

УНИВЕРЗИТЕТ „СВ. КИРИЛ И МЕТОДИЈ“-СКОПЈЕ

ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ

ИНСТИТУТ ЗА СОЦИОЛОГИЈА

ПОСТДИПЛОМСКИ ЕВРОПСКИ СТУДИИ ЗА ИНТЕГРАЦИЈА

МАГИСТЕРСКИ ТРУД

**СУФИЗМОТ И РЕЛИГИСКАТА ТОЛЕРАНЦИЈА ВО
ЕВРОПСКАТА УНИЈА**

МЕНТОР:

Проф. д-р Зоран Матевски

ИЗРАБОТИЛ:

Драган Костовски

Ноември, 2017 година

Содржина

Вовед

1.1. Проблем на истражување	5
1.2. Предмет на истражување	7
1.1.2. Теоретско определување на предметот на истражување	7
- Религија	7
- Ислам	8
- Суфизам	9
- Исламски фундаментализам	11
- Религиска толеранција	12
1.3. Цели на истражувањето	13
1.3.1. Научна цел на истражувањето	13
1.3.2. Општествено – практична цел на истражувањето	14
1.4. Задачи на истражувањето	16
1.5. Главно истражувачко прашање	19
1.5.1. Посебни истражувачки прашања	19
1.6. Методолошка рамка	21
- Историско – компаративен метод	21
- Наративна анализа	22
- Длабинско интервју	23
2. Теоретски дел на истражувањето	26
2.1. Потекло и еволуција на Суфизмот	26

2.2. Суфизмот во Евроазија.....	36
- Персија.....	40
- Централна Азија	43
- Суфизмот и Вахабизмот.....	47
2.3. Суфизмот во САД	49
2.3.1. Суфи како дел од надворешната политика на САД	56
2.4. Суфи редовите на Балкански полуостров.....	60
2.4.1. Харуфии	60
2.4.2. Алеви	62
2.4.3. Бекташи.....	64
- Прва фаза во развојот на Бекташите.....	66
- Втора фаза во развојот на Бекташите	68
- Идеен склоп на Бекташите.....	69
- Концепт на Бекташкиот Тарикат	70
- Јаничарите и Бекташите.....	73
3. Емпириски дел на истражувањето	76
Заклучок.....	94
Генерален заклучок.....	97
Користена литература.....	109
Прилог: Полуструктурирано интервју	115

Вовед

Европскиот модернизам треба да биде разбран како дел од интернационалната историја (Veer, 1999). Модерноста со сите нејзини револуционерни идеи за нацијата, еднаквоста, граѓанството, демократијата и правата е развиен не само во атлантските интеракции помеѓу САД и Европа но и преку културната интеракција со Азија и Африка кои влегуваат во орбитата на империјалната експанзија. Поинаку од тривијалниот универзализам на просветлувањето, потребно е да се погледа кон универзализацијата на идеите кои се јавуваат од историјата на интеракциите. Просветлените поими на рационалноста и прогресот не се едноставно измислени во Европа и прифатени насекаде, меѓутоа обата се создадени и универзално раширени со експанзијата на европската моќ. Ова вклучува блиско внимание кон патиштата на империјалната универзализација. Деталниот поглед на источните општества открива одредени невообичаености на оваа универзализација преку покажувањето како е тоа вметнато во различните историски траектории на овие општества.

Историјата на Европа е поделбата на Истокот и Западот, граница која се протега неколку илјади години наназад. Таа изобилува со помалку или повеќе неуспешни примери каде оваа граница се пробува да се отфрли или во најмала рака занемари, но моменталниот неуспех на ваквите примери не значи дека влијанието кое го оставиле зад себе, пред се од религиски аспект е занемарливо.

Процесите на глобализација актуелни во дваесетиот век, како мировен проект на плото на Европа, резултираа со Европската Унија: како начин за економско зближување на нациите и културите. Меѓутоа вистинскиот предизвик за Европа беше мултикултурализмот кој пак својот предизвик го пронајде кај религискиот диверзитет, религиската толеранција и соживотот во ситуација на две супер религии кои и покрај многуте сличности делат опсежна историја на воени конфликти и наизменична територијална доминација.

1.1. Проблем на истражување

Како проблем на истражување се јавува влијанието на Суфизмот врз верската толеранција во Европа. Европскиот континент претрпе сигнификантни демографски промени од аспект на двете најголеми аврамски религии кои со себе влечат прилично бројна популација. Дискусијата која се јави е дали овие верски учења поседуваат духовен капацитет за верска толеранција и соживот. Визијата за граѓанско општество каде економската добробит на граѓаните како индивидуи и општеството во целост е приоритет кој води грижа за развојот на културните и духовните чувства на своите субјекти најде на потешкотии кога Турција, држава со доминантно население од исламска вероисповест побара да биде полноправна членка на ЕУ. Несомнено е дека прашањето кое европската концепција за мултикултурно и граѓанско општество обединето во различностите, го постави во непријатна положба е прашањето на вероисповеста. Во дваесетиот век, Турција влезе како секуларна држава и според уставот таа е секуларна држава која ја гарантира слобода на вероисповеста, меѓутоа е со високо доминантна исламска вероисповест (според одредени истражувања, најмалку 96.4% се припадници на исламската вероисповест од кои 73% се нерелигиозни муслимани).¹

Исламот е несомнено причината која на директен и индиректен начин побудува страв кај европскиот дискурс за мултикултурната интеграција. Ова фрустрација повлекува паралели од историјата. Со мали исклучоци, историската пракса на европјаните и Исламот е конфликтот. Имено, големите поморски походи и империјални експедиции не беа првенствено насочени кон откривањето на нови континенти и колонизирање примитивни народи и култури, напротив се бараше патот кон Индија, кон ресурсите кои Индија ги поседуваше, а Исламот ја имаше токму таа гео-стратешка положба да биде мостот помеѓу веќе одамна постоечките патишта кои ги поврзуваа Европа и Индија.

¹ Во "Country – Turkey". 2014. *Joshua Project*. joshuaproject.net/countries/TU.

Структурно, исламската вероисповест поседува елементи на воинствена религија. Во повеќе наврати светата книга - Коран ги повикува своите верници, муслиманите на свет поход кон неверниците. Ова е вистина, но за целосно разбирање на причините и елементите на овие воинствени елементи мора да биде земен предвид историскиот контекст на формативниот период кај исламската вероисповест.

Исламот ги подложува своите следбеници на строги правила и преку овие правила и норми навлегува длабоко во секојдневните активности на верниците. Сето тоа го моделира секојдневниот живот на обичните муслимани во форма која е чудна, повеќе егзотична за просечниот европјанин.

Европската унија започна како економска заедница на независни држави. Тие се обединуваат во рамките на Унијата како би оствариле оптимална, пред се економска, но и културна добробит за своите субјекти – граѓаните. Ненеамтнувајќи ја својата хегемонија врз било која друга нација, Унијата го создаде, од највисока важност, принципот „Обединети во разликите“. Виртуелно може да се изведе неопределен збир на квалитативни разлики во секој еден поглед на Унијата што би пресликало виртуелно неопределено поле од можности на обединување. Меѓутоа најголемото несогласување во Унијата произлегува токму од оној заеднички елемент на сите Европски нации – вероисповеста. Повеќе или помалку, Европската унија е заедница на држави чиј граѓани ја практикуваат христијанската вероисповест или некоја деноминација. Што е важно е тоа дека етичкиот концепт кој христијанството го промовира е тој кој има посебна улога во креирањето на моралните норми во европското општество кое се простира од Лондон до Киев и од Хелсинки до Атина.

Сериозноста на прашањето за вероисповеста беше подигната со кандидатурата на Турција за полноправно членство во Унијата. Турција е години наназад полноправен член на НАТО, географски влегува во европскиот континент, меѓутоа не е членка на Унијата, а како што спомнавме погоре, демографски е сочинета од население кое е близу 97% од исламска вероисповест². Турција е симбол за оние другите, припадници на поинаква вероисповест, и тоа не било која но Ислам - аврамска религија исто како и

² Исто

Христијанството, кои пак делат историја на жестоки конфликти за доминација. Навидум станува збор за суштинска разлика, разлика во базичната структура на личноста на припадниците од двете религии. Имено, Христијанството носи духовна порака за љубов, братство, сочувство, смиреност која е заедничка како за православието така и за деноминациите. Додека пораката која денес е евидентна за Исламот е строгото почитување на светото право, кое нормативно делува во секој сегмент од секојдневниот приватен и социјален живот и активност (умствена и физичка) кај верникот. Наметнувањето на ваков нормативен концепт дава доза на манипулативна колективна свест и ризично отсуство на индивидуална моќ на здраворазумско расудување што од своја страна ја прави оваа заедница потенцијално манипулативна и недоверлива.

Критичката анализа на исламската вероисповест од периодот на нејзината појава, преку формативниот период па се до Новиот век ни прикажува постоење на маркантна доза на духовност - спиритуалност, високи етички принципи во контекст на индивидуалниот развој кај припадниците на исламот, верска торелантност кон припадниците на другите верски заедници и пред се порака за братска, меѓучовечка љубов. Меѓутоа, оваа димензија на Исламот на глобално ниво е се повеќе потисната од исламското право, односно од Шеријатот.

1.2. Предмет на истражувањето

1.2.1. Теоретско определување на предметот на истражување

○ **Религијата** е културен систем на поведенија и практики, погледи на свет, свети списи, свети места, етика и општествена организација којго поврзува човештвото со она кое антрополозите го нарекуваат ‘редослед на постоење’ (Geertz, 1993).

Различни религии можат, но не мораат да поседуваат елементи како ‘божествени нешта’, ‘свети нешта’, ‘верба’, ‘надприродни нешта или суштества’ или пак ‘некој вид на предодреденост или трансцендентност кое ќе додели ред и моќ до крајот на животот’.

Религиската пракса вклучува ритуали, церемонии, комеморации, жртвени обреди, фестивали, гозби, иницијации, погребни обреди, медитации, молитви, музика, уметност, танц, јавна служба и слични аспекти на човековата култура. Секоја религија поседува света историја, свети раскази и прикази кои можат да бидат зачувани како свети скрипти, како симболи и свети места кои служат во најголема мера да дадат значење на животот. Со процесите на модернизација и научната револуција во западниот свет, одредени аспекти на религијата беа кумулативно критикувани.

Религијата овозможува општествена кохезија која помага во одржувањето на општествената солидарност преку споделените ритуали и верувања, ја одржува општествената контрола преку верскиот морал и верските норми која придонесува во одржувањето на општествената целовитоста и општествената контрола и таа нуди значење и цел како би одговорила на секое егзистенцијално прашање.

Околу 84% од светската популација припаѓа на една од петте најголеми светски религии: Христијанство, Ислам, Хиндуизам, Будизам или фолклорните религии.³

○ **Ислам** е аврамска религија која е претставена преку Коранот, текст кој од страна на неговите следбеници се смета за автентичен збор на божјата волја и, за најголемиот дел од следбениците, преку учењата и нормативните примери (суни, сочинети во целина тн. хадит) на пророкот Мухамед. Таа е втора најголема религија во светот и на прво место по бројот на припадници.

Исламот е аврамска монотеистичка религија која го застапува гледиштето дека Бог е еден, единствен, неделив и сеприсутен, а целта на егзистенцијата е

³ The Global Religious Landscape, во Pew Forum on Religion & Public Life 1615 L St., NW, Suite 700 Washington, D.C. 20036-5610 (www.pewforum.org).

вербата и следењето на Божјата воља. Исламските верници – муслиманите го сметаат Мухамед како последниот божји пророк.

Муслиманите веруваат дека исламот е оригинална, комплетна и универзална верзија на примордијалната вера која била откриена повеќепати претходно во историјата преку пророците како Адам, Ное, Аврам, Мојсеј и Исус. Што се однесува до Коранот, муслиманите го вреднуваат како неизменето и последно божјо откровение. Верските обреди и практики кај исламската вероисповест вклучуваат тн. пет столбови на исламот (Верба, Молитва, Сочувство, Воздржување и Ацилакот до Мека) кои се обврзувачки акти на верата и следењето на исламското право – Шеријат, кое продира практично во секој аспект на индивидуалниот и општествениот живот, од банкарството и фискалната политика па се до статусот на жената и околината. Исламското право во своето поле на дејствување ги опфаќа криминалот, политиката, бракот, трговијата, верските препораки, економијата, но и личните аспекти како половиот однос, хигиената, начинот на исхрана, секојдневниот редослед и воздржувањата односно забраните во исхраната. Придржувањето кон исламското право служело и служи како една од нај острите разлики на исламот од останатите религии. Во својата најстриктна дефиниција, Шеријатот е определен како непобитен божји закон. Како извори на исламското право се јавуваат Коранот и Хадитх - списите кои го пресликуваат животот и мислите на Мухамед⁴.

○ **Суфизмот** се дефинира како внатрешна, мистична димензија на исламската религија. Суфистите често припаѓаат на различни редови – конгрегации кои се формираат околу еден голем учител кој влече директна врска на учители се до пророкот Мухамед. Овие редови се собираат на духовни сесии на посебно определени места кои се нарекуваат *теке*. Суфистите копнеат за идеално обожување кое е посочено во светите списи за животот и мислите на пророкот Мухамед, односно *идеалната верба во Алах е како да го гледаш; ако не го гледаш него, тој сигурно те гледа тебе* (Karamustafa, 2007).

⁴ Wikipedia, The Free Enciclopedia - <https://en.wikipedia.org/wiki/Islam>

Според Руми, Суфистите се надоврзуваат на Мухамед, исто како Абу Бакар (првиот калиф, следбеник и советник на Мухамед). Суфистите го разбираат Мухамед како првично совршен човек кој ја применува божјата етика. Според нив, Мухамед е првиот духовен водач. Долго време Суфизмот создаваше чувства на возбуда кај западните општества, поготово неговите ориентални учители (Arberry, 2000).

Личностите како Руми постанаа добро познати во САД каде Суфизмот е разбран како мирољубива и аполитичка форма на исламската религија. Исламскиот институт во Манхејм, Германија, кој своето поле на дејствување го насочи кон интеграцијата на Европа и муслиманската заедница, Суфизмот го цени како посебно релевантен фактор во меѓуверскиот дијалог и интеркултурната хармонизација во плурално-демократските општества. Тој го опишува суфизмот како симбол на толерантноста и хуманизмот: недогматски, флексибилен и ненасилен. Џенкинс (Jenkins, 2009) во тој контекст ќе истакне дека *Суфизмот е многу повеќе од тактички сојузник на Западот; Суфизмот е потенцијално најголемата надеж за плурализмот и демократијата кај муслиманските заедници.*

Следователно, неколку влади и организации (RAND, 2007) го охрабрија залагањето и промовирањето на Суфизмот како средство за борба против нетолерантните и насилни аспекти на исламската вероисповест. Имено, владите на Кина и Русија отворено го поддржуваат Суфизмот како најдобро сретство во заштитата од исламскиот фундаментализам.

Слично британската влада, посебно по настаните од 07.07.2005 година со бомбардирањето на Лондон, силно ги поддржува Суфи групите во борбата против муслиманските екстремисти. Извештајот насловен како „Градење Умерени Муслимански Мрежи“ или *BMMN* зад кој стои американскиот политичко-истражувачки институт – *RAND* корпорацијата, истотака ја форсира владата на САД во поддржувањето и создавањето врски со муслиманските групи кои се спротивставуваат на исламскиот екстремизам. Овој извештај ја опишува улогата на Суфизмот како умерени традиционалисти кои се отворени за промена, и вака како ценети сојузници во борбата против насилството.

Глобалните телевизиски куќи од типот на ВВС и слично, Суфизмот го видоа како средство во борбата против насилните муслимански екстремисти – исламскиот фундаментализам⁵

○ **Исламскиот фундаментализам** може да се определи како активност на група муслимани кои цврсто го следат водството назад кон раните времиња односно целат кон повторното оживување на основните начела на верата и така буквално да го живеат животот во контекст на кој го живеел пророкот Мухамед и неговите содружници. Исламскиот фундаментализам се залага за буквално и оригинално интерпретирање на примарните извори на исламската религија – Коран и Сунах. Притоа, фундаменталистите стремат кон чистење и елиминирање на сите неисламски влијанија од секојдневниот живот. Во тој контекст, на исламскиот фундаментализам тие гледаат како пејоратив употребуван од оние кои не се залагаат за враќањето на правиот Ислам (Hardar, 1992).

Од општествено-политички аспект, проблемот со светските кризни ситуации исламскиот фундаментализам го лоцира во секуларизмот. Форсирањето на исламското право и исламската држава дојде во конфликт со концепцијата на секуларна, демократска држава, таква каква што е интернационално поддржана од Универзалната декларација за човековите права. Во западната и исламско-фундаменталистичката визија за државата, индивидуата и општеството не само што се дивергентни туку се виртуелно без допирна точка. Фундаменталистичката исламска држава е долго време подложна на голем број критики од страна на мноштво интернационални организации. Прифаќањето на меѓународните човекови права е во одредена мера ограничено во муслиманските држави кои и не се видени како фундаменталистички.

Државите со мнозинство муслиманска популација, па и тогаш кога ќе прифатат западни закони, се под влијание на исламското право и неговите препораки, што следствено предизвикува конфликти со меѓународното човеково право. Точките на судар се строгите криминални казни кои создаваат

⁵ Enciclopedia Britannica, *Tariqa – Islam*, 2015: Britannica.com

огромни страдања, дискриминацијата врз жените и немуслиманската популација и слично.

Светските ставови околу исламскиот фундаментализам се интригателни. Имено, *Лови* институтот од Сиднеј кој се занимава со истражување на тема на светската политика излесе со резултат, на предмет глобалната политичка ситуација, каде 57% од австралијанците изразија висока загриженост од исламскиот фундаментализам (Guiora, 2007).

Понатаму, анализата која ја спроведе *New York Times* во Август 2010 година даде резултат од 33% американци сметаат дека муслиманите американци се далеку по склони кон тероризам отколку било кои други граѓани. Некои аналитичари овој резултат го толкуваа како индикатор за високо ниво на недоверба директно насочено кон американската муслиманска заедница.⁶

Сето ова доведува до конфликтната ситуација која ја потресува позицијата на религиската толеранција и мултикултурализмот.⁷

○ **Религиска толеранција** е синтагма составена од два моменти, *Религија* и *Толеранција*. Практиката намерно да се допушти или дозволи нешто кое е некој го забранува се нарекува толеранција. Одреден субјект може да говори за толеранција, односно за дозволување или допуштање, тогаш кога е во позиција да недопушти или недозволи. Слично, толеранцијата се определува како став на поддржување, бодрење, одржување и зачувување кон оние чиј мислења, ставови, гледишта, расни-ентички потекла и практики се разликуваат од сопствените.

Толеранцијата може да симболизира ништо повеќе од трпеливост и степен на самоконтрола како и согласност дадена од припадниците на доминантната религија за другите религии да постојат па дури и тогаш кога тие се перцепираат како инфериорни, грешни или пак опасни (Perez, 2003).

⁶ Coolsaet, R. 2011. *Jihadi Terrorism and the Radicalisation Challenge: European and American Experiences*. Ashgate Publishing. Burlington USA.

⁷ Guidère, M. 2012. *Historical Dictionary of Islamic Fundamentalism*. Scarecrow Press. Lanham, MD, United States.

1.3. Цели на истражувањето

3.1. Научна цел на истражувањето

Научната цел на ова истражување е да се утврди и анализира огромната важност на Суфизмот како своевиден мистичен дел на исламот врз развојот на дијалогот помеѓу религиите и цивилизациите во Европската Унија. Во тој контекст како предмет на анализа ќе бидат и искуствата од надворешната политика на САД која повеќе децении наназад е присутна во регионот на блискиот и средниот Исток, а како главна цел се јавува стабилизацијата, демократизацијата и интеграцијата на регионот. Ова прашање години наназад е предмет на научна анализа кај повеќе институти и истражувачки центри во САД и вклучувањето на тие искуства е од практична корист на оваа анализа.

Постојат извесни разлики кај исламската вероисповест во споредба со Христијанството, а пред се во доменот на духовноста и спиритуалното усовршување на своите верници. Таму каде Христијанството ги води своите верници на мир, толеранција, соживот, љубов, сочувство и слични духовни вредности, Исламот навлегува со порака за светска доминација, нетолерантност кон неверниците, половата нерамноправност и слично.

Меѓутоа, целејќи кон религиската толерантност и верскиот соживот, покрај исламското право кое денес е првата импресија која исламот ја создава, мора да се земе предвид духовниот аспект на исламската вероисповест. При првиот критички чекор во учењето, евидентна е пораката која ја пласира Исламот: забележливо е дека исто како и Христијанството, оваа религија цели кон доховен расцут и духовно усовршување на своите верници.

Слично како погоре споменатите вредности на Христијанското учење, Исламот ја промовира љубовта, скромноста, сочувството и толеранцијата кон останатите верски учења. Меѓутоа, Исламот тоа го пласира во поинаква поинаква димензија од Христијанското учење. Овие вредности во рамките на исламската вероисповест се опфатени од Суфи групите. Уште од самата појава на Исламот, Суфистите се важен дел од оваа религија. Тие го опфаќаат доменот

на спиритуалноста, на духовноста и според одредени автори, исламскиот мистицизам.

Историјата говори за важноста на овој аспект од исламската вероисповест во повеќе наврати. Периодот на самата појава на Исламот е период на општествени турбуленции во пределот на средниот Исток кој е населен од мноштво семитски племиња кои се во постојана војна помеѓу себе и околните цивилизации. Во тие ситуации на постојани немири се јавуваат и повеќе варијанти на автентичното учење, поготово во периодот на првите три века по појавата на Пророкот, т.н. формативен период. Во овие моменти исламскиот спиритуализам е доста присутен и е манифестен дел од Исламот со што ја игра одбрамбената улога на автентичното учење. Ваквата одбрамбена улога, исламскиот спиритуализам ја има и на моменти во периодот на доцниот среден век од кога полска почнува полска да се маргинализира.

Сликата која денес се пласира од светските медиуми говори за исламската религија како една насилна, помалку или повеќе шовинистичка религија која има апсолутна контрола над своите верници и од своите верници бара апсолутна покорност пред исламското право. Поинаку од горенаведеното, Суфизмот ја прикажува во поинакво светло сето она што на светските телевизии и медиуми е пласирано како *Ислам*. Во тој контекст повеќе истражувачки центри и институти низ светот, а посебно од Западот, ја потенцираат огромната важност на Суфизмот.

1.3.2. Општествено-практична цел на истражувањето

Пораката која Суфи учењето ја шири е порака на неприкосновена, неусловена љубов. Што тоа значи? Суфи учителите говорат за Божјата сеприсутност, за светата прагматичност. Во нивните стихови, во нивниот говор и во нивната севкупна активност тие тргнуваат од премисата дека Бог и Божјата воља е насекаде околу нас. Значи секоја човечка активност, мисловна или

физичка, тоа е активност директно насочена кон Бог и Божјата воља. А Бог е љубов во сите димензии, што значи човечката акција е акција на љубов.

Со исклучок на одредени научни кругови, исламскиот спиритуализам е се повеќе засенет и маргинализиран од страна на посилниот и подоминантниот Ширијат, односно исламското право. Како што веќе беше спомнато, историјата говори за круцијалната улога која исламскиот спиритуализам ја имал во премостувањето на јазот помеѓу исламското право, теологијата и индивидуалната верба. Земајќи предвид историскиот контекст кога се формира исламското учење – формативниот период, спиритуализмот зазема посебно важна улога во одбрана на исламот и неговата целовитост пред фракциите кои тогаш зачестено се јавувале. Меѓутоа неговата улога, порака и потенцијална функција во сегашноста се маргинализирани.

Се јавува за потребно е пораката за безусловна љубов која Суфи од секогаш ја ширеле да биде разгледана во контекстот на конкретните глобални настани на религиски план. Модерното општество очајно има потреба од порака на љубов, взаемна почит и пред се духовен расцут. Во еден ваков сплет на настани нужно е да се пренесе пораката која Суфи ја генерираат стотици години наназад бидејќи како никогаш порано би можела на глобално ниво да ја смени перцепцијата која, не само научникот ја има за исламската вероисповест, туку и обичниот граѓанин кој ја живее мултикултурната реалност.

Општествата кои во својот состав се мултикултурни и мултиконфесионални посебно би имале корист од вакви студии, од научни трудови кои ја опфаќаат духовната димензија на Исламот. Мултиконфесионалноста, односно од општествено – динамички аспект разгледувано, ситуацијата на трансконфесионалност е иднината на Европа и европското општество.

Слично е и со македонското општество кое векови наназад е место на судар на различни културни и религиски влијанија. Но оваа историска реалност не значи дека македонското општество во потполност го има уредено прашањето на мултиконфесионалноста.

Општествено практична цел на ова истражување е најпрво македонското општество но и неговата поставеност во евроинтеграционите процеси. Во тој

контекст разоткривањето и разсветлувањето на Суфизмот како значаен аспект на исламската вероисповест ќе има позитивно влијание врз македонското општество. Конкретните практики кои македонското општество ги применува на овој план, можат да имаат важна улога процесот на евроинтеграциите на целиот регион т.н Западен Балкан но и пошироко, односно регионите каде мултикултурализмот е секојдневие.

1.4. Задачи на истражувањето

- Во ваков сплет каде секоја една акција може да се опише во терминот на глобализацијата, ситуација која е многу повеќе од вмрежена интерконективност во глобален контекст, што би значело било каква активност на едно место во светот има последица на повеќе други места, мораме свесно да се насочиме кон сите елементи кои не поврзуваат како целина, како еден ентитет кој е тука зоздаден поради љубов.

- Во контекст на глобалните настани каде стрвот од другите, од припадниците на другата религија преовладува и галопира кон религиско-блоковска поделба, Суфизмот ја промовира својата традиционална порака на глобална, единствена, неусловена и сеприсутна љубов и хармонија, концепт кој со еден збор во исламот е опфатен како *Таџид*. Оваа порака мора да биде разбрана како потенцијално релевантна за религиската толерантност, за верскиот соживотот и за политиката на мултикултурализмот кој својот најтежок удар во моментот го доживува токму на ова поле.

- Поинаку од Шеријатот, поинаку од исламското право кое своите верници ги подложува на строги правила и норми со кој се дефинира целокупниот, како индивидуален, така и општествен живот на верниците, Суфистите се насочени кон духовниот аспект на човекот и заедницата. Тие во својот преден план го поставуваат духовниот просперитет и духовната

хармонија. Суфи учителите својата акција векторски ја дефинираат од центарот кон периферните делови. Оваа филозофија се применува во сите аспекти на човековата активност: почнувајќи од човековата мисла, човековото тело, потесната човекова заедница, општеството, па се до природата и светот. Идејата се содржи во премисата која Суфистите ја промовираат со своето учење дека центарот и периферијата се всушност една и неделива проекција на духот. Практичниот свет и отсуството на спиритуалната, отсуството на духовноста не прави нас моментно едноставни и практични но реално отугени и робови на материјалноста.

