

O prirodi selefijskog mišljenja i djelovanja*

Bernard Haykel**

Uvod: O pojmu

Termin selefijsko, i sve ono što on označava, loše se definira i često pogrešno shvata, i u literaturi o ovom pokretu i u studijama islamizma općenito.³ Ipak, općepoznato je da selefije tvrde kako su oni angažirani u procesu pročišćenja muslimanskog društva u skladu sa svojim učenjima i da je naziv selefija prestižan među muslimanima, zato što označava *najraniju*, pa stoga i najvjerodostojniju verziju islama – islam „pravovjernih predaka“, pod kojima se obično podrazumijevaju prve tri generacije muslimana. Među selefijama postoji jedan vrlo čvrst stav da je ono što je vremenski blisko poslaniku Muhammedu povezano s izvornim oblikom islama, a to je i sadržaj često citiranog *hadisa*, iz Buharijevog *Sahiha*, da su najbolje tri generacije muslimana prve tri generacije: „Najbolja od zajednica [muslimana] je moja generacija, a zatim ona koja slijedi nakon njih, a zatim ona nakon njih.“ Poznato je da selefije tvrde da pripadaju pobjednicima koji će biti spašeni na onome svijetu (*et-tā'ifa el-mensura* i *el-firka el-nadžija*), što, opet, temelje na drugom poznatom *hadisu*. Međutim, osim ovih činjenica, trebalo bi znati zašto se termin selefije, koji je krajem 19. stoljeća označavao moderne i racionalne muslimanske reformističke učenjake, počeo identificirati s vehabijama, za koje racionalni (*'akli*) argumenti znače izlazak iz vjere. Kakva je razlika, ako je ima, između selefija i vehabija? Koliko je star termin selefija kao oznaka određene grupe ili pokreta među muslimanima?

Veći dio pomoćne literature o selefizmu u cijelosti se fokusira na politički aspekt različitih – i razlikujućih – grupa ovog pokreta, a kada se tako radi, ne uočava-

* Bernard Haykel, „On the Nature of Salafi Thought and Action“ u *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*, ur. Roel Meijer (London: Hurst, 2009), str. 33-51. Prijevod: Azra Mulović.

** Želio bih zahvaliti Aronu Zysowu, Saudu al-Sarhanu i Engu Sengu Hou za pomoć u izradi ovog članka. Sve greške su, naravno, samo moje (autor).

3 Naprimjer, Olivier Roy, *Globalised Islam: The Search for a New Ummah*, London: Hurst & Co., 2002, čak i ne daje definiciju ovog termina.

ju se, pa čak i odbacuju njegove idejne, teološke i pravne osnove.⁴ Neki nas autori uvjeravaju da se selefije ne razlikuju mnogo od fašista i da je selefizam totalitarna ideologija.⁵ A zato što su savremene selefije međusobno podijeljene oko političkih pitanja, pri čemu su selefijske džihadije na jednom kraju kontinuuma, a politički submisivne selefije (npr. džamije i medhelije) na drugom kraju – često se smatra da termin selefije ima malu analitičku vrijednost ili je uopće nema. Takva tvrdnja, međutim, pogrešna je, zato što je nedopustivo restriktivna po shvatanju politike, i zato što selefije predstavljaju društveni i religijski pokret čije djelovanje ima dugoročnije političke posljedice od onih koje se mogu uočiti na prvi pogled.

Većina selefija nisu politički akteri u strogom ili formalnom značenju politike, pod čim podrazumijevam da im nije isključivi cilj osvajanje državne vlasti i njenih političkih nivoa, bilo putem nenasilnih sredstava ili putem direktne akcije. Oni, također, izbjegavaju formalne političke i većinu građanskih formi organiziranja (npr. političke stranke, klubove, udruženja). Selefije su, prije svega, religijski i društveni reformatori koji djeluju na stvaranju i reprodukciji određenih oblika autoriteta i identiteta, kako ličnog, tako i zajednice. Zapravo, selefije su odlučne stvoriti zasebni muslimanski subjektivitet, s dubokim društvenim i političkim značenjima.

Važno je shvatiti da selefije čine grupu koja svoj reformistički projekt definira, prije svega, kroz načela vjerovanja (tj. teologiju). Iako sekundarno, za njihovo samoodređenje su, također, važna određena pravna učenja, kao i forme društvenosti i politike. Nadam se da ću u ovoj studiji pokazati da je selefizam termin koji je heuristički koristan, zato što je marker jednog karakterističnog oblika angažovanja u svijetu i da je, kao takav, prepoznatljiv mnogim muslimanima. Jednog selefiju drugi muslimani odmah prepoznaju po karakterističnom odijevanju, društvenim i religijskim navikama, držanju tijela u namazu, te sadržaju i formi njegovog govora. Priladnicima ovog pokreta značaj arapskog jezika nikada nije preuveličan, zato što uvijek naglašavaju koliko je važno izučavati i stalno se oslanjati na objavljene tekstove, Kur'an i *hadise*. A zbog ovoga, Arapi – i oni koji tečno govore klasični arapski – dominiraju i dominirat će u ovom pokretu, a nearapi će i dalje ulagati golemi napor i snagu da nauče ovaj teški jezik i ponose se kada njime vladaju.⁶

Selefijska učenja i ideje toliko su se raširile posljednjih decenija da i mnoge moderne muslimane – čak i one koji se ne identificiraju formalno kao selefije –

4 Christopher M. Blanchard, „The Islamic Traditions of Wahhabism and Salafiyya“, *Congressional Research Service*, RS21695 (25. januar 2006); Quinran Wiktorowicz, „Anatomy of the Salafi Movement“, *Studies in Conflict & Terrorism*, 29:3 (april – maj 2006), str. 207-239.

5 Vidjeti Paul Berman, *Terror and Liberalism* (New York: W. W. Norton, 2003).

6 To koliko je arapski jezik važan selefijskima ne može se dovoljno naglasiti. Susreo sam selefije u Indiji, i drugdje izvan arapskog svijeta, kojima je umijeće da tečno govore klasični arapski glavno obilježje pravog selefije. Ići stopama „pravovjernih predaka“, dakle, ne znači samo slijediti njihova religijska i pravna učenja, nego znači i biti kao oni u svakidašnjem životu i izgledu. Selefije u svojoj imaginaciji rekonstruiraju odjevne, jezičke, kulturne i etičke navike prvih muslimana i ustrajavaju na tome da budu upravo kao oni. Neki čak tvrde da bi, u idealnom slučaju, svi muslimani trebalo da govore arapski jezik kao svoj maternji. Ovo nije zadatak koji je lahko izvršiti, pa su među članovima ovog pokreta oni koji ga ostvareo dličnici i visokog statusa.

privlače određeni aspekti selefizma, recimo to što on naglašava tekstualnu formu autoriteta, što napada ašarijski voluntarizam, što potkresuje pravna tumačenja i što poziva na reformu muslimanskih vjerovanja i prakse, između ostalog, i putem povratka uzoru poslanika Muhammeda i njegovih ashaba.⁷ I zbog toga što se pridržavaju određene forme tumačenja teksta – u kojoj se naglašava direktna veza s tekstom objave – selefije imaju relativno plitku i ograničenu hijerarhiju učenjačkih autoriteta. Većina selefija – mada ne svi – razlikuju se od prijemodernih, tradicionalnih muslimana po tome što ne pristaju na razrađenu i slojevitu skolastičku tradiciju religijske interpretacije, koja i inače strogo i kruto ograničava i regulira rezultate mišljenja. Pošto je to tako, upečatljivo je kako je relativno lahko postati ličnost od autoriteta među selefijama. Zapravo, kao interpretativna zajednica, selefije su, za razliku od drugih muslimanskih tradicija ili učenja, relativno otvorene, čak demokratične.

