UDK: 28“15/20“:[32:316.422

Izvorni naučni rad

Primljeno: 12. 9. 2019.

Prihvaćeno za štampu: 13. 1. 2020.

dr. sci. Sulejman Topoljak, redovni profesor

Univerzitet u Bihaću

Islamski pedagoški fakultet

E-mail: sulejman.topoljak@hotmail.com

POLITIČKA REFORMA U SAVREMENOJ ISLAMSKOJ MISLI

Sažetak

Cilj ovog rada je da načelno elaborira najvažnija pitanja političke reforme najpoznatijih savremenih muslimanskih reformatora: Džemaludina Afganija, Muhammeda Abduhua i Rešida Ride. Studija ima tendenciju da komparativnom metodom ponudi viziju političke reforme u islamskoj misli kod navedenih reformatora, te njen uticaj i refleksiju na poimanje iste kod savremenih islamskih pokreta koji permanentno pokušavaju reformatorski djelovati u sredinama gdje obitavaju, ali, nažalost većinom neuspješno. Autor je pri izradi ove studije koristio deskriptivno-analitičku metodu prilikom proučavanja i analiziranja navedenih ličnosti i njihovih djela. Studija je u konačnici utvrdila da se Afgani u svom političkom djelovanju fokusirao na političku reformu, Abduhu na lingvističko-vjersku, a Rida na političko-vjersku, te da su se ideje Rešida Ride uveliko reflektovale na danas najveći reformatorski pokret u islamskom svijetu Muslimansko bratstvo.

Ključne riječi: Afgani, Abduhu, Rida, reforma, politika, vjera.

Uvod

Pojam političke reforme u islamu

Pitanje reforme u islamskoj političkoj misli je u velikoj mjeri zamršeno, nedefinirano i nejasno kako kod islamskih mislilaca tako i kod islamskih pokreta. Takav znanstveni status jednog od najvažnijih pitanja islama obavezuje učenjake, a posebno stručnjake te oblasti, da ulože što više vremena, napora i truda na putu određivanja, definiranja

i profiliranja pravog značenja islamske političke reforme koje nužno mora sadržavati i odražavati temeljna učenja islama, njegove intencije i ciljeve nepatvorene islamske političke misli. U posljednje vrijeme se mnogo govori o političkoj reformi i njenoj neodložnoj primjeni u muslimanskom svijetu. Istina je, da je pitanje političke reforme u muslimanskom svijetu kod mnogih, kako lidera tako i mislećih ljudi, još uvijek uveliko diskutabilno i nedifinirano, jer su njeni ciljevi i motivi još uvijek nejasni i neodređeni. Upravo ta smušenost, nejasnoća i neodređenost sprečavaju realizaciju političke reforme u mnogim muslimanskim zemljama. Na osnovu rečenog, mnogi ozbiljni analitičari smatraju da pitanje političke reforme u muslimanskom svijetu predstavlja zajednički interes svih - političkih, ekonomskih, društvenih i kulturnih snaga s jedne strane u muslimanskim zemljama, te svjetskih i lokalnih interesa s druge strane.¹

Reforma je po svom osnovnom značenju prirodni civilizacijski proces kojeg je neophodno poduzeti radi promjene postojećeg nezavidnog stanja s boljim. To je put ka obećanoj budućnosti - promjeni društveno-političkog stanja, nakon čega će zavladati pravda, jednakost, sloboda, poštivanje ljudskih prava i sloboda, poboljšati životni standard milionima obespravljenih muslimana, smanjiti siromaštvo, nepismenost, te nestati mita i korupcije, despotizma i nepravde. Stoga je politička reforma nužnost od koje se ne može pobjeći a niti se smije ignorisati i zanemarivati.²

Filozofija reforme u islamskoj misli se razlikuje od iste u drugim sistemima. U islamu ona nije parcijalna niti površna, nego potpuna i temeljita, počinje od korijena i proteže se na sve ostale segmente života. Božiji volja - *sunnetullah* koja ima svoje zakone i faze primjene, integrira pokidano, obnavlja porušeno i izgrađuje narode i civilizacije.

Govoreći o političkoj reformi, savremeni islamski mislilac Muhammed Ammare smatra da islamska reforma počinje od pojedinca, jer je on dio ummeta i zajednice. Islam je vjera zajednice koja je po svojoj prirodi šira od staleža. Stoga, on tvrdi, da bez odgojena pojedinca ne može biti ni stvarne reforme nijednog naroda, niti zajednica. Islamski

¹ Ibn Selame, Muhammed Zeki, *El-Islahus-sijasi, dirasetun-nazarijeh*, Džami'atul-Jermuk- Jordan, <http://www.dahsha.com/old/viewarticle.php?id=30976>.

² Ibid.

reformatorski sistem je vjerske obaveze podijelio na individualne i kolektivne. Islamska reforma i odgoj, pojedinca osposobljavaju da izvrši kolektivne obaveze i da participira u općem dobru čiji će se plodovi i koristi u krajnjoj konsekvenci vratiti i reflektovati na zajednicu. U svom reformatorskom sistemu islam je kolektivne obaveze uzdigao iznad individualnih, jer je posljedice – grijehe za neizvršavanja individualnih obaveza ograničio samo na pojedinca - njihova neizvršitelja, a za zanemarivanje kolektivnih odgovornosti grijeh snosi cijeli ummet. O važnosti reforme u islamu govori i Kur'an kao o jednom Božijem konstantom zakonu koji se ne mijenja. *Allah neće izmijeniti jedan narod dok on sam sebe ne izmijeni. A kad Allah hoće jedan narod kazniti, niko to ne može spriječiti; osim Njega nema mu zaštitnika.* (Er-R'ad, 11); *Allah neće lišiti blagostanja narod kome ga je podario – sve dok se on sam ne promijeni – a Allah sve čuje i sve zna.* (El-Enfal, 53)

Savremena zapadnjačka političko-društvena misao umanjuje vrijednosti korjenite i sveobuhvatne reforme i njenih pokreta, jer pravi razliku između reforme i revolucije. Zapadnjačka misao smatra da je samo revolucija korjenita i sveobuhvatna promjena. Međutim, islamski termin reforma *el-islah* ne pravi diferencijaciju između reforme i revolucije, s aspekta njihove promjene i dimenzije, nego samo u njihovim metodama i sredstvima primjene i vremena realizacije. Islam smatra da oba termina podrazumijevaju potpunu i dubinsku promjenu. Revolucija većinom koristi iznenadne, brzinske i represivne mjere pri promjeni, gdje se prioritet daje promjeni stvarnosti, dok reforma slijedi zakon sukcesivnosti i fokusira se na reformatorske programe s ciljem promjene samog čovjeka i profiliranja njegove vizije sukladno reformatorskoj ideji poslije čega *reformirani* čovjek kreće ka promjeni stvarnosti i uspostavi novog reformatorskog programa.³ Stoga su sve poslaničke misije bile reformatorske jer su, prije svega, imale za cilj korjenite i sveobuhvatne promjene ka boljem, te zamjenu nereda *el-fesad* sa redom – *el-islah*. *Jedino želim učiniti promjenu - reformu koliko mogu, a uspjeh moj zavisi samo od Allaha.* (Hud, 88)

³ Ammare, *El-Vesit fil-mezahibi vel-mustalehatil-islamijje*, prvo izdanje, Nehdatu Misr lit-tiba'ah, Kairo, 2000., str. 184 – 185.

U suri *El-Muzemmil* Kur'an jasno definira program unutrašnjih društvenih transformacija putem kojih se reprogramira vizija čovjeka i realizuje njegova promjena radi aktivacije ljudske snage i mogućnosti koje čovjeka čini da bude kadar ponijeti težak teret sveobuhvatne reforme. S tim duševnim naporima i aktivnostima koje čovjek ulaže na putu vizijske promjene, čovjek, koji je po prirodi stvoren slab, postaje najjače i najsnažnije stvorenje. *O ti, umotani! –probdij noć, osim maloga dijela; polovinu njezinu ili malo manje od nje; ili malo više od nje, i izgovaraj Kur'an pažljivo, Mi ćemo ti, doista, teške riječi slati – ta ustajanje noću, zaista, jače djeluje i izgovara se jasnije, a ti danju, doista, imaš mnogo posla.* (El-Muzemmil, 1–6)

Za vrijeme mekanskog perioda objave Poslanik, a.s., je uspio preodgojiti čovjeka i promijeniti mu viziju svijeta i odnosa u njemu, na jedino ispravnim temeljima, koja se potom realizovala i refletkovala na maloj skupini ashaba, gdje se dala prednost univerzalnoj misiji nad državom, te promjeni svijesti nad promjenom stvarnosti. Nakon toga se tek desila logička, stvarna i korjenita promjena – reforma.⁴

Na osnovu navedenog se da zaključiti da početak istinske reforme mora početi od vjerovanja – imana koje u potpunosti treba da reprogramira čovjeka nakon čega se ta imanska promjena i reforma moraju neminovno reflektovati na ostale segmente života; politiku, društvene odnose, ekonomiju i ostale suodnose u društvu i svijetu.

Mnogi islamski mislioci smatraju da u savremenoj islamskoj historiji postoje tri najmarkantnije reformatorske ličnosti čije su ideje ostavile najveći trag na aktuelne islamske reformatorske pokrete a to su: Džemaluddin Afgani, Muhammed Abduhu i Rešid Rida.⁵ Njihove reformatorske ideje i aktivnosti u to doba bili su logična reakcija na izazove s kojima se susretao islamski svijet u devetnaestome stoljeću; s jedne strane poljuljane i devalvirane društvene i moralne vrijednosti, a s druge strane, zapad je u potpunosti nametnuo svoju političku, ekonomsku i vojnu nadmoć nad islamskim svijetom.

