MADDE YAYIMLANDIKTAN
SONRA GELEN DOKÜMAN
30 Ekim 2016

الأحكام :

الأحكام المترتّبة على الإصغاء مترتّبة على الاستماع أيضاً، وقد تقدّم الكلام عنها في عنوان «استماع».

أصل

راجع الملحق الأُصولي : أصل.

أصل المال

وقد يكتفى فيه بكلمة «الأصل»، ويراد به أحد معنيين :

الأوّل ـ ما يتركه الميّت من المال قبل إخراج الديون والحقوق والوصيّة، ويطلق عليه «التركة» أيضاً[1].

راجع : إرث، تركة.

الثاني ـ ما يقابل المنفعة، ومنه قولهم : «الوقف عقد ثمرته تحبيس الأصل وإطلاق المنفعة»[2].

راجع : وقف.

(١) الجواهر ٢٨ : ٢٨٢ و ٢٨٣.

(٢) الجواهر ٢٨ : ٢.

إصلاح

لغة :

نقيض الإفساد، وهو الإتيان بالخير والصواب، يقال : أصلح بين القوم : وفّق وألّف بينهم بالمودّة، وأصلح الشيءَ بعد فساده : أقامه وأزال ما فيه من الفساد، وأصلح إليه : أحسن[1].

اصطلاحاً :

يأتي غالباً بالمعنيين التاليين :

١ ـ التوفيق بين المتخالفين والمتنازعين، وهو أكثر تداولاً.

٢ ـ إزالة الفساد وإقامة الشيء، ومنه إصلاح العمل، وإصلاح المال، وإصلاح المعيشة، وإصلاح الظاهر، وإصلاح الباطن، ونحو ذلك.

لكن المستفاد من الموارد السابقة : أنّ الإصلاح ربما يكون دفعاً للفساد ولا يلزم أن يكون إزالة له بعد وجوده دائماً.

الأحكام :

تترتّب على الإصلاح بمعانيه المختلفة آثار

(١) أُنظر : الصحاح، ولسان العرب، والمصباح المنير، والقاموس المحيط : «صلح».

Muhammed Ali el-Ensari, el-Mevsuatü'l-fıkhiyyetü'l-müyessere: el-Mülhakü'l-usuli, c.III, Kum: Mecmaü'l-Fikri'l-İslami 1429.
İSAM DN. 242617

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
(DİNLER TARİHİ)

HIRİSTİYANLIK'TA VE İSLÂM'DA KURTULUŞ

Islah (092457)

MADDE YAYIMLANDIKTAN SONRA GELEN DOKÜMAN

YÜKSEK LİSANS TEZİ

19 Kasım 2016

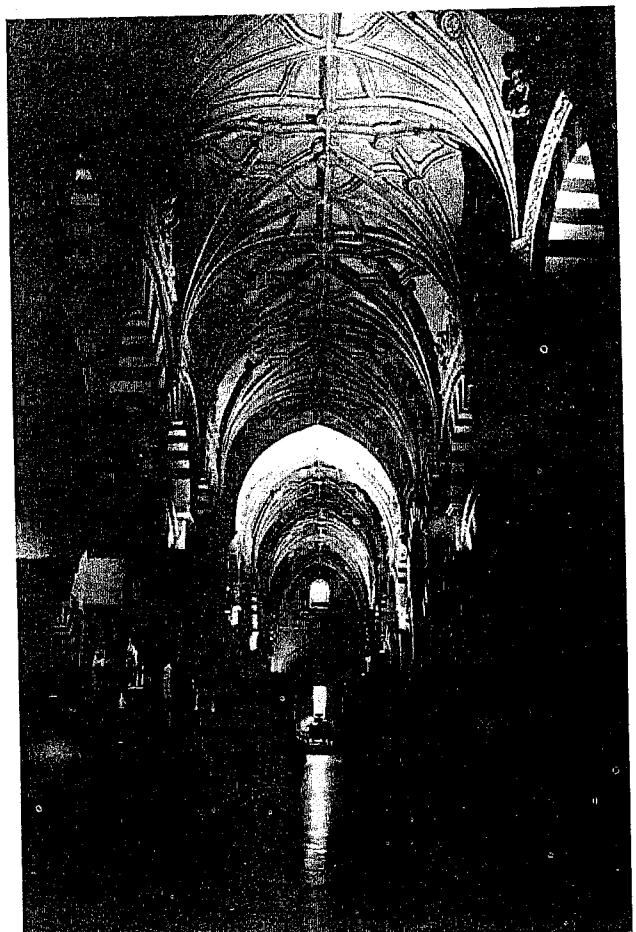
HAZIRLAYAN
Kemal POLAT

DANIŞMAN
Doç.Dr.Mustafa ERDEM

ANKARA-1998

MADDE YAYIMLANDIKTAN
SONRA GELEN DOKÜMAN

Islah(032457)



El Hamra Sarayı'ndan bir görünüm

19 Kasım 2016

Reformasyon ve İslâm Reformu Tasnifleri

Hakan OLGUN*

Atıf/©: Olgun, Hakan, (2008). Reformasyon ve İslâm Reformu Tasnifleri, Milel ve Nihal, 5 (2), 9-41.

Özet: : İslâm reformu söylemleri uzun bir süredir Batı düşüncesi içinde tartışılan konuların başında gelmektedir. Bu tartışmalarda İslâm reformu, genellikle Protestan reformasyonuyla ilişkilendirilerek ele alınmaktadır. Dinî reform eğilimleri arasındaki karşılaştırma bağlamında yakın dönemde sosyolojik, hermenötik ve reddiyeci tanımlarıyla üç farklı İslâm reformu söylemi öne çıkmıştır. Sosyolojik tanımlama Hıristiyanlık tarihinde olduğu gibi İslâm'ın da kendi aydınlanmasını gerçekleştirecek zorunlu bir reformunu beklerken, hermenötik yaklaşım İslâm reformunun kutsal metin temelinde teolojik imkânını hazırlamaktadır. Reddiyeci söylem ise bu iki yaklaşıma karşı çıkarak İslâm reformunun Hıristiyanlık tecrübesiyle kıyaslanmasının imkânsızlığına işaret ederek bu yaklaşımların daha çok politik gerekçelere dayandığını öne sürmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslâm reformu, Reformasyon, Protestanlık.

Giriş

Din ve reform tartışmalarında 16. yüzyıldaki Hıristiyan reformu adeta bir postulat işlevi görmektedir. Ancak Hıristiyan reform tecrübesiyle model ve beklentileri açısından en fazla ilişkilendirilen dinin İslâm olduğu dikkati çekmektedir. Bu nedenle, nerdeyse son iki asırdır dile getirilen İslâm reformu söylemleri açısından Hıristiyanlıktaki Protestan reformasyon tecrübesinin önemli bir

* Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

092457 DİA

ISLAH

Ahmad, Maqsood; Amīr 'Alī, Sayyid
A critical study of The spirit of Islam .-- 1988 ISSN: 0250-7196 : Hamdard Islamicus, vol. 11 iv pp. 23-45, (1988)

Modernism & reformism | South Asia (before Partition)

Kraemer, H.
A modern revindication of Islam .-- 1939 ISSN: 0362-4641 : Moslem World, vol. 29 pp. 141-150, (1939)

Da'wah | Religion

Hopwood, D.
A movement of renewal in Islam .-- 1996-97 ISSN: 1722-943X : Islam in the modern world
Edit. D. MacEoin [&] Ahmed al-Shahi , pp. 109-118,
Theology

Bari, M. A.
A nineteenth-century Muslim Reform Movement in India .-- Steiner, Stuttgart, 1993 : Arabic and Islamic studies in honor of Hamilton A. R. Gibb
Edit. George Makdisi , pp. 84-102,
South Asia - 17th century | South Asia - 18th century | Deccan | Mughals | Commerce / trade | Tamil | Netherlands - 17th century | Netherlands - 18th century

Lassner, J.
Islamic revolution and historical memory: an inquiry into the art of 'Abbāsid apologetics .-- American Oriental Society, New Haven, 1986 :

Historiography (Muslim) | 'Abbasids

092457		DİA

ISLAH

Madde Yayınlandıktan Sonra Gelen Doküman **21.08.2017**

Sso Soth, Abdul Majeed al-
Areas of the innovative research in Islamic fiqh .-- 2012-2013 ISSN: 1319-0792 : Contemporary Jurisprudence Research Journal / Majallat al-Buhūth al-Fiqhīyah al-Mu'āsirah, vol. 96 pp. 7-9, (2012-2013)

Madde Yayınlandıktan Sonra Gelen Doküman **21.08.2017**

Kamali, Mohammad Hāshim
Fiqh and adaptation to social reality .-- 1996 ISSN: 0027-4909 DOI: 10. 1111/j. 1478-1913. 1996. tb03632. x ISSN: 00274909 e-ISSN: 14781913 : Muslim World, vol. 86 i pp. 62-84, (1996)

Madde Yayınlandıktan Sonra Gelen Doküman **21.08.2017**

Rejwan, Nissim
A wild goose chase: to cope, must Islam "westernize"? .-- Cass, London, 1996 : Islam and the West: critical perspectives on modernity
Edit. Michael J. Thompson , pp. 153-182,
Israel - 1991-2000 | Palestine - 1991-2000

1005 BATCHELOR, Daud Abdul-Fattah. Encouragement of scientific enquiry in the noble Qur'an. *Islam and Civilisational Renewal*, 6 iii (2015) pp. 409-412.

Islah
092457

MADDE YAYIMLANDIKTAN
SONRA GELEN DOKÜMAN

30 Nisan 2018

30 Nisan 2018

Islah
052457
D.1526

إسلامية المعرفة

مجلة الفكر الإسلامي المعاصر

مجلة فكرية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

السنة السابعة عشرة | العدد ٦٦ | خريف ١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م

02 Kasım 2013

Türkiye Diyanet Vakfı Kütüphanesi İslam Araştırmaları Merkezi

MADDE YAYIMLANDIKTAN SONRA GELEN DOKÜ...

رئيس التحرير

فتحي حسن ملكاوي

مدير التحرير

رائد جميل عكاشة

أعضاء هيئة التحرير

أحمد عبد السلام الريسوني — التيجاني عبد القادر حامد

جمال محمد البرزنجي — عبد الله إبراهيم الكيلاني

صاحب الامتياز: توفيق أحمد العوجي

كورنيش المزرعة – شارع أحمد تقي الدين

بناية كولومبيا سنتر – قسم أ – طابق ٤– بيروت – لبنان

هاتف: 707361-1-961+/ فاكس: 311183-1-961+

الموقع الإلكتروني: http: www.eiiit.org

الرقم الدولي: ISSN 1729-4193

بحوث ودراسات

الإصلاح في القرآن: استكشاف المفهوم، وبناء النظرية*

التيجاني عبد القادر حامد**

الملخص

لهذه الورقة هدفان: تحليل مفهوم "الإصلاح" الذي تكرر ذكره في القرآن الكريم؛ والنظر في إمكانية استخدام ذلك المفهوم، وشبكة المفاهيم المعاضدة إطاراً نظرياً و"نموذجاً تفسيرياً" لتفسير الظواهر الاجتماعية والسياسية، وتوقع مآلاتها المستقبلية. تتضمن الورقة تحليلاً متعمقاً لمفهوم "الإصلاح" ومشتقاته، والأوصاف والصور المصاحبة له، واستقصاء أبعاده الحيوية والكونية والاجتماعية. وتختتم الورقة باستظهار النموذج التفسيري، وبتوضيح نتائج العملية الإصلاحية، مع الإشارة لنوعية الدراسات التي يمكن أن تكمل موضوعها، والسياسات التي يمكن أن تبنى عليها.

كلمات مفتاحية: مفهوم الإصلاح، المفاهيم المعاضدة، نموذج تفسيري، أبعاد الإصلاح.

The Concept of *Islah* in the Qur'an
Abstract

This paper has two goals: analyzing the concept of *islah* in the Qur'an, and employing it (together with the cluster of concepts associated with it) as a theoretical framework and an explanatory paradigm that may explain the sociopolitical phenomena, and predict their future implications and outcomes.

After carefully examining the Qur'anic descriptive definitions where the term *islah* and its derivatives are used, the paper proceeds to examine the associations and images that accompany these descriptions, and to trace them to their possible bio-psychical settings, and cosmological and social dimensions. The paper then concludes with showing the possible outcomes and implications of *islah.*

Keywords: *Islah* Concepts, cluster of concepts, explanatory paradigm, dimensions of *Islah*

* أعد هذا البحث في صورته الأولى باللغة الإنجليزية، ونشر في مطلع عام ٢٠٠٨م بالولايات المتحدة، ضمن مجموعة أخرى من المقالات في:

- Mohammed, Khaleel & Rippin, Andrew. (Eds.) *Coming to Terms With the Qur'an: A Volume in Honor of Professor Issa Boullata*, North Haleon, NJ: Islamic Publications International, 2008, p.3-31.

** دكتوراه فلسفة في العلوم السياسية، جامعة لندن (١٩٨٩م)، عضو هيئة تدريس في معهد دراسات العالم الإسلامي بجامعة زايد/ الإمارات العربية المتحدة. البريد الإلكتروني: tijani50@yahoo.com

تم تسلّم البحث بتاريخ ٢٠١٠/٨/٥م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١١/٢/١٢م.

١١-٤٨

اسلامية المعرفة, السنة. , العدد. ١٤\ ٢٠ Herndon

D. 1526

Türkiye Diyanet Vakfı Kütüphanesi İslam Araştırmaları Merkezi

إسلامية المعرفة
مجلة الفكر الإسلامي المعاصر

مجلة علمية عالمية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

السنة العشرون | العدد ٨٠ | ربيع ٢٠١٥/٥١٤٣٦م

D 1526

Türkiye Diyanet Vakfı Kütüphanesi İslam Araştırmaları Merkezi

رئيس التحرير

فتحي حسن ملكاوي

مدير التحرير

رائد جميل عكاشة

أعضاء هيئة التحرير

التيجاني عبد القادر حامد — جمال محمد البرزنجي

عبد العزيز برغوث — عبد الله إبراهيم الكيلاني

02 Kasım 2013

MADDE YAYIMLANDIKTAN SONRA ELEN DOKÜ

الرقم الدولي: ISSN 1729-4193

بحوث ودراسات

Islah 092457

مفهوم الإصلاح في القرآن المجيد: دراسة في أسبابه ومظاهره

إسماعيل الحسني*

الملخص

يتناول هذا البحث كيفية فهم الإصلاح في القرآن الكريم فهماً منهجياً، وذلك بعد إبراز حدود التحليل اللغوي لمفهوم الإصلاح، ثمّ استعراض هذا المفهوم في سياق ما طرحه القرآن الكريم من أسباب تكوّنه، ومظاهر تجسّده. وقد قصرنا النظر في هذا البحث على أمرين اثنين: أولهما التدافع الذي يقابل الجمود، ويسعى صاحبه باستمرار إلى تضييق شقّة التناقض بين الأقوال والممارسات. والثاني التوسّط بوصفه عملاً تحليلياً لواقع الناس، لا فضيلةً أخلاقية فحسب.

الكلمات المفتاحية: الإصلاح، التدافع، التوسط، الجمود.

The Concept of *Islaḥ* in the Glorious Quran: Reasons and Manifestations

Abstract

This article attempts to understand the concept of *işlaḥ* (reform) as presented in the Qur'an in a methodological manner. After highlighting the limits of linguistic analysis of the concept of *işlaḥ* (reform), we have reviewed this concept within the context of the Qur'anic text.

We have limited this discussion to two issues: (1) discussion of intellectual struggle as opposed to passive stagnation, seeking to narrow the gap between words and actions; (2) the discussion of moderation (*tawassuṭ*) as *praxis*, not simply as a moral virtue.

Keywords: Reform, Intellectual struggle, Moderation, Stagnation.

* دكتوراه في مقاصد الشريعة، أستاذ مقاصد الشريعة بجامعة القاضي عياض – مراكش– المملكة المغربية. البريد الإلكتروني: ismail_hassani@ymail.com

تم تسلم البحث بتاريخ ٢٠١٤/٤/١٦م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٤/٨/٢٥م.

١٣-٤٣

اسلامية المعرفة, السنة. , العدد. ١٤\ ٢٠ Herndon

Islah
052457
Muhammed
P51371
D.1526
استكتاب
Türkiye Diyanet Vakfı
Kütüphanesi
İslam Araştırmaları Merkezi

إسلامية المعرفة

مجلة الفكر الإسلامي المعاصر

مجلة علمية عالمية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

السنة العشرون | العدد ٧٨ | خريف ١٤٣٥هـ/ ٢٠١٤م

رئيس التحرير

فتحي حسن ملكاوي

مدير التحرير

رائد جميل عكاشة

أعضاء هيئة التحرير

أحمد عبد السلام الريسوني — التيجاني عبد القادر حامد

جمال محمد البرزنجي — عبد الله إبراهيم الكيلاني

صاحب الامتياز: توفيق أحمد العوجي

كورنيش المزرعة – شارع أحمد تقي الدين

بناية كولومبيا سنتر – قسم أ – طابق ٤– بيروت – لبنان

هاتف: 707361-1-961+/ فاكس: 311183-1-961+

الموقع الإلكتروني: http: www.eiiit.org

الرقم الدولي: ISSN 1729-4193

02 Kasım 2018

MADDE YAYIMLANDIKTAN SONRA GELEN DOKÜM

ورقة عمل لمؤتمر علمي دولي بعنوان:

محمد إقبال وجهوده في الإصلاح والتجديد الفكري

ينظمه المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة "إيسيسكو"

والمعهد العالمي للفكر الإسلامي

عمّان/الأردن: ٢٠–٢١ رجب ١٤٣٦هـ الموافق ٩– ١٠ أيار (مايو) ٢٠١٥م

أولاً: فكرة المؤتمر

يمثّل المفكر والفيلسوف والأديب المسلم محمد إقبال عَلَماً مهماً من أعلام التجديد والإصلاح الفكري الإسلامي الحديث. وغدت نتاجاته الفكرية والفلسفية والأدبية مرجعيات مهمة في تأصيل الذات والمحافظة على الهوية، وفي التعبير عن شخصية المسلم في ظل المواجهات الحضارية التي عاشها. وسيكون من الوفاء لجهود الإصلاح الفكري الحديث والمعاصر، إحياء ذكرى إقبال بعد ما يزيد على ثلاثة أرباع القرن من وفاته، بطريقة علمية تعرض وتحلل وتنقد الخطاب الإصلاحي الفكري الذي أسهم في بلورة الهوية والتأسيس لفكرة الدولة.

عاش إقبال في بيئات اجتماعية وثقافية وفكرية متنوعة، وتعرّض إلى مصادر معرفية وثقافية مختلفة. فإلى أي مدى أسهم ذلك في بناء رؤيته للآخر الديني والثقافي والحضاري، وفي نضج أفكاره، وصوغ شخصيته، واعتزازه بذاته الثقافية وممارسته النقدية، وإنتاجه الفكري؟

كان للثقافة القرآنية دور مهم في تشكيل عقلية إقبال، وساعدته هذه الثقافة على الاستنباط والاستدلال والمحاججة، وعلى ربط العلم بالعمل، وعلى اكتشاف روح الثقافة الإسلامية، ومميزتها عن غيرها من الثقافات لا سيما اليونانية والمادية الغربية، وعلى هضم الثقافة الغربية ومحاورتها ونقدها بناءً على مرجعية ثابتة ويقينية. فما هي تجليات الثقافة القرآنية في تنظيرات إقبال وممارساته؟ وما هي خصائص الثقافة الإسلامية التي تحدث

٢٠٣-٢٠٩

MADDE YAYIMLANDIKTAN
SONRA GELEN DOKÜMAN
25 Temmuz 2018

LEGENHAUSEN, Muhammad. Modernism and traditionalism in Islam: a plea for realism. *Islam and Civilisational Renewal*, 4 iv (2013) pp. 643-646.

Islah
05247

MADDE YAYIMLANDIKTAN
SONRA TELİF DOKÜMAN
02 Temmuz 2018

KAMALI, Mohammad Hashim. *Tajdīd, iṣlāḥ* and civilisational renewal in Islam. *Islam and Civilisational Renewal*, 4 iv (2013) pp. 484-511.

Islam
032457

أعلام

الإصلاح الإسلامي

في الجزائر

Türkiye Diyanet Vakfı
İslam Araştırmaları Merkezi
Kütüphanesi
Dem. No: 215701
Tas. No: 922.97
ISA.A

MADDE YAYIMLANDIKTAN
SONRA GELEN DOKÜMAN
22 Subat 2014

Cezayir 030480
Islah 032457

الدكتور أحمد عيساوى

أستاذ الدعوة والإعلام والفكر الإسلامي المعاصر
كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية
جامعة باتنة
عضو عامل في رابطة الأدب الإسلامي العالمية

1433/2012
Kahire

دار الكتاب الحديث

DDE YAYIMLANDIKTAN
SONRA GELEN DOKÜMAN

Islah
09 2457

700 BEGUM, Nasiha. The reconstruction of religious thought in Islam. *The Dialogue: a Quarterly Research Journal*, 1 i (2006) pp.63-89. [Online periodical (open access); page numbering from online version.]

2 7 Nisan 2014

092457

2938 YOUSAF, Nasim. Khaksar movement weekly "Al-Islah's" role toward freedom. *Pakistaniaat: a Journal of Pakistan Studies*, 3 iii (2011) pp.1-21. [Using Al-Islah as a medium to connect to his people, Mashriqi succeeded in raising a large, dedicated Private Army - the Khaksar Tehrik (Khaksar Movement).]

Islah 092457

منشورات
المركز العربي للدراسات الإستراتيجية

عنوان الكتاب : الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية /ج١
الناشر : المركز العربي للدراسات الاستراتيجية
الطبعة الثالثة : ٢٠٠٠
الحقوق محفوظة

Title : The Islamic Parties, Movements and Groups /1
The Arab Center For Strategic Studies
Third Edition 2000
Copyright ©

المركز العربي للدراسات الاستراتيجية
بإشراف الرئيس علي ناصر محمد

سوريا ـ دمشق صندوق بريد : ٣٦٨٤٣ أو ٣٦٧٤٤
تلفون : ٢٢٤٨٤٢٢ – فاكس : ٦١٣٢١١٢
مصر ـ القاهرة صندوق بريد : ٤٦٩
تلفون : ٣٦٠٦٠٧٨ ـ فاكس : ٣٣٦٩٧١٨
اليمن ـ صنعاء صندوق بريد : ١٩٨٢٩
تلفون : ٢٣٦٠٦٢ ـ فاكس : ٢٢٩٢٦٩
الإمارات ـ رأس الخيمة صندوق بريد : ١٠٤٢٨
تلفون : ٢١٢٧٦٦ ـ فاكس : ٢١٢٩٧٧

لا تُعبّر الآراء الواردة في هذا الكتاب بالضرورة عن اتجاهات يتبناها المركز العربي للدراسات الاستراتيجية

المركز العربي للدراسات الإستراتيجية

الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية

الجزء الأول

Türkiye Diyanet Vakfı
İslâm Araştırmaları Merkezi
Kütüphanesi
Dem. No: 79941
Tas. No: 320.297 AH2.H

أنور عبد الهادي أبو طه
جاد الكريم الجباعي
جمال باروت
حسام جزماتي
حيدر إبراهيم علي
شمس الدين كيلاني

تنسيق
د. فيصل دراج
جمال باروت

Dhahat
-Yemen

الفصل الثاني

« الإصلاح » في اليمن ما بين النمط التضامني والنمط التمثيلي وآفاق الاندماج في المجتمع المدني

يصطلح المؤرخون اليمنيون على تقسيم اليمن إلى يمن أسفل يغلب عليه المذهب الشافعي وإلى يمن أعلى يغلب عليه المذهب الزيدي. ويتضافر هذا الاستقطاب المذهبي مع استقطاباتٍ جغرافية وإيكولوجية واجتماعية واقتصادية مركبة. ففي حين يتركز معظم الزيديين في المناطق الجبلية الشمالية والشمالية الشرقية الجبلية الفقيرة فإن الشوافع يتركزون في المنطقة الجنوبية والغربية السهلية الغنية نسبياً. وينتسب الزيديون مذهبياً إلى الإمام زيد بن علي (٦٩٨-٧٤٠ م) إلا أنه من الأدق وصف المذهب الزيدي الراهن في اليمن بالمذهب الهادَوي منه إلى المذهب الزيدي، إذ لم يبق لمذهب زيد الأول أصلاً متابع في الأصول والفروع. ويعود المذهب الهادَوي مرجعياً إلى الإمام الهادي إلى الحق (٨٥٩-٩١٠ م) الذي أسَّس عام ٨٩٧ م في مدينة صعْدة في أقصى شمال اليمن الأعلى أوَّل إمامةٍ زيدية في اليمن، اعتبرت نفسها امتداداً للإمامة الزيدية التي قامت في مناطق الجبل والديلم. ورغم أن الإمامة في المذهب الزيدي منصب انتخابي يعقده ما يسمى بـ"أهل الحل والعقد" وفق شروط محددة، فإنه قلما وصل إمام إلى العرش عن طريق الانتخاب أو نزل عنه غير قتيلٍ في حرب، إذ يجيز المذهب تعدد الأئمة وتنافسهم، بل ويجيز شغور

13 ... 202

092457

ISLAH

1 İBRAHİM HATİBOĞLU, İslamda yenilenme düşüncesi açısından modernistlerin sünnet anlayışı, Marmara Üniversitesi, Doktora, 1996

2 MEHMET RUZİBAKİ, 19. yüzyıl Orta Asya dini düşüncesi ve kelamda yenilik hareketleri, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Doktora, 2014

BRILL

ARABICA 63 (2016) 294-323

Arabica

brill.com/arab

Contribution à une typologie des réformismes de l'islam[1] : les critères distinctifs du « réformisme islamique »[2]

Steven Duarte
Université Paris 13 Nord
steven.duarte@univ-paris13.fr

D783

Türkiye Diyanet Vakfı Kütüphanesi İslâm Araştırmaları Merkezi

Résumé

Cet article s'inscrit dans le cadre d'un chantier qui vise à proposer une nouvelle typologie d'un courant de penseurs musulmans du temps présent (à partir des années 1950 jusqu'à nos jours) : le « réformisme islamique ». Il s'agira tout d'abord de faire le point sur quelques tentatives taxinomiques à l'endroit des penseurs musulmans et, plus particulièrement, autour d'une notion aussi problématique que celle de « réforme de l'islam ». En tenant compte des limites et des apports de ces taxinomies précédentes, nous tenterons alors de circonscrire ce courant particulier dont nous assumons le présupposé qu'il peut être caractérisable parmi d'autres courants intellectuels. Nous proposerons une grille inédite de cinq critères distinctifs du « réformisme islamique ». Enfin, sur un plan contrastif, il sera à ce stade plus aisé de distinguer, d'une part, le *courant* réformiste et ses différentes *tendances*, d'autre part, les mouvements islamiques politisés actuels, lesquels dissimulent bien souvent l'apport original du premier en confortant le sens commun vis-à-vis d'un monde musulman réifié.

1 Lorsque nous utilisons le vocable « islam » nous faisons référence à la religion et, à sa branche majoritaire sunnite, dans le cas où nous aurions besoin d'aborder la civilisation plus largement, nous préférons parler de « civilisation islamique » afin d'éviter toute confusion.

2 Ce premier article part du postulat qu'une *catégorie-mère* du « réformisme islamique » est caractérisable, d'autres articles enrichiront progressivement notre typologie et montreront cette fois la pluralité de ce *courant* dans ses différentes *tendances* : notamment « réformisme coraniste », « réformisme conservateur » et « réformisme libéral » entre autres.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2016 | DOI 10.1163/15700585-12341396

Mots clefs

Réformisme islamique, réforme, islam, réformistes musulmans, typologie, taxinomie, courants de l'islam, *iṣlāḥ*

Abstract

This article is conceived within the framework of a work which seeks to propose a new typology of a school of Muslim thought of our time (from the 1950s to the present) : the "Islamic Reformism". A first requirement will be to establish the current status of taxonomic attempts of our predecessors concerning Muslim thinkers and more specifically around a concept as problematic as the "reform of Islam". By taking into account the limits and contributions of these earlier taxonomies, we will then try to limit this particular school of thought of which we assume that it can be characterized among other intellectual currents. We propose an original reading grid of five distinctive criteria of the "Islamic Reformism". Finally, on a contrastive plan, it will be easier at this stage to distinguish, on one hand, the reformist *current* and its different *trends* and, on the other hand, the current politicized Islamic movements which often hide the original contribution of the first one by consolidating the common sense towards a reified Muslim world.

(032457) Islah
(191405) Tecdid

Keywords

Islamic Reformism, reform, Islam, Muslim reformists, typology, taxonomy, currents of Islam, *iṣlāḥ*

31 Temmuz 2016
MADDE 3'TEN YAYIMLANDIKTAN SONRA GELEN DOKÜMAN

Le monde musulman est spécifique. Il n'est pas exceptionnel[3].

Insuffisances typologiques

La difficulté d'analyse du champ religieux a été relevée maintes fois, non pas en raison d'une nature intrinsèque particulière vis-à-vis des autres champs mais dans la mesure où « quand *on en est*, on participe de la croyance inhérente à

3 Maxime Rodinson, *Islam et capitalisme*, Paris, Éditions du Seuil, 1966, p. 235.

حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى ١٤١٩هـ / ١٩٩٨م

مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية

ص . ب (٥١٠٤٩) الرياض ١١٥٤٣

ⓒ مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية ، ١٤١٩ هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية

أحمد، مهدي رزق الله

حركة التجارة والإسلام والتعليم الإسلامي في غربي إفريقيا .ـ الرياض.

٨٥٢ ص.؛ ٢٤ سم

ردمك ٠-٣٢-٧٢٦-٩٩٦٠

١ ـ إفريقيا الغربية ـ تاريخ إسلامي ٢ ـ التجارة أ ـ العنوان

ديوي ٩٥٣،٠٧٢ ١٩/١٧٧٩

رقم الإيداع: ١٩/١٧٧٩

ردمك: ٠-٣٢-٧٢٦-٩٩٦٠

IRCICA LIBRARY
38118

مطبعة
مركز الملك فيصل
للبحوث والدراسات الاسلامية

Islah Hareketleri

MADDE KAYDEDILDIKTAN
SONRA IADE EDILMEMIŞTIR

- 3 EKIM 2000

حركة التجارة والإسلام والتعليم الإسلامي في غربي إفريقية قبل الاستعمار وآثارها الحضارية

الدكتور مهدي رزق الله أحمد

الطبعة الأولى
١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م

IRCICA LIBRARY
IRCICA

دورهم في الحركات الإسلامية الإصلاحية

لم يقف دور العلماء عند التعليم والدعوة إلى الإسلام والتوجيه والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باللسان، بل تعداه إلى أبعد من ذلك عندما أمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر باليد، وباشروا السلطة الدينية والسياسية جنبا إلى جنب حين أصبح بعضهم رؤساء لدول إسلامية في فترات مهمة من تاريخ الإسلام في غربي إفريقية. والأمثلة الواضحة لهذا التطور هي حركات الجهاد الإصلاحية في غربي إفريقية في القرن (١١ و١٢ و١٣هـ/ ١٧ و١٨ و١٩م)، والتي كان من أبرزها:

المطلب الأول : حركة ناصر الدين

ظلت غربي إفريقية تخضع لمؤثرات قادمة من شمالي إفريقية ومن الشرق الأوسط، وأهم هذه المؤثرات كانت بطون القبائل الصحراوية المختلفة.

فقبل القرن ا لخامس عشر تمت هجرة قبائل الكنتا جنوبا، إلى منطقة تنبكت. وحصلوا تدريجيا على مركز ديني قيادي ونفوذ امتد إلى داخل غربي إفريقية، وأسهموا في إزكاء روح الجهاد في نهاية القرن (١٢هـ/ ١٨م) ومطلع القرن (١٣هـ/ ١٩م).[١]

ولم يكن الكنتا وحدهم على هذا المسرح، بل سبقهم إلى إيجاد نوع من النفوذ في هذه المنطقة قبائل الزوايا الموريتانية التي كان لها الفضل بعد الله في نشر الإسلام في سنغامبيا ومناطق أخرى من غربي إفريقية[٢]. وهذه القبائل

(١) R. H. Trimingham, A History of Islam in W. A., op. cit., pp. 156-60; Curtin, op. cit., p. 11.

(٢) Curtin, Loc, cit.

-Islah (Cog2457)

c. IV, 241-245

c. III, 30-33

c. I, 740-753

Mec. Menar, c. II, s. 65-72
s. 134-138

MADDE YAYIMLANDIKTAN SONRA GELEN DÖKÜMAN

02 MAYIS 2001

32492 Islah

Emrullah Köksal; "Kur'an'da İslah Metodu",
Danışman: Doç.Dr. H.Avni Çelik.

Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
Doktora ....Tezi. Tarihsiz

05 HAZİRAN 1996

30 EKİM 2003

125 LAFFAN, M. From Cairo to Singapore: the personal transmission of reformist ideas. *Journal of Arabic, Islamic and Middle Eastern Studies*, 4 i (1998) pp.18-33 (In the colonial era.)

Islah

MADDE YAYIMLANDIKTAN SONRA GELEN DÖKÜMAN

14546. bb. 16 Rayhani Emin b. fars

al-RAIḤĀNĪ (Amīn)

التطرف والاصلاح Islah

al-Taṭarruf wa 'l-iṣlāḥ. [Sociological essays. Third edition.]
pp. 89.
Dār Raiḥānī: Beirut, 1950.
8°.

8 KASIM 1995
SONRA GELEN DÖKÜMAN

MADDE YAYIMLANDIKTAN SONRA GELEN DÖKÜMAN

81 POPAL, Mariam. Der Begriff "*iṣlāḥ*" als Islam-inhärente Institution am Beispiel von 'Alī Šarī'atī. *Der Islam*, 79 ii (2002) pp.316-333.

Islah

Islah

05 EKİM 1999

Reviews

2071. **Šiḥāta, Ibrāhīm**: Naḥwa 'l-iṣlāḥ aš-šāmil / Ibrāhīm Šiḥāta. – Ṭab'a 1. – Al-Qāhira [u. a.] : Dār Su'ād aṣ-Ṣubāḥ, 1993. – 496 S. – (Dirāsa)
In arab. Schrift, arab.
ISBN 977–5344–99–9

33 A 20919

00412 SEGESVARY, Victor. *L'Islam et la Réforme: étude sur l'attitude des réformateurs zurichois envers l'Islam (1510-1550)*. Lausanne: Editions L'Age d'homme, 1978.

- Reform - Islahat
- Islām

694 MERAD, Ali. Origines et voies du réformisme en Islâm. *AIEO* 18–19 (1960–1961), pp. 359–399

ISLAHAT

00756 IŞIK, Hüseyn Hilmi. *The religious reformers in Islam*. 2nd ed. İstanbul: Işik, 1976.

- Reform
Islahat

664 BERQUE, J. Çà et là dans les débuts du réformisme réligieux au Maghreb. *Études d'Orientalisme Lévi-Provençal* II, 1962, pp. 471–494

Islahat (Fas)

23 ARALIK 1992

673 GUIMBRETIÈRE, A. Le réformisme musulman en Inde. (2me partie.) *Orient* 18 (1961), pp. 33–55

Islahat (Hindistan)

23 ARALIK 1992

687 KRAEMER, J. Der "Weg zu den Griechen" im islamischen Modernismus. *Colloque sur la sociologie musulmane*, 1961, pp. 297–301

Islahat

23 ARALIK 1992

690 LAOUST, M. Le réformisme musulmane. *Monde non-chrétien* 51–52 (1959), pp. 81–88

ISLAHAT

00733 SEGESVARY, Victor. *L'Islam et la Réforme: étude sur l'attitude des reformateurs zurichois envers l'Islam (1510-1530)*. Lausanne: L'age d'homme, 1978.

- Reform
- Islām

GENEL

ISLAHAT

- ISLAHIYYUN (Reformistler)
- Islam

01211 GARDET, L. Des Réformistes *(iṣlāḥiyyūn)* aux mutations en cours. *Islam: past influence and present challenge (in honour of W.M.Watt)*. Edinburgh U.P., 1979, pp. 70-89.

İslâm'da İslâhiyyûn.

