीकरण सुधारों द्वारा कमजोर कर दिया गया था, इस गठबंधन की सांस्कृतिक धरोहर दो मुख्य कारणों से बनी रही। पहला, उस्मानी बौद्धिकों, जिनमें धर्मनिरपेक्षतावादी भी शामिल थे, वे ज़्यदादातर सामुदायिक और राज्यवादी रहे और व्यक्तिगतता का समर्थन नहीं करते थे। दूसरा, जैसा कि पहले स्पष्ट किया गया है, बौद्धिक बहसों और शैक्षिक संस्थानों के मामले में, उस्मानी सुधार अधिकांशतः एक अभिजात वर्ग की परियोजना थी, जिसका मुस्लिम जनसंख्या में सीमित प्रभाव पड़ा।

संक्षेप में, उन्नीसवीं सदी में, मुस्लिम दुनिया ने पहले की सदियों से कई बौद्धिक, सामाजिक-आर्थिक और राजनीतिक समस्याएँ विरासत में प्राप्त कीं, जैसा कि मैंने भाग II में विस्तार से बताया। सुधारक शासकों और बौद्धिकों के प्रयासों के बावजूद, मुस्लिम दुनिया इन समस्याओं को हल करने में विफल रही, जो, जैसा कि मैंने भाग I में विश्लेषण किया, बीसवीं सदी में भी बनी रही और आज भी मुस्लिम देशों को आकार देती हैं।

1 क्रीमिया वह पहला मुस्लिम-प्रधान क्षेत्र था जिसे उस्मानियों ने एक गैर-मुस्लिम शक्ति से खो दिया। (काफ़ादार 1997-8, 46; ओर्तायली 1983, 128)

2 देखें लौरेंस 1989।

3 पामुक 1987, 13, 19।

4 कायाओग्लू 2010, 104-34.

5 मैथी 2012, 222-41.

- 6 नादिर शाह ने बगदाद के मुफ्ती सहित छप्पन प्रमुख सुन्नी और शिया उलेमा को एक साथ लाया, ताकि कुछ समझौतों पर हस्ताक्षर किए जा सकें, जैसे कि (शियाओं द्वारा) पहले तीन खलीफाओं को श्राप न देना और (सुन्नियों द्वारा) जाफरी विधि संप्रदाय को पाँचवें वैध विधि संप्रदाय के रूप में मान्यता देना। अर्जोमंद 1984, 215–16।
- 7 "मुगल ... दरबार दिखावटी उपभोग के ऐसे केंद्र थे, जिसकी मात्रा वर्साय में सन किंग को भी अत्यधिक लग सकती थी।" केनेडी 1987, 13।
- 8 डेल 2010, 256–68.
- 9 प्रोवेंस 2017, अध्याय 2।
- 10 फोरन 1992, 293–4; डेल 2010, 250–1; मैथी 2012, 192, 201–2। केड्डी (1972, 213) के अनुसार, ईरानी उलेमा की सामाजिक-राजनीतिक सत्ता राज्य सत्ता के पतन के साथ बढ़ी, विशेष रूप से क्राजारों के शासनकाल में।
- 11 जिल्फ्री 1988, 39–40, 74; इल्जकोविट्ज़ 1962, 91–3। अठारहवीं सदी के उस्मानी साम्राज्य में भी सूफी शेखों की वंशानुगत उत्तराधिकार प्रथा व्यापक रूप से प्रचलित हो गई। ट्रिमिंघम 1971, 73।
- 12 जोसेफ ज़िलियोविच (1992, 253) के अनुसार, उस्मानी साम्राज्य में साक्षरता दर 1800 में 1 प्रतिशत, 1868 में 2 प्रतिशत, 1876 में 5 प्रतिशत और 1914 में 10 प्रतिशत थी। कार्टर फिंडले (1989, 52, 139) का अनुमान भी यही दर्शाता है कि साक्षरता दर 1800 में लगभग 1 प्रतिशत से बढ़कर 1900 में 5–10 प्रतिशत हो गई। थोड़े अधिक अनुमानों के लिए, देखें क्वार्टर्ट 2005, 169–70। केमल कारपाट (1985, 221) ने 1895 में कुछ उस्मानी शहरों के लिए उच्च साक्षरता दरें प्रस्तुत की हैं। फिंडले (1989, 139n17) ने कारपाट की दरों को अविश्वसनीय रूप में दर्शाया है। इस्सावी (1968, 385) के अनुसार, मिस्र में 1907 में साक्षरता दर 7 प्रतिशत थी और भारत में 1911 में 7 प्रतिशत थी।
- 13 बुरिंग और वैन ज़ांडेन (2009, 434) के अनुमानों के अनुसार, पश्चिमी यूरोप में औसत साक्षरता दर 1500 तक 12 प्रतिशत, 1600 तक 18 प्रतिशत, 1700 तक 25 प्रतिशत और 1800 तक 31 प्रतिशत हो गई।
- 14 इसलिए, मैं ब्लूम (2001, 224) से असहमत हूँ, जो तर्क देते हैं कि "मुस्लिम दुनिया द्वारा मुद्रण को अपनाने में देरी सिर्फ एक क्षणिक विराम थी" और कि यह "महत्वपूर्ण नहीं थी, मुख्य रूप से इसलिए क्योंकि इस्लामी समाज पहले ही बड़े पैमाने पर ग्रंथों की पुनरुत्पत्ति और प्रसार के व्यावहारिक और प्रभावी साधन विकसित कर चुका था।"
- 15 ब्लूम 2001, 222; विल्सन 2014, 41। इस बार-बार उद्धृत किए जाने वाले आंकड़ों का स्रोत मार्सिग्ली हैं, जो एक हैब्सबर्ग विद्वान और अधिकारी थे, जिन्होंने उस्मानी साम्राज्य की यात्रा की थी। फारूखी 2000, 96।
- 16 चैंडलर 1987, 20–1।
- 17 मोक्यर 1990, 179। देखें रुबिन 2017, 104। कई अन्य मामलों में, परंपरावादी उत्पादकों ने नई तकनीकों का विरोध किया, लेकिन वे उनकी स्वीकृति को अधिक समय तक टाल नहीं सके। उदाहरण के लिए, इंग्लैंड में, जेम्स हारग्रीव्स ने 1764 में स्पिनिंग जेनी का आविष्कार किया, जिसने कताई प्रक्रिया को यंत्रीकृत कर दिया। अपनी आजीविका की रक्षा के असफल प्रयास में, कताई करने वालों के एक समूह ने उनके घर में घुसकर उनकी मशीन नष्ट कर दी। एलन 2009, 191; कियाउलेहन 1971, 26–28।
- 18 महदी 1995, 1–4; बर्क 2009, 179–80।

- 19 पेर्डेसन 1984 [1946], 131–3; कोलोग्लू 2008, 14–7। सुलतान मुराद III का 1588 का फरमान, जो यूरोपीय प्रकाशकों को उस्मानी साम्राज्य में गैर-इस्लामी किताबें निर्यात करने की अनुमति देता था, देखें जोन्स 1994, 98–9।
- 20 एंडरसन 1983, 44n21।
- 21 फरमान और फतवे के पाठ के लिए, देखें "फिरमान ऑफ अहमद III" 1995 [1727], 284–5
- 22 मुतेफेरिका 1995 [1726], 286–92। देखें मुतेफेरिका 1990 [1732]।
- 25 बयसाल 1968, 57–74; साबेव 2006, 317। 1875 में, उस्मानी साम्राज्य में 151 प्रिंटिंग प्रेस थे, जिनमें से 116 इस्तांबुल में थे। बयसाल 1968, 55।
- 26 एर्गिनबाज़ 2014, 53, 61–6।
- 27 अलबिन 2007, 171–5; बेयडिली 2003, 107–9; प्राउडफुट 1995, 216।
- 28 ख़ालिद 1994, 187। बुखारा के शासक विशेष रूप से पारंपरावादी थे और इस नवाचार के खिलाफ इतने विरोधी थे कि "पहला प्रिंटिंग प्रेस 1917 तक वहां नहीं खोला गया।" ख़ालिद 1994, 189। देखें भी फ़ॉमकिन 2001, 486।
- 29 गुरान 1997 [1897], 117।
- 30 सिपोला 1969, 110। पेरिस की बिब्लियोटेक नेशनल में अकेले 1860 में लगभग आधे मिलियन पुस्तकें थीं। हैरिस 1995, 133; डेली 2014, 157।
- 31 इसके विपरीत, उनके दो प्रमुख छात्रों, अबू यूसुफ और शैबानी, ने इस अनुमति को इस शर्त पर दिया कि व्यक्ति को अरबी में महारत नहीं होनी चाहिए। ज़ादेह 2012, 54–7।
- 32 टोगान 1964, 1–3, 13। देखें भी हमज़ा 1976 [लगभग 1424]।
- 32 टोगान 1964, 1–3, 13। देखें भी हमज़ा 1976 [लगभग 1424]।
- 33 बाद में, वली उल्लाह के एक पुत्र ने कुरआन का एक इंटरलीनियर उर्दू अनुवाद लिखा। ज़ादेह 2012, 20। देखें भी रहमान 1982, 40–1।
- 34 फेब्रे और मार्टिन 1997 [1958], 289, 294–5।
- 35 विल्सन 2014, 3।
- 36 बयसाल 1968, 79; विल्सन 2014, 64; साबेव 2006, 329।
- 37 कुश्रर 1977, 76–9।
- 38 विल्सन 2014, 108–9।
- 39 अनुवादक सुलेमान तक्कीक थे – जो उलेमा के सदस्य नहीं थे, बल्कि एक "जनता के लेखक" और अरबी, अंग्रेज़ी, और फ़्रांसीसी ग्रंथों के अनुवादक थे। विल्सन 2014, 162। देखें भी बीन 2011, 118।
- 40 इज़राइल 1998, भाग IV।
- 41 एलेन 2009, 259। प्रमुख ब्रिटिश आविष्कारों में थॉमस न्यूकॉमेन का भाप इंजन (1712), जॉन के का उड़ने वाला शटल (1733), जेम्स वॉट का भाप इंजन में सुधार (1765–88), और सैमुअल क्रॉम्पटन का स्पिनिंग म्यूल (1779) शामिल हैं। मैकनील 1991 [1963], 692।
- 42 मैकक्लेलन 1985, 1।
- 43 देखें हिम्मेलफार्ब 2003। इमैनुएल कांट (2009 [1784]) के शब्दों में, "प्रबोधन मनुष्य की स्वयं-लगाई गई अपरिपक्वता से बाहर निकलने की प्रक्रिया है। अपरिपक्वता का अर्थ है बिना किसी अन्य के मार्गदर्शन के अपनी स्वयं की समझ का उपयोग करने में असमर्थ होना।"

- 44 हॉब्स 1994 [1651]; लॉक 1980 [1690]; रूसो 1992 [1755]; रूसो 2001 [1762]; लॉक 1983 [1689]; मॉटेस्क्यू 1990 [1748]; स्मिथ 1993 [1776]।
- 45 लॉक ने अमेरिकी संस्थापकों को प्रभावित किया। उनके "जीवन, स्वतंत्रता, संपत्ति" पर दिए गए जोर का आंशिक रूप से थॉमस जेफरसन द्वारा स्वतंत्रता की घोषणा में उपयोग किए गए वाक्यांश "जीवन, स्वतंत्रता और आनंद की खोज" में झलकता है। लॉक 1980 [1690], 46, 66; ज़करट 2002, अध्याय 8; बैलिन 1967, अध्याय 2। फ्रांसीसी क्रांतिकारियों पर रूसो के प्रभाव, विशेष रूप से उनकी सामान्य इच्छा की अवधारणा, को 1789 के मनुष्य और नागरिक अधिकारों की घोषणा (विशेष रूप से अनुच्छेद 1 और 6) में स्पष्ट रूप से देखा जा सकता है। रूसो 1992 [1755], विशेष रूप से 68–69, 143–145। देखें इज़राइल 2011, 924–933।
- 46 कुरु 2009, 28–29, 74–83; मुनोज़ 2009; एसबेक 2004, 1457–97; मैककॉनेल 1990, 1421–30।
- 47 कुछ हिचकिचाहट के साथ, मूर (1966, 413) फ्रांसीसी क्रांति को एक "बुर्जुआ क्रांति" के रूप में परिभाषित करते हैं। थेडा स्कॉकपॉल (1979, 176, 179) इस बात पर जोर देती हैं कि क्रांति का "राजनीतिक नेतृत्व मुख्य रूप से पेशेवरों (विशेष रूप से वकीलों), पदाधिकारियों और बुद्धिजीवियों" से आया था और इसे "एक नौकरशाही और राज्य को मजबूत करने वाली क्रांति के रूप में उतना ही, यदि अधिक नहीं, परिभाषित किया जा सकता है, जितना कि यह (किसी भी अर्थ में) एक बुर्जुआ क्रांति थी।"
- 48 कुरु 2009, 136–41; टोकविल 1983 [1858], 6–7, 151; बॉबेरो 2004, अध्याय 1 और 2; बॉबेरो और मिलोट 2011, भाग I; गन 2004, 432–51।
- 49 देखें टोकविल 2000 [1835]।
- 50 हॉब्सबॉम 1996 [1962], 53–55।
- 51 उपनिवेशवाद एक जटिल प्रक्रिया थी। ब्रिटिश उपनिवेशवाद के दो प्रकारों के लिए देखें असेमोग्लू आदि, 2001। ब्रिटिश और स्पेनिश उपनिवेशवाद के बीच के अंतर के लिए देखें महॉनी 2010; एंगरमैन और सोकोलोफ 2012।
- 52 कुछ पश्चिमी विद्वानों ने उपनिवेशवाद को "श्वेत व्यक्ति का बोझ" कहकर उचित ठहराया। देखें कबरली 1948 [1920], 838–9। इसके विपरीत, जे. एच. बरनार्डिन डे सेंट पियरे (1775, 105) ने लिखा: "क्या यूरोप की खुशी के लिए वास्तव में कॉफी और चीनी आवश्यक हैं, यह मैं नहीं कह सकता, लेकिन मैं यह अवश्य कहूंगा कि इन दो पौधों ने अमेरिका और अफ्रीका पर दुख और विनाश लाया है। अमेरिका को जनसंख्या-विहीन कर दिया गया, ताकि यूरोपीय वहां इन्हें उगा सकें; और अफ्रीका को उसके निवासियों से वंचित कर दिया गया, ताकि इनकी खेती के लिए श्रमिक मिल सकें।"
- 53 हर्बर्ट क्लेन (2010, 167, 215) के अनुसार, 1501 से 1866 के बीच यूरोपियों द्वारा अफ्रीका से गुलाम बनाए गए और अधिकांशतः अमेरिका भेजे गए अफ्रीकियों की अनुमानित संख्या 12.5 मिलियन थी। फिलिप कर्टिन (2000, 7, 12) ने उल्लेख किया कि 1800 से पहले अमेरिका पहुंचने वाले अफ्रीकी गुलामों की संख्या यूरोपीय प्रवासियों की तुलना में अधिक थी।
- 54 सत्रहवीं और अठारहवीं सदी में, ब्रिटिश वाणिज्यिक नेटवर्क एक त्रिकोणीय विनिमय पर आधारित था, जिसमें अमेरिकी उपनिवेशों से यूरोप को निर्यात (कैरेबियन से चीनी और अन्य नकदी फसलें, और उत्तर अमेरिका से लकड़ी और मछली), यूरोप से अफ्रीका को निर्यात (तैयार वस्त्र सहित निर्मित वस्तुएं), और अफ्रीकी गुलामों को अमेरिका लाया जाना शामिल था। मार्क्स 2007, 83। देखें फाईडले और ओ'रूक 2007, 230–238।

- 55 बेकर्ट 2014, 98–120, 188–92; हॉब्सबॉम 1996 [1962], अध्याय 11।
- 56 हॉजसन 1974c, 151। ब्रिटिश भारत में 1876–1902 के बीच अकाल से मरने वाले लोगों की संख्या का अनुमान 12 से 29 मिलियन के बीच लगाया जाता है। पार्थसारथी 2011, 224। देखें डेविस 2001, विशेष रूप से 7, 44, 111–12, 162–75।
- 57 पार्थसारथी 2011, विशेष रूप से 13, 18, 252–4; ब्रौडेल 1984, 522।
- 58 मार्क्स 2007, 127, 137।
- 59 लुइज़ार्ड 2006; शेपर्ड 2006।
- 60 टोगन 1942–7, 276–344; खालिद 2007, अध्याय 2; मैककार्थी 1995, 15–45। जर्मन उपनिवेशवाद समय और स्थान के दृष्टिकोण से अधिक सीमित था। दक्षिण पश्चिम अफ्रीका में जर्मन शासन की क्रूरता पर, देखें फर्ग्यूसन 2011, 176–181।
- 61 रेनॉल्ड्स 2011, अध्याय 5; क्वाटार्ट 2005, 186–191।
- 62 काफ़ादर 1997–8, 41, 46। देखें सिपोला 1970, 73–79, 107; लीवेन 2001, 139।
- 63 करण और पामुक 2010, 610–612। एक अनुमान के अनुसार, 1789 में, ऑटोमैन साम्राज्य की राज्य आय लगभग 3.4 मिलियन पाउंड थी, जबकि ब्रिटेन की आय 16.8 मिलियन पाउंड और फ्रांस की आय 24 मिलियन पाउंड थी। McGowan 1994, 714।
- 64 जुर्चर 2010, 63। देखें हानीओग्लू 2008, 181n57। 1913 में, ऑटोमैन साम्राज्य का विदेशी व्यापार (निर्यात [\$94 मिलियन] और आयात [\$179 मिलियन]) रूस (निर्यात [\$782 मिलियन] और आयात [\$707 मिलियन]) के मुकाबले बहुत छोटा था। ईरान (निर्यात [\$38 मिलियन] और आयात [\$55 मिलियन]) और ब्रिटेन (निर्यात [\$2.556 बिलियन] और आयात [\$3.208 बिलियन]) के बीच तुलना भी मध्य-पूर्व और यूरोपीय देशों के बीच बढ़ती आर्थिक खाई को दिखाती है। इसावी 1968, 384।
- 65 क्वाटार्ट 1994, 777–779।
- 66 हिंगले 1991, 97–98. 1913 में, अन्य यूरोपीय शक्तियों की भी उस्मानी साम्राज्य से बड़ी जनसंख्या थी: ब्रिटिश साम्राज्य 441 मिलियन (यूनाइटेड किंगडम: 10%), फ्रांसीसी साम्राज्य 89 मिलियन (फ्रांस: 46%), जर्मन साम्राज्य 79 मिलियन (जर्मनी: 84%), ऑस्ट्रिया-हंगरी 52 मिलियन, और इटली साम्राज्य 39 मिलियन (इटली: 95%)। ऑस्टरहैमेल 2014, 119।
- 67 जुर्चर 2010, 67.
- 68 एरगिन 1977, भाग I; सोमेल 2001, 15.
- 69 जुर्चर 2004, 41। जनिसरियों के उन्मूलन के साथ, "उलेमा ने दरबार और नौकरशाही पर प्रभाव डालने का एक प्रमुख स्रोत खो दिया।" हानीओग्लू 2008, 59।
- 73 "इसलाहात फ़रमान।" 1975 [1856]। साथ ही देखें: करपट 2001, 75–77।
- 74 बर्केस 1998 [1964], 99–128; लुईस 1968, 83–86।
- 75 उल्केन 2016 [1935], 243–255। उस्मानी राज्य ने पश्चिमी देशों के दबाव और उनके उच्च गुणवत्ता वाले शिक्षा संस्थानों के कारण, अधिकांशतः मिशनरी प्राथमिक विद्यालयों के रूप में, पश्चिमी-प्रबंधित स्कूलों की स्थापना की अनुमति दी। अनुमान है कि प्रथम विश्व युद्ध से पहले, उस्मानी साम्राज्य में 530 फ्रांसीसी स्कूल थे, जिनमें 54,000 छात्र, 273 अमेरिकी स्कूल थे, जिनमें 18,000 छात्र, और 126 ब्रिटिश स्कूल थे, जिनमें 10,000 छात्र थे। इसके अलावा, कुछ रूसी, इतालवी, जर्मन, और ऑस्ट्रियाई स्कूल भी थे। एर्गून 1996, 390। साथ ही देखें: डेविसन 1961, 291; डेरिंगिल 1999, अध्याय 5।

- 76 लुईस 1968, 110–14। साथ ही देखें इनालज़िक 1964, 56–62; बेरकेस 1998 [1964], 160–71 बाद में, उस्मानियों ने इस्लामी क़ानून को एक नागरिक संहिता के रूप में संहिताबद्ध किया, जिसे मेज़ल्ले के नाम से जाना जाता है।
- 77 फाइंडली 1992, 125।
- 78 रोगन 2009, अध्याय 3; क्लीवलैंड 2004, 65–74। मेहमत अली का राजवंश मिस्र में 1953 तक बना रहा।
- 79 न्यूमैन 2004, 47–51।
- 80 मार्टिन 2000 [1962], अध्याय 1–5; उल्केन 1966, अध्याय 2; तुर्कोने 1991, अध्याय 2।
- 81 केमाल 1969 [1884]; कमाल 1962 [1910]; मार्टिन 2000 [1962], 283–336; ओज़कान 2012, 39–47।
- 82 पाशा 1987 [1870], 281।
- 83 लुईस 1968, 139 द्वारा अनूदित और उद्धृत।
- 84 हानिओग्लू 2008, 119। 1867 में, अनुमानित रूप से उस्मानी साम्राज्य की जनसंख्या में 24 मिलियन मुस्लिम और 15 मिलियन ईसाई शामिल थे। कारपट 1985, 25।
- 85 मार्टिन 2000 [1962], 76–7; कश्नर 1977, 16–7; बेरकेस 1998 [1964], अध्याय 9।
- 86 अहमद 1967, 31–56; अहमद 2013, 30–72; हसन 2009, 162–4; मैकऑलिफ़, 2015, 597–600।
- 87 केड्डी 1968।
- 88 रहमान 1982, 49–77; होरानी 1983, अध्याय 6; मैकऑलिफ़, 2015, 531–9, 601–7।
- 89 गैस्प्रीनस्की 2002 [1901]; देवलेट 1988; खालिद 1998, अध्याय 3–8। मई 1917 में बाकू में, रूस में तुर्की मुस्लिमों का प्रतिनिधित्व करने वाले लगभग 900 प्रतिनिधियों ने एक कांग्रेस आयोजित की। उन्होंने अन्य मुद्दों के साथ-साथ इस्लामी क़ानून में पितृसत्तात्मक नियमों को रद्द करने, बहुपत्नीत्व को प्रतिबंधित करने और महिलाओं के विवाह चुनने और तलाक लेने के अधिकार को स्वीकार करने पर चर्चा की। उन्होंने महिलाओं के मतदान के अधिकार को भी मान्यता दी। जबकि प्रतिनिधियों की बहुमत ने इन सुधारों का समर्थन किया, पारंपरिक उलेमा और उनके समर्थकों (जो प्रतिनिधियों का 25 प्रतिशत थे) ने इनका विरोध किया। इल्लर 1990, 402, 420–8।
- 90 एक और उदाहरण है हायरेदीन (खैर अल-दी) पाशा (लगभग 1820–90), जो क़पकाज़ में जन्मे थे, जिन्होंने इस्तांबुल में एक उच्च शिक्षा प्राप्त की, पेरिस में चार साल बिताए, एक शीर्ष ब्यूक्रेट बने और ट्यूनिस में (शैक्षिक और संवैधानिक) सुधारों को बढ़ावा दिया, और कुछ समय के लिए उस्मानी महान वज़ीर के रूप में सेवा की (फिर से इस्तांबुल में)। हायरेदीन पाशा ने मुस्लिमों की समस्याओं को हल करने के लिए पश्चिमीकरण सुधारों, जिसमें संवैधानिक सरकार भी शामिल थी, का समर्थन किया। उन्होंने तर्क किया कि ऐसे सुधार इस्लाम के अनुरूप हैं। खैर अल-दी 1967 [1867]।
- 91 जॉर्जन 1986, विशेष रूप से 20–30।
- 92 अक्चुरा 1976 [1904]।
- 93 हानिओग्लू 2011, 56 में उद्धृत।
- 94 गोकाल्प 2007, 210; गोकाल्प 1976। साथ ही देखें डर्कहेम 1984 [1893]; गोकचेक 2008, अध्याय 6।

- 95 जॉर्जन 1986, 105–11; कुरू 2009, 220–2; हानिओग्लू 2012, 38–50; हानिओग्लू 2011, 52–67, 151–91
- 96 अहमद देमिरल (1994, 614) इस बात पर जोर देते हैं कि स्वतंत्रता संग्राम के दौरान, अंकुरा में तुर्की संसद (जो 1920 में चुनी गई थी) में एक भागीदारीपूर्ण निर्णय लेने की प्रक्रिया थी और एक विपक्षी समूह था जो मुस्तफा कमाल की शक्ति पर नियंत्रण रखता था।
- 97 देखें तैमुर 1986, 160–11
- 98 बाल्कन देशों के पृथक्करण के कारण, उस्मानी जनसंख्या और 1908 के संसद में ईसाईयों का प्रतिशत घट गया। फिर भी, संसद में जातीय और धार्मिक विविधता का एक महत्वपूर्ण हिस्सा बना रहा। 288 प्रतिनिधियों वाले प्रतिनिधि सभा में, 234 मुसलमान (147 तुर्क, 60 अरबी, और 27 अल्बानियाई), 50 ईसाई (26 ग्रीक, 14 आर्मीनियाई, और 10 स्लाव), और 4 यहूदी थे। अहमद 1969, 28। देखें भी: कायाली 1997, 65–72। 1897 में, उस्मानी जनसंख्या में 14.1 मिलियन मुसलमान और 4.9 मिलियन गैर-मुसलमान थे। गुरान 1997 [1897], 20।
- 99 तेमो 1987 [1939]।
- 100 तुज्जारजादे हिल्मी (चिगीराचन), जो इस्तांबुल में एक प्रमुख मुस्लिम निजी पुस्तक प्रकाशक और विक्रेता थे, ने उस्मानी साम्राज्य के पतन के कारणों पर एक किताब लिखी। इन कारणों में, उन्होंने निरंकुश लेकिन प्रभावहीन राज्य और कट्टरपंथी उलमा (चिगीराचन 2010 [1912–13], विशेष रूप से 32–3) पर जोर दिया।
- 101 आदेश ने ज़ब्ती को समाप्त करने का वादा किया: “[एक] अपराधी के निर्दोष वारिसों को उस अपराधी की संपत्ति की ज़ब्ती के परिणामस्वरूप उनके उत्तराधिकार अधिकारों से वंचित नहीं किया जाएगा।” “हत्त-1 शेरिफ ऑफ़ गुलहाने” 1975 [1839], 270।
- 102 इस्लामोग्लू 2000, 26–42; गर्बर 1987, अध्याय 5।
- 103 कारपात 1968, 74, 81; मार्टिन 1979, 24, 31, 36; चाकमक 2014।
- 104 कुरान 2011, 193।
- 105 इसावी 1982, 89–90; कुरान 2011, 199। 1882 में, इस्तांबुल के प्रमुख वाणिज्यिक क्षेत्र गलाटा में, 237,000 निवासियों में से 112,000 विदेशी और संरक्षित लोग थे। कुरान 2011, 201। इज़मिर में विदेशी और संरक्षित लोगों के बारे में, देखें: कसबा 1988, 70–31।
- 106 देखें गोचेक 1996, अध्याय 3।
- 107 पाशा 2012 [1919], 62–3।
- 108 एर्गुन 1996, 42–7; फ्रे 1964, 214–17। उस्मानी साम्राज्य का उच्च शिक्षा पर जोर भी पर्याप्त नहीं था। 1900 तक, उस्मानी साम्राज्य ने लगभग दर्जन भर कॉलेज खोले थे। फिंडली 1989, 154–63; इहसानओग्लू 1990। इसके विपरीत, उस समय तक संयुक्त राज्य अमेरिका में स्थापित कॉलेजों की संख्या लगभग 500 थी। कबरली 1948 [1920], 705। यह अमेरिकी सफलता के साथ मेल खाता था, खासकर स्कूलिंग और साक्षरता में। 1870 में, अमेरिका में साक्षरता दर – कुल जनसंख्या का 80 प्रतिशत (और श्वेतों का 89 प्रतिशत) – दुनिया में सबसे अधिक थी। एंगर्मन और सोकोलोफ़ 2012, 29।
- 109 वार्ड और स्टो 1964, 455।
- 110 लॉकवुड 1964, 138।
- 111 कारपात 2001, अध्याय 7।

- 112 उस समय अल-अज़हर के शेख ने अब्दुह पर यह आरोप लगाया कि वह "धार्मिक शिक्षा के स्पष्ट रास्तों को नष्ट करने और इस महान मस्जिद को दर्शनशास्त्र और साहित्य के स्कूल में बदलने के लिए तैयार हैं।" शेख ने यह भी कहा, "जहां तक दुनिया के मामलों और आधुनिक शिक्षा का सवाल है, उनका अल-अज़हर से कोई संबंध नहीं है।" यह उद्धृत है: रहमान 1982, 68।
- 113 खालिद 2007, अध्याय 2 और 3; तुना 2015, 171–94।
- 114 सोमेल 2001, 272।
- 115 फिर से, सफल जापानी आधुनिकीकरण के साथ तुलना मददगार होगी: (1) उस्मानी साम्राज्य के उलेमा के विपरीत, जापान में कोई धार्मिक वर्ग नहीं था जो कानूनी और शैक्षिक आधुनिकीकरण पर पाबंदी लगाता, और (2) उस्मानी साम्राज्य के पतन के विपरीत, जापान ने विदेशी आक्रमणों और पृथक्करणों का सामना नहीं किया। फिंडली 1989, 135; कायोग्लो 2010, 118–21; इसावी 1983।
- 116 मार्टिन 2000 [1962], 106.

निष्कर्ष

तुलनात्मक ऐतिहासिक विकास

इस पुस्तक के भाग II में, मैंने मुस्लिम इतिहास के महत्वपूर्ण कालखंडों में परिवर्तनों का विश्लेषण किया है, और इसे पश्चिमी यूरोपीय इतिहास से तुलना की। इस विश्लेषण ने उस मूलतावादी दृष्टिकोण का खंडन किया है जो मुस्लिम और पश्चिमी मामलों को विपरीत, अगर शत्रुतापूर्ण नहीं, इकाइयाँ मानता है। यह दृष्टिकोण न केवल दोनों मामलों की ऐतिहासिक जटिलता को नकारता है, बल्कि उनके बारे में रूढ़िवादिता भी पैदा करता है। वास्तव में, मुस्लिम और पश्चिमी मामलों में कई समानताएँ रही हैं। दोनों मामलों के बीच जो वर्तमान अंतर हैं, वह परंपरागत तुलनात्मक न्यायिकता की ओर प्रवृत्त करते हैं, वे जटिल ऐतिहासिक प्रक्रियाओं और यहां तक कि पलटावों के परिणामस्वरूप हैं। वर्ग संबंधों के संदर्भ में, आठवीं से ग्यारहवीं सदी तक, मुस्लिम समाज में वही विशेषताएँ थीं जो पश्चिमी यूरोपीय समाज को पुनर्जागरण के दौरान प्राप्त हुईं – रचनात्मक बौद्धिक और प्रभावशाली व्यापारी।¹ इस काल के दौरान, अधिकांश इस्लामी विद्वान राज्य की सेवा करने से बचते थे; उन्हें व्यापारिक राजस्व से धन मिलता था और वे शासकों के साथ संपर्क को भ्रष्ट मानते थे।

यह व्यवस्था ग्यारहवीं सदी में सल्जुक साम्राज्य में बदलने लगी, जिसने उलेमा-राज्य गठबंधन की स्थापना की। यह गठन दो मुख्य परिवर्तनों पर आधारित था। पहला, सैन्य वर्ग ने अर्थव्यवस्था पर कब्जा कर लिया और व्यापारियों को कमजोर कर दिया। इत्ता प्रणाली के विस्तार के माध्यम से, भूमि राजस्व सैन्य और अन्य अधिकारियों में बांटा गया। दूसरा, निजामिया मदरसा की स्थापना के साथ, सुन्नी धर्मशास्त्र की पुष्टि और सुदृढ़ीकरण हुआ, जबकि इस्लामी विद्वान धीरे-

धीरे राज्य के सेवक बन गए। इस वैचारिक और संस्थागत परिवर्तन ने धीरे-धीरे दार्शनिकों और स्वतंत्र इस्लामी विद्वानों को समाप्त कर दिया।

पश्चिमी यूरोप (क्रूसेडर्स) और भीतरी एशिया (मंगोल) से विदेशी हमलों के बाद, कई मुसलमानों ने सैन्य और धार्मिक अभिजात वर्ग के नेतृत्व में शरण ली। अंततः, सल्जुक साम्राज्य के उलेमा-राज्य गठबंधन के मॉडल को बाद के मुसलिम साम्राज्यों, विशेष रूप से अय्यूबी/ममलुक, उस्मानी, सफवी और मुगलों द्वारा अपनाया गया। इस प्रकार, ग्यारहवीं सदी के दौरान और उसके बाद मुसलिम दुनिया में जो वर्ग संबंध प्रबल हुए, वे प्रारंभिक मध्यकालीन यूरोप के समान थे: धर्माचार्य और सैन्य अभिजात वर्ग ने समाज पर प्रभुत्व स्थापित किया और बौद्धिकों और व्यापारियों के विकास को रोक दिया।

ग्यारहवीं सदी में पश्चिमी यूरोप ने भी एक बहुआयामी और क्रमिक परिवर्तन का अनुभव किया, विशेष रूप से तीन प्रमुख मुद्दों पर। पहला, कैथोलिक चर्च और शाही सत्ता के बीच का विभाजन संस्थागत रूप से स्थापित हो गया, क्योंकि दोनों पक्षों में से कोई भी एक-दूसरे को पूरी तरह से पराजित करने में सक्षम नहीं था। दूसरा, वर्ग संबंधों में परिवर्तन आना शुरू हुआ, जिसमें व्यापारियों का प्रभाव बढ़ने लगा। तीसरा, विश्वविद्यालयों की स्थापना की शुरुआत हुई, जिसने बौद्धिकों के फूलने-फलने के लिए एक संस्थागत आधार प्रदान किया। नए वर्ग संबंध अंततः पुनर्जागरण और उसके बाद के युगों में आर्थिक और बौद्धिक उपलब्धियों का स्रोत बन गए।

वर्ग संबंधों में बदलाव का मुस्लिम और पश्चिमी यूरोपीय समाज के विद्वतापूर्ण, आर्थिक और सैन्य विकास के तुलनात्मक स्तरों पर महत्वपूर्ण प्रभाव पड़ा। सामान्यीकरण के जोखिम को स्वीकार करते हुए और संभावित आलोचनाओं को ध्यान में रखते हुए, मैंने तालिका सी.1 में मुस्लिम और पश्चिमी यूरोपीय समाज के तुलनात्मक ऐतिहासिक विकास की अपनी समग्र समझ को संक्षेप में प्रस्तुत किया है।² मैंने इस तालिका को इस उद्देश्य से तैयार किया है कि मेरी विश्लेषणात्मक दृष्टि को लेकर उत्पन्न होने वाली कुछ गलतफहमियों को रोका जा सके। उदाहरण के लिए, जब मैं यह तर्क देता हूँ कि ग्यारहवीं सदी के बाद मुस्लिम विद्वतापूर्ण प्रगति धीमी हो गई, तो मेरा यह अर्थ नहीं है कि पश्चिमी यूरोप ने तुरंत ही इस क्षेत्र में मुसलमानों को पीछे छोड़ दिया। जैसा कि तालिका दर्शाती है, पश्चिमी यूरोपीय समाज ने दर्शनशास्त्र और प्राकृतिक विज्ञानों में स्पष्ट रूप से मुसलमानों को केवल बाद की सदियों में पीछे छोड़ा।³

तालिका सी.1 तुलनात्मक ऐतिहासिक विकास: मुस्लिम और पश्चिमी यूरोपीय

	मुस्लिम वर्चस्व	तुलनीय विकास स्तर	पश्चिमी यूरोपीय वर्चस्व
दर्शनशास्त्र और प्राकृतिक विज्ञान	लगभग 800 से 1198 (बगदाद के विद्वानों से लेकर इब्न रशद की मृत्यु तक)	1198 से लगभग 1610 (गैलीलियो और केपलर तक)	1610 से वर्तमान तक
अर्थव्यवस्था	लगभग 697 से 1252 तक वर्तमान तक (उम्मायद स्वर्ण सिकके से लेकर पश्चिमी यूरोप में पहले स्वर्ण सिकके तक)	1252 से 1820 (औद्योगिक क्रांति तक [1750 में डच और अंग्रेजी आर्थिक प्रभुत्व])	लगभग 1820 से वर्तमान तक
सैन्य	711 से 1085/99 तक तोलेडो की मुस्लिम विजय से लेकर तोलेडो की रिकॉन्सकीस्टा/ यरुशलम की क्रूसेडर विजय तक	1085/99 से 1764/74 तक (बक्सर की लड़ाई तक [ब्रिटिशों द्वारा मुगल और उनके सहयोगियों]/ किचुक कयनार्जा संधि [उस्मनीयों और रूस के बीच])	1764/74 to वर्तमान तक

स्रोत: भाग II में उद्धृत कई स्रोत, विशेष रूप से निम्नलिखित: सर्टन 1927; सैयली 1960; शैट्जमिलर 2011; वाटसन 1983; ब्लॉच 2014 [1940]; ब्रॉडेल 1982; वान ज़ेडन 2009; करामन और पामुक 2010; इनालजीक 1994; होडगसन 1974c