⁴ 'Ammare, *El-islahu fil-islami jebdeu bil-ferdi lijerteki bil-džema'ah*, Sahifetul-ihram, 4. 6. 2006. god.

⁵ Salim, Ahmed Ali, *El-Islahus-sijasijul-islamijju minel- Afgani ila Reši Rida*, Medželletul-muslimil-mu'asir, 25. god. br. 98., str. 47.

Kao reakcija na takvo društveno-političko stanje neki od islamskih pokreta zagovarali su reformu koja bi se crpila isključivo samo iz Kur'ana, sunneta i islamske tradicije. To su zagovarali Mehdiye u Sudanu i Muhammed b. Abdul-Vehhaba na Arapskom poluostrvu. Drugi su poput lidera nekih organizacija u Otomanskoj imperiji zagovarali reformu koja bi se temeljila samo na evropskim vrijednostima. Međutim, postojali su i reformatori koji su zagovarali srednji put u reformiranju islamskog svijeta. Na njihovom čelu su bili: Afgani, Abduhu i Rida. Oni su smatrali da reforma mora biti utemeljena kako na izvorima islama tako i na savremenim naučno-tehnološkim dostignućima zapadne civilizacije.⁶

Malik b. Nebi smatra da renesansu današnjih muslimana sputavaju dvije realnosti; ideološki kolonijalizam i sklonost ka kolonijalizmu. Kolonijalizam podrazumijeva stvarnu agresiju na islamski svijet koja se reflektuje u raznim oblicima: političkom, ekonomskom, kulturološkom, ideološkom, civilizacijskom itd. Kolonijalizam je dakle refleksija vanjskih faktora koji su u potpunosti oprečni interesima islamskog svijeta. A pod sklonosti ili afinitetu prema kolonijalizmu, misli se na stanje muslimana koje omogućava neprijatelju da ih pokori i osvoji.

Džemaluddin Afgani je kroz svoju političku reformu postavio temelje savremene islamske političke misli u borbi protiv kolonijalizma. Njegov učenik Muhammed Abduhu je opet postavio temelje borbe protiv afiniteta prema kolonijalizmu dok je Rešid Rida upotpunio put svoga učitelja Abduhua, ali se u isto vrijeme nije odricao ni Afganijevih ideja. On se uveliko trudio i zalagao za promjene koje su bile neophodne u njegovo vrijeme, istinski se baveći stvarnom politikom svoga vremena.

Politička reforma u viziji Džemaluddina Afganija

Džemaluddina Afgani je bio na čelu islamskog reformatorskog pokreta u drugoj polovini devetnaestog stoljeća kojeg je počeo u Egiptu, a potom ga proširio i na ostale dijelove islamskog svijeta. Pokret je imao za cilj renesansu i obnovu islamske misli na učenjima glavnih izvora

⁶ Ibid.

islama i vizije dobrih prethodnika, prvenstveno iz vremena pravednih halifa. Svoju je političku reformu, stoga, otpočeo s reformiranjem odnosa muslimana prema Kur'anu i sunnetu, te odnosa razuma i objave, vjere i države, vladara i podanika, čovjeka i imovine, islamske civilizacije s drugim civilizacijama itd.

Međutim, odmah u startu Afganijev reformistički pokret se suočio s mnogim izazovima, a najpoznatiji su: zaostalost, kojoj se Afgani suprotstavio s oživljavanjem islamskih temeljnih principa i vrijednosti te njihovom obnovom u dinamičnoj realnosti. Nasuprot svog reformatorskog pokreta, Afgani je imao i nacionalne pokrete za oslobođenje, prividno obojene islamom koji su se predstavljali kao savremene civilizacijske alternative zapadnjačkim civilizacijskim modusima, a koji su u muslimanski svijet došli zajedno s kolonijalizmom.⁷

Pored toga što je Afgani dao veliki doprinos u obnovi poimanja vjerovanja i filozofije islamskog misionarstva, ipak je najveći dio svog života posvetio političkoj reformi u islamskom svijetu, smatrajući to neophodnom prethodnicom bilo kakve pozitivne promjene u islamskom svijetu, a posebno uspostavi prave islamske države.

U Afganijevoj reformatorskoj političkoj misli moguće je primijetiti dva različita programa:

1 – Borba protiv despotizma kao preduvjeta za formiranje uzorne islamske države

Prvo na što se Afgani fokusirao u programu svog reformističkog političkog pokreta i radi čega je djelovao i radio, bila je uspostava uzorne islamske države u nekoj od muslimanskih zemalja koja bi bila prikladna za realizaciju takve ideje. Pod uzornom islamskom državom podrazumijevao je nezavisnu državu koja je ustrojena po principima Kur'ana, sunneta i šure, te koja bi imala Ustav.⁸ Sedamdesetih godina devetnaestog vijeka Afgani je odlučio da Egipat bude mjesto realizacije njegove političke reforme, smatrajući ga najprikladnijom muslimanskom zemljom za realizaciju svog reformatorskog cilja. Međutim, u tadašnjem Egiptu je na vlasti bio despotski režim, koji mu

⁷ Ammare, *El-Vesit fil-mezahib*, str. 186-187.

⁸ Ammare, *Džemaluddin Afgani*, str. 26.

je bio glavna prepreka za realizaciju njegove nakane - uspostave islamske države. Neprosvijećenost, neznanje i odsutnost političke svijesti kod Egipćana smatrao je glavnim faktorom nastanka i razvoja takvog režima u Egiptu. Glavni cilj, kojeg je Afgani postavio svom reformatorskom pokretu nakon suočenja s takvim sistemom, bio je njegovo svrgavanje i uklanjanje računajući pritom, prije svega, na egipatski narod, ali ne i na one koji podražavaju i participiraju u tom sistemu. Afgani je bio potpuno svjestan neprosvijećenosti egipatskog naroda. Zbog toga je sebi, prije svega, stavio u zadatak njegovo osvješćivanje o pokvarenosti tog režima i načina njegove reforme putem islamskih vrijednosti i savremenih zapadnjačkih principa. To je, ustvari, i bio temelj njegovog reformatorskog programa. Na putu realizacije tog cilja izvršno je iskoristio i svoje organizacijske i oratorske sposobnosti u korespondenciji i motiviranju narodnih masa, s ciljem njihova pridobivanja radi realizacije svoje zamišljene političke platforme i reforme. Obraćao se intelektualcima različitih vokacija, te običnom svijetu i stimulirao ih i podsticao na revoluciju protiv režima.

Imao je podršku i srednjeg staleža koji se u to vrijeme tek formirao, a čini se da je i tadašnji prestolonasljednik bio uvjeren u njegove političke reformatorske ideje. Afganijeva mišljenja i ideje su također pobrale simpatije kako proevropskih, tako i konzervativnih intelektualaca. U svoj tabor je uspio mobilizirati i neke velike vojne činovnike koji su kasnije povelili arapsku revoluciju. Rezultat tih napora je bio osnivanje tajne političke organizacije pod nazivom Nacionalna slobodna partija koja je odigrala ključnu ulogu u svrgavanju tadašnjeg egipatskog monarha 1879.⁹

I pored ogromnog truda kojeg je Afgani uložio u realizaciji svog cilja (političke reforme), ipak ga nije ostvario. Ubrzo se, nakon što je došao na vlast, protiv njega okrenuo princ Tevfik. Smatrao je da Afganijev projekat predstavlja veliku opasnost za njegovu vlast pa ga je stoga protjerao iz Egipta u Indiju koja je u to vrijeme već bila britanska kolonija. Tamo mu je bila ograničena sloboda – kućni pritvor, i na taj način mu se prekidaju veze s vanjskim svijetom. Ali i pored toga njegovi sljedbenici u Egiptu nastavljaju rad na realizaciji njegove političke namjere i reforme. Stoga je 1881. god. grupa egipatskih vojnih

⁹ Ibid.

činovnika pod vodstvom Ahmeda Arabija učinila vojnu neposlušnost koja se ubrzo pretvorila u revoluciju.

Revolucija je uspjela i realizovala glavni Afganijev politički cilj – osnivanje ustavne monarhije potčinjene parlamentu izabranom od strane naroda. Međutim, ubrzo su revolucija i novi politički poredak ugušeni od strane britanskih snaga koje su 1882. god. osvojile Egipat pod izgovorom zaštite ustavnog sistema i stranaca u njemu.¹⁰

2 – Borba protiv kolonijalizma i zagovaranje ideje panislamizma

Britanska okupacija Egipta (1882–1923) god. je kod Afganija stvorila idejnu i životnu prekretnice, jer su britanske vlasti Afganija oslobodile i dozvolile mu odlazak u Evropu i to nakon što se okupacija u Egiptu uveliko ustabilila. To puštanje i oslobađanje mu je omogućilo da ponovo sagleda svoje političko-reformističke ideje, te ciljeve i sredstva njihove realizacije. Ubrzo nakon toga je shvatio da despotski režimi u islamskim zemljama nisu jedina prepreka političke reforme, nego da tu postoji još i zapadnjački kolonijalizam. Afgani je smatrao da je neprosvijećenost muslimana i odsustvo njihove političke svijesti glavni razlog pojave i jačanja despotskih režima, a da su razjedinjenost i političko nejedinstvo muslimana doveli kolonijalizam u islamski svijet.¹¹

To shvatanje ga je nagnalo da svoj trud i borbu fokusira isključivo na oslobođenje islamskog svijeta od kolonijalizma, te na uspostavi panislamizma među samostalnim muslimanskim zemljama. Na tom putu sebi je postavio tri cilja:

1. – Kontinuirano zagovaranje uspostave uzorne islamske države u jednoj od velikih muslimanskih zemalja poput Irana koja nije bila kolonijalizirana.
2. – Podsticanje muslimana protiv kolonijalizma posebno britanskog.
3. – Pozivanje islamskih zemalja, koje su u to vrijeme bile samostalne; Osmanska imperija, Iran i Afganistan, da se ujedine radi očuvanja svoje

¹⁰ Salim, *El-Islahus-sijasjjul-islamijju minel-Afgani...*, str. 51.

