

МОРАЛ, РЕЛИГИЈА, ФУНДАМЕНТАЛИЗАМ

Иван Блажевски
Александар Грижев

МОРАЛ, РЕЛИГИЈА, ФУНДАМЕНТАЛИЗАМ

Автори : д-р Иван Блажевски
 д-р Александар Грижев

Рецензенти: проф. д-р Ружица Цацаноска (Р. Македонија)
 проф. д-р Венелин Терзиев (Р. Бугарија)
 проф. д-р Петар Григоров Граматиков (Р. Бугарија)

Лектор: Стево Гаџоски

Печати: ГРАФО ПРОМ - Битола

Тираж: 500

Национална библиотека "Св. Кирил и Методий" - Национален
регистър на издаваните книги в България

Академия за иновации и устойчивост – Пловдив, България
Innovations and Sustainability Academy – Plovdiv, Bulgaria

ISBN 978-619-7246-08-7

СОДРЖИНА:

ПРЕДГОВОР	7
ВОВЕД	10
1. ПРИКАЗ И ДЕФИНИРАЊЕ НА МОРАЛОТ, ВРЕДНОСТИТЕ И РЕЛИГИЈАТА.....	18
1.1 МОРАЛ	18
1.2. ВРЕДНОСТ.....	27
1.3. РЕЛИГИЈА.....	34
1.3.1. ПРИСТАПИ КОН ТЕОРИИТЕ НА РЕЛИГИЈАТА.....	41
1.3.1.1. СТРУКТУРАЛНО-ФУНКЦИОНАЛЕН ПРИСТАП.....	42
1.3.1.2. СОЦИЈАЛНО-КОНФЛИКТЕН ПРИСТАП	43
1.3.1.3. СОЦИЈАЛНО-КОНСТРУКТИВЕН ПРИСТАП	43
1.3.1.4. РЕЛИГИОЗЕН ПЛУРАЛИЗАМ	45
1.3.1.5. СОЦИЈАЛНО-ПСИХОЛОШКИ ПРИСТАП... ..	46
1.3.2. УНИВЕРЗАЛНИ / МОНОТЕИСТИЧКИ РЕЛИГИИ	48
1.3.2.1. ХРИСТИЈАНСТВО.....	50
1.3.2.2. ПРАВОСЛАВИЕ.....	54
1.3.2.3. ЈУДАИЗАМ / ЕВРЕЈСТВО	56
1.3.2.4. ИСЛАМ.....	58
1.3.2.5. ПЕТТЕ СТОЛБОВИ НА ИСЛАМОТ.....	60
1.3.2.6. ШКОЛИ И ПРАВЦИ ВО РАМКИ НА ИСЛАМОТ	66
2. РЕЛИГИСКИ ФУНДАМЕНТАЛИЗАМ.....	71
2.1. ИСТОРИЈА НА РЕЛИГИСКИОТ ФУНДАМЕНТАЛИЗАМ.....	71
2.2. ИСЛАМСКИ ФУНДАМЕНТАЛИЗАМ.....	77
2.3. КОРЕНИ НА ВАХАБИЗМОТ	79
2.3.1. АРАПСКИОТ ПОЛУОСТРОВ ПРЕД ПОЈАВАТА НА ВАХАБИЗМОТ	79
2.3.1.1. МУХАМЕД ИБН АБД АЛ-ВАХАБ	86
2.3.1.2. УЧЕЊЕТО НА АЛ-ВАХАБ	93
2.3.1.3. КРАЛСТВОТО САУДИСКА АРАБИЈА	98
2.4.ИДЕОЛОГИЈА НА ВАХАБИЗМОТ	107
2.4.1. ОСНОВИ НА ИДЕОЛОГИЈАТА НА ВАХАБИЗМОТ	107
2.4.2.ВЕРУВАЊА НА ВАХАБИСТИТЕ	111

2.5. РАЗЛИЧНИ ГЛЕДИШТА ВО РАМКИ НА ВАХАБИЗМОТ	116
2.5.1. ПУРИСТИ.....	119
2.5.2. ПОЛИТИКАНТИ	121
2.5.3. ЦИХАДИСТИ	123
2.6. КРИТИКИ НА ИДЕОЛОГИЈАТА НА ВАХАБИЗМОТ	124
2.7.ВЛИЈАНИЕТО НА ВАХАБИЗМОТ ВРЗ ДРУГИ ИСЛАМСКИ ДВИЖЕЊА	128
2.8. СОВРЕМЕНИОТ ВАХАБИЗАМ.....	134
3.УКАЖУВАЊЕ НА СУШТИНСКОТО ЗНАЧЕЊЕ НА ЧОВЕКОЉУБИЕТО, ПРАВИЧНОСТА И УМЕРЕНОСТА ПО МОРАЛОТ	143
4.ЗАЕДНИЧКАТА МОРАЛНО-ВРЕДНОСНА ОРИЕНТАЦИЈА НА ПРАВОСЛАВИЕТО И ИСЛАМОТ	149
4.1.ЧОВЕКОЉУБИЕ ВО ПРАВОСЛАВИЕТО.....	150
4.2.ЧОВЕКОЉУБИЕТО ВО ИСЛАМОТ	163
4.3.ПРАВИЧНОСТА ВО ПРАВОСЛАВИЕТО	172
4.4.ПРАВИЧНОСТА ВО ИСЛАМОТ	178
4.5.УМЕРЕНОСТА ВО ПРАВОСЛАВИЕТО.....	185
4.6.УМЕРЕНОСТА ВО ИСЛАМОТ.....	192
ЗАКЛУЧНИ СОГЛЕДУВАЊА.....	200
РЕЧНИК на користени арапски поими.....	205
БИБЛИОГРАФИЈА.....	209
БЕЛЕШКИ ЗА АВТОРИТЕ	218

ПРЕДГОВОР

Христијанството и исламот во текот на историјата често биле злоупотребувани за остварување на политички цели, при што нивните изворни учења биле искривувани преку христијанската и исламската идеологија. Во голем број истражувања се согледува религиската хомогеност на етничките групи, односно се потврдува фактот дека припадниците на одредена етничка група речиси во целост припаѓаат на една иста вероисповед. Оттука, јасно се согледува опасноста за создавање предрасуди и наметнување на религиска идеологија кај припадниците на различните етнички групи, за што пак, како една од главните причини се посочува недоволното познавање на сопствената, но и религијата на другиот етникум. Со ова наместо религијата да претставува една од основите за отпочнување на дијалог и надминување на несогласувањата, постои опасност таа да претставува основа за поделеност и омраза. Преку запознавањето на сопствената, но и на религијата на припадниците на другата етничка заедница, преку нивните изворни учења, може да се согледаат нивните заеднички карактеристики што може да претставува основа за градење на подобри меѓурелигиски, односно меѓуетнички односи.

Можноста за различна интерпретација и различно толкување на текстовите од светите книги во денешно време станува сè повеќе очигледна. Како феномен кој помогна во актуелизирањето на овој потенцијален современ проблем беше појавата на фундаментализмот во рамките на христијанството и исламот. Сам по себе, фундаментализмот е позитивна работа: повикување кон враќање кон основите на религијата, онака како што е пропишано во светите книги. Но, различните интерпретации односно буквалното толкување на светите текстови од страна на различни фундаментални движења доведе до комплицирана политичка и безбедносна состојба на глобален план. Најголемиот проблем настанува кога овие религиозни фундаментални движења ќе се обидат да ги остварат своите цели насилно или пак ќе станат искористени или злоупотребени за политички цели.

Религиозниот фундаментализам стана особено актуелен после Иранската Револуција од 1979 година кога во Иран беше воспоставена теократска држава. Многу често наведениот настан

се смета за почеток на т.н. „исламско будење“, односно како своевидна револуција во рамки на исламот. Другиот настан кој е од исклучително значење за актуелизацијата на феноменот на религискиот фундаментализам претставуваат нападите во САД на 11.09.2001 година. После овој настан почна да расте свесноста за тоа колкава опасност би можело во иднина да претставува овој религиски феномен.

Токму наведените два настани беа причина за големите промени кои настанаа на геополитичко ниво како резултат на појавата на исламскиот религиски фундаментализам. Се погласни се коментарите дека можно е да се потврди теоријата на Хантингтон дека наредните конфликти нема да се водат меѓу државите туку меѓу различните цивилизации и култури.

Нашето гледиште е дека религијата е значаен фактор кој придонесува за дефинирањето на различните цивилизации и култури, а со самото тоа во иднина би имало влијание врз севкупниот развој на настаните на глобално ниво. Затоа, сметаме дека е потребен детален и аналитички пристап кон феноменот на религискиот фундаментализам, со оглед на потенцијалот кој истиот го има за влијание врз политичко-безбедносната, но и економската состојба во светски рамки.

Поаѓајќи од фактот дека едно од главните обележја на религијата после верата е моралот што го налага секоја една религија, како и конфесионалната припадност на најголемиот број на припадници на различните етнички заедници на Балканот, сосема оправдано се наметна потребата од обработка на заедничките морални вредности во христијанството (конкретно православието) и исламот. Издвојувањето на заедничките морални вредности во православието и исламот е од особена важност при утврдувањето на нивните заеднички карактеристики, затоа што тие имаат значајно место во изворните учења на двете религии. Вредностите што ги налагаат православието и исламот се втемелени во светите книги што претставуваат основа во учењето на тие две религии. При тоа преку утврдувањето на заедничките морални вредности кои имаат значајно место во учењата на овие две религии, се утврдува заедништвото по една од најзначајните карактеристики на двете религии.

При утврдувањето на заедничките морални вредности во православието и исламот, како вредности што имаат суштинско значење по моралот, беа потврдени човекољубието, правичноста и умереноста. Нивната потврда како вредности кои имаат

суштинско значење по моралот се базираше на ставовите на голем број филозофи околу она што претставува човечката природа, односно она што значи човечкото, и застапеноста на барем една од наведените морални вредности, или некоја нејзина манифестација. Ова беше истакнато како потребно, бидејќи врз основа на овие вредности се утврдуваше постоењето на заеднички морални вредности во православието и исламот. Човекољубието, правичноста и умереноста беа утврдени како базични вредности во православието и исламот, при што беа посочени и нивните карактеристични манифестации. При нивното утврдување како базични вредности во двете религии, беа посочени ставовите на истакнати теолози околу суштествените вредности кои ги налага одредената религија, како и нивно толкување на текстови од Библијата и Куранот.

Врз основа на утврдувањето на човекољубието, правичноста и умереноста, како базични вредности во православието и исламот, со оглед на нивното суштинско значење по моралот, се согледа дека тие претставуваат и заеднички морални вредности во православието и исламот.

Иван Блажевски

Александар Грижев

ВОВЕД

Во заедниците каде што живеат повеќе малцинства (етникуми), меѓуетничките односи претставуваат значајна содржина на животот на заедницата, како и услов за функционирањето на општествата со таква структура. Ако се земе во предвид дека во секое општество постојат повеќе култури и етнички групи, се добива јасна слика за улогата на меѓуетничките односи во општествено-политичките односи во светот. Маргинализацијата на меѓуетничките односи претставува сериозна опасност што може да предизвика сериозни економски, политички, социјални, културни и други проблеми, кои би условиле меѓуетничките односи да се карактеризираат со меѓуетничка нетрпеливост, омраза и конфликтност. Во последните години од дваесетиот век се повеќе станува јасно значението на меѓуетничките односи во светската стабилност, што се илустрира низ податокот дека во периодот од 1989 до 1994 година во светот имало 90 вооружени судири од кои само 4 биле меѓудржавни, а останатите 86 се случени во рамките на државите како етнички, националистички, религиозни и други видови на судири.¹ Во почетокот на 1996 година се водеа повеќе од 40 насилни етнополитички конфликти, од кои барем по еден во секој регион од светот.² Од прикажаното следи дека меѓуетничките односи се манифестираат низ судири и конфликти опфатени со насилство. Како причината за ваквиот карактер на меѓуетничките односи, најчесто се наведуваат меѓуетничките разлики. Глобалната анализа на светските општествено-политички процеси покажува дека меѓуетничките разлики најчесто се извор на насилство, дискриминација, меѓуетничка изолација, страв и други облици на отуѓување на човек од човек. Потенцирањето на меѓуетничките разлики претставува плодно тло за создавање на предрасуди, со кои би се продлабочувала изолираноста и омразата.

Во однос на состојбата со меѓуетничките односи и нивното влијание врз стабилноста во светот, вклучувајќи ги и состојбите на Балканот, не постојат суштествени разлики. Влијанието на

¹ Спасески, Ј., Аслимоски П., *Дефендологија*, УКЛО – Битола, Охрид, 2002.

² Гоцевски, Т., Ортаковски В., Георгиева Л., *Разрешување и трансформација на конфликтите*, Македонска ризница, Куманово, 1999

меѓуетничките односи на Балканот врз стабилноста на регионот јасно се согледува од настаните од 1991 во Хрватска и во 1992 година во Босна и Херцеговина, каде жестоките вооружени судири беа проследени со многу елементи на етничка и верска омраза. Меѓуетничките односи добиваат повторно димензија на меѓуетнички конфликт во 1998 година на Косово, со повеќе вооружени судири меѓу т.н. “Вооружена војска на Косово” и српската полиција. Во Република Македонија, како мултиетничка држава со разновидна вероисповест кај населението, меѓуетничките односи го зазедоа клучното место во кризата што се случи во 2001 година. Меѓуетничките состојби сеуште претставуваат пречка за подобрување на односите меѓу учесниците во судирите, без што тешко може да се очекува мирен развој.

Голем број на истражувања спроведувани ширум светот, посветени на релацијата етничност - религија, откриваат дека овие два феномена кога ќе се најдат заедно, остваруваат блиска релација. Тие речиси секогаш заемно се поттикнуваат. Имено, кога религијата е една од дистинктивните карактеристики на етничката група, тогаш таа ги поттикнува чувствата на етничка припадност.³ Како што образложува Самјуел Хантингтон, “дури повеќе од етницитетот, религијата внесува разлики меѓу луѓето поостро и поексклузивно...Бидејќи луѓето го дефинираат својот идентитет во етнички и религиозни термини...”.⁴ Овој податок е од посебно значење за разбирање на меѓуетничките односи на Балканот, поради тоа што сите етнички групи во балканските државите се во голем степен религиски хомогени. Во услови кога религијата се доживува како дистинктивна карактеристика на етничките групи големо е значењето што религијата го има во меѓуетничките односи, кој најчесто е во правец на нивно влошување. Голем број на истражувања укажуваат дека значаен фактор за сепарација на населението и извор на можни предрасуди е верската припадност, а еден од значајните предуслови за постоење на меѓуетнички тензии е несомнено присуство на етнички (и верско- етнички) предрасуди. Присуството на предрасуди може да внесе само одбивност меѓу припадниците на различните етникуми, па затоа нивното лошо влијание мора да се избегне, поточно тие мора да бидат

³ Ташева, М., Ѓуровска М., Петковска А., Миноски К., *Етничките групи во Македонија*, Филозофски факултет, Скопје, 1998.

⁴ Гоцевски, Т., Ортаковски В., Георгиева Л., *Разрешување и трансформација на конфликтите*, Македонска ризница, Куманово, 1999.

надминати, бидејќи состојбите во меѓуетничките односи во светот се повеќе од алармантни. Доколку пак, се земе во предвид историското минато на народите на Балканот, од основно значење за меѓуетничките односи на Балканот е изолирањето на секој фактор што би претставувал основ за создавање на предрасуди. Уште повеќе што до пред неколку години доминантната карактеристика на односот кон другите националности беше што тие се перцепираа како “нешто различно”. Но, за жал, оваа категорија во последно време ќе повеќе се претвора во “нешто непријателско”.

Во услови на затегнати меѓуетнички односи, кога би требало да се искористи и најмала можност за градење на подобри меѓуетнички односи, каде потребата од создавање на клима на толеранција и соживот е неопходна за понатамошно функционирање на општеството, една од основите врз која би требало да се создаваат услови за меѓуетничка толеранција - религијата, се доживува како дистинктивна разлика и претставува извор на предрасуди. На ова укажува и Мехмет С. Ајдин⁵, посочувајќи дека: “не е ни чудо што многу луѓе денес се обидуваат, како што веќе и споменаваме, да ја одбегнат религијата, гледајќи ја не како средство за решавање на конфликтот, или во најмала рака за преобразување на конфликтот, туку како поле за предизвикување конфликти или пак за одгледување на конфликти”. Според повеќето истражувања, може да се согледа дека согласно бројот на верниците, во етничките заедници на Балканот најзастапени религии се христијанството и исламот. Недостигот, односно недоволната присутност на информациите за учењето на двете религии претставува фактор кој ги продлабочува предрасудите и ја става религијата на место спротивно од она што би требало да го има. Недоволното познавање на религиите создава плодно тло за наметнување на религиска идеологија. Манипулирањето со припадниците на различните етнички заедници преку религиската идеологија придонесува за зголемување на тензијата, како и продлабочување на јазот во меѓусебната комуникација. Искривувањето на изворните учења на христијанството и исламот, доведува до презентирање на религиските ставови на другата вероисповед како нетрпеливи и

⁵ Ајдин, М.С., *Придонесот на религиите во развивањето на заедничките вредности и мирот*, кај Мојзес П., Свидлер Л., *Градење доверба помеѓу црквите и верските заедници во Македонија преку дијалог*, Ecumenical Press, Philadelphia, 2004.

конфронтирачки. Со ова само се зголемува изолираноста и подвоеноста меѓу верниците, односно етничките заедници, и се придонесува кон затворање на и онака ретките можности за градење на заеднички соживот. Секако, полесно е етникуми меѓу кои постоел отворен конфликт, а во актуелните меѓусебни односи сеуште се чувствува нетрпеливост и недоверба, да се разгорат, отколку повторно да се смират. При постојните услови на Балканот, а и во меѓународни рамки потребата од подобрување на меѓуетничките односи е повеќе од очигледна, би можело да се каже и потребата од нивно повторно воспоставување, бидејќи со постојната динамика општеството ќе повеќе се стреми кон меѓуетничка изолираност. Секое затворање на дијалогот претставува негување на атмосфера и воспоставување на односи во кои луѓето се поднесуваат (пасивно) и се припремаат за неподнесување (активно). Во услови на изолираност и нетолеранција ќе потешко се развива свест луѓето да можат да живеат и градат заедно, а да не се од иста религија, иста нација или исти политички убедувања. ”Поединецот чиј дух е заробен или окован во поимите на својата нација, класа, раса, религија, итн., докажува дека не е способен да мисли на човечки начин...и не е способен да учествува во животот на заедница поширока од неговото семејство, партија, класа и нација”.⁶

Треба да престане да се гледа на религијата како можност за создавање на непријателства, треба да се исфли улогата која и била наметнувана во текот на историјата, потребно е религијата да се сознае во својата права смисла и порака. Нема ништо лошо во тоа да се сака сопствената нација, како ни во тоа да се сака својата религија, но ако таа љубов спрема својата нација подразбира омраза спрема другите народи, тогаш таа раѓа национализам, како што и нетрпеливоста кон другите религии води кон клерикализам. Во времето што доаѓа, потребно е религијата да се исклучи како можна причина за создавање на нетрпеливост и омраза, туку таа да се искористи како мост за градење на доверба и соживот. Треба да се укаже на она што религијата го налага во своето изворно учење, а не низ видувањата на нечија фанатична идеологија. Токму преку истакнување на она што е заедничко во учењата на религиите, во конкретниот случај меѓу христијанството и исламот, би се исклучила секоја можност за користење на религијата како

⁶ Шушњић, Ђ., *Дијалог и толеранција*, Чигоја штампа, Београд, 1997.

причина за нетрпеливост. Се разбира, христијанството и исламот во своите учења имаат карактеристики по кои се разликуваат едно од друго. Но, сето ова не подразбира некритичко прифаќање на се она што доаѓа од другата религија. Поврзувањето и соработката никако не подразбираат асимилација, губење на личниот идентитет или унификација на светот. Напротив, се подразбира зачување на слободата, личниот идентитет и различноста. Различноста е сеопшта природна категорија и таа не може да се укине, но треба да се стори ќе таа да не се претвори во поделби, расколи и судири. Тука би го навеле тврдењето на Шушњић кој вели: "она што се испречило на патот за разбирање и приближување на верските установи не се ниту разликите во учењето, ниту разликите во обредите, ниту разликите во организацијата на верскиот живот, туку се тоа вонверски, идеолошко-политички мотиви и интереси."⁷ Секоја религија има свои особини по кои се разликува од другите, при што ќе повеќе се истакнуваат тие разлики, отколку она што е заедничко. Но, барањето на "значајни - битно заеднички (не само заеднички, бидејќи она што е заедничко не мора секогаш да биде значајно - битно) особини на различните религии не е мотивирано само од теориската потреба за нивно подобро запознавање, туку и со желбата да се изградат мостови меѓу нив, толку потребни во овие времиња на нетрпеливост."⁸ Оспорувањата на ваквите тврдења, за жал, ќе бидат секогаш присутни, но доколку постојат факти што јасно ќе ги прикажуваат заедничките карактеристики (особини) на христијанството и исламот, секое такво оспорување ќе биде со очигледни примеси на непријателство, омраза, насочено кон создавање на состојби поволни за избивање на конфликт. Потребата од истражување од ваков вид е, преку приложените резултати, секој поединец самиот да може да ја утврди веродостојноста на тврдењата, без да има потреба да слуша нечии деструктивни идеологии.

При сето ова мора да се има во предвид дека односите меѓу бројни религии, конфесии и деноминации можеби никогаш во историјата не биле подобри и потолерантни, отколку денес. И покрај тоа, омразата, војната и насилството меѓу луѓето и народите речиси и да не се намалени. Поимот на верска толеранција кој толку често се појавува како идеја што треба да

⁷ Шушњић, Ђ., *Дијалог и толеранција*, Чигоја штампа, Београд, 1997.

⁸ Ibid

се реализира меѓу сите народи и конфесии, носи со себе и одредни опасности што не можат веднаш да се согледаат. Верската толеранција често се појавува како израз на верски и религиозен индиферентизам, малодушност, млакост, како недостаток на убедување и уверување. Таа често се сфаќа и сведува на ниво на религиозна и црквена дипломатија и тактика. Верската толеранција понекогаш се манифестира како обид за негација и релативизација на сите т.н. големи религии, како религиозен синкретизам и обид за создавање нова светска религија како "религија на мирот", "универзална религија", "ново христијанство" итн. Обидите за стопување на сите религии во една, без разлика на тоа кои се намерите, најчесто водат кон "религиозна унификација на светот и религиозен монизам. Секој монизам, па и религиозниот, завршува со смрт на Бога или обезличување на човекот. Со други зборови се завршува со духовен тотализам."⁹ За да се избегне сето ова, во прикажувањето и образложувањето на заедничкото во христијанството и исламот, ќе се приложат учењата од светите книги во двете вероисповеди, појаснати од страна на истакнати теолози. Бидејќи со делата на теолозите од христијанството и исламот обичниот човек ретко е во допир, а и тоа во најчест случај се делата на оние теолози на чија религија е припадник, на овој начин ќе се добие еден приказ на ставовите на теолозите од двете религии и учењата во светите книги по едно од најсуштествените прашања во врска со религијата - моралот. Поврзаноста на религијата и моралот претставува предмет на размислување на голем број социолози и теолози долга низа на години наназад. Овие два поими неизбежно наведуваат еден на друг. Во правец на она што претставува предмет на интерес на оваа книга, сметавме за потребно да ја прикажаме и поврзаноста и улогата на моралот во религијата. Според Лукиќ, нормативните искази во религијата претставуваат еден од нејзините клучни составни елементи. Тие искази, според него, се содржани во заповедите, преку кои се воспоставува моралот.¹⁰ Налагањето на моралот во религијата преку заповедите и воспоставување на норми на добро однесување, претставува основа за понатамошен етички и духовен развој на верникот.

⁹ Биговић, Р., *Црква и друштво*, Хиландарски фонд при Богословском факултету СПЦ, Заједница Свети Никола, Париз, 2000.

¹⁰ Лукиќ, Р., *Социологија морала*, Научна књига, Београд, 1982.

Етиката, како критичка свест за моралот, го разбира Бог како морален идеал или идеална вредност. Од етички аспект, Бог најчесто претставува израз на човечката вера дека постојат виши мерила за вреднување на човечките постапки од оние што луѓето секојдневно ги користат во своите односи. Нудејќи морален идеал во различни облици, сите верувања, сите обреди и сите храмови на една религија имаат свое значење и значај само во однос на една крајна цел: верниците да ги направат подобри одошто се. Она што религијата го налага преку моралот е укажувањето за тоа какви луѓе би требало да се стремат да бидат верниците. Моралот претставува стремеж кон она што треба да се биде. Тоа е она што секој човек го признава како највисока цел и негова вечна задача. Тука религијата ја усовршува и проширува таа највисока цел, моралниот идеал на човекот. Затоа религијата секогаш нудела една рамка на ориентација: за секој (не)морален чин во неа се наведуваат причини, а моралниот систем создава ланец на причини што се воздигнува до највисокиот - до Бог.¹¹ Бог е претставен како олицетворение на она што човекот би сакал да биде во вистинска и најдобра смисла на тој збор. Бог претставува метафора за морален чин, за морална мисла и за морално чувство. За ова Лоренц вели: "Кој верува, барем на виш степен на религијата, верува во Бог како морална сила".¹²

Објавата на Божјата волја, во голем број случаи претставува објава на заповеди и начин на правилно поведење за сите оние кои себе си се сметаат за верници. Моралот што го налага религијата, претставува начин кој верниците ги наведува на пат на кој се поддржува моралниот поредок во светот. "Секогаш кога Бог им ја открива својата волја на луѓето, тој всушност нив ги запознава со вредностите и нормите на добриот живот. Но, Божјите заповеди би требало да се разберат како понуди, совети, пораки или препораки за водење на морален живот, а не како наредби или закони".¹³

Идејата за гласот Божји, е претставена како внатрешно откривање на Бог во совеста. Често се поаѓа од ставот дека во чувството на обврска се признава еден апсолутен авторитет, а тоа не би можел да биде човекот, туку само Божји. Според други, совеста дури претставува специфично религиозна

¹¹ Лукић, Р., *Социологија морала*, Научна књига, Београд, 1982.

¹² Лоренц, Б., *Психологија и филозофија религије*, Геца Кон А.Д., Београд, 1937.

¹³ Шушњић, Ђ., *Религија*, Чигоја штампа, Београд, 1998.

функција, специфично религиозен нагон, она што предизвикува чувство на зависност. Затоа, совеста се смета како непосреден мистички Божји глас во човекот. Совеста претставува определено чувство за разликување на доброто од злото. Таа не претставува само теоретско сознание за разлика меѓу доброто и злото. Совеста е таа која на човекот нешто му налага или му забранува. За ова Шушњиќ вели: "Постојат сосема доволно причини за да се рече дека совеста е всушност Божја искра во нас, која не може да се угасне, таа е најлесна средба со Бог во себе, најкраткиот пат спрема него".¹⁴

Конечно, вистински верник не би бил оној кој единствено избегнува да прави лоши дела, туку оној кој прави добро. Значи, тој мора да верува во еден вечен принцип на добро. Во спротивно, би морал да верува дека не постои вечно, апсолутно добро т.е. Бог и дека доброто на крајот мора да пропадне исто како и злото, односно дека меѓу злото и доброто не постојат некои битни разлики. Од ова би произлегло дека во крајна линија, сеедно е дали е човек добар или лош.

¹⁴ Шушњиќ, Ђ., *Религија*, Чигоја штампа, Београд, 1998.

1. ПРИКАЗ И ДЕФИНИРАЊЕ НА МОРАЛОТ, ВРЕДНОСТИТЕ И РЕЛИГИЈАТА

1.1 МОРАЛ

Моралот носи со себе разни значења, носи асоцијации, што често се противречни. Од тоа потекнуваат разните спорови и проблеми што се појавуваат при дефинирањето поимот на моралот. Според Лукиќ, сите разлики во значењето на моралот како збор можат да се групираат во три поголеми групи : Првата група ја чинат разликите од аспект на обемот на појавата што се означува со тој збор – кога со него се означува поширок или потесен круг на појави ; Втората група ја чинат разликите имајќи го во предвид видот на појавите означени со овој збор – тогаш со него се означуваат или норми или човекови поведенија ; Третата група разлики ја чинат оние кои што потекнуваат од она што зборот морал го опфаќа по форма или содржина на појавата што со него се означува.¹⁵ Вуко Павичевиќ на зборот морал му дава две значенија. Прво, му дава значење на моралот како форма на човечката пракса, како активно човечко обликување и оценување на самиот себе и другите, додека второто значење моралот го прикажува како правило, пропис или норма.¹⁶

Најголем број автори го сфаќаат моралот како вид општествени норми за човечкото однесување. Под морал никогаш не се подразбирало секое човечко однесување туку најчесто се мислело на еден вид однесување. Со ова, однесувањето е поделено на она кое е морално и на она кое не е. Поделбата на морално и неморално однесување, најчесто се врши врз основа на нормите за тоа однесување. Затоа Лукиќ смета дека нема потреба да се отстапува од правилата на добра терминологија, та со морал да се нарече нешто што сите останати го нарекуваат со некој друг збор. Според него, со морал би требало да се нарече само одреден збир норми за човечкото однесување. Никако не би требало сите човечки однесувања да се наречат морал. Секако, постојат човечки однесувања кои се во врска со моралот, тоа претставува или

¹⁵ Лукиќ, Р., *Социологија морала*, Научна књига, Београд, 1982.

¹⁶ Павићевиќ, В., *Основи етике*, Београд, 1974.

применување на моралот (морално однесување), оценување на човечкото поведение врз основа на моралните норми, или однесување спротивно на моралот (неморално однесување). Вака би се избегнало моралот да добива посебен назив, а се избегнува и можноста различни појави да се означуваат со истото име.¹⁷

Содржински моралот се одредува на различни начини. Во голем број случаи се определува со помош на поимите на морално добро, т.е. добро, како и поимот на исправно и други. Најчесто, моралот се определува со поимот добро, па содржински се дефинира како систем на норми кои оопределуваат што е добро, а што зло, и така го регулираат човечкото однесување, односно човечките односи. Но, определувањето на моралот со помош на поимот добро не секогаш е истоветно, бидејќи според Лукиќ, и самото добро се сфаќа на најразлични начини. Разликувањето на тие начини Лукиќ го прави според три мерила. Прво, на различни начини се сфаќа како доброто влијае на човекот. Второ, различно се сфаќа самата содржина на поимот добро. И трето, различно се сфаќа односот на овај поим спрема реалноста.

За разликата во сфаќањето како доброто влијае врз човекот, Лукиќ наведува два начини на кои се сфаќа поимот добро, а со тоа и сваќањето на моралот што се дефинира со овој поим. Според едниот начин, карактеристичен за сите антички теории, но кој во помала мера се применува се до денес, моралот претставува вид на упатство кое ни ја покажува нашата цел во животот, нешто кон што треба да тежнееме, односно ни покажува што претставува врховно добро, т.е. добро. Тоа врховно добро се сфаќа како среќа, задоволство и слично и има таква природа што човек сам по себе, според своја природна наклонетост, тежнее да го оствари. Според Валтер Стејс, моралот ги означува принципите на добриот живот. А, под добар живот тој го подразбира животот што самите луѓе го чувствуваат за добар, здрав, задоволителен и среќен.¹⁸ Оттука, логично произлегува дека правењето на добро не претставува никаква обврска, должност наметната од моралот, туку тој само покажува што е добро. За ова сфаќање моралот нема императивен, обврзувачки, задолжителен карактер, туку е чисто индикативен.

¹⁷ Лукиќ, Р., *Социологија морала*, Научна књига, Београд, 1982.

¹⁸ Стејс, В., *Судбината на западниот човек*, Култура, Скопје, 1991.

Но, затоа пак според други сфаќања, моралот наметнува обврска, должност, таа е оштра, и по правило безусловна, апсолутна, категорична должност. Кај ова сфаќање на моралот, доброто не е нешто кон што самиот човек природно тежнее, туку тоа претставува нешто што мора самиот да си го наметне на себе, нешто што го чувствува како терет. Бидејќи според ова сфаќање некои природни елементи на човекот се спротивставуваат на остварувањето на доброто, та тој, за да ја исполни моралната обврска и го оствари моралното добро, мора да води борба со самиот себе. Доброто сфатено на овој начин, нема никаква природна сила за да го мотивира човекот, туку му се наметнува одозгора, како должност, против природните сили во него. Моралот според ова сфаќање претставува заповед. Врз ваквите сфаќања се засноваат и теориите за потеклото и природата на моралот што ќе бидат образложени понатаму.

Врз основа на самата содржина или суштина на поимот добро, Лукиќ разликува два начини на кои се сфаќа тој поим, а со тоа и два начини на определување на моралот со тој поим. Имено, поимот добро содржински се определува на апстрактен или конкретен начин. Конкретното определување на поимот добро првенствено се состои во наведување одредени конкретни обележја што го чинат тој поим, но не се истоветни со тој поим. Се поаѓа од претпоставката дека постојат различни конкретни добра, па меѓу нив се избира она кое е највишо, или доколку не се определува највишо добро, туку само добро, тогаш доброто се состои од едно обележје што појмовно се разликува од него, а сепак претставува негова суштина. Апстрактниот начин на определување на поимот добро не ја наведува неговата конкретна содржина, туку дава нејзина апстрактна определба, па така се што одговара на таа определба претставува добро. Тешко е да се повлече јасна граница меѓу апстрактното и конкретното определување на моралот. Често овие два начина преминуваат еден во друг. Ова произлегува оттаму што секое конкретно определување, претставува определување со помош на поими. И тогаш кога навидум доброто ќе го определиме најконкретно, сепак тоа определување претпоставува во себе доза апстракција. Поточно, разликата меѓу овие два начини би се состоела во степенот на конкретност, односно апстрактност.

Денешната пракса се повеќе го применува формалното определување на поимот на моралот. Тоа определување подразбира укажување на негови конкретни надворешни обележја. Поточно, повеќе се обрнува внимание на тоа како

моралот нештото го определува, отколку на она што определува моралот. Доколку се прифати моралот да се нарече "збир на општествени норми, и тоа збир на обврзувачки, императивни норми, а не препораки или упатства"¹⁹, тогаш негова главна карактеристика би претставувала задолжителноста. Моралната задолжителност се разликува од задолжителноста на правните норми, обичајот и сл. Она што е карактеристично за моралната задолжителност е тоа дека моралот е задолжителен општествено, надворешно, хетерономно, но и индивидуално, внатрешно, автономно.

Внатрешната задолжителност на моралот е негова специфична карактеристика. Таа подразбира чувство кај моралниот субјект дека е морално обврзан самиот на себе да си издаде одредена морална заповед, а не да ја чувствува таа заповед наметната од надворешен фактор. Битно е, оваа задолжителност да се разликува од желбата, бидејќи човек постапува на определен начин затоа што чувствува обврска да постапи на таков начин, иако тој самиот не сака да постапи онака како што моралот му налага. Ова Звонаревиќ²⁰ го поврзува со процесот на интернализација на определени општествени норми или стандарди, т.е. создавање на психолошки "навики на покорување" на конкретни норми и во ситуации што го наведуваат човек да ги прекрши и нема никаква контрола од други личности, односно нема никаква закана од било какви општествени санкции. Во процесот на интернализација, вели тој детето почнува да ги доживува моралните норми што дотогаш ги доживувало како нешто туѓо и наметнато, како дел од сопствената свест, како внатрешен порив, а не како надворешен поттик. Според него, процесот на интернализација има две страни: емоционална страна, која содржи чувство на должност и чувство на вина, и рационална страна, која подразбира дека детето или човекот мора со својот разум да ја сфати потребата од определена форма на однесување во некои лични и социјални ситуации. Сепак, напоменува Лукиќ, мора да се прави разлика помеѓу интернализацијата на моралните општествени норми од интернализацијата на општествените норми што не се морални. Дури и кога другите општествени норми се интернализирани на ист начин како и моралот, т.е. и тогаш кога и нив субјектот ги усвојува како

¹⁹ Лукиќ, Р., *Социологија морала*, Научна књига, Београд, 1982.

²⁰ Звонаревиќ, М., *Социјална психологија*, Школска књига, Загреб, 1978.

такви, како вид на норми што општеството му ги всадува, а во конкретен случај не сака да постапи како што тие налагаат, сепак постои разлика меѓу моралот и тие општествени норми. Разликата се состои во содржината на самата морална обврска (задолжителност) во споредба со обврската која произлегува од останатите општествени норми. Како главни карактеристики што ја чинат специфичноста на моралната обврска (задолжителност), Лукиќ ги посочува следните²¹:

а) Безусловност – цел сама по себе (категоричност, апсолутност) – која претставува една од најкарактеристичните црти на моралот, а која посебно е потенцирана од Кант и неговите следбеници. Таа се состои во тоа што моралната норма обврзува сама по себе и со самата себе, а не како средство за остварување на нешто друго што е надвор од моралот. Со ова моралот е претставен како цел сам по себе, достоин за остварување заради свои сопствени карактеристики. Кант истакнува дека моралната норма се почитува исклучиво од самиот почит спрема моралот како таков. Почитувањето на ваквата норма е доволен мотив за да го наведе субјектот на определено дејство заради нејзино остварување, но се разбира не секогаш и во секој случај.

б) Вредност – моралот обврзува зошто со него се остварува определена вредност, морална вредност. Моралот сам по себе претставува вредност, и тоа самостојна, автономна вредност што не е изведена од ни една друга вредност на која би и служела како средство. Во најчест случај постои една врховна морална вредност за целокупниот морал при што сите понижени вредности претставуваат средства за нејзино остварување.

в) Добро – како врховна морална вредност; Врховната морална вредност претставува самото добро како такво, односно моралното добро во потесна смисла на зборот. Оттука и постапките на луѓето од морална гледна точка се оценуваат како добри или лоши. Кај сите видови морал како основна вредност се зема доброто, а како негова спротивност – злото. Тука Лукиќ напоменува дека ова врзување на моралот со доброто, односно злото, е претставено како едно формално обележје на моралот како посебен вид на општествена норма. Сепак, тој укажува дека не прави обид да утврди што е доброто како врховна морална вредност по содржина, бидејќи секој морал за себе ја утврдува содржината на доброто.

²¹ Лукиќ, Р., *Социологија морала*, Научна књига, Београд, 1982.

г) Посебно морално чувство – задолжителноста на моралната норма, како што тврди Лукиќ, покрај тоа што се сознава со разумот, таа и се чувствува, дури и тогаш кога разумот би бил против моралот, кога би тврдел дека е неразумно да се постапува според моралот постои морално чувство, како израз на нормите во човековата психа, кое би се спротивставувало на разумот. Оваа карактеристика на моралот најдобро може да се забележи кога моралниот субјект дојде во ситуација за да ја примени моралната норма. Тогаш тој ја чувствува нејзината безусловна задолжителност, свесен е за таа обврска без да размислува дали моралот го обврзува или не, тој тоа го чувствува непосредно. Штом пристапи кон примена на моралната норма чија задолжителност ја чувствува, тој по правило почнува да размислува за средствата со кои најдобро ќе ја исполни својата морална должност. Со ова не се негираат или запоставуваат рационалните елементи на моралот. И разумот му заповеда на човекот да биде морален, но значајно е да се укаже на појавата на моралот и како посебна емоционална состојба во која човекот чувствува дека така мора да постапи.

д) Миговност – оваа карактеристика укажува на тоа дека чувството за моралната обврска е миговна реакција. Таа се јавува веднаш штом човек се најде во конкретна морална ситуација, без потреба за неа да се размислува и без нејзино долго и постепено откривање. Човек може долгои постепено да ги открива средствата за остварување на моралот, за примена на моралните норми, но обврската (задолжителноста) ја чувствува миговно, веднаш штом се најде во дадена морална ситуација. Миговноста, како карактеристика на моралот, укажува на постоењето на потсвесното, дури и на инстинктивно.

ѓ) Притисок на човековата природа – моралната обврска е автономна, неа човекот ја чувствува како заповед што сам на себе си ја издава, но во исто време, често, тој чувствува и отпор во самиот себе токму против таа обврска. Моралната обврска врши притисок врз човекот тој да постапи во согласност со неа, и тој постапува согласно со неа, но често со напор кој ги потиснува неговите спонтани, природни наклонетости. Затоа и не ретко, доаѓа до прекршување на моралот, човекот понекогаш подлегнува на своите природни наклонетости и го крши моралот. Во човекот како да постои борба меѓу доброто и злото, вели Лукиќ, борба меѓу неговото чувство за морална обврска (должност) и неговите природни наклонетости и желби. Но, не би требало од ова да се извлече заклучок дека моралот во

суштина и целина е спротивен на човековите природни желби. Не ретко значајни делови на моралот се во согласност со нив. Постојат и случаи кога човек може толку длабоко да прифати определен морал што тој ќе премине во негова друга природа, та поради тоа ниту ќе чувствува некаква противречност. Впрочем, заклучува Лукиќ, човекот е противречен во себе и по себе, па затоа моралот е во согласност со еден дел на неговата природа, а противречен со друг.

е) Човечност – моралната обврска (задолжителност) ја следи еден вид чувство заради кое субјектот чувствува дека тој е посебно суштество - човек, па заради тоа мора и да го почитува моралот. Ова е особена карактеристика по која моралот се разликува од другите норми - чувството на моралниот субјект дека тоа е специфична човекова обврска (должност), со чие извршување човекот се реализира како посебно суштество. Но, за сметка на ова тврдење не би требало моралноста да се претстави како човечка, а неморалноста како животинска црта. Треба да се напомене, исто така, дека и неморалноста е чисто човечка црта, зошто животните се аморални. Ова не е содржинско определување на поимот морал, напоменува Лукиќ, ова останува како негово формално обележје, бидејќи содржината на поимот човек не може однапред да се определи за сите видови морал.

ж) Грижата на совест како санкција – автономноста на моралот особено се забележува во посебната внатрешна морална санкција – грижата на совест. Оваа санкција е автономна, моралниот субјект кој ја прекршил моралната норма, сам си ја изрекува и сам си ја применува. Грижата на совест е сложена психичка појава составена од повеќе различни елементи. Таа се состои од определени емоции (чувства), како што се чувството на срам заради сторениот прекршок, чувството на неопределен страв заради неизвесните последици што ќе настапат, чувство на гадење заради сторениот прекршок, чувство на презир кон самиот себе и самоосудување, чувство на болка, скршеност, безизлезност, општа непријатност, желба за самоказнување која може да доведе до самоубиство, чувство на немир и слично. Во грижата на совест има и интелектуални елементи – судови. Тие судови се вредности со кои се осудува прекршокот, субјектот се осудува сам себеси како нечовек, како недостојно суштество. Грижата на совест се појавува автоматски, веднаш штом се прекрши моралната норма, дури и спротивно на волјата на извршителот.

Често се поставува прашањето дали како морал треба да се означат само појавите кои се окарактеризирани со грижата на совест, или оние во кои се појавува и грижата на совест и срамот. Според Лукиќ тие две појави имаат многу различна природа и немаат многу заедничко. Па затоа тој, како морал ги нарекува појавите каде се појавува грижата на совест, а нормите санкционирани само со срамот – пристојност.

Наведените карактеристики ја претставуваат внатрешната задолжителност на моралот – наведува Лукиќ, додека надворешната задолжителност е она обележје на моралот што го споделува со останатите општествени норми. За сите општествени норми дадено општество предвидува и применува општествени санкции заради нивно кршење. Оттука, општеството ќе примени општествена санкција спрема оној за кого смета дека направил морален прекршок. Санкцијата што ја применува општеството заради извршен морален прекршок е специфична морална санкција, таа се применува само заради прекршување на нормите што конкретно општество ги смета за морални. Оваа санкција се разликува од внатрешната санкција, а понекогаш не се разликува од општествената санкција на некоја друга норма. Разликата меѓу моралната општествена санкција и некоја друга општествена санкција зависи од тоа дали конкретен прекршок општеството го смета за морален или не.

Карактеристични општествени морални санкции се моралниот презир и моралното гадење. Моралниот презир е специфичен презир и се состои во негирање, одрекување на моралниот субјективитет на прекршителот, оценувајќи го моралниот прекршител како нечовек. Моралното гадење не претставува вредносен суд како презирот. Станува збор за специфично чувство на непријатност што се појавува и при самата помисла на прекршителот. Моралното гадење потсетува на гадењето кое го предизвикуваат определени физички појави како што се нечистотијата, грозни нешта и сл., само што е многу поинтензивно. Моралниот презир и гадење доведуваат до одбегнување на каков и да било контакт со прекршителот, изолирајќи го целосно со што би му се оневозможил животот во дадена општествена средина. Други општествени санкции што се применуваат врз моралниот прекршител се јавниот презир, осуда и укор.

Врз основа на наведеното, Лукиќ²², формално, моралот го определува како збир на општествени норми кои субјектот, како сопствена, безусловна, сама по себе должност (задолжителност), заснована на доброто како самостојна, врховна вредност, во морална ситуација миговно ги чувствува со целото свое битие, неувидувајќи ги само со разумот, кој често врши притисок врз неговите природни наклонетости и ја остварува неговата човечност, при чиј прекршок тој чувствува грижа на совест, додека општеството врз него применува надворешни санкции со истовремено барање тој да чувствува грижа на совест.

Постојат две теории за потеклото и природата на видовите морал. Првата е теорија за моралот како наметнатост, а втората – теорија за моралот како иманентност.²³ Од оваа поделба на теориите за моралот понатаму произлегуваат следните теории: а) теорија на нагонот или несвесното; б) рационалистичка теорија; в) социологистичка теорија, и г) теорија за натприродниот извор на моралот.

Според теоријата на нагонот, човекот во моралните ситуации или ситуациите при изборот го води нагонот или неговиот несвесно. Во моралните ситуации, според оваа теорија, човекот чувствува миговна должност за постапи според моралната норма, без никакво претходно размислување.

Рационалистичката теорија смета дека луѓето морално не грешат затоа што се зли по природа, или поради тоа што се раководат од потсвесните желби, туку затоа што не знаат како треба да постапат. Според оваа теорија човекот би требало првенствено морално да размислува, а не морално да делува.

Социологистичката теорија го определува моралот како глас на општеството во човекот. Постапката на некој член во заедницата не се одобрува затоа што е добра, туку е добра затоа што се одобрува. Според оваа теорија општеството е единствениот субјект во моралното одлучување и вреднување.

Во теоријата на натприродниот извор на моралот се тврди дека моралот е траг (белег) на божјата искра во човекот. Гревот постои само доколку и бог постои, бидејќи големината на гревот не може да се одмери без највисокото (највишо) мерило – Бог. Совеќа е претставена како чувство за разлика меѓу доброто и

²² Лукиќ, Р., *Социологија морала*, Научна књига, Београд, 1982.

²³ Стејс, В., *Судбината на западниот човек*, Култура, Скопје, 1991.

злото, како нешто свето во свеста, човеков збор за бог во луѓето.²⁴

1.2. ВРЕДНОСТ

Една од најбитните карактеристики по која што човекот се разликува од останатите суштества е неговата способност да го разликува вредното од безвредното, односно да го разликува вистинитото од лажното, убавото од грдото, доброто од злото, праведното од неправедното, итн. Човекот е тој што внесува вредности во реалниот свет, природата сама по себе, независна од човекот не е ниту убава, ниту грда, ни добра, ни зла. Преку вредностите човекот го усмерува сопственото однесување и поведење.

Со вредност се означува она што се издига над ништожното, она што има важност, што може да се употреби за нешто, да биде од корист, да биде на цена. Поим сличен на овој најнапред се појавил во економијата, во практичниот секојдневен живот, во меѓусебната размена на добра, како однос кон добрата во зависност од корисноста и употребливоста. За економските вредности старите грци го употребувале терминот "ациа"

Подоцна, во сферата на вредноста влегуваат речиси сите области на животот: мисловната, волевата, емоционалната. Меѓутоа, значајно е тоа дека вредноста секогаш не произлегува од областа на доброто. Она што е вредно не мора секогаш да биде и добро. Но, има нешто специфично, "вредносно", нешто со посебна важност за конкретниот човек, управувано од човекот и за него особено. Еден човек за себе може да биде добар, многу добар, но за некој друг тој да не значи речиси ништо, да биде скриен во анонимност, неупотребливост, бескорисност. За него тој не вреди или вреди помалку во однос на оној кој му е близу и му значи многу. Доброто мора да се открие пред човекот, и тоа за него да биде функционално, значајно. Со тоа доброто станува "вредност", и влегува во животот на човекот.²⁵ Повеќе филозофи дале најразлични

²⁴ Шушњић, Ђ., *Религија*, Чигоја штампа, Београд, 1998.

²⁵ Шкворц, М., *Вјера и неvjера*, Филозофско – теолошки факултет, Загреб, 1982.

дефиниции, но сепак конечно не е определено значението на поимот вредност.

Најголемиот проблем при употребата на терминот вредност - како заеднички именител за сите други вредносни термини (вистинито, добро, убаво, правично, прогресивно, свето), како и нивните спротивни значења, е употребата на терминот вредност во економијата. Поради тоа анализата на вредностите се прави од политичко – економски аспект и од филозофски аспект. Политичко – економскиот аспект, под вредност подразбира добро кое може да задоволи некоја потреба, има своја употреба и пазарна вредност. Кај филозофскиот аспект со поимот вредност се означува својство на човекот, предмет, настан, состојба, сфаќање и сл., кои заради своите способности да задоволат определени потреби стануваат предмет на човечките желби, па затоа се оценуваат позитивно : како пријатни, убави, благородни итн.²⁶

Застапено е мислењето дека поимот на вредноста не може да се дефинира во строга смисла зошто тој спаѓа во примарните категории што не можат да се дефинираат и со чија помош се дефинираат други поими. Така, Мур докажувал дека вредноста, односно доброто не може да се дефинира зошто е едноставен поим кој не може да се расчленува. Феноменолизите Хесен, Вурц и Крафт, исто така, сметаат дека вредноста не може да се дефинира, но е можно феноменолошко укажување на нејзината суштина. Имајќи во предвид дека во основа се знае што е вредност на еден предмет, иако настанува проблем штом таа треба да се дефинира, останува чувството за таа вредност и свеста за материјалниот објект за кој се врзала. Оттука и намерата вредноста да се сведе како доживување, или како особина на предмет. Во првиот случај вредноста се психологизира, се пренесува на психата, на свеста, се субјективизира ; во вториот случај, кога вредноста се сфати како својство на нештата, тоа претставува натурализирање, објективизирање на вредноста, претпоставка дека таа егзистира вон субјектот.²⁷

Според Ариф Тановиќ, вредноста не е својство само на предметот, ниту својство само на духот, туку и едното и другото, вредност на нешто и за некого, објективен квалитет на

²⁶ Срдиф, М. (гл.уредник), *Политичка енциклопедија*, Савремена администрација, Београд, 1975.

²⁷ Тановиќ, А., *Вриједност и вредновање*, ИГКРО “Свјетлост”, Сарајево 1978.

нештата што субјективно се доживува и цени. Всушност, тоа е специфична вредност на објектот за субјектот, т.е. феноменот на вредноста, како искуствена содржина, стои во дијалектичка релација субјект – објект и не може да се сведе на само една компонента од таа релација. Вредноста мора да има свој носител. Во материјалната реалност вредноста мора да има свој носител, субјект кој ја доживува вредноста, но и самото чувство. Тој ја разгледува вредноста како квалитет на нештата кој делува субјектот да заземе позитивен или негативен став. Тогаш вредноста почнува да егзистира зошто дотогаш, и во објектот, и во субјектот таа постои само како можност. Тука се разликува вредносниот квалитет од носителот на вредноста, а во тоа се согледува онтолошката зависност на вредносниот квалитет, што значи дека вредностите во својата суштина не се потполно самостојни, ниту пак потполно зависни од предметот или од субјектот туку, вели Тановиќ, тие секогаш се сплотени со нештата и луѓето и кај човекот се појавуваат како негов свесно доживеан однос спрема објектот. Тоа може да биде чувство на задоволство, желба да се поседува, почит спрема личност, одобрување или аверзија, некое естетско доживување. Секое такво искуство на индивидуата се однесува на објекти, физички или психички кои имаат објективен статус, односно онтолошки, психолошки и социјален карактер. Тие претставуваат феномени на човечкиот предметен свет и искуства, кои од тоталитетот можат само со апстракција, мисловно да се издвојат и расчленат за да се овозможи нивно интелектуално сознавање. Според Тановиќ, вредноста во својата суштина има афективно-волево и когнитивно значење на објектот за субјектот. Вредносното искуство во суштина е мултифункционално- емотивно, волево, спознајно, императивно.

Современите аксиолошки теории, во обидот да го определат поимот на вредноста, се групираат во повеќе правци, меѓу кои се истакнуваат²⁸:

а) Објективистички (онтологистички) теории, чии претставници се идеалистите Винделбанд и Рикерт, феноменолозите Шелер и Хартман, и новите реалисти Мур и Расел. Според првите вредностите се објективни и постојат како барање, потреба ; вторите пак, вредноста ја претставуваат како самостојна суштина , како посебно царство на вредности ; за третите вредноста е објективен, универзален, неприроден

²⁸ Тановиќ, А., *Вриједност и вредновање*, ИГКРО “Свјетлост”, Сарајево 1978.

квалитет, едноставен, нерасчленлив поим што не може да се дефинира, и може да се сознае само интуитивно.

б) Натуралистички теории се застапувани од американските прагматисти и некои критички реалисти (Дјуи, Пери, Пепер). Според нив, вредноста е објективен природен или општествен квалитет, тој е сложен и може да се дефинира, анализира и рационално осознае, а со тоа научно се докаже и провери.

в) Логичките позитивисти тврдат дека вредноста не е објективен квалитет, не е ниту природен, ниту неприроден, туку претставува субјективна експресија на емоции, без објективно значење, а се манифестира како став на одобрување или како императив.

г) Лингвистичката филозофска ориентација, која израснува од позитивизмот и логичкиот емпиризам, укажува дека вредноста има лингвистичко значење во употребата, во контекстот на изразување, во "јазичната игра".

Во последно време има обиди овие спротивставени теории да се надминат во синтеза, по пат на уважување на сите значенија, при што тежиштето најповеќе се става на објективната или субјективната страна на вредносниот феномен. Тановиќ вредноста ја определува како поим чија содржина е во односот во кој некој објект задоволува некоја човечка потреба. Според него, со ова е претставен еден релационен квалитет, т.е. објективно – субјективен однос, или квалитет на објектот што задоволува, односно може да задоволи некоја човекова потреба. Затоа тие објекти и се ценат, уважуваат, или пак се отфрлуваат, не се ценат, се презираат и означуваат негативни вредности. Оттука, значењето на вредноста се открива со прашањето дали е нешто вредно, дали е пожелно иако стварно се посакува; дали е добро за човекот, дали е корисно штом се смета за такво. Во сите овие случаи се открива однос на предметот за човекот што имплицира нормативно барање.

Поаѓајќи од ставот дека вредноста е релационен поим што го означува феноменот на човечкиот свет, Тановиќ²⁹, укажува на сложената структура на вредноста, која може да се расчлени и определи, но не формално – логички, туку само содржински, на тлото на човечкото животно практично деејствување. Според него, вредноста не постои никако поинаку освен во одделните форми на вредности: во моралот, уметноста, науката,

²⁹ Тановиќ, А., *Вриједност и вредновање*, ИГКРО "Свјетлост", Сарајево 1978.

политиката, економијата итн. Ја претставува вредноста како апстракција, но рационална, која го изразува она што е заедничко за сите посебни и поединечни вредности, она што е суштинско, а тоа општо постои објективно како карактеристика на определен вид нешта, или како квалитет на сите објекти кои ги задоволуваат човечките потреби. Вака претставена вредноста, во никој смисл не е издвоена од човечкиот предметен свет.

За да се разбере структурата на вредностите, Тановиќ смета дека е неопходно секогаш да се прави разлика меѓу нивната субјективна и објективна компонента. За него оваа дистинкција е суштествена во сите форми на вредности и норми. Објективноста на вредностите е содржана во многуте субјективни доживувања, како и во свеста, во т.н. интерсубјективно значење, или во колективната свест, која истовремено претставува збир на индивидуалната свест и нов, наиндивидуален квалитет. И покрај тоа што е претставена како продукт на субјективна свест, чувства и волја, објективизирана вредноста, како норма, станува барање спрема индивидуите во групата. На тој начин разбирлива е разликата меѓу субјективно посакуваното и објективното пожелно во моралот, субјективното допаѓање и објективно убавото во уметноста, субјективното вреднување и објективната вредност на предметот. Овај двоен карактер на вредноста, според Тановиќ, искажана е и во вредносниот суд за разликата меѓу субјективната проценка и објективното значење, при што со вредносното искуство се проверува валидноста на судот.

Во "Енциклопедијата на религија и општество" од Хартфорд Институтот за религиски истражувања³⁰, вредноста е определена како нормативен предлог, кој оди во пресрет на дадена потреба што треба да се задоволи или наоѓа свое значење во универзалната вистина прифатена од субјектот. Во исто време таа е составена, или од објект кој има особен значај за субјектот, или од некоја виша вистина. Таа има прескриптивна природа, и е подредена на егзистенцијалната содржина. Вредноста секогаш е верификувана од социјалните случувања, и може да биде опишана само во егзистенцијалната сфера.

³⁰ Swatos Jr., W. H. (ed.), *Encyclopedia of Religion and Society*, Hartford Institute for Religion, AltaMira Press, 1998.

Во делото "Вредностите и вредносната ориентација во теоријата на акција" на Клајд Клукон³¹, вредноста е определена како концепт, експлицитен или имплицитен, карактеристичен за поединец или група од кои е определен како пожелен и со што се влијае врз изборот на расположивите форми, значења и дела. Тука когнитивниот елемент претставува одлучувачки критериум меѓу вредностите и субјективните квантитети како чувства, емоции, ставови и потреби. Според Клукон, вредноста станува посакувана кога е интериоризирана од субјектот и е интегрирана во неговиот личен вредносен систем.

Имајќи ја во предвид употребата на поимот потреба заради содржинско определување на вредностите, сметам за потребно да наведам определени дефиниции за поимот на потребата. Во психологијата потребата се дефинира како недостаток или пореметување во човечкото Јас што се манифестира како непријатност или дури и како болка. При тоа, едни психолози под потреба подразбираат реални органски недостатоци или телесни барања, додека пак други под терминот потреба подразбираат чувство на недостаток или пореметување, и мислам на "почувствувани потреби". Според ова сфаќање, под потреба се подразбира чувството на нужност за отстранување на недостатокот, односно на пореметувањето. Кај човека ова чувство се појавува тогаш кога тој ќе почне да го забележува тој недостаток – пореметување. Од интензитетот на непријатноста, односно од големината на недостатокот или пореметувањето, зависи и појавувањето на потребата. Потребата се јавува тогаш кога ќе се надмине определен степен на интензитет, а трае сè додека се забележуваат пореметените услови. Покрај појавувањето потреби поради недостаток, можат да се појават и потреби поради вишок на нешто во организмот на човекот.³²

Олпорт, како еден од најзначајните претставници во социо – психолошките теории, потребата ја дефинира како секој внатрешен услов во поединецот што наведува на акција или мислење. Потребите ги гледа како динамични и ги врзува за когнитивната страна на човечката личност.³³

³¹ Kluckhohn, C., *Values and value-orientations in the theory of action: An exploration in definition and classification*, in Parsons, T., Shils E. (Eds.), *Toward a general theory of action*, MA, Harvard University Press, Cambridge, 1951.