हिंसा, सत्तावाद, और पिछड़ापन

इस पुस्तक के भाग I में मैंने अधिकांश मुस्लिम-बहुल देशों में राजनीतिक और सामाजिक-आर्थिक विकास के निम्न स्तर की तुलना विश्व औसत से की है। विशेष रूप से पश्चिमी देशों की तुलना में, मुस्लिम देशों में विकास के स्तर को आज नकारा नहीं जा सकता। मैंने पश्चिमी उपनिवेशवाद या इस्लाम को इन समस्याओं के मुख्य कारण के रूप में प्रस्तुत करने वाले तर्कों का आलोचनात्मक मूल्यांकन किया। इसके बजाय, मैंने यह तर्क दिया कि उलेमा-राज्य गठबंधन मुस्लिम दुनिया की समस्याओं का मुख्य कारण रहा है। यह गठबंधन सदियों तक जारी रहा और बीसवीं सदी में मुस्लिम दुनिया में सत्तावाद और सामाजिक-आर्थिक पिछड़ेपन की एक विरासत छोड़ गया।

1920 के दशक में तुर्की के अतातुर्क से शुरू होकर, कई धर्मनिरपेक्ष नेताओं ने उलेमा-राज्य गठबंधन को कमजोर किया या समाप्त किया, जबकि नए स्वतंत्र मुस्लिम-बहुल राज्यों की स्थापना की। फिर भी, मुस्लिम जनसंख्या बढ़े पैमाने पर उलेमा के लिए मजबूत सार्वजनिक भूमिका का समर्थन करने वाले रूढ़िवादी विचारों के प्रति वफादार रही। व्यापक दृष्टिकोण से, तीन समूह जिन्हें मैं "इस्लामी कर्ता" के रूप में एकत्र करता हूँ - उलेमा, इस्लामिस्ट, और सूफी शेख⁴ - ने उन देशों में भी पर्याप्त लोकप्रिय समर्थन प्राप्त किया जहाँ शीर्ष से नीचे की धर्मनिरपेक्षीकरण नीतियाँ दशकों तक लागू की गईं, जैसे कि तुर्की और ट्यूनीशिया। विदेश नीति, अर्थव्यवस्था, और सामाजिक सुधारों में धर्मनिरपेक्ष नेताओं की बार-बार विफलताओं ने इस लोकप्रियता में योगदान किया। इसके अलावा, कई धर्मनिरपेक्ष नेताओं ने अपने शासन को वैध बनाने के प्रयास में इस्लामी संस्थाओं का उपयोग करते हुए ऐतिहासिक उलेमा-राज्य गठबंधन के कुछ पहलुओं को पुनः उत्पन्न किया, जैसे तुर्की का दियानत और मिस्र का अल-अज़हर। अंततः, कई मुस्लिम देशों में, उलेमा-राज्य गठबंधन या तो जारी रहा है (जैसे सऊदी अरब में) या एक अलग रूप में फिर से स्थापित हुआ है (जैसे ईरान में)।

मेरा विश्लेषण विशेष रूप से तीन समकालीन समस्याओं - हिंसा, सत्तावाद, और पिछड़ापन - पर केंद्रित है, जो मुस्लिम दुनिया में एक बुरे घेराबंद चक्र का निर्माण करती हैं। हालांकि इन तीनों की अपनी-अपनी वजहें हैं, ये सभी आपस में जुड़ी हुई हैं। हिंसा की समस्या के संदर्भ में, कोई मुस्लिम विशेषता नहीं है; हिंसा दुनिया के सभी हिस्सों में हुई है। मुस्लिम आतंकवादी गतिविधियाँ एक अपेक्षाकृत हाल की प्रवृत्ति हैं, जो 1980 के दशक में शुरू हुईं। यह प्रवृत्ति समाजवाद के वैश्विक पतन और धार्मिक राजनीतिक आंदोलनों के उदय से संबंधित है। 1980 के दशक से पहले, सबसे अधिक हिंसा में शामिल करता समाजवादी समूह थे, यहां तक कि मध्य-पूर्व में भी; बाद में, इस्लामवादी समूहों ने आतंकवाद में समाजवादियों की जगह ले ली। मुस्लिम देशों में अंतर्राष्ट्रीय और नागरिक युद्धों की भी एक बड़ी संख्या रही है। इन सैन्य संघर्षों और आतंकवाद के कई कारण हैं, जिनमें उपनिवेशी धरोहर, गरीबी और विशेष रूप से कठोर राज्य शामिल हैं।

इस्लाम और हिंसा के बीच संबंध का मूल्यांकन करते हुए (अध्याय 1 में), मैंने दो प्रमुख बिंदुओं पर जोर दिया। पहला, हमें इस्लाम के विभिन्न व्याख्याओं का अध्ययन करना चाहिए, न कि इसे एक एकल, एकरूप इकाई के रूप में विश्लेषण करना चाहिए। इस्लाम की एक विशेष व्याख्या, जिहादी-सलाफिज़्म, ने हिंसा को बढ़ावा दिया है, मुख्य रूप से क्योंकि यह इस विचार

पर आधारित है कि एक एकल कुरआनी आयत (मक्का में मूर्तिपूजकों पर हमला करने के बारे में) ने उन सौ से अधिक अन्य आयतों को निरस्त कर दिया जो शांति, धैर्य, सहनशीलता और विवेक की स्वतंत्रता का समर्थन करती हैं। दूसरा, हालांकि जिहादी-सलाफ़ी संप्रदाय संख्या में सीमित रहे हैं, लेकिन उनके संदेश ने व्यापक रूप से प्रसार पाया, क्योंकि न तो उलेमा और न ही अन्य मुसलमानों ने शांति को बढ़ावा देने वाले विचारों को वैकल्पिक रूप में सफलतापूर्वक प्रस्तुत किया है। उलेमा ने प्रभावी रूप से मौलिक विकल्प नहीं प्रस्तुत किए, क्योंकि उनकी शिक्षा, परंपरा को बचाने की प्राथमिकता देती है, बजाय इसके कि उसे सुधारने की। अन्य मुसलमानों ने भी शांति को बढ़ावा देने के लिए विरोधी तर्क प्रस्तुत करने में असफल रहे हैं, क्योंकि उलेमा ने वैध इस्लामी वचनों के निर्माण पर एकाधिकार कर रखा था। मदरसों या उनके समकक्ष में प्रशिक्षण न प्राप्त करने वाले मुस्लिम बौद्धिक, यदि वे इस्लाम की वैकल्पिक व्याख्याएँ प्रस्तुत करने का प्रयास करते, तो वे मुस्लिम समुदाय की आँखों में बहुत सीमित वैधता रखते।

राजनीतिक नेता स्पष्ट रूप से मुस्लिम दुनिया में हिंसा के लिये ज़िम्मेदार रहे हैं। वही हैं, जो अन्य राज्यों के खिलाफ युद्ध घोषित करते हैं, और उनके दमनकारी नीतियों के कारण कुछ समूह उनके खिलाफ हथियार उठा लेते हैं। इसके अलावा, सत्ता बनाए रखने की उनकी निरंकुश इच्छा ने कई मुस्लिम देशों को आत्मकेंद्रित और सुरक्षा-प्रधान बना दिया।

निर्वाचित लोकतंत्र दुनिया के आधे से अधिक देशों में मौजूद है, लेकिन उन्नचास मुस्लिम-बहुल देशों में इनकी संख्या पांचवें हिस्से से भी कम है। हिंसा की तरह ही, सत्तावाद एक बहुआयामी समस्या है, जिसके कई वैचारिक और आर्थिक कारण हैं। मुस्लिम दुनिया में, इस्लामी और धर्मनिरपेक्ष (सेक्युलर) दोनों ही ताकतों ने इसे बढ़ावा दिया है। उलेमा और राज्य के बीच घनिष्ठ सहयोग ने उलेमा को धार्मिक एकाधिकार दिलाया और राज्य को धार्मिक वैधता प्रदान की। उलेमा ने इस्लाम की वैकल्पिक व्याख्याओं को बाधित किया, जबकि राज्य ने राजनीतिक विरोधियों पर कार्रवाई को सही ठहराने के लिए धर्म का उपयोग किया।⁵ अन्य इस्लामी ताकतों का भी लोकतांत्रिक सिद्धांतों के साथ जटिल संबंध रहा है। इस्लामवादी राज्य और समाज पर धार्मिक क़ानूनों को थोपने का प्रयास करते हैं। जहाँ भी वे सत्ता में आए हैं या प्रभावशाली विपक्ष के रूप में उभरे हैं, उन्होंने आमतौर पर राज्यों को और अधिक सत्तावादी बना दिया है। सूफ़ी शेखों ने मुख्य रूप से आध्यात्मिक और सामाजिक पदानुक्रम को बढ़ावा दिया है, जिससे उनकी विचारधारा और उनके आदेशों ने सत्तावाद को मज़बूत किया है। इसी

तरह, धर्मनिरपेक्ष शक्तियों ने भी कई मुस्लिम देशों में गैर-लोकतांत्रिक विचारधाराओं को अपनाया और बढ़ावा दिया है।

इसके अतिरिक्त, मुस्लिम दुनिया में सत्तावाद की एक मजबूत भौतिक (भौगोलिक और आर्थिक) आधारशिला रही है। एक भौगोलिक वास्तविकता के रूप में, मुस्लिम देशों के पास दुनिया के 60 प्रतिशत तेल भंडार हैं। अध्याय 2 में मैंने विस्तार से बताया कि कैसे तेल, गैस और अन्य रेंट (प्राकृतिक संसाधनों से होने वाली आय) ने अधिकांश मुस्लिम देशों में गैर-उत्पादक राजनीतिक और धार्मिक अभिजात्य वर्ग के वर्चस्व को लंबा खींच दिया है। इन रेंट्स ने कई इस्लामवादी शासन को बनाए रखने में मदद की है, जिनमें से कुछ उलेमा के प्रभुत्व में हैं (जैसे ईरान), जबकि अन्य उलेमा-मोनार्की (राजशाही) गठबंधन द्वारा संचालित हैं (जैसे सऊदी अरब)। कुछ अन्य मुस्लिम देशों में, तेल से होने वाली आय की अनुपस्थिति ने राजनीतिक अधिकारियों को अर्थव्यवस्था और समाज पर राज्य का नियंत्रण कम करने के लिए मजबूर किया। लेकिन इन नेताओं ने आमतौर पर फिर भी रेंट की खोज जारी रखी और राज्य-नियंत्रित सामाजिक-आर्थिक नीतियों की ओर लौटने के रास्ते तलाश। यहां तक कि तुर्की में, जहां न तो तेल से होने वाली रेंट थी और न ही यूरोपीय संघ की सदस्यता पूरी हुई, एर्दोआन ने एक अर्ध-रेंटियर प्रणाली विकसित की। उन्होंने अंतरराष्ट्रीय ऋण लिए और इस्तांबुल की भूमि बेचकर अपने राज्य-नियंत्रित और सत्तावादी शासन को वित्तपोषित किया, जो एक नए प्रकार के उलेमा-राज्य गठबंधन पर आधारित है।

सत्तावाद और रेंटियरवाद मुस्लिम दुनिया में लंबे समय तक बनी रहने वाली सामाजिक-आर्थिक पिछड़ेपन से भी जुड़े रहे हैं। मुस्लिम देशों की भारी बहुसंख्या ने 1940 के बाद स्वतंत्रता प्राप्त की, लेकिन वे पहले ही सदियों तक कम साक्षरता दर, अप्रभावी स्कूल और कॉलेज प्रणाली, प्रतिस्पर्धात्मक कॉरपोरेट संस्थाओं की अनुपस्थिति, अपर्याप्त परिवहन और संचार अवसंरचना, तथा तकनीकी बाधाओं जैसी समस्याओं से जूझते रहे हैं। इन समस्याओं से निपटने के लिए मुस्लिम देशों को रचनात्मक बौद्धिकों और एक उत्पादक बुर्जुआ वर्ग की आवश्यकता थी। लेकिन मुस्लिम समाज में बौद्धिकों और बुर्जुआ वर्ग का हाशिए पर रहना बीसवीं सदी और उसके बाद भी जारी रहा। निम्नलिखित भाग इस स्थिति की निरंतरता की मेरी व्याख्या को संक्षेप में प्रस्तुत करता है।

बौद्धिक वर्ग और बुर्जुआ वर्ग के बिना, विकास असंभव है

मुस्लिम बौद्धिकों और बुर्जुआ वर्ग का समकालीन मुस्लिम समाज में प्रभाव सीमित रहा है, क्योंकि उलेमा-राज्य गठबंधन ने उन पर लगातार प्रतिबंध लगाए हैं। ऐतिहासिक रूप से, उलेमा ने कुछ प्रमुख दार्शनिकों और उनके अनुयायियों को धर्मत्यागी (अपोस्टेट) घोषित कर उनके वध का आदेश दिया। समकालीन उलेमा ने इस इतिहास का गंभीरता से पुनर्मूल्यांकन नहीं किया है और इस्लामी क़ानूनी ग्रंथों में धर्मत्याग (अपोस्टेसी) को आज भी अपरिवर्तित छोड़ दिया है, जिससे इसे अब भी दंडनीय अपराध के रूप में देखा जाता है। अधिकांश उलेमा सीधे तौर पर मिस्र और सूडान जैसे देशों में विभिन्न बौद्धिकों की हत्याओं और फाँसी के लिए ज़िम्मेदार नहीं रहे हैं, लेकिन उन्होंने इन कृत्यों की वैचारिक आधारशिला को चुनौती देने में विफलता दिखाई है।

इसके अलावा, उलेमा ने एक कठोर ज्ञान-पद्धति का समर्थन किया है, जिसने नए विचारों को हतोत्साहित किया और इस्लाम की पुनर्व्याख्या करने के मुस्लिम बौद्धिकों के प्रयासों को अवैध ठहराया। उलेमा की ज्ञान-पद्धति कुरआन, हदीस, उलेमा की सर्वसम्मति (इज्मा), और तर्कानुमान (क्रियास) पर आधारित है। जैसा कि मैंने विस्तार से बताया है, इन चार स्तरीय स्रोतों का यह ढांचा मूल रूप से शाफ़िई ने एक क़ानूनशास्त्रीय (जुरिसप्रूडेंशियल) पद्धति के रूप में निर्मित किया था, लेकिन ग़ज़ाली और अन्य प्रमुख उलेमा, विशेष रूप से ग्यारहवीं सदी के दौरान और बाद में, इसे इतना विस्तारित कर चुके थे कि इसने धर्मशास्त्र (थियोलॉजी) और सूफ़ी परंपराओं पर भी प्रभुत्व स्थापित कर लिया, और अंततः सामान्य मुस्लिम ज्ञान को भी व्यवस्थित कर दिया।⁶

इस शब्दशः (लिटरेलिस्ट) ज्ञान-पद्धति पदानुक्रम (हायरार्की) में, तर्क (रीज़न) को ज्ञान का सबसे कम महत्वपूर्ण स्रोत माना गया और इसे केवल अन्य तीन (और उच्चतर) स्रोतों पर आधारित तर्कानुमान तक सीमित कर दिया गया। शुरुआती मुस्लिम विद्वानों ने सामान्यतः "तर्क" और "सर्वसम्मति" की अवधारणाओं का अधिक स्वतंत्रतावादी और समतावादी रूप से उपयोग किया। अबू हनीफा ने क़ानूनशास्त्रीय अधिकार (जुरिसप्रूडेंशियल अथॉरिटी) के लिए किसी न्यायविद् (फ़कीह) के तर्क-आधारित निर्णय को एक प्रमुख मानदंड के रूप में महत्व दिया था। इसी तरह, सर्वसम्मति (इज्मा) को व्यापक रूप से मुस्लिम समुदाय की सामूहिक सहमति के रूप में समझा जाता था। बाद में, हालांकि, उलेमा ने तर्क को केवल "तर्कानुमान" (एनालॉजिकल रीज़निंग) तक सीमित कर दिया और संपूर्ण समुदाय की सहमति को "उलेमा की सहमति" तक

संकुचित कर दिया। शक्तिशाली उलेमा ने इस पदानुक्रमिक और सिमित ज्ञान-पद्धति की रक्षा की है; उन्होंने कुछ असाधारण उलेमा के इसे अधिक लचीला बनाने के प्रयासों को कमजोर किया, जिन्होंने इस्लामी कानून के "उच्च उद्देश्यों" जैसे नए मानदंडों को इसमें शामिल करने की कोशिश की।⁷

उलेमा की आलोचना करने के बावजूद, इस्लामवादियों ने उनकी ज्ञान-पद्धति को अपना लिया है और इस तरह इस्लामी कानून बनाने के उनके अधिकार को स्वीकार किया है। इसी प्रकार, सूफी शेखों ने अपनी ज्ञान-पद्धति में तथाकथित रहस्यवादी ज्ञान (मिस्टिकल नॉलेज) को एक अतिरिक्त मानदंड के रूप में शामिल किया, फिर भी उन्होंने उलेमा की ज्ञान-पद्धति और उनके अधिकार को व्यापक रूप से स्वीकार किया। संक्षेप में, यह ज्ञान-पद्धति, जिसने तर्क को हाशिए पर रखा और अनुभवजन्य ज्ञान की उपेक्षा की, उलेमा, इस्लामवादियों और सूफी शेखों के साझा **बौद्धिक-विरोधी दृष्टिकोण** का आधार बनी।

कोई यह मान सकता है कि सेक्युलरवादी बौद्धिकों का समर्थन करेंगे, क्योंकि उन्होंने इस्लामी शक्तियों के खिलाफ दो सदियों तक संघर्ष किया है, लेकिन यह हमेशा सही नहीं होता। अधिकांश मुस्लिम देशों में, सेक्युलरवादी नेता सत्तावादी, राज्य-प्रधान और राष्ट्रवादी रहे हैं, न कि बौद्धिक स्वतंत्रता और विचारों की खोज के संरक्षक। इन नेताओं और उनकी पार्टियों ने आम तौर पर **व्यक्तिवाद, आलोचनात्मक सोच और विविधता** का विरोध किया—जबकि ये सभी बौद्धिक जीवन को फलने-फूलने के लिए आवश्यक शर्तें हैं। कई मुस्लिम देशों में, सेक्युलरवादियों ने अपने नेता के इर्द-गिर्द एक **व्यक्तित्व पूजा (कल्ट ऑफ पर्सनालिटी)** विकसित कर ली, जो सूफियों द्वारा अपने शेख को "पूर्ण पुरुष" (परफेक्ट मैन) या महदी के रूप में महिमामंडित करने से मिलती-जुलती थी। सेक्युलरवादियों ने उलेमा को हाशिए पर डाल दिया और नौकरशाहों को उस खाली स्थान में स्थापित कर दिया, जहां कभी उलेमा सत्ता में थे। इस दृष्टि से, **राजनीतिक सेक्युलराइजेशन** ने नौकरशाहों को मजबूत किया, लेकिन इससे बौद्धिकों या बुर्जुआ वर्ग की स्थिति में कोई ठोस सुधार नहीं हुआ।

कई मुस्लिम देशों में उद्योगपति और व्यापारी उभरे तो सही, लेकिन वे राज्य से इतने जुड़े हुए थे कि एक स्वतंत्र बुर्जुआ वर्ग का निर्माण नहीं कर सके। बुर्जुआ वर्ग की इस स्थायी कमजोरी के लिए इस्लामी और सेक्युलर, दोनों ही गुट ज़िम्मेदार हैं। कुछ अपवादों को छोड़कर, उलेमा ने अधिकारियों के साथ सहयोग किया और उनके अधीन हो गए, बजाय इसके कि वे बुर्जुआ वर्ग के साथ गठबंधन बनाते। इस्लामवादियों ने राज्य सत्ता पर कब्जा करने और समाज को ऊपर से

नीचे (टॉप-डाउन) की शैली में पुनर्गठित करने का लक्ष्य रखा; उनका सर्वसत्तावादी (टोटलिटेरियन) दृष्टिकोण एक स्वतंत्र बुर्जुआ वर्ग के लिए कोई स्थान नहीं छोड़ता। इसी तरह, सूफ़ी शेखों का प्रवचन रहस्यवाद (मिस्टिसिज़्म) पर इतना केंद्रित रहा कि उन्होंने कभी बुर्जुआ वर्ग के लिए आवश्यक कार्य नैतिकता (वर्क एथिक्स) को बढ़ावा नहीं दिया। दूसरी ओर, सेक्युलरवादी नेताओं ने आम तौर पर राज्य-प्रधान आर्थिक नीतियों को अपनाया, या फिर एक मिश्रित अर्थव्यवस्था (फ्री मार्केट और सरकारी हस्तक्षेप का मेल) का समर्थन किया। वे एक स्वतंत्र बुर्जुआ वर्ग को अपनी सत्ता के लिए संभावित खतरे के रूप में देखते थे। तुर्की, ईरान, मिस्र, इराक, सीरिया, अल्जीरिया, ट्यूनीशिया, पाकिस्तान और इंडोनेशिया जैसे देशों में कई सेक्युलरवादी नेता सैन्य पृष्ठभूमि से आए थे, जिससे उनके लिए यह समझना मुश्किल था कि आर्थिक और राजनीतिक विकास के लिए बुर्जुआ वर्ग कितना महत्वपूर्ण हो सकता है। संक्षेप में, मजबूत बौद्धिक और बुर्जुआ वर्ग के अभाव में, बीसवीं सदी के अधिकांश मुस्लिम देश उन राजनीतिक और सामाजिक-आर्थिक समस्याओं का समाधान शायद ही खोज पाए, जिन्हें उन्होंने विरासत में पाया था।

सिफ़ारिशें

बीसवीं सदी और उसके बाद, कई इस्लामी कार्यकर्ताओं और सेक्युलरवादियों ने मुस्लिम दुनिया में उल्लिखित समस्याओं के समाधान का प्रयास किया। इस्लामी कार्यकर्ताओं ने इन समस्याओं को पश्चिमी उपनिवेशवाद और साम्राज्यवाद पर आरोपित किया। जबकि सेक्युलरवादियों ने इन समस्याओं का मुख्य रूप से इस्लामी कार्यकर्ताओं पर दोष मढ़ा, उन्होंने पश्चिम की भी आलोचना की। इन दोनों विरोधी समूहों ने राज्य-केंद्रित राजनीतिक समाधान प्रस्तुत किए हैं; इसलिए, दोनों ने राज्य पर पूर्ण कब्ज़ा करने और दूसरे पक्ष को समाप्त करने का प्रयास किया।

मैं यह नहीं नकारता कि पश्चिमी उपनिवेशवाद और साम्राज्यवाद ने कई मुस्लिम देशों में स्थानीय संस्थाओं को नष्ट किया और प्राकृतिक संसाधनों का शोषण किया। फिर भी, पश्चिमी शक्तियों द्वारा किए गए नुकसान पर ध्यान केंद्रित करने ने मुसलमानों को अपनी स्वयं की असफलताओं को स्वीकारने और अपने विचारों, नीतियों और संस्थाओं में सुधार करने से हटा दिया। न तो पश्चिम विरोधी मानसिकता और न ही इस्लामी कार्यकर्ताओं और सेक्युलरवादियों के बीच खींचतान मुसलमानों की समस्याओं का समाधान करेगी। इसके बजाय, इस्लामी कार्यकर्ताओं

और सेक्युलरवादियों दोनों को **बौद्धिक-विरोधी दृष्टिकोण** और **अर्थव्यवस्था पर राज्य नियंत्रण** की समस्याओं से निपटना चाहिए।

इस्लाम स्वयं मुसलमानों की समस्याओं के लिए जिम्मेदार नहीं है, लेकिन कुछ अर्ध-इस्लामी सिद्धांत अवश्य हैं। इस पुस्तक में, मैंने यह दिखाया है कि उलेमा-राज्य गठजोड़ का सिद्धांत और व्यवहार—जो सासानी शासन की धर्म-राज्य भाईचारे की अवधारणा से प्रेरित था—मुसलमानों की अनेक समस्याओं का स्रोत रहा है। आज मुसलमानों को राजनीति और शासन पर नई दृष्टिकोणों की आवश्यकता है। बीसवीं सदी के सेक्युलरवादियों और उनके उन्नीसवीं सदी के सुधारवादी पूर्वजों ने इस आवश्यकता को स्वीकार किया, लेकिन वे कोई गहरी दार्शनिक और सार्वजनिक रूप से प्रभावी वैकल्पिक राजनीतिक सिद्धांत प्रस्तुत करने में सफल नहीं हो सके। इसके विपरीत, इस्लामी कार्यकर्ताओं ने प्रायः उच्च और मध्यकाल (1000–1500) में लिखे गए राजनीतिक सिद्धांतों से समाधान की उम्मीद की, यह मानते हुए कि वे इस्लाम के पवित्र और शाश्वत सिद्धांतों पर आधारित हैं। हालांकि, यह दृष्टिकोण ऐतिहासिक रूप से गलत है। इस्लामी राजनीतिक विचार और विशेष रूप से खिलाफत का सिद्धांत मध्यकाल और विशेष रूप से ग्यारहवीं सदी की विशिष्ट राजनीतिक परिस्थितियों के साथ-साथ सासानी शासन परंपरा से गहराई से प्रभावित था।

मैंने मावर्दी, गज़ाली और इब्न तैमिया के विचारों का विश्लेषण किया है, जो खेलफत और शरीयत राजनीति के सिद्धांत पर सबसे प्रभावशाली ग्रंथों के लेखक थे। मावर्दी की आदर्श शासन प्रणाली एक व्यक्ति, यानी खलीफा के शासन पर आधारित थी, जो कार्यकारी, विधायी और न्यायिक शक्तियों को धारण करता था और फिर अपने अधिकारों को वज़ीरों, गवर्नरों और न्यायाधीशों को सौंप देता था। हालांकि, यह आदर्श प्रणाली ग्यारहवीं सदी में भी व्यावहारिक नहीं थी, इसलिए मावर्दी और गज़ाली ने खलीफा और सुल्तानों के सह-अस्तित्व पर चर्चा की। दो सदियों बाद, इब्न तैमिया ने एक व्यक्ति के शासन के खतरों, शासकों को जवाबदेह ठहराने के तंत्रों, और वैध विरोध की संभावनाओं पर चर्चा की।⁹ हालांकि, ये सिद्धांत पूर्णतः सत्तावादी और पितृसत्तात्मक थे। वे केवल ऐतिहासिक ग्रंथों के रूप में अध्ययन योग्य हैं और इक्कीसवीं सदी में मुस्लिम राजनीतिक विचारों का आधार नहीं बनना चाहिए।¹⁰ इन सिद्धांतों का बचाव करने से इस्लामी कार्यकर्ता वर्तमान वास्तविकताओं से कटे रहते हैं, और इससे सेक्युलरवादियों की इस्लामी गतिविधियों को लेकर चिंताएँ और बढ़ जाती हैं।¹¹

मेरा ऐतिहासिक विश्लेषण कुछ लोगों को नियतिवादी और निराशावादी लग सकता है लेकिन वास्तव में यह न तो नियतिवादी है और न ही निराशावादी। उलेमा-राज्य गठबंधन को ग्यारहवीं सदी की एक निर्माणात्मक रचना के रूप में समझाकर, मेरा विश्लेषण परिवर्तन की संभावना और आशावाद की वैधता को उजागर करता है। इसने यह स्पष्ट किया है कि उलेमा-राज्य गठबंधन को इस्लामी ग्रंथों का अनिवार्य हिस्सा या इस्लामी इतिहास में स्थायी तत्व मानना ऐतिहासिक रूप से गलत है। आधुनिक दौर में इस्लाम को अनिवार्य रूप से धर्म और राज्य के अलगाव का विरोधी मानने वाली धारणा गलत है। इसलिए, मुस्लिम समाज अपने धर्म और राज्य के संबंधों को पुनः परिभाषित कर सकते हैं, जिससे बौद्धिक और आर्थिक सृजनशीलता को बढ़ावा मिलेगा। इसके अलावा, मेरे विश्लेषण ने यह भी दिखाया है कि ऐसे सुधारों का ऐतिहासिक आधार मौजूद है। आठवीं से दसवीं सदी के बीच, इस्लामी विद्वानों को मुख्य रूप से व्यापारियों से वित्तीय सहायता मिलती थी, और वे आमतौर पर राज्य की सेवा से बचते थे। इस अवधि में मुस्लिम समाज ने महान बहुआयामी विद्वानों और प्रभावशाली व्यापारियों का उत्पादन किया। इसलिए, मुस्लिम इतिहास का समालोचनात्मक विश्लेषण आज इस्लाम और राज्य के बीच एक नए, लोकतांत्रिक और प्रगतिशील संबंध की रचना में योगदान दे सकता है।

हिंसा, सत्तावाद और पिछड़ेपन की समस्याओं को हल करने के साथ-साथ पश्चिमी स्तर के विकास को हासिल करने के लिए, मुसलमानों को प्रतिस्पर्धात्मक और मेरिट आधारित प्रणाली स्थापित करनी चाहिए। इसके लिए वैचारिक और संस्थागत स्तर पर व्यापक सामाजिक-आर्थिक और राजनीतिक सुधार आवश्यक होंगे। ऐसे सुधार को संभव बनाने के लिए, मुसलमानों को रचनात्मक बुद्धिजीवियों और स्वतंत्र बुर्जुआ वर्ग की आवश्यकता है, जो उलेमा और राज्य सत्ता के प्रभाव को संतुलित कर सकें।

-
- 1 देखिए साबरा 1996, 662; कॉलिंग्स 2000, 451।
 - 2 मेरी तालिका नीडहम (2004, 28, 40) के चित्र (संख्या 7) से प्रेरित है, जो छह वैज्ञानिक क्षेत्रों में चीनी और पश्चिमी समाज का तुलनात्मक ऐतिहासिक विश्लेषण प्रदान करता है।
 - 3 कोई व्यक्ति मुस्लिम सैन्य वर्चस्व की शुरुआत की पहले की तारीखों का दावा कर सकता है (642: सासानियन और बाजन्तीनी साम्राज्यों के खिलाफ मुस्लिम विजय), मुस्लिम वैज्ञानिक वर्चस्व (लगभग 750: जाबिर), पश्चिमी वैज्ञानिक वर्चस्व (1580: टाइको ब्राहे की वेधशाला), और पश्चिमी आर्थिक वर्चस्व (अठारहवीं सदी की शुरुआत)। कोई यह भी तर्क दे सकता है कि मुस्लिम वैज्ञानिक वर्चस्व की अवधि को 1274 (तुसी की मृत्यु) तक बढ़ाया जा सकता है। मैंने सभी मामलों में वर्चस्व की अवधियों की लंबाई को लेकर एक सतर्क दृष्टिकोण अपनाने की कोशिश की है (वर्चस्व की शुरुआत के लिए बाद

की तारीख और अंत के लिए पहले की तारीख को चुनते हुए)। कोई यह भी तर्क दे सकता है कि सोलहवीं सदी में, उस्मानी, सफ़वी और मुगल साम्राज्यों की संयुक्त सैन्य शक्ति पश्चिमी यूरोपीय शक्तियों से अधिक थी। हालांकि, मैंने इसे अपनी तालिका में शामिल नहीं किया, क्योंकि कभी भी उस्मान-सफ़वी-मुगल गठबंधन द्वारा पश्चिमी यूरोप पर कोई संयुक्त सैन्य हमला नहीं हुआ। इसके अलावा, हालांकि उस्मानियों ने हंगरी तक के यूरोपीय क्षेत्रों पर कब्ज़ा कर लिया था, लेकिन सोलहवीं सदी में उनका पश्चिमी यूरोप पर सैन्य वर्चस्व स्पष्ट नहीं था – वे विपना की घेराबंदी (1529) में असफल रहे, लेपांटो (1571) में एक यूरोपीय नौसैनिक बेड़े से हार गए, और हिंद महासागर में पुर्तगाली विस्तार को रोक नहीं सके।

- 4 उलेमा इस्लामी अध्ययन में प्रशिक्षित होते हैं, जो पारंपरिक मदरसों या उनके आधुनिक समकक्ष संस्थानों में शिक्षा प्राप्त करते हैं। इस्लामवादी वे राजनीतिक कार्यकर्ता होते हैं, जो इस्लामी राज्य स्थापित करने का लक्ष्य रखते हैं। वहीं, सूफ़ी शायख सूफ़ी तरीकों (आदेशों) के रहस्यवादी (मिस्टिकल) नेता होते हैं।
- 5 वर्तमान में, उलेमा की क़ानून को धार्मिक ग्रंथों से विशेषज्ञों के एक समूह द्वारा निष्कर्षित की जाने वाली चीज़ के रूप में समझने की प्रवृत्ति लोकतांत्रिक अवधारणा से विरोधाभास रखती है, जिसमें विधायिका (संसद) बदलते हालात और जनसहभागिता के आधार पर क़ानून को अनुकूलित और परिवर्तित करती है। ऐतिहासिक रूप से, उलेमा ने केवल सुल्तानों को क़ानून बनाने के अधिकार के रूप में स्वीकार किया था; अधिक सटीक रूप से कहें तो, उलेमा को सुल्तानों की विधायी सत्ता को मान्यता देने के लिए बाध्य किया गया था, क्योंकि उनके पास बल प्रयोग की क्षमता थी।
- 6 यह भी देखें: परिचय
- 7 इस्लामी क़ानून के पाँच "उच्च उद्देश्यों" के प्रमुख प्रवर्तक महान न्यायविद शातिबी थे, जिन्होंने पाया कि चौदहवीं सदी में गरनाता में हुए राजनीतिक, सामाजिक, व्यापारिक और क़ानूनी परिवर्तनों से उत्पन्न समस्याओं का समाधान केवल क्रियास (तर्कानुमान) की निगमनात्मक पद्धति (डिडक्टिव मेथड) से नहीं किया जा सकता था। (मसूद 1995, 253)। यदि शातिबी आज की दुनिया को देख सकते, तो वे यह देखकर आश्चर्यचकित होते कि सात सदियों के बाद भी मुस्लिम समाज उन्हीं जटिल समस्याओं का समाधान करने के लिए अब भी तर्कानुमान (एनालॉजिकल रीजनिंग) पर निर्भर हैं।
- 8 शिया उलेमा अपनी ज्ञान-पद्धति में तर्क (रीज़न) पर अधिक ज़ोर देते हैं, जबकि सलाफी सुन्नी उलेमा पहले के उलेमा की सर्वसम्मति (इज्मा) की आलोचना करते हैं। फिर भी, इन अंतरों के बावजूद, इनमें से कोई भी उलेमा समूह बौद्धिकता का समर्थक नहीं बना।
- 9 अल-मावार्दी 1996 [1045–58]; अल-गज़ाली 1999 [1095], 234–44; अल-गज़ाली 2013 [1095], 229–40; इब्न तैमिया 1994a [1309–14]।
- 10 इसके विपरीत, मावार्दी की ऑर्डिनेसेस के एक समकालीन अनुवादक इसे "आधुनिकतावादियों की शिक्षाओं के लिए एक ताज़ा प्रतिविम्ब" के रूप में प्रस्तुत करते हैं। येट 1996, 51।
- 11 यहाँ तक कि मुहम्मद असद, जो आम तौर पर एक खुले विचारों वाले लेखक माने जाते हैं, भी आधुनिक विश्व में मध्ययुगीन खेलाफ़त सिद्धांत को लागू करने के विचार से भ्रमित हो गए। उन्होंने खेलाफ़त की तुलना अमेरिकी राष्ट्रपति प्रणाली से की, लेकिन बाद की प्रमुख विशेषताओं, जैसे कार्यकाल की सीमाएँ और शक्ति का विभाजन, की अनदेखी कर दी। उनकी पुस्तक का निष्कर्ष मूल रूप से एक निरंकुश इस्लामी राज्य की माँग करता है: "[मुसलमान] न केवल क़ानूनी रूप से बल्कि नैतिक रूप से भी बाध्य है कि वह अपने व्यक्तिगत हितों को इस्लामी राज्य के सामूहिक हितों के अधीन रखे, और यह इस सिद्धांत का अनुसरण है कि ऐसा राज्य 'पृथ्वी पर ईश्वर का प्रतिनिधि [खलीफ़ा]' है।" असद 1961, 61, 83।

पुस्तक सूची (बिबलियोग्राफी)

- Abattouy, Mohammed, Jürgen Renn, and Paul Weinig. 2001. "Transmission as Transformation: The Translation Movements in the Medieval East and West in a Comparative Perspective." *Science in Context* 14, 1–2: 1–12.
- El-Abbadi, Mostafa. 1990. *The Life and Fate of the Ancient Library of Alexandria*. Paris: UNESCO/UNDP.
- Abbès, Makram. 2015. "Essai sur les arts de gouverner en Islam." In Al-Mawardi, *De l'éthique du Prince et du gouvernement de l'État*. Translated into French and edited by Makram Abbès. Paris: Les Belles Lettres.
- Abdel Razek, Ali. 2012 [1925]. *Islam and the Foundations of Political Power*. Translated by Maryam Loutfi. Edited by Abdou Filali-Ansary. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Abdul-Jabbar, Ghassan. 2007. *Bukhari*. New York: Oxford University Press.
- Abou El Fadl, Khaled. 2003. *The Place of Tolerance in Islam*. Boston: Beacon Press. 2004. *Islam and the Challenge of Democracy*. Princeton: Princeton University Press. 2009. *Rebellion and Violence in Islamic Law*. New York: Cambridge University Press.
2014. *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*. New York: Rowman and Littlefield.
- Abu-Lughod, Janet L. 1989. *Before European Hegemony: The World System A.D. h250–h350*. New York: Oxford University Press.
- Abu-Rabi', Ibrahim M. 1995. *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World*. Albany: SUNY Press.
- Abu Zaid [Zayd], Nasr Hamid. 2000. "Divine Attributes in the Qur'an: Some Poetic Aspects." In John Cooper, Ronald Nettler, and Mohamad Mahmoud, eds., *Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond*. New York: I. B. Tauris.
2004. *Voice of an Exile: Reflections on Islam*. Edited by Esther R. Nelson. Westport, CT: Praeger.
2006. *Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Acemoglu, Daron, and James A. Robinson. 2009. *Economic Origins of Dictatorship and Democracy*. New York: Cambridge University Press.