¹¹ Salim, *El-Islahus –sijasijju indeš-šejh Rešid Rida bejne binai devletin islamijjetin nemuzedžijjetin ve ikameti džamui'atil-islamijjeh*, 8/12/2010., Merkezu afaki lid-dirasati vel-buhusi.

samostalnosti, te pomoći pri oslobađanju koloniziranih islamskih zemalja.

Ova ideja je kasnije evoluirala i prerasla u ideju islamskog panislamizma. Iako je Afgani osuđivao u časopisu *Et-Tevadžud* i francuski kolonijalizam na islamskom Magribu, ipak je nastojao da iskoristi razdor koji je bio između Britanije i Francuske za interes oslobađanja muslimanskih zemalja od britanskog kolonijalizma. Isto tako je predlagao i da se Rusija, Iran i Afganistan ujedine kako bi oslobodile Indiju od engleskog kolonijalizma, a zauzvrat bi dobili njenu međusobnu podjelu.

Ciljevi panislamizma

Afgani je idejom panislamizma namjeravao prevazići tri glavna uzroka nejedinstva muslimana.

1. – Razdor koji je konstantno slabio muslimane - sunije i šije. Afgani je smatrao da su razlike između šija i sunija sekundarne prirode i da nisu u interesu nikog od njih, nego prvenstveno i samo u interesu vladara despota. Zbog takvog stava uspio je da mudro sarađuje s oba pravca.

2. – Razdor koji je bio među različitim muslimanskim grupacijama. U tom pravcu je osudio ideologiju nacionalizma, koja je u to vrijeme bila u zamahu, polazeći s islamskog načela da je jedina nacionalnost muslimana islam i da muslimani kroz svoju dugu historiju nisu poznavali niti prihvatili drugu nacionalnost.¹²

U isto vrijeme je napadao i oficijelnu osmansku vlast koja je vodila politiku poturčivanja u neosmanskim zemljama. Potom je pozvao sve muslimane a posebno Osmanlije da koriste samo jedan jezik - arapski.¹³

3. – Razdor oko nejedinstvene politike koju su vodile nezavisne muslimanske zemlje, koje je bilo veoma teško ili nemoguće podvesti pod jednu vlast i jednog vladara. Stoga je Afgani ponudio dva prijedloga za ujedinjenje slobodnih muslimanskih zemalja.

¹² Ammare, *Džemaluddin Afgani mukizuš-šerki ve fejlesuful-islami*, prvo izdanje, Daruš-šuruki, Kairo, str. 127- 130.

¹³ Ibid.

Prvi: Osnivanje jednog saveza u vidu federacije ili komonvelta, gdje bi pridružene članice bile samostalne u vođenju svoje unutrašnje politike. Države koje bi pristupile tom savezu bile bi obavezne pridržavati se islamskih vrijednosti, šerijatskih propisa i zakona izvedenih iz Kur'ana i sunneta.¹⁴

Navedeni ciljevi nisu bili uvijek ni međusobno sinhronizovani, niti kompatibilni. Tako, npr., pokušaji oko ujedinjenja nezavisnih muslimanskih zemalja su zahtijevali od Afganija da sarađuje sa samim vladarima tih zemalja. Rad na reformi političkih sistema u tim zemljama je nalagao da ukaže muslimanskim masama na nemoral njihovih vladara. Oslobođanje okupiranih muslimanskih zemalja tražilo je od Afganija opet saradnju s vladarima tih zemalja, te da borba muslimanskih naroda protiv okupatora bude pod zastavom Osmanskog hilafeta.

Stoga je Afgani često morao balansirati kod izbora prioriteta između navedenih ciljeva, te definiranja i odabira sredstava na putu njihove realizacije. Afganijevo iskustvo saradnje s vladarima Irana i Otomanske imperije je pokazalo njegovu neučinkovitost u realizaciji bilo kojeg od navedena tri cilja. Nakon što je odabrao Iran za sprovedbu svoje političku reforme nastanio se u njemu u periodu od 1889. do 1891. god. Pored svih svojih nastojanja da promijeni vlast u Iranu, ipak nije uspio svrgnuti iranskog šaha Nasiruddina, pa ga je stoga nastojao uvjeriti u sve benefite koji slijede uspostavom političkog sistema zasnovanom na islamskom ustavu i narodnom parlamentu izabranom od strane naroda.

Vrhovnog šijitskog vjerskog autoriteta mulu Mirzu Muhammeda Širazija je uvjerio da izda fetvu o zabrani saradnje s britanskim duhanskim preduzećem koje je imalo posebne privilegije i koncesije u Iranu. Širazi je ubrzo i izdao takvu fetvu koju je veliki broj Iranaca prihvatio i primijenio. Međutim, odnos između Širazija i Afganija se nakon toga toliko pogoršao da ga je Širazi na kraju smatrao jednim običnim manipulatorom koji putem njegova autoriteta želi realizirati svoje lične interese, ta da Širazi stoga pozdravlja i podržava sve veći

¹⁴ Ibid.

britanski uticaj u zemlji. Zbog takvog njegova stava Afgani se okrenuo protiv njega, nakon čega ga je šah protjerao iz zemlje.¹⁵

Afgani je nakon progona iz Irana za realizaciju svoje političke reforme odabrao Otomansku imperiju, koja je u to vrijeme bila najjača nezavisna muslimanska zemlja i najbliža Evropi, te je stoga bila najmoćnija da zaštiti islam, ujedini islamske zemlje i da se suprotstavi kolonijalizmu. Zbog toga on javno obznanjuje svoju prisegu sultanu Abdulhamidu, halifi muslimana. Potom ga poziva da napravi političku reformu u Otomanskoj imperiji i da prihvati panislamizam kao svoju vanjsku službenu politiku. Jedne prilike je za njega rekao da je inteligentan i hrabar vladar.

Afgani je očekivao od sultana da će iskoristiti svoj autoritet kod muslimana i na taj način pomoći pri ostvarenju njegove željene političke reforme. Međutim, to se nije desilo nego je sultan tokom njegova boravka samo raspravljao s njim o nekim reformatorskim pitanjima i na kraju pritvorio u jedan od svojih dvoraca iz bojazni da svojim uticajem ne digne mase na proteste. Zabranio mu je putovanje, odbio da uspostavi politički ustavni sistem utemeljen na šuri, kao što je odbacio i ideju panislamizma. Afgani se zbog svega toga okomio na njega, odbio ga priznati za halifu muslimana, smatrajući da on ne zaslužuje tu titulu.¹⁶

Očito je da Afganijeva politička reforma nije bila uspješna, jer za svog života nije realizovao nijedan od tri postavljena cilja; nije uspostavio islamsku državu ni u Egiptu, ni u Iranu, niti u Otomanskoj imperiji. Nije oslobodio bilo koju muslimansku zemlju od stranog okupatora, niti je osnovao savez nezavisnih islamskih zemalja. Međutim, Afgani je bez sumnje uspio u dvije stvari:

- u buđenju i osvješćivanju muslimanskih masa, jer su postale svjesne svojih prava i odgovornosti s jedne strane, te pokvarenosti postojećih političkih režima s druge strane. Rezultati te svijesti, po mišljenju Rešida Ride, bili su izbijanje revolucije u Egiptu pod vođstvom S'ada Zgula, Afganijeva učenika.

¹⁵ Ammare, *Džemaluddin Afgani*, 2/272–276.

¹⁶ Ibid.

- nuđenju alternative za realizaciju islamske političke reforme putem uspostave političkih sistema utemeljenih na Ustavu, šuri i borbi protiv kolonijalizma, te ujedinjenju islamskih zemalja pod jednu zastavu. Afganijeve ideje su uveliko izvršile uticaj na Muhameda Abduhua i Rešida Ridu.¹⁷

Politička reforma u viziji Muhammeda Abduhua

I pored toga što je Abduhu bio najodaniji Afganijev učenik u borbi protiv učmalosti koja je vladala islamskim svijetom, ipak se njegov doprinos fokusirao isključivo na vjersku reformu u njenim različitim aspektima - idžtihadu u islamskom pravu, doktrini reforme putem nove vizije koja je nadišla klasične akadske rasprava u kojima su se samo ponavljala i produbljivala razilaženja među islamskim frakcijama i mezhebima. Abduhu je nastojao čistom islamskom monoteizmu vratiti ispravno poimanje i temeljne intencije kako bi na taj način odagnao iluzije, razne vidove idolopoklonstva, novotarija i ovisnosti, te ga vratio znanju i ispravnom poimanju, tj. temeljnim izvorima spoznaje - objavi i razumu, i udaljio ga, na taj načina, od komentara i glosa koje su transformirale islamski monoteizam i pravo iz dimenzija konstruktivnosti u dimenziju destruktivnosti i učmalosti.¹⁸

Ciljevi i intencije Abduhuove reforme

Abduhu je putem svoje reforme namjeravao realizirati tri temeljna cilja:

Prvi: Obnova poimanja i razumijevanje vjere daleko od slijepe i učmale njene vizije koja je sprečavala logiku i idžtihad da je razumijevaju, čija bi osnova ili polazište bili sveti tekstova, a ne novotarije, te pravilno poimanje savremene stvarnosti i naučnih dostignuća.