³² Илић, С., *Пут у хумано друштво*, Економика, Београд, 1984.

³³ Ibid

Вредно за споменување е и мислењето на Рокич³⁴, како еден од првите автори во социјалната психологија кој го користи поимот на вредноста. Рокич наведува две битни карактеристики на поимот вредност: а) вредностите се диспозиции усмерени кон остварување определени цели, посакувани и вредни за човекот и б) вредностите се диспозиции што се централни во структурата на човечката личност и кои силно и трајно го поттикнуваат на определена активност.

Тановиќ³⁵ укажува на постоењето различни видови вредности, а тоа го прави со градење на систематска класификација на вредностите. Ја потенцира разликата меѓу стварните (реалните) и можните вредности, односно актуелните и потенцијалните, овие што постојат и оние за кои постои можност да бидат реализирани. Како битна ја наведува разликата меѓу антрополошко-хуманите вредности, оние без кои ни човекот не би имал вредност, и историски конкретните, променливите. Тановиќ разликува фундаментални вредности и вредности што се изведени од нив, т.е. вредности прифатени од целото човештво и вредности што имаат важност само за одредени групи или поединци во разни културни сфери. Слична класификација на вредностите претходно се среќава кај Олпорт, тој разликува шест општи вредности што ги нарекува вредносни ориентации. По правило, кај секој човек возможно е да се утврди една или неколку од тие вредности. Тие вредности се: 1. теоретска – за која е карактеристичен интересот за создавање на вистината; 2. економска – каде доминира интересот за она што е корисно; 3. естетска – која ја карактеризира желбата кон убавото и хармоничното; 4. социјална – кога несебичната љубов кон луѓето е главна ориентација; 5. политичка – во која е централен интересот за моќ; 6. религиозна – за неа најважно и доминантно е чувството на единство со светото.

Имајќи ја во предвид поделбата на потребите во две основни групи како материјални и како духовни потреби, вредностите би можело да се поделат и на примарни и секундарни, односно егзистенцијални – тие што би го изразуваале задоволувањето на виталните потреби, и вредности на

³⁴ Рот, Н., *Основи социјалне психологије*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 1987.

³⁵ Тановиќ, А., *Вриједност и вредновање*, ИГКРО “Свјетлост”, Сарајево 1978.

надградба (наобразба), кои би го симболизирале задоволувањето на духовните потреби.³⁶

Моралните вредности се определени како лични убедувања, ставови за она што се смета како важно во животот. Определени морални вредности се однесуваат на тоа како би требало, како е посакувано да биде субјектот (личноста), односно какво би требало да биде неговото поведение. Други морални вредности пак, определуваат што се сака да се постигне во животот, односно ги определуваат човечките животни приоритети и најважни цели. Со оглед на фактот дека човек не може да постигне и да има сè, моралните вредности се тие што помагаат во одредувањето на приоритетите во животот и начинот за нивно постигнување. Иако моралните вредности се однесуваат само во релација спрема човекот, сепак немаат чисто субјективен карактер. Ниту еден човек не може да егзистира надвор од општеството, та некои негови морални вредности мора да се сообразат и да се совпаѓаат со определени вредности што ги налага конкретното општество. Моралните вредности имаат и објективни карактеристики, во смисла на тоа што одговараат на објективните историски критериуми. Ова му овозможува на човекот да прифати или отфрли определени морални вредности. Како внатрешна и не многу воочлива, но сепак значајна карактеристика на моралните вредности, Шопенхауер³⁷ го истакнува задоволството што се раѓа и останува во човекот како резултат на однесувањето според нив. Секундарна и надворешна карактеристика на моралните вредности се вниманието и пофалбата добиени од средината и опкружувањето на поединецот.

1.3. РЕЛИГИЈА

Еден од клучните поими при обработката на предметот на оваа книга е религијата. За тоа што е религијата, определувањето на нејзиниот поим и дефиниција дале своевидување голем број автори од областа на филозофијата, социологијата, психологијата итн. Впрочем ретко и да постои социолог,

³⁶ Илић, С., *Пут у хумано друштво*, Економика, Београд, 1984.

³⁷ Шопенхауер, А., *О темелу морала*, Братство – Јединство, Нови Сад, 1990.

филозоф, психолог кој не дал своја дефиниција или мислење за тоа што претставува религијата. И покрај ова, речиси не се случило да се изгради заеднички став и определба на тоа што е религијата. Комплицираноста и неопределивоста на поимот религија се најголемата причина за тоа.

Уште при самите обиди за етимолошко определување на религијата се појавуваат различни ставови и несогласувања. Според едни, (кои тој збор го изведуваат религаре, односно религатио = врска) религијата значи врзаност за боженството, свест за зависноста од Бога. Според други, тој збор (изведен од релегере = повторно да се чита и промислува) значи често и совесно промислување (размислување, контемплација) за боговите, како и неопходно душевно расположение, страхопочитување, богопочитување, со еден збор култ на боговите (деорум цултус), така како што го толкувал уште Цицерон. Некои пак, зборот религија го извеле од религере (ре – елигере = повторно избирање), зошто, според нив, со религијата повторно се избира Бог кој што луѓето го изгубиле. Има и такво изведување кое повторно појдува од религере, но што го означува спротивното значење на неглигере = занемарување, непочитување, и кое религијата ја определува како внатрешна прибраност и сериозна грижа. За одредена група автори (кои религија го изведуваат од релинљуере = да се остави) религија значи отстранување на некој предмет од профана употреба, па следствено на тоа и негово осветување и посветување на Бога.³⁸

Еден од првите обиди за дефинирање на религијата, во раната историја на социологијата, е оној на Тејлор, чија главна цел за дефинирање на религијата била таа да го спречи категоризирањето на примитивните религии со спиритуализам. Според него, во примитивните општества, луѓето ја објаснувале разликата меѓу животот и смртта, и го сфаќале животот како анимација на духови.

Диркем религијата ја определува како супстанцијална форма на човековиот дух, и неа ќе ја има сè додека постои човекот. Меѓутоа, самиот Диркем критички забележува дека од оние "две функции што религијата првобитно ги исполнувала", а тоа се интелектуалната и моралната, ќе се сведе, ќе се редуцира на сферата на моралот, на човековиот хоризонт како морално суштество и суштество на заедница. Оттука и следи неговата

³⁸ Лоренц, Б., *Психологија и филозофија религије*, Геца Кон А.Д., Београд, 1937.

дефиниција на религијата како "верувања и практикувања што ги обединуваат во единствена морална заедница наречена Црква, сите оние кои нив ги прифаќаат, односно им се приврзани."³⁹

Имајќи во предвид дека навистина постојат голем број дефиниции и нивни класификации, поаѓајќи од темата(предметот на обработка) на оваа книга, ќе ја прикажеме класификацијата на религиите направена од страна на Ѓуро Шушник и Глен Вернон.

Шушник⁴⁰ ги определува типовите на дефинициите на религиите врз основа на клучниот поим, односно елемент преку кој оопределени автори ја дефинираат религијата. Според она што тој го прикажува, дефинициите религијата ја определувале како:

- вера во бога
- верување во натприродното (онострано, трансцендентно)
- верување во светото
- духовен израз на чувството на зависност од натприродните или природните сили
- обид за изградба на еден свет ред наспроти сферата на неред
- симболично надминување на смртта
- верување во натсетеилино или надчулно
- идеја, верување и дејанија што се поврзуваат со постојаното прашање за смислата на животот и смртта
- граници на ориентацијата во светот полн со неизвесност и несигурност (определување на религијата дадено од Фром)
- човечкиот напор, низ немирите на секојдневниот живот, да го открие патот кон душевен мир
- форма на општествена свест

Според Шушник за религија може да се смета: "секое верување во апсолутна и мистична моќ од која зависи човекот и која го контролира неговиот живот и смрт, врз која може да се влијае, доколку се однесуваме на определени начини; сопствените искуства со таа моќ можат да се изразуваат на когнитивен, емоционален, практичен и мистичен начин, т.е. во форма на учење, обред, заедница на верници или харизматски личности; стекнувањето и изразувањето на искуството со таа моќ има за човекот определено значење, а за заедницата

³⁹ Swatos Jr., W. H. (ed.), *Encyclopedia of Religion and Society*, Hartford Institute for Religion, AltaMira Press, 1998.

⁴⁰ Шушњић, Ѓ., *Религија*, Чигоја штампа, Београд, 1998.

определена важност, бидејќи без тоа неговиот живот и животот на заедницата би бил сосема поинаков.

Религијата е посебен начин на живот опишан во нејзиното учење, се доживува во посебен вид искуство, се остварува во нејзините обреди, се изразува во нејзините симболи, се огледа во врховните вредности, се пропишува во нормите, се оживотворува во заедниците на верници, се зацврстува во установите, се отелотворува во светите личности, се чувствува на светите места и во свето време." Определувањето на религијата кое го дава Шушник, како негово лично видување, претставува еден вид попис и опис на битните составни делови и нивните меѓусебни односи во секоја развиена религија.

Како што тврди Шушник, посочувајќи ги составните делови на секоја религија, во секоја религија постои верување во некоја моќ што сосема се разликува од моќта на човекот. Карактеристично за таа моќ е тоа што било каде и било кога, нејзе ништо не и е невозможно, а оној кој верува во таа моќ и самиот се чувствува посилен. Таа моќ се именува со безброј најразлични имиња и форми, преку кои посебните култури и општества неа ја именуват и прикажуваат. Оваа моќ би требало да се сфати како плоден почеток на сите појави: иако безформна, таа ја овозможува било која форма, иако нема определено значење, таа е услов на секое значење.

Боговите на најстарите култури, без обзир на нивниот облик и име, биле сфаќани како моќни суштества. Ако оваа моќ во кинеската религија се изразува во облик на моќ на моралните и правни норми, сепак не се менува суштината на нештото, иако се мисли дека религијата постепено се претвора во етика. Според Шушник⁴¹, универзалното јадро на сите религии се состои во идеата дека човекот е поврзан со некоја духовна моќ надвор од себе и во себе, што сите нешта ги држи на едно место и им дава некој виш склад и смисла. Сите религии ја имаат во себе идеата дека човекот не е крајот на светот, туку дека постои нешто неспоредливо помоќно, а што тој мора да го земе во предвид во својот живот, и со што мора да ги усогласи своите чувства, мислење и делување. Покрај човекот и светот секогаш постои некоја тајна моќ и скриен смисол кој добива најразлични имиња, но останува недопрлив и несфатлив за човекот. Оваа апсолутна и мистична моќ го открива своето присуство, ама не и својата суштина. А таинственоста е последица од

⁴¹ Шушњић, Ђ., *Религија*, Чигоја штампа, Београд, 1998.

неопределивоста на суштеството и неговото спротивставување на секое негово определување, и со тоа упатува на постоењето некоја моќ, што не се покорува на никакви логички и појмовни определби. Ако кај сите народи, укажува Шушник, постои свест за апсолутна и мистична моќ, и верба во неа, тогаш тоа претставува показател дека сите народи и покрај тоа што се грижат за своите телесни потреби, водат грижа и за своите духовни потреби – што е доказ дека ниту еден народ не е подив од друг. Претчувството за апсолутна и мистична моќ се однесува на она време кога религиите сеуште не знаеле за богови, верски установи и свештенички редови. Овие нешта сеуште не се разликувале од причина што мислата била симболична, а не појмовна. Ако луѓето во древното минато се обраќале со молби кон сонцето за да ги стопли или му се заблагодарувале на небото за дождот, тие најверојатно не ги посматрале тие појави како нешта, бидејќи посочува Шушник, не се обожава небото, сонцето, каменот, дрвото, животното итн., бидејќи ништо што по својата природа не е духовно, не може да биде содржина на вера. Апсолутното и мистичното, подоцна, заземаат различни историски форми (духови, претци, богови), но останува трајно и постојано во нив – во сите традиционални и модерни општества и култури. Свеста за апсолутното и мистичното всушност се открива како свест за надисториското искуство што ја надживува секоја историска форма на вера, како духовна моќ со неминлива вредност.

Вообичаено е оваа моќ да е безформна и безимена бидејќи, наведува Шушник, каква би била таа апсолутна и мистична моќ која би имала форма (зошто секоја форма е ограничена) и која би имала име (тогаш би била определлива). Без разлика дали апсолутната моќ е доживеана или сфатена како лична или безлична, во човекот или надвор од него, како добра или лоша (или двете работи истовремено), таа за него е мистична токму затоа што поинаква од моќта на самиот човек и затоа што бескрајно ја надминува. Независно од тоа како оваа моќ се доживува или разбира во однос на ограничената моќ на човекот, таа за него се покажува како неограничена или апсолутна, при што семоќноста на еден бог ги исклучува другите богови, доколку меѓу нив не постои поделба како кај старата – грчката религија. Секој верник станува свесен за својата ограничена моќ веднаш штом себеси се спореди со таа неограничена моќ. Сосема е друго прашањето дали оваа моќ му е наклонета на човекот или не, дали тој нејзи и се радува или страува од неа

(или и двете нешта истовремено). Тој зависи од неа, т.е. таа истовремено претставува суштински дел од неговиот телесен, но и духовен живот. Верувањето во таа моќ предизвикало толку многу социо – психолошки последици во текот на човековиот живот на земјата, што е тешко да се замисли некое реално суштество кое би било толку моќно за да може да предизвика слични промени. Чувството на зависност од таа моќ, која може да му помогне или одмогне на човекот во неговиот живот (сегашен или иден), го наведува да се труди да влијае на таа моќ на одредени начини: со молитва, жртва, исповест, пост, покајание, итн. доколку станува збор за религија, а со контрола, принуда, итн. доколку станува збор за магија.

Како следен составен елемент на секоја религија, Шушник го посочува искуството. Искуството за апсолутната и мистична моќ, како што укажува тој, е постаро, понепосредно и поизворно од сите верски системи. Тоа не се исцрпува ниту во формите на природното верување, ниту во објавената вера во еден или повеќе богови. Апсолутната моќ е таинствена, што значи дека во најдобар случај би можела да се именува, но не и да се дефинира. Своео искуство со апсолутната и мистична моќ верниците го изразуваат преку разни начини и форми: когнитивни, емоционални, акциони и мистични. На предизвиците или понудите на апсолутната и мистична моќ верниците одговараат со разум, чувства, волја и со целото свое битие.

Историските форми што го изразуваат искуството со таа моќ, според Шушник, се следниот составен елемент на религијата. Тие историски форми се: митот (учење, догма); ритуалот; верската заедница (црква, секта, деноминација, култ итн.); и верската личност. Во религиите, секоја од овие форми може да биде повеќе или помалку нагласена или застапена, а понекогаш и сосема отсутна. Една религија немора секогаш да има развиено и средено учење, друга пак религија иако има пишани догми, не практикува ритуали (или дури ги забранува), постојат религии каде нема верски установи, како и религии без основач.

Верувањето во апсолутна и мистична моќ, искуството со неа и формите на изразување на тоа искуство, имаат определено значење и важност, и според тоа се составен дел на религијата, така посочува Шушник. Тоа значење и важност не се однесува само за поединецот, туку и за групата, општеството и културата. Верата му помага на поединецот да ги премости и надмине

животните неволји, да се утеши и да ги осмисли своите постапки, но таа може да го осмисли и оправда однесувањето на групата или општеството во целина, како и да влијае на културата на заедницата.

Следно би ја прикажале дефиницијата на Глен Вернон, односно укажувањето на карактеристиките на Верноновата дефиниција од страна на Есад Ќимик во "Драма атеизације". Глен Вернон религијата ја дефинира како: "оној дел од културата составен од заедничките верувања и примена кои не само што го идентификуваат или дефинираат надприродното и светото, како и човечкиот однос кон него, туку ги поврзуваат со познатиот, познајниот, свет на таков начин што групата се здобива со морални дефиниции за тоа што е добро (во согласност или одобрено од надприродното) и за тоа што е лошо (спротивно или во несогласност со надприродното)." ⁴²

Есад Ќимик ⁴³ како основна карактеристика на Верноновата дефиниција ја истакнува на застапеноста на димензиите на религијата како општествен феномен во неа. Дефинирајќи ја религијата Вернон укажува на нејзината природа како дел од човечката културна дејност, чија оска на концентрирање на религиските конотации ја чинат значењето и улогата на божеството – светото, посебно во фундаментални последици што произлегуваат од тој однос, првенствено изразени како фактор на финалното моделирање на човечката морална супстанца.

Структурата на религискиот феномен кај Вернон, е определен преку структурно – феноменолошка дефиниција, односно како: систем на верувања, преку кои се дефинира божеството, вклучително и взаемниот однос меѓу божеството и човекот; систем на практични дејствија, преку кои исто така се дефинира божеството, на начин кој значи надградување на системот на верувања, и преку кој практично се манифестира односот меѓу божеството и човекот така како што е определен во системот на верувања; моралната компонента на религискиот систем, преку која општествените групи, а со нив, се разбира, и поединците, добивајќи етички координати за распознавање на доброто наспроти лошото, се интегрираат во општествената заедница со нужно потребниот степен на кохезивност. И токму тоа, односно интеграционата функција на религијата очигледно

⁴² Vernon G.M., *Sociology of religion*, McGraw-Hill, New York, 1962

⁴³ Ѓимик, Е., *Драма атеизације*, Младост, Београд, 1984.

дека претставува, по Вернон, фундамент на општествената релевантност на религијата, односно интеграционата општествена функција на религијата, изградена врз основа на нејзината етичка материја, претставува најважна функција на религиските системи. Би можело да се каже дека другите елементи, компоненти и функции на религиските системи, како што имплицира Верноновото становиште проникнато во неговата дефиниција за религијата, претставуваат и имаат улога на поткрепа и надополнување на спомнатата приоритетност на интеграционата функција на религијата, односно на моралниот дискурс како религиска компонента, и преку која религиска функционалност религискиот систем ја добива сопствената општествена релевантност.

Есад Ќимиќ ги посочува следните димензии на религијата кај Вернон: верувањето во надприродното или неприродното (како минимум при дефинирањето на поимот религија); верувањето во светото (како дополнување на првата димензија, со образложение дека секогаш надприродното не мора да биде и свето); систем на верувања или обичаи (при што се прави разлика меѓу верувања и обичаи во смисла на тоа дека верувањето значи прифаќање на надприродното како стварно, а кај обичаите тоа не мора да биде случај); снабдување со морални дефиниции (со посебно потенцирање на оваа димензија во правец акцентирање на ставот дека "во секој случај религијата е пат да се прифатат определени модели на однесување и да се напуштат или одбијат други модели на однесување". Укажувајќи на димензиите на религијата кај Вернон, Ќимиќ понатаму истакнува дека религијата треба да се сфаќа како зависност од природата и општествените сили кои реално егзистираат, и поаѓајќи од овој став религијата ја оопределува како: зависност од персонифицирани сили, детерминираност на социјалната функција од карактерот на општеството, условеност од страна на егзистенцијалната позиција на човекот, особено од сознанието на човекот за неговата физичка конечност.

1.3.1. ПРИСТАПИ КОН ТЕОРИИТЕ НА РЕЛИГИЈАТА

Поаѓајќи од комплексноста на поимот религијата, сметаме дека неопходно е да се даде краток осврт на неколкуте пристапи кон теориите на религијата:

- структурално-функционален пристап

- социјално-конфликтен пристап
- социјално-конструктивен пристап
- религиозен плурализам
- социјално-психолошки пристап

1.3.1.1. СТРУКТУРАЛНО-ФУНКЦИОНАЛЕН ПРИСТАП

Структурално-функционалниот пристап кон религијата ги има своите корени во работата и проучувањето на религијата од страна на Емил Диркем⁴⁴. Според него, религијата е во некоја смисла славење и дури (само)обожаване на човечкото суштество. Смета дека религијата има три главни функции во рамките на општеството:

1. Социјална кохезија – религијата помага да се одржи социјалната солидарност преку заеднички ритуали и верувања;
2. Социјална контрола – религиозно базираниот морал и норми помагаат во одржување на конформизмот и контролата во општеството, а религијата може исто така да го легитимира и политичкиот систем;
3. Пружање на значење и целисходност – религијата може да понуди одговори на егзистенцијалните прашања.

Основна критика на структурално-функционалниот пристап кон религијата е тоа што не ги забележува, односно ги занемарува религиозните дисфункционалности; на пр., религијата може да биде употребена за да се оправда тероризмот или насилството⁴⁵. Како што може да се заклучи, ако се погледне наназад во историјата, религијата често служела како оправдување или мотивација за војните. Од една страна, ваквата ситуација се вклопува во структурално-функционалниот пристап, бидејќи религијата обезбедува социјална кохезија меѓу припадниците на една од страните во конфликтот (на пр., социјалната кохезија меѓу членовите на една терористичка група е висока). Од друга страна, ако се погледне пошироко,

⁴⁴ Durkheim, E., *The elementary forms of the religious life*, New York, The Free Press, 1965.

⁴⁵ Juergensmeyer, M., *Terror in the Mind of God*, University of California Press, 2000.

религијата очигледно наведува, односно резултира со конфликт, а не, како што би требало, да биде решение на истиот.

1.3.1.2. СОЦИЈАЛНО-КОНФЛИКТЕН ПРИСТАП

Социјално-конфликтниот пристап ги има своите корени во Марксовата анализа на капитализмот⁴⁶. Според Маркс, религијата е всушност алатка на буржоазијата, со којашто таа одржува контрола врз пролетеријатот, на тој начин што религијата ветува награди во „задгробниот“ живот наместо во земниот. Во тој контекст е дефиницијата на Маркс, дека: *„Религијата е воздишка на угнетеното суштество, чувство на суровиот свет, душа на бездушни околности. Таа е опиум за народот...Укинувањето на религијата како илузорна среќа на народот е условот за нивната вистинска среќа“*⁴⁷. Со други зборови, според него е неопходно пролетеријатот да ја отфрли религијата и нејзините измами за 'оноземските' награди, да се дигне против буржоазијата и да преземе контрола врз средствата за производство, и на тој начин да ги реализира 'овоземските' награди. Значи, социјално-конфликтниот пристап кон религијата потенцира на кој начин може да се одржува социјалната нееднаквост, преку пружање поглед на светот којшто го оправдува угнетувањето.

Пожелно е да се нагласи и да се повтори овде специфичноста на социолошкиот пристап на Маркс, во поглед на тоа дека тој предлага промени во постоечкиот систем, односно тој сугерира дека нема потреба од религијата.

1.3.1.3. СОЦИЈАЛНО-КОНСТРУКТИВЕН ПРИСТАП

Социјално-конструктивниот пристап кон религијата претставува натуралистичко објаснување на корените на религијата. Според Бергер, религијата е човечка институција

⁴⁶ Marx, K. and D. McLellan, *Karl Marx: Selected Writings*, Oxford University Press, 2000.

⁴⁷ Ibid

преку којашто се воспоставува светиот космос⁴⁸. Со други зборови, „религијата е космизација на светиот ’мод““. Употребата на зборот „свет“, во овој контекст се однесува на квалитетот на мистериозната и огромна сила, различна од човекот, а сепак поврзана со него, за којашто се верува дека живее во одредени објекти на искуството⁴⁹. За социјалните ’конструктивисти‘, религијата не е создадена од или за натприродни суштества, туку е повеќе резултат на придавањето статус на светост кон некои општествени елементи, од страна на општествата. Во менталниот склоп на социјалните конструктивисти, овие елементи на општеството се објективизираат во самото општество, така што изгледа дека постојат сами по себе. Како резултат на тоа, тие може да делуваат пак на индивидуите (влијание на религијата врз поединецот).

Друг важен елемент на религијата според Бергер, во неговиот социјално-конструктивен пристап е идејата за „привидно вистинити структури“. Според него, реалноста на христијанскиот свет зависи од присуството на социјални структури, во чијшто рамки оваа реалност е загарантирана и каде што наредните генерации на поединци се социјализираат на таков начин, што овој свет ќе биде вистински за нив. Кога оваа привидно вистинита структура ќе го изгуби својот континуитет, христијанскиот свет започнува да се ниша и неговата реалност престанува да се претставува себеси како вистина сама за себе⁵⁰.

Во кратки црти, привидно вистинитите структури се општествени елементи коишто пружаат поддршка на одреден склоп верувања (коишто не мора да бидат религиозни), вклучувајќи и луѓе, институции и процеси преку коишто верувањата се пренесуваат (на пр. социјализацијата). Друг важен елемент што треба да се земе предвид, во врска со привидно вистинитите структури, според Бергер е следното: кога цело општество служи како привидно вистинита структура за религиозно легитимиралиот свет, сите важни социјални процеси во него служат за потврдување и ’репотврдување‘ на реалноста на овој свет⁵¹. Со други зборови, во одредени општества, секоја

⁴⁸ Berger, P. L., *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory*, Doubleday, 1967/1990.

⁴⁹ Berger, P. L., *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory*, Doubleday, 1967/1990, стр.25

⁵⁰ Ibid, стр.46

⁵¹ Ibid, стр.47

компонента на општеството функционира во насока на зајакнување на системот на верувања. Како пример за наведеното може да се наведе Иран, каде што ќе така подредено и структурирано за да ја зајакне исламската вера како реалност.

1.3.1.4. РЕЛИГИОЗЕН ПЛУРАЛИЗАМ

Религиозниот плурализам е верување дека може да се надминат религиозните разлики меѓу различни религии, но и деноминациски конфликти во рамките на иста религија. За најголем дел од религиозните традиции, религиозниот плурализам е главно базиран на фигуративен поглед на нечии религиозни традиции, дозволувајќи на тој начин да се зароди почит меѓу различни традиции врз суштински принципи, а не врз повеќе или помалку маргинални работи.

Може слободно да се каже дека постоењето религиозен плурализам е условено од постоењето слобода на религијата. Од друга страна пак, слобода на религијата имаме кога различни религии во некој регион ги имаат истите права на богослужење и јавна експресија. Консеквентно, слободата на религијата е ослабната кога на една религија и се даваат права, коишто другите религии ги немаат (на пр. Саудиска Арабија). Во некои земји каде што комунизмот е сè уште општествено уредување, слободата на религијата воопшто не постои. Во такви услови, државата забранува јавна експресија на религиозни верувања, а може дури и да забрани одделни религии (на пр. Северна Кореја).

Религиозниот плурализам се смета дека е важен фактор за постоењето на религијата во САД. Овој теоретски пристап смета дека од причина што ниту на една религија не и е гарантиран монопол во САД, религиозниот плурализам довел до претворање на религиите во САД во капиталистички организации⁵². Како резултат на тоа, религиите денес може да се разберат како капиталистички корпорации што ги продаваат своите производи на пазарот. Религиозниот плурализам, како и генерално капитализмот во САД, е потрошувачки ориентиран: луѓето ја консумираат религијата како што ги консумираат и останатите

⁵² Moore, R. L., *Selling God*, Oxford University Press, 1994.

добра. Затоа што религиите се добри во маркетингот, како снабдувачи на социјално-психолошки услови, затоа се и така успешни.

1.3.1.5. СОЦИЈАЛНО-ПСИХОЛОШКИ ПРИСТАП

Според социјално-психолошкиот пристап кон изучувањето на религијата, основна причина зошто религијата продолжува да постои е тоа што истата се обидува да одговори на егзистенцијалните прашања на коишто науката тешко (речиси невозможно) може да одговори. На пр., науката не би можела да одговори на прашањето што станува после смртта. Единствено што може да стори е да се обиде да даде научно, во овој случај биолошко објаснување (клетките на организмот умираат, телото се распаѓа итн.). На сличен начин, науката не е во можност да одговори на прашањето за „повисоките цели“ во животот или пак, уште повеќе да одговори на прашањето, односно да го докаже или да го побие постоењето на некои натприродни сили или натприродни суштества.

Студиите и истражувањата покажуваат дека еден од факторите за прифаќањето на религијата претставува стравот. Според Алтемејер и Хунсбергер, еден од главните мотиви за луѓето да бидат наклонети кон религијата претставува стравот од непознатото, особено стравот од задгробниот живот или она што истиот го навестува⁵³. Религијата може да пружи одговор на ваквите суштински, егзистенцијални прашања, конкретно на прашањето што се случува откако луѓето ќе умрат. Одговорите што ги нуди религијата пружаат некој вид комфор за поединците кои се интересираат, размислуваат и се плашат од смртта.

Анализите од страна на двајцата наведени автори, ги наведува истите да заклучат дека, за оние кои ја прифаќаат религијата, истата може да им понуди смисла на животот. Овој фактор, односно одговорите што ги нуди религијата на ова прашање, и според многу други автори е едно од објаснувањата

⁵³ Altemeyer, B. and B. Hunsberger, Authoritarianism, religious fundamentalism, quest, and prejudice. *International Journal for the Psychology of Religion*, 2 (2), 1992, pp.113–133.

за зголемениот интерес за религијата⁵⁴⁵⁵. Динер, во едно од своите истражувања на субјективната добросостојба, забележува дека еден од клучните фактори за висока субјективна добросостојба е постоењето цел во животот⁵⁶. Меѓутоа, она на што треба да се води сметка (особено за религиозните индивидуи), за најдобар ефект по субјективната добросостојба, би требало да биде проценката, односно одредувањето на целите во животот – тие би требало да бидат тешки, но досегливи. Токму оваа дефиниција, тешки но досегливи, според наведениот автор е соодветен опис за спасение на религиозните луѓе. Луѓето треба да бидат насочени кон спасение, но мора и да веруваат дека истото е достижно. Тука се наоѓа религијата, којашто може да понуди чувство на целисходност во животот, за луѓето на кои им е потребно.

Верувањето во Бог може да се припише на комбинација на некои од горенаведените фактори (на пр. постоењето на Бог помага во справувањето со стравот од смртта и дава целисходност во животот), но исто така зависи во голема мера и од процесот на социјализација. Согласно истражувањата, најголем предвидувач на религиозноста кај возрасните е религиозноста на родителите; ако родителите на поединецот биле религиозни за време на неговото детство, веројатноста е голема дека кога ќе порасне и тој ќе биде религиозен. Децата се социјализираат во религијата од страна на нивните родители и од нивната средина, односно врсниците. Аналогно, децата кои растеле во секуларни семејства, најчесто не се наклонети на религијата⁵⁷. Резултатите до коишто дошле наведените автори при нивните истражувања, недвосмислено покажале дека социјализацијата е многу значаен фактор во продолжувањето на егзистенцијата на религијата.

Значи, комбинацијата од наведените социолошко-психолошки компоненти, заедно со религиозниот плурализам, може да го објаснат големиот степен на религиозност во САД. Со други зборови кажано, луѓето се плашат од работи што не ги разбираат (смртта), чувствуваат дека им е потребна цел во

⁵⁴ Batson, C. D., et al., *Religion and the Individual: A Social-Psychological Perspective*, Oxford, Oxford University Press, 1993.

⁵⁵ Spilka, B. et al, *The Psychology of Religion*, The Guilford Press, 2003.

⁵⁶ Diener, E., et al, *Subjective Well-Being: Three Decades of Progress*, *Psychological Bulletin*. 125(2), 1999.

⁵⁷ Altemeyer, B. and B.Hunsberger, *Amazing Conversions: Why Some Turn to Faith and Others Abandon Religion*. Amherst: Prometheus Books, 1997.

животот за да бидат среќни (да имаат висока субјективна добросостојба), а најголем дел од нив се социјализираат во религијата, односно верувањето во Бог од страна на нивните родители.

1.3.2. УНИВЕРЗАЛНИ / МОНОТЕИСТИЧКИ РЕЛИГИИ

Секоја религија пружа значење и целисходност на животот на нејзините следбеници, понудувајќи им објаснување на минатото, разбирање на сегашноста и надеж за иднината. Според најголем дел од авторите кои се обидуваат да ја дефинираат религијата, таа претставува систем на верувања коишто се однесуваат на едно или повеќе божества и со нив поврзани ритуали, церемонии, етички насоки и животни филозофии. Почнувајќи од паганизмот, религијата се има проширено и еволуирано во големите монотеистички религии како што се јудаизмот, христијанството и исламот, како и индиските и далекоисточните Будизам и Сикизам, иранските религии како зороастрианизмот и Бахаи или пак африканската религија Сантерија. Со текот на времето се имаат развиено и други системи на верувања, како што е на пр. атеизмот.

Некои научници ги класифицираат религиите на *универзални религии*, коишто бараат што пошироко прифаќање и коишто се во потрага по што поголем број приврзаници и на *народни религии*, коишто се идентификуваат со одредени етнички групи и не се обидуваат да придобијат нови приврзаници⁵⁸. Други пак, не се согласуваат со ваквиот начин на поделба на религиите, потенцирајќи дека секоја религиозна практика, без разлика на нејзиното потекло, е всушност народна т.е. етничка, бидејќи доаѓа од одделна култура⁵⁹.

Една од поделбите на религиите е на следните три широки категории:

1. Светски религии, термин којшто се однесува на транскултурните интернационални вери;

⁵⁸ Hinnells, J. R., *The routledge companion to the study of religion*, Routledge, (2005), pp. 439–440.

⁵⁹ Fitzgerald, T., *The Ideology of Religious Studies*, New York, Oxford University Press, 2000.

2. Домородни/вродени религии, коишто се однесуваат на помалите културно специфични или национално специфични религиозни групи;
3. Нови религиозни движења, т.е. неодамна настанатите вери⁶⁰

Како и да е, постои голема согласност меѓу познавачите, дека речиси сите универзални религии ги имаат следните функции:

Независно од систематизациите и класификациите на религиите, сметам дека е потребно да се укаже на некои суштествени особини на универзалните религии. Можеби, во овој дел најсоодветно би било да се изнесат ставовите на Вуко Павиќевиќ, прикажани во неговата компаративна анализа на универзалните и народните религии⁶¹.

Според Павиќевиќ, постојат неколку карактеристики на универзалните религии (според него: заратустризмот, будизмот, христијанството и исламот)⁶²:

1. Наведените универзални религии се профетски религии, т.е. основани се од поединци, кои за себе изградиле статус на објавувачи на Божјата волја и порака (Заратустра, Буда, Исус и Мухамед).
2. Универзалните религии се строго монотеистички религии, односно во нив се нагласува ексклузивната и апсолутистичка позиција и моќ на само еден Бог.
3. Овие религии не се лимитирани само на одредени етнички и 'класнослојни' ентитети, туку се универзални во однос на сите важни димензии на организација и структурирање на општествената заедница.
4. Универзалните религии преку својот религиски систем се насочуваат кон човекот, односно поединецот. На тој начин, овие религии својата мисија ја градат преку сопствена етичка религиска компонента, фокусирајќи го етичкото моделирање на целината на човековото

⁶⁰ Harvey, G., *Indigenous Religions: A companion*, London, Cassell, 2000.

⁶¹ Според Сасајковски, С., *Ревитализација на општествената функција на религијата, верско-политичко соочување со религискиот феномен*, Докторска дисертација, Скопје, ИСППИ, 1998.

⁶² Павиќевиќ, В., *Социологија на религијата со елементима на филозофијата на религијата*, Београд, БИГЗ, 1980.

битисување (ова особено е карактеристично за исламот).

5. Примарна цел на религиското морално учење е да се постигне генерално човеково преродување токму преку моралното преродување. Апсолутизацијата на религиското учење, односно верување, како базичен фактор на индивидуалното и општественото битисување, е основен услов за остварување контакт со божеството и на тој начин здобивање на неговата милост.
6. Кај универзалните религии, во однос на народните религии, се намалува нивото на толерантност кон другите религиски системи, учења и верувања. Коренот на тој историско-религиски пресврт се наоѓа во мисионерскиот карактер на универзалните религии⁶³.

Во продолжение, со оглед на предметот на обработка на оваа книга, ќе биде дадена кратка елаборација на христијанството и исламот, како универзални монотеистички религии.

1.3.2.1. ХРИСТИЈАНСТВО

Христијанството е родено во рамките на јудејството. Појавата на христијанството во историјата се остварува со формирањето на кругот Христови ученици.⁶⁴ И покрај сите дилеми во почетокот на 20 -от век, денес нема ниту еден научник кој се сомнева во Исусовото постоење. Се смета дека се родил помеѓу 6. и 4. година од старата ера, а триесетина години подоцна станал свесен за својот призив кон посебна мисија. Околу три години тој својата мисија ја вршел исклучиво во земјата на Израилите, иако според предвидувањата на најстарите записи било определено верата во него да биде објавена во целиот свет. Во тие записи, наречени Евангелија, се прикажува нековото распнување (распятие) како резултат од судирот со еврејските водачи, во времето кога Израел бил под римска власт. После оваа случка христијаните започнале да тврдат дека

⁶³ Павиќевиќ, В., *Социологија религије са елементима филозофије религије*, Београд, БИГЗ, 1980.

⁶⁴ Мандзаридис, Г.И., *Социологија Хришћанства*, Хришћански културни центар, Београд, 2004.

неговата смрт била чин на жртвување и љубов спрема нив. Кога тие го доживеале Исусовото воскреснување од мртвите, објавиле дека Бог на овој начин го ставил својот залог врз Христовата жртва и дека заради неа им ветил победа над смртта и над непријателите на нивната душа.⁶⁵ Според Мирча Елијаде верата во Христовото воскреснување претставува основен елемент на христијанството.⁶⁶

Појавата на Христос за верниците е почеток на нова стварност. Во неа христијаните се одвојуваат од старите национални и религиски категории кои се збројуваат во два темелно различни подсистеми – еврејскиот и многубожниот. Првата христијанска заедница се појавила во Ерусалим, светиот град на Израел. Типолошки, оваа заедница се појавила како јудејска ерес. Членовите на таа заедница се молеле во јудејскиот храм, со Евреите, но имале и посебно богослужење, "кршење на леб" или Света Евхаристија, која ја служеле надвор од јудејските религиозни собирања. Таа посебна служба што ги одвоила приврзаниците на Христос од Евреите била основа за создавањето и понатамошното обликување на христијанската Црква.⁶⁷

Значајни согледувања за христијанството се прикажани во делото на Борисав Лоренц⁶⁸ каде што, покрај неговите лични согледувања, се прикажани ставови за христијанството од страна на одделни филозофи. За раѓањето на христијанската религија, посочува Лоренц, најважна е еврејската религија, но преку која свое влијание вршеле и други стари религии, посебно вавилонската, персиската и елинската. За едни историчари на религијата, христијанството е само копија на грчко – римската митологија, за други тоа е копија на индиската религија, а има тврдења според кои христијанската религија е само комбинација на разни источни религии. Во секој случај, не може да се спори или негира постоењето на определена сродност, врска меѓу мислите, идеите на старите грчки филозофи (Сократ, Платон, Аристотел) со христијанските. Поради тоа, кај Платон и Сократ често се посочува еден вид предхристијанско христијанство.

⁶⁵ *Енциклопедија живих религија*, Нолит, Београд, 1990.

⁶⁶ Елијаде, М., *Историја веровања и религиских идеја*, Просвета, Београд, 1991.

⁶⁷ Мандзаридис, Г.И., *Социологија Хришћанства*, Хришћански културни центар, Београд, 2004.

⁶⁸ Лоренц, Б., *Психологија и филозофија религије*, Геца Кон А.Д., Београд, 1937.

Но, до идеите за Бога слични на идеите во христијанството, тие дошле по чисто филозофски пат, што не значи дека христијанството ги земало тие идеи од нив.

Првобитно христијанство, според Харнак, било христијанското јудејство, т.е. создавање една универзална религија врз темелите на старозаветната религија. Но, "јудејското христијанство", што претходно било моќен противник на апостол Павле, било совладано токму со проповедите на истиот тој апостол и другите учители. Христијаните од јудејството гледале на христијанството како на реформирано јудејство. Суштината на христијанската религија ја прави нејзиниот основач Исус Христос. Едно од најсуштинските прашања за христијанството е прашањето за личноста на Исус Христос. Отец на божествената и човечката личност на Исус е Бог. Понекогаш, Христос бил претставуван како идеален човек кој од почеток постоел во божјата мисла. Било поставувано прашањето и за самото постоење на историскиот Исус. Според некои претпоставки, Исус Христос е само чисто духовно суштество. Во секој случај, не е можно христијанство без Христос - истакнува Лоренц, зошто доколку би било можно да се докаже дека Исус не постоел, тогаш христијанството со тоа би било уништено.

Христијанството е монотеистичка религија, која како зачетник и заштитник на сè што постои истакнува еден и единствен Бог. Карактеристично за христијанството, посочува Лоренц, е тоа што тоа довело до создавање на една сосема нова мисла, идеја, идеал на Богочовек. Идеата на богочовештвото, според Соловјев⁶⁹, претставува дополна на идеата за Бог. За христијанството од особена важност е Божја троичност. Според Трелч⁷⁰, за христијаните Бог не е само Бог Отец, туку тој е и Синот Божји, Христос, како и Светиот Дух. Тоа верување, што веднаш ја издвоило христијанската заедница од еврејската, всушност е верувањето што создало христијанските догми, издвоило нов морал и го создало христијанското богослужење. Тринитарниот монотеизам претставува суштина на христијанството. Догмата за светите тројца, христијанските богослови ја сметаат за најголема и најсвета тајна. Затоа

⁶⁹ Лоренц, Б., *Психологија и филозофија религије*, Геца Кон А.Д., Београд, 1937.

⁷⁰ Мандзаридис, Г.И., *Социологија Хришћанства*, Хришћански културни центар, Београд, 2004.

Мандзаридис⁷¹ потенцира: "Христос не е еден од прорците на Израил, ниту пак еден од паганските богови. Тој е совршен Бог, едносуштен на Отецот. Совршениот Бог е и Свет Дух, тој на светот му ја дава Христовата благодет што обновува. Отецот, Синот и Светиот Дух се едносуштен и неразделив Бог. Тоа е тријадолошката догма". Според Св. Атанасие Велики догмата за Светите Тројца е "главнината на целокупната вера". Оваа "неискажлива, несватлива и неиспитлива" тајна е недостижна и недостапна за ограничениот ум на разумните суштества.⁷² После формулирањето на тријадолошката догма богословскиот интерес е усмерен на овлопотение на Логосот со што пак, е формулирана втората основна догма – христолошката. Во неа Христос, кој е совршен Бог, е и совршен човек. Во неговата личност божјата и човечката природа се соединети "слеано, неизменливо и неразделиво. Во овие две догми суштински е собрана целокупната содржина на догматското учење на Црквата".⁷³

Извор на христијанското учење е Божјото Откровение што се чува во Црквата. Божјото Откровение во почетокот не било запишано, туку се помнело и со устно раскажување било чувано и пренесувано од поколение на поколение. Покасно, еден дел од Божјото Откровение бил запишан, и така останал зачуван до денешен ден. Оттука вечните вистини на натприродното Откровение подеднакво се наоѓаат и чуваат во Светото Предание и во Светото Писмо. Светото Писмо е запишано Свето Предание, а Светото Предание е запишано Свето Писмо.⁷⁴

Свето Предание се нарекува збирот на оние натприродни божји вистини, кои Бог усмено им ги открил на светите луѓе, и кои во Црквата се пренесуваат од претците на потомците по вера. Временски гледано, Светото Предание му претходи на Светото Писмо. Светото Писмо претставува: "збир на свети книги кои под вдохновение на Светиот Дух, ги напишале свети Божји луѓе: пророци и апостоли."⁷⁵ Светото Писмо се нарекува и Библија. Тоа е грчки збор што значи книги. Светото Писмо е поделено на Стар и Нов Завет. Оние свети книги што се

⁷¹ Ibid

⁷² Јоанидис, Протопрезвитер д-р Никола, *Бог, Човек, Спасење*, Цетиње, 1997.

⁷³ Мандзаридис, Г.И., *Социологија Хришћанства*, Хришћански културни центар, Београд, 2004.

⁷⁴ Поповић, Ј.Сп., Хаџи – Арсић В., *Тајне вере и живота*, Православна хришћанска заједница и Црквена општина Крњево, Крњево, 1985.

⁷⁵ Ibid

напишани пред Христос се нарекуваат Стар Завет, а светите книги напишани после Христос се нарекуваат Нов Завет. Старозаветните книги опишуваат како Бог се грижи за старозаветните луѓе и како преку постапни откровенија, заповеди, пророштва, праслики, молитви и богослужења ги подготвува за доаѓањето на божјиот Спасител. Новозаветните книги го опишуваат доаѓањето на божјиот Спасител, Исус Христос, неговиот живот и работа. Тие го опишуваат животот и работата и на неговите свети ученици – Апостоли. Библијата претставува , и главен извор ,и норма на црквното учење. Таа трае не само како пишан текст, туку и како живо устно предание што има улога во толкувањето и богослужбата.⁷⁶

1.3.2.2. ПРАВОСЛАВИЕ

Вистинската (филозофска, метафизичка) суштина на православието, како што вели Лоренц⁷⁷, е суштината на христијанската религија воопшто. Всушност, неговата суштина се состои во Богочовекот Христос. Својствена карактеристика за православието е соборноста - чувство на сеединство со сите членови на црквата од сите времиња; православните имаат "чувство на богочовечка соборност" - истакнува Поповиќ.⁷⁸ Според некои автори, за православно религиозно сознание карактеристичен е мистичниот или интуитивниот пат или патот на чистото срце. Според Радован Биговиќ⁷⁹ православната вера "не е теорија или некое уверување и убедување, туку доверба во Христа". Затоа Црквата е свртена кон есхатонот (иднината), а не кон минатото. Црквата, односно заедницата на христијани, посочува Биговиќ, е икона на Светите Тројца овде на земјата. Како главна карактеристика на Православната Црква соборноста подразбира дека секој нејзин член во себе ќе изгради соборен ум и ќе има сечовечка љубов, одговорност и чувство.

⁷⁶ *Енциклопедија живих религија*, Нолит, Београд, 1990.

⁷⁷ Лоренц, Б., *Психологија и филозофија религије*, Геца Кон А.Д., Београд, 1937.

⁷⁸ Поповиќ, Ј.Сп., Хаџи – Арсић В., *Тајне вере и живота*, Православна хришћанска заједница и Црквена општина Крњево, Крњево, 1985.

⁷⁹ Биговиќ, Р., *Црква и друштво*, Хиландарски фонд при Богословском факултету СПЦ, Заједница Свети Никола – Париз, Београд, 2000.

Православните, проджува Биговиќ, отсекогаш себе си се доживуваат и разбираат како "ново друштво", "народ Божји", а Црквата како жива богочовечка заедница. Тие во тоа ја гледаат суштината на христијанството. Поради тоа постојано инсистираат на рамнотежа во релацијата Бог - човек, личност – заедница, историја – есхатологија, земско – небеско, време – вечност, еден – многу.

Често, но неоправдано, постојат мислења дека во православното христијанство наместо етичкото сфаќање на односот спрема Бога, преовладува физичкото сваќање.⁸⁰ Но, токму она на што особено инсистира Екуменскиот Патријарх Вартоломеј Први⁸¹, е тоа дека православието го цени и почитува човечкото во Христос, но никогаш не го одвојува од неговата божественост. Несфатливата тајна на отелотворувањето на Бога, која ги инспирира и стравот и љубовта, носи значење, надеж и можност да се надминат страдањата на човештвото. Тајната на отелотворувањето ја отелотворува православната теологија, зошто според него: "христијанството не е систем туку Некој".

Карактеристично за православното богословие е што тоа му придава важност на личноста. На личноста не се гледа како на дел од општествената целина, туку сама за себе, како единствена и неповторлива. Структурите на општеството влијаат врз личноста, но и таа влијае врз општествените структури. Ослободувањето на луѓето, како и нивното поробување се остварува на ниво на личноста, а не на ниво на структурата. Ваквото поимање на личноста го отсликува догматското учење на Православната Црква, во чие средиште е личносното и кенотичкото поимање на Троичниот Бог.⁸²

Како едно од најзначајните обележја на православието се иконите. Тие се присутни во сите православни цркви, се поставуваат на сидовите и олтарските прегради (иконостаси). Иконите не се религиозни слики, туку ги претставуваат светите луѓе кои го прославувале Бога со својот живот и овозможувале понатаму на останатите да го доживеат неговото присуство. Според православното христијанско учење тие овозможуваат црквата на земјата и црквата на небото бидат едно во литургијата. Православните верници не им се молат на иконите,

⁸⁰ Лоренц, 1937.

⁸¹ Клеман, О., *Разговори со Екуменскиот Патријарх Вартоломеј Први*, Култура, Скопје, 2000.

⁸² Мандзаридис, Г.И., *Социологија Хришћанства*, Хришћански културни центар, Београд, 2004.

тие нив ги почитуваат, како и евангелијата што се сметаат за Христова икона во зборовите.⁸³ Според Санџаоски⁸⁴, иконата мора точно да ги изрази личностите црти на Светите Личности. Таа неминовно треба да го прикаже, со прецизност на вистински портрет, визуелниот карактер на Ликот изобразен врз неа. Стилот на светотаинствениот иконопис доживувал чудесни метаморфози, во зависност од епохата и местото. Тоа, укажува Санџаоски, значи дека канонскиот критериум на православната иконографија не и ги стеснувал просторите на творечката слобода и на индивидуалниот гениј. Така, на пример, во Русија била создадена оригинална литургиска уметност, без да ја изневери византиската ликовна традиција. Ова произлегува оттаму што стилските метаморфози се и можни и сакани, но иконографскиот тип останува неизменет. Уште Свети Василиј Велики, во писмото до Свети Амфилохиј, пишува: ”Честа што им се укажува на иконите преоѓа на Првообразот”, односно на личноста која е изобразена во иконата.⁸⁵

1.3.2.3. ЈУДАИЗАМ / ЕВРЕЈСТВО

Јудаизмот е една од најстарите монотеистички религии и најверојатно нејзините почетоци датираат од периодот 2000 – 1500 година пр.н.е. Етимолошки, значењето на зборот може да се бара од латинскиот *Iudaismus* или од хебрејскиот *Yehudah*, што би значело посебна карактеристика на јудејскиот етнос (Cohen, 1999). Таа претставува религија, филозофија и начин на живот на еврејскиот народ. Оваа монотеистичка религија, којашто своите корени ги има во хебрејската Библија, се смета од страна на религиозните Евреи за експресија на договорниот однос кој Бог го воспоставил со „Децата на Израел“ (Berkley Center for Religion). Според јудаизмот, Бог ја предал Тората, односно ги предал неговите заповеди на Мојсеј, на планината Синај.

Значи, јудаизмот е една од најстарите монотеистички религии и е дефинитивно најстара религија што се одржала до

⁸³ Енциклопедија живих религија, Нолит, Београд, 1990.

⁸⁴ Санџаоски, Проф. д-р отец Стефан “Богомислие”, Метафорум, Скопје, 1999.

⁸⁵ Ibid

денешен ден. Првично нарекувани Хебреи или Израелити, во една од подоцнежните книги од Хебрејската Библија (Книгата на Естер), „Децата на Израел“ веќе почнуваат да се нарекуваат Евреи (Wylen, 2000). Текстовите, традициите и вредностите на јудаизмот имале големо влијание на подоцнежните абрахамски религии, како што се христијанството, исламот и бахаи (Busse, 1998).

Евреите, според многу автори и познавачи на проблематиката, се етно-религиозна група (родени Евреи и оние што го прифатиле јудаизмот). Од целокупната популација на Евреи во светски рамки, најголем дел живеат во Израел, речиси ист толкав дел се во Северна Америка, а останатите се во Европа (Pergola, 2010).

Најголеми религиозни движења во рамките на јудаизмот се православниот јудаизам (хареди јудаизам и модерен православен јудаизам), конзервативниот и реформаторскиот јудаизам. Основна разлика меѓу наведените е нивниот пристап кон еврејското право. Православните сметаат дека Тората и еврејското право се свети по своето потекло, дадени од Бог, непроменливи и треба строго да се почитуваат. Конзервативците и реформаторите се повеќе либерални.

За разлика од останатите блискоисточни богови, хебрејскиот Бог е претставен како унитарен и единствен, па според тоа неговите односи не се со другите богови туку со светот, поточно со луѓето кои ги создал (Sarna, 1969). Според хебрејската Библија, Бог му ветил на Абрахам да ги направи неговите деца (неговиот подмладок) голема нација.

Иако постои мистична традиција во јудаизмот (Кабала), Кадушин го карактеризира нормативниот јудаизам како „нормален мистицизам“, затоа што вклучува секојдневно лично искусување на Бог, на начини или 'модови' што се заеднички за сите Евреи (Kadushin, 1972, стр. 194).

Без разлика на тоа што еврејските филозофи често дебатираат за тоа дали Бог е вроден или е трансцендентен, или за тоа дали луѓето имаат слободна волја или нивниот живот е детерминиран, *Halakha* (основата на еврејското право и традиција) е систем преку којшто секој Евреин делува во насока на исполнување на Божјата волја.

Етничкиот монотеизам е централен во сите свети или нормативни текстови на јудаизмот.

1.3.2.4. ИСЛАМ

Граматички, зборот ислам е инфинитив од глаголот *aslama* кој значи "да се прифати", "да се потчини", "да се предаде"; оттука ислам значи: "прифаќање", "предавање", "потчинување", "приврзаност". Во предисламскиот период зборот ислам бил употребуван во трговскиот јазик на луѓето од Мека и значел "договор", "чесен збор" при склучувањето на некој договор. Мухамед е тој кој со своето проповедање му даде на стариот термин ново значење и сила, употребувајќи го уште во првиот период од своето делување за да ја објави егзистенцијалната послушност на Алаховиот повик, и да ги усмери своите следбеници.

Исламот е конфесионална религија, и е најмлада универзална религија. Неговите корени се на Арабискиот полуостров на крајот на 6. и почетокот на 7. век. Исламот е и мисионерска религија, а во неговото ширење важна улога одиграла едноставноста на апсолутната вистина што се проповеда. Во исламот Алах претставува бог кој, како што укажува Неркез Смаилагиќ, се сфаќа како единствена форма и синтеза на ње она што е свето, при што се прави остра разлика меѓу светото и профаното. Белези на светоста се добрината и чистотата, а единственото божество како демијург на животот, светот и човекот, претставува врв на светоста, односно највисока суштественост. Во исламската религија, посочува Смаилагиќ, Богот се јавува во три свои аспекти: како творец, владетел и судија; како единствен и еден во својата апсолутно трансцедентна божја природа; и како семоќен и милостив.

Во исламот Алах е Бог кој, според Неркез Смаилагиќ, се сфаќа како единствена форма и синтеза на ње она што е свето при што истовремено се прави разлика и се поставува остра граница меѓу светото и профаното. Добрината и чистотата се основните белези на светоста, а единственото божество, како демиург на животот, светот и човекот – врв на светоста, односно највисока суштественост. Богот, според Смаилагиќ, во исламската религија се јавува во три свои аспекти: како творец, владетел и судија; како единствен и еден во својата апсолутно трансцедентна божја природа и како семоќен и милостив.

Практичниот израз на муслиманската религиозност се состои од пет основни должности наречени "пет столбови" врз кои се заснова исламот. Првата од нив е Шехада (*shahada*), која е

основно верско убедување на исламот, "потврда или потврдување дека нема друг бог освен Алах" и дека "Мухамед е божји пратеник". Изговарањето на овие зборови на арапски јазик, проследено со искрено убедување во нивната исправност, го прави поедниот муслиман, после што тој е подготвен да ги прими останатите четири столбови на исламот. Молитвата: салат (salat), намаз (namaz) е основна богослужбена активност на муслиманите, и еден од столбовите на исламот. Таа се практикува пет пати дневно (в зори, на пладне, попладне, на зајдисонце и навечер), а и во некои други прилики. Ова е званичен молитвен обред за кој се препорачува заедничко изведување секој петок попладне во џамија, каде секој детал е прецизно определен при што, сите верници за време на молитвата се свртени во правец на Мека. Следен столб на исламот е милосрдие (zakat); тој се смета за основен долг спрема заедницата. Милосрдие претставува должност на секој возрасен муслиман и се дава во пари или ствари врз основа на детални одредби од исламското законодавство. Со милосрдие можат да се откупат определени гревови. Постот (sawm) е еден од столбовите на исламот. Тој започнува и завршува со излегувањето на младата месечина, во месецот рамазан, деветтиот месец на муслиманската (лунарна) година. За време на постот верниците треба потполно да се воздржуваат од храна, пијалоци и телесни задоволства, и тоа од изгревањето до заоѓањето на сонцето. Хаџ (hajj) е последниот столб на исламот. Се изведува во текот на дванаесеттиот месец на муслиманската година и претставува свет ацилак во Мека. Оној муслиман кој има економски можности должен е да отиде на ацилак барем еднаш во својот живот.

Основач на исламот, и божји пророк е Мухамед. Тој е роден во семејството Курејшита во Мека околу 570. година. За животот на Мухамед пред откровението, кое најверојатно го доживеал во својата четриесетта година, многу малку е познато, освен што се укажува дека бил чесен човек со несекојдневна морална чувствителност. Богатата вдовица Хатица, која била постара од него петнаесет години и му ги доверила трговските работи, била толку многу импресионирана од неговите морални квалитети таа му предложила да се ожени за неа. Мухамед се оженил со неа кога имал дваесет и пет години. Исто така, за Мухамед е познато дека поради својата морална чувствителност често се повлекувал во пештерата Хира надвор од Мека, минувајќи ги деновите во контемплација. Токму на тоа место неговиот процесот на религиозно – морално спознавање

достигнува кулминација во откровението, после што Мухамед почнул да го проповеда исламот.

За муслиманите Кур'анот всушност е зборот Божји (Kelam Allah). Тој е темел врз кој е изграден целиот ислам. Во него муслиманите наоѓаат основа за општествениот поредок, личната етика, обредот, спасение, есхатологија и верски живот. Мухамед бил непоколебливо уверен дека е примател на посланието од Бога, од оној кој е потполно "одвоен". Тој "одвоен", по пат на некој канал и со апсолутен авторитет, го "диктирал" Кур'анот. Кур'анот е поделен на поглавја или сури, нив ги има вкупно сто и четрнаесет и се со нееднаква должина. Во раните мекански сури стиховите се одликуваат со длабок и силен "психолошки напон". Еден глас што одекнува од самите длабочини на животот, силно му се наметнува на Пророкот, за да на ниво на свест стане експлицитен. Ваквиот тон постепено му отстапува место, посебно во мединскиот период, на еден потечен и полесен стил, паралелно со проширување на правната содржина која се однесува на деталната организација и управување со заедницата – државата што била во зачеток. Така, задачата што ја имал тој глас се менува. Од првичниот замав и импулс на чисто морален и верски поттик, Куранот е усмерен кон градење на конкретен општествен систем.

1.3.2.5. ПЕТТЕ СТОЛБОВИ НА ИСЛАМОТ

Основа и израз на муслиманската религиозност се петте основни должности што се задолжителни за сите муслимани, познати како „пет столбови на исламот“. Изразот се однесува на следните должности: *shahadah* (признавање на верата/верување), *salat* (молитвен ритуал), *sawn* (пост за време на Рамадан), *zakat* (милосрдие) и *hajj* (аџил во Мека)⁸⁶.

Куранот ги прикажува како рамка за обожаване и знак за посветеност на верата. Околу столбовите на исламот постои апсолутна согласност кај сите школи и правни учења на исламот. Значи, колкава и да е разликата меѓу одделни месхеби, но и меѓу различните групи, движења и идеологии во рамките на исламот, како што постои општа согласност меѓу сите нив околу значењето на Куранот, така постои општа согласност и околу значењето на наведените „пет столбови на исламот“.

⁸⁶ Glasse, C., *The new encyclopedia of Islam*, AltaMira Press, 2001, стр.146.

„Аллах сведочи, а и мелеките и учените сведочат дека нема друг бог освен Него.