2012. *Why Nations Fail: The Origins of Power, Prosperity, and Poverty*. New York: Crown Business.
- Acemoglu, Daron, Simon Johnson, and James A. Robinson. 2001. "The Colonial Origins of Comparative Development: An Empirical Investigation." *American Economic Review* 91, 5: 1369–401.
- Adamson, Peter. 2016. *Philosophy in the Islamic World: A History of Philosophy without Any Gaps*. New York: Oxford University Press.
- Adivar, A. Adnan. 1982 [1939]. *Osmanlı Türklerinde İlim*. Istanbul: Remzi Kitabevi.
1969. *Tarih Boyunca İlim ve Din*. Ankara: Remzi Kitabevi.
- Adonis [Ali Ahmad Said Esber]. 2015. *Violence et islam. Entretiens avec Houria Abdelouahed*. Paris: Seuil.
- El-Affendi, Abdelwahab. 2014. "Mahmoud Taha: Heresy and Martyrdom." *Critical Muslim* 12: 115–30.
- Afsaruddin, Asma. 2008. *The First Muslims: History and Memory*. Oxford: Oneworld.
2015. *Contemporary Issues in Islam*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Agoston, Gabor. 2005. *Guns for the Sultan: Military Power and the Weapons Industry in the Ottoman Empire*. New York: Cambridge University Press.
- Ahmad, Aziz. 1967. *Islamic Modernism in India and Pakistan: h857–hy64*. London: Oxford University Press.
- Ahmad, Barakat. 1979. *Muhammad and the Jews: A Re-Examination*. New Delhi: Vikas.
1989. "Conversion from Islam." In C. E. Bosworth, Charles Issawi, Roger Savory, and A. L. Udovitch, eds., *The Islamic World from Classical to Modern Times: Essays in Honor of Bernard Lewis*. Princeton: Darwin Press.
- Ahmad, Feroz. 1969. *The Young Turks: The Committee of Union and Progress in Turkish Politics, hy08–hyh4*. New York: Oxford University Press.
- Ahmad, Irfan. 2009. "Genealogy of the Islamic State: Reflections on Maududi's Political Thought and Islamism." *Journal of the Royal Anthropological Institute* 15: 145–62.
- Ahmad, Mumtaz. 1991. "Islamic Fundamentalism in South Asia: The Jamaat-i-Islami and the Tablighi Jamaat." In Martin E. Marty and R. Scott Appleby, eds., *Fundamentalisms Observed*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ahmed, Munir-ud Din. 1968. *Muslim Education and the Scholars' Social Status up to the 5th Century Muslim Era (hhth Century Christian Era) in the Light of Ta'rikh Baghdad*. Zurich: Verlag "Der Islam."
- Ahmed, Safdar. 2013. *Reform and Modernity in Islam: The Philosophical, Cultural and Political Discourses among Muslim Reformers*. New York: I. B. Tauris.
- Ahmed, Shahab. 2003. "Review of Daphna Ephrat's *A Learned Society in a Period of Transition: The Sunni 'Ulama' of Eleventh-Century Baghdad*." *Journal of the American Oriental Society* 123, 1: 179–82.
2015. *What Is Islam? The Importance of Being Islamic*. Princeton: Princeton

- University Press.
- Ahmed-Ghosh, Huma, ed. 2015. *Asian Muslim Women: Globalization and Local Realities*. Albany: SUNY Press.
- Ali, Kecia. 2006. *Sexual Ethics and Islam: Feminist Reflections on Qur'an, Hadith, and Jurisprudence*. Oxford: Oneworld Publications
- Akbulut, Zeynep. 2015a. "Veiling as Self-Disciplining: Muslim Women, Islamic Discourses, and the Headscarf Ban in Turkey." *Contemporary Islam* 9, 3: 433–53. 2015b. "The Headscarf Ban and Muslim Women's Rights Discourse in Turkey." In Huma Ahmed-Ghosh, ed., *Contesting Feminisms: Gender and Islam in Asia*. Albany: SUNY Press.
- Akçura, Yusuf. 1976 [1904]. *Üç Tarz-ı Siyaset*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Akdağ, Mustafa. 1971. *Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi: Vol. II, H453–H55y*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- 2009 [1963]. *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası: Celali İsyanları*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Akyol, Mustafa. 2011. *Islam without Extremes: A Muslim Case for Liberty*. New York: W. W. Norton.
- Alam, Muzaffar. 2004. *The Languages of Political Islam: India, H200–H800*. Chicago: University of Chicago Press.
2013. "A Muslim State in a Non-Muslim Context: The Mughal Case." In Mehrzad Boroujerdi, ed., *Mirror for the Muslim Prince: Islam and the Theory of Statecraft*. Syracuse: Syracuse University Press.
- Alatas, Syed Faris. 2013. *Ibn Khaldun*. Oxford: Oxford University Press.
2014. *Applying Ibn Khaldun: The Recovery of a Lost Tradition in Sociology*. New York: Routledge.
- Albin, Michael. 2007. "The Islamic Book." In Simon Eliot and Jonathan Rose, eds., *A Companion to the History of the Book*. Malden, MA: Blackwell.
- Alexander, Amy C., and Christian Welzel. 2011. "Islam and Patriarchy: How Robust Is Muslim Support for Patriarchal Values?" *World Values Research* 4, 2: 40–70.
- Alexseev, Mikhail A. 1997. *Without Warning: Threat Assessment, Intelligence, and Global Struggle*. London: Macmillan.
- Algar, Hamid. 1982. "Introduction." In *The Path of God's Bondsmen from Origin to Return*. Translated from Persian and edited by Hamid Algar. New York: Caravan Books.
- Ali, Souad T. 2009. *A Religion, Not a State: Ali 'Abd al-Raziq's Islamic Justification of Political Secularism*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Ali, Syed Ameer. 2012 [1902]. *The Spirit of Islam or the Life and Teachings of Mohammed*. San Bernardino: Forgotten Books.

- Allard, Michel. 1952–4. “Le rationalisme d’Averroès d’après une étude sur la creation.”
- Bulletin d’Études Orientales* (Damas) 14: 7–59.
- Allen, Robert C. 2009. *The British Industrial Revolution in Global Perspective*. New York: Cambridge University Press.
- Amin, Samir. 1976. *Unequal Development: An Essay on the Social Formations of Peripheral Capitalism*. New York: Monthly Review Press.
- Aminrazavi, Mehdi. 2010a. “Fakhr al-Din Razi.” In Seyyed Hossein Nasr and Mehdi Aminrazavi, eds., *An Anthology of Philosophy in Persia. Vol. 3: Philosophical Theology in the Middle Ages and Beyond*. New York: I. B. Tauris.
- 2010b. “Sa’d al-Din Taftazani.” In Seyyed Hossein Nasr and Mehdi Aminrazavi, eds., *An Anthology of Philosophy in Persia. Vol. 3: Philosophical Theology in the Middle Ages and Beyond*. New York: I. B. Tauris.
- Anderson, Benedict. 1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. New York: Verso.
- Andrade, Tonio. 2016. *The Gunpowder Age: China, Military Innovation, and the Rise of the West in World History*. Princeton: Princeton University Press.
- Angenendt, Arnold. 2011. “Christians between Tolerance and Violence in Europe.” In Erik Eynikel and Angeliki Ziaka, eds., *Religion and Conflict: Essays on the Origins of Religious Conflicts and Resolution Approaches*. London: Harptree Publishing.
- Angrist, Michele. 2012. “War, Resisting the West, and Women’s Labor: Toward an Understanding of Arab Exceptionalism.” *Politics and Gender* 8, 1: 51–82.
- Anjum, Ovamir. 2012. *Politics, Law, and Community in Islamic Thought: The Taymiyyan Moment*. New York: Cambridge University Press.
- Aquil, Raziuddin. 2008. “On Islam and Kufr in the Delhi Sultanate: Towards a Re-Interpretation of Ziya’ al-Din Barani’s *Fatawa-i Jahandari*.” In Rajat Datta, ed., *Rethinking a Millennium: Perspectives on Indian History from the Eighth to the Eighteenth Century*. Delhi: Aakar Books.
- Aquinas, Thomas. 1988 [1265–72]. *On Law, Morality, and Politics* (excerpts from *Summa Theologica*). Translated by Richard J. Regan. Edited by William P. Baumgarth and Richard J. Regan. Indianapolis: Hackett Publishing.
- Aristotle. 1996a [c. 350 BCE]. *Nicomachean Ethics*. In Michael L. Morgan, ed., *Classics of Moral and Political Theory*. Translated from ancient Greek by Terence Irwin. Indianapolis: Hackett Publishing.
- 1996b [c. 350 BCE]. *The Politics*. In *The Politics and the Constitution of Athens*. Translated from ancient Greek by Benjamin Jowett and revised by Jonathan Barnes. Edited by Stephen Everson. New York: Cambridge

- University Press.
- Arjomand, Said Amir. 1984. *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890*. Chicago: University of Chicago Press.
1988. *The Turban for the Crown: The Islamic Revolution in Iran*. New York: Oxford University Press.
1999. "The Law, Agency, and Policy in Medieval Islamic Society: Development of the Institutions of Learning from the Tenth to the Fifteenth Century." *Comparative Studies in Society and History* 41, 2: 263–93.
2010. "Legitimacy and Political Organisation: Caliphs, Kings, and Regimes." In Robert Irwin, ed., *The New Cambridge History of Islam. Vol. IV: Islamic Cultures and Societies to the End of the Eighteenth Century*. New York: Cambridge University Press.
2017. "Persianate Islam and Its Regional Spread." In Patrick Michel, Adam Possamai, and Bryan S. Turner, eds., *Religions, Nations, and Transnationalism in Multiple Modernities*. New York: Palgrave Macmillan.
- Armstrong, Karen. 2014. *Fields of Blood: Religion and the History of Violence*. New York: Alfred A. Knopf.
- Arslan, Ahmet. 1972. "Kemal Paşa-zade'nin 'Hacıya 'ala Tahafut al-Falasifa'si." *Araştırma: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi* 10: 19–45.
1999. *İslam Felsefesi Üzerine*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Asad, Muhammad. 1961. *The Principles of State and Government in Islam*. Berkeley: University of California Press.
1984. *The Message of the Qur'an*. Gibraltar: Dar al-Andalus.
- Asad, Talal. 1993. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
2003. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Asch, Ronald G. 2015. "Monarchy in Western and Central Europe." In Scott Hamish, ed., *The Oxford Handbook of Early Modern European History, 1550–1750. Vol. II: Cultures and Power*. New York: Oxford University Press.
- Al-Ashari. 1953 [c. 935]. *Kitab al-Luma'* [*The Luminous Book*]. Translated by Richard J. McCarthy. In *The Theology of al-Ashari*. Beirut: Imprimerie catholique.
- Ashtor, E[liyahu]. 1976. *A Social and Economic History of the Near East in the Middle Ages*. London: Collins.
1983. *Levant Trade in the Later Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press.
- Askari, Nasrin. 2016. *The Medieval Reception of the Shahnama as a Mirror for Princes*. Boston: Brill.

- Aslan, Reza. 2005. *No God but God: The Origins, Evolution, and Future of Islam*. New York: Random House.
- Atçıl, Abdurrahman. 2016. *Scholars and Sultans in Early Modern Ottoman Empire*. New York: Cambridge University Press.
- Ayalon, David. 1956. *Gunpowder and Firearms in the Mamluk Kingdom: A Challenge to a Mediaeval Society*. London: Vallentine, Mitchell.
- Ayoob, Mohammed. 2007. *The Many Faces of Political Islam: Religion and Politics in the Muslim*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Al-Azmeh, Aziz. 1997. *Muslim Kingship: Power and the Sacred in Muslim, Christian, and Pagan Polities*. New York: I. B. Tauris.
2014. "Abbasid Culture and the Universal History of Freethinking Humanism." *Critical Muslim* 12: 73–88.
- Baali, Fuad. 1988. *Society, State, and Urbanism: Ibn Khaldun's Sociological Thought*. Albany: SUNY Press.
- Bacık, Gökhan, and Ahmet Kuru. 2017. "Said Nursi'yi Eleştirel Okumak (1): İman ve Namaz Çözüm mü?" *Kıtalar Arası*, December 20, <https://kitalararasi.com/2017/12/20/said-nursiyi-elestirel-okumak-1-iman-ve-namaz-cozum-mu-gokhan-bacik-ve-ahmet-kuru/>.
- Bacon, Francis. 2000 [1620]. *The New Organon*. Edited by Lisa Jardine and Michael Silverthorne. New York: Cambridge University Press.
- Badawi, Nesrine. 2014. "Sunni Islam: Classical Sources." In Gregory M. Reichberg and Henrik Syse, eds., *Religion, War, and Ethics: A Sourcebook of Textual Traditions*. New York: Cambridge University Press.
- Baer, Marc David. 2007. *Honored by the Glory of Islam: Conversion and Conquest in Ottoman Europe*. New York: Oxford University Press.
- Bagley, F[rank] R. C. 1964. "Introduction." In *Ghazali's Book of Counsel for Kings (Nasihat al-Muluk)*. Translated from Persian and edited by F. R. C. Bagley. New York: Oxford University Press.
- Bailyn, Bernard. 1967. *The Ideological Origins of the American Revolution*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Bairoch, Paul. 1988. *Cities and Economic Development: From the Dawn of History to the Present*. Translated by Christopher Braider. Chicago: University of Chicago Press.
- Banfield, Edward C., with Laura F. Banfield. 1958. *The Moral Basis of a Backward Society*. Glencoe, IL: Free Press.
- Al-Banna, Gamal. 2001. *Vers une nouvelle jurisprudence islamique*. In *L'enseignement de Gamal al-Banna*. Translated into French, abridged, and edited by Mouna A. Akouri. Cairo: Dar al-Fikr al-Islami.
2003. *Al-Islam Din wa Ummah wa Laysa Dinan wa Dawlah*. Cairo: Dar al-Fikr al-Islami.
- Al-Banna, Hasan. 1978 [1938–45]. *Five Tracts of Hasan al-Banna' (Hy06–Hy4y)*: A Selection of the Majmuat Rasa'il al-Imam al-Shahid Hasan al-Banna'.

- Translated by Charles Wendell. Berkeley: University of California Press.
1979 [1938–45]. *Majmu‘at Rasa‘il al-Imam al-Shahid Hasan al-Banna*.
Beirut: Al-Mu‘assasah al-Islamiyah lil-Ti‘ba‘ah wa-al-Sihafah wa-al-Nashr.
- Banu Musa bin Shakir. 1979 [850]. *The Book of Ingenious Devices (Kitab al-Hiyal)*.
Translated by Donald R. Hill. Boston: D. Reidel Publishing.
- Barani, Ziauddin. 1961 [c. 1358–9]. *Fatawa-i Jahandari*. In *The Political Theory of the Delhi Sultanate*. Translated from Persian by Afsar Umar Salim Khan. Edited by Mohammad Habib. Delhi: Kitab Mahal.
- Barkan, Ömer Lütfi. 1940. “Şark Ticaret Yolları Hakkında Notlar.” *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 1, 4: 448–56.
1975. “The Price Revolution of the Sixteenth Century: A Turning Point in the Economic History of the Near East.” Translated by Justin McCarthy. *International Journal of Middle East Studies* 6, 1: 3–28.
- Barkey, Karen. 2008. *Empire of Difference: The Ottomans in Comparative Perspective*.
New York: Cambridge University Press.
2012. “Rethinking Ottoman Management of Diversity: What Can We Learn for Modern Turkey?” In Ahmet T. Kuru and Alfred Stepan, eds., *Democracy, Islam, and Secularism in Turkey*. New York: Columbia University Press.
- Barras, Amelie. 2014. *Refashioning Secularisms in France and Turkey: The Case of the Headscarf Ban*. New York: Routledge.
- Barrett, Ward. 1990. “World Bullion Flows, 1450–1800.” In James D. Tracy, ed., *The Rise of Merchant Empires: Long-Distance Trade in the Early Modern World, 1450–1750*. New York: Cambridge University Press.
- Barro, Robert J., and Rachel M. McCleary. 2005. “Which Countries Have State Religions?” *The Quarterly Journal of Economics* 104, 4: 1331–70.
- Barthold, W[ilhelm]. 1977 [1900]. *Turkestan Down to the Mongol Invasion*. Translated from Russian by T. Minorsky. London: E. J. W. Gibb Memorial Trust.
- Bartlett, Robert. 1993. *The Making of Europe: Conquest, Colonization and Cultural Exchange, 400–1450*. Princeton: Princeton University Press.
- Başkan, Birol. 2014. *From Religious Empires to Secular States: State Secularization in Turkey*. New York: Routledge.
- Bates, Robert. 1981. *Markets and States in Tropical Africa: The Political Basis of Agricultural Policies*. Berkeley: University of California Press.
- Baubérot, Jean. 2004. *Histoire de la laïcité en France*. Paris: PUF, Que sais-je? Baubérot, Jean, and Micheline Milot. 2011. *Laïcités sans frontières*. Paris: Seuil.
- Bayat, Asef. 2007. *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn*. Stanford: Stanford University Press.

- Baysal, Jale. 1968. *Müteferrika'dan Birinci Meşrutiyete Kadar: Osmanlı Türklerinin Bastıkları Kitaplar*. Istanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.
- Beblawi, Hazem, and Giacomo Luciani, eds. 1987. *The Rentier State*. London: CroomHelm.
- Becker, Sascha O., and Ludger Woessmann. 2009. "Was Weber Wrong? A Human Capital Theory of Protestant Economic History." *The Quarterly Journal of Economics* 124, 2: 531–96.
- Beckert, Sven. 2014. *Empire of Cotton: A Global History*. New York: Vintage Books.
- Beckett, Katharine Scarfe. 2003. *Anglo-Saxon Perceptions of the Islamic World*. New York: Cambridge University Press.
- Bein, Amit. 2011. *Ottoman Ulema, Turkish Republic: Agents of Change and Guardians of Tradition*. Stanford: Stanford University Press.
- Bellah, Robert N. 1991. "Islamic Tradition and the Problems of Modernization." In his *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditionalist World*. Berkeley: University of California Press.
- Bellin, Eva. 2004. "The Robustness of Authoritarianism in the Middle East: Exception- alism in Comparative Perspective." *Comparative Politics* 36, 2: 139–57.
2012. "Reconsidering the Robustness of Authoritarianism in the Middle East: Lessons from the Arab Spring." *Comparative Politics* 44, 2: 127–49.
- Belting, Hans. 2011. *Florence and Baghdad: Renaissance Art and Arab Science*. Translated from German by Deborah Luce Schneider. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
- Ben-Zaken, Avner. 2010. *Reading Hayy Ibn-Yaqzan: A Cross-Cultural History of Autodidacticism*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Berger, Peter, ed. 1999. *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Berkes, Niyazi 1998 [1964]. *The Development of Secularism in Turkey*. New York: Routledge.
- Berkey, Jonathan Porter. 1992. *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education*. Princeton: Princeton University Press.
2003. *The Formation of Islam: Religion and Society in the Near East, 600–H800*. New York: Cambridge University Press.
- Berman, L[awrence] V. 1968–9. "Review of E. I. J. Rosenthal's translation of *Averroes*' Commentary on Plato's 'Republic.'" *Oriens* 21–2: 436–9.
- Bernier, François. 1891 [c. 1668]. *Travels in the Mogul Empire: A.D. H656–H668*. Translated from French by Irving Brock. Edited by Archibald Constable. Westminster: Constable.
- Bey, Kochi. 1972 [1631–40]. *Koçi Bey Risalesi*. Translated from Ottoman Turkish to modern Turkish by Zuhuri Danışman. Istanbul: Milli Eğitim Basımevi.

- Bey, Seyyid. 1942 [1924]. "Hilafetin Mahiyeti Şer'iyesi." In T. B. M. M. *Kavanin Mecmuası*. Vol. II, Devre II, İctima 1. Ankara: T. B. M. M. Matbaası.
- 1969 [1924]. *Hilafetin Mahiyeti Şer'iyesi: Türkiye Büyük Millet Meclisindeki Açıklamaları*. Edited by Suphi Menteş. Istanbul: Menteş Matbaası.
- Beydilli, Kemal. 2003. "Matbaa." In Bekir Topaloğlu et al., eds., *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Vol. 28. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Bier, Carole. 1993. "Piety and Power in Early Sasanian Art." In Eiko Matsushima, ed., *Official Cult and Popular Religion in the Ancient Near East*. Heidelberg: C. Winter.
- Bilgin, Fevzi. 2011. *Political Liberalism in Muslim Societies*. New York: Routledge.
- Al-Biruni. 1964 [1030]. *Alberuni's India: An Account of the Religion, Philosophy, Literature, Geography, Chronology, Astronomy, Customs, Laws and Astrology of India about A.D. 1030 [Tarikh al-Hind]*. Translated by Edward C. Sachau. Abridged and edited by Ainslie T. Embree. New Delhi: S. Chand.
- El-Bizri, Nader, ed. 2008. *Epistles of the Brethren of Purity: The Ikhwan al-Safa and Their Rasa'il. An Introduction*. New York: Oxford University Press.
- Black, Antony. 2008. *The West and Islam Religion and Political Thought in World History*. New York: Oxford University Press.
2011. *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Blair, Sheila, and Jonathan Bloom. 1995. *The Art and Architecture of Islam: 650–1800*. New Haven: Yale University Press.
- Blaut, J[ames] M. 1993. *The Colonizer's Model of the World: Geographical Diffusionism and Eurocentric History*. New York: Guilford Press.
2000. *Eight Eurocentric Historians*. New York: Guilford Press.
- Blaydes, Lisa, and Eric Chaney. 2013. "The Feudal Revolution and Europe's Rise: Political Divergence of the Christian West and the Muslim World before 1500 CE." *American Political Science Review* 107, 1: 16–34.
- Bloch, Marc. 2014 [1940]. *Feudal Society*. Translated from French by L. A. Manyon. New York: Routledge.
- Bloom, Jonathan. 2001. *Paper before Print: The History and Impact of Paper in the Islamic World*. New Haven: Yale University Press.
- Bloom, Jonathan, and Sheila Blair. 2002. *Islam: A Thousand Years of Faith and Power*. New Haven: Yale University Press.
- Boix, Carles. 2003. *Democracy and Redistribution*. New York: Cambridge University

- Press.
2011. "Democracy, Development, and the International System." *American Political Science Review* 105, 4: 809–28.
- Boix, Carles, and Susan C. Stokes. 2003. "Endogenous Democratization." *World Politics* 55, 4: 517–49.
- Bonadeo, Cecilia Martini. 2015. "'Abd al-Latif al-Baghdadi.'" In Edward N. Zalta, ed., *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, September 9, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/al-baghdadi/>.
- Bonner, Michael. 2010. "The Waning of Empire: 861–945." In Chase F. Robinson, ed., *The New Cambridge History of Islam. Vol. H: The Formation of the Islamic World. Sixth to Eleventh Centuries*. New York: Cambridge University Press.
- Bons, Eberhard, and Erik Eynikel. 2011. "Holy War and Old Testament: Old Testament Traditions Connected to Religion and Violence." In Erik Eynikel and Angeliki Ziaka, eds., *Religion and Conflict: Essays on the Origins of Religious Conflicts and Resolution Approaches*. London: Harpree Publishing.
- Borsch, Stuart J. 2005. *The Black Death in Egypt and England*. Austin: University of Texas Press.
- Bosker, Maarten, Eltjo Buringh, and Jan Luiten van Zanden. 2008. "From Baghdad to London: The Dynamics of Urban Growth in Europe and the Arab World, 800–1800." Centre for Economic Policy Research, Discussion Paper 6833.
- Bosworth, C. E. 1968. "The Political and Dynastic History of the Iranian World (A.D. 1000–1217)." In J. A. Boyle, ed., *The Cambridge History of Iran. Vol. V: The Saljuq and Mongol Periods*. New York: Cambridge University Press.
- Botticini, Maristella, and Zvi Eckstein. 2012. *The Chosen Few: How Education Shaped Jewish History, 70–1400*. Princeton: Princeton University Press.
- Boulakia, Jean David C. 1971. "Ibn Khaldun: A Fourteenth-Century Economist." *Journal of Political Economy* 79, 5: 1105–18.
- Boyce, M. 1968. "Introduction." In *The Letter of Tansar*. Translated and edited by M. Boyce. Rome: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente.
- BP. 2011. "Statistical Review of World Energy 2011," June, www.bp.com/statisticalreview.
- Brague, Remi. 1993. "Note sur la traduction arabe de la Politique, d'Aristote, qu'elle n'existe pas." In Pierre Aubenque and Alonso Tordesillas, eds., *Aristote politique: Etudes sur la Politique d'Aristote*. Paris: Presses universitaires de France.
- Braude, Benjamin, and Bernard Lewis. 1982. "Introduction." In Benjamin Braude and Bernard Lewis, eds., *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*. Vol. I. New York: Holmes and Meier Publishers.

- Braudel, Fernand. 1976. *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*. Vol. II. Translated from French by Sian Reynolds. New York: Harper and Row.
1981. *Civilization and Capitalism, H5th–H8th Century*. Vol. H: *The Structures of Everyday Life*. Translated from French by Sian Reynolds. New York: Harper and Row.
1982. *Civilization and Capitalism, H5th–H8th Century*. Vol. 2: *The Wheels of Commerce*. Translated from French by Sian Reynolds. New York: Harper and Row.
1984. *Civilization and Capitalism, H5th–H8th Century*. Vol. 3: *The Perspective of the World*. Translated from French by Sian Reynolds. New York: Harper and Row. 1993. *A History of Civilizations*. Translated from French by Richard Mayne. New York: Allen Lane, Penguin Press.
- Brentjes, Sonja. 2011. “The Prison of Categories: ‘Decline’ and Its Company.” In Felicitas Opwis and David Reisman, eds., *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion Studies in Honor of Dimitri Gutas*. Leiden: Brill.
- Brentjes, Sonja, with Robert G. Morrison. 2010. “The Sciences in Islamic Societies (750–1800).” In Robert Irwin, ed., *The New Cambridge History of Islam*. Vol. 4: *Islamic Cultures and Societies to the End of the Eighteenth Century*. New York: Cambridge University Press.
- Briggs, Martin S. 2005 [1931]. “Architecture.” In Sir Thomas Arnold and Alfred Guillaume, eds., *The Legacy of Islam*. New Delhi: Aravali Books International.
- Britannica. 2018. “Great Books of the Western World,” https://britannicashop.britannica.co.uk/epages/Store.sf/Shops/Britannicashop/Products/ENC_BOOK_0123.html.
- Broadie, Alexander. 1996. “Maimonides.” In Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, eds., *History of Islamic Philosophy*. New York: Routledge.
- Brotton, Jerry. 2002. *The Renaissance Bazaar: From the Silk Road to Michelangelo*. New York: Oxford University Press.
- Brown, Jonathan. 2013. “Scripture in the Modern Muslim World: The Quran and Hadith.” In Jeffrey T. Kenney and Ebrahim Moosa, eds., *Islam in the Modern World*. New York: Routledge.
- Brownlee, Jason. 2012. *Democracy Prevention: The Politics of the U.S.-Egyptian Alliance*. New York: Cambridge University Press.
- Bryson. 2013 [c. 1st century]. *Management of the Estate*. Translated by Simon Swain. In Simon Swain, *Economy, Family, and Society from Rome to Islam: A Critical Edition, English Translation, and Study of Bryson’s Management of the Estate*. New York: Cambridge University Press.
- Buehler, Michael. 2016. *The Politics of Shari’a Law: Islamist Activists and*

- the State in Democratizing Indonesia*. New York: Cambridge University Press.
- Bulliet, Richard W. 1972. *The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
1979. *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
1990. *The Camel and the Wheel*. New York: Columbia University Press.
- 1995a. *Islam: The View from the Edge*. New York: Columbia University Press.
- 1995b. "Review of Peter Christensen's *The Decline of Iranshahr: Irrigation and Environments in the History of the Middle East, 500 B.C. to A.D. H500*." *Inter-national Journal of Middle East Studies* 27, 4: 519–20.
2009. *Cotton, Climate, and Camels: A Moment in World History*. New York: Columbia University Press.
- Burak, Guy. 2015. *The Second Formation of Islamic Law: The Hanafi School in the Early Modern Ottoman Empire*. New York: Cambridge University Press.
- Buringh, Eltjo, and Jan Luiten van Zanden. 2009. "Charting the 'Rise of the West': Manuscripts and Printed Books in Europe. A Long-Term Perspective from the Sixth through Eighteenth Centuries." *The Journal of Economic History* 69, 2: 409–45.
- Burke, Edmund III. 2009. "Islam at the Center: Technological Complexes and the Roots of Modernity." *Journal of World History* 20, 2: 165–86.
- Burnett, Charles. 2009. *Arabic into Latin in the Middle Ages*. Burlington, VT: Ashgate, Variorum.
- Burton, John. 1990. *The Sources of Islamic Law: Islamic Theories of Abrogation*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Butterworth, Charles E. 2001. "Biographical Sketch of Averroes (1126–1198)." In *Decisive Treatise and Epistle Dedicatory*. Translated and edited by Charles E. Butterworth. Provo, UT: Brigham Young University Press.
- Büttgen, Philippe, Alain de Libera, Marwan Rashed, and Irène Rosier-Catach. 2009. *Les Grecs, les Arabes et nous: Enquête sur l'islamophobie savant*. Paris: Fayard.
- Butzer, Karl W., Juan F. Mateu, Elisabeth K. Butzer, and Pavel Kraus. 1985. "Irrigation Agrosystems in Eastern Spain: Roman or Islamic Origins?" *Annals of the Association of American Geographers* 75, 4: 479–509.
- Cahen, Claude. 1953. "L'évolution de l'iqtā du IX^e au XIII^e siècle: Contribution à une histoire comparée des sociétés médiévales." *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 8, 1: 25–52.
1962. "A propos et autour d' 'Ein arabisches Handbuch der Handelswissenschaft.'" *Oriens* 15: 160–71.
- Çakmak, Diren. 2014. *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kapitalistleşme Tecrübesi ve Telif Haklarının Gelişimi*. Istanbul: Libra Kitap.
- Cammatt, Melani, Ishac Diwan, Alan Richards, and John Waterbury. 2015.

- A Political Economy of the Middle East*. Boulder, CO: Westview Press.
- Cantarino, Vincente. 2007. "Dante and Islam: History and Analysis of a Controversy (1965)." *Dante Studies* 125: 37–55.
- Capoccia, Giovanni, and R. Daniel Kelemen. 2007. "The Study of Critical Junctures: Theory, Narrative, and Counterfactuals in Historical Institutionalism." *World Politics* 59, 3: 341–69.
- Cardoso, Fernando Henrique, and Enzo Faletto. 1979. *Dependency and Development in Latin America*. Translated from Spanish by Marjory Mattingly Urquidí. Berkeley: University of California Press.
- Carr, Edward Hallett. 1961. *What Is History?* New York: Vintage Books.
- Carter, Jimmy. 2006. *Palestine: Peace Not Apartheid*. New York: Simon and Schuster.
- Casale, Giancarlo. 2010. *The Ottoman Age of Exploration*. New York: Oxford University Press.
- Casanova, Jose. 1994. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
- Cavanaugh, William T. 2009. *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and Roots of Modern Conflict*. New York: Oxford University Press.
- Çelebi, Katip. 1982 [c. 1652]. *Bozuklukların Düzeltilmesinde Tutulacak Yollar (Düsturu'l-Amel li-Islahi'l-Halel)*. Translated from Ottoman Turkish to modern Turkish by Ali Can. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- 2007 [c. 1653]. *Keşfü'z-Zunun an Esami'l-Kütübi ve'l-Fünun (Kitapların ve İlimlerin İsimlerinden Şüphelerin Giderilmesi)*. Translated into Turkish by Rüşti Balcı. Istanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- 2008 [1654]. *Cihannüma: 360 Yıllık Bir Öykü (A 360 Year Old Story)*. Translated from Turkish by Füsun Savcı. Edited by Bülent Özukan. Istanbul: Boyut.
- 2007 [1656a]. *Deniz Savaşları Hakkında Büyüklere Armağan (Tuhfetü'l-Kibar fi Esfari'l-Bihar)*. Translated from Ottoman Turkish to modern Turkish by Orhan Şaik Gökyay. Istanbul: Kabcacı.
- 2008 [1656b]. *Mizanü'l-Hakk fi İhtiyari'l-Ehakk (En Doğruyu Seçmek İçin Hak Terazisi)*. Translated from Ottoman Turkish to modern Turkish by Orhan Şaik Gökyay. Istanbul: Kabcacı Yayınevi.
- Central Intelligence Agency. 2014. "The World Factbook: Independence," www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/fields/2088.html.
- Chamberlain, Michael. 1994. *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 950–1350*. New York: Cambridge University Press.
- Chandler, Tertius. 1987. *Four Thousand Years of Urban Growth: An Historical Census*. Lewiston, NY: Edwin Mellen Press.
- Chaney, Eric. 2012. "Democratic Change in the Arab World, Past and Present." *Brookings Papers on Economic Activity* 1: 363–400.

- Charfi, Abdelmajid. 2004. *L'islam entre le message et l'histoire*. Paris: Albin Michel.
- Charrad, Mounira M. 2001. *States and Women's Rights: The Making of Postcolonial Tunisia, Algeria, and Morocco*. Berkeley: University of California Press.
- Chaudhuri, K[irti] N. 1990. *Asia Before Europe: Economy and Civilisation of the Indian Ocean from the Rise of Islam to 750*. New York: Cambridge University Press.
- Chayes, Sarah. 2015. *Thieves of State: Why Corruption Threatens Global Security*. New York: W. W. Norton.
- Cheddadi, Abdesselam. 2006. *Ibn Khaldûn: L'homme et le théoricien de la civilisation*. Paris: Gallimard.
- Chirot, Daniel. 1994. *How Societies Change*. Thousand Oaks, CA: Pine Forge Press.
- Chittick, William C. 1989. *Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination: The Sufi Path of Knowledge*. Albany: SUNY Press.
- Christensen, Peter. 1993. *The Decline of Iranshahr: Irrigation and Environments in the History of the Middle East, 500 B.C. to A.D. 500*. Translated from Danish by Steven Sampson. Odense: Museum Tusculanum Press.
- Çığırçan, Tüccarzade İbrahim Hilmi. 2010 [1912–3]. *Osmanlı Devletinin Çöküş Nedenleri*. Edited by Başak Ocak. Istanbul: Libra Kitapçılık.
- Cipolla, Carlo M. 1969. *Literacy and Development in the West*. London: Penguin Books.
1970. *European Culture and Overseas Expansion*. Middlesex: Penguin Books.
- Çizakça, Murat. 2011. *Islamic Capitalism and Finance: Origins, Evolution, and the Future*. Northampton, MA: Edward Elgar.
- Cizre, Ümit. 2017. "Fear and Loathing in Turkey: The Backstory to Erdoğan's Referendum." *Middle East Research and Information Project*, April 26, <https://www.merip.org/mero/mero042617>.
- Cleveland, William L. 2004. *A History of the Modern Middle East*. Boulder: Westview Press.
- Cohen, Hayyim J. 1970. "The Economic Background and the Secular Occupations of Muslim Jurisprudents and Traditionists in the Classical Period of Islam (Until the Middle of the Eleventh Century)." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 13, 1: 16–61.
- Cole, Juan. 2002. "Review of Bernard Lewis' *What Went Wrong: Western Impact and Middle Eastern Response*." *Global Dialogue* 4, 4; www.juancole.com/2018/05/bernard-western-response.html.
- Collier, David. 1991. "The Comparative Method: Two Decades of Change." In Dankwart A. Rustow and Kenneth Paul, eds., *Comparative Dynamics: Global Research Perspectives*. New York: Harper Collins.
- Collier, Paul. 2007. *The Bottom Billion: Why the Poorest Countries Are Failing*

- and *What Can Be Done About It*. New York: Oxford University Press.
- Collier, Paul, and Anke Hoeffler. 2004. "Greed and Grievance in Civil Wars." *Oxford Economic Papers* 56: 563–95.
- Collins, Randall. 2000. *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Cook, Michael. 1997. "The Opponents of the Writing of Tradition in Early Islam." *Arabica* 44, 4: 437–530.
2000. *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*. New York: Cambridge University Press.
2014. *Ancient Religion, Modern Politics: The Islamic Case in Comparative Perspective*. Princeton: Princeton University Press.
- Cooley, Alexander. 2008. *Base Politics: Democratic Change and the U.S. Military Overseas*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Corbin, Henry. 1986. *Histoire de la philosophie islamique*. Paris: Gallimard.
- Cosandey, David. 1997. *Le secret de l'Occident: Vers une théorie générale du progrès scientifique*. Paris: Champs-Flammarion.
- Crone, Patricia. 1987. "Did al-Ghazali Write a Mirror for Princes? On the Authorship of *Nasihat al-muluk*." *Jerusalem Studies in Islam and Arabic* 10: 167–91.
2004. *Medieval Islamic Political Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Crone, Patricia, and Martin Hinds. 1986. *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*. New York: Cambridge University Press.
- Cubberley, Ellwood P. 1948 [1920]. *The History of Education: Educational Practice and Progress Considered as a Phase of the Development and Spread of Western Civilization*. Boston: Houghton Mifflin.
- Curtin, Philip D. 1984. *Cross-Cultural Trade in World History*. New York: Cambridge University Press.
2000. *The World and the West: The European Challenge and the Overseas Response in the Age of Empire*. New York: Cambridge University Press.
- Dabashi, Hamid. 1996a. "Khawajah Nasir al-Din Tusi: The Philosopher/Vizier and the Intellectual Climate of His Times." In Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, eds., *History of Islamic Philosophy*. New York: Routledge.
- 1996b. "Mir Damad and the Founding of the 'School of Isfahan'." In Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, eds., *History of Islamic Philosophy*. New York: Routledge.
- Dagli, Caner K. 2015. "Conquest and Conversion, War and Peace in the Quran." In Seyyed Hossein Nasr, Caner K. Dagli, Maria Massi Dakake, Joseph B. Lumbard, and Mohammed Rustom, eds., *The Study Quran: A New Translation and Commentary*. New York: HarperOne.
- Dale, Stephen F. 2010. *The Muslim Empires of the Ottomans, Safavids, and Mughals*. New York: Cambridge University Press.
2015. *The Orange Trees of Marrakesh: Ibn Khaldun and the Science of Man*.

- Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Dallal, Ahmad. 1999. "Science, Medicine, and Technology." In John L. Esposito, ed., *The Oxford History of Islam*. New York: Oxford University Press.
2010. *Islam, Science, and the Challenge of History*. New Haven: Yale University Press.
- Daly, Jonathan. 2014. *The Rise of Western Power: A Comparative History of Western Civilization*. New York: Bloomsbury.
- Darling, Linda T. 2013. *A History of Social Justice and Political Power in the Middle East: The Circle of Justice from Mesopotamia to Globalization*. New York: Routledge.
- Davis, Mike. 2001. *Late Victorian Holocausts: El Nino Famines and the Making of the Third World*. New York: Verso.
- Davison, Roderic H. 1961. "Westernized Education in Ottoman Turkey." *Middle East Journal* 15, 3: 289–301.
- Dawani, Jalaladdin. 1839 [c. 1477]. *Practical Philosophy of the Muhammadan People: Exhibited in Its Professed Connexion with the European, So as to Render Either an Introduction to the Other. Being a Translation of the Akhlak-i Jalali, the Most Esteemed Ethical Work of Middle Asia*. Translated from Persian with notes by W. F. Thompson. London: Forgotten Books.
- 1939 [c. 1477]. The English Translation of *Akhlak-i Jalali: A Code of Morality in Persian*. Translated by S. H. Deen. Lahore: Sh. Mubarak Ali.
- [Daya], Najm al-Din Razi. 1982 [1223]. *The Path of God's Bondsmen from Origin to Return (Mersad al-'Ebad men al-Mabda'ela'l-Ma'ad)*. Translated from Persian and edited by Hamid Algar. New York: Caravan Books.
- De Long, J. Bradford, and Andrei Shleifer. 1993. "Princes and Merchants: European City Growth before the Industrial Revolution." *Journal of Law and Economics* 36, 2: 671–702.
- De Vries, Jan, and Ad van der Woude. 1997. *The First Modern Economy: Success, Failure, and Perseverance of the Dutch Economy, 1500–1800*. New York: Cambridge University Press.
- Demirel, Ahmet. 1994. *Birinci Meclis'te Muhalefet: İkinci Grup*. Istanbul: İletişim.
- Denny, Frederick M. 2004. "Islam and Peacebuilding: Continuities and Transitions." In Harold Coward and Gordon S. Smith, eds., *Religion and Peacebuilding*. Albany: State University of New York Press.
- Deringil, Selim. 1999. *The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire 1566–1609*. New York: I. B. Tauris.
- Devlet, Nadir. 1988. *İsmail Bey Gaspıralı*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Dhanani, Alnoor. 2007. "Jurjani: 'Ali ibn Muhammad ibn 'Ali al-Husayni al-Jurjani (al-Sayyid al-Sharif)." In Thomas Hockey, ed., *The Biographical Encyclopedia of Astronomers*. New York: Springer.
- Diamond, Jared. 1997. *Guns, Germs, and Steel: The Fates of Human*

- Societies*.
New York: W. W. Norton.
- Diamond, Larry. 2010. "Why Are There No Arab Democracies?" *Journal of Democracy* 21, 1: 93–104.
- Dignas, Beate, and Engelbert Winter. 2007. *Rome and Persia in Late Antiquity: Neighbours and Rivals*. New York: Cambridge University Press.
- Al-Dimashqi, Abu al-Fadl. 1995a [c. 11th century]. *Kitab al-Ishara ila Mahasin al-Tijara*. Edited by Youssef Seddik and Yassine Essid. Tunis: Edition Media Com. 1995b [c. 11th century]. *Eloge du commerce [Kitab al-Ishara fi Mahasin al-Tijara]*. Translated into French by Youssef Seddik. Edited by Yassine Essid. Tunis: Edition Media Com.
- Diner, Dan. 2009. *Lost in the Sacred: Why the Muslim World Stood Still*. Translated from German by Steven Rendall. Princeton: Princeton University Press.
- Diouf, Mamadou. 2013. *Tolerance, Democracy, and Sufis in Senegal*. New York: Columbia University Press.
- Dixon, Jeffrey. 2009. "What Causes Civil Wars? Integrating Quantitative Research Findings." *International Studies Review* 11, 4: 707–35.
- Djaït, Hichem. 1989. *La grande discorde: Religion et politique dans l'islam des origines*. Paris: Gallimard.
- Dodge, Bayard. 1970. "Introduction." In *The Fihrist of al-Nadim: A Tenth-Century Survey of Muslim Culture*. Vols. I and II. Translated and edited by Bayard Dodge. New York: Columbia University Press.
- Dols, Michael W. 1977. *The Black Death in the Middle East*. Princeton: Princeton University Press.
- Donner, Fred M. 1991. "The Sources of Islamic Concepts of War." In John Kelsay and James Turner Johnson, eds., *Just War and Jihad: Historical and Theoretical Perspectives on War and Peace in Western and Islamic Traditions*. New York: Greenwood Press.
- Doyle, Michael W. 1983. "Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs." *Philosophy and Public Affairs* 12, 3: 205–35.
- Drelichman, Mauricio. 2005. "The Curse of Moctezuma: American Silver and the Dutch Disease." *Explorations in Economic History* 42: 349–80.
- Duby, Georges. 1980. *The Three Orders: Feudal Society Imagined*. Translated from French by Arthur Goldhammer. Chicago: University of Chicago Press.
- Duchesne, Ricardo. 2011. *The Uniqueness of Western Civilization*. Boston: Brill.
- Dunn, Ross E. 1986. *The Adventures of Ibn Battuta: A Muslim Traveler of the 14th Century*. Berkeley: University of California Press.
- Dunning, Thad. 2008. *Crude Democracy: Natural Resource Wealth and Political Regimes*. New York: Cambridge University Press.
- Dupouey, Patrick. 1998. *Machiavel: Le Prince. Texte intégral, notes et commentaires*.

Paris: Les intégrals de Philo/Nathan.

Durkheim, Emile. 1984 [1893]. *The Division of Labor in Society*. Translated by W. D. Halls. New York: Free Press.

Easterlin, Richard A. 1981. "Why Isn't the Whole World Developed?" *Journal of Economic History* 41, 1: 1–17.

Eaton, Richard M. 1993. *The Rise of Islam and the Bengal Frontier, 1204–1760*.

Berkeley: University of California Press.

Economist Intelligence Unit. 2011. "Country Reports," <http://country.eiu.com/AllCountries.aspx>.

Edwards, Jeremy, and Sheilagh Ogilvie. 2012. "Contract Enforcement, Institutions, and Social Capital: The Maghribi Traders Reappraised." *Economic History Review* 65, 2: 421–44.

Edwards, Mark U. 1994. *Printing, Propaganda, and Martin Luther*. Berkeley: University of California Press.

Eisenstein, Elizabeth L. 2005 [1983]. *The Printing Revolution in Early Modern Europe*.

New York: Cambridge University Press.

Ekelund, Robert B., Robert D. Tollison, Gary M. Anderson, Robert F. Hébert, and Aubrey B. Davidson. 1996. *Sacred Trust: The Medieval Church as an Economic Firm*. New York: Oxford University Press.

Elbadawi, Ibrahim, Samir Makdisi, and Gary Milante. 2010. "Explaining the Arab Democracy Deficit: The Role of Oil and Conflicts." In Ibrahim Elbadawi and Samir Makdisi, eds., *Democracy in the Arab World: Explaining the Deficit*. New York: Routledge.

Elias, Norbert. 2000 [1939]. *The Civilizing Process*. Translated from German by Edmund Jephcott. Malden, MA: Blackwell.

Ellenblum, Ronnie. 2012. *The Collapse of the Eastern Mediterranean: Climate Change and the Decline of the East, 1050–1702*. New York: Cambridge University Press.

Ellethy, Yaser. 2011. "Quran and Islamic Tradition Connected to Religion and Violence? The Absent Texts." In Erik Eynikel and Angeliki Ziaka, eds., *Religion and Conflict: Essays on the Origins of Religious Conflicts and Resolution Approaches*. London: Harptree Publishing.

2015. *Islam, Context, Pluralism, and Democracy: Classical and Modern Interpretations*. New York: Routledge.

Embree, Ainslie T. 1971. "Introduction." In *Alberuni's India: An Account of the Religion, Philosophy, Literature, Geography, Chronology, Astronomy, Customs, Laws and Astrology of India about A.D. 1030*. Abridged and edited by Ainslie T. Embree. New Delhi: S. Chand.

Emre, Yunus. 2102 [c. 1321]. *Divan: Seçmeler*. Edited by Mustafa Tatcı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.

Endress, Gerhard. 2006. "Reading Avicenna in the Madrasa: Intellectual Genealogies and Chains of Transmission of Philosophy and the Sciences in the Islamic East."

- In James E. Montgomery, ed., *Arabic Theology, Arabic Philosophy: From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank*. Leuven: Peeters.
- Engerman, Stanley L., and Kenneth L. Sokoloff. 2012. *Economic Development in the Americas since 1500*. New York: Cambridge University Press.
- Ephrat, Daphna. 2000. *A Learned Society in a Period of Transition: The Sunni 'Ulama' of Eleventh-Century Baghdad*. Albany: SUNY Press.
- Ergin, Osman. 1977. *Türkiye Maarif Tarihi. Cild 2*. Istanbul: Eser Matbaası.
- Erginbaş, Vefa. 2014. "Enlightenment in the Ottoman Context: İbrahim Müteferrika and His Intellectual Landscape." In Geoffrey Roper, ed., *Historical Aspects of Printing and Publishing in Languages of the Middle East*. Boston: Brill.
- Ergün, Mustafa. 1996. *İkinci Meşrutiyet Devrinde Eğitim Hareketleri (Hy08–HyH4)*. Ankara: Ocak Yayınları.
- Erünsal, İsmail E. 2014. *Osmanlı Kültür Tarihinin Bilinmeyenleri*. Istanbul: Timaş Yayınları.
- Esbeck, Carl H. 2004. "Dissent and Disestablishment: The Church–State Settlement in the Early American Republic." *BYU Law Review* 4: 1385–492.
- Esposito, John L. 2015. "Islam and Political Violence." *Religions* 6, 3: 1067–81.
- Esposito, John L., Tamara Sonn, and John O. Voll. 2016. *Islam and Democracy after the Arab Spring*. New York: Oxford University Press.
- Essid, Yassine. 1995. *A Critique of the Origins of Islamic Economic Thought*. Leiden: Brill.
- Ettinghausen, Richard, Oleg Grabar, and Marilyn Jenkins-Madina. 2001. *Islamic Art and Architecture 650–1250*. New Haven: Yale University.
- Euben, Roxanne L., and Muhammad Qasim Zaman. 2009. "Introduction." In Roxanne L. Euben and Muhammad Qasim Zaman, eds., *Princeton Readings in Islamist Thought: Texts and Contexts from al-Banna to Bin Laden*. Princeton: Princeton University Press.
- Evans, Peter. 1995. *Embedded Autonomy: States and Industrial Transformation*. Princeton: Princeton University Press.
- Evans, Peter B., Dietrich Rueschemeyer, and Theda Skocpol. 1985. *Bringing the State Back In*. New York: Cambridge University Press.
- Fadel, Mohammad. 2011. "A Tragedy of Politics or an Apolitical Tragedy?" *Journal of the American Oriental Society* 131, 1: 109–27.
- Faik, Mühendis. 2006 [1868]. *Türk Denizcilerin İlk Amerika Seferi (Seyahatname-i Bahr-i Muhit)*. Edited by N. Ahmet Özalp. Istanbul: Kitabevi.
- Fakhry, Majid. 1988. "The Devolution of the Perfect State: Plato, Ibn Rushd, and Ibn Khaldun." In George N. Atiyeh and Ibrahim M. Oweiss, eds.,

- Arab Civilization: Challenges and Responses*. Albany: SUNY Press.
1991. *Ethical Theories in Islam*. Leiden: Brill.
2001. *Averroes (Ibn Rushd): His Life, Works and Influence*. Oxford: Oneworld.
2004. *A History of Islamic Philosophy*. New York: Columbia University Press.
- Falagas, Matthew E., Effie A. Zarkadoulia, and George Samonis. 2006. "Arab Science in the Golden Age (750–1258 C.E.) and Today." *The FASEB Journal* 20, 10: 1581–6.
- Fancy, Nahyan. 2013. *Science and Religion in Mamluk Egypt: Ibn al-Nafis, Pulmonary Transit and Bodily Resurrection*. New York: Routledge.
- Fanon, Frantz. 2004 [1961]. *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press.
- Al-Farabi. 2005 [c. 930]. *The Book of Letters [Kitab al-Huruf]*. Abridged, translated, and edited by Muhammad Ali Khalidi. In *Medieval Islamic Philosophical Writings*. New York: Cambridge University Press.
- 1985 [c. 940]. *Al-Farabi on the Perfect State (Abu Nasr al-Farabi's Mabadi Ara Ahl al-Madina al-Fadila)*. Translated with notes by Richard Walzer. New York: Oxford University Press.
- 1963 [c. 941–9]. *The Political Regime [Al-Siyasat al-Madaniyyah]*. Partially translated by Fauzi M. Najjar. In Ralph Lerner and Muhsin Mahdi, eds., *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*. New York: Free Press.
- Faroghi, Suraiya. 2000. *Subjects of the Sultan: Culture and Daily Life in the Ottoman Empire*. Translated from German by Martin Bott. New York: I. B. Tauris.
- Fatoohi, Louay. 2013. *Abrogation in the Qur'an and Islamic Law*. New York: Routledge.
- Fazlıoğlu, İhsan. 2003. "Osmanlı Felsefe-Biliminin Arkaplanı: Semerkand Matematik- Astronomi Okulu." *Divan: İlmi Araştırmalar* 14: 1–66.
- Fearon, James D., and David D. Laitin. 2003. "Ethnicity, Insurgency, and Civil War." *American Political Science Review* 97, 1: 75–90.
- Febvre, Lucien, and Henri-Jean Martin. 1997 [1958]. *The Coming of the Book: The Impact of Printing 1450–1800*. Translated by David Gerard. New York: Verso.
- Ferguson, Niall. 2011. *Civilization: The West and the Rest*. New York: Penguin Books.
- Filali-Ansary, Abdou. 2002. *L'islam est-il hostile à la laïcité?* Paris: Sindbad, Actes Sud. 2003. *Réformer l'islam? Une introduction aux débats contemporains*. Paris: La Découverte.
- Findlay, Ronald, and Kevin H. O'Rourke. 2007. *Power and Plenty: Trade, War, and the World Economy in the Second Millennium*. Princeton: Princeton University Press.
- Findley, Carter Vaughn. 1989. *Ottoman Civil Officialdom: A Social History*. Princeton: Princeton University Press.
1992. "Knowledge and Education." In Cyril E. Black and L. Carl Brown, eds., *Modernization in the Middle East: The Ottoman Empire and Its Afro-Asian*

- Successors. Princeton: Darwin Press.
- “Firman of Ahmed III.” 1995 [1727]. In “Appendix: Ottoman Imperial Documents Relating to the History of Books and Printing.” Translated from Ottoman Turkish by Christopher M. Murphy. In George N. Atiyeh, ed., *The Book in the Islamic World: The Written Word and Communication in the Middle East*. Albany: SUNY Press.
- Fischel, Walter J. 1967. *Ibn Khaldun in Egypt: His Public Functions and His Historical Research (H382–H406)*. Berkeley: University of California Press.
- Fish, M. Steven. 2002. “Islam and Authoritarianism.” *World Politics* 55, 1: 4–37. 2011. *Are Muslims Distinctive? A Look at the Evidence*. New York: Oxford University Press.
- Fish, M. Steven, Francesca R. Jensenius, and Katherine E. Michel. 2010. “Islam and Large-Scale Political Violence: Is There a Connection?” *Comparative Political Studies* 43, 11: 1327–62.
- Fleischer, Cornell. 1983. “Royal Authority, Dynastic Cyclism, and ‘Ibn Khaldunism’ in Sixteenth-Century Ottoman Letters.” *Journal of Asian and African Studies* 18, 3–4: 198–220.
- Flynn, Dennis O., and Arturo Giráldez. 1995. “Born with a ‘Silver Spoon’: The Origin of World Trade in 1571.” *Journal of World History* 6, 2: 201–21.
- Foran, John. 1992. “The Long Fall of the Safavid Dynasty: Moving beyond the Standard Views.” *International Journal of Middle East Studies* 24, 2: 281–304.
- Fox, Jonathan. 2004. “Religion and State Failure: An Examination of the Extent and Magnitude of Religious Conflict from 1950 to 1996.” *International Political Science Review* 25, 1: 55–76.
2008. *A World Survey of Religion and the State*. New York: Cambridge University Press.
- Frank, Andre Gunder. 1998. *ReORIENT: Global Economy in the Asian Age*. Berkeley: University of California Press.
2015. *ReOrienting the Hyth Century: Global Economy in the Continuing Asian Age*. Edited by Robert A. Denemark. Boulder: Paradigm Publishers.
- Freedom House. 1973–2018. “Country and Territory Ratings and Statuses, 1973–2018,” <https://freedomhouse.org/content/freedom-world-data-and-resources>.
2013. “Freedom in the World 2013,” May 1, www.freedomhouse.org/sites/default/files/FIW%202013%20Booklet.pdf.
2018. “List of Electoral Democracies 2018,” June 18, <https://freedomhouse.org/report-types/freedom-world>.
- Freeman, Charles. 2005. *The Closing of the Western Mind: The Rise of Faith and the Fall of Reason*. New York: Vintage Books.
- Frey, Frederick W. 1964. “Education: Turkey.” In Robert E. Ward and

- Dankwart A. Rustow, eds., *Political Modernization in Japan and Turkey*. Princeton: Princeton University Press.
- Fromherz, Allen James. 2010. *Ibn Khaldun: Life and Times*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Fromkin, David. 2001. *A Peace to End All Peace: The Fall of the Ottoman Empire and the Creation of the Modern Middle East*. New York: Henry Holt and Company.
- Frye, Richard N. 2005. "Commentary on the Translation." In Richard N. Frye, ed., *Ibn Fadlan's Journey to Russia: A Tenth-Century Traveler from Baghdad to the Volga River*. Princeton: Markus Wiener Publishers.
- Fukuyama, Francis. 1995. *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*. New York: Free Press.
2011. *The Origins of Political Order: From Prehuman Times to the French Revolution*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
2014. *Political Order and Political Decay: From the Industrial Revolution to the Globalization of Democracy*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Gabrieli, Francesco. 1969. *Arab Historians of the Crusades*. Translated from Italian by E. J. Costello. Berkeley: University of California Press.
- Galeano, Eduardo. 1973. *Open Veins of Latin America: Five Centuries of the Pillage of a Continent*. Translated from Spanish by Cedric Belfrage. New York: Monthly Review Press.
- Garden, Kenneth. 2014. *The First Islamic Reviver: Abu Hamid al-Ghazali and His Revival of the Religious Sciences*. New York: Oxford University Press.
- Gasprinskii, Ismail Bey. 2002 [1901]. "First Steps toward Civilizing the Russian Muslims." Translated from Tatar by Edward J. Lazzerini. In Charles Kurzman, ed., *Modernist Islam: 1840–1940*. New York: Oxford University Press.
- Gaudiosi, Monica M. 1988. "The Influence of the Islamic Law of Waqf on the Development of the Trust in England: The Case of Merton College." *University of Pennsylvania Law Review* 136, 4: 1231–61.
- Gazali. 2014 [1095]. *Filozofların Tutarsızlığı [Tahafut al-Falasifa]*. Translated into Turkish by Hüseyin Sarioğlu and Mahmut Kaya. Istanbul: Klasik Yayınları.
- 1974a [c. 1097]. *Ihyau 'Ulumi'd-Din*. Vol. I. Translated into Turkish by Ahmed Serdaroglu. Istanbul: Bedir Yayınevi.
- 1974b [c. 1097]. *Ihyau 'Ulumi'd-Din*. Vol. II. Translated into Turkish by Ahmed Serdaroglu. Istanbul: Bedir Yayınevi.
- Geertz, Clifford. 1975. "Mysteries of Islam: Review of Marshall G. S. Hodgson's *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*." *New York Review of Books* 22, 20: 18–26.
- Gellner, Ernest. 1983. *Muslim Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Genç, Mehmet. 2000. *Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Ekonomi*. Istanbul:

- Ötügen.
- George, Alexander L., and Andrew Bennett. 2005. *Case Studies and Theory Development in the Social Sciences*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Georgon, François. 1986. *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri: Yusuf Akçura (1876–1935)*.
Translated from French to Turkish by Alev Er. Ankara: Yurt Yayınları.
- Gerber, Haim. 1987. *The Social Origins of the Modern Middle East*. Boulder: Lynne Rienner.
- Gerçek, Selim Nüzhet. 1939. *Türk Matbaacılığı I: Müteferrika Matbaası*. Istanbul: Devlet Basımevi.
- Gerges, Fawaz A. 2005. *The Far Enemy: Why Jihad Went Global*. New York: Cambridge University Press.
- Al-Ghazali. 1999 [1095]. *The Infamies of the Batinites and the Virtues of the Mustazhirites (Fada'ih al-Batiniyya wa Fada'il al-Mustazhiriyya)*. Partially translated and edited by Richard J. McCarthy. In *Freedom and Fulfillment. Deliverance from Error: Five Key Texts Including His Spiritual Autobiography, al-Munqidh min al-Dalal*. Louisville, KY: Fons Vitae.
- 2000 [1095]. *The Incoherence of the Philosophers [Tahafut al-Falasifa]*. Translated by Michael E. Marmura. Provo, UT: Brigham Young University Press.
- 2013 [1095]. *Moderation in Belief (Al-Iqtisad fi al-I'tiqad)*. Translated by Aladdin M. Yaqub. Chicago: University of Chicago Press.
- 1962 [c. 1097]. *The Book of Knowledge [Kitab al-Ilm. Book I of The Revival of the Religious Sciences]*. Translated by Nabih Amin Faris. New Delhi: Islamic Book Service.
- 1963 [c. 1097]. *Ihya Ulum-id-Din. The Revival of Religious Learnings*. Vol. II.
Abridged and translated by Alhaj Maulana Fazlul Karim. Lahore: Book House.
- 1984 [c. 1097]. *Book on the Etiquette of Marriage [Kitab Adab al-Nikah. Book XII of the Revival of the Religious Sciences]*. Translated by Madelain Farah. In Made- lain Farah, *Marriage and Externality in Islam: A Translation of al-Ghazali's Book on the Etiquette of Marriage from the Ihya'*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- 2000 [c. 1097]. *On the Manners Relating to Eating. Kitab Adab al-Akl. Book XI of the Revival of the Religious Sciences. Ihya' 'Ulum al-Din*. Translated by D. John- son-Davies. Cambridge: Islamic Texts Society.
- 2014 [c. 1097]. *On the Lawful and Unlawful. Kitab al-Halal wa'l-Haram. Book XIV of the Revival of the Religious Sciences. Ihya' 'Ulum al-Din*. Translated by Yusuf T. Delorenzo. Cambridge: Islamic Texts Society.
- 2015 [c. 1097]. *Kitab al-'Ilm: The Book of Knowledge. Book II of the Ihya' 'Ulum al-Din: The Revival of the Religious Sciences*. Translated and edited by Kenneth Honerkamp. Louisville: Fons Vitae.
- 1998 [c. 1098–1105]. *The Niche of Lights [Mishkat al-Anwar]*. Translated by David Buchman. Provo, UT: Brigham Young University Press.
- 2002 [c. 1105]. *The Decisive Criterion for Distinguishing Islam from Masked*

- Infidelity (Faysal al-Tafriqa bayna al-Islam wa al-Zandaqa)*. Translated and edited by Sherman A. Jackson. In *On the Boundaries of Theological Tolerance in Islam: Abu Hamid al-Ghazali's Faysal al-Tafriqa*. Karachi: Oxford University Press.
- 1964 [c. 1107]. *Book of Counsel for Kings (Nasihat al-Muluk)*. Translated from Persian and edited by F. R. C. Bagley. New York: Oxford University Press.
- 1953 [c. 1108]. *Deliverance from Error [Al-Munqidh min al-Dalal]*. Translated by W. Montgomery Watt. In *The Faith and Practice of Al-Ghazali*. London: George Allen and Unwin.
- 1999 [c. 1108]. *Deliverance from Error*. Translated and edited by Richard J. McCarthy. In *Freedom and Fulfillment. Deliverance from Error: Five Key Texts Including His Spiritual Autobiography, al-Munqidh min al-Dalal*. Louisville, KY: Fons Vitae.
- Ghazanfar, S. M., and A. Azim Islahi. 2003. "Explorations in Medieval Arab-Islamic Economic Thought: Some Aspects of Ibn Taimiyah's Economics." In S. M. Ghazanfar, ed., *Medieval Islamic Economic Thought: Filling the "Great Gap" in European Economics*. New York: Routledge.
- Ghobadzadeh, Naser. 2014. *Religious Secularity: A Theological Challenge to the Islamic State*. New York: Oxford University Press.
- Gibb, H[amilton] A. R. 1933. "The Islamic Background of Ibn Khaldun's Political Theory." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 7, 1: 23–31.
- Gibbon, Edward. 2000 [1776–88]. *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire: Abridged Edition*. Abridged by David Womersley. London: Penguin Classics.
- Gill, Anthony. 1998. *Rendering unto Caesar: The Catholic Church and State in Latin America*. Chicago: University of Chicago Press.
- Glaeser, Edward L., Rafael La Porta, Florencio Lopez-De-Silanes, and Andrei Shleifer. 2004. "Do Institutions Cause Growth?" *Journal of Economic Growth* 9, 3: 271–303.
- Gleditsch, Nils Petter, and Ida Rudolfson. 2016. "Are Muslim Countries More Prone to Violence?" *Research and Politics* 3, 2: 1–9.
- Glick, Thomas F. 2005. *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages*. Boston: Brill.
- Göçek, Müge. 1996. *Rise of Bourgeoisie, Demise of Empire: Ottoman Westernization and Social Change*. New York: Oxford University Press.
- Goddard, Hugh. 2000. *A History of Christian-Muslim Relations*. Chicago: New Amsterdam Books.
- Goitein, S[helomo] D. 1964. "The Commercial Mail Service in Medieval Islam." *Journal of the American Oriental Society* 84, 2: 118–24.
- 1966a. "The Rise of the Middle-Eastern Bourgeoisie in Early Islamic Times." In S. D. Goitein, *Studies in Islamic History and Institutions*. Leiden: Brill.
- 1966b. "The Mentality of the Middle Class in Medieval Islam." In S. D.

- Goitein,
Studies in Islamic History and Institutions. Leiden: Brill.
- Gökalp, Ziya. 1976 [1918]. *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*. Istanbul: Devlet Kitapları.
- 2007 [1923]. “Türkçülüğün Esasları.” In his *Kitaplar*. Vol. 1. Istanbul: Yapı Kredi. Gökçek, Mustafa. 2008. “A Kazan Tatar Contribution to the Late Ottoman Debates on Nationalism and Islam: The Life and Works of Halim Sabit Şibay.” PhD dissertation. University of Wisconsin, Madison.
- Goldberg, Ellis. 1991. “Smashing Idols and the State: The Protestant Ethic and Egyptian Sunni Radicalism.” *Comparative Studies in Society and History* 33, 1: 3–35.
- Goldin, Claudia, and Lawrence F. Katz. 2009. *The Race between Education and Technology*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
- Goldstone, Jack. 2006. “Knowledge – Not Capitalism, Faith, or Reason – Was the Key to ‘The Rise of the West.’” *Historically Speaking* 7, 4: 6–10.
2008. *Why Europe? The Rise of the West in World History, 500–1500*. New York: McGraw-Hill.
- Goldziher, Ignaz. 1981 [1916]. “The Attitude of Orthodox Islam toward the ‘Ancient Sciences.’” Translated from German by Marlin L. Swartz. In Marlin L. Swartz, ed., *Studies on Islam*. New York: Oxford University Press.
- Göle, Nilüfer. 1996. *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Goodman, Lenn E. 1996. “Ibn Tufayl.” In Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, eds., *History of Islamic Philosophy*. New York: Routledge.
2003. *Islamic Humanism*. New York: Oxford University Press.
- Goodrich, Thomas D. 1990. “Preface” and “Introduction.” In Thomas D. Goodrich, ed., *The Ottoman Turks and the New World: A Study of Tarih-i Hind-i Garbi and Sixteenth-Century Ottoman Americana*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Goody, Jack. 2006. *The Theft of History*. New York: Cambridge University Press.
2010. *The Eurasian Miracle*. Malden, MA: Polity.
- Gouguenheim, Sylvain. 2008. *Aristote au mont Saint-Michel: Les racines grecques de l’Europe chrétienne*. Paris: Éditions du Seuil.
- Grabar, Oleg. 1987. *The Formation of Islamic Art*. Revised and enlarged edition. New Haven: Yale University Press.
- Gran, Peter. 1979. *Islamic Roots of Capitalism: Egypt, 760–840*. Austin: University of Texas Press.
- Grant, Edward. 1996. *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages: Their Religious, Institutional, and Intellectual Contexts*. New York: Cambridge University Press.
- Grant, Jonathan A. 1999. “Rethinking the Ottoman ‘Decline’: Military Technology Diffusion in the Ottoman Empire, Fifteenth to Eighteenth Centuries.” *Journal of World History* 10, 1: 179–201.

- Green, Nile. 2012. *Sufism: A Global History*. Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- Greif, Avner. 1994. "Cultural Beliefs and the Organization of Society: A Historical and Theoretical Reflection on Collectivist and Individualist Societies." *The Journal of Political Economy* 102, 5: 912–50.
2006. *Institutions and the Path to the Modern Economy: Lessons from Medieval Trade*. New York: Cambridge University Press.
2012. "The Maghribi Traders: A Reappraisal?" *Economic History Review* 65, 2: 445–69.
- Griffel, Frank. 2007. "Apostasy." In Marc Gaborieau et al., eds., *Encyclopedia of Islam, Three*. Vol. I. Leiden: Brill.
2009. *Al-Ghazali's Philosophical Theology*. New York: Oxford University Press.
- Grote, Rainer, and Tilmann Röder, eds. 2012. *Constitutionalism in Islamic Countries: Between Upheaval and Continuity*. Oxford: Oxford University Press.
- Guillaume, Alfred. 2005 [1931]. "Philosophy and Theology." In Sir Thomas Arnold and Alfred Guillaume, eds., *The Legacy of Islam*. New Delhi: Aravali Books International.
- Günaltay, Şemsettin. 1987 [1938]. "İslam Dünyasının İnhitâtı Sebebi Selçuk İstilası mıdır? (Ve Gazali'nin Tenkidi)." In İsmail Kara, ed., *Türkiye'de İslamcılık Düşün- cesi: Metinler/Kişiler II*. İstanbul: Risale Yayınları.
- Güngör, Erol. 1981. *İslamın Bugünkü Meseleleri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
1982. *İslam Tasavvufunun Meseleleri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Gunn, T. Jeremy. 2004. "Religious Freedom and Laïcité: A Comparison of the United States and France." *Brigham Young University Law Review* 24, 2: 419–506.
- Gupta, Dipak K. 2008. *Understanding Terrorism and Political Violence: The Life Cycle of Birth, Growth, Transformation, and Demise*. New York: Routledge.
- Güran, Tevfik, ed. 1997 [1897]. *Osmanlı Devleti'nin İlk İstatistik Yıllığı, H8y7*. Ankara: T. C. Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü.
- Gürbüz, Mustafa. 2016. *Rival Kurdish Movements in Turkey: Transforming Ethnic Conflict*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Gutas, Dimitri. 1998. *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society (2nd–4th/8th–10th Centuries)*. New York: Routledge.
2012. "Farabi: Biography." In *Encyclopedia Iranica*, January 24, www.iranicaonline.org/articles/farabi-i.
2014. *Orientalism of Avicenna's Philosophy: Essays on His Life, Method, Heritage*. Burlington, VT: Ashgate, Variorum.
- Hacib, Yusuf Has. 1974 [1070]. *Kutadgu Bilig*. Translated from Karakhanid Turkish to modern Turkish by Reşid Rahmeti Arat. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Hafez, Mohammed M. 2003. *Why Muslims Rebel: Repression and Resistance in the Islamic World*. Boulder: Lynne Rienner Publishers.

- Hall, John A. 1992. *Powers and Liberties: The Causes and Consequences of the Rise of the West*. New York: Penguin Books.
- Hall, Robert E., and Charles I. Jones. 1999. "Why Do Some Countries Produce So Much More Output per Worker than Others?" *The Quarterly Journal of Economics* 114, 1: 83–116.
- Hallaq, Wael B. 1993. "Introduction." In *Ibn Taymiyya against the Greek Logicians*. Translated and edited by Wael B. Hallaq. Oxford: Clarendon Press.
1997. *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh*. New York: Cambridge University Press.
2009. *Shari'a: Theory, Practice, Transformations*. New York: Cambridge University Press.
- Halm, Heinz. 1997. *Shi'a Islam: From Religion to Revolution*. Translated by Allison Brown. Princeton: Markus Wiener Publishers.
- Hamid, Shadi. 2014. *Temptations of Power: Islamists and Illiberal Democracy in the Middle East*. New York: Oxford University Press.
- Hamza, Muhammed bin. 1976 [1424]. XV. *Yüzyıl Başlarında Yapılmış "Satır-Arası" Kur'an Tercümesi*. Edited by Ahmet Topaloğlu. Istanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Hanioglu, M. Şükrü. 2008. *A Brief History of the Late Ottoman Empire*. Princeton: Princeton University Press.
2011. *Atatürk: An Intellectual Biography*. Princeton: Princeton University Press.
2012. "The Historical Roots of Kemalism." In Ahmet T. Kuru and Alfred Stepan, eds., *Democracy, Islam, and Secularism in Turkey*. New York: Columbia University Press.
- Hanne, Eric J. 2007. *Putting the Caliph in His Place: Power, Authority, and the Late Abbasid Caliphate*. Madison, NJ: Farleigh Dickinson University Press.
- Hanson, Hamza Yusuf. 2015. "Foreword." In *Kitab al-'Ilm: The Book of Knowledge. Book II of the Ihya' 'Ulum al-Din: The Revival of the Religious Sciences*. Translated and edited by Kenneth Honerkamp. Louisville: Fons Vitae.
- Hanson, Stephen E. 2010. *Post-Imperial Democracies: Ideology and Party Formation in Third Republic France, Weimar Germany, and Post-Soviet Russia*. New York: Cambridge University Press.
- Hanushek, Erik A., and Ludger Woessmann. 2008. "The Role of Cognitive Skills in Economic Development." *Journal of Economic Literature* 46, 3: 607–68.
- Haqqani, Husain. 2005. *Pakistan: Between Mosque and Military*. Washington, DC: Carnegie Endowment for International Peace.
- Haque, Amber. 2004. "Psychology from Islamic Perspective: Contributions of Early Muslim Scholars and Challenges to Contemporary Muslim Psychologists." *Journal of Religion and Health* 43, 4: 357–77.
- Harborn, Lotta, and Peter Wallensteen. 2010. "Armed Conflicts, 1946–2009." *Journal of Peace Research* 47, 4: 501–9.
- Harhash, Nadia I. 2016. "Debating Gender: A Study of Medieval and

- Contemporary Discussions in Islam.” MA thesis. Free University of Berlin, Institute of Islamic Studies. Harris, Michael H. 1995. *History of Libraries in the Western World*. London: Scarecrow Press.
- Harrison, Lawrence E. 1985. *Under-Development Is a State of Mind: The Latin American Case*. Boston: University Press of America.
- Hashemi, Nader. 2009. *Islam, Secularism, and Liberal Democracy: Toward a Democratic Theory for Muslim Societies*. New York: Oxford University Press.
- Hashemi, Nader, and Danny Postel, eds. 2017. *Sectarianization: Mapping the New Politics of the Middle East*. New York: Oxford University Press.
- Al-Hassan, Ahmad Y. 2001. “Transmission of Islamic Science to the West.” In A. Y. al-Hassan, Maqbul Ahmed, and A. Z. Iskandar, eds., *The Different Aspects of Islamic Culture. Vol. IV: Science and Technology in Islam. Part I: The Exact and Natural Sciences*. Paris: UNESCO Publishing.
- Al-Hassan, Ahmad Y., and Donald R. Hill. 1986. *Islamic Technology: An Illustrated History*. New York: Cambridge University Press.
- Hassan, Riffat. 2009. “Islamic Modernist and Reformist Discourse in South Asia.” In Shireen T. Hunter, ed., *Reformist Voices of Islam: Mediating Islam and Modernity*. Armonk, NY: M. E. Sharpe.
- “The Hatt-ı Şerif of Gülhane.” 1975 [1839]. Translated by J. C. Hurewitz. In J. C. Hurewitz, ed., *The Middle East and North Africa in World Politics: A Documentary Record*. Vol. 1. New Haven: Yale University Press.
- Hefner Robert W. 2000. *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*. Princeton: Princeton University Press.
2009. “Introduction: The Politics and Cultures of Islamic Education in Southeast Asia.” In Robert W. Hefner, ed., *Making Modern Muslims: The Politics of Islamic Education in Southeast Asia*. Honolulu: University of Hawai’i Press.
- ed. 2011. *Shari’a Politics: Islamic Law and Society in the Modern World*. Bloomington: Indiana University Press.
- ed. 2016. *Shari’a Law and Modern Muslim Ethics*. Bloomington: Indiana University Press.
- Hegre, Havard, Tanja Ellingsen, Scott Gates, and Nils Petter Gleditsch. 2001. “Toward a Democratic Civil Peace? Democracy, Political Change, and Civil War, 1816–1992.” *American Political Science Review* 95, 1: 33–48.
- Herb, Michael. 2005. “No Representation without Taxation? Rents, Development, and Democracy.” *Comparative Politics* 37, 3: 297–317.
- Hegre, Havard, Tanja Ellingsen, Scott Gates, and Nils Petter Gleditsch. 2009. “A Nation of Bureaucrats: Political Participation and Economic Diversification in Kuwait and the United Arab Emirates.” *International Journal of Middle East Studies* 41, 3: 375–95.