○ Суфизмот допира до духовните вредности на човекот, без разлика на вера, нација и слична поделба, бидејќи духовните вредности и духовниот просперитет е *еден*. За Суфи учителот прв и основен елемент е *човекот*. Овој концепт е од голема важност за конкретната ситуација бидејќи директно ги промовира општествено интегративните процеси кои се основата на мултикултурализмот. Во рамките на своето учење Суфизмот инкорпорира елементи кои се директно поврзани со Пророкот, пред се од етички аспект, но и елементи кои се актуелни и денес во функционирањето на современите општества.

○ Преку својата порака, Суфистите не влијаат директно на поведението на своите следбеници со конкретни модели на поведение, туку повеќе во духовен аспект како што е принципот на безусловна љубов, кој човек треба да го применува при секоја индивидуална акција. Тоа е слично на пораката, кога нешто правиш – *прави го од љубов*. Или често во текстовите на Руми се среќава мислата: *помалку е важно дали веруваш, најважно е да веруваш* (Arberry, 2000). Воочливи се општествено интегративните и духовно просперитетните елементи во учењата на големите Суфи учители кои во модерните општества можат да најдат примена од посебно значење.

Личностите како Руми постанаа добро познати во САД, каде Суфизмот е разбран како мирољубива и аполитичка форма на исламската религија. Исламскиот институт во Манхејм, Германија, кој своето поле на дејствување го

насочи кон интеграцијата на Европа и муслиманската заедница, Суфизмот го цени како посебно релевантен фактор во меѓуверскиот дијалог и интеркултурната хармонизација во плурално-демократските општества. Тој го опишува Суфизмот како симбол на толерантноста и хуманизмот: недогматски, флексибилен и ненасилен⁸. Џенкинс (Jenkins, 2009) во тој контекст ќе истакне дека *суфизмот е многу повеќе од тактички сојузник на западот, суфизмот е потенцијално, најголемата надеж за плурализмот и демократијата кај муслиманските заедници.*

○ Следователно, неколку влади и организации го охрабрија залагањето и промовирањето на суфизмот како средство за борба против нетолерантните и насилни аспекти на исламската вероисповест. Во тој контекст, кинеската и руската влада отворено го поддржуваат Суфизмот како најдобро сретство во заштитата од исламскиот фундаментализам. Слично, британската влада, поготово по настаните од 07.07.2005 година со бомбардирањето на Лондон, силно ги поддржува Суфи групите во борбата против муслиманските екстремисти. Извештајот насловен како „Градење Умерени Муслимански Мрежи“ или BMMN зад кој стои американскиот политичко-истражувачки институт – RAND корпорацијата, ја форсира владата на САД да создава врски и да ги поддржува муслиманските групи кои се спротивставуваат на исламскиот екстремизам. Овој извештај ја опишува улогата на суфизмот како умерени традиционалисти кои се отворени за промена, а на тој начин како ценети сојузници во борбата против насилството. Глобалните телевизиски куќи од типот на BBC и слично, Суфизмот го видеоа како средство во борбата против насилните муслимански екстремисти, односно против исламскиот фундаментализам.

⁸ Во <https://en.wikipedia.org/wiki/Sufism#References>

1.5. Главно истражувачко прашање

○ Дали Суфизмот може да биде средство за подобрување на религиската толеранција во Европската Унија?

1.5.1 Посебни истражувачки прашања

Врз основа на ова главно истражувачко прашање, произлегуваат следниве помошни истражувачки прашања во кои се вбројуваат:

- Дали Суфизмот се разликува од традиционалниот Ислам?
- Дали Суфизмот се разликува од фундаменталниот Ислам?
- Дали Суфизмот е мирољубива и аполитичка форма на исламската религија?
- Дали Суфизмот е средство во борбата против насилните муслимански екстремисти?
- Дали практичните импликации на Суфизмот во модерното општество ќе придонесе во процесот на интеграција?
- Дали отсуството на духовноста во модерните светски трендови води кон повторна алиенација и блоковска фракцијализација?

○ Кои се интегративните и духовно просперитетните елементи во учењата на големите Суфи учители кои во модерните општества можат да најдат примена од посебно значење?

○ Дали Суфизмот допира до духовните вредности на човекот, без разлика од која вера и нација е бидејќи духовните вредности и духовниот просперитет е еден?

○ Дали во контекст на глобалните настани Суфистите ја промовираат својата традиционална порака на глобална, единствена, неусловена и сеприсутна љубов и хармонија?

○ Дали Суфизмот е потенцијално релевантен за религиската толерантност, за верскиот соживотот и за политиката на мултикултурализмот во Европската Унија?

○ Дали Суфизмот може да придонесе во трансформирање и ублажување на исламскиот фундаментализам?

○ Дали учењето на Мавлама Руми се разликува од редот на Тарикатите во Македонија?

○ Дали во учењето на Бектешите и Дервишите има елементи на религиска толеранција?

○ Каква е поставеноста на Исламската верска заедница кон Суфизмот?

○ Каков е односот помеѓу ИВЗ од една страна и, Тарикатите од друга страна?

○ Дали Суфизмот може да ја задоволи потребата за културен и религиски идентитет на муслиманската заедница?

1.6. Методолошка рамка

Секој научно-истражувачки труд претставува еден вид на сложен и комплексен процес кој во себе содржи повеќе логични задачи врз основа на кои се дефинираат сите врски и односи кои постојат помеѓу појавите кои се истражуваат.

Во овој труд ќе се проучува:

- научна, домашна и странска литература,
- електронски-интернет страни,
- голем број на документации и информации кои се набавени во текот на релевантно истражување.

Во овој труд ќе се применува и **историско-компаративниот** метод. Историските истражувања се дефинираат како системско и објективно лоцирање, вреднување и синтеза на податоците кои се однесуваат на минатите времиња, а се со цел да се проучат и да се запознаат. Имено тоа е еден вид на реконструкција на настаните и ситуациите од минатото. Во рамките на историско-компаративните истражувања влегуваат заедничките елементи на повеќе општества од минатото, процесите на супстанцијалните општествени

промени, развојот на општествените институции во историските процеси, развојот на демократските форми на владеење и слично. Во тој контекст, како цел на едно историско-компаративно истражување може да се спомене успешноста на трансформацијата – примената на еден модел за разлика од другите, што пак консеквенсно би дало позитивен ефект врз развојот на општеството (Ацески, 2012).

Предмет на историско-компаративниот метод ќе бидат раните Суфи кружоци и нивното формирање во периодот на раниот среден век, годините по појавата на Пророкот – формативниот период, периодот на доцниот среден век и новиот век со актуелните процеси на глобализација. Суфи групите се неделив дел од исламот и во периодот на неговото создавање играле суштинска улога во зачувување на неговата целовитост и одбрана од паралелните учења кои се јавуваат во повеќе номадски групи кои ја сочинуваат картата на блискиот исток во тој период.

Тоа што сакаме да го истражime е коегзистенцијата и меѓусебното влијание на Суфи групите со Бектешите и Дервишите, а истотака и со христијанското популација која е присутна на тие простори. Со овој метод се цели да се утврди интегративната улога која суфизмот ја има во САД преку имиграцијата која преку миграциските текови се населува во САД и со себе го носи суфизмот.

Покрај историско-компаративниот метод наведен погоре, во рамките на квалитативното истражување ќе биде користен и методот на **наративна анализа**. Овој метод дава одредена пространост во процесот на прибирањето на податоците, имено наративот има повеќе димензии на пристап: тој се однесува на вид квалитативни податоци, форма на поставување прашања и собирање податоци, но претставува и збир од техники за анализа на податоци и форма на теоретско објаснување.

Вака е направен еден процес на теоретско разработување на суфизмот во периодот по верските турбуленции во дваесетиот век, со посебен акцент на мистицизмот во исламската традиција и ситуацијата на масовни миграции од блискиот Исток кон Европа. Со наративната анализа секундарно ќе бидат опфатени резултатите од истражувањата спроведени од истакнати институти во

САД, Европа и Австралија, кои ја пресликуваат глобалната ситуација пред се од аспект на религиската толеранција.

Во рамките на ова истражување ќе се употреби **длабинско интервју** кое ќе биде спроведено врз целна група сочинета од претставници на интелектуалната фела, претставници на Исламската верска заедница и претставници на Тарикатите во Република Македонија.

Длабинското интервју е техника на квалитативните истражувања која овозможува разговор помеѓу две личности. Оваа техника може да доведе до подетален увид во мислите на субјектот, неговите чувства и неговото поведение за важни прашања. Овој вид интервју најчесто е неструктуриран па така допушта субјектот да биде насочен кон определена тема и да се направи подетален претрес во тоа подрачје. Интервјуистот мора да биде добро истрениран во мотивациските техники со цел при спроведувањето на интервјето да овозможи на субјектот да реагира на интересните подрачја. Оваа техника се употребува во ситуации кога темите на истражување се приватни и осетливи и најчесто неприкладни за групна дискусија, кога тематиката бара посебна и детална анализа, или пак кога целната група е тешко да се прибере како на пример кога се тие лекари, менаџери, дислоцирани лица и слично.

Постојат три типа на **длабинско интервју**:

- *Неструктурирано интервју*, кога не постојат однапред зададени прашања и тие настануваат спонтано во текот на разговорот на основа на одговорите кои субјектот ги дава. Ова интервју овозможува непознатата тематика да биде детално истражена и да се добие увид во се што таа подразбира.

- *Полуструктурирано интервју*, кога на субјектот му се поставуваат низа прашања кои се вреднуваат во текот на самото интервју, а редоследот на прашањата и подпрашањата не е однапред утврден. Оваа техника се користи за припрема на структурираното интервју.

○ *Структурирано интервју* кое е сочинето од сет отворени прашања кои се однапред одредени, а се исти за сите субјекти. Оваа техника е погодна кога целната група офаќа поголем број субјекти (Боусе, 2006).

Преку длабинското интервју ќе се направи детален увид во ситуацијата по истражувачкото прашање во Република Македонија.

Македонското општество е граѓанско општество сочинето од припадници на повеќе религии на кои име е дозволена слобода на вероисповеста. Гдини наназад, македонското општество е пример за религиската толеранција во регионот и пошироко, но тоа не значи дека сеуште не постојат елементи кои треба да се подобрат.

Целната група врз која ќе биде спроведено длабинското интервју ќе опфати петнаесет членови од интелектуалната елита, петнаесет членови на Исламската верска заедница и петнаесет членови-припадници на Бектешите и Дервишите во Република Македонија.

Со вклучувањето на членови од Исламската верска заедница и интелектуалната фела ќе направиме детален увид во ситуацијата на суфизмот на овие простори и потенцијалната корисност од нивното учење кое западните земји одамна го потенцираат.

*„Да се биде роб на крал кој никогаш нема да биде сменет
Да се потпре на праг од кој никој не може да се отргне
Да се биде птица и да се одлета во далечни предели
Да се пие од вино од кое нема отрезнување
Да се биде силен пливач и да се нурне во морето
Да се открие скапоценост која ниту еден кујунџија не ја познава
Да се влезе во сарај и да се вдахнат задоволствата
Да се мирисне роза која никогаш не овенува
Човек мора да биде љубовник, да ја пронајде љубовта,
Да гори во оганот на љубовта и во никој друг.“*

*Јунус Емре,
во 'The Poetry of Yūnus Emre, A Turkish Sufi Poet', Grace Martin Smith*

2. Тек на истражувањето

2.1. Потеклото и еволуцијата на Суфизмот внатре Исламот

Концетрирајќи се на потеклото и еволуцијата на Суфизмот внатре Исламот, мораме да напоменеме дека една од главните дискусии за Суфизмот денес, самиот по себе ја создава терминот *Суфизам*. Тоа е поради големиот вариетет на групи, верувања и практики кои овој термин следователно ги застапува. Иако многу индивидуи денес себеси се идентификуваат како *Суфи*, не треба да се заклучи дека тие поседуваат некаква формална или неформална поврзаност со Исламот. За пример, одредена личност може да е дел од група која го чита Руми или пак на еклектичното движење „Нова Ера“, инспирирано од Суфи идеите или практиките, но не поседува суштинска поврзаност со традиционалниот Суфизам кој во своите корени јасно е лоциран во традиционалната исламска вера и пракса.

Покрај незначителната поврзаност со Исламот која се пронаоѓа кај индивидуални примероци, по својата природа Суфизмот може да се определи како суштинско исламски. Имено, како што е тоа невозможно да се помисли на Ислам без притоа да се антиципира една од клучните вредности систематски славена од Суфизмот, односно *совршеност на верата* или *ал-ихсан*. Под таа совршеност се подразбира внатрешна свесност за умствената определба која тежнее да го постави секој момент од животот на верникот во присуство на натприродното битие, свесност која не е попречена од егото, од суетни претстави, од преокупации со минатото или иднината, од светски преокупации и слично. На тој начин Суфизмот го претставува јадрото на Исламот како религија насочена кон лична определба и посвета, бидејќи Исламот се фокусира на севкупна припрема на верникот за неговото/нејзиното врвно соочување со Бога.

Дијалектичкиот сплет помеѓу Исламот и Суфизмот бара прецизна анализа на историјата на Суфи групите, а посебно т.н. формативен период или моментите на основањето на Исламот во Медина, каде Пророкот Мухамед ја

формира првата исламска заедница во 662 година и каде тој лично ја воспита и образи првата генерација муслимани. Повикувајќи се на мистичната средба помеѓу Пророкот и ангелот Габриел, професор Тимоти Џаноти од Оделението за верски студии при институтот во Орегон, ја објаснува суштинската рамка за разбирањето на местото на Суфизмот внатре Исламот.

Имено, според приказната Пророкот бил запрашан за трите најважни аспекти на верата, на што тој одговорил:

- *Вербата*, или *ал-иман* е да се верува во Бога, во Неговите Ангели, во Неговите Книги и Пратеници, во Судниот Ден, во крајната средба со Бога, и да се верува во Божјиот план и тек на работите, без разлика дали се тие добри или лоши.

- *Праксата*, или *ал-ислам*, значи да се сведочи дека не постои друг сем Бога, дека Мухамед е Божји гласник, да се понуди молитва и да се искаже милост, да се пости во месецот Рамадан и да се направи посета на куќата на Бога во Мека тогаш кога верникот не може да го пронајде *патот*.

- *Совршеност на верата* или *ал-ихсан*, (совршеност на внатрешната вера) значи да се верува и обожува Бог како да е тука пред очи, како да го гледаш, а ако не го гледаш тогаш да се обожува Бога знаејќи дека Бог сигурно те гледа тебе.

Професор Зеки Заритопрак (Saritoprak, 2014) објаснува дека теологијата на Суфизмот е духовно и мистично средство со кое може да се навлезе во светот на невидливото, односно *ал-гхаиб*, поточно во царството на врвната реалност.

Севкупната традиција на Суфизмот во Исламот може да биде пресликана преку т.н. *постојана потрага по невидливото*. Тоа е истакнато во првата верзија на Куранот и според неа сите оние кои се застрашени од Бог и свесни за светата природа, се тие кои веруваат во невидливото (Brown, 1987). Со други зборови, единствено преку очите на срцето, а не преку физичките очи, се станува свесен за Бог.

Заритопак ја потцрта важноста на духовноста за Суфизмот содржана во Куранот и во Хадит, кои се всушност двата примарни извори на Исламот. Сите Суфисти ги следат изреките од Куранот од типот: *Животот на овој свет е ништо повеќе од спорт, а вистинскиот живот е животот од тука па натаму* (Brown,1987). Говорејќи за највисоката важност на срцето Куранот говори, *Бидете свесни. Срцето може да биде задоволено само преку секавање на Бог* (Brown,1987). Заритопак го цени тоа како најрелевантна Куранска верзија на Суфизмот бидејќи таа повлекува два многу важни и клучни термини:

- прочистување на Срцето и

- секавање на Бог,

При што и двата го вклучуваат тоа што претставува есенција на Суфи традицијата.

Суфистите очекуваат дека како резултат на свесноста за Бога, следува Божјата љубов и следствено, исполнетоста на духот. Ова патување е содржано од три фази:

- Верата во Бога

- Свесноста за Бога

- Љубовта кон Бога

- Љубовта кон божјите креации

Познатиот турски мистик и поет, Јунус Емре (Smith, 1993) ќе каже дека ние љубејќи ги креациите, го љубиме креатор. Суфистите го перцепираат овој универзум како книга на Бога, што всушност значи секој дел од природата е разбран како симбол на светото. Преку набљудувањето на природата, Суфистите ја пронаоѓаат смислата на духовната исполнетост и мир.

Следователно, Заритопак подвлече дека во срцата на Суфистите нема место за омраза.

За време на првите векови на Исламот, кога тој рапидно ја започна својата империјална експанзија следена со интелектуален сјај, огромна ревност беше оддадена од побожните муслимани, интелектуалци кон системетизацијата и кодификацијата на новата религија. Така, оваа група нови учители т.н. *Улама*, започна да се специјализира во области кои имаа практична примена во секојдневниот живот на луѓето, како што е тоа стандардизацијата и меморизацијата на Куранот, изучувањето на арабската граматика што овозможи прецизна интерпретација и рецитација на Куранот и Хадит (збирките дела и зборови од Пророкот), изработувањето на поопширната, правоверна вероисповест во контраст на различните, херетички групи и кодификација на основниот исламски начин на живот (правна наука или *ал-фигх*). Целиот понатамошен труд се ослони воглавно врз раните напори да се стандардизира Куранот, да се воспостави вероучењето, како и прибирањето на авторитарни колекции на Хадит. Накратко, воспоставувањето на специфична ортопракса (*ал-ислам*) и ортодокса (*ал-иман*), го окупираше вниманието на најголемиот број верските учители во тој период.

Сетувајќи опасност во овој тенденциозно ексклузивен фокус на надворешни потреби и побарувања од страна на верата, некои муслимани започнаа активност на разјаснување и кодифицирање што прерасна во комплементарна дисциплина која се фокусира кон внатрешниот живот или *ал-ихсан*, дисциплина која својот корен го има во Куранот, во обичаите на Пророкот и во практиките на најблиските следбеници на Мухамед. Од страна на извесни мислители и практичари оваа дисциплина беше наречена *Наука за начинот на задгробниот живот*. Таа вклучуваше едно, практично акционо ориентирано знаење кое имаше високо етички карактер и кое се залагаше за прочистување на срцето, но и теоретска димензија која навлегуваше во мистиката на верата. Потврдувајќи ја тековната валидност и потребата од целесходна, прагматична верска наука за правниот систем, јуриспруденција или *ал-фигх*, овие мислители-практичари на т.н. *внатрешниот пат* укажуваа дека екстерната форма не е доволна, притоа насочувајќи го своето внимание

кон испитувањето на ставовите, намерите и менталните состојби кои се есенцијални за прочистувањето и водењето на срцата кои гладуваат за формирање на својот пат кон Бога. На тој начин, сферата во која овие т.н. *доктори на задгробieto* го практикураат својот суд и авторитет беше невидливиот свет на срцето, суптилен предел вон перцептивноста на физичките очи, а сепак допирен преку искуството и духовното око на интуитивното разбирање.

Со време, одредени водачи достигнаа да бидат примерни учители и практичари на оваа дисциплина. До дванаесетиот век, се појавија групи кои во суштина беа изградени на Суфизмот. Секоја од нив беше водена од голем водач, односно *Шаик*, и преку лично назначен наследник, или *Калиф* во секоја една генерација. Духовната валидност на секој Суфи ред се докажувала преку непрекинатиот ланец на духовни формации и предавања од колено на колено, простирајќи назад се до основачкиот Шаик, и пред него назад, се до Пророкот.

Суфизмот вака се рашири и како верска наука и како општествено движење кое преку секоја група управуваше голема маса од следбеници. Како овие групи продолжуваа да се шират низ исламскиот свет, нивните водачи се здобија со огромна власт и тоа не само во духовната смисла, но и во конкретниот свет. Овие водачи се здобија со почитта и верноста на илјадници луѓе, па дури и десетици илјади следбеници, каде секој од нив имаше дадено завет на послушност кон Шаикот, а следствено и послушност кон Пророкот и следствено, послушност кон Бога.

Суфизмот кој помогна во ширењето на Исламот низ Централна и Источна Азија, Југо-Источниот азијски архипелаг, индијскиот субконтинент и субсахарска Африка беше како духовна така и социјална сила. На тој начин, наследството кое остана беше Ислам кој проповедаше со културен сензитивитет, кој промовираше толеранција, меѓурелигиска соработка и никогаш не го напушти внатрешниот живот и духовното јадро за потребите на чисто политичкиот активизам.

Средновековните исламски спиритуалисти ги градеа Суфи редовите како би помогнале на следбениците во достигнувањето на највисокото ниво на компетентност за време на нивното патување кон *царството на невидливото*.

Потенцирајќи ја важноста на водството кај тоа патување, познатиот муслимански мистичар и поет од тринаесетиот век, *Руми* нагласи:

Ако прочекориш по патот без водич, ќе бидат потребни стотици години за да направиш дводневно патување.

Ова патување е во суштина **борба - михад** против сите човекови слабости. Куранот говори за човечката душа, за *Нафс* која ја командува злото како една од овие слабости. Таа **борба** продолжува низ вечноста на животот, исто како што душата – *Нафс* останува со телото до смртта. Тоа е случај дури и за тие кои достигнале највисоко ниво на компетентност. Таа **борба** не е директно насочена против душата, но против сите зловни или лоши склоности и навики. Следејќи ги тие постојани напори, Суфистите го разбираат говорот на Пророкот како нивна почетна станица: *Вашиот најопасен непријател е душата во вас.*

Преку таа **борба**, Суфистите се обидуваат да достигнат ниво кое што тие го нарекуваат **совршен човек или инсан-и камил** (како погоре беше напоменато, внатрешната совршеност е една од четирите најбитни аспекти на верата за кои бил запрашан Мухамед). Тука, духовната традиција на Суфистите опфаќа три различни нивоа на верска посветеност:

- компетентност преку учење (*илим ал-јакин*)
- компетентност преку набљудување (*ајин ал-јакин*)
- компетентност преку искуство (*хак ал-јакин*)

Последното е највисока форма и е истотака опишано како знаење на Бога – кое не може да биде достигнато од сите Суфи, но сите Суфи стремат да го достигнат.

Заритопрак тврди дека Али, четвртиот калиф и зет на Пророкот, пружа голем личен пример на ова ниво на вера.

Али ќе каже:

‘Ако превезот на невиденото се отвори, силата на мојата вера нема да се зголеми’ (Saritoprak, 2014).

Со други зборови, неговата вера била толку силна што дури и тој да го видел Бога, и тогаш тој не би верувал со посилна извесност. Според тоа, Али се смета за Султан – духовен водач на сите Суфисти. *Бидејќи фигурата на Али е многу важна за Сунитите и Шиитите, таа може да послужи како еден вид на заедничко тло помеѓу двете традиции.* Суфистите, во Сунитската традиција посебно, високо ја ценат важноста на Али. Имено, Заритопак тврди дека тие може да промовираат дијалог помеѓу Шиитите и Сунитите, двете традиции кои тој ги означил како политички дијаметрално различни, но теолошки идентични.

Иако изворот на Суфи теологијата се Куран и Хадит, не може да се има двоумење дека муслиманската духовност позајмила доста елементи од Јудео-христијанската традиција. Подоцнежниот Суфизам примил влијание преку лични примери на преобратени Христијански и Еврејски спиритуалисти, како и преку по општата културна интеракција која ќе продолжи преку седмиот век па се до и преку периодот на Крстоносните војни. Како резултат од тоа, многу Суфисти го сметаа Исус (Иса) за важен духовен пример. Постојат Суфисти кои ја продолжија традицијата на целибат само како би се приближиле Исус во неговиот целибат. Но, и покрај фактот дека муслиманските Суфи биле во интеракција со Христијанските и Јудејските спиритуалисти, и ги почитувале Јудео-христијанските традиции, Куранот и Хадит (изреките на пророкот) се сметаат за главниот и непогрешлив извор на Суфизмот.

Мнозинството од Суфистите останало лојални кон базичните, основните учења во Исламот, но современите развојни процеси наговестија нови предизвици во нивните животи. Во Турција за пример, покрај тоа што беа напуштени во 1924 година, сеуште постојат различни Суфи редови кои се обидуваат да се прилагодат кон предизвиците на модерниот живот. Редот *Накшибанди* ја задржа својата популарност како во политиката така и во

културата на Турција. Други групи развија весници, дневници па и одредени финансиски институции (Beglerovic, 2010).

Постојат исто така, одредени верски ориентиран граѓански движења кои технички не се сметаат за Суфи редови, но имаат одредени Суфи елементи во нивниот духовен живот. Како најважно од овие движења се истакнува редот формиран од следбениците на Фјтула Ѓулен, кое како вредност потенцира една конвенционална верзија лоцирана помеѓу модерниот живот и исламската духовност. Ова движење структурално се разликува од Суфи редовите, посебно во неговиот *lese fer* однос и отсуството на хиерархија. Како и Суфи редовите, ова движење не ја напушта *димензијата на срцето*. Едноставно опишано, тие стремат кон чувство за рамнотежа.

Симпатизерите на движењето на Ѓулен кои бројат милиони, имаат воспоставено голема телевизиска мрежа, проминентен весник „Заман“ (Време), неколку финансиски институции и универзитети во Турција. Тие го фаворизираат либералното образование, а притоа силно фокусирајќи се кон науката. Тие исто така наликуваат прилично отворени кон општествените и културните диверзитети при што нивните студентски групи опфаќаат вариетет од верски и етнички традиции.

Основачот на ова движење, Ѓулен не се смета за Шеик или водач на Суфи ред, но е автор на повеќе трудови кои се фокусираат на Суфизмот. Поради тоа што не постои членство кое се поврзува со ова граѓанско движење, но и бидејќи не постои Суфи стил во структурата, може да се каже дека тоа движење е граѓанско-духовно ориентирано со модерно разбирање на Суфизмот. Со други зборови, тоа може да биде разбрано како нов вид на Суфизам, односно ***Неосуфизам***.

Говорејќи за иднината Заритопрак заклучува, традиционалниот пат на Суфизмот ќе се реконструира себеси според условите на модерното време. Како духовен модел на Исламот, Суфизмот сигурно ќе просперира, можеби помалку моќно и манифестно. Тој објаснува дека Неосуфизмот ќе привлече поголемо влијание движејќи се повремено преку повеќе духовните работи во општествената, политичката и економската димензија.

Низ историјата на исламот постоеле тензии помеѓу Суфистите и учителите на исламското право кои го отфрлаат тврдењето дека Суфизмот е вкоренет во Куранот и Хадит. Овие се поделени во две групи:

- тие кои го отфрлаат Суфизмот во името на Исламот;
- тие кои го отфрлаат Суфизмот во името на модерноста;

Првата група говори како Суфизмот е иновација против учењата на Исламот, додека втората искажува дека Суфизмот не е применлив во модерните времиња и едноставно, тој е пацифизам кој резултирал со назадување на муслиманскиот свет во ерата на науката и технологијата.

