



بعد اجتماعی عدالت در اسلام: سهم الهیات^۱

نویسنده: سید فرید العطاس^۲

مترجم: مینا اینانلو^۳

چکیده

هر بحثی از عدالت یا عدل در زمینه اسلامی، باید با مفاهیم کلیدی تعادل یا میزان (المیزان) و اعتدال یا حد وسط (وسطیة) مرتبط باشد. اعتدال به معنای ایجاد تعادل بین دو حد افراط و تفریط است. برقراری این تعادل، دستاورد عدالت است. به این دلیل که صفت خاصی از عدالت (عدل)، میزان (المیزان) یا تعادل است. قرآن چنین توصیفی از عدالت خداوند بدست می‌دهد: «و ما ترازو (موازين) عدل را برای روز قیامت قرار می‌دهیم، آنگاه به هیچ‌کس در هیچ چیزی ستم نمی‌شود و اگر چیزی یا عملی هم وزن دانه خردلی باشد آن را هم به حساب می‌آوریم و کافی است که حسابگر باشیم / انبیاء (۳۱): ۴۷. بنابراین، نتیجه می‌شود عدالت، همان اعتدال است، یعنی دستیابی به اعتدال، دستاورد عدالت است. این مطلب، نه تنها در مورد عدالت خداوند بلکه، در مورد عدالت انسان‌ها نیز صدق می‌کند. همان‌طور که ابن خلدون اشاره کرده است: «عدالت، ایجاد تعادل در میان بشریت است. این به عدالت اجتماعی ارتباط دارد». این پژوهش، به بررسی ابعاد مختلف اعتدال در جامعه می‌پردازد که در مجموع عدالت اجتماعی را تعریف می‌کنند. توجه و تأکید من بر دوگانه‌های خاصی، مثل ظاهر-باطن، سنت-مدرنیته، خصوصی-عمومی، و خودمختاری و مقررات است تا از این رهگذر فهمی امروزی از اعتدال بیورم، که شروط لازم عدالت اجتماعی را بجا آورد. سپس کارایی این تلقی از عدالت اجتماعی را درباره دو مسئله معاصر در جهان اسلام، یعنی فرقه‌گرایی و تخریب میراث، توضیح بدهم. بعد از آن، بحث مختصری در مورد الهیات اجتماعی سعید^۳ نوری می‌آید، که آن را به عنوان چارچوبی برای بیان فهمی امروزی از عدالت اجتماعی، نشان داده‌ام.

۱. مقاله ارائه شده به چهارمین همایش و گردهمایی مکتب اسلامی (AAISC4) سال ۲۰۱۹- با تمرکز بر عدالت اجتماعی، ۱۳ و ۱۴ جولای

۲۰۱۹، موسسه آسیا - دانشگاه ملیبورن استرالیا

۲. استاد جامعه‌شناسی دانشگاه ملی سنگاپور Email: alatas@nus.edu.sg

۳. دانشجوی دکتری مسائل اجتماعی، گروه علوم اجتماعی، دانشکده علوم اجتماعی و اقتصادی، دانشگاه الزهرا Email: inanloo_mina@yahoo.com

عدالت، اعتدال و افراط‌گرایی

مفاهیم کلیدی مربوط به بحث عدالت در زمینه اسلامی، (عدل) عدالت و (المیزان) تعادل هستند. اصطلاحی که در گفتمان اسلامی معمولاً به عدالت ترجمه می‌شود، (عدل) است. در کار نوری، در انطباق با قرآن و اندیشه اسلامی به طور کلی، این اصطلاح در کنار مفهوم میزان یا تعادل، می‌آید. نوری به هنگام بحث از عدالت خدا، هم از عدالت و هم از تعادل سخن می‌گوید. به عنوان مثال، او اظهار می‌کند که غیرممکن است خدایی که عدالت و تعادل را در نظم کیهانی برقرار کرده است، به کسانی که به آن عدالت اعتقاد دارند و او را می‌پرستند، التفات نکند.^۱ در فقه اسلامی، نظر اکثریت بر این بوده است که عدل به قید و شرطی دلالت می‌کند که برحسب آن، شخص به واجبات و توصیه‌های شرعی یا اصول اخلاقی اسلامی، عمل می‌کند و از منکرات و مکروهات، پرهیز می‌کند.^۲ صفت خاص عدل، میزان یا تعادل است. این همسوی با دیدگاه قرآن درباره عدالت خداوند است: و برای روز قیامت ترازوهای (موازين) عدل قرار می‌دهیم، آنگاه در هیچ چیز به هیچ کس ستم نمی‌شود و اگر هر عملی هم وزن دانه خردل باشد، به حساب می‌آوریم و کافی است که حسابگر باشیم.^۳

چند قرن بعد، ابن خلدون به برداشت دانشمندان پیشین از کارکرد اجتماعی قانون، اشاره کرده است. به عنوان مثال، وی به سخنان موبد ایرانی در برابر ملک بهرام بن بهرام به روایت مسعودی، اشاره می‌کند: «ای پادشاه، اقتدار سلطنتی تنها از طریق شریعت دینی، اطاعت از خدا و پیروی از اوامر و نواهی او تحقق می‌یابد. قانون دینی تنها از طریق اقتدار سلطنتی تداوم می‌یابد. اقتدار سلطنتی تنها توسط مردان صورت می‌پذیرد. مردان تنها با کمک دارایی پابرجا می‌مانند. تنها راه رسیدن به مالکیت، زراعت است. تنها راه تزکیه عدالت است. عدالت، تعادلی است که در بین بشر برقرار شده است. خداوند آن را برپا کرد و ناظری برای آن قرار داد و آن (ناظر) حاکم است».

۱. بدیع الزمان سعید نوری، کلمات: درباره طبیعت و اهداف انسان، زندگی و همه چیزها (استانبول، ۲۰۰۴)، ۷۷. همچنین نگاه کنید به ترجمه عربی کلمات که با دقت بیشتری استفاده از اصطلاحات اسلامی را در اصل ترکی منعکس می‌کند. (استانبول ۱۹۹۸/۱۴۱۹م)، ۶۸.

۲. ابن رشد، مبتکر فقه ممتاز: بدایه المجتهد و نهایه المقتصد (۱۹۹۶م)، ج ۲، ۵۵۶. نیز رجوع کنید به اصل عربی، بدایه المجتهد و نهایه المقتصد (بیروت، العلمیة، ۱۹۹۷/۱۴۱۸)، ج ۲، ۶۷۸.

۳. الانبیا (۲۱): ۴۷.