670 COLOMBE, M. Trois réformateurs des institutions de l'Islam au XIXe siècle. *Études d'orientalisme Lévi-Provençal*, I, 1962, pp. 99–110

ISLAHAT

23 ARALIK 1992

مک گراث، الیستر
۸۰۲٤- مقدمه‌ای بر تفکر نهضت اصلاح دینی، ترجمه بهروز حدادی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، چاپ اول، ۱۳۸۲ / ۳۰۰۰ نسخه، ۴۲۶ص، فارسی، رقعی (شمیز)، بها: ۴۵۰۰۰ ریال، فهارس: اعلام، منابع: ۵۶۷-۵۸۱.
شابک: ۱-۱۸-۸۰۹-۹۶۴
کد پارسا: B۶۶۸۷۸
عنوان متن ترجمه شده:
Reformatin Thought: an Introduction
Islahat

اصلاح‌گرایی دینی- نظریه‌های اصلاح‌گرایی دینی

این کتاب، تصویری جامع و دقیق از مهم‌ترین اندیشه‌های **نهضت اصلاح دینی** اروپا در نیمه نخست سدهٔ شانزدهم را ترسیم کرده است. مترجم و مؤلف در پیشگفتار و مقدمه این اثر، از مقدمات و زمینه‌های فکری و عقیدتی و اجتماعی و سیاسی نهضت اصلاحی سخن گفته و عوامل مؤثر و موجبات سست شدن بنیان و اساس دین را ریشه‌یابی کرده‌اند. نگارنده نشانه‌ها و علایم افول دین را در پایان قرون وسطا تشریح کرده و آنها را مهم‌ترین زمینه‌های نهضت اصلاح دینی دانسته است. وی گسترش خرافات، اعتقادات پوچ و بی معنا و بی اعتنایی به ارزش و کرامت انسانی را موجب گرایش عمیق و وسیع نهضت اصلاح دینی به اندیشه‌های آرمانی قلمداد کرده است. مؤلف در ادامه، حکمت مدرسی و نظام اعتقادی و شیوه خاص آنان را مورد پژوهش قرار داده و ضمن مرور سرگذشت اصلاحگران و بررسی آموزه‌های محوری آمرزیدگی و تقدیر ازلی درباره شعار بازگشت به کتاب مقدس – از ارکان برنامه نهضت اصلاح دینی – سخن گفته است. دریافتها و برداشتهای نهضت اصلاح دینی از آموزه آیین‌های مقدس، اندیشه سیاسی در نهضت اصلاح دینی و نیز گسترش اندیشه نهضت اصلاح دینی و تأثیرات آن در رشد، بالندگی علوم تجربی، از دیگر مباحث شاخص این اثر است. هفت ضمیمه، فهرست تفصیلی منابع و مآخذ به زبانهای اروپایی، کتابشناسی موضوعی، واژه‌نامه و نمایه بخش پایانی اثر را تشکیل می‌دهد.

MADDE YAPAN KİŞİYİ BİLİYORUM SONRA GELİŞ
22 EKİM 2018

فاطمة عباس عبدالرحمن مها أحمد علام, دليل الرسائل الماجستير و الدكتوراه التي نوقشت في كلية دار العلوم منذ عام 1985 و حتى نهاية فبراير 1997, القاهرة 1418 – 1999: (جامعة القاهرة) . İSAM KTP 88569

29 TEMMUZ 2005

[٨٠٠] محفوظ علي حسن عزام

مبدأ التطور الحيوي لدى فلاسفة الإسلام ؛ إشراف محمد كمال إبراهيم جعفر ، ١٩٧٩ . – ٢٦١ ورقة . – ماجستير ٣٠٦

MADDE YAYIMLANDIKTAN SONRA GELEN DOKÜMAN

Yayınları No

ندوات مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود - 2

DİA için tarandı
A-Yücel

تجديد الفكر الإسلامي

Islahat

13 NISAN 1994

محمد ابراهيم الكتاني — محمد العربي الخطابي
عبد الله بن عبد المحسن التركي — أحمد الخمليشي
محمد فاروق النبهان — محمد المنوني
جمال الدين العلوي

أعمال الندوة التي نظمتها مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود
للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية
أيام 4 - 5 شعبان 1407 الموافق لـ 3 - 4 إبريل 1987

Türkiye Diyanet Vakfı
İslâm Araştırmaları Merkezi
Kütüphanesi
Demirbaş No: 24802
Tasnif No: 181.2 TEC.F

مؤسسة
الملك عبد العزيز آل سعود

* التجديد في الفكر الإسلامي (ندوة)
* مجموعة مؤلفين
* الطبعة الأولى، 1989
* الناشر: مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود
المركز الثقافي العربي

İslâm Araştırmaları Merkezi

الحركة الإسلاميّة : رؤية مستقبليّة

أوراق في النقد الذاتي

DİA İslâm Tarandı
A-Yücel

المشاركون

د. توفيق الشاوي	د. حسان حتحوت	د. حسن الترابي
خالد صلاح الدين	صلاح الدين الجورشي	د. طارق البشري
د. عبدالله أبو عزّة	د. عبدالله فهد النفيسي	عدنان سعد الدين
د. فتحي عثمان	الاستاذ فريد عبدالخالق	د. محمد عمارة
منير شفيق		د. محمود أبو السعود

Islahat
13 NISAN 1994

تحرير وتقديم : د. عبدالله فهد النفيسي

Türkiye Diyanet Vakfı
İslâm Araştırmaları Merkezi
Kütüphanesi
Demirbaş No: 23783
Tasnif No: 320.297 HAR.İ

١٤١٠ هـ - ١٩٨٩ م

الناشر
مكتبة مدبولي
ت : ٧٥٦٤٢١

Author: SAEED, JAVAID
Title: ISLAM AND MODERNIZATION: A COMPARATIVE ANALYSIS OF PAKISTAN, EGYPT, AND TURKEY
School: UNIVERSITY OF SOUTH CAROLINA (0202) Degree: PHD Date: 1989
pp: 452
Source: DAI 51/02A, p.628 Publication No.: AAC9017151
Subject: POLITICAL SCIENCE, GENERAL (0615); RELIGION, GENERAL (0318); HISTORY, MIDDLE EASTERN (0333)

Abstract: This study examines the effects of the traditional interpretations of Islam on the modernization efforts of Pakistan, Egypt, and Turkey, three countries with predominantly Muslim populations. The specific question examined is whether Islam, as interpreted and advocated traditionally in these countries, has a positive, negative, or no impact on the modernization process.

The analysis carried out in this study is based upon the following indices which are applied to each country: (1) state position/policies regarding Islam and religious leaders' responses; (2) modernist intellectuals' views or critiques of the existing state of religious matters/practices; (3) state responses to modernist intellectuals' views or critiques of the existing state of religious matters/practices; (4) state responses to religious leaders'/functionaries' views/demands regarding Islam; (5) religious educational system; (6) assessment of the development plans and modernization goals of the state.

The main finding which emerges from this study is that the existing Islamic religious thought, practices, orientations, and traditions are a major obstacle to the development of Pakistan, Egypt, and Turkey, and by extension, other Muslim countries. Another part of this finding is that these and other Muslim countries can develop and progress only through Islam. Islamic religious thought, as contained in the Qur'an, is a powerful productive force which, so far, Muslim societies have not realized and utilized. The first condition for the development and progress of these and other Muslim societies is that the reformation of the existing religious thought takes place.

This study adds a new dimension to the theories of development so far as societies with predominantly Muslim populations are concerned. Based on the findings of this study, the study challenges the validity of the dependency theory. Disagreeing strongly with the approaches which have so far been advocated and tried in the development of these and other Muslim countries, the study suggests a radically different approach.

02 EKİM 1997
MADDE [illegible] ANDIKTAN
SONRA [illegible] DOKÜMAN

Author: JARBAWI, ALI BASSAM
Title: MODERNISM AND SECULARISM IN THE ARAB MIDDLE EAST
School: UNIVERSITY OF CINCINNATI (0045) Degree: PHD Date: 1981 pp: 317
Source: DAI 42/08A, p.3738 Publication No.: AAC8201233
Subject: POLITICAL SCIENCE, GENERAL (0615)
Abstract: This study is based on a conceptual framework developed to clarify the ambiguous connections between modernism and Westernism and to establish the relationship between modernism and secularism. Because modernization is defined as a historical process which enables man to expand his knowledge and, consequently, his control over nature, there exists a direct connection between the modernization and secularization processes. Furthermore, the criteria of modernity are not fixed but changeable relative to time. During each particular period of history there exists a leading civilization which possesses the most advanced developmental ideology and provides the rest of the world with the criteria and model of modernity. At present, Western civilization is the leading civilization of our time.

A weak civilization, one that is declining, may seek modernization in two different ways. It may start with the keen awareness of its backwardness and opt for the creation of a new civilization to replace itself, or it may adopt the ideology and values of the leading civilization of the time. While the former method is time-consuming, the latter entails risks because if the borrowing society does not properly incorporate the ideology and values of the leading civilization, its modernization process will not succeed. The product will be a mere imitation, lopsided, and possibly dangerous.

The subject of this study is the modernization and secularization processes currently going on in the Arab world. Concentrating on how Islam has affected Arab development, the study reviews the ideology of Islam and the development of the leading Islamic civilization of history. Although Islam, a largely spiritual system, was a developmental ideology that produced a leading civilization, it was affected by the changes it triggered. It was bound to make important concessions to the new cultural assertion generated by the territorial expansions and by the exigencies of the new life. Secular developments within the Muslim-Arab society are discussed affirming that the secularization process proceeded without conscious efforts of the polity.

After Islamic civilization became weak and was replaced by the leading Western civilization, the Arabs sought rapid modernization through Westernization. However, because most Arabs reject the secular values of the West, their modernization process is confined to borrowing the by-products of Western civilization and imitating the physical appearance of the West. The refusal is primarily due to folk Islam which still affects the Arabs' attitudes, outlook toward life, and general psychology. The study indicates clearly that secularization has had more effect on Arab environment than on the Arabs themselves. It also has been found that secularization of the structure of Arab polities far exceeds the secularization of Arab culture, especially Arab political culture.

Our findings suggest that as recipients of Western by-products the Arabs have a facade of modernity which lacks the value system capable of sustaining it, let alone reproducing it. It is asserted that to be successful, the modernization process must transform both the individual member of society and his environment, and whether the changes are in the individual personality or the environment, they must have the same purposes, must not conflict with each other, and must balance each other. If these conditions are not provided, the modernization process is not likely to succeed.

Deliberate modernization in the Arab world should start, first, by the development of a truly secular ideology to replace the traditional Islamic one, and, secondly, by creating a new generation which would carry the values of this secular ideology. Until such time when these requirements are fulfilled, Arab modernization will remain highly imitative, uneven, and lopsided.

556

02 EKIM 1997

MADDE YAYIMLANDIKTAN SONRA GELEN BÖLÜMLER

رسالة التقريب، العدد ٣٣-٣٤، 1423/2002 تهران. ص. 175-190 D 01635

Islahat

12 KASIM 2009
SONRA GELEN DOKTORAN
MADDE YAYINLANDIKTAN

د. عمار طالبي

نحو تجديد الفقه وتيسره

يمكن القول بأن واقع الأمة الاسلامية في تغير مستمر، اجتماعيا واقتصاديا وسياسيا، وتتسارع وتيرة تغيره يوما فيوما، حيث تواجه الفقيه قضايا مستجدة متعددة، ومتشعبة، تتصل بصميم حياة المجتمع الاسلامي ومصيره، وتتحداه مشكلات داخلية وخارجية، تحاصره، وتضيق عليه مسالك حياته اليومية، ويحيط به خطر حضارة تزعم لنفسها أنها هي المعيار الذي ينبغي اتباعه، والمنهج الوحيد الذي يتأكد استنساخه للنجاة من التخلف.

الحق أن التجديد ضرورة حياتية لا في مجال الفقه وأحكامه فحسب، بل ان التجديد ينبغي ان يتجه إلى اوضاع الامة من حيث هي امة قائمة بذاتها لها مقوماتها وخصائصها، تجديد الدين في انفسها وفي واقعها، فان تغيير الأنفس والإرادات هو المقدمة الضرورية المنطقية لتغيير احوالها وواقعها الخارجي في جملته، لتشعر الأمة من جديد برسالتها التاريخية، وتسعى لتحقيق مصيرها في التاريخ.

والفقه في الدين والدنيا من اهم دوافع الحركة، وعوامل الصيرورة إلى الغايات المثلى، وذلك بوصل الانسان بربه، ووصله بأمثاله، فالفقه تنوير للنفس وتحرير لها، ووعي برسالتها، اذا اخذ الفقه بمعناه العام، لا بالمعنى الاصطلاحي المعروف لدى المشتغلين بصناعة الفقه، وفن التفقيه.

ويبدو ان اولى مظاهر التجديد هو تجديد الاداة المنهجية.

Edited by P. J. VATIKIOTIS
REVOLUTION IN THE MIDDLE EAST, New Jersey-1972, s. 30-40. IRCICA: 29265

ISLAMIC CONCEPTS OF REVOLUTION

BERNARD LEWIS

In the middle of the eighth century the Umayyad Caliphate was overthrown and the 'Abbasid Caliphate established in its place. Among modern scholars it has become customary, when speaking both of the actions which brought about this change and the results which followed from it, to use the term revolution. Among contemporaries, the term commonly used to denote the 'Abbasid victory was the Arabic word *dawla*, which in later times came to mean dynasty and then simply state. This was not, however, its original meaning. The basic meaning of the root *d-w-l*, which also occurs in other Semitic languages, is to turn or to alternate – as for example in the Qur'anic verses 'These [happy and unhappy] days, we cause them to alternate (*nudawiluha*) among men' (Qur'an III, 134/140), and 'what God has assigned as booty to His Prophet, from the people of the cities, belongs to God and the Prophet and the kinsmen, the orphans, the poor, and the wayfarer, that it may not become a perquisite circulating (*dulatan*) among those of you who are rich' (LIX, 7). Other early texts confirm the meaning of 'turn – the time of success, power, office or ownership enjoyed by an individual or a group. Sometimes the word is used in the context of the vicissitudes of fortune. '*Al-dunya duwal*', says an early author – roughly, the world is full of ups and downs – and he continues: 'What is for you will come to you in spite of your weakness; what is against you, you cannot prevent by your strength.'[1] In an essay by Ibn al-Muqaffa' (*c.* 720–*c.* 756), the Persian adviser of the first 'Abbasid caliphs, caution is urged on a ruler whose power is newly established, and the writer uses the phrase '*Idha kana sultanuka 'inda jiddati dawla*' – if your rule is at the beginning of a turn.[2] It is in this sense that Ibn al-Muqaffa', speaking of the accession of the 'Abbasids, says: 'Then came this *dawla*', and that the first 'Abbasid caliph, al-Saffah, addressing the people of Kufa after his accession, says to them: 'You have reached

[1] Attrib. Ibn al-Muqaffa', *Al-Adab al-saghīr*, in *Rasā'il al-bulgaha'*, ed. Muhammad Kurd 'Ali, 4th edn (Cairo, 1954), p. 17. Cf. ibid., p. 18.

[2] *Al-Adab al-kabīr*, ibid., p. 50

our time, and God has brought you our *dawla*.'[3] In another passage, al-Saffah is quoted as speaking of the *dawla*, that is, the time of power and success, of Abu Muslim[4] – a servant and not a member of the dynasty. In time, the term *dawla* came to be used more particularly of the reigning 'Abbasid house, and thus acquired the meaning of dynasty and ultimately of state.

It is possible that cyclical theories of politics, derived from Greek or Persian sources, may have contributed to this use of the word *dawla*. Though no early statements of such theories have so far come to light, they appear in slightly later writings, as for example in an astrological essay by the ninth-century philosopher al-Kindi and, more extensively, in the tenth-century encyclopedic work called *Rasa'il Ikhwan al-Safa'* (Epistles of the Sincere Brethren). According to these, *dawla*, which is associated with *mulk*, kingship, passes from nation to nation, from country to country, from dynasty to dynasty. Such a change occurs at intervals of 240 years. Significantly, the *Rasa'il* were composed about 240 years after the accession of the 'Abbasids and their authors were connected with the Isma'ilis, an activist Shi'ite group which aimed at the overthrow of the 'Abbasids and their replacement by a new line of Imam-Caliphs, descended from the Prophet through his daughter Fatima.[5] Cyclical interpretations of history are central to the doctrines of the Isma'ilis and related sects, and are often adduced to support the claims of Messianic pretenders and rebels.

The troubles of the 'Abbasids did not end with the defeat of the Umayyads and their own enthronement as supreme sovereigns of Islam. They still had to face a series of opposition movements and even armed rebellions, by groups which challenged their right to rule, and sought to install others in their place. The most active and best known among them were those who felt that the change had not gone far enough – that the 'Abbasid regime too closely resembled that which it had replaced, and should give way to one which would

[3] Ibid., p. 125; Tabari, *Ta'rikh*, ed. M. J. de Goeje *et al.* (Leiden, 1879–1901), III, p. 30.

[4] Tabarī, III, p 86.

[5] O. Loth, 'Al-Kindi als Astrolog', in *Morgenländische Forschungen, Festschrift ... H. L. Fleischer* (Leipzig, 1875), pp. 263–309; *Rasa'il Ikhwan al-Safa* (Cairo, 1928), I, pp. 106, 130–1; III, p. 258; IV, pp. 234 ff., p. 237; cf. A. L. Tibawi, 'Ikhwan as-Safa and their Rasa'il', in *Islamic Quarterly*, II (1955), p. 37, n. 4. See further 'Dawla' in *Encyclopedia of Islam*, new edn, (EI²) by F. Rosenthal.

18 EKIM 1996

204

Quest" No:40 Jan/Mar 1964 (Bombay)

ictihad pretende

reform

23 AGOSTOS 1993

The Concept of Progress and Islamic Law

NOEL J. COULSON

'ALL innovation is the work of the devil.' These alleged words of the founder Prophet of Islam, Muhammad, do not merely reflect the innate conservatism and the deep seated attachment to tradition which was so strong among the Arab peoples who formed the first adherents of the faith. They also express a principle which became a fundamental axiom of religious belief common to Islamic communities everywhere — namely, that the code of conduct represented by the religious law, or *shari'a*, was fixed and final in its terms and that any modification thereof was necessarily a departure and a deviation from the one legitimate and valid standard.

Among Muslim peoples, therefore, it is what we may call the traditional or classical Islamic concept of law and its role in society that constitutes a most formidable obstacle to progress. Western jurisprudence has provided a number of different answers to the question of the nature of law, variously finding its source to lie in the orders of a political superior, in the breasts of the judiciary, in the 'silent, anonymous forces' of evolving society, or in the very nature of the universe itself. For Islam, however, this same question admits of only one answer which the religious faith itself supplies. Law is the command of Allah, and the acknowledged function of Muslim jurisprudence, from the beginning, was simply the discovery of the terms of that command.

Having thus been discovered, the religious code of conduct ~~(sharī'a-Tawassul)~~ was a comprehensive and an all-embracing one, wherein every aspect of human relationships was regulated in meticulous detail. Moreover, the law, having once achieved perfection of expression, was in principle static and immutable: for Muhammad was the last of the Prophets, and after his death in 632 A.D. there could be no further direct communication of the Divine Will to man. Henceforth the religious law was to float above Muslim society as a disembodied soul, representing the eternally valid ideal towards which society must aspire.

In classical Islamic theory, therefore, law does not grow out of or develop along with an evolving society as is the case with Western systems, but is imposed from above. In the Islamic concept, human thought, unaided, cannot discern the true values and standards of conduct; such knowledge can only be attained through divine revelation, and acts are good or evil exclusively because Allah has attributed this quality to them. Law, therefore, precedes and is not preceded by society; it controls and is not controlled by society. If in Western systems the law is moulded by society, in Islam exactly the converse is true. The religious law provides the comprehensive, divinely ordained and eternally valid master plan to which the structure of state and society must, ideally, conform.

Obviously, therefore, the clash between the dictates of the rigid and static religious law and any impetus for change or progress that a society may experience poses for Islam a fundamental problem of principle. The Muslim countries of the Near and Middle East have sought the solution in a process which may be generally termed legal modernism; and it is the purpose of this paper to appreciate in broad outline the nature and efficacy of the solution which has thus been proferred. To do so I propose that we should focus our attention upon one particular legal reform introduced in Tunisia in 1957. This was the outright prohibition of polygamy, which represented a complete break with the legal tradition of some 13 centuries standing. I have chosen this particular case not because polygamy is one of the most pressing social problems in Islam today — it is generally not so — but because, firstly, it is concerned with the status of the family where the influence of the traditional religious law has always been strongest; secondly, because it highlights the various issues involved in legal reform which are common to Muslim communities the world over; and finally because it is one of the most extreme and significant examples of this process of legal modernism which may not only radically alter the shape of Islamic society but may well affect the very nature of the religion of Islam itself. Our approach to the subject must be essentially historical: for it is only in the light of past tradition that the significance of legal modernism and its potential role in the future development of Islamic peoples may be properly assessed.

Traditional Muslim jurisprudence is an example of a legal science almost totally divorced from historical considerations. Islamic orthodoxy sees the elaboration of the law as a process of scholastic endeavor completely independent of and in isolation from considerations of time and place, and the work of individual jurists during the formative period is measured by the single standard of its intrinsic worth in the process of discovery of the divine command. Master architects were followed by builders who implemented the plans; successive generations of craftsmen made their own particular contributions to the fixtures, fittings and interior decor until, the task completed, future jurists were simply passive caretakers of the eternal edifice. The picture of the elaboration of the system of Allah's commands thus presented lacks therefore any true dimension of historical depth. Recent researches by scholars, however, have shown that the genesis of Islamic religious law lay in a complex process of historical growth intimately connected with current social conditions and extending over the first three centuries of Islam.

The first steps in Islamic jurisprudence were taken in the early years of the second century of the Muslim era, around 750 A.D., by scholars working in various centres of which the most important were to prove those of Kufa in Iraq and Medina in the Hijaz. For these scholar-jurists, the fundamental axiom of Islam — that of total submission to Allah — indicated that all human relationships were subject to regulation by the divine command. Their aim, therefore, was to elaborate such a system of law as would express, in terms of the rights of men and their obligations, the will of Allah for Muslim communities, a system which was to be called the *shari'a*. But for these loose fraternities of legal scholars, whom we may refer to as the early schools of law, this activity entailed nothing more than the assessment of existing legal practice in the light of the principles embodied in the Qur'an. Now the Qur'an does not contain, in any sense, a code of law. It merely sets out to reform, in a limited number of particulars, the existing customary law, by precepts which often suggest rather than command, which are predominantly ethical in tone, and which amount in all to some one hundred verses. The Qur'anic legislation, in fact, amounts to little more than the preamble to a code of conduct for which succeeding generations were to supply the operative parts.

Accordingly, there was a wide scope for the use of reason — or *ijtihad* as it came to be called — in the formulation of the doctrine. And it is not surprising that this accepted freedom to speculate led to considerable divergence of doctrine in the different localities; for outside the limited field covered by the Qur'anic precepts, the thought of the scholars was naturally influenced by the particular social conditions prevailing in their locality, and local customary practice was accepted as part of their ideal scheme of things, unless some

Islahat (Afrika)

Edited by Jacob K. Olupona
Sulayman S. Nyang
Religious Plurality in Africa:
Essays in Honour of John
S. Mbiti.
Berlin-1993, s. 231-272.
DN: 72523

22 MAYIS 2001
MADDE YAYIMLANDIKTAN
SONRA GELEN DOKÜMAN

Islamic revivalism in West Africa: Historical perspectives and recent developments

Sulayman S. Nyang

Introduction

Islam came to the African continent very early in its history. When Prophet Muhammad and his small band of followers were severely persecuted by the Meccans, he advised his followers to seek refuge in what was then known as Abyssinia (modern day Ethiopia). This event which is known in Muslim tradition as the first *hijrah*, played an important role in the Islamic movement. As Imam Buhari reported in his *Sahih Buhari*, the Muslim refugees returned to Arabia only after Muslim successes in the battle against the *kafirun* 'infidels' made it clear that it was safe to return to their homeland. Those who returned and joined the Holy Prophet Muhammad at Medina are now known in Islamic annals as the "people of the ship". This is to say that they travelled by boat to return home. What we learn from this event is that Africa was the place of refuge for the Muslims and this event brought the Muslim movement to the African mainland and later on men like Amr ibn al-As would lead their armies across North Africa to conquer Egypt. But if the early Islamic movement established contact with Ethiopia and Egypt soon after the movement was founded or soon after the Holy Prophet passed away, the fact still remains that Islam did not reach the areas south of the Sahara until much later in the history of this global movement.

Yet, in saying that Islam's arrival in sub-Saharan Africa dates back to post-medieval period, one is not suggesting that Islam in Africa has not shared or benefitted from the activities of Muslim revolutionaries and reformers. Indeed Africa's contribution to the Islamic movement lies precisely in the number of Muslim warriors who took up

İbrahim HATİBOĞLU: 26/01/1966 tarihinde Muğla'nın Fethiye ilçesinde doğdu. 1989 yılında Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Yüksek lisansını *Hadis Usûlü Kaynaklarına Göre Hadis Öğrenim ve Öğretim Âdâbı* (03/09/1991), doktorasını da *İslâm'da Yenilenme Düşüncesi Açısından Modernistlerin Sünnet Anlayışı* adlı tezleri ile MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Hadis anabilim dalında tamamladı (04/10/1996). Doktora tezi hazırlama safhasında altı ay süreyle (Kasım 1992-Nisan 1993) Mısır'da, bir yıl süreyle de İngiltere'de (26 Eylül 1994-26 Eylül 1995) araştırmalar yaptı (1994-1995). Tanzimat sonrası Osmanlı düşüncesinde hadis ve müsteşriklerin hadis araştırmaları konularında yaptığı çalışmaları ile İlâhiyat (Hadis) doçenti oldu (10/05/2002). 1999-2000 Eğitim-öğretim yılında bir yıl süreyle Bulgaristan/Sofya Yüksek İslâm Enstitüsü'nde, bir dönem de MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde alanı ile ilgili dersler verdi. Dinî ıslâhat düşüncesine dair çalışmalarına bu dönemde ağırlık verdi. 1991 yılından itibaren TDV İslâm Araştırmaları Merkezi'nde araştırmacı olarak bulundu. 21 Kasım 2002 tarihinden itibaren UÜ İlâhiyat Fakültesi Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretmenliği Bölümü'nde öğretim üyesi olarak çalışmakta ve aynı zamanda *TDV İslâm Ansiklopedisi*'nde müellif redaktör olarak hadis ilim kulu üyeliği yapmaktadır. İngilizce ve Arapça bilen Hatiboğlu, evli ve iki çocuk babasıdır. Çalışmalarını, İslâm dünyasının çağdaşlaşması, dinî ıslâhat düşüncesi, Osmanlı modernleşmesi, şarkiyatçılık ve klâsik hadis ilmi ve usûlünün mahiyeti ve gelişimi konularında sürdürmektedir.

Bulgaristan (021079)

Islahat (090037)

Bulgaristan Müslümanlarında Dinî Islâhat Düşüncesi

Şahıslar, Müesseseler ve Düşünce Ekolleri Üzerine

TDV İslâm Araştırmaları Merkezi Kütüphanesine hediyemdir.

İbrahim HATİBOĞLU 26.04.2007

Türkiye Diyanet Vakfı
İslâm Araştırmaları Merkezi
Kütüphanesi

Dem. No:	166153
Tas. No:	378.9075 HAT.İ

04 EYLÜL 2008

EMİN YAYINLARI
Bursa 2007

MADDE YAYIMLANDIKTAN
SONRA GELEN DOKÜMAN

MADDE YAYIMLANDIKTAN
SONRA GELEN DOKÜMAN

محمدی اشتهاردی، محمد(۱۳۲۳-)

۶۸۸۳- «**غدیر، عید ولایت و رهبری**»، پاسدار اسلام، پیاپی ۱۷۳، ص ۱۹-۲۱ و ۵۰، فارسی، کتابنامه: ۵۰.

Islahat

کد پارسا: A۱۵۰۷۳

جنبه‌های سیاسی غدیر خم

محمدی ری‌شهری، محمد(۱۳۲۵-)

۶۸۸۴- «**اصلاحات علوی**»، کتاب نقد، پیاپی ۱۶، ص ۲-۳۵، فارسی، کتابنامه: ۳۲-۳۵.

محل نگهداری: پایگاه اطّلاع‌رسانی سراسری اسلامی(پارسا)

کد پارسا: A۲۷۸۸۳

اصول و مبانی اصلاحات: اندیشه‌های اجتماعی سیاسی امام علی(ع)(امام علی(ع))

این مقاله به موضوع **اصلاحات** در گفتمان **امام علی(ع)** پرداخته است. مؤلف پس از تفکیک اصلاح علوی از اموی، به تشریح الگوی اسلامی در اصلاحات فرهنگی، سیاسی، اداری، اقتصادی، امنیتی و قضائی در گفتار و رفتار امام علی پرداخته و نشان داده است که چگونه باید در جزئی‌ترین و عینی‌ترین اصلاحات حکومتی و اجتماعی به الگوهای اسلامی چشم دوخت. تأکید نویسنده عمدتا بر منابع تاریخی و روایی **شیعه** است. عناوین مورد بحث عبارت‌اند از: **سیاست** در مکتب علوی، سیاست در مکتب اموی، اصلاحات علوی، اصلاحات اداری و اقتصادی و فرهنگی، سیاست اداری، سیاست فرهنگی، سیاست اقتصادی، سیاست اجتماعی و قضائی، سیاست امنیتی و نظامی.

10 TEM 2008

محمدی ری‌شهری، محمد(۱۳۲۵-)

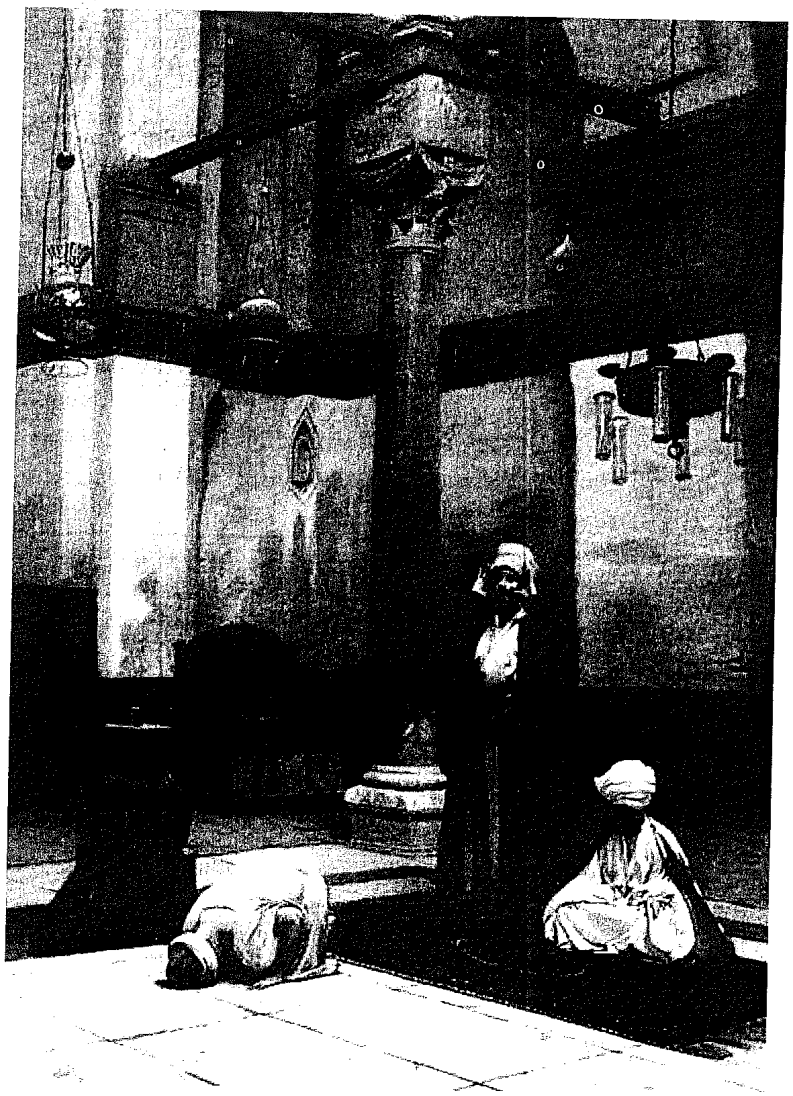
۶۸۸۵- «**دکترین امام علی(ع) در اصلاحات انقلابی**»، کتاب نقد، پیاپی ۱۶، ص ۳۷۸-۴۰۱، فارسی، کتابنامه: ۴۰۱.

محل نگهداری: پایگاه اطّلاع‌رسانی سراسری اسلامی(پارسا)

کد پارسا: A۲۷۸۹۷

اصول و مبانی اصلاحات: اندیشه‌های اجتماعی سیاسی امام علی(ع)(امام علی(ع))

به اعتقاد نویسنده بهترین الگو برای **اصلاحات** حکومتی و اجتماعی در اسلام، رفتار **امام علی(ع)** در دوران حاکمیت و خلافت است. او به نمونه‌ای از مواضع، سخنرانی‌ها و بخشنامه‌های حکومتی امام علی در ابتدای پذیرش حاکمیت اشاره می‌کند و با استفاده از منابع حدیثی و تاریخی فریقین به مباحثی از جمله عدالت، پس‌گیری بیت المال و عدم امکان برخی اصلاحات می‌پردازد.



Jean – Leon Gerome (1824 – 1904)'nin bir tablosu

Türkiye Diyanet Vakfı Kütüphanesi İslâm Araştırmaları Merkezi

D 3200

Islahat Reform

MADDE TATBİKATTAN SONRA GELEN DOKÜMAN

24 MAYIS 2009

Din, Tecdid ve Reform Kavramları Üzerine Mülahazalar

Ramazan YAZÇİÇEK*

Atıf/©: Yazçiçek, Ramazan, (2008). Din, Tecdid ve Reform Kavramları Üzerine Mülahazalar, Milel ve Nihal, 5 (2), 103-127.

Özet: Bu araştırmada, din, tecdid ve reform kavramları incelenmiştir. Din kavramının anlam çerçevesi çizilmeye çalışılmış; ardından, *ed-Din* olarak İslâm'ın farkı belirlenmiştir. Yazıda, tecdidin vahiyle irtibatı konu edilmiş, değişim yöntemi olarak reformdan farkı açıklanmıştır. Konu bağlamında, maslahat kavramı, ertelenemez öneme sahip görülerek değerlendirilmiştir. Ayrıca reform, üzerinde geliştiği özgün ortamıyla birlikte tanınmaya çalışılmıştır. Yazıda, dinsel ırkçılık konusuna değininin ardından, millî bir din arayışı olarak 'Türk Müslümanlığı' diye bilinen paradigmanın İslâmiliği imkânı sorgulanmıştır. Bu tür arayışların tecdidî bir çabadan ziyade mistik ve fakat modern döneme ait reform karakterli talepler olduğu sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din, tecdid, reform, maslahat, mefsedet, Protestanlık, dinsel ırkçılık, ulus din.

Giriş

Kur'an'da insanlar dine davet edilmektedir. Farklı dinlerden bahsin yapılmasının ardından davetin yapıldığı din, *Allah'ın Dini*'dir. Bunun dışındaki dinlerin ise kimseden asla kabul edilmeyeceği

103-127

* Araştırmacı Yazar.

NÂME-İ FERHENG, sy. 31 , 1379/2000 TAHRAN
D01533

Islahat

فهرست

۴

● دربارهٔ مدرنیته، سوابق و مسائل آن ۲۶
دکتر سید محمدرضا بهشتی، دکتر محسن خلیجی، دکتر محمدرضا ریخته‌گران، دکتر مجتبی صدریا و رضا داوری اردکانی

● مدرنیستم و پست مدرنیسم ۵۴
حسین سلیمانی

● شهر ژنریک ۶۴
ریم کولهوس
مریم امینی

● سخنوران و خطیبان ۸۲
ژولیا کریستوا
سیما ذوالفقاری

● حق و مدنیت ۹۶
فیلیپ رینو
رضا بهشتی معزّ

● هگل و مقدمهٔ درس گفتارهای تاریخ فلسفه ۱۰۰
علی مرادخانی

● نیست‌انگاری، نیست و عدم ۱۱۰
مارتین هیدگر
محمدرضا حوزی

● دریدا و فوکو: دیوانگی و نوشتار ۱۱۶
برنارد فلین
محمدحسین کمالی‌نژاد

● ساخت‌زدایی و دریدا ۱۲۷
سیمون کریچلی
حسن فتحی

13 TEM 2009
MADDE YAYIMLANDIKTAN SONRA GELEN DOKÜMAN

فهرست

● مسئلهٔ حضور خدا در کتاب مقدس ۱۳۴
جان کورتنی موری
هدایت علوی‌تبار

● ما و تاریخ تجدد ۱۵۲
رضا داوری اردکانی

● پرسش از «حقیقت زمان» ۱۶۰
علی‌اصغر مصلح

● نقاش زندگی مدرن ۱۶۷
شارل بودلر
نگار داوری اردکانی

● تقابل سنت و مدرنیسم در افریقا ۱۷۴
محمدحسن ایپکچی

● اساس تفکر اسلام بر تبیین و بیان است ۱۸۴
علی‌اکبر حاج مؤمنی

● دانشگاه و وحدت و امنیت ملی ۱۸۸
علی‌اکبر حاج‌مؤمنی

● دوازدهمین نشست عمومی فرهنگستان علوم جهان سوم ۱۹۰
و چهاردهمین نشست شبکهٔ سازمان‌های علمی جهان سوم

● کشمیر و وجه تسمیهٔ آن به ایران صغیر ۱۹۵
دکتر قاسم صافی

● ایران‌شناسی: پیوند فرهنگی میان ایرانیان و کروات‌ها ۲۰۰
علی دهگاهی

● میشل‌فوکو:دانش و قدرت،منطق فرهنگی سرمایه‌داری متأخر ۲۰۴
پست مدرنیته و پست مدرنیسم، پایان جنگ

Teedid poetinde
Reform
19 AGUSTOS

Aus: Harvard Law Review. 81. 1968.

VOLUME 81 APRIL 1968 NUMBER 6

HARVARD LAW REVIEW

MODERNIZATION AND CHANGING PERCEPTIONS OF ISLAMIC LAW

David Bonderman *

The burgeoning westernization of economic life, political administration, and technology in the Near East has disrupted national legal systems which have never been fully secularized. Professor Bonderman finds several patterns of response to the pressures for reform, all deeply contoured by the peculiar history of Islamic law.