Центар на оваа тензија беше тоа што водачите го ценеа *Шарија* (исламското право), додека пак Суфистите го почитуваа *Хакик* (мистичната вистина). Учителите на исламското право бараа од Суфистите да го следат Шаријатот, меѓутоа голем број Суфисти го видоа Кодексот како бесмислен, приоа избирајќи го рационалниот аспект за кој што тие веруваа дека всушност Куранот го налага и брани. Суфистите веруваат дека скриптите ги охрабруваат муслиманите да мислат и да резонираат во потрагата за значењето на севкупната креација и создавањето. Некој муслимани, пред се интелектуалци, го следеа тој пат кој беше препорачан од Списите. Затоа, исламскиот правосуден систем и голем дел од исламската мисла беа создадени како резултат од овие академски напори.

Денес, оваа тензија продолжува по еден екстреман пат како борба помеѓу Вахабизмот и Суфизмот.

Како посебно важен аспект од историјата на Суфизмот, Хеди Мирхамади (Mirahmadi, 2010) раководителка на Врховниот исламски совет во САД, го наведува фактот дека Суфизмот постоеше покрај другите исламски традиции уште од најраните денови од појавата на Исламот.

Имено, Мирахмади објаснува како во раните години на Исламот, спиритуалноста беше дисциплина без име, а денес таа постанува име без дисциплина.

Во прилог на погоре наведениот коментар се надоврзуваат трауматичните настани од дваесетиот век (колапсот на Отоманската Империја, различните колонијални освојувања од страна на Западот, општиот пад на Исламската цивилизација) кои најавија нов бран на мисла кај Исламскиот свет, кој се насочи кон различни стратегии а се со крајна цел обединување на муслиманите во една политичка сила насочена најпрво против Европа а подоцна и кон САД.

Оваа нова идеологија, вообичаено наречена *Вахабизам* (која денес понекогаш се нарекува и *Салафизам*⁹), беше објаснета кон верниците како еден обид за прочистување на практиките на Муслиманите низ светот од активностите на Суфизмот и слични групи кои се под влијание на Западот. Овие нови идеологии објаснуваа дека причината за нивниот неуспех во отпорот кон Западот е *корумптираноста* на верата. Тие гравитираа околу ставот дека муслиманите се премногу попустливи кон новите култури кои навлегуваат внатре Исламот, а како последица на тоа тие го заслужиле божјиот гнев.

Успехот на овој политизиран фундаментализам зависи од создавањето на обединети сили кои би биле способни да се спротивстават на Западот. Решението беше да се ослонат врз светиот Куран. Со цел експлоатација на светите скрипти, се прави еден маневар за рedefинирање на исламското право, базирано врз екстремно буквалната интерпретација на пишаните верски традиции. Ова решение беше навистина успешно, при што луѓето не сватија дека тоа што Вахабистите го направија беше реинтерпретација на прагматичните теолошки и легални решенија кои постоеа со векови, а Исламот ги спроведуваше во конкретни моменти и за конкретни ситуации во историјата. Сето тоа наликуваше дека тие едноставно ја прочистуваа верата.

Новите интерпретации им дадоа на реформаторите целосна легална заштита, неопходна да ги затскријат интенциите за уништување на системот на толерантната и плуралистичка муслиманска практика. Први на удар во оваа деструкција на исламската култура беа Суфистите со елиминација на

⁹ Салафи движењето често се опишува како синоним на Вахабизмот, но Салафите го сметаат тој термин за деградирачки – во *The Future Of Political Islam*. Oliver Roy. Harvard University Press, 1994. Како препознатлива разлика од Вахабизмот, за Салафи движењето се наведува дека тоа е формирано од пред се, високо образовани, пуритански активисти на Исламот.

социјалните центри каде шаиците и младите студенти учат еден од друг, каде се градат трајни социјални мрежи. Во новите едукативни центри и џамии кои нив ги заменија, фокусот на спиритуалноста беше елиминиран и курикулумот преработен со силен акцент на политичката теорија. Новите имами кои ги заменија шаиците, слично почнаа да го насочуваат предавањето и учењето кон потенцирање на супериорноста на Исламот кон другите верски традиции.

Мирахмади објаснува како луѓето често прашувале како таква масивна популација од луѓе, која брои над еден билион, дозволи нивната вера да биде така драматично изменета. Наједноставниот одговор е дека тоа не беше ситуација на дозволување да се изврши промена - некои се противеа на тоа, се противеа и тоа до значителна мера. Оваа масивна деконструкција која Вахабистите ја спроведоа, резултираше со крв и насилство до близу секој агол на муслиманскиот свет. Родителите и децата се свртија едни спрема други, фамилиите беа растурени, а децата беа едуцирани во духот на Салафи мислата.

Затоа е важно да се разбере дека долго пред оваа агресија да се манифестира себеси, а насочена против САД и нивните сојузници, таа го уништи социјалното ткиво на правите муслимани насекаде.

2.2. Суфизмот во Евроазија

Несомнено е дека низ исламската историја, еден од главните центри на Суфизмот беше регионот на Централна Азија. Сепак, за период од близу 80 години под советска управа, Суфизмот беше до таа мера потиснат во регионот што денес е малку познат. Механизмите преку кои оваа репресија беше спроведувана се прилично блиски и споредливи со тактиките кои ги спроведуваат Вахабистите. Верските Суфи водачи беа често убивани, а мадрасите каде се правеше трансфер на знаењето беа затворани. Суфи текстовите беа забранети, додека пак верските учители кои се обидуваа да ги истражуваат и анализираат беа видени како назадни, па дури и полошо - како непријатели на советските граѓани. Како резултат од сето тоа, студиите на

Централноазијските Суфи текстови и култура беа забранети од советските учители на религија чии што животи и кариера беа засегнати. Исклучоци беа направени само таму каде одредени Суфи беа трансформирани како *прото-марксист*, борејќи се против феудализмот.

Еден од главните проблеми денес во истражувањето на Суфизмот во Централна Азија е тој академски напор од советската ера кој го пресликува Суфизмот во една ограничена и неадекватна слика. Како резултат од тоа, сегашната историја на Суфизмот во Централна Азија е малку позната за западните истражувачи, но и за тие од централна Азија. Бидејќи Суфизмот беше прилично отсутен во колективната меморија на Централноазијските муслимани, по падот на Советскиот сојуз овој процеп во културата и идентитетот беше исполнет од исламскиот екстремизам промовиран од Вахаби, Салафи и Мадудиди сектите.

За среќа, некои од Централноазијските држави воочија колку е важно заживувањето на Суфи културата за нивните општества. Во Узбекистан постоеше пораст во објавувањето трудови за Суфистите како Баха Уд-дин Накшбанд и Наџмудин Кубра.

Во 2004 година Узбекистан поддржа објавување на важни ремек дела од централноазиската Суфи литература, преведени од модерниот узбекистанец Алишер Нава во *Јазикот на Птиците*. Постоеше и владин проект што всушност беше јавен едукативен обид да се комбинира западниот концепт на граѓанското општество со елементи од Суфизмот. За пример, во Узбекистан во 1994 година, беше воспоставена институција наречена *Јавен центар за спиритуалност и просветлување*, но наместо оригиналното значење на *маневијат* (духовност) и *марифат* (директно знаење добиено преку духовно искуство), овие термини беа пресликани во секуларна смисла, пример *достигнување на својот целосен потенцијал и комплетно вклучување во граѓанското општество* (Laipson, 1991).

Далеку од значењето на институционалниот препород на традиционалната узбечка Суфи култура, ваквите потези можат да бидат видени како еден антивахабистички чекор над своето марксистичко минато, содржејќи

ги барем семињата за спојување на традиционалните узбечки Суфи вредности со оние на цивилното општество.

Во тој контекст, Годлас предлага дека неодминлива компонента во реконструкцијата на Суфи идентитетот во Узбекистан мора да биде поддршката од традиционалните Накшибанди суфисти. Оваа традиција веќе има свој белег во државата: најголемиот *Мадрасах* – исламска образовна институција, во Централна Азија е управуван од Накшибанди, а истотака и државниот комитет за верски студии. Во тој контекст, во близина на градот Коканд постои шаик кој во моментов практикува и учи на класичните Накшибанди вредности.

Интелектуалците од советската ера тежнееа да ги потенцираат милитантните активности на Суфистите така што во официјалните кругови сеуште постои одредено ниво на страв од верските активности. Изгледа дека Накшибанди посебно, а Суфизмот воопшто се видени барем од дел од владата на Узбекистан, како поддржувачи на општествената промена преку постепена културна реедукација и тоа во далеку поголема мера отколку преку милитантна Вахаби револуција односно, талибански стил на присилно наметнување на верските вредности. Иако е невероватно дека узбекистанските Суфи ќе прифатат надворешна асистенција, Европа, но и САД би можеле да ја поддржат владината отвореност кон повторното појавување на Накшибанди Суфи групите.

Во контекст на обновата на традиционалните централноазијски Суфи вредности, што како стратегија за минимизација на влијанието на исламскиот екстремизам е промовирано од Запад, друг важен момент за обновата на Суфи вредностите низ Централна Азија е посетата на светилиштата. Според статијата на Дејвид Тисон: *Светилишниот аџилак во Туркменистан*, Годлас (Baran, 2004) ја потенцира важноста на посетата на светилиштата и поврзаноста со племенскиот идентитет на Туркмените. За време на Советите, културната и историска поврзаност на суфистите со светилиштата, посебно во Туркменистан, често беше изгубена и така создаваше културна празнина. Значајноста на посетата на светилиштата е уникатна за идентитетот на Туркмените; тоа истотака игра важна улога, до одредено ниво, во идентитетот на Казациите, Узбеците, Афганите и Тациците. До одредено ниво, културниот препород

поврзан со светилиштето на Баха ал-дин Накшбанд во Букхра е веќе во прогрес, но тоа што е веќе сторено е само дел од тоа што може да се направи. Преку објавувањето на преводи на Суфи или поврзани со Суфи трудови на локалните јазици па и на англиски јазик – како што е тоа сторено со Ахмет Јасеви во Казахстан, оваа културна празнина би можела да биде делумно пополнета со што би се асистирало на секоја земја во заживувањето својот сопствен Суфи идентитет и нејзината интеграција во конкретниот национален идентитет.

Следователно на напорот кој централноазијските држави го вложија за реконструкција на својот идентитет и притоа се оттргнаа од марксистичкиот и вахабистичкиот идентитет, САД се потрудија да ги поддржат напорите од секоја држава засебно, а со цел да се заживее локалниот Суфи идентитет и воедно тој да се интегрира со националниот идентитет.

Овој напор кој САД го вложија, појаснува Годлас (Baran, 2004), беше манифестиран преку неколку стратегии:

- охрабрување за издавање на трудови од локалните Суфи како и преведување на класични Суфи текстови (од локалните Суфи) во модерните локални јазици и на англиски јазик (давајќи популарност и значењето на англискиот јазик за младината);
- охрабрување на интеграцијата на Суфи вредностите со тие од граѓанското општество во образовните институции;
- советување на различни централно азијски нации во прифаќањето на став на отвореност кон обновата на Накшибанди;
- охрабрување на културниот и општиот развој и препород на Суфи посебно во спој со постоечките традиции на посета на светилиштата во секоја држава;

Неодамна, во комплетно различен регион од светот каде не се страдало никогаш од Вахабистите, имено Мароко, преку разговори со властите Годлас воочува дека слична програма за намерна препородба на традиционалниот локален суфизам, а без поддршка на САД, веќе е имплементирана.

На крај, битката помеѓу Вахаби и Суфи Исламот е навистина оригинална борба за тоа кој ќе го дефинира и води Исламот во Централна Азија и низ светот. Ако САД заземат проактивна улога во поддршката на препородот на централноазискиот суфизам, би можеле да го отргнат регионот вон рацете на милитантите, а кон една мирна иднина.

Персија има долга историска поврзаност со Суфизмот што е евидентно од персиските спиритуални практики, а се рефлектира во персиската литература.

Салман Фарси, првиот персиец преобратен во Ислам и близок придружник на Пророкот ја симболизира персиската духовна љубопитност и љубов кон вистината. Многу важни Суфи редови пораснаа во рамките на персиската културна рамка (Karamustafa, 2007).

Меѓутоа, Суфизмот создаде повеќе популарни обреди како што е *јаванмарди* – спиритуално благородништво односно во превод: млад маж, тоа е обред кој до ден денес има огромно влијание во уредувањето на меѓучовечките односи и од етички аспект се заснова на принципот на простување и принципот на себепржитување во прилог на луѓето. Понатаму, *пахлавани* (пеливани) - иранска јога односно (патот на воинот), *базар* -трговските маркети и слично.

Историјата на Суфизмот во Персија е испишана преку случајните конфликти помеѓу Суфи редовите и шиитското свештенство, но врската помеѓу двете групи често била од ненасилен вид. Евидентни се случаите каде двете страни или се толерирале или игнорирале меѓу себе.

По победата на Исламската револуција во 1979 година, вековните тензии и конфликти помеѓу *ариф* и *алим* (тоа значи помеѓу Суфи и ортодоксното свештенство) повторно се појави на преден план (Karamustafa, 2007). Имаше забележани закани против местата каде се собираа Суфистите, а некои и беа напаѓани од толпи. Нивните активности беа ограничени од анти-Суфи атмосфера која беше создавана и промовирана од членството од пониските редови на монаштвото. Водството од повеќето редови го напушти Иран и замина за Европа и САД притоа советувајќи го членството да избегнува експонирање, а тоа пред се поради лична безбедност.

И покрај сето тоа, а првенствено поради длабоките корени на Суфизмот, последната декада сведочеше за невиден пораст во популарноста. Еден индикатор беше публикацијата на голем број книги за Суфизмот, посебно текстови кои претходно беа достапни само за Суфистите во форма на ракопис. Тука треба да се додадат и преводите на голем број книги за Суфизмот и исламската спиритуалност од страна на добро познатите учители на Суфизмот како Фритхјоф Шуон, Титус Буркхардт, Мартин Лингс и Сеједин Хосеин Наср.

Некои интелектуалци публикуваа преработки на своите дела со намена за поширока јавност. Помеѓу нив се вбројуваат делата како биографијата на Руми од Абдул-Хусаин Заринкоб, трактатот за *Шамс Табризи*, и осмото издание на *Аламах Табатабаи – Луб и лубаб*. Истотака имаше и заживување на Суфи музиката кое беше индицирано од популарноста на одредени музичари како Мухамад Реза Луфти, Шахрам Незери и Мухамад Рида Шајариан, во прилог на Кавали музиката од Нусрат Фатх Али Кхан, снимките од *Сама* сесиите, видеоснимките од *мајалис* и музиката на *Мевлеви* и *Кхавати – Јарахи* редовите.

Постојат неколку важни и единствени аспекти кои ги карактеризираат Суфи редовите кои потекнуваат и се сеуште присутни во Персија/Иран. Најзабележливо е нивната приврзаност со шиитизмот (Ирфан Ши).

Засега непознатата **Ирфани струјата** (*ирфан* – гноса) која до сега не била сериозно студирана, е дел од Суфизмот кој таинствено опстојувал. Таа е приметлива најмногу низ *улама* – широкото следбеништво, кои го отфрлаат формалниот *тасвиџ* (*tasswwuf*), но се привлечени од езотерните учења на шиитските имами, посебно Имам Али, Имам Сајад и Имам ал-Реза.

Фагфури (Faghfoory, 2003) објаснува дека тој ги поседува сите карактеристики на *силсилах* (родослов кој претставува генеолошки ланец се до Пророкот Мухамед), но му недостасува формална организација која ги карактеризира Суфи редот Кханикахи. Наместо тоа, неговото членство е предоминантно ограничено на верските учители, со придодавање на неколку посветени базарски трговци и верски интелектуалци. Тој вклучува регуларен пренос на моќта кон активистите и духовно водство. Со еден збор, тој ги поседува близу сите карактеристики на другите Суфи редови, сем самото име Суфи.

Оваа струја била присутна во едукативните центри на Шиите во Кум, Машад, Техеран, Карбала и Наџаф, но нивното присуство останува воглавно тајно. Нивните методи и дисциплини се предаваат исклучиво говорно кон високо селектирана група индивидуи кои се иницирани за време на учењето на главните текстови на теоретскиот *Ирфан*.

Помеѓу најзначајните учители – водачи за време на изминатите два века, Фагфори ги споменува Ајатулах Саид Махди Бахр Ул-улум, Мула Хусаин Кули Хамадани, Шаик Ахмад Карбалаи, Саид Али Кади Табатабаи Табризи, Аламах Саид Мухамад Хусаин Табатабаи, Саид Хашим Хадад, Мухамад Џавад Ансари и Аламах Саид Мухамад Хусаин Хусаини Техрани. Сите овие луѓе беа помеѓу најважните *Улама* во Персија (Иран) и Ирак, и беа високо почитувани не само како верски учители но и како свети луѓе кон кои чудата често се препишуваат.

Близу сите погоре споменати групи, имаат воспоставено или ќе воспостават контакти со своите колеги во државите од Централна Азија, посебно оние редови – *Турук* кои беа присилени своите активности да ги насочат во подземјето за време на периодот на советската окупација, а со создавањето на независните држави видоа отворено небо.

Говорејќи во тој контекст, Фагфури ќе објасни дека кога историјата би била водич, Персија (Иран) ќе продолжи да биде главен извор на инспирација за Суфи муслиманите во регионот (Faghfoory, 2003).

Централна Азија беше прво освоена територија од муслиманите за време на калифатот на Муавијах. Посебно по монголските освојувања на Багдад во 1258 година, Суфизмот постана главен канал за ширењето на Исламот во Централна Азија. Споредено со другите исламски традиции, Суфизмот се рашири многу порapidно поради својата отвореност кон прифаќањето на другите религии, но и поради својот јасен и едноставен акцент врз едноставноста, понизноста и чистотата.

Процесот продолжи rapidно за време на отоманскиот период (14от – 18от век). Централноазијските градови како Букхара и Шамарканд постанаа главни центри на исламското образование и вдомуваа илјадници *мадраси* (ученици). Училиштето Кхорасан кое се појави, претставено преку истакнатите фигури како Бајазид Бастами и Хаким Тирмадхи, Абу Наср Сарај, Абу Хасан

Кхаракани и Абд ал-Рахман Сулами добија широка и пространа популарност во Големиот Корасан – Централна Азија.

Во **Централна Азија**, Суфизмот ги претставува космополитските, интелектуалните и духовните аспекти на Исламот кои се способни и волни да се впрегнат во дискурс со другите култури и религии, а посебно со аврамските религии. Историјата на Суфизмот во Централна Азија, според Фагфори, ја следи оваа линија: по навлегувањето на религијата, тоа се соочи со повеќе религии и верски традиции почнувајќи од Зороастријанизмот па се до шаманскиот анимиозам. Сепак, Суфизмот ги прифати сите нив како *различна манифестација на единствената вистина*, истотака и ги почитуваше нив, а на тој начин ја доби и нивната почит. Бидејќи Суфизмот воглавно се рашири преку трговци и патувачки учители, тој беше во можност да добие пристап кон подготвената јавност како во урбаните така и во руралните средини. Штом еднаш беше воспоставен, тој остана безмалку непроменет неколку векови. Фагфури објаснува како доцна во 1988 година забележана е активност на организирана мрежа од Суфи братства кои биле популарни во Централна Азија од средновековието, како продолжуваат со своето влијание врз муслиманите. Од овие Суфи братства, најактивни се редот на *Накшибандите* (Baran, 2004).

Покрај поразот на неколку муслимански востанија против Царска Русија во периодот од деветнаесетиот век, Исламот преживеа во руската империја и подоцна во СССР и тоа воглавно поради јачината на Суфи мрежите – посебно благодареејќи на редот Накшибанди. Според статистиката од 1970 година, 500.000 од 27 милиони беа вклучени во Суфи братства. Некои од постарите Суфи редови како Кадири и Чишти, избегнуваа директна политичка активност, но други како Накшибанди на пример, се вклучија во политичкиот живот на Русија за време на втората половина од деветнаесетиот век (Baran, 2004).

Воопшто, организацијата на Суфи братствата беше високо ефикасна во ширењето на верските концепти, но и на револуциите и оружените отпори. Низ тие години, персискиот говор беше главниот медиум за комуникација, а поготово во Суфи поезијата. Фагфури (Baran, 2004) веруваше на основ на

докази, дека овој тренд ќе продолжи и ќе добие нов моментум во годините кои доаѓаат. Веќе во Таџикистан зголемено е вниманието кон блиску поврзаниот персиски јазик и поезија што е индицирано од новите изданија на *дивани* (поетски збирки) и Суфи текстови.

Во контекст на овие спектакуларни историски интриги, потребно е да се разбере потенцијалот на Суфизмот. Имено, колку Суфизмот може да игра важна улога, двојна улога во современиот муслимански свет. Тој може да постане конструктивен дел во политичките процеси бидејќи во една рака тој е способен да ја *исламизира демократијата*, а во друга рака способен е да го *демократизира исламот*. Тој истотака може да придонесе кон политичката стабилност во Иран и Централна Азија преку носење на разбирање помеѓу соперничките политички групи и групации како и неопходната толеранција кон другите религии, идеи и струи. Преку својата доблест, космополитизмот и толеранцијата, Суфизмот може да постане важен фактор во врските на Иран со надворешниот свет на интелектуално, духовно и политичко ниво. Благодарение на своето богато наследство во персиско-исламската култура, персискиот Суфизам може да делува како извор на инспирација за останатите Суфи групи и движења вон иранските територии, а на места како Таџикистан и Чеченија. Со овој капацитет Суфизмот може да ги подобри врските на Иран со републиките во Централна Азија како Афганистан, а посебно со регионите како Бухара, Хеарт и Каваразм.

Фагфури предупреди дека Суфизмот во целиот муслимански свет денес сеуште е мета на напад од две насоки. Суфизмот е критикуван од модернистичките групи бидејќи тие го сметаат за пасивен, мек пред закани, и конфликтно позициониран со модерните животни стилови. Но, истотака тој е нападнат од кампот на фундаменталистите и тоа на основ на противречност со исламското ортодоксие. Суфизмот ги перцепира овие две струи како две лица на иста пара. Бидејќи и двете од овие групи, знајно или незнајно, активно се вклучени во *идеологизација* на исламот и го користат како политичка идеологија во постигнување на своите цели (Baran, 2004).

Ваков исцрпен преглед на историјата на површина ја крева улогата на модерното образование, односно како тоа служи во прилог на замената на

средновековниот Христијански комонвелт, а во помала рака да ја замени и исламската ума, со модерна, секуларна нација – држава. Образованието сеуште тежнее да биде обоено со протестантизмот, посебно во државите кадешто протестантската традиција е присутна. Модерното образование е истотака под влијание на фактот дека голем број на специјалисти на исламот кои активно го говорат англискиот јазик доаѓаат од индијскиот субконтинент каде опстојува Салафи, односно антисинкретска традиција на исламот која се ближи кон спојување со Вахаби струите.

Според објаснувањето на Фербанкс (Baran, 2004), постојат две прави академски генерализации кои го опфаќаат Суфизмот на **Кавказ**.

Според првата, Кавказ сем шиитските предели од Азербеџан, е навистина дел од мнозинството муслимански свет каде големата синтеза на *ширија* и Суфизам е комплетно успешна. Во Северен Кавказ, барем додека вахабизмот беше промовиран однадвор, постоеше спој на Суфизмот со исламското образование, односно верската наука. Сите Суфи шаици беа солидно образовани, и пред комунистичката управа, официјален јазик во Дагестан и Чеченија беше арабскиот. По 1991 година, француски и руски учители открија мали села во планините на Дагестан, близу границата со Грузија кои тајно ја задржаа традицијата на учење на арабски јазик и исламски науки за време на советскиот период.

Некогашниот директор на институтот за централно – азиски студии, д-р Чарлс Фербанкс (Fairbanks, 2001), темелно објаснува за присуството на Накшибанди Тарикатот во Кавказ; присуство кое првпат е забележано во регионот во 14от век. Тоа подоцна е засилено од Хаканиа Тарикатот, кои се братски подред на Накшибанди, а доминираа во 19от век. Сето тоа се случи на петиците од значајната препородба на политичкиот Суфизам, што е недоволно анализиран а значаен феномен. Подоцна истиот век, Хакани започнаа да се спротивставуваат на рускиот империјализам и подоцна почнаа да се идентификуваат со пошироката антиколонијална борба. Североисточниот Кавказ, односно Ингушетија, Чеченија, Дагестан и делови од Азербеџан постанаа места како Полска, Литванија и Ирска – земји каде религијата и национализмот беа виртуално фузирани.

Постоеја четири имами во северен Кавказ, почнувајќи од 1829 година, а последниот и најславен Имам Шамил, избран во 1832 година спроведе екстремно успешна војна – *михад*, против Русија по моделот на слично успешните *михади* спроведени од луѓето како Абдул Кадир од алжирскиот ред на Суфи – Кадири во периодот 1830те-1840те години и западно афричките *михади* од луѓето како Усман дан Фодио во Нигерија и Нигер. Постоеше големо истекување на политичкиот суфизам во 18от и 19от век и Имам Шамил постана многу познат човек. Неговата популарност и значајност драстично се зголеми постхумно, а поготово за време на чистките спроведени од Сталин по втората светска војна. Дури и потомците на оние кои учествуваа во битките во Дагестан и Чеченија го слават како национален херој кој оставил голем белег врз светот (Baran, 2004).

Иако уредувањето на Имам Шамил во повеќе аспекти беше близу до ширијат, строгата советска управа имаше огромен удел во одржувањата на неговите секавања. Во тој период Куранот беше со потешкотии печатен, Хадите беа тешко достапни, единствено за оние кои имаа закопано некој копија во задниот двор, а *кутуб* основните училишта беа потиснати во 1920те и 1930те години. Сите мадраси и сите институции на второстепеното и повисоко исламско образование беа затворени до доцните 1920ти години. Два исламски институти со прилично оскуден курикулум започнаа повторно од 1952 година со минорни активности. Образованието на арапски јазик продолжи само потајно или, по тежок период на владина контрола, на ориенталните институти во Москва, Ленинград и неколку други места. Како резултат, *Улама* значително се смали; за пример, во Букхара, бројот се намали од 45.000 во времето на руската револуција на 8.000 во 1955 година (Baran, 2004).

Суфизмот кој се развиваше низ подземјето, а тоа благодареејќи на Имам Шамил, во ситуација на растресени врски со исламската академска јавност, постана повеќе општонароден, повеќе локален, повеќе етничен и поќе *пагански* (покасно според салафите), што имаше меѓународен белег врз *тарикат*, односно врз редовите. Без овластено прдавање на Исламот, разликувањето помеѓу студентите и оние кои се развиваа во *калифи*, или наследници на шаикот беше прекратена. Хиерархијата и врските кон интернационалните Суфи редови

наеднаш колабираше. Поради потребата од тајност, не постоеја вообичаените куќи каде Суфистите се собираа или живеа. Суфизмот, дали редот на Накшибандите или Кадриите, беше наследуван директно преку родителите. Суфизмот постана повеќе општествена институција, аспект на чеченскиот и северозападно дагештанскиот општествен и семеен живот, а во далеку поголема мера отколку што тоа би било индивидуален избор. Не постоеше значителна разлика помеѓу студентите и *муласите* во изгледот или пак во своите дејствија со окружувањето. Ова е почетниот миг за Вахабизмот, кој ја зазема политичката и идеолошката димензија на Исламот.