این حرف که «عدالت تعادلی است که در میان بشریت برقرار می‌شود» در اینجا برای ما جالب است. (العدل المیزان المنسوب بین الخلیقه). این آیه اشاره به عدالت انسانی است. اگر هر سه قول فوق را در نظر بگیریم، روشن می‌شود که مفاهیم عدل و میزان هم به عدالت خداوند و هم به عدالت انسانی اشاره دارند.

از این مطلب، چنین استنباط می‌شود که اگر عدالت همبسته‌ی تعادل باشد و بر مبنای آن تعریف شود، آنگاه بی‌عدالتی هم همبسته‌ی عدم تعادل می‌شود و بر مبنای آن تعریف می‌شود. علاوه بر این، می‌توان دریافت که تعادل همبسته‌ی اعتدال و حدوسط (وسطیه) نیز است، به این معنا که دقیقاً تحقق تعادل بین دو حد افراط و تفریط به اعتدال (حالت دوری از افراط و تفریط) می‌انجامد. بنابراین، عدم تعادل هم‌پیوند با افراط‌گرایی می‌شود و باید وضعیت بی‌عدالتی تلقی شود. در بخش بعدی، درباره افراط‌گرایی، نه صرفاً به مثابه بی‌عدالتی، بلکه به مثابه بی‌عدالتی اجتماعی بحث خواهیم کرد.

افراط‌گرایی به مثابه بی‌عدالتی اجتماعی

روشن است که اعتدال در عین حال برقراری عدالت است و مستلزم ایجاد تعادل بین مردم است. تعادل با گفتگوی بین دو حد افراط و تفریط، برقرار می‌شود. افراط‌گرایان مسلمان در برقراری این تعادل، ناکام مانده‌اند. به عنوان مثال، سختگیری بیش از حد (افراط) در پیروی از شرع اسلام و از سوی دیگر، تسامح بیش از حد (تفریط)، دو قطب هستند. امروزه مشکل افراط‌گرایی، ناکامی در ایجاد تعادل بین دو قطب، افراط و تفریط است. ایجاد تعادل، همان ایجاد راه میانه است.

یکی از اصطلاحات معادل افراط‌گرایی در اسلام، غلو است که ابتدا متکلمان از آن برای توصیف کسان استفاده کرده‌اند که در احترام به شخصیت‌های مذهبی، مانند شأن الهی دادن به آن‌ها، اغراق می‌کردند. غلات، اهل افراط هستند. در این مثال، ناتوانی در برقراری تعادل بین، از یک سو، میل به تکریم یک شخصیت نبوی یا مقدس، و از سوی دیگر، شاهد گرایشی به قائل نشدن هیچ شأن ویژه‌ای به آنها هستیم. در جامعه مسلمانان معاصر، در طول زنجیره افراط - تفریط، انواع و مظاهری از این دو حد را می‌توان شناسایی و مشاهده کرد، که همگی دارای بعد اجتماعی هستند. برخی از آنها را در ادامه فهرست کرده‌ام:



۱. شمول‌گرایی در مقابل انحصارگرایی - اعتدال مستلزم تنوع است، اما از یک سو، باید بین حفظ یکپارچگی اسلام به واسطه عدم شمول هر گروهی که مدعی مسلمانی هستند، و از سوی دیگر، تعریف مضیقی از اسلام که کنار گذارنده گروه‌های به لحاظ تاریخی مشروع می‌شود، تعادل وجود داشته باشد. در مالزی، در برخی محافل کوشیده‌اند تعریف اسلام را به مکتب شافعی محدود کنند، حرکتی که منجر به تبعیض علیه برخی مکاتب دیگر می‌شود.
۲. سنت در مقابل مدرنیته - نمونه‌اش، تخریب میراث در عربستان سعودی است (در بخش بعدی به این موضوع باز خواهم گشت). این دوگانگی با دوگانگی دیگر، یعنی دوام در مقابل تغییر، نیز مرتبط است.
۳. شرع در مقابل معنویت - جا افتادن تفکر شرع‌گرایانه در میان علما و مردم به طور کلی، منجر به بی‌توجهی به معنویت و تجربه دینی شده بود. این بازتابی از نبود تعادل بین ابعاد ظاهری و باطنی اسلام است، که در درجه اول به دلیل زوال سنت صوفیانه است. این شرع‌گرایی منجر به عدم تعادل دیگری شده، که به شرح زیر است.
۴. اعمال زور در مقابل آزادی/مقررات در مقابل قداست زندگی شخصی - در اینجا بین لزوم تنظیم قلمروهای اجتماعی و خصوصی زندگی و آرمان تقدس زندگی و فضای شخصی، تعارضی وجود دارد. بدیهی است در هر جامعه‌ای دولت باید بر شهروندان نافرمان و یاغی اعمال زور کند. این کار نه تنها باید با تامین آزادی‌های شخصی بلکه، آزادی‌های مدنی، متعادل شود. توجه بیش از حد به مقررات می‌تواند به اعمال زور بیش از حد منجر شود. به عنوان مثال، قانونی در مالزی است که به مقامات اجازه می‌دهد مرد مسلمان را به دلیل شرکت نکردن در نماز جمعه جریمه یا بازداشت کنند.
۵. لفظی(حقیقی) در مقابل مجازی- این، نمونه‌ی دیگری از نبود تعادل بین ابعاد ظاهری و باطنی اسلام است. برای مثال، علاقه بیش از حد به ظاهر در امر تفسیر متون، ممکن است به جهت‌گیری‌های مشکل‌آفرین مانند انسان گونه انگاری^۱ در آموزه‌های الهیاتی، منجر شود.

¹. anthropomorphism



۶. کل‌گرایی در مقابل جزئی‌گرایی - قبلاً ثابت کردیم که بی‌عدالتی باید به نبود تعادل تعریف شود. از این رو مواردی از نبود تعادل که در بالا مورد بحث قرار گرفت، در صورتیکه دارای ابعاد اجتماعی و معضلات اجتماعی باشند، به بی‌عدالتی اجتماعی اشاره دارند. در ادامه، درباره دو نمونه از بی‌عدالتی اجتماعی ناشی از افراط‌گرایی، بحث می‌کنم. در این دو نمونه، افراط‌گرایی بر اساس دو عدم تعادل تعریف می‌شود - ناکامی در ایجاد تعادل بین سنت و مدرنیته، و ناکامی در ایجاد تعادل بین شمول‌گرایی و انحصارگرایی.