*Чувар, навистина, на правдата.
Нема друг бог освен Него, Он е Силен и Мудар
Куран (3:18)*

Верување (shahadah)

Првиот и можеби најважен столб на исламот е афирмација на верата, односно *shahadah* (букв. „сведок“⁸⁷). Претставува основно верско убедување на исламот и ги сумира основите на муслиманските верувања на едно место. Се состои од рецитирање на следната изјава: *„Изјавувам/потврдувам дека нема други Богови освен Алах и изјавувам дека Мухамед е пратеник на Алах“*. Можеби на ова место треба да се спомене дека Ши’а, муслиманите ја додаваат и фразата „...и Али е пријател на Господ“ (значењето ќе биде дадено во една од наредните глави), кон основата на рецитацијата, како израз на нивното малку поразлично разбирање на светото откровение⁸⁸.

Изговарањето на овие зборови на арапски јазик, проследено со искрено убедување во нивната исправност, го прави поединецот муслиман, по што е подготвен да ги прими останатите столбови на исламот. Муслиманите мора да го повторуваат наведеното во молитвата, а немуслиманите кои сакаат да го примат исламот мора да го рецитираат истото. Претставува основа на сите молитви, се смета дека би требало да биде првата работа што секое новороденче ќе ја чуе и ќе продолжи да ја рецитира целиот свој живот, а со овие стихови завршува и нивниот живот⁸⁹.

*„Јас сум, навистина, Алах! Нема друг бог освен Мене.
Па обожавaj Ме, и намаз извршувај за сеќавање на Мене!“
Куран (3:18)*

⁸⁷ Esposito. J. L, *The Oxford Dictionary of Islam*, York, Oxford University press, 2003.

⁸⁸ Ruthven, M., *Islam: A very short introduction*, Oxford University Press, 1997, стр.147.

⁸⁹ Farah, C., *Islam: Beliefs and Observances*, Barron's Educational Series, 1994.

Молитвен ритуал (salat)

Вториот столб на исламот е молитвениот ритуал (*salah/salat*), а неговиот буквален превод би бил „молитва“, односно „обожавање“⁹⁰. Се состои од барање, муслиманите да го изведуваат овој молитвен ритуал петпати дневно, во фиксни периоди од текот на денот (взори, на пладне, попладне, на зајдисонце и навечер). Молитвата е задолжителна, но зависно од условите, постои одредена флексибилност во смисла дека поради болест или ограничен простор, лицето може да се моли и седечки или дури лежечки, односно може да се изведува скратена молитва додека се патува.

Секој ритуал се изведува насочувајќи се кон најсветото муслиманско место, Ка’ба во Мека, симболичниот центар на верата. Се состои од сет на рецитации и движења на телото, коишто се повторуваат одреден број пати. Целта на молитвениот ритуал е да се фокусира разумот на Алах, и молитвата се смета како персонална комуникација со него, начин на искажување благодарност и обожавање. Според Куранот, преку молитвениот ритуал, поединецот се воздржува од срамни и лоши дела (Куран, 29:40).

Молитвите се рецитираат на арапски јазик и се состојат од стихови од Куранот. Ритуалот може да се изведува во кое било време и на кое било место, а посебно значење има „џума“ (*jumu’ah*), односно колективниот молитвен ритуал што се изведува во џамиите, во петок напладне.

*„Месецој Рамазан е месец во кој е објавен Куранот како
Патоказ за луѓето...
Па, кој од вас ќе се најде во тој месец – нека пости, а кој е болен
или е на пат –
нека ги напости тие денови. Алах со тоа посакува да ви олесни,
а не да ви отежни...“
Куран (2:185)*

⁹⁰ Esposito. J. L, *The Oxford Dictionary of Islam*, York, Oxford University press, 2003.

Пост (sawn)

Третиот столб на исламот претставува постот (sawn). Претставува депривација од јадење, пиење и телесни задоволства, од изгревањето до заоѓањето на сонцето. За време на овој период, од муслиманите се очекува да бидат особено претпазливи и кон други гревови⁹¹. Започнува и завршува со излегувањето на младата месечина, за време на месецот Рамадан, деветтиот месец на муслиманската (лунарна) година. Муслиманите веруваат дека во текот на овој месец се случило првото откровение на Куранот на Мухамед, од страна на Алах.

Целта на постот е да се поттикне чувство на близина со Бог, да се искаже благодарност и да се покаже зависноста од Алах, чистење на душата од слабости и гревови и покајување за минатите гревови⁹². За време на Рамадан, од муслиманите се очекува да вложуваат дополнителни напори и да се воздржуваат од насилство, лутина, лакомост, завист, оговарање и сл. Постот не е задолжителен за неколку групи лица на кои би можел штетно да им делува (деца, болни, постари луѓе, бремени жени или жени кои сè уште дојат,...). Дополнително, друга група верници на кои им е дозволено да не постат за време на Рамадан се војници кои се борат, односно кои патуваат, со тоа што потребно е да го извршат постот подоцна, штом ќе бидат во можност.

*„Она што го давате заради лихва, за да се лихвари по имотот
на луѓето...
та кај Аллах не се зголемува. А она што го давате како зекат,
посакувајќи го
лицето Аллахово...та, тоа, ете, за нив ќе се удвои.“
Куран (30:39)*

⁹¹ Farah, C., *Islam: Beliefs and Observances*, Barron's Educational Series, 1994, стр.144.

⁹² Esposito, J. L., *Islam: The Straight Path*, Oxford University Press, 1998, стр.90.

Милосрдие (zakat)

Четвртиот столб на исламот е милосрдие (zakat). Се смета за основен долг кон муслиманската заедница (исламска такса). Претставува должност на секој возрасен муслиман и е всушност давање одреден дел од акумулираното богатство на оние кои може да си го дозволат, за да им се помогне на сиромашните и на оние на кои им е потребно. Обично изнесува 2,5% од вкупното богатство и посед⁹³. Повеќе се смета како религиозна обврска (за разлика од доброволните прилози) на побогатите кон сиромашните, затоа што нивното богатство се гледа како „дело на Божјата великодушност“. Со милосрдие може да се откупат одредени гревови, односно да се постигне морално чистење на верникот. Особено неприфатливо е богатството што е стекнато преку лихварство.

Куранот зборува за милосрдие, односно за *zakat* во повеќе од 30 различни ајети, главно во мединските сури (според условната поделба што претходно беше спомената). Според Куранот, милосрдие е начин за прераспределба на богатството, помагајќи им на сиромашните. Муслиманите сметаат дека давањето закат, освен во насока на помагање на сиромашните муслимани е и во насока на откупување на нечији гревови, односно за нечиј спас.

*„Хаџиот се извршува во познати месеци.
Па оној што ќе ја прифати таа обврска за време на хаџиот не
може да има
однос со жената и не смее да работи зли постапки а ниту да
се кара...“
Куран (2:197)*

Аџилак (hajj)

Последниот столб на исламот претставува аџилакот (*hajj*). Претставува посета на светилиштето Ка'ба во Мека, Саудиска Арабија, и се изведува во текот на дванаесеттиот месец на

⁹³ Esposito. J. L., *What Everyone Needs to Know About Islam*, New York, Oxford University Press, 2002, стр.20.

муслиманската година. Секој способен (физички и економски) муслиман кој може да си го дозволи тоа, мора да појде барем еднаш во неговиот живот на аџилак во Мека. Ритуалот на аџилакот вклучува заобиколување на светилиштето пешки, допирајќи го „прниот камен“ (доколку е можно).

Иако официјално нема таков статус, некои исламски познавачи наведуваат и шести столб на исламот, џихад (*jihad*)⁹⁴. Џихадот претставува религиозна должност на муслиманите, а самиот збор, чиешто потекло е од арапскиот јазик, би значело „тежнеење“, односно според Еспозито – „тежнеење или борба“. Самиот израз често се споменува во Куранот, меѓутоа како идиоматски израз „тежнеење кон Божјиот пат“⁹⁵. Лицето кое е ангажирано во џихад е „муџахид“ (*mujahid*), а множината од зборот е популарниот „муџахидин“ (*mujahidin*).

Во западните општества, од страна на немуслиманите, џихад многу често се преведува како „света војна“⁹⁶. Според Питерс, муслиманските автори не го следат овој пристап и истите го нагласуваат немилитантното значење на зборот џихад.

Џихадот, иако се преведува како борба, се однесува на внатрешната борба, со тешкотијата и комплексноста да се живее добар живот: борба против злото во себе, односно да се биде доблесен и морален, напори да се прават добри дела и да се помогне во реформите на општеството⁹⁷.

Муслиманите разликуваат два вида џихад: голем џихад (ненасилен) и мал џихад (насилен). Големиот џихад е потешка и поважна борба со сопственото его, себичноста, алчноста и злото. Малиот џихад произлегува всушност од правото (поточно би било обврската) на муслиманите, да го бранат исламот и заедницата од агресија, а низ историјата, наведеното многу често било користено од страна на одделни муслимански заедници, за да ги оправдаат своите насилни акции.

Според многу автори, ова е денес едно од најспорните прашања кога станува збор за интерпретирањето на одделни области во Куранот. Постојат ајети во Куранот, коишто наложуваат муслиманите да се ангажираат во џихад, коишто

⁹⁴ Esposito, J. L., *What Everyone Needs to Know About Islam*, New York, Oxford University Press, 2002, стр.117.

⁹⁵ Diane, M., *Essential Islam: A comprehensive guide to belief and practice*, Greenwood Publishing Group, 2009.

⁹⁶ Peters, R., *Jihad in Medieval and Modern Islam*, Brill, 1977, стр.3.

⁹⁷ Esposito, J. L., *What Everyone Needs to Know About Islam*, New York, Oxford University Press, 2002, стр.117.

објаснуваат дека должност на муслиманите е со секакви средства да се ангажираат против оние кои на некој начин го загрозуваат исламот. Но, постојат и ајети коишто кажуваат точно кога и на кој начин може джихадот да се изведува насилно. Голем број радикални исламски движења, коишто се залагаат за джихад против неверниците, главно водачите во неисламските држави со претежно муслиманско население, како и Западот, селективно ги толкуваат овие ајети, коишто наредуваат джихад за да ги оправдаат своите насилни акции.

*„Овој мој пат, навистина е вистинскиот пат, та следете го!
Не следете ги другите патишта па да ве оддалечат од патот
Негов.*

*Ете, тоа Аллах ви го остави така да биде за да бидете
богобојазливи!“
Куран (6:153)*

1.3.2.6. ШКОЛИ И ПРАВЦИ ВО РАМКИ НА ИСЛАМОТ

Како една од светските, универзални, монотеистички религии, исламот има свои приврзаници и следбеници на сите континенти, па разликите во религиозната и културната практика на муслиманите се големи. Како и во сите останати религии така и во рамките на исламот, постојат различни правци и школи. Генерално, сите муслимани се согласни околу одредени верувања и практика, како што се на пр. верувањето во единственоста на Бога, Куранот, Мухамед и петте столбови на исламот. Поделбите што се јавуваат во рамките на исламот се главно околу прашања што се поврзани со политичкото и религиозното водство, теологијата, интерпретацијата на исламското право, но и одговорите на модернизацијата⁹⁸.

Поделбата на муслиманите во рамките на исламот започнува уште по смртта на Мухамед, а се состои во различното гледање и размислување околу политичкото и

⁹⁸ Esposito. J. L., *What Everyone Needs to Know About Islam*, New York, Oxford University Press, 2002.

религиозно водство по смртта на последниот Пророк, т.е. кој има легитимитет за да го наследи.

Во рамките на исламот, две најголеми школи, односно исламски гранки се сунни (*Sunni*) и ши'а (*Shia*). Дополнително, како мала подгрупа, односно мало и прилично радикално малцинство во рамките на исламот се Карицитите (*Kharijites*). Иако никогаш немале голем број следбеници, нивното уникатно теолошко гледиште продолжува да влијае на политичката и религиозна дебата до денешен ден⁹⁹.

Значи, сунни и ши'а се двете главни деноминации во рамките на исламот. Најголем дел од проценките зборуваат дека 75 – 90% од муслиманското население се сунни, а 10 – 20% се Ши'а¹⁰⁰¹⁰¹. Помеѓу нив има разлики во религиозната практика, традициите и обичаите, а најчесто разликите се во однос на правото. Иако сите се согласни околу светоста и значењето на Куранот, двете групи имаат различни погледи на хадисите.

Суните се најголема исламска школа и се уште познати како „луѓе на традицијата“¹⁰²¹⁰³. Тие сметаат дека поради тоа што Мухамед не одредил свој наследник, најдобриот или најквалификуваниот меѓу муслиманите би требало да биде избран, односно назначен за водач односно калиф. Според Куранот, Мухамед е последниот пророк, а калифот би требало да го замени Мухамед, но само како политички водач. Според суните, вистинскиот наследник на Мухамед е Абу Бакр, таткото на една од сопругите на пророкот. Според нивните верувања, избирањето на лидерите (*shura*) се врши почитувајќи го принципот на консензус на муслиманската заедница (*Ummah*). Според суните, калифот треба да биде заштитник на верата, меѓутоа истиот не ужива некој посебен религиозен статус¹⁰⁴.

Малцинството од муслиманите, односно ши'ите веруваат дека, согласно командата на Алах, прв калиф, односно наследник на последниот пророк треба да биде неговиот братучед и сопруг на една од неговите ќерки, *Ali Ibn Abi Talib*. Тие веруваат во политичкото и религиозно водство на имамите од потомството на Али, за кој тие веруваат дека е вистинскиот

⁹⁹ Ibid

¹⁰⁰ *Encyclopedia - Britannica Online Encyclopedia*, достапно на <http://www.britannica.com/bps/search?query=wahhabi> (19.04.2016)

¹⁰¹ Miller, 2009

¹⁰² *Encyclopedia - Britannica Online Encyclopedia*.

¹⁰³ Headden, S., *Understanding Islam*, U.S. News & World Report, April 7, 2008.

¹⁰⁴ Esposito, 2002

наследник на Мухамед. Ши'ите веруваат дека тој е првиот наследник на Пророкот и веруваат дека калифот се назначува според божјата волја¹⁰⁵.

Теологијата на ши'ите не ја признава легитимноста на првите тројца калифи и смета дека Али е вториот најсвет лик во муслиманската историја (по Мухамед). Според нив, потомците на Али и Фатима (ќерката на Мухамед), имамите се единствени легитимни муслимански лидери.

Пророчката функција во имаматот на шиите е многу понагласена отколку во калифатот на суните. Ши'ите веруваат дека посебни духовни квалитети, освен Мухамед, поседува и Али, но и останатите имами.

Кај суните постојат четири месхеби (правни школи): Ханафи (*Hanafi*), Малики (*Maliki*), Шафии (*Shafi'i*) и Ханбали (*Hanbali*). Во практиката, овие четири месхеби не се разликувале многу меѓу себе, а секој муслиман можел да одбере која од нив ќе ја следи, па најчесто го избирале оној кој преовладувал локално¹⁰⁶. Ханафите се доминантни во арапскиот свет и во Јужна Азија; Маликите во Северна, Централна и Западна Африка; Шафиите во Источна Африка и Југоисточна Азија и Ханбалите во Саудиска Арабија. Кога сме кај Саудиска Арабија, во трудов, оваа држава е од особено значење и истата ќе биде подетално разгледана затоа што општественото уредување таму е всушност вахабизмот, како една од подгрупите на сунитскиот ислам односно од ханбелитскиот правец. Релациите во Саудиска Арабија помеѓу вахабитите и малцинството на ши'и се постојано затегнати, затоа што вахабитите гледаат на ритуалите од ши'ите како на некој вид политеизам. Иако во текот на историјата, во рамките на Ши'а исламот постоеле повеќе гранки, модерниот ши'а ислам е поделен во три главни гранки: најголемата група, јафари (*Jafari*) и помалите групи исмаили (*Ismaili*) и заиди (*Zaidi*)¹⁰⁷.

Традицијата на суните става големо значење на улогата на религијата во јавниот и политичкиот живот. Исто така, голем акцент се става и на исламското право, односно шари'ата, каде што се пропишува широк спектар на социјални работи, како што се: бракот, разводот, наследството, трговијата итн.

¹⁰⁵ Lapidus, I. (2002): *A History of Islamic Societies* (2nd ed.). Cambridge University Press.

¹⁰⁶ Armstrong, K., *Islam: A short history*, New York, Random House Inc, 2000.

¹⁰⁷ Esposito, J. L., *What Everyone Needs to Know About Islam*, New York, Oxford University Press, 2002, стр. 40

Различните погледи околу политичкото и религиозното водство имаат доведено до тоа, суните и ши'ите да имаат прилично различни сфаќања за светата муслиманска историја. Гледано наназад, суните отсекогаш биле на некој начин над ши'ите, па истите тоа го гледаат како доказ за божјото насочување и вистината на исламската порака. Ши'ите пак, долго време искусувале потиснување, па се чини дека кај нив може да се забележи потреба да се протестира против неправдите, како и барањето дека муслиманите треба да жртвуваат сè, вклучувајќи ги и сопствените животи, во борбата против побројните сили на злото (Сатаната), за да се воспостави правилното божјо владеење¹⁰⁸.

Муслиманите сметаат дека разликите помеѓу суните и ши'ите всушност не се поврзани со догмата туку се повеќе политички, односно во поглед на квалификациите коишто лидерот на муслиманската заедница треба да ги има.

Како една од групите којашто се истакнува во рамките на исламот се суфите, односно суфизмот како посебна подгрупа во исламот. Од страна на следбениците, но и од страна на некои исламски експерти, суфизмот се опишува како внатрешна, мистична, 'езотерична' димензија на исламот¹⁰⁹. Додека сите муслимани веруваат дека се на патот кон Алах и се надеваат дека ќе бидат блиску до Алах во Рајот (по смртта и по „Конечниот ден“), суфите веруваат дека може да се доближат поблиску до Алах и да го покажат светото присуство и во овој живот.

Разликите во рамките на исламот можеби се најзабележливи во одговорот кон модернизмот. Значи, не станува збор само за прилагодување кон промените туку и за односот помеѓу исламот и западните идеи и вредности. Одговорите на муслиманите кон реформите и модернизацијата се движат во таков широк дијапазон, на пример, од секуларисти и исламски модернисти до религиозни конзервативци и традиционалисти, па сè до фундаменталисти и исламски реформисти. Модерните секуларисти и западно ориентираните муслимани предлагаат одделување на религијата и остатокот од општеството, вклучувајќи ја и политиката, односно сметаат дека религијата би требало да биде приватна работа. Исламските модернисти сметаат дека исламот и модерното време се

¹⁰⁸ Ibid

¹⁰⁹ Godlas, A., *Sufism's Many Paths*, University of Georgia, 2000.

компатибилни, така што исламот треба да учествува во јавниот живот на муслиманите, но не мора неопходно да доминира. За разлика од нив, конзерватистите или традиционалистите се повикуваат на минатото, и повикуваат на повторна имплементација на исламското право и норми од минатото. Фундаменталистите препорачуваат враќање кон најраниот период и учењата на исламот, сметајќи дека исламот треба да се исчисти од популарните западни верувања и практика, коишто според нив, го „корумпираат“ исламот. Постојат и такви исламски реформатори, интелектуалци и религиозни лидери, кои исто така ја нагласуваат потребата од реформи во исламот, вклучувајќи ги и прашањата околу демократијата, односите меѓу половите, човечките права и правните реформи¹¹⁰.

Како што беше и погоре споменато, едно од ултраконзервативните интерпретации на исламот претставува вахабизмот, којшто е всушност официјална форма на исламот во Саудиска Арабија. Вахабизмот претставува религиозно движење коешто пропагира враќање кон најраните фундаменти на исламските извори, Куранот и суната, како и принципот на консензус. Во денешни услови, кога во светски рамки се активни голем број исламски фундаменталистички движења, групи и идеологии, кога ќе се анализираат нивните агенди и идеологии, може да се заклучи дека многу голем број од нив имаат големи сличности со вахабизмот, односно може да се каже дека голем број од нив биле инспирирани од вахабистичката идеологија и учење.

¹¹⁰ Esposito, J. L., *What Everyone Needs to Know About Islam*, New York, Oxford University Press, 2002

2. РЕЛИГИСКИ ФУНДАМЕНТАЛИЗАМ

2.1. ИСТОРИЈА НА РЕЛИГИСКИОТ ФУНДАМЕНТАЛИЗАМ

Религијата отсекогаш имала огромно значење за човечкиот род, независно од временскиот период, околностите и различните верувања. Меѓутоа, со брзиот технолошки развој и индустријализација, но и мешањето на различните култури и религии во времето на глобализација, анализите и проценките на голем дел од социолозите на религијата во втората половина од 20-тиот век беа дека религијата постепено ќе го изгуби своето значење.

Предвидувањата биле дека во периодот на глобализација и мултикултурализам, религијата ќе биде значајна само во сферата на приватното, без некое поголемо влијание и импакт врз јавниот живот. Само мал број на социолози на религијата предвидувале дека религијата, поради своето значење за луѓето, нема да го изгуби своето влијание. Меѓу оние кои размислувале во оваа насока и кој укажувал дека религијата не само што нема да изгуби на значење, туку во иднина ќе има сè поголемо влијание врз геополитиката во светски рамки е Хантингтон во неговиот епски труд „Судир на цивилизациите“¹¹¹. Според него, наредните конфликти во светски рамки ќе бидат диктирани од културните и религиозните идентитети. Неговата теорија, која станува актуелна во денешно време, вели дека наредните војни и конфликти нема да се водат помеѓу поедини држави туку помеѓу поедини култури. Меѓу другото, Хантингтон тврди дека исламскиот екстремизам ќе има сè поголемо влијание и ќе биде своевидна закана за демократските општества. Земајќи во предвид како изгледа геополитичката слика, се чини дека предвидувањата односно теоријата на Хантингтон се потврдува.

Толерантноста на религиите, нивната мирољубивост и нивните базични вредности ретко кога беа доведувани во прашање. Меѓутоа, денешната констелација на односи, особено од аспект на различните толкувања на текстовите од светите книги, доведуваат до полемики во однос на тоа дали поедини религии во својата основа се повеќе или помалку толерантни.

¹¹¹ Huntington, P. S., *Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Penguin Books, 1997

Главна причина за наведеното е појавата на фундаментализам во рамките на различни религии односно нивното специфично толкување на базичните свети текстови. Во тој контекст, во последниве декади сме сведоци на појава на голем број на религиозни фундаментални идеологии, движења и групи, кои своите активности се обидуваат да ги оправдаат преку своето специфично толкување на она што е запишано во светите книги. За академската заедница ова е разбирливо, меѓутоа луѓето кои немаат подлабоки познавања и кои се лаици во областа, користејќи ги мас-медиумите како основен извор за информации, ги генерализираат работите и создаваат предрасуди и стереотипи за различни религии. Како резултат, најголем дел од јавноста, кога станува збор за фундаментализмот веднаш помислуваат на исламскиот фундаментализам, иако секоја религија има во свои рамки различни групи или секти кои се фундаментални.

Пред да пријдеме кон разгледување на историјата на религискиот фундаментализам, пожелно е да се обидеме да дадеме краток опис на тоа што всушност претставува наведениот феномен. Во основа, фундаментализмот претставува движење, идеологија, група или секта, која повикува кон враќање кон основите на религијата односно која буквално го толкува текстот во светите книги. Така, според една од дефинициите, фундаментализам претставува вид на милитантно конзервативно религиозно движење кое се карактеризира со залагање за строг конформизам кон светите текстови¹¹². Со оглед на тоа дека корените на религискиот фундаментализам се во рамките на американскиот протестантизам, овој термин првично бил користен само за нив. На почетокот на 21-от век, терминот фундаментализам се однесува на широк дијапазон на религиозни движења. Според Алтемајер, фундаментализмот се карактеризира со залагање за строга буквалност при толкувањето на поедини свети текстови, догми или идеологии, како и со истакнување на значењето на разграничувањето помеѓу движењето/групата и сè што е надвор од неа¹¹³. Кога зборуваме за дефинициите на фундаментализмот, она што е интересно и значајно да се напомене е дека, зависно од контекстот, голем дел од групите не го сакаат називот

¹¹² <https://www.britannica.com/topic/fundamentalism> (12.06.2016)

¹¹³ Altemeyer, B. and B. Hunsberger, Authoritarianism, religious fundamentalism, quest, and prejudice. *International Journal for the Psychology of Religion*. 2 (2), 1992, pp.113–133.

„фундаментализам“ и истиот го сметаат за навредлив, пејоративен (исто како што „вахабистите“ се нарекуваат себеси „селафисти“).

Интересна дефиниција за „фундаментално движење“ дава Лука Озано: „помалку или повеќе кохерентен состав на групи или организации кои ја базираат својата идеологија на селективна интерпретација на светите текстови и делуваат во јавната сфера со цел да ја направат колку што е можно поблиска на нивните животни стилови, закони и институции...“¹¹⁴

Досега најопширно и највлијателно дело кое го анализира фундаментализмот е „Проектот Фундаментализам“¹¹⁵ кој претставува серија од пет тома, а во која авторите го опишуваат фундаментализмот како милитантно одбивање односно негирање на секуларноста односно на модерноста. Иако проектот претставува монументална и детална анализа на фундаментализмот и неговите специфики, главна забелешка која се упатува кон авторите е тоа што како главна причина за појавата и актуелноста на најголем дел од движењата кои тие ги карактеризираат како фундаментални се наведува одбивноста кон модерноста. Во таа насока, голем дел на автори сметаат дека не е само модерноста во прашање, туку можеби поголемо значење имаат социјалните, етничките и национални неправди (или нивната перцепција од страна на различни групи и движења).

Иако, како што беше и погоре наведено, денес постои тенденција фундаментализмот да се идентификува со исламскиот фундаментализам, она што е важно да се разбере е дека секоја религија има свои фундаментални движења и групи. Друга работа која е потребно да се знае кога се збори за религискиот фундаментализам е тоа што и покрај актуелноста на фундаментализмот во рамки на исламот, овој феномен односно ова движење за првпат се појавува во рамките на христијанството поточно во рамките на протестантизмот. Иако фундаментални движења и групи има и во јудаизмот и хиндуизмот, во продолжение ќе бидат споменати религиозните фундаментални движења во рамки на христијанството, а посебно внимание ќе биде посветено на исламскиот фундаментализам (или екстремизам).

¹¹⁴ Ozzano, L. *Una prospettiva politologica sul fondamentalismo*, Teoria politica, Vol. 23, No. 2, 2007.

¹¹⁵ Marty, E.M. and S.R. Appleby, *The Fundamentalism Project: Fundamentalism comprehended*. University of Chicago Press, 1995.

Самиот термин „фундаменталист“ е за првпат употребен во 1920 година и со него се опишуваат конзервативните евангелиски протестанти во САД кои изразуваат поддршка на принципите искажани во делото „Фундаменти: Сведочење за вистината“ (1910-1915). Делото всушност претставува серија од 12 памфлети кои се спротивставуваат на модерните теории кои ја критикуваат Библијата односно го оспоруваат нејзиниот авторитет. Во наведеното дело се тврди дека Библијата претставува непогрешлив збор на Бога, а фундаменталистите сметале дека Библијата треба да се чита буквално и верниците треба да живеат во согласност со моралните препораки содржани во неа, особено почитувајќи ги десетте заповеди. Фундаменталистите не се согласувале и сметале дека теоријата за биолошката еволуција е погрешна и биле категорично против продажбата и конзумирањето на алкохолните пијалоци. Во текот на 20-тиот век христијанските фундаменталисти во САД не се обиделе да влезат во политичката арена и да се обидат да ги остварат своите цели. Во првите години после нивното појавување, истите сметале дека вистинските христијани мора да се одделат од нечистото и корумпирано опкружување.

И покрај огромниот број на христијански фундаменталисти во САД, речиси во ниту еден период истите не се обиделе да бидат политички активни ниту пак биле насилни (со исклучок на мал број на напади на клиници за абортус). Истите го насочуваат нивниот фокус кон нивната религиозност, кон својата внатрешност, не обидувајќи се да го изменат општеството. Дури и оние кои биле политички активни, биле повеќе фокусирани кон моралните области како што се абортусот, молење во училиштата или хомосексуалноста. Со други зборови, не се обидувале да превземаат мерки како би го промениле американското општество и би го претвориле во христијанска теократија.

За разлика од фундаментализмот во рамките на христијанството, исламскиот фундаментализам се карактеризира со други специфичности. Главна разлика е тоа што во рамки на исламот, земајќи ја во предвид првенствено светата книга – Куранот каде се пропишува комплетниот начин на живот и која навлегува во сите сегменти од животот, вклучително и јавниот живот, голем дел од фундаменталните движења и групи во исламот се активни и на политички план. Користејќи буквална интерпретација не само на Куранот, туку и останатите признати извори (Суна, Хадиси), голем дел од нив прибегнуваат и кон

користење на насилни методи во насока на исполнување на нивните цели. Не навраќајќи се во далечното минато и не навлегувајќи во дебатирање околу Крстоносните војни (кои патем заслужуваат детално полемизирање), во продолжение ќе биде даден краток осврт на религискиот фундаментализам во рамки на исламот, а во другите глави ќе бидат подетално елабориран исламскиот религиозен фундаментализам.

Веќе споменахме дека самиот термин „фундаментализам“ потекнува од христијанството. Во контекст на исламот, кога се користи истиот тој термин, алудира и ги нагласува религиозните корени на феноменот и се чини дека ги става во заден план националистичките и социјални неправди со кои голем дел од движењата се соочуваат. Во таа насока, многу често наместо исламски фундаменталисти може да се сретне изразот „исламисти“ и во тој контекст почесто се сретнува фразата „исламски движења“ наместо „исламски фундаментализам“. Како и да е, и двата термина ќе почесто се појавуваат во литературата почнувајќи од последните две декади од 20-тиот век.

Конкретно, феноменот на исламскиот фундаментализам почна да го привлекува вниманието на јавноста, и академската и пошироката, после Иранската Револуција од 1979 година, настан кој се смета за почеток на она што подоцна ќе стане познато како „исламско будење“. Со наведената револуција во рамки на Иранското општество од власт беше симнат владетелот на Иран, Мохамед Реза Шаф Пахлави (Mohammad Reza Shah Pahlavi), и беше востоставена исламска теократија. Помеѓу другите настани кои следуваа после Иранската Револуција, настан кој е од особено значење за будењето на свесноста за опасноста од исламскиот фундаментализам беше нападот во САД на 11.09.2001 година од страна на исламската терористичка организација Ал Каеда (Al Qaeda), предводена од Саудискиот шеик Осама Бин Ладен. После наведениот напад, најголем на територијата на САД после II светска војна (Перл Харбор), почна да станува актуелен феноменот на фундаментализмот во рамки на исламот, а пошироката јавност на Западот почна да го идентификува исламот со исламскиот фундаментализам.

Големиот број на исламски фундаментални движења се разликуваат по идеологијата, масовноста, но и по методите кои ги применуваат за остварување на своите цели. Меѓутоа, она што е заедничка карактеристика за најголем дел од нив е фактот што инсистираат на конформизам во начинот на однесување, а

кој се базира на буквалната интерпретација на светото писмо т.е. Куранот. Значи, ова е моментот кој е особено важен за религискиот фундаментализам, независно во рамки на која религија е: сами по себе, нема ништо лошо во идеологиите на самите фундаментални движења. Би можело да се каже дека истите само бараат враќање кон исконското практикување на верата, онака како што било пропишано во светите книги. Како и да е (ова е особено карактеристично за фундаментализмот во исламот), дел од проблемот настанува поради тоа што не се води сметка за изменетите околности во поглед на времето кога настанале светите книги. Најголемиот проблем сепак настанува кога поради остварување на сопствените цели и интереси, овие фундаментални движења ќе се поврзат со некои од политичките чинители, најчесто бидувајќи искористени односно изманипулирани. Барем за најголем дел од исламските фундаментални движења би можело да се тврди со голема веројатност дека целта е создавање (обновување) на Калифатот.

Како најеклатантен пример за земја каде наводно во потполност владее исламското право најчесто се зема Кралството Саудиска Арабија, лулката на исламот, но и лулката на вахабизмот, земја во која се лоцирани најсветите места на исламот. Исто како и дел од другите богати земји во опкружувањето, околу Персискиот Залив, владејачките гарнитуре тврдат дека секој сегмент од општеството, како и јавниот и приватниот живот, е регулиран со исламот. Она што е интересно е дека и во овие држави постои опозиција во форма на исламски движења и тоа воглавно поради про-Западните политики на владејачките гарнитуре, концентрацијата на огромно богатство кај владејачките фамилии, но и поради неморалниот живот на владетелите. Во овој контекст би се покренало и прашањето кое е навидум парадоксално, а тоа е дека исламските фундаменталисти се против модерноста и се обидуваат да инсталираат општества кои би наликувале на она како е опишано во светите книги, а никако да се откажат од користењето на придовките од модерната технологија? Од друга страна, тука се огледа и нивниот макијавелистички став односно тоа дека најголем дел од исламските фундаментални движења не бираат средства за остварувањето на своите цели.

Како што и погоре споменавме, една од карактеристиките на религиозните фундаментални движења е тоа што истите селективно ги толкуваат текстовите од светите книги. Во тој контекст, текстовите се разликуваат во начинот на кој можат да

бидат интерпретирани. Трите најголеми монотеистички религии (Христијанството, Исламот и Јудејството) се мисионерски по својата природа односно една од главните одлики им е придобивање на што поголем број на верници т.е. следбеници. Меѓутоа текстовите кои ги содржат самите свети книги овозможуваат различен дијапазон на тоа во која насока и во кои околности може одредени активности и мерки да бидат превземени. Сите три свети книги имаат делови кои кои опишуваат одредени насилни активности кои се случиле во одредено време, против одредена група на луѓе или народи. Во рамки на Библијата на пример, најголем дел од овие насилни активности се дескриптивни, а не прескриптивни¹¹⁶. Од друга страна, се чини дека Куранот содржи многу поголеми делови кои би можеле да бидат извадени од контекст, интерпретирани од страна на исламските фундаментални движења за оправдување на своите цели преку насилни методи и средства. Само за илустрација, би можело овде да се наведе еден од ајетите (стиховите) од Куранот: „Тогаш, кога светите месеци ќе завршат, заколете ги неверниците каде и да ги најдете, и земете ги, и затворете ги, и чекајте ги во заседа на секое место. Но, ако се покајат, и ако ја изведуваат молитвата, и го плаќаат данокот, оставете ги да одат по нивниот пат“¹¹⁷. Врз основа на овој ајет од Куранот, според толкувањето на фундаменталните исламски движења, исламскиот закон бара неверниците и политеистите или да го прифатат исламот (да конвертираат) или да бидат убиени.

2.2. ИСЛАМСКИ ФУНДАМЕНТАЛИЗАМ

Во изминатиов период, особено во втората половина на дваесеттиот век, но и во новиот милениум, се јавува еден вид на револуција во рамките на исламот како религија, којшто се залага за строго почитување на исламот и негово прочистување од сите примеси и новини што навлегле во него. На различни делови од светот, во различни држави, се појавуваат движења, групи и идеологии, коишто на различни начини се обидуваат да

¹¹⁶ Raymond, I. *Are Judaism and Christianity as Violent as Islam?* Middle East Quarterly. Summer 2009,

¹¹⁷ Куран, 9:5

им укажат на муслиманите дека застраниле од патот кон Алах и дека не го практикуваат исламот онака како што е пропишано со Куранот, Суната (примерот на пророкот Мухамед), но и со хадисите (кажувања за животот на Мухамед).

Заедничко за сите вакви исламски фундаменталистички движења е тоа што сите тие сметаат дека исламот ја има изгубено чистотата, а муслиманите го имаат изгубено единството. Според најголем број од нив, виновни за ова се западните секуларни држави коишто го имаат ослабнато исламот. Промовирајќи ги нивните демократски вредности и западноевропската, односно американската култура, коишто величаат сосема други норми и морални вредности од исламот, тие сметаат дека се главните „загадувачи“ на исламот.

Во текот на изминативе векови, голем дел од исламските држави во Африка и Азија биле всушност колонии на некои од европските земји. Регулирајќи го животот во државите според нивни правила, донесувајќи ја културата, којашто со сите свои вредности е многу различна од вредностите што како дел од добриот живот на муслиманите ги пропишува исламот, денешните идеолози на ваквите движења во рамките на исламот сметаат дека токму културата е таа којашто го уништува исламот.

Иако нивните идеологии можеби се разликуваат, главно во поглед на начинот на којшто сметаат дека треба исламот да се прочисти и муслиманите да се вратат кон неговите вистински вредности, речиси сите се согласни дека исламот има еден заеднички непријател – Западот, нивната демократија, нивната култура. Затоа, нивната борба е насочена кон напади и евентуално рушење на, според нив, неисламските влади во муслиманските држави, односно Западот, а особено во последно време САД.

Едно од можеби најгласните вакви конзервативни исламски фундаменталистички движења, коешто имало свое големо влијание врз многу други исламски движења и коешто е мошне актуелно во денешно време е вахабизмот и неговата идеологија. Ова релативно ново (потекнува од 18-ти век од Саудиска Арабија) ултраконзервативно движење во рамките на исламот, се залага за прочистување на исламот од сите новини, негова акултурација, враќање кон начинот на практикување на исламот на начин како што се практикувал во времето на пророкот Мухамед и неговите современици. Токму затоа и следбениците, приврзаниците и симпатизерите на ова движење

не се согласуваат со називот „вахабисти“ и сметаат дека името е понижувачко. Наместо тоа, името што тие го претпочитаат е „селафисти“ (првите генерации кои го практикувале исламот, почнувајќи од пророкот Мухамед).

Ова релативно ново движење во рамките на исламот, иако е многу контроверзно, дури и според многу муслимани, поради неколку фактори успева да биде присутно речиси во сите држави во коишто има муслимани. Потекнувајќи од Саудиска Арабија, којашто е „лулка на исламот“ и земја во којашто се наоѓаат најсветите места во исламот, Мека и Медина, поддржано од саудиските „петродолари“ и од моќната пропаганда на вахабистичкиот естаблишмент во Саудиска Арабија, вахабистичката идеологија денес е широко распространета во светски рамки.

Во периоди кога има какви било конфликти во земјите во коишто има муслиманско население, се чини дека сите исламски држави се согласни дека треба да им се помогне на нивните „браќа муслимани“, сметајќи дека исламот е во опасност. Се инвестираат средства, односно се активираат најразлични хуманитарни, добротворни и образовни организации, коишто се задолжени да им го олеснат животот на муслиманите во овие земји. Неретко, како помош се испраќаат и популарните „муџахедини“, односно „борците во името на Алах“, честопати заедно со воена опрема.

2.3. КОРЕНИ НА ВАХАБИЗМОТ

2.3.1. АРАПСКИОТ ПОЛУОСТРОВ ПРЕД ПОЈАВАТА НА ВАХАБИЗМОТ

Арапскиот Полуостров, односно територијата на сегашното Кралство Саудиска Арабија е просторот каде што во текот на седмиот век од н.е. се појавил исламот. Тоа е просторот каде што се родил и живеел пророкот Мухамед, лулката на исламот, локацијата на најсветите џамии, местото каде што муслиманите од целиот свет секоја година доаѓаат на аџилак.

По првичното обединување на муслиманите и ширењето на исламот, за релативно кратко време, во рамките на муслиманската заедница почнуваат да се појавуваат поделби и

фракции. Најпрво се појавува екстремистичка група позната како Кава'ари (*Khawaarij*). Разликата помеѓу оваа група и останатите муслимани се однесува на прашањето кој е, а кој не е муслиман. Според нив, секој кој прави голем грев е неверник и апостат, па пролевањето на неговата крв и одземањето на неговиот имот е дозволено. Набргу се појавуваат ши'ите, а по нив се појавуваат бројни групи или секти во рамки на исламот: кадарија (*Qadariyyah*), кои веруваат во апсолутноста на слободната волја; џабрија (*Jabriyyah*), кои се залагаат за принудување, присила; различни суфи (*Sufi*) групи, со нивни посебни верувања, голем дел од нив позајмени од неисламски култури и религии; мутазила (*Mutazilah*), кои го нагласуваат човековото размислување, односно резонирање; и ашари (*Ashari*)¹¹⁸. Сите наведени групи претставуваат оддалечување од оригиналното учење на пророкот Мухамед, и иако почнуваат со минорни девијации, со текот на времето се развиваат во независни теории за религијата и животот.

Од самиот почеток и создавањето на исламот од страна на Мухамед, па сè до паѓањето на вахабизмот во текот на 18-тиот век, самиот ислам (а со тоа и просторот на Арапскиот Полуостров, односно Кралството Саудиска Арабија, што се од особено значење во трудов) претрпел значајни промени: преку владеењето на династијата Умајад (*Umayyad*) (658 – 750 г.); т.н. „официјален калифат“, односно владеењето на Абасидите (*Abbasid*) (750 – 1258 г.); паѓањето на седиштето на калифатот – Багдат, под Монголите (1258 г.), па сè до владеењето на Отоманската Империја, којашто била седиште на калифатот во времето кога Ал-Вахаб го проповедал своето учење.

Според Зарабозо, муслиманите, односно исламот започнал да се движи по надолна линија по паѓањето на Багдат во 1258 година, а до појавувањето на Ал-Вахаб, исламот ги имал достигнато најдолните позиции од своето постоење, на повеќе полиња¹¹⁹. Политички гледано, Отоманската Империја имала изгубено од својот авторитет и престиж, а многу области од нејзиниот состав биле полунезависни.

Во времето пред доаѓањето на сцена на Ал-Вахаб, Отоманската Империја не владеела во класична смисла на зборот со племињата кои живееле на територијата на Арапскиот

¹¹⁸ Zarabozo, M. J, Al-Din., *The life, teachings and influence of Muhammad ibn Abdul-Wahhaab*, International Islamic Publishing House, 2010.

¹¹⁹ Ibid, стр. 67.

Полуостров, главно поради специфичната географија на Саудиска Арабија. Дури и претходните калифати не посветувале многу внимание на оваа земја, најверојатно поради ограничените економски ресурси.

Апсолутен центар на егзистенција за сите поединци бил кланот, а опстанокот на сите поединци зависел од него. Економската моќ на клановите, односно племињата била резултат на успешното освојување. Според Розентфелд, поделеноста на овие (племенски) општества е резултат на тоа што секоја од овие роднински групи, не прифаќајќи ја ексклузивната контрола на ресурсите, фундаментално се сметала себеси еднаква во однос на другите, во поглед на престижот, честа, статусот и правата. Главен механизам за одржување на еднаквоста е нивната 'презервација' на правото да делуваат воено. Тие се роднински воени групи, коишто не го признаваат монополот во употребата на сила, од страна на која било група¹²⁰.

Значи, политичката ситуација што го карактеризира Арапскиот Полуостров пред појавата на вахабистичкото движење, може да се опише како конгломерат на мали сојузи, односно племиња, каде авторитетот бил наследен. Во „Брилијантноста на метеорот“¹²¹, дело чијшто автор не е познат, но се знае дека бил современик на Ал-Вахаб, се наведува дека во тоа време, во Наџ (родното место на Ал-Вахаб), не постоел силен лидер кој би можел да им се спротивстави на угнетувачите и да им помогне на угнетените. Но, секој емир бил независен владетел во неговото село... „Бедуините биле расфрлани племиња тогаш. Секое племе било раководено од шеик... Имало мали шеици во некои племиња, кои можеле да им се спротивстават на поголемите шеици. Населението од градовите на Наџ постојано војувало меѓу себе“¹²².

Ибн Калдун (Ibn Khaldun), филозоф, социолог и историчар од 14-тиот век, дава интересен поглед на природата на авторитетот во племенските општества. Од основно значење

¹²⁰ Rosentfeld, H., The social composition of the military in the process of state formation in the Arabian Desert, *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Vol.95, 1965, стр. 174

¹²¹ Според Zarabozo, M. J, Al-Din., *The life, teachings and influence of Muhammad ibn Abdul-Wahhaab*, International Islamic Publishing House, 2010, стр. 25

¹²² Vassiliev, A, *The history of Saudi Arabia*, New York, New York University Press, 2000, стр. 61

за него за таквите уредувања е „племенската солидарност“, односно *asabiyya*. Племенската солидарност се базира примарно на крвните релации и претставува природно чувство меѓу луѓето, а авторитетот на шеикот се базира на *asabiyya*¹²³. Според него, религијата претставувала еден од начините за зајакнување на ова чувство. Размислувањето на наведениот автор е наведено затоа што преку неговото разбирање на авторитетот во племенското општество, посебно преку улогата на религијата, многу полесно ќе се разбере создавањето на авторитетот што бил потребен за обединување на Арапскиот Полуостров, односно да се разбере вахабизмот. Дополнително, неговите анализи на потешкотиите и спецификите при креирањето строг централен авторитет преку неговото поимање на *asabiyya*, го олеснува разбирањето на фрагментарната природа на политичкиот авторитет, кој бил карактеристичен за Полуостровот.

Во поглед на религијата, девијациите од чистите исламски учења станувале сè поголеми. Забележливо било влијанието на грчката, индиската и персиската мисла, коишто во голема мера имале ефект врз верувањата и практиката на муслиманите. Почнале да се појавуваат различни школи во рамките на исламот, а замав земале и различни видови мистична практика, исламска и неисламска.

Според Џамила, која го пренесува пишувањето на Лотроп Стодард (Lothrop Stoddard), ситуацијата со исламот во 18-тиот век би можела да се опише со следните зборови: „Религијата била декадентна, како и сè останато. Строгиот монотеизам на Мухамед бил измешан со суеверие и мистицизам. Џамиите стоеле непосетени и запустени... луѓето оделе на ацилак на гробовите на 'светите луѓе', кои ги обожавале како светци и посредници. Што се однесува до моралните препораки на Куранот, тие биле или игнорирани или непочитувани. Дури и светите градови биле сведоци на нерелигиозноста. Всушност, животот очигледно го имал напуштено исламот. Ако Мухамед би се вратил на земјата, со сигурност би ги проколнал неговите следбеници како апостати и идолопоклоници“¹²⁴.

До времето на Ал-Вахаб, во муслиманскиот свет било вообичаена строгата и „слепа“ приврзаност кон различните

¹²³ Khaldun, I., *The Muqaddimah*, Vol.1, trans. Franz Rosenthal, New York, Pantheon Books, 1958, стр. 264

¹²⁴ Jameelah, M., *Islam in theory and practice*, Chicago, Kazi Pubns Inc, 1980.

школи на *fiqh*, т.е. Исламска 'јуриспруденција'. Ситуацијата била таква што во областите каде што била присутна повеќе од една школа, секоја од нив ги извршувала молитвите во џамијата посебно од другите, со нивни посебен имам. За ситуацијата да биде уште полоша, ова можело да се види и во Ка'ба, симболичниот центар на единството на сите муслимани¹²⁵.

Суфите, кои отсекогаш се сметале и се декларирале како вистински следбеници на исламот, практикувале работи што би можеле да бидат поддржани или прифатени само ако комплетно се игнорираат Куранот и Суната. Според Василиев, суфите пееле и свиреле на музички инструменти, некои од нив пиеле алкохол, пушеле тутун и хашиш и заработувале за живот со пророштва врз основа на астрологија и магија¹²⁶.

Дополнително, според индискиот научник Ал-Надви (*al-Nadwi*) (според Zarabozo, 2010), доминацијата на Турците довела до ситуација, најважен и официјален јазик на муслиманската нација повеќе да не биде арапскиот. Со други зборови, јазикот на Куранот добил второстепено значење, а ова уште повеќе ги оддалечувало муслиманите од вистинскиот извор на исламското учење.

Како и да е, во времето пред појавувањето на вахабизмот, Саудиска Арабија била опкружена со области што биле под контрола на Отоманската Империја, односно исламскиот калифат. Меѓутоа Наџ (*Najd/Nejd*), родното место на Ал-Вахаб, веќе подолг период не бил под ничија власт, односно бил под контрола на помали племиња и нивните шеици. Според Василиев, Централна и Источна Арабија биле во суштина независни од Турците, на почетокот на 17-тиот век... до времето на појавата на вахабизмот, Арабија веќе неколку декади била оставена сама на себе¹²⁷.

Родното место на Ал-Вахаб, Наџ, бил населен главно со Бедуини, но и со жители на малите градови. Најголем дел од луѓето биле од арапските племиња, а помал дел биле неарапи и истите биле донесувани како робови или пак останувале овде при враќањето на караваните од ацилак. Наџ бил во голема мера племенско општество, а исто така, во голема мера бил и општество без закони: меѓуплеменските војувања и расправи биле нормална појава. Бедуинските племиња имале свои

¹²⁵ Usrah Mirfat, 1998, според Zarabozo, 2010

¹²⁶ Vassiliev, A, *The history of Saudi Arabia*, New York, New York University Press, 2000, стр. 69

¹²⁷ Ibid, стр. 60

владетели, најчесто бирани според нивната способност да го зачуваат племето во тешките пустински услови, додека градовите имале свои владетели, т.н. емири. Иако наследна, оваа позиција често била добивана и со користење сила, најчесто преку убиства и потиснување¹²⁸.

Од економски аспект, како што беше и погоре наведено, областа била многу сиромашна, споредено со многу други делови од муслиманскиот свет во тоа време. Земјоделието и одгледувањето стока претставувале основен извор на приход. Тешките економски услови во голема мера придонесувале кон политичката нестабилност, од причина што различни групи прибегнувале кон користење различни методи за да преживеат, како на пример плачкаосување на другите племиња или пак плачкаосување на караваните што поминувале оттаму.

Она што особено го поттикнало Ал-Вахаб да го проповеда своето учење и да инсистира на враќањето кон основите на исламот, односно онака како што било пропишано во Куранот и суната, бил односот на населението на Наџ кон религијата, односно кон исламот. Според Џамила, најголем дел од населението на Наџ, дури и во светите градови (Мека и Медина) биле муслимани само според името. Единствено што знаеле било рецитирањето на *Kalima Shahadat* (при молитвите) и тоа со многу грешки¹²⁹. Иако, согласно принципите на исламот, постењето за време на Рамадан, плаќањето закат или заедничките молитви биле задолжителни, само мал дел од населението го практикувале тоа. Освен закатот, како еден од столбовите на исламот, во Арабија имало и други даноци што се собирале од населението. Голем дел од нив користеле тутун, носеле свила, а користеле и други средства што биле симбол на луксузно живеење, што повторно било во спротивност со принципите на исламот.

Според Василиев, статусот на свети градови (Мека и Медина) влијаел нивното население да се чувствувало супериорно во однос на останатите муслимани, и ги довело до тоа да застрнат дополнително во нивното однесување. Цели делови од Мека припаѓале на проститутките, кои дури и плаќале данок за нивното работење. Хомосексуалноста била широко распространета, алкохолот се продавал речиси на самите порти

¹²⁸ Abdul-Muhsin, 2000; според Zarabozo, 2010, стр. 11

¹²⁹ Jameelah, M., *Islam in theory and practice*, Chicago, Kazi Pubns Inc, 1980., стр. 118

на Ка'ба, а пијанството не било непознато¹³⁰. Според него, меѓу Бедуините биле широко распространети: култот кон сонцето, месечината и ѕвездите; обичаи и церемонии спротивни на исламското учење; култ кон предците; правење жртви (курбан) на гробовите на предците; анимизам; фетишизам итн.

Она што Зарабозо го наведува како најголеми форми на религиозна девијација во времето пред појавувањето на вахабизмот било:

1. Култ на обожавањето на гробовите;
2. Култ кон светците и обожавање на светците;
3. Почитување дрва и други неживи објекти¹³¹.

Иако наведените обичаи биле широко распространети, тоа не значи дека луѓето комплетно го напуштиле исламот или дека во Наџ немало познавачи кои ја проучувале религијата. Всушност, ханбелиската школа на исламската јуриспруденција била присутна во Наџ со векови. Меѓутоа, исламските студии биле концентрирани главно на правото, додека верувањата биле во заден план.

Значи, племенството во коешто моќта се базира на културните или идеолошки авторитети, го претставува политичкиот контекст во којшто се појавува вахабистичкото движење. Вахабизмот како идеологија, произлегува од рамките на племенството, но поставувајќи норми коишто треба да обединуваат.

Поради сето горенаведено, Ал-Вахаб сметал дека живее во период на игноранција на исламот, исто, ако не и полошо од времето пред доаѓањето на исламот. Сметал дека причината за тоа е фактот дека луѓето се разединети. Тие слепо ги следат нивните племенски водачи, што води до подобрување на племенската менталност, на сметка на универзалната обединетост според исламот. Суштински, вината за оваа ситуација тој ја гледал во авторитетите кои не успеале да го имплементираат исламот¹³².

„Кога тие (племињата) се во неволја или имаат потреба, би требало да се свртат кон Бога, а тие се потпираат на моќта на сопственото племе и на племенските водачи, наместо да се

¹³⁰ Vassiliev, A, *The history of Saudi Arabia*, New York, New York University Press, 2000, стр. 138

¹³¹ Zarabozo, M. J, Al-Din., *The life, teachings and influence of Muhammad ibn Abdul-Wahhaab*, International Islamic Publishing House, 2010

¹³² Yusron, M., *Muhammad Ibn Abd al-Wahhab: What He Believes Based on His Writings*. Master's Thesis, New York University, 1987, стр. 57–59

предадат на верата. Одметниците во рамките на муслиманската заедница... го градат своето идолопоклонство во рамките на самиот ислам. Ова е ефект што племенскиот менталитет го има врз луѓето. Религиозните догми се креирани за да ја поддржат моќта на водачот... Она што останува од вистинската вера кај поединците во племето е многу слабо и е интерпретирано во рамки на догмата, којашто им е наметната¹³³.

Со цел надминување на ваквиот игнорантски однос кон исламот, којшто го имал зафатено целиот Арапски Полуостров, според Ал-Вахаб, потребно било враќањето на обединетоста на заедниците (*ummah*) под строго централизирано раководство. Тежиштето на обединетоста, и во смисла на препознавање на Алах како еден и единствен и во смисла на апликација на социјалните и политичките авторитети, е парадигмата на учењето на Ал-Вахаб¹³⁴¹³⁵.

„О верници, бидете истрајни во тоа и заради Алах, сведочете праведно.

И омразата кон еден народ нека не ве натера да бидете неправедни.

Бидете праведни. Праведноста е поблиску до богојазливоста. Плашете се од Алах. Алах навистина е запознат со она што го работите!“
Куран (5:8)

2.3.1.1. МУХАМЕД ИБН АБД АЛ-ВАХАБ

Мухамед ибн Абд Ал-Вахаб претставува контроверзна фигура во историјата на исламската мисла. Појавувајќи се во Централна Арабија, во горенаведениот контекст, каде што исламот имал изгубено голем дел од неговата оригиналност и бил испреплетен со мноштво локални суеверија и ритуали, Ал-

¹³³ Nasri, H., *Ibn Abd al Wahhab's Philosophy of Society: An Alternative to the Tribal Mentality*, PhD. Dissertation, Fordham University, 1979, стр. 52

¹³⁴ Ahsan, S., *Life and Thoughts of Muhammad Ibn Abd al-Wahhab*, Aligarh, Muslim University Press, 1988, стр. 91–95

¹³⁵ Sotos, J., *Principles, Pragmatism, and the Al-Saud: The Role of Islamic Ideals in Political Dissent in Saudi Arabia*, Ph.D. Dissertation, American University Washington, 1982, стр. 28–30

Вахаб не го признавал олицетворението на исламот, коешто го гледал околу него¹³⁶. Критикувајќи го она што тој го сметал за девијација од вистинското практикување на исламот, преземал радикални чекори, а меѓу другото, ги нарекувал своите современници неверници, алудирајќи на нивното оддалечување од исламот. Во дотогашната историја на исламот, овој термин бил обично резервиран за оние кои јасно и очигледно не го прифаќале Куранот, односно пророкот Мухамед како свет авторитет, а тоа се христијаните и Евреите. Поимот неверник ретко се употребувал за некого од муслиманите.

Во текот на изминативе три века, името на Мухамед ибн Абд Ал-Вахаб е често споменувано, како меѓу муслиманите така и меѓу немуслиманскиот свет. Ал-Вахаб не е човек кој е „обвиткан во мистерија“¹³⁷. Неговите дела, исто како и делата на неговите ученици, следбеници и наследници се достапни во секој дел од светот.

Мухамед ибн Абд Ал-Вахаб (*Muhammad ibn Abd al-Wahhab*) е роден во 1703 година, на Арапскиот Полуостров, во Наџ (*Najd/Nejd*), централна област од Полуостровот и од денешното Кралство Саудиска Арабија. Потекнува од познатото племе Тамим (*Tameem*), кое се споменува и во некои хадиси. Според *al-Bukhari*, еден од најголемите познавачи на исламот (кој живеел во 9-тиот век и за кого се смета дека ги создал најавтентичните хадиси), една од сопругите на пророкот Мухамед, Ајша, имала девојче – робинка од истото племе од кое потекнува и Ал-Вахаб, па таа побарала девојчето да биде ослободено со зборовите: „Ослободете ја затоа што таа е од потомците на Исмаил“¹³⁸.

Семејството од коешто потекнувал Ал-Вахаб било познато по тоа што неколку генерации наназад, тие биле религиозни познавачи и лидери, односно и неговиот татко и неговиот дедо имале муслимански титули¹³⁹. Неговиот дедо, Сулејман ибн Али (*Sulaimaan ibn Ali*), бил судија и бил еден од

¹³⁶ Beatty, A. *The wahhabi tribe: an analysis of authority in the unification of the Arabian peninsula, 1902-1932*, Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal, 2003, стр. 35

¹³⁷ Zarabozo, M. J, Al-Din., *The life, teachings and influence of Muhammad ibn Abdul-Wahhaab*, International Islamic Publishing House, 2010, стр. 3

¹³⁸ Ibid, стр. 12

¹³⁹ Beatty, A. *The wahhabi tribe: an analysis of authority in the unification of the Arabian peninsula, 1902-1932*, Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal, 2003, стр. 35

најголемите религиозни познавачи во Наџ. Неговиот татко, Абдул Вахаб (Abdul Wahhab), бил исто така судија, а негова специјалност било исламско правната наука, односно *fiqh*. Тој имал напишано неколку книги, коишто задираат во различни области од исламското право.

Потекнувајќи од такво семејство, историчарите и биографите сметаат дека имал доволно услови за да може да се концентрира на учењето уште од млади години. Дополнително, како што Ибн Бааз (Abdul-Muhsin ibn Baaz, 1998) смета, поради тоа што растел во семејство со религиозен престиж, најверојатно бил во можност да остварува и бенефиција од разговорите со оние кои доаѓале во нивниот дом за да дискутираат различни религиозни прашања или пак, студентите кои доаѓале да учат во домот на локалниот судија. Според друг историчар, Ибн Гана'ам (ibn Ghannaam Husain, 1982), Ал-Вахаб бил интелигентен и имал силна меморија. Според неговиот опис, Ал-Вахаб не сакал да го троши времето на игри како другите деца, а успеал да го запамети и да го рецитира Куранот уште на 10-годишна возраст¹⁴⁰. Со помош на неговиот татко го проучувал ханбелиското исламско право (Norwood, 1972), а ги проучувал и книгите од областа на *tafseer* (коментари на Куранот), хадисите, а особено се интересирал и го проучувал *tawheed*, т.е. исламскиот монотеизам. Особено бил привлечен од делата (а подоцна се покажало дека бил под нивно влијание) на Ибн Таимија (*ibn Taimiyyah*, сириски исламски познавач и теолог кој се залагал за враќање на исламот кон фундаменталните интерпретации на Куранот и суните, 1263 – 1328 г.) и Ибн Ал-Кајим (*ibn al-Qayyim*, сириски исламски правник, особено го проучувал човековото однесување и етика, односно бил фокусиран на хадисите и исламското право, 1292 – 1349 г.). Ал-Вахаб лично преведувал некои од делата на Ибн Таимија, а влијанието на наведените двајца станува многу очигледно во делата и во писмата што подоцна Ал-Вахаб ги пишувал. Токму преку нивните дела се запознал во детали со значењето на исламскиот монотеизам, но и останатите аспекти на верувањата во исламот.