- Hess, Andrew C. 1968. "The Moriscos: An Ottoman Fifth Column in Sixteenth-Century Spain." *American Historical Review* 74, 1: 1–25.
1972. "The Battle of Lepanto and Its Place in Mediterranean History." *Past and Present* 57: 53–73.
1974. "Piri Reis and the Ottoman Response to the Voyages of Discovery." *Terrae Incognitae* 6, 1: 19–37.
- Hibbard, Scott W. 2010. *Religious Politics and Secular States: Egypt, India, and the United States*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Al-Hibri, Azizah Y. 1997. "Islam, Law and Custom: Redefining Muslim Women's Rights." *American University International Law Review* 12, 1: 1–44.
- El-Hibri, Tayeb. 2002. "Review of Daphna Ephrat's *A Learned Society in a Period of Transition: The Sunni 'Ulama' in Eleventh-Century Baghdad*." *International Journal of Middle East Studies* 34, 4: 736–38.
- Hill, Donald D. 1994. "Arabic Fine Technology and Its Influence on European Mechanical Engineering." In Dionisius A. Agius and Richard Hitchcock, eds., *The Arab Influence in Medieval Europe*. Reading: Ithaca Press.
- Hillenbrand, Carole. 1988. "Islamic Orthodoxy or Realpolitik? Al-Ghazali's View on Government." *Journal of British Institute of Persian Studies* 26, 1: 81–94.
- Hilmi, Şehbenderzade Filibeli Ahmed. 2011 [1911]. *İslam Tarihi*. Edited by Hüseyin Rahmi Yananlı. Istanbul: Huzrur Yayınları.
- Himmelfarb, Gertrude. 2003. *The Roads to Modernity: The British, French, and American Enlightenments*. New York: Vintage Books.
- Hingley, Ronald. 1991. *Russia: A Concise History*. London: Thames and Hudson.
- Hirschler, Konrad. 2016. *Medieval Damascus: Plurality and Diversity in an Arabic Library. The Ashrafiya Library Catalogue*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Hobbes, Thomas. 1994 [1651]. *Leviathan*. Edited by Edwin Curley. Indianapolis: Hackett Publishing.
- Hobsbawm, Eric. 1996 [1962]. *The Age of Revolution, 1789–1848*. New York: Vintage Books.
1987. *The Age of Empire, 1875–1914*. New York: Pantheon Books.
- Hobson, John M. 2004. *The Eastern Origins of Western Civilisation*. New York: Cambridge University Press.
- Hodgson, Marshall G. S. 1974a. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization. Vol. I: The Classical Age of Islam*. Chicago: University of Chicago Press.
- 1974b. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization. Vol. 2: The Expansion of Islam in the Middle Periods*. Chicago: University of Chicago Press.
- 1974c. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization. Vol.*

- 3: *The Gunpowder Empires and Modern Times*. Chicago: University of Chicago Press.
1993. *Rethinking World History: Essays on Europe, Islam, and World History*. Edited by Edmund Burke III. New York: Cambridge University Press.
- Homans, George C. 1962. "Review of Lynn White, Jr.'s *Medieval Technology and Social Change*." *American Journal of Sociology* 68, 3: 396–7.
- Hoodbhoy, Pervez. 1991. *Islam and Science: Religious Orthodoxy and the Battle for Rationality*. London: Zed Books.
2007. "Science and the Islamic World: The Quest for Rapprochement." *Physics Today* 60, 8: 49–55.
- Hourani, Albert. 1983. *Arabic Thought in the Liberal Age, 1789–1939*. New York: Cambridge University Press.
1991. *A History of the Arab Peoples*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hourani, George F. 1995 [1951]. *Arab Seafaring: In the Indian Ocean in Ancient and Early Medieval Times*. Princeton: Princeton University Press.
1961. "Introduction." *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy*. London: E. J. W. Gibb Memorial Trust.
1984. "A Revised Chronology of Ghazali's Writings." *Journal of the American Oriental Society* 104, 2: 289–302.
- Hudson, Michael. 2009. "The United States in the Middle East." In Louise Fawcett, ed., *International Relations of the Middle East*. New York: Oxford University Press.
- Huff, Toby E. 2011. *Intellectual Curiosity and the Scientific Revolution: A Global Perspective*. New York: Cambridge University Press.
- Human Rights Watch. 2012. "The Government Could Have Stopped This: Sectarian Violence and Ensuing Abuses in Burma's Arakan State," August, www.hrw.org/sites/default/files/reports/burma0812webwcover.pdf.
- Humphreys, Macartan. 2005. "Natural Resources, Conflict, and Conflict Resolution: Uncovering the Mechanisms." *Journal of Conflict Resolution* 49, 4: 508–37.
- Hung, Ho-fung. 2015. *The China Boom: Why China Will Not Rule the World*. New York: Columbia University Press.
- Hunke, Sigrid. 1984 [1960]. *Le Soleil d'Allah brille sur l'Occident: Notre héritage arabe*. Translated from German to French by Georges de Lalène. Paris: Editions Albin Michel.
- Huntington, Samuel P. 1984. "Will More Countries Become Democratic?" *Political Science Quarterly* 99, 2: 193–218.
1991. *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*. Norman: Oklahoma University Press.
1993. "The Clash of Civilizations?" *Foreign Affairs* 72, 3: 22–49.
- Hussain, Iza. 2016. *The Politics of Islamic Law: Local Elites, Colonial Authority, and the Making of the Muslim State*. Chicago: University of Chicago Press

- Ibn Battuta. 2002 [1355]. *The Travels of Ibn Battutah [Al-Rihla]*. Translated by Hamilton Gibb and C. F. Beckingham. Abridged by Tim Mackintosh-Smith. London: Picador.
- Ibn Fadlan, Ahmad. 1995 [922]. *Ībn Fazlan Seyahatnamesi*. Translated into Turkish by Ramazan Şeşen. Istanbul: Bedir Yayınevi.
- 2005 [922]. "Translation of His Travels." Translated and edited by Richard N. Frye. In *Ibn Fadlan's Journey to Russia: A Tenth-Century Traveler from Baghdad to the Volga River*. Princeton: Markus Wiener Publishers.
- Ibn Khaldun. 1967 [1377]. *The Muqaddimah: An Introduction to History*. Vols. I–III. Translated by Frantz Rosenthal. New York: Pantheon Books.
- 2005 [1377]. *The Muqaddimah: An Introduction to History*. Translated by Frantz Rosenthal. Abridged and edited by N. J. Dawood. Princeton: Princeton University Press.
- 1952 [1405]. *Autobiography [Al-Ta'rif]*. Partially translated by Walter J. Fischel. In Walter J. Fischel, *Ibn Khaldun and Tamerlane*. Berkeley: University of California Press.
- 1980 [1405]. *Le Voyage d'Occident et d'Orient: Autobiographie [Al-Ta'rif bi Ibn Khaldun wa Rihlatuhu Gharban wa Sharqan]*. Translated into French by Abdesse- lam Cheddadi. Paris: Sindbad.
- Ibn al-Nafis. 1968 [1268–77]. *The Theologus Autodidactus of Ibn al-Nafis [Al-Risalah al-Kamiliyah fi al-Sirah al-Nabawiyah]*. Translated and edited by Max Meyerhof and Joseph Schacht. Oxford: Clarendon Press.
- Ibn Rushd. 2001a [c. 1179]. *Kitab Fasl al-Maqal wa Taqirir ma bayn al-Shari'a wa al-Hikma min al-Ittisal and Risalat al-Ihda' (Damima)*. Edited by Charles E. Butterworth. In *Decisive Treatise and Epistle Dedicatory*. Provo, UT: Brigham Young University Press.
- 2001b [c. 1179]. *Decisive Treatise [Fasl al-Maqal] and Epistle Dedicatory [Risalat al-Ihda']*. Translated and edited by Charles E. Butterworth. Provo, UT: Brigham Young University Press.
- 2001c [1179–80]. *Faith and Reason in Islam: Averroes' Exposition of Religious Arguments. [Al-Kashf 'an Manahij al-'Adilla fi 'Aqaid al-Milla]*. Translated by Ibrahim Najjar. Oxford: Oneworld.
- 1954 [1180]. *Averroes' Tahafut Al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence)*. Vols. I and II. Translated and edited by Simon van den Bergh. London: E. J. W. Gibb Memorial Trust.
- 1974 [c. 1194]. *Epitome of Plato's "Republic."* Translated and edited by Ralph Lerner. In *Averroes on Plato's "Republic."* Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Ibn Sina. 2005 [c. 1020]. "On the Soul" [from *The Book of Salvation (Kitab al-Najat)*]. Translated and edited by Muhammad Ali Khalidi. In *Medieval Islamic Philosophical Writings*. New York: Cambridge University Press.
- 1974 [c. 1037]. *Autobiography*. Translated and edited by William E. Gohlman. In *The Life of Ibn Sina: A Critical Edition and Annotated Translation*. Albany: SUNY Press.

- Ibn Taymiyya, Abu al-Abbas Ahmad. 1994a [1309–14]. *Al-Siyasah al-Shar‘iyah fi Islah al-Ra‘i wa al-Ra‘iyah* [Sharia-based Governance in Reforming Both the Ruler and His Flock]. Algiers: Editions ENAG.
- 1994b [1309–14]. *Le traité du droit public (Al-Siyasah al-shar‘iyah fi islah al-ra‘i wa al-ra‘iyah)*. Translated into French by Henri Laoust. Algiers: Editions ENAG.
- 1966 [1309–14]. *Ibn Taimiyya on Public and Private Law in Islam or Public Policy in Islamic Jurisprudence* [Al-Siyasah al-shar‘iyah fi islah al-ra‘i wa al-ra‘iyah]. Translated by Omar A. Farrukh. Beirut: Khayats.
- Ibn Tufayl. 2005 [c. 1175]. *Hayy ibn Yaqzan*. Translated, abridged, and edited by Muhammad Ali Khalidi. In *Medieval Islamic Philosophical Writings*. New York: Cambridge University Press.
- Ibrahim, Mahmood. 1994. “Religious Inquisition as Social Policy: The Persecution of the *Zanadiqa* in the Early Abbasid Caliphate.” *Arab Studies Quarterly* 16, 2: 53–72.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin. 1990. “Darulfünun Tarihçesine Giriş: İlk İki Tezebbüs.” *Belle-ten* 210: 699–738.
- İlgar, İhsan. 1990. *Rusya’da Birinci Müslüman Kongresi Tutanakları*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Imber, Colin. 1997. *Ebu’s-su‘ud: The Islamic Legal Tradition*. Stanford: Stanford University Press.
2009. *The Ottoman Empire*. New York: Palgrave Macmillan.
- İnalcık, Halil. 1964. “The Nature of Traditional Society.” In Robert E. Ward and Dankwart A. Rustow, eds., *Political Modernization in Japan and Turkey*. Princeton: Princeton University Press.
1970. “The Ottoman Economic Mind and Aspects of the Ottoman Economy.” In M. A. Cook, ed., *Studies in the Economic History of the Middle East: From the Rise of Islam to the Present Day*. New York: Oxford University Press.
- 2000 [1973]. *The Ottoman Empire: The Classic Age, H300–H600*. Translated by Norman Itzkowitz and Colin Imber. London: Phoenix.
1994. “The Ottoman State: Economy and Society, 1300–1600.” In Halil İnalcık with Donald Quataert, eds., *An Economic and Social History of the Ottoman Empire. Vol. I: H300–H600*. New York: Cambridge University Press.
2000. “Timar.” In P. J. Bearman et al., eds., *The Encyclopedia of Islam. New Edition*. Vol. X. Leiden: Brill.
- Inglehart, Ronald, and Pippa Norris. 2003. “The True Clash of Civilizations.” *Foreign Policy* 135: 62–70.
- International Monetary Fund. 2007–11. “Country Information: Article IV Staff Reports,” www.imf.org/external/country/index.htm.
- Iqbal, Muhammad. 2013 [1930]. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Stanford: Stanford University Press.
- Irwin, Robert. 2006. *Dangerous Knowledge: Orientalism and Its Discontents*. Woodstock, NY: Overlook Press.

- “Islahat Fermanı.” 1975 [1856]. Translated by J. C. Hurewitz. In J. C. Hurewitz, ed., *The Middle East and North Africa in World Politics: A Documentary Record*. Vol. 1. New Haven: Yale University Press.
- İslamoğlu, Huri. 2000. “Property as a Contested Domain: A Reevaluation of the Ottoman Land Code of 1858.” In Roger Owen, ed., *New Perspectives on Property and Land in the Middle East*. Cambridge, MA: Harvard Middle Eastern Monographs.
- Ismail, Raihan. 2016. *Saudi Clerics and Shi’a Islam*. New York: Oxford University Press.
- Ispahani, Farahnaz. 2017. *Purifying the Land of the Pure: A History of Pakistan’s Religious Minorities*. New York: Oxford University Press.
- Israel, Jonathan I. 1998. *The Dutch Republic: Its Rise, Greatness, and Fall, 1672–1806*. New York: Oxford University Press.
2001. *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750*. New York: Oxford University Press.
2006. *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670–1752*. New York: Oxford University Press.
2011. *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution, and Human Rights, 1750–1790*. New York: Oxford University Press.
- Issawi, Charles. 1968. “Asymmetrical Development and Transport in Egypt, 1800–1914.” In William R. Polk and Richard L. Chambers, eds., *Beginnings of Modernization in the Middle East*. Chicago: University of Chicago Press.
1980. “Europe, the Middle East and the Shift in Power: Reflections on a Theme by Marshall Hodgson.” *Comparative Studies in Society and History* 22, 4: 487–504.
1982. *An Economic History of the Middle East and North Africa*. New York: Columbia University Press.
1983. “Why Japan?” In Ibrahim Ibrahim, ed., *Arab Resources: The Transformation of a Society*. London: CroomHelm.
- Itzkowitz, Norman. 1962. “Eighteenth Century Ottoman Realities.” *Studia Islamica* 16: 73–94.
- Al-Jabri, Mohammed Abed. 2011 [1984]. *The Formation of Arab Reason: Text, Tradition, and the Construction of Modernity in the Arab World*. Translated by the Centre for Arab Unity Studies. New York: I. B. Tauris.
1995. *Introduction à la critique de la raison arabe*. Translated into French by Ahmed Mahfoud and Marc Geoffroy. Paris: Editions la Découverte.
- Jackson, Sherman A. 2002a. “Jihad and the Modern World.” *Islamic Law and Culture* 7, 1: 1–26.

- 2002b. "Introduction." In *On the Boundaries of Theological Tolerance in Islam: Abu Hamid al-Ghazali's Faysal al-Tafriqa*. Translated and edited by Sherman A. Jackson. Karachi: Oxford University Press.
2011. "Liberal/Progressive, Modern, and Modernized Islam: Muslim Americans and the American State." In Mehran Kamrava, ed., *Innovation in Islam: Traditions and Contributions*. Berkeley: University of California Press.
- Jacob, Margaret C. 1997. *Scientific Culture and the Making of the Industrial West*. New York: Oxford University Press.
- Jaffer, Tariq. 2014. *Razi: Master of Qur'anic Interpretation and Theological Reasoning*. New York: Oxford University Press.
- Jahiz. 1969. [c. 862]. *The Life and Works of Jahiz: Translations of Selected Texts*. Translated into French and edited by Charles Pellat. Translated from French by D. M. Hawke. Berkeley: University of California Press.
- Jamal, Amaney. 2012. *Of Empires and Citizens: Pro-American Democracy or No Democracy at All?* Princeton: Princeton University Press.
- Jansen, Yolande. 2011. "Postsecularism, Piety and Fanaticism: Reflections on Saba Mahmood's and Jürgen Habermas' Critiques of Secularism." *Philosophy and Social Criticism* 37, 9: 977–98.
- Jardin, Lisa. 2000. "Introduction." In Lisa Jardine and Michael Silverthorne, eds., *The New Organon*. New York: Cambridge University Press.
- Jones, Eric. 2003 [1981]. *The European Miracle: Environments, Economies and Geo-politics in the History of Europe and Asia*. New York: Cambridge University Press.
- Jones, Robert. 1994. "The Medici Oriental Press (Rome 1584–1614) and the Impact of Its Arabic Publications on Northern Europe." In G. A. Russell, ed., *The "Arabick" Interest of the Natural Philosophers in Seventeenth-Century England*. New York: Brill.
- Joseph, George Gheverghese. 2000. *The Crest of the Peacock: Non-European Roots of Mathematics*. Princeton: Princeton University Press.
- Juergensmeyer, Mark. 2007. *Global Rebellion: Religious Challenges to the Secular State, from Christian Militias to al Qaeda*. Berkeley: University of California Press.
2017. *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*. Berkeley: University of California Press.
- Kadivar, Mohsen. 2006. "Freedom of Religion and Belief in Islam." In Mehran Kamrava, ed., *The New Voices of Islam: Reforming Politics and Modernity – A Reader*. Berkeley: University of California Press.
2013. "Routinizing the Iranian Revolution." In Jeffrey T. Kenney and Ebrahim Moosa, eds., *Islam in the Modern World*. New York: Routledge.
- Kadri, Sadakat. 2012. *Heaven on Earth: A Journey through Shari'a Law from the Deserts of Ancient Arabia to the Streets of the Modern Muslim World*.

- New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Kafadar, Cemal. 1995. *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State*. Berkeley: University of California Press.
- 1997–8. “The Question of Ottoman Decline.” *Harvard Middle East and Islamic Review* 4, 1–2: 30–75.
- Kalyvas, Stathis N. 1996. *The Rise of Christian Democracy in Europe*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Kamali, Mohammad Hashim. 2003. *Principles of Islamic Jurisprudence*. Cambridge: Islamic Texts Society.
- Kant, Immanuel. 2009 [1784]. “An Answer to the Question: What Is Enlightenment?” In *An Answer to the Question: What Is Enlightenment?* Translated by H. B. Nisbet. New York: Penguin Books.
- Kaplan, Sam. 2002. “Din-u Devlet All over Again? The Politics of Military Secularism and Religious Militarism in Turkey following the 1980 Coup.” *International Journal of Middle East Studies* 34, 1: 113–27.
- Karakaya, Süveyda. 2013. “Religion and Conflict: What Explains the Puzzling Case of ‘Islamic Violence’ and Islamist Party Moderation?” PhD dissertation. University of Tennessee, Knoxville.
- Karaman, Hayrettin. 1990. “İslam’da Din ve Devlet İlişkisi.” *Yeni Türkiye* 13: 13–23.
- Karaman, K. Kıvanç, and Şevket Pamuk. 2010. “Ottoman State Finances in European Perspective, 1500–1914.” *The Journal of Economic History* 70, 3: 593–629.
- Karamustafa, Ahmet T. 2007. *Sufism: The Formative Period*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Karpat, Kemal. 1968. “The Land Regime, Social Structure, and Modernization in the Ottoman Empire.” In William R. Polk and Richard L. Chambers, eds., *Beginnings of Modernization in the Middle East*. Chicago: University of Chicago Press.
1985. *Ottoman Population 1830–1914: Demographic and Social Characteristics*. Madison: University of Wisconsin Press.
2001. *The Politization of Islam: Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State*. New York: Oxford University Press.
- Kasaba, Reşat. 1988. *The Ottoman Empire and the World Economy: The Nineteenth Century*. Albany: SUNY Press.
- Kağzırlı, Mahmud. 1986 [1077]. *Divanü Lügati’t Türk*. Vols. I–III. Translated from Karakhanid Turkish to modern Turkish by Besim Atalay. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Kassab, Elizabeth Suzanne. 2009. *Contemporary Arab Thought: Cultural Critique in Comparative Perspective*. New York: Columbia University Press.
- Kau, Justin. 2018. “Greater Books,” www.greaterbooks.com.
- Kaufmann, Daniel, Aart Kraay, and Pablo Zoido-Lobaton. 1999. “Governance Matters.” World Bank Development Research Group, Policy Research Working Paper 2196: 1–60.

- Kayalı, Hasan. 1997. *Arabs and Young Turks: Ottomanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman Empire, 1808–1918*. Berkeley: University of California Press.
- Kayaoglu, Turan. 2010. *Legal Imperialism: Sovereignty and Extraterritoriality in Japan, the Ottoman Empire, and China*. New York: Cambridge University Press.
2015. *The Organization of Islamic Cooperation: Politics, Problems, and Potential*. New York: Routledge.
- Kazancıgil, Aykut. 1999. *Osmanlılarda Bilim ve Teknoloji*. Istanbul: Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yayınları.
- Keddie, Nikki R. 1968. *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Din al-Afghani*. Berkeley: University of California Press.
1972. “The Roots of the Ulama’s Power in Modern Iran.” In Nikki R. Keddie, ed., *Scholars, Saints, and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500*. Berkeley: University of California Press.
1984. “Material Culture and Geography: Toward a Holistic Comparative History of the Middle East.” *Comparative Studies in Society and History* 26, 4: 709–35.
- Kemal, Namık. 1969 [1884]. *Celaeddin Harzemşah*. Edited by Hüseyin Ayan. Istanbul: Hareket Yayınları.
- 1962 [1910]. *Renan Müdafaaamesi: İslamiyet ve Maarif*. Edited by M. Fuad Köprülü. Ankara: Milli Kültür.
- Kemal, Rahimuddin, and Salim Kemal. 1996. “Shah Waliullah.” In Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, eds., *History of Islamic Philosophy*. New York: Routledge.
- Kennedy, Hugh. 2002. *Mongols, Huns, and Vikings: Nomads at War*. London: Cassell.
2005. *When Baghdad Ruled the Muslim World: The Rise and Fall of Islam’s Greatest Dynasty*. Cambridge, MA: Da Capo Press.
2007. *The Great Arab Conquests: How the Spread of Islam Changed the World We Live In*. Philadelphia: De Capo Press.
- Kennedy, Paul. 1987. *The Rise and Fall of the Great Powers*. New York: Vintage Books.
- Khalaf-Allah, Muhammad. 1998 [1973]. “Legislative Authority.” Translated by Joseph Massad. In Charles Kurzman, ed., *Liberal Islam: A Sourcebook*. New York: Oxford University Press.
- Khalid, Adeeb. 1994. “Printing, Publishing, and Reform in Tsarist Central Asia.” *International Journal of Middle East Studies* 26, 2: 187–200.
1998. *The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Central Asia*. Berkeley: University of California Press.
2007. *Islam after Communism: Religion and Politics in Central Asia*. Berkeley: University of California Press.

- Khalidi, Muhammad Ali. 2005. "Introduction." In *Medieval Islamic Philosophical Writings*. Translated and edited by Muhammad Ali Khalidi. New York: Cambridge University Press.
- Khalidi, Rashid. 2004. *Resurrecting Empire: Western Footprints and America's Perilous Path in the Middle East*. Boston: Beacon Press.
- Al-Khalili, Jim. 2011. *The House of Wisdom: How Arabic Science Saved Ancient Knowledge and Gave Us the Renaissance*. New York: Penguin Books.
- Khan, B. Zorina. 2011. "Premium Inventions: Patents and Prizes as Incentive Mechanisms in Britain and the United States, 1750–1930." In Dora L. Costa and Naomi R. Lamoreaux, eds., *Understanding Long-Run Economic Growth: Geography, Institutions, and the Knowledge Economy*. Chicago: University of Chicago Press.
- Khayr al-Din (al-Tunisi). 1967 [1867]. *The Surest Path to Knowledge Concerning the Condition of Countries*. Translated and edited by Leone Carl Brown. In *The Surest Path: The Political Treatise of a Nineteenth-Century Muslim Statesman*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Khomeini, Ruhollah. 1981 [1970]. "Islamic Government." In *Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini*. Translated from Persian by Hamid Algar. Berkeley: Mizan Press.
- Kiaulehn, Walther. 1971. *Demir Melekler: Makinenin Doğuşu, Tarihi ve Kudreti*. Translated from German to Turkish by Hayrullah Örs. Istanbul: Remzi Kitabevi.
- Kilgour, Frederick G. 1998. *The Evolution of the Book*. New York: Oxford University Press.
- Kılınç, Ramazan. 2019. *Alien Citizens: State and Religious Minorities in Turkey and France*. New York: Cambridge University Press.
- Kınalızade, Ali Çelebi. 2012 [1565]. *Ahlak-ı Ala'î*. Edited by Mustafa Koç. Istanbul: Klasik.
- King, David A. 1993. *Astronomy in the Service of Islam*. Brookfield, VT: Ashgate, Variorum.
1999. *World-Maps for Finding the Direction and Distance to Mecca: Innovation and Tradition in Islamic Science*. Leiden: Brill.
2004. *In Synchrony with the Heavens: Studies in Astronomical Timekeeping and Instrumentation in Medieval Islamic Civilization*. Vol. H: *The Call of the Muezzin*. Leiden: Brill.
- Klein, Herbert S. 2010. *The Atlantic Slave Trade*. New York: Cambridge University Press.
- Knysh, Alexander D. 1999. *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*. Albany: SUNY Press.
- Kohli, Atul. 2004. *State-Directed Development: Political Power and Industrialization in the Global Periphery*. New York: Cambridge University Press.
- Koloğlu, Orhan. 2008. "Türk Matbaacılığının Piri Olarak İbrahim Müteferrika." In Katip Çelebi, *Cihannüma: 360 Yıllık Bir Öykü (A 360 Year Old Story)*. Edited by Bülent Özukan. Istanbul: Boyut Yayıncılık.

- Köprülü, Fuad. 1976 [1919]. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Kopstein, Jeffrey S., and David A. Reilly. 2000. "Geographic Diffusion and the Trans- formation of the Postcommunist World." *World Politics* 53, 1: 1–37.
- Kraemer, Joel L. 1992. *Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival during the Buyid Age*. New York: Brill.
- Kraus, Paul. 1986 [1942]. *Jabir ibn Hayyan: Contribution à l'histoire des idées scienti- fiques dans l'Islam. Jabir et la science grecque*. Paris: Les Belles Lettres.
- Kubicek, Paul. 2015. *Political Islam and Democracy in the Muslim World*. New York: Lynne Rienner.
- Küng, Hans. 2007. *Islam: Past, Present, and Future*. Translated from German by John Bowden. Oxford: Oneworld.
- Künkler, Mirjam, and Alfred Stepan, eds. 2013. *Democracy and Islam in Indonesia*. New York: Columbia University Press.
- Kuran, Timur. 2004. "Why the Middle East Is Economically Underdeveloped: Histor- ical Mechanisms of Institutional Stagnation." *The Journal of Economic Perspec- tives* 18, 3: 71–90.
2011. *The Long Divergence: How Islamic Law Held Back the Middle East*. Princeton: Princeton University Press.
- Kuru, Ahmet T. 2002. "Between the State and Cultural Zones: Nation Building in Turkmenistan." *Central Asian Survey* 21, 1: 71–90.
2009. *Secularism and State Policies toward Religion: The United States, France, and Turkey*. New York: Cambridge University Press.
2011. "Review of Brian J. Grim and Roger Finke's *The Price of Freedom Denied*." *Middle East Policy* 18: 172–5.
2014. "Authoritarianism and Democracy in Muslim Countries: Rentier States and Regional Diffusion." *Political Science Quarterly* 129, 3: 399–427.
2015. "Turkey's Failed Policy toward the Arab Spring: Three Levels of Analysis." *Mediterranean Quarterly* 26, 3: 94–116.
2017. "Islam, Democracy, and Secularism in Turkey: Analyzing the Failure." *Montreal Review*, December, [www.themontrealreview.com/2009/Islam-And-Dem ocracy-In-Turkey.php](http://www.themontrealreview.com/2009/Islam-And-Democracy-In-Turkey.php).
- Kuru, Ahmet T., and Alfred Stepan. 2012. "Laïcité as an 'Ideal Type' and a Continuum: Comparing Turkey, France, and Senegal." In Ahmet T. Kuru and Alfred Stepan, eds., *Democracy, Islam, and Secularism in Turkey*. New York: Columbia University Press.
- Kurucan, Ahmet. 2006. "İslam Hukukunda Düzünce Özgürlüğü." PhD dissertation. Atatürk University, Erzurum (Turkey).
- Kurzman, Charles. 1996. "Structural Opportunity and Perceived Opportunity in Social- Movement Theory: The Iranian Revolution of 1979." *American*

- Sociological Review* 61, 1: 153–70.
- ed. 1998. *Liberal Islam: A Sourcebook*. New York: Oxford University Press.
- Kushner, David. 1977. *The Rise of Turkish Nationalism, 1876–1908*. London: Frank Cass.
- Lacoste, Yves. 1998 [1966]. *Ibn Khaldoun: Naissance de l'Histoire, passé du tiers monde*. Paris: La Découverte.
- Laffer, Arthur B. 2004. “The Laffer Curve: Past, Present, and Future.” *Background* 1765: 1–16.
- Lahlali, El Mustapha. 2010. “The Review of Moustapha Safaouan’s *Why Are the Arabs Not Free? The Politics of Writing*.” *Discourse and Society* 21, 2: 240–1.
- Lakhdhar, Latifa. 2013. *De quoi demain sera-t-il fait? Le monde arabo-musulman fait sa révolution*. Tunis: Nirvana.
- Lambton, Ann K. S. 1962. “The Merchant in Medieval Islam.” In S. H. Taqizadeh, ed., *A Locust’s Leg: Studies in Honour of S. H. Taqizadeh*. London: Percy Lund, Humphries.
1965. “Reflections on the *Iqta’*.” In George Makdisi, ed., *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
1981. *State and Government in Medieval Islam. An Introduction to the Study of Islamic Political Theory: The Jurists*. New York: Oxford University Press.
1988. *Continuity and Change in Medieval Persia*. Albany: SUNY Press.
1991. *Landlord and Peasant in Persia: A Study of Land Tenure and Land Revenue Administration*. New York: I. B. Tauris.
- Landes, David S. 1998. *The Wealth and Poverty of Nations: Why Some Are So Rich and Some So Poor*. New York: W. W. Norton.
- Lane, Rose Wilder. 2014 [1943]. *The Discovery of Freedom: Man’s Struggle against Authority*. N.p.: CreateSpace.
- Laoust, Henri. 1939. *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-Din Ahmad b. Taimiya, canoniste hanbalite, né à Harrân en 66H/H262, mort à Damas en 728/H328*. Cairo: L’Institut français d’archéologie orientale.
1970. *La politique de Gazali*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner.
1971. “Ibn Taymiyya.” In Bernard Lewis et al., eds., *The Encyclopedia of Islam, New Edition*. Vol. III. Leiden: Brill.
- Lapidus, Ira M. 1975. “The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society.” *International Journal of Middle East Studies* 6, 4: 363–85. 1984. *Muslim Cities in the Later Middle Ages*. New York: Cambridge University Press.
1996. “State and Religion in Islamic Societies.” *Past and Present* 151, 1: 3–27. 1999. “Sultanates and Gunpowder Empires.” In John L. Esposito, ed., *The Oxford History of Islam*. New York: Oxford University Press.

2002. *A History of Islamic Societies*. New York: Cambridge University Press.
- Laroui, Abdallah. 1974. *La crise des intellectuels arabes: Traditionalisme ou historicisme?* Paris: Librairie François Maspero.
- Laurens, Henry. 1989. *L'Expédition d'Égypte, 87y8–880H*. Paris: Armand Colin.
- Lauzière, Henri. 2016. *The Making of Salafism: Islamic Reform in the Twentieth Century*. New York: Columbia University Press.
- Lawrence, Bruce B. 2014. “Al-Biruni: Against the Grain.” *Critical Muslim* 12: 61–72.
- Laycock, Stuart. 2012. *All the Countries We’ve Ever Invaded: And the Few We Never Got Round To*. Stroud: History Press.
- Layne, Christopher. 1994. “Kant or Cant.” *International Security* 19, 2: 5–49.
- Leaman, Oliver. 1988. *Averroes and His Philosophy*. Oxford: Clarendon Press.
1996. “Ibn Miskawayh.” In Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, eds., *History of Islamic Philosophy*. New York: Routledge.
- Lerner, Fred. 1998. *The Story of Libraries: From the Invention of Writing to the Computer Age*. New York: Continuum.
- Lerner, Hanna. 2014. “Critical Junctures, Religion, and Personal Status Regulations in Israel and India.” *Law and Social Inquiry* 39, 2: 387–415.
- Lerner, Ralph. 1974. “Preface” and “Introduction.” In *Averroes on Plato’s “Republic.”* Translated and edited by Ralph Lerner. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- The Letter of Tansar*. 1968 [n.a.]. Translated and edited by M. Boyce. Rome: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente.
- Levene, Mark. 2005. *Genocide in the Age of the Nation-State. Vol. II: The Rise of the West and the Coming of the Genocide*. New York: I. B. Tauris.
- Levitsky, Steven, and Lucan A. Way. 2010. *Competitive Authoritarianism: Hybrid Regimes after the Cold War*. New York: Cambridge University Press.
- Lewicka, Paulina. 2003. “When a Shared Meal Is Formalized: Observations on Arabic ‘Table Manners’ Manuals of the Middle Ages.” *Studia Arabistyczne i Islamistyczne* 11: 96–107.
- Lewis, Archibald R. 1988. *Nomads and Crusaders, A.D. 800–1099*. Bloomington: Indiana University Press.
- Lewis, Bernard. 1968. *The Emergence of Modern Turkey*. London: Oxford University Press.
1970. “The Arabs in Eclipse.” In Carlo M. Cipolla, ed., *The Economic Decline of Empires*. London: Methuen.
- 2001 [1982]. *The Muslim Discovery of Europe*. New York: W. W. Norton.
1990. “The Roots of Muslim Rage.” *The Atlantic Monthly* 266: 47–60.
1994. “Why Turkey Is the Only Muslim Democracy.” *Middle East Quarterly* 1, 1: 41–9.
1995. *The Middle East: A Brief History of the Last 2,000 Years*. New York:

- Scribner.
2003. *What Went Wrong? The Clash between Islam and Modernity in the Middle East*. New York: Perennial.
2004. *The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror*. New York: Random House.
2008. "The Arab Destruction of the Library of Alexandria: Anatomy of a Myth." In Mostafa El-Abbadi and Omnia Fathallah, eds., *What Happened to the Ancient Library of Alexandria?* Boston: Brill.
2010. *Faith and Power: Religion and Politics in the Middle East*. New York: Oxford University Press.
- Lewis, David Levering. 2009. *God's Crucible: Islam and the Making of Europe, 570–H2H5*. New York: W. W. Norton.
- Lieven, Dominic. 2001. *Empire: The Russian Empire and Its Rivals*. New Haven: Yale University Press.
- Lin, Justin Yifu. 1995. "The Needham Puzzle: Why the Industrial Revolution Did Not Originate in China." *Economic Development and Cultural Change* 43, 2: 269–92.
- Lindberg, David C. 1976. *Theories of Vision from Al-Kindi to Kepler*. Chicago: University of Chicago Press.
2007. *The Beginnings of Western Science: The European Scientific Tradition in Philosophical, Religious, and Institutional Context, Prehistory to A.D. H450*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lindner, Rudi Paul. 1983. *Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia*. Bloomington: Indiana University Press.
- Lingwood, Chad G. 2013. *Politics, Poetry, and Sufism in Medieval Iran: New Perspectives on Jami's Salaman va Absal*. Boston: Brill.
- Linz, Juan, and Alfred Stepan. 1996. *Problems of Democratic Transition and Consolidation: Southern Europe, South America, and Post-Communist Europe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Lipset, Seymour Martin. 1959. "Some Social Requisites of Democracy: Economic Development and Political Legitimacy." *American Political Science Review* 53, 1: 69–105.
- Locke, John. 1983 [1689a]. *A Letter Concerning Toleration*. Edited by James H. Tully. Indianapolis: Hackett Publishing.
- 1996 [1689b]. *An Essay Concerning Human Understanding*. Abridged and edited by Kenneth P. Winkler. Indianapolis: Hackett Publishing.
- 1980 [1690]. *Second Treatise of Government*. Edited by C. P. Macpherson. Indianapolis: Hackett Publishing.
- Lockwood, William W. 1964. "Economic and Political Modernization: Japan." In Robert E. Ward and Dankward E. Rustow, eds., *Political Modernization in Japan and Turkey*. Princeton: Princeton University Press.
- Logan, F. Donald. 2013. *A History of the Church in the Middle Ages*. New York: Routledge.

- Lombard, Denys. 2000. "The Malay Sultanate as a Socio-Economic Model." In Denys Lombard and Jean Aubin, eds., *Asian Merchants and Businessmen in the Indian Ocean and the China Sea*. Delhi: Oxford University Press.
- Lombard, Maurice. 1975. *The Golden Age of Islam*. Translated from French by Joan Spencer. New York: American Elsevier Publishing.
- Luciani, Giacomo. 1987. "Allocation vs. Production States: A Theoretical Framework." In Hazem Beblawi and Giacomo Luciani, eds., *The Rentier State*. London: CroomHelm.
- Luizard, Pierre-Jean, ed. 2006. *Le choc colonial et l'islam: Les politiques religieuses des puissances coloniales en terres d'islam*. Paris: La Découverte.
- Lust, Ellen. 2011. "Missing the Third Wave: Islam, Institutions, and Democracy in the Middle East." *Studies in Comparative International Development* 46, 2: 163–90.
- Lyons, Jonathan. 2010. *The House of Wisdom: How the Arabs Transformed Western Civilization*. New York: Bloomsbury Press.
- Maalouf, Amin. 1984. *The Crusades through Arab Eyes*. Translated from French by Jon Rothschild. New York: Schocken Books.
- Machiavelli, Niccolo. 1996 [c. 1513]. *The Prince*. In Michael L. Morgan, ed., *Classics of Moral and Political Theory*. Translated from Italian by David Wootton. Indian-apolis: Hackett Publishing.
- Mack, Rosamond E. 2002. *Bazaar to Piazza: Islamic Trade and Italian Art, H300–H600*. Berkeley: University of California Press.
- Mackensen, Ruth Stelhorn. 1935a. "Moslem Libraries and Sectarian Propaganda." *American Journal of Semitic Languages and Literatures* 51, 2: 83–113.
- 1935b. "Background of the History of Moslem Libraries." *American Journal of Semitic Languages and Literatures* 51, 2: 114–25.
- Mackintosh-Smith, Tim. 2002. "Foreword." In *The Travels of Ibn Battutah [Al-Rihla]*. Abridged and edited by Tim Mackintosh-Smith. London: Picador.
- Maçoudi. 1863 [947]. *Les prairies d'or [Muruj al-Dhahab]*. Vol. II. Arabic-French text edited and translated by C. Barbier de Meynard and Pavet de Courteille. Paris: L'imprimerie imperial.
- Madden, Thomas F. 2013. *The Concise History of the Crusades*. New York: Rowman and Littlefield.
- Maddison, Angus. 2004. *Growth and Interaction in the World Economy: The Roots of Modernity*. Washington, DC: AEI Press.
2006. "China in the World Economy: 1300–2030." *International Journal of Business* 11, 3: 239–54.
- Madelung, Wilfred. 1985. "The Spread of Maturidism and the Turks." In Wilfred Madelung, *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*. London: Variorum Reprints.