U ovom članku nastojimo pojasniti šta je selefizam i ko su selefije. Pokušat ćemo objasniti i zašto neki muslimani smatraju ideje ovog pokreta privlačnim. U tom pogledu iznijet ću argumente da privlačnost selefizma leži u formi autoriteta koji promovira i umnožava, kao i u određenoj hermeneutici koju zagovara. Nisu takozvane „deteritorijalne“ i „fundamentalističke“ osobine, niti „globalizirani“ uvjeti modernog života to što selefizam čini posebno privlačnim, nego se ta privlačnost velikim dijelom objašnjava selefijskim tvrdnjama o pozdanosti religije i njihovom, naizgled beskrajnom, sposobnošću da ove tvrdnje podupru citiranjem svetog teksta. Jedan tipični selefijski argument je što se selefije, za razliku od drugih muslimana, oslanjaju isključivo na pouzdano dokazane tekstove objave kao osnove za svoje stavove, te što se pozivaju na relevantne ajete ili *hadise* svaki put kada iznesu sud ili mišljenje. Kad je riječ o razradi učenja i mišljenja, da podupru citirano, oni tvrde da su ovi tekstovi, posebno *hadisi*, bezuvjetno autoritativni, što je tvrdnja o kojoj druge škole islamske teologije i prava vode žučne debate, pa je čak i osporavaju. Ove tvrdnje o većoj sigurnosti Božijeg zakona, putem hipertekstualne metodologije, zaštitni su znak selefija. Pod ovom tvrdnjom oni podrazumijevaju da poricati selefijske stavove znači poricati dokaznu vrijednost teksta objave, posebno kanonskih *hadisa*, a to je stajališteopasno, i otvara mogućnost isključenja iz zajednice vjernika i prokletstvo.

Neki učenjaci, kao što je Olivier Roy, tvrde da popularnost selefizma nalazi u deteritorijaliziranom i globaliziranom stanju savremenih muslimana. Međutim, ostaje pitanje zašto se selefizam tako dobro ukorijenio u zemljama kao što su Saudijska Arabija, Jemen, čak i u dijelovima Indije i Nepala, između ostalog, gdje autohtone selefije ne pate od osjećaja deteritorijaliziranosti. Drugo pitanje, s tim u vezi, jeste: Čime objasniti aktivno postojanje selefija stoljećima prije našeg glo-

7 Kad je riječ o voluntarizmu, ašarije tvrde da nema pravde ili mudrosti, osim onog šta je Bog odlučio da bude – za njih ne postoji neka druga etička mjera osim objave. Selefije, za razliku od njih, tvrde da je kriterij šta je dobro, a šta loše, neovisan o objavi, i da svako Božije djelo manifestira savršenu pravdu, čak i ako mi možda nismo svjesni da su ona pravedna. U mjeri u kojoj selefije zauzimaju ovo stajalište, sličniji su mutazilijama, grupi koju inače ocrnjuju, nego ašarijama.

baliziranog doba? U mnogim studijama o ovom pokretu autori prenose shvatanje da je selefizam jedna čisto moderna pojava – da se javlja krajem 19. stoljeća – i, kada tako čine, autori iznevjere islamsku religijsku historiju i pokazuju kako je malo poznaju. Nadam se da ću ovdje dati određeni uvid u prijemodernu historiju ovog pokreta i argument da su njegovi izvori u teološkim i pravnim debatama koje prethode našem modernom dobu. Nadalje, selefizam nije samo forma „fundamentalizma“ koja danas prevladava, a kao takav, samo je jedan od brojnih alternativnih islamskih religijskih pokreta koje muslimani mogu odabrati da slijede. Drugi, doktrinarno jaki pokreti i tendencije su: Hizb al-Tahrir [Hizb et-Tahrir], Muslimanska braća, Jama'at al-Tabligh [Džemat et-teblig], određeni sufijski tarikati, strogi hanefizam, deobandije, barelvije itd. Šta nekog muslimana podstakne da izabere selefizam između ovih alternativa? Odgovor, osim spomenutog religijskog pouzdanja, može se naći u tome što selefizam propagira poseban muslimanski identitet, obogaćen tvrdnjama o autentičnosti. Ovo uključuje snažni diskurs usmjeren na reformiranje drugih, neselefijskih muslimana, što je isto što i aktivistički svjetonazor u kojem neko smatra da je sam čist, a da je drugima potrebno pročišćenje, kako vjerovanja, tako i prakse. U ovom pokretu postoji nešto što neki, s obzirom na druge kontekste, nazivaju „neprijateljskim konstruiranjem Drugog“,⁸ što selefije čine neselefijskim muslimanima. Napokon, često se tvrdi da to što Saudijska Arabija finansira i promovira ovaj pokret objašnjava širenje i popularnost ovog pokreta.⁹ Ova tvrdnja previše je pojednostavljena, budući da su selefije postojale i prije stvaranja Saudijske Arabije, a mnogi od njih ne primaju novac darežljivih Saudijaca. Osim toga, ovu vrstu finansijske podrške primale su i neselefije, poput univerzitetskog učilišta Nadwat al-Ulama [Nadvetul Ulema] u Laknauu, u Indiji ili one grupacije koje ne prihvataju učenja ovog pokreta, kao što su deobandije u Pakistanu i Afganistanu. Zapravo, jedan povelik broj selefija neprijateljski je nastrojen prema vlasti i politici ove kraljevine, do te mjere da joj osporavaju svu legitimnost, a neki osuđuju čak i postojanje takozvanih plemenskih vrijednosti u saudijskom društvu i politici. U ovom pogledu, najviše što se može tvrditi jeste da je pokroviteljstvo Saudijske Arabije pomoglo širenju ideja pokreta, dobrim dijelom kroz selefijsku štamparsku djelatnost, ali ova pomoć niti je nužno niti je dovoljno objašnjenje selefijskog prisustva i ukorijenjenosti u životu muslimana širom svijeta.¹⁰

8 Autor je upotrijebio sada čest termin „othering“, koji još uvijek nema šire prihvaćen prijevod. „Konstruiranje Drugog“, „kreiranje drugog“, „podrugovljenje“, „odrugotvorenje“, „drugogačenje“, pa i „drugost“ (što je posuđeno od prijevoda za „otherness“), samo su neki mogući prijevodi. Odabrani prijevod, „konstruiranje Drugog“ čini se najadekvatnijim. (prim. prev.)

9 Klasično djelo ovog žanra je Dore Gold, *Hatred's Kingdom: How Saudi Arabia supports the new global terrorism* (Washington: Regnery Publishing, 2003).

10 Moglo bi se reći, naprimjer, da to što je Ibn Kesirov komentar Kur'ana, *Tefsir el-Kur'an el-'azim*, općeprihvaćen, ima veze s time što je Saudijska Arabija pomagala štampanje ovog teksta. To, zasigurno, važi i za djela Ibn Tejmije, Ibn el-Kajjima i, u novije vrijeme, Muhammeda eš-Ševkanija.

