



УНИВЕРЗИТЕТ „СВ. КИРИЛ И МЕТОДИЈ“ ВО СКОПЈЕ
ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ
Институт за социологија



Енис Феми Муарем

**ВЛИЈАНИЕТО НА ИСЛАМОТ ВРЗ
ОПШТЕСТВЕНИОТ ЖИВОТ НА МУСЛИМАНИТЕ
ВО СЕВЕРНА МАКЕДОНИЈА**

Докторски труд

Скопје, 2026

Докторанд:

ЕНИС ФЕМИ МУАРЕМ

Тема:

ВЛИЈАНИЕТО НА ИСЛАМОТ ВРЗ ОПШТЕСТВЕНИОТ ЖИВОТ НА МУСЛИМАНИТЕ ВО СЕВЕРНА МАКЕДОНИЈА

Ментор:

Проф. д-р ЗОРАН МАТЕВСКИ

Филозофски факултет, Универзитет „Св. Кирил и Методиј“ во Скопје

Комисија за одбрана:

Проф. д-р ТАТЈАНА СТОЈАНОСКА-ИВАНОВА (претседател)

Филозофски факултет, Универзитет „Св. Кирил и Методиј“ во Скопје

Проф. д-р ЗОРАН МАТЕВСКИ (ментор)

Филозофски факултет, Универзитет „Св. Кирил и Методиј“ во Скопје

Проф. д-р АНТОАНЕЛА ПЕТКОВСКА (член)

Филозофски факултет, Универзитет „Св. Кирил и Методиј“ во Скопје

Проф. д-р МАРИЈА ДРАКУЛОВСКА-ЧУКАЛЕВСКА (член)

Филозофски факултет, Универзитет „Св. Кирил и Методиј“ во Скопје

Проф. д-р ДАНИЕЛА КОЦЕВА (член)

Факултет за образовни науки, Универзитет „Гоце Делчев“ - Штип

Научна област:

СОЦИОЛОГИЈА

Датум на одбрана: 29.6.2026

ВЛИЈАНИЕТО НА ИСЛАМОТ ВРЗ ОПШТЕСВЕНИОТ ЖИВОТ НА МУСЛИМАНИТЕ ВО СЕВЕРНА МАКЕДОНИЈА

– Апстракт –

Овој труд се занимава со истражување на влијанието на исламот врз општествениот живот на муслиманите во Северна Македонија, при што се анализираат религијата како фактор на општествени промени и нејзината улога во обликувањето на индивидуалните и колективните вредности. Во воведниот, теоретски дел, се разгледува историскиот и концептуалниот развој на исламските учења и нивната способност да влијаат врз општествените процеси, како и начинот на кој религиозните норми се интегрираат во секојдневниот живот и општествените односи. Посебно внимание се посветува на опфатот и значењето на исламските прописи, како и на местото на општествените институции во исламската мисла.

Главниот дел од трудот е посветен на емпириско истражување што се фокусира на пет клучни општествени институции: политика, семејство, економија, образование и демографија. Преку анализа на ставовите и искуствата на муслиманите во Северна Македонија, трудот настојува да прикаже како исламските учења се рефлектираат во секојдневните практики, одлуки и вредносни ориентации во рамки на овие институции. Истражувањето ги опфаќа различните начини на толкување и применување на религиозните норми, како и степенот на нивна интеграција со современите општествени трендови.

Трудот им овозможува на читателите да добијат целосна слика за тоа како исламот влијае врз општествениот живот на муслиманите во Северна Македонија преку анализа на религиозните, културните и социјалните аспекти на нивното секојдневие. Притоа, се отвора простор за разбирање на динамиката меѓу традицијата и современоста, како и на процесите на адаптација и вредносна плуралност во рамки на муслиманската заедница.

Клучни зборови: ислам, општествени институции, Северна Македонија, муслимани, религија, норми, традиција, современост.