Уште од првите денови на исламот, патувањето на муслиманските познавачи со цел добивање и проширување на знаењата било вообичаена работа, а исклучок од ова не бил ниту Ал-Вахаб. Се претпоставува дека овие патувања имале големо

¹⁴⁰ ibn Ghannaam, според Zarabozo, 2010, стр. 14

влијание врз неговото размислување и интелектуален развој, од причина што доаѓал во контакт со други области, други видови практика и други начини на размислување, односно бил во можност да види до кој степен муслиманите се оддалечиле од патот на Пророкот.

Најпрво учел со познавачите во неговиот роден град, а потоа заминал за Хиџаз (*Hijaaz*), област од Полуостровот, каде што се наоѓаат светите градови Мека и Медина. Додека бил на аџилак, учел заедно со познавачите од Мека, а потоа заминал во Медина. Овде, академската средина била многу поинаква отколку во неговиот роден град, каде што фокусот на учењето бил на ханбелиското исламско право. Во Медина биле присутни студенти и познавачи на исламот од целиот свет, а уште повеќе биле застапени повеќе школи на исламско право и биле проучувани многу исламски области и науки. Во Медина учел најпрво кај Ибн Ибрахим (*Abdullah ibn Ibraheem*), ханбелиски правник и познавач на хадисите, кој бил роден во истата област како и неговиот ученик и бил запознаен со начините на коишто се практикува исламот во Наџ. Во еден од разговорите со Ал-Вахаб, најпрво му покажал полици со книги и му кажал дека ова е „оружјето“ што е потребно за населението во Наџ (*ibn Bishr*). И двајцата биле согласни дека муслиманите во Наџ се оддалечиле од патот на Пророкот, а Ибн Ибрахим му покажал на Ал-Вахаб дека најсилно оружје против лошото практикување на исламот е вистинското знаење. Подоцна, истиот тој учител го препорачал Ал-Вахаб кај Ал-Синди (*Muhammad Hayyat al-Sindhi*), и токму тој бил човекот кој влијаел во насока кај Ал-Вахаб да се создаде одбивноста и отпорот кон тогашните муслимански обичаи на обожаване на светците и нивните гробови¹⁴¹.

По поминатото време во Медина, Ал-Вахаб се враќа во родниот крај, а по кратко време продолжува со своите патувања и учење. Во тоа време, Дамаск, Сирија, бил центар на ханбелиската исламска школа (денес следбеници на Ханбелиската правна школа има во Кралството Саудиска Арабија, каде што ханбелискиот е државен месхеб, а мошне изразито се среќава уште само во државите од Заливот), па Ал-Вахаб се упатил кон Дамаск со цел да продолжи со учењето, но патем останува некое време во Басра, Ирак. Тука, како што е

¹⁴¹ Voll, J., *Muhammad Hayya al-Sindi and Muhammad ibn Abd al-Wahhab: An analysis of an intellectual group in eighteen-century Madina*, Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, Vol. 38, No.1, 1975, pp. 32-39.

ситуацијата и денес во Ирак, дошол во контакт со ши'ите и имал можност да се запознае со нивните обичаи¹⁴². Гледајќи го практикувањето на исламот од страна на ши'ите и нивното обожавање на други светци освен Алах, според зборовите на Ибн Гана'ам, тој почнал да се бунтува против ересот и иновациите на коишто тој бил сведок, и се обидува да им покаже на луѓето дека застраниле од божјиот пат. Престојот во Басра имал повеќекратна корист за Ал-Вахаб: 1. Го зголемил неговото знаење, особено во исламското право, хадисите и арапскиот јазик; 2. Одблиску се запознал со основата на верувањата и практиката на ши'ите; и 3. Неговата самодоверба се зголемила и имал повеќе можности да им одговара на луѓето кои го напаѓале поради неговите ставови¹⁴³. Меѓутоа, ваквиот негов бунтовнички однос довел до тоа Ал-Вахаб да биде протеран од Басра.

Според некои пишани дела, на пр. во „Брилијантноста на метеорот“, чијшто автор не е познат, но го опишува делото на Ал-Вахаб, истиот учел и во Багдат, во Ирак. Еден од податоците којшто речиси и не се сретнува на друго место освен во наведеното дело, вели дека Ал-Вахаб се оженил во Багдат со некоја богата жена, која подоцна починала, но му оставила големо богатство. Друг податок којшто е интересен, а којшто се однесува на престојот на Ал-Вахаб во Багдат, доаѓа од Шварц, којшто вели дека за време на овој престој во Багдат, Ал-Вахаб дошол во контакт со одреден Англичанец, кој успеал да влијае на Ал-Вахаб во насока на зајакнување на неговата лична амбиција, но и во насока на критички однос кон исламот¹⁴⁴.

После враќањето во родниот крај, продолжува со учење, но и со активности во џамиите, а она што е сигурно е дека поради почит кон неговиот татко, не го проповедал своето агресивно учење сè до смртта на татко му, во 1740 година. Оттогаш почнува неговото проповедање и неговото насочување кон враќање на муслиманите кон правиот пат кон Бога, онака како што е пропишано во Куранот и во суната. Почнува отворено да ги критикува иновациите и ересот, а неговата репутација почнала да се шири во околните области. Меѓутоа,

¹⁴² Zarabozo, M. J, Al-Din., *The life, teachings and influence of Muhammad ibn Abdul-Wahhaab*, International Islamic Publishing House, 2010, стр. 21

¹⁴³ al-Uthaimen, според Zarabozo, 2010, стр. 22

¹⁴⁴ Schwartz, S., *The Two Faces of Islam: The House of Sa'ud from Tradition to Terror*, New York, Doubleday, 2002.

поради неговото инсистирање за промени, Ал-Вахаб бил принуден да го напушти родниот крај.

Како и да е, можеби во овој период кај Ал-Вахаб почнува да се раѓа идејата дека доколку сака навистина да го исправи кривоверството кај населението, ќе мора да обезбеди политичка поддршка, односно заштита. Бегајќи од родниот град, доаѓа до Ујаина (*al-Uyainah*), и продолжува со неговите активности, но за промена, овој пат е пречекан и почитуван од страна на емирот. Имајќи ја потребната поддршка, продолжува со обидите да го измени практикувањето на исламот, а бројот на неговите следбеници и поддржувачи постепено се зголемува. Најпрво, успева да го убеди емирот да се израмни, односно да се уништи гробот на Ал-Катаб (*Zayd ibn al-Khattab*), еден од придружниците на пророкот Мухамед, од причина што гробот бил обожаван од локалното население¹⁴⁵. Според истиот автор, но и според многу други автори, уште еден настан со којшто Ал-Вахаб ја покажува својата сериозност во намерите да ја искорени лошата практика од тоа време е што наредува да се каменува до смрт една жена која извршила прељуба, практика којашто била невообичаена за тоа време¹⁴⁶.

Со ваквите свои постапки го навлекол гневот на друг емир, кој наредува Ал-Вахаб или да биде убиен или да биде протеран. Значи, уште еднаш Ал-Вахаб е принуден да бара засолниште, па го продолжува својот пат, овој пат бегајќи последен пат, затоа што наредно место каде што ја продолжил својата „света мисија“ е Дирија (*al-Diriyyah*), каде ја наоѓа поддршката што веќе подолго време ја барал, за да може непречено да продолжи со својот реформски процес. Можеби Ал-Вахаб би останал незабележлива фигура доколку не се случило склучување сојуз со тамошниот племенски водач Ибн Сауд (*Ibn Sa'ud*).

Значи, селењето на Ал-Вахаб во *al-Diriyyah* се случува во 1744 година¹⁴⁷. Овде веќе имал свои следбеници и приврзаници, а меѓу нив биле и двајцата браќа на Ибн Сауд, кои биле ученици

¹⁴⁵ Lacey, R., *The Kingdom: Arabia and the house of Sa'ud*, Avon Books, 1983.

¹⁴⁶ Fakhro, A., *A Study of the Political Role of Shaikh Muhammad ibn Abd al-Wahhab in the Establishment of the Wahhabi State 1744 – 1792*, Master's Thesis, McGill University, 1983, стр. 55

¹⁴⁷ Beatty, A. *The wahhabi tribe: an analysis of authority in the unification of the Arabian peninsula, 1902-1932*, Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal, 2003, стр. 38

на Ал-Вахаб¹⁴⁸. Во текот на истата таа 1744 година, се склучува договорот помеѓу Ал-Вахаб и емирот Ибн Сауд: договорот бил племенскиот водач да го поддржи Ал-Вахаб во неговите обиди да се реформира исламот, а за возврат, доколку успее во неговите напори, Ал-Вахаб да не го напушта реонот. Ал-Вахаб се надевал дека „еден ден ќе можат заедно да ги донесат сите муслимани под едно знаме (*ummah*) и дека емирот ќе успее да доминира над земјата и луѓето“¹⁴⁹. Нивниот договор наскоро бил зацврстен со бракот помеѓу ќерката на Ал-Вахаб и Ибн Сауд. Поддршката на наведените семејства, односно почитувањето на договорот продолжува и до сегашноста, пружајќи идеолошка движечка сила на саудиската експанзија¹⁵⁰. Наведената година се смета за почеток на првата саудиска држава, којашто престанала да постои во 1818 година.

Имајќи ја долгопосакуваната политичка поддршка, Ал-Вахаб продолжил да ја шири својата порака, концентрирајќи се на учењето и давањето лекции во џамиите. Бројот на неговите следбеници постојано се зголемувал, а на неговите предавања доаѓале и од соседните градови и области. Преку своите посветени приврзаници и студенти, Ал-Вахаб успеал да создаде нова исламска држава и општество, држава каде што правото на исламот било официјалното право. Луѓето повторно се запознале со исламот и почнале да ги почитуваат Куранот и суната; молитвите биле посетувани, закатот бил плаќан.

Како дел од својата кампања, односно ширењето на својата порака, освен предавањата во џамиите, Ал-Вахаб почнал и со пишување писма до останатите исламски познавачи и владетели, повикувајќи ги да се придружат кон повикот (*dawah / da'wa*) и кон создавањето нова држава.

Под влијание на учењето на Ал-Вахаб, неговите приврзаници сметале дека имаат обрска да ја шират вистинската порака на исламот¹⁵¹. На почетокот од својата кампања, Ал-Вахаб најпрво се обидува на мирен начин да им укаже на луѓето дека нивното практикување на исламот не е во согласност

¹⁴⁸ Zarabozo, M. J, Al-Din., *The life, teachings and influence of Muhammad ibn Abdul-Wahhaab*, International Islamic Publishing House, 2010, стр. 35

¹⁴⁹ Beatty, A. *The wahhabi tribe: an analysis of authority in the unification of the Arabian peninsula, 1902-1932*, Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal, 2003, стр. 38

¹⁵⁰ Faksh, A. M., *The future of Islam in the Middle East: Fundamentalism in Egypt, Algeria and Saudi Arabia*, Praeger, 199., стр. 89

¹⁵¹ Zarabozo, 2010, стр. 41

со Куранот, суната и хадисите и дека е потребно да се вратат кон вистинскиот пат. Немајќи успех, односно не добивајќи ги посакуваните резултати, Ал-Вахаб сметал дека целта мора да биде исполнета и муслиманите да го следат божјиот пат, па методите за да се натераат не се важни. Со оглед на тоа дека шари'ата и *tawheed*-от (монотеизмот во исламот) почнале строго да се почитуваат во Дирија, Ал-Вахаб сметал дека било дојдено време неговото учење да се прошири во околните области, до оние владетели кои ќе го прифатат, како и до оние кои ќе се борат. Иако бил само религиозен лидер, неговиот авторитет бил таков што речиси ниедна одлука на Ибн Сауд не била донесувана без да биде консултиран Ал-Вахаб.

Во 1765 година починал амирот Ибн Сауд. До тоа време, голем дел од Арапскиот Полуостров бил обединет како резултат на ширењето на пораката на Ал-Вахаб, односно на авторитетот и владеењето на Ибн Сауд.

Ибн Сауд бил наследен од неговиот син Абдул Азиз. Обединувањето на племињата продолжило, а пораката на Ал-Вахаб продолжувала да се шири низ Полуостровот.

Мухамед ибн Абд Ал-Вахаб починал во 1792 година, меѓутоа неговата порака за враќање кон фундаментите на исламот продолжила да се шири од неговите наследници, продолжувајќи го сојузот со емирот на власт, наследникот на Ибн Сауд.

Во 1818 година, после освојувањето од страна на Отоманската Империја, престанала да постои првата саудиска држава, којашто настанала како резултат на сојузот помеѓу Мухамед ибн Абд Ал-Вахаб и Мухамед ибн Сауд.

*„О верници!
Влезете потполно во исламот и не следете ги стапките на
Сатаната.
Навистина! Тој е за вас вистински непријател!“
Куран (2:208)*

2.3.1.2. УЧЕЊЕТО НА АЛ-ВАХАБ

Религијата на исламот често се нарекува и „комплетен начин на живеење“, од причина што неговото учење задира во речиси сите аспекти на животот. Бог открил книга и им испратил

пророк за да покаже со својот пример и да им даде насоки на луѓето. Пророкот ги учел и ги водел луѓето во работи поврзани со верувањата, обожавањето, доброто однесување, карактер, морал итн. Секогаш кога има дадени насоки за некоја работа, одбивањето да се следат тие насоки има исто значење како и правењето зло. Според Ал-Вахаб, ова зло треба да се коригира и да се промени, за да биде во согласност со насоките од Алах. Во таа насока, еден од најважните аспекти од животот, делото и учењето на Ал-Вахаб е тоа што тој не се посветил кон менување на еден дел од животот или општеството, туку инсистирал на промена на целото општество, од самите поединци и нивното однесување, па сè до владеењето, односно принципите според коишто општеството треба да се владее¹⁵².

Веќе беше споменато дека гледањето на делото на Ал-Вахаб е проследено со многу контроверзии. Со други зборови, различни се гледањата и сфаќањата за неговиот придонес: некои го сметаат за најголем верник по Пророкот, а некои сметаат дека неговото агресивно учење нема многу заедничко со исламот, кој уште од самиот почеток имал репутација на мирољубива религија. Според Коминс, некои муслимански автори сметаат дека погледите на Ал-Вахаб всушност не се резултат на невина интелектуална грешка туку намерно искривување на исламот, со цел задоволување на неговата глад за моќ¹⁵³. Така, Ал-Вахаб ги сметал вистинските муслимани за неверници, чиј живот, имот и чест можат да бидат одземени, преку експанзионистичката војна на саудиската династија. Од друга страна, приврзаниците на движењето имаат сосема друго гледање на значењето на Ал-Вахаб. Како што е запишано во еден од хадисите, односно како што пророкот Мухамед наводно рекол: „Исламот најпрво се појави како почетник/непознат и еден ден ќе се врати како таков“¹⁵⁴. Ова би значело дека кога Мухамед го проповедал исламот во 7-от век, неговите проповеди биле нешто ново и необично за Арапите: учењето било спротивно на нивните верувања, обичаите, менталитетот и желбите. По златното доба на исламот и неговата експанзија, дошол период кога луѓето повторно застраниле и почнале да ги забораваат основните принципи на исламот. Затоа, Ал-Вахаб сметал дека и во негово

¹⁵² Zarabozo, M. J, Al-Din., *The life, teachings and influence of Muhammad ibn Abdul-Wahhaab*, International Islamic Publishing House, 2010, стр. 134

¹⁵³ Commings, D., *The wahhabi mission and Saudi Arabia*, London, I.B.Tauris & Co Ltd, 1997, стр. 2

¹⁵⁴ Ibid, стр. 2

време, во 18-от век, исламот бил исто толку непознат како и пред 11 века, кога Алах го открил Куранот. Целта на повикот (*da'wa*) на Ал-Вахаб, односно суштината на вахабистичката мисија била да се оживее чистата посветеност на обожавањето само на Бог. За муслиманите кои се согласувале со учењето на ал-Вахаб, вахабизмот е всушност повторно раѓање на исламот на крајот на периодот на декаденција.

Како и да е, неспорно е дека Ал-Вахаб бил храбар човек, кој бил посветен на верувањата што се однесуваат на религијата на Алах. Василиев го опишува со следните зборови: „...проминентна фигура на своето време и општество, тој бил човек со голема храброст и страст. Била потребна голема самоувереност и храброст за да се предизвика целокупниот религиозен систем на Арабија во тоа време и да се соочи со приврзаниците на стариот. Неговиот живот бил постојано под закани и трипати бил протеруван, но тоа не ја скршило неговата волја... според Ибн Бисхр (*ibn Bishr*), Ал-Вахаб 'го кренал знамето на дихадот, иако пред него немало ништо друго освен насилства и убиства'... тој бил екстремно убедлив и ги освојувал срцата со неговите говори“¹⁵⁵.

Во продолжение ќе биде сумирано учењето на Мухамед ибн Абд Ал-Вахаб и во кратки црти ќе бидат прикажани различните аспекти од неговото реформско учење, односно „правењето добро и искоренување на злото“, коешто имало како резултат промена на тогашното општество.

Можеби најважниот аспект на учењето на Ал-Вахаб е неговата борба да се исправат верувањата (*aqeedah*), а следствено на тоа и концептот на *tawheed*, односно верувањето во единственоста на Бога. Еден од често цитираните ајети на Ал-Вахаб, за којшто може да се каже дека потполно го објаснува овој аспект на неговото учење е следниот: „*Навистина! На оној кој му припишува партнери, Алах му го забранува Рајот и престојувалиштето негово ќе биде огнот!*“ (Куран, 5:72). Како дополнување на наведеното може да се наведе и следниот ајет: „*Објавено ти е, секако, она што им беше објавено и на оние пред тебе: 'Ако бидеш многубожец сигурно ќе пропаднат делата твои и сигурно ќе бидеш меѓу страдалниците!'*“ (Куран, 39:65).

¹⁵⁵ Vassiliev, A, *The history of Saudi Arabia*, New York, New York University Press, 2000, стр. 89

Размислувајќи за религиозниот контекст во неговото време, Ал-Вахаб заклучил дека „многу муслимани не обраќаат доволно внимание на правилата на Куранот и на Суната („изодениот пат“ букв.) и почнале да размислуваат и да се однесуваат како верата да не бара ништо друго освен препознавање на Бог како Господар и Творец“¹⁵⁶. Ова било дијаметрално спротивно на разбирањето на Куранот од страна на Ал-Вахаб, кој потенцирал дека вистинскиот верник, „мотивиран од верата и потпирајќи се на религиозната практика... треба да земе активна улога во развојот на општеството“¹⁵⁷, врз основа на Куранот и Суната. Ова негово верување го натерало да напише дека „исламот не е само форма на зборови, имитација на нешто што другите го имаат кажано; на Судниот ден нема да биде доволно некој да се брани дека, слушнав дека луѓето кажаа нешто, па и јас го кажав тоа“¹⁵⁸. Затоа, според него, за да се биде добар муслиман, не било доволно само да се изјавува верување во единственоста на Бог и во пораката на Пророкот. Правилата содржани во исламот мора да формираат основа врз којашто муслиманот ќе делува. Верувањето морало да биде манифестирано преку акција.

Токму затоа, Ал-Вахаб, покрај тоа што се обидува да им објасни на муслиманите дека не смеат да имаат идоли и да обожаваат кого било освен Алах, наредил да се уништат сите гробови и останати објекти на обожавање. На тој начин, Ал-Вахаб сметал дека го следи примерот на пророкот Мухамед, кој ги уништил сите идоли во Ка’ба, вклучувајќи ги и сите споменици околу гробовите¹⁵⁹.

Меѓу иновациите коишто Ал-Вахаб се обидува да ги отстрани, биле исто така и градењето споменици и куполи над гробовите, собирањата за роденденот на пророкот Мухамед и иновациите на суфи-редовите коишто го обожавале и се обидувале да го задоволат Алах, на начини коишто не биле конзистентни со Суната. Особено се спротивставувал на широко распространетата практика од тоа време, на користење на магијата, предвидувањето на иднината и астрологијата.

¹⁵⁶ Nasri, H., *Ibn Abd al Wahhab's Philosophy of Society: An Alternative to the Tribal Mentality*, PhD. Dissertation, Fordham University, 1979, стр. 40–41

¹⁵⁷ Ibid, стр. 167

¹⁵⁸ Ahsan, S., *Life and Thoughts of Muhammad Ibn Abd al-Wahhab*, Aligarh, Muslim University Press, 1988, стр. 167

¹⁵⁹ Zarabozo, M. J, Al-Din., *The life, teachings and influence of Muhammad ibn Abdul-Wahhaab*, International Islamic Publishing House, 2010, стр. 136

Друга област којашто Ал-Вахаб ја сметал за особено важна и којашто сакал да ја коригира кај муслиманите од тоа време, биле ритуалните акти на молитвите, односно *ibadat*. Сметал дека еден од столбовите на исламот се ритуалните акти на молитва и дека овде нема избор во смисла дека личноста би се молела ако сака и кога сака. Наместо тоа, овие видови практика што ја формираат според него основата на општеството, потребно е да се изведуваат во заедница. Сметал дека овие видови практика ја претставуваат основата на сè останато што исламот бара да биде имплементирано во општеството. Во тој контекст, неговиот принцип и залагање за „правее добро и искоренување на злото“ барало муслиманите да се молат, да постат, да даваат закат и сл.

Ал-Вахаб се борел и бил стриктно против различните форми на камата, односно лихва (*riba*). Исто така бил против практиката на давање различни подароци на судиите, и според него, тоа било некој вид мито. Се противел и успеал да стави крај и на практиката на собирање неисламски даноци и давачки, коишто луѓето биле принудувани да ги плаќаат. Наместо тоа, сите тие давачки успеал да ги замени со закат (еден од столбовите на исламот) .

Уште една област била од особен интерес за Ал-Вахаб, а тоа се исламските кривични казни, односно *hudud/hudood*. Ал-Вахаб ја вовел казната за нелегални сексуални односи, казна којашто за муслиманите била многу чудна и необична. Успеал да го ревидира и концептот на цихад и војните, па според него, тие се воделе не за богатство и моќ туку само за правилно имплементирање на исламските верувања и право.

Некои автори сметаат дека ставовите на Ал-Вахаб кон музиката и пеењето се во спротивност со шари'ата, односно со исламското право¹⁶⁰.

Учењето на Ал-Вахаб довело до тоа, животот речиси исклучиво да се сведува на проучување на вахабизмот, молење и цихад¹⁶¹. Присуството во џамиите за петте дневни молитви било

¹⁶⁰ Zarabozo, M. J, Al-Din., *The life, teachings and influence of Muhammad ibn Abdul-Wahhaab*, International Islamic Publishing House, 2010, стр. 140

¹⁶¹ Beatty, A. *The wahhabi tribe: an analysis of authority in the unification of the Arabian peninsula, 1902-1932*, Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal, 2003, стр. 78.

задолжително, а оние кои не се појавувале можеле да очекуваат да бидат казнети¹⁶².

Сумирано, може да се каже дека учењето на Ал-Вахаб било всушност враќање кон првичното и неискривено учење, коешто е содржано во Куранот и Суната. Со оглед на времето и условите во коишто живеел, посебно внимание им посветувал на работите коишто сметал дека најмногу застраниле од основите на исламот. Најважна работа според него бил монотеизмот, односно *tawheed*. Сметал дека најголем грев на муслиманите е обожавањето други светци освен Алах, и според него, *shirk*, односно политеизмот е работа којашто мора да се искорени за некој да биде вистински муслиман. Според него, ова е најважната работа за еден верник. Неговото учење опфаќа области како што е едукацијата, молењето, правењето добро и искоренување на злото, и секако, цихадот.

2.3.1.3. КРАЛСТВОТО САУДИСКА АРАБИЈА

Модерното Кралство Саудиска Арабија е во голема мера продукт на напорите на Абд Ал-Азиз ибн Сауд, почнувајќи го процесот на обединување во 1902 година и завршувајќи го во 1932 година¹⁶³. Меѓутоа, првиот обид за обединување на териториите коишто сега потпаѓаат под Кралството, т.е. формирањето на т.н. „прва саудиска држава“¹⁶⁴ се смета дека било во 1744 година. За почеток на првата држава се смета сојузот помеѓу Мухамед ибн Абд Ал-Вахаб и Мухамед ибн Сауд, односно договорот да се воспостави религиозна и политичка сувереност на територијата на Арапскиот Полуостров, со цел да се елиминираат девијациите од ортодоксниот ислам, според сфаќањето на Ал-Вахаб.

Учењето на Ал-Вахаб е всушност исламска доктрина што се базира на историското сојузништво помеѓу политичката и финансиската моќ на Ибн Сауд и религиозниот авторитет на Ал-

¹⁶² Habib, J. S., *Ibn Sa'ud's warriors of Islam: The Ikhwan of Najd and their role in the creation of the Sa'udi Kingdom*, The Netherlands, E.J.Brill, .1978, стр. 60

¹⁶³ Commings, D., *The wahhabi mission and Saudi Arabia*, London, I.B.Tauris & Co Ltd, 1997, стр. 71

¹⁶⁴ Anderson, D. N. J., *The Kingdom of Saudi Arabia*, Stacey International, 1983, стр. 77.

Вахаб; доктрина која продолжува да живее до денес, благодарение на овој сојуз.

Ал-Вахаб, според неговото уникатно толкување, ја доведувал во прашање класичната интерпретација на исламот, притоа тврдејќи дека се потпира на Куранот, Суната и на хадисите¹⁶⁵.

За екстремизмот на Ал-Вахаб при проповедањето на неговото учење, доволно откриваат зборовите на неговиот учител (*Muhammad Ibn Sulaiman al-Kurdi*), упатени кон Ал-Вахаб: „О ибн Абд Ал-Вахаб, те советувам во името на Алах, да си го запреш јазикот против муслиманите... Ти немаш право да ги нарекуваш мнозинството од муслиманите богохулници, затоа што и ти самиот потекнуваш од тоа мнозинство...“¹⁶⁶.

Според Ал-Вахаб, „заедницата на верници е неопходен ентитет и исламот не може да постои, освен преку продолжување на таа заедница“¹⁶⁷. Не само што е продолжувањето на заедницата (*ummah*) неопходно, туку клучно во членството било да се даде првенство над сите социјални врски¹⁶⁸¹⁶⁹. Овде е всушност суштината на сите социјални и политички последици на доктрината на Ал-Вахаб. Повикувајќи се на надмоќноста на заедницата (*ummah*), проповедањето на Ал-Вахаб го поттикнало почнувањето на реформскиот социјален и политички процес. Иницијалните обиди за добивање на лојалноста на непослушните племиња биле преку праќање мисионери и писма, испратени до различни племенски водачи, со цел да се создаде хегемонија. Кога ова се покажувало како неуспешно, единствен начин којшто останувал бил преку војна, односно преку цихад¹⁷⁰.

За Ал-Вахаб, функцијата на државата била „да се види преовладување на правото, наредување на доброто и забранување на лошото; да се доведе во реалност владеењето на

¹⁶⁵ Esposito, J. L., *What Everyone Needs to Know About Islam*, New York, Oxford University Press, 2002.

¹⁶⁶ Hendricks

¹⁶⁷ Yusron, M., *Muhammad Ibn Abd al-Wahhab: What He Believes Based on His Writings*. Master's Thesis, New York University, 1987, стр. 79

¹⁶⁸ Moss-Helms, C., *The Cohesion of Saudi Arabia*, London, John Hopkins University Press, 1981, стр. 85

¹⁶⁹ Al-Azmeh, A., *Wahhabite Polity in Arabia and the Gulf: From Traditional Society To Modern States*, ed. Ian Netton, London, Croom Helm, 1986, стр. 83

¹⁷⁰ Fakhro, A., *A Study of the Political Role of Shaikh Muhammad ibn Abd al-Wahhab in the Establishment of the Wahhabi State 1744 – 1792*, Master's Thesis, McGill University, 1983, стр. 79–92

единството и да се подготви за доаѓање на општество што е посветено на служењето на Бога¹⁷¹.

Како и да е, основите на денешното Кралство Саудиска Арабија, се смета дека се поставени со самото склучување на договорот помеѓу Ал-Вахаб и Ибн Сауд, во 1744 година. Обидите на Ал-Вахаб да се искоренат длабоко вкоренетата практика на политеизам, односно *shirk* во тогашната средина, уште на самиот почеток наидуваа на отпор и неодобрување од страна на заедницата. Погоре веќе беше споменато дека Ал-Вахаб, најверојатно од почит кон неговиот татко, се воздржувал од агресивно проповедање на своето учење. Почетоците на неговиот поход кон враќањето кон фундаментите на исламот датираат после смртта на неговиот татко, во 1740 година. Дури и неговиот брат бил против учењето, принципите и сфаќањата на Ал-Вахаб. Во текот на 1751 години, истиот се обидел да го убеди населението на претпоследното прибежиште на Ал-Вахаб, Хураимила (*Huraimila*), да се побунат против агресивното учење на неговиот брат, а дури напишал и книга во којашто го изразил својот револт против тоа што неговиот брат ги нарекувал муслиманите неверници, како и против повикот за борба против неверниците¹⁷².

И покрај бројните отпори и спротивставувања на околните племиња на Дирија, местото од каде што почнал процесот на обединување на арапските племиња под заедничкото водство на Ал-Вахаб и Ибн Сауд, териториите коишто биле под контрола на Ибн Сауд постојано се зголемувале. Во сите нив, начинот на владеење бил организиран согласно принципите на вахабизмот, односно согласно начелата на учењето на Ал-Вахаб. До почетокот на 12-тиот век според исламскиот календар (1785), некои седум години пред смртта на Ал-Вахаб, Наџ бил веќе обединета и силна држава. И покрај тоа што имало внатрешни борби меѓу племињата, Ибн Сауд ја имал можеби најголемата сила во околината¹⁷³. До ова време, фокусот на првата саудиска држава почнал да се менува од самоодбрана кон ширење на пораката на Ал-Вахаб кон околните области.

¹⁷¹ Ahsan, S., *Life and Thoughts of Muhammad Ibn Abd al-Wahhab*, Aligarh, Muslim University Press, 1988, стр. 28

¹⁷² Zarabozo, M. J, Al-Din., *The life, teachings and influence of Muhammad ibn Abdul-Wahhaab*, International Islamic Publishing House, 2010, стр. 45.

¹⁷³ Zarabozo, M. J, Al-Din., *The life, teachings and influence of Muhammad ibn Abdul-Wahhaab*, International Islamic Publishing House, 2010, стр. 50

Отоманските владетели, кои биле носители на тогашниот исламски калифат, не посветувале многу внимание на ова движење и оваа држава што била во зародиш. Најверојатно сметале дека државата, односно пораката не била многу „опасна“ или пак дека внатрешните немири во самата држава ќе ја доведат до крај.

Мухамед ибн Абд Ал-Вахаб починал во 1792 година, но и по неговата смрт, пораката и учењето продолжиле да се шират, а државата продолжила да се шири уште некое време. Воените кампањи и освојувања на вахабистичката порака продолжуваат, но сега под водство на Абдул Азиз (*Abdul Aziz Bin Muhammad*), синот на Ибн Сауд, кој починал во 1765 година. Освојувањата на Саудијците одат дотаму што во 1801 година преземаат контрола врз светиот град на ши'ите, Карбала, во Ирак. Во 1805 година, Саудијците успеваат да ги стават под свое владение и најсветите градови во исламот, Мека и Медина. Ова им дало одлична можност на поддржувачите и следбениците на Ал-Вахаб да ја претстават својата идеологија и да влијаат врз муслиманите од целиот свет, кои доаѓаат на аџилак. Оваа можност била речиси до максимум искористена: држење предавања, дебати и делење литература. Значи, муслиманите од целиот свет можеле од прва рака да слушнат и да се запознаат со основите на вахабистичката идеологија, без „негативната“ пропаганда што била проширена за нив¹⁷⁴. Со тоа, емиратот на *al-Diriyah*, односно првата саудиска држава ги имала освоено најголем дел од териториите на денешното Кралство и претставувала неприкосновена сила на Арапскиот Полуостров¹⁷⁵. Освојувањето на светите градови претставувал голем удар за Оттоманската Империја, па во 1818 година повторно ја преземаат контролата врз светите градови, а со тоа престанува и постоењето на првата саудиска држава. Во текот на 1824 година, Саудијците успеваат повторно да го заземат Ријад и на тој начин да го означат создавањето на Втората саудиска држава, меѓутоа споредено со првата, територијалната експанзија и религиозниот печат на Втората саудиска држава биле многу помали. Втората саудиска држава престанала да постои во 1891 година.

¹⁷⁴ Zarabozo, M. J, Al-Din., *The life, teachings and influence of Muhammad ibn Abdul-Wahhaab*, International Islamic Publishing House, 2010, стр. 188

¹⁷⁵ Beatty, A. *The wahhabi tribe: an analysis of authority in the unification of the Arabian peninsula, 1902-1932*, Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal, 2003, стр. 55

За сето ова време, уште од 1744 година, од страна на наследниците на Ал-Вахаб и Ибн Сауд, ниту во еден момент не било доведено во прашање продолжувањето на сојузот, односно почитувањето на заклетвата помеѓу наведените. 1902 година се смета за почеток на процесот на создавањето на модерното Кралство на Саудиска Арабија. Истата година, Абдул Азиз бин Сауд од династијата Сауд, успева да ја поврати контролата врз Ријад, сегашната престолнина на Кралството. Ова било првото од серијата освојувања коишто доведуваат до создавање на Кралството Саудиска Арабија во 1932 година. Главно оружје за освојувањето претставувало бедуинското племе со вахабистичка идеологија, Икван (*Ikhwan*)¹⁷⁶. И овде повторно може да се види нераскинливата спрега помеѓу вахабизмот и владетелите: на најдобар можен начин, повикувајќи се на религиозното наследство на вахабизмот, создадена е ударна сила што била верна не на своето племе туку на идеалите и пораката на Ал-Вахаб, односно на вахабистичкиот имам на династијата Ибн Сауд¹⁷⁷. Улогата на *Ikhwan* во тој период била од особено значење за напорите за обединување на Ибн Сауд, односно за градењето на неговиот авторитет, претставувајќи обид да се надминат ограничувањата што племенската политичка организација ги имала, и да се создаде политички авторитет за целиот Полуостров.

Иако активни речиси од самиот почеток на процесот на обединување, после распаѓањето на Отоманската Империја, а особено по Првата светска војна, до 1925 година, Абдул Азиз и неговиот *Ikhwan* ја имаат под своја контрола целата територија на она што подоцна ќе биде Саудиска Арабија. Меѓутоа, кратко време потоа доаѓа до разидување помеѓу, сега кралот, Абдул Азиз и лидерите на ова бедуинско-вахабистичко племе. Тие барале да се продолжи со експанзијата во името на вахабистичката идеологија, и почнале да ги напаѓаат и ограбуваат соседните територии. Кралот не се согласувал со ова, и гледал опасност од доаѓање во директен конфликт со Британците. Посветеноста на *Ikhwan* кон строгиот концепт на поделба помеѓу верници и неверници била во спротивност со

¹⁷⁶ Dekmejian, R. H., *Islam in revolution: fundamentalism in the Arab world*, New York, Syracuse University Press, 1995, стр. 131

¹⁷⁷ Beatty, A. *The wahhabi tribe: an analysis of authority in the unification of the Arabian peninsula, 1902-1932*, Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal, 2003, стр. 71

кралскиот императив за градење држава¹⁷⁸. По побуната на некои од водачите на племето против нивниот создавач, кралот, доаѓа до пресметка во 1930 година, а како резултат на неа, *Ikhwan* се поразени и неговите водачи се масакрирани. На тој начин, кралот успева да ја обезбеди власта на династијата, и на некој начин, да ја заузда религиозната мисија на вахабистичкото движење.

Конечно, во 1932 година, кралот Абдул Азиз, поддржан од уламите на вахабистичката идеологија, успева да ги обедини териториите и да го создаде Кралството Саудиска Арабија.

На почетокот од своето постоење, новата држава била една од најсиромашните земји во светот, потпирајќи се на земјоделието и приходите од ацилакот. Во 1938 година се откриени резервите на нафта, а нивната експлоатација почнува три години подоцна. Преку приходите од нафтата, обезбеден е економски просперитет на Кралството и интернационално се здобива со значителна репутација.

Со оглед на фактот дека нивото на писменост и особено нивото на стручност на населението во Кралството било на многу ниско ниво, било потребно да се донесе квалификувана работна сила, особено во доменот на ископувањето на нафтата. На тоа инсистирала и компанијата од САД, со којашто кралот склучил договор за експлоатација. На тој начин, бројот на странски работници во Саудиска Арабија нагло почнува да се зголемува. Меѓутоа, навиките и културата на странците биле во потполна спротивност со вахабистичката идеологија. Од друга страна, Саудиска Арабија претставува апсолутна монархија, но кралот мора да владее во согласност со исламското право, односно шари'ата и Куранот. Според вахабистичката идеологија и согласно договорот помеѓу Ал-Вахаб и Ибн Сауд, должност на државата е да овозможи владеење на единството (*tawhid*) и да направи подготовка на општество, посветено на служењето на Бог. Мисијата на имамите е да изградат и да всадат почит за системите на наредби и забрани, коишто регулираат различни области од животот во заедницата. Ова требало да се постигне преку целосно и комплетно применување на шари'ата (*shari'ah* – морален код и религиозно право на исламот)¹⁷⁹. Поради важноста што се става на применувањето на шари'ата,

¹⁷⁸ Moss-Helms, C., *The Cohesion of Saudi Arabia*, London, John Hopkins University Press, 1981.

¹⁷⁹ Ahsan, S., *Life and Thoughts of Muhammad Ibn Abd al-Wahhab*, Aligarh, Muslim University Press, 1988, стр. 95

владетелот треба да владее во консултација со уламите (*ulama* – едуцирана класа на муслимани), кои ја познаваат оваа област. Во кратки црти, уламите треба да го советуваат владетелот во придржувањето кон правилни религиозни обврски, додека владетелот е одговорен за нивно применување¹⁸⁰. Целата новонастаната ситуација и развојот на современата држава доведуваат до спротивставеност на принципите и нормите на државата, односно „разводнување“ на вахабизмот како општествено уредување на Кралството.

Елаборирајќи ја ситуацијата во Кралството Саудиска Арабија, можеби ситуацијата би била појасна доколку во кратки црти се разгледаат некои од најосновните определби од уставот на Кралството.

Уставот на Кралството Саудиска Арабија е донесен во 1992 година и во член 1 од него стои дека: „Кралството Саудиска Арабија е суверена Арапска исламска држава со ислам како нејзина религија; Божјата Книга и Суната на Неговиот Пророк, молитвите на Бога и мир да биде врз него, се нејзин устав...“¹⁸¹. Од наведеното се гледа дека сите закони во Кралството се регулирани согласно исламот, Куранот и Суната, но според толкувањето на вахабистичкиот апарат во државата. Со други зборови, би можело да се каже дека вахабизмот како верзија на исламот, што е признаена и се практикува во Кралството, претставува основа за целокупниот живот во Саудиска Арабија.

Во член 3 од Уставот се регулира изгледот на знамето на Кралството: „...Зборовите 'Има само еден Бог и Мухамед е Неговиот Пророк' ќе бидат испишани на средината со нацртан меч под нив...“.

Ставот 1 од член 5 на Уставот вели дека: „Владејачкиот систем во Кралството Саудиска Арабија е монархија“. Во продолжение на овој член се регулира и владејачкото право, коешто се пренесува од кралот на неговите синови и натамошни наследници. Анализирајќи ја ситуацијата во Кралството уште од 18-тиот век (појавата и делувањето на Ал-Вахаб), се чини дека не само овој член туку и целокупниот устав на Кралството претставува продолжување на првобитниот договор помеѓу Ал-

¹⁸⁰ Al-Yassini, A., *Religion and the State in the Kingdom of Saudi Arabia*, London, Westview Press, 1985, стр. 30

¹⁸¹ Устав на Кралството Саудиска Арабија, 1992, достапно на <http://www.servat.unibe.ch/icl/sa00000.html>

Вахаб и Ибн Сауд од 1744 година, којшто се смета и за почеток на Првата саудиска држава.

Наредниот член регулира дека „власта во Саудиска Арабија произлегува од Светиот Куран и традицијата на Пророкот“, а во член 8 се вели дека „власта во Кралството Саудиска Арабија се базира на правда, консултација и еднаквост, согласно со исламската Шари’а“.

Во делот од Уставот, којшто се однесува на едукацијата во Кралството, во член 13 се вели дека: „едукацијата ќе биде насочена кон влевање на исламската вера во младите генерации, пружајќи им на нејзините членови знаења и вештини и подготвувајќи ги да постанат корисни членови во градењето на нивното општество, членови кои ја сакаат нивната татковина и се горди на нивната историја“.

Согласно шари’ата, каде што се гарантира правото на сопственост, член 17 вели дека: „имотот, капиталот и трудот се основни елементи од економската и социјалната добросостојба на Кралството...“.

Во еден од наредните членови се регулира дека: „државата го штити исламот; ја имплементира шари’ата; им наредува на луѓето да работат добри дела и да го избегнуваат злото; ги исполнува должностите, почитувајќи го Божјиот повик“.

Во член 33 се регулира постоењето на вооружени сили во Кралството: „Државата воспоставува и опремува вооружени сили за одбрана на исламската вера, двете свети места, општеството и граѓаните“.

Во главата од Уставот, којашто се однесува на авторитетите во државата, во член 44 се регулира дека: „Авторитетите на државата се состојат од следните: судски авторитети, извршни авторитети и регулаторни авторитети...“.

Од наведените извадоци од Уставот на Кралството Саудиска Арабија, може да се види дека целокупниот живот, целокупното функционирање на општеството е регулирано од исламот, Куранот и Суната, меѓутоа според толкувањето на вахабистите.

Во текот на 20-тиот век, поточно во 1979 година, два настана се од особено значење за режимот на Ал-Сауд. И двата имале далекусежни последици врз внатрешната и надворешната политика на Кралството, и влијаеле во насока на либерализација на односите во државата. Првиот настан е Иранската исламска револуција. Стравувањето на режимот било во можноста

шиитското малцинство во државата, кое живее во источниот дел (којшто патем е и локација на наоѓалиштата на нафта), под влијание на оваа Револуција во Иран, каде што мнозинството од населението се ши'ити, да се побуни и да се придружи кон револуцијата. Вториот настан е заземањето на Големата џамија во Мека, од страна на исламски екстремисти, исто така во 1979 година. Главна инспирација на милитантите била тоа што истите сметале дека природата на саудискиот режим постанала корумпирана и неисламска¹⁸². Како резултат на наведените настани, кралската династија била принудена да воведи многу построга контрола на традиционалните религиозни и социјални норми во државата, односно да им даде на уламата поголема улога при владеењето.

Како резултат на ирачката окупација на Кувајт во 1990 година и приклучувањето на Саудиска Арабија кон антиирачката коалиција, кралот упатува покана до силите на САД и нивните партнери да бидат стационирани во државата, како некој вид заштита на државата од можен напад од страна на Ирак. Токму оваа одлука, во голема мера ги засегнала уламата кои сметале дека ова е во целосна спротивност со шари'ата. Многу експерти сметаат дека токму оваа одлука била причина што довела до зголемување на исламскиот тероризам во Саудиска Арабија, но и надвор од границите на Кралството, напади што биле изведувани од страна на саудиски државјани.

Како и да е, во текот на историјата на Саудиска Арабија, односот помеѓу владејачката династија и уламата, кои се задолжени за советување на владетелот за сите религиозни прашања, имал подеми и падови. Но, при секоја кризна ситуација во државата, меѓусебната поддршка била очигледна. Се чини дека владетелите се обидуваат да балансираат помеѓу строгите норми на вахабистичката идеологија и современиот свет. Сепак, повеќе од очигледно е дека не се бираат начини за понатамошно ширење на пораката на Ал-Вахаб. Со оглед на богатството со коешто „лулката ка исламот“ располага, се чини дека тоа во модерно време се работи на многу пософистициран начин. Во таа насока, интересен е фактот дека помеѓу средината на 1970-тите и 2002 година, Саудиска Арабија потрошила преку

¹⁸² Jones, C. T., *Desert Kingdom: How oil and water forged modern Saudi Arabia*, USA, Library of Congress Cataloging, 2010.

70 милијарди долари за „прекугранична помош за развој“¹⁸³. Според истиот автор, постојат докази дека најголемиот дел од тие средства бил потрошен на пропаганда и на ширење на влијанието на вахабизмот, за сметка на останатите форми на ислам.

2.4.ИДЕОЛОГИЈА НА ВАХАБИЗМОТ

*„О верници, бидете послушни и на Аллах и на
нејгамберот
и на оние меѓу вас кои ви се претпоставени.“
Куран (4:59)*

2.4.1. ОСНОВИ НА ИДЕОЛОГИЈАТА НА ВАХАБИЗМОТ

Вахабизмот може да се окарактеризира како идеологија (според Encyclopedia Britannica), односно како религиозно движење. Нејзин идеолог е Мухамед ибн Абд Ал-Вахаб (Muhammad Ibn Abd Al-Wahhab, 1703 – 1792), кој предлагал прочистување на исламот од она што тој сметал дека е примеса и новина. Вахабизмот е доминантна форма на ислам во Саудиска Арабија.

Вахабизмот смета дека се придржува до точното толкување на генералната исламска доктрина (концептот на монотеизам во исламот – *tawhid*), единственоста и хармонијата на Бог, исто како и мнозинството од муслиманите, но сето тоа уникатно толкувано од Ал-Вахаб¹⁸⁴.

Според Алгар¹⁸⁵, вахабизмот е еден сосема специфичен феномен, којшто бара да биде препознаен како посебна школа. Понекогаш, вахабите се карактеризираат, особено од страна на

¹⁸³ Jonsson, J. D., *Islamic economics and the final jihad*, USA, Library of Congress Cataloging, 2006, стр. 249

¹⁸⁴ Esposito, J. L., *The Oxford Dictionary of Islam*, York, Oxford University press, 2003, стр. 333

¹⁸⁵ Algar, H., *Wahhabism: A Critical Essay*, Oneonta, NY, Islamic Publications International, 2002.

немуслиманите, кога се дава дефиниција за нив, како „екстремни“ или „конзервативни“ сунни.

Во литературата, термините вахаби (*Wahhabi*) и салафи (*Salafi*) честопати се користат како синоними, односно честопати се користат со исто значење, но вахабите исто така се сметаат како „посебна ориентација во рамките на салафизмот“, ориентација којашто некои ја сметаат за ултраконзервативна и еретичка¹⁸⁶.

За приврзаниците и следбениците на вахабизмот, самиот термин „вахабизам“ претставува погрешно, дури и навредливо име за нивните напори да се оживеат правилните, фундаментални, исламски верувања и практика. Наместо наведеното, тие го претпочитаат или терминот „салафизам“, односно „салафисти“ (некој кој го следи патот на првите муслимани, салафи) или „мувахид“ (*muwahhid* букв. монотеист, некој кој верува и кој го признава Божјото единство)¹⁸⁷.

Според голем број автори, основна карактеристика на вахабистичката идеологија е нормативната доследност, којашто ја истакнува експанзијата и обединетоста во името на исламот, како реакција на разединетоста што била карактеристична за Арапскиот Полуостров. Уште повеќе, поради правото да се владее и според правилата според коишто Ал-Вахаб го толкува исламот, спротивставувањето на вахабистичкото владеење е нелигитимно; на овој начин овозможувајќи на династијата Ал-Сауд, како врв на вахабистичкото движење во негово време, да имаат ексклузивно право на владеење¹⁸⁸.

Меѓутоа, фокусирањето чисто на идеологијата на вахабистичкото движење, дури и во контекст на поширокиот племенски политички систем, се чини неадекватно. „Не е доволно да се постави само идеологија... исто така е неопходно таа да се поврзе со клучниот контекст на социјална акција, во којашто елитата всушност ги убедува или ги принудува

¹⁸⁶ Esposito, J. L., *What Everyone Needs to Know About Islam*, New York, Oxford University Press, 2002.

¹⁸⁷ Commins, D., *The wahhabi mission and Saudi Arabia*, London, I.B.Tauris & Co Ltd, 1997.

¹⁸⁸ Beatty, A. *The wahhabi tribe: an analysis of authority in the unification of the Arabian peninsula, 1902-1932*, Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal, 2003.

(покорените) да го прифатат авторитетот преку манипулирање на ефикасни политички симболи“¹⁸⁹.

Според Мухамед ибн Абд Ал-Вахаб, за некој да стане муслиман, потребно е да ја признае единственоста на Бог, во целост да ја прифати пораката на пророкот Мухамед и да се однесува во согласност со неа. Според тоа, Ал-Вахаб гледа три аспекти на исламот: потчинување, верување и правилно однесување¹⁹⁰.

Што се однесува до визијата на Ал-Вахаб за односот помеѓу религијата и државата, Дерек Хопвуд¹⁹¹ смета дека „без моќта за принуда на државата, религијата е во опасност, а без дисциплината на откриеното право, државата е тиранска организација“.

Според тоа, државата постои за да го одразува единството на Бог и да ги следи неговите правила. Постои интересна паралела помеѓу сфаќањето на државата на Ал-Вахаб и тежиштето што тој го става на религиозните верувања, коишто ја формираат основата за однесување во тој поглед дека државата станува првенствено средство преку коешто акциите на луѓето може да се посветат на Бог¹⁹². Пресудно важно, според тоа, авторитетот на владетелот е легитимен само до мера до којашто ги имплементира вахабистичките верувања и норми. Во тој поглед, ова претставува фундаментална реориентација на концептуализацијата на авторитетот, настрана од племенските норми и стандарди кон оние дефинирани од страна на вахабистичките верувања.

Сè додека владејачката група владее во име на исламот (според разбирањето на Ал-Вахаб) и ги следи неговите правила, должност на муслиманите е да се покоруваат на наредбите и забраните на владетелот¹⁹³. На владетелот не треба да му се спротивставува, освен ако не ги пречекорува Божјите закони. Според (макијавелистичкото) сфаќање на Ал-Вахаб, средствата

¹⁸⁹ Caton, S. C., *Anthropological Theories*, in *Tribe and State Formation in the Middle East: Ideology and the Semiotics of Power*, eds. Khoury P. and J. Kostiner, London, LB. Tauris, 1990

¹⁹⁰ Yusron, M., *Muhammad Ibn Abd al-Wahhab: What He Believes Based on His Writings*. Master's Thesis, New York University, 1987, стр. 49

¹⁹¹ Hopwood, D., *The Ideological Basis: Ibn Abd al-Wahhab's Muslim Revivalism*, in *State, Society and Economy in Saudi Arabia*, ed. Tim Niblock, London, Croom Helm, 1982, стр. 33

¹⁹² Beatty, 2003

¹⁹³ Al-Azmeh, A, *Wahhabite Polity in Arabia and the Gulf: From Traditional Society To Modern States*, ed. Ian Netton, London, Croom Helm, 1986, стр. 78

и начинот на којшто власта е стекната се во голема мера ирелевантни¹⁹⁴, сè додека владетелот го следи нормативниот ред, според неговата замисла.

Поради тоа што уламата (едуцираната класа на муслиманите, познавачи на Шари'а) се тие кои ја дефинираат православноста во ова сценарио, и поради фактот што династијата Ал-Сауд била поврзана со уламата преку сојузот на Мухамед ибн Абд Ал-Вахаб и Мухамед ибн Сауд од 1744 година, на тој начин владејачката династија добива легитимност, а опозицијата кон владетелот станува виртуелно невозможна¹⁹⁵. Со други зборови, бидејќи правото на владеење е базирано на имплементација на вахабистичката мисла и бидејќи династијата Ал-Сауд се обврзала на таква улога, опозицијата кон нив ги поткопува нормите и вредностите конструирани од вахабите и според тоа е нелегитимно. Уште повеќе, во овој контекст, експанзионистичкиот елемент на вахабизмот станува сè повеќе истакнат, до тој степен што легитимноста на моќта е детерминирана од имплементацијата на вахабизмот, а не од средствата преку коишто таа се имплементира. Целта на вахабизмот, едноставно кажано, е создавање повеќе следбеници¹⁹⁶. Како таква, фокусот е на крајниот резултат, а не на средствата. Затоа, може да се каже дека концепцијата на Ал-Вахаб за државата не е ништо повеќе туку ширење на неговата интерпретација на исламот и е во комплетна хармонија со неговата критика на социјалниот и политичкиот контекст на Арапскиот Полуостров.

Од сето наведено, може да се резимира дека вахабизмот претставува идеологија на социо-политичко движење, коешто најпрво го освоило Арапскиот Полуостров. Три аспекти се особено важни, со цел да се објасни влијанието што го има вахабизмот врз конструирањето на авторитетот од страна на династијата. *Прво*, вахабизмот е по својата природа експанзионистичка идеологија, до тој степен што негова цел претставува елиминација или конверзија на сите перцептивни непријатели, вклучително и муслиманите невахабисти (погоре е споменато за нивното гледиште кон поставената цел). Поради

¹⁹⁴ Yusron, M., *Muhammad Ibn Abd al-Wahhab: What He Believes Based on His Writings*. Master's Thesis, New York University, 1987, стр. 94.

¹⁹⁵ Al-Azmeh, 1986, стр. 87

¹⁹⁶ Beatty, A. *The wahhabi tribe: an analysis of authority in the unification of the Arabian peninsula, 1902-1932*, Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal, 2003.

нивното тежнеење за имплементирање на нивните доктрини, вахабизмот ја 'таргетира' популацијата со која доаѓал во контакт, наметнувајќи ги своите нормативни принципи. *Второ*, преку регулирање на јавното однесување според неговите принципи, односно дисциплинирајќи го социјалниот простор, наметнувањето на вахабистичката идеологија произвело зголемување на авторитетот на династијата во Саудиска Арабија (Ибн Сауд). Уште повеќе, правејќи ја имплементацијата на вахабизмот декларирана цел кон напорите за обединување, културниот авторитет на Ибн Сауд, во форма на водство на вахабистичкото движење, станал политизиран. *Третиот* аспект на вахабизмот е монополот на позициите на авторитет, коишто тој и ги подарува на фамилијата Ибн Сауд. Според вахабистичките верувања, легитимитетот на политичкиот авторитет бил директно пропорционален со степенот до којшто вахабизмот бил применет и следен. Сè додека фамилијата Ал-Сауд останувале авторитети и бранители на вахабистичката вера, легитимно не можел никој да им се спротивстави. Затоа, како идеологија, и во поглед на конструкцијата на политичкиот авторитет, вахабизмот може да се идентификува како експанзивен, нормативен и ексклузивен¹⁹⁷.

*„И ние го задолживме човекот да се однесува убаво кон
родителите свои.*

*А ако се трудат да Ми припишуваат здруженик,
а немаш никакво знаење за тоа, тогаш, немој да ги слушаш.
Кон Мене води враќањето ваше па јас ќе ве известам за она што
го работевте“*
Куран (29:8)

2.4.2. ВЕРУВАЊА НА ВАХАБИСТИТЕ

Со оглед на општествените услови на Арапскиот Полуостров, во коишто Ал-Вахаб почнал да ја пропагира и да ја шири својата порака, разбирливо е тоа што основачот на вахабистичката идеологија инсистирал за промена на целокупното општествено уредување преку промена на

¹⁹⁷ Beatty, A. *The wahhabi tribe: an analysis of authority in the unification of the Arabian peninsula, 1902-1932*, Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal, 2003.

погледите и ставовите на населението кон религијата, односно преку враќање кон фундаментите на исламот. Гледано од оваа временска перспектива, може да се каже дека Ал-Вахаб целосно успеал во своите намери и напори во имплементирањето на неговите идеи. Неговата порака имала големи социјални и политички импликации врз организацијата на државното уредување на тогашна, но и на сегашна Саудиска Арабија. Денес, вахабизмот претставува официјално општествено уредување на државата.

Според идеологијата на Ал-Вахаб, исламот треба да биде главен организирачки принцип на општеството, меѓутоа онака како што е разбран од страна на Ал-Вахаб¹⁹⁸. Според наведениот автор, иако наведеното е очигледно, потребно е да се нагласи затоа што истото претставува основа врз којашто се базира остатокот од неговата идеологија. Инсистирајќи кон неопходноста од имплементирање на исламот како основа, односно мотивирачки фактор за однесувањето и акциите на муслиманите, Ал-Вахаб го сместува исламот во рамките на социо-политичката сфера. На тој начин, според Бити, исламот би можел да не се смета за личен сет на верувања, туку согласно идеологијата на вахабизмот, станува клуч за нормативно уредување на општеството.

Според идеологијата на вахабизмот, *aqeedah* претставува термин за називот *al-imaan*, којшто произлегува од Куранот и всушност значи вера или верување, а претставува основа за човековиот живот и акции. Застранивањето во работите, поврзани со верувањето и верата, има последици за нечие целосно мислење, цели, намери и однесување¹⁹⁹. Според вахабизмот, основните принципи на верата и на верувањата се само во Куранот и во Суната, односно во примерот на пророкот Мухамед. Голем дел од реформаторската идеологија се однесува на прашања што луѓето би требало да ги разберат, за да сфатат на што треба да се базираат нивните верувања.

Верата, односно *aqeedah* ги содржи основните догми, односно точки на верата, коишто го сочинуваат јадрото за разбирање и интерпретација на религијата. Опфаќа фундаментални области како што се: човечкото размислување, балансот помеѓу човековото однесување и 'предестинацијата',

¹⁹⁸ Beatty, A. *The wahhabi tribe: an analysis of authority in the unification of the Arabian peninsula, 1902-1932*, Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal, 2003, стр. 41

¹⁹⁹ al-Abood, според Zarabozo, 2010, стр. 79

природата на Бога, природата на Куранот и основата на верувањето²⁰⁰.

Според вахабистичките сфаќања, извор и основа за сите верувања мора да биде откровението што доаѓа преку Алах, коешто може да се најде во Куранот и Суната. Според нив, овие две работи се доволни за да го водат човештвото и ја содржат целата суштина на верата, па мора да имаат предност пред кој било друг извор на знаење. Мора да имаат предност и пред човечкото размислување, кога преку такво размислување се доаѓа до заклучок којшто е во контрадикторност со Куранот и Суната²⁰¹. За речиси секоја работа, мора да се бара потпора во Куранот и Суната и доколку таму е регулирана која било работа на одреден начин, согласно идеологијата на вахабизмот, нема потреба ниту пак е правилно да се бара каков било друг извор (во овој поглед: имплементирањето на кијасот т.е. аналогијата во исламската правна наука, ханефискиот месхеб е полиберален во споредба со ханбелискиот).