Značaj teologije: *tevhid*, *tevhid* i još *tevhida*

Riječ selefija / selefijski, kao imenica i pridjev, prijemoderna je – nije neologizam s kraja 19. stoljeća – i označava zasebnu teološku grupu koja se identificirala sa sljedbenicima hadisa (*ehl el-hadis*).¹¹ Termin nalazimo, naprimjer, u brojnim Ibn Tejmijjinim (u. 1328) djelima, kao i u djelima drugih prijemodernih autora (npr. es-Sem'ani, Ibn el-Kajjim, ez-Zehebi).¹² U djelu *el-Fatava el-kubra*, Ibn Tejmijja piše sljedeće:

Što se tiče *selefije*, važi ono što su [Hamid ibn Muhammed] el-Hatabi i Ebu Bekr el-Hatib [el-Bagdadi] i drugi rekli: Put Selefa je da doslovno tumače ku'anske ajete i *hadise* koji se odnose na Božije attribute (*idžra' ajet es-sifat ve ahadis es-sifat 'ala zahiriha*), ne navodeći modalitete i ne pripisujući Mu antropomorfne osobine (*ma' nefi el-kefijja ve et-tešbih*). Dakle, ne smije se reći da je značenje riječi „ruka“ – moć, a riječi „sluh“ – znanje.¹³

U ovoj definiciji nije riječ samo o fizičkim aspektima Boga: važnije je kako pristupiti tekstovima objave i ko se može smatrati pravim vjernikom u islamu.¹⁴ Stoga, poricanje nekog Božijeg atributa, ili njegovo metaforičko tumačenje, može dovesti do nevjerovanja. Slično, kada čovjek pripisuje nekome – svecu ili Poslaniku – osobine ili moć koje posjeduje samo Bog, to ga može obilježiti kao nevjernika.

Ovu selefijsku teologiju podupiru određene tvrdnje koje podrazumijevaju, između ostalog: (1) povratak vjerodostojnim vjerovanjima i praksi prvih triju „generacija“ muslimana – „pravovjernih predaka“ (*selef es-salih*) – perioda koji, smatra se, počinje prvom objavom poslaniku Muhammedu (oko 610) i završava oko godine smrti Ahmeda ibn Hanbela (855);¹⁵ (2) naglasak na jednom određenom razumijevanju *tevhida* (Božije jednoće), koji selefije dijele na barem tri kategorije vjerovanja i djelovanja: Jednoća Gospodara (*tevhid er-rububijja*), Jednoća Boga (*tevhid*

11 Ahmed ibn Hanbel (u. 855), eponim hanbelijske škole prava, čije se ime vezuje i uz posebnu teološku školu, navodno je rekao: „Prenosi se preko više od jednog pretka (*selefina*) da su govorili: ‚Kur'an je riječ Božija i nije stvoren, i to je ono čega se ja držim. Ne upuštam se u spekulativnu teologiju i smatram da se nema ništa više reći od onog što je rečeno u Božijoj Knjizi (Kur'anu), hadisima Njegovog Vjerovjesnika ili njegovih ashaba i njihovih sljedbenika – neka je Božija milost na njih. Ne valja se upuštati u rasprave o pitanjima koja oni ne sadrže.“ *Za ehl el-hadis*, vidjeti *The Encyclopaedia of Islam*, 2. izd., s. v. „ahl al-hadith“ (J. Schacht).

12 Abd el-Karim es-Sem'ani (u. 1166) u svom djelu *Kitab el-ensab* piše: „...*es-selefi* je ono što se odnosi na pretke (*es-selef*) i prihvatnje njihovog vjerovanja...“ (vol. 4, str. 104).

13 Tekijuddin ibn Tejmijja, *el-Fetava el-kubra* (Kairo: Dar el-kutub el-hadisa, 1966), vol. 5, str. 152.

14 Termini koje selefije koriste za tumačenje takvih problematičnih tekstova jesu *imrar* i *temvir*, doslovno dopustiti im da prođu bez bilo kakvog tumačenja, kao što je metaforičko ili alegorijsko, naprimjer.

15 Termin 'generacija' (*džil*) može se razumjeti i kao period duži od 20 godina, ali, ponekad se to približava i periodu od 80 godina. U trogeneracijskom modelu, barem za hanbelije, period je od oko 250 godina, i tu preklapanja generacija nisu od značaja.

el-uluhijja) i Jednoća Imena i Atributa (*tevhid el-esma' ve es-sifat*);¹⁶ (3) postizanje pobjede nad nevjerovanjem, posebno nad svim oblicima *širka* (pridruživanje drugih bića ili stvari Bogu); (4) tvrdnje da su jedini valjani izvori autoriteta Kur'an, Poslanikov sunnet (koji se poistovjećuje s kanonskim zbirka *hadisa*) i konsenzus Poslanikovih ashaba; (5) oslobođenje muslimana od pokuđenih novotarija (*bida'*, sing. *bid'a*) u vjerovanju i praksi koje su oni, svjesno ili nesvjesno, usvojili; (6) uvjeravanja da su stroga konstrukcionistička tumačenja Kur'ana i Sunneta dovoljna da vode muslimane za sva vremena i kroz sve situacije, te da su ovi izvori jasni.¹⁷

Ibn Tejmijina djela temeljito se i opsežno bave teološkim pitanjima, a njegov opus treba shvatiti kao jedno monumentalno poduzeće čišćenja islamskog vjerovanja od onog što je smatrao nagomilanom herezom i poduhvat sistematskog pobijanja te hereze. Bio je učitelj teolog koji je podsticao druge grupe na rasprave i debate u nastojanju da odbrani svoju verziju pravovjerja, drugim riječima – selefizam. Ibn Tejmijini sljedbenici, sve do danas, smatraju njegova djela završnom riječi teoloških polemika koje su plamtjele u klasičnom islamu, te da je on zapečatio sudbinu protivnika selefija, grupa kao što su ašarije, džehmije, murdžije, šiije i filozofi, između ostalih. Zbog ovoga, mnoge moderne selefije smatraju da s drugim muslimanima ne treba više voditi nikakve temeljite teološke debate, jer je u njima već pobijedio Ibn Tejmijja.¹⁸ Umjesto toga, selefije danas i dalje nastoje pročistiti sunijsku tradiciju od neselefijskih nanosa i utjecaja, kao i ponoviti, u skraćenom obliku, argumente koje je iznio Ibn Tejmijja.¹⁹ I stalno su na oprezu zbog vraćanja ovih napasnih hereza u modernom obliku.

Selefije vjeruju da pravo islamsko vjerovanje čini kako unutrašnja vjera, tako i vanjsko djelo, te da se to vjerovanje može uvećati i umanjiti, ovisno o ovim dvjema

16 Pod Jednoćom Gospodara selefije podrazumijevaju da Bog ima moći kao Gospodar stvorenog svijeta, pa pripisati ijedno od ovoga bilo kome osim Njemu čini nevjerovanje. Jednoća Boga podrazumijeva da se sve forme bogoštovlja upućuju samo Bogu i da klanjati se ikom drugom, osim Bogu, jeste nevjerovanje. Napokon, Jednoća Imena i Atributa podrazumijeva vjerovanje u opis Boga kako je dat u tekstovima objave, bez ispitivanja o modalitetima ili metaforičkih tumačenja. Termini *tevhid er-rububijja* i *tevhid el-uluhijja* su, izgleda, nastali u Ibn Tejmijino vrijeme. *Tevhid el-uluhijja* je posebno koristan pojam za primjenu selefijskih gledišta, zato što je on najčvršće povezan sa činom bogoštovlja, pa se, tako, odnosi i na važeću praksu.