تخریب میراث به مثابه بی‌عدالتی اجتماعی

تخریب میراث در عربستان سعودی، نمونه‌ای از افراط‌گرایی و بی‌عدالتی اجتماعی از نظر شکست در ایجاد تعادل بین سنت و مدرنیته است. مقامات سعودی آنقدر با طرز تفکر مدرنیستی همسو شده‌اند که منجر به تخریب سنت شده است. در دهه‌های ۱۹۳۰، ۴۰ و ۵۰، اقتصاددانان در آمریکای لاتین، اروپا و ایالات متحده، به مناطق توسعه‌نیافته توجه کردند. مکتب غالبی که برای توضیح توسعه در کشورهای پیشرفته سرمایه‌داری استفاده می‌شد، اقتصاد نئوکلاسیک بود که بر اساس آن، عملکرد نیروهای بازار آزاد می‌تواند رفاه اقتصادی کل را به حداکثر برساند و رشد تولید تحت اشتغال کامل، تا زمانی ادامه خواهد داشت که گرایش مثبتی برای پس‌انداز و سرمایه‌گذاری افزون بر آنچه برای حفظ سازو برگ سرمایه‌ای لازم است، وجود داشته باشد. ظهور مکاتب بعدی اقتصادی توسعه، تا حدی واکنشی به عدم کارایی اقتصاد نئوکلاسیک بود^۱. رویکردهای مطالعاتی اقتصاد در مناطق توسعه‌نیافته عبارتند از: مکتب ساختارگرایی، نئومارکسیسم، نظریه وابستگی، و اقتصاد نهادی جدید.

اقتصاد اسلامی برحسب علاقه‌ی تقریباً خاصش به عوامل فنی مانند رشد، بهره، مالیات، سود و غیره، عمدتاً در سنت اقتصاد نئوکلاسیک جای گرفته است. تعداد زیادی از مسائل اقتصاد سیاسی نظیر؛ توسعه نابرابر، مبادله نابرابر، سرمایه‌داری بوروکراتیک، فساد و نقش دولت که نظریه‌پردازان اقتصاد ساختارگرا، نئومارکسیست، وابستگی و اقتصاد نهادی جدید

۱. دیانا هانت، نظریه‌های اقتصادی توسعه: تحلیلی از پارادایم‌های رقیب: نیویورک ۱۹۸۹، ۳.

به آنها پرداخته‌اند، اقتصاددانان اسلامی در سطوح نظری و تجربی به آنها نمی‌پردازند. البته این بدان معنا نیست که اقتصاددانان اسلامی باید بدون نگرش انتقادی، رویکردهای دیگر را به عنوان جایگزینی برای اقتصاد نئوکلاسیک اتخاذ کنند. بومی‌سازی موفقیت‌آمیز اقتصاد توسعه و ادعای علمی بودن آن، بستگی دارد به اینکه تلاش‌های بومی‌سازی تا چه حدی فواید اقتصاد نئوکلاسیک و سایر نظریه‌های توسعه، را حفظ می‌کند. مشکل اصلی این وضعیت این است که تحت عنوان "اقتصاد اسلامی" سیاست‌گذاری‌های مراکز سرمایه‌داری صنعتی، در جهان اسلام اجرا می‌شود و مشروعیت می‌یابد، و بدین طریق همان پروژه‌ای که اقتصاد اسلامی به آن متعهد شده است، تضعیف می‌شود. تلاش برای استوار کردن اقتصاد اسلامی برپایه نظریه انسان عقلانی و روش‌شناسی فرضیه‌ای-قیاسی، منتهی به این شده است که صرفاً اصطلاحات اسلامی جایگزین اصطلاحات اقتصاد نئوکلاسیک و حفظ کردن مفروضات، روال‌ها و شیوه‌های تحلیل آن مکتب اقتصادی شود. به این ترتیب، درگیر تحلیل و نقد نظم اقتصادی بسیار نابرابر جهانی که شکاف‌ها در آن روز به روز بیشتر می‌شود، نشده است. از این رو، این اقتصاد ظاهراً ضدغربی، جذب آن اقتصاد می‌شود، و به همان روندهایی کمک می‌کند که در ظاهر مخالف توجه کردن به آن بود.

ثالثاً، اقتصاد اسلامی، نه چندان متفاوت از اقتصاد نئوکلاسیک، عقلانیتی فنی-اقتصادی را بر طیف وسیعی از مسائل گسترش می‌دهد که مستلزم این است که اهداف مختلف به‌عنوان نتایج قابل‌مقایسه تلقی شوند، امری که خود مستلزم حذف موانع فرهنگی مقایسه‌پذیری نتایج است. از این لحاظ، اقتصاد نئوکلاسیک، اقتصاد اسلامی، مارکسیستی و سایر نظریه‌های بدیل توسعه مشابه هم هستند، به این معنی که مبتنی بر فرض‌های تنگ‌نظرانه در مورد کنش انسانی‌اند. بنابراین، می‌توان گفت کارکرد اقتصاد اسلامی به لحاظ ایدئولوژیکی این است که از سرمایه مالی جهانی حمایت می‌کند، در حالی که مدعی ارائه جایگزینی اقتصاد جریان اصلی است. مهمتر اینکه، با نگرشی تعامل دارد و تقویت می‌کند که می‌توان آن را «اخلاق مسلمان مدرن» توصیف کرد که برخی از آن به عنوان پروتستانتیسم اسلامی یاد می‌کنند. این پروتستانتیسم اسلامی، به حسی از پرهیزگاری در کنش اقتصادی در شرایط خسران فرهنگ سنتی و پذیرفتن طرح کلی ناپخته و مادی‌گرایانه، اشاره دارد. نمونه‌ای که مکرراً ذکر می‌شود، پروژه‌های توسعه پیرامون حرم در مکه است.