Сличен став има и Викторович, кој смета дека идеологијата пружа принципи и методи за применување на религиозните сфаќања за современите работи и проблеми. Основа на верата претставува концептот на *tawheed* (единственоста на Бога) и одлучно одбивање на улогата на човековото размислување, улога и желби. Согледувајќи ја идеологијата на салафизмот, односно на вахабизмот, се чини дека според неа има само една легитимна религиозна интерпретација: исламски плурализам не постои²⁰². Според истиот автор, концептот на *tawheed* всушност претставува суштина на салафистичката, т.е. вахабистичката вера и се состои од три компоненти, коишто салафистите сметаат дека е неопходно секој „вистински муслиман“ да ги прифати. *Прво*, единствениот Бог е ексклузивен создавач и владетел на светот. Ова е основа на монотеизмот на религијата, а се огледува и во *shahada*: „Изјавувам дека не постои друг Бог освен Алах, и Мухамед е неговиот гласник“. *Второ*, Бог е семоќен и сосема единствен. Нема никакви заеднички карактеристики со луѓето. Според идеологијата, вахабистите го отфрлаат секуларизмот, односно поделбата на џамиите од државата, бидејќи на тој начин

²⁰⁰ Wiktorowicz, Q., *Anatomy of the Salafi movement*, Studies in conflict & terrorism, 29., Routledge: Taylor & Francis Group, 2006, pp. 207-239, стр. 208.

²⁰¹ al-Abood, според Zarabozo, 2010, стр. 80

²⁰² Wiktorowicz, 2006, стр. 207

се дава предност на човечките закони и институции пред Бога. Трето, единствено Бог има право и треба да се обожава, а муслиманите не смеат да придружуваат друг во обожавањето на Бога. Ова го вклучува дури и угледувањето на начинот на којшто пророкот Мухамед се облекувал, односно го објаснува носењето широки наметки што се до средината на листот од ногата, а не до глуждот.

Вахабистите сметаат дека од особено значење за верата се изјавите и објаснувањата на придружниците на пророкот Мухамед. Според вахабистичката идеологија, придружниците имале можност да учат за исламот директно од пророкот Мухамед, па не смее да се има никаков сомнеж дека нивното разбирање и посветеност на исламот е поголемо отколку која било друга генерација која дошла после нив²⁰³.

Кој било друг извор освен Куранот, суната и консензусот на „придружниците“ ќе ги одведе муслиманите настрана од правиот пат, затоа што кој било од тие извори не претставува оригинално откровение или не го претставува примерот на Пророкот. И самиот Пророк ги советува своите следбеници да останат фокусирани на неговата суна и Куранот, со цел да се зачува чистотата на исламот: „Ви оставам две работи и никогаш нема да застраните сè додека цврсто се држите за нив. Тоа се Книгата на Алах и мојата суна “ (Jami’at Ihya Minhaaj Al-Sunnah, 1993, стр. 5). Според истиот извор (стр. 3), Пророкот им кажал на муслиманите дека муслиманската заедница ќе се подели на седумдесет и три секти и сите освен една од нив ќе одат во Пеколот, а тоа е онаа која се држи до она што го кажува Пророкот и неговите придружници. Токму вахабистите, односно салафистите веруваат дека тие се таа спасена секта и дека на Судниот ден ќе бидат спасени.

Токму затоа, со цел да се придружуваат цврсто кон оригиналната порака на исламот, вахабистите сметаат дека кое било верување или акција што не е содржана во Куранот или примерот на Пророкот е всушност иновација, односно *bid’ah* (а веќе беше кажано дека една од основните принципи на идеологијата на вахабизмот е најстроγο спротивставување на иновациите во рамките на исламот) и истото претставува закана за монотеизмот. Во тој контекст, покрај злобните интереси што произлегуваат од човековите желби, иновациите, односно

²⁰³ Zarabozo, M. J, Al-Din., *The life, teachings and influence of Muhammad ibn Abdul-Wahhaab*, International Islamic Publishing House, 2010, стр. 89

заstrанувањето од исламот, понекогаш може да произлезат и од добри намери. На пример, муслиманите кои се молат повеќе од пропишаните петпати на ден, најверојатно се мотивирани од љубовта кон Бога, меѓутоа ова е повторно иновација, бидејќи измислуваат нова практика со цел да ја задоволат човечката желба²⁰⁴.

Според идеологијата на вахабизмот, многу од иновациите во исламот се резултат на ширењето на исламот на новите пристапници кон верата, односно мешањето на исламските традиции и локалните култури. Според нив, културата претставува непријател на чистиот ислам. Според Оливер Рој, една од примарните цели на неофундаменталистичките групи како што е и салафизмот, е всушност „декултурацијата“²⁰⁵. Ова ги прави салафите агенти на глобалниот ислам, а нивната вера се обидува да ја надмине локалната култура, традициите и религиозните авторитети на тој начин, што би ги поврзал муслиманите во една заедница на вистински верници. Со други зборови, една од мисиите на вахабистите е ширење на оваа заедница и елиминирање на иновациите што се резултат на културите.

Интересен е погледот во рамките на идеологијата на вахабизмот кон интерпретацијата на правиот ислам. Според нив, една од главните закани за исламот е апликацијата на човечкиот интелект и логика на оригиналните извори (Куранот и суната). Во тој поглед нема никаков простор за интерпретација на исламот и оригиналните негови извори, во смисла дека овие извори или санкционираат или забрануваат одредени верувања, однесувања и акции. Единствената вистина е содржана во Куранот и суната, и не постои никаков простор за различна интерпретација, односно религиозен плурализам.

Од особено значење и интерес е ставот што вахабистите го имаат кон „неверниците“, вклучувајќи ги и другите муслимани кои не се согласуваат со вахабистичкото толкување на исламот. Според Ал-Вахаб, неверниците (*kuffar/kafir*) од времето на пророкот Мухамед, признавале дека Бог е создавачот и господарот на целиот универзум, давале закат, изведувале аџилак и избегнувале работи што биле забранети, поради страв

²⁰⁴ Wiktorowicz, Q., *Anatomy of the Salafi movement*, Studies in conflict & terrorism, 29., Routledge: Taylor & Francis Group, 2006, pp. 207-239, стр. 210

²⁰⁵ Roy, O. (2006): *Globalized Islam: The search for a new Ummah*. Columbia University Press.

од Бог. Но, Ал-Вахаб сметал дека сето ова не било доволно за да се прогласат за муслимани, односно да се поштедат од убивање или од одземање на нивното богатство. Според него, оправдано било сите тие да се напаѓаат, бидејќи не ги посветувале сите свои молитви само на Бога, жртвувале животни и на други светци и барале помош од други светци освен Алах. Според идеологијата на вахабизмот, секој кој бара помош од друг освен од Алах е неверник, секој кој се моли на друг светец освен на Алах е исто неверник. Ал-Вахаб сметал дека неверниците може и да ја признаваат единственоста на Бог како создавач и господар, но ако сепак повикуваат ангели или Исус или му придружуваат други светци на Алах, тие се сепак неверници. Дури и ако се молат дење и ноќе, живеат аскетски и едноставен живот или го донираат сето свое богатство, сепак остануваат неверници и непријатели на Бога, затоа што веруваат во други светци освен Алах²⁰⁶. Според Еспозито, теологијата на вахабизмот била таква што единствена поделба којашто тие ја прават е на муслимани и немуслимати. Сите муслимани кои не се согласуваат со нив се неверници и треба да бидат покорени, во име на исламот (Espósito, 2002, стр. 50).

*„...Најблагородниот кај Аллах, секако е богобојазливиот.
Аллах, навистина, е Зналец и Известен.“
Куран (49:13)*

2.5. РАЗЛИЧНИ ГЛЕДИШТА ВО РАМКИ НА ВАХАБИЗМОТ

Во академските кругови, бројот на публикации поврзани со салафизмот, односно со вахабизмот, пред 2001 година бил незначителен. Ретко кој покажувал интерес за ова релативно ново исламско движење, сè до настаните од 11-ти септември 2001 година. Оваа ситуација драстично се изменила после терористичките напади на наведениот датум, и голем број луѓе почнале да се интересираат за идеите на

²⁰⁶ Commins, D., *The wahhabi mission and Saudi Arabia*, London, I.B.Tauris & Co Ltd, 1997, стр. 25

салафистите/вахабистите²⁰⁷. Оттогаш, бројот на книги, статии, анализи и публикации, поврзани со радикалниот ислам драстично се зголемува, но вахабистичкото движење и идеологија сè уште не се во детали проучени. Иако постои консензус меѓу академиците дека вахабистичкото движење е „хомогено“ и дека сите следбеници на вахабизмот се согласуваат околу основите на вахабистичката идеологија, во последно време, во академските кругови почнуваат да се појавуваат размислувања дека современиот вахабизам и не е така компактен, односно дека и во рамките на идеологијата постојат различни гледишта и различни правци.

Основата на вахабистичката идеологија се состои во враќање кон фундаментите на исламот, спротивставување на сите иновации и строго следење на примерот на пророкот Мухамед, па сите приврзаници и следбеници на вахабизмот се согласуваат околу наведеното. Сепак, индивидуалци и групи во рамките на вахабистичката заедница имаат различни позиции и погледи кон важни теми како што се џихадот, неверувањето или приоритети на делување²⁰⁸. Два различни термини се особено релевантни во овој поглед: верата, односно *aqeeda* и методот, односно *manhaj*²⁰⁹. Според истиот автор, терминот *aqeeda* се однесува на верувањата и доктрините кон коишто салафистите се придржуваат. Поради нивната желба за прочистување на исламот од религиозните иновации, верувањата и доктрините за нив се од особено значење. Од друга страна, терминот *manhaj* се однесува на методот според којшто треба верата да се применува. Познавачите на областа сметаат дека постојат три различни форми на овој концепт, т.е. на методите за применување на верата. Едниот од нив се однесува на односот со изворите на исламот; вториот метод се однесува на обожавањето; и третиот метод се занимава со односот кон општеството. Што се однесува до односот кон изворите на исламот, се смета дека е веројатно универзално прифатен од салафистите, бидејќи сите тие се согласни околу ова прашање²¹⁰.

²⁰⁷ Wagemakers, J., *A quietist jihadi: The ideology and influence of Abu Muhammad al-Maqdisi*, Cambridge University Press, 2012, стр. 2

²⁰⁸ Wiktorowicz, Q., *Anatomy of the Salafi movement*, Studies in conflict & terrorism, 29., Routledge: Taylor & Francis Group, 2006, pp. 207-239, стр. 207

²⁰⁹ Wagemakers, 2012, стр. 2

²¹⁰ Ibid, стр. 8

Меѓутоа, вториот и третиот метод се контроверзни и разликите во рамките на идеологијата се јавуваат токму во овој поглед.

Еден од познавачите на салафистичкото движење, кој смета дека во изминатиов период во рамките на самата идеологија се појавуваат различни гледишта и ставови е Квинтан Викторович (Quintan Wiktorowicz). Тој смета дека иако салафистите се согласуваат дека не постои исламски плурализам, сепак, разлики се појавуваат како резултат на различните гледишта околу тоа како треба религијата да се применува кон современите состојби и проблеми. Значи, иако салафистите имаат ист пристап кон религиозната јуриспруденција, тие често имаат различни интерпретации и гледишта за современите услови и политика. Според него, постојат три главни фракции, односно групи во салафистичката заедница: пуристи, политиканти и цихадисти²¹¹. Пуристите се фокусираат на ненасилните методи на пропагирање, прочистување и едукација. Тие сметаат дека политиката е таа којашто предизвикува и поттикнува девијации. Спротивно на тоа, политикантите ја истакнуваат и се залагаат за аплицирање на верата во политичката арена. Тие сметаат дека политиката е од особено значење бидејќи има големо влијание на социјалната правда и правото на Бог да пропишува и да владее. Цихадистите имаат мошне истакната милитантна позиција и сметаат дека моменталниот контекст повикува на револуција. Според Викторович, сите три фракции делат заедничка вера, но нудат различни објаснувања за современиот свет и неговите придружни проблеми, па согласно на тоа предлагаат и различни решенија. Според него, поделбите се околу контекстуалните анализи, а не околу верувањата. Со други зборови, поделбата се сведува всушност на дебата околу тоа која фракција е најсоодветна за интерпретирање на модерните проблеми: постарите пуристи или од друга страна, помладите политиканти и цихадисти. Секоја од групите верува дека е единствена во практикувањето и имплементирањето на монотеизмот, односно *tawheed*, во согласност со примерот на пророкот Мухамед. Делумно, поделбата во рамките на салафистичката заедница

²¹¹ Wiktorowicz, Q., *Anatomy of the Salafi movement*, Studies in conflict&terrorism, 29,. Routledge: Taylor&Francis Group, 2006, pp. 207-239, стр. 208

претставува борба околу светиот авторитет, т.е. правото да се интерпретира исламот во име на муслиманската заедница²¹².

Со поделбата на Викторович се согласува и Вагемакерс, со тоа што тој наместо пуристи го користи називот „квиелисти“²¹³.

Во продолжение ќе бидат дадени разликите меѓу наведените групи, според сфаќањето на Викторович.

2.5.1. ПУРИСТИ

Како што и самото име сугерира, пуристите се првенствено заинтересирани за одржување на чистотата на исламот, како што е прикажано во Куранот, суната и консензусот на придружниците²¹⁴. Според сфаќањата на Викторович, пуристите сметаат дека основа на движењето треба да биде промоција на салафистичката вера, но и борба против различните типови девијантна практика, исто како што пророкот Мухамед се борел против политеизмот, човечката желба и човечкото размислување. Според пуристите, сè додека религијата не е прочистена, секоја политичка акција би водела до корупција и неправда, бидејќи општеството сè уште не ги има разбрано столбовите на верата. Токму затоа, според нив, вистинскиот метод за имплементација на верата е пропагирањето/ширењето (*da'wa*), прочистувањето (*tazkiyah*) и религиозната едукација или култивација.

Пуристите не се сметаат себеси како политичко движење. Всушност, тие не се согласуваат со именувањето на салафизмот како *harakat*, односно движење, затоа што тоа има политичка конотација. Повеќе се сметаат себеси како некој вид „стража“ чијашто задача е да го штитат монотеизмот, т.е. *tawheed* и чистотата на исламот од коруптивните влијанија.

²¹² Eickelman, D. F. and Piscatori, J., *Muslim politics*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1996, достапно на <http://www.selvesandothers.org/article9227.html>

²¹³ Wagemakers, J., *A quietist jihadi: The ideology and influence of Abu Muhammad al-Maqdisi*, Cambridge University Press, 2012, стр. 2, стр. 9

²¹⁴ Wiktorowicz, Q., *Anatomy of the Salafi movement*, Studies in conflict & terrorism, 29, Routledge: Taylor & Francis Group, 2006, pp. 207-239, стр. 217

За пуристите, христијаните и Евреите, односно „Западот“ генерално, се гледаат како вечни непријатели кои имаат намера да го уништат исламот, загадувајќи го со своите концепти и вредности. Во тој контекст, влечејќи ги основите на верата од фундаментите на исламот, многу проминентни познавачи на исламот не се согласуваат со користењето на термините како „исламско будење“, „екстремист“ или „фундаменталист“, сметајќи дека се тоа термини што не може да се сретнат во оригиналните извори на Куранот, туку се тоа кованици на Западот, иновации што го загадуваат исламот. Според Викторович, согласно пуристичките сфаќања, употребата на овие термини укажува на тоа дека поединецот размислува како непријателот и е всушност инструмент на Западот за корупција и влијание. Ваквата опсесија создава тенденција кон изолираност, а секој контакт со неверниците се гледа како можност за неверниците да ги инфицираат муслиманите²¹⁵. Како резултат на ваквото размислување и ставови, пуристите често се обидуваат физички да се изолираат од немуслиманите. Така, европските салафисти се обидуваат да ги ограничат нивните интеракции со поширокото општество, формирајќи на тој начин енклави. Одбиваат да бидат поврзувани со немуслиманите во нивните земји на престој и се сметаат себеси како дел од имагинативна интернационална заедница на вистински верници. Нивниот идентитет се базира на нивната вера, а не на нивната држава²¹⁶. Токму како такви може да се сметаат дел од следбениците на салафизмот/вахабизмот кои се на Балканот, па и во Македонија, меѓутоа за нивното присуство и нивната идеологија ќе биде опширно елаборирано во наредната глава. Според Викторович, политиката на изолација, со цел избегнување на коруптивните влијанија, се однесува исто така и на останатите муслимани. Од следбениците на пуристите се бара да ги избегнуваат контактите со девијантните секти, односно со групите кои не ја делат истата интерпретација на исламот со пуристите²¹⁷.

Во однос на другите две групи, политикантите и цихадистите, пуристите сметаат дека тие ја прифаќаат салафистичката вера, меѓутоа не го следат правилниот метод за

²¹⁵ Wiktorowicz, Q., *Anatomy of the Salafi movement*, Studies in conflict&terrorism, 29,. Routledge: Taylor&Francis Group, 2006, pp. 207-239, стр. 219

²¹⁶ Roy, O. (2006): *Globalized Islam: The search for a new Ummah*. Columbia University Press.

²¹⁷ Wiktorowicz, 2006, стр. 219

имплементација. За пуристите, дури и мирното политичко ангажирање се смета за иновација во исламот. Според нив, современиот контекст е сличен на првиот дел од мисијата на пророкот Мухамед, кога тој се фокусирал на мирно пропагирање на верата, а не на политички или воени акции. Пуристите сметаат дека само тие го имаат потребното религиозно знаење и искуство за да даваат судови за комплексните работи. Најголемиот дел од религиозниот естаблишмент во Саудиска Арабија е контролиран од страна на пуристите, така што имаат големо влијание врз владината политика, а наедно ги користат своите позиции за да ја промовираат пуристичката интерпретација на исламот.

2.5.2. ПОЛИТИКАНТИ

Во поново време, во текот на 80-тите и 90-тите години на 20-тиот век, авторитетот на пуристите станува компромитиран од страна на група млади, политички ориентирани салафисти, т.н. „политиканти“²¹⁸. Тие сметаат дека имаат подобро разбирање на современите работи, па затоа можат да ја применат идеологијата на салафизмот во современиот контекст. Според Викторевич, тие генерално се воздржуваат од објавување револуција, за разлика од цихадистите, но во исто време се критични кон современите режими.

Хомогеноста на салафистичката идеологија почнува да станува загрозувана, кога припадници на Муслиманското братство почнале да пристигнуваат во Саудиска Арабија, откако биле прогонувани од Египет, од страна на претседателот Гамал Абдел Насер²¹⁹. Доаѓајќи во новата средина, со себе ја донесуваат и својата политички ориентирана агенда, со оглед на фактот дека веќе имаат искуство во политичко ангажирање, нешто што било непознато за пуристите во Саудиска Арабија.

Прогонетите припадници на Муслиманското братство добиле можност да се вклопат во образовниот систем на Кралството, па младите студенти кои излегувале од

²¹⁸ Wiktorowicz, Q., *Anatomy of the Salafi movement*, Studies in conflict&terrorism, 29., Routledge: Taylor&Francis Group, 2006, pp. 207-239, стр. 221

²¹⁹ Commings, D., *The wahhabi mission and Saudi Arabia*, London, I.B.Tauris & Co Ltd, 1997, стр. 146.

универзитетите биле задоени со поагресивното сфаќање на политикантите. Истите сметале дека имаат должност да се ангажираат во политиката и да се спротивстават на неисламските владетели и политики. Иако остануваат верни на салафистичката вера и сметаат дека од првенствено значење е зачувувањето на чистотата на исламот, исто така сметаат дека вистинската заштита бара и преземање политички чекори. Во спротивност, владетелите би можеле да го уништат монотеизмот или самиот ислам²²⁰.

Гледано хронолошки, можеби клучниот момент за спротивставување на ставовите и гледиштата во рамките на идеологијата претставува издадената фатва (*fatwa*) од страна на пуристите, со којашто се дозволува присуство на американски трупи во Саудиска Арабија, по инвазијата на Ирак врз Кувајт, во 1990 година²²¹. На исто мислење е и Викторович, кој смета дека овој настан предизвикал „земјотрес“ во рамки на салафистичката заедница и ја забрзал поделбата. Според него, издавањето на оваа *fatwa* довело до тоа политикантите да се запрашаат дали пуристите навистина го разбираат политичкиот свет во којшто живеат.

Како што беше и погоре споменато, разликата помеѓу политикантите и пуристите не е во самата вера (и двете групи се согласни околу верата), туку во анализа на современото и преземањето соодветни мерки во насока на зачувување на чистиот ислам. Политикантите сметаат дека пуристите станале ирелевантни за муслиманите: не се во тек со современiot свет и не се грижат за муслиманите. За разлика од нив, политикантите сметаат дека имаат доволно знаење за современiot свет и токму затоа се посоодветни за да ја пропагираат и заштитат салафистичката идеологија, односно современiot контекст во којшто исламот треба да се имплементира.

²²⁰ Wiktorowicz, Q., *Anatomy of the Salafi movement*, Studies in conflict&terrorism, 29,. Routledge: Taylor&Francis Group, 2006, pp. 207-239, стр. 222

²²¹ Commins, 1997, стр. 156

2.5.3. ЦИХАДИСТИ

Цихадистите, како фракција во рамките на салафизмот и како поддржувачи на насилството, за да се воспостават исламски држави, се појавуваат за време на војната во Авганистан против СССР²²². За разлика од политикантите, кои своите ставови и гледишта ги граделе на универзитетите под влијание на припадниците на Муслиманското братство, цихадистите го добивале својот политички тренинг на самото бојно поле. Тие претставуваат најрадикална фракција во рамките на салафистичката идеологија.

Во текот на 1990-тите, цихадистите биле релативно маргинализирани во рамките на салафистичката идеологија. По своите ставови и убедувања биле многу поблиски до политикантите во однос на тоа што сметале дека пуристите имале прилично ограничен контакт со современиот свет. Земајќи ги предвид случувањата во јадрото на идеологијата – Саудиска Арабија, во текот на 1990-тите, користејќи го фактот дека политикантите биле притиснати од страна на режимот, цихадистите ја користат приликата и ја пополнуваат празнината којашто на таков начин се јавува во Саудиска Арабија. Во таков контекст, каде што политикантите или биле прогонувани од земјата или пак затворани, цихадистите биле тие кои го осудувале и се спротивставувале на религиозниот естаблишмент. Цихадистите верувале дека пуристите имале големо знаење за исламот, но сметале дека истите или ја игнорирале состојбата во државата или пак намерно ја криеле вистината. Со текот на времето, цихадистите станувале сè повеќе убедени дека пуристите се всушност поддржувачи на режимот и се оддалечуваат од нивната примарна мисија, заштита на исламот. Единствено објаснување, според цихадистите, за нивното немање желба да се спротивстават на режимот и на Западот, односно на Америка, било тоа што и пуристите биле дел од таа машинерија којашто имала цел да ги уништи вистинските вредности на исламот. Во кратки црти, според Викторович, критиката на цихадистите кон пуристите не се однесува на верувањата (веќе беше споменато дека сите три

²²² Wiktorowicz, Q., *Anatomy of the Salafi movement*, Studies in conflict&terrorism, 29,. Routledge: Taylor&Francis Group, 2006, pp. 207-239, стр. 225

фракции во рамки на идеологијата се согласуваат околу верувањата), туку околу неподготвеноста и немањето волја на пуристите да ги претворат нивните верувања во практика и да ги признаат неправдите на саудискиот режим и нивните американски партнери.

Џихадистите се можеби најмалку дефинираната група во рамките на литературата за салафизмот, и обично се сметаат едноставно како насилни салафисти или оние кои го поддржуваат џихадот²²³. Според истиот автор, оваа перцепција е погрешна, затоа што сите три групи го сметаат џихадот како легитимен исламски концепт.

2.6. КРИТИКИ НА ИДЕОЛОГИЈАТА НА ВАХАБИЗМОТ

Неоспорен е фактот дека идеологијата на вахабизмот се вклопува во рамките и произлегува од сунитскиот ислам, меѓутоа, истата таа идеологија по многу нешта се разликува од која било од четирите официјално признати исламски школи, односно правци. Вахабизмот претставува конзервативна гранка во рамките на исламот. Како што и беше споменато, вахабизмот всушност не претставува посебна призната школа, туку најдобро би можело да се опише како „религиозно движење меѓу фундаменталните исламски верници, со аспирација за враќање кон исконските фундаментални извори, т.е. Куранот, хадисите и консензусот на придружниците“ (Encyclopedia Britannica). Коминс го дефинира вахабизмот како религиозно реформаторско движење, поврзано со учењето на Мухамед ибн Абд Ал-Вахаб²²⁴. Според авторот, Ал-Вахаб и неговите следбеници сметале дека имаат религиозна обврска да го шират повикот (*da'wa*) за враќање кон чистото монотеистичко обожаване. Затоа, приврзаниците сметаат дека 'вахабизмот' е погрешно име за нивните напори да ги оживеат правилните исламски верувања и практика. Наместо наведениот назив, тие претпочитаат да бидат нарекувани салафи' (некој кој го следи патот на првите муслимански предци – *salaf*) или 'мувахиди'.

²²³ Wagemakers, J., *A quietist jihadi: The ideology and influence of Abu Muhammad al-Maqqadi*, Cambridge University Press, 2012, стр. 9

²²⁴ Commins, D., *The wahhabi mission and Saudi Arabia*, London, I.B.Tauris & Co Ltd, 1997, стр. 19.

(*muwahhid* – некој кој го изјавува Божјото единство). Од друга страна, според Коминс, муслиманските критичари сметаат дека вахабизмот е девијантно секташко движење, коешто било започнато од страна на амбициозен, но доведен во заблуда, религиозен лидер од Арабија, кој шири еретичко движење. Муслиманите остро се спротивставуваат на ова учење, затоа што основна идеја на учењето на Ал-Вахаб е одредувањето дали некој е муслиман или пак е неверник.

Како контроверзна фигура во историјата на исламската мисла, теологијата и личноста на Ал-Вахаб биле напаѓани од многу позиции²²⁵. Според Бити, критиката на Ал-Вахаб кон девијациите од вистинското практикување на исламот го довело до тоа, голем дел од муслиманите – современици да ги нарекува неверници. Во дотогашната историја на исламот, изразот неверник ретко се користел за муслиманите, туку бил резервиран за оние кои не го прифаќале Куранот и пророкот Мухамед како свет авторитет, односно за христијаните и Евреите.

Муслиманите веруваат во еден Бог и ваквото верување е основниот столб на исламот. Изјавувањето на верата, односно *shahada* вели дека „Не постои друг бог освен Алах, и Мухамед е гласникот на Алах“. Низ историјата, најголем дел од муслиманите се согласувале дека изјавувањето на *shahada* го прави некој муслиман. Некој можеби не ги изведува редовно останатите задолжителни ритуали (столбовите на исламот – петте дневни молитви, постење, давање милостина, аџилак), односно некој не се придржува строго кон исламските етнички и морални стандарди, но сè додека верува дека Алах е еден и дека Мухамед е неговиот гласник, тој е само грешник, а не неверник²²⁶. Ставот на Ал-Вахаб бил различен по ова прашање. Тој сметал дека критериум за некој да се прогласи за муслиман или за неверник било правилното обожавање, како изразување на верувањето во еден Бог.

Како и да е, неодобрувањето и спротивставувањето на учењето на Ал-Вахаб било присутно уште од самиот почеток. Меѓу првите кои се спротивставиле биле неговиот брат и неговиот татко, големи познавачи на исламот.

²²⁵ Beatty, A. *The wahhabi tribe: an analysis of authority in the unification of the Arabian peninsula, 1902-1932*, Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal, 2003, стр. 35.

²²⁶ Commins, D., *The wahhabi mission and Saudi Arabia*, London, I.B.Tauris & Co Ltd, 1997, стр. 19.

Иако одиграл важна улога во обединувањето на Саудиска Арабија, вахабизмот е мета на постојани напади и критики. За да биде уште полошо, голем дел од нападите и критиките доаѓаат не само од припадниците на другите религии туку и од самите муслимани. Може да се каже дека низ историјата, вахабистичката мисија се соочувала со константни критики од страна на муслиманите кои ја сметале за ерес²²⁷.

Земајќи го предвид фактот дека вахабистите се строго против обожавање на што било друго освен Алах, не изненадува тоа што низ целата историја на постоење на вахабизмот, неговите приврзаници, угледувајќи се на пророкот Мухамед, ги уништувале спомениците и гробовите коишто можеле да постанат потенцијални светилишта. Така на пример, во 1801/1802 година, ги нападнале светите градови на ши'ите во Ирак, Карбала и Наџаф, уништувајќи го гробот на внукот на пророкот Мухамед, односно синот на Али, Хусеин. Ова е една од причините зошто ши'ите се толку критички настроени кон вахабизмот. Дополнително, во 1803/1804 година, вахабистите ги заземаат двата најсвети градови за муслиманите, Мека и Медина, и уништуваат голем број различни споменици, светилишта и гробови. Меѓу другите, вахабистите го уништуваат и светилиштето коешто било изградено околу гробот на ќерката на Мухамед, Фатима. Во 1998 година, вахабистите го рутираат и гробот на мајката на Мухамед, а сиве овие нивни постапки наидуваат на строги критики, негодувања и спротивставувања низ целиот муслимански свет²²⁸. Во кратки црти, многу објекти поврзани со раниот ислам биле уништени во Саудиска Арабија од страна на вахабистите, почнувајќи од 19-тиот век, па сè до денешен ден²²⁹, практика што била спротивна на исламските верувања, а постапките на вахабистите го навлекле гневот на сунити и на ши'а муслиманите од целиот свет, но и на немуслиманскиот свет.

Голем е бројот на автори кои сметаат дека вахабистичката идеологија во голема мера придонесува кон создавањето милитантен и политички ислам, меѓутоа влијанието на вахабизмот врз другите исламски движења ќе биде разгледано

²²⁷ Commings, D., *The wahhabi mission and Saudi Arabia*, London, I.B.Tauris & Co Ltd, 1997, стр. 19

²²⁸ Bradley, J. R., *Saudi Shiites walk tightrope*, Asia Times, March 17th, 2005.

²²⁹ Rabasa, A. et al, *The Muslim world after 9/11*, Rand Publishing, 2004.

во една од наредните подглави. Овде е доволно да се спомене ставот и размислувањето на Фелдман, кој правејќи разлика помеѓу „длабоко конзервативните“ вахабисти и т.н. „следбеници на политичкиот ислам во 1980-тите и 1990-тите“ (како такви сметајќи ги другите исламски движења), смета дека вахабистите се спротивставуваат на отпорот кон муслиманските влади и убивањето на муслиманските владетели, сметајќи дека ’одлуката да се почне цихад треба да ја донесе владетелот, а не индивидуалниот верник’²³⁰.

Во последните години сè погласни се критиките и нападите на вахабистите однатре, од лулката на вахабизмот – Саудиска Арабија. Младите луѓе, под влијание на учењата на припадниците и следбениците на Муслиманското братство, почнуваат да ја губат довербата и лојалноста кон основите на вахабистичката идеологија. Вахабизмот ја губи ексклузивната контрола на јавниот религиозен дискурс²³¹. Наведеното станува очигледно по настаните во 1990 –1991 година (инвазијата на Ирак врз Кувајт), кога владејачката династија одобрува присуство на странски сили на територијата на Саудиска Арабија. Дел од вахабистичкиот апарат се спротивставува на присуството на странци (неверници според нивниот речник) во лулката на исламот. Со оглед на фактот дека официјалниот вахабистички естаблишмент застанал во одбрана на династијата, и тие биле именувани како корумпирани.

Како и да е, во обид да се резимира, може да се каже дека околу идеологијата на вахабизмот постојат најразлични размислувања, меѓутоа голем дел од нив се критички. Алгар²³² ги смета вахабите, во контекст на исламската мисла, за „интелектуално маргинализирани“. Според него, доколку не би биле блиску до Мека и Медина и доколку не би ги имале парите од саудиската нафта, „вахабизмот би можел да замине во историјата, како маргинално и краткотрајно секташко движење“. Авторот наведува дека вахабите се нарекуваат самите себеси *muwahhidun*, „изјавувачи/ поддржувачи/ бранители на Божјото единство“. Според тоа, заклучува: „Но, точно ова самоодредено име извира од желбата да имаат ексклузивно право на

²³⁰ Feldman, N., *After Jihad: America and the struggle for Islamic democracy*, New York, Farrar, Straus and Giroux, 2003, стр. 47

²³¹ Commins, D., *The wahhabi mission and Saudi Arabia*, London, I.B.Tauris & Co Ltd, 1997, стр. 206

²³² Algar, H., *Wahhabism: A Critical Essay*, Oneonta, NY, Islamic Publications International, 2002.

принципот на единство (*tawhid*), коешто претставува основа на самиот ислам; имплицира распуштање на останатите муслимани, ставајќи им дамка дека не си ги извршуваат должностите²³³.

Слично мислење има и Шварц, кој тврди дека „вахабистите се обидуваат да го оддалечат Пророкот од исламот“²³⁴. Стефан Шварц (Stephen Schwartz) е всушност еден од најголемите критичари на вахабистичката идеологија, иако и самиот е муслиман, го има прифатено исламот и е приврзаник на суфизмот. Според него, вахабизмот е екстремистичко, пуританско и насилно движење (Stephen Schwartz on Wahhabism on National Review Online). Во наведеното интервју, Шварц наведува дека вахабизмот го смета целокупниот ислам дека е неверување, традиционалните муслимани дека се неверници. Вахабизмот отсекогаш гледал на ши'а муслиманите геноцидно, како на немуслимати кои треба да се уништат. Исто така, вахабизмот отсекогаш го напаѓал традиционалниот ислам, но и суфизмот; вахабизмот и неовахабизмот, според него, се главен извор на исламски екстремизам и насилство во светот денес: вахабизмот е далечна, ултарадикална форма на исламизам, тој е комплетно субвенциониран од саудискиот режим, преку приходите од нафтата.

2.7.ВЛИЈАНИЕТО НА ВАХАБИЗМОТ ВРЗ ДРУГИ ИСЛАМСКИ ДВИЖЕЊА

Како конзервативно движење во рамките на сунитиот ислам, вахабизмот за релативно кратко време успева да се пробие во светски рамки и да го прошири своето влијание, не само во околните земји туку и во немуслиманските земји. Иако влијанието што вахабизмот го има врз останатите современи исламски движења доаѓа до израз особено во втората половина на 20-тиот век, односно по финансиското зајакнување на Саудиска Арабија како резултат на извозот на нафта, идеологијата на вахабизмот уште од самиот нејзин почеток била инспирација за поединци, групи и движења, кои се залагале за враќање кон основите на исламот, односно биле против

²³³ Algar, H., *Wahhabism: A Critical Essay*, Oneonta, NY, Islamic Publications International, 2002.

²³⁴ Schwartz, S., *The Two Faces of Islam: The House of Sa'ud from Tradition to Terror*, New York, Doubleday, 2002.

влијанието што наводно Западот го има врз исламот. Значи, без разлика дали биле инспирирани од самата идеологија на вахабизмот (прочистување на исламот од иновациите и враќање кон основните извори на исламот, т.е. Куранот и суната) или пак биле инспирирани од борбата против заедничкиот непријател (Западот, односно модерните секуларни општества), бројот на исламски движења чијашто идеологија и кауза произлегува од вахабистичката идеологија, воопшто не е за потценување.

Според Алексиев, вахабистичката идеологија претставува светски поглед на радикалниот ислам и воопшто не е претерано ако се каже дека вахабизмот е станат прототип на идеологија на голем број екстремистички и терористички групи²³⁵. Причината за наведеното, според Алексиев, е многу едноставна: парите, но и легитимната криза во муслиманскиот свет, којашто се случува во последната четвртина од 20-тиот век.

Едно од првите движења, задоеено со вахабистичката идеологија, било она што се јавило во Саудиска Арабија, т.н. „Икван“ (*Ikhwan*). Претставувале бедуински племиња кои наменски биле формирани од страна на Ибн Сауд, за да помогнат во обединувањето на Саудиска Арабија, односно во ширењето на вахабистичката идеологија. Подоцна, Хасан ал-Бана го презема името за својата организација, во подоцнежниот период преименувана во Муслиманско братство.

Почнувајќи со Муслиманското братство на Хасан ал-Бана (*Hassan el-Banna*), во 1928 година, преку движењата на исламските идеолози Абул ала Маудуди (*Abul ala Maududi*) и Сајид Кут'б (*Sayyid Qutb*), па сè до екстремистичката Деобанди вера во Јужна Азија, фундаменталниот ислам воспоставува силно присуство во муслиманскиот свет, во втората половина на 20-тиот век. Појавата на исламското обновување ја зацврстува соработката меѓу вахабистите, Муслиманското братство и движењата во Јужна Азија во средината на 20-тиот век, кога целиот муслимански свет е погоден од бранот на влијание на западната култура. Како што Коминс смета, далечните норми, вредности и навики се заканувале на светите обичаи²³⁶. Муслиманските браќа, преку Саид Кут'б се обидуваа да го

²³⁵ Alexiev, A., *Wahhabism: State-sponsored extremism worldwide*, Testimony in front of the U.S. Senate subcommittee on terrorism, technology and homeland security, June 26, 2003, достапно на

http://www.au.af.mil/au/awc/awcgate/congress/sc062603_alexiev.pdf, стр. 3

²³⁶ Commings, D., *The wahhabi mission and Saudi Arabia*, London, I.B.Tauris & Co Ltd, 1997, стр. 146.

заштитат исламот по секоја цена и да го променат секуларното уредување на Египет, а слична тактика имал и Абул ала Маудуди, за време на последните години од владеењето на Британија во Индија. Според Коминс, идеите на Маудуди и Кут'б влијаеле врз модерните исламски возобновачки тенденции низ муслиманскиот свет, вклучувајќи ја и Саудиска Арабија, каде имале и значително влијание врз вахабистичката хегемонија.

Всушност, едно од движењата коешто има сличности и се поврзува со вахабизмот е Муслиманското братство, коешто својот зачеток го имало во Египет. Централна област околу којашто Муслиманското братство и вахабизмот се согласувале било нивното спротивставување на Западното општество, култура и обичаи, коишто според нив претставувале закана за исламот и за муслиманите. Меѓутоа, за разлика од вахабистите, Муслиманското братство никогаш нема излезено од рамките на ханефискиот месхед, којшто е карактеристичен за Египет, и се немаат надградено како одредена државна идеологија (со исклучок на краткотрајното владеење на претседателот Мохамед Морси). Иако западното влијание стигнало во Саудиска Арабија многу подоцна отколку во Египет, вахабистите манифестираше слична згрозеност кон нив и потполно се согласувале со погледите на Муслиманското братство, коишто сметале дека европската култура е безбожна, неморална и претерано индивидуалистичка²³⁷.

Во текот на 70-тите и 80-тите години на 20-тиот век, на Блискиот Исток и Јужна Азија се појавуваат исламски терористички групи во Египет (Al Jihad и Gamaa Islamiya), Алжир (Фронт за национален спас), но и на други места, особено по почетокот на окупацијата на СССР на Авганистан²³⁸. И покрај разликите помеѓу „Исламското општество“ (Jamaat-i-Islami) на Маудуди и вахабистите, тие имале заеднички непријател, а тоа е западното културно влијание. Со оглед на подемот на западната моќ и богатство во 20-тиот век, муслиманите кои биле желни да ги одбранат обичаите се покажале подготвени да ги здружат силите, и покрај тоа што немале идентични цели, тактики и

²³⁷ Mitchell, R. P., *The society of the Muslim Brotherhood*, USA, Oxford University Press, 1993.

²³⁸ Alexiev, A., *Wahhabism: State-sponsored extremism worldwide*, Testimony in front of the U.S. Senate subcommittee on terrorism, technology and homeland security, June 26, 2003, достапно на http://www.au.af.mil/au/awc/awcgate/congress/sc062603_alexiev.pdf, стр. 3

мотивација²³⁹. Според Коминс, кон крајот на 19-тиот век, на Блискиот Исток и во Индија се појавува тенденција на исламско обновување, а голем дел од тие движења имале многу заедничко со вахабизмот²⁴⁰. Според него, иако овие движења не биле идентични, доктрините им биле слични, т.е. сите тие биле насочени против западните културни влијанија, па на тој начин разликите биле занемарувани, а обновувачите објавувале трудови, насочени кон подобрување на вахабистичката репутација кај муслиманскиот свет. Во текот на 60-тите и 70-тите години на 20-тиот век, династијата Ал-Сауд ја прифаќа исламската надворешна политика и создава религиозни институции, со цел ширење на вахабистичкото влијание надвор од границите. Поддржувајќи ја таа политика, вахабистите се здружуваат со исламските движења во Пакистан, но и со останати фундаменталистичко-радикални исламски движења, а сето ова одело во прилог на вахабистите, кои добиле можност значително да го зголемат своето влијание надвор од границите на Полуостровот. Антисоветскиот джихад во 1980-тите, го претставува врвот на соработката помеѓу вахабизмот и останатите исламски движења²⁴¹.

Промените што го зафатиле муслиманскиот свет, барале заедничко делување на различните исламски групи и движења. Заедничката закана од Западот, но и останатите промени во околината, меѓу другото и приближувањето на Египет кон социјализмот, довело до тоа во 1962 година во „лулката на исламот“ Мека, Саудијците да организираат конференција за да се разгледаат актуелните закани од секуларизмот и социјализмот. Како резултат на оваа конференција било создавањето на Светската муслиманска лига, религиозна организација којашто би требало да ја финансира исламската едукација и публикација, како и исламските културни центри. Вахабистичкото водство на оваа организација пружило одлична можност уште повеќе да се експонира и да се извезе идеологијата на вахабизмот надвор од границите на Саудиска Арабија. Во Јужна Азија, Лигата ги поддржувала групите како што се Деобанди (идеологија на Талибаните), Ахл-и Хадит (Ahl-I Hadith) и Џамаат’и Ислами (Jamaat-i- Islami) во борбата против

²³⁹ Commins, D., *The wahhabi mission and Saudi Arabia*, London, I.B.Tauris & Co Ltd, 1997, стр. 150

²⁴⁰ Ibid, стр. 4

²⁴¹ Ibid, стр. 4

суфизмот и елиминацијата на популарните религиозни практики²⁴². Дополнително, Лигата испраќала свои мисионери и во Западна Африка, каде што спонзорирала училишта, дистрибуирала религиозна литература и давала стипендии за учење во саудиските религиозни универзитети. Ваквите напори и чекори резултирале со тоа што во Нигерија, во нејзиниот северен муслимански дел, се создаде движење коешто имало цел да се елиминираат иновациите во исламот. Основа на ова т.н. „Изала општество“ била идеологијата на вахабизмот, односно текстовите на Ал-Вахаб. Во Гана, регрутирани биле симпатизери кои имале задача да го намалат влијанието на тамошниот „Тиџани“ (Tijani) суфи поредок, а вахабистичката организација имала слични напори и во Брегот на Слоновата Коска, Гвинеја и Мали²⁴³. Продолжувајќи ги своите напори и фокусирајќи се на младите муслимани, во 1972 година, Саудијците го формираат Светското собрание на муслиманската младина, со цел да ги предупредат новите генерации за „лажните“ идеологии²⁴⁴.

Наведените исламски организации, своите административни центри ги имаат во Кралството Саудиска Арабија и имаат значително влијание кај муслиманите во светски рамки. Зборувајќи за исламските организации во светски рамки, иако не е најпогоден контекст, можеби треба само да се спомене најголемата од овие организации, за којашто не би можеле да тврдиме дека има некоја допирна точка со вахабизмот и со неговата идеологија. Значи, базична, може да се каже највлијателна, и во секој случај најголема организација којашто се обидува да ја зголеми соработката и помошта на муслиманското население насекаде низ светот е Организацијата за исламска соработка (ОИС). ОИС претставува интернационална организација којашто се состои од 57 земјо-членки и е формирана во 1969 година, а нејзиниот административен центар се наоѓа повторно во Саудиска Арабија, во Џеда (ОИС, официјална интернет страница). Како што самата организација вели, и како што може да се види на официјалната страна, таа претставува „колективен глас на муслиманскиот свет“ и е насочена кон „заштита и одбрана на интересите на

²⁴² Commins, D., *The wahhabi mission and Saudi Arabia*, London, I.B.Tauris & Co Ltd, 1997, стр. 163

²⁴³ Sirriyeh, E., *Sufis and anti-Sufis: The defence, rethinking and rejection of Sufism in the modern world*, RoutledgeCurzon, Taylor & Francis Group, 1999.

²⁴⁴ Al-Yassini, A., *Religion and the State in the Kingdom of Saudi Arabia*, London, Westview Press, 1985, стр. 72

муслиманскиот свет во духот на промоцијата на интернационалниот мир и хармонија“. ОИС има своја постојана делегација во ООН и претставува најголема меѓународна организација по ООН (Council on Foreign Relations). (Повторно, ОИС е спомената само во контекст на меѓународните исламски организации, без на кој било начин да се поврзува со вахабизмот).

Иако ниедна од овие идеологии и движења (не станува збор за наведените меѓународни исламски организации) не е идентична со вахабизмот, постојат големи сличности меѓу некои од нив. Меѓутоа, и покрај идеолошката сличност помеѓу вахабизмот и некои од останатите фундаменталистичко-радикални исламски движења, она што е најважно и што му овозможува на вахабизмот да има големо влијание врз исламската заедница во светски рамки е огромната количина на финансии. Парите што Саудиска Арабија ги донира, се трошат според внимателно изработени планови, со цел да се зајакне вахабистичкото влијание и контрола, на сметка на традиционалниот ислам.

Голем број автори и академици се согласни околу влијанието на вахабизмот врз останатите „фундаменталистички“ движења, но и на неколку современи исламски политички движења²⁴⁵). Само за илустрација, вредно за споменување е дека во периодот 1970-1995 година, приближно 175 исламски фундаменталистички групи постоеле низ арапскиот свет²⁴⁶.

По настаните од 11-ти септември 2001 година, кога се зголемува интересот на јавноста и на академиците за Осама бин Ладен и неговата Ал-Каеда, почнува да се зголемува и интересот за вахабистичката идеологија, со оглед на фактот дека не само Бин Ладен туку и 15 од вкупно 19-те киднапери кои ги изведоа нападите во САД се државјани на Саудиска Арабија, лулката на вахабизмот. Осама бин Ладен растел и своето образование го добил под влијание на вахабистичката култура во Саудиска Арабија, а често ги цитира Ибн Таимија (*ibn Taymiyya*) и Сајид Кут'б (*Sayyid Qutb*) во неговите пишувања и говори, а и самите

²⁴⁵ Baroni, S., *Saudi Arabia and expansionist wahhabism*, A thesis submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Arts, Orlando, Florida, University of Central Florida, 2006, стр. 98

²⁴⁶ Dekmejian, R. H., *Islam in revolution: fundamentalism in the Arab world*, New York, Syracuse University Press, 1995.

негови ментори биле под влијание на салафистите²⁴⁷. Според наведената авторка, корените на идеологијата на Ал-Каеда можат да се лоцираат наназад до движењето Икван во Саудиска Арабија, на почетокот на 20-тиот век, движење коешто било во основа вахабистичко. Кога Саудијците го распуштаат, односно го забрануваат ова движење, истото мигрира во Египет и во голема мера влијае на формирањето на Муслиманското братство. Менторот на Бин Ладен е д-р Абдула Азам (*Abdullah Azzam*), припадник на Муслиманското братство, кој после завршувањето на неговите докторски студии заминува да предава во Саудиска Арабија, исто како и голем дел од револуционерните припадници на движењето, кои го напуштаат Египет за да го избегнат прогонувањето од страна на владата²⁴⁸. Значи Бин Ладен растел практикувајќи ја вахабистичката идеологија, но за време на неговото школување и под влијание на неговите ментори (Азам, но и помладиот брат на Сајид Кут'б, Мухамед), се запознал и бил под влијание на Ибн Таимија (неговите дела се основа на вахабистичката идеологија). Во секој случај, согласно веќе наведената поделба во рамките на салафизмот на Викторович²⁴⁹, со сигурност може да се каже дека Осама бин Ладен припаѓа на дихадистичкото крило на салафизмот.

2.8. СОВРЕМЕНИОТ ВАХАБИЗАМ

Вахабистичкото движење и идеологија во денешно време, од страна на голем број познавачи, академици и автори се перципира како премногу агресивна и експанзионистичка идеологија, којашто повикува на враќање кон фундаментите на исламот, односно којашто во многу аспекти се разликува од традиционалниот ислам којшто се практикува во многу делови од светот. Од многу автори, вахабистичката идеологија се смета како своевидна закана за традиционалниот ислам, а во продолжение ќе биде дадено образложение за наведеното.

²⁴⁷ McPhillips, P. E., *Toward greater understanding: The jihadist ideology of Al Qaeda*, School of Advanced Military Studies, USA Army Command and General Staff College, Fort Leavenworth, Kansas, 2010, стр. 19

²⁴⁸ Ibid, стр. 32

²⁴⁹ Wiktorowicz, Q., *Anatomy of the Salafi movement*, Studies in conflict&terrorism, 29,. Routledge: Taylor&Francis Group, 2006, pp. 207-239.

Како што беше и претходно споменато, интересот за вахабизмот драстично се зголемува кон крајот на 20-тиот век и почетокот на 21-от век, особено по терористичките напади од 11-ти септември 2001 година. Иако исламскиот екстремизам како идеологија не е нов феномен, сè до средината на 18-тиот век не бил институционализиран, кога учењето на Ал-Вахаб било прифатено од Ал Сауд како државна религија²⁵⁰. Денес, според Алексиев, вахабистичката идеологија со нејзините доктринални верувања и практика, се карактеризира како премногу непријателска кон вредностите и интересите на мнозинството од муслиманите (особено кон суфизмот и ши'измот), а уште повеќе кон немуслиманите. Вахабистите продолжуваат да веруваат и да пропагираат насилство и цихад како столб на исламските вредности, ригиден конформизам на религиозната практика, институционално потиснување на жените, целосно одбивање на модерноста, секуларизмот и демократијата. Според него, не е претерано ако се каже дека вахабизмот е станат прототип на идеологија на голем број екстремистички и терористички групи, дури и за оние кои ја презираат династијата на Ал Сауд²⁵¹. Со наведеното се согласува и Шварц, кој смета дека вахабизмот и пакистанските исламисти, т.н. „Исламското општество“, односно *Jamaat-i-Islami*, се главен извор на исламското екстремистичко насилство во светот денес (Stephen Schwartz on Wahhabism on National Review Online).

Зборувајќи за современите исламски обновувачки движења, Коминс прави разлика помеѓу современите салафисти/вахабисти и оние од времето на Отоманската Империја²⁵². Според него, раните салафи/вахаби гледале кон оригиналните извори на исламот како начин да се борат против ритуалните иновации, додека современите салафисти/вахабисти делат заеднички аспирации за воспоставување точни видови ритуална практика, но не со модерните димензии: нивни императив е отфрлање на секуларните режими и нивно заменување со исламски држави што се базираат на Ша'риа.

²⁵⁰ Alexiev, A., *Wahhabism: State-sponsored extremism worldwide*, Testimony in front of the U.S. Senate subcommittee on terrorism, technology and homeland security, June 26, 2003, достапно на http://www.au.af.mil/au/awc/awcgate/congress/sc062603_alexiev.pdf, стр. 2

²⁵¹ Ibid, стр. 3

²⁵² Commins, D., *The wahhabi mission and Saudi Arabia*, London, I.B.Tauris & Co Ltd, 1997., стр. 250.

Како и да е, се чини дека современиот вахабизам се наоѓа во една парадоксална ситуација: додека ширењето на вахабистичката идеологија надвор од границите на Саудиска Арабија зазема огромни размери, ситуацијата во самата држава се чини дека не оди во прилог на вахабистичкиот естаблишмент.

Иако барем официјално и двете страни го почитуваат договорот од 1744 година, склучен помеѓу Ал-Вахаб и „Куќата на Сауд“, се чини дека вахабизмот е ослабнат во неговото влијание во Саудиска Арабија. Во последниве две декади се случуваат значителни промени, особено на полето на политиката. Се чини дека династијата Ал Сауд на некој начин се дистанцира од вахабистичкиот естаблишмент, притисната помеѓу крутоста на вахабизмот, состојбата во современиот свет, но и самото присуство на немуслимански граѓани во државата, особено на САД. Дополнително, од големо значење е појавата и зајакнувањето на групата на „исламо-либерали“, составени од бивши исламисти и либерали, сунни и ши’и, кои повикуваат кон демократски промени во рамки на исламот, преку ревизија на официјалната вахабистичка религиозна доктрина²⁵³. Всушност, поголем е бројот на оние кои поголемо внимание му даваат на политичкиот критицизам отколку на критиката на вахабизмот (неговите политички, социјални и религиозни аспекти). Иако, гледајќи наназад, некои доктринални аспекти на вахабизмот биле напаѓани од време на време, може да се каже дека вахабизмот долго време бил табу-тема во Саудиска Арабија. Денешната ситуација е малку поинаква, па критиките на вахабизмот доаѓаат и однатре, од самото идеолошко вахабистичко јадро.

Според многу размислувања, јазот помеѓу „Куќата на Сауд“ и вахабистичкиот естаблишмент почнува да се јавува уште пред крајот на 20-тиот век. По Ирачката инвазија врз Кувајт во 1990 година, саудискиот владетел дозволува присуство на американски сили на тлото на Саудиска Арабија, наводно за одбрана на државата од евентуален напад од Ирак. Нивното присуство во „лулката на исламот“ е во потполна спротивност со целокупната вахабистичка идеологија, но сепак, вахабистичкиот естаблишмент е принуден од страна на династијата Ал Сауд да издаде *fatwa*, со којашто се легализира присуството на странски

²⁵³ Lacroix, S., *Between Islamists and Liberals: Saudi Arabia's new Islamo-Liberal reformist trends*, Middle East Journal 58, No.3, Summer 2004.

групи во Саудиска Арабија. Ваквиот потег на вахабистичките улами наидува на остри критики од јавноста и особено од страна на другите исламски движења (Муслиманските браќа и Jamaat-i-Islami), коишто сметаат дека вахабистичкиот естаблишмент ги напушта основните принципи на идеологијата што им е заедничка, само за да ја задоволи „Куката на Сауд“. Иако и во рамките на современиот вахабизам во последно време се јавуваат фракции, овде лежи основната разлика помеѓу радикалните исламски движења и вахабистичката идеологија: вахабистите сметаат дека сè додека владетелот владее согласно шари'ата, спротивставувањето е нелегитимно. Ова е периодот на појавата на првите дисиденти или т.н. „шеици на будуењето“, кои повикуваат на реформи во насока на враќањето кон „праведниот пат“. Според нив, најголемата закана за исламот доаѓа од предавниците на културата однатре, односно муслиманите кои се приврзаници на либералните и секуларни идеи. Според нив, верниците мора да се борат со овие агенти на културниот империјализам²⁵⁴. Дисидентите го напаѓаат вахабистичкото водство во Саудиска Арабија, односно нивното инсистирање на ритуална точност, додека муслиманите страдаат под странска окупација во Палестина, Ирак, Кашмир и Чеченија. Ова според Коминс е всушност главната разлика помеѓу вахабизмот и модерните исламски движења²⁵⁵. Како резиме на кажаното, Факс смета дека во 1990-тите, пазарот на религиозни идеи нудел повеќе од еден продукт: дисидентите се залагале за ефикасност, еднаквост, повикувале на пошироко политичко учество и поголема грижа на владетелите за луѓето, а овие барања ги одразувале модерните политички барања и грижи на исламските возобновувачи²⁵⁶.

Согласно наведеното, се чини дека хегемонијата и авторитетот на вахабизмот во Саудиска Арабија не е на највисоко ниво. Критиките што доаѓаат однатре, од Саудиска Арабија, се однесуваат на социјалната манифестација на вахабизмот (религиозната полиција, забраната за возење на жените), укажувањето на линкот помеѓу вахабизмот и насилството во самата држава, критики на сметка на

²⁵⁴ Fandy, M., *Saudi Arabia and the politics of dissent*, Palgrave Macmillan, 2001.

²⁵⁵ Commins, D., *The wahhabi mission and Saudi Arabia*, London, I.B.Tauris & Co Ltd, 1997, стр. 182

²⁵⁶ Faksh, A. M., *The future of Islam in the Middle East: Fundamentalism in Egypt, Algeria and Saudi Arabia*, Praeger, 1997.

доктриналната ригидност на вахабизмот, односно тенденцијата слепо да се имитираат Ал-Вахаб и Ибн Таимија и можеби најважната критика е онаа што се однесува на нетолерантноста на вахабистичката идеологија.

Саудиската влада, поттикната од бројните критики, во последниве години пристапува кон конкретни социјални и религиозни реформи. Очигледен потег во таа насока претставува организирањето на Првата конференција за национален дијалог во јуни 2003 година, на којашто присуствувале триесет улами кои припаѓаат на различни вероисповести, застапени во државата (не само вахаби туку и невахабисти сунити, суфи, исмаили, ши'а). Од оваа конференција произлегуваат неколку заклучоци, а некои од нив претставуваат вистински удар за вахабизмот, како што е на пример признавањето на индивидуалната и конфесионалната различност во рамките на саудиската нација, нешто што е во спротивност со традиционалниот вахабистички ексклузивизам. Дополнително, ниеден од официјалните претставници на вахабистичкиот естаблишмент не бил поканет да присуствува на конференцијата, а тоа очигледно зборува за евентуалната подготвеност на Саудиската влада да ги маргинализира истите²⁵⁷.

Ситуацијата надвор од границите на Саудиска Арабија е многу поразлична. Саудиската влада одвојува огромни суми на средства за ширење на вахабистичката порака.

Неоспорен е фактот дека особена можност за влијание и ширење на вахабистичката порака, Саудијците имале во 1970-тите години на 20-тиот век, со драстичното зголемување на цените на нафтата. Саудиската влада започнала да троши десетици милијарди долари низ исламскиот свет и да го промовира вахабизмот, односно „петро-исламот“²⁵⁸.

Ал Фадл смета дека пораката на вахабизмот кон останатите муслимани, односно можноста за пропагирање на вахабистичката идеологија, меѓу другото извира од:

- арапскиот национализам, којшто се засилува по вахабистичкиот напад на Отоманската Империја;

²⁵⁷ Lacroix, S., *Between Islamists and Liberals: Saudi Arabia's new Islamo-Liberal reformist trends*, Middle East Journal 58, No.3, Summer 2004.

²⁵⁸ Kepel, G., *Jihad: The trail of political Islam*, Cambridge, MA, The Belknap Press of Harvard University Press, 2002.

- контролата на Мека и Медина, којашто им дава на вахабистите можност за големо влијание врз муслиманската култура и размислување;
- нафтата, којашто по 1975 година им пружа приходи што се мерат во милијарди долари и им овозможува ширење на вахабистичката интерпретација на исламот²⁵⁹.

Според Шварц, вахабизмот е многу влијателен во Катар, Кувајт и Обединетите Арапски Емирати, а има многу приврзаници во Јемен (Stephen Schwartz on Wahhabism on National Review Online). Во наведното интервју, Шварц смета дека надвор од Полуостровот, генерално гледано, вахабизмот е непопуларен, меѓутоа секогаш кога некаде има проблеми, се појавува вахабизмот. Според него, Хамас во Израел претставува чист вахабизам, а форми на неовахабизам или вахабистичка идеологија се моќни во Египет (Муслиманските браќа) и во Пакистан (Jamaat-i-Islami). Во наведените земји, неовахабистите се иницијатори на нападите на другите муслимани, но и на немуслиманите. Вахабистичката инфилтрација продолжува во Чеченија и во Кашмир, а иако бројот на поддржувачи е мал, вахабизмот успева да биде влијателен во Нигерија, Узбекистан, Индонезија и Филипините. Шварц смета дека вахабистичката инфилтрација во Босна не успеала (наведеното е дискутабилно и ќе биде подетално разгледано во наредната глава), а истото важи и за Косово. Според него, албанските муслимани во Македонија и Албанија не го сакаат вахабизмот, што оди во насока на потврдување на некои од истражувачките прашања (го сметаат за премногу далечен и различен од нивниот начин на практикување на исламот). Деобанди движењето, коешто има многу слична идеологија како и вахабистичката, е основа на талибанското движење во Авганистан. Што се однесува до имигрантските муслимански заедници, вахабизмот е присутен во Франција, но е ослабнат од муслиманите од Алжир, кои не дозволиле пробивање на идеологијата и во нивната матична земја. Според Шварц, Британија има нападни вахабистички и неовахабистички елементи, но во реалноста има мала поддршка од локалните муслимани. Меѓутоа, во едно истражување во Британија од 2007 година, за време од две години колку што траело истражувањето, била пронајдена вахабистичка

²⁵⁹ Abou al Fadl, K., *The great theft: Wrestling Islam from the extremists*, San Francisco, Harper, 2005.