17 Selefijско uvjerenje da je dokaze iz tekstova objave lahko naći i razumjeti njihovi protivnici uveliko ismijavaju. Jedan od tih protivnika, saudijski učenjak Hasan al-Maliki, ispričao mi je priču o jednom selefiji koji je bio fasciniran kompjuterskom tehnologijom i njenim mogućnostima za istraživanje tekstualnih izvora, pa je stalno tražio od svog devetogodišnjeg sina da istražuje baze podataka i traži „dokaze“ (*delil*) za određeni problem. Iako je ova priča vrlo vjerovatno pretjerana, ipak ističe činjenicu da su kompjuter i islamski softverski programi napravljeni za njega pogodni za selefijski metod tekstualnog tumačenja i citiranja. Kanon je doslovce nadohvat ruke, pa, čemu onda, zarad teškog i dugotrajnog zadatka učenja, ići kod raznih učitelja, često vrlo daleko?

18 Vidjeti, naprimjer, Mufarrih ibn Sulayman al-Qawsi, *el-Mevkif el-mu'asir min el-menbedž es-selefi fi el-bilad el-'arabijja* (Rijad: Dar el-fadila, 2002); i Salih ibn Fawzan al-Fawzan, *el-İrsad ila sahib el-i'tikad ve er-radd 'ala ehl eš-širk ve el-ilhad* (Kairo: Mektebat Ibn Tejmijja, 1990).

19 Selefije pomno pregledaju čak i kanonske sunijske zbirke *hadisa* i tvrde da i njih treba očistiti od slabih i nepouzdanih predaja. Vidjeti Kamaruddin Amin, „Nasiruddin al-Albani on Muslim's Sahih: a Critical Study of his Method“, u *Islamic Law and Society*, 11:2 (2004), str. 149-176.

varijablama. Selefije optužuju murdžije da ograničavaju vjerovanje samo na unutrašnju vjeru i da, zbog toga, toleriraju besramna bezbožna djela, kao što je izbjegavanje da se obavlja pet obaveznih dnevnih namaza. Na ovoj osnovi vjerovanja, selefije su spremne ekskomunicirati (*tekfir*) muslimane koji ne obavljaju obavezna djela, djela koja vjera nalaže.²⁰ Ovo više aktivističko shvatanje vjere podstaklo je neke selefije da se bave političkom kritikom, pa i anatemizacijom svakog samoproklamovanog muslimanskog režima koji ne vlada po islamskom zakonu i gdje se ne provodi islamski zakon. Oni koji legitimiraju ili toleriraju takve režime etiketirani su kao murdžije.²¹

Savremene ašarije i maturidije žale se da ih selefije napadaju što koriste alegorijska ili metaforička tumačenja tekstova o Božijim atributima.²² Oni optužuju selefije da su novovremene haridžije, netolerantni i ekstremistički heretici koji siju razdor i smutnju (*fitna*) među muslimanima, tako što koriste prijekornu praksu anatemiziranja ili ekskomuniciranja braće muslimana. Neki među ovim antagonistima i sami su osudili selefije što zagovaraju antropomorfizam, pa su za njih rezervirali pogrdne nazive kao što je *hašvija*.²³

Selefije stalno napadaju i šiije, koje smatraju nevjernicima. One napadaju i sufizam i sufije, i sve one koji posjećuju mezarja i turbeta i učestvuju u običajima koje oni smatraju protivnim islamskoj vjeri, kao što su slavljenje rodendana poslanika Muhammeda (*mevlud*) i nastojanje da se Bogu približi pozivanjem na poslanike, svece i učenjake (*tevessul*), traženje pomoći od posrednika (*istigasa*) ili zauzimanja kod Boga (*tešaffu*).²⁴ Selefije takve ljude zovu *kaburijjun* (štovatelji grobova), dok šiije nazivaju *rafidijama* („oni koji odbacuju“ prvu četvericu halifa u islamu). Šiije, s druge strane, selefije zovu *nesibijama*, „omraženim dušmanima“ Alija ibn Ebi Taliba i Poslanikove porodice (*ehl el-bejt*). Na sve strane padaju uvrede, a korijen toga jeste u teološkim vjerovanjima, oko kojih nisu dopuštene nikakve razlike u mišljenju. Angažman selefija može se zamisliti kao neumorna odbrana granica: razgraničenje zajednice čistih vjernika od onih nasuprot, koji su, na ovaj ili onaj način, teološki iskvareni ili u zabludi.

20 Za razliku od selefijskog stajališta, dominantni stav među sunijama je da ekskomunicirani mogu biti samo oni koji svjesno i otvoreno odbacuju obavezni karakter ovih religijskih dužnosti (npr. namaza). To što ih oni ne obavljaju, samo po sebi ne čini osnovu za *tekfir*.

21 Djela saudijskog učenjaka Safara al-Hawalija klasični su primjer za ovo moderno selefijsko stajalište.

22 Vidjeti, naprimjer, Gibril Fouad Haddad, *Albani & his Friends: a Concise Guide to the Salafi Movement*, n. l. (Aqsa Publications, 2004). Neki istaknutni antiselefijski autori koje treba spomenuti su: Muhammad Zahid al-Kawthari, Muhammad Sa'id Ramadan al-Buti, Hasan 'Ali al-Saqqaf. Al-Butijevo najpoznatije djelo protiv selefija jeste *es-Selefija marhala zamanijja mubareka la mezheb islami* (Damask: Dar el-fikr, 1988).

23 *Hašvije* su doslovce oni koji pune ili popunjavaju stvari (npr. jastuke ili margine tekstova), i to je pejorativni termin koji su protiv *ehl el-hadisa* i selefija koristili njihovi neprijatelji da pokažu kako su oni antropomorfisti i uglavnom glupi i zalutali. Sayyid Majd al-Din al-Mu'ayyidi, jedan od najistaknutijih zejdijskih učenjaka svoje generacije, tako je nazvao selefije u jednom intervjuu koji sam s njim vodio 1994.

24 O temi borbe protiv mevluda, vidjeti Marion Holmes Katz, *The Birth of the Prophet Muhammed: Devotional Piety in Sunni Islam* (New York: Routledge, 2007).