Enis Femi Muarem

**THE INFLUENCE OF ISLAM ON THE SOCIETAL LIFE OF MUSLIMS IN NORTH
MACEDONIA**

- Abstract -

This paper explores the influence of Islam on the societal life of Muslims in North Macedonia, analyzing religion as a factor of social change and its role in shaping individual and collective values. The introductory, theoretical section examines the historical and conceptual development of Islamic teachings and their capacity to impact social processes, as well as the ways in which religious norms are integrated into everyday life and social relations. Special attention is given to the scope and significance of Islamic regulations, as well as the place of social institutions in Islamic thought.

The main part of the paper is dedicated to empirical research focused on five key social institutions: politics, family, economy, education, and demography. Through an analysis of the attitudes and experiences of Muslims in North Macedonia, the paper aims to show how Islamic teachings are reflected in everyday practices, decisions, and value orientations within these institutions. The research covers the different ways of interpreting and applying religious norms, as well as the degree of their integration with contemporary social trends.

The paper enables readers to gain a comprehensive understanding of how Islam influences the societal life of Muslims in North Macedonia, through an analysis of the religious, cultural, and social aspects of their daily lives. In doing so, it opens space for understanding the dynamics between tradition and modernity, as well as the processes of adaptation and value pluralism within the Muslim community.

Keywords: Islam, social institutions, North Macedonia, Muslims, religion, norms, tradition, modernity

Изјавувам дека докторскиот труд го изработив самостојно, дека уредно ги цитирам сите користени извори и литература и дека трудот не е користен во рамките на други универзитетски студии или за стекнување на друго звање.

с.р. потпис:

Изјавувам дека електронската верзија на докторскиот труд е идентична со отпечатениот докторски труд.

с.р. потпис:

СОДРЖИНА

ВОВЕД

I МЕТОДОЛОШКА ПОСТАВЕНОСТ НА ИСТРАЖУВАЊЕТО	12
1. Формулирање на истражувачкиот проблем.....	12
2. Предмет на истражувањето.....	14
3. Цели и задачи на истражувањето.....	15
4. Хипотетичка рамка.....	16
5. Методолошка рамка на истражувањето.....	17
6. Значење на трудот и неговата општествена корист.....	21
II РЕЛИГИСКИТЕ УЧЕЊА КАКО ФАКТОР НА ОПШТЕСТВЕНИ ПРОМЕНИ: АНАЛИЗА НА ДВА ИСТОРИСКИ НАСТАНИ	22
1. Големата шизма од 1054 г.....	24
1.1 Влијание врз културата и идентитетот.....	25
1.2 Влијание врз јазикот и образованието.....	27
1.3 Влијание врз политиката и владеењето	29
1.4 Влијание врз правото и правните системи.....	31
1.5 Влијание врз економијата, трговските мрежи и економската етика.....	33
1.6 Влијание врз општествената стратификација, социјалната репродукција и организацијата на заедниците.....	35
2 Ширење на исламот	37
2.1 Влијание врз културниот поредок.....	39
2.2 Влијание врз политиката.....	42
2.3 Влијание врз економијата.....	45
2.4 Влијание врз закони и правен систем – правна трансформација.....	47
3. Заклучок	50
III СЕОПФАТНОСТА НА ИСЛАМСКИОТ ЗАКОН: ОД ИНДИВИДУАЛНА ДУХОВНОСТ ДО ОПШТЕСТВЕНА РЕГУЛАЦИЈА	51
1. Дескриптивен дел.....	51
2. Социолошки приказ на сеопфатноста на исламскиот закон.....	54
IV ВЛИЈАНИЕТО НА ИСЛАМОТ ВРЗ ОПШТЕСТВЕНИТЕ ИНСТИТУЦИИ КАЈ МУСЛИМАНИТЕ ВО СЕВЕРНА МАКЕДОНИЈА	57
1. Религиозноста на верниците и дефинирање на општествените институции.....	57
2. ПОЛИТИКА И ВЛАДЕЕЊЕ	61
2.1 Вовед.....	61
2.2 Теоретска рамка.....	62
2.3 Емпириски резултати и интегрирана дискусија.....	68
2.4 Заклучок.....	80
3. СЕМЕЈСТВО	82