Не постои политички Ислам, а кој во природа е Суфи во Северен Кавказ. И на крај, не е Суфизмот тоа од што Западот треба да се плаши во Кавказ. Суфистите можеби се борат против Русија – поголемиот број од чеченските борци сеуште се Суфи, но тоа е лична работа, тие не сакаат да се борат и да загинат за зборот *џихад* како нивните соборци кои се под влијание на Вахаби струјата.

Суфизмот и Вахабизмот

Говорејќи за историјата на Суфизмот и исламот, на неколку пати беше неизбежно да се спомене комплексната на конфликтот помеѓу суфизмот и Вахабизмот. Повеќе аналитичари на оваа проблематика во своите трудови објаснуваат како тој датира назад од основањето на Вахабизмот. Конфликтот на Кавказ е нов, бидејќи до неодамна таму немаше Вахабисти. По падот на комунизмот, ќе појасни Алек Алексијев (Alexiev, 2003) – висок соработник во Центарот за безбедносни политики од Вашингтон, Суфи исламот беше обновен и според дагештанските служби, 60 проценти од локалната популација се идентификуваше себеси како Суфи. Постојат 40 регистрирани братства и не е преценување кога ќе се каже дека суфизмот повторно ја зазема својата

историска улога во Северен Кавказ. Но подемот на вахабизмот е далеку по значителна.¹⁰

Алексијев објаснува за конфликтот помеѓу Суфистите и Вахабистите како симболика за поголема борба помеѓу фундаментализмот и синкретизмот, *борба* за секоја душа на исламот. Една важна разлика помеѓу овие два аспекта е толкувањето на *Џихад*:

- кај Суфизмот тоа ја претставува борбата, копнежот за личната, духовна прочистеност, додека пак

- за Вахабистите тој ја претставува борбата за сесветска победа на исламот.

Слично на тоа, племенската, кланската и националната лојалност е важна за суфистите која пак вахабистите ја сметаат за анти-исламска. Тие тврдат дека на прво место е стремежот кон Севернокавказка исламска република, а потоа кон светски триумф на *ума*.

Алексијев објаснува колку влијанието на вахабистите служи да го влоши постоечкиот конфликт во регионот. За чеченците, главна цел во нивниот оружен конфликт е автономноста и можеби независноста, додека вахабистите имаат поинаква агенда. Се започна со *перестройка* во 1986 година, кога за прв пат локалните муслимани ја добија можноста да бидат муслимани повторно, и кога патувањето кон Русија се олесни, а што овозможи саудиските платеници да навлезат во државата. Во регионот постоеа услови кои на повеќе начини беа соодветни за развојот на екстремниот Ислам, како сиромаштијата и разочареноста на муслиманите од своите предавнички лидери (Alexiev, 2003).

Тоа што направи Вахабизмот да се рашири беа парите, и тоа огромна количина на пари. Саудите говореа дека потрошиле над 80 билиони долари во асистирање на исламските активности по светот од средината на седумдесетите години, при што значаен дел се насочени кон Северен Кавказ.

¹⁰ Извор: Центар за безбедносна политика на САД.

Точно колку не се знае, но како рамка за споредба може да се погледа Босна. Саудите вложија 600 милиони долари во Босна во деведесетите години, што би било 300 долари по муслиман таму. Моментно во Босна има 160 Вахаби џамии, огромен број мадраси и многу други исламски институции во срцето на поранешниот, умерено муслимански регион (Alexiev, 2003). Истата работа се случи и во Северен Кавказ; иако таму не постојат јасни фигури, Вахаби џамиите и мадрасите се насекаде. Виртуелно сите исламски весници и сите исламски организации се од екстремистички карактер во регионот. Следователно, целиот овој развој е финансиран од саудијски пари.

Вака, Вахабистите воспоставија мала, но моќна заедница кој опфаќаше грубо 5% од популацијата на Северен Кавказ (Alexiev, 2003). Нивниот влез во регионот беше окарактеризиран со радикализација на чеченскиот отпор до таа мера што постана вооружена одбрана на Вахабизмот. Во прилог на напаѓањето на русите, тие ги нападнаа и Суфистите. Започнаа да ги уништуваат гробиштата на Суфистите, ги обвинуваа за еретици, ги декларираа за *кафири* и сл.

По инвазијата на Вахабистите врз Дагестан, тој беше повратен назад со помош на руската војска и во Август 2000 година Вахабизмот беше забранет. Моментно, проблемот на отворена инвазија наликува дека е под контрола, но тој во голема мера е загрижувачки кај подземјето.

Суфизмот во САД

Суфизмот се рашири низ светот каде е многу често восприемен и прифатен од Западот поготово повеќе дороволно отколку класичниот Ислам. Суфи учителот со индијско потекло, Хазрат Инајат Кхан (1882-1927), првата истакната Суфи фигура кој дојде на Запад, ги понесе своите учења во Америка во дваесетите години од минатиот век (Lewis, 2002). Хазрат подоцна се ожени со внуката на Мери Бејкер Еди, основачот на *Христијанската Наука*; потомок на овој брак беше Пир Вилајат Инајат Кхан (роден 1916). Како формален духовен наследник на својот татко, Пир Вилајат настојуваше да постане Суфи

учител во Америка, основајќи заедница наречена „Дом на Пораката“ во Нов Либан, Њу Јорк во 1974 година. Овој Дом е моментно е национално седиште на Суфи редот во Америка. Пир Вилајат во својата универзалистичката визија за суфизмот учи на почит кон сите големи верски традиции во светот. Суфи редот вклучува песни, слогани и читање на списи превземени од различни верски традиции. Тие не вклучуваат ортодоксни Исламски закони и практики, како на пример дневни молитви и поради тоа тие не се сметаат за вистински суфисти од повеќето муслимани (Lewis, 2002).

Покрај учењето на Суфизмот од својот татко, Пир Вилајат студираше со американски Суфија, Семјуел Луис кој бил отфрлен од своето семејство и така патувал низ целиот свет студирајќи Зен и Ислам. Тој го имаше примено предавањето од Хазрат Инајат Кхан додека Пир Вилајат бил младо момче и тој подоцна постана еден од соработниците на Пир Вилајат, носејќи го суфизмот во својот роден град, Сан Франциско каде тој беше познат како Суфи Сем (Greaves, 2009).

Сем беше тој кој ја почна традицијата на Суфи танцувањето – Танцот на Универзалниот Мир, по што тие беа оригинално познати, комбинирајќи елементи на музика и слогани од различни светски традиции вклучувајќи и танцови од американското автохтоно население. Кга Луис почина во 1971 година, многу од неговите студенти продолжија со Пир Вилајат бидејќи тој го основаше Домот. Моментно таму постојат две струи на Редот, едната предводена од наследникот на Суфи Сем – американецот Моинедин Јаблонски, а другата под водство на Пир Вилајат.

Како најрана појава на Суфизмот во Америка (Greaves, 2009) се лоцира периодот на раните години од дваесетиот век каде преку интелектуалците, писателите, уметниците често доспеваат информации за суфизмот низ ориенталистичките движења. Како пример за западни личности на кои блијаел суфизмот се Ралф Валдо Емерсон, Рене Генон, Реинолд Николсон и Семјуел Луис. Овие индивидуи помагаат да се претстават концептите на суфизмот кон широката публика преку нивните ракописи, дискусии и останати методи на влијание. Емерсон на пример, бил понесен од персиската Суфи поезија, како таа на поетот Саади, и тоа влијание понатаму се рефлектира во делото на Емерсон.

Рене Генон вметнуваше информации за суфизмот во својата традиционалистичка филозофија, додека пак Николсон им понуди на своите западни читатели некои од големите Суфи трудови за прв пат на англиски јазик, посебно Матхнави од Џелалудин Руми.

Прва истакната Суфи фигура во САД беше Хазрат Инајат Кхан, музичар од Индија. Тој направи спој помеѓу аспекти од суфизмот и исламот со други духовни, музички и верски концепти и практики. Тој не ја сметаше својата група како вистинска Суфи група, и проповедаше универзалистички духовен концепт.

Грејвс (Greaves, 2009) ќе потенцира дека Хазарт верувал дека судбината го повикала него да ја рашири универзалната порака на времето, кое потврди дека Суфизмот не е суштински поврзан со Исламот, туку сочинет од безвремено, универзално учење поврзано со мирот, хармонијата и суштинското единство на битието – и сите битија. Овој Суфи ред во Америка наречен „Суфи редот на Запад“ беше основан во 1910 година. Редот ја продолжи својата активност преку неговите следбениците на Хазрат како Рабија Мартин и Семјуел Луис. Следователно, Луис се отцепи од оригиналниот ред и создаде свои следбеници. Слични настани и ситуации со отцепување на Суфи групи кои вклучуваа Суфи ориентирани индивидуи како Фритхјоф Шоун и Рене Геунон, Ирина Твиди и други вклучително и роднини на Хазрат, предизвикаа просперирање на различни Суфи разграноци и заедници кои се засновани на индивидуални верувања и преплетување на различни источни и западни традиции. Најстариот син на Инајат Кхан, Пир Вилајат, постана глава на Суфи редот на Запад во 1956 година, по завршувањето на студиите во Париз и Англија. Обајцата, тој и неговиот татко беа пролиферни писатели на англиски јазик и повеќето книги кои го допираа Суфизмот, достапни во САД, беа резултат од нивната исцрпна издавачка активност. Пир Вилајат пишуваше за практиките на медитација и останати Суфи практики, музика и Суфи психологија. Учењата на неговиот татко беа публикувани во повеќе томови преку неговите следбеници. Тие опфаќаа повеќе генерализирани тематички од доменот на духовноста, спиритуалноста, наспроти специфични Суфи верувања и идеи.

Вториот поголем бран на интерес за Суфизмот во САД се јавува во периодот на 1960–те години, за време на хипи движењето. Веб посочува дека американците ги приметија источните учители во изучувањето на традиционалната мудрост но не беа засегнати со историските основи на традициите кои беа поврзани со таа мудрост. Личностите како Фритхјот Шуон и Рене Генон постанаа учители на традиционална мудрост поврзана со и понекогаш директно навлегувајќи во Суфи учењето. Иако овие фигури живееле започна со учењата во раниот период од минатиот век, нивното дело играше важна улога во средината на дваесетиот век преку нивната достапност кон пошироката публика во САД. И двајцата беа поборници на традиционалистите, односно вечната филозофија. Шуон беше со швајцарско потекло кој поголем дел од своето време го помина во Франција и ги објави повеќето од своите капитални дела во Франција. Повеќето од неговите ракописи денеска се преведени на англиски и придонесуваат на трудот пишан во раниот дваесети век кој ја демонстрира филозофската и духовната мисла која се појави кога Истокот го сретна Западот. Шуон беше истотака познат како Шаик Иса Нур ал-Дин Ахмад ал-Шадхили алДаркуви ал-'Алави ал-Мариами. За него се говори дека ја добил иницијацијата во Суфи редот на Шадилија и постанал водач на својот сопствен огранок во САД, познат како Марјама. Сличен на Шуон, Рене Генон (1886-1951) често патуваа и се сретнал со различни верски традиции и така својата иницијација ја добива во Суфи ред. Генон, кој и самиот бил практиционер на Суфизмот, продолжува да твори од мултирелигиозен аспект. Тој никогаш не живеел во САД ноод ракописите на други Суфи водачи во западот може да се примети дека Генон имал значајно влијание врз академската јавност во САД (Greaves, 2009).

Од Суфи групите кои се појавија во 1960те и 1970те години дел се поврзаа со Исламот и традиционалната Суфи доктрина и практика, додека другите беа повеќе лабаво поврзани со традиционалниот Суфизам и го вклучуваа оној дел од Суфи верувањата за кои мислеа дека е потребно да биде вклучено во нивните групи. Како пример за група која Годлас (Baran, 2004) смета дека е неисламска Суфи група е *Суфи Руханиат Инт*. Која била основана од Семјуел Луис кој изворно беше следбеник на Хазрат Инајат Кхан. Редот

тврдеше дека има членови кои се формално иницирани ученици но нивниот метод на иницијација и нивната доктринарна терминологија не се основаат врз традиционалната Суфи доктрина. Наместо, тие ги промовираа универзалистичките идеи кои најпрво беа пласирани од Инајат Кхан во раните години од минатиот век. Периодот околу 1960-те години беше моментот кога Луис го создаде *Танцови на универзалниот мир* кој постана попознат како и *Суфи танц*. Идрис Шах (1924-1996) беше еден од поважните индивидуи од аспект на популаризирањето на Суфизмот во САД, а можеби е и сеуште најдобропознатиот Суфи писател на Запад. Тој го започна творењето во 1960-те години и продолжи да создава популарни дела, иако тој додаваше дека суфизмот не беше споен со исламот или некоја друга религија. Тој создаде дузини книги, повеќето од кои ги адаптираа традиционалните Суфи раскази кон западните читатели.

Други групи како на пример Следбениците на Бава Мухаијаден од Филадельфија започнаа од скромна формална дружина гравитирајќи околу Исламот но подоцна полесно се насочија кон традиционалниот суфизам и класичен Ислам. Бава Мухаијаден групата е пример за Суфи група која ги спои раните трендови на Суфи практиките кои се појавија за време на 1960-те години, и повеќе традиционалните практики кои се појавија во Суфи групите денес. Оваа група пристигна во Филадельфија во 1971 година и членството во оваа група познато како *Следбениците*, брзо го зголеми својот број до илјада за време на неговиот живот. Бава живееше и ја водеше својата група цели петнаесет години се до неговата смрт. Групата изгради џамија во 1983 година каде се одржуваат групни молитви според исламскиот закон. Денес тие кои се собираат во џамијата вклучуваат прави преобратеници како и голем број на имигранти и не-преобратени американски муслимани кои не се лојални кон Бава и неговите учења. Предавањата на Бава беа документирани, преведувани и публикувани од неговите следбеници, и тие продолжија да привлекуваат нови следбеници. Во исто време, дел од неговата заедница беше абсорбирана од поголемата муслиманска заедница која не се истакнува како Суфи заедница.

Современите Суфи групи во САД вклучуваат групи кои биле основани во раните бранови од 1920-те и 1960-те години, и Суфи групи гормирани или

прибрани од новите имигранти во САД кои се поврзани со Суфи редовите во нивните родни земји. Веб тврди дека некои муслимански имигранти се приклучиле на Суфи заедниците во САД како би одржале подлабока религиозност или пак тие го виделе суфизмот како алтернатива на модерноста.

Денеска многу луѓе се приклучуваат кон Суфизмот како контраст на растечкото влијание од многу повеќе пуританските исламски секти кои имаат растечко влијание врз ортодоксниот Ислам.

Поголемиот дел од Суфи заедниците во САД се ограноци на Суфи редовите кои постојат низ светот и потекнуваат од традиционалните муслимански општества. Водачите на овие редови типично не живеат во САД, меѓутоа назначуваат локални Шеици односно водачи да ги надгледуваат активностите на редот во САД. Денес, скоро секој Суфи ред е претставен во САД дали во форма од единечна или групна заедница низ државата, или преку посетување-патување на Шеиците од Суфи редовите. Постојат одприлика дузина Суфи редови со пообемно членство кои се основани во САД.

Примери за Суфи редови кои имаат основано заедници во САД се Јерахираја редот на дервишите, Накшбанд, Мевлеви, Ниматулахи, Тијани, Кадријох. Накшбанди редот е претставен преку обемна заедница во САД преку Накшбанди – Хакани групата основана од Шеик Назим. Редот е воден од Шеик Назим Хишам Кабани, кој е човек од Средниот Исток кој израсна да биде интернационална фигура која ги претставува американските Суфи во неговите патувања низ светот. Тој дојде во САД во 1991 година и основа тринаесет Суфи центри низ САД и Канада. Редот Чисти и главен Суфи ред од Јужна Азија кој беше основан преку неколку ограноци кои дејствуваа низ САД и Канада. Ниматулахи редот е истотака солидно раширен низ САД благодарение на неговиот водач, д-р Јавад Нурбакш, кој објави дузина книги на англиски јазик во кои разработуваше тематика околу основните Суфи практики, Суфи симболи и Суфи психологија. Редот објавуваше магазин на англиски и персијски јазик наречен „Суфи: Журнал за суфизмот“. Покрај што Руми беше една од најважните фигури во поглед на откривањето на Суфи концептите во Западот за периодот од минатите неколку декади, неговиот ред е претставен во САД на нетрадиционален начин, како квази-исламска Суфи организација (Baran, 2004).

Некои од Суфи заедниците се лабаво поврзани и често, средбите кои ги остваруваат се од спонтан карактер. Други пак, се многу блиско и поврзано формирани заедници кои активно практикуваат аспекти од секојдневниот живот во облик на заедница. Некои Суфи заедници, како на пример следбениците на Бава Мухаијаден стопанисуваат своја сопствена печатница.

Не може да се дискутира за Суфизмот во Америка без да се спомнат некои од главните академски фигури од периодот на минатиот пола век кои преку своето академско творештво, пишувањето и предавањето влијаеа на американскиот Суфизам на повеќе начини. Неколку индивидуи во универзитетски контекст одиграа важна улога при ширењето на информации за Суфизмот кон големата студентска популација, така популаризирајќи го Суфизмот низ помладите генерации во Америка. Сејед Хусеин Наср и Виктор Данер се помеѓу постарите генерации професори чии предавања во американските университети *помогнаа да се обликува американското разбирање за Суфизмот.*

Наср, кој беше министер за образование во Иран пред иранската револуција, беше образован во неколку институционални контексти и е автор на дузина книги и статии на повеќе јазици каде тематиката е фокусирана на Суфизмот. Неговата улога во носењето на сотици млади студенти во преграатките на Суфизмот не може да се занемари. Виктор Данер, роден во Мексико во 1926 година и се стекна со докторска титула на Харвард по учеството во Втората светска војна, предаваше на универзитетот во Индијана повеќе од две декади на тематиката на Суфизмот, Ислам, мистицизам како и арапски јазици. Тој уреди неколку книги и повеќе статии кои придонесоа кон достапноста на литературата кој се фокусираше кон Суфизмот, додека пак неговите курсеви поврзани со Суфизмот беа посебно интересни во периодот помеѓу 1970 и 1980 година. Тројца други професори кои иако не беа американци или не предаваа во американски школи, а имаа силен допринос и белег на американскиот Суфизам, беа Мартин Лингс, Титус Буркхардт и Анамари Шимел.

2.3. Суфизмот како дел од надворешната политика на САД

Изминатите неколку децении Суфизмот е дел од надворешната политика на САД и оваа пракса има свој предности и недостатоци. Имено, ЕУ треба да ги земе предвид искуствата на администрацијата на САД во овој домен. Голем дел од инструментите на американската надворешна политика, во повеќе ситуации се покажаа како тапа алатка која е неадаптибилна кон потребите на денешницата. Администрацијата рефлексивно вложуваа средства кон било кој проблем што ќе се појави, што е истотака и заклучок од МЕПИ (Иницијативата за партнерство на Средниот Исток) од Декември 2002. Конгресот вложи 29 милиони долари во МЕПИ во 2002 година и додаде уште 100 милиони долари во фондот за итни случаи во 2003 година; 10 милиони долари беа тргнати настрана за ескалацијата на исламистите.¹¹

МЕПИ е илустративен пример за како политиката на САД го користи Суфизмот во надворешната политика.

Имено, оваа програма структурно е поделена на четири столба, три од нив поврзани со економска поддршка. Економските програми требаше да посегнат и да го премостат јазот во областа на политиката, да ги зголеми демократските гласови низ Средниот Исток и да изгради чувство за водење и одговорност во рамките на законот. Тоа се убави слогани, меѓутоа растечкиот антизападен тренд на светско ниво нема да биде ставен во контрола преку овие програми на јавна дипломатија.

Според Пол Волфовиц, бивш амбасадор на САД во Индонезија и заменик секретар за национална безбедност на САД, Вашингтон не го гледа ова како војна на цивилизациите помеѓу Запад и Ислам. Напротив, тоа е пред се цивилизираниот свет против екстремистите кои ги напаѓаат вредностите

¹¹ Податоците се превземени од анализите на *Американскиот центар за безбедносна политика при Стејт Департментот – 2003.*

споделени помеѓу најголемиот дел од луѓето на овој свет. САД потврдува дека постои опасен јаз помеѓу Запад и муслиманскиот свет и дека овој јаз мора да биде премостен и тоа што поскоро. Главен фактор во обликувањето на сликата ќе биде успешноста на стеснувањето на овој критичен расцеп помеѓу Исток и Запад.

Ситуацијата наликува дека Западот ќе ја добие војната над теророт, меѓутоа најтешката војна е *војната на идеите* (Lewis, 2002). Тоа е борба околу модерноста, околу секуларизмот, плурализмот, демократијата и вистинскиот економски развој. Со цел постигнување победа во овој обемен конфликт, западните демократии разбираат дека е потребен ефективен труд и напор во разбирањето на многу гледишта од муслиманскиот свет. Поискусните членови на администрацијата на САД се убедени дека огромното мнозинство од муслиманите во светот не ги употребуваат овие екстремни доктрини кои ги налагаат екстремните групи како Ал –Каеда и Талибан.

Волфовиц потенцира дека токму спротивното е случај, тие го мразат екстремизмот и екстремистите кои не само што киднапираат авиони, туку и се обидоа да киднапираат една од најголемите светски религии. Тие немаат корист за луѓе кои ги одрекуваат фундаменталните права на жените, или пак оние кои ги индоктринираат децата со суеверие и омраза. Идеалите на демократијата и слободата беа најмоќни двигатели на промената во последните педесет години и треба истотака нам да ни дадат надеж за понатамошен развој на муслиманскиот свет. Ниедна друга стратергија нема смисла за западот.

Постојат три главни компоненти на војната против тероризмот. Една е соборувањето на терористите, и таа вклучува примена на законот, споделување на разузнавачки информации како и отсекување на ресурсите. Тоа истотака значи спротивставување на државите кои го спонзорираат тероризмот. Втората компонента е безбедноста на татковината. Третата компонента е битката на идеите, која во прв ред е цивилна борба внатре муслиманскиот свет помеѓу умерените и екстремистите. САД тврдат дека тие не се членки на муслиманскиот свет и дека не е нивна одговорност да изготвуваат изјави во врска со теологијата. Во исто време, никој не се двоуми дали САД имаат посебно важна улога бидејќи тие влијаат на тоа што се случува. Меѓународната

заедница може да го делегитимира тероризмот преку формирање на интернационален консензус околу премисата дека тероризмот е далеку одамна избледен од сето она што значи меѓународно право и етика, без разлика каква политичка кауза е во прашање.

Од стратешки аспект, водејќи се од искуствата кои САД ги применуваат децении наназад, Европската Унија треба да ги поддржува државите со умерена муслиманска популација како што се тоа Турција, Јордан и Мароко. Истотака постојат важни ситуации во Персискиот Залив каде сериозни дискусии за политички реформи се актуелни. Во Иран истотака, луѓето се преплавени со дискредитиран теолошки режим и бараат промена. Меѓународната заедница тука не можат да се меша и таа ситуација тука се идентификува себеси со аспирациите на луѓето од Иран. Следователно, тоа би било огромен психолошко-политички удар врз муслиманскиот свет во Иран, изворот на модерниот исламски ентузијазам – да се очекува дека би го сменил својот курс.

Постојат неколку историски примери каде покрај САД, и Европската Унија може да се вклучи кон оваа борба на идеи. Првиот е повторно идеолошки настан, вид на делегитимизација на тероризмот, слично на кампањата против ропството. Во деветнаесетиот век, Британците го делегитимизираа на повеќе начини, при што првенствено со објавување на војна против овој концепт, а потоа засилувајќи со поморската флота, но и преку умерената моќ на интелектуалните, моралните и дипломатските инструменти на политиката. Преку период на децениска активност, Британците помогнаа да се смени начинот на кој ценетите луѓе гледаа на ропството.

Втор пример е поразот на *марксизмот-ленинизмот* (Lewis, 2002). Тоа е идеологија која некои ја сметаа за ветер кон иднината бидејќи создаде многу ентузијазам и високо мотивирани луѓе. Но таа се распадна штом неуспеа да го доведе рајот кој го вети. Таа се распадна штом криминалот извршен во нејзиното име достигна до тоа ниво да ги засени нејзините морални претензии; падна бидејќи беше контролиран од силен и самоуверен отпор. Лекцијата која ја научивме е тоа дека идеологиите можат да бидат поразени и дискредитирани преку неуспех.

Третиот пример е студената војна водена преку институции. Комунистите низ Европа беа навистина добри во водењето на овие битки но Западот имаше сила да возврати; тој ги поддржуваше синдикатите, слободата на печатот и слободните интелектуални групи кои ги спречија комунистите во својот поход. Овој вид на борба е уште една опција која треба да се земе предвид сега. Заедно со САД, ЕУ мора да им помогне на приватните институции и фондации и сите оние кои се на првата борбена линија од оваа борба.

Четвртата област е реформата. Реформата во политичкиот, економскиот и образовниот сектор. САД се посебно активни на тој план каде повеќе иницијативи стремат кон сплотување на повеќе од еден билион долари помош која САД ја донираат кон пријателските држави од муслиманскиот свет на годишно ниво. Претседателот на САД предложи иницијатива за слободна трговија за истата таа причина. Целиот свет на глобално ниво има свој удел во изходот и во помагањето на пријателите кои се таму надвор и ги поддржуваат и помагаат милиони луѓе кои го отфрлија екстремизмот и кои се defacto негови први жртви. Историјата е на страната на слободата и толеранцијата, модерноста и демократијата. Таа бара храброст, решителност, смиреност и потрајност кај сите нас. Можеме да сумираме дека тој тип на решение и исход ќе превладее.

Фокусот треба да се насочи кон Централна Азија како можеби најдобриот регион за почеток на битката за идеи во рамките на оваа егзистенцијална борба. Демократските и економските реформи се суштински за долготрајната стабилност, бидејќи луѓето без можност за учество во граѓанскиот живот или пак без можност да учествуваат во религиската пракса и тоа отворено и слободно во својата држава ќе одат во подземјето. Тоа е всушност реалноста денес во Централна Азија. Додека можеби на прв поглед, репресијата ги држеше овие подземни движења под контрола, и можеби отвори простор за овие режими да проникнат со конструктивни стратегии, меѓутоа реалноста е сурова во тој поглед бидејќи режимите на Централна Азија постануваат екстремно брутални.

Што може ЕУ да превземе како би помогнаа во овој поглед? Најпрво, жителите од Централна Азија мораат да бидат повторно запознаени со својата

сопствена култура и своите сопствени традиции во интерпретација на Исламот наместо увезените идеологии. ЕУ не можат директно да помогнат во обучувањето на локалните имами, што е важна почетна точка, но можат да бидат од помош со обезбедувањето на базично (секуларно) образование. ЕУ може истотака да помогне и преку заштита на верските светилишта и ракописи. Можеби најважната помош која ЕУ би ја дале е создавањето политички простор за приватните организации да ги превземат овие задачи.