- Madjid, Nurcholish. 2003. *The True Face of Islam: Essays on Islam and Modernity in Indonesia*. Ciputat: Voice Center Indonesia.
- Mahdi, Muhsin. 1964. *Ibn Khaldun's Philosophy of History: A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture*. Chicago: University of Chicago Press.
1987. "Alfarabi." In Leo Strauss and Joseph Cropsey, eds., *History of Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.
1995. "From the Manuscript Age to the Age of Printed Books." In George N. Atiyeh, ed., *The Book in the Islamic World: The Written Word and Communication in the Middle East*. Albany: SUNY Press.
- Mahmood, Saba. 2006. "Secularism, Hermeneutics and Empire: The Politics of Islamic Reformation." *Public Culture* 18, 2: 323–47.
- Mahmoud, Mohamed. 2000. "Mahmud Muhammad Taha's Second Message of Islam and His Modernist Project." In John Cooper, Ronald Nettle, and Mohamad Mahmoud, eds., *Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond*. New York: I. B. Tauris.
- Mahoney, James. 2001. *The Legacies of Liberalism: Path Dependence and Political Regimes in Central America*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
2010. *Colonialism and Postcolonial Development: Spanish America in Comparative Perspective*. New York: Cambridge University Press.
- Mahoney, James, and Dietrich Rueschemeyer. 2003. *Comparative Historical Analysis in the Social Sciences*. New York: Cambridge University Press.
- Makdisi, George. 1970. "Madrasa and University in the Middle Ages." *Studia Islamica* 32: 255–64.
1981. *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Mamdani, Mahmood. 2005. *Good Muslim, Bad Muslim*. New York: Three Rivers Press.
- Manz, Beatrice Forbes. 1989. *The Rise and Rule of Tamerlane*. New York: Cambridge University Press.
- March, Andrew. 2011. *Islam and Liberal Citizenship: The Search for an Overlapping Consensus*. New York: Oxford University Press.
- Mardin, Şerif. 2000 [1962]. *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*. Syracuse: Syracuse University Press.
1969. "Power, Civil Society and Culture in the Ottoman Empire." *Comparative Studies in Society and History* 11, 3: 258–81.
1979. "Turkey: The Transformation of an Economic Code." In Ergun Özbudun and Aydın Ulusan, eds., *The Political Economy of Income Distribution in Turkey*. New York: Holmes and Meier Publishers.
1988. "Freedom in an Ottoman Perspective." In Metin Heper and Ahmet Evin,

- eds., *State, Democracy, and the Military: Turkey in the Hy80s*. Berlin: Walter de Gruyter. Marenbon, John. 1996. "Medieval Christian and Jewish Europe." In Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, eds., *History of Islamic Philosophy*. New York: Routledge.
- Marks, Monica. 2018. "Cross-Ideological Coalition Building in Tunisia's Democratic Transition." In Alfred Stepan, ed., *Democratic Transition in the Muslim World: A Global Perspective*. New York: Columbia University Press.
- Marks, Robert B. 2007. *The Origins of the Modern World: A Global and Ecological Narrative from the Fifteenth to the Twentieth-First Century*. New York: Rowman and Littlefield.
- Marlow, Louise. 1997. *Hierarchy and Egalitarianism in Islamic Thought*. New York: Cambridge University Press.
2016. *Council for Kings: Wisdom and Politics in Tenth-Century Iran. Vol. I: The Nasihat Al-Muluk of Pseudo-Mawardi. Contexts and Themes*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Martin, Henri-Jean. 1994. *The History and Power of Writing*. Translated by Lydia G. Cochrane. Chicago: University of Chicago Press.
- Marx, Anthony W. 2003. *Faith in Nation: Exclusionary Origins of Nationalism*. New York: Oxford University Press.
- Marx, Karl. 1991 [1861–3]. *Economic Manuscript of H86H–63* ["Division of Labour and Mechanical Workshop. Tool and Machinery"]. In Karl Marx and Friedrich Engels, *Collected Works*. Vol. 33. New York: International Publishers.
- Marx, Karl, and Friedrich Engels. 1994 [1848]. "The Communist Manifesto." In Lawrence H. Simon, ed., *Karl Marx: Selected Writings*. Indianapolis: Hackett Publishing.
- Masoud, Tarek. 2014. *Counting Islam: Religion, Class, and Elections in Egypt*. New York: Cambridge University Press.
- Masoud, Tarek, Amaney Jamal, and Elizabeth Nugent. 2016. "Using the Qur'an to Empower Arab Women? Theory and Experimental Evidence from Egypt." *Comparative Political Studies* 49, 12: 1555–98.
- Masud, Muhammad Khalid. 1995. *Shatibi's Philosophy of Islamic Law*. Islamabad: Islamic Research Institute.
- Masudi. 1989 [947]. *The Meadows of Gold [Muruj al-Dhahab]: The Abbasids*. Partially translated by Paul Lunde and Caroline Stone. New York: Kegan Paul International.
- Mathee, Rudi. 2012. *Persia in Crisis: Safavid Decline and the Fall of Isfahan*. New York: I. B. Tauris.
- Mattson, Ingrid. 2000–1. "Review of *Al-Ahkam al-Sultaniyyah: The Laws of Islamic Governance* and *The Ordinances of Government: A Translation of Al-Ahkam al-Sultaniyya w'al-Wilayat al-Diniyya*." *Journal of Law and Religion* 15, 1–2: 399–403.
- Maududi, Sayyid Abul A'la. 1960. *The Islamic Law and Constitution*.

- Translated from Urdu and edited by Khurshid Ahmad. Lahore: Islamic Publications.
- Al-Mawardi. 2015 [1032–40]. *De l'éthique du Prince et du gouvernement de l'État* [Ahlaq al-Malik wa Siyasat al-Mulk]. Translated into French and edited by Makram Abbès. Paris: Les Belles Lettres.
- 1996 [1045–58]. *The Ordinances of Government: A Translation of Al-Ahkam al-Sultaniyya w'al-Wilayat al-Diniyya*. Translated by Wafaa H. Wahba. London: Garnet Publishing.
- Mayer, Ann Elizabeth. 1995. "War and Peace in the Islamic Tradition and International Law." In John Kelsay and James Turner Johnson, eds., *Just War and Jihad: Historical and Theoretical Perspectives on War and Peace in Western and Islamic Traditions*. New York: Greenwood Press.
- Mazrui, Ali A. 2007. "Human History as Divine Revelation: A Dialogue." In John J. Donohue and John L. Esposito, eds., *Islam in Transition: Muslim Perspectives*. New York: Oxford University Press.
- McAuliffe, Jane Dammen. 1990. "Fakhr al-Din al-Razi on *ayat al-jizyah* and *ayat al-sayf*." In Michael Gervers and Ramzi Jibran Bikhazi, eds., *Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic Lands, Eighth to Eighteenth Centuries*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
2015. *The Norton Anthology of World Religions: Islam*. New York: W. W. Norton.
- McCarthy, Justin. 1995. *Death and Exile: The Ethnic Cleansing of Ottoman Muslims*, H82H–Hy22. Princeton: Darwin Press.
- McCarthy, Richard J. 1999. "Introduction." In Richard J. McCarthy, ed., *Freedom and Fulfillment. Deliverance from Error: Five Key Texts Including His Spiritual Auto-biography, al-Munqidh min al-Dalal*. Louisville, KY: Fons Vitae.
- McClellan, James E. III. 1985. *Science Reorganized: Scientific Societies in the Eighteenth Century*. New York: Columbia University Press.
- McCloskey, Deirdre N. 2010. *Bourgeois Dignity: Why Economics Can't Explain the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
2016. *Bourgeois Equality: How Ideas, Not Capital or Institutions, Enriched the World*. Chicago: University of Chicago University Press.
- McConnell, Michael W. 1990. "The Origins and Historical Understanding of Free Exercise of Religion." *Harvard Law Review* 103, 7: 1409–517.
- McGowan, Bruce. 1994. "The Age of the Ayans, 1699–1812." In Halil İnalcık with Donald Quataert, eds., *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*. Vol. II: H600–HyH4. Cambridge: Cambridge University Press.
- McIntosh, Gregory. 2000. *The Piri Reis Map of H5H3*. Atlanta: University of Georgia Press.
- McNeill, William H. 1991 [1963]. *The Rise of the West: A History of the Human*

- Community. Chicago: University of Chicago Press.
- Mearsheimer, John J., and Stephen M. Walt. 2007. *The Israel Lobby and U.S. Foreign Policy*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Melchert, Christopher. 2006. *Ahmad ibn Hanbal*. Oxford: Oneworld.
- Menchik, Jeremy. 2016. *Islam and Democracy in Indonesia: Tolerance without Liberalism*. New York: Cambridge University Press.
- Menocal, Maria Rosa. 2002. *The Ornament of the World: How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain*. New York: Little, Brown.
- Meriç, Cemil. 1996. *Umrandan Uygarlığa*. Istanbul: İletişim.
- Mernissi, Fatima. 1993. *The Forgotten Queens of Islam*. Translated by Mary Jo Lakeland. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Meyerhof, Max. 2005 [1931]. "Science and Medicine." In Sir Thomas Arnold and Alfred Guillaume, eds., *The Legacy of Islam*. New Delhi: Aravali Books International.
1935. "Ibn An-Nafis (XIIIth Cent.) and His Theory of the Lesser Circulation." *Isis* 23, 1: 100–20.
- Meyerhof, Max, and Joseph Schacht. 1968. "Introduction." In *The Theologus Auto- didactus of Ibn al-Nafis*. Translated, abridged, and edited by Max Meyerhof and Joseph Schacht. Oxford: Clarendon Press.
- Mez, Adam. 1937. *The Renaissance of Islam*. Translated from German by Salahuddin Khuda Bakhsh and D. S. Margoliouth. Patna: Jubilee Printing and Publishing House.
- Migdal, Joel S. 1988. *Strong Societies and Weak States: State-Society Relations and State Capabilities in the Third World*. New York: Cambridge University Press.
2001. *State in Society: Studying How State and Societies Transform and Constitute One Another*. Cambridge: Cambridge University Press.
2014. *Shifting Sands: The United States in the Middle East*. New York: Columbia University Press.
- Miller, Jon. 2011. "Hugo Grotius." In Edward N. Zalta, ed., *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, July 28, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/grotius>.
- Mir-Hosseini, Ziba. 2006. "Muslim Women's Quest for Equality: Between Islamic Law and Feminism." *Critical Inquiry* 32, 4: 629–45.
- Miskawayh. 1968 [c. 1030]. *The Refinement of Character: A Translation from the Arabic of Ahmad ibn Muhammad Miskawayh's Tahdhib al-Akhlaq*. Translated by Constantine K. Zurayk. Beirut: American University of Beirut.
- Mitha, Farouk. 2001. *Al-Ghazali and the Ismailis: A Debate on Reason and Authority in Medieval Islam*. London: I. B. Tauris.
- Moghadem, Valentine M., and Namrata Mitra. 2013. "Women and Gender in the Muslim World." In Jeffrey T. Kenney and Ebrahim Moosa, eds., *Islam in the Modern World*. New York: Routledge.
- Moin, Azfar A. 2012. *The Millennial Sovereign: Sacred Kingship and Sainthood in Islam*. New York: Columbia University Press.

- Mokyr, Joel. 1990. *The Lever of Riches: Technological Creativity and Economic Progress*. New York: Oxford University Press.
2006. "Christianity and the Rise of the West: Rodney Stark and the Defeat of Reason." *Historically Speaking* 7, 4: 12–4.
2010. *The Enlightened Economy: An Economic History of Britain, 1700–1850*. New Haven: Yale University Press.
2016. *A Culture of Growth: The Origins of the Modern Economy*. Princeton: Princeton University Press.
- Momen, Moojan. 1985. *An Introduction to Shi'ite Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*. New Haven: Yale University Press.
- Montesquieu. 1990 [1748]. *The Spirit of the Laws*. In *Selected Political Writings*. Abridged and translated from French by Melvin Richter. Indianapolis: Hackett Publishing.
- Moore, Barrington. 1966. *Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World*. Boston: Beacon Press.
- Moosa, Ebrahim. 2003. "The Debts and Burdens of Critical Islam." In Omid Safi, ed., *Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism*. Oxford: Oneworld.
2005. *Ghazali and the Poetics of Imagination*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
2014. "Muslim Political Theology: Defamation, Apostasy, and Anathema." In Christopher S. Grenda, Chris Beneke, and David Nash, eds., *Profane: Sacrilegious Expression in a Multicultural Age*. Berkeley: University of California Press.
2015. *What Is a Madrasa?* Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Morony, Michael G. 1984. *Iraq after the Muslim Conquest*. Princeton: Princeton University Press.
1999. "Review of Peter Christensen's *The Decline of Iranshahr: Irrigation and Environments in the History of the Middle East, 500 B.C. to A.D. 1500*." *Iranian Studies* 32, 3: 421–3.
- Morrison, Kevin M. 2009. "Oil, Nontax Revenue, and the Redistributive Foundations of Regime Stability." *International Organization* 63, 1: 107–38.
- Morrison, Robert G. 2007. *Islam and Science: The Intellectual Career of Nizam al-Din Nisaburi*. New York: Routledge.
- Mottahedeh, Roy P. 1980. *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society*. Princeton: Princeton University Press.
- Mouline, Nabil. 2014. *The Clerics of Islam: Religious Authority and Political Power in Saudi Arabia*. Translated from French by Ethan S. Rundell. New Haven: Yale University Press.
- Mousseau, Michael. 2011. "Urban Poverty and Support for Islamist Terror: Survey Results of Muslims in Fourteen Countries." *Journal of Peace Research* 48, 1: 35–47.
- Moustafa, Tamir. 2000. "Conflict and Cooperation between the State and Religious Institutions in

- Contemporary Egypt.” *International Journal of Middle East Studies* 32, 1: 3–22.
2007. *The Struggle for Constitutional Power: Law, Politics, and Economic Development in Egypt*. New York: Cambridge University Press.
- Munoz, Vincent Phillip. 2009. *God and the Founders: Madison, Washington, and Jefferson*. New York: Cambridge University Press.
- Müteferrika, İbrahim. 1995 [1726]. “The Usefulness of Printing.” In “Appendix: Ottoman Imperial Documents Relating to the History of Books and Printing.” Translated from Ottoman Turkish by Christopher M. Murphy. In George N. Atiyeh, ed., *The Book in the Islamic World: The Written Word and Communication in the Middle East*. Albany: SUNY Press.
- 1990 [1732]. *Milletlerin Düzeninde İlmi Usuller (Usul’ül-Hikem fi Nizam’ül-Ümem)*. Edited by Ömer Okutan. Istanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Al-Nadim. 1970 [987]. *The Fihrist of al-Nadim: A Tenth-Century Survey of Muslim Culture*. Vols. I and II. Translated and edited by Bayard Dodge. New York: Columbia University Press.
- Nadwi, Mohammad Akram. 2010. *Abu Hanifah: His Life, Legal Method and Legacy*. Oxford: Kube and Interface Publications.
- An-Na’im, Abdullahi Ahmed. 2008. *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari’a*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Najjar, Fauzi M. 1996. “The Debate on Islam and Secularism in Egypt.” *Arab Studies Quarterly* 18, 2: 1–21.
- Nasr, Seyyed Hossein. 1976. *Islamic Science: An Illustrated Study*. London: World of Islam Festival Publishing.
- Nasr, Seyyed Hossein, Caner K. Dagli, Maria Massi Dakake, Joseph B. Lumbard, and Mohammed Rustom, eds. 2015. *The Study Quran: A New Translation and Commentary*. New York: HarperOne.
- Nasr, Seyyed Vali Reza. 1996. *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*. New York: Oxford University Press.
- The National Counterterrorism Center. 2012. “2011 Report on Terrorism,” March 12, <https://fas.org/irp/threat/nctc2011.pdf>.
- Nawas, John. 2013. “The Ulama as Autonomous Bearers of Religious Authority: Explaining Western Europe’s Current Identity Problem with Islam.” In Monique Bernards and Marjo Buitelaar, eds., *Negotiating Autonomy and Authority in Muslim Contexts*. Leuven: Peeters.
- Needham, Joseph. 2004. *Science and Civilisation in China. Vol. 7, Part 2: General Conclusions and Reflections*. New York: Cambridge University Press.
- Newman, Andrew J. 2001. “Fayd al-Kashani and the Rejection of the Clergy/State Alliance: Friday Prayer as Politics in the Safavid Period.” In Linda S. Walbridge, ed., *The Most Learned of the Shi’a: The Institution of*

- the Marja' Taqlid*. New York: Oxford University Press.
- Newman, Daniel L. 2004. "Introduction." In Rifa'a Rafi' al-Tahtawi, *An Imam in Paris: Account of a Stay in France by an Egyptian Cleric (H826–H83H)*. Translated and edited by Daniel L. Newman. London: Saqi.
- Nisbet, Robert. 1980. *History of the Idea of Progress*. New York: Basic Books.
- Nizam al-Mulk. 1978 [1086–91]. *The Book of Government or Rules for Kings. The Siyar al-Muluk or Siyasat-nama of Nizam al-Mulk*. Translated from Persian by Hubert Darke. Boston: Routledge and Kegan Paul.
- North, Douglass C. 1990. *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*. New York: Cambridge University Press.
1991. "Institutions." *The Journal of Economic Perspectives* 5, 1: 97–112.
- North, Douglass C., and Robert Paul Thomas. 1973. *The Rise of the Western World: A New Economic History*. New York: Cambridge University Press.
- North, Douglass C., and Barry R. Weingast. 1989. "Constitutions and Commitment: The Evolution of Institutions Governing Public Choice in Seventeenth-Century England." *The Journal of Economic History* 49, 4: 803–32.
- Nursi, Bediüzzaman Said. 1996 [1929–34]. "Mektubat." In his *Risale-i Nur Külliyyatı*. Istanbul: Nesil Yayıncılık.
- Nusseibeh, Sari. 2016. *The Story of Reason in Islam*. Stanford: Stanford University Press.
- Al-Nuwayri, Shibab al-Din. 2016 [c. 1333]. *The Ultimate Ambition in the Arts of Erudition [Nihayat al-Arab fi Funun al-Adab]: A Compendium of Knowledge from the Classical Islamic World*. Abridged and translated by Elias Muhanna. New York: Penguin Classics.
- OECD. 2012. "PISA 2012 Results in Focus," www.oecd.org/pisa/keyfindings/pisa-2012-results-overview.pdf.
- Ohlander, Erik S. 2008. *Sufism in an Age of Transition: 'Umar al-Suhrawardi and the Rise of the Islamic Mystical Brotherhoods*. Boston: Brill.
- Okumuş, Ejder. 2008. *Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldun*. Istanbul: İz Yayıncılık.
- Olson, Mancur. 1993. "Dictatorship, Democracy, and Development." *American Political Science Review* 87, 3: 567–76.
- Opwis, Felicitas. 2010. *Maslaha and the Purpose of the Law: Islamic Discourse on Legal Change from the 4th/H0th to 8th/H4th Century*. Boston: Brill.
- Ormsby, Eric. 2007. *Ghazali: The Revival of Islam*. Oxford: Oneworld.
- Ortaylı, İlber. 1983. *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*. Istanbul: Hil.
- Osman, Ghada. 2011. *A Journey in Islamic Thought: The Life of Fathi Osman*. New York: I. B. Tauris.
- Osterhammel, Jürgen. 2014. *The Transformation of the World: A Global History of the Nineteenth Century*. Translated from German by Patrick

- Camiller. Princeton: Princeton University Press.
- Owen, Roger, and Şevket Pamuk. 1999. *A History of Middle East Economies in the Twentieth Century*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Özbudun, Ergun. 2012. "Secularism in Islamic Countries: Turkey as a Model." In Rainer Grote and Tilmann Röder, eds., *Constitutionalism in Islamic Countries: Between Upheaval and Continuity*. Oxford: Oxford University Press.
- Özervarlı, M. Sait. 2015a. "Arbitrating between al-Ghazali and the Philosophers: The *Tahafut* Commentaries in the Ottoman Intellectual Context." In Georges Tamer, ed., *Islam and Rationality: The Impact of al-Ghazali*. Vol. I. Boston: Brill.
- 2015b. "Ottoman Perceptions of al-Ghazali's Works and Discussions on His Historical Role in Its Late Period." In Frank Griffel, ed., *Islam and Rationality: The Impact of al-Ghazali*. Vol. 2. Boston: Brill.
- Özkan, Behlül. 2012. *From the Abode of Islam to the Turkish Vatan: The Making of a National Homeland in Turkey*. New Haven: Yale University Press.
- Öztürk, Ahmet Erdi. 2016. "Turkey's Diyanet under AKP Rule: From Protector to Imposer of State Ideology?" *Southeast European and Black Sea Studies* 16, 4: 619–35.
- Packer, George. 2006. "The Moderate Martyr: A Radically Peaceful Vision of Islam." *The New Yorker*, September 11.
- Paine, Lincoln. 2013. *The Sea and Civilization: A Maritime History of the World*. New York: Vintage Books.
- Palacios, Miguel Asin. 2008 [1919]. *Islam and the Divine Comedy*. Abridged and translated from Spanish by Harold Sutherland. New York: Routledge.
- Pamuk, Şevket. 1987. *The Ottoman Empire and European Capitalism, 1820–1913: Trade, Investment, and Production*. New York: Cambridge University Press.
2004. "Institutional Change and the Longevity of the Ottoman Empire, 1500–1800." *Journal of Interdisciplinary History* 35, 2: 225–47.
- Pape, Robert A. 2003. "The Strategic Logic of Suicide Terrorism." *American Political Science Review* 97, 3: 343–61.
- Parens, Joshua. 1995. *Metaphysics as Rhetoric: Alfarabi's Summary of Plato's "Laws."* Albany: SUNY Press.
- Parker, Geoffrey. 1996. *The Military Revolution: Military Innovation and the Rise of the West, 1500–1800*. New York: Cambridge University Press.
- Parthasarathi, Prasannan. 2011. *Why Europe Grew Rich and Asia Did Not: Global Economic Divergence, 1600–1850*. New York: Cambridge University Press.
- Paşa, Said Halim. 2012 [1919]. *Buhranlarımız ve Son Eserleri*. Edited by M. Ertuğrul Düzdağ. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Paşa, Ziya. 1987 [1870]. "Gazeliyyat." In Önder Göçgün, ed., *Ziya Paşa'nın*

- Hayatı, Eserleri, Edebi Şahsiyeti ve Bütün Şiirleri*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Pedersen, Johannes. 1984 [1946]. *The Arabic Book*. Translated from Danish by Geof- frey French. Princeton: Princeton University Press.
- Perliger, Arie. 2015. "Comparative Framework for Understanding Jewish and Christian Violent Fundamentalism." *Religions* 6, 3: 1033–47.
- Perlo-Freeman, Elisabeth Sköns, Carina Solmirano, and Helén Wilandh. 2013. "Stock- holm International Peace Research Institute Fact Sheet: Trends in World Military Expenditure, 2012," April, <http://books.sipri.org/files/FS/SIPRIFS1304.pdf>.
- Pew Research Center. 2009. "Mapping the Global Muslim Population: A Report on the Size and Distribution of the World's Muslim Population," October 1, www.pewforum.org/files/2009/10/Muslimpopulation.pdf.
2012. "Laws Penalizing Blasphemy, Apostasy and Defamation of Religion Are Wide- spread," November 21, www.pewforum.org/2012/11/21/laws-penalizing-blas-phemy-apostasy-and-defamation-of-religion-are-widespread/#_ftn1.
2013. "The World's Muslims: Religion, Politics, and Society," April 30, www.pewforum.org/files/2013/04/worlds-muslims-religion-politics-society-full-report.pdf.
- Philpott, Daniel. 2007. "Explaining the Political Ambivalence of Religion." *American Political Science Review* 101, 3: 505–25.
2019. *Religious Freedom in Islam: The Fate of a Universal Human Right in the Muslim World Today*. New York: Oxford University Press.
- Pickthall, Mohammed Marmaduke. 2017 [1930]. *The Meaning of the Glorious Quran*. Revised by Jane McAuliffe. In Jane McAuliffe, ed., *The Qur'an*. New York: W. W. Norton.
- Pierson, Paul. 2000. "Increasing Returns, Path Dependence, and the Study of Politics." *American Political Science Review* 94, 2: 251–67.
- Piketty, Thomas. 2014. *Capital in the Twenty-First Century*. Translated by Arthur Goldhammer. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Pines, S[holomo]. 1957. "English Summaries: Notes on Averroes' Political Philosophy." *Iyyun* 8: 126–8.
1975. "Aristotle's *Politics* in Arabic Philosophy." *Israel Oriental Studies* 5: 150–60.
- Plato. 1945 [c. 380 BCE]. *The Republic*. Translated from ancient Greek by Francis MacDonald Conford. New York: Oxford University Press.
- Platteau, Jean-Philippe. 2017. *Islam Instrumentalized: Religion and Politics in Historical Perspective*. New York: Cambridge University Press.
- Polity. 2010. "Polity IV: Country Reports 2010," December, www.systemicpeace.org/polity/polity06.htm.
- Pomeranz, Kenneth. 2000. *The Great Divergence: China, Europe, and the*

- Making of the Modern World Economy*. Princeton: Princeton University Press.
- Pormann, Peter E., and Emilie Savage-Smith. 2007. *Medieval Islamic Medicine*. Washington, DC: Georgetown University Press.
- Powers, David S. 1989. "Orientalism, Colonialism, and Legal History: The Attack on Muslim Family Endowments in Algeria and India." *Comparative Studies in Society and History* 31, 3: 535–71.
- Prince, Chris. 2002. "The Historical Context of Arabic Translation, Learning, and the Libraries of Medieval Andalusia." *Library History* 18, 2: 73–87.
- Proudfoot, I[an]. 1995. "Early Muslim Printing in Southeast Asia." *Libri* (Copenhagen) 45, 3–4: 216–23.
- Provence, Michael. 2017. *The Last Ottoman Generation and the Making of the Modern Middle East*. New York: Cambridge University Press.
- Przeworski, Adam, and Fernando Limongi. 1997. "Modernization: Theories and Facts." *World Politics* 49, 2: 155–83.
- Przeworski, Adam, Michael E. Alvarez, Jose Antonio Cheibub, and Fernando Limongi. 2000. *Democracy and Development: Political Institutions and Well-Being in the World, Hy50–Hyy0*. New York: Cambridge University Press.
- Putnam, Robert D. 1993. *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton: Princeton University Press.
- Qadhi, Abu Ammar Yasir. 1999. *An Introduction to the Sciences of the Qur'an*. Birmingham: Al-Hidaayah Publishing.
- Al-Qaradawi, Yusuf. 2007 [2003]. "Suicide Bombers Are Martyrs." In John J. Donohue and John L. Esposito, eds., *Islam in Transition: Muslim Perspectives*. New York: Oxford University Press.
- Quandt, William B. 2005. *Peace Process: American Diplomacy and the Arab-Israeli Conflict since Hy67*. Washington, DC: Brookings Institution.
- Quataert, Donald. 1994. "The Age of Reforms, 1812–1914." In Halil İnalcık with Donald Quataert, eds., *An Economic and Social History of the Ottoman Empire. Vol. II: H600–HyH4*. Cambridge: Cambridge University Press.
2005. *The Ottoman Empire, H700–Hy22*. New York: Cambridge University Press.
- Quraishi, Asifa. 1997. "Her Honor: An Islamic Critique of the Rape Laws of Pakistan from a Woman-Sensitive Perspective." *Michigan Journal of International Law* 18, 2: 287–320.
- Qutb, Sayyid. 2002 [1964]. *Milestones*. (Anonymous translation.) New Delhi: Islamic Book Service.
- Radhan, Luay. 2014. *Muslims against the Islamic State: Arab Critics and Supporters of Ali Abdarrazizq's Islamic Laicism*. New York: PL Academic Research.
- Rady, Martyn. 2017. *The Habsburg Empire: A Very Short Introduction*. New

- York: Oxford University Press.
- Ragab, Ahmed. 2015. *The Medieval Islamic Hospital: Medicine, Religion, and Charity*. New York: Cambridge University Press.
- Ragep, F. Jamil. 2007a. "Copernicus and His Islamic Predecessors: Some Historical Remarks." *History of Science* 45, 1: 65–81.
- 2007b. "Shirazi: Qutb al-Din Mahmud ibn Mas'ud Muslih al-Shirazi." In Thomas Hockey et al., eds., *The Biographical Encyclopedia of Astronomers*. New York: Springer.
- Rahim, Lily Zubaidah. 2013. *Muslim Secular Democracy: Voices from Within*. New York: Palgrave Macmillan.
- Rahman, Fazlur. 1965. *Islamic Methodology in History*. Karachi: Central Institute of Islamic Research.
1968. *Islam*. New York: Anchor Books.
1982. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press.
2000. *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism*. Edited by Ebrahim Moosa. Oxford: Oneworld.
- Ramadan, Tariq. 2003. *Western Muslims and The Future of Islam*. New York: Oxford University Press.
2009. *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation*. New York: Oxford University Press.
- Al-Rasheed, Madawi. 2002. *A History of Saudi Arabia*. New York: Cambridge University Press.
- Rashid, Ahmed. 2002. *Jihad: The Rise of Militant Islam in Central Asia*. New Haven: Yale University Press.
- Raymond, Andre. 1979–80. "The Ottoman Conquest and the Development of the Great Arab Towns." *International Journal of Turkish Studies* 1, 1: 84–101.
- Al-Raysuni, Ahmad. 2005. *Imam al-Shatibi's Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law*. Translated by Nancy Roberts. Washington, DC: International Institute of Islamic Thought.
- Regan, Patrick M., and Daniel Norton Greed. 2005. "Greed, Grievance, and Mobilization in Civil Wars." *Journal of Conflict Resolution* 49, 3: 319–36.
- Reid, Anthony. 1993a. *Southeast Asia in the Age of Commerce 1450–1680. Vol. II: Expansion and Crisis*. New Haven: Yale University Press.
- 1993b. "Islamization and Christianization in Southeast Asia: The Critical Phase, 1550–1650." In Anthony Reid, ed., *Southeast Asia in the Early Modern Era: Trade, Power, and Belief*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Reis, Piri. 2013 [1521]. *Kitab-ı Bahriye*. In *Piri Reis: The Book of Bahriye*. Translated from Ottoman Turkish by E. Ökte and T. Duran. Edited by Bülent Özükan. Istanbul: Boyut.
- Renan, Ernest. 1882 [1852]. *Averroès et l'averroïsme: Essai historique*. Paris: Calmann-Lévy.

1883. *L'Islamisme et la science: Conférence faite à la Sorbonne, le 20 mars 1883*. Paris: Calmann Levy.
- Revenue Watch. 2011. "Extractive Industries Transparency Initiative Report Summaries," <http://data.revenuewatch.org/eiti/all.php?i%5B%5D140&i%5B%5D1411&jSubmit%5D14Submit>.
- Reynolds, Michael A. 2011. *Shattering Empires: The Clash and Collapse of the Ottoman and Russian Empires, 1808–1918*. New York: Cambridge University Press.
- Robinson, Francis. 1997. "Ottomans–Safavids–Mughals: Shared Knowledge and Connective Systems." *Journal of Islamic Studies* 8, 2: 151–84.
- Robinson, Glenn. 2004. " Hamas as Social Movement." In Quintan Wiktorowicz, ed., *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach*. Bloomington: Indiana University Press.
- Rodinson, Maxime. 2004 [1966]. *Islam and Capitalism*. Translated from French by Brian Pearce. San Francisco: Saqi Essentials.
- Rogan, Eugene. 2004. "Arab Books and Human Development." *Arab Studies Quarterly* 26, 2: 67–79.
2009. *The Arabs: A History*. New York: Basic Books.
- Rosenthal, Erwin I. J. 1958. *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline*. Cambridge University Press.
1966. "Introduction" and "Notes." In *Averroes' Commentary on Plato's Republic*. Translated and edited by E. I. J. Rosenthal. New York: Cambridge University Press.
- Ross, Michael L. 2001. "Does Oil Hinder Democracy?" *World Politics* 53, 3: 325–61.
2008. "Oil, Islam, and Women." *American Political Science Review* 102, 1: 107–23. 2012. *The Oil Curse: How Petroleum Wealth Shapes the Development of Nations*. Princeton: Princeton University Press.
- Rossabi, Morris. 1990. "The 'Decline' of the Central Asian Caravan Trade." In James D. Tracy, ed., *The Rise of Merchant Empires: Long-Distance Trade in the Early Modern World, 1350–1750*. New York: Cambridge University Press.
- El-Rouayheb, Khaled. 2010. *Relational Syllogisms and the History of Arabic Logic, 1000–1900*. Leiden: Brill.
2015. *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century: Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb*. New York: Cambridge University Press.
- Rousseau, Jean-Jacques. 1992 [1755]. *Discourse on the Origin of Inequality*. Translated by Donald A. Cress. Indianapolis: Hackett Publishing.
- 2001 [1762]. *Du contrat social*. Paris: GF Flammarion.
- Rowley, Charles, and Nathanael Smith. 2009. "Islam's Democracy Paradox: Muslims Claim to Like Democracy, So Why Do They Have So Little?"

- Public Choice* 139, 3: 273–99.
- Roy, Olivier. 1996. *The Failure of Political Islam*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rubin, Jared. 2017. *Rulers, Religion, and Riches: Why the West Got Rich and the Middle East Did Not*. New York: Cambridge University Press.
- Rudolph, Ulrich. 2015. *Al-Maturidi and the Development of Sunni Theology in Samar-qand*. Translated from German by Rodrigo Adem. Boston: Brill.
2016. *Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelamı: Maturidi*. Translated from German to Turkish by Özcan Taşçı. Istanbul: Litera Yayıncılık.
- Rumi. 2004 [1258–73]. *The Mathnawi of Jalalu'ddin Rumi*. Vols. I–VI. Translated from Persian by Reynold A. Nicholson. Konya: Konya Metropolitan Municipality.
- Runciman, Steven. 1951. *A History of the Crusades. Vol. I: The First Crusade and the Foundation of the Kingdom of Jerusalem*. Cambridge: Cambridge University Press. 1954. *A History of the Crusades. Vol. III: The Kingdom of Acre and the Later Crusades*. Cambridge: Cambridge University Press.
1959. “Muslim Influences on the Development of European Civilization.” *Şarkiyat Mecmuası* 3: 13–24.
- Russell, G[ül] A. 1994. “The Impact of the *Philosophus autodidactus*: Pockockes, John Locke, and the Society of Friends.” In G. A. Russell, ed., *The “Arabick” Interest of the Natural Philosophers in Seventeenth-Century England*. New York: Brill.
- Russett, Bruce. 1993. *Grasping the Democratic Peace: Principles for a Post-Cold War World*. Princeton: Princeton University Press.
- Saadi. 2013 [c. 1258]. *Advice to the Kings [Nasihat al-Muluk]*. Translated from Persian by Alireza Shomali and Mehrzad Boroujerdi. In Shomali and Boroujerdi, “Sa’di’s *Treatise on Advice to the Kings*.” In Mehrzad Boroujerdi, ed., *Mirror for the Muslim Prince: Islam and the Theory of Statecraft*. Syracuse: Syracuse University Press.
- Sabev, Orlin. 2006. *İbrahim Müteferrika ya da İlk Osmanlı Matbaa Serüveni (H726–H746): Yeniden Değerlendirme*. Istanbul: Yeditepe Yayınevi.
- Sabra, A[bdelhamid] I. 1987. “The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam: A Preliminary Statement.” *History of Science* 25, 3: 223–43.
1996. “Situating Arabic Science: Locality versus Essence.” *Isis* 87, 4: 654–70.
- Es-Sabuni, Nureddin [Ahmad ibn Mahmud]. 1995 [c. 1184]. *Matüridiyye Akaidi [al-Bidaya fi Usul al-Din]*. Translated into Turkish by Bekir Topaloğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Sachedina, Abdulaziz. 2001. *The Islamic Roots of Democratic Pluralism*. New York: Oxford University Press.
- Saeed, Abdullah, and Hassan Saeed. 2004. *Freedom of Religion, Apostasy and Islam*. New York: Routledge.
- Saeed, Sadia. 2016. *Politics of Desecularization: Law and the Minority Question*

- in Pakistan*. New York: Cambridge University Press.
- Safaouan, Moustapha. 2010. *Why Are the Arabs Not Free? The Politics of Writing*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Safi, Omid. 2006. *The Politics of Knowledge in Premodern Islam: Negotiating Ideology and Religious Inquiry*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Şahin, Zeynep. 2011. "The Political Representation of Kurdish, Kemalist, and Conser- vative Muslim Women in Turkey (1990–2010)." PhD dissertation. University of Southern California, Los Angeles.
- Said, Edward W. 1979. *Orientalism*. New York: Vintage Books.
- Said, Yazeed. 2013. *Ghazali's Politics in Context*. New York: Routledge.
- Saint Pierre, J. H. Bernardin de. 1775. *A Voyage to the Isle of Mauritius, the Isle of Bourbon, and the Cape of Good Hope: With Observations and Reflections upon Nature and Mankind*. Translation from French by John Parish. London: W. Griffin.
- Salame, Ghassan. 1990. "'Strong' and 'Weak' States: A Qualified Return to the Muqad- dimah." In Giacomo Luciani, ed., *The Arab State*. Berkeley: University of California Press.
- Saliba, George. 2007. *Islamic Science and the Making of the European Renaissance*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Salt, Jeremy. 2009. *The Unmaking of the Middle East: A History of Western Disorder in Arab Lands*. Berkeley: University of California Press.
- Sardar, Ziauddin. 2013. "Return to Al-Andulus." *Critical Muslim* 6: 3–23. 2014. *Mecca: The Sacred City*. London: Bloomsbury.
- Sarton, George. 1927. *Introduction to the History of Science. Vol. I: From Homer to Omar Khayyam*. Baltimore: Williams and Wilkins.
1931. *Introduction to the History of Science. Vol. II: From Rabbi Ben Ezra to Roger Bacon*. Baltimore: Williams and Wilkins.
1947. *Introduction to the History of Science. Vol. III: Science and Learning in the Fourteenth Century*. Baltimore: Williams and Wilkins.
- Sartori, Giovanni. 1970. "Concept Misformation in Comparative Politics." *American Political Science Review* 64, 4: 1033–53.
- Saunders, J[ohn] J. 1963. "The Problem of Islamic Decadence." *Cahiers d'histoire mondiale. Journal of World History* 7, 3: 701–20.
1966. "The Review of Muhsin Mahdi's *Ibn Khaldūn's Philosophy of History*." *History and Theory* 5, 3: 342–7.
1977. *Muslims and Mongols: Essays on Medieval Asia*. Edited by G. W. Rice. Christchurch: University of Canterbury.
- Savage-Smith, Emilie. 1995. "Attitudes toward Dissection in Medieval Islam." *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences* 50, 1: 67–110.
- Sayar, Ahmed Güner. 1986. *Osmanlı İktisat Düşüncesinin Çağdaşlaşması: Klasik Dönem'den II. Abdülhamid'e*. İstanbul: Der Yayınları.