Fokus na teološke razlike, za razliku od pravnih, veoma je važan, zato što u teologiji u islamu nema tolerancije prema mnoštvu jednako valjanih, ali očigledno različitih vjerovanja: samo je jedno vjerovanje ispravno i na toj osnovi moguće je isključiti i ekskomunicirati sljedbenike drugih mišljenja. Pravno područje sasvim drugačije funkcionira, jer tu se većina razlika u mišljenju tolerira, zato što dokazi teksta o njima imaju osobinu vjerovatnosti (*zanni*), pa, stoga, nije sigurno da li je dato mišljenje podudarno s Božijom voljom. Zato teološke tvrdnje nadilaze svaki drugi argument – one efikasno zaustavljaju raspravu. A zbog toga drugi muslimani selefije smatraju netolerantnima. Ovo često poprima formu selefijskog odvajanja i definiranja nasuprot nevjerovanju drugih, neku formu njihovog negativnog samoodređenja: „Mi smo pravi muslimani, a ne kao oni zalutali i kao ljudi novotarija, kao što su ašarije, sufije i haridžije, koji vjeruju u ovu i onu herezu.“ Ovakvo samodefiniranje predstavlja dugoročnu tradiciju u islamu, što lijepo ilustrira Ridwan al-Sayyid u svojoj studiji o pojmu „grupe“ (*džema‘a*) i njenim političkim značenjima.²⁵

Značaj prava: biti ili ne biti *mudžtehid*

Drugi važan aspekt selefijskog samoodređenja jeste u pristupu ovog pokreta pravu, a posebno gledištu koje selefije zauzimaju u odnosu na četiri uspostavljene sunijske škole (*mezheb*, plur. *mezahib*). Za razliku od njihovog jedinstva u vezi s tim šta čini pravovjernu teologiju, ovdje su selefije međusobno podijeljene. Glavna je razlika u stepenu u kojem oni slijede, ili odbacuju, učenja jedne od dogmatskih pravnih škola (*mezheba*), ili drugim riječima, šta oni misle – koliko je važan *idžtihad* (neovisno rasuđivanje) u pravnim pitanjima. Vehabije, naprimjer, uglavnom slijede hanbelijsku školu, dok druge selefije u potpunosti odbacuju *taklid* (oponašanje) bilo kojeg *mezheba*, i, umjesto toga, preferiraju direktno obraćanje izvorima objave (*el-‘amal bi ed-delil*) svaki put kad žele dobiti neko islamsko mišljenje ili sud. A glavna razlika između tradicionalnih vehabija i *idžtihadu* sklonih selefija jeste što ovi prvi pristaju uz gledišta hanbelijske škole prava i što, u formuliranju pravnih mišljenja, ne pridaju važnost *idžtihadu*. Muhammad Nasir al-Din al-Albani (u. 1999), glavni autoritet u modernom selefijskom pokretu, kritikuje Muhammeda Ibn Abdul Vehaba (u. 1792), osnivača vehabijskog pokreta, upravo u vezi sa ovom tačkom, iako ga hvali što je širio pravu verziju *tevhida* i što je narod Nedžda i Hidžaza oslobodio pokuđenih novotarija (*bid‘a*) koje su bili usvojili. Al-Albani je u pravu, zato što u svojim glavnim djelima, *Kitab et-tevhid* i *Kešf eš-šubuhah*, Muhammed ibn Abdul Vehab ne spominje značaj *idžtihadu*. Sadržaj ovih djela teološki je i stroga je kritika onih koji odstupaju od

25 Ridwan al-Sayyid, *el-Džema‘a ve el-mudžtema‘ ve ed-devla* (Bejrut: Dar el-kitab el-‘arabi), str. 231-268.

selefijskog shvatanja *tevhida*, te postavlja temelje na osnovu kojih se ti ljudi mogu ekskomunicirati. Nadalje, u poznatoj raspravi *Fasl el-bitab*, brat i protivnik Muhammeda ibn Abdul Vehaba, Sulejman ibn Abdul Vehab, daje detaljnu kritiku vehabijskih teoloških učenja i kritikuje Muhammeda upravo zbog toga što ne razumije principe *idžtihada*.²⁶

Pometnja oko značaja neovisnog rasuđivanja u pravu izvan *mezhebā* traje još od Ibn Tejmijjinog vremena. Iako je Ibn Tejmija bio *mudžtehid*, njegovo glavno interesovanje bila je teologija. U Ibn Tejmijjinoj biografiji, ez-Zehebi piše sljedeće:

On je bio dobro obaviješten o pravnim gledištima [Poslanikovih] ashaba i njihovih sljedbenika, i rijetko se bavio nekim problemom, a da nije spominjao četiri škole. Međutim, u dobro poznatim pitanjima jeste se protivio četirima školama, o kojima je pisao i raspravljao sa stajališta Kur'ana i Sunneta... Ima već nekoliko godina kako ne izdaje *fetve* u skladu s mišljenjem neke konkretne škole, nego ih radije temelji na dokazima koje je [sam] ustanovio. Učinio je da čisti Sunnet i selefijski put pobijede.²⁷

Nigdje u Ibn Tejmijjinim djelima nisam mogao naći tvrdnju da obični musliman ne smije oponašati neku od četiriju ustanovljenih škola (*taklid*) ili da *taklid* nije valjan ili prihvatljiv običnom čovjeku. Slučaj je sasvim drugačiji kada je riječ o pravom *mudžtehidu* kakav je sam bio; od takvog čovjeka očekuje se da slijedi svoj vlastiti, neovisni sud, a ne da „imitira“ – zapravo, u ovom slučaju *idžtihad* se smatra obavezom. Za razliku od Ibn Tejmije, njegov učenik i odani sljedbenik Ibn el-Kajjim el-Dževzija (u. 1350) ne samo što je naglašavao koliko je za kvalifikovanog učenjaka važan *idžtihad* nego je tvrdio i da obične muslimane treba osloboditi *taklida* četiriju škola prava.²⁸ Iz Ibn el-Kajjimovih učenja čini se da su selefije bile protiv škola, što se na arapskom jeziku naziva *la-mezhebijja*. Ovog stajališta najčvršće se držao i najrječitije ga branio jedan pripadnik selefijskog pokreta iz 18. stoljeća, jemenski učenjak Muhammed eš-Ševkani (u. 1834).²⁹ Ševkanijev glavni stav jeste da svaki musliman već ima otvoren pristup učenjacima islamskog prava, i, pošto je tako, treba tražiti dokaze (*delil*) za mišljenje koje

26 Kasniji vehabijski učenjaci navode važnost *idžtihada* i tvrde da je Muhammed ibn Abdul Vehab bio *mudžtehid*, ali to nije tačan opis učenja osnivača, već prije neka retrojeksija kasnijih interesa na period prve saudijske države. Vidjeti Michael Crawford, „Wahhabi ‘Ulama’ and the Law 1745-1932 AD“, magistarska teza (University of Oxford, 1980); Guido Steinberg, *Religion und Staat in Saudi-Arabien: Die wahhabitischen Gelehrten 1902-1953* (Würzburg: Ergon Verlag, 2002), str. 301-41.

27 Ibn Nasiruddin ed-Dimaški, *er-Radd el-vefir*, Zuhayr al-Shawish (ur.) (Bejrut, 1993), str. 34. Vidjeti također Caterina Bori, „A New Source for the Biography of Ibn Taymiyya“, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 67:3 (2004), str. 333.

28 Vidjeti Ibn el-Kajjim, *I‘lam el-muvekki‘in ‘en rabb el-‘alemin*, 7 vol. (Dammam: Dar Ibn el-Dževzi, 1423/2002), vol. 2, str. 470-474 i vol. 3, str. 5-36.