Следователно, како една од двете демократии на Средниот Исток, и единствениот НАТО сојузник со население кое е од муслиманска вероисповест – Турција, мора да биде подобро разбрана во извлекувањето на поуки кои подоцна би се примениле во Централна Азија. Турското општество пронајде начин да овозможи слобода на вероисповеста и воедно да ги канализира екстремните ограноци. Додека моделот на Кемал Ататурк не може да се спроведе во целост, кај другите држави, сепак постојат елементи од турската пракса кои можат да бидат прилично применливи, како на пример учењето на основните принципи на Исламот во секуларните училишта така што луѓето ќе бидат имуни на екстремистичките интерпретации.

2.4. Суфи редовите на Балканскиот полуостров

2.4.1. Хуруфии

Во нашите преводи за хоруфизмот (Beglerovic, 2010) може да се да се пронајдат податоци во делото на Хенри Корбин, *Историја на исламската филозофија*. Како основач на хуруфизмот се јавува Фадлулах ибн Еби Мухамед Табризи (Фазлах Астрабади Наими, 1339-1394) кој по доаѓањето во Персија околу себе прибира девет ученика. Фадлулах е јавно убиен од тогашниот владетел Мирах Шах, син на Тимур Ленг, кој јавно го егзекутира откако огромна маса муслимани постанува привлечена од неговото учење кое во

глобала говори за ненужноста и необврзноста од покорувањето на муслиманите кон фиксните и акаидски прописи – Шеријат. Миран Шах лично го убива Фадлулах додека деветте ученици – негови помошници, се спасуваат во бегство. Еден од деветте, Али ел-А`ла пристигнува во едно бекташко теќе во Мала Азија каде почнува тајно да го предава и учи темелното дело на хуруфиите, *Џавидан* (Beglerovic, 2010). Ова капитално дело е составено од шест листа од кои најпознат е *Ашикнама* или *Ишкнама* чиј автор е Ибн Фариштах. Како составен дел на *Џавидан*, *Ишкнама* не ги открива неисламските учења на хуруфиите, но некои наизглед интересни толкувања, па поради тоа таа е и објавена во Истанбул 1781 година. Со време кругот на луѓе на кои Али ел-А`ла го толкувал *Џавидан* се зголемува во број, а поединци почнале да се воведуваат во длабоките тајни на хуруфизмот при што бил даван и завет на тајност. Како и секој секта, така и хуруфизмот набрзо одлучува да не ги испушта луѓето кои му пристапиле. Некои пристапници кои успеале да го напуштат хуруфизмот и ги приметиле спротивностите со Шеријатот биле брзо убиени. На тој начин, низата на пренесување на внатрешните тајни „*батина*“, била заштитена со надворешни, „*захирски*“ сретства. Покрај тоа, а тражејќи финансиска потпора, во редовите на хуруфите пристапуваат доста масони и некои еврејски секти. Султанот Махмуд Хан II во 1824 година непосредно пред укинувањето на јаничарските редови, го убива врховниот хуруфијски старешина – Улу, и тогаш се затвораат сите Бекташки теќа бидејќи било невозможно да се дознае во кои теќа биле скриени хуруфиите, а во кои *зикр* - чувствувањето на Бога го изведуваат правите бекташи. Четириесет години, грубо по тој настан, преживеаните хуруфии објавуваат спомен книга, „*Ишкнама*“ чии автор е Абдул Мецид ибн Фариштаха. Следбениците на оваа група хуруфии се нарекуваат и следбеници на Ишик. Како посебно дистинктивни карактеристики на хуруфиите се нагласуваат следните:

○ Пред создавањето на светот Бог бил единствена сила. Таа сила проговорила. Од неа произлегол *Зборот*. Тоа произлегување не било од типот на ентелехијско создавање, но сублиматиска претворба: *Силата* се претворила во *Зборот*. А *Зборот* се претворил во *Гласниците*, а гласниците еден по друг во *Фадлулаха*. Тоа е причината зашто ангелите

морале ритуално да се поклонат – *селџи* на хазрет Адем бидејќи тоа всушност бил Бог, *Неузубилах*.

○ Искрената љубов кон хазрет Алија дозволува верникот да постапува по воља, знаејќи дека сите грешки се бришат преку искрената љубов кон хазрет Алија.

○ Сите вери се исти. Постојат само шеснаесет појаси на гласниците – претворбите на прастарата *Сила*, а секоја личност одбира еден од тие појаси. Имено појасот на хазрет Адем значи постојано носење кожа, бидејќи Адем носел одело од кожа. Појасот на хазрет Иса значи неженидба, невенчање, но дозволено е блуд и хомосексуалност, единствено не е дозволена институцијата брак (Beglerovic, 2010).

2.4.2. Алеви

Како резултат од ширењето на европскиот колонизам се појави бран од азијска и африканска имиграција во Европа. Консеквентно, од 1920-те години суфизмот се појави во Европа. Алевиите беа едни од првите Суфи редови кои се појавија во Европа во тој период. Овој ред е инициран од алжирскиот шаик, Ахмад ал-Алави (-1934). Овој човек лично пристигна во Франција во 1926 година и учествуваше во инаугуративната церемонија на големата Џамија во Париз која беше подигната во чест на жртвите дадени од муслиманските војници во Првата Светска Војна. Во таа атмосфера на масовна разочараност која го преплави регионот и светот по Првата светска војна, спиритуалностите како хиндуизмот, а потоа и суфизмот добија задача да ги колонизираат срцата на луѓето, како тоа го изјави шаик Уда Бентон (-1952), наследникот на Шаик ал-Алави.

Алевиите ги опфаќаат сите муслимани кои го љубат семејството на Ехлил-бејт, односно семејството на Мухамед, секоја отворена личност, без

обзир на вероисповеста: хетеродоксна исламска секта, синкретистичка религија и слично.

Алевиите се најпрво лоцираат на подрачјата на средна и источна Анадолија, односно азијскиот дел од Турција каде се познати под називите *Кизилбаши* и *Туркмени*. Денес тие се распростираат низ цела Турција (Beglerovic, 2010).

Покрај нив, друга група алевиин настануваат во медитеранот и егејскиот регион и се нарекуваат *Тахтацилар* – дрвосечи.

Трета група живеат на подрачјето кое се нарекува Дерсим, Централно-Источна Турција и се нарекуваат *Курдски кизилбаши*.

Покрај споменатите називи, алевиите уште се познати под *Нусариин*, *Алевити*, *Ехлух Хакк*, *Шебек* и *Гулат* (екстремни, загрижени). (Beglerovic, 2010).

Во специфични верски карактеристики на Алевиите се вбројуваат следните:

- Вера во Бога, во сеприсутноста на Бога;

- Вера во ангелите, каде Алевиите имаат двострук став: едни ја исфрлаат вербата во нематеријалните битија и на пример ѓаволот го толкуваат како *ниско јас*, додека пак други негуваат еден облик на празноверие и учат на постоење на духовни добри и зли битија, додека пак задачата на човекот е да се наклони кон духовно добрите битија како тие би го заштитиле од злите.

- Верување во божјите книги: според Алевиите постојат неколку објавени божји книги. Учењето на Алевиите смета дека сите објавени книги се *спуштени*, а не запишани, значи спуштени се во писмена форма. Куранот, според Алевиите треба да биде толкуван *батински*, односно да се почне од неговото скриено значење, а не *захирски*, т.е. надворешно. Тука настанува еден од парадоксите бидејќи алевиите истовремено нагласуваат дека Куранот треба да биде читан на мајчиниот

јазик, а не на арапски јазик. Како би противречноста би била поголема, многу сметаат дека Куранот и не треба да се чита бидејќи неговите одредби повеќе немаат важност бидејќи е тој е само „древна книга“.

- Верување во божјите пратеници: дека се тие одбрани луѓе преку кои божеството се обраќа кон човештвото. Но според одредени Алевиите божјите пратеници се божјо олицетворение.

- Верба во судниот ден: Алевиите не веруваат во постоењето на *Рај* и *Пекол*, а посебно не веруваат во постоењето на божество кое казнува.

- Верување во *предестинација*: суштински Алевите не веруваат во одреденост на настаните, или пак не додаваат посебно значење. Причината за се е драгото божество, а Тој не може да причини зло. Сето во животот човек мора да го постигне сам. Тоа е причината зашто Алевиите се познати како добри и вредни работници. Меѓутоа, причината на оваа етика не е верата, но неверувањето во предестинацијата. Некои Алевиите сепак прифаќаат дека одредени работи се вон човекова моќ, како болестите и смртта.

2.4.3. Бекташи

Анализирањето на Бекташите налага суштинско разграничување на вистинските бекташи од сектите кои себе се нарекуваат исламски Дервишки ред на Бекташите и опширноста која на моменти се вметнува е од информативна природа како би имале предвид кого тоа навистина проучуваме.

Од достапните податоци, налик штури, препознатливи се основните концепти на учењето на бекташите. Имено, Бектешкото учење говори дека во основата на битието, а и во основата на постанокот е *Зборот*. Меѓутоа, *Зборот* е скриен, езотеричен. Како би се јавил *Зборот*, треба да се постигне сериозен

судар, кој не потекнува од надворешноста, но од скриениот свет на внатрешноста.

Бактешите како Дервишки ред се поврзуваат со *Јесевиите* кои се, во нај едноставна поделба на Дервишките редови - а тоа би било според местото на кое се настанати и каде дејствуваат, од Иран, Турција и Индија. Меѓутоа во ова поврзување со Јесевиите има одредени несогласувања.

Штом се говори за *Тарикат* воопшто, често се прави поделба на Ехил-сунитска и Шиитски Тарикат. Во оваа поделба се појавуваат редови во кои е видно силното влијание на шизмата. Таков е Бекташкиот дервишки ред. Покрај него оваа квалификација се однесува и на Зехебите, Нурбахшите и Нимехулатиите.

Етимолошки, терминот *Бектеши* означува *еднаков во ранг* или *еднаков со принцот* и се поврзува со исламскиот филозоф од тринаесетиот век, Хаки Бекташ Вели, кој потекнува од Корасан (историски предел во северо-источна Персија). Првите дваесет и пет години од својот живот, Хаки Бекташ Вели ги поминува во Нишабур, Корасан каде тој изучува филозофија, физика, литература и други науки од истакнати научници во Туркистан под водство на Локман Перенде. Тој го поткрепи своето знаење со постојани патувања во Туркистан, Иран, Багдад, Кербела, Мека и Сирија. Во своите патувања тој ги посетува и детално ги проучува турските групи, нивните традиции и обичаи кои дотогаш останале недопрени и како во својата интеракција ја амалгамизираат исламската вера и турската култура во еден културен центар кој тој сам го изгради и ја насочи својата филозофија на таа траекторија. Познат истотака како основач-светец на *јаничарите*, тој претставувал клучен фактор во градењето на турското единство во Анадолија, го кренал статусот на жената во општествениот живот и низ целиот живот ги продолжил напорите во заштитата на турскиот јазик и култура од надворешни влијанија и еретички упади. Проверен запис за неговата смрт непостои, но се верува дека починал во 1337 година (Beglerovic, 2010). Хаки Бекташ Вели е погребан во неговото светилиште во градот Хакибекташ, точно во географскиот центар на денешна Турција.

Последниот силен центар на бектешите бил Туркестан. По губењето на својата функција дервишите од овој ред почнуваат да лутаат по светот и така се стекнуваат со атрибутот *патувачки* дервиши. По извесен период, еден број дервиши од овој ред се поврзуваат со турската војска. Тие со тоа немале потешкотија бидејќи *јесевизмот* дава голем акцент на Турција и турската нација. Од друга страна, султановата освојувачка војска имала потреба од духовен извор. Битно е тука да се нагласи дека во стара Турција, постоеле *гази* и *ехи* братства. По големиот наклон кој османлиската држава го направила кон *ехи-сунитската традиција и ханифизмот* – (акадско-правна школа чиј оснивач е хазрет Ебу Ханифа) овие две братства го менуваат своето делување и својот центар при што се соединуваат во Бекташи. Воглавно Бекташите се распрострираат по европските делови на Отоманската империја.

Во петнаесетиот век султанот Мурад Први во османлиската војска воведува нов воен ред – *јени(нови), чери(чета) – јаничари*. Јаничарите ги прифаќаат бектешите како духовни советници. Познато е дека поради повеќе влијанија, бекташите не биле ортодоксни, односно не го прифатиле во потполност верувањето на ехил-сунитите, но сепак тогашната улема нив не ги санкционирала. Причина за тоа била силната поврзаност со јаничарите, тогашните носители на турската османлиска држава. Само тогаш кога некаде, некоја јаничарска група би се побунила, улема ја искористувала приликата остро да нападне некој од бектешките старешини.

Во 1826 година кога се укинува јаничарскиот ред почнува интензивен прогон на бектешите. Имено, бектешите се убивани, апсени, затворани, одзимана им е сета сопственост и одзимани или коренито уништувани им биле текеата.

Одземените тека, објаснува Тримингам (Trimingham, 1971), биле предавани на Накшибанди, што било позитивно бидејќи на пример верските власти во Босна и Херцеговина текаата биле затворани а дервишките редови биле забранувани. Преживеаните групи продолжуваат да делуваат во тајност и во потполна изолација. Имајќи предвид дека бектешите не биле воена чета, тие повторно доживеале процут. Така настанува друга фаза во развојот и ширењето на бектишизмот.

Прва фаза во развојот на Бектешите – Хаџи Бекеташ

Основач на бекташите, како што кратко беше посочено погоре, е хаџи Бекеташ од Хоросана. Пред наездата на монголите кон селџучката држава тој доаѓа во Анадолија каде во 1337 година и умира (Beglerovic, 2010).

Поради потребата на детален нацрт, а имајќи предвид дека сета достапна информација е во форма на расказ и фолклор, мораме да се вратиме неколку столетија наназад.

Имено, 1213 година во Дамаск починува ес-Савици, основач на редот Календери. Не се познаваат правилата кон кои овој ред се придржувал, но во кратки црти тие се опишани како *чудни*. Тие често провоцирале други муслимани со цел да ги поттикнат на размислување за својата убеденост во Тарикат, во учењето, во исламските прописи. Секако дека имало и недолично поведење од поединци, што е и пракса во секоја школа.

Мухамед ибн Јунус Целалудин ес-Савици (Beglerovic, 2010), духовно го препородува Катбудин Хајдара, основач на редот *Хајдарии*. Овој ред бил познат по ритуалот кој неговите членови го практикувале, почесто мажите, а се состоел во прободување на своето тело каде подоцна на тие места носеле метални алки. Најчестотоа биле пределите на рацете, вратот и усните. Целта на овој обичај било да ги одврати од половиот однос. Овој ред се проширил по Иран, Сирија, Анадолија и Индија.

Кон овие три реда се надоврзува и редот *Бабаии*. Основач на овој ред бил шаик Баба Ишак или Баба Ресулулах (-1239). Баба Ишак бил учител на Хаџи Бекташ.

Бекташката силиса (генеологија) изгледа вака: Ахмед ел-Јеси (-1166) – Лукман Перенџе – Ишак Баба (- 1239) – Хаџи Бекташ (- 1335). (Beglerovic, 2010).

Евидентно е дека до фазата на постанокот на Бекташите се мешаат неколку идеи. По основањето на овој ред доаѓа до зголемување на фузирањето на идеите кои ќе резултираат со таков парадокс каде некои Бекташи воопшто нема да може да бидат наречени муслимани, додека пак други ќе бидат пример

и причина за побожност. Да би бил парадоксот уште поголем, ваквата дијаметралност се јавува дури и внатре одредени Бекташки редови.

Постои голем хронолошки проред околу раѓањето и смртта на Хаџи Бекташ Велија. Некои сметаат дека тој и не постоел. Често во документите се јавува периодот 1208-1270 година на раѓање и смрт на Хаџи Бекташ.

Втора фаза во развојот на бекташите – Балим Султан

Во 1501 година, како старешина на централното Бекташко теќе, односно теќето Пир Еви во градот Кој, Киршехира, именуван е Балим Султан (-1516). Наречен е *Втор Пир* (Пир Сани). Балим Султан воведува одредени нови правила бидејќи некои поведенија веќе постоеле како на пример живот вон, но во непосредна близина на градот, дистинктивност од другите луѓе, целибат - самечки живот (Beglerovic, 2010).

Некои членови на редот ги одбиле реформите на Балим Султан при што до тогаш компактната заедница на Бекташите се дели на оние припадници кои го поддржувале Балим Султан, кого некои го именувале Баба, и на следбениците на учењето на Хаџи Бекташ Велија – *Челебија*. Резултатот од поделбата било победа на *Челебиите* во смисла што тие го задржале старешинството над Пир Еви Теќето, но и водечката улога во редот воопшто вклучувајќи го тука и врховното старешинство. Одприлика до втората половина на седумнаесетиот век наследувањето на старешинството во редот било по избор, но по 1750 година старешинството се продолжува по наследство.

Во шеснаесетиот век, Серсам Али-баба (-1586) постигнува највисок ранг во хиерархијата на редот, *Деде-баба*. Додека Челебиите го задржале водечкото влијание внатре редот (управување со Вакуф – донациите, насочување на заработките и именување на старешини на другите Бектешки теќа), само *Деде-баба* можел да воведи ред кај Бекташите.

Конечен судар внатре редот на Бекташите се случува за време на Ахмед Целалудин Челебија. Тогаш настануваат три групи:

- Првата, прави Бекташи, кој била доминантна;
- Втората, наречена *Деде*, чијшто непријатели ги нарекувале *Каџари*, што во превод значи бандити;
- Третата, *Челеби*, или *Муртети* – тие кои излегувале од Исламот

Идеен склоп на Бекташите

Со тек на време, концепцијата на Бекташите ги опфаќа следните идеи:

- слобода на сунизмот (бидејќи преку силсата се поврзуваат со хазрет Абу Бакр);
- доминација на шиизмот (убеденост во важноста од следењето на хазрет Али и дванаесетте имами);
- екстравагантност (влијание на календеризмот) и зухд, аскетизмот (влијание на меламизмот);
- шаманизам (под влијание на верувањата на туркменските кизилбаши);
- џефра, светост на броевите (под влијание на хуруфизмот);
- апсолутна езотерија (под влијание на исмаилизмот);
- тројството *Алах-Мухамед-Алија* (под влијание на анадолиските христијански секти) и
- широк синкретизам.

Говорејќи денес за Бектшите, литературата барата со неколку поими. Ниту еден од нив не ја означува онаа Бекташка струја која погоре беше определена како вистински Бекташи, прави Бекташи, односно муслимани. Вака, овие поими не се синоними еден на друг, но секој од нив означува различна група која поради полесно вклопување во муслиманското население го користи терминот *Бекташи*. Кратка интеракција со нив би била сосема доволна да се одреди дали се тоа прави Бекташи – муслимани или некоја секта која само го користи името Бекташи.

Концепт на Бекташкиот Тарикат

Бекташкиот тарикат е меѓу најраспространетите и најпознатите тарикати во Анадолија и на Балканот. Негов основач е Хункар Хаџи Бекташ Вели (1248-1337). По родослов тој припаѓа на лозата Ехлил-бејт, односно на родословот на пророкот Мухамед.

Иницијацијата на Хаџи Бекташ Вели доаѓа од Локман Перенде, кој лично просведочил за Велијевиот *Керамат* (чудотворност). Тој лично му го доделува надимакот *Хаџи*, бидејќи го видел во Мекка како се моли додека тој самиот бил на аџилак, а знаел дека физички Бекташ Вели останал во своето родно место. По добивањето на дозвола од Локман Перенде и од шаик Ахмед Јесевија, Хаџи Бекташ добива наредба да се сели во Анадолија на свои четириесет години од животот. Таму тој се населува во местото наречено Сулаџакаројук, во близина на градот Кршехир. Претходно тој им оддал почит на своите претци во Неџеф и Кербели, а и ги посетил сите прорчки мавзолеи од Хиџаза до Шама. На местото каде дошол немало Теќа. Бекташ Велија се сместува во домот на Идрис и Фатима Кутлу Мелек, наречени *Кадинџик* – што значи скромни (Beglerovic, 2010).

Со време тука се развива голем Бекташки Тарикат, потпомогнато од Идрис и Фатима. Луѓето доаѓале во се поголем број и тоа јавило потреба од изградба на Теке, кое постанува светски центар на учењето.

Бекташкиот Тарикат како и сите Тарикати, врзан е за линијата Ехлил Бејт и за концептот *Тевела и Тебера (tewall – teberra)*, што значи да се љубат тие кои го љубат Ехлил бејт родословот, а да се избегнуваат оние кои не го почитуваат Ехлил Бејт родословот. Инаку, секогаш постои еден превез од тајни во изразувањето на верувањата на Бекташите.

Но Хаџи Бекташ Вели (Beglerovic, 2010) е дециден кога говори за *божјиот пат* во своето дело *Макалат (Пат)* кој е сочинет од *четириите капији*, кои секој муслиман треба да ги помине како би го сознал *Алах*. Тоа се:

○ *Шеријат*: човекот кој прошил оваа капија се нарекува *Абид* – *Алахов роб*;

○ *Тарикат*: човекот кој ја достигнал оваа капија се нарекува *Захид* – *Аскет*;

○ *Марифет*: човекот кој го достигнал ова дареце се нарекува *Ариф* – *тој кој спознал*;

○ *Хакикат (стварност)*: мурид кој го достигнал ова дареце се нарекува *Мухиб* – *тој кој љуби*.

Кај секоја капија верникот се соочува со десет *мекки*, односно нивоа во кои тој мора да изврши одредени задачи како би достигнал до следната капија.

Тие кои сакаат да влезат во Бекташкиот тарикат мораат да пројдат еден пробен период во кој кандидатот мора да совлада пет основни начела на Бекташите:

1. *Не смее да лаже*;

2. *Напуштање на нечесните работи*;

3. *Не смее да прави блуд;*

4. *Не смее да биде алчен;*

5. *Напуштање на прекумерните желби;*

По овој период, започнува периодот на пост кој може да потрае прилично долго. Во тој период, *Баба* (шејх) му открива на верникот (идниот мурид) различни тајни, меѓу кои и учењето за *Вахдет* и *Вуџуд*. Концептуално, тоа е филозофија на реинкарнација каде есенцијата е секогаш присутна, но во различна форма.

На Балканскиот полуостров, Бекташите моментно се најприсутни во Албанија, Македонија и на Косово. Во Босна и Херцеговина, Бекташите биле присутни во периодот на 15от и 16от век. Но, со укинувањето на јаничарскиот ред, Бекташкиот тарикат се преточува во други редови.

На Косово и Македонија, а посебно во јужна Албанија останува силно активен до ден денес. Светскиот центар на Бекташите денес е во Тирана и тоа од 1925 година кога Дервишките редови се укинуваат во Турција (со пауза од 1967 година до 1990 година). Денес, меѓу најпознатите Бекташки Теќа е еден стар голем комплекс од 17ти век, кој е и можеби едно од најубавите теќа на Балканот, наречено *Харабати* Теќе во Тетово. До неодамна влезот на *Харабати* Теќе бил претворен во угостителски објект, но денес ја има својата права намена. Друго познато Теќе се наоѓа во САД, и е основано пред педестина години од страна на главниот дервишки Дедебаба, Баба Реџеџи кој во сплетот на околностите бил протеран од Албанија и од Египет.

Баба Реџеџи е познат воопшто во дервишките кругови по неговите напори да ги запознае муслиманите со *Тесавуф* и со правилата на Бекташите. Тој во седумдесетите години го напишал капиталното дело, *Ислам и Бекташизам*. (Beglerovic, 2010).

Јаничарите и Бекташите

Како што објаснивме погоре, до почетокот на 16от век, Бекташите се лоцираат исклучиво во Анадолија, односно тие претставувале неорганизирана секта која се карактеризирала со полупаганско народно верување на самите marginи од отоманското општество (Beglerovic, 2010). Сето тоа се променило одкога Балим Султан, основач на Бекташизмот, на темелите на ова народно верување го основа Суфи Тарикат, антиципирајќи строги кодекси на поведение. Овој Суфи ред многу брзо се распространува помеѓу јаничарите и до крајот на 16от век Бекташизмот постанува полуслужбена религија на јаничарите, а Хаџи Бекташ своевиден светец-заштитник на јаничарите. Така, Бекташите до крајот на 16-ти век се прошириле помеѓу јаничарите, а преку јаничарите влијаат на исламизација на албанците во средината и втората половина од 17-ти век и тоа низ целиот Балкански полуостров, а посебно областите кои се населени од албанска популација. Оваа состојба продолжува се до 1826 година, кога султан Махмуд Втори ги забранува и уништува јаничарите при што тој *спровел широк прогон и темелен колеж на Бекташите*, низ целата територија на тогашното отоманско царство. Овој настан, денес помеѓу Бекташите е познат како *прва Бекташка трагедија*.

Благодарејќи на притаеното дејствување, поголем број од Бекташите го преживуваат овој настан со што формално се претставувале како припадници на некој друг суфиски ред или пак едноставно се задржуваат во изолираните планински подрачја каде пронаоѓаат заштита од локалното население. Оваа ситуација посебно важела за јужните делови од Македонија каде практично од 1826 година па до ден денес Бекташите континуирано го прикриваат својот идентитет и каде подрачјата од Гостивар до Кичево, Дебар и Струга се претежно населени со население кое по вероисповест е Бекташко. Поинаку од ситуацијата на Балканскиот полуостров, во Анадолија ситуацијата се смирила набрзо по овој стравотен чин и Бекташите продолжуваат да ја практикуваат својата вероисповест како и претходно.

Општа забрана за сите Дервишки редови се случува во 1925 година кога Мустафа Кемал Ататурк ги спроведува реформите за модернизација и

вестернизација на турската држава. Со тоа се забраниле и Бекташите, што пак резултирало со миграција на неколку илјади Бекташи, пред се влијателни луѓе, од Турција во Албанија со што Бекташкиот ред постанува потполно албански. Кон сето тоа придонел и фактот што последниот поглавар на Бекташите во Турција пред забраната, имено *Дедебаба* Сали Ниази Деде бил албанец кој ја продолжил активноста на верскиот центар на Бекташите во прогон во Албанија. Сали Нијаз ја напушта Турција во 1931 година, односно шест години по стапувањето во сила на службената забрана на сите Дервиши кога се покажало дека државната политика ќе биде доволно ефикасна да ја елиминира секоја активност на Дервишите во Турција. Оваа забрана во Бекташката традиција се нарекува *втора трагедија на Бекташите*.

Денес во Турција живеат неколку стотини илјади Бекташи кои воглавно се урбани доселеници од Балканот кои во урбаните средини конвертирале доста други доселеници од Балканот. (Beglerovic, 2010). Оваа ситуација на конвертирање е посебно практикувана преку улогата на жената во редот, при што релативната еманципираност на Бекташката жена била атрактивна во ситуациите на урбаниот турски живот, што пак придонесува кон ширењето на Бекташите во модерна Турција. Денес во Турција близу 2% од популацијата, односно близу милион луѓе ги сочинуваат Бекташите. Но меѓу нив скоро и да нема потомци на изворните следбеници на Дервишите во Турција, од пред забраната во 1925 година (Beglerovic, 2010).