Drugi: Jezička reforma, jer je arapski jezik, pored vjere, morala, civilizacijskog naslijeđa i povijesti, jedan od najvažnijih faktora islamskog ummeta. Zbog toga je Abduhu smatrao da je reforma u metodama njegova podučavanja, te pravilan odnos prema njemu najveća snaga i poticaj za reformu i obnovu same islamske vjerske

¹⁷ Salim, *El-Islahus-sijasijjul-islamijju*, str. 39-51.

¹⁸ Ammare, *El-Islah bi-islam: me'alimul-mešru'il-hadari*, prvo izdanje, Nehdatu misr lit-tib'a ven-nešr vet-tevz'i, Kairo, 2006., str. 166- 172.

misli s obzirom da su sami vjerskih tekstovi zapisani i memorisani na arapskom jeziku.

Treći: Politička reforma koju je Abduhu opisao kao temelj na kojem počiva društveni život muslimana. Stoga svaka slabost koja zadesi njihovo društvo je posljedica izostanka političke reforme. Takva reforma opet implicira obaveznost pokoravanja naroda vlastima i obaveznost vlasti da pravedno vladaju narodom.¹⁹

Vjerska reforma

Abduhu je jasno definirao cilj svoje vjerske reforme i rekao da je to oslobađanje islamske misli od okova slijepe imitacije – taklida. On je poimao i shvatao vjeru kao i prve generacije dobrih prethodnika i to prije pojave razilaženja, a svoju spoznaju je temeljio na osnovnim izvorima islama u okvirima ljudskog razuma koje je Allah postavio kao preventivne mjere zaštite razuma od zastranjenja, te smanjenja njegovih pogreški i nesmotrenosti kako bi se na taj način upotpunila Božija mudrost u očuvanja ljudskog roda i kosmičkog poretka.²⁰

Uzrok njegove vjerske reforme je bio nezavidno stanja obrazovanog sistema na najprestižnijem islamskom univerzitetu Azharu gdje je islamska misao bila u potpunosti konzervirana, a islam se promovisao kroz viziju prošlih mračnih stoljeća i nudio putem zakučastih tekstova, jalovih komentara i lingvističkih praznih razglabanja. Stoga je Abduhu po pitanju nužnosti reforme Azhara bio potpuno jasan i decidan kada je rekao: „Nemoguće je da Azhar ostane u trenutnom stanju, stoga je neophodno da se izvrši njegova reforma ili da se ugasi.“²¹

Sam Abduhu je bio svršenic Azhara i participirao u njegovim upravljačkim tijelima. Kroz svoj angažman u upravljačkim tijelima je vodio žestoke rasprave oko evaluacije njegovih nastavno-naučnih programa. Uspio je uvesti neke nove predmete u nastavne planove i programe Azhara. Tako je, nprimjer, geografija koja je bila zabluda i

¹⁹ Rida, *Tarihul-ustazil-imami Muhammed Abduhu*, drugo izdanje, Darul-fadile, Kairo, 2006., 1/567- 568.

²⁰ 'Ammare, *El-Imam Muhammed Abduhu, el-'amalul- kamile*, prvo izdanje, Daruš-šuruk, Bejrut, 1/181.

²¹ Rida, *Tarihul-ustazil-imam...*, str. 554-555.

odbacivana na Azharu, postala jedan od predmeta koji se počeo izučavati. Ipak, nije uspio da dovede Azhar do cilja kojem je težio. Stremio je od njega napraviti svjetionik obnove islamske vjerske misli i vjere koja bi trebala krenuti od tradicije uspješnih stoljeća pa sve do savremenog doba oslanjajući se pritom na idžtiħad i ljudske intelektualne sposobnosti.

Abduhu se nije želio zadovoljiti pri obnovi vjerske misli samo s pročišćenjem vjere od svih zabluda, zastranjenja, izmišljotina i novotarija, nego je na umu imao i njenu potpunu obnovu tako što bi iz savremene misli crpio inspiraciju za racionalno razumijevanje islamske tradicije, prihvatajući od nje samo ono što je kompatibilno sa islamskom tradicijom i što je čini dinamičnom poput savremene nauke i drugih civilizacijskih dostignuća.

Pri realizaciji reforme Azhara, Abduhu se suočio s mnogim preprekama, poput onih koji su sebe nazivali naprednjacima ili prosvjetiteljima, te zagovarali i prihvatili da njihova zemlja bude dio Evrope. Abduhu je takve smatrao drugom krajnosti, u odnosu na konzervativce i zagovorače prošlih stoljeća. Oni su svojim idejama stvorili negativnu klimu odbojnosti prema vjerskoj obnovi i reformi te na taj način devastirali ideju panislamizma. A ideju nacionalizma u islamskom svijetu su nudili kao alternativu panislamizmu.²²

Politička reforma

Abduhuova nastojanja i trud su se prvenstveno fokusirali na vjersku i odgojnu, ali ne i na političku reformu. Abduhu nije podsticao na bavljenje politikom i u tome se njegov reformatorski pokret razlikuje od Afganijeva i pored toga što je Abduhu jedno vrijeme bio jedan od najbližih Afganijevih učenika. Obojici je krajnji cilj bio – reforma islamskog ummeta na osnovu Kur'ana i sunneta, te prihvatanje nekih civilizacijskih dostignuća iz drugih civilizacija, a posebno zapadne. Međutim, na kraju su se ipak razišli oko prioriteta u reformi islamskog svijeta. Drugim riječima, razišli su se oko reformskih prioriteta i najprikladnijih metoda koje je trebalo primjeniti u određenim fazama reforme. I, pored toga što je Afgani dao veliki doprinos u reformi i

²² Salim, *ibid.*

obnovi vjerske misli i filozofije, ipak je većinu svog života posvetio političkoj reformi u islamskom svijetu.²³

Na drugoj strani, Abduhu se opet borio za sprovođenje vjerske i obrazovne reforme, umanjujući važnost političke reforme islamskog svijeta. Možda su opet najveća razlika između Afganijeva i Abduhuova pokreta bila pitanja političke reforme - reforme političkih sistema u islamskom svijetu, oslobođenja islamskog svijeta od kolonijalizma i pitanje islamskog ujedinjenja - panislamizam. Abduhu nije preferirao niti zagovarao reformu političkih režima u islamskom svijetu.

Nakon što je Afgani napustio Egipat a Abduhu preuzeo mjesto glavnog urednika u službenim novinama *El-Veka'il masrije*, Abduhu je u njima odmah počeo kritikovati ideju o reformi ustavne promjene, smatrajući da egipatski narod, na koga je Afgani prije računao i na koga se oslanjao na putu uspostave uzorne islamske države, nije na zavidnom nivou obrazovanja i zrelosti da bi mogao prihvatiti i živjeti ustavni poredak. Abduhu je kasnije revidirao to svoje mišljenje za vrijeme *Urabejske revolucije* koja se desila u periodu od 1881. do 1882. god. kada je izjavio da je egipatski narod postao spreman i sposoban za ustavni poredak, te je sarađivao s vođama revolucije. Ipak njegove ideje nisu bile radikalne kao kod vojnih i narodnih vođa koji su vodili tu revoluciju. Nakon neuspjeha revolucije i okupacije Egipta od strane Britanije, Abduhu se ponovo vratio svojim starim idejama u kojima nije podržavao političku reformu, ističući da Istoku nema spasa bez *pravedna despota*, ideje koju je Afgani žestoko kritikovao smatrajući da lider mora biti pravedan i jak ali nikako i despot.²⁴

Što se tiče borbe protiv kolonijalizma, Abduhu se odrekao ideja svog učitelja Afganija po tom pitanju i njegova stava o islamskom jedinstvu – panislamizmu i to nakon što su mu britanske okupatorske vlasti uslovno dozvolile povrat iz izgnanstva – Bejruta i jasno stavile do znanja da se ne smije baviti nikakvim političkim aktivnostima. Zbog toga Abduhu nikada nije sarađivao s tadašnjim Egipatskim nacionalnim pokretom za oslobođenje Egipta od britanske okupacije. Čak je i

²³ 'Ammare, *Džemaluddin Afgani*, 1/211, Behi, ibid, str. 123.

²⁴ Ammare, *El-Imam Muhammed Abduhu*,

nacionalnog vođu Mustafu Kemala smatrao samo jednim *bundžijom* koji nahuškava i buni narodne mase i narušava sigurnost u društvu.²⁵

Odbijanje borbe protiv britanskih okupatorskih vlasti od strane Abduhua dostiglo je nezavidan nivo. Smatrao je da se Egipćani trebaju fokusirati na odgojnu, a ne političku reformu pa makar to zahtijevalo i nekoliko stoljeća življenja pod okupacijom i odgađanje oslobađanja države od okupatora. Normalno, ovakav stav je godio i odgovarao okupatorskim vlastima tako da su u periodu od 1899. do 1905. god. imenovale Abduhua za glavnog muftiju Egipta i podržale ga u njegovoj borbi protiv azharskih učenjaka – šejhova koji su bili konzervativne provenijencije. Oni su, opet, Abduhua smatrali najvećom opasnošću vjerske i odgojne reforme. Ovaj Abduhuov pasifistički stav prema kolonijalizmu ustvari nije se odnosio samo na Egipat, nego je bio generalan, jer je potvrđeno da je savjetovao tuniski i alžirski narod da se prihvate vjerske i odgojne reforme, a zanemare političku, kao i borbu protiv francuskog kolonijalizma.²⁶

Po pitanju panislamizma ne zna se da li je Abduhu imao jasnu ideju i viziju ovog pitanja kako ju je Afgani zagovarao i prezentirao. Smatrao je da muslimani imaju samo jednog vođu – imama, a to je Kur'an. Isto tako, nije jasno da je Abduhu radio bilo šta na realizaciji ideje panislamizma nakon što se razišao sa Afganijem i poslije urušavanja organizacije *El-'Urvetul-vuska* i prestanka izlaska njegova časopisa.²⁷

Abduhuova vizija statusa Otomanske imperije, također, nije bila jasna. Kada bi se našao na njenoj teritoriji hvalio bi je, kao i sultana Abdul-Hamida, ali je isto tako govorio Ridi u Egiptu da on mrzi tu državu i njena sultana za koga je govorio da je kukavica i nesposobnjak.²⁸

Razliku između reformatorskih mišljenja Afganija i Abduhua ćemo najbolje razumjeti iz sljedećeg događaja. Kada su Afgani i Abduhu bili u Parizu radi liderstva u organizacije *El-'Urvetul-vuska* i izdavanje njegova časopisa, Abduhu je predložio Afganiju da napuste političko djelovanje i da se izoluju u neko izolovano mjesto, daleko od despota i

²⁵ Ammare, *Muhammed Abduhu*, 1/32, 95.