THE states of the Near East have been governed, at least in theory, by a complex set of legal-religious commands and precepts ever since the Prophet set out the basis of the system in his revelations in the Quran. This traditional "Muslim law" has spread from modest beginnings in Arabia to mix with divergent local and customary law from Morocco to Malaysia and from Central Africa to Eastern Europe and Turkestan, forming "Muslim" legal systems that vary from place to place. During this expansion the Arab Near East remained the standard model for Muslim legal orthodoxy and development, no doubt partially because of the significance of Arabism within Islam. But the primary reason that the Arab areas set the standard is the greater ascendancy of "pure" Muslim thought in this region, since the customary pre-Islamic law of the Near East very early was accepted as an integral part of orthodox "Muslim law," whereas African and Malay traditional law, for example, are, if not contradictory, at least a system apart from the divinely inspired Islamic tradition. Thus, in the consideration of problems of the modernization of Islamic law it is entirely proper to limit the scope of the inquiry to the problems of the Arab lands. After a brief consideration of the pressures for reform in general, and legal reform in particular,

* Assistant Professor of Law, Tulane University. B.A., University of Washington, 1963; LL.B., Harvard, 1966.

This paper was delivered to the XXVIIth International Congress of Orientalists at Ann Arbor, Mich., Aug. 15, 1967. The author was Sheldon Travelling Fellow of Harvard University during 1966–1967 and wishes to express his thanks to the Sheldon Fund and to Professor Jerome A. Cohen of the Harvard Law School for assistance and encouragement.

حسینی اصفهانی، سید مرتضی
(-۱۳۳٤)

۵۹۲۹-*اصلاحات در اسلام و اصلاحات*

دروغین، قم: فرهنگ قرآن، چاپ اول، ۱۳۸۲ / ۲۵۰۰ نسخه، ۳۲۷ص، فارسی، رقعی (شمیز)، بها: ۱۳۵۰۰ ریال، فهارس: اعلام، منابع: ۳۲۷.
شابک: ۵-۲۰-۷۵۵۷-۹۶۴
کنگره: BP۲۲۹/H۴۸A۱۶
دیویی: ۲۹۷/۴۸
کد پارسا: B۶۶۸۴۱

اصلاح‌طلبی؛ جهان‌بینی اسلامی(کلام)

بررسی **مبانی دینی اصلاح‌طلبی** است. نویسنده ابتدا به تعریف **جهان‌بینی** پرداخته و جهان‌بینی مکاتب غربی را با جهان‌بینی مکتب اسلام مقایسه کرده است. جهان‌بینی اسلام دارای آرمان و تعهدآور معرفی شده و سپس با استناد به آیات و روایات، مفاهیم اصلاح و مصلح و اصلاح‌طلبی تشریح گردیده است. طبق تحقیق نویسنده، اسلام اصلاحات فردی و درونی را بر بقیه گونه‌های اصلاحات مقدم می‌دارد. اسلام همچنین اهتمام ویژه‌ای به خودسازی و اصلاح نفس دارد. وی ویژگیهای اصلاح فردی، اصلاح خانوادگی و اصلاح در صحنه اجتماع را بررسی کرده و مبانی اصلاحات اقتصادی و سیاسی را بیان داشته است. او برای این منظور به سیره معصومان بویژه حضرت علی و امام حسین پرداخته و در نهایت دیدگاههای اصلاح‌طلبان معاصر در ایران را بررسی و نقد کرده و معتقد است اصلاحات مورد نظر امام خمینی و آیت‌الله خامنه‌ای اصلاحات واقعی است. وی مسئله رابطه با امریکا را که در گفتار اصلاح‌طلبان ایرانی مطرح شده است، مورد نقد قرار می‌دهد و پیامدهای آن را روشن می‌سازد.

حصینی، عبدالرحیم

⇦ ***مستقبلنا، المعالم النظرية لاستشراف المستقبل الإسلامي***. (شماره ۳۷۶۲)

آینده جهان

فوزی، یحیی(۱۳۳۹-)

۶۰۳۸- «بررسی مبانی نظری و توانایی‌های گفتمان اصلاح‌طلبانه اسلام گرایان شیعی»، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، پیاپی ۶۱، ص ۱۷۳-۲۱۵، فارسی، کتابنامه: ۲۱۱-۲۱۵.

کد پارسا: A۷۷۶۳۴

اصلاح‌طلبی شیعی

هدف نگارنده در این گفتار ارائه یک تصویر منطقی و استدلالی از توانایی‌های منابع و ابزارهای **فقه شیعی** به منظور پاسخگویی به نیازهای متحول و متغیر جامعه است. نخست پیشینه تاریخی **گفتمان اصلاحی** شیعی با توجه به چهره‌های شاخص نهضت نواندیش دینی مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. سپس درباره مبانی گفتمان اصلاحی اسلامگرایان شیعی بحث شده و ضمن اشاره به دیگر جریان‌های فکری و اصلاحی دینی و کلامی و فقهی، دیدگاه‌های اجتهادی و استنباطی **امام خمینی** مهم‌ترین تفکر سیاسی و اجتماعی شیعی به شمار آمده است. نویسنده مواضع و دیدگاه‌های گوناگون فقیهان اصولی و اخباری را در برخورد با تحولات اجتماعی تقسیم‌بندی کرده و پس از شرح ویژگی‌های هر یک، نمایندگان برجسته دو طیف مهم حدیث گرا و اجتهادی را معرفی نموده است. به عقیده او محوری‌ترین و مهم‌ترین اختلاف این دو نگرش در پذیرش حجیت و صلاحیت **عقل** برای تشخیص احکام **شریعت** است. وی در ادامه در باب جایگاه و نقش **اجتهاد**، اصل تبعیت احکام از مصلحت و مفسده، قابلیت انعطاف‌پذیری احکام بر اساس شرایط، آراء و نظریات اصولیان شیعی در مورد احکام اولیه و ثانویه، توجه به نقش زمان و مکان در تحول احکام، سیره عقلا یا عرف عام و حوزه فراغ و اباحه به تفصیل سخن می‌گوید. نویسنده پس از جمع‌بندی تحلیلی از جریان اصلاح‌طلبی دینی بر پایه آراء و افکار عقل گرای شیعی، بر نقش عقل به مثابه یک ابزار مهم در استنباط حکم شرعی و نقش اجتهاد بر پایه زمان و مکان تأکید می‌ورزد.

Islahat

باقری، محمود

۵۸۹۰-اصلاحات در حکومت علی(ع) (مشکلات و راه‌حل‌ها)، مقطع کارشناسی، دانشگاه: مؤسسه آموزش عالی باقرالعلوم، ۹۲ص، فارسی، منابع: ۹۲-۹۱ و به صورت زیرنویس، استاد راهنما: منصور میر احمدی؛ استاد مشاور: نجف لک‌زایی، تاریخ دفاع: ۱۳۸۰.
کد پارسا: P۲۲۲۷۰

اصلاح‌طلبی؛ مشکلات حکومت امام علی(ع) (پیامبر و اهل‌بیت)

پایان‌نامه حاضر به بررسی انواع **اصلاحات** فرهنگی، عقیدتی، سیاسی و اقتصادی در **حکومت علی**(ع) پرداخته و مبانی اصلاحات واقعی را در سیره و اندیشه آن حضرت بررسی کرده است. نویسنده با توجه به انواع فسادهای فرهنگی، عقیدتی، سیاسی، اقتصادی و اجتماعیِ حاصل از دوران خلفای سه‌گانه که وارد جامعه اسلامی شده بود، تلاش‌های امام علی(ع) را در بهبود شاخص‌های اسلامی و انسانیِ حکومتی و نزدیک کردن آن به عصر پیامبر(ص) یادآور شده و میزان موفقیت امیرالمؤمنین را در این زمینه نشان داده است. از نظر نویسنده، مشکلات علی(ع) در راه رسیدن به جامعه مطلوب اسلامی بیشتر به فرهنگ عمومی و القای صحیح ارزش‌های انسانی و تبیین مسئله **عدالت** مربوط بوده و آن حضرت سعی وافری در القای فرهنگ صحیح حکومت و تبیین ارزش‌های اصیل الهی و انسانی به جامعه داشته است.

باقری خوزانی، محمد حسین

⇦ دین و سیاست در عصر جهانی شدن؛ چالش‌های فرآروی جمهوری اسلامی ایران. (شماره ۳۶۹۳)

دین و سیاست

MADDE YAZILI OLMAYAN
SONRA GELEN SAYFADAN
06 MART 2008

نویسندگان

۳۶۱۸-مشروعیت اصلاحات و آینده آن، گفتگوهای راهبردی، به کوشش امین کریم‌الدینی(۱۳۵۴-)، تهران: همشهری، چاپ اول، ۱۳۸۱ / ۱۵۰۰ نسخه، ۳۱۷ص، فارسی، رقعی (شمیز)، بها: ۲۱۵۰۰ریال، فهارس: اعلام.
شابک: ۳-۶۳-۶۲۷۴-۹۶۴
Islahat
کنگره: HN۱۷/۵/K۴M۵
دیویی: ۳۰۳/۴
کد پارسا: B۶۶۷۴۲
عنوان‌به‌لاتین:
Reforms Legitimation And Its Future
اصلاحات

هاشمی، سید حسین

۳۶۱۹-اصلاحات، تهران: دانش و اندیشه معاصر، چاپ اول، ۱۳۸۱ / ۳۰۰۰ نسخه، ۵۲ص، فارسی، رقعی (شمیز)، بها: ۲۳۵۰ریال، منابع: ۵۱-۵۲.
فروست: مجموعه از چشم‌انداز امام علی(ع) - ۲۱
شابک: ۷-۹۹-۷۳۲۹-۹۶۴
Islahat
کنگره: BP۳۸/۰۹/A۵۶H۲
دیویی: ۲۹۷/۹۵۱۵
کد پارسا: B۴۴۴۰۵
اصلاحات: اندیشه‌های اجتماعی سیاسی امام علی(ع)(پیامبر و اهل‌بیت)

فاطمة عباس عبدالرحمن مها أحمد علام, دليل الرسائل الماجستير و الدكتوراه التي نوقشت في كلية دار العلوم منذ عام 1985 و حتى نهاية فبراير 1997, القاهرة 1418 – 1999: (جامعة القاهرة) . İSAM KTP 88569

29 TEMMUZ 2005

[٨٠١] محفوظ علي حسن عزام

Islahat

نظرية التطور عند مفكري الإسلام : دراسة مقارنة ؛ إشراف محمد كمال إبراهيم جعفر ، ١٩٨٢ . – ٢٧١ ورقة . – دكتوراه ٨٤٥

MADDE YAYIMLANDIKTAN SONRA GELEN DOKÜMAN

امین، سید محمد حسن(میزگرد و مصاحبه‌شونده)

۸۶۲۰- «نواندیشی دینی و بازگشت به دوره نوزایی»، پگاه حوزه، پیاپی ۹۶ و ۹۷، ص ۱۳-۱۵، فارسی.

کد پارسا: A۶۳۰۱۴ Islahat

نواندیشی دینی

مقاله حاضر به ارزیابی **اصلاح فکری** در اندیشه اسلامی پرداخته و نقاط قوت و ضعف تفکر اسلامی و راه‌های برون‌رفت از بحران فکری کنونی در عالم اسلام را مورد بررسی قرار داده است. گوینده معتقد است که **فقه شیعه** چون در چارچوب‌ها و میدان‌های وسیع قرار نگرفته بود، بسیاری از فرصت‌ها را از دست داد. به گفته او جامعه اسلامی امروزه نیازمند فقهی است که مشکلات افراد جامعه را درک کند و دغدغه‌هایشان را دریابد و به آنان بباوراند که همراه آنان است و برای حاکمیت عدل در زندگی انسان‌ها تلاش می‌کند و می‌خواهد در تحقق بهشت دنیوی سهیم باشد. این همان رویکرد نوگرای اسلامی است که نویسنده مقاله جای آن را در جامعه فعلی خالی می‌بیند.

انصاری، لیلا(ناقد و توصیف‌کننده)

⇦ **«سید جمال‌الدین، دنیای اسلام و غرب»**. (شماره ۶۲۸۶)

اندیشه اجتماعی و سیاسی سید جمال اسدآبادی

⇦ **«انقلاب جهانی، گسترش بیداری اسلامی»**. (شماره ۲۸۱۰)

بیداری اسلامی

بروجردی، جواد(ناقد و توصیف‌کننده)

۸۶۲۱- «اصلاح دینی در عصر حاضر»، آفتاب، پیاپی ۱۶، ص ۷۲-۷۳، فارسی.

کد پارسا: A۷۲۹۶۲ Islahat

عنوان متن نقد شده:

جامعه مدنی و اندیشه دینی، پیمان، حبیب الله

اصلاح‌گرایی دینی

بهشتی، محمد حسین

⇦ **«اندیشه دینی در کلام اقبال»**. (شماره ۸۶۹۴)

اندیشه‌های فلسفی اقبال لاهوری

ANKARA UNIVERSITY SIYASAL BILGILER FAKULTESI
06 EKIM 2008

٦٥٩ـ حسين، محمد الخضر. العلماء والاصلاح. الأزهر. س٥٥: ع٤ (٤/ ١٤٠٣هـ = ١/ ١٩٨٣م) ص٥٤٠ـ ٥٤٤ (احمد حسن جابر رجب).

٦٦٠ـ حمود، عبدالوهاب. «الاضطهاد ضريبة على المصلحين». رسالة الاسلام. (القاهرة). س٤: ع١ (ربيع الثاني ١٣٧٠هـ = يناير ١٩٥٢م)، ص٣٢ـ ٣٧.

٦٦١ـ الداودي، عبدالله. «مسيرة التشريع الاجتهادي وحركة الاصلاح». مجلة الفقه المالكي والتراث القضائي بالمغرب (الرباط). س٢: ع٢، ٣، ٤ (٩/ ١٩٨٢م)، ص٧٣ـ ٩٤.

٦٦٢ـ رضا، محمد رشيد. محاورات المصلح والمقلد. (مناظرات بين عالم عصري من طلاب الاصلاح وبين عالم ازهري). القاهرة: مطبعة المنار، ١٣٢٥هـ، ١٥٠ص.

٦٦٣ـ الرقب، صالح حسين. آبوالأعلى المودودي: منهجة في الاصلاح والدعوة. (ماجستير، جامعة ام القرى، كلية الشريعة والدراسات الاسلامية، ١٤٠٣هـ).

٦٦٤ـ عبداللطيف، محمد فهمي. «جمال الدين الافغاني والاصلاح الديني». الثقافة. س١٢: ع٩٩ (يونيو ١٩٥٠م)، ص١٧ـ ١٩.

٦٦٥ـ الفياض، عبدالله. «الصلة بين حركة التجديد والاصلاح في العراق وحركة الافغاني الاصلاحية». المجلة التاريخية: ع٣ (١٩٧٤م)، ص١٩٣ـ ٢٠٧.

٦٦٦ـ القضاة، احمد حسن. «في سبيل الاصلاح: اتقوا الله وكونوا مع الصادقين». الوعي الاسلامي. س ١٨: ع ٢١٠ (٦/ ١٤٠٢هـ)، ص٢٢ـ ٢٥.

٦٦٧ـ كوثراني، وجيه. «قضايا الاصلاح والشريعة والدستور في الفكر الاسلامي الحديث». الاجتهاد: ع٣ (ربيع ١٩٨٩م)، ص٢١٩ـ ٢٥٦.

٦٦٨ـ كير، هـ. مالكوم. «الاصلاح الاسلامي. النظريات السياسية والقانونية لمحمد رشيد رضا». مجلة الدراسات الاسلامية (مدريد): مج١٣ (١٩٦٥ـ ١٩٦٦م)، ص١٩٧ـ ٢٠٣.

٦٦٩ـ الندوي، ابوالحسن علي الحسني. «منحى جديد في التاريخ الاسلامي: جهود الاصلاح والتجديد في القرن الاول». المسلمون: ع٢ (١٣٧٥هـ)، ص١١٣ـ ١٢٧.

عبدالجبار الرفاعي، موسوعة مصادر النظام الاسلامي، ج. الثاني، "الاجتهاد والتجديد"، قم١٤١٧، ISAM KTP 070922

Revolution in the Middle East
ed. P. J. Vatikiotis, Kegan and Paul Field, Totowa, N.J. 1972
037 ISLAMAT
LET
MIE
10 K SIM 1993

ISLAMIC CONCEPTS OF REVOLUTION

BERNARD LEWIS

In the middle of the eighth century the Umayyad Caliphate was overthrown and the 'Abbasid Caliphate established in its place. Among modern scholars it has become customary, when speaking both of the actions which brought about this change and the results which followed from it, to use the term revolution. Among contemporaries, the term commonly used to denote the 'Abbasid victory was the Arabic word *dawla*, which in later times came to mean dynasty and then simply state. This was not, however, its original meaning. The basic meaning of the root *d-w-l*, which also occurs in other Semitic languages, is to turn or to alternate – as for example in the Qur'anic verses 'These [happy and unhappy] days, we cause them to alternate (*nudawiluha*) among men' (Qur'an III, 134/140), and 'what God has assigned as booty to His Prophet, from the people of the cities, belongs to God and the Prophet and the kinsmen, the orphans, the poor, and the wayfarer, that it may not become a perquisite circulating (*dulatan*) among those of you who are rich' (LIX, 7). Other early texts confirm the meaning of 'turn – the time of success, power, office or ownership enjoyed by an individual or a group. Sometimes the word is used in the context of the vicissitudes of fortune. '*Al-dunya duwal*', says an early author – roughly, the world is full of ups and downs – and he continues: 'What is for you will come to you in spite of your weakness; what is against you, you cannot prevent by your strength.'[1] In an essay by Ibn al-Muqaffa' (*c.* 720–*c.* 756), the Persian adviser of the first 'Abbasid caliphs, caution is urged on a ruler whose power is newly established, and the writer uses the phrase '*Idha kana sultanuka 'inda jiddati dawla*' – if your rule is at the beginning of a turn.[2] It is in this sense that Ibn al-Muqaffa', speaking of the accession of the 'Abbasids, says: 'Then came this *dawla*', and that the first 'Abbasid caliph, al-Saffah, addressing the people of Kufa after his accession, says to them: 'You have reached

[1] Attrib. Ibn al-Muqaffa', *Al-Adab al-saghir*, in *Rasā'il al-bulgaha'*, ed. Muhammad Kurd 'Ali, 4th edn (Cairo, 1954), p. 17. Cf. ibid., p. 18.

[2] *Al-Adab al-kabir*, ibid., p. 50

our time, and God has brought you our *dawla*.'[3] In another passage, al-Saffah is quoted as speaking of the *dawla*, that is, the time of power and success, of Abu Muslim[4] – a servant and not a member of the dynasty. In time, the term *dawla* came to be used more particularly of the reigning 'Abbasid house, and thus acquired the meaning of dynasty and ultimately of state.

It is possible that cyclical theories of politics, derived from Greek or Persian sources, may have contributed to this use of the word *dawla*. Though no early statements of such theories have so far come to light, they appear in slightly later writings, as for example in an astrological essay by the ninth-century philosopher al-Kindi and, more extensively, in the tenth-century encyclopedic work called *Rasa'il Ikhwan al-Safa'* (Epistles of the Sincere Brethren). According to these, *dawla*, which is associated with *mulk*, kingship, passes from nation to nation, from country to country, from dynasty to dynasty. Such a change occurs at intervals of 240 years. Significantly, the *Rasa'il* were composed about 240 years after the accession of the 'Abbasids and their authors were connected with the Isma'ilis, an activist Shi'ite group which aimed at the overthrow of the 'Abbasids and their replacement by a new line of Imam-Caliphs, descended from the Prophet through his daughter Fatima.[5] Cyclical interpretations of history are central to the doctrines of the Isma'ilis and related sects, and are often adduced to support the claims of Messianic pretenders and rebels.

The troubles of the 'Abbasids did not end with the defeat of the Umayyads and their own enthronement as supreme sovereigns of Islam. They still had to face a series of opposition movements and even armed rebellions, by groups which challenged their right to rule, and sought to install others in their place. The most active and best known among them were those who felt that the change had not gone far enough – that the 'Abbasid regime too closely resembled that which it had replaced, and should give way to one which would

[3] Ibid., p. 125; Tabari, *Ta'rikh*, ed. M. J. de Goeje *et al.* (Leiden, 1879–1901), III, p. 30.

[4] Tabarī, III, p 86.

[5] O. Loth, 'Al-Kindi als Astrolog', in *Morgenländische Forschungen, Festschrift ... H. L. Fleischer* (Leipzig, 1875), pp. 263–309; *Rasa'il Ikhwan al-Safa* (Cairo, 1928), I, pp. 106, 130–1; III, p. 258; IV, pp. 234 ff., p. 237; cf. A. L. Tibawi, 'Ikhwan as-Safa and their Rasa'il', in *Islamic Quarterly*, II (1955), p. 37, n. 4. See further 'Dawla' in *Encyclopedia of Islam*, new edn, (EI²) by F. Rosenthal.

اصلاحات در منظر امام علی(ع)

تعداد منابع: ۲۳ اصلی و ۵ ارجاعی

احمدی، حبیب‌الله(۱۳۳۶-)

۶۰۰۱- «اصلاحات اجتماعی در حکومت علوی»، حوزه، پیاپی ۱۰۱ و ۱۰۲، ص ۲۶۶-۲۹۵، فارسی، کتابنامه: ۲۹۴-۲۹۵.

محل نگهداری: پایگاه اطلاع‌رسانی سراسری اسلامی(پارسا)

کد پارسا: A۲۷۰۹۰ Islahat

روش‌های اصلاحات؛ اندیشه‌های اجتماعی سیاسی امام علی(ع)(امام علی(ع))

بررسی **اصلاحات** بنیادین در حکومت امام علی(ع) از زوایای مختلف است. هدف نویسنده، الگوگیری از دگرگونی‌ها و چرخش‌های کلان اجتماعی و اقتصادی و اصلاحگری فرهنگی از **اصلاحات علوی** است. برخی عناوین عبارت‌اند از: استقرار عدالت اجتماعی، اصلاحات اقتصادی، آزادی اجتماعی، قانون گرایی، همسانی با مردم، احقاق حقوق مستضعفان، و مدیریت کارآمد.

احمدی، حبیب‌الله(۱۳۳۶-)

۶۰۰۲- «اصلاحات فرهنگی علوی»، مسجد، پیاپی ۶۰، ص ۳۸-۴۵، فارسی، کتابنامه: ۴۵.

کد پارسا: A۳۹۰۷۵

اصلاحات فرهنگی؛ سیره سیاسی و اجتماعی امام علی(ع)(امام علی(ع))

نویسنده با اشاره به اهمیت **اصلاحات فرهنگی** در تحولات اجتماعی، اقتصادی و سیاسی، با تقسیم **فرهنگ‌ها** بر اساس خاستگاه آنها، به دو نوع محدود و فراگیر، به شرح و تفسیر هر یک پرداخته است. وی معتقد است از آن جا که **فرهنگ دینی** بر داده‌های فطری انسان استوار است، از گستره مناسب با آن داده‌ها برخوردار است و فرستادگان الاهی، گر چه هر یک از ملیت و فرهنگ متفاوت برخاسته بودند، ولی تلاش آنان در جهت شکوفایی محورهای فطری همه فرهنگ‌ها ـ نه فقط فرهنگ ملیت خویش ـ صورت می‌گرفت. **کرامت** و **عزت انسانی**، از ارزش‌های اصیل فرهنگ دینی شمرده شده و بزرگ‌ستایی و **تملق**، به عنوان یکی از پیامدهای فرومایگی فرهنگ معرفی می‌گردد.

اصغری، محمود

۶۰۰۳- «مدیریت اقتصادی امام علی(ع) تحقق‌بخش عدالت اجتماعی»، اندیشه حوزه، پیاپی ۳۲ و ۳۳، ص ۷۹-۱۰۴، فارسی، کتابنامه: ۱۰۳-۱۰۴.

محل نگهداری: پایگاه اطلاع‌رسانی سراسری اسلامی(پارسا)

کد پارسا: A۴۸۷۱۴ Islahat

مبانی اصلاحات؛ مدیریت اقتصادی امام علی(ع)(امام علی(ع))؛ عدالت اجتماعی

بررسی **اصلاحات** و نقش **عدالت** در آن از منظر **امام علی**(ع) است. به باور نویسنده در بینش علوی، اصلاحات و بهره‌گیری صحیح از منابع و سرمایه‌های مادی و معنوی در تحقق منابع عموم و ایجاد امنیت اجتماعی و اقتصادی صرفا برای مطالبات مردمی نیست؛ بلکه اصلاحات به عنوان یک باور دینی و وظیفه‌ای الهی و برای تحقق حق و عدالت مطرح است. نگارنده تفاوت اصلاحات در منظر علوی را با دیدگاه‌های ابزاری از اصلاحات در اعتقاد و باور می‌داند؛ زیرا در غرب اصلاحات نه از سر دلسوزی و حق‌مداری که از روی اضطرار و ناچاری و برای مهار اعتراضات و هیجانات سیاسی است. در دیدگاه امام علی(ع) خداوند از عالمان دلسوز تعهد گرفته که در برابر شکمبارگی ظالمان و گرسنگی مظلومان سکوت نکنند و این، فلسفه حکومت و مدیریت و اصلاحات است. در این بینش، اصلاحات هنگامی ارزشمند است که با **عدالت** اجتماعی همراه باشد.

اصلانی، سردار

۶۰۰۴- «پژوهشی موضوعی در نهج‌البلاغه، اصلاحات و شبه اصلاحات»، کیهان فرهنگی، پیاپی ۱۸۲، ص ۲۶-۲۹، فارسی، کتابنامه: ۲۹.

محل نگهداری: مرکز تخصصی مهدویت-قم

کد پارسا: A۴۸۵۱۷

اصلاحات؛ موضوعات اجتماعی سیاسی نهج‌البلاغه(نهج‌البلاغه)

مبانی اساسی **اصلاحات** را از نگاه اندیشه علوی جست‌وجو می‌کند. به عقیده **امام علی**(ع)، اصلاح روابط فرد و آشتی دادن بین شهروندان یک جامعه با خودشان و جوامع دیگر، از مصادیق مهم اصلاحات به شمار می‌آید. گردآوری مالیات و گرفتن آن از صاحبان درآمد و هزینه کردن در امور عام‌المنفعه، جهاد با دشمنان فرهنگی و ساماندهی امور مردم، در سرلوحه دستورالعمل امام به کارگزاران حکومتی خود قرار دارد. نویسنده با اشاره به لزوم فراهم بودن مقدمات برای پیشبرد اصلاحات، عواملی چون: تفرقه اهل حق در اهداف و برنامه‌های خود، اطاعت نکردن از **امام عادل**، خیانت در امانت و بی‌توجهی به امانت‌هایی که به کارگزاران و مردم سپرده می‌شود، از موانع تحقق اصلاحات در جامعه اسلامی می‌داند. از نگاه مکتب علوی، نخستین شرط تحقق اصلاحات، انجام وظیفه متقابل میان مردم و زمامداران حکومتی است.

ایرانی، حسین(۱۳۲۳-)

۶۰۰۵- *اصلاحات از منظر نهج‌البلاغه*، قم: یاقوت، چاپ اول، ۱۳۷۹ / ۳۰۰۰ نسخه، ۵۹ص، فارسی، رقعی (شمیز)، منابع: ۵۹.

شابک: X-۸-۹۱۸۳۶-۹۶۴

کنگره: BP۳۸/۰۴۲۳/A۹A۶

دیویی: ۲۹۷/۹۵۱۵

کد پارسا: B۲۱۸۰۷

روش‌های اصلاحات؛ موضوعات اجتماعی سیاسی نهج‌البلاغه(نهج‌البلاغه)

پژوهنده، محمد حسین

۶۰۰۶- «اصلاحات فرهنگی امام علی(ع)»، اندیشه حوزه، پیاپی ۲۷، ص ۱۰۶-۱۳۰، فارسی، کتابنامه: ۱۲۸-۱۳۰.

کد پارسا: A۲۶۲۴۸

اصلاحات فرهنگی؛ اندیشه‌های اجتماعی سیاسی امام علی(ع)(امام علی(ع))

نویسنده با بیان اینکه **اصلاحات فرهنگی** همواره در دستور کار بزرگمردان تاریخ بوده، آن را اساس دگرگونی و تحول در همه امور و شئون زندگی انسان می‌داند. بر اساس این نوشتار عملکرد **امام علی** در طول دوران خلافت، مجموعه‌ای از برنامه‌های اصلاحی بوده است که اگر فرصت عمل به همه آنها

إشراف: محمود حمدى زقزوق, الموسوعة الاسلامية العامة,
القاهرة 1422/2001, ص. .İSAM 85410

Islahat

التنويـــر

لغةً: وقت إسفار الصبح، يقال: قد نوَّر الصبح تَنْويراً، والتنوير: الإنارة، والتنوير: الإسفار، كما فى اللسان[1].

واصطلاحًا: التنوير (Renaissance) : ظهر فى القرنين السادس عشر والسابع عشر تعبيراً عن الفكر الليبرالى البورجوازى ذى النزعة الإنسانية العقلية والعلمية والتجريبية، كما يتضمن هذا الفكر نزعة مادية واضحة بعد إقصاء اللاهوت، وذلك بإحلال الطبيعة والعقل بدلاً من الفكر الغيبى الثيولوجى والخرافى فى تفسير ظواهر العالم ووضع قوانينه.

وأُطلِق على هذا العصر ـ القرنين: السادس عشر والسابع عشر ـ عصر النهضة ويقصد بها التحرر من السيطرة الطاغية: سيطرة الملوك والأمراء، ومن سيطرة التقاليد والعادات وتخلصاً من سيطرة الكنسية واللاهوت.

وقد شاع هذا المصطلح «التنوير» فى العالم العربى خلال القرن التاسع عشر الميلادى تحت مفهوم: الحداثة؛ نتيجة لقاء الحضارة العربية مع الحضارة الأوروبية، وكان يعنى: نفض الغبار الذى ران على العقل العربى الإسلامى خلال عصور الانحطاط التى بدأت منذ السادس الهجرى (الثانى عشر الميلادى) وتجديد الفكر العربى الإسلامى لمواجهة الفكر الغربى.

ومع ذلك لم تقطع حركة التنوير العربية الإسلامية علاقتها بالتراث العربى الإسلامى، بل اتجهت إلى إحياء جوانبه العقلية والعلمية والتجريبية، وربطها بالحضارة الحديثة فلم تكن حركة تقليد للوافد الجديد، ولا تمسكاً حرفياً بالقديم الموروث، بل كانت محاولة للتجديد فى إطار عربى إسلامى.

وقد بدأت هذه الحركة بومضات استنارة، ظهرت فى فكر الكواكبى، والشيخ حسن العطار، ورفاعة الطهطاوى، واتضحت معالمها فى فكر جمال الدين الأفغانى، وتلميذه الإمام محمد عبده، ومدرسة المنار: مصطفى عبد الرازق، ومحمود شلتوت، ومحمد البهى وغيرهم؛ إذ لم يجد هؤلاء الرواد تعارضا بين تعاليم الإسلام وبين استخدام العقل فى فهم الكون والطبيعة والإنسان، ولم يجدوا بأسا فى الأخذ بأساليب المدنية الحديثة؛ فلقد دعا جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده وتلاميذهما إلى أن الإسلام مُنَوِّر للعقول بإشراق الحق، فحث المسلمين على البحث فى جميع فروع العلوم المدنية؛ إذ تُلزم العقيدة معتنقيها بالتبصر فى الفنون والعلوم،

Islahat
MADDE YAYIMLANDIKTAN SONRA GELEN DOKÜMAN

Taylor, *Cham Muslims of the Mekong Delta. Place and mobility in the cosmopolitan periphery*, Singapore 2007; Michael Vickery, Comments on Cham population figures, *Bulletin of Concerned Asian Scholars* 22/1 (1989), 31–3; Michael Vickery, Champa revised, Singapore 2005; Wang Gungwu, The Nanhai trade. A study of the early history of Chinese trade in the South China Sea, Kuala Lumpur 1958; Benny Widyono, *Dancing in shadows. Sihanouk, the Khmer Rouge, and the United Nations in Cambodia* (Lanham MD 2008), foreword by Ben Kiernan, xvii–xxvi; Osman Ysa, Oukoubah. Justice for the Cham Muslims under the Democratic Kampuchea regime, trans. Rich Arant, Phnom Penh 2002; Osman Ysa, The Cham rebellion. Survivors' stories from the villages, Phnom Penh 2006.

BEN KIERNAN

Contagion

Contagion, the transmission of disease by direct or indirect contact, has been a contentious subject in the Islamic world for over a thousand years, having been treated in the fields of Galenic medicine and Prophetic medicine and in *ḥadīth* commentaries and plague treatises. Despite the impression of some European travellers that Muslims were generally fatalistic during plague outbreaks, refusing to take precautions in their interactions with those afflicted by the disease, Islamic practice and scholarship have both exhibited a striking variety of positions on the issue of contagion. In any discussion of contagion in the pre-modern period, however, it must be kept in mind that the phenomenon of disease transmission was understood quite differently than it is in constructions of disease, which have their roots in the laboratories of the nineteenth century.

It is clear from references in poetry that the Bedouin of pre-Islamic Arabia believed in the transmission of disease between animals. While contagion is not addressed in the Qur'ān and only tangentially in Qur'ānic exegesis, a belief in contagion is encountered repeatedly in the canonical and pre-canonical collections of Prophetic tradition of the late second/eighth and third/ninth centuries. Here we find the Prophet denying the existence of contagion *('adwā)*, along with other pre-Islamic beliefs such as evil omens, while warning his followers to flee from lepers as though they were lions and not to water mangy camels with healthy ones. The issue is further complicated by the fact that the Prophet forbade people to enter or leave plague-infested areas, while stating that the plague was a form of martyrdom for his followers. The seeming contradiction between these two stances was acknowledged in the Prophetic tradition itself, in which the (in)famous Companion Abū Hurayra (d. c.58/679), when questioned about his having related contradictory statements from the Prophet, denied having related the Prophet's refutation of contagion.

The issue of contagion thus entered the third/ninth century debates between the Mu'tazila and the traditionists on the reliability of Prophetic tradition, and in Ibn Qutabya's (d. 276/889) defence of Prophetic tradition *(ta'wīl mukhtalif al-ḥadīth)* we find an attempted reconciliation of the traditions. Ibn Qutayba argued that while diseases cannot transmit themselves, there are cases when diseases are transmitted between animals and people; this view sets the tone for the extended discussion of this subject in the genre of *ḥadīth* commentaries in following centuries. In this discussion there was an emphasis on the idea that all things come from God and that His is the only true causal power.

THE ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM THREE, 2010/1, LEIDEN: E.J. BRILL, 2010.

THE ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM (New Edition), Vol. IV, 1978 LEIDEN pp.

İslahat
01 EKİM 1993 090037

IṢLĀḤ (A.), reform, reformism.

i.—THE ARAB WORLD

In modern Arabic, the term *iṣlāḥ* is used for "reform" (cf.: *RALA*, xxi (1386/1966), 351, no. 15) in the general sense: in contemporary Islamic literature it denotes more specifically orthodox reformism of the type that emerges in the doctrinal teachings of Muḥammad ʿAbduh, in the writings of Rashīd Riḍā, and in the numerous Muslim authors who are influenced by these two masters and, like them, consider themselves disciples of the Salafiyya (see below). *Iṣlāḥ* will be examined under the following general headings: A. Historical; B. Fundamental principles; C. The principal doctrinal positions; D. *Iṣlāḥ* in the contemporary Arab world.

A.—HISTORICAL.—1.—Background.—The idea of *iṣlāḥ*, so widespread in modern Islamic culture, is also very common in the vocabulary of the Ḳurʾān, where the radicals *ṣ-l-ḥ.* cover a very wide semantic field. Amongst the derivatives of this root employed in the Ḳurʾān are: a) The verb *aṣlaḥa* and the corresponding infinitive, *iṣlāḥ*, used sometimes in the sense of "to work towards peace (*ṣulḥ*)", "to bring about harmony", "to urge people to be reconciled with one another" and "to agree" (cf. II, 228, IV, 35, 114, XLIX, 9, 10), and at others in the sense of "to perform a pious act (*ʿamal ṣāliḥ*)", "to perform a virtuous act (*ṣalāḥ*)" "to behave like a holy man (*ṣāliḥ*, plur. *ṣāliḥūn*, *ṣāliḥāt*)" (cf. II, 220, IV, 128, VII, 56, 85, 142, XI, 46, 90); b) The substantive *muṣliḥ*, plur. *muṣliḥūn*: those who perform pious acts, who are saintly in spirit, who preach peace and harmony, who are concerned with the moral perfection of their neighbours, and strive to make men better. It is precisely in this sense that the modern Muslim reformists can be defined, reformists who proudly claim the title of *muṣliḥūn*, upon which Revelation confers a certain prestige (cf. Ḳurʾān, VII, 170, XI, 117, XXVIII, 19) The adherents of *iṣlāḥ* consider themselves in the direct line of the reformer-prophets whose lives are quoted as examples in the Ḳurʾān (cf. especially *sūra*s VII, X, XI, XX); but they claim to be influenced above all by the example of the mission of the Prophet Muḥammad, whom they consider to be the Reformer par excellence (cf. *al-Shihāb*, May 1939, 183: *Muḥammad, al-muṣliḥ al-aʿẓam*). Thus *iṣlāḥ* is deeply rooted in the basic soil of Islam, and cannot therefore be viewed solely in relation to the intellectual trends that appeared in the Muslim world at the beginning of the modern period.