Со основањето на новата албанска држава на Балканот, 1912 – 1919 година се институционализира албанскиот национализам како начин на одбрана од соседните држави, поконкретно од Југославија и Грција, но и од Италија и Турција. Така, во сударот помеѓу бекташизмот и новиот турски национализам, кај бекташизмот се препознава *единствена изворно албанска вероисповест*, т.е. државата започнала да ги фаворизира Бекташите. Имено, новата албанска држава покажала длабок сомнеж во православната црква за соработка со грчките власти, римокатоличката црква за соработка со италијанските власти, а сунитските институции за соработка со Турција. Во Бекташите биле видени „прави албанци“ кои не се поврзани со билокои странци. Така под заштита на албанските власти во текето во Приштина на 28.09.1929 година организиран е

модерен Бекташки огранок и е донесен негов устав, нешто слично на канонскиот законик кај римокатолиците.(Beglerovic, 2010). За службен јазик е назначен албанскиот јазик. Антиципирајќи дека јазикот на Куранот е арапскиот, а тој е јазикот на правите муслимански конгрегации, ваквата одлука на Бекташите била кривоверство. Меѓутоа, овој процес кај Бекташите создал мит за т.н. *Бекташка држава*. Покасно тоа го потенцираат комунистите, кои во 1946 година го признаваат статусот на Бекташите како посебна верска заедница, заедно со Сунитите, Католиците и Православните. Ова основање на модерниот Бекташки ред посебно добро било прифатено на југот од Албанија, каде огромен број Бекташи пристапуваат во новооснованиот ред, во литературата се нарекува и секта. Но, во средна Албанија, околу Елбасан и на северот, уште во 1826 година Бекташите биле длабоко вкоренети во илегално функционирање, во тајност, т.е. *тие сметале дека групата треба да остане неприметна и нивното функционирање тајно*. На тој начин мнозинството од Бекташите во средна и северна Албанија одбиваат да влезат во овој ред. Слично се случува и на просторите на бивша Југославија, каде Бекташите во Ѓаковица, во Тетово и уште некои места, го симпатизирале новиот ред и покасни се зачлениле во него, додека пак Бекташите во Дреница и Југо-западна Македонија одбиле да се вклучат во Бекташкиот ред. На тој начин на Балканот се создава една поделена состојба каде две групи ја разделуваат пртходно целовитата маса Бекташи: едната група ја сочинуваат припадници на службената националистичка албанска секта – Бекташкиот ред, а другата претставува полутајна заедница на верници кои не посакуваат на билокој начин да го истакнат својот идентитет.

Денес во Албанија има околу 25% Бекташи, близу еден милион луѓе од кои околу 15%, близу шесто илјади луѓе, се зачленети во службената бекташка секта, додека околу 10%, близу четрстотини илјади луѓе припаѓаат на прикриените бекташки конгрегации. Демографски, службената секта е присутна на југот, додека пак прикриените заедници се во средишна Албанија, околу Елбасан и во блага дисперзија помеѓу Сунитите на Север. (Beglerovic, 2010).

Во 2001 година, помеѓу овие два Бекташки реда се случува судар. Тоа е периодот кога безбедносната ситуација во Македонија бележи ескалација. Во

тие моменти, и бунтовниците и албанците кои ги поддржувале властите во Скопје биле Бекташи.

Бунтовниците, кои од претходно завладеале во Косово играле на таа карта да ги побунат албанците без разлика дале тие биле сунити или шиити. Тој акт го поддржала и службената бекташка заедница во соработка со сунитите.

Меѓутоа во Дебар, на југо-запад од Македонија, постоел друг центар на бекташизмот, и тоа *прикриен* бекташизам, кој не влегол во службениот бекташизам. Овој т.н. прикриен ред претпоставувал дека во една т.н. *голема* Албанија, Бекташите ќе бидат малцинство во сунитските предели, и така ги насочува албанците од југо-западна Македонија да ги поддржат настојувањата на властите во Скопје, односно настојувањата на православно мнозинство во Македонија да го сочува територијалниот интегритет на државата.

Овој судар, кој делумично бил судар помеѓу самите Бекташи, а делумично и помеѓу Сунитите и делот од Бекташите од една страна со Бекташите од друга страна, потсетувал на немирите во Албанија од 1936-1937 година, кога службената Бекташка секта заедно со Сунитите го поддржувала кралот Зогуа во пресметките со бунтовниците од централна Албанија, а од кои мноштво биле припадници на прикриениот дел од Бекташите.

3. Емпириски дел на истражувањето

На територијата на Република Македонија постојат, во изолиран амбиент, два позначителни Тарикати. Имено, Бекташкиот Тарикат во Дебар и Тарикатот на Алевиите во Струга. Со цел подетално запознавање со овие Тарикати на територијата на Република Македонија спроведовме теренско истражување кое опфати целни групи од членови на Исламска верска заедница, членови на академската фела од исламските науки, членови – граѓани од исламската заедница – припадници на Суни и Шиитските ограноци, како и членови на Тарикатите.

Имајќи предвид природата на проблемот на проучување, оскудноста и изолираноста на елементи од материјата која се проучува, како метод на прибирање на податоци беше користено полуструктурирано, длабинско интервју. Интервјуто беше водено во изолирана атмосфера при што на секој еден учесник му беа поставени дваесет и едно прашање кои гравитираат околу проблематиката на Суфизмот и процесите на евроинтеграција. Интервјуто се спроведувааше во релаксирана атмосфера, а испитаниците беа оставени да ги комплетираат своите искази со сето време кое им беше потребно. Дел од интервјуата беа спроведувани во рамките на верските објекти каде обезбедувањето на соодветни услови беа до извесна мера сложени, а пред се поради заинтересираноста и љубопитноста на верниците и останатите граѓани. Слична беше и ситуацијата каде интервјуата беа спроведени во образовните институции, со субјектите припадници на научната фела. Имено, студентите пријавија особен интерес околу материјата, тематиката и целта на истражувањето.

Во секој случај, атмосферата беше високо професионална при испитувањето на сите субјекти и секој еден испитаник се трудеше максимално да неговиот исказ биде ислушан и запишан. Најголем дел од интервјуата беа пополнети рачно, со запишување на исказите на испитаниците, додека само неколку беа гласовно снимени каде испитаниците се согласија да им бидат исказите снимени.

Прашањата кои го сочинуваа интервјуто, односно кои ја определуваа рамката во која се водеше разговорот како што погоре беше напоменато се вкупно дваесет и едно прашање. Во прилог на трудот се наведени прашањата. Прашањата во својата целост опфаќаат три посебни аспекти од темата која е претставена во овој труд, односно Суфизмот и евроинтеграционите процеси. Со првата тематска целина на прашања, односно прашањата под реден број 1, 2, 3, 4 и 5, опфатена е релацијата на односи помеѓу Исламската верска заедница на Република Македонија и Тарикатите рамките на македонското општество. Со оваа тематска целина очекуваме од испитаниците да се произнесат и на тој начин да пресликаат конкретната, фактичка положба на Тарикатите во македонското општество. Имајќи предвид структурата на испитуваното тело,

односно испитаниците се поделени во три групи каде на едната страна се претставниците од ИВЗ, од другата страна се претставниците од Тарикатите, а во средина се претставниците од научната фела, очекувано беше да има одредени разидувања во одговорите што пак при сумирањето на резултатите се покажа како незначително.

Имено, интервјуто беше спроведено на секоја група испитаници, што значи најпрво интервјуитани беа членови од ИВЗ, десет испитаници секој засебно. Понатаму интервјуирани беа припадници од интелектуалната фела, десет испитаници, и последно интервјуирани беа припадници на Тарикатите, осум испитаници.

Првото прашање кое беше поставено и со кое започна интервјуто е:

Каква е положбата на Тарикатите во ИВЗ?

Сите осум претставници на ИВЗ објаснија дека Тарикатите се прифатени како значаен и почитуван дел од припадниците на исламската вероисповест. Исламската верска заедница ги почитува нивните гледишта иако на моменти пројавуваат индикации на отстапување од ортодоксниот Ислам.

Два испитаника од ИВЗ, објаснија дека на територија на Република Македонија дејствуваат неколку Тарикати, меѓу кои и Бекташите, од кои еден дел не се прифатени од ИВЗ, притоа не образложувајќи подетално околу причините за оваа состојба. Друг испитаник од ИВЗ појасни дека оваа група Бекташи практикува обичаи кои не се автохтони за Исламот.

Имено, користејќи ги зборовите на еден од испитаниците од ИВЗ, “Ислам е религија на вистината, а вистината е таа посочена во светата книга Коран, и оваа група (се мисли на дел од Бекташите кои не се прифатени од ИВЗ) практикуваат непропишани дури и забранети практики од Коранот”. Ова прашање беше доста интригателно, и со оглед дека претпоследниот испитаник од припадниците на ИВЗ го посочи и детално образложи, беше понатаму поставувано како под прашање кон другите испитаници а со цел да се дојде до причините за тоа отстапување.

Дел од испитаниците од ИВЗ посочија дека Суфизмот е одамна присутен на ови простори и дека тој, поточно Тарикатите се дел од Исламската вероисповест на ови простори без разлика како ние гледаме на работите.

Ставот на десетте испитаници од интелектуалната фела е дека Тарикатите се неразделив дел од ИВЗ. Еден испитаник од фелата посочи дека ИВЗ е толерантна кон одредени практики кои се невообичаени за Исламот, и не крева дополнителна прашина околу тоа.

Друг испитаник од фелата, во длабоко и исцрпно објаснување кое содржи по дел од исказите на поединечно сите испитаници од фелата, посочи подетално околу толерантниот став на ИВЗ. Имено, ИВЗ ги вреднува и цени Тарикатите бидејќи се тие една посебна, шармантна димензија на Исламот на нашите предели. Тој појасни како од дамнина нашите предели биле предели на она што се вика Тесаввуф, и тоа е и денес препознатливо кај муслиманите од овие предели, посебно кога ќе се сретнат со верници од други поднебја, меѓутоа во изминатите неколку десетлетја оваа слика бележи голема промена, промена која се обидува да влијае на ИВЗ.

Осумте припадници од Тарикатите во објаснувањето на толерантниот став на ИВЗ посочија дека Исламот е многу стара религија која во својата генеза секако дека бележи одредени измени но е една од малкуте која успеала да задржи својата автентичност, пред се поради строгите правила кој ги налага над муслиманите. Меѓутоа, ќе посочи еден испитаник од Тарикатите, Суфистите имаат обичај да одадат почит кон своите водачи, на местата каде се тие погребани и денеска тоа погрешно разбрано како претерано славење кое не смее да се случи во животот на еден муслиман, имено во Исламот се слави само Алах. Во тој контекст испитаникот посочи дека тоа е причината за отфрлањето на Бекашите, и на прашањето дали ИВЗ е таа која ги отфрлила Бекташите, немаше стриктен одговор но дека е тоа комплексна ситуација. На истото подпрашање, следниот претставник од Тарикатите посочи дека во положбата со Бекташите е евидентна и доза на затвореност и повлекување од Бекташите.

Еден од испитаниците од Тарикатите, член на Бекташкиот Тарикат, не ги коментираше подпрашањата, ниту со фацијална експресија, а кои се насочуваа

на положбара на Бекташите, единствено дека ставот на ИВЗ е близу индиферентен, но во моментов.

Дали Тарикатите се рамноправно третирали во рамките на ИВЗ?

Преку ова прашање се испитува дали третманот на Суфистите е рамноправен во рамките на ИВЗ.

Ставот на припадниците на ИВЗ по однос на третманот на суфистите е позитивен, имено сите осум испитаника одговорија дека верските објекти на ИВЗ се подеднакво достапни за сите муслимани.

Еден испитаник од ИВЗ посочи дека молитвата, *намаз* е насочена за мир со сите и мир со Бога. Во тој контекст сите осум субјекти ја искажаа истата суштина дека ИВЗ не го дели членството и е достапна за секој кој смета дека треба да се обрати кон Алах, вклучително тука и Суфистите. Во однос на третменот од страна на ИВЗ кон Суфистите, одредени отстапки има кај припадниците на исламската фела, каде воопшто десетте испитаника имаат еднакви ставови за отвореноста и неселективноста на ИВЗ кон муслиманите, меѓутоа дел од испитаниците од фелата посочија еднаков став дека ИВЗ можеби треба да вложи поголем напор во консолидирањето на муслиманите, и тоа не само кон тарикатите меѓутоа и кон сунитите истотака.

Ставот на Тарикатите по однос на ова прашање е дека ИВЗ е еднакво отворена кон нив, единствено еден од испитаниците посочи на истиот момент на кој посочија и дел од испитаниците од фелата, имено дека ИВЗ треба да вложи поголеми напори во консолидирањето на муслиманите воопшто.

Колкава е бројноста на Тарикатите во рамките на македонското општество?

На прашањето колкава е бројноста на Тарикатите во рамките на ИВЗ, испитаниците од ИВЗ не дадоа конкретна бројка единствено дека се во многу мал број, а одговорите се движат околу 5%. Припадниците на Тарикатите кои беа вклучени во истражувањето појаснија дека на територијата на Република Македонија постојат повеќе текиња каде следователно функционираат засебни

редови на Суфисти. Како најголеми региони се истакнуваат Полошкиот регион каде е активно Бекташкото Теќе во Тетово, понатаму Кичево, Струга и Охрид истотака Бекташкотот Теќе, Халветското Теќе во Струга и во Охрид. Во Канатларци, Прилеп и во Кичево е застапено Бекташкото Теќе.

Еден испитаник од ИВЗ ќе продолжи дека во околината на Скопје, конкретно Шуто Оризари, е Теќето на Рифаите, Садите во централното подрачје на Скопје. Околу бројноста сличен е податокот добиен од припадниците на Тарикатите, односно околу 5% а можеби и помалку. По однос на ова прашање, заедничко за сите испитаници беше одговорот *малку*.

Дел од испитаниците од ИВЗ и дел од испитаниците од фелата, го потенцираа затворениот карактер на Тарикатите во Македонија па и на Балканот како препрека за определување на бројноста, понатаму еден испитаник од фелата посочи како периодот на транзиција ги затвори луѓето во своите концепти за преживување и наеднаш кога општеството се отвори кон светот премногу влијаниа проветрија на овие простори што „ги помати работите кои близу неодамна беа веќе поматени“.

Каков е ставот на ИВЗ кон Суфизмот?

На прашањето бр.4, одговорите на испитаниците од ИВЗ се совпаѓаат дека ИВЗ го признава учењето на Тарикатите, дека е тоа дел од исламската вероисповест. Еден испитаник од ИВЗ посочи дека исламскиот мистицизам е неразделив дел од Исламот, дека тој е присутен и бил присутен на овие простори со што ИВЗ го признава тесаввуфот како дел од Исламот.

Во однос на ова прашање најпрецизен одговор можеше да се добие од страна на припадниците на ИВЗ. Одговорите на другите испитаници кои учествуваа во истражувањето беше потврден.

Испитувањето за можен селективен пристап на ИВЗ кон припадниците на Тарикатите се содржи во петото прашање кое воедно е и последно од оваа тематска целина која ја проучува релацијата на односи помеѓу ИВЗ и Тарикатите. Имено, сите испитаници искажаа дека ИВЗ нема селективен

пристап кон Тарикатите, каде таа е Исламска Верска Заедница и е тука да ги собере и насочи сите верници муслимани на единствениот пат, ќе посочи еден испитаник од ИВЗ, кој понатаму додава дека Суфистите се дел од муслиманите и се во потполност прифатени од Заедницата. По однос на ова прашање се совпаѓаат одговорите и на припадниците од исламската фела, но и кај припадниците од Тарикатите, односно дека ИВЗ не спроведува селективен пристап кон верниците.

Втората тематска група на прашања ја опфаќа афирмацијата на Суфизмот во македонското општество. Преку оваа група прашања бараме да ја утврдиме застапеноста на Суфизмот во македонското општество, запознаеноста на граѓаните со културните димензии на Суфизмот и неговите потенцијални бенефити. Еден дел од прашањата се насочени кон проекција на потенцијалниот бенефит на Суфи културата кон зголемување на балансот на културната и верската разноликост. Друг дел од прашањата се насочени кон испитување на можниот ефект од афирмацијата на Суфизмот во промовирањето на културната и верската интеграција во рамките на македонското општество но и пошироко во регионот.

Каков е односот помеѓу Тарикатите и другите верски заедници во македонското општество?

Имено, на прашањето под реден број шест, каде се бара од испитаниците да го опишат односот помеѓу Тарикатите и останатите верски заедници во Република Македонија, испитаниците од ИВЗ немаа конкретен одговор, имено на сите испитаници исказот беше дека Тарикатите се во позитивен однос со останатите верски заедници. Еден испитаник од ИВЗ посочи дека Тарикатите се позатворени во практикувањето на вероисповеста, без да образложи кој е причината за тоа, единствено дека е така од секогаш. Друг испитаник од ИВЗ, во својот исказ посочи дека не слушнал за билокаква сем позитивна критика на релацијата помеѓу Тарикатите и останатите вероисповесити и тоа не само во Македонија но и пошироко во регионот.

Коментирајќи ја релацијата помеѓу Тарикатите и останатите вероисповести, поголем дел од испитаниците од фелата посочија дека Тарикатите со децении наназад се во една интровертна позиција, не се насочени кон експонирање во пошироките општествени текови а како причина на сето тоа ги наведува претходните политички текови и политичката идеологија која во претходниот систем беше актуелна и тоа не само во нашето општество или тоа што некогаш беше наше општество но и на регионален план. Еден од испитаниците од фелата кои во мнозинство го застапуваа ова гледиште, објасни како некогаш оваа латентност помогнала во надминувањето на важни, егзистенцијални прашања кои литературата ги обработува со тематиката на верската транзиција. Антиципирајќи го тоа, потребен е период на враќањето на довербата, и тоа не само кај Тарикатите но кај сите чинители на општествената стварност. А тоа е можеби *“период на повторно запознавање”*.

Припадниците на Тарикатите кои беа интервјуирани во својот исказ посочија дека меѓусебната почит на човек кон човек е сржта на тесаввүфот, сржта на учењето. Тој е одговор идентичен кај сите десет испитаника. Имено, еден испитаник од Тарикатите ќе објасни: “Тесаввүфот во срж го има меѓусебното разбирање и почитта помеѓу луѓето и затоа различноста се прифаќа како богатство, но се разбира во идеолошки тесаввүфот е концентриран стриктно во учењата на Исламот.”

Како би ја објасниле релативно слабата афирмација на суфизмот во македонското општество?

Објаснувајќи ја слабата афирмираност на Тарикатите во македонското општество, еден испитаник од ИВЗ посочува дека муслиманите својот верски живот го исполнуваат во целост во рамките на ИВЗ. Имено, Заедницата е целосно посветена кон сите аспекти кои верата ги пропишува и ги бара од припадниците. Сличен е одговорот кај останатите припадници од ИВЗ, но ставот на еден од припадниците на интелектуалната фела се издвојува. Тој ќе посочи дека во изминатиот период, периодот на независноста но и претходно многу малку се вложува во мноштво културни аспекти кои ја исполнуваат

вистинската слика за нашето општество. Последица од тоа е маргинализацијата на повеќе елементи кои векови наназад се важни делови од нашето општество на овие предели. Неколку испитаника од фелата ќе се посочат дека македонското општество требаше многу порано да се осврне на вакви прашања бидејќи тоа што денес го гледаме како македонско општество е само сегмент од она што содржи македонското општество. Тие ќе објаснат дека тоа зависи од интересот на луѓето. Тарикатите се во природа затворени, мини организации при што нивната афирмираност е во директна корелација од начинот на кој ги изведуваат ритуалите, обредите и слично. Тарикатите се во склоп на ИВЗ и таа води сметка за нивното сочувување во оригинална форма. На потпрашањет, дали ИВЗ превзема некакви активности во афирмирањето на Тарикатите, одговорот е негативен. Припадниците од Тарикатите посочуваат дека севкупниот склоп на нашето општество е во криза. Имено, еден од испитаниците од Тарикатите ќе објасни дека ние на ниво на држава и општество сме во транзиција, процес кој можеби не на цело општество но во некои негови делови е сеуште активен. Имено, македонското општество е во целосна криза. Многу работи од егзистенцијална важност не се представени како треба во нашето општество. Таков е случајот и со Тарикатите. македонското општество нема ни најмали познавања во врска со тесаввуфот и тарикатите. Оваа констатација не важи само за христијаните, но и за муслиманите во нашето општество.

Дали активността на Тарикатите е латентна во македонското општество и кои се причините за таа латентност?

На прашањето бр.8, *Дали активността на Тарикатите во македонското општество е латентна*, дел од испитаниците од ИВЗ објаснија дека постои извесна корелација помеѓу одредени ритуални практики кај дел од Тарикатите кои се од затворен тип, алудирајќи на Дервишките редови, за кои ИВЗ не се согласува во целост но кој се толерираат .

Дел од припадниците од фелата објаснија дека Тарикатите се затворени верски групи во рамките на ИВЗ, тие имаат свои строги правила кои се бараат

од верници да ги почитуваат. Истотака, некои ритуали кои се единствено Суфи по својата природа се строго наменети за припадниците на Тарикатите.

Од припадниците на Тарикатите, по однос на ова прашање дел од припадниците на Тарикатите ќе објаснат дека Тарикатите и Тесаввуфот во Македонија не е представен солидно и активностите остануваат во границите на одредени фолклорни збиднувања. Но оваа не е само вина на Тарикатите него и на општеството во целина, затоа што Тарикатот и Тесаввуфот не представуваат само доктринарна работа, но и културолошка, феноменолошка, едукативна итн. Значи за вредностите на Тарикатот и Тесаввуфот треба да се интересираат сите институции што се бават со горенаведените проблеми.

Дали Тарикатите во македонското општество се предмет на стереотипи?

Припадниците на ИВЗ, говорејќи околу можните стереотипи во третманот на Тарикатите, појаснија дека тоа не постои, имено ИВЗ во никаков начин не дејствува дискриминаторски, со предрасуди или стереотипи кон Тарикатите и членството. На сличен начин објаснија и претставниците од интелектуалната фела, посебно еден припадник од фелата кој појасни дека Тарикатите се навнатре насочени во своите активности, но тоа е како тие дејствуваат, а не продукт на стереотипи, или пак на некаква дискриминација. Еден од припадниците на Тарикатите наведе дека непознавањето на Тесаввуфот и Тарикатите следователно резултира со појава на стереотипи во смисол: тие што се бодат, танцуваат, итн.

Дали Тарикатите во македонското општество се отворени само кон одредена група граѓани од конкретна етничка припадност?

Говорејќи за поставеноста на Тарикатите кон останатите чинители во општеството, испитаниците од ИВЗ појаснија дека Тарикатите се отворени кон сите чинители во општеството. Еден испитаник од ИВЗ посочи дека со оглед на природата на Тесаввуфот, Тарикатите се насочени кон човекот, кон луѓето

воопшто, нагласувајќи дека тоа не е само карактеристика на Тесаввуфот, но на Исламот воопшто, бидејќи Коранот е последниот Божји збор доверен на последниот Пророк со цел да ги учи луѓето на меѓусебно разбирање. Друг испитаник од ИВЗ говори за отвореноста на Исламот кон светот и во тој контекст не само Тесаввуфот, ами севкупниот Ислам е во суштина отворена религија.

Припадник од Тарикатите ќе појасни дека Суфизмот во своето учење ги отвара тајните пред луѓето и тој настојува да покаже дека нема невидливо но само она што човек не може да види, притоа споменувајќи ја максимата на Суфистите дека човек треба да е свесен дека постојано во преден план на бога, *Алах се гледа*. Претставниците на Тарикатите објаснија дека Тесаввуфот е отворен кон сите чинители во општеството.

Коментарот на припадниците од исламската фела цели кон истата поента која ја искажа испитаникот од Тарикатите..

Како е претставен суфизмот во македонското општество?

Испитувајќи ја поставеноста на Суфизмот во македонското општество доведе до совпаѓање во одговорите на испитаниците, односно доведе до самата суштина на Тесаввуфот а тоа е неговата хумана димензија. Имено, Суфизмот е нешто близу како Протестантите во Христијанството, ќе посочат дел од испитаниците од ИВЗ. Суфизмот ја зрачи својата мудрост која е насочена кон човековото разбирање и меѓусебна почит. Затоа Тесаввуфот е повеќе достапен за модерниот човек, кон модерните размислувања, човек кој не е комплетно посветен на верата и строгите правила, но е сепак верник. Исказот се близу совпаѓа и кај припадниците од фелата кои наведуваат како модерниот човек со модерните текови многу полесно ќе се доближи до делата кои навлегуваат во тематиката на Тесаввуфот – како што е примерот со Руми, отколку кон строгите принципи на верата. Еден од испитаниците од фелата говори дека во Тесаввуфот постојат строги правила, меѓутоа за модерното секојдневието делата-литературата на Суфистите каде е опфатена тематика од типот на мудроста во интерперсоналните односи и сл. е далеку подостапна.

Дел од претставниците на Тарикатите ќе посочат дека во македонското општество Суфизмот не е нималку представен. А тоа мало што е представен е со големи дефекти и непознавања на суштината. Имено еден од испитаниците објаснува дека на македонскиот човек Суфизмот му е претставен преку делата на Мевлана Руми, како најдостапен, но и преку неколку француски автори, меѓутоа тоа е далеку под потенцијалите на Тесаввуфот, имајќи предвид примерите во западните општества.

Наспроти огромната афирмација на суфистите во САД и Европа, зашто суфизмот е малку познат за македонското општество?

На причините за оваа слика за поставеноста на Суфизмот во македонското општество, испитаниците од ИВЗ опишаа дека широкото членство на ИВЗ, понатаму муслиманите во Република Македонија своите религиски моменти ги исполнуваат во рамките на ИВЗ.

Суфизмот во САД е поддржан поради препознавањето на една Протестантска традиција кај Тесаввуфот од страна на САД, традиција која се заговара за религијата како индивидуална ствар, значи – ќе објасни еден од испитаниците од фелата, „Човек може да си ја практикува вероисповеста во домот, со семејството, со своите блиски, како индивидуа, а во јавниот живот еден повеќе резервиран и умерен однос кон вероисповеста. Тоа е една опција која оди на индивидуализација на религиското искуство кое повеќе треба да биде индивидуално отколку колективно.“

Поголем дел од припадниците од Тарикатите објаснуваат дека Суфизмот ја представува духовната страна на верата, а кај модерниот човек кој е заситен од конsumerизмот постои потреба од таа духовна страна на животот. Тоа е причината зашто Суфизмот е се повеќе анализиран во западните кругови. Околу ситуацијата во Македонија, конкретната и минатата, имено сублимирајќи ги исказите еден од испитаниците ќе продолжи, „Македонското општество за жал не може да излезе од овој вртлог на транзиција и затоа немаме време за вредни и многу важни работи“.

На сите испитаници им беше поставено прашање за ставот на современото македонското општество за Тарикатите, на кое припадниците на ИВЗ, дадоа коментар дека македонското општество е во бесконечен циклус на транзиција и што овие елементи како Суфизмот поминуваат и незабележано. Еден од припадниците на ИВЗ истакна дека Суфизам – Ислам во очите на македонскиот граѓанин нема некоја разлика па дури и кај тие кои малку дослушнале за Суфизмот.