²⁶ Ibid.

²⁷ Ibid.

²⁸ Ibid.

kolonizatora, gdje bi educirali elitnu muslimansku omladinu i radili na njihovu odgoju i pripremi za buduće lidere koji bi bili spremni i sposobni povesti svoje zemlje i narode ka reformi. Afgani je tu ideju u potpunosti odbacio i rekao Abduhuu: „Ti si onaj koji guši i demoralize.“²⁹

Politička reforma u viziji Rešida Ride

Neki istraživači smatraju da Rida nema veze s Afganijem s obzirom da se nikada s njim nije lično ni sastao. U prilog tome ide i činjenica da i sam Rida sebe nije smatrao učenikom Afganija, dok je u isto vrijeme bezbroj puta isticao da je on nasljednik Abduhuovih ideja, te da je u odnosu na Abduhua kao sufijski murid u odnosu na svog šejha, s jednom razlikom što je on nastojao da razumije učenje Abduhuovo i slijedi samo ono što smatra ispravnim.³⁰

Tačno je da se Rida nije lično sastao sa Afganijem, ali mu je poslao jedno pismo u kojem hvali njegove ideje i reformatorski trud. Međutim, Afgani nije uspio da mu odgovori jer je u to vrijeme bio u jednom od zatvora Otomanske imperije, gdje mu je bilo zabranjeno korištenje pera i papira iz bojazni da ne podigne narodne mase protiv otomanskih vlasti.³¹ I pored toga što Rida sebe ne smatra direktnim Afganijevim učenikom, ipak ga je često hvalio i govorio za njega da je filozof i prosvjetitelj Istoka. A implicitno ga je stavljao ispred svog direktnog učitelja Abduhua. Afganija je nazivao svojim prvi učiteljem, a Abduhua drugim. Rida je otišao još dalje kada je rekao da je njegov osnovni cilj preseljenje u Egipat, da se sretne s Afganijem i da ga slijedi. On uopće nije razmišljao o preseljenju u Egipat radi druženja s Abduhuom, nego se Abduhuu pridružio tek nakon što mu je plan propao zbog Afganijeve smrti u zatvoru.

Rida je priznao da je jedan od razloga njegova pristajanja uz Abduhua želja da se okoristi njegovim iskustavom kojeg je stekao druženjem sa Afganijem. Samo osnivanje časopisa *El-Menar* je najveći dokaz da su Afganijeve reformatorske ideje i političke aktivnosti izvršile uticaj na

²⁹ 'Ammare, *Muhammed Abduhu*, 1/73.

³⁰ 'Ammare, *El-Mešru'ul-hadaril-islami*, prvo izdanje, Darus-salam, Kairo, str. 16.

³¹ Hamid, *Es-Selefijune fi misr*, str. 133.

Ridu. Sam Rida navodi da je osnovao *El-Menar* kako bi nastavio kontinuitet časopisa *El-Urevtul-vuska* i na taj način širio njegovu misiju, a posebno ideju panislamizma.³²

Abduhu je pristao da Rida bude glavni urednik časopisa *El-Menar*, ali pod uvjetom da ne zastupa nikakav politički stav ili da ne tretira bilo kakva politička pitanja. Rida je načelno prihvatio te uvjete, ali ih se doslovno nije pridržavao.³³ U prvim brojevima časopisa kritički je pisao o nekim političkim pitanjima koja su se odnosila na Otomansku imperiju, branio je državu i napadao njene neprijatelje tražeći reformu njene administracije i vlasti.³⁴ Neki smatraju da je najozbiljniji politički poduhvat koji je Rida poduzeo u *Menaru* u prvim godinama njegova izlaženja, objavljivanje knjige pod naslovom *Ummul-kura* u kojoj je pozvao Abdurrahmana Kevakibija da poduzme korjenite političke reforme u islamskom svijetu. Ipak, Rida nije objavio neke dijelove te knjige vjerujući da bi njihovo objavljivanje imalo loše implikacije na Otomansku imperiju.³⁵ Prvih pet godina časopis *Menar* je proklamirao Abduhuove ideje. Rida je nakon smrti Abduhua promijenio politiku časopisa pa se u njemu više davalo prostora i pažnje političkoj reformi. Časopis *Menar* je bio selefijski obojen u smislu da je pridavao pažnju argumentiranju stavova i mišljenja dokazima i argumentima iz Kur'ana i sunneta.³⁶

Poslije Abduhuove smrti, Rida nije dugo podržavao njegova apolitična mišljenja, tj. ona koja nisu zagovarala političku reformu. Nastojao je da napravi kompilaciju između reformističkih ideja svoja dva učitelja na taj način što je vjersko-odgojnu reformu uradio po Abduhuovom programu, a političku po Afganijevom. Najvažnije što je Rida želio da

³² Selman, *Muhammed Rešid Rida ve d'avetuš-šejh Muhammed Abduhu*, Mektebetul-m'alli, Kuvajt, str. 272.

³³ Ševabike, *Muhammed Rešid Rida ve devruhu fil-hajatil-fikrijje ves-sijasijje*, prvo izdanje, Mektebetu 'Ammar, Aman, str. 158.

³⁴ Merakiši, *Tefkiru Muhammed Rešid Rida min hilali medželletil-menar*, Ed-Darut-tunisijje lin-nešr, Tunis, str. 109-117.

³⁵ Salim, *El-Islahus-sijasijjul-islamijju minel-Afgani...*, str. 57.

³⁶ Merakiši, *Ibid*, str. 85-86.

realizuje putem Afganijeve političke reforme je pokušaj uspostave islamske države i osnivanje islamske federacije muslimanskih država.³⁷

Realizacija političke reforme kod Rešida Ride je prošla kroz nekoliko faza.

Osnivanje islamske države

Metode za ostvarivanje političkih reformi Rešida Ride uveliko su slične onima koje je Afgani koristio za realizaciju istog cilja, s tim što je Rida preferirao korištenje raznih medija i tajnih aktivnosti pri implementaciji svoje političke reforme. Zbog toga je u časopisu *El-Menar* posvetio dosta prostora za rasprave o političkim reformama u Otomanskoj imperiji, te je u isto vrijeme nastojao i pokušao s državljanima te imperije u Egiptu da osnuje tajnu organizaciju pod nazivom *Džem'ijjetuš-šura el-'usmanijje* koja je okupljala većinu vjerskih i nacionalnih zajednica u Otomanskoj imperiji. Sam Rida je 1906. god. bio na čelu te organizacije koja je uveliko sličila Nacionalnoj slobodnoj partiji koju je Afgani osnovao prije nego što je napustio Egipat. Jedina razlika je bila u tome što je sjedište Ridine partije bilo na teritoriji koja nije bila pod stvarnim suverenitetom Otomanska imperije.

Nacionalna slobodna partija nije uspjela uspostaviti republikanski sistem u Egiptu, ali je djelimično ostvarila reformatorski cilj koji je bio umjereniji od onoga kojeg je ostvarila Ridina organizacija kada je prisilila sultana Abduhamida 1908. god. da povрати osmanski ustav kojeg je poništio prije tri decenije. Međutim, realno gledajući ta organizacija islamističkog stremljenja nije prisilila sultana na te promjene, nego je to uradila Komisija zapadnjačkog i nacionalnog jedinstva i napretka - turske ideologije, ali je Ridina organizacija uzela učešća u tim procesima. I pored promjene sistema poslije državnog udara u Otomanskoj imperiji, Rida nije imao više sreće od Afganija po pitanju saradnje s Otomanskim vlastima. Posjetio je otomansku prijestolnicu (1909-1910) i tokom te posjete razgovarao sa nadležnima o dva reformatorska projekta. Prvi je osnivanje škole misionarstva i liderstva, a drugi je prevazilaženje razdora između Arapa i Turaka koji

³⁷ Salim, Ibid, str. 57.

se desio nakon primjene nacionalne turske politike za vrijeme Abdulhamida drugog.

Za vrijeme te posjete Rida se sastao i s velikim državnim službenicima u novoj osmanskoj vladi, te sa članovima Komisije jedinstva i napretka među kojima su bili predsjednik vlade, vrhovni muftija i neki veliki činovnici.³⁸ Međutim, i nova osmanska vlada se, također, čvrsto pridržavala nacionalnih načela. Njena politika se zasnivala na veličanju turskog faktora umanjujući važnosti ostalih. Umjesto da reformiše ono do čega je dovela politika sultana Abdulhamida drugog, vlada je nastavila politiku turcizacije neturaka. Stoga je u cijeloj Osmanskoj imperiji i u svim segmentima života općenito poput obrazovanja, medija, sudstva itd. uvela turski kao jedini službeni jezik. Isto tako, nastojala je da učvrsti veze Osmanske države sa Srednjom Azijom, koja nije bila pod osmanskim suverenitetom, s ciljem formiranja Unije turskih naroda koja bi objedinjavala sve Turke.