بسیاری از اماکن تاریخی مکه تخریب شده‌اند، تا حدی که بسیاری از میراث نبوی در حال از بین رفتن است. عرفان آل علوی، مدیر بنیاد تحقیقات میراث اسلامی مستقر در بریتانیا، گفت: "مقامات می‌کوشند تا هر چیزی را که در مکه با زندگی پیامبر پیوندی دارد، از بین ببرند." خانه‌های همسر، نوه و یکی از اصحاب پیامبر(ص) ویران شده است. خانه خدیجه، همسر حضرت محمد (ص) را خراب کرده‌اند و به جایش بلوکی که متشکل از ۱۴۰۰ توالی عمومی است، ساخته‌اند. دیگر مکان‌های تاریخی با هتل‌های آسمان خراش، جایگزین شده‌اند.^۱ برای تکمیل این تصویر، می‌توان افزود که این اخلاق مدرنیستی با سلفی‌گری و سایر ایدئولوژی‌های مدرنیستی در جهان اسلام قرابت دارد، از این حیث که هر دو نسبت به سنت بی‌تفاوت هستند یا آن را رد می‌کنند. اگرچه پروتستان قرن شانزدهم از نظر نگرش به خانواده، ازدواج، فرهنگ و زیبایی‌شناسی سنت‌گرا باقی ماند. با این حال، در قرن نوزدهم رکن پروتستان به پس‌زمینه رفت. همان‌طور که وبر گفت:

"پیوریتن (اهل ورع) می‌خواست در حرفه‌ای مشغول کار شود؛ ما مجبوریم این کار را بکنیم. زیرا هنگامی که زهد از حجره‌های رهبانی به زندگی روزمره منتقل شد و بر اخلاق جهانی مسلط شد، نقش خود را در ساختن نظم اقتصادی مدرن انجام داد. این نظم، اکنون به شرایط فنی و اقتصادی تولید ماشین بستگی دارد که امروزه زندگی همه افرادی را که در این مکانیسم متولد می‌شوند، تعیین می‌کند."^۲

می‌توان گفت که اقتصاد سلفی‌گری تجسم این نگرش است که در آن فرهنگ و زیبایی‌شناسی بیش از حد تابع الزامات فنی و اقتصادی توسعه است، حتی به قیمت تخریب میراث مذهبی.

با این حال، این را باید از به اصطلاح «پیورترین‌های اسلامی» یا «کالونیست‌های اسلامی» که از یک سو، برایشان بهم پیوستگی، دین، میراث و فرهنگ، و از سوی دیگر، اقتصاد، قوی می‌ماند، متمایز کرد.^۳ نخبگان سیاسی و تجاری که من از آنها به عنوان مظهر

۱. با شروع حج، تخریب میراث مکه ادامه دارد (گاردین، ۱۴ اکتبر ۲۰۱۳).

۲. ماکس وبر، اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری: رابطه بین دین و زندگی اقتصادی و اجتماعی در فرهنگ مدرن، نیویورک: پسران چارلز اسکریبنر، ۱۹۵۸، ص. ۱۸۰.

۳. برای کسب اطلاعات بیشتر در این پدیده، کالونیست‌های اسلامی: تغییر و محافظه‌کاری در مرکز آناتولی، برلین و استانبول: (ابتکار ثبات اروپا)، ۲۰۰۵. هاکان یاوز، به سوی روشنگری اسلامی: جنبش گولن، انتشارات دانشگاه آکسفورد، ۲۰۱۳. اویغور سلجوک "پیوریتانیسم اسلامی" به عنوان منبع توسعه اقتصادی: مورد جنبش گولن، برای دیدگاه‌های انتقادی درباره ایده پروتستان‌تسم اسلامی رجوع کنید به سید فرید العباس، «احیای مسلمانان معاصر: مورد «اسلام پروتستانی»، جهان اسلام ۹۷(۳)، ۲۰۰۷: ۵۲۰-۵۰۸، مایکل پروورز و چارلز کورزمن، یک اصلاح اسلامی؟ لایپزگ، کتاب‌های لگزینتن، ۲۰۰۴.



فرهنگ مصرف‌گرایی نادرست یاد می‌کنم، و انگیزه‌ی فعالیت‌شان اقتصاد سلفی‌گرایانه است، بیشتر شبیه کسانی هستند که می‌خواهند محله‌های قدیمی و مناطق جنگلی را خراب کنند و مراکز خرید، آپارتمان‌های لوکس و هتل بسازند.

فرقه‌گرایی به عنوان بی‌عدالتی اجتماعی: انحصارگرایی و آزار و اذیت در اندونزی و مالزی

شیعیان در مالزی درصد کمی از کل جمعیت با اکثریت مسلمان مالزی را تشکیل می‌دهند. در طول ۳۰ سال گذشته، نگرش مقامات مالزی نسبت به شیعیان و برخوردشان با این فرقه اقلیت مسلمان از پذیرش به رد، و حتی آزار و اذیت تغییر کرده است. در سال ۱۹۸۴، کمیته فتوای شورای ملی امور مذهبی اسلامی اعلام کرد که مکاتب فقهی شیعه، جعفری و زیدی، در مالزی قابل قبول هستند. در سال ۱۹۹۶ این تصمیم لغو شد. به دنبال آن یکسری فتوا بین سال‌های ۱۹۹۸ تا ۲۰۱۲ توسط ایالت‌های مختلف مالزی صادر شد که محدودیت‌هایی را برای گسترش و اعمال تشیع ایجاد کرد. در برخی موارد، مانند ایالت نگاری سمبیلان، فقط به جلوگیری از گسترش تشیع حکم داده شده است. شیعیان آزاد بودند که به شعائر اسلامی مطابق با مذهب خود عمل کنند، اما مجاز نبودند عقاید و اعمال دینی خود را در میان اکثریت سنی مذهب اشاعه دهند. در موارد دیگر، مانند ایالت سلانگور، شیعیان را به دلیل انجام مناسک خود دستگیر می‌کردند.

در دسامبر ۲۰۱۰، حدود ۲۰۰ شیعه از جمله تعدادی خارجی توسط مقامات مذهبی دولتی در جریان یورش به یک مرکز شیعی دستگیر شدند.^۱ در موارد دیگر، مانند ایالت پراک، قانون زمینه را برای دستگیری شیعیانی که آثار و نوشته‌های شیعی (کتاب و اسناد) داشتند، فراهم می‌کند. بر اساس بخش ۱۶ قانون جنایی ایالت پراک در سال ۱۹۹۲، داشتن اqlام مربوط به تشیع از جمله کتاب، اطلاعات سمعی و بصری و پوستر جرم محسوب می‌شود.^۲ در اوایل آگوست ۲۰۱۳، دو نفر شیعه دستگیر شدند و به دنبال آن، شش نفر دیگر هم در ماه سپتامبر دستگیر شدند. احمد نظام امیرالدین، رئیس اداره مذهبی اسلامی ایالت

1. <http://dawn.com/news/592364/malaysia-may-charge-200-for-deviating-from-islam>
<http://www.freemalaysiatoday.com/category/nation/2012/01/14/malaysian-shiites-face-growing-persecution/>.