литература барем во четвртина од џамиите во Британија²⁶⁰. Цела оваа литература била издадена и дистрибуирана од агенции коишто биле поврзани со владата на Саудиска Арабија. Во наведената литература се најдени препораки дека хомосексуалците треба да бидат запалени, каменувани или фрлени од планини или високи објекти, а потоа повторно каменувани, за да бидат сигурни дека се мртви. Истото се однесува и на оние кои ја менуваат верата или извршуваат блуд. Речиси половина од литературата била на англиски јазик, наменета за младите британски муслимани. Во истата статија е наведено дека истата 2007 година, репортери успеале да најдат литература во британските џамии, каде што жените се прикажани како интелегентно инфериорни и дека е потребно да се тепаат ако не го почитуваат исламскиот код на облекување, а децата постари од 10 години треба да се тепаат ако не се молат (карактеристика и за другите исламски радикално-правOVERVERNI концепти, идеологии, организации и групи). Авторот на статијата наведува дека „Саудијците трошат во религиозни цели надвор од државата помеѓу две и три милијарди долари, пари коишто се трошат на 1.500 џамии, 210 исламски центри, но и на дузина муслимански академии и школи“. Уште една тактика што вахабистите ја користат во Британија е преплавувањето на пазарот со евтина вахабистичка литература, 5 до 10-пати поевтина, наменета за муслимани од англиско говорно подрачје. Во статијата е наведено дека Саудијците имаат резервирано за странците 85% од местата на Исламскиот универзитет во Медина, каде што има повеќе од 5.000 студенти од 139 различни земји²⁶¹. Сите тие студенти, после задојувањето со вахабистичката идеологија се враќаат во своите матични земји и продолжуваат да ја шират истата таа идеологија.

Во извештајот на *Freedom House* од 2005 година, исто така е наведено дека во огромен дел од џамиите во САД е пронајдена литература што потекнува од агенции коишто се поврзани со владата на Саудиска Арабија, а коишто исто така повикуваат на насилство против неверниците²⁶². Слични наоди и

²⁶⁰ Valley, P., *Wahhabism: A deadly scripture*, The Independent, 01.11.2007, достапно на <http://www.independent.co.uk/news/uk/home-news/wahhabism-a-deadly-scripture-398516.html>

²⁶¹ Ibid

²⁶² Freedom House, *Saudi publications on hate ideology invade American mosques*, Center for religious freedom, 2005.

заклучоци се наведени во извештајот којшто се однесува на саудиското финансирање на радикалните исламски групи во Австралија²⁶³.

Во насока на тоа во која мера и какви тактики користат вахабистите и нивните спонзори, зборува и фактот дека и во американските федерални затвори „е тешко да се пронајдат автентични исламски книги, затоа што вахабизмот доминира во затворите“²⁶⁴. Саудијците директно ги спонзорираат терористичките активности во места како Пакистан, Авганистан, Филипини, Индонезија, Чеченија и Босна, а најголем дел од големите саудиски фондации се вмешани во наведеното²⁶⁵.

Еден од приоритетите на вахабистичката идеологија претставува ширењето на муслиманската заедница во западните немуслимански општества. Напорите се движат во насока на обезбедување на вахабистичката доминација во веќе постоечкиот муслимански естаблишмент, главно преку преземање на старите или изградба на нови вахабистички џамии, исламски центри и образовни институции. Вообичаено, според Алексијев, шаблонот за преземање на џамиите или другите институции е следниот: саудиски претставник и нуди на заедницата спонзорирање на изградба на нова џамија, којашто обично вклучува и исламско школо. После завршувањето на проектот, се нуди парична помош на заедницата, што би служела наводно за одржување, на тој начин правејќи ја заедницата зависна од саудиската великодушност. Саудијците инсталираат свои членови на одборите, се носи вахабистички имам и слободна вахабистичка литература, а програмата се менува и се прилагодува на вахабистичките принципи. Понатаму, редовно се носат гости предавачи, кои имаат екстремистички погледи и ги водат обично петочните молитви, а на тој начин уште повеќе ги

²⁶³ Bendle, F.M., Secret Saudi funding of radical Islamic groups in Australia. *National observer: Council for the national interest, Melbourne*, No.72, Autumn 2007, достапно на http://www.nationalobserver.net/pdf/2007_secret_saudi_funding_of_radical_islamic_groups_in_australia.pdf (13.08.2015)

²⁶⁴ Foundation for defense of democracies, *Islamic religious groups jockey for prison access as concerns over inmate terrorism grow*, достапно на <http://www.defenddemocracy.org/media-hit/islamic-religious-groups-jockey-for-prison-access-as-concerns-over-inmate-t/> (30.10.2012)

²⁶⁵ Alexiev, A., *Wahhabism: State-sponsored extremism worldwide*, Testimony in front of the U.S. Senate subcommittee on terrorism, technology and homeland security, June 26, 2003, достапно на http://www.au.af.mil/au/awc/awcgate/congress/sc062603_alexiev.pdf, стр. 5

радикализираат членовите. Најперспективните кандидати се селектираат за понатамошна религиозна едукација и индоктринација во Саудиска Арабија, па потоа истите се враќаат назад како вахабистички мисионери, а на овој начин циклусот се заокружува²⁶⁶. Заземањето на цамијата пружа и други поволности освен пропагирањето на вахабистичката верзија на исламот. Меѓу другото, им дава можност на имамот и останатите лица во одборите да собираат закат, а потоа по нивни избор, да располагаат со наведените средства, па прилично често тие средства завршуваат кај различни екстремистички организации и групи.

²⁶⁶ Alexiev, A., *Wahhabism: State-sponsored extremism worldwide*, Testimony in front of the U.S. Senate subcommittee on terrorism, technology and homeland security, June 26, 2003, достапно на http://www.au.af.mil/au/awc/awcgate/congress/sc062603_alexiev.pdf, стр. 5

3.УКАЖУВАЊЕ НА СУШТИНСКОТО ЗНАЧЕЊЕ НА ЧОВЕКОЉУБИЕТО, ПРАВИЧНОСТА И УМЕРЕНОСТА ПО МОРАЛОТ

Посочувањето на човекољубието, правичноста и умереноста како морални вредности врз основа на кои што ќе се утврдува постоењето на заеднички морални вредности во христијанството и исламот, покрај нивното истакнување во учењата на христијанството и исламот како најзначајни, се заснова и врз нивната застапеност во онтолошко - антрополошкото утврдување на поимот човек. Во ставовите на голем број филозофи околу она што претставува човечката природа, односно она што значи човечкото, секогаш е застапена барем една од наведените морални вредности, или некоја нејзина манифестација. Секако, целта на укажувањето за присутноста на барем една од овие морални вредности при определувањето на човечката природа, односно суштина, од страна на голем број филозофи, не е онтолошко – антрополошко утврдување на поимот човек, туку укажување на трајната присутност на човекољубието, правичноста и умереноста во учењата на голем број филозофи уште од античко време, па сè до денес.

Определувањето на поимот човечка природа пред сè претпоставува дека сите човечки суштества, без оглед на тоа колку се големи нивните разлики по боја, раса, култура или начин на размислување, имаат едно заедничко ниво. Секако, ова не подразбира дека сите луѓе се исти зошто неспорно е постоењето разлики меѓу нив. Луѓето се разликуваат по боја, големина, тип на коса и така натаму. Но, постоењето на една заедничка физичка, анатомска структура не би можело да се негира. Сите луѓе имаат рбет, срце, бели дробови, артерии, вени, црн дроб, нос, очи. Можеби меѓу нив има и некои што немаат црн дроб, но тие се исклучоци што не го нарушуваат фактот дека поседувањето црн дроб е дел од основниот план на човечкото тело. Врз темелот на овој основен телесен план се засноваат советите за телесното здравје, тие се универзални заради фактот дека се применливи за сите нормални луѓе, од сите раси и епохи. Основните правила за здравјето се исти за сите луѓе, без потреба да се оспоруваат малите разлики во третманот што се последица на постоењето мали разлики во физичката состојба.

Според Валтер Стејс²⁶⁷, моралните правила, во потесна смисла, се резултат на разумот или личноста на човекот. Оваа концепцијата за човечката природа подвлекува и признава постоење на заеднички план на душата или личноста, каков што впрочем постои и за телото. Непостоењето заедничка структура на умот и разумот кај луѓето, доведува и до непостоење на човечки морал што би се состоел од совети применливи за сите нормални луѓе. Постоењето универзални морални вредности претпоставува вредности против кои не би имал ниту еден човек што да приговара. Утврдувањето на такви вредности, а уште повеќе нивно налагање, претставува задача што тешко некој би ја исполнил. Но, образлагањето на значајот на човекољубието, правичноста и умереноста преку значењето што им го даваат голем број на филозофи, би можело да претставува смерница за патот кон утврдување универзални морални вредности. Впрочем, некои од истакнатите морални вредности се потврдуваат и со универзалните правила за физичко здравје. На пример, умереноста манифестирана преку контролирано конзумирање на храна и пијалоци, е здравствено правило применливо за сите луѓе во сите земји. Да не се лаже, да не се краде, да не се биде нечесен или суров, да не се врши прељуба првенствено се разгледуваат како совети, но сигурно е дека нивното прифаќање ќе доведе до полза за сите луѓе. Човечката суштина не зависи од надворешните околности, туку исклучиво од вредностите што тој си ги дава на себе. Богатството, статусот, општествениот авторитет, па дури и здравјето и интелектуалната надареност – сето тоа е споредно. Важна е само наклонетоста, внатрешното однесување на душата. Тој внатрешен принцип не може да се наруши: ”Она што човека не може да го влоши, не може да му го влоши ни животот, ниту пак да му го загрози, како однадвор, така ни одвнатре.”²⁶⁸

Според Конфучие²⁶⁹, морално усовршување поединецот може да постигне со свесно негување на благородности како што се човекољубието или хуманоста, потоа праведноста, исправноста, мудроста, искреноста и храброста. Кај него, човекољубието претставува општа благородност, доблест врз која понатаму се засноваат сите останати благородности. Совесноста и алтруизмот се два особени моменти врз кои,

²⁶⁷ Стејс В., *Судбината на западниот човек*, Култура, Скопје, 1991

²⁶⁸ Cassirer E., *Ogledi o sovjeku*, Naprijed, Zagreb 1978

²⁶⁹ *Енциклопедија живих религија*, Нолит, Београд, 1990

според Конфучие, е засновано човекољубието. Од суштинско значење за етиката на Конфучие е и начелото на умереност, рамнотежа или популарно “златна средина”, со чија примена се остварува универзална хармонија меѓу поединецот, општеството и космосот. Менцие, следбеник на Конфучие, разликата меѓу човекот и животните ја наоѓа во т.н. четири зачетоци : "чувството на сочувство е зачеток на човекољубието; чувството на срам и гадење е зачеток на исправноста; чувството на скромност и попустливост е зачеток на пристojноста; и чувството за право и неправо е зачеток на мудроста". Според него, со нивно развивање човекот станува навистина човек.²⁷⁰

Античките филозофи се стремат да го утврдат она што би претставувало највисоко добро, што би ја определило смислата на човечкиот живот. За Сократ, смисла на човечкиот живот и највисоко добро претставува блаженството. Но, Сократовиот поим за блаженство не содржи хедонистички тенденции; тој проповеда воздржување на нагоните и страстите, бидејќи само на тој начин, и со самоусовршување може да се постигне најтрајното и највисокото задоволство – блаженството.²⁷¹

За Платон содржина на највисокото добро е разумот и умствената работа. Негова општа идеја за моралот е таа дека неговата суштина ја чини хармоничната соработка меѓу различните делови на душата заради постигање благосостојба на целината. Функцијата на разумот, според Платон, е тој да врши проверка, да владее, желбите да бидат контролирани, да бидат послушни; духот пак, да му биде "сојузник" на разумот и да утврди дека неговите заповеди се спроведени. За Платон, моралот е хармонично дејствување на човечката личност преку соодветните дејствија на одделните нејзините делови. Став на Платон е дека добар човек е тој во кој разумот ги управува желбите, а лош оној во кој желбите управуваат со разумот. Всушност, ова е негов соодветен став за суштината на моралот и на неморалот. Во пракса, контролирањето на желбите од страна на разумот всушност значи нивно ублажување. Платоновото ублажување во сите нешта, т.н. "златната средина", прераснала во општ грчки морален идеал. Во учењето на Платон се застапени четири доблести: мудрост, храброст, умереност и

²⁷⁰ Илић С., *Пут у хумано друштво*, Економика, Београд, 1984

²⁷¹ Ibid

правичност, а човекот треба да биде : "вистинитољубив, чесен, приспособлив, умерен, општо земено - морален".²⁷²

Според Аристотел, во животот постојат три душевни состојби, од кои две се негативни, а само третата е етички прифатлива. Негативните се разликуваат меѓу себе – една негативна состојба е претерувањето, друга е недостатокот. Само третата состојба, онаа што се наоѓа меѓу овие крајности, е прифатлива. Тоа е средната мерка – умереноста : "Средина е она што е подеднакво оддалечено и од претераноста и од недостатокот, од едната или од другата крајност, и што секогаш е иста. Во однос на нашата суштина, средината е она што не е ниту премногу, ниту премалку"²⁷³. Овај принцип не значи осредност, туку исполнување на иманентната цел зошто, додека претерувањето претставува излегување од областа на целта и разорување на првобитната способност, а недостатокот заостанување зад она што се налага со првобитната цел, средината, како синтетичка структура, значи полна мерка за она што целта го налага.²⁷⁴

Стоичката филозофија, чиј предводник е Зенон, е против телесните уживања, зошто совладан од нив, човек може да стане роб на сопствените страсти. Според стоицизмот, човекот може да го развива својот разум само со ограничувања на своите нагони и страсти зошто само будалата е роб на страстите. За оваа филозофија основна доблест е умереноста.

И според Сенека блажениот живот не се состои во наслади, туку во живот што е во хармонија со природата, затоа што сетилното уживање брзо донесува заситеност и предизвикува досада. Затоа, не би требало животот да се живее заради телото, како да не можеме да живееме без него, зошто никој не е слободен ако му служи на телото. Човек треба да се ослободи од надворешните минливости на животот и тежиштето да го најде во самиот себе. Кај Сенека, при налагањето на принципот на моралност, силно доаѓа до израз човекољубието : "На другиот секогаш простувај му, себеси никогаш"; "Треба да живееш за другиот ако сакаш да живееш за себе". Па понатаму, за значењето на правичноста да додаде : "никој не може да живее пријатно, ако истовремено не живее и чесно".²⁷⁵

²⁷² Стејс В., *Судбината на западниот човек*, Култура, Скопје, 1991

²⁷³ Аристотел, *Никомахова етика*, Три, Скопје, 2003

²⁷⁴ Илић С., *Пут у хумано друштво*, Економика, Београд, 1984

²⁷⁵ Ibid

Во џаинизмот, во индиската филозофија, основни начела се: почит (ахимса), вистинољубивост, целибат, отфрлање на имотот и прифаќање само на она што се добива на дар. Почитувањето (ахимса) претставува најважно начело на џаинизмот и се состои во неповредување на другиот, како во делата, така и во мислите. Суштината на ова начело не е само воздржување од нанесување зло, туку и помагање на другиот. Доколку на таа друга личност не и помогнеме, а можеме да и помогнеме, и нанесуваме зло.²⁷⁶

Кант претпоставил дека она што тој го нарекол “категоричен императив” претставува фундаментален закон на сите етики. Категоричниот императив, според него, може да се формулира на неколку различни начини. Така, една негова формулација е: “Делувај така што човечноста, без обзир дали во себе или во некој друг, секогаш ја третираш како цел, а никогаш само како средство.” Според Кант, суштината на моралот е третман на сите луѓе како “цели по себе”, а не само како средства за нашите цели.²⁷⁷

Според Шопенхауер²⁷⁸, дејанија на кои мора да им се даде морална вредност се доброволната правичност, чистотото човекољубие и искрената племенитост. Предлагатие да се разгледуваат како фундамент на етиката. Според него, кардинални доблести врз кои се засновани сите други, се правичноста и човекољубието, зошто практично од нив произлегуваат и теориски можат да се изведат сите други. И двете доблести имаат корени во природното сожалување. А тоа сожалување претставува неоспорлив факт на човечката свест, лежи во самата човечка природа, токму затоа истрајува во сите односи и е присутна во сите земји и сите времиња. Спротивно на тоа, вели Шопенхауер, на оној на кого се чини дека му недостасува сожалување, луѓето го нарекуваат нечовек, како што “човечноста” често се користи како синоним за сожалувањето.

Во поткрепа на укажувањето на моралната содржина и значајот на човекољубието, правичноста и умереност во моралот, би ги прикажал и резултатите од прегледот на “Институтот за Глобална етика”, добиени во време на одржувањето на годишната средба на Светскиот Форум во Сан

²⁷⁶ Енциклопедија живих религија, Нолит, Београд, 1990

²⁷⁷ Стејс В., Судбината на западниот човек, Култура, Скопје, 1991

²⁷⁸ Шопенхауер А., О темелу морала, Братство – Јединство, Нови Сад, 1990

Франциско во 1996 година.²⁷⁹ "Институтот за Глобална етика" извршил преглед на глобалните вредности кај 272 учесници. Учесниците потекнувале од 40 различни држави, биле припадници на повеќе од 50 различни верски заедници, со просечна старост од 51 година, 57% од нив биле мажи, и повеќето од половината учесници имале високо образование. На учесниците им било понудено да одберат 5 морални вредности од листа со 15 морални вредности: вистина, одговорност, слобода, сочувство, чесност, почит кон животот, самопочитување, заштита на природата, толерантност, дарежливост, социјална хармонија, скромност, чест, почит кон постарите и верност. Петте морални вредности што биле избор на мнозинството учесници се : вистината, сочувството, одговорноста, слободата и почитта кон животот. На учесниците им било понудено да одберат и најзначајна морална вредност од понудените 15 морални вредности. Морална вредност што била избрана како најзначајна од најголемиот број учесници (21%) било сочувството, а потоа следувале вистината (16 %), одговорноста (16 %), почитта кон животот (12 %) и слободата (9 %).

Од изложеното може да се согледа важноста што ја имаат човекољубието, правичноста и умереноста во моралните определби на голем број луѓе од различни општества. Врз основа пак на прикажаните ставови од разните филозофии и учења, може да се согледа моралната содржина и значење што човекољубието, правичноста и умереноста го имаат по прашањето на моралот.

²⁷⁹ Loges W.E., *Global values, moral boundaries: A pilot survey*, Institute for Global Ethics, 1997

4.3 АЕДНИЧКАТА МОРАЛНО-ВРЕДНОСНА ОРИЕНТАЦИЈА НА ПРАВОСЛАВИЕТО И ИСЛАМОТ

При утврдувањето на заедничката морално-вредносна ориентација на христијанството и исламот пристапивме кон квалитативна анализа на содржината на светите книги на христијанството и исламот, каде значајот кој посочените морални вредности го имаат во учењата на двете религии, се утврдуваа врз основа на ставовите на истакнати теолози по тоа прашање, како и нивните толкувања на текстовите. Понатаму, беше применет методот на аналогија (се донесуваат судови, врз основа на податоци за одредена позната појава, за друга појава која е со првата во некоја корелациона или органска врска).

Квалитативната анализа на содржината на Светите книги, се реализира преку посочени текстови во Библијата и Куранот од страна на истакнати теолози од двете вероисповеди, при што за на единица на содржина беа издвоени (истакнати) човекољубието, правичноста и умереноста како вредности, и нивните вредносни манифестации. Врз основа на толкувањето и анализата на Светите книги од страна на теолозите, се истакнаа местата во Библијата и Куранот каде силно се препознава налагањето, како и значајот на човекољубието, правичноста и умереноста, како и нивните вредносни манифестации. При анализата на содржина во идентификувањето на вредностите (човекољубие, правичност и умереност) и значајот што го имаат во двете религии, беше и анализирано дали за нив во Светите книги се зборува директно или се извлечени од контекст, дали при нивното налагање тие се дадени како совети или заповеди, а во правец на утврдувањето на нивниот значај - и строгоста на предвидените санкции за нивното неизвршување, односно прекршување. Преку ова се оствари дескрипција на моралните вредности во православието и исламот, што беше неопходно за понатамошно идентификување на заедничките морални вредности, што претставуваше и наша основна цел.

4.1. ЧОВЕКОЉУБИЕ ВО ПРАВОСЛАВИЕТО

Кај човекољубието, како вредност, најнапред се манифестира и поентира токму неговата сеопфатност, сфатена пред сè, како можност преку неа да се изразат и многу други разнородни морални вредности. Човекољубието е образложение и генерална оправданост, иманентност на нештата и потребите што доведуваат до создавање на други бројни и разновидни вредности. Всушност, нема подобра причина и подлабока оправданост за конкретни, определени дејствија, нема повисок мотив за превземените чекори отколку човекољубието.

Во христијанството "систематичното искажување на љубовта во пошироки димензии обично се одредува како човекољубие. Смыслата на човекољубието првенствено е богословска. Човекољубител не е човекот, туку Бог. Човекот станува филантроп следејќи го Бог".²⁸⁰ Всушност, љубовта е основното начело на моралноста во христијанството. Токму љубовта е новата основа што христијанството ја создава и поставува при градењето на својот вредносен систем. Изворното христијанско поимање на човекољубието се движи во рамките на базичниот теолошки термин Теохуманизам (Богочовекољубие), наспроти подоцнежното отуѓување од изворното значење на човекољубието предизвикано во западните христијански предели, почнувајќи од ренесансата и хуманизмот наваму. Подоцнежното поимање на човекољубието на запад се сведува на енормната редукција на значењето на овој базичен христијански поим, олицетворен во голото значење на поимот хуманизам. Љубовта претставува "јадро на христијанството"²⁸¹; според д-р Јустин Поповиќ, "љубовта е суштината на Бога, суштина на Троичното Божество, суштина на христијанството". Таа го исполнува целокупниот христијански живот, затоа што со неа верникот се соединува со Бог, кој е извор на љубов.²⁸² Во православното поимање "Бог е апсолутно битие затоа што е субстанцијален чин на љубовта. Недостатно е да се каже дека Бог ја поседува љубовта, бидејќи "Бог е љубов" (ο Θεός είναι αγάπη) (1. Јов. 4, 8, 16). Со други зборови,

²⁸⁰ Мандзаридис Г.И., *Социологија Хришћанства*, Хришћански културни центар, Београд, 2004

²⁸¹ Анастасие Архиепископ Тиране и целе Албаније, *Глобализам и православје*, Београд, 2002

²⁸² Протопрезвитер Јоанидис Н., *Бог, Човек, Спасење*, Цетиње, 1997

суштината на Бога е љубовта, Неговата лична природа, а не само за Него својствена творечка релација. Тоа значи Бог е љубов, а не само некој кој љуби макар и потполно"²⁸³.

Николај Хартман²⁸⁴ укажува дека со појавата на христијанството љубовта добива сосема ново значење, таа е потполно нова - по потекло, по содржина, по мотивација. Новото за неа и во неа е условено од околноста дека таа не доаѓа, не извира од извор заматен со грев, туку од пречистиот првоизвор на апсолутната, света, вечна природа Божја. Токму затоа, христијанската љубов претставувала нова морална вредност - укажува Хартман, бидејќи и по потекло, и по содржина, и по мотивација таа не е земска, телесна и човечка, туку небесна, духовна, божествена.

Христијанската љубов кон ближниот не се идентификува, па дури не се ни споредува со сочувствителната и контемплативна љубов на будизмот, ниту со идеите на Платоновитот ерос, ниту пак со Аристотеловата љубов спрема ближниот. За разлика од сите овие видови на љубов, кај кои зад личноста на саканиот речиси секогаш се забележува, па дури и доминира личноста на оној што сака и љуби, во христијанската љубов спрема ближниот, примарен и определувачки е стремежот кон личноста на саканиот. Тука фокусот од личното јас е лоциран на личноста на ближниот.

Христијанската љубов е духовна љубов. По ова таа се диференцира од телесната љубов т.е. од телесната привлечност, како и од љубов душевна: сочувството, симпатијата и воопшто од било какви емоционални расположенија. Карактеристично за љубовта во христијанството е тоа што таа, иако првенствено е прикажана како љубов спрема Бога, токму таа љубов спрема Бога повлекува со себе и општа љубов, љубов спрема сите Негови творби, а особено спрема човекот. Љубовта спрема Бога и љубовта спрема ближниот се две страни на една иста, општа љубов што се наоѓаат во органско единство, за што пак Јосиф Вријение ќе рече: "Како што душата без телото не се нарекува човек, ниту обратно тело без душа, така исто ни љубовта спрема Бога, ако не ја прати и љубов спрема ближниот". Оттука, произлегува дека љубовта спрема Бог раѓа и љубов спрема

²⁸³ Отец Санцакоски С., *Љубовта како чин на допирање на душата на ближниот со душата своја*, Воспитание, Педагошки факултет "Гоце Делчев", Штип, 2003

²⁸⁴ Панчовски Ив.Г., *Етика хришћанске љубави*, Ниш, 1973

ближниот, а љубовта спрема ближниот е доказ на христијанската љубов спрема Бога²⁸⁵.

Во Стариот завет принципот на љубовта е религиозно образложен и е во хармонија со сите останати морални начела. Овде љубовта, најнапред, е истакната како Божја особина и Божја манифестација, а потоа, на второ место, како Божје барање упатено до сите луѓе заради тоа што тие се создадени од Бога, назначени и повикани да станат "синови на царството Божје"²⁸⁶.

На Синајскиот рид, Господ му се открива на Мојсие како Бог "човекољубив, милосрден, долготрпелив, многумилостив и вистинит, Кој е спор на гневот и обилен со милосрдие и вистина и проштева беззаконие и грев". /2. Мој. 34-6/. Всушност, целиот Мојсеев закон е исполнет со правила и прописи за социјална правда и милосрдие, кои произлегуваат од почит кон личноста на ближниот и претставуваат еден понизок облик на манифестација на човекољубие. На пример, во него се наредува : "Кога ја собираш жетвата од земјата своја, не ја жнеј нивата своја до крај, и паднатите класја од жетвата своја не собирај ги; а и лозјето свое не собирај го до зрно, и паднатите зрна од брањето не собирај ги; остави го тоа за сиромавиот и придојдениот" /3. Мој. 19-9,10/; "Шест години сеј ја земјата своја и собирај ги плодовите нејзини, а седмата остави ја нека отпочине, за да се нахранат сиромасите на твојот народ" /2. Мој. 23-10, 11/, за да рече понатаму: "На придојдениот немој да му правиш неправда, ниту да го угнетуваш, зошто и вие бевте придојдени во земјата египетска, Не навредувајте ни вдовици, ни сираци" /2. Мој. 22-21,22/ Барањето за социјална правда содржано во Мојсеевиот закон многу се доближува до човекољубието, така да во некои точки тоа и се спојува, изедначува со него, како на пример во определбата " ... го сака придојдениот и му дава леб и облека" / 5.Мој. 10-18 / или "Не загорчувај го поминот на придојдениот, сиромавиот и вдовицата, и од вдовица не земај облека во залог" /5. Мој. 24-17/.

Чекорејќи со сигурни чекори по патеката на социјалната правда, сосема логично Мојсеевиот закон, од неа директно преминува и се преобразува во љубов спрема ближниот, пропишувајќи: "... сакој го ближниот твој како самиот себе" /3. Мој. 19-18/. Посебно внимание тука заслужува и околноста што

²⁸⁵ Протопрезвитер Јоанидис Н., *Бог, Човек, Спасење*, Цетиње, 1997

²⁸⁶ Ibid

таа љубов не се однесува и усмерува само на сонародниците, туку и на придојдените: "... придојдениот меѓу вас нека ви биде исто како тукашен; сакајте го како себеси" /3. Мој. 19-34/. Во ликот на Мојсие оваа љубов достигнува највисока морална височина - саможртвување. Така, тој го моли Бог да ги прости гревовите на неговите сонародници, а доколку не сака, тогаш и него да го избрише од книгата Своја, во која го запиша. /2. Мој. 32-32/.

Во "Псалмите", Божјата љубов навлегла и се чувствува многу подлабоко: "Сите патишта Господови се милост и вистина за оние, кои го пазат заветот Негов и откровението негово" /24-10/; "зошто благ е Господ: Неговата милост е вечна и Неговата вистина е од род во род" /99-5 /; "Господ ќе направи што е добро за мене! Твојата милост, Господи, е вечна; делата на рацете Свои не презирај ги!" /138-8/; "Господ ги пази придојдените, ги подржува сираците и вдовиците..." /145-9/; додека во љубовта кон ближниот посебно се цени грижата за бедните: "Блажен е оној, што ги пригледува бедните и сиромасите" /40-1 /; "Пазете на сирак и беден, праведен и сиромав; ослободувајте го сиромавиот и бедниот од рацете на грешниците" /81-3, 4/.

Во Пророчките книги, вдахновени од духовно-моралната величина на претходните месијански времиња, пророците се тие што врз основа на чиста религиозност и возвишена моралност, претставуваат вистински и непосредни народни учители и трибуни. Токму тие меѓу народот ја поттикнуваат и будат мислата и стремежот за социјална правда, братство меѓу луѓето, мир и разбирање меѓу народите. Тие се оние што повикуваат на откривање и чистење на сите оние што се обземени од гревовите и пороците. При ваква состојба сосема е разбирливо зошто пророците продираат многу подлабоко во начелото за моралната љубов во споредба со претходните старозаветни писатели²⁸⁷.

Во Пророчките книги Бог му открива на Израел неограничена љубов спрема луѓето, им помага во нужда и беда, ги избавува од злото и спасува од пропаста. "Може ли жена да го заборави породот свој, а да не се смилува на чедото од утробата своја? А и кога би го заборавила, Јас тебе нема да те заборавам" /49-15/; "Нечесниот нека го остави патот свој, и беззаконикот - помислите свои и нека се обрне кон Господа, нашиот Бог, - и Он ќе го помилува, зашто е многу милостив" /Ис. 55 - 7/; "Оддалеку ми се јави Господ и ми рече: со вечна љубов те засакав и затоа

²⁸⁷ Панчовски Ив.Г., *Етика хришћанске љубави*, Ниш, 1973.

пристапив кон тебе со милост". /Јер. 31- 3/ Со цел Божјата љубов да биде поблиску и поточно определена, односно таа да се разликува од Божјата правичност и од човечката љубов, старозаветните пророци неа ја обележуваат и именуваат не само со зборот "хасед", туку и со "ахаб ". Зборот "ахаб" има многу побогата содржина и означува "спонтано избрана, незаслужено дарувачка и великодушно простуваачка љубов на Бога"²⁸⁸. Но, и тука Бог не се задоволува само тој да манифестира неограничена љубов, па во тоа да биде Сам, туку тоа го бара и од луѓето: "Научете се да правите добро, барајте правда, спасувајте угнетен, заштитувајте сирак, застапувајте се за вдовица"; "Раздели го лебот свој со гладните, и скитниците сиромаси одведи ги во домот свој; ако видиш гол - облечи го" /Иса. 1-17; 58-7 /; "... од својот леб му дава на гладниот и голиот го облекува во облека" /Језек. 18-7/.

Во Стариот Завет бил познат принципот на морална љубов, но само во неговата пониска вредносна сфера. За потполно запознавање, познавање и остварување на моралната љубов било неопходно да се обнови, воспостави човекот во неговата првобитна духовно-морална чистота и "да се осени со нови благодетни сили, што може да се постигне со прифаќање на плодовите на искупувачката саможртва на Божјиот Син и примање на благодетни дарови на Светиот Дух"²⁸⁹. Поради духовно-моралната состојба во која се наоѓал старозаветниот човек, принципот на морална љубов не претставувал основно начело на моралноста. Тој е често ограничуван со многу морални заповеди и наредби, а сето тоа условено како од воспитниот карактер на старозаветните закони, така и од потребата Израелскиот народ да биде сочуван и заштитен од физичкото уништување од страна на многубожните народи што го опкружувале, односно монотеизмот да биде сочуван од законите на идолопоклонството. Заради својата религиозно-морална грубост Израелскиот народ мораше да биде воспитан за почитување на елементарните морални вредности со примена на пониски, ригидни и речиси сурови законски принципи. И во таа морално-воспитна фаза тој поминува постепено кон моралната љубов која скалесто се шири и возвишува .

Старозаветниот човек во таа мера е прикован од гревот што не е способен да го сака Бог и својот ближен дури ни со

²⁸⁸ Ibid.

²⁸⁹ Панчовски Ив.Г., *Етика хришћанске љубави*, Ниш, 1973.

заложите и налозите на високо возвишени мотиви. Неможејќи да се ослободи од злите мисли и наклоности, не може да се посвети на службата на доброто. Овој човек најнапред требало да се препороди и духовно се обнови, за да може да се исполни со морална љубов, зошто во состојба на злоба и омраза не може да се наметне спротивно чувство-љубовта, и да се исполни душата со богољубие и братољубие. Токму поради тоа Стариот Завет се доживува како подготовка за она што следи во Новиот Завет, односно подготвеност и спремност за да може да се препознае и прими Христос, неговата спасоносна мисија и етика на љубов²⁹⁰.

Стариот закон на љубовта е присутен и потврден и во Новиот Завет, при што Христос се повикува на зборовите од Петокнижието почнувајќи со: "Чуј Израеле" /Марко 12-29/. Исус Христос ја потврдува старозаветната заповед за љубов спрема ближниот и преку формулацијата: "Возљуби Го Господа, својот Бог, со сето срце, и со сета свија душа, и со сиот свој разум; тоа е прва и најголема заповед; а втората е слична на неа: Возљуби го својот ближен како себеси" /Мат. 22-37, 38, 39/; односно вели: "На тие две заповеди се крепат целиот Закон и Прорците" /Мат. 22-40/. Потврда на оваа старозаветна норма Исус дава и преку правилото на моралноста: "Се она што сакате да ви прават луѓето, правете им го и вие; оти тоа се Законот и Прорците" /7-12/. Сепак Исус го надминува овој степен на љубов заповедајќи им на своите ученици: "Нова заповед ви давам, да се љубите еден со друг; како Јас што ве возљубив, така и вие да се љубите еден со друг" /Јов. 13-34 /. Овде, како критериум за љубовта спрема ближните не се зема природната, човечка љубов спрема самиот себе, туку веќе натприродната, натчовечката, божјата љубов што Синот Божји ја покажува спрема луѓето. Во ова се состои новината на новозаветната љубов - наведува Свети Кирило Александриски: "законот наредува да го сакаш братот како самиот себе, но Исус Христос нас не љубеше повеќе но Самиот Себе".²⁹¹

Исус Христос наредува ништо да не се става над љубовта спрема браќата, ниту слава, ниту богатство, па дури ако е потребно, без никакво двоумење, да се прими самата телесна смрт, за да се спаси ближниот.

²⁹⁰ Ibid

²⁹¹ Панчовски Ив.Г., *Етика христијанске љубави*, Ниш, 1973.

Во Новиот Завет љубовта се открива во учењето и животот на Исус Христос. Тој ни соопштува: "Сте слушнале дека е кажано - Љуби го својот ближен и мрази го непријателот, а Јас пак, ви велеам - љубете ги непријателите свои, благословувајте ги оние што ве колнат, правете им добро на оние што ве мразат и молете се за оние што ве навредуваат и гонат". /Мат. 5-43, 44/. После ова: "се остава ли место за сомнеж дека ќе остане макар еден човек на планетава што ќе престане да ни биде ближен и ќе биде надвор од зоната на христијанската љубов".²⁹² Новозаветното поимање на избран народ е содржано во повикот и во изборот сите народи, а не само еден да го сочинат Народот Божји, Црквата Божја (Новоизбраниот Народ Божји, Новиот Израил). Старозаветното поимање на избраниот Народ Божји е содржано во изборот на само еден народ, еврејскиот народ (Стариот Израил). Заповеста Христова е универзална : "Нема веќе ни Јудејци , ни Елини , ни роб, ни слободен; нема машки пол, ни женски; зашто сите вие сте едно во Христа Исуса" /Гал. 3-28/. Исус ја направи љубовта "суштина и метод на богопознанието и човекопознанието . Љубовта не е само чувство, туку и суштина на духот, душата и волјата. Таа е главна создавачка сила со која новозаветната личност се компонира."²⁹³

Од аспект на христијанската етика, евангелиската љубов доаѓа од Бога и таа е Божји дар, што на оние кои веруваат им се дава преку Исус Христос и преку неговата Црква. Но, христијанската љубов претставува плод на срдечни желби, свесни и слободни барања на оној кој верува. Љубовта, како основен принцип на моралноста, за своја претпоставка има слободата. Никој не е во можност и состојба да го присили човека да го сака Бог и ближниот, "љубовта е највисока манифестација на слободниот дух".²⁹⁴

По своите манифестации христијанската љубов е сеопфатна и неисцрпна. Сепак, ќе направиме обид да прикажеме некои нејзини општи и покарактеристични манифестации, а конкретно манифестациите на социјалната љубов и љубовта спрема ближниот. Според Е. В. Спекторски, највисок степен на манифестација на социјалната љубов во христијанството е преку

²⁹² Санџакоски Отец С., *Љубовта како чин на допирање на душата на ближниот со душата своја*, Воспитание, Педагошки факултет "Гоце Делчев", Штип, 2003

²⁹³ Поповић Ј.Сп., *Достојевски о Европи и словенству*, Београд, 1940

²⁹⁴ Панчовски Ив.Г., *Етика хришћанске љубави*, Ниш, 1973

самопожртвуваност. "Самопожртвуваноста претставува таков правец на волјата во кој човек што е проткаен и вдахновен со висока вредност на моралните должности, сака по секоја цена да им остане верен и тогаш кога ќе е потребно да се жртвува самиот себеси заради нивно исполнување."²⁹⁵ Самопожртвуваноста претставува основно евангелиско барање. Исус Христос повикува: "Тогаш Исус им рече на учениците Свои: "Ако некој сака да врви по Мене, нека се одрече од себе, да го земе својот крст и да оди по Мене" /Мат. 16-24/. Според евангелието, тоа не подразбира само "да ја положи душата своја за своите пријатели" /Јован 15-13/, туку многу повеќе: "љубете ги непријателите свои, благословувајте ги оние што ве колнат, правете им добро на оние што ве мразат и молете се за оние што ве навредуваат и гонат" /Мат. 5-44/. За оној што одлучил да биде со Христос, д-р Јустин Поповиќ вели: "Ако си Христов, себе си сметај се за сметилиште на светот по кое сите газат. Кога те колнат - благословувај; кога те тепаат - простувај; кога те мразат - љуби".²⁹⁶ Христијанската самопожртвуваност не е еднаква на самоодрекувањето, иако и него го вклучува во себе. Зашто за да се следи Исус потребно е да се биде спремен на секаква жртва, па дури и на самопожртвување за остварување на возвишените начела Христовиот морален идеал. Исус не бара од христијанинот да се откаже од основното јадро на сопствената личност, а уште помалку, свесно и намерно да се самоунижува и самоказнува. Христијанското самоодрекување и самопожртвување би требало да ја зацврсти човечката душа, да ја води кон морално усовршување и да и гарантира вечен спас. Ова изрично го вели и подвлекува Исус Христос, па вели: "Кој ја сака душата своја ќе ја загуби; а кој ја мрази душата своја на овој свет, ќе ја запази за живот вечен" /Јов. 12-25/.

Христијанското самоодрекување не одрекува едноставно и се, а најмалку човечката личност, нејзиното достоинство и чест, нејзиното усовршување и спасение. Предмет на христијанското самоодрекување е гревот што ја унижува човечката личност, го потценува нејзиното достоинство и ја турка во пропаст. Во смисла на ова, христијанското самоодрекување не значи одрекување од сите добра, тоа бара

²⁹⁵ Ibid

²⁹⁶ Поповиќ Ј.Сп., *Философске урвине*, Минхен, 1957

да се отфрли и жртвува само она што му пречи на човекот да напредува во моралното усовршување и вечен спас.²⁹⁷

Втор степен на манифестација на објавената љубов (според Е.В. Спекторски) претставува милосрдие. Милосрдие спрема гладните, жедните, странците, спрема сите оние што се во неволја и потреба. Христијанската љубов спрема ближниот е активна, дејствувачка, работна, манифестација на верникот. Таа не се задоволува и исполнува само со убави зборови и желби, оној кој вистински го сака ближниот свој и штом го види во неволја, ги вложува сите свои напори за да му помогне: "Чеда мои, да не се сакаме со зборови или со јазик, туку со дела и вистина" /1.Јов. 3-18/. Христијанската љубов спрема ближниот секогаш се преточува во соодветни дела: "Но, кога даваш гозба, повикај ги сиромасите, хромите, слепите". /Лука 14-13/. Преку милосрдие то всушност се покажува силата и моќта на љубовта спрема ближниот. Милосрдие налага морална свест кај човекот, будна совест да се помогне на оние што имаат потреба и што страдаат. Така, за значението на милосрдие Георги Флоровски вели: "Христијаните треба да се сметаат себе си за браќа (всушност, тоа е еден од нивните први називи), како членови на една општост, здраво сврзани еден со друг. И затоа милосрдие треба да биде првиот белег и првиот доказ, како докази на тоа братство."²⁹⁸

Инаку, христијанското милосрдие има свои длабоки извори во Бога, кој е бескрајно милосрден и претставува парадигма на човековото милосрдие: "И така, бидете милостиви како што е милостив вашиот Отец" /Лука 6-36/.

Милосрдие било воспоставено и во Стариот Завет, а неговите манифестации сосема кореспондирале со актуелната социјална и економска структура. Затоа кај Мојсие е запишано: "Отворај ја вратата твоја за твојот брат, за твојот беден и за оној што моли во земјата твоја" /5.Мој. 15-11/. Впрочем, во Мојсеевото законодавство постојат голем број прописи со кои со кои се олеснува судбината на сиромашните: "Шест години сеј ја земјата своја и собирај ги плодовите нејзини, а седмата остави ја нека отпочине, за да се хранат сиромасите" /2. Мој. 23-10,11/; "Кога жнееш на нивата своја во твоето поле и заборавиш сноп на нивата твоја, не враќај се да го земеш: тој нека остане за придојдениот и сиромавиот, и вдовицата" /5. Мој. 24-19/; "Ако

²⁹⁷ Панчовски Ив.Г., *Етика христијанске љубави*, Ниш, 1973

²⁹⁸ Флоровски Протојерей Г., *Библија, Црква, Предание*, София, 2003

братот твој осиромаша и изнемогне при тебе, поткрепи го исто така како да е придојден и преселник, та да живее кај тебе" /3. Мој. 25-35/. А со цел пак, да се избегне сиромаштијата и да нема сиромашни, било пропашано секоја седма година да се простат долговите на должниците: "И ова е заповед за простувањето: секој кој што дал на заем на ближниот свој, нека му го прости; целиот долг да не го бара од ближниот свој, или од братот свој, бидејќи тоа е простување заради Господа, твојот Бог". /5. Мој. 15-2/.

Милосрдието претставува Божја заповед и должност на верникот спрема своите ближни зошто тие сите се створени од Бога. Заради тоа, христијанинот преку милосрдието, од една страна, директно ја манифестира својата љубов спрема својот ближен, а од друга страна, индиректно и спрема својот Творец. Исус Христос, во својот пророчки говор за Страшниот суд, вели дека кога тој ќе дојде во славата Своја, секого ќе го награди спрема сопствените дела и ќе примени на себе сите дела што сме ги извршиле за своите ближни: "Вистина, ви велам: доколку сте го направиле тоа на еден од овие Мои најмали браќа, Мене сте Ми го направиле" /Мат. 25-40/. Затоа Јосиф Вријение ќе рече: "Оној кој прави милосрдие, не прави добро, туку нему со тоа му се прави добро".²⁹⁹

Во Новиот Завет, преку учењето на Исус Христос, милосрдието добива религиозно-морално образложение. Така, Исус налага милосрдието да биде доброволно и морално чисто, некористољубиво: "Одете и научете се што значи: Милост сакам, а не жртва" /Мат. 9-13/; "... на заем давајте не очекувајќи ништо. Така ќе биде голема наградата ваша и ќе бидете синови на Севишниот; зошто и Он е добар кон неблагодарните и лошите" /Лука 6-35 /; "На оној што бара од тебе, дај му, и не го одбивај оној што ти сака нешто на заем" /Мат. 5-42/; "кој има две облеку, нека му даде на оној што нема; а кој има храна нека го прави истото" /Лука 3-11/.

Токму по својот карактер на доброволност, милосрдието се разликува од секоја форма на општествена помош. За ова Апостол Павле вели: "Секој да дава од љубов, а не со жал или принуда; оти Бог го љуби оној што од љубов дава" /2. Кор. 9-7/.

Делото на милосрдието е разноврсно, а разноврсни се и начините на кои тоа се врши, така што него можат да го вршат

²⁹⁹ Клеман О., *Разговори со Екуменскиот Патријарх Вартоломеј Први*, Култура, Скопје, 2000

не само богатите, туку и сиромашните: "Па седна Исус спроти ковчежето и гледаше како народот пушта пари во него. Мнозина богати пуштаа многу; И кога дојде една бедна вдовица, пушти две лепти, што прават еден кодрант; А Исус кога ги повика учениците Свои, им рече: "Вистина, ви вела дека оваа сиромашна вдовица даде повеќе од сите, што пуштија во ковчежето" /Марко 12-41, 42, 43/. Дури Свети Јован Златоуст смета дека понекогаш сиромаштвото дава подобра можност и шанса за да се покаже тоа: "Сиромашниот без тешкотии ќе оди во затвор, ќе посети болни, ќе пружи чаша ладна вода, а богаташот, бидејќи е горд на своето богатство, нема ова да си го дозволи." Движечка сила за милосрдие не е богатството, туку грижата и љубовта кон ближните, вели Јосиф Вријентие: "Оние кои немаат богатство можат со негување на болниот да прават милостина, оние кои немаат сила можат со збор да го тешат братот свој".

Христијанското милосрдие има универзален карактер, за него подеднакво, без никакви ограничувања и исклучоци, се достоини сите луѓе. За ова Лактацие вели: "Зошто ги бираш луѓето? Ти си должен да го сметаш за човек секој кој од тебе бара, бидејќи и оној кој проси од тебе го прави тоа бидејќи те смета за човек", а Јован Златоуст налага: "Ако некој, па дури да бил и најпорочниот, има потреба за неопходна храна, нахрани го. Така Христос нареди да постапуваме". Врз основа на тоа што Бог е Отец на сите, воспоставувањето на спонтан, незазорен контакт и служење на сите луѓе без очекување на било каков надомест, претставува "мерка за процена на автентичноста на христијанинот".³⁰⁰

Како манифестација на љубовта спрема ближниот се појавува и сочувството, како влијание на христијанската љубов спрема ближниот во сферата на чувствата. Преку љубовта кон ближниот се наметнува сочувство за неговото страдање. "Овие зборови се со мало значење, "сомилост" и "милост" денес значат степен на добродушност (љубезност). Во стварноста, тие подразбираат еден вид емпатија - ова е вистинско значење на зборот "сожалување" - учество во страдањето на друг, лекување доколку е во наша моќ, водење на "другиот" на патот на

³⁰⁰ Анастасие Архиепископ Тиране и целе Албаније, *Глобализам и православје*, Београд, 2002.

спасениот, обновениот живот. Зошто јас сум одговорен за "другиот".³⁰¹

Сочувството на Исус Христос ги опфаќа сите уморни и обременети: "Дојдете при мене сите изморени и обременети и Јас ќе ве успокојам" /Мат. 11-28/. И Светите Апостоли налагаат и даваат примери за сочувство: "Радувајте се со радосните, и плачете со расплаканите"/Рим. 12-15/; "а еден спрема друг бидете добри, сочувствителни" /Ефес. 4-32/; "Помнете ги затворениците, како да сте со нив затворени, и оние што страдаат, оти и сами сте во тело" /Евр. 13-3/.

Христијанското сочувство носи висок морален карактер, тоа не е обична чувствена реакција предизвикана со случајното страдање на ближниот; тоа се изградува врз сознанието на морална должност. Затоа, тоа не претставува само обично чувство, туку значи создавање волја за отстранување или олеснување на страдањата. Христијанското сочувство, иако спаѓа во рамките на моралното сознание, не значи само слепо сожалување. Секој христијанин, воден од сознанието за својата должност, не дозволува да биде потполно опфатен од чувството на сожалување и сосема немоќно да потоне во маките на оној што страда. Генерално, сожалувањето не се отфрла, но е прифатливо само доколку тоа ќе помогне да се отстранат или олеснат страдањата, така што "човек треба да се предаде на сожалување само до таа мера, доколку преку него може да се соживее во тешката положба на братот што страда и да ја активира волјата за да му помогне, да ги отстрани страдањата во неговиот живот, или доколку ова не е возможно, барем да му ги олесни страдањата."³⁰²

Христијанското сочувство секогаш е сместено во рамките на моралното сознание и него го раководи совеста. Моралното сознание е тоа што му овозможува на сочувството да ги препознае границите во кои треба да се движи, а при тоа да не се претвори во сентименталност и слабост, додека пак, совеста му овозможува реализација на својата суштина т.е. да ги отстрани или барем олесни страдањата на ближниот.

Христијанската етика ја посматра моралната љубов од два аспекта: како природна и како благодетна појава. Кога човекот, во својот морален живот, се раководи од своите

³⁰¹ Клеман О., *Разговори со Екуменскиот Патријарх Вартоломеј Први*, Култура, Скопје, 2000.

³⁰² Панчовски Ив.Г., *Етика христијанске љубави*, Ниш, 1973.

природни морални можности и принципите на т.н. природен морал, тој може да ја оствари природната љубов како чисто човечко достигнување. Додека пак, љубовта како благодетна појава се вдахнува од евангелиското учење и се манифестира во содејство и сооднос со Божјата благодет. Но, без присуство на природната способност човекот да љуби, тој не би можел да ја препознае вредноста на натприродната, благодетната љубов. Затоа, природната способност на човекот да љуби, односно нејзината присутност е неопходна претпоставка за прифаќањето на благодетниот дар на љубов, кој пак се добива преку личен стремеж и творештво. Божјата благодет никогаш не му се наметнува на човекот, таа не присилува спротивно на личните желби и барања, туку е усмерена кон морално слободни личности кои свесно се усмерени кон неа.

Често, како назив за љубовта како Божји благодет се употребува новозаветниот грчки збор "агапи" (αγάπη - љубов) што потекнува од глаголот „агапао“ (αγαπάω - љубам). Пред појавата на христијанството во класичната литература, овој глагол ретко се употребувал за означување на емоционално-моралната љубов. Но, во христијанството глаголот агапао и именката што произлегува од него - агапи, се подложни на целосен сублимирачки процес. Поради тоа, овие термини припаѓаат на новозаветниот грчки јазик. Зборот агапи означува божествена, света, општочовечка, вселенска љубов која се открива преку Исус Христос. За неа Оливије Клеман вели: "агапе е нежна и милостива љубов, вистинска лична љубов која останува несебична."³⁰³

Во светото писмо, зборот агапи не ја означува само Божјата љубов кон луѓето, туку и човечката љубов кон Бога. Исус Христос вели дека прва и најголема заповед е: "αγάπη σεμ κύριον τόν Θεόν σου" /Мат. 22-37; Марко 12- 30; Лука 10-27/. Но, зборот агапи во Светото писмо се употребува и за именување на љубовта спрема ближните. Исус Христос вели дека втората заповед е слична на првата: "αγαπήσεις τόν πλησίόν σου ως σεαυτόν" /Мат. 22-39; 12-31; Лука 10-27/.³⁰⁴ Тука Исус Христос, со глаголот агапао не само

³⁰³ Клеман О., *Разговори со Екуменскиот Патријарх Вартоломеј Први*, Култура, Скопје, 2000.

³⁰⁴ "The Greek New Testament" Deutsche Bibelgesellschaft, United Bible Societies, 1994 Stuttgart.

што ја означува љубовта кон ближниот, туку ја означува и љубовта на човекот спрема самиот себе.

Поимот агапи во Новиот Завет има голем обем и содржина, преку него се означува христијанската љубов во целата своја ширина и исполнетост. Во неа се подразбира Божјата љубов, човечката љубов спрема Бога, спрема ближните и спрема самиот себе. Сепак, основната идеја во содржината на новозавентиот поим агапи е божествената страна. Агапи е благодетен дар кој се манифестира преку Светиот Дух, но тој дар е баран и слободно прифатен од човекот³⁰⁵.

4.2. ЧОВЕКОЉУБИЕТО ВО ИСЛАМОТ

Човекољубието во исламот се изразува преку љубовта заради Алах. Љубовта заради Алах е плод на љубовта према Алах: "Тоа е Божја благодат, Господарово сјаење и светло, кое Тој го става во срцата на верниците." Љубовта, како што укажува Набулси³⁰⁶, е суштината на исламот, бидејќи ислам значи понизно предавање на Алах, со почит, љубов и послушност. Секој оној кој нема љубов, посочува Набулси, нема ни вера. Спознавањето на Алах се доведува во врска со љубовта, посочувајќи дека познавањето на Алах води кон љубов, а љубовта кон послушност, а послушноста е цената за Алаховата љубов, помош и победа. Во исламот сваќањето на љубовта е над човековите способности, само Алах може неа да ја разбере, па затоа љубовта само во Алах може да најде вистинска совршеност³⁰⁷.

Љубовта заради Алах е условена од љубовта која Алах ја има кон своите верници. Таа во Куранот се препознава под термините рафах и рахмах, при што за рафах може да биде превод сочувство, сожалување или љубезност (доброта); а рахмах претставува љубов, милост, благослов³⁰⁸. Во Куранот се вели дека Божјиот рахмах, ги опфаќа сите нешта: "Мојава казна ќе го погоди од луѓето оној кого Јас сакам, како што ги казнив оние од твојот народ, а Мојата милост опфаќа сè." /Ел-АжРаф 156/;

³⁰⁵ Панчовски Ив.Г., *Етика христијанске љубави*, Ниш, 1973

³⁰⁶ Hakki A.M., *Moral muslimana*, Bookline d.o.o., Sarajevo, 2004

³⁰⁷ Jamiutal ulama (KZN) Council of muslim theologians, *Love (Al-Hubb)*, достапно на [www.jamiat.org.za/trade/Love\(Al-hubb\).htm](http://www.jamiat.org.za/trade/Love(Al-hubb).htm) (04.05.2006)

³⁰⁸ Shafaat A., *God and Love*, достапно на http://www.beautifulislam.net/tellmemore/god_and_love.htm (05.10.2012)

"Милоста и знаењето на нашиот Господар опфаќа сè." /Гафир 7/. Во наведените ајети, според др Ахмад Шафат, додека Божјата казна претставува Божја воља насочена за одредена намена, љубовта или рахмах, претставува Негова природа, Негов став кон луѓето и сите останати суштества, бидејќи според него, и Божјата казна потекнува од рахмах. Ова Шафат го објаснува укажувајќи на тоа дека Божјата казната во исламот има за цел да укаже дека се преминати природните граници на нашата егзистенција. Преку казната човекот станува свесен за своите грешки, со што тој добива можност да се подобри и го насочи својот живот по правиот пат. Ваквиот карактер на Божјата казна во исламот, упатува на тоа дека и во неа Алах се раководи од рахмах, посочува Шафат. Токму поради ваквата Божја љубов кон верниците, во исламот и од нив се бара тие да љубат. Ебу Хурејра пренесува дека Божјиот пратеник рекол: "Жими Оној во Чија рака е мојата душа, нема да влезете во Џенет се додека не верувате; а нема да верувате се додека едни со други не се љубите. Сакате ли да ве упатам како ќе постигнете љубов помеѓу вас? Ширете селам!"³⁰⁹

Во исламот, љубовта која се налага, прво е кон Алах, таа го опфаќа целото срце и свест така што надвладува се останато.³¹⁰ Таа претставува врската помеѓу човекот и Алах. За љубовта на верниците кон Алах во Куранот се вели: "Верниците повеќе го сакаат Аллах отколку што неверниците ги сакаат своите божества, бидејќи верниците сета љубов искрено Му ја посветуваат на Аллах, а многубошците пак, се здружени во љубовта." /Ел-Бекара 165/.

После љубовта кон Алах, според исламот, доаѓа љубовта кон Мухамед. Оваа љубов се манифестира преку желбата да се следи и подржува неговиот пример, за што во Куранот се укажува: "Кажи – о, Мухаммед!: - Ако вистински го сакате Аллах, следете ме и верувајте ми, надворешно и внатрешно, и Аллах ќе ве сака, ќе ви ги избрише гревовите. Он ги простува гревовите на Своите робови верници. Он е сомилосен кон нив!" /Али Имран 31/.

³⁰⁹ Muslim, Sahih: Iman/22, h.94

³¹⁰ Jami'at ulama (KZN) Council of muslim theologians, *Love (Al-Hubb)*, достапно на [www.jamiat.org.za/trade/Love\(Al-hubb\).htm](http://www.jamiat.org.za/trade/Love(Al-hubb).htm) (04.05.2006)

Љубовта заради Алах, посочува Набулси³¹¹, подразбира да се сакаат сите луѓе и нешта што Алах ги љуби. Мирвези рекол: "То прашале Ахмед б. Ханабел што е љубов заради Алах, а тој рекол: "Тоа е љубов према човекот без овоземски интереси.""³¹² Само преку таа љубов, верникот ќе може да го почувствува задоволството и убавината на верата: "Оној кој поседува три работи, со нивна помош ќе може да ја осети убавината на верата: на оној кому Алах и Неговиот Пророк му се помили од се останато, оној кој ги сака луѓето само заради Алах..."

Љубовта заради Алах налага и братска љубов во верата. Заради неа луѓето ќе живеат во Божја милост се додека се сакаат едни со други, си укажуваат доверба, и се однесуваат правично и чесно меѓусебе. Кога оваа братска љубов во верата е искрена придонесува кон создавање и градење добри односи во заедницата.³¹³ За братската љубовта во верата, Енес вели: "Пратеникот рече: Не веруваш ќе додека на својот брат не му го сакаш она што го сакаш за себе си." Во Дзामीул-улуми вели-хикем стр.103³¹⁴, се посочува дека од овој хадис може да се разбере следното: "Еден од задолжителните елементи на иманот е човек да му го посакува на својот брат она што го сака и за себе." Налагањето на братска љубов во Куранот се посочува во следниот ајет: "Верниците се навистина браќа по вера, па кога ќе се скараат меѓу себе, помирете ги и плашете се од Аллах во сите ваши работи со надеж дека ќе бидете смилувани." /Ел - Хуџурат 10/.