Na drugoj strani, nova vlada se nije zanimala za neturske narode, niti su je zanimale prijetnje i opasnosti koje su dolazile svana poput povlačenja turskih postrojbi iz Libije bez pružanja bilo kakvog oružanog otpora nakon upada Italijana 1911.³⁹ Rida je osudio osmansku neprijateljsku politiku prema Arapima i arapskom jeziku koja je implicirala mržnju i neprijateljstvo između dva najbrojnija naroda Otomanske imperije: Arapa i Turaka.

Rida je zbog toga, u tom burnom periodu kroz koji je prolazio islamski ummet, bio prisiljen da se opredijeli za jedan od dva cilja svoje političke reforme. Prvi je bio uspostava političkog islamskog sistema putem reforme centralne osmanske vlade, a drugi zaštita Otomanske imperije od očekivane propasti putem reforme same državne strukture. Rida se, ipak, opredijelio za drugi cilj.

Reforma strukture Otomanske imperije

Rida je smatrao da se konstantni razdor među Osmanlijama tj. Arapima i Turcima može prevazići samo uspostavom istinske osmanske unije. Po njegovom mišljenju, najpreče je bilo za Otomansku imperiju da

³⁸ Rida, *Rihletu ila istanbul*, str. 55-57.

³⁹ Ibid.

postane prava domovina svih naroda koji žive pod njenim okriljem, bez obzira na njihovu nacionalnu i vjersku pripadnost misleći pritom na princip državljanstva. Na taj način, smatrao je, da bi svaki građanin imao osmanski nacionalni identitet koji ne bi ovisio o personi nijednog vladara i svi narodi bi uživali ista prava i dužnosti. Ta ideja ni u kojem slučaju ne bi sprečavala da Osmanska imperija ostane i dalje država islamskog hilafeta i da osmanski sultan zadrži titulu halife svih muslimana. Isto tako, ta ideja nije bila oprečna ni s uspostavom osmanskog političkog sistema utemeljenog na islamskim načelima.⁴⁰

Ideja o osmanskoj uniji značila bi dakle profiliranje osmanskog identiteta kroz državnu dimenziju i jednakost svih naroda koji su živjeli u imperiji, ali ne i nacionalnu državu koja bi brinula samo o svojim građanima, ili sekularnu, koja se ne bi pridržavala islama. Dakle, Rešidova ideja o panislamizmu se fokusirala samo na Osmansku državu za razliku od njegova učitelja Afganija, jer je on nastojao premostiti jaz između sunija i šija, kao i različitih idejnih i sunijskih pravnih škola. U tom smislu se zalagao za otvaranje vrata idžtihada i konsultovanje razuma pri poimanju vjere. Međutim, njegov glavni cilj je bila ipak reforma međusobnih odnosa između Arapa i Turaka u Otomanskoj imperiji.⁴¹

Navedene činjenice se mogu potkrijepiti sljedećim dokazima:

1 - Rešid je bio osmanske političke provenijencije jer je Osmansku državu smatrao državom islamskog hilafeta, i pored toga što je kritikovao njene vladare zbog nepridržavanja islamskih principa vladavine.⁴²

2 - Bio je Arap, Sirijac, osmanskog identiteta.

3 - Na Rešida je veći uticaj, po pitanju njegova stava prema kolonijalizmu, izvršio Abduhu nego Afgani. I pored toga što je prezirao kolonijalizam, ipak se dvoumio po pitanju miješanja u politička pitanja

⁴⁰ Selman, *ibid.*, str. 492.

⁴¹ Rida, *El-Vahdetul-islamijjetu vel-ihvetud-dinijjetu ve tevhidul-mezahib*, El-Mektebul-islami, Bejrut, str. 48-66.

⁴² Selman, *Ibid.*, str. 495., Merakiši, *ibid.*, str. 187.

muslimanskih država koje su bile, u to vrijeme, kolonijalizirane kao npr. Egipat, dok je Osmanska država tada zadržala svoju samostalnost.

4 - Rešid je bio realističan po pitanju svog odnosa prema okruženju u kojem je djelovao jer je stanje islamskog svijeta u njegovo vrijeme bilo lošije od onoga koje je bilo za vrijeme Afganija. Stoga je po svaku cijenu nastojao očuvati jedinstvo Otomanske imperije. Kada je izgubio nadu u reformu korumpirane centralne otomanske vlasti, počeo je zagovarati uspostavu osmanske unije na temelju decentralizacije vlasti i upravljanja. Cilj mu je bio omogućiti osmanskim neturskim narodima da se pozabave svojim identitetom, da poštuju svoju kulturu i da brane svoju teritoriju od stranih okupatora čiji su se apetiti iz dana u dan povećavali. Također je uzeo učešća u Kairu u osnivanju osmanske partije pod nazivom Decentralizacija vlasti pod vođstvom sirijske izbjegličke elite u Egiptu.

Rida je izabran za predsjednika skupštine te partije. Međutim, i pored toga što se partija zvala Decentralizacija vlasti i uprave ona je, ustvari, ipak, zagovarala samo federalnu demokratiju, te da se osmanske centralne vlasti fokusiraju samo na vanjsku politiku, odbranu i saobraćaj, a da se lokalnim vladama u osmanskim pokrajinama prepuste drugi državni resursi. Partija je, također, smatrala da je samo narod izvor vlasti što je impliciralo pravo i obavezu naroda da bira svoje predstavnike u centralnim nacionalnim skupštinama kao i lokalnim mjesnim zajednicama, te omogućavanje istim kontrolu rada centralnih i lokalnih vlasti sukladno svojim nadležnostima i kompetentnostima.⁴³

Čini se da je ta partija na kraju, ipak, realizovala samo dio svoje političke reforme koju Afgani nije uspio realizirati. Kao posljedica ignorisanja provedbe političke reforme od strane osmanske vlade, koju su zagovarali osmanski Arapi, ova partija je uzela učešće i u organizaciji i realizaciji Prvog arapskog kongresa koji se održao u Parizu 1913. god. Na Kongresu su izloženi zahtjevi osmanskih Arapa i pokazana snaga partije, kao i izvrsna organizacija i podrška Kongresa koju je partija uživala među osmanskim Arapima. Partija je tako uspjela potaći osmansku vladu da pregovara s vođstvom Kongresa. Nakon toga, vlada je obećala da će sprovesti velike političke i administrativne reforme. U tom smislu je izdala i ferman pod nazivom *Sultan* i ponudila

⁴³ Ševabike, ibid., str. 234-237.

neke državne funkcije nekima od učesnika pregovora. Međutim, ta obećanja su bila samo 'fatamorgana', jer je vlada i dalje nastavila s odgađanjem sprovedbe bilo kojeg obećanja. Na kraju nije realizovala nijedno, nego je i dalje ustrajala na nacionalističkoj turskoj politici.⁴⁴

Uspostava islamskog hilafeta

Poslije okončanja Prvog svjetskog rata 1917. god. Rida je radio na uspostavi islamske države u Siriji koju je oslobodila arapska vojska od tiranije osmanske nacionalističke vlade jedinstva i napretka. U Siriji je on u to vrijeme obnašao mnoge funkcije koje su mu omogućile da realizuje neke od svojih reformatorskih ciljeva. Izabran je za predsjednika Generalnog sirijskog kongresa – skupštine. Sa svojim kolegama je uspio da uspostavi ustavnu monarhiju koja je bila bliska njegovoj viziji novog islamskog političkog sistema. Međutim, ta postignuća su brzo nestala s padom ustavne vlade od strane francuskog okupatora što je navelo Rešida da se pridruži mudžahidima u borbi protiv okupatora putem pisane riječi u časopisu *Menar*. Kada je u tom periodu otputovao u Evropu, problem svoje zemlje prijavio je Ujedinjenim nacijama.⁴⁵

Nakon odluke Nacionalne turske partije da se islamski hilafet odvoji od turske vlade, te da se oduzmu sve ingerencije osmanskim halifi, Rida je iznova aktualizirao pitanje hilafeta i islamske unije, pa je 1922. god. napisao svoju Poslanicu o islamskom hilafetu. I pored toga što je osudio navedenu tursku odluku, smatrajući je pravno ništavnom jer halifa mora imati ingerencije i ovlasti koje mu omogućavaju vršenje funkcije halife u islamskoj državi, ipak je navedenu poslanicu posvetio turskom narodu kojeg je smatrao jednim od najmoćnijih muslimanskih naroda koji je, po njemu u to vrijeme, jedini bio u stanju da ponovo oživi hilafet i islamsku civilizaciju. Rida se u svom prvom teorijskom dijelu poslanice pozvao na ponovno osnivanje islamskog hilafeta na islamskim principima i savremenom poimanju Kur'ana i sunneta.⁴⁶

⁴⁴ Ibid., str. 244-251.

⁴⁵ Ševabike, ibid., str. 327-343.

⁴⁶ Rida, *El-Hilafetul-islamijje*, prvo izdanje, El-Mektebul-islami, Bejrut, str. 77-86.