2. New Straits Times 6 August 2013.



پراک گفته است که شیعه باید ریشه کن شود^۱. گزارش شده است که شیعیان تهدیدی برای امنیت ملی هستند. وزارت نظم و امنیت عمومی در سمینار «مقابله با ویروس شیعه» که در ۱۳ اکتبر ۲۰۱۱ در دانشگاه علوم مالزی (USM) برگزار شد، مقاله‌ای با عنوان «روش‌های جنبش شیعی و تهدید امنیت ملی» منتشر کرد. اما هیچ مدرکی مبنی بر تهدید بودن شیعیان برای امنیت، ارائه نشد^۲.

به نظر می‌رسد موضع دولت مالزی در مورد تشیع در تضاد با قانون اساسی فدرال مالزی باشد. قانون اساسی فدرال به وضوح از حقوق مسلمانان و نیز، پیروان ادیان دیگر حمایت می‌کند^۳. تا آنجا که به اسلام مربوط می‌شود، قانون اساسی فقط به اسلام اشاره می‌کند، نه هیچ مکتب فکری دیگری. موضع مقامات مذهبی مالزی و دولت نیز مغایر با یک سری اعلامیه‌های بین‌المللی از جمله منشور (شهر) امان^۴ است. منشور امان که در سال ۲۰۰۴ منتشر شد، از جمله مواردی که به آن اشاره می‌کند این است که: "پیروان چهار مذهب فقهی اهل سنت (حنفی، مالکی، شافعی و حنبلی) یا دو مذهب فقهی شیعیان (جعفری و زیدی) یا فرقه‌های عبادی و طاهری، مسلمان هستند و مرتد اعلام کردن آنها، محال و حرام است." منشور امان توسط روحانیون بزرگ اهل سنت و رهبران جهان اسلام تایید شد. مالزی نیز منشور امان را امضا کرده است. مالزیایی‌هایی که آن را تایید کردند؛ کسانی چون عبدالله احمد بداوی، نخست وزیر وقت مالزی و عبدالحمید عثمان، روحانی در دفتر نخست وزیر و مشاور مذهبی نخست وزیر هستند^۵. بنابراین، موضع مقامات مالزی در مورد تشیع، برخلاف نظر اکثریت یا اجماع علمای دینی اسلام سنی است. پیش از منشور امان اعلامیه‌های دیگری منتشر شد که از جمله معروف‌ترین آن‌ها می‌توان به فتوای شیخ محمود شلتوت، رئیس دانشگاه الازهر قاهره، مبنی بر جواز پیروی از مکتب شیعه اشاره کرد. گزیده‌ای از این فتوا به شرح زیر است: مکتب جعفری که به نام شیعه دوازده امامی نیز شهرت دارد، مکتبی است که پیروی از آن مانند سایر مکاتب اهل سنت، از لحاظ دینی صحیح است. علاوه بر اقدامات قانونی علیه شیعیان در مالزی، اجتماع شیعیان مورد تهمت

1. <http://www.nst.com.my/nation/general/close-watch-on-shia-followers-in-perak-1.334060>

2. <http://www.sinarharian.com.my/mobile/semasa/perkasa-undang-undang-pencegahan-ajaran-syiah-1.211537>

3. <http://www.agc.gov.my/images/Personalisation/Buss/pdf/Federal%20Consti%20%28BI%20t ext%29.pdf>

4. The Amman Message

5. http://ammanmessage.com/index.php?option=com_content&task=view&id=91&Itemid=74



و تحریف رسانه‌های تحت کنترل دولت قرار گرفته است. مجموعه‌ای از تحریف‌ها و حرف‌های نیمه راست، در مورد اعمال و عقاید شیعیان در رسانه‌ها گزارش شده است. به عنوان مثال، گزارش شده است که آنها مردم را به خونریزی و کشتن رهبران سنی تشویق می‌کنند.^۱ در خطبه اخیر نماز جمعه در نوامبر (۲۰۱۳)، سازمان توسعه اسلامی مالزی یا جاکیم، ۱۰ عقیده‌ای را که شیعیان مالزی به آنها معتقدند، فهرست کرد، که از جمله شامل لواط می‌شود. همچنین، به منظور بی اعتبار کردن شیعه، از طریق رسانه‌ها منتشر کردند که مذهب شیعه توسط یهودیان ایجاد شده است.^۲ همچنین، نمونه‌های بسیار دیگری از بازنمایی نادرست تشیع در رسانه‌های تحت کنترل دولت مالزی، قابل ارائه است.^۳

در جولای ۲۰۰۵، شورای علمای اندونزی (مجلس علمای اندونزی - MUI) یازده فتوا صادر کرد. یکی از فتواها به مسائل پلورالیسم دینی، لیبرالیسم و سکولاریسم پرداخته است. کمیته به این نتیجه رسید که پلورالیسم مذهبی، لیبرالیسم و سکولاریسم مخالف اسلام هستند. همچنین، حکم کرد که مسلمانان در امور عقیدتی و عبادتی، موضع انحصارگرایانه‌ای اتخاذ کنند، به این معنا که گنجاندن عقاید و عبادات سایر ادیان در اسلام حرام است.^۴ فتوای دیگری که در واقع تکرار فتوای قبلی در سال ۱۹۸۰ بود، می‌گوید فرقه‌ی احمدیه، که محمد را خاتم‌النبی نمی‌دانند، خارج از اسلام است و مسلمانانی که به آنها می‌پیوندند، مرتد تلقی می‌شوند.^۵ اینها و دیگر فتواها، بلافاصله منجر به مجموعه‌ای از تفسیرها و انتقادات در میان عالمان، فعالان و گروه‌های جامعه مدنی مختلف در اندونزی شد. بسیاری به شدت با فتواها مخالفت کردند. برای مثال، آزیوماردی آزرا، محقق مسلمان اندونزیایی، فتوا علیه کثرت‌گرایی را رد کرد و آن را "بی اثر و حتی دارای نتیجه معکوس" خواند. و نه تنها با این فتوا مخالف بود، بلکه تصریح کرد که دولت نمی‌تواند آن را به اجرا بگذارد، زیرا فتوا از نظر قانونی الزام‌آور نیست و مسلمانان می‌توانند آن را نادیده بگیرند. با این حال، گرچه ممکن است این فتواها از نظر قانونی الزام‌آور نباشند ولی بر نگرش مردم و

1. New Straits Times 6 August 2013; Utusan Malaysia 9 September 2013.

2. <http://www.themalaymailonline.com/malaysia/article/ijihad-calls-for-eradication-of-shiah-that-permits-sodomy-muslims-told#sthash.QvbgL5cG.7rBSJEwN.dpuf>

اتوسان مالزی، ۹ سپتامبر ۲۰۱۳.