29 Detaljniji prikaz Ševkanijevih stavova pogledati u Bernard Haykel, *Revival and Reform in Islam: the Legacy of Muhammad al-Shawkani* (Cambridge, 2003). Treba napomenuti da Ševkani ima i preteče u ovom stavu, a među njima su najpoznatiji bili Jemenci Muhammed ibn Ibrahim el-Vezir (u. 1436) i Muhammed ibn Ismail el-Amir (u. 1769).

je dobio od učenjaka, prije nego što to mišljenje i prihvati. Kada ima dokaz za neku presudu, propis, musliman laik onda ne prakticira *taklid*, nego nešto što selefije nazivaju *ittiba'* („slijedenje“). Svako takav oslobođen je jarma *taklida* i vjeran je istinitim učenjima prvih generacija islama.³⁰ Protivnici selefija ismijavaju ovaj argument tvrđnjom da jedan neobrazovani musliman, zbog svog neznanja, nije u stanju razumjeti dokaz, pa postavljaju retoričko pitanje: Kakva je, onda, korist kada dokaz dobije od učenjaka? Oni također dodaju da je sistem koji selefije predlažu zapravo jedan idealni slučaj, po tome što pretpostavlja da *mudžtebida* ima na svakom ćošku, a to je nemogući scenario, s obzirom na to koliko je teško steći taj visoki naučni rang. Po tom njihovom sistemu, koji se zasniva na bezbrojnim živim *mudžtehidima*, pretpostavlja se, dakle, da je sve ono ogromno znanje koje je ugrađeno u pravne škole, a koje je, na kraju, naslijede slavni osnivači tih škola – bezvrijedno, čak i gore – da je izvor zablude.³¹

Selefije, međutim, odrješito tvrde da proizvesti dovoljan broj *mudžtebida*, koji bi zadovoljili potrebe svih muslimana, nije tako nepremostiv problem. I, ova se tvrđnja opet poklapa s njihovim hipertekstualnim pristupom, u kojem citiranje relevantnih tekstova dokaza predstavlja dovoljan argument za potvrdu valjanosti nekog mišljenja. Što se tiče vrijednosti škola prava, selefije kažu da se mišljenja *mezheba* štiju kao sveta zato što se prihvataju nekritički i bez oslonca na tekstualni dokaz iz objave. Zbog ovoga su *mezhebi*, zapravo, postali barijera između vjernika i Božije objave, i kao takvi, predstavljaju novotariju za osudu. Muhammad Nasir al-Din al-Albani, vjerni sljedbenik Ševkanijevog mišljenja u ovoj stvari zapaža nešto zanimljivo: prije nego što kupi neku robu na tržnici, svaki će se potrošač informirati o proizvodu, postavljati pitanja o kvalitetu robe, pa kupovati po najboljoj cijeni. Onda se retorički pita, da li su religijski interesi manje važni od potrošačkih, pa se ljudi ne opterećuju ispitivanjem o najpouzdanijem mišljenju koje se može dobiti. U al-Albanijevom odgovoru nalazi se nekoliko tačaka objašnjenja zašto je selefizam tako privlačan savremenom vjerniku: religijsko znanje lahko se može steći; postati učenjak nije nemoguća misija; i, muslimanima je data snaga i, zapravo, obaveza da stječu ovo znanje sami, ličnim nastojanjem.³² Stjecanje vjerskog znanja proces je ličnog jačanja i spasenja za svakog pravno sposobnog muslimana.

30 Treba napomenuti da u ovom selefijskom argumentu za *idžtihad* ovaj pojam nigdje, ni na koji način nije povezan s idejama racionalnosti, progresa ili adaptacije islama na nove okolnosti, na nov i kreativan način. Te ideje će s *idžtihadom* početi povezivati modernistički i modernizirajući muslimanski intelektualci i zapadni učenjaci, od kojih mnogi nemaju obrazovanje iz islamskog prava, pa su nova značenja utisnuli u ovaj pravni princip, a to je nešto što selefije ne prihvataju.

31 Neke najžučnije debate o ovom pitanju vodile su se između hanefija i selefija. Najbolji primjer može se naći u djelima Muhammeda Zahida el-Kevserija, hanefije koji je žestoko kritikovao selefije zbog njihovog neznanja o mnogim pitanjima islama.

32 Muhammad Nasir al-Din al-Albani, *Hakikat ed-da'va es-selefija*, <http://salafway.maktoob-blog.com>, pristupljeno 9. maja 2008.

Prosvijećeni selefizam: Gdje su mnogi pogrešno razumjeli?

Ovo Ibn Tejmijino naslijeđe i njegova upotreba termina *selefija* ne smiju se miješati sa selefijskim idejama s kraja 19. stoljeća koje se vezuju uz reformističke učenjake Jamal al-Dina al-Afghanija (u. 1897) i Muhammada 'Abduhua (u. 1905), te s ranim stavovima 'Abduhuovog učenika Muhammada Rashida Ridaa (u. 1935). Selefizam ove grupe, koji u nekim djelima nazivaju *es-selefija et-tenvirija* (prosvijećeni selefizam) nema obilježja antiracionalističkih i literalističkih teoloških učenja Ibn Tejmije o prirodi Boga ili Njegove jednoće (*tevhid*).³³ Naprotiv, Afghanijeva i 'Abduhuova škola je, u pitanjima pravnog tumačenja, sličnija Ibn el-Kajjimovim stavovima o važnosti neovisnog izvođenja pravnih propisa (*idžtihad*) i vraćanja tekstualnim izvorima objave. Međutim, prosvijećene selefije nisu literalisti i ne tvrde da su *hadisi* bespogovorno autoritativni. Dakle, u ovom pogledu, kad je riječ o pravnoj teoriji i interpretativnoj metodologiji, oni se razlikuju od tradicionalnih selefija. Njihov projekt više je usmjeren na traženje resursa – u smislu filozofskih vrijednosti – za pokretanje preporoda muslimanskog društva koji bi ga izdigao iz učmalosti u koju je zapalo. Interes prosvijećenih selefija jeste da se suprotstave Zapadu, ali i da uče od njega, te da usvoje neke njegove osobine i umijeća, posebno u nauci. Reformu muslimanskog društva ne treba provoditi osuđivanjem drugih muslimana za teološku herezu, iako su i ovi reformatori posebno brinuli zbog pojave pokuđenih novotarija, posebno sujevjerja, i nastojali je osuditi. Drugim riječima, prosvijećene selefije nisu opsjednute crtanjem granica koje razdvajaju prave muslimane od lažnih; njihova je vizija obuhvatnija, čak ekumenska, i okrenuta uzdizdanju islamske civilizacije i njenih pripadnika.

Poslije smrti Muhammada 'Abduha, njegov učenik Rashid Rida približio se tradicionalnim selefijskim učenjima, opisanim u prva dva odjeljka. Ozbiljno se angažirao na uređivanju i objavljivanju djela Ibn Tejmije i istomišljenika. U svojim djelima, bilo da ih je objavio u svom čuvenom časopisu *al-Manar* ili drugdje, također je iskazivao tradicionalna selefijska teološka i pravna stajališta, ali ih nije uvijek bezuvjetno prihvatao. Čini se da se Rida kolebao ili izbjegavao da se sasvim prikloni selefizmu Ibn Tejmijine škole, iako je zasigurno išao u tom pravcu posljednjih desetak i više godina svog života. Neke savremene selefije tvrde da je ovaj pomak ka tradicionalnijem selefizmu načinio pod utjecajem ljudi poput šejha Muhammada Hamida al-Fiqqija, osnivača grupe *Jama'at Ansar al-Sunna al-Muhammadiyah* [Džema'at ensar es-sunna el-muhammedijja] u Egiptu, koji je Ridaa približio učenjacima iz Saudijske Arabije i odvuкао ga od 'Abduhuovog racionalizma.³⁴ U razgovoru, neki su mi saudi-

33 Prosvijećeni selefizam je termin koji koristi Muhammad al-Kathiri u svojoj knjizi *es-Selefija bejna ehl es-sunna ve el-imamijja* (Bejrut: al-Ghadir, 1997). Autor je marokanski naučnik, prošijske orijentacije, i odlučni protivnik selefizma motiviranog Ibn Tejmijinim djelom.