2.—The historical continuity of *iṣlāḥ*.—In so far as it is on the one hand an individual or collective effort to define Islam solely in relation to its authentic sources (*i.e.*, the Ḳurʾān and the *Sunna* [*q.v.*] of the Prophet) and on the other an attempt to work towards a situation in which the lives of Muslims, in personal and social terms, really would conform to the norms and values of their religion, *iṣlāḥ* is a permanent feature in the religious and cultural history of Islam. This two-fold approach characterizing *iṣlāḥ* is quite justified from a ḳurʾānic point of view. For a) Islam is simply that which Revelation contains, as it is transmitted and explained by the Prophet (see below: *The return to first principles*). b) To work for the Good, and aspire to improve (*aṣlaḥ*), is simply to attempt to restore Islamic values in modern Muslim society. From this point of view, *iṣlāḥ* can be seen as an intellectual, and frequently practical, response to the injunction of "commanding what is good and prohibiting what is evil" (see on this subject the two fundamental references, Ḳurʾān III, 104, 110). This canonical obligation (*farḍ*, *farīḍa*)—a major obligation on the head of the Community (*imām*)—is constantly invoked by the reformers, both as a justification for their action, and as an appeal to the faithful, who are also bound, each according to his social standing and means, to play his part in "commanding the good". (On this important question of Muslim ethics see the classic text of al-Ghazālī in *Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn* chap.: *Kitāb al-amr bi 'l-maʿrūf wa 'l-nahy ʿan al-munkar*, trans. L. Bercher, *De l'obligation d'ordonner le Bien et d'interdire le Mal selon al-Ghazālī*, in *IBLA*, 1st and 3rd trim. 1955; the neo-Ḥanbalite doctrine (so illuminating for reformist teaching) in H. Laoust, *Essai sur les doctrines ... d'Ibn Taymīya*, 601-5; the position of Muḥ. ʿAbduh in: *Risālat al-tawḥīd*, 113 (Fr. trans., 121), and *Tafsīr al-Manār*, ix, 36; a complete account of the question by Rashīd Riḍā: *ibid.* iv, 25-47 on *sūra* III, 104, and 57-64, on *sūra* III, 110; L. Gardet, *Dieu et la destinée de l'homme*, Paris 1967, 445 ff.).

Like all Muslims who cherish an ideal of the pious and virtuous life (*ṣalāḥ*), the reformists like to refer to the many ḳurʾānic verses which praise "those who do works of *iṣlāḥ*" (VI, 42, VII, 170, XXVIII, 19) and particularly to XI, 90, which they hold to be the perfect motto of Muslim reformism: "Ô mon peuple! ... Mon unique désir est de vous rendre meilleurs" (trans. Savary)—"Je ne veux que réformer" (trans. Blachère)—"I desire only to set things right." (trans. Arberry). These scriptural statements are illustrated by the tradition that the Prophet intimated that Islam would need to be revitalized periodically and that in each century Providence would raise up men capable of accomplishing this necessary mission of moral and religious regeneration. (On this tradition, cf. Wensinck, *Handbook*, 204 b: "At the end...").

The Community has never lacked men willing to assume precisely this prophetic mission. In its early stages and also in its later developments, *iṣlāḥ* has been identified with the service of the *Sunna*, which is thought to provide the best model for the Islamic way of life (cf. Ḳurʾān, XXXIII, 21), as well as supplying the essential elements which lie at the base of the earliest orthodoxy of Islam. The Ḳurʾān is without doubt the most important point of reference for modern *iṣlāḥ*; yet, in its earliest manifestations, it appears to be above all the expression of a total allegiance to the Prophet's Tradition. This active, sometimes militant, allegiance is best expressed in its defence of the *Sunna* against "blameworthy innovations" (*bidaʿ* [*q.v.*]) which are judged incompatible with the objective facts of the Book, the unquestionable teachings of the Prophet, and the testimony of the "pious forefathers" (*al-salaf al-ṣāliḥ*). Upholders of strict primitive orthodoxy were particularly aware of the increase of *bidaʿ*: a) at the dogmatic level: cf. the speculation nurtured by the dawning rationalist theology (*kalām* [*q.v.*]); ḳurʾānic exegesis of Bāṭinī tendency; the theses of extremist Shīʿism; and b) in the sphere of worship: asceticism, excessive piety, paraliturgical practices inspired by Ṣūfism (*taṣawwuf* [*q.v.*]), all of which they believed indicated a spirit of exaggeration (*ghulū*) contrary to the essence of Islamic spirituality Such innovations were held to be blameworthy because they were looked upon as sources of error and seeds of heresy; they therefore seemed to constitute a serious threat to the confessional unity and moral and political cohesion of the *Umma*.

The historical development of *iṣlāḥ* must, it seems,

Jordanie, in R. Bocco, R. Jaubert and Françoise Metral (eds.), *Steppes d'Arabie. État, pasteurs, agriculteurs, et commerçants: le devenir des zones sèches*, Paris and Geneva 1993; papers in E. Rogan and T. Tell (eds.), *Village, steppe and state: the origins of modern Jordan*, London 1994; Chatty, *Mobile pastoralists. Development planning and social change in Oman*, New York 1996; Samira Haj, *The making of modern Iraq 1900-1963*, Albany 1997; W. Lancaster, *The Rwala Bedouin today*, [2]Prospect Heights, Ill. 1997; A. Meir, *As Nomadism ends*, Boulder and Oxford 1997; D.F. Eickelman, *The Middle East and Central Asia, an anthropological approach*, [3]New Jersey 1998; papers in J. Ginat and A. Khazanov (eds.), *Changing nomads in a changing world*, Brighton 1998; W. and Fidelity Lancaster, *People, land and water in the Arab Middle East*, Amsterdam 1999.

(W. and Fidelity Lancaster)

ISKANDAR KHĀN b. **DJĀNĪ BEG**, ruler in Transoxania, from his capital Bukhārā, of the Turco-Mongol Shībānid [*q.v.*] or Abu 'l-Khayrid dynasty, ruled 968-91/1561-83. Iskandar was in fact a weak and ineffective ruler. Real power was in the hands of his son 'Abd Allāh, who had shown his ability against rival families in Transoxania as early as 958/1551 and who became the greatest of the Shībānids; after his father's death he was to reign unchallenged for a further sixteen years [see 'ABD ALLĀH B. ISKANDAR]. For the course of events in these decades, see SHĪBĀNIDS and R.D. McChesney, *EIr* art. *Central Asia. vi. In the 10th-12th/16th/18th centuries.*

Bibliography: See those to the two arts. mentioned above, and also C.E. Bosworth, *The New Islamic Dynasties, a chronological and genealogical manual*, Edinburgh 1996, 288 no. 153. (Ed.)

ISḲĀṬ (A.), a legal term meaning "relinquishment", specifically of a right (*ḥaḳḳ*). In general, four conditions must be met to make the relinquishment of a right valid: (a) that the right should exist at the time it is relinquished (e.g. the right to collect a debt to be incurred in the future may not be relinquished); (b) that the right relinquished does not concern *milk al-'ayn* (i.e. the ownership of the substance of a thing, whether movable or immovable, is not subject to relinquishment, but only to transfer, *naḳl*); (c) that the interest of the person entitled to the right should be absolute and not limited by other interests (e.g. it cannot be an interest such as that of a trustee in a *waḳf* property); and (d) that the relinquishment of the right does not involve an illegal result.

Isḳāṭ may be of two kinds: *isḳāṭ maḥḍ* (true relinquishment) and *isḳāṭ ghayr maḥḍ* (quasi-relinquishment). The first kind includes divorce (*ṭalāḳ*), manumission of a slave (*i'tāḳ*) and the relinquishment of the right of pre-emption (*shuf'a*). In the latter case, short clauses of relinquishment of the right of pre-emption are often added to deeds of sale of houses (e.g. *ḳad asḳaṭnā shuf'atanā min dhālik*), neighbours of the vendor in Islamic law having the right of pre-emption [see SHUF'A].

The term *isḳāṭ ghayr maḥḍ* includes legal transactions such as acquittance of debt (*ibrā' 'an al-dayn*), which is not regarded as a pure relinquishment since it partakes of the nature of a donation (*tabarru'*).

Bibliography: Adnan Kouatly, *Étude comparative du droit de préemption*, Damascus 1948, 424-45; Muṣṭafā Aḥmad al-Zarḳā', *al-Fiḳh al-islāmī fī thawbih al-djadīd*, Damascus 1968, and bibliography there cited; R.Y. Ebied and M.J.L. Young, *Some Arabic legal documents of the Ottoman period*, Leiden 1976 (see documents on pp. 15, 17, 23).

(R.Y. Ebied and M.J.L. Young)

IṢLĀḤ.

v. Central Asia

Central Asia (here basically understood in the sense of the pre-modern Mā warā' al-Nahr [*q.v.*]), notwithstanding its regional pecularities, historically is to be regarded as an integral part of the Islamic world. Hence, in one way or another, its Muslim community—at least until the Russian "October Revolution" of 1917—was influenced by and/or contributed to reformist trends and movements current in other Muslim regions, in particular, those of Russia, Ottoman Turkey, the Arab world and also India. Basic features of the religious discourse on *iṣlāḥ* in the 18th-20th centuries, as described in the previous sections of this article (see Vol. IV) are to be found in Central Asia as well. But, because of the impact of roughly seven decades of Soviet rule, our knowledge about the specific nature of *iṣlāḥ* in Central Asia, and about its various supporters, actual developments, exchange of ideas, etc., is still rather poor in comparison to that about other regions. The inaccessibility of relevant sources during the Soviet period, as well as the application of Marxist-Leninist concepts of history, have led to a somewhat eclectic picture.

As a result of the prolonged Soviet impact, reformism in Central Asia appears predominantly as a class-based (bourgeois), nation-cultural, and finally political (nationalist) movement among Muslim intellectuals emerging around the turn of the 19th to the 20th centuries, and considerably gaining strength after 1905-7 when censorship in the Russian empire was loosened and the press could function more freely [see DJARĪDA. iv]. This reform movement was the so-called Djadīdism [see DJADĪD], but the usual self-designations of its representatives were different, e.g. *iṣlāḥātkh*^{w}*āh* ("reformer"), *taraḳḳīparwar* ("progressive"), *munawwir* ("enlightener"), *yāsh* or *djawān* ("young"). It figures as a historically more or less isolated phenomenon, directly inspired by an identical movement which started somewhat earlier among Russia's Muslims. A key role in these endeavours, in the first place directed to renewing the Muslim educational system, disseminating Western-type knowledge, and fighting harmful social conditions and customs, falls to the well-known Crimean Tatar modernist Ismā'īl Gasprali [*q.v.*] and the influential newspaper *Terdjümān* founded by him in 1883. The reformist or modernist efforts of the Djadīds, at least to a certain extent, are characterised according to the Soviet jargon as "progressive", in sharp contrast to a more or less obscure stereotype of "reactionary" Ḳadīmīs.

Even though such views of developments in *iṣlāḥ* in Central Asia cannot, of course, be called entirely wrong, they nevertheless neglect some important traits of this phenomenon that are essential to an appropriate understanding of it. This lack of coherence is especially revealed by recent research, and concerns in particular the questions of: (a) indigenous roots and precursors of the so-called Djadīdism; (b) interrelations with other Muslim and non-Muslim regions, with their influence on the background of individual thinkers; and (c) fundamentals, causes, contents and the course of the debate with traditionalist *'ulamā'*, labelled by the modernists as Ḳadīmīs.

Far from our having comprehensive answers to these and related questions, some salient hints will have to suffice. Besides the oft-repeated statement that the Central Asia of the Khānates (Bukhārā, Khīwa and Khoḳand [*q.vv.*]) in the 18th-19th centuries represented a bulwark of intellectual stagnation, obscurantism and religious dogmatism, it must be noted

MECELLETU'L-EZHER, C. 55 ,
(sayı 4), s.540-44 , 1982 KAHİRE.

من التراث

— Islaha

فى هذا المقال يلفت الامام الجليل الأنظار الى واجب العلماء وأسلوبهم فى الاصلاح ، وما ينبغى أن يتحلوا به عند دعوتهم الى الله تعالى ، ويبرز الفائدة التى تعود عليهم ان هم قاموا بواجبهم وان هم نظروا فى أحوال الناس من جهة:

أ ــ ما يتقربون به الى الله تعالى فيميزون السنة من البدعة .

ب ــ ما يدور بين الناس من المزاعم الباطلة والأحاديث الموضوعة .

جـ ــ مايجرى بينهم من المعاملات فيرشدونهم الى صالحها ويوضحون لهم فاسدها .

د ــ ما يمسهم من ضراء ، فيسعون ما استطاعوا لكشف الضر عنهم .

و ــ مراقبة الشباب الذى يغرق فى التشبه بالمخالفين فى العقيدة وتقليدهم فى عاداتهم الضارة .

ز ــ تقديم الوسائل التى تقى الأمة ممن يبغى بها أذى أو يروم تضليلا .

كل ذلك بتفصيل دقيق ، وأسلوب رقيق ، ونصح أمين ، يقول ــ رحمه الله (١) :

نود من صميم قلوبنا أن تكون نهضتنا المدنية راسخة البناء ، رائعة الطلاء محمودة العاقبة ، ولا يرسخ بناؤها ، ويروع طلاؤها ، وتحمد عاقبتها الا أن تكون موصولة بنظم الدين ، مصبوغة بآدابه .

والوسيلة الى أن يجرى فيها روح من الدين يجعلها رشيدة فى وجهتها ، بالغة غايتها : أن يزداد الذين درسوا علوم الشريعة عناية بالقيام على ما استحفظوا من هداية ، فلا يذروا شيئا يشعرون بأنه موكول الى أمانتهم الا أحسنوا أداءه .

فينظر أهل العلم فى حال الناس من جهة ما يتقربون به الى الخالق ويزنون أعمالهم ، ليميزوا البدعة من السنة ، ويرشدوهم الى أن يعملوا صالحا ، ومن الذى لايدرك أن البدع تقف كقطع من الليل المظلم فتغطى جانبا من محاسن الشريعة الغراء ؟ وهى بعد هذا ضلالات تهوى بأصحابها فى ندامة وخسران !

وينظر أهل العلم فى أحوال الناس من جهة ما يدور بينهم من المزاعم الباطلة والأحاديث المصنوعة ، فينفون خبثها نفى النار لخبث الحديد ، يفعلون هذا ، ليكون الناشىء المسلم نقى الفكر صافى البصيرة لايحمل فى نفسه الا عقائد خالصة وحقائق ناصعة .

ينظرون فى أحوال الناس من جهة ما يجرى بينهم من المعاملات ، فيصلحون ما كان فاسدا ويصلون ما كان منقطعا ، وما شاعت المعاملات التى نهى عنها الدين فى غير هوادة : كالربا والميسر . الاحيث قل من يعظ الناس فى ارتكابها

---

١ ــ نور الاسلام (مجلة الازهر) العدد الثالث ربيع الأول ١٣٤٩ هـ .

محمد رواس قلعةجي، الموسوعة الفكهية الميسّرة، المجلد الاوّل،
بيروت ٢٠٠٠ . ص. . İSAM KTP DN. 81566

فرساً معلومة بما في جيب المشتري من المال، كان البيع فاسداً لجهالة الثمن، ويتمُّ إصلاح هذا العقد بإزالة الجهالة وبيان مقدار مامعه من المال ورضى الطرف الآخر به ثمناً لفرسه.

٣) **الإصلاح بين المتخاصمين:** وهؤلاء المتخاصمون على أصناف مختلفة:

أ ـ فئتان مختلفتان مقتتلتان بالسلاح: والإصلاح بين هاتين الفئتين واجب حقناً للدماء، كما قال تعالى في سورة الحجرات/ ٩ ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا ۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُوا۟ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن فَآءَتْ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا بِٱلْعَدْلِ وَأَقْسِطُوٓا۟ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾.

ب ـ فئتان مختلفتان غير مقتتلتين: وهاتان الفئتان قد يكونا زوجين أو غير زوجين:

— فإن كانا زوجين فاختلفا، وخشي أن يستفحل الأمر بينهما، كان لا بد من توسط أهل الخير للتوفيق بينهما، كما قال تعالى في سورة النساء/ ٣٥ ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَٱبْعَثُوا۟ حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِۦ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَآ ۚ إِن يُرِيدَآ إِصْلَٰحًا يُوَفِّقِ ٱللَّهُ بَيْنَهُمَآ﴾، وكما قال في سورة النساء أيضا/ ١٢٨ ﴿وَإِنِ ٱمْرَأَةٌ خَافَتْ مِنۢ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ أَن يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا ۚ وَٱلصُّلْحُ خَيْرٌ﴾.

— وإن كانا شخصين في نطاق أسرة واحدة، فيندب الإصلاح بينهما، كما قال تعالى في سورة البقرة/ ١٨٢ ﴿فَمَنْ خَافَ مِن مُّوصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ﴾.

— وإن كانا صديقين أو صاحبين، قد اختلفا في أمر من أمور الدين أو الدنيا، فيندب الإصلاح بينهما كما قال تعالى في سورة الأنفال/ ١ ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَنفَالِ ۖ قُلِ ٱلْأَنفَالُ لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِ ۖ فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَأَصْلِحُوا۟ ذَاتَ بَيْنِكُمْ ۖ وَأَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾.

٤) **إصلاح النفوس:** إن إصلاح النفوس هو رأس كل إصلاح، ولا قيمة لأيِّ إصلاح إذا لم يبدأ من النفس، لقوله تعالى في سورة الرعد/ ١١ ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ ۗ﴾، وكلُ امرىء مسؤول عن إصلاح نفسه بالدرجة الأولى قبل أن يسأل عن إصلاح غيره، وقبل أن يسأل غيره عن

محمد رواس قلعةجي، الموسوعة الفكهية الميسّرة، المجلد الاوّل،
بيروت ٢٠٠٠ . ص. 217-219 İSAM KTP DN. 81566

إصلاح:

١ ـ **تعريف:** الإصلاح هو إزالة الفساد.

٢ ـ **حكمه:** حكم أقل درجات الإصلاح الندب، وقد يكون واجباً كما سيأتي.

٣ ـ **دوام التذاكر بالإصلاح:** لا يتم الإصلاح إلاّ باكتشاف أسباب الفساد، وممارسة أحسن الطرق في استئصالها، ولذلك وجب دوام تقليب النظر في وجوه الإصلاح، حتى يكون هذا الإصلاح شغل المسلم الشاغل، وحديثه الدائم، كما قال تعالى في سورة النساء/ ١١٤ ﴿لَّا خَيْرَ فِى كَثِيرٍ مِّن نَّجْوَىٰهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَٰحٍۭ بَيْنَ ٱلنَّاسِ ۚ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ ٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِ ٱللَّهِ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾.

٤ ـ **محل الإصلاح:**

أ ـ **حقوق الله تعالى:** إذا وقعت حقوق الله باطلة لخلل في شروطها أو أركانها فإنها لا يلحقها الإصلاح، أما إن كان الخلل في غير الشروط والأركان فإنها يمكن إصلاحها، ويكون إصلاح الصلاة بالإتيان بسجود السهو، و إصلاح الإحرام بحج أو عمرة، كما إذا لبس المخيط أو تطيب، أو ترك رمي إحدى الجمار في الحج، بشاة يذبحها في الحرم أو إطعام ستة مساكين في الحرم أو صيام ثلاثة أيام.

ب ـ **حقوق العباد:**

١) **ما كان من قبيل الإتلافات:** فإصلاحه قد يكون بترميمه، كإصلاح ماتهدم من الوقف، و إصلاح الدار المستأجرة من قبل المؤجر لتبقى صالحة لاستيفاء منافعها من قبل المستأجر؛ وقد يكون بالضمان، فمن قطع يد إنسان خطأ فعليه ضمانها بديتها، وكذا إن قطعها عمداً وعفا المجني عليه عن القصاص إلى الدية.

٢) **ما كان من قبيل العقود:** فإن كان الخلل في أحد أركانه فلا يلحقه الإصلاح، وإن كان الخلل في غير أركانه فيتم إصلاحه بإزالة ذلك الخلل، فإن باع

21 MAYIS 2002
MADDE YAYIMLANDIKTAN
SONRA GELEN DOKUMAN

is essentially defined by faithfulness to the two Sources, Revelation and the Prophet's *Sunna*.

The canonical argument, supported by an argument borrowed from historical tradition, is in fact a maxim attributed to Mālik b. Anas (d. 179/795 [*q.v.*]): "The later success of this Community will only ensue through those elements which made for its initial success" (*lā yaṣluḥu ākhiru hādhihi 'l-umma illā bi-mā ṣaluḥa bihi awwaluhā*). Now, we are told, the objective basis of the historical success of the Arabs was Islam (that is the Ḳur'ān and the *Sunna*) authentically received and fully accepted (cf. Rashīd Riḍā, *Tafsīr*, x, 437, xi, 210 (important) ix, 293; *Shihāb*, March 1939, 58). Like their far-distant predecessors (*Salaf*), Muslims of today could achieve temporal power (*siyāda*) and know the happiness of moral well-being (*saʿāda*), provided that they armed themselves with those moral convictions that constituted the strength and grandeur of the Salaf, and that they strove to demonstrate to contemporary Muslim society the values of faith and the general teachings of Islam, in their authentic purity (cf. Rashīd Riḍā, *Tafsīr*, ii, 339-41, x, 210; A. Merad, *Le Réformisme musulman*, 287 ff.). What exactly is this authenticity? The reformist reply is clear and simple: the whole of Islam is contained in the Scriptures and the *Sunna*, with the addition, solely as a guide and not as a canonical source, of the tradition of the Salaf. This position is not fundamentally different from that of traditional Sunnism. What distinguishes *iṣlāḥ* from the classical doctrine in this respect is the meaning given by the reformists to each of these three basic references.

1.—The reference to the Ḳur'ān.—On this point, *iṣlāḥ* has, in principle, the same position as the Salaf. This is true of the nature of the Ḳur'ān, its status as a canonical source, and the way of approaching its exegesis.

a) *Iṣlāḥ* identifies the Ḳur'ān with the Word of God, uncreated, intangible, unalterable (Ḳur'ān, XLI, 42, XV, 9), and affirms the eternity and universality of its message (XXXIV, 28, VI, 90; *Manār*, i, 1; Rashīd Riḍā, *Tafsīr*, ii, 163, iii, 289). Holding stringently to the dogma of the "uncreated Ḳur'ān" it rejects the harmonizing synthesis of Ashʿarism, since this does not simply reaffirm the stance of the Salaf (cf. Rashīd Riḍā, *Tafsīr*, ix, 178). This explains why the Salafiyya have never been able to supply the Muslims of their time with an original interpretation of the Ḳur'ān, despite the return to favour of reason in modern Islam (cf. R. Caspar, *Le renouveau du Moʿtazilisme*, in MIDEO, iv (1957), 141 ff.), and despite the historical investigations and psychological analyses made in the light of the *Sīra* by European orientalists and a few contemporary Muslim authors which have given us a better knowledge of the Prophet's personality. Their doctrine, immobilized by a desire to remain faithful to the past and to the positions—sometimes negative—of the Salaf, has prevented them from acquiring a deeper knowledge of the historical, sociological and psychological discoveries which would have given them a truer understanding of the problems of revelation and inspiration. (On the subject of the *waḥy* [*q.v.*], cf. the decisive statement by Rashīd Riḍā, *Tafsīr*, xi, 146-94, in which he reaffirms the thesis of the revelation "that came down from God", without attempting to introduce any nuances into the traditional explanation; hence his long rebuttal (*ibid.*, 169-78) of the ideas expressed on this subject by certain authors, notably by E. Dermenghem (in *La Vie de Mahomet*, Paris 1929, chap. xviii)).

When discussing the nature of the Ḳur'ān, Muḥammad ʿAbduh attempted to go further than traditional dogma in the original edition of his *Risālat al-tawḥīd* (Būlāḳ 1315/1898). The original text (28, Fr. trans., 33, 1.2, to 34, 1.4), expurgated at this point by Rashīd Riḍā (2nd ed., Cairo 1316/1908), is once more available in the ed. of the *Risālat al-tawḥīd* prepared by Maḥmūd Abū Rayya (Cairo 1966, 52-2). Rashīd Riḍā himself vigorously affirmed the divine character of the Book (*Tafsīr*, i, 132-3, 220, vi, 71, viii, 10, 280, 303, ix, 178, xii, 499), wholly discounting any rationalist interpretation. The same stance is clear in the works of Ibn Bādīs, in his ḳur'ānic commentary on the *Shihāb*: "The Ḳur'ān is the Word of God and His Revelation" (Jan. 1934, 55).

b) *The Ḳur'ān, primary canonical source.* The Ḳur'ān is "the foundation of the religion" (*asās al-dīn*, *Tafsīr*, i, 369, vii, 139, 198, ix, 326; Ibn Bādīs, *Shihāb*, Feb. 1936, 95); more than that, it really constitutes religion in all its richness, *bal huwa 'l-dīn kulluhu* (*Tafsīr* vi, 154-67, vii, 139, 198, ix, 326). With the ḳur'ānic revelation, religion was accomplished, according to the divine proclamation: "Today I have perfected your religion . ." (V, 4). By "religion", explains Rashīd Riḍā (taking up "the opinion of Ibn ʿAbbās and the majority of the Salaf"), is meant the following: "matters of faith (*ʿaḳā'id*), legal injunctions (*aḥkām*) and ethical ones (*ādāb*)" (*Tafsīr*, vi, 166, at the foot of the page).

The Ḳur'ān is thus the supreme source of the religion. Moreover, it contains, in prototypal form, everything needed for the historical life of the Community. Paraphrasing XVII, 13, Ibn Bādīs concludes: "All that the servants of God have need of to acquire happiness in the two worlds, that is true beliefs, solid moral virtues, just laws, generous sentiments, all this has been clearly expressed in the Ḳur'ān" (*Shihāb*, Dec. 1929-Jan. 1930, 7). As far as the political organization of Muslim society and the running of its affairs are concerned, the Ḳur'ān only gives general indications, leaving to the lawful rulers of the Community, the *ūlu 'l-amr*, the task of making decisions according to circumstances and in the best interest (*maṣlaḥa*) of Muslims (cf. *Manār*, iv (1901), 210; *Tafsīr*, iii, 10-1, 12 (important), iv, 199-205 (important), vi, 123, vii, 140-1, 191, xi, 264). The Ḳur'ān is the supreme authority of Islam, and, as such, the problem of its understanding (and consequently of its exegesis) is of capital importance, for the way in which the Revelation is understood governs the manner in which the message is translated into action.

c) *The exegesis of the Ḳur'ān.* Linguistically, the content of the Ḳur'ān is presented in two categories (cf. III, 7). Most of the verses have a self-evident meaning (*muḥkam*) and pose no problems of interpretation. Certain other verses can be the cause of some uncertainty (*mutashābih*) if their apparent sense is adhered to. In this case, the Believer must accept the revealed fact as it is presented (*imrār*) in its most literal sense, showing a confident belief in the truth it contains, a truth which transcends the immediately perceptible linguistic message (cf. *Tafsīr* viii, 453, x, 141). God being the only one to know the reality of the *mutashābih*, the Believer must have the wisdom and humility to commend himself to Him (*tafwīḍ*, *taslīm*). In the eyes of Muḥammad ʿAbduh this act of faith acquires the value of a canonical obligation (*Tafsīr*, i, 252). This is also the position of Rashīd Riḍā and Ibn Bādīs (cf. *Tafsīr*, iii, 167, iv, 256, vii, 472, viii, 453, ix, 513, x, 141, xii, 378; *Shihāb*, Jan. 1934, 6 June 1939, 206).

608

القانون المدنى المصرى أحكامه الخاصة بالتعسف فى استعمال الحق ، والتى جعل لها مكان الصدارة بين النصوص التمهيدية ، اعترافا منه بعموم هذه النظرية وانبساطها على جميع نواحى القانون .

وإذا كنا فى هذا البحث قد توسعنا فى شرح النظرية ذاتها ، وموقف الفقه الحديث منها ، فما ذلك إلا لحاجتنا لايضاح النظرية فى عمومها ، وبيان الأسس القانونية التى تستند اليها ، والمعايير والضوابط التى تنطوى عليها فى تحديد التعسف . وقد يسر لنا هذا الشرح بحث أحكام القضاء فى فرنسا ومصر فى موضوع الملكية ، كما أن هذا البحث ذاته قد أوضح لنا مقدار تقدم القضاء على الفقه فى الأخذ بهذه النظرية وفى تطبيقها على حق الملكية فى أوسع مداه ، إذ لم يقصر القضاء مسئولية المالك المبنية على التعسف على حالة إهماله أو تعمده الإضرار بالغير ، بل بسطها أيضاً على حالة الضرر الفاحش المتجاوز مضار الجوار العادية ، وذلك عن طريق التحوير والتوسيع فى فكرة المسئولية التقصيرية ، وجعل الضرر الفاحش خطأ يسأل عنه المالك .

19 AGUSTOS 1993

مجلة القانون والاقتصاد yil: 17 (1947)
reform

الشريعة الإسلامية والشؤون الاجتماعية

للشيخ عبد الوهاب خلاف
أستاذ الشريعة الاسلامية بكلية الحقوق بجامعة فؤاد الأول

المراد من الشؤون الاجتماعية

كلمة الشؤون الاجتماعية معناها مرن غير محدود . وليس من اليسير وضع حد فاصل بين ما يعد من الشؤون الفردية وما يعد من الشؤون الاجتماعية لأن كثيراً من الشؤون التى تبدو أنها شؤون فردية إذا نظر اليها من بعض نواحيها تبدو أنها شؤون اجتماعية ، فالزواج والطلاق وكثير من شؤون الأحوال الشخصية هى من نواح عدة شؤون اجتماعية .

وقد حدد العرف معنى كلمة الشؤون الاجتماعية بعض التحديد . والعرف كما يعتبر فى التقنين والتطبيق يعتبر فى تعيين معانى الألفاظ وفهمها . وقد جرى العرف فى مصر على اطلاق الشؤون الاجتماعية على الشؤون التى تتصل اتصالا مباشرا بالمجتمع والجماعات مثل شؤون التعاون . وشؤون العمال من صناع وزراع . وأعمال البر والاحسان . ووسائل النصح والدعوة والارشاد . ونظم اصلاح الأسرة وتحسين النسل . وحماية الطفل ورعايته . وعلاج الاجرام . وأمثال هذه الشؤون التى لا تقتصر على فرد بل تنظم الجماعات .

موضوع هذا البحث

وموضوع هذا البحث بيان أن الشريعة الإسلامية ساهمت بنصيب موفور فى إصلاح الشؤون الاجتماعية للأمة وخطت فى سبيل اصلاح هذه الشؤون خطوات واسعة سديدة توصل إلى أفضل غاية لو وجدت من المسلمين عناية بفهمها ووعيها . وهمة فى تطبيقها وتنفيذها .

إشراف: محمود حمدى زقزوق, الموسوعة الاسلامية العامة,
القاهرة 1422/2001, ص. İSAM 85410.

Islah

الإصـــلاح

لغـة : ضـد الإفـسـاد وهو من الصـلاح المقابل للفساد، وللسيئة.. وفى القرآن الكريم: ﴿**خلطوا عملا صالحا وآخر سيئا**﴾ (التـوبة ١٠٢) ﴿**ولا تفـسـدوا فى الأرض بعد إصلاحها**﴾ (الأعراف ٥٦). فالإصلاح هو التـغـيـيـر إلى الأفـضل، فـالحـركـات الإصـلاحـيـة هى الدعـوات التى تحـرّك قطاعات من البشر لإصـلاح ما فسد، فى الميادين الاجتماعية المختلفة، انتقالا بالحياة إلى درجة أرقى فى سلم التطور الإنسانى.

واصطلاحا: لا يفرق بينه وبين مصطلح الثورة فى مستوى التغيير وشموله، وإنما من حيث الأسلوب فى التغيير وزمن التغيير فكلاهما - إسلاميا - يعنى التغيير الشامل والعميق، لكن الثورة تسلك سبل العنف غالبا والسرعة فى التغيير، بينما تتم التغييرات الإصلاحية بالتدريج، وكثيرا ما تعطى الثورة الأولية لتغيير الواقع، بينما تبدأ مناهج الإصلاح عادة بتغيير الإنسان، وإعادة صياغة نفسه وفق الدعوة الإصلاحية، وبعد ذلك ينهض هذا الإنسان بتغيير الواقع وإقامة النموذج الإصلاحى الجديد.

ولذلك وصفت رسالات الرسل عليهم الصلاة والسلام بأنها دعوات إصلاح فيقول رسول الله شعيب عليه السلام: ﴿**إن أريد إلا الإصلاح ما استطعت**﴾ (هود ٨٨).

والناظر فى تاريخ المجتمعات الإنسانية يرى سلسلة من التدافع بين دعوات الإصلاح وحركاته وبين الفساد والإفساد فى تلك المجتمعات، وعلى سبيل المثال:

نجد الحركة الإصلاحية التى قادها جمال الدين الأفغانى منذ النصف الثانى للقرن التاسع عشر، بدءًا من مصر وشمولا لكل العالم الإسلامى تمثل إحياءً وتجديدا للفكر الإسلامى بالعودة إلى منابعه الجوهرية «القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة» ومناهج السلف الصالح.

وقد عبر الإمام محمد عبده عن أهداف هذ الحركة فقال: «إنها ثلاثة»:

الأول : تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع فى كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى، واعتباره من ضمن موازين العقل البشرى التى وضعها الله لتتم حكمة الله فى حفظ نظام العالم الإسلامى.

الثانى : هو إصلاح أساليب اللغة العربية فى التحرير.

الثالث : هو التمييز بين ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب وما للشعب من حق العدالة على الحكومة.[1]

وهكذا مثلت هذه الحركة الإصلاحية

Orient & Occident

Islah (Genel) ⊗

Said Halim Pasa

Notes
pour servir à la Réforme de la Société musulmane

C'est avec une satisfaction infinie que nous voyons de nos jours les peuples musulmans se réveiller enfin de leur torpeur et aspirer ardemment à s'émanciper du joug étranger. Ils ont donc fini par comprendre que le devoir de tout Musulman, devoir sacré entre tous, est de jouir de la liberté et que, sans liberté, il n'est ni bonheur ni progrès réel.

Nous devons avouer cependant que cette satisfaction n'est pas sans mélange. Nous constatons, en effet, que la grande majorité des représentants des classes intellectuelles musulmanes ne tendent qu'à doter leurs pays de copies à peine déguisées des institutions occidentales et ne croient pouvoir réaliser leur relèvement qu'en adoptant les conceptions et les principes du monde indo-aryen.

C'est cet état d'âme de l' « l'intelligenzia » musulmane qui nous afflige, parce qu'il prouve qu'elle ne se rend plus compte que l'Islamisme, en nous enseignant l'adoration du Dieu unique, nous dota, en même temps, d'un ensemble de principes moraux et sociaux dérivant de la croyance même à l'unité divine, que ces principes nous sont imposés par elle et que toutes les sociétés musulmanes en ont été engendrées et en ont vécu.

N.1 Janvier 1922 Paris

Il semble donc que cette élite intellectuelle ne se dise plus, avec l'assurance que donne une conviction pleine et entière, que la religion musulmane est la religion humaine par excellence, la religion dans sa formule la plus haute et la plus complète, qu'elle est la civilisation même dans son esprit le plus vrai et sa signification la plus parfaite, et que, par conséquent, il ne peut y avoir de salut social comme de salut éternel en dehors d'elle.

Il semble qu'elle oublie que, si pour le monde chrétien tout chemin mène à Rome, pour le monde musulman tout chemin mène à la Mecque ; autrement dit que chacun de ces deux mondes est appelé à suivre une direction différente, une destinée différente, à remplir un rôle différent dans l'évolution générale de l'humanité.

Nul doute, qu'entre les idéaux, les conceptions et les aspirations du monde chrétien, entre ses besoins et ses moyens de les satisfaire et ceux du monde musulman, la différence ne soit aussi grande qu'entre les croyances, les conceptions morales et sociales, la mentalité en général, l'origine et les traditions chrétiennes, d'une part, et celles de l'Islam, d'autre part. Pouvait-il en être autrement, puisque les premières naissent des secondes ?

C'est donc une erreur flagrante de croire que les institutions dont s'est pourvu le monde chrétien pour répondre à ses propres besoins, qu'ils soient d'un ordre politique ou social — en dernière analyse les deux notions se fondent l'une dans l'autre —, puissent jamais nous convenir quelles que soient, du reste, les modifications de détail qu'on pourrait y apporter. Ces mondes sont, en effet, si essentiellement dissemblables qu'aucun effort ne pourrait les faire communier dans une même conception de la vie individuelle et collective.

Nous ne pouvons attribuer la véritable déformation de la mentalité musulmane signalée plus haut, qui attend de son assimilation à la société occidentale la régénération de la société musulmane, qu'à l'influence néfaste de la domination étrangère subie par les peuples soumis à la loi du prophète, domination qui a joué le rôle de dissolvant intellectuel parmi eux.

Nous nous proposons de dissiper les erreurs dont cette mentalité se trouve chargée et de prouver qu'au point de vue moral et social, la

MADDE YAYIMLANDIKTAN SONRA GELEN DOKÜMAN
29 HAZİRAN 2000

ANNALI, vol: 46 /s.4, Napoli - 1987, s. 66-80.