4. http://www.majelisulama.com/mui_in/fatwa.php?id=137&PHPSES

5. http://www.majelisulama.com/mui_in/fatwa.php?id=131&PHPSES



نیز بر تصمیم‌گیری سیاسی تأثیر می‌گذارد.^۱ فتواها و دیگر عقاید و آرا مبتنی بر دین، به گفتمان‌ها و جهت‌گیری‌های موجودی دامن زد که برخی از آنها فرقه‌گرایی و افراط‌گرایانه هستند.

هجومی مرگبار و ضد شیعی در سامپانگ در جزیره مادورا، خانه‌ها را به خاکستر تبدیل کرد و بسیاری از شیعیان را بی‌خانمان کرد. رهبر سنی، رئیس الحکما از نهضت العلماء، متهم به دست داشتن در آتش زدن و تخریب اموال شد. با این حال، دادگاه منطقه سورابایا اندونزی با استناد به فقدان شواهد، او را از اتهامات وارده تبرئه کرد. گفته شده که هیچ کسی حاضر نشده شهادت بدهد که مستقیماً شاهد دست داشتن رئیس در حملات اوت ۲۰۱۲ بوده است. در همان زمان، جامعه شیعیان سامپانگ ظاهراً مجبور شده است به وفاداری با اسلام سوگند ادا کند. گرچه دادگاه منطقه سامپانگ تشیع را فرقه‌ای ضاله در اسلام اعلام نکرد، اما مقامات دولتی و رهبران مذهبی خود را مکلف دانستند که شیعیان مادورا را مجبور به "گرویدن" به اسلام سنی بکنند. شرط بازگشت آنها به خانه‌های خود در سامپانگ، همین بود. عضو شورای قانونگذاری سامپانگ، آکسان جمال^۲، با وقاحت می‌گوید اگر شیعیان به آموزه‌های درست بازگردند، روند به اصطلاح آشتی کارساز می‌شود. تنها هنگامی مجازند به سامپانگ بازگردند که به تعلیم اهل سنت و جماعت [سُنی] برگردند.

همچنین، مواردی از آتش زدن و بستن کلیساها در اندونزی رخ داده است. بسیاری از کلیساهای دارای مجوز فعالیت، بسته شدند، زیرا شهردارها در مقابل فشار اسلام‌گرایان تسلیم شدند. اقلیت مسیحی، در بکاسی قبل از کریسمس سال ۲۰۱۲ مورد حمله قرار گرفتند و کلیسای آنها ویران شد. در ماه مارس، یکی دیگر از کلیساهای HKBP در منطقه بکاسی به دستور آژانس نظم عمومی، در برابر دیدگان درمانده اعضای کلیسا، تخریب شد. این تخریب، ظاهراً به دلیل شنیدن اعتراضات گروهی افراطی به نام مجمع مردمی تاملان ساری، رخ داده است. اخیراً، در ماه اوت، به ساختمان‌های مدرسه عالی کاتولیک در جاکارتا، کوکتل مواتوف پرتاب کرده‌اند. ۲۸۹ اقدام تروریستی در اندونزی، بین سال‌های ۲۰۰۰ تا ۲۰۱۳ به ثبت رسیده است. این اقدامات شامل طرح‌ها و تهدید برای بمب‌گذاری کلیساها

1. <http://www.wluml.org/English/newsfulltxt.shtml?cmd%5B157%5D...>

2. Aksan Jamal



می‌شود. بودایی‌ها نیز از خشونت‌های مذهبی در امان نمانده‌اند. یک روز قبل از حادثه در مدرسه عالی کاتولیک جاکارتا، بمبی در یک معبد بودایی در حین مراسم منفجر شد. این انفجار، ظاهراً به تلافی خشونت بوداییان علیه مسلمانان روهینگیا برمه بود. طبق گزارش‌ها، رئیس جمهور پیشین اندونزی در سخنرانی خود در اوایل سال جاری گفته است: «اگر فرد یا گروهی عقاید خود را به دیگران تحمیل کند، البته که نه با تهدید، ارباب یا خشونت، قابل توجیه نیست». وی به اندونزیایی‌ها یادآوری کرد که دولت حقوق افراد و گروه‌های اقلیت را تضمین می‌کند و از اندونزیایی‌ها مصرانه خواست که به خاطر حفظ بافت اجتماعی و وحدت ملی از خشونت پرهیز کنند. با این وجود، به گفته‌ی سازمان‌ها و ناظران حقوق بشر، دولت در قبال رشد نارواداری رو به رشد مذهبی در کشور، موضع انفعالی اتخاذ کرده است. انفعال دولت این امکان را داد که برخی گروه‌های خودسر متعصب در میان گروه‌های افراط‌گرای اسلامی، علیه اهداف خود اقدام کنند. به گفته صلاح الدین، کارشناس تروریسم در اندونزی، ۱۹ اوت ۲۰۱۳، ۹۵ درصد از ۸۰۰ مظنون تروریستی که توسط پلیس دستگیر شده‌اند، خود را "فعالان اسلامی" می‌دانستند. آنها معتقد بودند آنچه که شما حملات تروریستی می‌نامید، اقدامات مشروع جهاد است. در عین حال، اندونزیایی‌های زیادی این را انکار می‌کنند و معتقدند که هیچ ارتباطی بین آموزه‌های دینی و تروریسم وجود ندارد. همان‌طور که صلاح‌الدین خاطر نشان می‌کند، تا حدی دلیلش این است که برای رهبران مسلمان سخت است که از بیم آزار دادن مسلمانان، به این پیوند اعتراف کنند. البته، پیوندی که ایجاد می‌شود، نه بین ذات اسلام و تروریسم، بلکه پیوندی بین برخی جهت‌گیری‌های آرمان‌شهری در میان مسلمانان، که با مبانی دینی توجیه می‌شود، و اقدامات تروریستی، است. برای مثال، بمب‌گذاران شهر بالی، امام سمودرا و مخلص، با نقل کردن آیاتی از قرآن و احادیثی از حضرت محمد (ص)، آنها را به گونه‌ای تفسیر می‌کردند که کشتن سالمندان، زنان و کودکان را توجیه کنند^۱.