Каков е ставот на современото македонско општество кон Тарикатите имајќи предвид дека пошироката јавност е малку запознаена со суфизмот?

Еден дел од претставниците она интелектуалната фела појаснија дека со модерните светски текови, следејќи ги западните текови, развојот на духовноста навлегува и во нашето општество. Имено, како и на запад, и на нашите предели луѓето се повеќе се насочуваат кон квалитетот на живот што пак е доблест на Тесаввифот. Со тој став, самоосвестувањето и вложување во духовниот развој, а сето со намера на зголемување на квалитет на животот.

Воочлив беше коментарот на испитаниците дека подетално Суфизмот е малку чуден воопшто за просечниот македонец, меѓутоа тоа што го додадоа припадниците од Тарикатите, повозрасните граѓани, претешно еснафите и образованите луѓе го познаваат тоа што суфизмот го носи како некогаш автентичен и уникатен белег на ориенталниот ислам. На овој коментар од претставникот од ИВЗ се сложија испитаниците од Тарикатите. Еден од припадниците на Тарикатите додаде дека постарите фамилии кои растеле во тој автентичен интеркултурализам од минатиот век ја познаваат оваа димензија на Исламот.

Дали постојат препреки во активностите на суфистите во рамките на македонското општество и неговиот културен развој?

Припадниците од ИВЗ се согласуваат во исказот дека не постојат никакви објективни препреки во активностите на Суфистите во рамките на македонското општество и неговиот културен развој. Еден припадник од ИВЗ ќе објасни дека ИВЗ не се противи со повеќето од инхерентните елементи на Тарикатите; дека им е дадена слобода во своите активности, додава друг припадник на ИВЗ.

Припадниците на интелектуалната фела појаснија дека е потребен одреден вид на акција од страна на државата и институциите као би се поддржале културните елементи на Суфизмот кои пак воопшто не се нови на овие простори, ами се негов белег. На тој исказ од фелата се надоврзуваат и исказите на припадниците од Тарикатите. Имено, еден од испитаниците од Тарикатите ќе каже дека препреки не постоеле и не постојат, меѓутоа непостоиниту поттик.

Дали Тарикатите би требало да ги зголемат своите напори за културна афирмација во општеството?

На прашањето под реден број 15, припадниците на ИВЗ појаснија дека во рамките на Заедницата сите верски, афирмативни потреби се исполнети, и тоа севкупно за целото членство, односно севкупните верници, меѓутоа ИВЗ не се противи доколку Тарикатите би сториле повеќе околу својата афирмација во општеството, ќе појасни еден од припадниците на ИВЗ. Дел од припадниците на интелектуалната фела, појаснија дека ситуацијата, моменталната ситуација, но и во минатото постои двоумие кај Тарикатите во Македонија. На прашањето околу причините за ваква различност во ставовите, ситуација нанесплотеност кај Тарикатите, испитаник од фелата ја објасни со повеќето различни влијаниа кои се по толку години наназад веќе и природен феномен за нашите предели тука и дека е тоа ситуација на која треба да се навикнеме, а не да се спротивставуваме, алутирајќи на актуелните политички збиднувања.

Еден испитаник од фелата ќе објасни дека македонското општество треба да ја дефинира целта која сама по себе ќе го обедини, а конкретно ваков

потег е потребно и од Тарикатите кои се дел од општеството и природно е да има меѓувлијание.

На сличната констатација се надоврзуваат и исказите од Тарикатите, имено еден од испитаниците ќе објасни прилично живописно во излагањето, дека најпрво Тарикатите треба да се консолидираат за да го представаат како треба Суфизмот, а после тоа и културно да се афирмираат со сите деликатести на Тесаввуфот.

Дали елементи од суфизмот би можеле да бидат дел од македонското секојдневие?

Во врска со прашањето бр.16, испитаниците од ИВЗ објаснија дека еден добар дел од Исламот се дел од секојдневното на Балканските народи. Дел од испитаниците опишаа како години наназад постоеле одредени практики да се минимизира таа повеќевоковна интеракција на Балканот, но Западот не научи дека е таа дека не е тоа само Суфизмот, или само Исламот или само Православието и слично, но сета таа интеракција на народите и културите е богатството на овие простори и секако дека Суфизмот го има својот автентичен белег.

Претставник од фелата појасни како елементи од Суфизмот не само што се пласирани на Запад “ами тие се соочуваат со се поголма аспирација од секојдневниот човек, и таа ситуација ќе не затекне и нас, обичните луѓе, бидејќи видите“, продолжува испитаникот од фелата, “пораката на Суфизмот, основата на Суфизмот се елементарните човекови дистинктивни карактеристики: Љубов, Почит, Заедништво.“

Сличен е и исказот на припадниците од Тарикатите, односно дека елементи од Суфизмот се застапени во секојдневното, но би можеле и повеќе да бидат застапени.

Дали суфизмот би создал верски и културен баланс во македонското општество?

Следното прашање, под реден бр.18 е насочено кон придонесот на Суфизмот во културната интеграција. Исказот на испитаникот од ИВЗ го сорджи ставот на сите испитаници од ИВЗ, односно не само Суфизмот туку исламот воопшто е насочен кон културната и верска интеграција на што ни сведочат и примерите од минатото каде испитаникот алудираше на *Пророкот Иса* кој е всушност Исус, односно дека потенцијалот за културна интеграција е присутен и бил присутен, но тоа зависи од нас кога и како ќе постапиме, додава испитаникот.

Претставник од научната фела објасни дека Суфизмот располага со огромен потенцијал за културна интеграција. Суфизмот е, ќе додаде испитаникот, нешто слично како Протестантите, тој има одредена по лабава и релаксирана платформа за верниците и луѓето воопшто, говорејќи од културен аспект, секако од верски аспект Суфизмот бара почитување на строги правила, меѓутоа она што допира до широките народни маси е мислата и мудроста на големите Суфи учители, а пораката која сите тие ја шират е безусловната љубов и *почит* помеѓу луѓето воопшто. Кон овој потенцијал на Суфизмот се надоврзуваат и исказите на останатите испитаници од оваа подгрупа.

Претставник на Тарикатите објаснува дека *„Тесаввуфот истовремено представува и културна консолидација на општеството и со векови во тарикатските кругови се култивирани многу елементи на општата култура и уменоста. Секако дека да“*.

Останатите припадници од Тарикатите дадоа своевиден, потврден одговор и став по однос на ова прашање.

Дали сметате дека суфизмот во македонското општество би можел да делува смирувачки и интегративно на верски и културен план, како што е тоа примерот со САД?

Прашањето под реден број 19, ја продолжува дискусијата по однос на потенцијалот на Суфизмот за создавање на еден културен баланс, каде

одговорот на припадниците од ИВЗ повторно е потврден меѓутоа во однос на севкупната исламска вероисповест, а не само Суфизмот.

Испитаник од фелата опиша како светските примери или поконкретно САД, го препозна тој потенцијал и затоа длабоко инвестираат на тој план.

Дел од припадниците на фелата се согласуваат во исказот со припадниците на ИВЗ каде опишаа дека севкупно, Исламот е религија која стреми кон избалансирани релации и односи во општествениот и семеен живот на верниците и луѓето воопшто.

Потврден одговор по однос на ова прашање искажаа претставниците од Тарикатите, објаснувајќи дека Суфи учењето сигурно би создал баланс и меѓусебно разбирање во нашето општество.

Дали би било корисно доколку македонското општество завземе поконкретни активности околу афирмацијата на суфизмот, како што е тоа пример во САД?

Прашањето со реден број 20 е насочено кон испитување на ставот на испитаниците околу индивидуалните и општествени бенефити од превземањето чекори во зголемување на афирмацијата на Суфизмот во македонското општество.

Исказот на испитаниците од ИВЗ беше приметливо воздржан по однос на ова прашање, што и беше очекувано имајќи ги предвид исказите од претходните прашања кои на засебно индиректен начина на терезија го поставуваа Суфизмот и Исламот.

Дел од припадниците на ИВЗ објаснија дека таков чекот би бил посебно корисен за нашето општество. Имено, Исламот изобилува со културни обележја чија порака е соживотот, личните и општествените афинитети, и стимул на конструктивните меѓучовечки односи, а говорејќи во тој контекст Тесаввуфот е дел од Исламот и секако дека неговата афирмација пред се во културен аспект, во рафиниран аспект нели, би била од висок бенефит во сите општествени пори.

Испитаник од фелата посочи дека САД навлегоа во политиката на глокализација со неколку потези меѓу кои и Суфизмот како посебно важен протагонист. „Ние не бараме кој е повеќепааметен а кој помалкупааметен, тоа е едноставно сплет на околности каде практичниот ум има превласт, во секој аспект на сето она опфатено под социјалната сфера“ – ќе објасни испитаникот. Тој продолжува, „...тоа што следува кај нас е преод од мултикултурализам кон интеркултурализам, и тоа е процес кој е во тек не само кај нас но во целиот регион“.

Во тој контекст се надоврзува исказот на друг испитаник од фелата кој го претстави Суфизмот како посебно важен момент чијшто потенцијал на интеграција Западот го виде и препозна.

Претставниците на Тарикатите посочија дека таков потег би бил од огромна корист за македонското општество.

Какви мерки би предложиле да бидат превземени од страна на културните субјекти, а кои би резултирале со афирмација на суфизмот во македонското општество?

Последното прашање кое беше поставено на испитаниците бараше да предложат посебни мерки кои би требало да бидат превземени од институциите, од културните институции, а би резултирале со афирмација на Суфизмот. Дел од испитаниците од фелата објаснија дека најважно што во моментот треба државата да направи е да ги заштити и обнови Теќата на Тарикатите. Дел од субјектите од фелата посочија дека треба да се вложат напори за преведување и печатење на повеќе маркантни дела од светски познатите Суфисти.

Испитаник од припадниците на Тарикатите објасни: „Како прво мислам дека државата сериозно треба да размислува за религијата и нејзиниот феномен во општеството. А после тоа сигурно дека треба да се поттикнуваат

преведувањето на делата на големите суфи како мевлана Џелалуддин Руми, како што тоа се прави во САД, презентација на културните елементи на тесаввухот во општеството и сл.“

Заклучок

Сумирањето ги податоците кои произлегоа од севкупноста на теренското истражување доведе до јасна констатација која укажува на секое поле и во секој аспект дека Суфизмот поседува огромен општествено кохезивен и интегративен потенцијал од аспект на внатре општествените процеси кои моментно и веќе традиционално се присутни и актуелни на територијата на Република Македонија. Податоците прибрани во теренското истражување потврдија, како директно од одговорите на испитаниците меѓутоа и индиректно преку интеракцијата со испитаниците и околината каде интервјуата беа спроведувани дека Суфизмот располага со доволен потенцијал да го трасира патот на македонското интеркултурно општество во повисоките, глобални процеси на интеракција. Тоа може да наликува занемарувачки, но интервјуата не беа спроведувани во услови на изолиран амбиент како што тоа често се замислува, канцеларија или бела просторија со клупа и столче. Напротив, целиот процес во својата севкупност беше една сложена и повеќедимензионална интеракција каде честопати, скоро во сите дваесет и осум спроведени интервјуа, разговорот беше центарот на различните гледишта. И секој пат, меѓучовечката релација, меѓучовечките односи беа точката на топење кај овој центар на различностите. Сите испитаници се согласни во премисата дека уредувањето на меѓучовечките односи се една од поважните карактеристики на Суфизмот. Придобивка која е главниот мост во религискиот диверзитет. Тоа во што се сложија ставовите на испитаниците од ИВЗ, на испитаниците од интелектуалната фела, на испитаниците од Тарикатите и оние на светските мислителите и конкретно креаторите на надворешната политика на САД, е тоа дека Суфизмот како начин на

размислување и постапување е модел кој го решава сплетот на интеграционите процеси. Во тој контекст еден од испитаниците од интелектуалната фела ќе го определи Суфизмот како алката која го спојува глобалниот интегративен процес.

Суфизмот во својата суштина е неразделен дел од Исламот. Тој во историјата придонесува за зачувањето на правата религија, правиот и автентичен Ислам – тој каков што Пророкот го предавал на верниците.

За разлика од исламскиот фундаментализам каде пристапниците се насочуваат на едноставните животни начела, имено тие кои важеле во времето на Пророкот, Суфизмот денес е сконцентриран кон градењето на подобра личност, кон етички и морални битија.

Примерите од светските истражувачи покажуваат дека Суфизмот е насочен кон мирољубивиот соживот, со исклучок во одредени поднебја каде постојат ситуациите каде одбраната е во прашање.

Светските примери односно податоците од Никсон Центарот чија што функција беше креирање на безбедносни политики првенствено во регионите на Кавказ и Централна Азија покажуваат јасни резултати од улогата на Суфи групите во борбата со екстремизмот.

Исказите на сите испитаници кои беа вклучени во интервјуто целеа кон укажување на интегративните атрибути на Суфизмот. Светските примери, посебно Британската влада, ја посочуваат истотака спечифично нужната потреба од Суфизмот.

Овие региони, пошироката територија на Балканскиот полуостров го преживува процесот на транзиција кој се карактеризира со враќање на некогаш потиснатите религиски идентитети кои во минатото дефинираа и цели општества. Ова ситуација на моменти резултираше со конфликти и дезинтеграции кои често својот почеток го пронаоѓаа во верскиот диверзитет. Ставот на севкупната научна фела во светски рамки е дека Суфизмот располага со соодветен интегративен потенцијал да се тој хијатус минимизира и така сублимира во интеркултурна интеграција. Ваквиот став го споделуваат и испитаниците кои учествуваа во теренското истражување.

Во модерните светски текови каде конзумеризмот го дисторзира просторно-временскиот континуум, делата на големите Суфи автори се тие кои

можат да додадат на квалитет кај секој еден момент поминат во рамките на културниот диверзитет.

Суфизмот длабоко продира до духовните вредности кај човекот и тоа е учење кое вложува во промовирање на моралот и етиката кај индивидуата.

Тргувајќи од основните начел преку кои Суфистите го искажуваат својот поглед на свет, Суфизмот ја надминува религиската толерантност и длабоко вложува во соживотот на луѓето.

Сублимирајќи ги исказите пред се на припадниците на Тарикатите, Суфизмот стреми кон унапредување на човекот и човечките формации а не кон нивно назадување како што е примерот со фундаментализмот.

Учењата на светските Суфи творци и водачи е суштински истото со тоа на нашите простори кое долги години наназад било во симбиоза со етничките и верски диверзитети на овие простори и на тој начин попримило и дало дел од есенцијата следователно влијаејќи во создавањето на културниот белег на овие простори.

Учењата на Тарикатите во Македонија изобилуваат со елементи на верска и етничка толеранција што е секојдневен пример во Македонското општество, и благодарение на кои Македонското општество одолева на различни предизвици од овој вид.

Во рамките на Македонското општество, Тарикатите се генерално прифатени од ИВЗ, тие се признаени од ИВЗ со мали исклучоци, односно Бекташкиот Тарикат.

Исламската верска заедница го признава учењето на Тарикатите како важен дел од Исламот и има дадено слобода во практикувањето на Исламот.

Суфизмот е дел од Исламот, сите испитаници кои го дадоа своето мислење во интервјуто на свој начин објасниа дека сите верници кои се Суфисти, се Муслимани.

Генерален заклучок

Сложениот процес на глобализација кој е активен од втората половина на дваесетиот век, а чиј што ефекти се толку манифестни и се помалку може да се занемарат ја доведоа дискусијата за релевантноста на повеќе практични прашања насочени кон надворешната политика, закон националната безбедност и меѓународните врски. Меѓутоа, неколку работи треба да се подцртаат.

Најпрво тоа е комуникацијата. Ние говориме за врски не само помеѓу држави, но помеѓу општества, култури, вероисповести и цивилизации. Низ целата човекова историја, забележливи се постојани недоразбирања и грешки за читање, за разбирање, и да процениме што се случува од другата страна на оградата. Сите ние, на двете страни, доаѓаме до природна тенденција да се надминеме себеси и да претпоставиме дека тие го прават тоа што ние би го сториле, тие реагираат како ние би реагирале, тие подразбират под тоа што го говорат што ние би подразбирале под тоа што би го говореле во истиот контекст. Понекогаш тоа е исправно но често е опасно погрешно.

Коге подетално би се осврнале на ваквата проблематиката, најпрво би се соочиле со едноставни и основни прашања од доменот на комуникацијата, односно на јазикот и преводот. Свесноста за оваа ситуација се изостри оној момент кога светската политика беше фокусирана на почетоците на Англо – Турските дипломатски релации во доцниот шеснаесетти век. Постојат многу документи во турските и британските архиви и многу писма разменети помеѓу Кралицата Елизабета и Султанот Мурад. Тој период во Англија не постоеше ниту една личност која познаваше Турчин, а во Турција не постоеше личност која познаваше Англичанец. Така тие започнаа со двостепен превод. Ако некој ги споредеше оригиналните документи од обете страни ќе приметеше модел на системетично, прагматично погрешно преведување. Султанот, тогаш господар на универзумот, пишува на Кралицата наводно пријателско писмо:

„Ќе продолжиш да бидеш дустабанлија во делот на понизност и лојалност од нашиот свет.“

Преводот кој пристига до Кралицата би бил:

„Ние сметаме на вашето продолжено пријателство и добра воља.“ (Baran, 2004).

Одговорот несомнено би бил преработен на сличен начин.

Пред одприлика триесет години, се пружи прилика да се споредат мониторинг извештаите од арапските дописници. Тоа беше пред да се воспостават секавања и единствениот достапен сервис беа мониторинг извештаите изготвени од различните влади за одредени цели. Но обично беа направени недостапни во одредени форми. Арапскиот сервис на ББЦ приготвуваше мониторинзи на арапските емитувања за официјална употреба. Гласот на Америка го правеше сличното за американските вести при што достапни беа и копии. Штом тие се споредија, беше забележливо дека во Британските извештаи, слушателите и преведувачите ангажирани од ББЦ систематично ги дотеруваа сите близу навредливи конотации за британските читатели, додека пак го задржуваа секој антиамерикански материјал. Во извештаите приготвени во Америка токму спротивното се случуваше. Анти-американскиот материјал беше дискретно прекратен, додека анти-британскиот останен. Тоа може да се види до ден денешен ако се погледа во објавените верзии на говорите. Говорот на претседателот Насер беше објавен во печатена форма и лесно може да се споредат арапските оригинали со англиските преводи. Постоеше еден модел на погрешно толкување кое ги зафати сите форми на комуникација.

Тоа што сакаме да го потенцираме е тежината и важноста од мултилингвизмот пред се во контекст на интеркултуралните аспекти на глобалните процеси на интеграции. За несреќа, а учејќи од историските моменти, евидентно е дека ние луѓето тежнееме да ги перцепираме назадувањата наспроти прогресот.

Имено, во периодот од раниот дваесети век арапскиот јазик беше дел од американското образование. Во втора година колеџ се очекуваше студентите да читаат арапска проза, а до трета година да се читаат Куранот и Хадите. Денеска исклучително се цени кога до крајот на четвртата година студентите се способни да се снајдат со статија во весник. Сето тоа е дел од промена во

моделот. Сето тоа е проблематично, а сугестиите за можни решенија се оскудни. Прашањето не е само во преводот на еден јазик во друг јазик, меѓутоа прашањето е во разбирањето.

Во Христијанска Европа постоеше обид од близу рана фаза да се разбере нешто за Исламот, за класичната арапска литература, за Исламската религија и т.н. Тоа оди назад до високиот среден век и се основа на солидни, практични разгледувања. Сепак, оружениот Ислам ја напаѓаше Европа и европјаните секаваа дека нешто треба да се превземе. Проучувањето на Исламот продолжи дури и по падот на заканата од инвазија. Од 16-от, 17-от век па навака, постоеја катедри за арапска култура во европските универзитети. Првата катедра за арапска култура во Франција беше основана во францускиот колеџ на почетокот од 16-от век. Првиот француски империјален упад во арабскиот свет се случи во 1798 година во Египет. Или се тоа француските ориенталисти кои беа вчудоневидувачки предодредени, или пак француските империјалисти беа вчудоневидувачки заостанати. Многу поважно е што тие учеа арапски и воспоставија катедри за арапска култура бидејќи арапскиот јазик беше класичен јазик, библиски јазик и затоа вреден да заземе место покрај латинскиот, грчкиот и еврејскиот јазик во универзитетите. Но тие не формираа катедри за персијски и турски јазик и покрај тоа што до 15 - 16от век арапскиот јазик повеќе не беше толку значаен во јавниот живот. Владетелите од арапскиот свет беа писмени во турскиот и во персискиот јазик. Тие немаа катедри за турски и персиски јазик од иста причина што немаа катедри за англиски и француски јазик: говорните јазици не беа применливи за универзитетските студии. Тие продолжуваа во обидите да го разберат Исламот, неговиот јазик и неговата теологија, она што ние го нарекуваме *ориентализам*.

Сепак не кореспондираше со западништво. Од друга страна, пронаоѓаме тотален недостаток на интерес во Европа се додека вниманието не беше покренато од освојувањата и доминацијата, при што вниманието кое беше дадено беше не поголемо од тоа денес. Додека европските ориенталисти учеа класичен арабски и го студираа Куранот, додека оние од Средниот Исток кои ги изучуваа европските јазици беа единствено сконцентрирани на современите проблеми. За пример, до 18-от и 19-от век имаше огромна литература од

сериозни автори за исламското право и теологија од европски христијани (и евреи). Потешко е да се пронајде сериозна студија за христијанска доктринална теологија од муслимански автори. Едноставно не наликува дека е од посебен интерес или важност. Тоа е едноставно разлика во перцепцијата.

За разлика од поновите генерации, порано беше до одредена мера забрането да се прават критички опсервации на другите општества, додека за своето општество се прават епидеиктички опсервации. Денес е евидентно дека не постојат такви забрани. Оваа разлика е важен елемент во потешкотиите на комуникацијата кои се се поинтензивни во денешно време.

Што се однесува за Вахабизмот, тој завзема централно место во Исламот, по значајност близу да се рече главна исламска традиција, од прилика слично на Ку Клукс Кланот кај Христијаните. Огромната разлика во уделот помеѓу двете групи е поради сликот на околностите кои за среќа не се случија во Христијанскиот свет: промената на Куќата на Сауд и локалните племенски шаици во Некд спрема Вахаби доктрината во 18-от век, поставувањето на Саудиското кралство во 1920-те години што ги вклучи Мека и Медина, и можеби најлошото од се, откривањето на нафтата. Тоа значеше дека наеднаш Вахаби монархијата беше заплакнета со нафтени пари и ги контролираше двете најсвети места во Исламот, со целиот тој престиж манифестиран преку контролата на Хаџ – аџилакот.

Понатаму, западните демократии имаат посебни потешкотии во разбирањето на важноста на аџилакот бидејќи не постои негова еквивалентна пракса кај Христијаните и кај западната историја. Христијаните прават аџилак, но тоа се индивидуални патувања кои се спроведуваат во индивидуално одбрани периоди и пригоди. Муслиманскиот аџилак бил и сеуште е организирана, групна активност која се спроведува во точно определен термин во годината, секоја година, привлекувајќи ги верниците од секој дел на светот на едно место. Оваа пракса овозможи ниво на комуникација во рамките на муслиманскиот свет која нема адекватна паралела кај христијаните, бар немаше се до појавата на масмедиумите. Секоја година муслиманите доаѓаат и учествуваат во заеднички церемонии и природно разменуваат размислувања и информации. Вака постои степен на интеркомуникација внатре муслиманскиот свет преку аџилакот, чија

што важност е тешко да се процени. Штом Сауд групата превземаа контрола сето потпадна под контрола на вахабистите. Штом на сето тоа се додаде богатството од нафтата кое е во постојан пораст, резултатот би бил трансформација во светска сила на она што инаку би било умоболна секта од рабовите на една маргинална држава.

Денеска во голема мера се говори за толеранцијата, а дослушуваме и големи нешта за легендарната толеранција изложена од исламска Шпанија во периодот на Средниот век. Тоа укажува на еден момент, дека толеранцијата е суштински нетолерантен идеал. На што мислиме кога велиме толеранција?

Во основа толеранцијата би значела „би ти дозволил дел, но не се од правата во кои јас уживам, се додека ти се однесуваш во согласност со правилата кои јас ги налагам.“ Ова би било фер дефиниција за толерантноста според европската пракса, но и во другите делови од светот. Тоа очигледно е далеку подобро одколку нетолерантноста. Но, ако некој ја спореди толерантноста доделена од Отоманското царство во својата златна ера, со тоа што било дозволено во тогаш современа Европа, повеќе од очигледно е дека отоманите биле подобри. На евреите им било дозволено да се засолнат во рамките на Отоманското царство и во различните муслимански држави од Северна Африка. Но тоа сеуште било, што би се рекло во модерен говор, граѓанство од втор ред. Сепак, подобро отколку ништо.

Тоа што е воочливо, Суфизмот е концепт кој работи како општествена моќ која ги соединува луѓето. Тој е мост помеѓу различните култури, кој делумно го објаснува успехот на Суфистите во близу секој дел од светот. Главната цел на Суфистите не е да постанат водачи на држава, но да постанат општествени градители. Тие се спојуваат себеси со останатите луѓе од општеството и ја учат нивната култура. Тие ја промовираат и унапредуваат комуникацијата помеѓу луѓето, поготово тогаш кога не посоеја визите и слични технички бариери. Тие ги започнаа релациите преку мешаните бракови и така на повеќе начини градеа разбирање помеѓу различните типови на луѓе.

Тоа на што Коранот учи е дека мора да се верува во пророците и да се гради комуникација со Евреите и Христијаните: *„Не ги разочарувајте“, бидејќи тогаш општествените проблеми ќе се множат.* Коранот ги учи верниците да

го обожуваат Бог како да го гледаат. А ако не го гледаат, тој ги гледа. Тоа значи дека дека неможе да се види Бога, но видливи се неговите знаци.

Суфистите го читаат тоа на поинаков начин: *Ако не се гледаш себеси повеќе, ако целосно ја напуштиш својата страст, тогаш ќе го видиш Него.* Понатаму, за сигурно ќе го видиш него во секоја индивидуа – мораш да го видиш Бога во секоја индивидуа и тоа е зашто Суфи учењата ја гледаат секоја личност како божја креација. Со ваквото постапување, никогаш не може да им се замери на суфистите за неодговорност или за лошо поведение.

Еден од најраните ориенталисти во Европа рече дека Суфистите немаат потреба да ја шират својата љубов од срцето со оружје. Тие немаат армија, и во односите со другите ги користат спиритуалните алатки. Имено, тие привлекоа илјадници кон својата традиција во Централна Азија, Индонезија, Југоисточна Азија, Турција, но и Европа.

Денес тоа не се случува бидејќи Исламот постана да биде блиску идентификуван со национализам. На почетокот на дваесетиот век, за време на востанијата против европската колонизација на муслиманскиот свет, исламските интелектуалци стремеа кон интерпретација на Куранот на овој начин, односно на начин како би се привлечла максимална можна поддршка за овие востанија. Тие комплетно ги занемарија спиритуалните (и Суфи) аспекти на религијата со цел да се продолжи борбата. Овој Вахаби отпор, ова движење на крајот го заслужи правото да го застапува муслиманскиот свет.