- Sayılı, Aydın. 1960. *The Observatory in Islam and Its Place in the General History of the Observatory*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Schacht, Joseph. 1964. *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Clarendon Press.
- Schimmel, Annemarie. 1975. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Schwarz, Michael. 2002. "Review of Frank Griffel's *Apostasie und Toleranz*." *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 27: 591–601.
- Scott, James C. 1998. *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New Haven: Yale University Press.
- Sen, Amartya. 1999. *Development as Freedom*. New York: Alfred A. Knopf.
- Sen, S[amarendra] N. 1971a. "A Survey of Source Materials." In D. M. Bose, S. N. Sen, and B. V. Subbarayappa, eds., *A Concise History of Science in India*. New Delhi: Indian National Science Academy.
- 1971b. "Astronomy." In D. M. Bose, S. N. Sen, and B. V. Subbarayappa, eds., *A Concise History of Science in India*. New Delhi: Indian National Science Academy.
- Sezgin, Fuat. 2011a. *Science and Technology in Islam. Vol. I: Introduction to the History of Arabic-Islamic Sciences*. Translated from German by Renate Sarma and Sreeramula R. Sarma. Frankfurt: Institute for the History of Arabic-Islamic Science.
- 2011b. *Science and Technology in Islam. Vol. II: Catalogue of the Instruments: Astronomy*. Translated from German by Renate Sarma and Sreeramula R. Sarma. Frankfurt: Institute for the History of Arabic-Islamic Science.
- 2011c. *Science and Technology in Islam. Vol. III: Catalogue of the Instruments: Geography, Navigation, Clocks, Geometry, and Optics*. Translated from German by Renate Sarma and Sreeramula R. Sarma. Frankfurt: Institute for the History of Arabic-Islamic Science.
- Sezgin, Yüksel. 2013. *Human Rights under State-Enforced Religious Family Laws in Israel, Egypt and India*. New York: Cambridge University Press.
- Shahrastani, Muhammad b. 'Abd al-Karim. 1984 [c. 1127–8]. *Muslim Sects and Divisions. The Section on Muslim Sects in Kitab al-Milal wa'l-Nihal*. Translated by A. K. Kazi and J. G. Flynn. Boston: Kegan Paul International.
- 1986 [c. 1127–8]. *Livre des religions et des sectes. Vol. I [Kitab al-Milal wa'l-Nihal]*. Translated into French by Daniel Gimaret and Guy Monnot. Paris: Peeters, UNESCO.
- Shaltut, Mahmud. 2005 [1948]. "A Modernist Interpretation of Jihad: Mahmud Shaltut's Treatise *Koran and Fighting*." Translated and abridged by Rudolph Peters. In Rudolph Peters, ed., *Jihad in Classical and Modern Islam: A Reader*. Princeton: Markus Wiener Publishers.
- Shatzmiller, Maya. 1993. *Labour in the Medieval Islamic World*. Leiden: Brill.
2000. "Tidjara." In P. J. Bearman et al., eds., *The Encyclopedia of Islam*,

- New Edition. Vol. X. Leiden: Brill.
2011. "Economic Performance and Economic Growth in the Early Islamic World." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 54, 2: 132–84.
2013. "Review of Ronnie Ellenblum's *The Collapse of the Eastern Mediterranean. Climate Change and the Decline of the East y50–H072*." *Der Islam* 90, 1: 192–5. Shaykhutdinov, Renat. 2011. "Education for Peace: Protest Strategies of Ethnic Resistance Movements." *Journal of Peace Education* 8, 2: 143–55.
- Shepard, Todd. 2006. *The Invention of Decolonization: The Algerian War and the Remaking of France*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Skocpol, Theda. 1979. *States and Social Revolutions: A Comparative Analysis of France, Russia, and China*. New York: Cambridge University Press.
- Sloterdijk, Peter. 2012. *Rage and Time: A Psychopolitical Investigation*. Translated from German by Mario Wenning. New York: Columbia University Press.
- Smith, Adam. 1993 [1776]. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Abridged and edited by Laurence Dickey. Indianapolis: Hackett Publishing.
- Smith, Anthony D. 1993. *National Identity*. Reno: University of Nevada Press.
- Smith, Christian. 2003. "Introduction: Rethinking the Secularization of American Public Life." In Christian Smith, ed., *The Secular Revolution: Power, Interests, and Conflict in the Secularization of American Public Life*. Berkeley: University of California Press.
- Smith, John Masson Jr. 1975. "Mongol Manpower and Persian Population." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 18, 3: 271–99.
- Solingen, Etel. 2007. "Pax Asiatica versus Bella Levantina: The Foundations of War and Peace in East Asia and the Middle East." *American Political Science Review* 101, 4: 757–80.
- Somel, Selçuk Akşin. 2001. *The Modernization of Public Education in the Ottoman Empire, 1839–1908: Islamization, Autocracy, and Discipline*. Leiden: Brill.
- Sorli, Mirjam E., Nils Petter Gleditsch, and Havard Strand. 2005. "Why Is There So Much Conflict in the Middle East?" *Journal of Conflict Resolution* 49, 1: 141–65. Soroush, Abdolkarim. 2000. *Reason, Freedom and Democracy in Iran: Essential Writings of Abdolkarim Soroush*. Translated from Persian and edited by Mahmoud
- Sadri and Ahmad Sadri. New York: Oxford University Press.
- Soucek, Svat. 1994. "Piri Reis and Ottoman Discovery of the Great Discoveries." *Studia Islamica* 79: 121–42.
2000. *A History of Inner Asia*. New York: Cambridge University Press.
- Southern, R[ichard] W. 1970. *Western Society and the Church in the Middle Ages*. New York: Penguin Books.
- Spellberg, D. A. 1994. *Politics, Gender, and the Islamic Past: The Legacy of 'A'isha bint Abi Bakr*. New York: Columbia University Press.

- Spengler, Joseph J. 1964. "Economic Thought of Islam: Ibn Khaldun." *Comparative Studies in Society and History* 6, 3: 268–306.
- Spruyt, Hendrik. 1994. *The Sovereign State and Its Competitors*. Princeton: Princeton University Press.
- Stahnke, Tad, and Robert C. Blitt. 2005. "The Religion–State Relationship and the Right to Freedom of Religion or Belief: A Comparative Textual Analysis of the Constitutions of Predominantly Muslim Countries." *Georgetown Journal of International Law* 36, 4: 947–1078.
- Stark, Rodney. 2005. *The Victory of Reason: How Christianity Led to Freedom, Capitalism, and Western Success*. New York: Random House.
- Starr, S. Frederick. 2009. "Rediscovering Central Asia." *The Wilson Quarterly* 33, 2: 33–43.
2013. *Lost Enlightenment: Central Asia's Golden Age from the Arab Conquest to Tamerlane*. Princeton: Princeton University Press.
- Stepan, Alfred. 2001. *Arguing Comparative Politics*. New York: Oxford University Press.
2012. "Rituals of Respect: Sufis and Secularists in Senegal in Comparative Perspective." *Comparative Politics* 44, 4: 379–401.
- Stepan, Alfred, with Graeme B. Robertson. 2003. "An 'Arab' More than 'Muslim' Electoral Gap." *Journal of Democracy* 14, 3: 30–44.
2004. "Arab, Not Muslim, Exceptionalism." *Journal of Democracy* 15, 4: 140–6.
- Stephens, John D., Dietrich Rueschemeyer, and Evelyne Huber Stephens. 1992. *Capitalist Development and Democracy*. Chicago: University of Chicago Press.
- Subtelny, Maria Eva, and Anas B. Khalidov. 1995. "The Curriculum of Islamic Higher Learning in Timurid Iran in the Light of the Sunni Revival under Shah-Rukh." *Journal of the American Oriental Society* 115, 2: 210–36.
- Swain, Simon. 2013. *Economy, Family, and Society from Rome to Islam: A Critical Edition, English Translation, and Study of Bryson's Management of the Estate*. New York: Cambridge University Press.
- Szyliowicz, Joseph S. 1992. "Functionalist Perspectives on Technology: The Case of Printing Press in the Ottoman Empire." In Ekmeleddin İhsanoğlu, ed., *Transfer of Modern Science and Technology to the Muslim World*. Istanbul: Research Centre for Islamic History, Art and Culture.
- Tabak, Faruk. 2008. *The Waning of the Mediterranean, 850–870: A Geohistorical Approach*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Al-Tabari. 1996 [c. 915]. *The History of al-Tabari (Ta'rikh al-Rusul wa'l-Muluk)*. Vol. XVII: *The First Civil War*; Vol. XVIII: *Between Civil Wars. The Caliphate of Mu'awiyah*; Vol. XIX: *The Caliphate of Yazid b. Mu'awiyah*. Translated by
- G. R. Hawting, Michael G Morony, and I. K. A. Howard. Albany: SUNY Press. Tabatabai, Javad. 2013. "An Anomaly in the History of Persian

- Political Thought.” In Mehrzad Boroujerdi, ed., *Mirror for the Muslim Prince: Islam and the Theory of Statecraft*. Syracuse: Syracuse University Press.
- Tabbaa, Yasser. 1997. *Constructions of Power and Piety in Medieval Aleppo*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- Taha, Mahmoud Mohamed. 1987. *The Second Message of Islam*. Translated by Abdul-lahi Ahmed AnNa'im. Syracuse: Syracuse University Press.
- Takiyüddin. 1966 [1556]. *Mekanik Saat Konstrüksiyonuna Dair En Parlak Yıldızlar*. Translated into Turkish and edited by Sevim Tekeli. In *H6'ıncı Asırda Osmanlılarda Saat ve Takiyüddin'in "Mekanik Saat Konstrüksiyonuna Dair En Parlak Yıldızlar" Adlı Eseri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Talbi, M[ohamed]. 1971. “Ibn Khaldun.” In Bernard Lewis et al., eds., *Encyclopedia of Islam, New Edition*. Vol. III. Leiden: Brill.
- Tarih-i Hind-i Garbi*. 1990 [1580]. Translated from Ottoman Turkish by Thomas D. Goodrich. In *The Ottoman Turks and the New World: A Study of Tarih-i Hind-i Garbi and Sixteenth-Century Ottoman Americana*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz. Teicher, J[acob] L. 1960. “Review of E. I. J. Rosenthal's translation of *Averroes' Commentary on Plato's 'Republic'*.” *Journal of Semitic Studies* 5: 176–95.
- Tekeli, Sevim. 1966. “Giriş.” In Sevim Tekeli, ed., *H6'ıncı Asırda Osmanlılarda Saat ve Takiyüddin'in "Mekanik Saat Konstrüksiyonuna Dair En Parlak Yıldızlar" Adlı Eseri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
1985. *İlk Japon Haritasını Çizen Türk Kasgarlı Mahmud ve Kristof Kolomb'un Haritasına Dayanarak En Eski Amerika Haritasını Çizen Türk Amirali Piri Reis*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi.
- Temo, İbrahim. 1987 [1939]. *İbrahim Temo'nun İttihad ve Terakki Anıları*. Istanbul: Arba.
- Tessler, Mark. 2015. *Islam and Politics in the Middle East: Explaining the Views of Ordinary Citizens*. Bloomington: Indiana University Press.
- “Le Testament d'Ardasir.” 1966 [n.a.]. Arabic-French text edited and translated by M. Grignaschi. In “Quelques spécimens de la littérature sassanide conservés dans les bibliothèques d'Istanbul.” *Journal Asiatique* 254: 46–90.
- Tezcan, Baki. 2010. *The Second Ottoman Empire: Political and Social Transformation in the Early Modern World*. New York: Cambridge University Press.
- Tezcür, Güneş Murat. 2016. “Ordinary People, Extraordinary Risks: Participation in an Ethnic Rebellion.” *American Political Science Review* 110, 2: 247–64.
- Thelen, Kathleen. 2000. “Timing and Temporality in the Analysis of Institutional Evolution and Change.” *Studies in American Political Development* 14, 1: 101–8.
- Tierney, Brian. 1988. *The Crisis of Church and State: 1050–1300*. Toronto: University of Toronto Press.

- Tilly, Charles. 1992. *Coercion, Capital, and European States: AD 950–1450*. Cambridge, MA: Blackwell.
- Timur, Taner. 1979. *Osmanlı Toplumsal Düzeni: Kuruluş ve Yükseliş Dönemi*. Ankara: Turhan Kitabevi.
1986. *Osmanlı Kimliği*. Istanbul: Hil Yayın.
- Tocqueville, Alexis de. 2000 [1835]. *Democracy in America*. Translated by George Lawrence. Edited by J. P. Mayer. New York: Perennial Classics.
- 1983 [1858]. *The Old Regime and the French Revolution*. Translated by Stuart Gilbert. New York: Anchor Books.
- Toft, Monica Duffy. 2007. “Getting Religion? The Puzzling Case of Islam and Civil War.” *International Security* 31, 4: 97–131.
- Togan, Zeki Velidi. 1942–7. *Bugünkü Türkili (Türkistan) ve Yakın Tarihi*. Istanbul: Arkadaş, İbrahim Horoz ve Güven Basımevleri.
1964. “The Earliest Translation of the Qur’an into Turkish.” *İslam Tetkikleri Ensti- tüsü Dergisi/Review of the Institute of Islamic Studies* 4: 1–19.
- Transparency International. 2013. “2013 Corruption Perception Index,” <http://cpi.transparency.org/cpi2013/>.
- Trimingham, J. Spencer. 1971. *The Sufi Orders in Islam*. New York: Oxford University Press.
- Tsui, Kevin. 2011. “More Oil, Less Democracy: Evidence from Worldwide Crude Oil Discoveries.” *The Economic Journal* 121, 551: 89–115.
- Tuna, Mustafa. 2015. *Imperial Russia’s Muslims: Islam, Empire, and European Modernity, 1774–1917*. New York: Cambridge University Press.
- Türker, Muhabat. 1956. *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*. Ankara: Ankara Üniversitesi DTCF Yayınları.
- Türköne, Mümtazer. 1991. *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*. İstanbul: İletişim.
- Turner, Bryan S. 1974. *Weber and Islam: A Critical Study*. Boston: Routledge.
- 2013a. “Introduction to Section I: Classical Approaches – Understanding Islam.” In Bryan S. Turner and Kamaludeen Mohamed Nasir, eds., *The Sociology of Islam: Collected Essays of Bryan S. Turner*. Burlington, VT: Ashgate.
- 2013b. “State, Science and Economy in Traditional Societies: Some Problems in Weberian Sociology of Science.” In Bryan S. Turner and Kamaludeen Mohamed Nasir, eds., *The Sociology of Islam: Collected Essays of Bryan S. Turner*. Burlington, VT: Ashgate.
- Turner, Howard R. 1995. *Science in Medieval Islam: An Illustrated Introduction*. Austin: University of Texas Press.
- Tusi, Nasr al-Din. 1964 [c. 1235]. *The Nasirean Ethics [Akhlāq-i Nasiri]*. Translated from Persian with notes by G. M. Wickens. London: George Allen and Unwin.
- Tyerman, Christopher. 2006. *God’s War: A New History of the Crusades*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.

- Udovitch, Abraham L. 1975. "Reflections on the Institutions of Credits and Banking in the Medieval Islamic Near East." *Studia Islamica* 41: 5–21.
1979. "Bankers without Banks: Commerce, Banking, and Society in the Islamic World of the Middle Ages." In Fredi Chiappelli, ed., *The Dawn of Modern Banking*. New Haven: Yale University Press.
- Ulfelder, Jay. 2007. "Natural-Resource Wealth and the Survival of Autocracy." *Comparative Political Studies* 40, 8: 995–1018.
- Ülgener, Sabri. 1981. *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*. İstanbul: Der Yayınları.
- Ülken, Hilmi Ziya. 2016 [1935]. *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
1966. *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul: Ülken Yayınları.
- Unat, Faik Reşit. 1964. *Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış*. Ankara: Milli Eğitim Basımevi.
- United Nations. 2016. "National Accounts Main Aggregates Database: GNI (at Current Prices) in US Dollars: All Countries for All Years," <http://unstats.un.org/unsd/snaama/dnllist.asp>.
- United Nations Development Programme. 2011. "Human Development Index 2011," http://hdr.undp.org/en/media/HDR_2011_EN_Table1.pdf.
- United Nations Development Programme (and Arab Fund for Economic and Social Development). 2002. *Arab Human Development Report 2002: Creating Opportunities for Future Generations*. Jordan: UNDP Regional Bureau for Arab States.
- United Nations Statistics Division. 2013. "Social Indicators: Education, Literacy," <http://unstats.un.org/unsd/demographic/products/socind/>.
- United States Census Bureau 2010. "International Data Base (2010)," www.census.gov/data-tools/demo/idb/informationGateway.php.
- Ünver, A. Süheyl. 1969. *İstanbul Rasathanesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Urdal, Henrik. 2004. "The Devil in the Demographics: The Effect of Youth Bulges on Domestic Armed Conflict, 1950–2000." *World Bank, Social Development Papers: Conflict Prevention and Reconstruction* 14: 1–23.
- US Department of State. 2015. "International Religious Freedom Report for 2014," October 14, www.state.gov/j/drl/rls/irf/2015religiousfreedom/index.htm#wrapper.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. 1983. *Osmanlı Tarihi. II. Cild*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Van den Bergh, Simon. 1954. "Introduction" and "Notes." In *Averroes' Tahafut Al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence)*. Vols. I and II. Translated and edited by Simon van den Bergh. London: E. J. W. Gibb Memorial Trust.
- Van Zanden, Jan Luiten. 2009. *The Long Road to the Industrial Revolution*:

- The European Economy in a Global Perspective, H000–H800*. Leiden: Brill.
- Van Zanden, Jan Luiten, Eltjo Buringh, and Maarten Bosker. 2012. “The Rise and Decline of European Parliaments, 1188–1789.” *The Economic History Review* 65, 3: 835–61.
- Vasalou, Sophia. 2016. *Ibn Taymiyya’s Theological Ethics*. New York: Oxford University Press.
- Vikor, Knut S. 2005. *Between God and the Sultan: A History of Islamic Law*. New York: Oxford University Press.
- Wadud, Amina. 1999. *Qur’an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman’s Perspective*. New York: Oxford University Press.
- Wahba, Wafaa H. 1996. “Translator’s Introduction.” In *The Ordinances of Government: A Translation of Al-Ahkam al-Sultaniyya w’al-Wilayat al-Diniyya*. Translated by Wafaa H. Wahba. London: Garnet Publishing.
- Waines, David. 1977. “The Third Century Internal Crisis of the Abbasids.” *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 20, 3: 282–306.
- Waldner, David. 1999. *State Building and Late Development*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Wallerstein, Immanuel. 2004. *World-Systems Analysis: An Introduction*. Durham: Duke University Press.
- Walzer, Michael. 1983. *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*. New York: Basic Books.
- Ward, Robert E., and Dankwart A. Rustow. 1964. “Conclusion.” In Robert E. Ward and Dankwart A. Rustow, eds., *Political Modernization in Japan and Turkey*. Princeton: Princeton University Press.
- Watson, Andrew M. 1983. *Agricultural Innovation in the Early Islamic World: The Diffusion of Crops and Farming Techniques, 700–HH00*. New York: Cambridge University Press.
- Watt, W. Montgomery. 1953. “Introduction.” In *The Faith and Practice of Al-Ghazali*. London: George Allen and Unwin.
1972. *The Influence of Islam on Medieval Europe*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
1973. *The Formative Period of Islamic Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Weaver, Henry Grady. 2014 [1947]. *The Mainspring of Human Progress*. Eastford, CT: Martino Fine Books.
- Weber, Max. 1998 [1905]. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Translated from German by Talcott Parsons. Los Angeles: Roxbury Publishing.
- 1946 [1919]. “Politics as a Vocation.” In *From Max Weber: Essays in Sociology*. Translated from German and edited by H. H. Gerth and C. Wright Mills. New York: Oxford University Press.
- 1964 [1920]. *The Sociology of Religion*. Translated from German by Ephraim

- Fischhoff. Boston: Beacon Press.
- 1978 [1922]. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Translated from German by Ephraim Fischhoff et al. Edited by Guenther Roth and Claus Wittich. Berkeley: University of California Press.
- Weiss, Bernard G. 1998. *The Spirit of Islamic Law*. Athens: University of Georgia Press.
- Wellisch, Hans H. 1986. "The First Arab Bibliography: *Fihrist al-'Ulum*." *Occasional Papers, University of Illinois* 175: 1–42.
- West, John B. 2008. "Ibn al-Nafis, the Pulmonary Circulation, and the Islamic Golden Age." *Journal of Applied Physiology* 105: 1877–80.
- White, Lynn Jr. 1962. *Medieval Technology and Social Change*. New York: Oxford University Press.
1963. "What Accelerated Technological Progress in the Western Middle Ages?" In A. C. Crombie, ed., *Scientific Change: Historical Studies in the Intellectual, Social and Technical Conditions for Scientific Discovery and Technical Invention, from Antiquity to the Present*. New York: Basic Books.
- Wiet, Gaston. 1953. "L'Empire néo-byzantin des Omeyyades et l'Empire néosassanide des Abbassides." *Cahiers d'histoire mondiale. Journal of World History*: 63–71.
1971. *Baghdad: Metropolis of the Abbasid Caliphate*. Translated from French by Seymour Feiler. Norman: University of Oklahoma Press.
- Wiktorowicz, Quintan, ed. 2004. *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach*. Bloomington: Indiana University Press.
2010. "A Genealogy of Radical Islam." In Frederik Volpi, ed., *Political Islam: A Critical Reader*. New York: Routledge.
- Wilson, M. Brett. 2014. *Translating the Qur'an in an Age of Nationalism: Print Culture and Modern Islam in Turkey*. New York: Oxford University Press.
- Witteck, Paul. 1936. "Deux chapitres de l'histoire des Turcs de Roum." *Byzantion* 11: 285–319.
1938. "De la défaite d'Ankara à la prise de Constantinople." *Revue des études islamiques* 12: 1–34.
- Wolfson, Harry A. 1963. "Revised Plan for the Publication of a Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem." *Speculum* 38, 1: 88–104.
- Wood, Philip. 2015. "Christians in the Middle East, 600–1000: Conquest, Competition and Conversion." In A. C. S. Peacock, Bruno De Nicola, and Sara Nur Yıldız, eds., *Islam and Christianity in Medieval Anatolia*. Burlington, VT: Ashgate.
- World Bank. 2010. "World Development Indicators: GNI per Capita (PPP), 2010," <http://data.worldbank.org/indicator/NY.GNP.PCAP.PP.CD>.
- 2014a. "Indicators: Mortality Rate, under-5 (per 1,000 Live Births), 2014," [http:// data.worldbank.org/indicator/SH.DYN.MORT](http://data.worldbank.org/indicator/SH.DYN.MORT).
- 2014b. "Worldwide Governance Indicators,"

- <http://info.worldbank.org/governance/wgi/index.aspx#home>.
 World Values Survey. 2004–8. www.worldvaluessurvey.org/.
 Worthen, Shana. 2009. “The Influence of Lynn White, Jr.’s *Medieval Technology and Social Change*.” *History Compass* 7, 4: 1201–17.
 Yalpani, Mohamed, and Akbar Heydari. 2005. “Quantity over Quality: A Voice from the Third World.” *Chemistry and Biodiversity* 2, 6: 730–7.
 Yaqub, Alaadin M. 2013. “Translator’s Introduction.” In *Moderation in Belief (Al-Iqtisad fi al-I’iqad)*. Translated by Aladdin M. Yaqub. Chicago: University of Chicago Press.
 Yate, Asadullah. 1996. “Foreword.” In Abu’l Hassan al-Mawardi, *Al-Ahkam as-Sultaniyyah: The Laws of Islamic Governance*. Translated and edited by Asadullah Yate. London: Ta-Ha Publishers.
 Yıldırım, Rıza. 2008. “Turkomans between Two Empires: The Origins of the Qizilbash Identity in Anatolia (1447–1514).” PhD dissertation. Bilkent University.
 Yılmaz, İhsan. 2005. *Muslim Laws, Politics and Society in Modern Nation States: Dynamic Legal Pluralisms in England, Turkey and Pakistan*. Burlington, VT: Ashgate.
 Yom, Sean L. 2015. *From Resilience to Revolution: How Foreign Interventions Destabilize the Middle East*. New York: Columbia University Press.
 Zadeh, Travis. 2012. *The Vernacular Qur’an: Translation and the Rise of Persian Exegesis*. New York: Oxford University Press.
 Zaman, Muhammad Qasim. 1997. *Religion and Politics under the Early ‘Abbasids: The Emergence of the Proto-Sunni Elite*. Leiden: Brill.
 2002. *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change*. Princeton: Princeton University Press.
 2005. “Pluralism, Democracy, and the ‘Ulama.” In Robert W. Hefner, ed., *Remaking Muslim Politics: Pluralism, Contestation, Democratization*. Princeton: Princeton University Press.
 2011. “Pakistan: Shari’a and the State.” In Robert W. Hefner, ed., *Shari’a Politics: Islamic Law and Society in the Modern World*. Bloomington: Indiana University Press.
 2012. *Modern Islamic Thought in a Radical Age: Religious Authority and Internal Criticism*. New York: Cambridge University Press.
 Zaret, David. 2000. *Origins of Democratic Culture: Printing, Petitions, and the Public Sphere in Early-Modern England*. Princeton: Princeton University Press.
 Zeghal, Malika. 1996. *Gardiens de l’islam: Les oulémas d’Al Azhar dans l’Egypte contemporaine*. Paris: Presses de la Fondation nationale des sciences politiques.
 1999. “Religion and Politics in Egypt: The Ulema of al-Azhar, Radical Islam, and the State (1952–94).” *International Journal of Middle East Studies* 31,

4: 371–99.

- Ziai, Hossein. 1996a. “Shihab al-Din Suhrawardi: Founder of the Illuminationist School.” In Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, eds., *History of Islamic Philosophy*. New York: Routledge.
- 1996b. “Mulla Sadra: His Life and Works.” In Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, eds., *History of Islamic Philosophy*. New York: Routledge.
- Zilfi, Madeline C. 1988. *The Politics of Piety: The Ottoman Ulema in the Postclassical Age (H600–H800)*. Minneapolis: Bibliotheca Islamica.
- Ziolkowski, Jan M. 2007. “Introduction [to special issue on Dante and Islam].” *Dante Studies* 125: 1–34.
- Zubaida, Sami. 1972. “Economic and Political Activism in Islam.” *Economy and Society* 1, 3: 308–38.
- Zuckert, Michael P. 2002. *Launching Liberalism on Lockean Political Philosophy*. Lawrence: University Press of Kansas.
- Zürcher, Eric J. 2004. *Turkey: A Modern History*. New York: I. B. Tauris.
2010. *The Young Turk Legacy and Nation Building: From the Ottoman Empire to Atatürk’s Turkey*. London: I. B. Tauris.

सूचकांक (इंडेक्स)

El-Abbadi, Mostafa, 131
 Abbas, Shah, 170
 Abbasids, 3–4, 70
iqta during, 98–9
 religious diversity during, 74–5, 86
 ulema during, 71–5
 Abdel Razek, Ali, 11–12
 Abduh, Muhammad, 17, 219
 Abdulhamid II, 218–19, 221–4
 Abdul-Wahhab, Muhammad, 17
 Abou El Fadl, Khaled, 22
 abrogation, 26–7
 Abu Hanifa, 3, 72–3, 232
 on jurisprudence, 7, 94
 on Quran translations, 210–11
 Abu-Lughod, Janet, 123
 Abu Yaqub, 135, 137
 Abu Yusuf, 72–3, 211 Abu Zayd,
 Nasr, 47 Acemoglu, Daron, 64
 Adonis, 20, 84
 al-Afghani, Jamal al-Din, 219
 agricultural production
 in Muslim world, 83–4. *See also iqta*
 in Western Europe, 91–2
 Ahmad, Barakat, 24
 Ahmad, Mumtaz, 45 Ahmed,
 Munir-ud Din, 73 Akbar, 170
 Akçura, Yusuf, 220
Alberuni's India, 79
 Algeria, French colonialism in, 16
 Algerian War, 18
 Ali (Caliph), 44–5, 71 Ali, Syed
 Ameer, 124 Almohads, 133–4
 Almoravids, 133
 American Revolution, 213 analogical
 reasoning. *See qiyas* Andalus, 77,
 133–43, 167

Anderson, Benedict, 188
 Angenendt, Arnold, 191
 anti-colonial approach, xv, 16–20, 33–4,
 57–8,
 194–5, 213–14
 anti-intellectualism, in Muslim world, 6–
 7, 54,
 232–3
 anti-Westernism, xv, 20
 apostasy
 Ghazali and, 110–11
 violence as result of, 23–4
 Aquinas, Thomas, 93, 160
 Ardashir I, 9–10, 113–14
 Aristotle, 78–9, 135, 148–9
 Arslan, Alp, 101
asabiyya (group feeling), 139–41, 150
 Asad, Muhammad, 26, 235
 Ashari (theologian), 95
 Ashari (theological school), 59–60, 108,
 137
 Ashraf, 131
 Askari, Nasrin, 113
 al-Assad, Bashar, 29
 al-Assad, Hafez, 29
 Atatürk, Mustafa Kemal, 12, 29, 220
 Augustine, 93
 Aurangzeb, 170, 177–8, 206

293

authoritarianism constitutions and, 40–2
 economic underdevelopment and, 52–3
 in East Asian states, 62–3
 Islam and, 34–42, 54
 essentialist arguments for, 34–5 in Islamic
 states, 37–42 Islamization and, 41–2
 in secular states, 37–42
 in Muslim-majority countries, rates of, 1–
 2
 patriarchy and, 35–7 property ownership
 and, 49 in rentier states, 48–52, 55

इस्लाम, सत्तावाद और पिछड़ापन

government revenues in, 51 regional diffusion in, 51 tax rates in, 49–50 socioeconomic underdevelopment influenced by, 61–3, 229–32 vicious circle and, 61 Sufi shaykhs and, 48 ulema and, 42–8 medieval influences on, 45–8 ulema–state alliances, 42–5 violence and, 28–30 sectarian conflicts as result of, 29–30 terrorism as result of, 29 Western colonization/occupation and, 33–4 Ayoob, Mohammed, 16 Ayyubids, 120–1 Al-Azhar, 12, 44, 223 al-Azmeh, Aziz, 78

Bacon, Francis, 192 Baghdad, as center of scholarship, 77–9 al-Baghdadi, Abd al-Latif, 128 *The Balance of Truth* (Katip Çelebi), 176–7 al-Banna, Gamal, 11–12, 94 al-Banna, Hassan, 10–11 Banu Musa brothers, 78 Barani, Ziauddin, 149–50 Barthold, Wilhelm, 100, 121–2 Battle of Ain Jalut, 122–3 Battle of Ankara, 165 Beg, Ulugh, 171 Bellah, Robert, 89 Berke, 122–3 Bey, Kochi, 178–9 Bey, Seyyid, 11–12 Bey, Tughrul, 101 Bhatti, Shahbaz, 24 Bible, 22–3 *Bibliotheca Universalis* (Gesner), 76 Bin Laden, Osama, 18 Biruni, 79–80, 100–1 Black, Antony, 139

Black Death, 153 Blaydes, Lisa, 197–8 Bloch, Marc, 90, 157 Boix, Charles, 52 *Book of Advice on the Merits of Commerce* (Dimashqi), 81–2 *Book of Counsel for Kings* ([pseudo] Ghazali), 115 *Book of Government* (Nizam al-Mulk), 115 *Book of Ingenious Devices* (Banu Musa brothers), 78 *Book of Kings* (Firdawsi), 100–1, 114 *Book of Knowledge of Ingenious Mechanical Devices* (Jazari), 130 *Book of Navigation* (Piri Reis), 173 book production, 188, 209–10 Bosker, Maarten, 90 Botticini, Maristella, 83 Boulakia, Jean, 152 bourgeoisie. *See also* merchants, Muslim defined, 6 in French Revolution, 213 Islamic actors and, 6–7 in Ottoman Empire, 222–3 secularist politicians and, in Muslim world, 6 socioeconomic underdevelopment and the lack of, 232–3 in Western Europe, 186–7, 193–4 Bourguiba, Habib, 29 Brahe, Tycho, 174 Braudel, Fernand, 157, 159 Brentjes, Sonja, 105 British colonialism, 214 Bryson, 112 Bukhari, 95 Bulliet, Richard, 74–5, 80, 98, 114 Buringh, Eltjo, 90 Bush, George H. W., 33 Buyids, 70, 96–7 *iqta* during, 99

Byzantine Empire, 70, 165
 Muslims institutionally influenced by, 114
 Cahen, Claude, 99
 Carolingian Empire, 157, 185
 Casale, Giancarlo, 183
 Catholic Church, 158–9, 193
 Çelebi, Katip (Haji Khalifa), 176–80
 Çelebi, Mehmed, 209
 Cevdet, Abdullah, 220
 Chamberlain, Michael, 130
 Chandler, Tertius, 90
 Chaney, Eric, 190
 Charles V, 190
 China
 economic development in, 62–3
 Ming Dynasty in, 186, 189
 Mongol invasion of, 121
 violence in, 21
 Chirot, Daniel, 186
 Christensen, Peter, 98
 Circle of Justice, 172–3
The Civilizing Process (Elias), 88
 Çizakça, Murat, 181–2
 Cohen, Hayyim, 73
 Collins, Randall, 108
 colonialism, Western, 214
 authoritarianism after, 33–4
 Ottoman Empire and, 17–18, 206–7, 215, 224–6
 secular states after, 40
 slavery and, 214
 in Southeast Asia, 4–5
 underdevelopment influenced by, 57–8
 violence as result of, 16–20
 Committee of Union and Progress, 221–2
 consensus (*ijma*), 7, 94–5, 232
 constitutions in Muslim-majority countries, 40–2
 contracts in Quran, 201
 Cook, Michael, 58, 89
 Copernicus, Nicolaus, 174–5

Corbin, Henry, 106
 corruption, 61
 Crompton, Samuel, 212
 Crone, Patricia, 71
 Crusaders, 120–1, 124–38, 156–7
 cultural determinism, 194
 Curtin, Philip, 214

 Dabashi, Hamid, 177
 Dallal, Ahmad, 105
 Damad, Mir, 177
 Dante, 160
dar al-harb (abode of war), 27
dar al-Islam (abode of Islam), 27
 Darling, Linda, 172
 Dawani, 172–3, 180–1
 Daya, Najm al-Din Razi, 144–5
The Decisive Criterion for Distinguishing Islam from Masked Infidelity (Ghazali), 110–11
Decisive Treatise: Determining the Connection between Islamic Law and Philosophy (Ibn Rushd), 135
 decline thesis, 104–12
 Ottoman Empire and, 179–81
Deliverance from Error (Ghazali), 109
 Demirel, Ahmet, 221
 democracy bourgeoisie and, 55
 contract rights and, 61
 economic development and, 52–3
 famine and, 61–2
 Freedom House index for, 32
 in Muslim-majority countries, 1–2
 regional diffusion in, 51, 55
 democratic peace theory, 28
 dependency theory, 57–8
 Descartes, Rene, 191
 Dimashqi, 81–2
din wa dawla. See religion and the state
 Diner, Dan, 58–9
 Dols, Michael, 153
 Duby, Georges, 93
 Dunn, Ross, 126