تفکر ترکی در مورد عدالت اجتماعی: سعید نورسی

همانطور که شوکران وحیده اشاره کرده است، سعید نورسی راضی نبود که خود را به روش صوفیان بزرگ محدود کند، بلکه می خواست رویکردش تلفیقی از دل و ذهن باشد^۱. علاوه بر این، اندیشه نورسی نمونه‌ی جدیدتر رویکردی است که برای ما اهمیت ویژه‌ای دارد، زیرا او در دوره مدرن زندگی می‌کرد و با انواع مشکلات اجتماعی و اخلاقی که امروزه با آنها مواجهیم، آشنا بود. نورسی در جستجوی رهیافتی مناسب بود که نتیجه‌اش رویکردی شد که دل مشغولی عمیق صوفیان به اخلاق را با حکم فقیهان (مفتیان) به برقراری عدالت، متعادل می‌کند. همان‌طور که نورسی یک بار در حضور شاگردی، مصطفی سونقر، گفت:

"شصت سال پیش، در جستجوی راهی برای رسیدن به حقیقتی بودم که مناسب عصر حاضر باشد... ابتدا به روش فیلسوفان متوسل شدم. می‌خواستم فقط با عقل به حقیقت برسم. ولی فقط دو بار با نهایت سختی به آن رسیدم... سپس، به طریقه تصوف متوسل شدم و مطالعه‌اش کردم. دیدم که حقیقتاً نورانی و درخشان است، اما بیشترین احتیاط را می‌طلبید. فقط خواص اعلی می‌توانند این راه را برگزینند. پس با گفتن اینکه فعلاً این راه برای همه مقدور نیست، از قرآن مدد جست. و خدا را شاکرم، که رساله نور را بر من ارزانی داشت، که راهی امن و کوتاه ملهم از قرآن برای مؤمنان عصر حاضر است"^۲.

خیلی‌ها آشکارا می‌دانند که نیروی اصلی‌ای که علیه افراط‌گرایی اسلامی در جهان معاصر فعالیت می‌کند، همان نیرویی است که گاهی آن را اسلام سنتی می‌نامند، و سعید نورسی حامی اصلی آن است. او منابع فکری‌ای را فراهم می‌کند که ریشه در رویکرد سنتی به معرفت دارد، رویکردی که مسلمانان در طول تاریخ پرورده‌اند، و می‌تواند برای مقابله با افراط‌گرایی اسلامی در جهان امروز به کار آید. این رویکرد مبتنی بر ایده‌ی متعادل کردن چندین جنبه‌ی زندگی اجتماعی است که اکنون آن را بررسی می‌کنیم.

علاوه بر این، توجه به این نکته مهم است که رویکرد نورسی به مسئله عدالت، رویکردی اجتماعی است. نقش مهم نورسی در اینجا این بود که به علم کلام یا الهیات بعد اجتماعی بخشید. تلاش برای ایجاد الهیات اجتماعی در جهان اسلام در اوایل دهه ۱۹۱۰ در امپراتوری عثمانی اتفاق افتاد؛ دهه‌ها قبل از اینکه در آمریکای لاتین و فیلیپین به شکل مردم‌پسند

۱. شوکران وحیده، اسلام در ترکیه مدرن: بیوگرافی فکری بدیع الزمان سعید نورسی (آلبانی، ۲۰۰۵)، ۱۶۶.

۲. نقل شده در شوکران وحیده، اسلام در ترکیه مدرن: بیوگرافی فکری بدیع الزمان سعید نورسی (آلبانی، ۲۰۰۵)، ۱۶۷.

الهیات آزادی بخش درآید. اوزروارلی به نمونه طرح (الهیات اجتماعی) محمد شراف الدین یالتکایا^۱ (۱۸۷۹-۱۹۴۷) اشاره می‌کند.^۲ من معتقدم که این حرف درستی است که در آثار نورسی، الهیات اجتماعی یافت می‌شود و این الهیات اجتماعی در اندیشه کلی او جایگاه کم اهمیتی ندارد. با این که نورسی به معنای کلاسیک این اصطلاح متکلم نبود، اما بسیار به ربط الهیات به زندگی اجتماعی انسان‌ها توجه داشت.^۳ در باب اوصاف الهی، نورسی بر پیامدهای آنها برای اعمال انسان در این جهان، به ویژه در رابطه با نزاع بین خیر و شر، تأکید کرد:

"اسماء خالق جهان دو نوع‌اند، اسماء جلالیه و اسماء جمالیه. چون این اسماء ایجاب می‌کند که احکام خود را از طریق تجلیات مختلف، نشان دهند، خالق جلیل اضداد را در جهان با هم آمیخت. آنها را رو در رو قرار داد و به شکل نزاع و جدالی خردمندانه و سودمند، به آنها موقعیت‌های تهاجمی و تدافعی داد. او از طریق تجاوز اضداد به حد و مرز یکدیگر، تعارض و تغییر را به وجود آورد و جهان هستی را تابع قانون تغییر و تبدل و اصول پیشرفت و ترقی قرار داد. در نوع بشر، میوه‌ی کامل درخت آفرینش، قانون نزاع را حتی به شکلی عجیب‌تر وضع کرد و با گشودن در به روی جد و جهد، که وسیله تمامی پیشرفت‌های بشری می‌شود، به حزب شیطان قوای بخشید تا با آنها بتواند، با حزب خدا مبارزه‌طلبی بکند"^۴.

در جهان دیگر، ماهیت اساسی واقعیت اجتماعی، تعارض است. تعارض، عامل اولیه تبیین تغییر و پیشرفت در جامعه بشری است. جامعه در نتیجه مبارزه موفقیت آمیز با افراد گمراه، پیشرفت می‌کند. پیشرفت اساساً مبارزه‌ای بین دو نوع گروه است، حزب شیطان و حزب خدا. در اینجا، نورسی الهیات را به روابط اجتماعی ربط می‌دهد، مثل مورد زیر:

"زیرا یکی از بزرگترین نتایج خلقت هستی، عبادت انسان و پاسخگویی او به ولایت الهی با اعتقاد و تسلیم است. اما اهل کفر و ضلالت به دلیل انکار یا کفر، آن نتیجه‌ی اعلی را، که علت غایی موجودات و دلیل تداوم وجود آنهاست، رد می‌کنند و از این رو مرتکب نوعی تجاوز به حقوق همه موجودات می‌شوند"^۵.

1. Mehmed Şerafeddin Yaltkaya's İctimaî İlm-i Kelam

۲. اوزروارلی، پروژه سعید نورسی برای احیای اندیشه اسلامی معاصر، ابراهیم.م. ابوریع، اسلام در چهارراه (آلبانی ۲۰۰۳)، ۳۱۹.