TÜRKİYE Diyanet Vakfı

Ishak

CAPITOLO VII

NOTIZIE BIO-BIBLIOGRAFICHE DEI PRINCIPALI ESPONENTI DEL RIFORMISMO MUSULMANO IN AMBITO SIRO-LIBANESE

Abbiamo ritenuto opportuno limitare le nostre schede bio-bibliografiche soltanto a quei rappresentanti intellettuali siro-libanesi più volte citati nel corso di questo studio e la cui opera si rivelò fondamentale al fine di evidenziare un movimento riformatore musulmano d'ambito siriano o ad esso strettamente collegato. Non abbiamo quindi inserito altri che potremmo considerare « minori » e quelli, come nel caso del libanese Rashīd Riḍā, la cui opera già sufficientemente nota all'orientalistica occidentale, vissero nell'emigrazione in Egitto inseriti all'interno della scuola dell'*Azhar*.

1. Ṭāhir al-Giazā'irī (1850-1920)

Nacque a Damasco da una famiglia di *fuqahā'* algerini di scuola malikita emigrata in Siria nel 1263 dell'egira. Studiò arabo, persiano e turco, scienze religiose e naturali sotto la guida dello *shaykh* 'Abd al-Ghanī al-Maydānī (m. 1298 h.) che gli insegnò a « *tenersi lontano dal fanatismo e dalla mancanza di elasticità* » [211]. Fu insegnante alla scuola elementare *az-Ẓāhiriyya* e nominato controllore generale per le scuole elementari di Siria da Midhat Pashā col compito di riorganizzare l'istruzione pubblica nel *Bilād ash-Shām*. Nel 1894 entrò a far parte dell'Associazione *al-Giam'iyya l-Khayriyya* e istituì la *Dār al-Kutub az-Ẓāhiriyya* (1296 h.), la famosa biblioteca damascena. Nel 1907 fu costretto dall'autoritarismo di 'Abdūl Ḥamīd ad emigrare al Cairo, e da qui si recò in Europa nel 1910 per tornare a Damasco nel 1919 alla fine della Grande Guerra. In quell'anno fu eletto membro dell'Accademia Scientifica Araba siriana, fondata da Kurd 'Alī, e direttore della biblioteca *az-Ẓāhiriyya*. Fu maestro di lingua araba dell'orientalista Ignaz Goldziher; morì a Damasco nel 1920.

[211] Cfr. Muḥammad Kurd 'Alī, *al-Mu'āṣirūn*, *cit.*, p. 268.

L'opera

Figura di enciclopedista e ottimo conoscitore dell'Islàm medievale, tra i suoi numerosi scritti, alcuni raccolti in *Kitāb ashhar al-amthāl li'sh-shaykh Ṭāhir al-Giazā'irī* (Cairo 1919), ricordiamo *Munyat al-Adhkiyā' fī qiṣaṣ al-anbiyā'* (Damasco 1299 h.); *Tawgīh an-naẓar ilā uṣūl 'ilm al-athar* (Cairo 1320 h.) e *Al-Giawāhir al-kalāmiyya fī'l-'aqā'id al-islāmiyya* (Damasco 1298 h.).

Quest'ultima rappresenta una sorta di « catechismo » nel quale al-Giazā'irī, attraverso immagini ed esempi popolari, tentava di spiegare assai semplicemente e senza ricorrere a tecnicismi l'essenza (*al-giawāhir*) del *Kalām* (Teologia) e respingere al contempo le superstizioni, quali il culto dei santi, assai diffuso negli ambienti popolari.

L'approccio alle grandi questioni di fede islamica qui trattate è condotto in uno spirito rigorista, tant'è che al-Giazā'irī è ritenuto il capofila del movimento dei *salafiyya* in Siria. Nonostante ciò il suo pensiero risultò essere tra i più tolleranti soprattutto in merito alle problematiche legate alla riforma della società arabo-musulmana. Muḥammad Kurd 'Alī che fu suo allievo dedicò al maestro e alla sua opera un articolo sulla « Rivista dell'Accademia Scientifica Araba » damascena (n. 8, pp. 577-569 e 666-679), scriveva: « *era brillante in numerose riflessioni esatte tra la gente comune e gli intellettuali; faceva conoscere agli allievi la sua cultura grazie a poche sedute fino a quando apriva le loro menti all'apprendimento di quanto avevano ignorato* » [212].

2. 'Abd ar-Raḥmān al-Kawākibī (1853-1902)

« *Figura autorevole di riformatore, la sua opera è considerata lo strumento tramite il quale esplose la rivoluzione intellettuale nel mondo arabo* » [213].

Il celebre riformatore musulmano nacque a Aleppo dallo *shaykh* Aḥmad Bahā'ī Ibn Mas'ūd tra il 1848 e il 1853 [214]. Educato in una famiglia di religiosi di antica origine azerbaygiana di Irdibīl, il nonno materno era *muftī* di Antakia, compì i primi studi a Aleppo imparando l'arabo, il turco e il persiano presso la scuola *al-Kawākibiyya*, dove il padre era direttore ed insegnante di arabo e scienze religiose. Nel 1867, allorquando Aḥmad

[212] Idem, p. 271.

[213] Cfr. Sāmī al-Kayyālī, *Al-Adab al-mu'āṣir*... *cit.*, p. 65.

[214] Muḥammad 'Abd ar-Raḥmān Burǧ, *'Abd ar-Raḥmān al-Kawākibi*, Cairo 1972, p. 49. Lo studioso egiziano fa propria l'indicazione del figlio di al-Kawākibī, secondo cui il padre sarebbe nato nel 1848.

١٩٣٧ـ البغدادي، محمّد الهاشمي. «مرونة الإسلام». مجلة الاستاذ. مج ١٤: ع ١ـ ٢. (١٩٦٦ـ ١٩٦٧م) ص ٢٢٩ـ ٢٣٧.

١٩٣٨ـ جاد الحق، جاد الحق علي. «مرونة الفقه الإسلامي». في: ندوة الفقه الإسلامي مسقط (٨/ ١٤٠٨هـ ـ ٤/ ١٩٨٨م).

١٩٣٩ـ جلال، محمّد سعاد. «الشريعة والتطور». الأزهر (نوفمبر ١٩٧٧م) ص ١٥٤٨.

١٩٤٠ـ حامد، عبد الستار. «الفقه الإسلامي وتطوره منذ نشأته حتى عصرنا الحاضر». مجلة دراسات عربية وإسلامية. س ١: ع ١ (١٩٨٢م) ص ١٣١ـ ١٧٢.

١٩٤١ـ حلمي، محمّد صلاح الدين. «اعتبارات الزمان والمكان في الشريعة الإسلامية». الهدايه (البحرين). مج ١٢: ع ١٣٩ (٤/ ١٩٨٩م) ص ٦٩ـ ٧٥.

١٩٤٢ـ خلاف، عبدالوهاب. «تطور المسلمين». رسالة الإسلام (القاهرة). س ١: ع ٢ (٦/ ١٣٦٨هـ ـ ٤/ ١٩٤٩م) ص ١٤٤ـ ١٤٩.

١٩٤٣ـ خلف، مجاهد. «الطرق الصوفية بين الجمود والتطور». منبر الإسلام. س ٥٠: ع ٦ (١٢/ ١٩٩١م) ص ٥٨ـ ٦٣.

١٩٤٤ـ خليل، عماد الدين. الإسلام والتطور الفكري. الرياض: كلية الشريعة، جامعة الإمام محمّد بن سعود، ١٤٠٢هـ. (محاضرة).

١٩٤٥ـ الدريني، محمّد فتحي. «الجمود الفقهي والتعصب المذهبي». في: ندوة إشكالات الفكر الإسلامي المعاصر (طرابلس، ليبيا: ابريل ١٩٩١م).

١٩٤٦ـ الدواليبي، معروف. «النصوص وتغيير الأحكام بتغير الزمان». المسلمون: ع ٦ (١٣٧١هـ) ص ٥٥٣ـ ٥٦٠.

١٩٤٧ـ الزحيلي، وهبة. «الثبات والتطور في الشريعة الإسلامية». نهج الإسلام (دمشق). س ١٠: ع ٣٦ (٧/ ١٩٨٩م) ص ٥٢ـ ٥٥.

س ١٤: ع ٥٣ (٣/ ١٤١٤هـ ـ ٨/ ١٩٩٣م) ص ١٦ـ ١٩.

١٩٤٨ـ الزرقا، مصطفى. «تغير الأحكام بتغير الأزمان». المسلمون: ع ٨ (١٣٧٣هـ) ص ٧٩٠ـ ٧٩٧.

١٩٤٩ـ السائح، الحسن. «الإسلام دين التطور». دعوة الحق. س ٢٣: ع ٢ (٥/ ١٤٠٢هـ) ص ٥٣ـ ٥٤.

١٩٥٠ـ الشرقاوي، محمود. التطور روح الشريعة الإسلامية. ط ١. القاهرة: ١٩٦٠م.

ط ٢. صيدا ـ بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٦٩م، ٢٢٤ص، ٢١سم.

١٩٥١ـ شعبان، زكي الدين. «مرونة الفقه الإسلامي وابطال دعوى جموده». مجلة الحقوق. س ٦: ع ٢ (٦/ ١٩٨٢م) ص ٢١٩ـ ٢٣٣.

١٩٥٢ـ الصاوي، صلاح. التطرف الديني: الرأي الآخر. ط ١. القاهرة: الآفاق الدولية للاعلام، ١٩٩٣م، ٣٤٢ص، ٢٤سم.

١٩٥٣ـ عبد الحميد، نظام الدين. مفهوم الفقه الإسلامي وتطوره وأصالته ومصادره العقلية والنقلية. بيروت:

Islahat

التطور

١٩٣٣ـ أتاي، حسين. «الإسلام في الزمان والمكان». مجلة المسلم المعاصر: ع ٢٨ (١/ ١٤٠١هـ ـ ١٢/ ١٩٨١م) ص ٢٧ـ ٥٠.

١٩٣٤ـ ابن الخوجة، محمّد حبيب. «الثوابت والمتغيرات في نظر الدين الحنيف». الهداية (تونس). س ١٢: ع ١ (١ و ٢/ ١٤٠٥هـ) ص ٢١ـ ٢٧.

١٩٣٥ـ الأعظمي، سعيد. «شريعة الله لا تتطور مع المفاهيم المتطورة». البعث الإسلامي. مج ٢٨: ع ٢ (شوال ١٤٠٣هـ = ٧ـ ٨/ ١٩٨٣م) ص ٣ـ ٩.

١٩٣٦ـ البشري، طارق. «شمولية الشريعة الإسلامية: عناصر الثبات والتغيير». منبر الحوار (بيروت). س ٤: ع ١٣ (٣/ ١٩٨٩م) ص ٢٠ـ ٣١.

ر ١٩٢-١٩٩

9 OCAK 2001
MADDE YAYIMLANDIKTAN SONRA GELEN DOKÜMAN

عبدالجبار الرفاعي، موسوعة مصادر النظام الاسلامي، ج. السابع، "الاعلام والتبليغ الاسلامي"، قم ١٤١٧، İSAM KTP 070927

س١٤: ع٧٩ (٤ـ ٦/ ١٤٠٤هـ ـ ١ـ ٢/ ١٩٨٤م) ص١٥٧ـ ١٨٠.

٦٩١ـ الشيال، جمال الدين. الحركات الاصلاحية ومراكز الثقافة في الشرق الإسلامي الحديث. القاهرة: معهد الدراسات العربية العالمية، ١٩٥٧م.

٦٩٢ـ صالح، حافظ. «الاصلاح». الوعي. س٣: ع٣٠ (١٠/ ١٩٨٩م) ص٣٠ـ ٣٣.

٦٩٣ـ الطويلي، أحمد. «نزعات الاصلاح في العالم الإسلامي». الهداية (تونس). س١٠: ع٢ (١ـ ٢/ ١٤٠٣هـ ـ ١١ـ ١٢/ ١٩٨٢م) ص٨٧ـ ٩٠.

٦٩٤ـ عبد الحميد، قطب (جمع واعداد). محاضرات الشيخ محمّد الغزالي في اصلاح الفرد والمجتمع. القاهرة: دار البشير، ١٩٨٩م، ٢٦٢ص، يشتمل على إرجاعات ببليوغرافية.

٦٩٥ـ عبد الحميد، محسن. جمال الدين الافغاني المصلح المفترى عليه. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٢م، ٢٢٠ص.

٦٩٦ـ عبد السلام، أحمد. مواقف اصلاحية في تونس قبل الحماية. تونس: الشركة التونسيه للتوزيع، ١٩٨٧م، ١٧٥ص، يشتمل على إرجاعات ببليوغرافية.

٦٩٧ـ عبد اللطيف، محمّد فهمي. «جمال الدين الافغاني والاصلاح الديني». الثقافة. س١٢: ع٥٩٩ (حزيران (يونيو) ١٩٥٠م) ص١٧ـ ١٩.

٦٩٨ـ الفياض، عبد اللّه. «الصلة بين حركة التجديد والاصلاح في العراق وحركة الافغاني الاصلاحية». المجلة التاريخية ع٣ (١٩٧٤م) ص١٩٣ـ ٢٠٧.

٦٩٩ـ القضاة، أحمد حسن. «في سبيل الاصلاح اتقوا اللّه وكونوا مع الصادقين». الوعي الإسلامي (الكويت). س١٨: ع٢١٠ (٦/ ١٤٠٢هـ) ص٢٢ـ ٢٥.

٧٠٠ـ القيسي، عبد الوهاب عباس. «حركة الاصلاح في الدولة العثمانية». مجلة كلية الآداب (جامعة بغداد) ع٣ (كانون الثاني (يناير) ١٩٦١م) ص١١١ـ ١٢٦.

٧٠١ـ كرافولسكي، دورتيا. «الإسلام والاصلاح: الوزير رشيد الدين والتجديد الإسلامي بايران في القرن الرابع عشر الميلادي». الاجتهاد. س٢: ع٨ (صيف ١٩٩٠م/ ١٤١٠هـ ـ ١٤١١هـ) ص١٠٥ـ ١٣٣.

٧٠٢ـ كوثراني، وجيه. «رشيد رضا: فقيه يبحث عن الدولة والاصلاح في اطار الإسلام». تاريخ العرب والعالم. س٢: ع١٣، تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٧٩م. ص١٨ـ ٢٥.

٧٠٣ـ كوثراني، وجيه. «قضايا الاصلاح والشريعة والدستور في الفكر الإسلامي الحديث». الاجتهاد. س١: ع٣ (٤/ ١٩٨٩م) ص٢١٩ـ ٢٥٦.

٧٠٤ـ ماضي، محمّد بن إبراهيم. من اين يبدأ الأصلاح؟. طنطا: دار البشير، ١٩٩١م ١٥١ص.

٧٠٥ـ محمود، عبد الحليم. منهج الاصلاح

الإصلاح

٦٦٧ـ أبو المجد، أحمد كمال. «مواجهة مع عناصر الجمود في الفكر الإسلامي المعاصر». العربي (الكويت) ع٢٢٢ (مايو ١٩٧٧م) ص١٦.

٦٦٨ـ برقاوي، أحمد. «الاصلاح الديني في عصر النهضة العربية». الوحدة (المغرب). س٥: ع٥٢ (١/ ١٩٨٩م) ص٢٧ـ ٣٥.

٦٦٩ـ برقاوي، أحمد نسيم. محاولة في قراءة عصر النهضة: الاصلاح الديني والنزعة القومية. بيروت، دار الرواد، ١٩٨٩م.

٦٧٠ـ البيجاني، محمّد بن سالم. اصلاح المجتمع: شرح مائة حديث مختارة عما اتفق عليه البخاري ومسلم. ط٣. جدة: دار المجتمع للنشر والتوزيع، ١٩٩٢م، ٤٨٣ص، ٢٥سم.

٦٧١ـ جاد الحق، جاد الحق علي. «منهج الإسلام في التربية والاصلاح». المجاهد (القاهرة) ع١١٥ (٦/ ١٩٩٠م) ص٨ـ ٩.

٦٧٢ـ جبران، محمّد مسعود. «منهج الشيخ محمّد الطاهر بن عاشور في إصلاح التعليم الإسلامي». مجلة كلية الدعوة الإسلامية (طرابلس ـ ليبيا) ع٥ (١٩٨٨م) ص٢٠٠ـ ٢٣٧.

٦٧٣ـ حسين، محمّد الخضر. رسائل الاصلاح. القاهرة: دار الاعتصام، ١٩٨١م، ٢٦٤ص.

٦٧٤ـ حسين، محمّد الخضر. الدعوة الى الاصلاح. المطبعة السلفية، ١٣٤٦هـ.

٦٧٥ـ حسين، محمّد الخضر. العلماء والاصلاح. الأزهر. س٥٥: ج٤ (٤/ ١٤٠٣هـ ـ ١/ ١٩٨٣م) ص٥٤٠ـ ٥٤٤ (أحمد حسن جابر رجب).

٦٧٦ـ حمودة، عبد الوهاب. «الاضطهاد ضريبة على المصلحين». رسالة الإسلام (القاهرة). س٤: ع١ (ربيع الثاني ١٣٧١هـ ـ يناير ١٩٥٢م) ص٣٢ـ ٣٧.

٦٧٧ـ الخاطر، مبارك. «في الفكر الإسلامي

عبدالجبار الرفاعي، موسوعة مصادر النظام الاسلامي، ج. السابع، "الاعلام والتبليغ الاسلامي"، قم ١٤١٧، İSAM KTP 070927

العلماء التونسيون

ألّفه بالأنقليزية

د. أرنولد هـ. فرين

ترجمة

حفناوي عمايرية أسماء معلّى

IRCICA LIBRARY
IRCICA
ISTANBUL 1980

نشر مشترك

دار سحنون للنشر والتوزيع
10 سكرر نهج هولاندة 1000 تونس
الجمهورية التونسية
الهاتف : 435 - 246
تلكس : 14450 TN
الفاكس : 886.274/352.926

المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون
« بيت الحكمة »
25 شارع الجمهورية - قرطاج حنبعل
الهاتف : 275 . 277
731 . 824
الفاكس : 731 . 204

1415/1995

الفصل السادس

العلماء ومرحلة التعاون الإصلاحي

1907 - 1890

عندما عرّف جورج أورويل الحاضر بأنّه مفتاح الماضي كان يعني ضمنيّا أن التاريخ مثله مثل حدود البلاد أو السلطة السياسيّة عرضة بصورة منتظمة للتنازع بين أطراف متنافسة. ومن البديهي أن مثل هذا التنافس يحتد أكثر في ظروف ما، مثلا عندما تصطدم القوّة الامبريالية المعتدة بذاتها بالنّخوة الوطنية الفتية ويتّجه كلا الطرفين إلى انتقاء ما يناسبه من تأويل الماضي يدعم به سياسته الراهنة أو أطماحه في المستقبل[1]. ويمكن التعبير عن فكرة سنتيانا في هذا الموضوع بلغة أخرى بالقول إن الطرفين يشتركان في هدف واحد وهو الغلبة قبل الحقيقة. ومن المظاهر التى تتخذها هذه الظاهرة لجوء الطرفين إلى الاختزال النظري. وهذا يعني أن المستعمرين والمستعمَرين ينسحب كلاهما إلى معسكره الخاص تهيؤا للقطيعة النهائية واستعدادا للفترة المقبلة وهي فترة خصومات صحفية وأكاديمية. فالاطراف المتصارعة فعليا أو عاطفيا تنزع إلى تصنيف الناس إلى جماعتنا وجماعتهم. وبصورة عامّة فإن « جماعتهم» تنسب إليها أسوأ الدوافع والنعوت بالإضافة إلى تصنيفهم في كتلة موحّدة لا تتخللها فوارق اديولوجية أو ثقافية جوهرية. وهكذا نرى من جانب بعض الكتاب الأوروبيين ذوي الاطلاع المحدود على المصادر العربيّة

MADE. ...ATAN
SONRA ... DURDURUN
15 ... 1999
— Islah

219 — 215
137 - 165

M-41

Islâm Ansiklopedisi

الفكر السياسى للإمام محمد عبده

Ilahiat (289-301)

عبد العاطى محمد أحمد

Türkiye Diyanet Vakfı
Kayıt 7237
Tasnif No. : 922.97 M4H

مطبوعات مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام
بالتعاون مع
الهيئة المصرية العامة للكتاب

الهيئة المصرية العامة للكتاب
١٩٧٨

المبحث الثالث

حركة الاصلاح الاسلامى

يقصد بحركة الاصلاح الاسلامى ذلك التيار الفكرى والسياسى الذى ظهر فى الشرق الاسلامى يسعى الى تحرير الفكر الدينى الاسلامى من الشوائب والاعتقادات الزائفة ، ويتصدى للهجوم الخارجى على الاسلام والمجتمعات الاسلامية • وقد تمثل فى ظهور عدد من المفكرين الذين التف حولهم أبناء هذه المجتمعات ، كانت لهم اجتهاداتهم فى اصلاح الاسلام كما عززوا آراءهم بأشكال مختلفة من العمل السياسى •

ولقد حققت حركة الاصلاح الاسلامية نجاحا جزئيا ، وذلك لأن هدفيها الرئيسيين ، وهما الدفاع عن الاسلام وبعث قوته من ناحية ، والربط بين الاسلام والعصر من ناحية أخرى ، لم يتحققا على نحو كاف • فالحركة التى كان قد اشتد ظهورها منذ أوائل القرن التاسع عشر سرعان ما تركت المسرح فى القرن العشرين لاتجاهات أخرى أكثر قوة فى التعبير عن المتطلبات الاجتماعية والسياسية للمجتمع الحديث ، كما أن اختلاف ظروف الاحتلال فى المجتمعات العربية ، وتعقد مشاكل الدولة العصرية عموما خلق أولويات جديدة أمام هذه المجتمعات وجعلها تنظر للاسلام وفق واقعها القائم ومع اختلاف واقع كل مجتمع عن غيره تعددت أوجه الاهتمام والنظر للاسلام ، وبالتالى لم تعد هناك نظرة واحدة مشتركة بين هذه المجتمعات التى يعد

In the Name of Allah, the Most Gracious, the Dispenser of Grace !

ISLAMIC JURISPRUDENCE IN THE MODERN WORLD

علم الفقه فى العالم العصرى

['Ilm al-Fiqh fi'l-'Ālam al-'Aṣrī]

BY

ANWAR A. QADRI

B.A.,LL.B.; M.L.I. (Wisconsin) U.S.A.;
C.C.L. (UISC) Luxembourg

Türkiye Diyanet Vakfı
Kütüphanesi
İslâm Ansiklopedisi

Kayıt : 7607
Tasnif No. : 297.5
QAD.I

TAJ COMPANY

tant method in procedural settlement of claims. Often, the parties went to a diviner whose decision was abided to. The principal form of punishment for crimes against persons was retaliation commutable by payment of blood-money; cutting of the hands of a thief, or blackening the face of an adulteror were the other prevalent modes of punishment. Among the Jews, the revenge theory of punishment, as set in the Torah, was inflicted and, amongst others, the custom of the brotherhood was the determining factor.[14]

The family structure was weak and the status of the female was inferior. A man was father of all the children of the woman of whom he had purchased the right to have offspring to be reckoned as his own kin. A usage known as *Nikāḥ al-Istibḍāh* provided that if a man desired a goodly seed he might call upon his wife to cohabit with another man till she became pregnant by him. The Hājin or the son of an *'Ajamīyyah*, or a non-Arab, woman did not inherit though the son of a captive did. Nay, the best and the stoutest sons were said to be born of reluctant wives. The husband's indifference to his wife's fidelity permitted him to lend her to a guest, or going on a journey he might find a friend to fill his place, or allow another man to share his conjugal rights, in return for his services as a shepherd. Marriage took different forms and prostitution and temporary marriages were in vogue. The consent of the females had no value. Without any ceiling on the number of wives, there was frequent and complete freedom of divorce with retaking of the divorced wife.[15]

The females as chattels were considered as an integral part of the estate of the husband or guardian. The low economic conditions and poverty led to the custom of burying female infants at their birth, and even it is reported that devolution of widows went to the sons as a patrimony. The tribal principles led to the exclusion of the weaker relatives from inheritance and thus women and infants and cognates were denied succession rights. The practice of adoption was a mode of affiliation. It was in addition to the affiliation of a prostitute's child ascribed by her to one of the summoned sexual enjoyers.[16]

The pagan Arabs were possessed of group feeling and overbearing pride. They restricted themselves to such amount of food, clothing and mode of dwelling as was just necessary for them; they were not concerned with what was beyond their necessity. They used tents of hair and wool, or houses of

14. Qasṭallānī, VI, 176; *Tafsir-i-Aḥmadī*, 57; *Kashf al-Ghummah*, II, 105 ff.

15. *Futūḥ al-Shām*, 238; Smith, *Kinship*, 116; Ibn 'Abd Rabbihī, op. cit., III, 290; Rāzī, *Mafātiḥ*, III, 153; Zamakhsharī, *Tafsir*, I, 249; *Fatḥ-ul-Qadir*, III, 151. Similar was the case in other parts of the world at the time. See for details Vinogradoff, *Historical Jurisprudence*, I, *passim*; Jolly, *History of Hindu Law*, *passim*.

16. *Tefsir-i-Aḥmadī*, 130, 610; Rāzī, *Tafsir al-Kabir*, II, 357; cf. *Majallat al-Majma' al-'Ilmi al 'Arabi* (1947), 261-7.

ISLAHAT

wood or of clay and stone, which were not elaborately furnished. The purpose was to have shade and shelter which they also took in caverns and caves. They were the least willing to subordinate themselves to each other; they were rude, proud, ambitious, and eager to be leaders. All these features were to be reformed by one thing only, viz. religion, which had a great restraining influence upon their qualities of haughtiness and jealousy. It made it easy for them to subordinate themselves and to unite as a great universal brotherhood. This was achieved by the common religion and the last system of faith—Islam. This religion caused their rudeness and pride to disappear and wove them in unity to obtain superiority over all other human authority or civilisation as an ever-vigorous force for the welfare and peace of mankind.[17]

Sec. 2. Islam and the Sharī'ah

If there is one quality distinguishing, above all others, the reformatory work of Islam through the last Prophet, it is the quality of moderation. Truth lay in the middle course and the Qur'ān declared: "Thus have We made you a middle nation" (ii. 137) and in the unswerving adherence lies the proof the Mission of the Prophet as a practical guide for human conduct along with the explanation of its permanence, during more than fourteen centuries enjoyed by political, cultural, religious, legal, and social institutions framed by him. While all other systems have grown, run their course and passed away, or have at least altered their whole character in such a manner that only the student of antiquities can identify in the living form the traces of the past, Islam still remains for all practical purposes the same as it was at its advent. Its secret lies in the moderation exhibited by the great Founder and in the manner in which the spirit was caught by his immediate followers and carried by them in every branch and detail of the great system which their learning and enthusiasm had built up from the foundations laid by the Master, the Messenger of Allah.[18]

The Reformation. The characteristics of Islam and its institutions lie in the full identification of its origin and personality of the great Prophet. The steps he took to discourage slavery were for its future prohibition which came later by conventions abolishing it; he breathed among the faithful a spirit of charity and friendliness and recommended the practice of social virtues, checked, by laws and precepts, the thirst for revenge and oppression of widows, orphans, and the weak. He took the middle course, for he upheld the authority of the husband over the wife, as the surest safeguard of the honour and happiness of both; he laid down strict rules with

17. Cf. Ibn Khaldūn, *Muqaddimah*, I, 250, 347, 441.

18. Ibn Abd Ba[illegible]

TAKVIM, 1400. (1979) Sarajevo, s. 103-114.

04 ARALIK 1995

Mehmed Handžić

OBNAVLJANJE ISLAMA

Komentar jednog hadisa

Islam je vjera puna života i snage, koja jamči svojim sljedbenicima sreću i napredak u svim vremenima.*) Slabost dolazi samo zbog neznanja sljedbenika Islama, zbog njihova uskraćivanja u primjeni islamskih odredaba, zbog uvlačenja u sami Islam stvari, koje su njemu strane i koje mu kvare izgled u očima razumnih ljudi. A sve to dovodi do slabljenja vjere, iz koje niče duhovna snaga i zagrijanost.

Kao što je Bog (dž.š.) Islam preko svoga Poslanika a.s. objavio i podpuno ga usavršio ne ostavivši mjesta nikakvom nedostatku, tako je u Kur'anu zajamčio, da će tu svoju vjeru On sobom čuvati, obnavljajući je nakon svakog oslabljenja slanjem ljudi, koji će proširiti čistu islamsku nauku, oživiti primjenu vjerskih propisa i pridržavanje odredaba Kur-ana i sunneta, koji će razlučiti ono što je stvarno vjersko od raznih novotarija i stranih običaja i koji će na taj način povratiti vjeri njezin prvotni oblik i oživiti u srcima svjetlo imana i dati duhovnom životu više maha i zagrijanosti. Kao posljedica toga održava se napredak i sreća islamskih naroda, njihova sna-

*) Tekst je objavljen u El-Hidaji, br. 11-12/VII, Sarajevo 1944. Zbog naravi ovog izbora, ovdje se donosi sa neznatnim skraćenjem.

ISLAH
29 NAZIRAN 2000
MADDE YAYIMLANDIKT

ORIENT et OCCIDENT

PRIX : 5 FRS

Nº 3 Mars 1922

LIBRARY
Research Centre for Islam
History, Art and Culture
ISTANBUL

La situation des Chrétiens en Turquie . . — AHMED RUSTEM BEY, Ex-Ambassadeur de Turquie à Washington

L'Islam, le réveil de l'Asie et les grandes Puissances . . . . . — GERVAIS COURTELLEMONT

La solidarité islamique et l'Angleterre. I. *Les relations turco-égyptiennes.* . . . . . — X. X.

Les Origines du Mouvement nationaliste indien. III. Gandhi : *Résistance passive et "Dyerisme"* — ESSAD FOUAD

Pape anglo-saxon et calife britannique . . — GASTON GAILLARD

CHRONIQUE. — AFRIQUE DU SUD : Mort du général Christian De Wet ; Les mineurs du Transvaal demandent une République sud-africaine. — ALBANIE : Délimitation des frontières. — AFGHANISTAN : Discours de l'Emir d'Afghanistan. — ARABIE : La situation en Arabie. — CHINE : Banque Industrielle de Chine ; Traités pour l'Extrême-Orient conclus à la Conférence de Washington ; Traité sino-japonais relatif au Chantoung. — EGYPTE : Le problème anglo-égyptien — ÉTATS-UNIS : Les concessions pétrolifères en Orient. — GÉORGIE : La Géorgie et la conférence de Gênes. — INDE : Gandhi et les autorités britanniques ; La situation dans l'Inde devant la Chambre des Communes. — RÉPUBLIQUE D'EXTRÊME-ORIENT : L'échec de la conférence de Daïren — PACIFIQUE : Accord à quatre pour le Pacifique : Les possessions Hollandaises et Portugaises dans le Pacifique — PALESTINE : La constitution de la Palestine. — PERSE : Traité d'alliance entre la Perse et l'Afghanistan — TRANSJORDANIE : La politique britannique en Transjordanie. — TURQUIE : Le problème du Levant et le conflit gréco-turc ; Funérailles du prince Saïd Halim ; Les israélites du Levant et l'accord d'Angora.

CÉRÉMONIE INAUGURATIVE DE LA FONDATION DE L'INSTITUT MUSULMAN DE PARIS ET DE L'ORIENTATION DE LA MOSQUÉE

REVUE DE LA PRESSE. — DERNIERS OUVRAGES PARUS

EDITIONS ERNEST LEROUX 28, Rue Bonaparte, 28, PARIS (VIe)

LA REVUE

ORIENT et OCCIDENT

Paraît le 15 de chaque mois

Le Numéro : **5 Francs**

PRIX DE L'ABONNEMENT

	Un an	Six mois	Trois mois
FRANCE ET COLONIES. . .	53 »	27 »	14 »
ETRANGER.	55 »	28 »	14 50

ADRESSER TOUTE LA CORRESPONDANCE

à M. le Directeur de la Revue **ORIENT & OCCIDENT**

ÉDITIONS ERNEST LEROUX
28, Rue Bonaparte, 28
PARIS (VI°)
Téléph. : FLEURUS 16-23

Le Directeur reçoit tous les Samedis de 4 à 6 heures à l'adresse ci-dessus

Les manuscrits non insérés sont rendus sur demande

Il sera rendu compte des ouvrages relatifs aux questions dont traite la Revue et qui lui sont adressés

Les auteurs sont seuls responsables de leurs articles

Toute traduction ou reproduction est interdite sauf autorisation dans les publications périodiques de la France et de l'Etranger, y compris la Suède, la Norvège et la Hollande

La Situation des Chrétiens en Turquie

La conclusion de l'accord franco-turc avait soulevé d'amères critiques dans la presse anglaise et en général dans tous les organes des officines antiturques et antimusulmanes, qui affectaient d'être préoccupés du sort futur des chrétiens de Cilicie.

La légende d'un peuple turc qui se livrerait périodiquement au massacre des chrétiens, pour se venger de leur hostilité ou tout simplement par fanatisme ou sauvagerie naturelle, ne pouvait manquer d'être réchauffée à cette occasion et servie au public occidental, en vue d'entretenir ses préventions contre la race dominante de l'Empire.

L'absence du plus petit débordement de passion populaire contre les chrétiens du vilayet d'Adana, au cours du retrait des troupes françaises et depuis l'évacuation complète de ce territoire, restitué par la France à la Turquie, a opposé un flagrant démenti à ceux qui prédisaient que l'élément musulman mettrait à profit le rétablissement de l'autorité ottomane pour se ruer sur les chrétiens et les exterminer. Dieu sait pourtant si ces derniers se sont privés de sanglantes provocations, depuis l'armistice.