Друга работа што треба да се напомене во ова дистанцирање на Вахаби и Салафи е тоа што не постои термин Салафи во Исламот. Овој термин единствено може да се користи во првите три века на Исламот, имено наречен *а-Салафи-салих*. После овој период, терминот не се користи се до периодот на осумдесетите години од минатиот век, кога во обид да го зголеми својот верски легитимитет, Крал Фахд на отворањето на конференцијата рече: „Ние не сме Вахаби; ние сме Салафи.“ Сега, овој термин се употребува за опишување на сите овие нови и радикални муслимански групи како Муслиманско Братство или Хизб ут-Тахрир.

Во краток разговор со кинез кој бил затекнат на привремена посета во Индонезија околу темата на кинеската верска политика, човекот појаснил дека

кинеската влада ги затвора сите Вахаби џамии. На прашањето да појасни на која група муслимани припаѓа, човекот одговорил дека припаѓа на Суфи од Уигур, и потенцирал дека кинеската влада ним ништо не им пререкува се додека тие не се мешаат во кинеската владина политика. Тој појаснува,

„Единствениот проблем со кој се соочуваме денес во Кина е тој кој го предизвикува аџилакот. Порано одеа илјадници во Саудиска Арабија и аџиите беа пресретнувани кај Џедех од вахабистите кои на аџиите им подаваа литература. Набргу сите аџии залутуваа кон вахабизмот и се враќаа назад во Кина да ги уништуваат нашите храмови и да ги палат нашите ракописи. На тој начин нашата илјада и четрсто години стара муслиманска цивилизација постана уништена од Вахаби.“ (Baran, 2004)

Ако Вахабизмот може да пенетрира во затворената кинеска држава, замислете што се случува во западните демократии. Пред 1960 година немаше проблем во Западот. Но тогаш дојдоа Вахаби учителите поради што мнозинството од популацијата сметаат дека Суфизмот е чудна форма на Ислам. Но во реалноста, кога се патува на различните страни по светот, евидентно е дека Суфизмот е интегрален дел од исламската вероисповест. Во Индонезија има педесет милиони Накшибанди ученици и дваесет милиони на други редови, понатаму бројката е слична во Малезија, Брунеи и Турција. Дури и во Саудиска Арабија има Суфисти кои ги практикуваат обичаите дома бидејќи тоа им е забрането во јавност.

Следователно, примерот со САД каде постои ситуацијата дали американците ќе ги поддржат Суфистите или ќе соработуваат со Вахабистите. Ако се одбере второто, постои голем ризик дека се соработува со терористи, при што не постои сличен ризик со Суфистите. Работата е многу едноставна, САД мораат да посегнат кон невахабистичките муслимани ако сакаат да успеат во оваа битка. Тоа е предлог без губитоци.

Меѓутоа Суфизмот е несекојдневен. Тој нуди нешто поинакво од толеранција. Ставот кон луѓето кои припаѓаат на други религии изложен во

Суфи ракописите, е без паралела. Тоа не е само толеранција, тоа е прифаќање. Постојат поеми од Руми, од Ибн Араби на персиски и турски јазик кои индицираат дека сите религии се во основа исти: Сите религии имаат иста цел, иста порака, иста комуникација, и сите обожуваат исто божество. Тие можеби можеби ги изведуваат обреди на поинаков начин, но Бог е еднакво присутен во црквите, во џамиите, во синагогите. Наликува дека поимот за прифаќање како посебен од чистата толерантност е суштински важна придобивка и може да игра важна улога во воспоставувањето на подобри односи помеѓу заедниците како денес, така и во иднина. Ако погледаме на десетте заповеди, забележливо е дека повеќето од нив се насочени кон односите помеѓу луѓето. Само мал дел од заповедите се насочени на односот помеѓу Бог и луѓето. Мнозинството од нив посочуваат како не треба да постапуваат луѓето во меѓусебните односи. Во стандардните Исламски текстови, поголем акцент е поставен врз односот помеѓу луѓето и Бога. Суфизмот повторно додава значајна промена во овој контекст. Тој е истотака високо насочен кон дејствијата помеѓу луѓето, а не само односот кон Бога. Постои еден ндијски Суфи, Шаик Сарафадин кој драматично ја објаснува целава концепција. Имено тој говори дека навредите помеѓу луѓето се положи од навредите кон Бога. Значи, ако некој изврши навреда кон Бога, тој не му нанесе на Бога никаква штета, и Бог може на негов начин да прости. Штетата нанесена кон другите луѓе, лошото направено кон другите може да биде непоправливо. Во тој случај, прашањето за прошка може да постане навистина комплицирано. Сето ова наликува како прилично интересна придобивка кон моралната дебата на највисоко ниво.

Како важна поента би било поврзаноста со одредени аспекти од американската надворешна политика, што е навидум главна проблематика кога се бара пренесување на искуството. Постои добро позната традиција на Средниот Исток која датира назад до Студената војна. Сите знаеа дека ако направиш билошто кое би ги нанервирало русите, казната ќе биде брза и ефикасна. Од друга страна пак, ако сториш нешто на американците, не само што нема да има казна, туку би следувала и награда. Овие две релации ја сочинуваа основата на надворешната политика и тоа е причината зашто луѓето во официјалните кругови имаа големи потешкотии во позиционирањето себеси

кон пријателските манири. Обично, главниот став е да се избегнува посебна блискост со пријателите, поради стравот од антагонизирање на непријателите. Секако тоа не е добра форма на дипломатија.

Трагањето по потенцијалите на Суфизмот во постигнувањето на повисоките ниво во процесот на евроинтеграциите, во справувањето со натамошните процеси на културните интеграции не доведе до највисоката порака која една школа може да ја даде, а тоа е почитување на ближниот, на соседот, на пријателот и содружникот. Тоа е основата на Суфизмот. Тоа е потенцијалот на Суфизмот. А, што може да биде позначајно од спознавањето себеси, постигнувањето повисоко јас, по хумано јас денес од тоа што бев вчера.

Во конкретниот сплет на околности кои ја дефинираат денешницата, оваа драгоцената порака која суфизмот ја носи кон нас беше препознаена од САД каде со полна пареа се ползуваат мудростите од Суфизмот. Ние не говориме за некаков процес на исламизација, за Суфизмот како портал кој го шири Исламот. Говориме за меѓуопштествените односи, за меѓучовечките односи, говориме за процесите за глокализација каде сите можности се отворени, каде е *се на маса*.

Во тој контекст, д-р Саритопрак во своите анализи говори како американците ја имаат препознаено таа ситуација и нивната предност е што тие се навистина отворени кон светот, односно како Арнолд Гелен ќе го окарактеризира модерниот човек. На тој начин д-р Саритропак го опишува модерното општество кое е отворено кон светот, а суштинската порака во таа концепција ја имаат Суфистите. Не како први кои го пронашле мирот во срцето, но како први кои со широки гради се впуштаат во морето на различности учејќи на една универзална еднаквост, а тоа е апсолутната љубов. На прашањето која е целта на човекот во светот, д-р Изети ќе каже, “тоа е љубовта”. Љубовта во сите можни форми и облици. Светот во кој живееме е продукт на љубов. Човекот е тука да научи да љуби.

Суфизмот е призмата низ која модерниот свет треба да го перцепира исламот. САД тоа го видоа години наназад. Литературата која гравитира околу теметиката на Суфизмот изобилува во САД, каде е приметливо е практикувањето на премисата “мисли глобално, делувај локално”. Евидентно е дека ситуацијата на стариот континент е поинаква. Далеку од обидот да

покажеме дека се оскудни напорите да се некако намали таа предност на САД, меѓутоа Европа, еден позначаен нејзин дел, сеуште е роб на тие средновековни империјалистички размислувања. Делува дека ксенофобијата е опасна за современо европското општество. Меѓутоа истотака евидентни се и напорите на прогресивните струи во рамките на ЕУ кои се насочени кон интеграцијата, напори кои се вложуваат од страна на граѓански здруженија кои целат кон надминувањето на религиската толеранција и стремат кон граѓанскиот соживот.

Во тој контекст, а со единствена намера да се укаже на единствениот избор кој цели кон секогаш повисоките структури на интеграцијата, оваа студија на Суфизмот која опфати временска и просторна димензија во анализата на Тесаввифот, јасно потврди дека Суфизмот е неразделен, конститутивен дел од исламската вероисповест. Суфи групите во минатото придонеле за задржувањето на афентичноста на Исламот. Суфизмот активно учествувал во градењето на соживотот помеѓу муслиманите и останатите вероисповести кои од во повеќе прилики делеле време и простор.

Евидентна е намерата на Суфизмот во градењето на подобра личност, кон себеафирмацијата и создавањето и негувањето на мирољубив однос со содружникот. Во повеќе материјали кои беа проучувани забележлив беше ставот на Суфизмот со кој односот помеѓу луѓето е поставен на повисоко ниво од односот со натприродното битие. Тоа ни говори за една, неспорно иманентна, хумана димензија на Суфизмот: тоа е потенцијал кој ветува соживот, почит кон другиот и другите. Тоа е доблест која во оваа денешна ситуација на масовни процеси на глобализација не смее под никаков начин на биде условена. Податоците од теренското истражување покажуваат дека Суфизмот е далеку од нешто ново на овие предели. Меѓутоа, како случајот со повеќето социјалистички општества во централна и западна Азија, така и тука се приметувача белегот од секуларизмот и атеистичките политики кои беа спроведувани повеќе од пет децении. Имено Суфизмот бил долго време присутен на овие предели и тој ја правел посебноста на Исламот тука, односно ориенталниот Ислам. Ситуацијата денес е поинаква.

Денес, од културолошки аспект оваа димензија на Исламот е близу непозната, или пак како ќе објаснат испитаниците од Тарикатите, Суфизмот е

малку претставен а тоа малку е и во голема мера погрешно претставено. Тоа што светот полага огромна надеж во потенцијалот на Суфизмот како медијатор и интегратор на глобално ниво од културолошки, верски аспект е потврдено од сите испитаници кои учествуваа во теренското истражување. Имено Суфизмот треба да биде прозорецот низ кој Исламот треба да биде погледан. Тоа е девизата која Западот ја прифати, пред се тоа е основата на надворешната политика на САД спроведена кон исламските заедници.

Тоа што треба нашето општество да направи, како би земало активна улога во тој контекст, што истотак го наведуваат и учесниците во истражувањето е заживување на старите традиции на Тарикатите. Таков потег ќе делува стимулативно првенствено кон Тарикатите, но и кон севкупното општество. Во рамките на истражувањето беше наведено и реконструкција и обнова на верските објекти кои се посетуваат од припадниците на Тарикатите, односно Теќата. Резултатот од теренското истражување истотака покажува дека праксата која години наназад ја имаат западните општества пред се од културолошки аспект, како преведувањето, печатењето – издавањето на филозофски дела, проза и поезија на маркантните Суфи автори: дела кои ја опфаќаат етички моменти од човековото секојдневие и општествената практика, позитивно ќе влијае на интегративните процеси внатре општеството, на интеркултурниот соживот, а следователно и на повисоките нивоа на интеграција. Меѓутоа, за сето тоа да се постигне, како што ќе посочи еден од испитаниците и претставник на Тарикатите, потребна е соодветна политичка и економска општествена зрелост.

„Јас сум муслиман, но не знам дали сум; не знам дали сум христијанин или евреин или австриец или источњак или западњак, горен или долен. Не знам дали сум од четирите елементи на светот. Не знам дали сум од рајот или од земјата. Не знам дали сум индиец, кинез или бугарин. Не знам дали сум ирачанец или сириец. Не знам дали сум од Роршан или од Асуохан. Не знам дали сум од овој свет или од тој – но јас сум тело и душа. Моето его е мојата душа. Кога спомнувам двајца тоа значи јас и Бог.“

Руми

„Моето тело постана колаж од секоја слика, тоа е место за дервишот да танцува; тоа е манастир за монахот да учи. Тоа е кука за сите или никој да обожува. Тоа е Каба за аџилак. Тоа е десетте заповеди од Тора, тоа е светиот Куран – мојата религија е религија на љубовта. Билокаде да го насочам лицето, тоа е љубов кон бога.“

Ибн Араби

Користена литература

Abr Ar Rahman bin Muhammed ibn Khaldun (2015). *The Muqaddimah*. Translated by Franz Rosenthal. Princeton University Press.

Alexiev, A. (2003). *Wahhabi influence in US*. Center for Security Policy.
<https://www.centerforsecuritypolicy.org/2003/06/26/alexiev-testifies-on-wahhabi-influence-in-us-2/>

Almazova, L.I., Ahunov, A.M., Bekkin, R.I., Brilev, D.V., Hairutinov, R.R. (2014). *Islam in Multicultural World: Muslim movements and Mechanisms of reproduction Ideology of Islam in the modern Information space*. University of Kazan, Republic of Tatarstan, Russia.

Arberry, A.J. (2000). *Discourses Of Rumi – Fih Ma Fihi*. Omphaloskepsis, Ames, Iowa.

Ацески, И. (2012). *Дизајнирање на социјалните истражувања: (теорија, методи, собирање и обработка на податоци)*. Филозофски факултет, Скопје.

Baran, Z. (2004). *Understanding Sufism and its potential role in US policy*. The Nixon Center, 1615 L Street, NW, Suite 1250, Washington, DC 20036-5651

Beyer, P. (2013). *Religion in the context of globalization: Essays on concept, form, and political implication*. Routledge, 2 Park Square, Milton Park, Abingdon, Oxon OX14 4RN.

Bouasria A. (2015). *Sufism and Politics in Morocco: Activism and Dissent*. Routledge, 2 Park Square, Milton Park, Abingdon, Oxon OX14 4RN.

Boyce, C. and Neale, P. (2006). *Conducting In-Depth Interviews: A Guide for Designing and Conducting In-Depth Interviews for Evaluation Input*. Pathfinder International, 9 Galen Street, Suite 217, Watertown, MA 02472, USA.

Brown, B. William. (1987). *QURAN, THE HOLY*. Published and Printed by the King Fahd Holy Quran Printing Complex.

Casanova, José. (2004). *Religion, Secular Identities, and European Integration*. Transit 27

Cheney, D. (1993). *Defense Strategy for the 1990s: The Regional Defense Strategy*. Congres Library Press.

Corbin, H. (1978). *Historija Islamske Filozofije I-II*. „Veselin Maslesa“ – „Svjetlost“, Sarajevo.

Cvitkovic, Ivan. 2004. *Sociologija religije*. Sarajevo: Des

Durkheim, E. (1915). *The elementary forms of the religious life*. Allen and Unwin. London

Elijade, M. (1991). *Istorija Verovanja I Religijskih Ideja: Od Muhamed do Reformacije*. Prosveta, Beograd.

Faghfoory, M. (2003). *Kernel of the Kernel: A Shī`ī Approach to Sufism*. State University of New York Press

Fairbanks, Charles. (2001). *Disillusionment in the Caucasus and Central Asia*. Journal of Democracy Volume 12, Number 4. Johns Hopkins University Press. 2715 North Charles

Geertz, C. (1993) *Religion as a cultural system*. The interpretation of cultures: selected essays. Fontana Press

Geaves, R., Dressler, M., Klinkhammer, G. (2009). *Sufis in Western Society: Global networking and locality*. Routledge, 270 Madison Ave, New York, NY 10016

Gulen, M. F. *Towards a global civilization of love and tolerance*. The Light, Inc. 26 Worlds Fair Dr. Unit C, Somerset, New Jersey, USA, 08873.

Hardar T. L. (1992). *The Green Peril: Creating the Islamic Fundamentalist Threat*. Policy Analysis, Cato Institute

Hodgson M. G. S. (1993). *Rethinking World History: Essays on Europe, Islam and World History*. Cambridge University Press, Cambridge.

Jenkins, P. (2009). *Mystical power*. Globe Newspaper Company. Boston.

Јевтић, М. (2012). *Проблеми политикологије религије*. Београд: Центар за проучавање религије и верску толеранцију.

_____. (1995). *Ислам и геополитичка логика*. Ковинг-инжењеринг. Београд.

Kaplan, B. (1961). *Studying Personality Cross-Culturally*. University Of Kansas. Harper And Row Publishers Inc., New York.

Karamustafa, A.T. (2007). *Sufism: The formative period*. Edinburg University Press Ltd, 22, George Square Edinburg.

Kiely, R. (2005). *The Clash of Globalisation: Neo-Liberalism, the Third Way and Anti-Globalisation*. Brill Leiden, Boston.

Koković, D. (2005). *Pukotine culture*. Novi Sad: Prometej

Laipson, E., Kurtzer, D., Moore J. L. (1991). *Intelligence and the Middle East: What Do We Need To Know*. The Washington Institute For Near East Policy.

Lewis, B. (2002). *What Went Wrong? The Clash Between Islam and Modernity in the Middle East*. London. Weidenfeld & Nicholson.

Lings, M. (1975, 1983, 2005). *What is Sufism?*. Suhail Academy, Lahore, Pakistan.

Malchert, C. (1996). *The transition from asceticism to mysticism at the middle of the ninth century C.E.: Studia Islamica, No.83. pp 51-70*, Maisonneuve & Larose.

Massignon, L. (1997). *Essay on the origins of technical language of Islamic mysticism*. University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana

Margoliouth, D.S. (2003). *Mohammed and The rise of Islam*. G.P. Putnam's sons, New York And London, The Knickerbocker Press.

Marvasti, A.V. 2004. *Qualitative Research in Sociology*. SAGE

Matevska, D. (2011). *The Relationship Between the Political and Religious Elite in Contemporary Macedonian Society*, Политикологија религије, бр. 1/2011, Година 5

Matevska D. i Matevski Z. (2013). *National and Religious Identity in R. Macedonia in Global Age*. Kosovska Mitrovica: Faculty of Philosophy, University of Pristina

Matevski, Z., Aziri, E. i Velickovski, G. (2006). *Introducing Religious education in Macedonia*. Vo Zbornik: Religion and pluralism in education. Novi Sad: CEIR in cooperation.

Matevski, Z. (2007). *Religious dialogue and tolerance – theoretical and practical experiences of differences and similarities*. Vo Monografija: Politics and Religion. Beograd: Centere for study of Religion and religious tolerance.

_____. (2007). *b. Religion in multicultural society*. Vo Zbornik: *Sociological Horizons*. Blagoevgrad: South-west Universtity "Neofit Rilski".

_____. (2005). a. *Religiska tolerancija u multietničkoj i multikonfesionalnoj R. Makedoniji*. Vo Zbornik: Religija u multikulturnom društvu. Novi Sad: Filozofski fakultet.

_____. (2005). b. *Sociological Analysis of the religious situation in Macedonian Post communist society*. Vo Zbornik: Religion and Politics. Blagoevgrad: South-west University "Neofit Rilski".

_____. (1999). *Durkheim's reaches in religion studying*. In Anthology: Durkheim and contemporary sociology. Skopje: The Faculty of Philosophy.

_____. (2002). *Actuality of Webers' beliefs about religion – Sociological Review*. No.1-2, Skopje.

_____. (2004). *Constructive solving of conflicts, as an important factor for protecting human rights and freedoms*. In Anthology of Fridrih Ebert Stiftung, Skopje.

_____. (2005). *Critical overview on certain sites for religion in modern American sociology*, Anthology of works, the Faculty of Philosophy, Skopje.

_____. (2004). *Religious tolerance in Republic of Macedonia-is the national interests stronger than the ecumenical conscience*. [HTTP://kotor-network.info/papers/kotor2004/Macedonia.matevski.htm](http://kotor-network.info/papers/kotor2004/Macedonia.matevski.htm).

_____. (2005). *Sociological Analysis of the Religious Situation in Macedonian Post-Communist Society*. In Anthology: Religion and Politics, Blagoevgrad: South-West University "Neofit Rilski".

_____. (2005). *Religious tolerance in multiethnic R. Macedonia*. In Anthology: Religion in Multicultural Society. Novi Sad: Faculty of Philosophy.

_____. (2006). *Introducing Religious education in Macedonia*. In Collection of paper: Religion and pluralism in education. Novi Sad: CEIR-Kotor Network.

_____. (2007). *Religious dialogue and tolerance-theoretical and practical experiences of differences and similarities*. In Monograph: Politics and Religion. Beograd: Center for study of Religion and religious tolerance.

_____. (2007). *Religion in multicultural society*. In Collective article: Sociological Horizons. Blagoevgrad: South-West University "Neofit Rilski".

- _____. (2008). *The challenges of Sociology of Religion after 1991*. In Anthology: The sociology of religion in the Former Yugoslav Republics. Nis: JUNIR.
- _____. (2009). *Islamische Ausbildung in per Republik Mazedonien*. In anthology, Islamic education in Europe. Wien-Koln-Wemar: Bohlav verlag.
- _____. (2009). *Critical overview on certain sights for religion in modern American sociology*. In anthology: Contemporary American sociology (Robert K. Merton as occasion). Skopje: Faculty of Philosophy.
- _____. (2009). *Some Aspect of the revitalization of religion in Republic of Macedonia after its independence*. In Anthology: Culture in transition – transition in culture. Krakow: Jagiellonian University
- Mirahmadi, H., Farooq, M., Zaid, W. (2010). *Traditional Muslim Networks: Pakistan's untapped resource in the fight against terrorism*. WORDE, 1875 Eye St NW Suit 500, Washington DC 20016.
- Nasr, S.H. (1978). *An introduction to Islamic Cosmological Doctrines*. Thames And Hudson, Great Britain.
- Nasr, S. H. (2009). *The Heart Of Islam: Enduring Values Of Humanity*. HarperCollins Publishers (Australia), Pty. Ltd. 25 Ryde Road, Pymble, NSW 2073, Australia.
- Perez, Z. (2003). *How the Idea of Religious Toleration Came to the West*. Princeton University Press
- Rabasa, A., Benard, C., Schwartz, H. L., Sickel, P. (2007). *Building Moderate Muslim Networks*. RAND Corporation, 1776 Main Street, P.O. Box 2138, Santa Monica, CA.
- Randall, L. (2013). *Higgs Discovery: The Power of Empty Space*. Ecco. 2013. ISBN 978-0062300478.
- Samons, L. J. (2004). *What's Wrong With Democracy?* University of California Press, Berkeley and Los Angeles, CA
- Schimmel, A. (1975). *Mistical dimensions of Islam*. The University of North Carolina Press.
- Schirmacher, C. (2008). *Islam and Society*. Verlag fur Kultur und Wissenschaft, Culture and Science Publ., Bonn.

Smith, G. M. (1993). *The Poetry of Yūnus Emre, A Turkish Sufi Poet*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Tellinger, M. (2013). *Ubuntu Contributionism – A blueprint for human prosperity*. Zulu Planet Publishers, South Africa.

Trimingham, J. S. (1971). *The Sufi Orders in Islam*. Oxford

Veer, van der P. (1999). *Nation and Religion: Perspectives on Europe and Asia (with Hartmut Lehmann)*. Princeton University Press.

Veer, Van der P. (2016). *Spirituality in modern society*. Project Muse, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, MD, USA 21218.

Whinfield, E.H. (2001). *The Spiritual Couplets of Maulana Jalalu-'d-din Muhammad i Rumi*. Omphaloskepsis, Ames, Iowa.

Електронски извори

Beglerovic, S. (2010). <http://znaci.com/>

Guiora, Amos N. 2007. *Top Ten Global Justice Law Review Articles*. <https://qibariig.files.wordpress.com/2014/10/top-ten-global-justice-law-review-articles-2007.pdf>

Godlas, A. Department of Religion, University of Georgia– various manuscripts concerning Islamic spirituality and mysticism. <http://www.shafiquevirani.org/pdfs/Virani-SpeakingTruth-Godlas.pdf>

Saritoprak, Z. Department of Religious Studies, John Carroll University: various manuscripts concerning Islamic spirituality and mysticism. http://www.humanities.uci.edu/religious_studies/user_files/IslandsJesus.pdf
<http://webmedia.jcu.edu/nursichair/files/2014/01/CV-Zeki-Saritoprak.pdf>

Gianotti, T. J., *Muslim Leadership: past, present, future*. Department of Religious Studies, University of Oregon.
https://thequranblog.files.wordpress.com/2010/04/elijah_muslim_leadership_paper-01.pdf

Whyte, S. (2014). *Confronting Modernity: Why the Revival of Islamic Sufism Matters*. ABC Religion and Ethics: <http://www.abc.net.au/religion/>

Прилог: Полуструктурирано интервју

Суфизмот – ИВЗ

- Односот помеѓу Ума и Тарикатите
- Стереотипизирање на Тарикатите
- Односите помеѓу Тарикатите и другите вероисповести

Суфизмот – Македонско општество

- Запознаеност на Македонското општество со Суфизмот воопшто
- Ставот на Македонското општество кон суфистите
- Вклучување на Суфистите во секојдневниот културен склоп

Суфизмот – афирмација во Македонското општество

- Улога на Суфизмот како медијатор во верската разноликост
- Улога на Суфизмот како баланс во културната разноликост
- Улога на Суфизмот во верската и културна интеграција на

Македонското општество

1. Каква е положбата на Тарикатите во ИВЗ?
2. Дали Тарикатите се рамноправно третирани од страна на ИВЗ?
3. Колкава е бројноста на Тарикатите во рамките на ИВЗ?
4. Каков е ставот на ИВЗ кон Суфизмот?
5. Дали ИВЗ ги прифаќа Суфистите како дел од своите верници?
6. Каков е односот помеѓу Тарикатите и другите верски заедници во Македонското општество?
7. Како би ја објасниле релативно слабата афирмација на Суфизмот во Македонското општество?
8. Дали активноста на Тарикатите е латентна во македонското општество и кои се причините за таа латентност?
9. Дали Тарикатите во Македонското општество се предмет на стереотипи?
10. Дали Тарикатите во Македонското општество се отворени само кон одредена група граѓани од конкретна етничка припадност?
11. Како е претставен Суфизмот во Македонското општество?
12. Наспроти огромната афирмација на суфистите во САД и Европа, зашто Суфизмот е малку познат за Македонското општество?
13. Каков е ставот на современото Македонско општество кон Тарикатите имајќи предвид дека пошироката јавност е малку запознаена со Суфизмот?
14. Дали постојат препреки во активностите на Суфистите во рамките на Македонското општество и неговиот културен развој?

15. Дали Тарикатите би требало да ги зголемат своите напори за културна афирмација во општеството?
16. Дали елементи од Суфизмот би можеле да бидат дел од Македонското секојдневие?
17. Дали Тарикатите преку своето духовно делување би придонеле во културното интегрирање на Македонското општество?
18. Дали Суфизмот би создал верски и културен баланс во Македонското општество?
19. Дали сметате дека Суфизмот во Македонското општество би можел да делува смирувачки и интегративно на верски и културен план, како што е тоа примерот со САД?
20. Дали би било корисно доколку Македонското општество завземе поконкретни активности околу афирмацијата на Суфизмот, како што е тоа пример во САД?
21. Какви мерки би предложили да бидат превземени од страна на културните субјекти, а кои би резултирале со афирмација на Суфизмот во Македонското општество?