इस्लाम, सत्तावाद और पिछड़ापन

- Dunning, Thad, 51
- Durkheim, Emile, 220
- Durrani, Ahmad Shah, 206
- Dutch Revolt, 191
- East Asia
- economic development and authoritarianism in, 62–3
- regional peace in, 28
- Eastern Europe, Mongol invasion of, 119–20
- Eckstein, Zvi, 83
- economic development democracy and, 52–3, 61–2
- in England, during eighteenth and nineteenth centuries, 212–13
- gross national income (GNI)
- in Muslim-majority countries, 1–2
- in oil-rich countries, 52
- education. *See also* madrasas; universities, in Western Europe
- in Ottoman Empire, Westernization reforms of, 217, 223
- PISA scores, in Muslim-majority and East Asian countries, 63
- Edwards, Jeremy, 156
- Egypt
- drafting of constitution for, 7
- Islamization of, 43–4
- Egypt (cont.)
- Muslim Brothers in, 44
- Westernization reforms in, 217–19
- Elias, Norbert, 88
- Ellenblum, Ronnie, 98
- Ellethy, Yaser, 22
- Emre, Yunus, 143
- England, 192
- Enlightenment philosophers in, 212
- Glorious Revolution, 196
- intellectual, economic, and political development in, 212–13
- Ephrat, Daphna, 102
- The Epistles of the Brethren of Purity* (Ikhwan al-Safa), 78–9
- Erdoğan, Tayyip, 42–3, 231
- An Essay Concerning Human Understanding* (Locke), 192
- essentialist approach, xv, 20–3, 34–5, 58–9, 105, 158
- Fancy, Nahyan, 132–3
- Fanon, Frantz, 16
- Farabi, 78, 85, 136
- Fatawa al-Hindiyya*, 177–8
- Fatih. *See* Mehmed the Conqueror
- Fatimids, 96–7, 120–1
- financial institutions, in Muslim world, 199
- fiqh*. *See* jurisprudence
- Firdawsi, 100–1, 114
- Fish, Steven, 35–6
- Foda, Farag, 24
- Four Caliphs, 70, 89
- Freedom House index, 32
- French colonialism, 16, 40
- French Revolution, 213
- bourgeoisie, intellectuals, and, 213
- Fukuyama, Francis, 150–1
- Galileo, Galilei, 174–5
- Gama, Vasco da, 189–90, 195
- Gandhi, Mahatma, 19
- Gaspıralı, İsmail, 219
- Geertz, Clifford, 86
- Gellner, Ernest, 139
- gender equality. *See* patriarchy
- Genghis Khan, 121–3. *See also* Mongol invasion
- geographical determinism, 194
- Gesner, Konrad, 76
- Ghannouchi, Rachid, 44
- Ghazali, 4, 10, 46–7, 103–12, 234–5
- on apostasy, 110–11
- on decline of Muslim intellectualism, 85, 104–12
- on jurisprudence, 8, 109–10

on manners, 87–8
 on Sufism, 10, 109
 on ulema–state alliance, 9–10, 103–12
 Ghaznavids, 4
 Glorious Revolution, 196
 Goitein, Shelomo, 74, 82–3
 Gökalp, Ziya, 220
 Golden Horde, 123
 Goodrich, Thomas, 174
 Grabar, Olga, 81
 Gregory VII, 120, 158–9
 Greif, Avner, 155–6
 Griffel, Frank, 111
 Grotius, Hugo, 191
 Gülen movement, in Turkey, 43
 Gutas, Dimitri, 79–80, 179–80
 Gutenberg, Johannes, 187

al-Habashi, Bilal, 88
 Habsburgs, 166–90 Hacib, Yusuf
 Has, 107 hadiths, 7, 94–5
 codification of, 95
 Hakam II, 77
 al-Halibi, Suleiman, 156–7
 Hallaq, Wael, 72
 Halpern, Manfred, 151–2
 Hanifa, Hasan, 47
 Hanson, Hamza Yusuf, 109
 ul Haq, Zia, 45
 Harrison, Lawrence, 58
 Harvey, William, 192
 al-Hashimi, Tariq, 30
Hayy bin Yaqzan (Ibn Tufayl), 134
 Henry the Navigator, 185
Hierarchy and Egalitarianism in Islamic Thought (Marlow), 89
High Ethics (Kinalizade), 172–3
 Hill, Donald, 78
 Hilmi, Tüccarzade, 222
 Hinds, Martin, 71
History of Islamic Philosophy (Henry Corbin), 106

The History of West Indies, 173–4
 Hobbes, Thomas, 179, 212
 Hobsbawm, Eric, 6
 Hocasade, 180
 Hodgson, Marshall, 123, 143, 181
 House of Wisdom, 76–7
 Hulagu, 122–3
 human capital, 63
 Huntington, Samuel, 20, 38
 Hussein, Saddam, 30
 Hussein, Sharif, 17–18

 Ibn Abd al-Aziz, Umar, 71
 Ibn Adi, Yahya, 74
 Ibn Arabi, 59–60, 138, 143–4
 Ibn al-As, Amr, 131
 Ibn Bajja, 134
 Ibn Battuta, 126–7
 Ibn Fadlan, 90
 Ibn Hanbal, Ahmad, 3, 16, 72–3, 75
 text-based approach of, 94–5
 Ibn al-Haytham, 79
 Ibn Jamaah, 147
 Ibn Khaldun, 85–6, 138–43, 150–1, 156–7
 on *asabiyya*, 139–41, 150
 on philosophy, 143
 on Sufism, 144
 Ibn al-Nafis, 127, 131–2
 Ibn Rushd, 126–7, 134–8
 Aristotle's influence on, 135, 148–9
 on gender equality, 147–8
 on Ghazali, 136–7
 Plato and, 147–8
 on Quran, 135–6
 Western Europe influenced by, 160
 Ibn Saud, 17–18
 Ibn al-Shatir, 131
 Ibn Sina, 79–81, 84–5, 136, 180, 186
 Ibn Taymiyya, 26, 132–3, 146–7, 234–5
 Salafism and, 16, 146
 Ibn al-Tilmidh, 133
 Ibn Tufayl, 134–5

इस्लाम, सत्तावाद और पिछड़ापन

Ibn Zuhr, 86, 107
ijma. See *consensus*
ijtihad (interpretation), 24–5
Ikhwan al-Safa, 78–9
Ilkhanate, 123
İnalçık, Halil, 168, 185
The Incoherence of the Incoherence (Ibn Rushd), 137, 176
The Incoherence of the Philosophers (Ghazali), 104, 108, 134
Index of the Sciences (Nadim), 75–6
India. See also *Mughal Empire* British colonization of, 206, 214
Industrial Revolution, 212
The Infamies of the Batinites and the Virtues of the Mustazhirites (Ghazali), 103
Inglehart, Ronald, 35
inheritance laws, 198–9
Innocence III, 127–8
inquisition
mihna, 75
Spanish, 190–1
intellectuals
in French Revolution, 213
Islamic actors and, 6–7, 54, 232–3
in Muslim world, early achievements of, 75–80
in Muslim world, decline of, 104–12, 179–81
secularist politicians and, in Muslim world, 6, 54, 232–3
socioeconomic underdevelopment and the lack of, 232–3
in Western Europe, 193
invasions, of Muslim lands by Crusaders, 120–1
destruction of urban life, 124
Islam's expansion after, 125
by Mongols, 119, 121–3

Battle of Ain Jalut, 122–3
as divine punishment, 127
of Khwarazm Shahs, 121–2
Muslim scholarship after, decline of, 123–7
Muslims' geopolitical recovery after, 125
iqta (land revenue assignment system), 4, 98–9
during Abbasids, 98–9
during Buyids, 99
in Mamluk Sultanate, 152
in Ottoman Empire (*timar* system), 178, 181
in Seljuk Empire, 4, 102
systemization of, 102
types of, 99
Iran. See also *Khomeini*, *Ruhollah*
Islamization of, 44–5
Iranian Revolution, 19
Iraq
Arab Socialist Baath Party in, 30
sectarian violence in, 29–30
US occupation of, 19
Islahat Edict, 216–17
Islam
authoritarianism and, 34–42, 54
as civilizing process, 87–90
egalitarianism as result of, 88–9
expansion of, after invasions of Muslim lands, 125
rationality as incompatible with, 58
Islam (cont.)
socioeconomic underdevelopment and, 58–60
violence and, 20–3
abrogation and, 26–7
Quran and, 22–3, 26
suicide bombings and, 22
Islam Is Religion and Community, Not Religion and the State (G. Al-Banna), 11–12
Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century (El-Rouayheb), 180

Islamic law. See [sharia](#) Islamic states, 37–42

Islamic State of Iraq and Syria (ISIS), 17, 19

Islamicate, 86

Islamists, 6, 10, 19, 37–42, 86, 229–30

Islamization

authoritarianism and, 41–2

of Egypt, 43–4

of Pakistan, 45

of public life, in Muslim-majority countries,

6, 8

of Turkey, 42–3

Ismail, Shah, 165–6

Issawi, Charles, 57

Jabir, 76

al-Jabri, Mohammed Abed, 8, 134

Jahiz, 81

Jalalean Ethics (Dawani), 180–1

Janissaries, 165, 198, 216

Japan, 63–5, 213, 223–4

al-Jawziyya, Ibn Qayyim, 25, 132–3

Jazari, 130

Jefferson, Thomas, 213 John of Damascus, 74 jurisprudence (*fiqh*), 3, 7

five higher objectives of Islamic law, 8, 138, 232

Ghazali on, 8, 109–10

of Hanifa, 7, 94, 232

of Ibn Hanbal, Ahmad, 72, 94–5

of Malik, 94, 133

of Shafii, 7–8, 94–5

Shatibi on, 138, 232 Shii schools of,

94–5 Sunni schools of, 3, 95

Jurjani, 5, 129

Kadivar, Mohsen, 24

Kant, Immanuel, 212

Karakaya, Süveyda, 30

Karaman, Hayrettin, 43

Karimi merchants, 153–4

Kay, John, 212

Kayaoglu, Turan, 205–6

Keddie, Nikki, 162

Kemal, Namık, 124, 218–19

Kennedy, Paul, 186

Kepler, Johannes, 174–5

Keykubad, Alaeddin, 144

Khan, Syed Ahmad, 19, 219

Khayyam, Omar, 107

Khomeini, Ruhollah, 10–11, 44–5

Khwarazm Shah, Jalal al-Din, 122

Khwarazm Shah, Muhammad, 121–2

Khwarazm Shahs, 121–2

Khwarazmi, 77

Kilgour, Frederick, 76

Kinalizade, 172–3, 180

Kindi, 77

kizilbashs, 165–6

Klein, Herbert, 214

Kunduri, 101

Kuran, Timur, 154, 198–201 Kurdistan

Workers' Party (PKK), 19 Kushji, Ali, 5,

171, 180

Lacoste, Yves, 141

Laffer, Arthur, 151–2

Lambton, Ann, 80, 99

Land Law of 1858, 222

Lapidus, Ira, 11, 103

Lewicka, Paulina, 87

Lewis, Archibald, 125–6

Lewis, Bernard, 20, 37–8, 88, 131, 156–7

Limongi, Fernando, 49

Linberg, David, 79

Locke, John, 192, 212–13

The Long Divergence: How Islamic Law Held Back the Middle East (Kuran), 198–201

The Long Road to the Industrial Revolution (Van Zanden), 187

इस्लाम, सत्तावाद और पिछड़ापन

Lost in the Sacred: Why the Muslim World Stood Still (Diner), 58–9
Luther, Martin, 188

Maalouf, Amin, 124
Machiavelli, Niccolo, 179
Mackensen, Ruth, 130–1
Maddison, Angus, 194
madrasas, 102–7, 129–30, 149, 161, 175, 177–8, 217. *See also* Nizamiyya madrasas
Maghribi traders, 155–6

al-Mahdi, Muhammad, 17
Mahdi, Muhsin, 143
Mahmood, Saba, 47
Mahmud II, 216–17
Mahmud of Ghazni, 96, 100–1
Mahmud of Kashgar, 107
Maimonides, 107, 128, 138 Majlisi, Muhammad Baqir, 207 Malik, 3, 72, 94
al-Maliki, Nouri, 30
Malikshah, 107
Mamluk Sultanate, 122–3, 154
iqta during, 152
merchants in, trivialization of, 152–5
natural science and philosophy in, 131–2 ulema–state alliance in, 146–7
Mamun, 75–7
manners, 87–8
Mansur (tenth-century ruler), 133
al-Mansur, Yaqub (twelfth-century ruler), 137
Mardin, Şerif, 198, 225
Marlow, Louise, 89, 115
Marx, Anthony, 33
Masudi, 9–10, 172
Mattson, Ingrid, 97
Maturidi (theologian), 95, 129
Maturidi (theological school), 129
Maududi, Abul Ala, 10

Mawardi, 46–7, 89, 97, 115, 234–5
McAuliffe, Jane, 26
McCloskey, Deirdre, 194
Medicis, 186–7
Mehmed the Conqueror (Fatih), 165, 171–2
merchants, Muslim, 80–4
agricultural productivity and, 83–4
in Mamluk Sultanate, trivialization of, 152–5
in Ottoman, Safavid, and Mughal Empires, trivialization of, 181–5
as patrons of arts and philosophy, 81
religious legitimacy of, 80–1
trade routes for, 80–1
Mercia, 2
Mez, Adam, 74
Migdal, Joel, 140
mihna (inquisition), 75
Milestones (Qutb), 25
Ming Dynasty, 186, 189
Miskawayh, 78–9, 149–50
Mokyr, Joel, 64
Mongol invasion of China, 121
of Eastern Europe, 119–20, 124–5
of Muslim lands, 119, 121–3 Battle of Ain Jalut, 122–3 as divine punishment, 127 of Khwarazm Shahs, 121–2
Montesquieu, 121
Moosa, Ebrahim, 59
Morony, Michael, 86–7
Morsi, Mohammed, 44
Mottahedeh, Roy, 74
Muawiya, 71
Mubarak, Hosni, 44
Mughal Empire, 4–5, 166
dissolution of, 206
madrasas in, 177–8
ulema–state alliance in, 170 Muhammad (Prophet), 70, 88–9, 94 *mujahideen* (in Afghanistan), 18 Mukhtar, Omar, 17
Muqaddimah (Ibn Khaldun), 139–41, 156–7, 176

Murad III, 174
 Muslim Brothers, 7, 34, 44
 H. al-Banna on, 10
Muslim Discovery of Europe (B. Lewis), 156–7
 Muslim-majority countries
 authoritarianism in, rates of, 1–2
 military conflicts in, rates of, 1–2
 socioeconomic underdevelopment in, rates of, 1–2, 56
 trust, low levels of, 61
 violence in, rates of, 15–16
 Muslim minorities, 20
 in Myanmar, 21
 Mustazhir, 103
 Mutawakkil, 75
 Muteferrika, İbrahim, 123–4, 173–4, 209–10

 Nadim, 75–6
 Nasir, 144
Nasirean Ethics (Tusi), 149–50
 Nasr, Seyyed Hossein, 135–6, 175–6
 Nasser, Gamel Abdel, 43–4
 natural philosophy, 76
 Needham, Joseph, 194
 Neo-Platonism, 135
 Netherlands, 191–2
 new institutionalist approach, 64, 195–7
 Newcomen, Thomas, 212
 Newton, Isaac, 192
Niche of Lights (Ghazali), 109
Nicomachean Ethics (Aristotle), 78–9
 Nishapuri, 128–9
 Nizam al-Mulk, 101–3, 107, 115

 Nizamiyya madrasas (Nizamiyyas), 4, 101–2, 104–7, 130. *See also* madrasas
 Norris, Pippa, 35
 North, Douglass, 64, 195–6
 Nursi, Said, 86

Nuwayri, 132

 Obama, Barack, 33–4
 Ogilvie, Sheilagh, 156
 oil, authoritarianism influenced by. *See* rentier states
 Olson, Mancur, 196
Ordinances of Government (Mawardi), 46–7, 97
 Organization of Islamic Cooperation (OIC), 56
 Ottoman Empire
 bourgeois class in, 222–3
 Circle of Justice and, 172–3
 decline thesis and, 179–81
 Islahat Edict in, 216–17
 Janissaries in, 165, 198, 216
 Land Law of 1858 in, 222
 literacy rates in, 207
 merchants in, trivialization of, 181–5
 natural sciences in, 171–9
 philosophy in, 171–9
 physicians in, 175
 printing presses in, slow development of, 207–12
 Safavids and, 166
 Tanzimat Edict in, 216–17, 222
 timar system in, 178, 181
 ulema–state alliance in, 168–9, 207–8
 Western colonization and, 17–18, 206–7, 215, 224–6
 Westernization reforms in, 216–26
 of education, 217, 223
 of legal system, 222
 Parliament as part of, 218–19
 political and religious resistance to, 223–4
 as state control over economy, 222
 ulema during, loss of power for, 217
Our Crises (Said H. Pasha), 222–3

 Pakistan
 Islamization of, 45
 Muslim sectarianism in, 29
 Pamuk, Şevket, 181–2
 paper production

इस्लाम, सत्तावाद और पिछड़ापन

in Arab world, 75–6
 in Western Europe, 77
 Paris Academy of Sciences, 212
 Pasha, Hayreddin, 220
 Pasha, İbrahim, 209
 Pasha, Mehmed Ali, 205, 217, 225
 Pasha, Mustafa Reshid, 217 Pasha, Said Halim, 222–3 Pasha, Sokollu Mehmed, 174 Pasha, Ziya, 218
 patent system, development of, 192
The Path of God's Bondsmen from Origin to Return (Daya), 144–5
 patriarchy, 35–7, 147–8
 patronage
 for Muslim philosophers by merchants, 81
 for Muslim philosophers by rulers, 76–7
 Pax Mongolica, 119
 Philip II, 191
 philosophers and scientists
 in early Islamic history, 75–80
 between the twelfth and fourteenth centuries in Andalus and Northwest Africa, 133–43 in Central Asia, Iran, and Iraq, 127–9
 in Egypt, Syria, and Anatolia, 130–3
 in Ottoman, Safavid, and Mughal Empires, 171–9
 Piketty, Thomas, 64
 Plato, 78, 147–8
 Pococke, Edward, 192
 political thought, in Muslim world, 146–52
Political Thought in Medieval Islam (Rosenthal), 9
Politics (Aristotle), 148–9
 Polo, Marco, 126
 Portugal, explorations of, 190
 printing presses, in Muslim world, 207–12
 printing revolution, 187–8

Program for International Student Assessment (PISA), 63
 Protestant Reformation, 188–9
 Przeworski, Adam, 49
 Putnam, Robert, 61

Qadir, creed of, 96–7
 al-Qadir, Abd, 17
 Qaim, 96–7, 107
 al-Qaradawi, Yusuf, 22
qiyas (analogical reasoning), 7, 94–5, 232
 al-Qudat, Ayn, 111
 Quran, 7, 94–5
 Ibn Rushd on, 135–6
 translations of, 207–12
 violence, peace, and, 22–3, 26
 Qutb, Sayyid, 25–7, 86

Rahman, Fazlur, 59–60, 178
 Raphael, 160
 al-Rashid, Harun, 76–7
 al-Razi, Abu Bakr, 78
 al-Razi, Fakhr al-Din, 26, 113, 128
 Reagan, Ronald, 18, 151–2 reformists, in Muslim world, 216–24 regional diffusion, 51, 55
 Reis, Piri, 173, 176–7
 religion and the state (*din wa dawla*), 9–12, 93–101, 225
 Abdel Razek on, 12
 Ardashir I and, 9–10, 113–14
 G. al-Banna on, 11–12 Seyyid Bey on, 11–12 Ghazali on, 9–10
 Ibn Taymiyya on, 146–7
 Islamists on, 10
 Tusi on, 149–50
 religious diversity, during Abbasids, 74–5, 86
 religious morality, professional careers in conflict with, 60
The Removal of Doubt from the Names of Books and the Sciences (Katip Çelebi), 176

- Renaissance, 160, 186–7
The Renaissance of Islam (Mez), 74
 Renan, Ernest, 84
 rentier states, 48–52, 55
 GNI influenced by, 52 government revenues in, 51 regional diffusion in, 51 tax rates in, 49–50
Republic (Plato), 78, 148–9
The Revival of Religious Sciences (Ghazali), 10, 46–7, 103–4
 Rida, Rashid, 17
The Rise of the Western World (North and Thomas), 195–6
 Robertson, Graeme, 52–3
 Robinson, James, 64
 Rodinson, Maxime, 58
 Rosenthal, Erwin, 9
 Ross, Michael, 36–7
 El-Rouayheb, Khaled, 180
 Rousseau, Jean-Jacques, 212
 Rowley, Charles, 34
 Royal Society, 212
 Rubin, Jared, 201–2
Rulers, Religion, and Riches: Why the West Got Rich and the Middle East Did Not (Rubin), 201–2

 Rumi, Jalal al-Din, 143
 al-Rumi, Kadizade, 171, 180
 Russell, Gül, 192
 Russia, 215–16
 Turkic Muslims in, 219–20

 Saadi, 145
 Sabra, Abdelhamid, 106
 Sachedina, Abdulaziz, 47
 al-Sadiq, Jafar, 72
 Sadra, Mulla, 5, 177
 Saeed, Abdullah, 24
 Saeed, Hassan, 24
 Safavid Empire, 165–6
 dissolution of, 206
 merchants in, 181 Ottoman Empire and, 166 philosophers in, 177
 ulema–state alliance in, 169–70
 Safi, Omid, 111
 Saint Pierre, J. H. Bernardin de, 214
 Saladin, 120–1, 130–1, 144
 Salafism
 authoritarianism and, 36
 defined, 16
 founding of, 17
 Ibn Taymiyya and, 146
 Jihadi-Salafism, 25, 27
 violence and, 17
 Sami, Şemseddin, 211, 219
 Sardar, Ziauddin, 108
 Sarton, George, 106–7
 Sasanian Empire, 70
 Muslims ideologically influenced by, 112–16 Muslims institutionally influenced by, 114 Zoroastrian hierarchy during, 114–15
 Saudi Arabia
 Britain and, 17–18
 Salafism in, 16
 Wahhabism in, 17
 Saunders, John, 105, 124
 Sayıl, Aydın, 106
 scholars, Islamic. *See* ulema
 scientific revolution, 192
 scientific societies, 212
 secular states, in Muslim world, 37–42
 secularists, in Muslim world, 6–9, 232–3
 Seljuk Empire, 4–5
iqta during, 4, 102
 Nizamiyya madrasas and, 102–3
 ulema–state alliance in, 101–3
 Sen, Amartya, 61–2

 Sezgin, Fuat, 127–8
 Shafii, 3, 72
 jurisprudential method of, 7–8, 94–5
 Shah, Nader, 206
 Shah, Reza, 29

इस्लाम, सत्तावाद और पिछड़ापन

- Shahristani, 72
 sharia (Islamic law)
 in constitutions of Islamic states, 37–42
 inheritance laws, 198–9
 percentage of supporters, as law of the land, 23–4
Sharia-Based Governance in Reforming Both the Ruler and His Flock (Ibn Taymiyya), 146–7
 Shatibi, 138, 232
 Shatzmiller, Maya, 80, 154–6
 Shaybani, 72–3, 80–1
 Shaykh, Shamil, 17
 Shii jurisprudence, 94–5
 al-Shirazi, Qutb al-din, 107, 128–9
 Singh, Jai, 175
 Skocpol, Theda, 213
 slavery, 214
 Smith, Adam, 64, 212
 Smith, Nathanael, 34
 socioeconomic underdevelopment, in Muslim-majority countries
 authoritarianism and, 61–3, 229–32
 essentialist arguments, for Islam's role in 11, 58–9
 historical factors for, 63–5
 intelligentsia, bourgeoisie, and, 232–3
 rates of, 1–2, 56
 ulema's influence on, 58–60
 Western colonization's influence on, 57–8
 Somel, Selçuk, 224
 Soroush, Abdul Karim, 47
 Southeast Asia, late Islamization and early colonization of, 4–5
 Spain
 alliance between the Church and the monarchy in, 190–1
 explorations of, 189–90
 inquisition in, 190–1
 Spengler, Joseph, 152
 Spinoza, Baruch, 191
 Stark, Rodney, 92
 Starr, Frederick, 100, 108
 Stepan, Alfred, 21, 52–3
 Stevens, Christopher, 34
 Stokes, Susan, 52
 Sufi orders (*tariqas*), 6, 108
 Sufi shaykhs, 6
 authoritarianism and, 48
 critics of, 143–4, 183–4
 and violence, 17
 Sufism
 Ghazali and, 8, 10, 109
 Ibn Khaldun on, 144 philosophy replaced by, 143–4 spiritual hierarchy in, 144 state and, 144–6
 Suhrawardi, Umar, 144
 Suhrawardi, Yahya, 131
 suicide bombings, 22 Suleyman the Magnificent, 169 Sunni jurisprudence, 94–6
 Syria, sectarian violence in, 29–30
 Szyliowicz, Joseph, 207
 Taftazani, 5, 129
 Taha, Mahmoud Mohammed, 24
 al-Tahtawi, Rifaa, 218
 Takiyuddin, 5, 174
 Tanzimat Edict, 216–17, 222 *tariqas*. *See* Sufi orders
 Taseer, Salman, 24
 tax rates, in rentier states, 49–50
 terrorism, 15–16, 22, 27, 29. *See also* violence
 Testament of Ardashir I, 9–10, 113–14
 al-Thawri, Sufyan, 73
 Thomas, Robert, 195–6
 Tierney, Brian, 159
 Tilly, Charles, 186
 Timur, 123
Travels (Ibn Battuta), 126–7
The Treatise of Kāmil on the Prophet's Biography (Ibn al-Nafis), 132

Treaty of Balta Limani (Anglo-Ottoman Treaty), 205–6
 Treaty of Karlowitz, 205 Treaty of Kucuk Kaynarca, 205 Türker, Muhabat, 172
 Turkey
 founding of, 220–1
 Erdoğan in, 231
 Gülen movement and Erdoğan in, 43
 Islamization of, 42–3
 PKK in, 19
 Turner, Bryan, 81
 Tusi, Nasr al-Din, 128, 149–50
 Udovitch, Abraham, 199
 ulema, 6
 anti-intellectualism of, 6–7
 authoritarianism and, 42–8
 in early Islamic history, independence from the state, 3–4, 71–5
 socioeconomic underdevelopment and, 58–60
 violence and, 23–8
 ulema–state alliance, 3–6. *See also* religion and the state
 formation of, eleventh century, 93–101
 in Mamluk Sultanate, 146–7
 in Mughal Empire, 170
 in Ottoman Empire, 168–9, 207–8
 revival of, twentieth century, 42–5 in Safavid Empire, 169–70
 in Seljuk Empire, 101–3
 Ülgener, Sabri, 183–4
 Umayyads, 3, 70–5
 underdevelopment. *See* socioeconomic underdevelopment
 universities, in Western Europe, 5, 161

 Van Zanden, Jan, 90, 187
 Vesalius, Andreas, 175
 vicious circle, 61–3
The Victory of Reason: How Christianity Led to Freedom,

Capitalism, and Western Success (Stark), 92
 violence. *See also* terrorism
 anger and, 21
 anti-colonial approach to, 16–20
 authoritarianism and, 28–30
 sectarian conflicts as result of, 29–30
 terrorism as result of, 29 socioeconomic underdevelopment and, 229–32 Islam and abrogation and, 26–7 essentialist arguments for, 20–3 Quran and, 22–3 suicide bombings and, 22
 Islamists and, 19
 as multicausal phenomenon, 22–3
 Sufi shaykhs and, 17
 ulema and, 23–8
Violence and Islam (Adonis), 20
 Wahhabism, 17. *See also* Salafism
 violence and, 17
 Waldner, David, 65 Wali Allah, Shah, 211 waqfs, 102, 154, 199
 Watson, Andrew, 83–4
 Watt, James, 212
 Watt, Montgomery, 95
 Weber, Max, 20, 58
 Weingast, Barry, 196
 Western Europe
 book production in, 188 bourgeois class in, 193–4 Catholic Church in, 158–9, 193
 class structure in, Early Middle Ages, 92–3
 comparison with Muslim world, Early Middle Ages, 90–3
 defined, 2
 and geographical explorations, 189–90
 historical development, in comparison to Muslim world, 227–8
 Industrial Revolution in, 212 intellectual class in, 193 Muslim influence on, 159–61
 political decentralization in, 185 printing revolution in, 186–8 Protestant

इस्लाम, सत्तावाद और पिछड़ापन

Reformation in, 188–9 rise of,
explanations for, 185–97
anti-colonial approach, 194–5
new institutionalist approach, 195–7
scholars in, social status of, 93
scientific revolution in, 192
socioeconomic transformation of,
High
Middle Ages, 157–9
White, Lynn Jr., 91–2
Why Nations Fail (Acemoglu and
Robinson),
64
Wilson, Brett, 211
women's rights. *See* patriarchy Young
Turk Revolution, 220
Zaman, Muhammad Qasim, 25
Zengi, Nur al-Din, 130, 144
Zheng He, 189
Zoroastrianism, 100–1, 115
Zürcher, Eric, 215

ख़ुसरो फ़ाउण्डेशन: एक नई पहल

हिंदुस्तान जन्मत निशान, जो मजहबी, भाषायी एवं सांस्कृतिक विविधताओं का देश है और 'अनेकता में एकता' से जिसकी पहचान होती है। इस महान देश का इतिहास मानव-प्रेम की मिसालों से भरा पड़ा है। जिसमें शक्ति और शान्ति भक्तों के गीतों का नतीजा है और हिंदुस्तान हमेशा इस बात का गवाह रहा है कि धरती के बासियों की मुक्ति प्रीत में है।

पता नहीं कि दुनिया को किसकी बुरी नजर लग गई कि सामाजिक निकटता दूरियों में बदलने लगी हैं। सच्चाई तो यही है कि इस देश की अधिकांश लोग आज भी इस अलगाव तथा विभाजन का हिस्सा बनने के लिए तैयार नहीं है, परन्तु बहुसंख्यक अगर खामोश रहती है तो उसका अस्तित्व गहरे अन्धकार के गर्त में समा जाता है। वर्तमान में अधिकांश लोग समाज एवं मानवता के दुखों का निवारण करने के बजाय केवल और केवल अपने आप में व्यस्त हैं। वह मनुष्य जो कभी जनसाधारण की आकांक्षा का स्वर हुआ करता था आज अपने आप तक ही सीमित होकर रह गया है। इन हालात में हाथ में हाथ धरे बैठा नहीं रहा जा सकता और इसलिए जरूरी है कि एक बार उन सभी प्रतीकों को फिर से ज़िंदा किया जाए जो “मुहब्बतों की गाथा” और “प्रेम के ढाई अक्षर” से एक दूसरे को जोड़े रहे जिनके नजदीक मादरे-वतन, यहाँ पैदा और बसने वाले, इसके दरियाओं का पानी पीने वाले, इसके खेतों में पैदा होने वाले अन्न से अपनी भूख मिटाने वालों को फिर इस बात का एहसास दिलाया जाए कि उनका मजहब, जबान और इलाका कुछ भी हो सकता है लेकिन माँ और माटी से उनका रिश्ता इस दुनिया के पैदा करने वाले और चलाने वाले रब की मर्जी का नतीजा है और जिसमें रब राजी उसमें सब राजी रहें तो ही बेहतरी और भलाई है।

हिंदुस्तान में एक दूसरे को जोड़ने वालों का यदि उल्लेख किया जाए तो उनके नाम और काम गिनाने में कोई देर न लगेगी लेकिन अगर एक दूसरे को एक दूसरे से अलग करने वालों और बाँटने वालों के नाम पूछे जाएँ तो उसे उनके नाम याद करने और बताने में बड़ी मुश्किल आएगी।

इन सबके बावजूद आज फिर यह दूरियाँ, यह टकराव और हिंसा बार-बार क्यों देखने को मिल रही है। इसका सीधा-साधा जवाब यही है कि हमने उन्हें भुला दिया है जिन्हें हमें याद रखना चाहिए था। देवी-देवताओं, पैगंबरों, पीरों और ऋषियों-मुनियों के त्याग, तपस्या, समर्पण और सेवाभाव को पुनर्जीवित करने की आवश्यकता है। उनकी शिक्षाओं तथा उनके उपदेशों को एक बार फिर लोगों तक पहुँचाया जाना चाहिए।

यही वह सोच और फिक्रमंदी है जिसके तहत 'खुसरो फाउण्डेशन' की स्थापना की गई है। हजरत अमीर खुसरो मध्यकालीन भारत के एक ऐसे लोकप्रिय, मनमोहक एवं सर्वव्यापी व्यक्तित्व हैं, जिन्हें सदियाँ गुजरने के बाद भी याद रखा गया और हमेशा याद रखा जाएगा। वह सूफी भी थे और सिपाही भी, कवि भी थे और संगीतकार भी, इतिहासकार भी थे और इतिहास बनाने वाले भी। उनके व्यक्तित्व की सार्वभौमिकता और विशिष्टता ने उन्हें न केवल विभिन्न गुणों का वाहक बनाया था बल्कि बहुआयामी विशेषताओं से परिपूर्ण किया था। मध्यकालीन भारतीय इतिहास के बड़े-बड़े नामियों के निशान मिट गए लेकिन हजरत अमीर खुसरो आज भी न सिर्फ हमारी तारीख का एक हिस्सा हैं बल्कि हर इंसान के दिल व दिमाग में रचे बसे हैं। वे लोगों के दिलों में इस प्रकार रचे-बसे हैं कि खुशी के लम्हे हों या दुख के पल, हजरत अमीर खुसरो का नाम तथा उनकी रचनाएँ सदैव अपनी प्रासंगिकता के साथ हमारे साथ हैं।

इस गुत्थी को तो मनोवैज्ञानिक ही सुलझा सकते हैं कि हजरत अमीर खुसरो ने अपनी विभिन्न दरबारी एवं खानकाही गतिविधियों के बीच किस प्रकार संतुलन स्थापित किया। यह प्रश्न इसलिए भी महत्वपूर्ण है कि खुसरो ने यह संतुलन अपने व्यक्तित्व के खरेपन के साथ स्थापित किया था। जीवन के प्रत्येक क्षेत्र में उनका हर जुड़ाव और हर किरदार खुली पुस्तक की तरह सब पर जाहिर था और इस खुलेपन के बावजूद जिंदगी भर कामयाब रहे। सच्चाई से भरपूर चिंतन हजरत अमीर खुसरो के व्यक्तित्व को हमारे समक्ष एक आदर्श के रूप में प्रस्तुत करता है।

इस भारतीय तुर्क का देश-प्रेम न केवल मिसाली है, बल्कि काबिले-रश्क भी है। खुसरो के नजदीक भारत की धरती अदन की जन्नत है। यहाँ के लोग प्रत्येक रंग व रूप में उन्हें प्रिय हैं।

यहाँ के दरबारों के समक्ष ईरान, तूरान और खुरासान के दरबार फीके दिखाई देते हैं। यहाँ के लोग कृषि, उद्योग, व्यापार के साथ-साथ विज्ञान एवं कला के प्रत्येक क्षेत्र और सैन्य प्रशिक्षण के प्रत्येक रूप में अद्भुत एवं अनूठे हैं। एक पक्का मुसलमान होने के बावजूद भी उन्हें भारत की सभी विचारधाराएँ प्रिय हैं। वे कहते हैं कि “यद्यपि भारतवासी हमारे जैसा धर्म नहीं रखते, परन्तु उनकी अधिकतर मान्यताएं हमारे जैसी हैं।”

आज जरूरत इस बात की है कि हम भारतवासी, भारत की प्रत्येक परंपरा को, चाहे वह धार्मिक हो अथवा सांस्कृतिक अथवा भाषायी, शैक्षिक हो या साहित्यिक, उसे हजरत अमीर खुसरो की तरह देखें, अपनाएं और उसके लिए अपने आप को समर्पित कर दें। हजरत अमीर खुसरो, जिनकी माँ भारतीय थीं और पिता तुर्क, एक ऐसे भारतीय हैं जो न केवल भारत की महानता के तराने गाते हैं बल्कि अपने आपको इस मिट्टी का इस प्रकार अभिन्न अंग बनाना चाहते हैं जैसे यह मिट्टी ही सब कुछ हो। देश की मिट्टी से इस लगाव और प्रेम को अल्लाफ हुसैन हाली ने इस तरह बयान किया है:

तेरी इक मुश्त-ए-खाक के बदले

लूँ न हर्गिज अगर बहिश्त मिले

खुसरो फ़ाउण्डेशन देशभक्ति, मानव प्रेम तथा प्रकृति से निकटता को अपनाने और सभी प्रकार के भेदभाव और नफ़रत से ऊपर उठकर मुहब्बत को आम करना चाहती है। जिसको शैख़ इब्राहीम ज़ौक़ ने यूँ बयान किया है:

गुल्हाए-रंगा-रंग से है ज़ीनत-ए-चमन

ऐ ‘ज़ौक़’ इस जहाँ को है जेब इख़्तेलाफ़ से



अहमद टी. कुरु सैन डिएगो स्टेट यूनिवर्सिटी में राजनीति विज्ञान के प्रोफेसर और सेंटर फॉर इस्लामिक एंड ओरिएंटल स्टडीज़ के निदेशक हैं। कुरु **सेक्यूलरिज़्म एंड स्टेट पॉलिसीज़ टूवार्ड्स रिलीजन: द युनाइटेड स्टेट्स, फ्रांस, एंड टर्की** (कैम्ब्रिज यूनिवर्सिटी प्रेस) के लेखक हैं। उनकी हाल की पुस्तक **इस्लाम, अथॉरिटेरियनिज़्म एंड अंडर डिवेलपमेंट: अ ग्लोबल एंड हिस्टोरिकल कंपेरिजन** (कैम्ब्रिज यूनिवर्सिटी प्रेस) को तीन पुरस्कार मिले हैं और यह टाइम्स लिटरेरी सप्लीमेंट्स बुक्स ऑफ़ द ईयर में शामिल की गई है। हिंदी अनुवाद के अलावा, यह पुस्तक फ्रेंच, जर्मन, डच, बोस्निया, अरबी, फारसी, इंडोनेशियाई, मलय, उज़्बेक, किर्गिज़ और बंगला में भी अनुदित की गई है।



खुसरो फ़ाउण्डेशन
KHUSRO FOUNDATION

D-319, Defence Colony, New Delhi 110024 ☎ +91 9318431341

ISBN:978-81-985023-9-1



9 788198 150239 1