34 Ahmad Muhammad Tahir 'Umar, *Džema'at ensar es-sunna el-muhammedijja: neš'atuba, eh-dafuha, menhedžuha, džubuduha* (Rijad: Dar el-fadila, 2004), str. 145. Zahvaljujem Noahi Salomonu što me uputio na ovaj tekst.

jski učenjaci tvrdili da na pogleda Rashida Ridaa nije utjecao al-Fiqqi, nego Muhammad Husayn Nasif (u. 1971), čuveni selefija, trgovac iz Hidžaza i saveznik kralja Abdulaziza ibn Sa'uda.³⁵ Iznenađuje što se etiologija Ridaovog selefizma tek treba otkriti i što će, vjerovatno, ostati sporna još neko vrijeme. Međutim, zapaža se da se savremene selefije bave ovim pitanjem, s različitim uspjehom, i pokušavaju rehabilitovati Ridaa tvrdnjama da je on istinski selefija u tejmijevskoj i vehabijskoj tradiciji.³⁶

Pitanje *menhedža*, ili puta selefije u današnjem svijetu

Posljednji element koji igra važnu ulogu u razumijevanju selefizma jeste pojam *menhedža*, pod kojim selefije podrazumijevaju put ili metodu po kojoj žive i prakticiraju svoja uvjerenja i „poziv“ (*da'va*). Pitanja o selefijama i politici postavljaju se uglavnom u vezi s ovim pojmom. Ovakva upotreba termina *menhedž* moderni je izum i vrlo vjerovatno povezana s učenjima Nasira al-Dina al-Albanija, koji ga je razradio na osnovu kur'anskog stiha u suri *el-Ma'ida*, 5:48: *Svima smo vam zakon i put propisali*. Al-Albani smatra da je ispravni *menhedž* koji muslimani treba da usvoje: izbjegavati svako priključivanje i učešće u nekoj formalnoj grupi, bila ona politička stranka (*hizb*) ili građansko udruženje (*džem'ija*), dakle, kloniti se, u principu, svih organiziranih oblika političkog života. Glavni razlog za ovo, prema al-Albaniju, jeste što takvo grupiranje dovodi do razdvajanja muslimana (*furka*), a ono je osuđeno zato što razbija jedinstvo zajednice (*šekk saff el-umma*), da ne spominjemo da su takve forme političkog i građanskog angažmana same po sebi pokuđene novotarije (*bida'*). Međutim, ovakav stav među selefijama nije općeprihvaćen. Neki tvrde da al-Albanijeva učenja o ovom pitanju nisu u skladu s vrijednostima i normama selefijskog puta, koji obavezuje muslimane da se odupru svakoj formi asocijacionizma koji prevladava u datom vremenu. U posljednje vrijeme, najvažniji oblik asocijacionizma jeste u činjenici da vlast i vladavina nisu zasnovani na Božijim zakonima (*širk el-hakimija*).³⁷ Pošto je tako, suštinska je potreba angažirati se u političkim reformama, kako bi se omogućilo da Božiji propisi prevladaju. Nedvojbeno, među selefijama postoje duboke razlike u shvatanju šta *menhedž* podrazumijeva.

U smislu političkog angažmana, selefijske grupe široko se mogu podijeliti u tri kategorije. Prva, najozloglašenija, jesu selefijske džihadije, koji pozivaju na nasilno djelovanje protiv postojećeg političkog poretka i na uspostavu unitarnog

35 Pogledati knjigu, koja je panegirik Muhammadu Nasifu: Muhammad Sayyid Ahmad i Ahmad al-'Alawi, *Muhammed Nesif hajatuhu ve esaruhu* (Bejrut: el-Mekteb el-islami, 1415/1994).

36 Vidjeti Muhammad al-Salman, *Rašid Rida ve da'vat eš-šejh Muhammed ibn Abdul Vehab* (Kuvajt: Mektebat el-Mu'alla, 1988) i Tamir Mutawalli, *Menhedž eš-šejh Muhammed Rašid Rida vi el-'akida* (Džedda: Dar Medžid 'Asiri, 2004). Mutawallijeva studija je ozbiljnija i on priznaje da Rida, u mnogim pogledima, nije bio pravi selefija.

37 O napadima na al-Albanijeve stavove, vidjeti Ibrahim al-'As'as, *es-Selef ve es-selefijun: r'uja min ed-dehil* (Amman, n. p., 1994).

sistema u formi hilafeta. Al-Kaida je tipični primjer takve grupe, a u dodatku ovog rada možete naći prijevod „vjerovanja i puta“ al-Kaide, nacрта njihovog teološkog i političkog opredjeljenja. Iz ovoga ćete vidjeti da *tekfir* igra važnu ulogu u al-Kaidinoj ideologiji, te da se mnoge teološke teze ovdje skicirane nalaze u središtu njihovog samoodređenja. Al-Kaida, kao i drugi islamistički pokreti u svijetu, pod snažnim je utjecajem Sayyida Qutba (u. 1966), jednog od glavnih ideologa Muslimanske braće, koji je razradio dva pojma: *hakimijja* (Božija vlast) i *džabilijja* (stanje idolopoklonika), kako bi osudio postojeće režime u arapskom svijetu i naredio nasilnu pobunu protiv njih. Tačka pet (i 19) ovog njihovog vjerovanja prilično dobro ilustrira ovaj utjecaj:

Mi vjerujemo da sva vlast i svi zakoni pripadaju samo Bogu i da je Njegova vlast apsolutno pravedna, te da se sve što joj se suprotstavlja predstavlja ugnjetavanje koje se mora ukinuti. Također vjerujemo da je jedan od temelja vjere i uvjet za njenu valjanost obraćati se Božijim normama i zakonima, a da oni koji se obraćaju normama i zakonima nekog drugog i oni koji ne presuđuju na osnovu Božije objave, da svi oni pristaju na proizvoljne zakone, što Bog ne dozvoljava. A zbog toga, takav čovjek je nevjernik, napustio je muslimansku zajednicu i slijedi norme iz vremena prijeislamskog neznanja (*džabilijja*).

Za razliku od džihadija, druga grupa selefija zagovara nenasilni politički aktivizam u muslimanskim i nemuslimanskim zemljama. Njih često nazivaju aktivistima (*harekije*), a oni su, u težnjama ka političkim reformama i uzimanju vlasti, usvojili neka učenja, kao i političku svijest Muslimanske braće. Njihovo se prisustvo osjeti u Saudijskoj Arabiji, gdje ih nazivaju *sehviye* („probuđeni“) i *sururije*, ali i u Jemenu i u Kuvajtu, između ostalog. U Kuvajtu im je vodeći ideolog Abd al-Rahman Abd al-Khaliq, Egipćanin koji je diplomirao na Islamskom univerzitetu u Medini i kojeg povezuju s djelovanjem Saveza za obnovu islamskog naslijeđa (Jam‘iyyat Ihya’ al-Turath al-Islami [Džemijat ihja’ et-turas el-islami]). Abd al-Khaliqova verzija *menhedža* često se naziva „organiziranim selefizmom“ (*es-selefijja et-tanzimijja*), zato što zagovara selefijsko organiziranje u cilju stjecanja političke moći i utjecaja.