U drugom, praktičnom dijelu njegova navedenog djela, Rida je predložio rješenje za prevazilaženje dvije najveće prepreke koje su, po njemu, stajale na putu osnivanja hilafeta, a to su neprijateljstvo i mržnja između Arapa i Turaka s jedne strane, te sve veća vesternizacija islamskog svijeta s druge.⁴⁷

Rida je bio optimističan po pitanju stava Zapada prema ponovnom osnivanju hilafeta. Vjerovao je da Zapad neće sprečavati i ometati njegovu uspostavu. Smatrao je da se hilafet neće transformirati u islamsku uniju koja bi okupila sve muslimane svijeta protiv Arapa.⁴⁸ Ono čega se bojao za hilafet je dominacija prozapadnjačkih političkih partija u islamskom svijetu a posebno nacionalističkih u Turskoj.⁴⁹ I doista, te partije su bile najveći protivnici ponovnoj uspostavi hilafeta u bilo kojem obliku. Tako je Nacionala turska partija odlučila da 1924. god.u potpunosti ukine islamski hilafet.

Ideja Rešida Ride i njen uticaj na savremene islamske pokrete

Politička reforma Ride je, može se reći, uspjela među ogromnom većinom muslimana, a njegovi naponi i ideje su izvršile snažan uticaj na reformatorske ideje Hasana el-Bene, osnivača pokreta Muslimansko bratstvo. S pravom se može tvrditi da su one izvršile uticaj i na politički program tog pokreta što potvrđuje i nekoliko činjenica kao npr. što je sam Bena nastojao da distribuirati Rešidove ideje poslije njegove smrti. U tom pravcu je nastavio s izdavanjem časopisa *Menar*, pa je izdao njegovih šest brojeva, nakon čega je taj časopis prestao da izlazi 1940. godine.

Sam Rida je u kolumni prvog broja, trideset i petog toma (zadnjeg broja kojeg je on uredio prije svoje smrti), naveo da će časopis *Menar* postati medij pokreta poziva ka islamu i ujediniti muslimane. Osnovan je s ciljem da naslijedi *Pokret za misiju i usmjerenje*, pokret kojeg je osnovao Rešid s namjerom da utemelji islamsko obrazovanje. Časopis je za vrijeme Prvog svjetskog rata prestao izlaziti zbog materijalnih razloga. To je bio Ridin nagovještaj i aludiranje na Muslimansko

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ Ibid.

bratstvo posebno kad se pogleda sličnost imena dva pokreta: *Pokret za misiju i usmjerenje (Džema'atud-d'ave vel-iršad)* s imenom koje nosi vođstvo Muslimanskog bratstva - *Ured za misiju i usmjerenje (Mektbud-d'ave vel-iršad)*.⁵⁰

Važno je još napomenuti da je reformatorska struktura Muslimanskog bratstva bila veoma jaka i jasna, jer je prošla ogromne transformacije i *uzurpacije*. Ciljevi koje je postavio Pokret su eksplicitni, kako se navodi u Ustavu koji je usvojen 1948. god. gdje se jasno kaže da je Muslimansko bratstvo generalna islamska organizacija koja radi na realizaciji islamskih ciljeva i svega onoga što je u uskoj vezi s njima poput: tumačenja kur'anske ideje i njene prezentacije sukladno duhu vremena, okupljanje muslimana oko kur'anskih principa, približavanje mišljenja između pripadnika različitih islamskih frakcija, investiranje, zaštita i očuvanje nacionalnog bogatstva, rad na poboljšanju životnog standarda, rad na uspostavi socijalne pravde, obezbjeđenje socijalne zaštite svakom građaninu, volontiranje, borba protiv nepismenosti, neznanja, siromaštva, bolesti i nemorala, propagiranja pozitivnih vrijednosti i humanosti, uspostava pravedne - dobre države, potpomaganje svjetske solidarnosti, učestvovanje u izgradnji ljudskog mira i civilizacije, oslobođenje kanjona rijeke Nila, oslobođenje arapskih i islamskih zemalja od svake strane vlasti i uticaja.⁵¹

Muslimansko bratstvo pri realizaciji navedenih ciljeva koristi misionarske metode i sredstva poput: predavanja, radija, pisane riječi, knjiga, brošura, odgoja, usmjeravanja, te raznih odgovarajućih programa za sve segmente društvenog života, nudeći ih potom resornim institucijama kako bi na taj način stigli do parlamenta, zakonodavne i izvršne vlasti, te međunarodnih organizacije. Isto tako rade na osnivanju ekonomskih, društvenih, naučnih, zdravstvenih, humanitarnih i drugih asocijacija i udruženja.⁵²

Opreznost i mudrost je u reformatorskom programu Muslimanskog bratstva, kako u ciljevima tako i u sredstvima, bila konstantna. U

⁵⁰ Hamid, *Es-Selefiyyune fi Misr*, str. 123.

⁵¹ Ibn Meziđ, *El-Ihvanul-mislimine minen-neš'eti ilel-halli*, mevkî ihvan ve beki...<http://goo.gl/OScZHA>.

⁵² Džema'atul-ihvanil-muslimine – *El-Laihatul-'amme li džema'atul-ihvanil-muslimin*, Vidi: http://www.kfrelshikh.com/about_us.aspx

svojim projektima npr. nigdje nisu spomenuli islamsku državu, nego su samo govorili o pravednoj i dobroj državi. Sam Bena u svojoj misiji i djelovanju nije se opredijelio za sistem političkih partija, niti je nastojao ikada da dobije parlamentarnu većinu. Naprotiv, njegovo sudjelovanje na izborima je bilo samo simbolično. Rešid Rida je bio učitelj Hasanu el-Beni. Među njima je bila jaka veza tako da je Hasan el-Bena čak zatražio od Ridinih nasljednika rukopis njegova tefsira *El-Menara*.⁵³

Hasan el-Bena se nije opredijelio za osnivanje političke partiju da bi se nadmetao s ostalima političkim partijama na parlamentarnim izborima radi dolaska na vlast putem koalicijske ili samostalne vlade. Učešće Muslimanskog bratstva na parlamentarnim izborima tridesetih i četrdesetih godina prošlog vijeka je bilo vrlo ograničeno i simbolično. Bena nije težio ka širokom učešću u parlamentu. Godine 1942. bio je kandidat na izborima, ali je povukao svoju kandidaturu iz koalicije s vladajućom partijom u to vrijeme, u zamjenu za neke benefite koje su bile od općeg interesa. Isto tako, nijednog člana svoje organizacije nije predložio za parlamentarne izbore i pored toga što se pružala velika mogućnost da se uđe u parlament i participira u vlasti pri formiranju samostalne ili koalicijske vlade s drugim partijama kako se u to vrijeme i dešavalo u Egiptu tridesetih i četrdesetih godina prošlog vijeka. Njegovo povlačenje iz politike je bilo svjesno, jer je smatrao da Muslimansko bratstvo nije politička partija koja teži ka vlasti, nego ka reformi i promjeni institucija i postojećih prilika kako bi cijeli ummet mogao preuzeti odgovornost za državu i postojeće stanje muslimanskog svijeta, te kako bi primjena Šerijata i realizacija općih interesa bila odgovornost cijele zajednice i svakog njenog člana, a ne samo program jedne partije ili organizacije.

Povlačenje Muslimanskog bratstva iz svakodnevne politike bila je izvrsna prilika za nadziranje, kontrolu, iskrenost i nepodmitljivost u društvu, te izvrsno mjerilo, parametar i autoritet kako za građane tako i za političare. Zbog toga su se svi relevantni faktori nadmetali u pridobijanju njihove naklonosti i podrške koju su oni imunizirali od bilo kakvih ličnih ciljeva ili interesa, a njihova politička neutralnost je bila

⁵³ Garajibe, *Et-Tevedždžu-hu-islahi fil-harekatil-islamijjeti ila ejne*, 3. 10. 2014. god., El-Džeziretun-net, <http://goo-gl/7D2JtT>

najmoćnije oružje za koordinaciju, reforme, misiju i nepristrasnu pomoć svim društvenim populacijama.⁵⁴

Pokret Muslimansko bratstvo pod vođstvom Hasana el-Bene, učenika Rešida Ride, je bio, ustvari, pokušaj političke promjene umjesto ideje o islamskoj reformi. Međutim, taj pokušaj je završio u krajnjoj konsekvenci u političkom partijskom projektu i na taj način njegova idejna dimenzija je uništena. Potonje generacije pokreta su se fokusirale na Mevdudijeve ideje koje su izrodile ekstremnu politiku koja je zloupotrijebila ideju džihada i otvorila politički i društveni prostor pokretima poput: tekfira, hidžre i džihada. Iskustvo afganistanskog otpora protiv sovjetske okupacije je dalo posebnu materijalnu snagu i moć tim pokretima, nakon što ih je Iranska revolucija opskrbila ideologijskom i duhovnom snagom.⁵⁵

Neki ogranci i struje u pokretu su mu, nakon što su uvidjeli opasnost ekstremizma i fanatizma, pokušali vratiti njegovu izvornu reformatorsku prirodu kako bi ga na taj način vratili idejnim i političkim temeljima osnivača Hasana el-Bene. To se pokušalo u Sudanu pod vođstvom Turabija i u Tunisu pod vođstvom Ganušija koji su bili oličenje transparentnosti, otvorenosti i idžtihada u savremenoj islamskoj reformatorskoj misli. Međutim, Turabi je ubrzo pao u obmanjujućem vojnom udaru jer je polje misije iz društvenih i civilnih institucija prenio na vlast, izlažući na taj način uništenju svoje idejno - idžtihadsko nasljeđe.⁵⁶

Treba još istaći da su postojali i postoje mnogobrojni savremeni islamskih mislioci koji se pripisuju Muslimanskom bratstvu ili nekim nacionalnim i socijalističkim idejama poput ideja Muhammeda Gazalija, Avve, Tarika Bišra, i drugih, koji su vjerovali u obnovu i ponovno reaktiviranje idejnog islamskog projekta, te evaluaciju islamskog poimanja sukladno svjetskim promjenama i prilikama.