Mais il ne suffira pas d'alléguer auprès du public occidental l'attitude des Turcs, en telle circonstance, dans une partie déterminée de l'Empire, pour détruire l'opinion enracinée en Europe et en Amérique

Islam de Russie : actes du colloque international de Qazan, 29 avril-1er mai 1996 / organisé par Institut français d'Études sur l'Asie centrale ; Centre de projets et d'études en sciences humaines ; Académie des sciences du Tatarstan ; édité sous la direction de Stéphane A. Dugoignon, Dämir Is'haqov et Räfyq Möhämmätshin. - Paris : Maisonneuve et Larose, 1997.
ISBN : 2-7068-1300-8

RAMEAU : islam : Russie : histoire
Tatars de Qazan
DEWEY : 297.1 : Islam. Sources (textes). Histoire générale
309 : Études sociales et ethnographiques classées par régions et pays du monde
Public concerné : Universitaire

L'ISLAM DE RUSSIE

Conscience communautaire et autonomie politique chez les Tatars de la Volga et de l'Oural depuis le XVIIIe siècle

Sous la direction de Stéphane A. Dudoignon,
Dämir Is'haqov et Räfyq Möhämmätshin

Actes du colloque international de Qazan, 29 avril-1er juin 1996
Institut français d'Études sur l'Asie centrale,
Centre de projets et d'études en sciences humaines,
Académie des Sciences du Tatarstan

Türkiye Diyanet Vakfı
İslâm Araştırmaları Merkezi
Kütüphanesi
Demirbaş No: 62688
Yer No: 947.297
BLR

Maisonneuve et Larose
1997

DEPUIS LE XVIIIe SIÈCLE

féodale tatare dans la « noblesse de service » russe, au tournant des XVIIIe et XIXe siècles 131
- Radik Salihov (chargé de recherches, Institut d'Histoire, Académie des Sciences du Tatarstan, Qazan) : L'implication des Tatars musulmans dans les institutions électives d'autoadministration de la ville de Qazan, au tournant des XIXe et XXe siècles 155
- Dilara Usmanova (maître de conférences, Université de Qazan) : L'Assemblée Spirituelle musulmane au début du XXe siècle. Les projets de réforme face au pouvoir politique russe 175

Troisième partie : Quelques traits distinctifs du réformisme musulman, dans la région Volga-Oural, du XVIIIe siècle au début du XXe

- Gilbert Delanoue (professeur, Institut national des Langues et Civilisations orientales, Paris) : Quelques points de référence du renouveau en Islam de Russie : le réformisme musulman dans les pays de langue arabe (de 1800 à 1940) 193
- Stéphane A. Dudoignon (ancien allocataire, Institut français d'Études sur l'Asie centrale, Tachkent) : Qu'est-ce que la *« qadîmiya »* ? Éléments pour une sociologie du traditionalisme musulman, en Islam de Russie et en Transoxiane (au tournant des XIXe et XXe siècles) 207
- Thierry Zarcone (chargé de recherches au CNRS, Paris) : Un aspect de la polémique autour du soufisme dans le monde tatar, au début du XXe siècle : mysticisme et confrérisme chez Mûsâ Djarallâh Bîgî 227
- François Georgeon (directeur de recherches au CNRS, Paris) : Le « modèle » tatar dans l'Empire ottoman et la Turquie républicaine 249

Quatrième partie : Islam et identité communautaire au Tatarstan aujourd'hui

- Rozalinda Musina (chargée de recherches à l'Institut d'Histoire, Acadmédie des Sciences du Tatarstan, Qazan) : L'islam et la communauté musulmane au Tatarstan aujourd'hui 259
- Lilia Sägitova (chargée de recherches à l'Institut d'Histoire, Académie des Sciences du Tatarstan, Qazan) : Quelques aspects de la spécificité ethnoculturelle de la société tatare contemporaine 271
- Räfyq Möhämmätshin (sous-directeur, Institut de l'Encyclopédie, Académie des Sciences du Tatarstan, Qazan) : Institutions officielles et organisations alternatives de l'islam tatar, depuis la perestroïka 289
- Jean-Robert Raviot (chargé de conférences, Fondation nationale des Sciences politiques, Paris) : La République du Tatarstan au cœur de la construction fédérale en Russie, depuis 1988 : l'invention de la souveraineté-association 307

Carte 343

Index 344

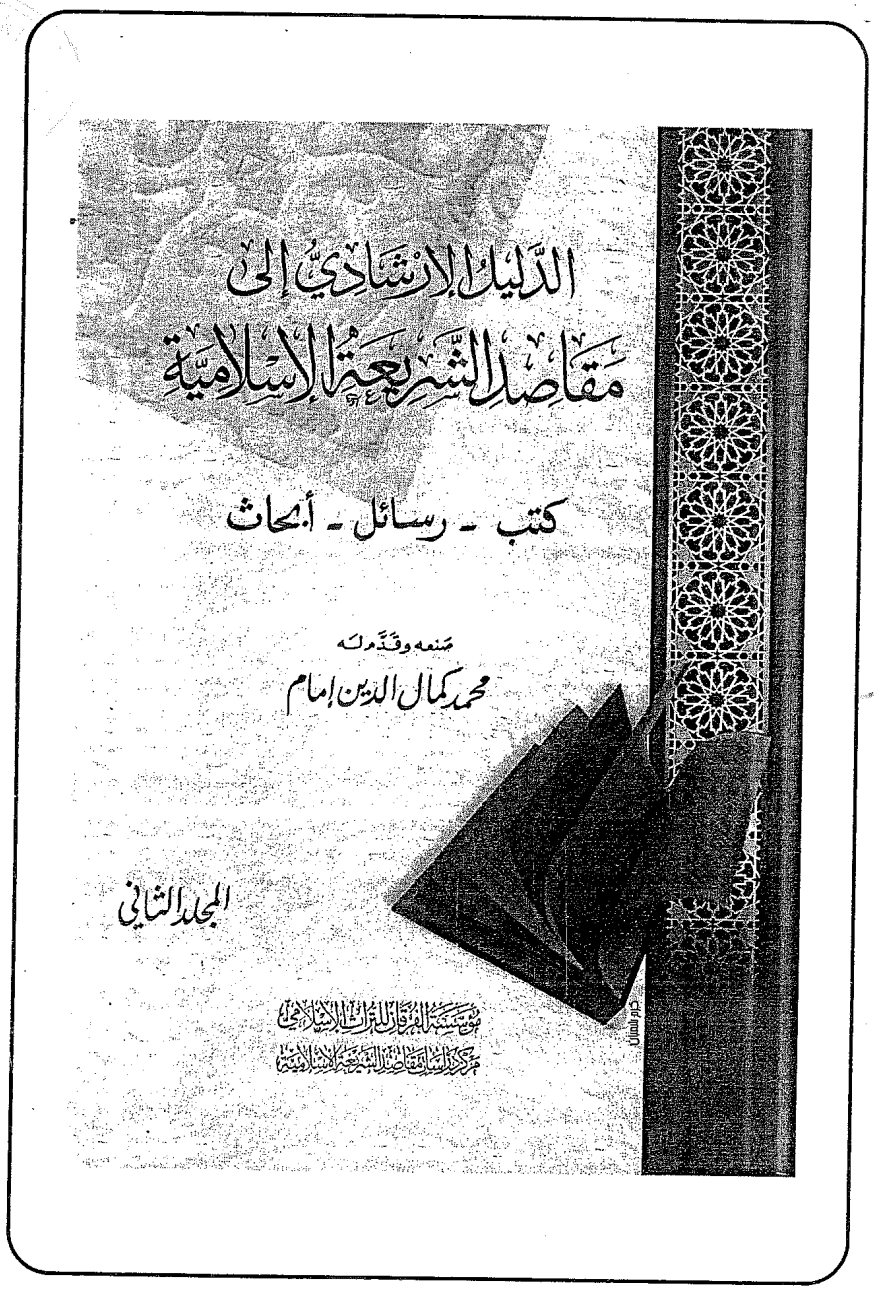
Imprimerie France Quercy - Cahors - N° d'impression : 71497 FF
Dépôt légal : septembre 1997

1 HAZİRAN 1999

Müslimü'l-Muasır, c. 33, sayı: 131, Küveyt 2009, s. 261-278.

– Islah (092457)

D90



أعلام وأفكار

قراءة في الرؤية الإصلاحية والمشروع المعرفي
إسماعيل راجي الفاروقي نموذجًا

أ. فاطمة حافظ (*)

قراءة في الرؤية الإصلاحية والمشروع المعرفي:

مع انتصاف القرن العشرين بدا واضحاً أن مشروع النهضة والإصلاح الإسلامي الذي تأسس في القرن التاسع عشر بات على أعتاب مرحلة تاريخية جديدة عبّرت عنها متغيرات عديدة من قبيل: حرب فلسطين (١٩٤٨م)، ورحيل الاستعمار التقليدي، والإخفاقات المتوالية لمشروع الدولة الوطنية، ذلك الإخفاق الذي تجلى في عجزها عن تحقيق التنمية الاقتصادية والرفاه الاجتماعي وإخفاقها السياسي خلال حرب يونيو (١٩٦٧م). ولم يكن الوضع على الصعيد الفكري أفضل حالاً إذ كان نهج الدولة قائماً على اقتباس المناهج والنظريات والأفكار الغربية وتطبيقها بشكل قسري ودفعة واحدة على النظام التعليمي ووسائل الإعلام ومنابر التثقيف بدعوى أن الاقتباس سيأتي بنتائج مماثلة لنظيرتها الأوروبية، وهو ما أوجد قلقا عميقا وجدلا حول الهوية التي بدت معرّضة

(*) ماجستير في التاريخ – كلية الآداب – جامعة عين شمس – محررة في موقع بيبليو إسلام.

MADDE YAYIMLANDIKTAN SONRA GELEN DOKÜMAN

نصوص الإصلاح والبلاغ
في السنة النبوية
(دراسة دعوية)

تأليف

د. حمد بن ناصر بن عبدالرحمن العمار

قسم الدعوة والاحتساب ـ كلية الدعوة والإعلام

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

Mecelletu Camiati'l-Imam Muhammed b. Suudi'l-İslamiyye, 38, Riyad 1423/2002, s. 323-390.

D. 1528

Edit. Sudha Taji-Farouki and Basheer M. Nafi, Islamic Thought in the Twentieth Century, London 2004, s. 28-60. DW 99882

2

The Rise of Islamic Reformist Thought and its Challenge to Traditional Islam

Basheer M. Nafi

İSTANBUL ARAŞTIRMA MERKEZİ
08 EKİM 2008

The nineteenth century, and especially the later part of it, witnessed some fundamental changes in Islamic thought. These changes touched almost all aspects of the Islamic intellectual debate, altering the nature and focus of many of its issues while bringing to the fore issues that were altogether new. In more than one respect, the Islamic intellectual arena during the twentieth century was a reflection of the late nineteenth-century intellectual rupture. Issues of identity, women, the state, tradition and renewal, text and reason, and Islam and the West, which dominated the Islamic intellectual scene in the twentieth century, had their roots in the discussion of reform and revival that erupted as never before in late nineteenth-century Cairo, Damascus, Istanbul, Tehran, Delhi and elsewhere. Even the Khumaynist revolutionary concept of an Islamic government based on *wilayat al-faqi* cannot be separated from Muhammad Husayn Na'ini's earlier explorations into the nature of relations between the ulama and the temporal authority.[1]

It is perhaps possible to group the evolving intellectual changes in Islamic thought of the nineteenth century into three categories: the first related to the Muslims' views of the primary Islamic texts, the Qur'an and hadith, their role in addressing the challenges facing the world of Islam, and their relation to subsequent Islamic

traditions; the second related to understanding and evaluating the prevalent Islamic intellectual modes and their connections to the living conditions of the Muslims; the third related to defining the external, that is the Western challenge, the nature of this challenge and the search for possible intellectual avenues for an Islamic-Western composite. In addition to attempting to delineate the intricate intellectual arena shaped by these issues, this chapter will discuss the origins of the late nineteenth-century Islamic intellectual ferment. It will try to identify the main forces that were associated with major Islamic intellectual developments, as well as the motivations of those who were involved with these developments. One of the principal aims of this chapter is to assess not only the impact of the late nineteenth-century intellectual impulses on the evolution of twentieth-century Islamic intellectual currents, but also trends of rupture and continuity in the modern versus traditional Islamic modes of thinking.

Three important clarifications must, however, be made. First, the term 'traditional' is used specifically here in the general, social-scientific sense to denote *taqlidi*, i.e. dominant, conventional and established. Second, although the subject matter of this chapter relates to the realm of culture, ideas here are to be largely treated in connection with their socio-political conditions, an approach that is believed to be conducive to constructing a more meaningful view of history.[2] Third, the very nature of this chapter as a survey study restricts intricate discussion of the minute details of the intellectual development of any of the main figures mentioned here; hence, the Islamic reformist school is projected as a collective body of ideas and beliefs rather than as individual thinkers. While this approach is bound to blur the significant differences between specific individuals, experiences and situations, it is believed that it will facilitate understanding of the Islamic reformist movement as a whole, and clarify its impact on modern Islamic thought.

Albert Hourani, among others, in his now classic work, *Arabic Thought in the Liberal Age: 1798–1938*,[3] projected nineteenth-century reformist thought in relation to the overwhelming sense of crisis that swept Muslim state and elite circles in the face of the spectacular Western rise and military advances. Seen from this standpoint, Muslim reformists, such as Muhammad 'Abduh, Muhammad Rashid Rida

INSTITUT FRANÇAIS DU PROCHE-ORIENT

LE COURANT RÉFORMISTE MUSULMAN ET SA RÉCEPTION DANS LES SOCIÉTÉS ARABES

Actes du colloque d'Alep
à l'occasion du centenaire de la disparition
du cheikh 'Abd al-Raḥmān al-Kawākibī
31 mai - 1er juin 2002

Publication coordonnée par
Maher al-Charif et Salam Kawakibi

Türkiye Diyanet Vakfı
İslâm Araştırmaları Merkezi
Kütüphanesi
Dem. No: 98255
Tas. No:

ifpo

Direction scientifique des études médiévales, modernes et arabes

DAMAS
2003

RÉFORME ET IDENTITÉ : LE RÉFORMISME À TRAVERS LES ÂGES

Alain ROUSSILLON
GTMS, CNRS-EHESS, Paris

Je réponds ordinairement à ceux qui me demandent raison de mes voyages : que je sais bien ce que je fuis, mais non pas ce que je cherche.
Michel de Montaigne, *Essais*, III, 9.

Même s'il s'agit sans doute d'une simplification, voire d'une caricature de sa pensée, Ibn Khaldoun est pour beaucoup dans l'accréditation de l'idée d'une temporalité « spécifique » aux sociétés arabo (ou berbéro)-musulmanes se déployant dans une historicité cyclique dont « l'éternel retour » renverrait aux fondements mêmes de l'être-au-monde musulman axé sur la Révélation et le problème de son inscription dans l'histoire. « L'idée d'une force tribale, *'aṣabiyya*, qui s'épuise quoi qu'on fasse après trois générations, permet, en vérité, toutes les réconciliations avec le réel, même le plus décevant », écrit Abdallah Laroui, soulignant que « cette vision réaliste et sage, teintée d'un scepticisme aristocratique, aussi éloigné que possible d'un esprit tragique, a toujours été celle des hommes de loi et de la *ḫāṣṣa* »[1]. On ne saurait mieux dire que cette représentation d'une historicité spécifique est elle-même placée au fondement d'une *formule politique* propre aux sociétés musulmanes dont la plupart des analystes s'accordent à identifier trois aspects en quelques manières constants, récurrents, au-delà des vicissitudes politiques et des luttes de pouvoir à travers lesquelles s'effectue le mouvement de l'histoire :

– *une division du travail politique*, qui commande le système des relations entre, d'une part, des pouvoirs de fait, *ūlū al-amr*, quel que soit

1. Abdallah Laroui, *L'idéologie arabe contemporaine*, Paris, François Maspero, 1977, p. 76.

s. 25-45

138757

حركة الإصلاح في العصر الحديث

عبدالرحمن الكواكبي نموذجاً

وقائع الندوة التي عقدت في المركز الثقافي الملكي في عمّان،
بتاريخ ٨-١٠ شعبان ١٤٢٣هـ، الموافق ١٥-١٧ أكتوبر ٢٠٠٢م

تحرير
زكي علي العوضي

Türkiye Diyanet Vakfı
İslâm Araştırmaları Merkezi
Kütüphanesi
Dem. No: 138737
Tas. No: 297.01
HAR.I

دار الرازي

المؤلف ومن هو في حكمه: زكي علي العوضي
عنوان الكتاب: حركة الإصلاح في العصر الحديث؛ عبدالرحمن الكواكبي نموذجاً
بيانات النشر: الأردن - عمّان - دار الرازي للطباعة والنشر - المعهد العالمي للفكر الإسلامي

جميع حقوق التأليف والطبع والنشر محفوظة

Copyright©
All right reserved

الطبعة الأولى
١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤م
Amman

Edited by Charles E. Butterworth and I. William Zartman
Between the State and Islam, Cambridge - 2001
s. 90 - 102.

4

Muslim Opposition Thinkers in the Nineteenth Century

SAID BENSAID ALAOUI

Institute for ...

INTRODUCTION

The study of Islamic political thought must account for the existence of two divergent tendencies, each of which lays claim to the religion of Islam. With the first, thinking is limited to the ideal Islamic state insofar as it faithfully responds to the precepts of Islam and finds itself in perfect concordance with the spirit and letter of these precepts. The second, far less oriented toward the transcendental and more attached to the here and now, takes as its field of investigation the ensemble of actually existing social and political relations. Thus, these two tendencies are almost at odds with one another. If the first can be considered an ideology of intransigence and, consequently, of contestation, the second may well be considered an ideology of acceptance or, better yet, of justification. Islamic history furnishes us edifying examples of each of these two ways of thinking. In Aḥmad Ibn Ḥanbal, Taqī al-Dīn Ibn Taymiyya, Jamāl al-Dīn al-Afghānī, and, along with them, almost all the intransigent reformers (*Muṣliḥūn*), the ideology of refusal and contestation is incarnated with force and clarity. By the same token, Abū al-Ḥasan al-Mawardī's theory of the caliphate, Abū Ḥāmid al-Ghazālī's legal statements granting advantages to the army, and ʿAbd al-Raḥmān Ibn Khaldūn's privileging of group solidarity (*ʿaṣabiyya*) as one of the conditions of political development all most eloquently illustrate the attitude of acceptance and justification.

The nineteenth century offers the best opportunity to test the soundness of this proposition, namely, that Islamic political thought is best understood as reflecting a permanent conflict between two antagonistic ideologies. In many respects, the nineteenth century constituted a decisive turning point in the history of the Muslim world and the slow trans-

DN:82345

MADD YAYINLARI

formation of its societies through contact with the modern world. To be sure, such contact fomented a feeling of revolt and indignation: mired in depressing backwardness, Islam questioned itself while the West continued its march of constant progress. The "discovery" of "the West"—that "other"—was for the Arab-Muslim world the occasion of a bitter awakening. New political, social, and cultural conditions made possible the emergence of an Islamic political thought itself novel in form as well as in content. In the following pages, while restricting ourselves to the Arab-Muslim world, we will attempt to shed new light on the dimensions of an Islamic political thought that can be considered as one of refusal or as an ideology of intransigence. To distinguish more clearly how a political thought of opposition arose during the last century, we intend to look at a number of different thinkers yet let them speak for themselves as much as possible.

Prior to any reflection on the nature of a political thought arising from a social and political context that differs from what was previously experienced, some questions need to be asked. They will also help us grasp the extent to which classical forms of protest in Islam were affected when they so brutally came into contact with Western political thought. Thus, we must ask what it means to be an opposition thinker in Islam, examine whether any kind of opposition thinking was really possible in the nineteenth-century world of Islam, and wonder whether we are not really speaking of multiple aspects of reform rather than opposition thinking.

REFORM (*IṢLĀḤ*) AND OPPOSITION

Iṣlāḥ, the verbal noun (*maṣdar*) of *aṣlaḥa*, itself the fourth form of *ṣ*l*ḥ**, is used in the Quran with multiple senses. At times, it signifies a peaceful action (*ṣulḥ*), one leading to reconciliation and accord; at other times, it signifies a pious deed (*ʿamal ṣāliḥ*), one having to do with righteousness (*ṣalāḥ*). To express the meaning of *iṣlāḥ* clearly in European languages, different translations of the Quran have used the word "reform." Other derivatives from the verb *aṣlaḥa* confirm the accuracy of such a choice. Thus, to be a *ṣāliḥ* (pl. *ṣāliḥūn*) is to conduct oneself as a righteous person: "Let me be brought in, by your compassion, among your righteous servants."[1] To be a *muṣliḥ* (pl. *muṣliḥūn*) is to be concerned with the moral perfection of one's fellow, to call for peace: "You want

[1] *Quran*, 27:19.

06 MAR 2005

-Islah

Nasiruddin Saiduni

el-Cezair müntalekat ve afak

Beyrut-2000, s. 227-236.

DN:81344

MADDE TAMAMLANDIKTAN
SONRA GELEN DOKUMAN

15 [illegible] 2002

من وجوه جمعية العلماء المسلمين الجزائريين

محمد الغسيري

(ت 1394 هـ - 1974 م)(*)

محمد بن أحمد يكن المنصوري الغسيري، ولد حوالي 1915 بدشرة أولاد منصور عرش غسيرة دائرة آريس بمنطقة الأوراس، حفظ القرآن بزاوية أولاد ميمون التي انتقل اليها سنة 1927، ثم التحق ببسكرة 1929 بهدف العلاج من مرض بعينيه. ثم أقام بها حيث درس الفقه واللغة بزاوية سيدي الجودي على يد الشيخ محمد الصغير الجودي، بعدها التحق بمدرسة الإخاء للتربية والتعليم ببسكرة للشيخ محمد خير الدين سنة 1931، قبل أن ينتقل إلى قسنطينة في شهر أكتوبر 1932 ويتابع دراسته لمدة أربع سنوات على الشيخ الامام عبد الحميد بن باديس بالجامع الأخضر وملحقاته، ثم عين ضمن هيئة التدريس بمدرسة التربية والتعليم بقسنطينة (1937 – 1943) وتولى إدارة بعض

(*) كتبت هذه الكلمة تكريماً لهذا الرجل الصالح في ذكرى وفاته العاشرة (1984)، ثم حورت ونشرت في معجم مشاهير المغاربة، (منشورات جامعة الجزائر) الجزائر 1995 ص ص 413 - 416.

لقد اعتمدنا في تحضير هذه الترجمة على جرائد الشهاب والبصائر والنار (عدد 45 - 10 جويلية 1953) بالإضافة إلى المعلومات الشخصية المأخوذة من رفاق الغسيري وكذلك إلى ما نشره كل من:

- محمد الصالح رمضان، «الشيخ محمد الغسيري في سطور» مجلة الثقافة عدد 45، 1978 ص ص 105 - 107.

- عبيد عبد الله مسعود «الشيخ محمد الغسيري، حياته وأعماله «بحث غير منشور، قدم في الملتقى التاريخي للأوراس بين الأمس واليوم، المنعقد بآريس (25 - 28 جوان 1988).

مواقف المفكّرين العرب من قضايا النّهضة في العالم العربي : من مطلع القرن إلى موفى السّتّينات

(بحث في الثوابت والمتغيّرات)

عبد المجيد البدوي

Türkiye Diyanet Vakfı
İslâm Araştırmaları Merkezi
Kütüphanesi
Dem. No: 81633
Tas. No: 320.297
BED.M

24 MART 2003

0.271

MISZELLE

Der Begriff „*iṣlāḥ*“ als Islam-inhärente Institution am Beispiel von ʿALĪ ŠARĪʿATĪ

Mariam Popal (Hamburg)*)

I. Einleitung

Der islamisch-arabische Begriff „*iṣlāḥ*“, der im älteren wie im modernen Sprachgebrauch im Zusammenhang mit religiösen, gesellschaftlichen und geistigen Erneuerungen Verwendung findet, wird meistens mit dem europäisch-geistesgeschichtlich gewachsenen Begriff *Reform* gleichgesetzt.[1]) Da aber das Wort *Reform* eine eigene begriffsgeschichtlich geprägte Bedeutung beinhaltet, deren direkte Übertragung auf eine andere geistig-geschichtliche Entwicklung mindestens mit einem Fragezeichen versehen werden kann,[2]) erscheint es wichtig, den Begriff „*iṣlāḥ*“ im islamischen Kontext zu untersuchen und zu sehen, in welchem Zusammenhang das Wort gebraucht und mit welcher Konnotation es verbunden wird, um seiner eigenen Grundbedeutung nahezukommen.

Der Bedeutung des Worts „*iṣlāḥ*“ werde ich zunächst in wichtigen arabischen und persischsprachigen Lexika nachgehen. Eine wichtige Quelle für die Ergründung der Bedeutung des Worts „*iṣlāḥ*“ im islamischen Verständnis bleibt der Qurʾān. Um eine für das Verständnis des Begriffs „*iṣlāḥ*“ umfassendere Rahmenbedingung zu schaffen, werden dann zwei *tafāsīr* (sg. = *tafsīr*; Qurʾānkommentare) älteren Datums, jeweils aus dem Bereich der schiitischen und der sunnitischen Qurʾāninterpretation herangezogen, um zu sehen, *ob* bzw. *inwieweit* bereits frühere Exegesen sich mit dem Begriff „*iṣlāḥ*“ beschäftigt haben. Bei den Verfassern der beiden Werke handelt es sich um den schiitischen Gelehrten aṭ-Ṭabarsī (st. 1153 oder später)[3]) und um den sunnitischen Gelehrten al-Bayḍāwī (st. 1282 oder später)[4]), deren Kommentare *nach wie vor* in den jeweiligen religiös-rechtlichen Lagern als *etabliert* gelten.[5]) Bei der Untersuchung des modernen „*iṣlāḥ*“-Verständnisses greife ich auf den ideologisch-schiitischen Denker der islamischen Revolution Irans (1979), ʿALĪ ŠARĪʿATĪ (1933–1977) zurück, weil er zum einen von älteren wie zeitgenössischen sunnitischen und schiitischen Denkern beeinflusst war, und sich somit deren Ideen in seinem Denken widerspiegeln und erweitert werden. Zum anderen kann ŠARĪʿATĪ, dessen Reden und Schriften in der iranischen Bevölkerung – insbesondere in der intellektuellen Schicht – große Resonanz fanden und den ideologischen Boden für die Revolution bereiteten, als einer der wichtigsten Denker der modernen muslimischen Ökumene angesehen werden. Eine systematische Untersuchung seiner Werke gibt es bis jetzt allerdings nicht, was eine weitere Herausforderung darstellt, sich mit seinen Texten zu beschäftigen.

*) Überarbeitete und stark gekürzte Fassung meiner im April 1998 abgeschlossenen Magisterarbeit.

[1]) Als Beispiel vgl. *EI*², Bd. IV, 141–171, s. v. „iṣlāḥ“ (A. MERAD); *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, hrsg. v. JOHN L. ESPOSITO u. a., Bd. II, 243, s. v. „iṣlāḥ“; MOHAMMAD YADEGARI, *Ideological Revolution in the Muslim World*, Indianapolis 1983; EMAD ELDIN SHAHIN, *Through Muslim Eyes, M. Rashid Rida and the West*, Virginia 1993; JOHN O. VOLL, *Renewal and Reform in Islamic History: Tajdid and Islah*, in: JOHN L. ESPOSITO (Hrsg.), *Voices of Resurgent Islam*, N. Y./Oxford 1983; NEHMIA LEVITZION/JOHN O. VOLL (Hrsg.), *Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam*, Syracuse/N. Y. 1987. Vgl. außerdem zur Verwendung des Begriffs FAZLUR RAHMAN, *Revival and Reform in Islam*, in: The Cambridge History of Islam, hrsg. v. P. H. HOLT, Bd. 2, Cambridge 1970, 632–656; JOHN OBERT VOLL, *Islam, Continuity and Change in the Modern World*, 2. Aufl., N. Y. 1994; und HRAIR R. DEKMEJIAN, *Islam in Revolution – Fundamentalism in the Arab World*, Syracuse, N. Y. 1985; vgl. außerdem *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Bd. 2, 32–34, s. v. „Fundamentalism“ (JOHN O. VOLL).

In anderen Werken, die sich mit der Begriffsgeschichte von politisch-spezifischen Wörtern im Islam beschäftigen, bleibt „iṣlāḥ“ unerwähnt, wie z. B. in HELGA REBHAN, *Geschichte und Funktion einiger politischer Termini im Arabischen des 19. Jahrhunderts (1798–1882)*, Wiesbaden 1986, und BERNHARD LEWIS, *Die politische Sprache des Islam*, Berlin 1991.

Der Islam Bd. 79, S. 316–333
© Walter de Gruyter 2002
ISSN 0021-1818

[2]) Vgl. zum Begriff *Reform* EIKE WOLGAST, *Reform, Reformismus, in: Geschichtliche Grundbegriffe – Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 5, hrsg. v. OTTO BRUNNER, Stuttgart 1984, 313–360.

[3]) Vgl. HELMUT GĀTJE, *Koran und Koranexegese*, Zürich, Stuttgart 1971, 59 und 314–319.

[4]) *Ibid.*, 57.

[5]) Neuere *tafāsīr* werden hier nicht berücksichtigt, da es darum geht, die Auffassung von „*iṣlāḥ*“ im traditionellen *tafsīr*-Verständnis herauszuarbeiten; modernen *tafāsīr* – und damit sind die Qurʾānkommentare seit Ende des 19. Jahrhunderts gemeint – messen die muslimischen Gelehrten nicht die gleiche Bedeutung bei wie den klassischen, etablierten *tafāsīr*, sie werden in der traditionellen ʿālim (pl. = ʿulamāʾ; Gelehrter) -Ausbildung höchstens am Rande gestreift.

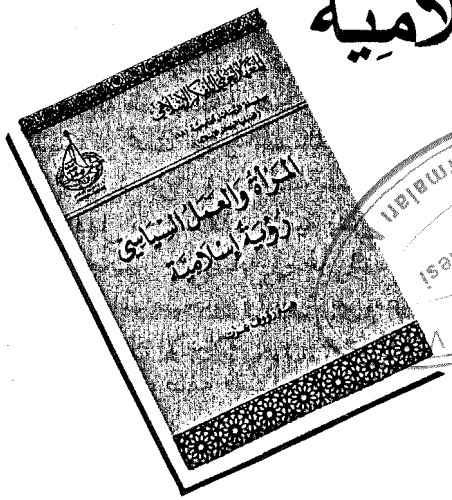
MADTS... SPRACHEN ... 2 NOV 2003

İslamiyyet'ül-Ma'rife, vol: I/s.2 (1416/1995) Malaysia, s. 113-134 - O.1526

يصدر قريبًا عن

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

المَرْأةُ وَالعَمَلُ السِّيَاسِيّ: رُؤيَةٌ إسْلامِيَّة



للسيدة

هِبَة رَؤوف عِزّت

تقديم

المستشار طارق البشري

يعالج الكتاب موضوع الرؤية الإسلامية للعمل السياسي للمرأة في إطار التكوين المؤسسي للمجتمع .. وما للمرأة من صلاحيات شرعية ووظائف اجتماعية للمشاركة في هذا التكوين ..

وهو يمثل خطابًا إسلاميا ذاتيا مستهدفًا إثارة التفاعل داخل الفكر الاسلامي مسلمًا بالاستقلال المعرفي المرتكز على الأصول الشرعية والمنفتح على الفكر الإنساني.

٢٨٨ صفحة

الإصلاح والمصلحة والتصالح

(دراسة في الأسس المعرفية للمصالحة العربية)

نصر محمد عارف*

تنبع أهمية الدراسة المعرفية للظواهر أو القضايا السياسية ، خصوصا المستقرة منها، من كونها تركز ، بصورة أساسية ، على تحويل البحث إلى ما وراء السؤال Meta - question ، ومن ثم التساؤل عن كيفية الوصول إلى تلك المعرفة التي أدت إلى إثارة السؤال ، أو قدمت الإجابة عليه ، فكثير مما نعرفه ، أو ندعي معرفته ، لم يتم البحث في ما ورائياته المعرفية . فقد نعتقد بحكم العادة أننا نعرف هذا الشيء أو تلك الظاهرة ، دون أن نقدم ما يسوغ لنا تصديق أن الحقائق أو الظواهر التي نعرفها هي حقا حقائق أو ظواهر ، أو أننا حقا نعرفها . فكثيرا ما تشيع مقولات بعينها حول ظاهرة معينة ، وكثيرا ما تتحول تلك المقولات ، التي قد لا تكون بحد ذاتها معرفةحقيقية بل قد تكون توهما ، إلى حقائق مستقرة بحكم العادة والشيوع والإلحاح في الذهن، دون أن يثار أي تساؤل حول المقولة الأولى أو حول الحقيقة وطبيعتها أو حول كيفية الوصول إليها ومعرفتها ، وعلاقة العارف بالمعروف والذات بالموضوع[1].

---

* محاضر بقسم العلوم السياسية في جامعة القاهرة – مصر. دكتوراه في العلوم السياسية من جامعة القاهرة . ١٩٩٥م.

[1] حول هذه القضايا راجع على سبيل المثال :

George Chatalian: **Epistemology and Skepticism** (Illinois: Southern Illinois University Press -1991) pp. 1-12 .Gerd Buchdahl:, **Metaphysics and the Philosophy of Science** (Oxford Basil Blakwell , 1969) pp. 1-5.

10 TEMMUZ 1996

-Şeltut Mahmut
-İslam
-Islah

Türkiye Diyanet Vakfı
İslâm Araştırmaları Merkezi
Kütüphanesi

Maḥmūd Shaltūt and Islamic Modernism

KATE ZEBIRI

16 KASIM 1994

Türkiye Diyanet Vakfı
İslâm Araştırmaları Merkezi
Kütüphanesi
Demirbaş No 128755
Tasnif No 297.5 ZEB.M

CLARENDON PRESS · OXFORD
1993

traditions cited by Muqātil to prove that a particular Qur'ānic verse was in reference to 'Alī and his virtues. Ibn Ṭāwūs could not have been unaware of the controversy surrounding Muqātil. The author of *Kitāb al-istī'āb*, Ibn 'Abd al-Barr al-Maghribī, whom Ibn Ṭāwūs quotes profusely, indicates quite plainly that Muqātil's reputation as a *muḥaddith* was severely blemished as does Ibn Ḥibbān in his *Kitāb al-majrūḥīn*. This requirement thus appears to have been waived in the case of an authority who can provide corroboration for Ibn Ṭāwūs' position.

The above appraisal should not, however, detract in any way from Ibn Ṭāwūs's preeminent position in Shī'ī *'ilm al-ḥadīth*. He remains the scholar who gave Shī'ī *ḥadīth* studies a whole new direction and provided the necessary groundwork and impetus for a new intellectual trend within Imāmī Shī'ism which would eventually usher in the Uṣūlī movement. An understanding of Ibn Ṭāwūs' methodology of *ḥadīth* criticism helps illumine an important realm within the evolving discipline of Shi'i studies.

Der Islam, 72/1 (1995) Berlin, s. 47-81

23 EYLÜL 1998

Islamic Philosophical Expression in Modern Arab Society

Ibrahim M. Abu-Rabi' (Hartford)

"In speaking and thinking for himself, the philosopher speaks and thinks from a particular position in his society, and he does so with the material transmitted and utilized by this society. But in doing this, he speaks and thinks into a common universe of facts and possibilities. Through the various individual agents and layers of experience, through the different "projects" which guide the modes of thought from the business of everyday life to science and philosophy, the interaction between a collective subject and a common world persists and constitutes the objective validity of the universals."[1])

"It is philosophy that makes man understandable to man, explains human nobility, and shows man the proper road. The first defect appearing in any nation that is headed toward decline is in the philosophic spirit. After that dificiencies spread into the other sciences, arts, and associations."[2])

Introduction

This article explores Islamic "philosophical activity" in the Arab world since the late mineteenth century. A convenient overview of the field is provided by Jamil Ṣalība's classic article on philosophical production in the modern Arab world.[3]) However, any cursory reading of this article and

[1]) Herbert Marcuse, *One Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. Boston: Beacon Press, 1964, p. 217.

[2]) Jamal ad-Din al-Afghani, "Lecture on Teaching and Learning," in Nikki R. Keddie, *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Din al-Afghani*. Berkeley: University of California Press, 1983, p. 105.

[3]) J. Ṣalība, "al-Intāj al-falsafī: al-falsafah 'umuman wa falsafat al-'ulūm," In Khalil al-Geour and et al, *al-Fikr al-Falsafi fi Ma'at 'Ām*. Beirut: American University, 1962, pp. 393–446. Since then, several short studies have appeared: G. Atiyeh, "Another Aspect of Philosophy: Modern Arab Philosophy," In Therese-Anne Drurat, ed., *Arabic Philosophy and the West: Continuity and Interaction*. Washington, D.C.: Georgetown University's Center for Arab Studies. S. Binsaī'd, "al-Tayarāt al-falsafiyah fi'l fikr al-'arabi al-mu'āsir," In Ibrahim Badran et al, eds., *al-Falsafah fi'l watan al-'arabi al-mu'āsir*. Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-'Arabiyah. J. Charnay, "Courants reformateurs de la pensee musulmane contemporaine," In J. Berque and J. Charnay, eds., *Normes et valeurs dans l'islam contemporain*. Paris: Payot, 1966. J. Charnay, "L'intellectuel arabe entre le pouvoir et la culture', *Diogenes*, N.

Conclusion

There can be no doubt that Hadhrami Arabs made a significant contribution to religious life in the Malay world. This was especially the case in communities where there were many highly literate *sāda*, such as Palembang and Pekalongan. Some Hadhramis played a key role in processing modernist thought from Egypt, disseminating these ideas through newspapers and schools, and ultimately taking such notions back to Hadhramaut itself. Although Hadhramis were rarely aggressively active in undertaking the spread of Islam, their influence on religious life should not be under-estimated. Indeed, had Hadhramis not been present at crucial locations throughout the Malay world during the modern colonial period, the face of Islam in both Southeast Asia and southern Arabia might well have been very different.

Edited by Ulrike Freitag and
William G. Clarence-Smith
HADHRAMI TRADERS, SCHOLARS AND
STATESMEN IN THE INDIAN OCEAN,
1750s-1960s, Leiden-1997, s. 231-248.
IRCICA : 36017

Islah

ISLAMIC MODERNISM IN COLONIAL JAVA: THE AL-IRSHĀD MOVEMENT

NATALIE MOBINI-KESHEH

Hadhrami merchants in Batavia (Jakarta) in 1914 established the Arab Society for Reform and Guidance (Jam'iyyat al-Iṣlāḥ wa-l-Irshād al-'Arabiyya; henceforth al-Irshād). Apart from an interval during the 1940s when it was forced to disband, it has existed continuously since then. Today it is one of the oldest Islamic organisations in Indonesia. It comprises over one hundred branches throughout the archipelago, consisting of around fifty thousand members. Its major activity is the operation of kindergartens, and primary and secondary schools. Other activities include the running of hospitals. The leadership of the organisation remains largely in the hands of men of Hadhrami descent, although the branch leadership in some areas has now passed to ethnic Indonesians.[1]

Al-Irshād played a crucial role in the "awakening" (*nahḍa*) of the Hadhrami community in Indonesia during the early decades of the twentieth century. In a period of religious, political and social ferment, al-Irshād provided a rallying point for those who supported modernist and reformist ideas about education, society, and Islam. This chapter provides an overview of the association's growth, ideas, and activities from its establishment until 1942, the closing year of Dutch colonial power in Indonesia. It is intended to answer the basic questions of who the Irshādīs were, what they believed, and what they wanted to achieve. The chapter does not provide a comprehensive history of al-Irshād. Rather, it seeks to demonstrate the range of Irshādī concerns and activities.

Most historians of the Hadhrami community in Indonesia have devoted some attention to the al-Irshād movement.[2] It is the contention of this chapter, however, that the previous literature has presented a narrow view of the organisation by focusing only on its role in the so-

[1] Pimpinan Pusat Perhimpunan al-Irsyad al-Islamiyyah 1992.

[2] The standard accounts in English are Bujra 1967, pp. 355-375; Kostiner 1984, pp. 206-237; de Jonge 1993, pp. 73-90; Noer 1973, pp. 63-69.

15

المملكة المغربية
جامعة محمد الخامس

منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط
سلسلة: ندوات ومناظرات رقم 7

Türkiye Diyanet Vakfı
İslâm Araştırmaları Merkezi
Kütüphanesi

الإسلام والمجتمع المغربي

في القرن التاسع عشر

Türkiye Diyanet Vakfı
İslâm Araştırmaları Merkezi
Kütüphanesi
Demirbaş No 28351
Tasnif No 964 ISL. M

08 NISAN 1995

أيام دراسية

من 6 الى 9 رجب 1404
موافق 20 / 23 أبريل 1983

Islamat.