۳. اوزروارلی، پروژه سعید نورسی برای احیای اندیشه اسلامی معاصر، ابراهیم.م. ابوریع، اسلام در چهارراه (آلبانی ۲۰۰۳).

۴. بدیع الزمان سعید نورسی، مجموعه فلش‌ها، از مجموعه رسائل نور، (استانبول، ۲۰۰۴) ۱۱۵.

۵. همان



در اینجا پیامدهای کفر نه بر اساس تقدیر نفس فردی، بلکه برحسب تجاوز به حقوق همه موجودات بیان می‌شود. نوری وظیفه خود می‌داند که برای "راهی نو در زندگی جامعه بشری" و "عملکرد مطابق با قوانین طبیعی موجود در جهان" طرحی بدهد. ناکامی در این کار برایش در حکم "ناموفق بودن در کارهای سودمند و در حال پیشرفت، خواهد بود".^۱ در واقع، نوری برنامه کار خود را در همان چارچوب اجتماعی تنظیم می‌کند:

"آری زاد و زیستم از طبقه عوام است و، یکی از کسانی هستم که با طبع و فکر راه «تساوی حقوق» را پذیرفته‌اند و به علت رحم و عدالت برآمده از اسلام، یکی از کسانی هستم که مدت‌هاست علیه استبداد و بیدادگری طبقه نخبه موسوم به بورژوازی به مخالفت برخاسته و کار کرده‌اند. بنابراین با تمام توان از عدالت کامل حمایت می‌کنم، با خودکامگی، ستمگری، قدرت خودسرانه و استبداد، مخالفم".^۲

با این حال، نوری همراه با برخی از اعضای طبقات ستم‌دیده، دیدگاه آنارشیستی اتخاذ نمی‌کند. نوری خاطر نشان می‌کند مبارزه بین سرمایه و کار در اروپا، بازتابی از ماهیت ظالمانه، بی‌اخلاقی و بی‌رحمی طبقات بالا و نفرت و حسادت طبقات پایین است. راه قرآن برای حل کردن این معضل، باز توزیع ثروت از طریق پرداخت زکات و نهی ربا است.^۳

بدین‌سان، نوری مبنایی اخلاقی و معنوی برای هستی اجتماعی می‌سازد که به سادگی نمی‌توان آن را با قواعد، مقررات یا قانون، ایجاد و تعیین کرد. بنابراین، معلوم است که نگرانی‌های نوری در مورد عدالت و تعادل در همان چارچوب اجتماعی، بیان شده است. الهیات اجتماعی نوری را می‌توان یک مبنای فکری ممکن برای بیان موضعی در برابر افراط‌گرایی دانست که تجلی آن بی‌عدالتی اجتماعی است.

نتیجه‌گیری

اگرچه مفهوم عدالت در بین مسلمانان به عنوان آرمانی دست‌یافتنی، همیشه در فقه اسلامی از اهمیت بالایی برخوردار بوده است، اما مسلمانان عدالت قابل تحقق در جامعه را به ندرت مورد مطالعه‌ی نظام‌مند قرار داده‌اند. به عبارت دیگر، این بعد کلامی عدالت است

۱. همان

۲. همان

۳. همان



که معمولاً بر بعد جامعه‌شناختی اولویت داشته است. اما نمی‌توان از بعد جامعه‌شناختی غافل شد. بسیاری معتقدند که عامل اصلی در سلسله مراتب علت و معلول، کیفیت رهبری است. رهبران تا حدی که فاقد خصوصیات عدالت، تعادل و اخلاق (اخلاق) باشند، در ایجاد نظم اجتماعی عادلانه مؤثر نخواهند بود. به جایش، رهبران غیراخلاقی و فاسد بر جامعه حکم می‌رانند. مبارزه برای عدالت اجتماعی باید اولویت متفکران و کنشگران مسلمان باشد.

References

- Alatas, S. F. (2007). Contemporary Muslim Revival: The Case of 'Protestant Islam. The Muslim World 97(3): 508-520.
- Brouwers, Michaelle & Kurzman, Charles, eds. (2004). An Islamic Reformation? Lanham: Lexington Books.
- ESI. (2005). Islamic Calvinists: Change and Conservatism in Central Anatolia, Berlin & Istanbul: ESI (European Stability Initiative). www.esiweb.org
- Hunt, Diana. (1989). Economic Theories of Development: An Analysis of Competing Paradigms. New York: Harvester Wheatsheaf.
- Ibn Khaldun. The Muqadimah: An Introduction to History. Franz Rosenthal, trans. (London and Henley: Routledge & Kegan Paul, 1967).
- Ibn Khaldun. Muqadimmat Ibn Khaldun (Beirut: Dar al-Qalam, 1378/1981).
- Nursi, Bediuzzaman Said. The Words: On the Nature and Purposes of Man, Life, and all Things (Istanbul: Sözlere Publications, 2004).
- Nursi, Bediuzzaman Said. The Flashes Collection, From the Risale-ı Nur Collection 3 (Istanbul: Sözlere, 2004).
- Nursi, Bediuzzaman Said. Al-Kalimât (Istanbul: Dâr Suzler li al-Nashr, 1419/1998)
- Özervarlı, M. Sait. "Said Nursi's Project of Revitalizing Contemporary Islamic Thought," In Ibrahim M. Abu-Rabi', ed., Islam at the Crossroads (Albany: SUNY Press, 2003).
- Ibn Rushd. The Distinguished Jurist's Primer: Bid'Āyat al-Mujtahid wa Nih'Āyat al-Muqtasid (Reading: Garnet, 1996).



- Ibn Rushd al-Qurtubi, Al-Imam al-Qadi Abi al-WaiÇd Muhammad bin Ahmad bin Muhammad bin Ahmad al-AndalusÇi. Bidayat al-Mujtahid wa Nihayat al-Muqtasid (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 1418/1997) .
- Uygur, Selcuk “Islamic Puritanism’ as a Source of Economic Development: The Case of the Gülen Movement”. gulenconference.net/files/London/PrCd%20-%20Uygur,%20S.pdf
- Vahide, Şükran. Islam in Modern Turkey: An Intellectual Biography of Bediuzzaman Said Nursi (Albany: State University of New York Press, 2005)
- Weber, Max. (1958). The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism: The Relationship between Religion and the Economic and Social Life in Modern Culture, New York: Charles Scribner’s Sons.
- Yavuz, Hakan. (2013). Toward an Islamic Enlightenment: The Gulen Movement, Oxford University Press.

COPYRIGHTS



This license allows others to download the works and share them with others as long as they credit them, but they can’t change them in any way or use them commercially.