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ Ibid.

Umjesto zaključka

Studija je utvrdila da je politička reforma ustvari politička tranzicija s ciljem: proširenja prostora političke participacije u donošenju važnih odluka, nastojanja da se uspostavi zdrava i dobra vlast, jačanja uloge glavnih političkih i ustavnih institucija u vlasti, zalaganja i podržavanja općih ljudskih prava i sloboda, odgovornosti i kontrola nadležnih i transparentnosti u trošenju javne imovine.

Mnogobrojni islamski mislioci i reformatori su pokušali da izvedu svoje zajednice i društva iz korupcije, nereda i civilizacijske zaostalosti u stanje procvata i civilizacijskog napretka, počevši od političke i ustavne reforme (dva faktora koji najviše utječu na društvo i zajednicu), jer politički nemoral sam po sebi vodi ka nemoralu na svim segmentima ljudskog društva sukladno uzrečici da ljudi slijede vjeru svojih vladara.

Afganijeve, Abduhuove i Ridaove ideje najviše su uticale na savremene islamske pokrete, a posebno na pokret Muslimansko bratstvo koji predstavlja najveći islamski reformatorski pokret u svijetu. Zastupljen je u više od osamdeset država.

Pokret Islamsko bratstvo je uveliko usvojilo političke ideje i idejnu baštinu koju su ostavili Afgani, Abdduhu i Rida. Pokret je imao namjeru krenuti istim putem uvažavajući pritom neke vremenske a posebno društvene promjene. U stvarnosti, pokret je uveliko uspio da nastavi svoju organizacijsku i idejnu platformu Rešida Ride pa je jedno (kratko) vrijeme nastavio s izdavanjem njegovog časopisa.

Muslimansko bratstvo je pri realizaciji svojih ciljeva koristilo misionarske metode i sredstva poput predavanja, radija, pisane riječi, knjiga, brošura, odgoja, usmjeravanja, raznih odgovarajućih programa za sve segmente društvenog života koje su potom nudili resornim centrima kako bi na taj način stigli do parlamenta, zakonodavne i izvršne vlasti, te međunarodne organizacije. Isto tako je radilo na osnivanju ekonomskih, društvenih, naučnih, zdravstvenih, humanitarnih i drugih asocijacija i udruženja.

Svima onima koji se bave i zanimaju za islamske reformatorske pokrete i islamsku politiku je neophodno da proučavaju djela islamskih reformatora poput Afganija, Abduhua, Kevakibija, Bene, Kutba, i drugih, s ciljem otkrivanja temelja reformatorske vizije koju su usvojili

savremeni islamski pokreti i iznalaženja rješenja za probleme koje pritišću i muče muslimane u muslimanskim zemljama i svijetu.

Literatura

1. Ammare, (2008) *Džemaluddin Afgani mukizuš-šerki ve fejlesuful-islami*, prvo izdanje, Daruš-šuruk, Kairo.
2. Ammare, (2006) *El-Islah bi-islam: me'alimul-mešru'il-hadari*, prvo izdanje, Nehdatu misr lit-tib'a ven-nešr vet-tevz'i, Kairo.
3. Ammare, *El-Imam Muhammed Abduhu, el-'amalul - kamile*, prvo izdanje, Daruš-šuruk, Bejrut.
4. Ammare, *El-Mešru'ul-hadaril-islami*, prvo izdanje, Darus-selam, Kairo.
5. Ammare, (2000) *El-Vesit fil-mezahibi vel-mustalehatil-islamijje*, prvo izdanje, Nehdatu Misr lit-tiba'ah, Kairo.
6. Ammare, *El-islahu fil-islami jebdeu bil-ferdi lijerteki bil-džema'ah*, sahitetul-ihram, 4. 6. 2006. god.
7. Behi, *El-Fikrul-islamili-hadis ve siletuhu bil-ist'imaril-garbi*, šesto izdanje, Darul-fikr, Bejrut.
8. Karić, E. (2018) *Džemaludin el-Afgani: reformator i predvodnik islamske obnove*, El-Kalem, Sarajevo.
9. Kulenović, T. (2008) *Politički islam*, VBZ, Zagreb.
10. Muhammed Hamid Abdulvehhab, *Es-Selefijune fi misr*, Darul-ensar.
11. Merakiši, *Tefkiru Muhammed Rešid Rida min hilali medželletil-menar*, Ed-Darut-tunisijje lin-nešr, Tunis.
12. Rida, R. (2006) *Tarihul-ustazil-imami Muhammed Abduhu*, drugo izdanje, Darul-fadile, Kairo.
13. Rida, R. *Rihletu ila istanbul, Jusuf Ibiš, Rehlatul-imami Rešid Rida*, drugo izdanje, El-Muessesetul-arabijjetu lid-dirasti ven-nešri, Bejrut.
14. Rida, R. *El-Vahdetul-islamijje vel-ihvetud-dinijje ve tevhidul-mezzahib*, el-mektebul-islami, Bejrut.
15. Rida, *El-Hilafetul-islamijje*, prvo izdanje, el-mektebul-islami, Bejrut.

16. Selman, *Muhammed Rešid Rida ve d'avetuš-šejh Muhammed Abduhu*, Mektebetul-m'alla, Kuvajt.
17. Salim, Ahmed Ali, *El-Islahus-sijasijul-islamijju minel- Afgani ila Reši Rida*, Medželletul-muslimil-mu'asir, 25. god. br. 98, 2000. god.
18. Ševabike, *Muhammed Rešid Rida ve devruhu fil-hajatil-fikrijje ves-sijasijje*, prvo izdanje, Mektebetu ammar, Aman.

Internet

19. Džema'atul-ihvanil-muslimine – *El-Laihatul-'amme li džema'atul-ihvanil-muslimin*, http://www.kfrelshikh.com/about_us.aspx
20. Garajibe, *Et-Tevedždžu-hu-islahi fil-harekatil-islamijjeti ila ejne*, 3. 10. 2014. god., El-Džeziretun-net, <http://goo-gl/7D2JtT>
21. Ibn Meziđ, *El-Ihvanul-muslimine minen-neš'eti ilel-halli:el-haklatus-sadidse...*<http://goo.gl/OSeZHA>.
22. Ibn Selame, Muhammed Zeki, *El-Islahus-sijasi, dirasetun-nazarijjeh*, Džami'atul-Jermuk- Jordan, <http://www.dahsha.com/old/viewarticle.php?id=30976>.
23. Salim, *El-Islahus –sijasijju indeš-šjh Rešid Rida bejne binai devletin islamijjetin nemuzedžijjetin ve ikameti džamui'atil-islamijjeh*, 8/12/2010., Merkezu afaki lid-dirasati vel-buhusi.
24. <http://www.alrakoba.net/articles-akcion-show-id-4999.htm>

POLITICAL REFORM IN MODERN ISLAMIC THOUGHT

PhD Sulejman Topoljak, Islamic Faculty of Pedagogy

University of Bihać

E-mail: sulejman.topoljak@hotmail.com

Abstract

The aim of this paper is to elaborate, in principle, the most important political reform issues of the most famous contemporary Muslim reformers: Džemaludin Afgani, Muhammed Abduh i Rešid Rida. The study tends to offer, by a comparative method, a vision of political reform in Islamic thought among the aforementioned reformers, and its impact and reflection on the notion of it in contemporary Islamic movements that are constantly trying to reform in their communities of residence, but unfortunately largely unsuccessfully. The author used the descriptive - analytical method in the study and analysis of the mentioned personalities and their works in the preparation of this study. The study ultimately found that in its political activities, Afghani focused on political reform, Abduh on the linguistic-religious and Rida on the political-religious, and that the ideas of Rashid Rida largely reflected on the largest reform movement in the Islamic world today, the Muslim Brotherhood.

Keywords: Afghans, Abduhu, Rida, reform, politics, religion.

الأستاذ الدكتور سليمان توبولياك

جامعة بيهاتش

كلية التربية الإسلامية

E-mail: sulejman.topoljak@hotmail.com

الإصلاح السياسي في الفكر الإسلامي المعاصر

الملخص

يهدف هذا البحث إلى تقديم مبدئي لأهم قضايا الإصلاح السياسي لأبرز الإصلاحيين المسلمين المعاصرين: جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا. تميل الدراسة إلى أن تقدم بطريقة مقارنة رؤية للإصلاح السياسي في الفكر الإسلامي لدى الإصلاحيين المذكورين أعلاه، وتأثيرها وانعكاسها على فهم الإصلاح السياسي لدى الحركات الإسلامية المعاصرة التي تحاول باستمرار الإصلاح في مجتمعاتها، ولكن وللأسف بدون النجاح في أغلب الأحوال. استخدم الباحث المنهج الوصفي التحليلي في دراسة الشخصيات المذكورة وتحليلها وبيان أعمالها.

أفادت الدراسة في نهاية المطاف أن الأفغاني في نشاطه السياسي كان مركّزاً على الإصلاح السياسي، وعبده على الإصلاح في ميدان اللغة والدين، بينما كان رشيد رضا مركّزاً على الإصلاح السياسي والديني، وأن أفكار رشيد رضا انعكست إلى حد كبير على أكبر حركة إصلاحية في العالم الإسلامي اليوم: جماعة الإخوان المسلمين.

الكلمات المفتاحية: الأفغاني، عبده، رضا، الإصلاح، السياسة، الدين.