Од љубовта која се налага заради Алах, укажува Ахмед Муаз Хаки³¹⁵, за секој верник произлегуваат плодови и на овој и на идниот свет, а тие се: "оние кои се сакаат во името на Алах, ќе бидат во ладот на Арш." На Судниот ден Алах ќе рече: "Каде се оние кои се сакаа заради Мене? Тие, денес кога друг лад нема, ќе бидат во Мојот лад". На ова упатува и следниот хадис: "Оние кои се сакаат заради Мојата Возвишеност, ќе бидат на платформите од светло, на што ќе им позавидат и пратениците и шехидите". А најголема награда заради таа љубов, е што ќе ја стекнат Алаховата љубов. За секој муслиман, и кога не би имало

³¹¹ Nabulsi M.R., *Contemplations on Islam*, достапно на <http://www.nabulsi1.com/text/english/contemplationsonislam/moderation.html> (05.06.2005)

³¹² Tabekat el-hanabila, 1/75

³¹³ Jamiutal ulama (KZN)

³¹⁴ Hakki A.M., *Moral muslimana*, Bookline d.o.o., Sarajevo, 2004

³¹⁵ Ibid.

други плодови од љубовта заради Алах, Алаховата љубов би била доволна, зошто оној кој Алах ќе го засака станува Божји: "Па кога го засакав него, бев негов слух со кој слуша, негов вид со кој гледа, негова рака со која допира (фаќа) и негова нога со чекори. И ако би побарал нешто од Мене, Јас тоа би му го дал. И ако побара прибежиште кај Мене, Јас навистина ќе го заштитам."³¹⁶ Оној кој Алах го засакал, го сакаат и жителите на небото и Земјата: "Кога Аллах ќе засака некого, го повикува Џибрил (и му вели):" Аллах го засака оној човек, па сакај го и ти." Кога Џибрил ќе го засака, ќе ги повика и жителите на небото:" Навистина Аллах го засака оној човек, па сакајте го и вие." Кога ќе го засакаат и жителите на небото, тој човек ќе биде опкружен со задоволство на Земјата." Оваа љубов е љубов и за овој и за идниот свет, а тоа во Куранот се кажува: "Луѓето кои пријателуваа во непослушност кон Аллах на овој свет, ќе се оддалечат на Судниот ден едни од други. Но, оние кои пријателуваат во бојазливоста од Аллах, нивното пријателување е вечно и на овој свет и на Ахирет." /Ел-Зухруф 67/.

Со оглед големиот број на оние што тврдат дека љубат, посочува Набулси³¹⁷, и честата злоупотреба на речените тврдења, во исламот, се бара доказ за љубовта која човек тврди дека ја има. Не се прифаќа како потврда за нечија љубов само изговорениот збор, тоа е неприфатливо и неверодостојно за Алах. Силен и необорив доказ за човековата љубов, и основна и најзастапена манифестација на човекољубието во исламот е милосрдието.

Во исламот милосрдието има една од најзначајните улоги врз развојот на самата заедница, зошто особено важно е човекот сето она што го заработил и го поседува да не го троши само на себе, туку и на родителите, роднините, соседите, на сиромашните и изнемоштените. Исламот го прифаќа како вистински верник само оној кој секогаш е подготвен откако, ќе ги задоволи потребите на своето семејство, да помогне на сите оние луѓе на кои им е потребна неговата помош. На значењето на милосрдието во исламот, се укажува преку примерот на Мухамед, за кого се вели дека бил најдарежлив од сите луѓе: "Кога некој ќе му побарал нешто, тој никогаш не го одбивал. Ако тогаш немал што да даде, тој ќе се позајмел од неко од

³¹⁶ Ibid.

³¹⁷ Nabulsi M.R., *Contemplations on Islam*, достапно на <http://www.nabulsi1.com/text/english/contemplationsonislam/moderation.html> (05.06.2005)

неговите другари и ќе му плател подоцна."³¹⁸ Исламот, преку милосрдие се стреми кон постигнување рамнотежа во заедницата, односно се стреми кон општа благосостојба. Бидејќи преку милосрдие на секој му се овозможува да ја почувствува радоста на животот. Оние кои делат милостина и им помагаат на сиромавите, вдовиците и сирачињата, роднините и пријателите, Алах ги охрабрува во нивните дела: "Една од работите со која најмногу се користат верниците е трошењето на патот на Аллах. Примерот на верниците кои го трошат својот имот на патот на Аллах е сличен на зрно посеано во плодна земја. Кога ќе се полие, ќе се разгранат од него седум гранки, на секоја гранка ќе никне клас, а на секој клас по стотини зрна. Аллах кому сака му ја зголемува наградата, значи според тоа колку срцето на оној кој дели е исполнето со иман и целосна искреност." /Ел-Бекара 261/. Посебно значајно е она што се дава за милосрдие да е чесно и законски стекнато, и тоа да се состои од нешта што се од корист и вредност за оние на кои им се дава. Затоа, во исламската традиција има строги закони кои се поврзани со милосрдие, за што се укажува дека: "сите оние муслимани кои не се придржуваат кон нив се сигурно забележани од Алах." Во исламот преку милосрдие, се зајакнува идеалот за компактност и силната поврзаност на заедницата во религијата. Особено се истакнува дека оној што издвојува средства, не го прави тоа за некој странец, туку за доброто на своите најблиски, затоа што: "сите во Исламската заедница живеат во куќата на Алах, како еден народ."³¹⁹ А она што ја чини сржта на милосрдие е срдечноста и искрено добрите намери. Затоа, оној кој дава, тоа треба да го прави без да очекува некоја награда од корисникот на неговото милосрдие, бидејќи него го чека обилна (изобилна) награда од Алах: "Секое добро што ќе го направите е за вас, ќе најдете награда од Аллах на Ахирет: Возвишениот ги гледа сите ваши дела и за нив ќе ве награди или казни." /Ел-Бекара 110/. Она што е специфично за милосрдие во исламот е што тоа се однесува на сите оние кои имаат потреба од него. Водејќи се од основниот принцип на милосрдие да им се помага на луѓето, се опфаќаат сите луѓе, независно од тоа дали се добри или лоши, дали се на правиот пат или не, дали се муслимани или не. На човекот, не му е дадено да суди за тоа

³¹⁸ Syed I.B., *Charity in Islam*, достапно на http://www.irfi.org/articles/articles_101_150/charity_in_islam.htm (25.10.2015)

³¹⁹ Ibid

кому треба да се даде милостина. Крајната цел, според која треба да се раководи човекот при давањето милостина, е задоволување на Божјата волја (постигнување на Божје задоволство) и постигнување на лично духовно добро (исполнување).

Во исламот има две форми на милосрдие: задолжително и доброволно, односно зекат и садака. Зборови кои го опишуваат милосрдието во Куранот се³²⁰:

1. *Infaq fi Sabil Allah* (трошење на патот на Алах); *Infaq* значи трошење добротворно, од човекољубие.

2. *Ihsan* што значи правење на добро или срдечност и внимателност.

3. *Zekat* што значи раст и чистота.

4. *Sadaka* термилошки изведен од *sidq*, што значи вистина и ги означува делата на милосрдие.

5. *Khaugat* што значи добри дела.

Зборот зекат е изведен од глаголот *zaka*, што на арапски значи раст и чистота. Зекатот го чисти од гревови човекот што издвојува. Исто така, ја прочистува душата од лошата особина – шкртост. Поради овие карактеристики зекатот не бил ставан во обврските на Алаховите пратеници, бидејќи тие биле сочувани од шкртост.³²¹ Давањето зекат води кон напредок и носи зголемување на имотот, земајќи во предвид дека дел од имотот дел од имотот преминува во посед на сиромашните и оние кои имаат потреба. Во своето термилошко значење, зекат е давање (во посед) на одреден дел од имотот на сиромашен муслиман, на кого тој му е потребен. Давањето подразбира престанок на какво било користење на тој имот од страна на лицето што го дава, и тоа во име на Алах.

Зекатот е третиот од столбовите на исламската вера. Должноста за давање на зекат е востановена во Куранот, суната и консензусот на исламските научници. Во голем број на ајети Алах го споменува зекатот напоредно со намазот. Не постои должност, која Куранот се налага повеќе од милосрдието.³²² Обврската за зекатот е категорична. Оној кој ја избегнува е неверник. Зекатот е пропишан втората година после Хиџра (*Hijra*), пред да биде нареден постот за Рамазан. После намазот, тоа е највредниот ибадет. Гревот на оној кој не дава зекат е голем: ”оние кои натрупуваат богатство и не даваат зекат на тоа

³²⁰ Ibid.

³²¹ Tuhmaz A.M., *Hanefijski fikh*, Haris Grabus, Sarajevo, 2002.

³²² Roberts R., *The Social Laws of The Quran*, London 1925.

богатство, ниту пак издвојуваат од него задолжителни суми...нив, извести ги за болната казна; Парчиња од злато и сребро на Судниот ден ќе бидат фрлени во огнот. Кога ќе се вжарат, со златото и среброт ќе се жигосаат челата, слабините и грбовите на нивните сопственици и ќе им се рече погрдно: ”Ова е она што го натрупавте и затоа што не ги извршувавте обврските кон Аллах, па вкусете ја болната казна заради вашето собирање и натрупување богатства.” /Ет- Теуба 34; 35/.

Зекатот се дава на крајот од годината и опфаќа повеќе категории од имотот. Тој се однесува на паричното богатство, трговската роба, полјоделските производи, и некои други видови на имот, во случај кога тие ја надминуваат минималната вредност. Специфичните суми кои треба да се издвојат претставуваат сложен проблем³²³, но средствата кои треба да се издвојат начелно изнесуваат: од паричните средства и трговска роба, кои се во посед барем една година се издвојуваат 2,5 %; од производи добиени со обработување на земјата 5 до 10% во зависност од трошоците за наводнување; од сточниот фонд се издвојува според посебни критериуми и број на грла.

Условот под кој обврската на зекатот станува нечија должност, е личноста да поседува нисаб (одредена количина на имот утврдена врз основа на шеријатските извори, а претставува основ за давање на зекат) во текот на целата година, а да не е должен некому кој од него го бара тој долг.³²⁴ Исто така се напоменува во имотот што се дава како зекат да не содржи ништо што претставува основна потреба на лицето кое дава зекат, односно го одржува човечкиот живот, како на пример средствата за издржување, средствата за становање, неопходната облека, професионалниот алат, намештај и покуќнина, научна литература и книги и друго, т.е. се она што спаѓа во основни човечки потреби. Зекатот го собира овластено лице, што било пракса во времето на Пратеникот, Ебу Бекр и Омер.

Зекатот е ибадет кој се врзува за имотот, па согласно со тоа тој не е добар и исправен доколку се издвојува од имотот што е стекнат на недозволен – харам, начин, ниту пак постои обврска на така стекнатиот имот, да се дава зекат:” О, вие кои верувате во Мене и кои ги следите Моите пејгамбери! Трошете ја вашата добра и халал заработувачка и она што ви го вадиме од земјата.

³²³ Подетален приказ кај Tuhmaz A.M., *Hanefijski fikh*, Haris Grabus, Sarajevo, 2002.

³²⁴ Tuhmaz A.M., *Hanefijski fikh*, Haris Grabus, Sarajevo, 2002.

Не одбирајте го она што е расипано за да им го дадете на сиромашните...Па како ќе го задоволите Аллах со она што самите себеси не можете да се задоволите? Знајте дека Аллах е Оној кој ве снабди и Кој е Независен од вашите доброволни прилози.” /Ел-Бекара 267/.

Зекатот не се дава секому, и постои јасно утврдување во Куранот на кого може да му се даде зекат и кој има право на него³²⁵.” Обврзувачките давачки им припаѓаат на сиромашите кои не поседуваат ништо, на питачите кои немаат доволно и на оние кои се грижат за нивното собирање, на оние чии срца треба да се придобијат, за кои има надеж да го примат Исламот или да го зголемат иманот или да им е од корист на муслиманите или со тоа да се откупи некое зло на еден од муслиманите и да се даде за ослободување робови, за кои има склучен договор, и да им се даде на оние кои се преоптоварени со долгови, кои не трошат расипнички и прекумерно, а се наоѓаат во теснец, за борците на Аллаховиот пат, за патник кој останал без средства. Оваа расподелба е обврска која Аллах ја постави и одреди.” /Ет-Теуба 60/. Значајно за зекатот е и тоа дека тој мора веднаш да се изврши и не смее да се одлага за време во кое може да се изврши. Ако некој не даде зекат ќе до поминувањето на две години, прави лошо дело и грев, бидејќи суштината на зекатот е тој да се усмери кон сиромашниот, кој со тоа би задоволил некои свои потреби. Затоа зекатот е должност со која мора да се побрза. Кога не би била должност која мора да се изврши без одлагање, не би го постигнала својот ефект.

Sadekatul-fitr или zekatul-fitr претставува ибадет кој се однесува на материјалното давање втемелено во исламот како и зекатот. Наредено е во втората година по Хиџра, непосредно пред самата наредба за давање на зекат. Наречен е sadekatul-fitr заради тоа што неговиот задолжителен карактер се темели на рамазанскиот пост, односно се дава на крајот од рамазан. Се претпоставува дека води потекло од зборот fitretun, што значи природа, а имајќи во предвид дека неговото плаќање е субјективно поврзано со човековата личност, а не со неговиот имот. Заради ова може да се сретне како садака за секој поединец, или зекат на тело(то). Разликата помеѓу zekatul-fitr и зекатот се состои во тоа што обврската на zekatul-fitr не престанува со пропаѓањето на имотот, како што е тоа случај кај зекатот. Задолжителноста на zekatul-fitr е заснована врз

³²⁵ Ibid.

способностите, што се утврдува со самата способност за извршување на обврската. Тој изнесува 1,125 кг. пченица или брашно, или 2,25 кг. датул, јачмен или грозје. Од ханефијскиот мезхеб било утвредно дека, зекатул-фитр може да се даде и во парична против вредност, бидејќи целта на zekatul-fitr е згрижување на сиромавиот на денот на Рамазански бајрам.³²⁶

Садаката е милосрдие што се препорачува секојдневно, за секој човек. Според хадисите, под садака се подразбира и отстранување на некоја пречка од патот, "да се помогне некому да натовари роба на животно, да се спроведува правда помеѓу луѓето, садака е и секој нов сончев зрак врз секоја гранка."³²⁷ Садаката е многу широк поим, и во Куранот со него се опфаќаат сите видови на милосрдие. Примери на милосрдни дела што се опфатени со садаката се: "поздравувањето на луѓето", "задоволство во она што е добро и забрана на она што е лошо", "воздржување од правење на зло некому", "топла насмевка и чаша вода на жеден човек, па дури и добар збор."³²⁸ Садаката не се однесува на одредени категории луѓе, таа се однесува на сите. Иако, најважно е давањето на садака на оние на кои таа најповеќе им треба: "во нивните имоти имаше дел, било задолжителен или доброволен, за зависните, за оние кои питаа и за оние кои не питаа, кои се срамеа од тоа." /Ез-Заријат 19/, и делата на милосрдие и правењето на добро и на сопствените деца и жена претставуваат садака: "За имотот што го трошите ви се враќа неговата корист од Аллах. Верниците делат исклучиво заради Лицето на Аллах. Добрата што ги трошите – искрено заради Аллах – ги зголемуваат со уште поголеми добра и ништо од нив нема да ви биде ускратено." /Ел-Бекара 272/. Обемот на садака е толку широк што дури и сиромавиот, кој не може да понуди нешто значајно и корисно, сепак може да понуди садака. На кратко, секое добро дело е садака.

Sadaqah-e-jaria (трајна садака), според Ибрахим Б. Саед³²⁹ претставува оставштина во својот тестамент, во форма на садака на некоја хуманитарна организација; садака во форма на вакуф. Помагањето на неког во развојот на неговата работа, давањето на соодветно образование, финансиска помош некому во заздравувањето од болест, грижата за сираците и сиромавите,

³²⁶ Tuhmaz A.M., *Hanefijski fikh*, Haris Grabus, Sarajevo, 2002.

³²⁷ Syed I.B., *Charity in Islam*, достапно на http://www.irfi.org/articles/articles_101_150/charity_in_islam.htm (25.10.2015)

³²⁸ Ibid

³²⁹ Ibid.

давање на стипендии на ученици. Улогата на sadaqah-e-jaria е да се овозможи функционирањето и егзистирањето на центрите за социјални грижи во муслиманските заедници. Наградата пак за доброто дело, се состои во тоа што секое издвоено средство од имотот на некој муслиман, ќе се пренесе во животот на неговите браќа и сестри.

Според учењето на исламот, давањето на садака може да му донесе на човекот многу добра. Прво и најзначајно е тоа што преку садаката може да бидат простени гревови. Затоа од верниците се бара веднаш штом направат некое лошо дело или грев, да дадат садака. За определени лоши дела или гревови, во Куранот е прецизирано што треба да се даде за садака, за сопствено откупување од нив:" Ако не се исполни заклетвата тоа е грев кој Аллах го брише со она што ви го пропиша, со она што му претходи, а тоа е откупнината, нахранување на десет сиромашни, така што на секој сиромав му се дава пола Саа (мерило за жито), средна храна на граѓаните или пак, да се облечат. Или да се ослободи роб." /Ел-Маиде 89/. Преку доброволното давање може да се надомести секој недостаток од претходното давање на зекат. Садаката исто така, штити определени видови на зло, и од казната на Судниот ден. За садаката, во хадисите се вели: "честото давање малку, на Бог, му е помило од реткото давање многу."³³⁰

4.3.ПРАВИЧНОСТА ВО ПРАВОСЛАВИЕТО

Правичноста претставува основа за созревање на идејата за хуманост, односно човекољубие. Таа е она што треба прва да се всади во човековата свест за да може човекот понатаму да се развива и стреми кон повисоки, односно похумани цели.

Од општо филозофска и етичка гледна точка, правичноста спаѓа во моралната сфера, таа е морална вредност на човековата личност. Како морална особина на човекот таа подразбира одреден, свесно слободен начин на човечко мислење и поведение. Но, праведноста може да претставува и објективна реалност и тоа тогаш кога одредени закони, наредби и уредувања ќе бидат оценети како правични, односно неправични.

³³⁰ Syed I.B., *Charity in Islam*, достапно на http://www.irfi.org/articles/articles_101_150/charity_in_islam.htm (25.10.2015).

Иако правичноста има обемна морална содржина не значи дека преку неа се изразува целокупната содржина и длабочина на моралноста. Таа се однесува и го опфаќа барањето за она што е апсолутно неопходно и безусловно задолжително. Во таа смисла, правичен е оној што не ги газии туѓите права, што не го зема туѓото и што ги почитува достоинството и честа на другите.

Според христијанската етика, содржината на евангелиската правичност се разликува од општочовечката правичност и тоа според тоа што таа подразбира целокупно религиозно-морално поведение на луѓето, што се создава преку верата и што претставува Божја благодат. Од богословска гледна точка, таа е небесна правичност што се добива преку верата во Исус Христос, односно таа правичност е дадена од Бога преку верата. Христијанската правичност не е правичност од закон (*jus*), туку од вера (*lex credenda*), таа е толку возвишена, сублимирана и одухотворена, та коренито се разликува од законската правичност, а се приближува, односно и е блиска на љубовта. Правичноста, според евангелието, повеќе наликува на несебична љубов што простува отколку на општочовечка правичност. Според оваа смисла и дефиниција за правичноста, произлегува дека правичен е оној кој со целата своја душа верува во Бога и ја исполнува Божјата волја.³³¹

Божјата правичност не е претставена ниту како правна, ниту како законска, туку како морална, етичка. При манифестирањето на Својата вечна и апсолутна правичност Бог не постапува како бездушен, суров и жесток судија: "Праведен е Господ во сите Свои патишта и свет во сите Свои дела" /Пс. 145-17/. Во христијанството постои хармонична поврзаност на Божјата правичност и Божјата љубов. Отците и црковните учители, во своите дела, укажуваат на тоа дека Божјата љубов е правична и дека Бог останува правичен судија дури и тогаш кога ги простува гревовите и кога ги помилува грешниците. Заснована врз таквата хармонична поврзаност, Божјата правичност е проткаена со љубов, односно љубовта е нејзиниот мотив и правец при што таа станува средство за остварување на целите на љубовта.

Божјата правичност, во христијанството, е блага, исполнета со љубов, Бог е благ дури и кога казнува грешник зошто Тој казнува како вистински татко. Тој казнува не со цел да

³³¹ Панчовски Ив.Г., *Етика христијанске љубави*, Ниш, 1973.

задоволи некаков си свој гнев, или пак поради одмазда, туку заради подобрување, усовршување и спасение. Поради тоа, Божјите казни подеднакво се претставени како манифестација на Божјата правичност и на Божјата добрина и љубов. Овде би ги истакнал ставовите на некои најистакнати црквени учители. Според Ориген, правичноста е облик на љубовта, а пак правосудството не постои само за себе и не си е цел самото на себе, туку неговата цел е во доброто за оние на кои се однесува. Поради тоа, според Ориген, Божјите казни го имаат за цел добро на човекот. Не само што го уништуваат и искупуваат гревот, туку тие, казните, го подобруваат и прават човекот подобар.

Свети Василие Велики учи дека судот Божји секогаш се соединува со милоста при што во правдата секогаш има љубов, а во љубовта - правичност. Светото Писмо, вели тој, секаде ги соединува правдата со Божјото милосрдие. Кога суди, Бог со благод се однесува спрема нашите немоќи и не казнува раководен повеќе од човекољубието, отколку од казната мило за драго. Според Свети Василие Велики, слично како и Ориген, за својата основа Божјите казни ја имаат педагошката цел т.е. подобрување на грешникот. Свети Јован Златоуст учи дека љубовта и правичноста се неделиво соединети во Бога. И кај него, Божјата правда претставува манифестација на Божјата љубов. Поради тоа, во Бог и правосудното негодување зрачи со човекољубие. Оттука се открива педагошкиот карактер на Божјите казни, кој е застапен и кај Свети Јован Златоуст.³³²

Општочовечката правичност ја опфаќа човечката личност, но и животните интереси кои пак повеќе припаѓаат на правната сфера, отколку на моралната. Ова секако не подразбира, според христијанското учење, дека законот за праведноста треба да биде заменет во емпирискиот свет со принципот на љубовта. За верникот, законот за правичноста е Божја установа исто како и принципот на љубовта. Законот за правичноста е Божји закон. Бог од почетокот на човекот му дал вроден закон на совеста, кој се нарекува и природен морален закон, и се содржи во оние природни поими по кои човекот го разликува доброто од злото.³³³

Принципот на љубовта и законот за правичноста си имаат свои сфери на полноважност во христијанството. Се разбира,

³³² Панчовски Ив.Г., *Етика христијанске љубави*, Ниш, 1973.

³³³ Мандзаридис Г.И., *Социологија Христијанства*, Христијански културни центар, Београд, 2004.

љубовта како основен и највисок морален принцип ја вклучува во себа и целокупната содржина на правичноста. Но, љубовта не е отсутна во општочовечката правичност, само што тука таа се ограничува на најелементарните права на човекот, односно на стремежот нив да ги обезбеди за секој човек со цел тој да може да постои, да се развива и да се формира како личност. Бидејќи кај правичноста станува збор за нешто основно - за тоа да се биде човек или не, од што пак зависи остварувањето на сите други вредности, таа не се задоволува само со морална казна, туку се служи и со принудата. Претставена како манифестација на љубовта, правичноста во христијанството се стреми кон тоа истата да не остане затворена во себе и да не ја гледа својата последна цел во самата себе.

Ова разграничување не треба да биде сфатено како подредување на вредностите, ниту пак како основ во христијанството правичноста да биде потценувачки сфатена во однос на љубовта. Во христијанството, онаму каде што треба да биде применета и застапена праведноста, таа не треба да се замени со љубовта. Христијанската љубов ја надминува правичноста, но не ја укинува. Христијанинот мора да ја спречи неправдата врз ближниот. Ако тоа не го направи, тој покажува кукавичлук и недостаток на љубов.

Во разновидните односи меѓу луѓето што се создаваат внатре во општествените формации, односно што се создаваат во државниот и меѓународниот живот, идејата за правичност би требало да претставува највисоко начело. Всушност, ова начело е она што треба секогаш да биде почитувано и применувано во државните институции, односно во животот и односите во целокупното општествено уредување. Според Евгение Спекторски³³⁴, правичноста претставува регулатор на потврдените морални обврски, таа има значајна социјална улога со тоа што го олеснува заедничкиот живот на луѓето. Во сферата на општествените институции правичноста е највисокото нешто, таа е основниот и највисок принцип на човекот и неговото живеење во рамките на општествената формација. Овде љубовта не само што не би била на свое место и што не би можела да биде творечки принцип, туку би делувала како дезорганизационен и разорен принцип. Затоа, правичноста ја има општочовечката форма во Стариот Завет, заради тогашните духовно-морални состојби на човекот. Израелскиот народ,

³³⁴ Спекторски Е.В., *Христијанска етика*, Минхен, 1953.

поради својата религиозно-морална грубост, во почетокот требало да биде воспитуван да ги почитува елементарните морални вредности. Принципот на љубовта, кој се налага во Новиот Завет, може да биде прифатен само од човек кој во својот живот веќе се раководи и ги почитува елементарните морални вредности. За да се постигне тоа нему во Стариот Завет му се дадени и поставени мноштво морални заповеди и наредби, почнувајќи од Божјите заповеди, а особено следните: "Не убивај; Не врши прелјуба; Не кради; Не сведочи лажно против свој ближен!" /Исход 20-13-16/. Сосема јасна е формата и содржината на правичноста со нејзиното застапување и налагање во моралните и обредни закони: "Не примај лажни изјави; Не мешај се со неправедни за да сведочиш криво; Не оди со мнозинството на зло и не согласувај се со мнозинството против неправдата; Оддалечувај се од неправдата и не убивај невин и праведен " /Исход 23-1; 2; 7/.

Во Псалмите се укажува на Божјиот карактер на правдата, но и на милоста Божја спрема оние што се праведни: "Зошто Господ е праведен, ја сака правдата: лицето Негово ќе го гледаат праведните; Зошто Господ ја сака правдата и не ги остава праведниците Свои; нив вечно ќе ги чува; Оти Ти, Господи, го благословуваш праведникот и со оружјето на милоста Своја го закрилуваш; Бев млад, веќе остарев, и не видов оставен праведник, ниту потомците негови леб да просат; Блажени се оние што го чуваат законот и вршат правда во секое време; На праведните во темнина им изгрева светлина од Добриот и Милостивиот" /Псал. 10-7; 36-28; 5-12; 36-25; 105-3; 111-4/.

Но, во Пророчките книги, покрај налагањето на правичноста, се укажува и на Божјата казна која го очекува неправедниот: "И праведникот ако отстапи од својата правда и постапува неправедно, ако ги врши сите оние гадотии што ги врши грешникот, ќе биде ли жив?" /Езек.18-24/; "Тешко им на оние кои што создаваат неправедни закони " /Иса. 10-1/; "Тешко му на оној кој гради своја кука со неправда, и свои соби – со беззаконие" /Јерем. 22-13/; "Богаташите негови се полни со неправда, и жителите негови говорат неправда, а и јазикот нивни измама е во устата нивна, Затоа ќе почнам да те поразувам со запустување поради гревовите твои" /Мих. 6-12, 13/.

И покрај тоа што во Новиот Звет начелото на љубовта е носечко начело, признавајќи и соодветна вредност се прифаќа и

општочовечката праведност. Во својот разговор со богатото момче, Исус Христос истакнува дека патот кон вечноста вклучува во себе и исполнување на десетте заповеди, од кои посебно ги подвлекува следните: "Заповедите ги знаеш" не прелјубодејствувај; не кради; не сведочи лажно; не навредувај; почитувај ги татка си и мајка си" /Марко 10-19/. Исус Христос, во своите проповеди и беседи, често зборува за судот Божји кој ќе биде извршен според строгите барања на правичноста.

Во Новиот Завет правичноста навлегува во областа на моралот на начин на кој што делумно ја напушта грубата форма на заповед и наредба. Согласно наговестувањето на принципот на љубовта и правичноста, како една од неговите манифестации, добива форма на морално начело. Според тоа, со почитувањето на заповедите кои се дадени во Стариот Завет новозаветниот човек не би требало да се враќа назад кон нивно непочитување: "Не лажете се еден со друг, откако го соблековете стариот човек со неговите дела" /Кол. 3-9/. Во Новиот Завет на правичноста се укажува и преку основното морално начело кое претходи во морално-духовната подготовка на човекот за прифаќање и негово раководење според принципот на љубовта: "Се она што сакате да ви прават луѓето, правете им го и вие; оти тоа се Законот и Пророците" /Матеј 7-12/; "Па како што сакате да постапуваат луѓето со вас, така постапувајте и вие со нив" /Лука 6 – 31/.

Иако во Новиот Завет правичноста се става под крилото на љубовта, сепак присутно е и санкционирањето за непочитување на правичноста: "Господ знае како да ги избавува побожните од искушенија, а неправедните да ги држи во маки за судниот ден" /2. Петр. 2-9/; "Оти гневот Божји се открива од небото на секоја нечесност и неправда на луѓето"; "Гнев на оние, што и упорствуваат на вистината, а се покоруваат на неправдата." /Рим. 1-18; 2-8/; "Да не престапува и го измамува во тоа братот свој; бидејќи Господ за сето тоа се одмаздува." /1. Сол. 4-6 /. И покрај суштинската разлика меѓу казната и љубовта, потребата за присутност на Божјата казна за неправедните ја налага самиот карактер на луѓето, местото и времето на живеење, како и низа други околности и фактори со кои може да биде соочен верникот. А тој пак, и покрај сите искушенија, мора да се раководи според правичноста за да може да го оствари и достигне начелото на љубовта. Затоа и потребата правичноста сеуште да ја носи формата на грубост, суровост и жестокост.

Сродна на правичноста, и како една од најзначајните манифестации на христијанската љубов спрема ближните, е искреноста. Таа претставува душевно расположение и состојба во која човекот не ги крие од својот ближен личните мисли, чувства и намери спрема него, при што избегнува затвореност, дволичност и лицемерство. Правичноста и искреноста се блиски и сродни затоа што во суштината на двете морални вредности, се наоѓа вистината, поточно "достоинството на човекот и моралната вредност на вистината ги налагаат искреноста и правичноста"³³⁵. А пак во христијанството, вистината е света, бидејќи таа во својот полн облик се наоѓа во Бога и затоа е Бог вистината: "Исус му рече: "Јас сум патот, вистината и животот; никој не доаѓа при Отецот, освен преку Мене" /Јов. 14-6/.

Барањето на Исус Христос за искреност и правичност, преку неговиот живот и пример, добиваат длабока и суштинска вредност: "Он не направи грев, ниту, пак, во устата Негова се најде измама" /1. Петр. 2-22/. Поради високата вредност на вистината и потребата на ближниот од неа, христијанинот преку личната искреност и правичност ја исполнува својата должност. За ова, свети Ефрем Сирон пишува: "Кој е тој што нема да почитува човек кој ја чува вистината. Човек кој живее во вистина, тој е секогаш угоден на Бога, користен на сите луѓе, прекрасен е во друштво и во секоја работа е исправен. Правичен човек не им угодува на луѓето, не осудува неправедно, не си припишува себе си чест и достоинство, не ги презира сиромашните и оние што имаат потреба, во своите одговори не е лукав, во своето размислување е правичен, во својата работа ревносен, во друштвото - почитуван, не знае за подлост, не сака лицемерство, се украсува со добро дело и се раководи само од доблеста." Спрема тоа, ближен е човек кој секогаш и служи на вистината.³³⁶

4.4.ПРАВИЧНОСТА ВО ИСЛАМОТ

Правичноста во исламот е претставена како вредност, начело што треба да биде присутно во секоја сфера од човековиот живот, и го вклучува целокупното поведење на луѓето. Таа произлегува од верата за да стане носечки принцип

³³⁵ Панчовски Ив.Г., *Етика христијанске љубави*, Ниш, 1973.

³³⁶ Ibid.

во општественото уредување. Според Фазлур Рахман³³⁷, во самиот корен на муслиманското сфаќање на законот се наоѓа идејата дека правото е инхерентно и во својата суштина има религиски карактер, односно неговата суштина ја претставува идејата за Бог како суверен господар чија волја е закон. Улогата на човекот е да ја открива, формулира и спроведува Божјата волја. Затоа од самиот почеток на историјата на исламот, на правото се гледа како на составен дел или изданок од концептот на шеријатот (од Бога даден образец за човековото однесување). Па оттаму, и неговата основа мора да се наоѓа во божјото откровение, односно Куранот мора да биде примарен и единствен управувач на човековиот живот и извор на законот. Согласно со тоа, посочува Рахман, исламскиот закон според својата првична интенција е претставен како систем на морални обврски и нивното непочитување и кршење, а помалку како специфичен законик. Поради тоа, секоја книга поврзана со исламското законодавство започнува со расправа за верските должности. Заради истата причина човечките дела, етички се класифицирани во пет категории: 1) задолжителни, 2) препорачни, 3) допуштени или неутрални, 4) оние кои заслужуваат осуда и 5) забранети. Во суштина, овој систем: "во секое човеково дело го бара она што се наоѓа во човековото срце", при што правните, верските и моралните категории се преплетуваат. Така, во муслиманските правни книги, укажува Рахман, се наидува на многу теми што се предмет на бројни ораторски расправи во кои детално се дискутира, на пример за концептот на "намера", и тоа не само од правно гледиште, туку и од етичко и религиозно. Ова според него има клучно значење за одржувањето на моралната нишка што подразбира изоштено чувство за правда и неправда.

Во објаснувањето и образлагањето на правичноста во исламот, сметам дека е неопходно да приложам краток приказ на шеријатот, при што ќе го приложам неговото образложение дадено од Фазлур Рахман. Шеријат или *џара* значи "стаза" или "пат до водата", односно пат кон самиот извор на животот. Глаголот *џара'a* во буквална смисла значи "означување со креда" односно "јасно да се обележи патот кон водата". Според религиската примена, укажува Рахман³³⁸, почнувајќи од најраниот период, тој збор значи "пат на добриот живот",

³³⁷ Рахман Ф., *Дух Ислама*, Просвета, Београд, 1983.

³³⁸ Ibid.

односно религиски вредности функционално изразени и преку конкретни термини, како би се усмерил човековиот живот. Корелат на шеријатот е дин, кој во буквална смисла значи "покорување/потчинување". Додека шеријатот го одредува патот, при што негов прав субјект е Бог, дин значи да се следи тој пат, при што негов субјект е човекот. Но, доколку се отстранат и апстрахираат божествената и човековата референца, според Рахман, шеријатот и дин би биле идентични во поглед на "патот" и неговата суштина.

Од самиот почеток, составен дел на шеријатот била одредена практична цел, претставена во патот што Бог го определил и кон кој човекот мора да се придржува насочувајќи го својот живот со цел да ја оствари божествената волја. Според Рахман, тоа претставува практичен концепт со кој е опфатено целокупното човеково однесување. Во него се вклучени сите видови на однесување: духовното, менталното и физичкото. На тој начин со него се опфатени и верата и праксата: прифаќањето на еден и единствен Бог и верата во него претставуваат составен дел на шеријатот, како што се тоа и верските должности: молитва, пост итн. Сите правни и општествени работи, како и човековото поведење, се подведуваат под шеријатот, како сеопфатен принцип на животот. Шеријатот се дефинира како поим кој опфаќа "дела на срцето и отворени дела", кон што тој е претставен како збир на божествени императиви упатени кон човекот, за кои пак се укажува дека првенствено се од морален карактер. Оттаму, шеријатот не претставува само формален законик со посебни специфични закони, туку се поклопува (поистоветува) со "доброто".

Во најраниот период после Пророкот, посочува Рахман, два извори или методи биле признати и користени за објаснување на шеријатот. Прв извор била традицијата, односно Куранот и Пророковата суна, што служела како основа. Но, бидејќи со тоа не можеле да бидат опфатени се поголемите потреби на наредните генерации, се наложил и бил прифатен втор принцип: човековата интелигенција и разбирање. Првиот принцип е наречен "учење" (арапски *ilm*), а вториот е наречен "разбирање" или "сфаќање" (арапски *fikh*).

Вредно за напомена е и тоа дека покрај правната теорија, која имала за цел воспоставување и разработка на механизми за создавање на закони и дедуцирање на посебни правила и прописи од Куранот и суната, кај исламот постои и филозофија на законите. Во неа се разгледуваат и разработуваат морално –

верските основи на законот: "целите на законот" (мекасид-еџ-џар) или "интенции на шеријатските обврски" (esrar-e-teklif). Преку филозофијата на законите се настојувало да се изградат и постават рационалните, моралните и духовните основи на правниот систем на исламот.

Така правичноста во исламот не е претставена исклучиво како правна или законска, туку кај неа превенствено се истакнува моралната карактеристика (димензија). Со тоа нејзината суштина не е претставена единствено како почитување на законите и нивно спроведување, без притоа да се обрне внимание на човековата морална изградба. Ова може да се препознае и преку суштината (карактерот) на Божјата казна: "Мојава казна ќе го погоди од луѓето оној кого Јас сакам, како што ги казнив оние од твојот народ, а Мојата милост опфаќа сè." /Ел-АжРаф 156/. Во наведениот ајет, како што посочува др Ахмад Шафат³³⁹, Божјата казна претставува Божја волја изречена заради определена цел, која во исламот има намена да укаже дека човекот ги преминал природните граници на сопствената егзистенција. При казнувањето Аллах не бара одмазда и нема намера да го уништи грешникот, туку да го подобри, да го направи вистински верник. Преку казната човекот станува свесен за своите грешки, со што тој добива шанса да се подобри и да го насочи својот живот по правиот пат. Ваквиот карактер на Божјата казна во исламот, укажува дека и во неа Алах се раководи од рахмах, посочува Шафат.

Во исламот праведноста е претставена како основа на верата: "Зборот од твојот Господар - а тоа е Куранот - е исполнет со вистина за кажувањата и преданијата со праведни прописи." /Ел-Ен'ам 115/. Се наведува дека во праведноста, е содржана основата на Божјата објава³⁴⁰. Значението на правичноста во исламот е содржано и во нејзиното налагањето од Алах на Неговиот Пратеник: "Кажувај: - Верувам во сите објавени Книги од Аллах, од небо, до пејгамберите, мојот Господар ми нареди да судам праведно меѓу вас, Аллах е нашиот и вашиот Господар." /Еш-Шура 15/.³⁴¹ Алах предвидува: "за оној кој е праведен во одговорноста што ја носи: во намесништвото, судењето, сметањето, во грижата за сирачето, милосрдieto,

³³⁹ Shafaat A., *God and Love*, достапно на http://www.beautifulislam.net/tellmemore/god_and_love.htm (05.10.2012).

³⁴⁰ Tālib S.A., *Justice in Islam*, достапно на <https://islamselect.net/mat/79111> (11.12.2016).

³⁴¹ Hakki A.M., *Moral muslimana*, Bookline d.o.o., Sarajevo, 2004.

вакуфот и обврските кои ги има спрема своето семејство и сл.", место од Неговата десната страна. И кога Мухамед им зборува на верниците за "оние седуммина кои на Судниот ден ќе се наоѓаат во Алаховата сенка, прв го посочува праведниот владетел."³⁴²

Во Куранот праведноста сосема јасно им се наложува на верниците: "Аллах, субханеху ве те'ала, им наредува на луѓето во овој Куран праведност и одмереност во поглед на единството и неприпишување на здружник и за тоа луѓето да го дадат секому неговото право." /Ен-Нахл 90 /; "Аллах ви наредува да судите праведно меѓу луѓето." /Ен-Ниса 58/. Правичното однесување на верниците е потврдата на верата во Алах, при што "муслиманот е правичен во она што го зборува и во своите одлуки, правичноста треба да е присутна во секоја работа, таа треба да стане негова главна особина. Затоа сето она што го прави треба да се темели на праведност, при што нема да има ни намалку дискриминација, притисок или тиранија. Тој треба да е истраен во својата правичност, при што не потклекнува на ниту една желба која во тоа може да го обмани, и затоа ја заслужува Алаховата љубов, чест и помош."³⁴³ Верувањето во Алах, верниците го потврдуваат преку правичноста, за што во Куранот укажува: "О, вие кои го потврдувате верувањето во Аллах и кои го следите неговиот пејгамбер! Плашете се од Аллах за да не бидете непослушни, па да ја заслужите казната. Зборувајте во сите ваши состојби и прилики исправно во согласност со вистината, а немојте да лажете и да зборувате невестина." /Ел-Ахзаб 70/. Се укажува дека посебно значење во правичноста на верниците има во држењето во дадениот збор и исполнувањето на обекавањата, односно во придржувањето кон склучениот договор: "Аллах не ги сака оние кои ги изневеруваат своите ветувања и кои го прекршуваат договорот." /Ел-Енфал 58/.

Во исламот правичноста е основен услов за функционирањето на заедницата. Во исламската заедница напредокот и развојот се условени од нејзината имплементираност во односите помеѓу луѓето. Само преку неа сите луѓе ќе можат да ги остварат своите права, со што ќе се постигне еднаквост и задоволство. Постигнувањето на еднаквоста во исламот е поврзано со умереноста, што е

³⁴² Tālib S.A., *Justice in Islam*, достапно на <https://islamselect.net/mat/79111> (11.12.2016).

³⁴³ Al-Jaza'iry A.B.J., *Minhaj Al-Muslim (The Way of the Muslim)*, Dar-us-Salam Publications, 2001.

претставена како одржување на рамнотежа помеѓу две крајности. Со оглед на тоа дека носечки принцип во правичноста е ненаклонување кон ниедна страна, во исламот умереноста и правичноста се неделиви. Иако поимот на умереноста има пошироко значење, толкувачите на Куранот наведуваат дека зборот умерен често, во зборовите на Алах, означува правичен : "Најумерениот од нив рече: - Нели ви реков да се заблагодарите и да речете: - Иншаеллах. – Откако им дојде напамет нивното исправно просудување, рекоа: - Аллах, нашиот Господар, е Чист од злото што не погоди. Ние самите себе си направивме зулум со тоа што не се заблагодаривме и со тоа што имавме лоша намера." /Ел-Калем 28,29/³⁴⁴

Во Куранот посебно е нагласено придржувањето кон правичноста, кај верниците тоа мора да биде присутно и во односот спрема луѓето кои им се омразени: "О, вие кои верувате во Аллах и во Неговиот пејгамбер Мухамед (с.а.в.с.)! Бидете постојани во вистината и, заради задоволството на Аллах, бидете праведни сведоци. Омразата спрема некои луѓе нека не ве понесе, па да бидете неправедни. Бидете праведни на исто ниво и спрема непријателите и спрема пријателите. Праведноста е поблиску до побожноста." /Ел-Маиде - 8/. Придржувањето кон правичноста не смее да изостане ниту во ситуации во кои се инволвирани и најблиските, па дури и по штета на самиот себе или најблиските: "О, вие кои исправно верувате во Аллах и кои го следите Неговиот пејгамбер! Судете праведно и сведочете заради задоволството на Аллах, те'ала, па дури тоа да е против вас, или против вашите родители, или против вашите ближни, без оглед на тоа дали оној за кого сведочите е богат или сиромав." /Ен-Ниса 135/; "Кога ќе зборувате, трудете се да бидете праведни, а не да се оддалечувате од вистината во известувањето, или во сведочењето, или во просудувањето, или во посредувањето...па дури оној на кого се однесува ова е ваш роднина. Немојте бесправно да бидете наклонети кон него и исполнете го ветувањето кон Аллах дека ќе се придржувате за Неговиот шеријат" /Ел-Ен'ам 152/.

Поврзаноста на правичноста и искреноста во исламот е нагласена преку укажувањето на неопходното присуство на искреноста во човековите заедници. "Таа претставува основа на

³⁴⁴ Nabulsi M.R., *Contemplations on Islam*, достапно на <http://www.nabulsi1.com/text/english/contemplationsonislam/moderation.html> (05.06.2005).

општеството без која сите врски би се прекинале. Не може да се замисли заедница која меѓусебно не соработува врз принципот на искреност.³⁴⁵ "Правичноста и искреноста, како морални вредности, имаат заедничка основа што се наоѓа во вистинската потврда на верата во Алах: "Ние ти го објавивме - о, Мухамед! - Куранот кој наредува вистина и праведност. Обожавај Го единствено Аллах и искрено посвети му ја сета твоја вера." /Ез-Зумер 2/; "Во сите верозакони им беше наредено да Го обожаваат Аллах, намеравајќи го својот ибадет да го постигнат Неговото задоволство, да го напуштат многубоштвото и да се приклонат кон верувањето, да клањаат намаз и да даваат зекат. Тоа е вистинската вера - Исламот." /Ел-Бејјине 5/. Во наведените ајети Божјата наредба спрема човекот се однесува само на две нешта: обожувањето на Аллах и искреноста. При што, како што укажува Набулси,³⁴⁶ обожувањето е надворешниот аспект на побожноста (предаденоста), а искреноста е внатрешниот, бидејќи обожувањето е поврзано со делови од човековото тело, додека искреноста е поврзана со срцето. Преку ова се наведува дека вистински верник е оној кој се покорува на Алаховите наредби целосно - "преку неговото тело и со искреноста во срцето".

Искреноста, во исламот е претставена како складност помеѓу зборовите, чувствата и она за што се зборува. Таа, укажува Хаки,³⁴⁷ го упатува човекот на правење добри дела, лишени од било какава лоша намера. Добродетелството на некои места се толкува и како Џенет, што укажува на значајот на искреноста на патот кон Џенетот. Искреноста значи прочистување на човековите намери и дела од сето она што може да ги намали или обезвредни. Според искреноста на намерите: "во реалноста можат да се разликуваат сите дела кои навидум имаат ист облик и форма. Затоа, меѓу оние кои му се најмили на Алах, ќе биде оној кој е искрен во своите намери и дела."

³⁴⁵ Hakki A.M., *Moral muslimana*, Bookline d.o.o., Sarajevo, 2004.

³⁴⁶ Nabulsi M.R., *Contemplations on Islam*, достапно на <http://www.nabulsi1.com/text/english/contemplationsonislam/moderation.html> (05.06.2005).

³⁴⁷ Hakki A.M., *Moral muslimana*

4.5. УМЕРЕНОСТА ВО ПРАВОСЛАВИЕТО

Умереноста е вредност која се наметнува како услов што треба да биде исполнет секогаш кога човек се стреми да воспостави правичен однос спрема ближниот, а истовремено го оствари и највисокиот однос - принципот на љубовта. Впрочем, непоимливо е секое живеење и воспоставување на односи според принципот на љубовта, а при тоа односот и ставот спрема самиот да не се земат како основни и појдовни. Во смисла на ова, умереноста е она што човек најнапред би требало да го наложи и примени на самиот себе, а дури потоа да размислува за својот однос и барања кон другите. Затоа д-р Јустин Поповиќ вели: "Христијанството почнува од умереноста".³⁴⁸

Во христијанството умереноста се налага како совет и поука, но паралелно е присутна и Божјата казна, како санкција за секое манифестирање на неумереност. Христијанската умереност не подразбира, ниту налага испосништво, ниту одбегнување на задоволувањето на потребите на човекот потребно за одржување на сопственото тело. Јадење заради исхрана и одржување, облека и стан заради затоплување, претставуваат неопходни услови за живот, односно билошки минимум за опстанок. Факт е дека без задоволување на основните материјални, односно егзистенцијални потреби не е возможен опстанок на човекот. А тој опстанок претставува неопходен услов за душевниот живот на човекот и за неговите духовни дејанија: *primum vivere, deinde philosophari* - прво да се живее, а потоа да се филозофира. Според христијанството, злото не е во задоволувањето на материјалните потреби, туку во тоа како се задоволуваат и како се употребуваат. Зошто ако нивното задоволување стане цел, се губи секоја мерка при што животот губи секаков смисол. Тогаш прашањето за средствата за опстанок претставува прашање на самиот опстанок, и од списокот на потребите се брише она што е навистина потребно. Ова го истакнува Исус Христос велејќи: "Затоа ви велама: немојте да се грижите за душата - што ќе јадете или што ќе пиете; ниту за телото, во што ќе се облечете. Зар не чини душата повеќе од храната, и телото - од облеклото?" /Мат. 6-25/.

Евгение В. Спекторски³⁴⁹ укажува на умереноста како на задолжителност или должност кон самиот себе. Всушност тоа е

³⁴⁸ Поповиќ Ј.Сп., *Достојевски о Европи и словенству*, Београд, 1940.

³⁴⁹ Спекторски Е.В., *Христијанска етика*, Минхен, 1953.

онаа должност што е претставена преку христијанската љубов спрема самиот себе. Зошто секоја неумереност укажува на непочитување и неценење на сопствената личност и на самиот себе како човечко суштество. Умереноста е неопходниот услов што му претходи на стремежот кон христијанскиот принцип на љубовта, зошто таа е манифестација на љубовта спрема самиот себе. Заповеста за љубов спрема ближниот вели: "Возљуби го ближниот свој како самиот себеси. " /Марко 12-31/. Оттука, следи дека љубовта спрема самиот себе и претходи и ја условува љубовта спрема ближниот, всушност љубовта спрема самиот себе претставува мерило за љубовта спрема ближниот. Зошто доколку човек не се цени, не се уважува и вистински не се сака самиот себе и сопствената личност, тој уште помалку ќе може да ги цени, уважува и вистински да ги сака своите ближни. Исихие за умереноста вели: "Патот кон сознанието води низ бестрасност и умереност, без ова никој нема да го види Господ."³⁵⁰ Но, за да не се поистоветува христијанската љубов спрема самиот себе со самољубието, Панчовски ќе рече: "Лажната љубов спрема самиот себе, самољубието, го одвојува човекот од боженствената исполнетост на животот, вистината, красотата и добротата, и го сведува на мизерно духовно постоење, кое на крајот може да го доведе до духовна пропаст."³⁵¹ Земската среќа, душевниот развој и моралното усовршување претставуваат пат по кој оди христијанинот кон вишо добро - вечниот спас. Оној човек кој не е умерен во својот живот, кој недоволно се цени и сака себеси, скршнал далеку од патот на христијанинот.

Во Стариот Завет умереноста често се налага преку одречни должности, односно преку укажување на злото што со себе го носи одредено поведение или мисла. Преку посочување и укажување на делата што се всушност манифестација на неумереноста, се укажува на патот по кој треба да се оди за да се одбегнуваат истите. Тоа е она поведение, оној правец по кој треба да се раководи секој човек за да ги отфрли од себе сите мисли и дела на неумереност: "Не биди меѓу оние, што се опиваат со вино, меѓу оние, што се презаситуваат со месо, зошто пијаницата, и блудникот и оној што се прејаднува, ќе осиромашат." /Изрек. 23-20, 21/; "Блудството, виното и пијалците ги овладале срцата нивни, Мојот народ го прашува

³⁵⁰ Каварнос К., *Византијска мисао и уметност*, Православље, Београд, 1978.

³⁵¹ Панчовски Ив.Г., *Етика христијанске љубави*, Ниш, 1973.

дрвото и неговиот жезал да му одговорат; зошто духот на блудството го вовел во заблуда, па блудствувајќи, тие отстапија од својот Бог“.

Но, тука е присутна и Божјата казна што следи после препуштањето на развратениот живот. Таа е присутна како опомена за оние што се препуштиле кон разврат, и како укажување на казната што ќе им следи на сите оние кои тргнале по патот на неумереноста: "и тие јадеа и се заситија: и тоа што го сакаа, им го даде, но уште не беше минала нивната желба, и храната уште им беше во устата нивна, а гневот Божји дојде врз нив." /Псал. 78-29, 30, 31/; "Заради беззаконието на неговата лакомост Јас се рзагневив и го поразив;" /Иса. 57-17/; "И куќите нивни ќе ги присвојат други, исто така и нивните жени ...зошто од мал до голем, секој од нив се предал на лакомост" /Јерем. 6-12/.

И во Новиот Завет умереноста се налага преку одречни должности, односно се посочуваат сите грешни дела кои го унижуваат човекот: "Кражби, лакомства, лукавства, пакости, око лукаво, богохулство, гордост, безумство, сето тоа зло однатре излегува и го осквернува човекот." /Марко 7-22/; "Гледајте и пазете се од лакомство, оти животот на човека не зависи од изобилието на неговиот имот;" /Лука 12-15/; "Имаат очи полни со прељубодејство и постојан грев, ги мамат неутврдените души; имаат срце привикнато на лакомство: тие се чеда на проклетството" /2. Петр. 2-14/ ; "Затоа умртвете ги своите земни членови, односно пророците : блудство, нечистота, сласта, лошата желба, лакомството." /Кол. 3-5/.

Новиот Завет дава и образлагање на умереноста, односно се отфрлаат одредени заблуди што постоеле од порано и кои умереноста би ја постоветиле со целосното откажување од задоволувањето на материјалните потреби. Гладот не претставува доблест, туку "луд советник и повод за искушение;"³⁵² "А Он им рече: "Зар сте и вие така неразумни? Не разбирате ли дека ништо, што влегува во човекот однадвор, не може да го оскверни? Оти не во срцето му влегува тоа, а во стомакот, и излегува надвор, чистејќи ја сета храна." /Марко 7-18, 19/. На ова укажува и апостол Павле: "Оти царството Божје не е јадење или пиење, туку правда и мир и радост во Светиот Дух " /Рим. 14-17/; "Хранат не не приближува кон Бога, оти ниту

³⁵² Спекторски Е.В., *Хришћанска етика*, Минхен, 1953.

што добиваме, ако јадеме, ниту нешто губиме, ако не јадеме." /1. Кор.8-8/.

Но, стои и опомената за опасноста доколку задоволувањето на потребите прерасне во главна животна цел, со посебна осуда на пијанството и ненаситноста: "Само пазете се: вашите срца да не бидат оптоварени со прејадување и пијанство" /Лука 21-34/; "Да одиме чесно како дење - не во срамни гоштемки и пијанство, не во блуд и нечистотија" /Рим. 13-13/; "И не опивајте се со вино, од кое произлегува блуд, но исполнувајте се со Дух" /Ефес. 5 – 18/; "Оти мнозина, за кои често сум ви зборувал, а сега дури и со солзи говорам, постапуваат како непријатели на крстот Христов, нивниот крај е погибел, нивниот бог - стомакот" /Филип. 3-18, 19/.

Христијанството бара и налага да не се дозволи страстите и гревовите да прераснат и станат творечка сила во човековите мисли, чувства, желби и дела. Тоа пак претставува не само потиснување на гревовите и страстите, туку според зборовите на апостол Павле, нивно отфрлање од себе: "да го отфрлите од себе стариот човек според вашето поранешно живеење, кој се распаѓа во измамливите желби" /Ефес. 4-22/. При тоа, и ги наведува делата што треба да се отфрлат: "Затоа умртвете ги своите земни членови, односно пороците: блудството, нечистотата, сласта, лошата желба, лакомоста" /Кол. 3-5/.³⁵³

Аскетскиот писател Евагриј Понтиски за "зли помисли", што ја поттикнуваат страста, ги наведува: ненаситност, блуд, среброљубие, гнев, тага, унија, суета и гордост. А пак Јован Златоуст, образложувајќи ја смислата на човековото постоење, ќе рече: "Ние не сме родени да јадеме, пиеме и да се облекуваме", зошто да се живее само заради живеење е недостойно за секој вистински човек. Човечкиот живот не претставува само факт, тој е задача и повик. Објаснувајќи ги човечките стремежи, Василие Велики вели: "Устројството на твоето тело го покажува твоето назначување. Ти си создаден со главата усмерена кон небото, за да не се обрнуваш кон земјата, туку да ги усмеруваш твоите погледи кон небото и Бога."³⁵⁴

За разлика од Стариот Завет, во Новиот Завет, Божјата казна за неумереноста е заменета со опомена за она што ќе следи. За она што следи, Исус Христос опоменува: "Исто така, како што беше во Лотовите дни: јадеа, пиеја, купуваа, продаваа,

³⁵³ Поповић Ј.Сп., *Философске урвине*, Минхен, 1957.

³⁵⁴ Спекторски Е.В., *Хришћанска етика*, Минхен, 1953.

садеа, сидаа; но во истиот ден, кога излезе Лот од Содом, падна од небото оган и сулфур и ги изгоре сите; така ќе биде и во денот, кога ќе се јави Синот Човечки" /Лука 17 – 28, 29,30/; "ниту крадците, ниту користољупците, ни пијаниците, ниту хулниците, ни грабачите нема да го наследат царството Божјо". /1. Кор. 6-10/; "пијанство, срамни гостувања и други слични работи, однапред ви велам, како што ви реков и порано, дека оние што го прават тоа, нема да го наследат царството Божјо" /Гал. 5-21/; "Зошто ова треба да го знаете, дека ниеден блудник, или нечист, или користољубец - кој е идолопоклоник, нема дел во царството на Христа и Бога." /Ефес. 5-5/.

Најчеста страст во христијанството, преку која се манифестира неумереноста е алчноста. Таа е онаа страст што го води човека кон неумереност и унижување. Затоа за неа, Оливије Клемен ќе рече: "Алчноста води кон перверзија на желбата, објективизирање на Еросот, разврат, во кој другиот едноставно станува објект. Алчноста и развратот ја произведуваат лакомоста : желба на поединецот да поседува сè".³⁵⁵ Покрај тоа што алчноста, односно лакомоста се грев, тие преставуваат и главна причина за човековата несреќа. Нивни плод не е само унижувањето на човекот, туку тие се непосредни причинители на човековата тага, која пак доведува до омраза истовремено онеспособувајќи го човекот да се води по принципот на љубовта. За ова, Оливије Клемен понатаму вели: "Алчноста, развратот и лакомоста ги создаваат тагата и зависта: тага дека некој не поседува сè и огорченост спрема оние кои имаат повеќе отколку што можеме ние. Оттаму желбата за уништување, омраза и лутина упатени кон себеси и кон другите".

Покрај лакомост во храната и пијалоците, стои и лакомоста за богатство, или како што е именувано во Светото Писмо - среброљубието: "Кој го љуби среброт, со сребро нема да се насити, и кој сака богатство, тој нема да има корист од тоа." /Проп.5-9/; "Зошто коренот на сите зла е среброљубието, на кое што некои, откако му се предадоа, се отклонија од верата и си навлекоа многу маки " /1. Тим. 6-10/. Најголем пример за гревот на среброљубието е предавството на Исус Христос од страна на неговиот ученик Јуда. Среброљубието го претвора Јуда во предавник и Христоубиец, и покрај тоа што тој долго време поминал со Исус Христос. За ова д-р Јустин Поповиќ

³⁵⁵ Клемен О., *Разговори со Екуменскиот Патријарх Вартоломеј Први*, Култура, Скопје, 2000.