جورج قرم

مدخل إلى لبنان واللبنانيين

تلبيه

اقتراحات في الإصلاح

Türkiye Diyanet Vakfı
İslâm Araştırmaları Merkezi
Kütüphanesi
Dem. No: 55701
Tas. No:

26 NISAN 1999

1996 Beyrut
دار الجديد

والاحتكارات العالمية؟

ثم هل انعدمت أو زالت دينامية الثقافات والأيديولوجيات كما يرى البعض، أم أن التوحيد القسري من شأنه أن يستنفر الخصوصيات الثقافية ويستثيرها كما تنبىء عن ذلك الحروب الأهلية الكثيرة في العالم؟

El-Ictihad, Sene 9, s.36, 1418/1997 Beyrut

29 EYLÜL 1997

الفكر الإصلاحي الإسلامي في الاقتصاد
نموذج محمد عبده

تغاريد بيضون

إن السؤال الذي ينبغي أن نبدأ به هو: هل يختلف المعنى الشامل للاقتصاد عن معناه ومفاهيمه في الإسلام عموماً، وعند الإمام محمد عبده في نهاية القرن الماضي خصوصاً؟

لا يختلف الاقتصاد في الإسلام عنه بالمعنى الشامل، وإذ نستعمل هنا هذه العبارة، ولا نستعمل عبارة الاقتصاد الإسلامي، فلأن الإقرار بوجود شيءٍ من هذا القبيل ما يزال موضع خلاف بين الاقتصاديين والفقهاء على حدٍ سواء، خاصة وأن الكلام عن أسس فرضها الإسلام يبدو صحيحاً، ولا بد لأي نظام اقتصادي من التجاوب مع هذه الأسس لكي يحظى بالشرعية الدينية والموافقة الإسلامية.

وهذه الأسس لا تخرج عن:

1 ـ إطار التوافق بين ما ظهر في القرآن والسنة.

2 ـ إطار استقراء النتائج التي تفرزها التجربة.

3 ـ إطار مراعاة وسائل سياسية تؤمن تحقق الأهداف السياسية.

من هنا يبدو الحديث عن منهج إسلامي، مبرراً هذا المنهج هو ما يُستقى من التراث، والتجارب التاريخية، فكل القيم التي يؤكد عليها هذا الدين، والاجتهاد

s.207-252

0.1526

Selangor, Malaysia, s. 137-147.
(1417/1996)

تحضرًا". ولم تكن الشعارات والعناوين التي تـوارت خلفهـا موجـات الاجتيـاح الاستعماري الغربي إلا المثال الساطع على ما ذكرنا.

إن هذه الصورة التي رسمناها لا تقدم شاهدًا كاشفًا لكل مساحات الفضـاء الفكري والقيمي الغربي ومكوناته بقدر ما تعكس الوجه الأكثر بروزًا وشـيوعًا فيه. وهذا يعني أننا لا ننفي وجـود قـوى مغـايرة ـ داخـل المؤسسـة الأكاديميـة العلمية وحتى داخل قطاع من النخبة السياسية والإعلامية ـ رافضة لهذه الصورة النمطية، ولكنها تظل أصواتًا مبحوحة وضعيفة الحضور قياسًا مع الرؤية المهيمنة والمتجذرة داخل المؤسسة الرسمية الكبرى[١٩].

[١٩] مما تجدر ملاحظته هنا أن الرؤية النقدية لفلسفة الحداثة والأنوار ظلت تراوح بين الجذرية التامة التي تريد اقتلاع كل أسـانيد ومرتكزات الوعي الغربي على النحو الذي تشكل خلال القرون الثلاثة الأخيرة فلم تجد أمامها غـير المتاهـات والفـراغ. ويقـدم فكر **نيتشه** و **هايدجر** ووجودية **سارتر** و **البيركامو** وتفكيكية **فوكو** و**جاك دريدا** مثالاً حيًا على ذلك، وبين نزعة بنائية تتخـذ من النقد والمراجعة وسيلة لإعادة تركيب المفاهيم الكبرى الناظمة لحقل الثقافة الغربية انطلاقًا من التراث الفكري للحداثة نفسها ولذلك فإنها لم تفعل سوى تثبيت الأسس الأولى ومزيد ترسيخها أي ظلت تتحرك في نهاية الأمر داخـل حـدود مـا تسـمح بـه أنظمة المعرفة، والقيم الغربية ويقدم رموز مدرسة فرانكفورت مثالاً على ما ذكرنا.

02 FEBRUARY 1997

قراءات ومراجعات

إصلاح الفكر الإسلامي:
مدخل إلى نظم الخطاب في الفكر الإسلامي المعاصر

المؤلف: **الدكتور طه جابر العلواني.**
الناشر: **المعهد العالمي للفكر الإسلامي**
الطبعة: الرابعة، ١٤١٥هـ / ١٩٩٥م (١٩٨ صفحة).

إبراهيم محمد زين*

موقع الكتاب:

لاشك أن مجرد الكتابة عن نـص مثـل كتـاب **إصـلاح الفكـر الإسـلامي: مدخل إلى نظم الخطاب في الفكر الإسلامي المعاصر** تقتضي خبرة واسعة فيمـا أسماه د. طه جابر العلواني "فكر الحركة وحركة الفكر". وليس ذلك فحسـب، لأن نص الكتاب يعد نصًا مفتوحًا دخل في جملتـه الأولى في تنـاص حيـوي مـع مسيرة التجديد الفكري والشهود الحضاري، وبنى نسقه الأساس على مقـولات التجديد والاستيعاب والتجاوز للتراث الإسلامي والانفتاح الواعي علـى تـراث الإنسـانية لأداء مهمـة الشـهود الحضـاري والإنقـاذ. إذا كـان ذلـك هـو موقـع الكتاب من حركة الفكر الإسلامي المعاصر فالكتابة عنه تمثل قولاً ثقيلاً لا طائل لأي قلم كائنًا ما كان أن يحمل هم التعريف به. وإذا كانت مراجعـات الكتـب قد قصد منها تقديم قراءة للكتـاب قيـد المراجعـة وإدراجـه في خريطـة التـأليف ونسق صناعة الكتابة في موضوع ما، فإن هـذا السـفر الـذي نراجعـه لا يحتويـه

* دكتوراه في مقارنة الأديان من جامعة تمبل بالولايات المتحدة الأمريكية، ١٩٨٩م، رئيس قسم معارف الوحي والتراث بالجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا.

- Pembaharuan
- Islahat
- Islam

16 MAYIS 1996

MODERN REFORMIST THOUGHT
IN
THE MUSLIM WORLD

BY

MAZHERUDDIN SIDDIQI

ISLAMIC RESEARCH INSTITUTE
ISLAMABAD, PAKISTAN
1402 A.H. / 1982

IRCICA : 20575

محمد جواد مغنية

فكر وإصلاح

تأليف

الدكتور هادي فضل الله

Türkiye Diyanet Vakfı
İslâmî Araştırmaları Merkezi
Kütüphanesi
Demirbaş No. 146973
Yer No 921 MUG

دار الهادي
بيروت - لبنان
1413/1993

بسم الله الرحمن الرحيم

Islahat (283-363)

8 MAYIS 1997

et-Turasü'l-Arabi, c.29, sy.116, 1430/2010 Dimaşk, ss.119-152

D1401

25 MAR 20
islah

أسس إصلاح الفكر في الشريعة الإسلامية

MAİDE YAYIMLANDIKTAN
SONRA GELEN DOKÜMAN

د. حسن أحمد الخطاف(*)

المقدمة:

كرَّم الله سبحانه وتعالى الإنسان فمنحه العقل، وأسبغ عليه نعمه الظاهرة والباطنة، وجعله في أحسن صورة وأجمل منظر، وسخر له الكثير من مخلوقاته، وقد شاء الله سبحانه ألاّ يترك الإنسان بعد هذا التكريم مرهونا لنوازع عقله ومشارب تربيته، فأرسل إليه الرسل، وأنزل عليه الكتاب من أجل غاية سامية وهي أنْ يعرف رسالته في هذه الحياة، ورسالته هي الشعور بأنه عبد لله تعالى لا يتكبر على بني جنسه، ويسعى جاهدا لإسعادهم، ويتحقق ذلك من خلال الالتزام بالدين الحق الذي جاءت به الرسل.

ومن هؤلاء الرسل نبينا محمد ﷺ خاتم النبيين، ورسالته خاتمة الرسالات، ومضمون هذه الرسالة تعود على الإنسان بالنفع والصلاح في عاجل أمره وآجله، والصلاح له مظهران داخلي وخارجي، والإصلاح الداخلي هو المرتكز لإصلاح السلوك، وقد جاء هذا البحث ليكشف عن أسس الإصلاح الفكري الذي هو الركيزة في إصلاح سلوك المسلم

(*) أستاذ في جامعة حلب، كلية الشريعة

IRCICA

1 HAZİRAN 1998

IBLA, 1998, t. 61, n° 181, p. 49-69

MOHAMED HADDAD

POUR COMPRENDRE HASAN HANAFI

par Mohamed HADDAD

Le «décret d'excommunication» prononcé le mois d'Avril 1997 par la *Jabhat des ulémas d'al-Azhar* (1) contre le penseur égyptien Hasan Hanafi a relancé la polémique au sujet de l'œuvre de ce dernier qui s'était frayé un chemin original dans le traitement de la pensée religieuse en Islam. Seule l'approche de l'écrivain pakistanais Mohammad Iqbâl (1876-1937) pourrait lui être comparée.

La *Jabhat* s'est basée dans son décret sur des phrases, présentées hors de leurs contextes, du dernier ouvrage de Hanafi, *Min al-`Aqîda ilâ al-Thawra* («Du Dogme à la Révolution») (2). Or la méthode et le dessein de cet ouvrage ont été annoncés par l'auteur depuis le début des années quatre-vingt, notamment dans son œuvre la plus célèbre en langue arabe, *al-Turâth wa l-Tajdîd* («Patrimoine culturel et rénovation») (3). Mieux encore, la méthode d'interprétation du dogme (*`ilm al-kalâm*), telle qu'elle a été présentée dans son dernier ouvrage, a été appliquée, voilà plus de trente ans, sur une autre discipline classique, il s'agit des *usûl al-fiqh* (les fondements du droit canonique): c'était dans le cadre de la thèse principale de l'auteur en vue de l'obtention du doctorat de l'université de la Sorbonne en 1965.

---

1. Front des docteurs d'al-Azhar, minorité très active au sein de la plus prestigieuse institution théologique en Egypte. En 1992, le «Front» a prononcé une «excommunication» du même type contre l'historien Faraj Foudha; peu de temps après, celui-ci fut assasiné par les groupes islamistes armés.
2. Beyrouth, al-Markaz al-thaqâfî al-`arâbî & Dâr al-Tanwîr, 5 v., 1988.
3. Paru en 1980, plusieurs éditions depuis. Nous utiliserons ici l'édition de Tunis, Dâr al-Jadîd, 1980.

MAISON DES SCIENCES DE L'HOMME

— Cezayir
— Islah
— Islamalik

RECHERCHES MÉDITERRANÉENNES

PUBLIÉES

EN COLLABORATION AVEC

LE CONSEIL MÉDITERRANÉEN DE RECHERCHES EN SCIENCES SOCIALES ❖ LE CENTRE D'ÉTUDES DES SOCIÉTÉS MÉDITERRANÉENNES, AIX-EN-PROVENCE ❖ L'ÉCOLE PRATIQUE DES HAUTES ÉTUDES, VI^e SECTION, PARIS ❖ LA FONDATION NATIONALE DES SCIENCES POLITIQUES, PARIS ❖ THE INSTITUTE OF SOCIAL ANTHROPOLOGY, OXFORD ❖ ST. ANTONY'S COLLEGE, OXFORD ❖ LE CENTRE DES SCIENCES SOCIALES D'ATHÈNES, ATHÈNES ❖ L'INSTITUT TURC D'HISTOIRE ÉCONOMIQUE DE L'UNIVERSITÉ D'ISTANBUL ❖ THE RESEARCH CENTER IN ECONOMIC DEVELOPMENT AND CULTURAL CHANGE, THE UNIVERSITY OF CHICAGO.

ÉTUDES
VII

PARIS MOUTON & CO LA HAYE
MCMLXVII

ALI MERAD

LE RÉFORMISME MUSULMAN EN ALGÉRIE

de 1925 à 1940

Essai
d'histoire religieuse et sociale

Türkiye Diyanet Vakfı
İslâm Araştırmaları Merkezi
Kütüphanesi
Dem. No: 56783
Tas. No: 965 MER.A

PARIS MOUTON & CO LA HAYE
MCMLXVII

(1967)

Ibn al-Ǧawzī, *Muntaẓam* = ʿAbdarraḥmān b. ʿAlī Ibn al-Ǧawzī, *al-Muntaẓam fī tārīḫ al-mulūk wa-l-umam.* 6 vols. Ed. by Krenkow. Hyderabad: Dā'irat al-Maʿārif, 1938–40.

Ibn al-Ǧawzī, *Quṣṣāṣ* = ʿAbdarraḥmān b. ʿAlī Ibn al-Ǧawzī, *Kitāb al-Quṣṣāṣ wa-l-mudakkirīn.* Edited by Merlin Swartz, Beirut: Dār al-Mašriq, 1971

Ibn Kaṯīr, *Bidāya* = Abū l-Fidā' Ismāʿīl b. ʿUmar b. Kaṯīr ʿImād ad-Dīn, *al-Bidāya wa-n-nihāya fī t-tārīḫ.* 14 vols. Cairo: Saʿāda Press, 1929.

Ibn Raǧab, *Ḏayl* = Abū l-Faraǧ ʿAbdarraḥmān Ibn Raǧab, *Ḏayl ʿalā ṭabaqāt al-ḥanābila.* 2 vols. Ed. and intr. by M. H. al-Fiqī. Cairo: as-Sunna al-Muḥammadiyya, 1952-53.

Ibn Taymiyya, *ʿAqīda* = Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. ʿAbdalḥalīm Ibn Taymiyya, *al-ʿAqīda al-wāsiṭiyya.* Cairo: Salafiyya Press, 1927.

Ibn al-ʿImād, *Šaḏarāt* = Abū l-Falāḥ ʿAbdalḥayy b. Aḥmad Ibn al-ʿImād, *Šaḏarāt aḏ-ḏahab fī aḫbār man ḏahab.* 8 vols. Cairo: al-Qudsī Press, 1931.

al-Mundirī, *Takmila* = Abū Muḥammad ʿAbdalʿaẓīm b. ʿAbdalqawī Zakī ad-Dīn al-Mundirī, *at-Takmila li-wafayāt an-naqala.* Beirut 1981.

aš-Šaṭṭī, *Muḫtaṣar* = Ġamīl b. ʿUmar b. Muḥammad aš-Šaṭṭī al-Baġdādī, *Muḫtaṣar tabaqāt al-ḥanābila.* Damascus: Taraqqī Press, 1920.

B. Secondary sources

ʿAlī, Ḥasan Ibrāhīm. 1988. *Ibn al-Ǧawzī.* Baghdad.

Brockelmann, C. 1937–42. *Geschichte der arabischen Litteratur.* 2 vols. 2nd ed. Leiden: E. J. Brill; *Supplement*, 3 vols.

Ess, J. van. 1976. "Disputationspraxis in der islamischen Theologie. Eine vorläufige Skizze". *REI* 44.23-60.

Gimaret. 1977. "Théories de l'acte humain dans l'école hanbalite". *BEO* 29.157-178.

Hartmann, Angelika. 1975. *an-Nāṣir li-Dīn Allāh.* Berlin.

———. 1986. "Les ambivalences d'un sermonnaire ḥanbalite". *Annales Islamologique* 22.51–115.

Kaḥḥāla, ʿUmar. n.d. *Muʿǧam al-mu'allifīn.* Beirut: Dār al-Iḥyā'.

Laoust, H. 1959. "Le ḥanbalisme sous le califat de Baghdad". *REI* 27.67–128.

———. 1972. "Ibn al-Djawzī". *EI²* III.751–752.

———. 1972a. "Ibn Ḥāmid". *EI²* III.784.

———. 1972b. "Ibn al-Farrā'". *EI²* III.765–766.

Makdisi, G. 1963. *Ibn ʿAqīl et la résurgence de l'Islam traditionaliste au XIe siècle.* Damascus: Institut Français de Damas.

Sabra, A. I. 1994. "Science and Philosophy in Medieval Islamic Theology". *ZGAIW* 9.1-42.

Sezgin, Fuat. 1967–84. *Geschichte des Arabischen Schrifttums.* 9 vols. Leiden: E. J. Brill.

ON THE NOTION OF *ISLĀḤ* IN IBN ʿAĞĪBA'S ṢŪFĪ AND GRAMMATICAL COMMENTARY

Tamás Iványi

Budapest

D 1666

"If the object is kept in view, duality vanishes. Duality characterises the branches: the root is one."
(Rūmī, *Fihi mā fihi*, 34.)

A Moroccan Ṣūfī of the 18 century, the Šāḏilite Aḥmad Ibn ʿAğība (1747-1809)[1] set out, not long before his death, to put his doctrine of the necessary unity of the internal (*bāṭin*) and external (*ẓāhir*) sciences[2] into practice and made a double (linguistic and Ṣūfī) commentary to an introduction to Arabic grammar, the *Āğurrūmiyya*[3]. Ibn ʿAğība completed in 1808 his lengthy commentary of more than 200 pages to Ibn al-Āğurrūm aṣ-Ṣanhāğī's grammatical compendium and divided it to grammatical (*ʿibāra*) and mystical (*išāra*) interpretation of the text. So it can be considered the largest of all those undertakings which tried to build a Ṣūfī science on the pattern of Arabic grammar, using its terms and looking for their hidden meanings. However, it was not Ibn ʿAğība who wrote the first ṣūfī commentary to the *Āğurrūmiyya*: four centuries earlier Ibn Maymūn, another Maġribī writer had done the same[4], and although there does not seem to be any direct connection between the two texts, Ibn ʿAğība may have been influenced by the example of his predecessor, who was also of the Šāḏilite order. The special attraction of the *Āğurrūmiyya* may have been, beside its shortness and popularity, that its author was Maġribī and that he was said to have conceived the idea of writing the book when he had been in Mecca on pilgrimage (see later, the Arabic text, p. 45).

Arabic grammar (*naḥw*) had from its beginnings raised ambivalent feelings among those who had to have strict connections with it during their professional activities. From one part, its significance had always been clear - so when the first *madrasas* were established in the 9-10th centuries, the main subject, *fiqh*, was coupled with Arabic grammar as the most important auxiliary subject. It is also supposed by some scholars that jurisprudence played an important part in the formation of *naḥw*[5]. Thus it is not very much surprising that Arabic grammar had gradually become the *par excellence* worldly science (*ʿilm aẓ-ẓāhir*) in the eyes of mystics, themselves frequently either philologists or jurists. It is not known when the mystical science (*ʿilm at-taṣawwuf*) was first compared to Arabic grammar, but according to later authors of Ṣūfī biographies already in the early part of the 9th century had made references to *naḥw*: "It was said to Ibn Adham that a certain person was learning Arabic grammar. He said: This person should rather

[1] For his life see Ibn ʿAğība, *Fahrasa*; Michon 1968-69; 1972; 1973; Ṣaġīr 1988.

[2] For his views, see Ibn ʿAğība, *Fahrasa*, 100-1 (Michon 1968-69, 147). Cf. id., *Waḥdat al-wuğūd* 31-32.

[3] See Ibn Āğurrūm, *Āğurrūmiyya*; cf. Troupeau 1972, Carter 1981.

[4] See Goldziher 1874; Michon 1973, 282.

[5] See Carter, 1973, speaking about Sībawayhi.

The Arabist 21-22, 1999 Budapest, 73-88.

95504

Revival and Reform in Islam

The Legacy of Muhammad al-Shawkānī

BERNARD HAYKEL

New York University

To my Mother and Father

Türkiye Diyanet Vakfı
İslâm Araştırmaları Merkezi
Kütüphanesi
Dem. No: 95504
Tas. No: 922.973
HAY.R

CAMBRIDGE
UNIVERSITY PRESS 2003

الاصلاح الديني (*)

المقترح على مقام الخلافة الاسلامية

لا تقوم مصلحة عامة الا برياسة ولا تسير رياسة في منهاج الصواب مالم تكن مقيدة بقانون عادل . والدين مصلحة عامة ورئيسه في الاسلام بعد زمن النبوة الخليفة الذي يتولى أمور المسلمين فهو المطالب بحراسته الصورية والمعنوية، المسؤول بتعميم نشره في البرية، وقد بينا في مقالات (الخلافة والخلفاء) أن خلفاء المسلمين بعد الراشدين قصروا في حفظه فضلا عن نشره ، ولم ينتشر انتشاره السريع في أقطار الارض الا بسهولة تعقل عقائده ويسر أحكامه، وتأثير فضائله وآدابه، لا بعناية الخلفاء، ولا سعي الملوك والامراء . أي خليفة أقام للدين دعاة تحت حمايته في بلاده أو في البلاد الاخرى الا ما كان من دعاة الفتنة ورواد الاضلال على عهد العبيديين في مصر ؟ أي خليفة سعى في جمع كلمة المسلمين التي فرقتها المذاهب ، ومزقها اختلاف المشارب ؟ ؟ كل ذلك لم يكن كما علمت من المقالات السابقة ولو كان لما وقف سير الاسلام ، أو تقلص ظل سلطته عن أحد من الانام ، ولما أصيب فيضانه بالجزر أو ببلغ مده غاية حده . ما رعوا الخلافة حق رعايتها بل صيروها ملكا عضوضا كما ورد في أعلام النبوة فساءت الحال ، وانتهت الى هذا المآل . وهذا لا يمنع من تدارك ما مضى وتلا في ما فرط فيه .

(*) فاتحة العدد التاسع والثلاثين الصادر في يوم السبت ٣ شعبان سنة ١٣١٦

ولما كانت لمولانا المتبوئ مقام الخلافة لهذا العهد أمير المؤمنين عبد الحميد الثاني (أعزه الله تعالى وأيده) عناية عظيمة في إحياء منصب الخلافة الاسمى والقيام بشؤونها بقدر الاستطاعة رأينا من واجب النصيحة للامام التي ورد بها الحديث الصحيح الذي أوردناه في مقالة « الاصلاح » السابقة أن نبين ما نعلم أنه من مقومات الاصلاح الديني ، كما بينا رأينا في مقومات الاصلاح السياسي المدني ، على أن الاصلاحين متلازمان في الامة الاسلامية لا يقوم أحدهما حق القيام الا بالآخر والشريعة الاسلامية هادية الاصلاحين اذ كل خير وصلاح للعباد، يتعلق بالمعاش والمعاد، قد قرره الاسلام واعتده من مقاصده. وقد عرف علماء المسلمين الدين بأنه وضع الهي سائق لذوي العقول باختيارهم الى الصلاح في الحال والفلاح في المآل. ولهذا قلنا في العدد الماضي ان مرادنا بالاصلاح الديني « ما يؤدي الى المحافظة على الدين والعمل به وجمع كلمة المسلمين » ولا يحصل هذا بعمارة المساجد والتكايا ولا بالانعام على بعض الشيوخ أو أهل الحجاز بالرتب والرواتب والوسامات بل لا بد في ذلك من أعمال تناط بالحكام وأعمال تطلب من العلماء وأصحاب الوظائف الدينية كالائمة والخطباء والمدرسين وأعمال تتعلق بمجموع الامة وأعمال تختص بالبلاد الحجازية واننا نتكلم على ما يسنح لنا في ذلك بوجيز من القول مستمدين التوفيق للتي هي أقوم ممن علم بالقلم علم الانسان مالم يعلم

أهم ماجاء به الاسلام هو التوحيد في العقائد الدينية والتعاليم الادبية والاحكام القضائية والمدنية فأهم أركان الاصلاح الاسلامي جمع المسلمين

el-Manar, c-I, s 788-793

ISCAH

الاصلاح الديني (*

﴿ المقترح على مقام الخلافة الاسلامية ﴾

تكلمنا في العدد الماضي على أهم أركان الاصلاح الاسلامي وهو التوحيد في العقائد والتعاليم الأدبية والاحكام القضائية والمدنية واللغة وقلنا إن هذا الاصلاح يتوقف على تأليف جمعية إسلامية على الوجه الذي ذكرناه وانما التوقف بالنسبة لكمال الاصلاح وسرعة انجازه وتعميمه حتى في الاحكام وفي جميع الشعوب الاسلامية كما هو ظاهر لا بالنسبة لأصل الاصلاح وان كان بطيء السير وغير شامل لجميع الفروع وقد وعدنا بان نذكر بعد التواحيد الثلاثة أهم ما يناط بالجمعية وشعبها من الاعمال (وهي ثلاثة) وأهم نتائجها وانجازا للموعد نقول

العمل الاول تلافي البدع والتعاليم الفاسدة قبل انتشارها

لو تنبه الخلفاء لهذا العمل من القرون الأولى وهو أهم وظائف الخلافة لما انتشرت التعاليم الباطلة التي زعزعت العقائد وأفسدت الآداب ولبست المسلمين شيعا وأذاقت بعضهم بأس بعض ولا تزال هذه التعاليم تنجم كقرون المعز فتزيد الامة تفريقاً فان المذاهب التي حدثت في هذا القرن من فروع الباطنية قد انتشرت بسرعة غريبة استلفتت أنظار لامم المتيقظة وان عمي عنها الذين لا يبصرون ، وصم عنها الذين هم عن السمع معزولون ، لاعتقادهم ان التربية والتعليم لا يفيدان وانه لا يؤثر في الامة إلا الملوك والحكام . وان تعاليم أخرى باطلة تنشر بين المسلمين آنا بعد آن منها ما يزعزع العقائد ومنها ما يفسد الآداب ويجري على استباحة المحظورات وتلقاها العامة — وأكثر الناس عامة لا علم لهم بالدين — بالقبول ويكون لها أقبح الاثر في أعمالهم وأخلاقهم

(*) فاتحة العدد ٤٠ الذي صدر في ١٠ شعبان سنة ١٣١٦ — ٢٤ دسمبر سنة ١٨٩٨

أذكر منها الآن شيئا واحد اطلعني عليه من عهد قريب بعض الاخوان المتنبهين وهو دعاء طبعه « عبد اللطيف القباج » المقيم في مصر ووزعه مجانا ليعم نشره وسماه « دعاء سيدي عبد الله ابن سلطان » صدره واضعه بحديث مكذوب على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ملخصه ان رجلا من الصحابة اسمه محمد بن سلطان « كان يفعل القبيح ويشرب الخمور ويداوم على الفسوق والفجور وكان لا يصلي ولا يصوم ولا يتصدق ولا يأمر بمعروف ولا ينهى عن منكر » إلا أنه كان يقرأ استغفارا في أول شهر رجب فلما حضرته الوفاة نزل جبريل على النبي يبلغه أمر الله بحضور وفاته وتجهيزه ففعل ووجد الملائكة والحور العين قد اجتمعوا صفوفا لا يحصي عددهم إلا الله يحضرون جنازته .... ولما وقف النبي عليه السلام على سبب ذلك من زوجته وانه الاستغفار الذي ذكر آنفا أمر عليا كرم الله وجهه بكتابته وقال « من قرأ هذا الاستغفار أو جعله في داره أو متاعه أو حمله معه في سفره جعل لله له ثواب ثمانين ألف ملك وثواب ثمانين ألف صديق وثمانين ألف شهيد وثمانين ألف كذا وكذا ... ومن قرأ هذا الاستغفار في عمره مرة واحدة غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر وليس عليه حساب ولا عقاب وبني له ألف قصر في الجنة في كل قصر ثمانون ألف حجرة في كل حجرة ثمانون ألف سرير على كل سرير حورية من الحور العين وشجرة تظلها وفيها ثمانين ألف ورقة كل ورقة مثل الدنيا ومن قرأ هذا الاستغفار في عمره مرة واحدة فان الله تعالى يعطيه ثواب أهل مكة والمدينة وبيت المقدس وان مات أمر الله سبعين ألف ملك يشيعون جنازته ..... واذا قام من قبره يوم القيامة يضيء وجهه مثل القمر فيقول الخلائق هذا نبي مرسل أو ملك مقرب فيقول جبريل لا ورب الكعبة لا نبي ولا ملك بل هو عبد من بني آدم أكرمه الله بقراءة هذا الاستغفار ثم يأتي الجنة فيدخلها بغير حساب ولا عقاب » ثم يذكر له فوائد دنيوية ويختم الكلام بقوله « ومن شك في ذلك فقد كفر » يعني من شك في هذا الحديث الموضوع لهدم الدين وإبطاله بالمرة واباحة جميع المحرمات فهو كافر وبعبارة أخرى من شك في الكفر الحقيقي وهو ما ذكرناه من فوائد الاستغفار فهو كافر في عرفه واصطلاحه (نعوذ بالله)

ومنها

فهذا كله رمز لحالي ومنه غدا المعنى ذا انفهام
ولا تتعجبوا فالكون تبدو بدائعه على طول الدوام
وأصل جميعها العرفان كم قد تيقظ أهله غب المنام
وكم نفعوا العباد بما ابانوا وما أدراك مانفع الانام
وكم قالوا وقلتم ذا محال وبعد الكشف صرتم للوثام
فأهل العلم أهل ان يقولوا لمن يعزو لهم طيش السهام
اذا قالت حذام فصدقوها فان القول ماقالت حذام

محاورة في اصلاح التعليم (*

(في الازهر)

لولا أن اليأس من روح الله مقصور في كتاب الله على القوم الكافرين لقلنا كيف يرجى اصلاح حال أمة يعتقد علماؤها ان الاصلاح محال، وان العمل على ارجاع مجد الدين عبث وضلال، لان الزمان فسد والساعة قربت وظهر في الناس مصداق الاحاديث بغوايتهم وتركهم للدين ولا يوجد احاديث أخرى تدل على انهم يرجعون الى هديه. وأن العلوم العصرية حتى الحساب والتاريخ مضلة للامة صادة لهم عن سبيل الحق مسجلة عليهم الحرمان من السعادة. وأن السعادتين الدنيوية والاخروية — اللتين حث عليهما الاسلام — لاتنالان الا بدراسة هذه الكتب المطولة في النحو والفقه وان كان أكثرها عقيما لايصلح لسانا ولا عملا، ولا يبقي الآخذ به زيفا ولا زللا، وأن ماسوى ذلك من علوم التفسير والحديث والتهذيب لاضرورة تدعو

*) هي المقالة الثانية من العدد الثاني والاربعين الصادر في يوم السبت ٢٤ شعبان سنة ١٣٩٦ الموافق ٢٦ ك ٢ (دسمبر) سنة ١٨٩٩ وحذفنا المقالة الاولى لانا اعدنا نشرها في المجلد التاسع (ص٦٦٤ م ٩) كما تقدم

اليها بل لاحاجة لتعلمها اذ تقليد الفقهاء هو المتحتم على كل فرد من أفراد الأمة ومن اعتقد صحة حديث نبوي مخالف لقول فقهاء مذهبه وقال آخذ بالحديث دون قول الفقيه فذلك زنديق (نعوذ بالله تعالى)

وهل يوجد في علماء المسلمين من هبط بدينه وعقله الى هذه الاعتقادات والآراء؟ نعم وانا لنخجل من كتابة ذلك عنهم ونشره بين الناس ولكن الضرورة تلجئنا الى نشره لأنه أدوأ أمراضنا ومن كتم داءه قتله. اجتمع بعض الناس بشيخ من اكابر علماء الازهر وتذاكرا فيما لهجت به الجرائد من الاصلاح وأن تعليم الازهر لايرجى منه خير للملة كما جاء في بعض الجرائد الهندية ونقلته الجرائد المصرية (المؤيد والمنار) فقال (الانسان) لاحاجة الى تكليف كل طالب للعلم ان يدرس جميع مطولات كتب الفقه لاسيما مالا يتعلق به عمل كفقه المالكية والشافعية ماعدا العبادات وما في معناها فمن الاصلاح في التعليم أن يخصص بعض فقهاء المالكية مثلا لقراءة المطولات لمن يرغب في ذلك وتتوجه همته اليه من الطلاب إذ هذا الفريق هو الذي يرجى منه حفظ المذهب واتقانه ويقتصر باقي الطلاب على درس الكتب المختصرة أو المتوسطة بحيث يعرفون الواجب عليهم من ذلك ويعرفون أساليب الفن حتى اذا مادعتهم الحاجة الى التوسع فيه أمكنهم ماأخذوا من تحصيل مالم يأخذوا وان يصرف هؤلاء الوقت الذي كانوا يصرفونه في قراءة مطولات الفقه الى علم القرآن والحديث وأخلاق الدين التي هي الفقه الحقيقي عند الله ورسوله لانها هي التي يكون بها الوعظ والارشاد والبشارة والإنذار قال عز وجل (فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون)

قال حجة الاسلام الغزالي في هذا المقام مامعناه ومعلوم ان علم الاجارة والسلم ونحوه مما يسمونه فقهاء لا يحصل به الانذار ولا يرجى به الحذر من أسباب الشقاء فليس مما عناه القرآن

فأجاب (الشيخ) هذا (الانسان) بمامحصله ان علم الحديث لا حاجة اليه في هذه العصور البتة — أما من حيث الرواية فقد فرغ منه من قرون وأما من حيث الدراية فلا يجوز لمسلم أن يأخذ بالحديث بل الواجب الأخذ بكلام الفقهاء ومن ترك كلام

هل يصير العقل الأشعري، في هذا المعيار، إلى جديد يمكنه من مجاوزة الأزمة والاطمئنان إلى نتيجة إيجابية؟ الواقع أننا متى أجلنا البصر في هذا المعيار ودققنا النظر في ما يثوي خلفه من معان، ثم طلبنا بعد ذلك ما تجيزه لنا الأشعرية ذاتها من تجويز للحكم بالأمارة والقرينة فإننا سرعان ما نتبيّن وجود حجر المغناطيس الذي يتحدث عنه حجة الإسلام إذ يقول إن «الأمارات كحجر المغناطيس تحرك طبعاً يناسبها»(٥١). ولا يخرج الطبع المناسب للبنيان الأشعري عن ميل إلى السمع وسلطته، والخبر وما يملكه من قوة سحره والنقل وما يقبل ما يقرره لعقله من ضوابط وقواعد وإشارات. ولا أدل عندنا على وجود «حجر المغناطيس» من أن كتاب «المستصفى» يقفل بباب القول «فيما ترجح به الأخبار».

لقد انتهى العقل الكلامي الأشعري إلى الحكم على نفسه بوجوب الانعزال، متى دل على صدق النبي، فهو يأخذ كل ما يأتي به سمعاً وموافقة. والعقل الكلامي الأصولي، الذي يتصدى لمهمة البحث عن «روح القوانين» الشرعية، هو إذ ينتهي إلى إعلان فتح باب الاحتمال والتجويز، متى تعارض دليلان أو أكثر واستفرغ المجتهد وسعه وما قصر، فهو إنما يفعل ذلك لكي ينهي الرحلة كلها ويقفل الدائرة، دائرة النظر التشريعي، بالرجوع إلى عين النتيجة التي قررها المتكلم في رحلته الأولى أي الرجوع إلى النقل مصدراً والسمع طريقاً.

el-Ichtihad, sene: II/sayı: 9, Beyrut, (1410-1411/1990) s. 105-133

0.50

(٥١) المرجع السابق. ص ٤٩٤.

الإسلام والإصلاح

الوزير رشيد الدين والتجديد الإسلامي بإيران في القرن الرابع عشر الميلادي

دوروتيا كرافولسكي

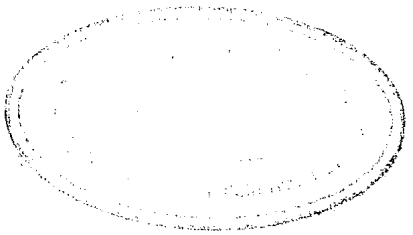
تعالجُ هذه المقالة مسألةً تتعلق بالإصلاح الإسلامي أو الإصلاح في الإسلام. إذ اخترتُ من بين الإصلاحيين الإسلاميين الكلاسيكيين ذوي الاتجاه العقلاني التجديدي؛ الوزير المشهور للدولة المغولية بإيران رشيد الدين ابن أبي الخير الهمذاني (١٢٤٧ م - ١٣١٨ م). فقد ظلّ رشيد الدين وزيراً للأسرة المغولية الحاكمة بإيران زُهاء العشرين عاماً. ورغم شهرة رشيد الدين في أوساط الدارسين المُحْدَثين بسبب عمله التاريخي الضخم، لكن جوانب كثيرة من حياته، ونشاطاته العلمية والفكرية؛ ما تزال مجهولةً لدى دارسي الإسلاميات؛ فنحن لا نملك حتى اليوم سيرة «علميةً» له تضعُ آثاره الكتابية في التاريخ الثقافي لعصره(١). بل إنّ اعتباره أحد الإصلاحيين الإسلاميين فرضيةٌ من جانبي تردُ

(١) كان E.Quatremère أول مَنْ عرّف بالوزير رشيد الدين في عالم الاستشراق؛ قارن بكتابه: Histoire des Mongols de la Perse,1936, 1968 وقد كتب للكتاب مقدمة بعنوان: «Mémoire sur la vie et les ouvrages de Raschid-Eldin». وفي ذكرى مرور ستماية عام على وفاته أُقيمت ندوةٌ صدرت عنها مجموعةٌ من الأبحاث عن حياته وأعماله العلمية: Proccedings of the Colloquium on Rachidaddin, Tehran 1971. وقد قام يوسف فان إس بوضع قائمةٍ بكتاباته العقدية الفلسفية، وأوجز مضامينها، وحاول التعرف على بواعث تأليفها: J. van Ess: Der Wesir und seine Gelehrten (Wiesbaden 1981). ولفؤاد عبد المعطي الصياد ترجمةٌ طويلةٌ تتضمن حياته وأعماله السياسية وإنجازاته العلمية: مؤرخ المغول الكبير رشيد الدين فضل الله الهمداني. القاهرة ١٣٨٧/١٩٦٧. وفي الدراسات =

حركة التجديد والإصلاح في اليمن في العصر الحديث

حسين عبدالله العمري

el-Ictihad, sene: III/sayı: 9, Beyrut
(1411/1990) s. 175-194. D.50



24 [illegible] 1998

- الإطار التاريخي

في البداية لا بد لنا من أمرين: الأول تحديد الفترة الزمنية كإطار تاريخي للموضوع، والآخر توضيح المقصود بمفهوم التجديد والإصلاح.