Treća grupa selefija identificira se s učenjima Nasir al-Dina al-Albanija, sa državnim vjerskim učenjacima u Saudijskoj Arabiji i s grupama kao što su *džamije* i *medhelije*, koje povezuju s učenjacima Muhammadom Amanom al-Jamijem i Rabiem al-Madkhalijem. Ove selefije imaju kvijetističko držanje i zauzimaju tradicionalnija gledišta, te tvrde da su svi oblici političkog organiziranja i djelovanja, da ne spominjemo nasilje, zabranjeni, zato što dovode do građanskog sukoba (*fitna*) između muslimana, a, osim toga, poslušnost muslimanskim vladarima – čak i onim nepravednim – vjerska je obaveza. Ova grupa ili pravac ponekad se naziva „skolastičkim selefizmom“ (*es-selefijja el-‘ilmijja*): njihovi kritičari i protivnici ismijavaju ih zbog toga što su zaokupljeni pitanjima obredne čistoće, kao što je mjesečnica, a zapostavljaju mnogo važnije probleme koji muče muslimane

i islam i zbog kojih ih njihovi vjerski neprijatelji uspijevaju oslabiti.³⁸ Pripadnici ove kvijetističke grupe fokusiraju se na obrazovanje pojedinaca o učenjima selefizma i ispravljanje onih koji skrenu s tog pravca. Vrlo malo pažnje posvećuju direktnim pitanjima od političkog interesa, posebno onim međunarodnim. Ovi kvijetisti često iskazuju stav da se islam može vratiti na svjetsku scenu kao dominantna snaga tek nakon što se poduzme mukotrpan i dugotrajan zadatak „pročišćenja i obrazovanja“ (*tesfija ve et-terbija*), čime bi se muslimani vratili pravim učenjima islama kakva su utjelovljena u selefizmu. Literatura o kvijetistima često ih netačno opisuje kao pacifiste, zato što općenito zauzimaju apolitično stajalište, poput potpune poslušnosti režimima na vlasti, kakvi su oni u Rijadu, Sani ili Ammanu. Međutim, oni nisu pacifisti, nego poslušnici koji ne oklijevaju poći u oružanu borbu ako bi takvo naređenje izdao vladar (*vali el-amr*). Zapravo su tako nešto i uradili u više prilika, od kojih je, možda, najpoznatija njihova borba protiv Sovjeta u Afganistanu 1980-ih i protiv socijalista na jugu Jemena tokom građanskog rata 1994, a sada su uključeni i u ratovanje protiv zejdiya u regiji Sa'da, na sjeveru Jemena.

Selefije su oštro podijeljene oko pitanja političkog angažmana, čak i kada se slažu oko načela vjerovanja, pa često i oko pitanja pravnog tumačenja. Svi oni vjeruju da se u Božije ime mora pokazati lojalnost i pružiti pomoć braći muslimanima, i svi iskazuju mržnju i neprijateljstvo prema nemuslimanima – ova doktrina naziva se *el-vala' ve el-bara'*. Međutim, podijeljeni su u tome da li ova doktrina čini osnovu za nasilno sučeljavanje s nemuslimanima, što ideolozi al-Kaide tvrde. Nadalje, ovisno o kontekstu i okolnostima, selefije su spremne praktimirati *tekfir* prema braći muslimanima, međutim, da li ga koristiti prema muslimanskim vladarima ili ne – izvor je velikog raskola među pripadnicima ovog pokreta. U vezi s *tekfir*om ističe se da on legitimira upotrebu nasilja protiv ljudi ili subjekta koji se označe kao nemuslimanski, a jedna od posljedica je da se oružana pobuna – često nazivana *džihadom* – protiv zemlje s nominalno muslimanskom vlašću (npr. Saudijske Arabije, Egipta), smatra ne samo legitimnom nego i vjerskom dužnošću pojedinih vjernika.

Neke aktivističke selefije, kako i neke džihadističke selefijske grupe – spomenute *sehvije* i *sururije*, kao i al-Kaida – pod utjecajem su organizacijskih učenja i političkih shvatanja Muslimanske braće, posebno onih Sayyida Qutba. Ovdje su najvažnije dvije ideje: Qutbova ideja *hakimije* (Božija vlast, koju je usvojio iz djela indo-pakistanskog intelektualca Abu al-A'la Mawdudija [u. 1979]) i *džahilije* (stanje idolopoklonstva). Ove selefije su, naprimjer, dodale novo načelo vjere svojoj teologiji, a to je *tevhid el-hakimijja* (jednoća Božije vlasti, često obuhvaćena pod terminom *tevhid el-uluhijja*). Ove aktivističke selefije koriste ove principe da osude moderne vlade i postojeći društveno-politički poredak, bilo na lokalnom, regionalnom ili međunarodnom planu. Svaka vlada kojoj Božiji propisi

38 Protivnici ovog pravca podrugljivo nazivaju njegove učenjake „učenjacima mjesecnice i babinja“ (*ulema el-hajz ve en-nifās*).

nisu vrhovni zakon i koja zasniva svoju vladavinu na idolopokloničkim temeljima (npr. nacionalizam) smatra se neislamskom i legitimnom metom napada. Pojmovni okvir, vokabular i politička svijest takvih grupa potječu od Muslimanske braće i to im omogućava da analiziraju stanje muslimanskog svijeta i nude rješenja. Pod utjecajem Muslimanske braće, ovaj put sada obuhvata i forme organiziranih aktivnosti, kao što su vannastavne aktivnosti za škole i studente, kao i uspostavljanje formalnih rangova i hijerarhije autoriteta unutar grupe, što ponekad uključuje i stvaranje jedne avangarde (*tali'á*) da predvodi ovaj poduhvat. Zbog ovoga, ove selefijske grupe prihvataju jednu hibridnu ideologiju – gdje različite grupe naglašavaju različite stvari – koja spaja elemente tradicionalnog selefizma Ibn Tejmije s elementima iz učenjā Muslimanske braće.

Zaključak

Smatram da se selefizam može razumjeti posmatranjem triju sastavnih elemenata ovog pokreta: teologije, koja je sadržana u pojmu *tevhida*; prava, koje se koncentriše oko pitanja *idžtihada* i priklanjanja učenjima određene škole prava; i politike, koju određuje konkretni *menbedž* ili put koji selefije biraju za djelovanje u ovom svijetu. U pitanjima teologije čini se da su pripadnici ovog pokreta saglasni oko načela vjerovanja koja definiraju selefizam. U pitanjima pravne teorije i prakse konsenzus se donekle raspada, mada su mnoge selefije gledišta da *taklid* treba izbjegavati, a da je *idžtihad* zahtjev, čak i neobrazovanom muslimanu. Najveće podjele unutar pokreta su, kao što se i može očekivati, oko pitanja kako se selefijska učenja odnose prema pitanjima političkog života i vlasti. Ovaj potonji problem je, bez sumnje, važan, ali se on ne nalazi u središtu onog što selefiju čini selefijom, pa neopravdano usmjeravanje na to pitanje – što mnogi čine – zaklanja mnogo toga zbog čega je mnogim vjernicima selefizam privlačan, čak i neodoljiv.