вели: "Брате и пријателе, запамети за цел живот: среброљубието го распна Христос, го уби Бога; среброљубието од Христов ученик направи непријател Христов, убица Христов. Но, не само тоа: тоа го уби и Јуда. Среброљубието го има тоа проклето својство од човек да направи не само Христоубиец, туку и самоубиец. Тоа, најпрво го убива Бога во душата на човекот; а убивајќи го Бога во човекот, потоа го убива и самиот човек".³⁵⁶

Гревот на страста за богатство подеднакво се однесува и на богатите и на сиромасите: "А голема печалба е, навистина, да биде човек благочастив и задоволен со себеси; а оние што сакаат да се збогатат, паѓаат во искушение, во примки и во многу неразумни и штетни желби, што го потопуваат човекот во пропаст и погибел" /1. Тим. 6-6; 9; "Немојте да бидете среброљубци и задоволувајте се со она, што имате. Зошто Сам Он рекол: "Нема да те оставам, ниту, пак ќе те напуштам" /Евр.13-5/. Токму за лакомоста, и на богатите, и на сиромавите, Архиепископ Анастасие ќе рече: "Она што упорно се распнува на столбот на страмот не е предизвикано само од богатството, туку и од лакомата намера за богатство која се однесува не само на богатите туку и на сиромашните." А за тоа дека гревот на среброљубието е присутен и кај сиромасите, укажува и Василие Велики: "Многу луѓе се сиромашни по имот, но лакоми во своите намери; нив не ги спасува нивното сиромаштво, туку се осудува нивната намера."³⁵⁷

Паралелно со алчноста и лакомоста, неумереноста, своја манифестација добива и преку гордоста. Гордоста е таа што води кон суета, таа е почетокот на секој грев и зло, зошто сè додека во човекот има и најмала гордост тој ќе биде обземен и опседнат со очај, тага, меланхолија или душевна здодевност. Затоа, според Евгение В. Спекторски³⁵⁸, првата одречна задача на вистинскиот христијанин е таа тој да не и се предаде на гордоста, самоувереноста и да не си припишува на себеси "вообразено совршенство." А, за гордоста во светото писмо е напишано: "зашто, кој се воздига, ќе биде понизен; а кој се понизува ќе биде воздигнат" /Мат. 23-12/; "бидејќи Бог им се противи на горделивите, а на смирените им дава благодат" /1.Петр. 5-5/; "Зашто, преку благодатта, што ми е мене дадена, на секого од вас му кажувам да не мисли за себе повеќе, отколку што треба да

³⁵⁶ Поповић Ј.Сп., *Философске урвине*, Минхен, 1957.

³⁵⁷ Анастасие Архиепископ Тиране и целе Албаније, *Глобализам и православје*, Београд, 2002.

³⁵⁸ Спекторски Е.В., *Хришћанска етика*, Минхен, 1953.

мисли; туку мислете скромно според делот на верата, што Бог на секого му го одмерил" /Рим. 12 – 3/. Она кон што води гордоста е : " нарцистичка парада на заводливост и потоа кон лутина и омраза кога некој не успева да добие почит од другите, исто така и тага, "тага за смртта" - вели Павле, таа огромна досада, вкус на пепелта останата од страста кога таа исчезнала кога некој ќе сфати дека таа не го издигнала, туку оставила само празнина."

За да може човек да се извлече и излекува од гордоста, Јосиф Вријение ја налага смиреноста. Според него, само смиреноста може да ја излекува гордоста, страста што тој ја смета за најпогубна. Зошто, тврди Вријение, доколку се остане горд, сите наши дела , сите наши заповеди и сите наши дејанија се залудни. Без смиреност сите добри дела не само што се бескорисни, туку им донесуваат многу зло на оние кои ги имаат."³⁵⁹

Една од најсуштествените манифестации на христијанската умереност претставува постот. Тој, во христијанството, не е само целосно или времено воздржување од извесни видови храна, туку, како што се изјаснал Јован Златоуст, "родител на смиреноста." Постот претставува такво внимание кон духовниот повик на човекот, што телесната храна ја сведува на минимум. Тука, техниката на земање храна и хранењето немаат суштинско значење, бидејќи: "не она, што влегува во устата го осквернува човекот, а она што излегува од устата, тоа го осквернува човекот" /Матеј 15-11/.

Во христијанството, постот претставува средство со кое се потчинува телото и се чисти душата од страсти. Сосема е природно дека на телото храната му е неопходна и затоа постот нема намера да го убие телото, туку да го олесни - како што вели Јосиф Вријение: "научивме не да го убиваме телото, туку да го почитуваме."

Целта на постот не е да го претвори човекот во телоубиец, туку во страстоубиец, зошто прекумерното наладување и невоздржување во исхраната и пијалокот, предизвикува не само тешки и погубни последици за самото тело, туку и за душата. Поради тоа, Вријение вели: "На телото му е потребна храна, а не наслада - потенцирајќи понатаму дека - спрема потребите на телото треба и храната да се прилагодува, па кога телото е здраво треба соодветно да се мачи т.е. воздржува, а кога е болно, тогаш умерено да се подобрува."

³⁵⁹ Протопрезвитер Јоанидис Н., *Бог, Човек, Спасење*, Цетиње, 1997.

4.6. УМЕРЕНОСТА ВО ИСЛАМОТ

Умереноста во исламот е претставена како принцип што треба да е присутен во сите аспекти на верата, системот, богослужбата, моралот и законите. Овој принцип т.е. умереноста во исламот значи трезвеност или баланс меѓу две спротивни или контрадикторни нешта, едната од нив да не ја угнетува и потиснува другата и со тоа да превземе повеќе од тоа што е нејзина права вредност. Умереноста, според др. Мохамад Ратеб Ал Набулси³⁶⁰, е еден од најистакнатите квалитети на исламот. Преку умереноста, укажува тој, во исламот се избегнува прекумереноста и немарливоста, расипништвото, безредието и анархијата, претерувањето и обезвреднувањето на значјните работи во човечкиот живот. Според Набулси, умереноста во исламот доаѓа од зборовите на Алах: "Како што ве упативме – о, муслимани! – кон исправниот пат во верата така одредивме да бидете избран и праведен уммет за да сведочите на Судниот ден против народите, дека нивните пејгамбери им ги доставија преданијата од нивниот Господар, а и Пејгамберот на Судниот ден исто така ќе сведочи против вас, дека тој ви го доставил преданието од својот Господар." /Ел-Бекара 143/, бидејќи од својата божествена мудрост Алах ја избрал умереноста да биде карактеристика на овој народ.

На значајот на умереноста во исламот укажуваат и карактеристиките на исламското општество, дадени од д-р Ахмад Х. Сакр³⁶¹, кои се изведени од Куранот и хадисите. Во листата на карактеристики на исламското општество кои ги посочува Сакр, умереноста е посочена како четврта карактеристика, веднаш после верата во Алах. Концептот на умереноста во исламското општество, Сакр го смета за исклучително важен, што е посебно посочено во Куранот во Сура Ел-Бекара, исто како претходно и кај Набулси.

Умереноста го означува држењето до правиот пат и одбегнувањето на скршувањата и девијациите. Правиот пат како што една од егзегезите на Куранот објаснува, укажува Набулси,

³⁶⁰ Nabulsi M.R., *Contemplations on Islam*, достапно на <http://www.nabulsi1.com/text/english/contemplationsonislam/moderation.html> (05.06.2005)

³⁶¹ Sakr A.H., *The Islamic Society and Its Characteristics*, достапно на http://www.irfi.org/articles/articles_351_400/islamic_society_and_its_char.htm (10.08.2016)

е оној што се наоѓа меѓу девијантните патеки. Затоа Правиот пат, меѓу сите скришнати патеки претставува права линија по која најбрзо се стигнува до саканата цел. Во молитвата, секој муслиман го моли Бог да му го покаже Правиот пат седумнаесет пати на ден, кога го чита Ал-Фатиха: " Упати нè, насочи нè и покажин ни го вистинскиот пат и зајакни не на истиот ќе додека не Те сретнеме – а тоа е Исламот – јасниот пат кој води до задоволството на Аллах и до Неговиот Џенет; Патот на оние врз кои ја разлеа Твојата благодат е патот на пејгамберите, искрените верници, шехидите и добрите. Тоа се следбеници на правиот и вистинскиот пат" /Ел-Фатиха 6; 7/. Оние кои го навлекле на себе гневот на Алах се тие кои претерувале и правеле пречекорувања, а залутани се тие кои биле немарливи. Гневот на Алах го навлекле оние кои ја знаеле вистината, но сепак застраниле од неа, а тие кои залутале се оние кои не ја знаеле вистината, објаснува Набулси.

Умереноста во исламот се темели врз структурата на човекот која Бог му ја дал при неговото создавање, давајќи му тело и душа за да може да ги цени материјалните нешта, како и моралните вредности.³⁶² Човек мора да го има тој дуализам во својата природа за да може да живее и се развива на земјата. Од делата во неговиот живот на овој свет, ќе зависи неговата награда во идниот. За да се постигне ова, мора да се воспостави хармонија меѓу световното и духовното царство.³⁶³ Затоа, од суштинско значење е одбегнувањето на прекумереност во извршувањето или пропуштањето на извршување на сите дела. Според исламот, животниот успех на човекот не се наоѓа ниту во аскетизмот, ниту во материјализмот, туку во балансот меѓу нив. Затоа човекот треба да воспостави рамнотежа меѓу неговиот духовен развој и неговите материјални потреби. Со оглед на тоа дека универзумот е материјален, доколку неговите жители би биле со само од духовна природа, истите не би можеле да бидат присутни во овој свет. Од друга страна долку човекот би имал само материјална природа, без духовни капацитети и без можност за спознавање и живеење според одредени морални вредности, тој не би бил ништо подобар од животните. Во тој случај човекот не би можел да го прими Бог и да ја има верата во

³⁶² Kabbani M.H., *Understanding Islamic Law*, достапно на <http://www.islamicsupremecouncil.org/understanding-islam/legal-rulings/52-understanding-islamic-law.html> (15.11.2016)

³⁶³ Jamiutal ulama (KZN) Council of muslim theologians, *Moderate Islam*, достапно на www.jamiat.org.za/trade/moderation.htm (04.05.2006)

него, со што би останал без познание на причината за сопственото постоење и живеење.³⁶⁴

Со оглед на човечката материјална и духовна суштина, неговите инстинкти и емоции треба внимателно да се распознаваат. Во него постои желба и потреба за храна, пијалок, облека, потреба од пријателство и љубов. Не може од човекот да се очекува да оди против својата природа, па тој да живее на врвот на некоја планина хранејќи се само со лисја и пиејќи вода од дождовите. Не би требало тој да биде потполно отргнат од добрата на овој живот, бидејќи бил создаден од Бог да ги ужива. Но, вистински муслиман е оној кој ги користи добрата на овој свет, но не им робува. Оној кој го сфаќа нивното значење во својот живот, истите ги користи, но не се претвора во нивни роб.³⁶⁵ Ова е потврдено во зборовите на Алах: "О, вие кои верувате! Не забранувајте ги добрата што ви ги дозволи Аллах како што се некои јадења, напитки и венчавање жени, па да го ограничите она што Аллах ви го даде во изобилие. И не преминувајте ги границите на она што го забрани Аллах. Аллах не ги сака претерувачите"; "Уживајте – о, верници! – во она што е халал и убаво, што ви го даде Аллах и со што ве почести. Плашете се од Аллах, следејќи ги Неговите забранети работи. Вашето верување во Аллах ве обврзува да се плашите од Него и да внимавате на Него." /Ел-Маиде 87; 88/; "Аллах е единствено Оној Кој ви ја направи земјата подесна, подготвена за да живеете на неа. Патувајте по нејзините предели и страни и јадете од жрскот што Аллах ви го вади од неа." /Ел-Мулк 15/. На овој начин Куранот определува еден од најзначајните принципи на исламот преку кој Алах ги означил муслиманите како вистински умерен народ. Куранот ги отфрла сфаќањата на следбениците на религиите и учењата на филозофите, според кои прочистувањето и јакнењето на духот се остварува со негирање на природните потреби на човекот. Бидејќи добрата во животот се окарактеризирани како пожелни, значи дека тие не им штетат на телото и душата. Уживањето во нив, во границите пропишани од Шарижа, претставува дело на побожност и знак на вера во Бога. Затоа човекот не смее да забранува ништо без легитимен доказ за тоа, а доколку не постои таков доказ, односно не е поинаку пропишано, тоа се смета за исправно. Куранот налага умереност

³⁶⁴ Kabbani M.H.,

³⁶⁵ Nabulsi M.R., *Contemplations on Islam*, достапно на <http://www.nabulsi1.com/text/english/contemplationsonislam/moderation.html> (05.06.2005)

во секој сегмент од човечкиот живот. И Пророкот упатува на истото во своите учења, та вели: "Јадете, пиете, облекувајте се и давајте милостиња; не бидете претерано шкрти, ниту претерано расипници"³⁶⁶.

Мухамед јадел од богатствата на овој свет и не се лишувал од нив, но не ги претворил во своја најзначајна окупација, ниту ги всадил во сржта на неговата мисла. Тој повикувал: "О Алах! Не прави го овој свет наша најголема грижа, ниту граница на нашето знаење!" Секогаш кога меѓу неговите следбеници ќе забележел каква било неумереност, било да е тоа во побожност, пост или молитва, за сметка на нивното тело, семејство или работа. Тој велел: "Вашето тело има право над вас; вашата жена има право над вас, и вашите гости имаат право над вас, и затоа давајте секому според неговото право". Исто така зборувал: "Се колнам во Алах дека јас најповеќе се плашам од Алах, и Нему сум му најпосветен; но јас поставам и доручкувам, се молам и одморам, и се женам; оној кој не ја следи мојата традиција не ми припаѓа".³⁶⁷

Исламот има умерен поглед кон односот на сегашниот и идниот живот. Тој стои меѓу оние според кои не постои ништо друго освен овој сегашен живот, кои се потчинети на своите желби и материјални интереси, според кои нема ништо друго после овој живот, но и оние кои своето постоење во овој сегашен живот го сметаат за зло и се повлекуваат од секојдневниот живот, и она што тој го налага, при тоа напуштајќи ги сите благодети кои тој ги дава. Според исламот, сегашниот живот и животот после него претставуваат една интегрирана целина, каде што првиот дел води кон вториот, при што тие се тесно поврзани. Ставот на Мухамед за умереноста и балансот меѓу сегашниот живот и оној после него, се препознава во следниот ајет: "Меѓу луѓето има верничка група која во своите дови вели: - Господару наш, дај ни на овој свет здравје, жрск, корисно знаење, добро дело и други работи врзани за овој свет и нашата вера, а на Ахирет дај ни Ценнет. Одврати нè од казната во огнот." /Ел-Бекара 2 – 201/.³⁶⁸

³⁶⁶ Kabbani M.H., Understanding Islamic Law, достапно на <http://www.islamicsupremecouncil.org/understanding-islam/legal-rulings/52-understanding-islamic-law.html> (15.11.2016)

³⁶⁷ Nabulsi M.R., *Contemplations on Islam*, достапно на <http://www.nabulsi1.com/text/english/contemplationsonislam/moderation.html> (05.06.2005)

³⁶⁸ Ibid.

Во тој правец исламот прави рамнотежа меѓу спиритуализмот и материјализмот, создава умереност меѓу нив, односно: меѓу религијата и секојдневниот живот, меѓу вредностите и потребите, меѓу човечкиот инстинкт и ум, и меѓу неговите желби и принципи. Човекот каков што Алах налага да биде, не е оној кој себе си се одвојува од светот, кој се повлекува од секојдневниот живот, кој се посветува само на молитва, кој пости цел свој живот и кој нема никакви врски со овој живот.

Исламот налага и умереност во поглед на извршувањето на молитвата, односно налага рамнотежа во поглед на нејзино изостанување и целосно посветување на неа. Молитвата претставува состојба во која човекот целосно се одвојува од светот на материјалното и се спојува со Духот. Оваа состојба е предвидена во точно определени и соодветни периоди, временски интервали, со цел човекот да не биде постојано отргнат од неговиот световен живот, обврските и работата во него. Преку ова се укажува на потребата од умереноста во сите човечки активности. Исламот не го поддржува целосното предавање кон молитва, и за сметка на тоа, изостанување од секојдневниот живот и активности.

И самиот пост, како една од манифестациите на умереноста во исламот, не претставува целосно апстинирање, туку се практикува само во текот на денот. Самата цел на постот е тој да го надополни духовното прочистување на верникот, а не негово телесно изнемоштување. Со постот се овозможува телесното прочистување, но се налага умереност и во неговото извршување. Затоа во Куранот е предвидено за оние кои не се во можност постот да го издржат поради одредени причини, да не го извршуваат тој пост, односно да постат следниот пат кога ќе бидат во можност за тоа. Причините поради кои е дозволено нарушувањето на постот во исламот се: патување, болест, трудници и доилки, во случаи кога оној кој пости би почувствувал силна жед или глад, што би го загрозило неговиот живот или здравје, и оној кој не е во можност да ја прекине или намали работата, која бара поголеми физички напори, за време на постот. За оние пак, кај кои постои перманентна неспособност да постат, поради некоја хронична болест или изнемоштеност, Куранот утврдил ослободување од него, за

сметка на што пак , за секој ден од рамазан должни се да даваат фица во вредност на зекатул-фитра.³⁶⁹

Преку скромноста се укажува како да се препознае умереноста меѓу крајностите и лошите дела. Скромноста претставува патоказ кон умереноста во исламот. Таа претставува облик преку кој се манифестира умереноста. Ијад б. Химар пренесува дека Божјиот Пратеник рекол: "Алах ми објави: Бидете скромни, така што никој над никого да не се однесува горделиво и никој над никого да не се воздигнува." За овој хадис Хаки појаснува за поттикот на скромност и избегнување на горделивоста во него, укажувајќи дека "обврската на разумниот е да биде скромен и да ја избегнува горделивоста".³⁷⁰ Во исламот постојат два вида скромност: пофална и покудена. Пофална е човек да не се воздигнува над Алаховите робови и тие да не се понижуваат. Додека покудена скромност е понижувањето пред богат човек поради неговото богатство. Според Ибн Мубарек: "Врв на скромноста е да се соочиш со неког кој е на понизок степен од тебе во земските добра и да го увериш дека ти поради своите добра не се ништо подобар од него; и да се воздигнеш на ниво на оној кој е над тебе во земските добра и да го увериш дека поради тоа тој не е подобар од тебе." Значајот на скромноста се искажува во следното: "Го прашале Абдулмелик: - " Кој е најдобар човек?, на што тој одговорил: - "Онај кој е скромен кога е моќен, кој се одрекува од уживање во благосостојба и кој не бара помош од својот народ." Преку скромноста се укажува и на алчноста и лакомоста како најголеми опасности во кои може да западне човекот: "Кој бара од луѓето заради зголемување на имотот (без потреба), тој човек бара оган. Па нека бара повеќе или помалку." Затоа во Куранот и хадисите се укажува дека претераниот стремеж кон пари нема да донесе зголемена сигурност и згриженост. Осудувајќи ја лакомоста и алчноста, кои ни сиромаштвото не ги оправдува, се укажува: "Зарем никогаш не си видел алчен сиромав и смирен богат?"³⁷¹.

Во исламот горделивоста претставува негација на ѝе она што се налага со умереноста. Претставена како манифестација на неумереноста, всушност горделивоста претставува најголема повреда на умереноста. Вака претставена, нејзино одбегнување

³⁶⁹ Tuhmaz A.M., *Hanefijski fikh*, Haris Grabus, Sarajevo, 2002 (Зекатул-фитр изнесува 2,25 кг пченица или вредноста на тој износ пари)

³⁷⁰ Hakki A.M., *Moral muslimana*, Bookline d.o.o., Sarajevo, 2004.

³⁷¹ Ibid.

се посочува преку одречни должности. Тоа е состојба во која човекот е опседнат со самиот себе и поради тоа стои можноста да се возвишува над Алах. Исламот силно и се заканува и строго ја осудува горделивоста: "Не врти го лицето од луѓето кога им зборуваш или кога ти зборуваат, потценувајќи ги и дувајќи се кон нив. Не оди по земјата, покрај луѓето, надуено и палаво. Аллах навистина не го сака палавиот, надуениот и големцијата во себе и во своето зборување." /Лукман 18/. За ова Абдуллах Б. Месжуд пренесува дека Божјиот пратеник рекол: "Во Џеннетот нема да влезе оној во чие срце има трунка горделивост". Во друг хадис се вели: "Кој ќе има во себе и зрно горчлива горделивост, Алах ќе го фрли со лицето во Огнот."³⁷²

Средство што во исламот ја одржува разликата меѓу доброто и лошото дело, односно меѓу умереноста и навлегувањето во крајности и недозволени дела, е срамот. Срамот е она што стои меѓу човекот и забранетите нешта. За него во исламот се вели: "Секоја вера има свој морал, а моралот на исламот е срамот."³⁷³ Срамот му овозможува на човекот да ја препознае добрата од лошата постапка, односно преку него човекот може да ги осознае своите дела како лоши или добри. Од ова тој би знаел во која мера го живее својот живот, како умерен или неумерен. Во исламот се разликуваат два вида срам: "срам на човекот од Алах, кога ќе одлучи да го направи она што го помислил и срам од луѓето, кога човек ќе направи или ќе каже нешто што ним не им е мило."

Трпеливоста (сабур) во исламот претставува воздржување од лоши постапки или говор. "Сабур е самоограничување на она што го бара веронауката и логиката."³⁷⁴ Таа во исламот, претставува уште едно средство за воздржување од крајности и лоши дела, таа е уште едно средство за одржување на умереноста кај човекот. Постојат три видови на сабура:

1. трпеливост во она што Алах го наредил, во ибадетите и тешкотиите кои ги пратат;

2. трпеливост, воздржување од она што Алах го забранил – харам, грев; сузбивање на страстите и самосовладување од приближувањето кон нив; воздржување на душата од нејзините хирови; ограничување на нејзините напори да направи нешто лошо;

³⁷² Hakki A.M., *Moral muslimana*, Bookline d.o.o., Sarajevo, 2004.

³⁷³ Ibn Madza, *Sunen: Zuhd*/17, h. 4234

³⁷⁴ Hakki A.M.

3. трпеливост во болни страдања, страшни трагедии, искушенија и испити од било кој вид, или содржина.

Во исламот умереноста се доведува во врска со правичноста. Таа е претставена, посочува Набулси³⁷⁵, во принципот на правичност, кога треба да се одлучи без наклонетост за никого. Правичност заслужуваат сите, согласно нивните права и без пристрасност. Толкувачите на Куранот наведуваат дека зборот умерен често, во зборовите на Алах, означува правичен: "Најумерениот од нив рече: - Нели ви реков да се заблагодарите и да речете: - Иншаеллах. – Откако им дојде напамет нивното исправно просудување, рекоа: - Аллах, нашиот Господар, е Чист од злото што не погоди. Ние самите себе си направивме зулум со тоа што не се заблагодаривме и со тоа што имавме лоша намера." /Ел-Калем 28,29/.

³⁷⁵ Nabulsi M.R., *Contemplations on Islam*, достапно на <http://www.nabulsi1.com/text/english/contemplationsonislam/moderation.html> (05.06.2005)

ЗАКЛУЧНИ СОГЛЕДУВАЊА

Поврзувањето на религијата со нетрпеливоста, насилството, тероризмот и војната е историски присутно сè до денес, истакнувајќи ја неа како еден од клучните фактори при настанувањето и продлабочувањето на конфликтите. Христијанството и исламот во текот на своето постоење често биле заменувани со христијанска, односно исламска идеологија заради остварување на одредени политички цели. Со вака неосновано наметната улога на религијата, поткрепена со недоволното познавање на сопствената, како и на другите религии, наместо религијата да претставува основ за отпочнување на дијалог и надминување на сите конфликтни ситуации, таа преку предрасудите кои се создаваат, добива улога спротивна на нејзината суштина. Бидејќи со делата на теолозите од православното христијанство и исламот обичниот човек ретко е во контакт, а и тоа во најчест случај се делата на оние теолози на чија религија е припадник, преку овој труд би се добил еден приказ на ставовите на теолозите од двете религии и учењата во светите книги по едно од најсуштествените прашања во врска со религијата - моралот. Вредностите што ги налагаат православието и исламот се втемелени во светите книги, кои пак претставуваат основа во учењето на тие две религии. При описот и идентификувањето на заедничките морални вредности во овие две религии се земени вредности кои, како од страна на истакнати филозофи во текот на целата човекова историја, така и во емпириски истражувања, се потврдени како суштински по моралот. Истакнувајќи ги заедничките морални вредности кои се налагаат во православното христијанството и исламот, преку учењата на Библијата и Куранот се утврдува заедништвото по една од најзначајните карактеристики на двете религии. При тоа, може да се согледа дека тие заеднички морални вредности не се вредности кои имаат споредно значење во учењата на двете религии, туку дека тоа се едни од најсуштествените вредности што ги налагаат овие религии. Со ова се укажува на непостоењето на суштествена разлика во учењата по прашањето на моралот во христијанството и исламот, односно се согледува дека тоа се религии кои на своите верници им налагаат заеднички морални вредности. Преку ова истражување би можело да се придонесе кон препознавањето на религиската идеологија од изворното учење на овие две религии. Ова би

можело да го отвори и насочи патот кон објективно и суштинско согледување на религијата како основ за надминување и разрешување на конфликти, а не за нивно настанување и продлабочување.

Основната цел на оваа книга претставуваше описот и идентификувањето на заедничките морални вредности во православието и исламот. Посочувањето на човекољубието, правичноста и умереноста, како вредности кои имаат суштинско значење по моралот, беше истакнато како потребно бидејќи врз основа на овие вредности беше претпоставено да се утврдува постоењето на заеднички морални вредности во православието и исламот. Оваа претпоставка беше заснована врз нивната застапеност во онтолошко-антрополошкото утврдување на поимот човек. Во ставовите на голем број филозофи околу она што претставува човечката природа, односно она што значи човечкото, секогаш беше застапена барем една од наведените морални вредности, или некоја нејзина манифестација. Секако, целта на укажувањето за присутноста на барем една од овие морални вредности при определувањето на човечката природа, односно суштина, од страна на голем број филозофи не е онтолошко-антрополошко утврдување на поимот човек, туку укажување на трајната присутност на човекољубието, правичноста и умереноста во учењата на голем број филозофи уште од античко време, па се до денес.

Почнувајќи од Конфучие и од најзначајните антички филозофи, преку индиската филозофија, па се до Кант и Шопенхауер, овие вредности претставуваат основа на моралот. Иако кај некои од нив овие вредности не се дадени поединечно, тие произлегуваат една од друга. Практичното значење на овие вредности по моралот се согледува во резултатите од истражувањето на "Институтот за глобална етика", добиени во време на одржувањето на годишната средба на Светскиот Форум во Сан Франциско во 1996 година, каде учесниците потекнувале од 40 различни држави, биле припадници на повеќе од 50 различни верски заедници, со просечна старост од 51 година, 57% од нив биле мажи, и повеќето од половината учесници имале високо образование. Од понудените 15 морални вредности: вистина, одговорност, слобода, сочувство, честност, почит кон животот, самопочитување, заштита на природата, толерантност, дарежливост, социјална хармонија, скромност, чест, почит кон постарите и верност; петте морални вредности

што биле избор на мнозинството учесници се: вистината, сочувството, одговорноста, слободата и почитта кон животот.

Утврдувањето на значајот на човекољубието, правичноста и умереноста како базични вредности во православието се базирале на ставовите на истакнати теолози по ова прашање, како и нивно толкување на библиски текстови. Врз основа на тоа беше утврдено дека човекољубието е одредено како систематично искажување на љубовта, а љубовта е новата основа што христијанството ја создава и поставува при градењето на својот вредносен систем. Од тука, основа и на моралниот систем е љубовта. Христијанската љубов е духовна љубов. По ова таа се диференцира од телесната љубов т.е. од телесната привлечност, како и од љубов душевна т.е. сочувството, симпатијата и воопшто од било какви емоционални расположенија. Карактеристично за љубовта во христијанството е тоа што таа иако првенствено е прикажана како љубов спрема Бога, токму таа љубов спрема Бога повлекува со себе и општа љубов, љубов спрема сите Негови творби, а особено спрема човекот. При утврдувањето на секоја од посочените вредности беа прикажани и нивните манифестации. Како општи и покарактеристични манифестации на христијанската љубов беа прикажани социјалната љубов и љубовта спрема ближниот, кои конкретно се манифестираа преку: самопожртвованоста, милосрдие и сочувството.

Според христијанската етика, беше утврдено дека содржината на евангелиската правичност се разликува од општочовечката правичност и тоа според тоа што таа подразбира целокупно религиозно-морално поведение на луѓето, што се создава преку верата и што претставува Божја благодат. Христијанската правичност не е правичност од закон (*jus*), туку од вера (*lex credendi*), таа е толку возвишена, сублимирана и одухотворена, та коренито се разликува од законската правичност, а се приближува, односно и е блиска на љубовта. Ова секако не подразбира, според христијанското учење, дека законот за праведноста треба да биде заменет во емпирискиот свет со принципот на љубовта, бидејќи принципот на љубовта и законот за правичноста си имаат свои сфери на полноважност во христијанството. Посебно се истакнува дека кај правичноста станува збор за нешто основно - за тоа да се биде човек или не, од што пак зависи остварувањето на сите други вредности. Како сродна на правичноста, и една од нејзините најзначајни манифестации е искреноста.

Умереноста е неопходниот услов што му претходи на стремежот кон христијанскиот принцип на љубовта, зошто таа е манифестација на љубовта спрема самиот себе. Во христијанството умереноста се налага како совет и поука, но паралелно е присутна и Божјата казна, како санкција за секое манифестирање на неумереност. Една од најсуштествените манифестации на христијанската умереност претставува постот, а значението на умереноста често е посочен преку гревот на неумереноста манифестирана преку: алчноста, односно лакомоста и гордоста.

Исто така, со идентичен метод беше пристапено кон утврдување на човекољубието, правичноста и умереноста како базични вредности во исламот. Врз основа на ставовите на истакнати теолози по ова прашање, како и нивно толкување на текстови од Куранот, човекољубието во исламот се изразува преку љубовта заради Алах, која е условена од љубовта која Алах ја има кон своите верници. Поради љубовта на Алах кон верниците, во исламот и од нив се бара тие да љубат. Па оттаму и спознавањето на Алах се доведува во врска со љубовта, при што се посочува дека познавањето на Алах води кон љубов. Љубовта заради Алах подразбира да се сакаат сите луѓе и нешта што Алах ги љуби. Карактеристично е тоа што во исламот се бара потврда за љубовта, а силен и неспорлив доказ за човековата љубов, и основна и најзастапена манифестација на човекољубието во исламот е милосрдие. Во исламот милосрдие има една од најзначајните улоги врз развојот на самата заедница, зошто преку неа човекот сето она што го заработил и го поседува да не го троши само на себе, туку и на родителите, роднините, соседите, на сиромашните и изнемоштените. Утврдени се две форми на милосрдие: задолжително и доброволно, односно зекат и садака. Зекатот е третиот од столбовите на исламската вера. Должноста за давање на зекат е востановена во Куранот, Сунетот и консензусот на исламските научници. И оттаму обврската за зекатот е категорична. Оној кој ја избегнува е неверник, додека садаката е милосрдие чиј поим е толку широк, што со него се опфатени сите добри дела.

Во исламот правичноста е претставена како вредност, начело што треба да биде присутно во секоја сфера од човековиот живот, а го вклучува целокупното поведение на луѓето. Таа во исламот не е претставена исклучиво како правна или законска, туку кај неа превенствено се истакнува моралната

карактеристика и димензија. Правичноста во исламот произлегува од верата за да постане носечки принцип во општественото уредување, односно напредокот и развојот во исламската заедница зависат од нејзината имплементираност во односите помеѓу луѓето. Од самиот почеток на историјата на исламот, правото е утврдено како составен дел или изданок од концептот на шеријатот (од Бога даден образец за човековото однесување). Моралната карактеристика на правичноста се огледа и во исламскиот закон, кој според својата првична интенција е претставен како систем на морални обврски и нивното непочитување и кршење, а помалку како специфичен законик. Најзначајна манифестација, која неразделно е поврзана со правичноста, е искреноста.

Умереноста во исламот е претставена како принцип што треба да е присутен во сите аспекти на верата, системот, богослужбата, моралот и законите. Преку неа се овозможува рамнотежа помеѓу спиритуализмот и материјализмот, со што верникот може да го препознае правиот пат на верата. Најзначајна манифестација на умереноста во исламот е постот, како и: скромноста и трпеливоста, при што таа се препознава и преку гревот и Алаховата казна за неумерност манифестирана преку: горделивоста и лакомоста.

Преку одредувањето на човекољубието, правичноста и умереноста како вредности кои имаат суштинско значење по моралот, преку што може да се препознае нивната морална содржина, односно утврдувањето на човекољубието, правичноста и умереноста како базични вредности во православието и исламот, можеме да кажеме дека човекољубието, правичноста и умереноста претставуваат и базични морални вредности во православието и исламот, со што се потврдува дека ако човекољубието, правичноста и умереноста во православието и исламот претставуваат едни од базичните и суштествени вредности, со оглед на нивната морална содржина, тие претставуваат и заеднички морални вредности на православието и исламот, преку кои може да се согледа заедничкиот став и заедничката насоченост на двете религии во поглед на моралот.

РЕЧНИК на користени арапски поими

Akhlāq – морал, етика

Al-Fatihah – (отворање букв.) прва сура од Куранот; нејзините седум ајети (стихови) се молба за божјо насочување и милост, се повторува и рецитира при дневните молитви

Ahl al-Kitāb – „Луѓе од Книгата“ (христијаните и Евреите)

Asabiyya – племенска солидарност, единство, групна свест, односно свест за заедничка цел и социјална кохезија (во предисламскиот период)

Aqeedah – исламска теологија, гранка од исламските студии, којашто ги опишува верувањата во исламот

Ayet – стих од Куранот

Bid'ah – иновација, односно девијација од исламската традиција

Dawah/Da'wa – „повик/покана за ислам“, пропагирање на верата, односно придобивање (некого) во исламот, стекнување следбеници

Dhimmi – „Луѓе од Книгата“ (христијаните и Евреите)

Eid Al-Adha – (Курбан Бајрам) еден од двата празника во исламот, се слави на крајот на Хаџ – аџилак во Мека, се бара од сите муслимани кои се во можност да го изведат барем еднаш во животот, еден од столбовите на исламот

Eid Al-Fitr – (Рамазан Бајрам) еден од двата празника во исламот, се слави на крајот на месецот Рамадан (деветтиот месец од муслиманската лунарна година, односно месецот на постот – месецот кога е објавен Куранот)

Haraam – забрането однесување за муслиманите, однесување и акција што претставуваат грев

Hijra – емиграција на Мухамед од Мека во Медина, во 622 г.н.е., нулта година во муслиманскиот календар

Fatwa – формално правно мислење или одлука на муфтија, на работи од областа на исламското право

Fiqh – исламска јуриспруденција, односно човечка интерпретација на правото

Fard/Fars – задолжително однесување за муслиманите, наредба од Алах

Hadith – (традиција букв.) пишани дела за зборовите и делата на пророкот Мухамед

Harakat – движење

Hudud/Hudood – (ограничување или граница букв.) граници на прифатливо однесување и казнено однесување за сериозни кривични дела

Ibadat – (ропство букв.) побожност, обожаване, односно покорност, потчинување и посветување на Алах

Ikhwan – бедуинско племе со вахабистичка идеологија, од големо значење за ширењето на вахабизмот и создавањето на првата саудиска држава

Islam – потчинување, предавање на волјата на Алах

Jibril – Габриел, ангел кој се смета за гласник пратен од Бог кое поединечни луѓе

Jihad – „тежнеење, напор, борба“ да се следи исламот, може да биде за одбрана на верата, а може да биде и насилен

Jumu'ah – колективен молитвен ритуал што се изведува во џамиите, во петок напладне

Kafir/Kuffar – неверник, непријател, некој кој е „неблагодарен“ и ја одбива пораката на исламот

Kaaba – светилиште во облик на коцка, лоцирано во средината на Големата џамија во Мека, фокална точка за дневните молитвени ритуали и за аџилак

Makruh – (одвратно букв.) непожелно однесување, односно делување на муслиманите

Mubah – неутрално однесување на муслиманите; дејствие, односно акција што не е ниту забранета ниту препорачлива

Mujahid (mujahidin мн.) – муслиман кој се бори на патот кон Алах, војник на Алах, лице ангажирано во џихад

Mustahabb – (препорачливо букв.) препорачливо, односно доблесно однесување на муслиманите

Muwahhid – (монотеист букв.) некој кој верува и кој го признава Божјото единство, самоодредено име за вахабистите

Quran – (рецитација букв.) Света Книга на исламот

Quraysh – племе од коешто потекнува Мухамед

Riba – лихва, камата, интерес

Salat/Namaz – молитвен ритуал, се изведува петпати дневно, еден од столбовите на исламот

Sawn – пост што се изведува за време на Рамадан, еден од столбовите на исламот

Shahadah – признавање на верата, односно верување („Изјавувам/потврдувам дека нема други богови освен Алах и изјавувам дека Мухамед е пратеник на Алах“), еден од столбовите на исламот

Shari'ah – (пат букв.) морален код и религиозно право на исламот

Shia – деноминација во исламот, малцинство од муслиманите кои веруваат дека Мухамед го одредил Али за да биде негов наследник и водач на муслиманската заедница

Shirk – политеизам

Sunni – деноминација во исламот, мнозинство од муслиманите веруваат дека го претставуваат авторитетот на суната или примерот на Мухамед и раната муслиманска заедница

Sunnah – примерот на Мухамед

Sura – поглавје од Куранот, вкупно 114

Tameem – племе од коешто потекнува Ал-Вахаб

Tawhid/Tawheed – единство на Бога, апсолутен монотеизам;
верување дека Алах има апсолутен суверенитет над
универзумот

Tazkiyah – „прочистување на себеси“, самопочистување

Ummah – исламска заедница (муслиманска заедница во светски
рамки)

Zakat – милосрдие, односно верска такса, годишен данок на
свкупниот имот (обично изнесува 2,5% од вкупниот
имот), еден од столбовите на исламот

БИБЛИОГРАФИЈА

- Abou al Fadl, K., *The great theft: Wrestling Islam from the extremists*, San Francisco, Harper, 2005
- Ahsan, S., *Life and Thoughts of Muhammad Ibn Abd al-Wahhab*, Aligarh, Muslim University Press, 1988.
- Ајдин Мехмет С., *Придонесот на религиите во развивањето на заедничките вредности и мирот, Градење доверба помеѓу црквите и верските заедници во Македонија преку дијалог*, Пол Мојзес и Леонард Свидлер, Ecumenical Press, Philadelphia, 2004
- Alexiev, A., *Wahhabism: State-sponsored extremism worldwide*, Testimony in front of the U.S. Senate subcommittee on terrorism, technology and homeland security, June 26, 2003, достапно на http://www.au.af.mil/au/awc/awcgate/congress/sc062603_alexiev.pdf
- Al-Azmeh, A., *Wahhabite Polity in Arabia and the Gulf: From Traditional Society To Modern States*, ed. Ian Netton, London, Croom Helm, 1986.
- Algar, H., *Wahhabism: A Critical Essay*, Oneonta, NY, Islamic Publications International, 2002
- Al-Jaza'iry A.B.J., *Minhaj Al-Muslim (The Way of the Muslim)*, Dar-us-Salam Publications, 2001
- Altemeyer, B. and B.Hunsberger, *Amazing Conversions: Why Some Turn to Faith and Others Abandon Religion*. Amherst: Prometheus Books, 1997.
- Altemeyer, B. and B. Hunsberger, Authoritarianism, religious fundamentalism, quest, and prejudice. *International Journal for the Psychology of Religion*, 2 (2), 1992, pp.113–133.
- Al-Yassini, A., *Religion and the State in the Kingdom of Saudi Arabia*, London, Westview Press, 1985.
- Анастасие, Архиепископ Тиране и целе Албаније, *Глобализам и православје*, Хиландарски фонд при Богословском Факултету СПЦ и Хришћански културни центар, Београд, 2002
- Anderson, D. N. J., *The Kingdom of Saudi Arabia*, Stacey International, 1983.
- Аристотел, *Никомахова етика*, Три, Скопје, 2003
- Armstrong, K., *Islam: A short history*, New York, Random House Inc, 2000.

- Batson, C. D., et al., *Religion and the Individual: A Social-Psychological Perspective*, Oxford, Oxford University Press, 1993.
- Baroni, S., *Saudi Arabia and expansionist wahhabism*, A thesis submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Arts, Orlando, Florida, University of Central Florida, 2006.
- Beatty, A. *The wahhabi tribe: an analysis of authority in the unification of the Arabian peninsula, 1902-1932*, Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal, 2003.
- Bendle, F.M., Secret Saudi funding of radical Islamic groups in Australia. *National observer: Council for the national interest*, Melbourne, No.72, Autumn 2007, достапно на http://www.nationalobserver.net/pdf/2007_secret_saudi_funding_of_radical_islamic_groups_in_australia.pdf (13.08.2015)
- Berger, P. L., *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory*, Doubleday, 1967/1990
- Биговић Р., *Црква и друштво*, Хиландарски фонд при Богословском факултету СПЦ, Београд, Заједница Свети Никола, Париз, 2000
- Binns, J, *An introduction to the Christian Orthodox Churches*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Bradley, J. R., *Saudi Shiites walk tightrope*, Asia Times, March 17th, 2005.
- Bray, L. G. ed., *Ancient Christian Doctrine: We Believe in One God*, Institute for Classical Christian Studies, 2009.
- Caton, S. C., Anthropological Theories, in *Tribe and State Formation in the Middle East: Ideology and the Semiotics of Power*, eds. Khoury P. and J. Kostiner, London, LB. Tauris, 1990.
- Cassirer Ernst "Ogledi o covjeku", Naprijed, Zagreb 1978 god
- Commins, D., *The wahhabi mission and Saudi Arabia*, London, I.B.Tauris & Co Ltd, 1997.
- Dekmejian, R. H., *Islam in revolution: fundamentalism in the Arab world*, New York, Syracuse University Press, 1995.
- Deutsche Bibelgesellschaft, "The Greek New Testament" United Bible Societies, 1994 Stuttgart
- Diener, E., et al, *Subjective Well-Being: Three Decades of Progress*, Psychological Bulletin. 125(2), 1999.
- Durkheim, E., *The elementary forms of the religious life*, New York, The Free Press, 1965.

- Eickelman, D. F. and Piscatori, J., *Muslim politics*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1996, достапно на <http://www.selvesandothers.org/article9227.html>
- Елијаде, М., *Историја веровања и религиских идеја*, Просвета, Београд, 1991
- Енциклопедија живих религија*, Нолит, Београд, 1990
- Encyclopedia - Britannica Online Encyclopedia*, достапно на <http://www.britannica.com/bps/search?query=wahhabi> (19.04.2016)
- Esposito, J. L., *Islam: The Straight Path*, Oxford University Press, 1998.
- Esposito. J. L, *The Oxford Dictionary of Islam*, York, Oxford University press, 2003.
- Esposito. J. L., *What Everyone Needs to Know About Islam*, New York, Oxford University Press, 2002.
- Fakhro, A., *A Study of the Political Role of Shaikh Muhammad ibn Abd al-Wahhab in the Establishment of the Wahhabi State 1744 – 1792*, Master's Thesis, McGill University, 1983.
- Faksh, A. M., *The future of Islam in the Middle East: Fundamentalism in Egypt, Algeria and Saudi Arabia*, Praeger, 1997.
- Fandy, M., *Saudi Arabia and the politics of dissent*, Palgrave Macmillan, 2001.
- Feldman, N., *After Jihad: America and the struggle for Islamic democracy*, New York, Farrar, Straus and Giroux, 2003.
- Fitzgerald, T., *The Ideology of Religious Studies*, New York, Oxford University Press, 2000.
- Флорофски Протойерей Г., *Библија, Църква, Предание*, София, 2003
- Foundation for defense of democracies, *Islamic religious groups jockey for prison access as concerns over inmate terrorism grow*, достапно на <http://www.defenddemocracy.org/media-hit/islamic-religious-groups-jockey-for-prison-access-as-concerns-over-inmate-t/> (30.10.2012)
- Francis, E. P., *Mecca: A literary history of the Muslim holy land*, Princeton University Press, 1994.
- Freedom House, *Saudi publications on hate ideology invade American mosques*, Center for religious freedom, 2005.
- Гоцевски Т., Ортаковски В., Георгиева Л., *Разрешување и трансформација на конфликтите*, Македонска ризница, Куманово, 1999

- Godlas, A., *Sufism's Many Paths*, University of Georgia, 2000
- Илић С., *Пут у хумано друштво*, Економика, Београд, 1984
- Habib, J. S., *Ibn Sa'ud's warriors of Islam: The Ikhwan of Najd and their role in the creation of the Sa'udi Kingdom*, The Netherlands, E.J.Brill, .1978.
- Harvey, G., *Indigenous Religions: A companion*, London, Cassell, 2000.
- Hakki A. M., "Moral muslimana", Bookline d.o.o., Sarajevo, 2004
- Headden, S., *Understanding Islam*, U.S. News & World Report, April 7, 2008.
- Hendricks, S. S., *Muhammad ibn Abdul Wahhab & the origin of the Wahhabite movement*, достапно на <http://www.seekingilm.com/books/wahhabite.pdf>
- Hinnells, J. R., *The routledge companion to the study of religion*, Routledge, (2005), pp. 439–440.
- Hopwood, D., *The Ideological Basis: Ibn Abd al-Wahhab's Muslim Revivalism*, in *State, Society and Economy in Saudi Arabia*, ed. Tim Niblock, London, Croom Helm, 1982.
- Huntington, P. S., *Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Penguin Books, 1997, достапно на <https://www.britannica.com/topic/fundamentalism> (12.06.2016)
- Jackson, C. L., *Faith of Our Fathers: A Study of the Nicene Creed*, Moscow, Cannon Press, 2007.
- Jameelah, M., *Islam in theory and practice*, Chicago, Kazi Pubns Inc, 1980
- Jamiutal ulama (KZN) Council of muslim theologiants, *Love (Al-Hubb)*, достапно на [www.jamiat.org.za/trade/Love\(Al-hubb\).htm](http://www.jamiat.org.za/trade/Love(Al-hubb).htm) (04.05.2006)
- Jamiutal ulama (KZN) Council of muslim theologiants, *Moderate Islam*, достапно на www.jamiat.org.za/trade/moderation.htm (04.05.2006)
- Јоанидис Протопрезвитер Н., *Бог, Човек, Спасење*, Светигора, Цетиње, 1997
- Jones, C. T., *Desert Kingdom: How oil and water forged modern Saudi Arabia*, USA, Library of Congress Cataloging, 2010.
- Jonsson, J. D., *Islamic economics and the final jihad*, USA, Library of Congress Cataloging, 2006.
- Juergensmeyer, M., *Terror in the Mind of God*, University of California Press, 2000
- Kabbani M.H., *Understanding Islamic Law*, достапно на <http://www.islamicsupremecouncil.org/understanding->

islam/legal-rulings/52-understanding-islamic-law.html

(15.11.2016)

- Каварнос К., *Византијска мисао и уметност*, Београд, 1978
- Kepel, G., *Jihad: The trail of political Islam*, Cambridge, MA, The Belknap Press of Harvard University Press, 2002.
- Khaldun, I., *The Muqaddimah*, Vol.1, trans. Franz Rosenthal, New York, Pantheon Books, 1958
- Клеман О., *Разговори со Екуменскиот Патријарх Вартоломеј Први*, Култура, Скопје, 2000
- Kluckhohn, C., *Values and value-orientations in the theory of action: An exploration in definition and classification*, in Parsons, T., Shils E. (Eds.), *Toward a general theory of action*, MA, Harvard University Press, Cambridge, 1951
- Краток коментар на Куранот*, група на автори, превод Хасан Џило, Скопје, 2006
- Lacey, R., *The Kingdom: Arabia and the house of Sa'ud*, Avon Books, 1983.
- Lacroix, S., *Between Islamists and Liberals: Saudi Arabia's new Islamo-Liberal reformist trends*, Middle East Journal 58, No.3, Summer 2004.
- Lapidus, I. (2002): *A History of Islamic Societies* (2nd ed.). Cambridge University Press.
- Loges W. E., Kidder R., *Global values, Moral Boundaries: A Pilot Survey*, Institute for Global Ethics, 1997
- Лоренц, Б., *Психологија и филозофија религије*, Геца Кон А.Д., Београд, 1937
- Лукић Р.Д., *Социологија морала*, Научна књига, Београд, 1982
- Мандзаридис, И. Г., *Социологија Хришћанства*, Хришћански културни центар, Београд, 2004
- Marty, E.M. and S.R. Appleby, *The Fundamentalism Project: Fundamentalism comprehended*, University of Chicago Press, 1995.
- Marx, K. and D. McLellan, *Karl Marx: Selected Writings*, Oxford University Press, 2000.
- McPhillips, P. E., *Toward greater understanding: The jihadist ideology of Al Qaeda*, School of Advanced Military Studies, USA Army Command and General Staff College, Fort Leavenworth, Kansas, 2010.
- Miller, T., *Mapping the Global Muslim Population*, A Report on the Size and Distribution of the World's Muslim Population, достапно на [Mapping the Global Muslim Population: A](http://www.pewresearch.org/global/muslims/)

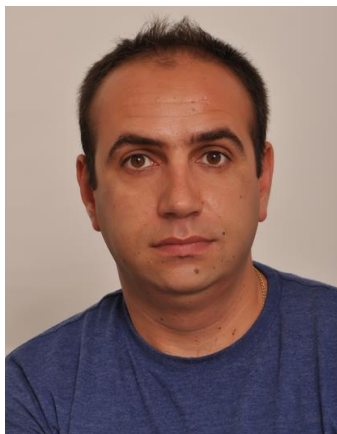
- [Report on the Size and Distribution of the World's Muslim Population. Pew Research Center](#) (25.08.2015)
- Mitchell, R. P., *The society of the Muslim Brotherhood*, USA, Oxford University Press, 1993.
- Moore, R. L., *Selling God*, Oxford University Press, 1994.
- Moss-Helms, C., *The Cohesion of Saudi Arabia*, London, John Hopkins University Press, 1981.
- Nabulsi M.R., *Contemplations on Islam*, достапно на <http://www.nabulsi1.com/text/english/contemplationsonislam/moderation.html> (05.06.2005)
- Nasri, H., *Ibn Abd al Wahhab's Philosophy of Society: An Alternative to the Tribal Mentality*, PhD. Dissertation, Fordham University, 1979.
- Noll, A. M., *Protestantism: A Very Short Introduction*, New York, Oxford University Press, 2011.
- O'Collins, G., *Catholicism: A very short introduction*, New York, Oxford University Press, 2008.
- Ozzano, L., *Una prospettiva politologica sul fondamentalismo*, Teoria politica, Vol. 23, No. 2, 2007.
- Patheos Library. *Religion Library – Islam*, достапно на <http://www.patheos.com/Library/Islam/Origins/Influences> (28.11.2016)
- Панчовски Ив.Г., *Етика хришћанске љубави*, Ниш, 1973
- Павићевић В., *Основи етике*, Београд, 1974
- Павићевић, В., *Социологија религије са елементима филозофије религије*, БИГЗ, Београд, 1980
- Peters, F. E., *Islam: A Guide for Jews and Christians*, Princeton University Press, 2003.
- Политичка енциклопедија*, Савремена администрација, Београд, 1975
- Поповић Ј.Сп., *Достојевски о Европи и словенству*, Издавачко – просветна задруга с.о.ј. Ипроз, Београд 1940
- Поповић Ј.Сп., *Философске урвине*, Минхен, 1957
- Поповић, Ј., Хаџи-Арсик. В., *Тајне вере и живота*, Крњево: Православна хришћанска заједница и Црквена општина Крњево, 1985
- Rabasa, A. et al, *The Muslim world after 9/11*, Rand Publishing, 2004.
- Рахман Ф., *Дух Ислама*, Просвета, Београд 1983
- Raymond, I., *Are Judaism and Christianity as Violent as Islam?* Middle East Quarterly. Summer 2009, pp. 3-12.

- Rhodes, R., *The Complete Guide to Christian Denominations: Understanding the History, Beliefs, and Differences*, Oregon, Harvest House Publishers, 2005.
- Rosentfeld, H., *The social composition of the military in the process of state formation in the Arabian Desert*, Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, Vol.95, 1965
- Рот Н., *Основи социјалне психологије*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 1987
- Roy, O., *Globalized Islam: The search for a new Ummah*. Columbia University Press, 2006
- Roberts R., *The Social Laws of The Quran*”, London 1925
- Sakr A.H., *The Islamic Society and Its Characteristics*, достапно на http://www.irfi.org/articles/articles_351_400/islamic_society_and_its_char.htm (10.08.2016)
- Санџакоски, Отец С., *Богомислие*, Метафорум, Скопје, 1999.
- Санџакоски Отец С., *Љубовта како чин на допирање на душата на ближниот со душата своја*", Воспитание, Педагошки факултет "Гоце Делчев" Штип, 2003
- Schwartz, S., *The Two Faces of Islam: The House of Sa'ud from Tradition to Terror*, New York, Doubleday, 2002.
- Shafaat A., *God and Love*, достапно на http://www.beautifulislam.net/tellmemore/god_and_love.htm (05.10.2012)
- Sirriyeh, E., *Sufis and anti-Sufis: The defence, rethinking and rejection of Sufism in the modern world*, RoutledgeCurzon, Taylor & Francis Group, 1999
- Смаилагић Н., *Увод у Куран*, Загреб, 1975
- Sotos, J., *Principles, Pragmatism, and the Al-Saud: The Role of Islamic Ideals in Political Dissent in Saudi Arabia*, Ph.D. Dissertation, American University Washington, 1982.
- Спасески Ј., Аслимоски П., *Дефендологија*, Универзитет "Св.Климент Охридски" – Битола, Охрид 2002
- Спекторски Е.В., *Хришћанска етика*, Минхен, 1953
- Spilka, B. et al, *The Psychology of Religion*, The Guilford Press, 2003
- Стејс В., *Судбината на западниот човек*, Култура, Скопје, 1991
- Свето Писмо на Стар и Нов Завет (Библија)*, Британско инострано друштво – СВИНДОН во соработка со Македонска книга, Скопје 1998
- Swatos Jr., W. H. (ed.), *Encyclopedia of Religion and Society*, Hartford Institute for Religion, AltaMira Press, 1998.

- Syed I.B., *Charity in Islam*, достапно на http://www.irfi.org/articles/articles_101_150/charity_in_islam.htm (25.10.2015)
- Tâlib S.A., *Justice in Islam*, достапно на <https://islamselect.net/mat/79111> (11.12.2016)
- Тановић А., *Вриједност и вредновање*, ИГКРО "Свјетлост", Сарајево, 1978
- Ташева М., Ѓуровска М., Петковска А., Миноски К., *Етничките групи во Македонија*, Филозофски факултет, Скопје, 1998
- The Greek New Testament*, Deutsche Bibelgesellschaft, United Bible Societies, Stuttgart, 1994
- Tufail, A., *How To Combat Global Islamis*, New Indian Express, January 14, 2015, достапно на <http://www.memri.org/report/en/0/0/0/0/0/8382.htm> (15.09.2016)
- Тухмаз А.М., *Ханефијски фикх*, Харис Грабус, Сарајево, 2002
- Устав на Кралството Саудиска Арабија, 1992, достапно на <http://www.servat.unibe.ch/icl/sa000000.html>
- Vassiliev, A, *The history of Saudi Arabia*, New York, New York University Press, 2000.
- Vallely, P., *Wahhabism: A deadly scripture*, The Independent, 01.11.2007, достапно на <http://www.independent.co.uk/news/uk/home-news/wahhabism-a-deadly-scripture-398516.html>
- Vernon G.M., *Sociology of religion*, McGraw-Hill, new York, 1962
- Voll, J., *Muhammad Hayya al-Sindi and Muhammad ibn Abd al-Wahhab: An analysis of an intellectual group in eighteenth-century Madina*, Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, Vol. 38, No.1, 1975, pp. 32-39.
- Wagemakers, J., *A quietist jihadi: The ideology and influence of Abu Muhammad al-Maqdisi*, Cambridge University Press, 2012.
- Wiktorowicz, Q., *Anatomy of the Salafi movement*, Studies in conflict&terrorism, 29,. Routledge: Taylor&Francis Group, 2006, pp. 207-239.
- Yusron, M., *Muhammad Ibn Abd al-Wahhab: What He Believes Based on His Writings*. Master's Thesis, New York University, 1987.
- Zarabozo, M. J, Al-Din., *The life, teachings and influence of Muhammad ibn Abdul-Wahhaab*, International Islamic Publishing House, 2010

- Звонаревић М., *Социјална психологија*, Школска књига, Загреб, 1978
- Џило, Х., *Кур'ан со превод*, Комплекс „Мелик Фахд“, Медина, 1997
- Шкворц М., *Вјера и неvjера*, Филозофско – теолошки факултет, Загреб, 1982
- Шопенхауер А., *О темељу морала*, Братсво – Јединство, Нови Сад, 1990
- Шушњић Ђ., *Дијалог и толеранција*, Чигоја штампа, Београд, 1997
- Шушњић Ђ., *Религија*, Чигоја шампа, Београд, 1998
- Ћимић Е., *Драма атеизације*, Младост, Београд, 1984
- Ћимић Е., *Догма и слобода*, НИРО “Књижевне новине”, Београд, 1985

БЕЛЕШКИ ЗА АВТОРИТЕ



Александар Грижев е роден на 13.11.1978 година во Кавадарци. Основно и средно образование завршува во родниот град, а во 1997 година започнува со студирање на Воената академија „Ген. Михаило Апостолски“ во Скопје и на истата дипломира во 2001 година. Во периодот 2001-2010 извршува задачи на различни позиции во рамки на Генерал-штабот на АРМ, а од 2010 година е на служба во Министерството

за одбрана на РМ. За време на службата учествувал во мировни мисии во Ирак и Авганистан. Учесник е на повеќе меѓународни курсеви, обуки, семинари и конференции од областа на безбедноста, тероризмот, радикализмот и насилниот екстремизам.

Во 2011 година завршува последипломски студии на Институтот за психологија при УКиМ и се стекнува со титула магистер на психолошки науки. Докторските студии ги започнува во 2011 година, на Институтот за социолошки и политичко-правни истражувања при УКиМ, и во 2014 година се стекнува со титула доктор на социолошки науки.

Автор е на повеќе трудови на меѓународни научни конференции, а најголем дел од неговата работа е во областа на религијата односно религискиот фундаментализам и неговата импликација врз политиката и безбедноста.

Во 2015 и 2016 година е ангажиран како стручњак од практика по предметот социологија на Воената академија „Ген. Михаило Апостолски“ во Скопје, при Универзитетот „Гоце Делчев“ во Штип.



Иван Блажевски е роден на 25.04.1979 година во Битола, каде завршува основно и средно образование. Во 2001 година дипломира на Воената академија „Генерал Михаило Апостолски“ во Скопје. Истата година се запишува на постдипломски студии на Институтот за социолошки и политичко-правни истражувања при Универзитетот “Кирил и Методиј”, каде во 2006 година се стекнува со титула магистер на социолошки науки. Од 2007 година работи на

докторската дисертација пријавена на Институтот за социолошки и политичко-правни истражувања, и во 2010 година се стекнува со титула доктор на социолошки науки.

Од 2001 до 2004 година работи на различни позиции во рамките на Армијата на РМ, а од 2004 до денес работел на различни раководни позиции во рамките на Министерството за внатрешни работи. Во рамките на академската кариера од 2007 до 2009 година на МИТ Универзитетот е асистент по предметот “Деловно комуницирање”, а во 2011 година на Правниот Факултет – Кочани во рамките на Универзитетот “Гоце Делчев” – Штип, е избран за Насловен Доцент за наставно-научната област Социологија на масовни комуникации и информации. Автор е на повеќе научни трудови во меѓународни научни списанија од областа на етиката, религијата и интеркултурната комуникација. Учествовал во организацијата на повеќе проекти и меѓународни научни конференции, како и на голем број на обуки и семинари од областа на безбедноста.