أما الفترة الزمنية فبدايتها ما تعارف عليه المؤرخون من اعتبار عام ٩٢٢ هـ/ ١٥١٦ م هو بداية العصر الحديث حين أوقع السلطان العثماني سليم الأول بالمماليك هزيمة نكراء في مرج دابق شمال حلب، ودخلت جيوشه في صيف ذلك العام بلاد الشام، وفي ربيع العام التالي (٩٢٣ هـ/١٥١٧ م) وصلت مصر، وهُرع شريف مكة إلى القاهرة مقدماً ولاء الحجاز والأراضي المقدسة، كما أعلن قائد الحملة المملوكية التي كانت قد وصلت لتوها إلى اليمن، بدوره في جامع صنعاء، خضوع المماليك في اليمن للسيادة العثمانية[1]، وإن كانت السيطرة العثمانية على اليمن لم تتم إلاَّ في عام ٩٤٥ هـ/١٥٣٨ م بعد سيطرتهم على العراق، وانضوى المشرق العربي كله في ظل الحكم العثماني.

بيد أن الوجود العثماني لم يقر له في اليمن قرار إذ واجه مقاومة شعبية

(١) د. سيد سالم مصطفى: الفتح العثماني ص: ٩٥.

وظيفة للإنسان. وعلى عكس المفكرين المعاصرين، فإنّ الأصولية لا ترى أنّ الحقيقة والسعادة والوجود هي أمور نسبية. وعلى غرار التاريخانية، ترى الأصولية أنّ الفكر الإنساني مرتبط بالظروف التاريخية؛ وعلى غرار الوضعية، ترى أنّه يجب على العلوم أن تعالج ما هو محسوس، ويرفضون إمكانية معرفة الجوهر.

el-Ictihad, sene: III/sayı: 10-11, Beyrut, 1411/1991, s. 221-265.
0,50

24 NISAN 1998

الإصلاح والتجديد في الدين

هشام جعيط

(١)

في الإصلاح

هل أن العالم العربي مخير في اللجوء إلى الروحانية الدينية في قرن المادية هذا، تجاه عالم شيوعي ملحد، وغرب ابتعد عن مسيحيته ابتعاداً عميقاً؟ هذه فكرة طارئة تتميز بكونها تجعل من الضعف قوة، وتجعل من مؤشر عن التأخر في التطور محوراً للتطور الأصيل. لكن يرى قطاع واسع من الضمير المعاصر أن رفع الطابع الإسلامي يكون خلافاً لذلك، شرطاً لكل تحرير للمجتمع العربي وخميراً لكل رقي.

تتلاقى هذه الآراء في الصورة التي تقدمها عن عالم عربي يسيطر عليه الدين. لكن المجتمع العربي الحالي تطوّر في اتجاه العلمانية بخطوات عملاقة وإن غير متكافئة، إذ تعمل السلطة السياسية طبق أهداف مستقلة، وقد نفذت التصورات العقلانية إلى دائرة التربية، في حين أن الشباب يبدي لامبالاة واضحة تجاه كل ممارسة دينية. لكن ومع هذا تبقى قضية مطروحة وهي هيمنة الدين على الدولة، وعلى المؤسسات القضائية والأخلاق الاجتماعية والرؤية العميقة لعالم الانسان العربي، وأن هناك لغة قديمة تطبع الخطاب، وأن الضغط

الأستاذ الإمام محمد عبده

الفتاوى
في التجديد
والإصلاح الديني

Türkiye Diyanet Vakfı
İslâm Araştırmaları Merkezi
Kütüphanesi
Dem. No: 53849
Tas. No:

منشورات دار المعارف للطباعة والنشر
سوسة/تونس

ISLAH · poşetine

17 SUBAT 1993

Orient XIV, Tokyo 1978

Ahmed Han Seyyid

Ahmed Han, Seyyid — Muhammed Abduh — Muhammed Iqbal — Cemaat-i Islami (Pakistan) — İhvanü'l-Müslimin — Medhepe İsterdi

Not: Bu Makalenin tamamı "Ahmet Han, Seyyid" poşetindedir.

A COMPARATIVE STUDY OF ISLAMIC MODERNISM IN INDO-PAKISTAN, EGYPT AND IRAN

KAN KAGAYA
The Osaka University of Foreign Studies

Introductory

After the Second World War, the study of Islamic modernism has been recognized as one of the new fields of Islamic studies, to whose advancement the leading scholars like the late Prof. H. A. R. Gibb and Prof. W. C. Smith have contributed deservedly. Islamic modernism with its various and regional aspects had widely developed since the latter half of the nineteenth century up to the present time, all over the Muslim lands from the Muslim North to the Muslim South East Asia. However, the subject has been treated so far within the framework of one single country or land, and there has been few attempt of inter-regional comparative study of them.

The present article intends to compare the three historical trends: the liberal Muslim reformism prior to the First World War, the romantic-Islamic modernism after the First World War and the neo-Islamic fundamentalism as developed in the Indian sub-continent, Egypt and Iran. We treat them in the social-historical perspective, focussing on relative degrees of development of the modern middle class. In each aspect, the case of Muslim India, Egypt and Iran will be treated in this order.

The author himself has an access to the Urdu and Persian Islamic literature, and he has participated in the study groups of these area studies in Japan. In this sense this paper reflects in some way the Japanese scholarship on modern Islam in those three areas.

I. Liberal Muslim Reformism

§ 1. It was in colonial North India that liberal Muslim reformism (*iṣlāḥ*) emerged and developped in the earliest time in the three areas. Soon after

— Modernism
— Misir

IN THIS ISSUE

With his new article on al-Afghānī, Dr. A. Albert Kudsi-Zadeh is continuing his publications on this fascinating personality. Besides contributing several articles on him to various journals, the author wrote *Sayyid Jamāl al-Dīn al-Afghānī: An Annotated Bibliography*, which was published by E. J. Brill in 1970.

Another new contributor, Mr. Ali Dessouki, Research Fellow at the Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal, gives an analysis of "The Mass Political Culture of Egypt."

Prof. B. H. Siddiqui, Professor in the Department of Philosophy, Government College, Lahore, focuses in his article attention on Mas'ūdī (d. 421), whose work has been characterized as the beginning of a 'secular' approach to history in the Muslim world.

The last two articles deal with widely different subjects of the nineteenth and twentieth centuries: the records and impressions of Arab travelers to Europe are discussed by Professor L. Zolondek (several of his articles have appeared in this journal, the most recent one being "The French Revolution in Arabic Literature of the Nineteenth Century," LVII, 3 [1967], 202-211), while the Algerian archives at Vincennes provided the material for the article by Dr. James J. Cooke, Assistant Professor, Department of History, University of Mississippi.

THE MUSLIM WORLD

VOL. LXI JANUARY, 1971 No. 1

ISLAMIC REFORM IN EGYPT: SOME OBSERVATIONS ON THE ROLE OF AFGHĀNĪ

Sayyid Jamāl al-Dīn Asadābādī "al-Afghānī" (1838-1897), the much celebrated Islamic reformer and political activist, lived in an era when the political, economic, social and cultural fabric of the *umma* was being increasingly challenged by the Western Christian world. This challenge, coming at a time when the *umma* was going through a prolonged cycle of intellectual stagnation and political decline, sharpened the plight of the Muslims and fostered a crisis of unprecedented proportions. In the career of Afghānī one can discern the reaction of a man, raised in the traditional Islamic milieu, who understood the gravity and implications of this critical situation, and who devoted his energies to the issues of revival and rejuvenation through the swiftest means possible. He was active in such cities as Tehran, Kabul, Istanbul, Bombay, Cairo, London, Paris and St. Petersburg, and was often in contact with men of power and influence. By the time he died most of the Islamic world had felt, directly or indirectly, some of the impact of his powerful personality and had been exposed to his ideas. Although a great deal of literature has been written about him, there still remain numerous aspects of his life and work which are obscure and vague.[1] One of these is the extent of his contribution to the movement of Islamic reform in Egypt, a contribution which has often been overstated by some writers.[2] It is hoped that by examining all the material available, especially primary sources, a clearer picture can be conveyed here.

Sayyid Jamāl al-Dīn is known to have made two trips to the Nile Valley. When he arrived for the first time in July 1869 he had already spent more than two years in Afghanistan (where he played

[1] An idea of the vast body of this literature may be gathered from the nearly 800 sources listed in my Sayyid Jamāl al-Dīn al-Afghānī: An Annotated Bibliography (Leiden, 1970), and in my review article "Recent Writings on Afghānī," to appear in *Journal of the American Oriental Society* (Baltimore).

[2] See, for example, ʿUthmān Amīn, "Jamāl al-Dīn al-Afghānī," in M. M. Sharif, ed., *A History of Muslim Philosophy* (Wiesbaden, 1966), II, 1482-1490; Muḥammad ʿAbd al-Munʿim Khafājī, "Liqāʾ bayna mufakkirayn," *al-Aqlām* (Baghdad), III, 3 (November 1966), 35-42; Muḥammad Madkūr, "Jamāl al-Dīn al-Afghānī," *al-Risāla* (Cairo), VI, 245 (14 March 1938), 418f.; Sharīf al-Mujāhid, "Sayyid Jamāl al-Dīn al-Afghānī: His Role in the Nineteenth Century Muslim Awakening," unpublished M.A. thesis (Institute of Islamic Studies, McGill University, 1954).

The Muslim World, v. 61 (s.1), s. 1-12, 1971 (ABD)

P. Murad al-Kitab al-Dimoq
4.09.003
Islah
4.54
(1,0)

SONRA GELEN DOKÜMAN
27 MAR 2006
Islah

الإصلاح والنهضة

القسم الأول

TARİCA-i MÜTEFERRİK
İSTANBUL

اعداد وتقديم:
محمد كامل الخطيب

منشورات وزارة الثقافة
في الجمهورية العربية السورية
دمشق ١٩٩٢

ss. 91-76
r Selangor

الحديثة نستطيع أن نستفيد من الأشكال الفنية المعاصرة في المسرح والقصة والشعر".[٢٩]

إذاً لا بأس من تحليل النص تحليلاً فنياً باستخدام المناهج والأدوات الغربية المعاصرة، لكن يجب علينا في المقام الأول وقبل كل شيء قياس مدى التزام العمل الأدبي بالإسلام في مبادئه وقيمه. لكن قد يقول قائل بأن "واقع الخطاب الروائي هنا مفترض، أي أنه عالم رمزي، يعلو على الواقع الفعلي، ولا يندمج فيه، يتماشى معه دون أن يكونه"[٣٠]، لذلك فلا ضير في المنهج الذي اتخذه السباعي، فالقصة خيالية لا تمت إلى أرض الواقع بصلة.

لكننا لو افترضنا أن الواقع في الحدث الروائي هو واقع وهمي، فيجب قبول إمكانية حدوثه حتى وإن لم يحدث فعلاً، والشخصية وإن لم تكن واقعية إلا أنها ممكنة في الحياة. هكذا يصبح الواقع الروائي أكثر غنىً وشموليةً من الواقع الفعلي المادي، بدلاً من العبث من أجل الفن وحده والتخبط في لا شيء.

وختاماً فإن الجرأة التي قدم بها السباعي روايته (نائب عزرائيل) لا يمكنها بأي حال من الأحوال أن تحسب له. فالسبق والتجديد في الفكرة العامة لمحور الرواية إنما كان منبعه احتراس غيره وتوخيهم من الوقوع في مسالك السقوط والانحراف، فكل مسلم يخاف من الخوض في الغيبيات، والتأليف وإطلاق العنان للخيال ليرسم الغيب الذي أخفاه الله سبحانه وتعالى عن البشر لحكمة هو يعلمها. لذلك فإن المجترئ والمغامر الذي أحلَّ لنفسه تصوير الغيب على هواه بدون علم لا يستحق التصفيق والتهليل، بل يجب أن يُحترس منه لكي لا يجرف معه النفوس الضعيفة التواقة إلى المغامرات الخطيرة.

D2339

٢٩ د. نجيب الكيلاني، **رحلتي مع الأدب الإسلامي** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥، ط١) ص٢١٢-٢١٣.

٣٠ أحمد جاسم الحميدي، **الرواية ما فوق الواقع**، ص٣٠.

MAİDE KAYMAKAMLIĞI
SONRA GİDEN DOSYAN
30 TEM 2010
Islah(92457)

بحوث ودراسات

الاتجاهات الإصلاحيَّة في اليهودية والمسيحية والإسلام

علاء الدِّين حسين رحَّال *

مقدمة

الاتجاهات الإصلاحية الحديثة في الإسلام إشكالية شغلت عقول الإسلاميين والغربيين على حد سواء، مع اختلاف البواعث ووجهات النظر، وعلاقة هذه الاتجاهات بمثيلاتها في المسيحية واليهودية قرباً وبعداً، تأثيراً وتأثراً. ووُجهت هذه الاتجاهات بردود فعل من المجتمعات، ووصلت إلى نتائج متقاربة في بعض القضايا، ومتباينة في البعض الآخر. و يُقدم هذا البحث مدارسة لتاريخ حركات الإصلاح في المسيحية واليهودية ومعرفة أسبابها وأهم نتائجها. والهدف من هذه مدارسة هاتين الديانتين السماويتين مقارنة ما حصل بهما بالاتجاهات الإصلاحية الحديثة في الإسلام.

* أستاذ مساعد بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة اليرموك.

Jama'at create networks that include people in both urban and rural spaces, and further create transnational networks that, on any given Saturday, bring together Muslims from Somalia, Pakistan, and Southwestern Ontario.

References

Ahmad, M. (1991). Islamic fundamentalism in South Asia: The Jama'at-Islami and the Tablighi Jama'at of South Asia. In M. E. Marty & R. S. Appleby (Eds.), *Fundamentalisms observed: The fundamentalism project* (pp. 457–530). Chicago: University of Chicago Press.

Azmi, S. H. (2000). A movement or a *Jama'at*? Tablighi Jama'at in Canada. In M. K. Masud (Ed.), *Travellers in faith: Studies of the Tablighi Jama'at as a transnational Islamic movement for faith revival* (pp. 222–240). Boston: Brill.

Gaborieau, M. (2000). The transformation of Tablighi Jama'at into a transnational movement. In M. K. Masud (Ed.), *Travellers in faith: Studies of the Tablighi Jama'at as a transnational Islamic movement for faith revival* (pp. 121–138). Boston: Brill.

Horstmann, A. (2007). The inculturation of a transnational Islamic missionary movement: Tablighi Jamaat al-Dawa and Muslim society in Southern Thailand. SOJOURN. *Journal of Social Issues in Southeast Asia*, *22*, 107–130.

Lewis, R. (2007). *Consumption and cosmopolitanism: The veil, the body, the law*. Waterloo, Canada: Keynote address at the Association of Muslim Social Scientists third Canadian Regional Conference, November 24th.

Masud, M. K. (2000). The growth and development of the Tablighi Jama'at in India. In M. K. Masud (Ed.), *Travellers in faith: Studies of the Tablighi Jama'at as a transnational Islamic movement for faith revival* (pp. 3–43). Boston: Brill.

Metcalf, B. D. (1996). New Medinas: The Tablighi Jama'at in America and Europe. In B. D. Metcalf (Ed.), *Making Muslim space in North America and Europe* (pp. 110–130). Berkeley: University of California Press.

Metcalf, B. D. (2000). Tablighi Jama'at and women. In M. K. Masud (Ed.), *Travellers in faith: Studies of the Tablighi Jama'at as a transnational Islamic movement for faith revival* (pp. 44–58). Boston: Brill.

Nasr, S. V. R. (1996). *Mawdudi and the making of Islamic revivalism*. New York: Oxford University Press.

Orsi, R. A. (1999). Introduction: Crossing the city line. In R. A. Orsi (Ed.), *Gods of the city* (pp. 1–78). Bloomington: Indiana University Press.

Orsi, R. A. (2002). *The Madonna of 115th Street: Faith and community in Italian Harlem, 1880–1950, Second Addition*. New Haven: Yale Nota Bene, Yale University Press.

Sardar, Z. (2004). *Desperately seeking paradise: Journeys of a sceptical Muslim*. London: Granta Books.

Sikand, Y. (2006). The Tablighi Jama'at and politics: a critical re-appraisal. *The Muslim World*, *96*, 175–195. doi:10.1111/j.1478-1913.2006.00122.x.

Statistics Canada. (2006a). 2006 Community Profiles. The Government of Canada. http://www12.statcan.ca/english/census06/data/profiles/community/Details/Page.cfm?Lang=E&Geo1=CD&Code1=3530&Geo2=PR&Code2=35&Data=Count&SearchText=waterloo&SearchType=Begins&SearchPR=01&B1=All&Custom=. Accessed December 10, 2007).

Statistics Canada. (2006b). Population and dwelling counts, for census metropolitan areas, 2006 and 2001 censuses—100% data. The Government of Canada. http://www12.statcan.ca/english/census06/data/popdwell/Table.cfm?T=205&SR=1&S=3&O=D&RPP=33. Accessed December 10, 2007.

Talib, M. (2000). Construction and reconstruction of the world in the Tablighi ideology. In M. K. Masud (Ed.),*Travellers in faith: Studies of the Tablighi Jama'at as a transnational Islamic movement for faith revival* (pp. 59–78). Boston: Brill.

MADDE ... SONRA ... 21 MAYIS 2010

Cont Islam (2009) 3:113–119, Dordrecht
DOI 10.1007/s11562-008-0066-7

Islah

Islam and modernity: Islamist movements and the politics of position

Said Mentak

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Kütüphanesi D 3324

Published online: 17 December 2008
© Springer Science + Business Media B.V. 2008

Abstract With the advent of modernity in the West and the resulting progress that has made Western countries more 'civilized' than their counterpart in the Muslim world, Muslim and Arab intellectuals have triggered the debate over the utility of religion in the development of the West. Some intellectuals think that it is only by rejecting religion that the West has achieved astounding progress, while others believe that progress has no connection whatsoever with religion. By implication, Islam is not against progress and will never be if it is properly understood. Islamist movements, with their different positions towards the West and its modernity, differ as well in their conception of Islam in this changing world that is dominated in their views by the West.

Keywords Islam · Modernity · Islamist · The West · The politcs of position

Introduction

Islam and modernity: this is an issue that drives much analysis of the role of the Islamic faith in global context. It is also an issue that attracts attention from both non-Muslims and Muslims. It is crucial to admit first that the position of an outsider, objective as it may try to be, tends to be different from, and perhaps less accurate than, the position of an insider. Yet, the insider's subjectivity does not rule out the possibility that a certain truth is being voiced from a directly involved representative of an Islamist movement, even if the truth in question does not apply to all Muslim societies. In this sense, to understand the intellectual debate, centering on Islam and modernity, from inside, it is important to start with limiting the meanings of some ambiguous terms that are wrongly used by most writers interested in the study of Islamist movements.

S. Mentak (✉)
Oujda University, Oujda, Morocco
e-mail: mentaksaid@hotmail.com

نحو تاريخٍ مُقارَنٍ لمفهوم الإصلاح

محمد الحداد

منذ أكثر من قرن، احتل مفهوم «الإصلاح الديني» مساحة كبرى في الخطاب الإسلامي المعاصر. وكغيره من المفاهيم التي تُحيل إلى شيء لم يتحقق بعدُ ـ فإن استعماله ظل مضطرباً شعاراتياً، على عكس مقالاته باللغات الأوروبية (Die Reformation, La Réforme, The Reformation) التي اتخذت معاني دقيقة محدّدة.

لا شك أن كلمة «إصلاح» ومشتقاتها قد استعملت منذ القديم في الخطاب الإسلامي[1]، إلا أن استعمالها كان لغوياً بالأساس، ولم تصبح مفهوماً مركزياً إلا مع الحركة التي بعثها جمال الدين الأفغاني (1838 ـ 1897) ومحمد عبده (1849 ـ 1905). حتى أن كلمة «الإصلاح الديني» أصبحت تستعمل في الغالب للإشارة إلى هذه الحركة دون سابقاتها (الوهابية...) أو لاحقاتها («الأخوان المسلمون»...).

من هذا المنظور، يمكن الحديث عن انتقال دلالي في وضع الكلمة، إذ أنها انتقلت من حقل الإحالة اللغوية إلى ثقل الإحالة التاريخية (الإحالة إلى حدث معيّن). وإذا دقّقنا النظر في لحظة الانتقال هذه، وقد مثلها بصفة أولى جمال الدين الأفغاني، سنرى حتماً أن من خاصيات هذه اللحظة إقحام مرجعية جديدة على المرجعية القديمة.

أما المرجعية القديمة فهي ترتبط بفكرة النُّبوة باعتبارها تواصلاً في التاريخ

(1) أنظر مقال «إصلاح» في دائرة المعارف الإسلامية بقلم د. علي مراد.

el-ictihad, sene: XV / sayi: 55-56
1423/2002, Beyrut, s.133-149

D.050

MADDE YAYIM AMAÇLI KİTAP
SON
2 NİSAN 2003

D.1526

1622/2001 Herndon

حقيقة عباداته، وقد قال الله تعالى من قبل: "**فويل للمصلين، الذين هم عن صلاتهم ساهون، الذين هم يراؤون ويمنعون الماعون**" [الماعون: 4-7].

وماذا عن قضية الشورى وقد قال الله تعالى إن المسلمين أمرهم شورى بينهم؟

ونختم جملة هذه القضايا بالوعد من الله تعالى: "**ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض**" [الأعراف: 96]، "**ذلك بأن الله لم يك مغيراً نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم**" [الأنفال: 53]، "**لئن شكرتم لأزيدنكم**" [إبراهيم: 7].

19 EKİM 2006

الإصلاح السياسي عند الشيخ محمد رشيد رضا

محمد خروبات *

مقدمة: الإشكال العام للموضوع

الحديث عن السياسة الشرعية عند رشيد رضا هو حديث يجلي حقيقة الإصلاح السياسي في فكره، كما يجلي حقيقة السياسة الشرعية نفسها وذلك بإبراز خصائصها ومقوماتها ومقاصدها، ناهيك من مصادرها ومراحلها التاريخية، وهذا كله أو بعضه هو الذي يكشف عن مرتكزاتها في إصلاح أمور البشر، ومع رشيد رضا تتبلور مفاهيم هذه السياسة، ويتحرك مجال التنظير لأمورها العامة لا سيما **الأحكام الشرعية العملية** التي تنتظر الحياة بسريانها في واقع الأمة ... ومن هنا فالحديث في هذا الموضوع هو حديث عن كل شيء في دعوة الإصلاح عنده. فهو في فكره -رحمه الله- يذكره بمسميات متباينة لكنها لا تشير إلا إلى معنى واحد وهو المعنى الذي قصدناه **بالسياسة الشرعية**، فتارة يسميه بـ"**الإصلاح الإسلامي والهدي المحمدي**"[1] وتارة أخرى يسميه بـ"**الشرع الإسلامي والإصلاح المحمدي**"[2]، وأحيانا يطلق عليه "**الإصلاح المحمدي العظيم**"[3]، وأحيانا أخرى ينعته بـ"**الإصلاح الإسلامي المحمدي**"[4]، واقرب نعت إلى معنى مصطلحنا السابق هو النعت الذي استعمله في سياق كلامه عن العروة الوثقى التي استمد منها توجهه السياسي المباشر، والذي سماه بالإصلاح الإسلامي العام، يقول: "وأكبر أثرها

S.79-11/

---

* دكتوراه دولة في علوم السنة النبوية، جامعة القاضي عياض بمراكش 1998، أستاذ بكلية العلوم والآداب بنفس الجامعة.

1 رضا، محمد رشيد. **حقوق النساء في الإسلام**، بتعليق ناصر الدين الألباني، طبعة المكتب الإسلامي بتاريخ 1404 هـ الموافق لسنة 1984م، ص: 148

2 المصدر السابق، 149.

3 المصدر السابق،ص: 201.

4 المصدر السابق، ص:109.

Islamiyyetü'l-Marife, sene: 7, sayı: 25,
Herndon 1422/2001, s. 47-77.
D.1526

المسلم المعاصر

مجلة فصلية فكرية ثقافية محكمة، تعالج قضايا الإجتهاد المعاصر في ضوء الأصالة الإسلامية

السنة الخامسة والعشرون العدد (98) اكتوبر 2000م / رجب 1421هـ

صاحب الأمتياز ورئيس التحرير المسؤول: د. جمال الدين عطية

- تحديات الهوية العربية بين ثقافة العولمة وعولمة الثقافة — أحمد درويش
- ثورة التنظير في العلوم الاجتماعية — إبراهيم عبد الرحمن رجب
- منهجية التعامل مع الفكر الغربي المعاصر — أحمد المهدي عبد الحليم
- محددات دور الدولة في توزيع الزكاة وأثارها الاقتصادية — شعبان فهمي عبد العزيز
- حوارات حول حركة الفكر الإسلامي المعاصر خلال القرن العشرين "دراسة وتحليل" — عصام الدين الزفتاوي
- حدة الردة في الفكر الإسلامي المعاصر: قراءة نقدية في ضوء النص القرآني — عبد الرحمن الحللي
- تعقيب على بحث حدّ الردة في الفكر الإسلامي المعاصر: قراءة نقدية في ضوء النص القرآني — عوض محمد عوض

تصدر عن جمعية المسلم المعاصر، القاهرة

تهتم المجلة بمعالجة شؤون الحياة المعاصرة في ضوء الشريعة الإسلامية، فقضيتها الأساسية هي "المعاصرة" وهي ذات مداخل ثلاث: الاجتهاد، والتنظير، وإسلامية المعرفة. كما تهتم المجلة بمجالين أساسيين لقضية المعاصرة هما مجال الحركة الإسلامية، ومجال الأبحاث الميدانية.

ISLAMIC LIBRARY

الإصلاح السياسي الإسلامي
من الأفغاني إلى رشيد رضا

أحمد على سالم*

مقدمة

ثلاثة شخصيات مسلمة كبرى كان لها أكبر الأثر في حركة الإصلاح الإسلامي في العصر الحديث: جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ومحمد رشيد رضا. فقد مثلت حركتهم رد فعل متوازن للتحدي المزدوج الذي كان على العالم الإسلامي أن يواجهه منذ القرن التاسع عشر، ألا وهو تدهور المجتمعات والدول الإسلامية – بل والحضارة الإسلامية كلها – من جانب والهيمنة – العسكرية والتكنولوجية المتزايدة للغرب على العالم الإسلامي من جانب آخر. فبينما دعا بعض المصلحين المسلمين – مثل دعاة الحركة الوهابية في الجزيرة العربية ودعاة الحركة المهدية في السودان – إلى إصلاح يستند فقط على الوحي الإسلامي بشقيه القرآن والسنة وبعض التقاليد الإسلامية، نادى آخرون من دعاة الإصلاح – مثل زعماء حركة التنظيمات في الدولة العثمانية – إلى إصلاح يستند على القيم الغربية فقط. أما الجماعة التي تزعمها الأفغاني وعبده ورضا فقد نادت بإصلاح يقوم على كل من الوحي الإسلامي وبعض ما أنتجته الحضارة الغربية.[1]

ولقد اختلف أفراد هذه الجماعة حول المحتوى الدقيق لهذا المزيج. فبينما أعتبر بعضهم أن أقصى ما يمكن أن يقدمه الغرب للعالم الإسلامي هو ما توصل إليه من تكنولوجيا

---

* ماجستير في العلوم السياسية والدراسات الإسلامية من جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية في فيرجينيا بالولايات المتحدة الأمريكية. طالب دكتوراه في العلوم السياسية في جامعة إلينوي.

1 لمزيد من التفاصيل حول الحركتين الوهابية والمهدية وحركة التنظيمات العثمانية انظر:
Esposito, John L. (ed.). *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1995) vol. 3, pp. 20-22; vol. 4, pp. 183-186, 307-308.

- Islah
- Tecdid

التجديد والاصلاح

١٨٢٥ ـ الزهراء : «حملة التجديد والاصلاح وهل لها قادة حكماء وهل رسموا لها الخطط الحكيمة» . الزهراء : مج ٤ : ج ١ (١٩٢٧ م)، ص ٢ ـ ٩.

21 MAYIS 2001

ABDÜLCEBBÂR ER-RİFÂ'Î, EL-İHTİRÂKÜ's-SEKÂFÎ: MU'CEMU BİBLİYUĞRÂFİ TAHLÎLÎ, 1374 KUM, İSAM KTP 70956.PP.

1/104

الاصلاح

١٢٠٤ ـ رضا ، محمد رشيد . **محاورات المصلح والمقلد (مناظرات بين عالم عصري من طلاب الاصلاح وبين عالم ازهري)** . مطبعة المنار ، ١٣٢٥ هـ ، ١٥٠ ص .

١٢٠٥ ـ الشيال ، جمال الدين . **الحركات الاصلاحية ومراكز الثقافة في الشرق الاسلامي الحديث** . القاهرة : معهد الدراسات العربية العالمية ، ١٩٥٧ م .

١٢٠٦ ـ عرفة ، محمد . «**الاصلاح ، الحقيقة وواجب الازهر**» . المنار : مج ٢٨ : ج ١٠ (٢٣ كانون الثاني (يناير) ١٩٢٨ م) ، ص ٧٥٨ ـ ٧٦٥ .

١٢٠٧ ـ محمود ، عبدالحليم . **منهج الاصلاح الاجتماعي في المجتمع** . القاهرة : دار الشعب . ١٩٧٢ م ، ١٥٧ ص .

١٢٠٨ ـ المراغي ، محمد مصطفى . «**اصلاح الازهر الشريف**» . المنار : مج ٢٩ : ج ٥ (١٤ ايلول (سبتمبر) ١٩٢٨ م) ، ص ٣٢٥ ـ ٣٣٥ .

الشريف» . المنار : مج ٢٩ : ج ٥ (١٤ ايلول (سبتمبر) ١٩٢٨ م) ، ص ٣٢٥ ـ ٣٣٥ .

2 2 MAYIS 2001

MADDE YAYIMLANDIKTAN SONRA GELEN DOKUMAN

ABDÜLCEBBÂR ER-RİFÂ'Î, EL-İHTİRÂKÜ's-SEKÂFÎ: MU'CEMU BİBLİYUĞRÂFİ TAHLÎLÎ, 1374 KUM, İSAM KTP 70956.PP. 103-104.

199747

THE NEW CAMBRIDGE
HISTORY OF
ISLAM

*

VOLUME 6
Muslims and Modernity
Culture and Society since 1800

*

Edited by
ROBERT W. HEFNER

Türkiye Diyanet Vakfı
İslam Araştırmaları Merkezi
Kütüphanesi
Dem. No: 199747
Tas. No: 297.9
NEW.C

CAMBRIDGE
UNIVERSITY PRESS

Islah 32457
02 EKİM 2018
MADDE YAYINLANDIKTAN
SONRA GELEN DOKÜMAN

4

The origins and early development of Islamic reform

AHMAD S. DALLAL

Introduction

Early modern Islamic reform can be classified under two general rubrics: the first encompasses the eighteenth-century reform activities that preceded the cultural impact of Europe. The second includes a spectrum of nineteenth-century reforms that were articulated in response to this impact. Naturally, there can be no single date that marks the end of the eighteenth century and the beginning of the modern period, as European penetration and domination took hold at different dates in different places. Moreover, since the extent and significance of the encounter with Europe was not simultaneously appreciated in all parts of the Muslim world, the cultural eighteenth century sometimes lingered past the colonial takeover.

Traditional scholarship asserts that the eighteenth century is a century of political and economic decline and of intellectual stagnation, and that an era of political and intellectual revival and reform ensues in the nineteenth century primarily as a result of the growth of European influence in, and the resulting intellectual challenges to, the Muslim world.[1] The reaction or response to Europe became the central criterion for defining Islamic reform.[2] This approach has privileged one particular kind of intellectual activity, namely that which responded to the 'European challenge' by adapting itself to it. While the idea of economic and political decline has been largely discredited in a substantial number of studies, especially by historians of the Ottoman Empire and the Ottoman

1 See, for example, H. A. R. Gibb and H. Bowen, *Islamic society and the West: A study of the impact of Western civilization on Moslem culture in the Near East*, vol. I: *Islamic society in the eighteenth century*, parts 1 and 2 (London, 1950–7); and P. M. Holt, Ann K. S. Lambton and B. Lewis (eds.), *The Cambridge history of Islam*, vol. IA, *The central Islamic lands from pre-Islamic times to the First World War* (Cambridge, 1970).

2 See, for example, Albert Hourani's introduction to his *Arabic thought in the liberal age, 1798–1939* (Cambridge, 1983).

 – 147

Islah (09245?)

حسین، مؤسسة آل البیت علیهم‌السلام لاحیاء التراث، قم؛ *الملاحم والفتن فی ظهور الغائب المنتظر*، ابن طاووس، علی بن موسی، مؤسسة الأعلمی، بیروت، ۱۴۰۳هـ‌ق؛ *نورالابصار فی مناقب آل النبی المختار*، شبلنجی، حسن بن مؤمن، دار الفکر، بیروت.

قنبر علی صمدی

اصحاب کساء ← حدیث کساء

۴۹. اصلح : اصطلاحی کلامی و مطرح شده توسط متکلمان عدلیه در زمینهٔ افعال خداوند نسبت به منافع مادّی بشر. اصلح «افعل التفضیل» از ریشهٔ صلاح و مصلحت، ضد فساد و مفسده است، که در مقایسهٔ دو صلاح، آن که به خیر نزدیک‌تر باشد، اصلح نامیده می‌شود.

متکلمان نفع و فایده‌ای را که عاید انسان می‌شود صلاح می‌نامند. هرگاه این نفع و فایده افزایش یابد آن را اصلَح می‌گویند؛ چنان که انفع نیز نامیده می‌شود (الذخیرة فی علم الکلام، ص ۱۹۹). البته، نفع و فایده آن گاه مصلحت به شمار می‌رود که ضرر بیشتری را به دنبال نداشته باشد یا به از دست رفتن نفع بیشتری نیانجامد (المنقذ من التقلید، ج ۱، ص ۲۹۷).

مصحلت‌هایی که به انسان باز می‌گردد دو گونه است:دنیوی و دینی. مصلحت‌های دینی در اصطلاح متکلمان، الطاف نام دارد و به قاعدهٔ لطف باز می‌گردد، ولی مصلحت‌های دنیوی که هیچ‌گونه تأثیری در دین و ایمان انسان ندارند، مربوط به قاعدهٔ اصلح می‌باشند. مصلحت‌های دنیوی چیزهایی است که انسان از آنها نفع می‌برد و هیچ‌گونه زیانی به او یا انسان دیگری نمی‌رسد و هیچ جهت قبحی در آنها وجود ندارد (المنقذ من التقلید، ج ۱، ص ۲۹۹؛ انوار الملکوت، ص ۱۵۳ و ۱۵۶).

واژهٔ اصلح به معنای افعل تفضیل در آیات قرآن بکار نرفته است، ولی در احادیث به چشم می‌خورد. شیخ صدوق در کتاب توحید بابی را با عنوان «خداوند نسبت به بندگان خود جز آنچه را اصلح به حال آنان می‌باشد انجام نمی‌دهد» مطرح کرده و احادیثی را از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و امامان معصوم علیهم‌السلام نقل کرده است، ولی با دقت به دست می‌آید که این احادیث ناظر به اصلح در امور دینی می‌باشند، و امور دنیوی را، بدون اینکه ارتباطی به دین و ایمان انسان داشته باشد در برنمی‌گیرد (التوحید، باب ۶۲).

اصلح، زیر مجموعهٔ مباحث عدل و افعال الهی (سرمایهٔ ایمان، ۵۹) و مربوط به مباحث واجب علی الله و از آرای ویژهٔ برخی امامیه و معتزله است (مقالات الاسلامیین، ص ۱۳۷؛ المغنی، ج ۱۴، ص ۲۳). اختلاف دربارهٔ اصلح سبب جدا شدن ابوالحسن اشعری از استادش ابوعلی جبایی شد (الاقتصاد، ص ۱۸۳ و ۲۰۵؛ الملل والنحل شهرستانی، ج ۱، ص ۴۵).

بیشترین اهمیت بحث اصلح در این است که چگونگی رابطهٔ کارهای خداوند در حق بندگان در این دنیا را تبیین می‌کند و در نتیجه شناختی برتر، از افعال و مصالح الهی بدست می‌دهد (الاقتصاد الهادی، ص ۸۲؛ الاقتصاد فی الاعتقاد، ص ۲۰۶-۲۰۵؛ الملل والنحل، ج ۱، ص ۴۵؛ سرمایهٔ ایمان، ص ۸۱؛ گوهر مراد، ص ۳۵۱).

متکلمان اسلامی در مورد لزوم رعایت اصلح توسط خداوند اختلاف دارند؛ برخی به نحو کلی رعایت اصلح را نفی می‌کنند و برخی به صورت مطلق آن را لازم می‌دانند و عده‌ای نیز تفصیل داده‌اند.

اهل حدیث و اشاعره که منکر حسن و قبح عقلی‌اند (محصّل افکار المتقدمین والمتأخرین، ص