3.1 Вовед.....	82
3.2 Теоретска рамка.....	83
3.3 Емпириски резултати и интегрирана дискусија.....	93
3.4 Заклучок.....	106
4. ЕКОНОМИЈА.....	109
4.1 Вовед.....	109
4.2 Теоретска рамка.....	109
4.3 Емпириски резултати и интегрирана дискусија.....	116
4.4 Заклучок.....	122
5. ОБРАЗОВАНИЕ.....	124
5.1 Вовед.....	124
5.2 Теоретска рамка.....	125
5.3 Емпириски резултати и интегрирана дискусија.....	128
5.4 Заклучок.....	135
6. ДЕМОГРАФИЈА.....	138
6.1 Вовед.....	138
6.2 Теоретска рамка.....	138
6.3 Емпириски резултати и интегрирана дискусија.....	142
6.4 Заклучок.....	147
ГЕНЕРАЛЕН ЗАКЛУЧОК.....	148
КОРИСТЕНА ЛИТЕРАТУРА.....	153
ПРИЛОЗИ.....	160

ВОВЕД

Кога се навраќам на моето академско патешествие, не можам а да не забележам колку природно се развиваше мојот интерес кон социологијата на религијата. Сè започна со моите студии по теолошки науки каде што ги стекнав темелите за разбирање на религијата однатре – не само како систем на верувања, туку и како живо искуство и дел од секојдневието на луѓето. Потоа, мојот пат продолжи кон интеррелигиските студии на овој факултет каде што научив да ги согледувам религиите од еден друг (научен) аспект, да ги анализирам идеологиите и да ги препознавам суптилните нијанси на верскиот дијалог и конфликт.

Сепак, токму докторските студии на Институтот за социологија ми овозможија да го крунисам моето академско искуство. Оваа мултидисциплинарна заднина ми даде уникатна перспектива – да ги гледам религиозните феномени не само низ теолошка или филозофска призма, туку и како дел од поширокиот општествен контекст. Не го кријам фактот дека мојата наклонетост кон оваа специјализација е и резултат на влијанието на мојот ментор, истакнат социолог на религијата, кој ме инспирираше да ги истражувам токму тие точки на пресек меѓу верата и општеството. Едноставно, се пронајдов во овие научни води – како тоа да беше природен тек на моето образовно усовршување.

Секогаш сум верувал дека вредноста на еден научен труд се зголемува кога во него се вклучени различни научни дисциплини. Различните перспективи овозможуваат поголема социолошка имагинација и подлабоко разбирање на сложените општествени појави. Токму затоа, кога дојде време да ја избирам темата за мојата докторска дисертација, си поставив три јасни услови: прво, темата да биде типична социолошка проблематика, бидејќи сепак оваа дисертација се изработува на Институтот за социологија; второ, истражувањето да биде што е можно пооригинално и поразлично од веќе постојните трудови во оваа област; и трето, трудот да има трага – да не биде само уште една докторска дисертација, туку да остави влијание во општеството или барем во академската заедница.

Иако овие критериуми го направиле изборот на тема уште посложен, токму еден општествен момент ја роди идејата за овој труд. Се сеќавам на денот на парламентарните избори кога забележав флаери поставени на автомобилите на паркингот кои повикуваа на бојкот на изборите – но не од политички, туку од верски причини. Флаерите содржеа пораки како „Не гласај, тоа е богохулие“ и курански стихови со кои се објаснуваше зошто гласањето не е верски дозволено. Истото го забележав и на графити низ улиците на Чаир (слика 1). Како теолог, ова прашање ми беше добро познато, бидејќи сум ги проучувал ставовите на различни исламски теолози и сум учествувал во многу неформални дебати на оваа тема. Но, овој пат, прашањето го доживеав од социолошки агол – како религиската догма може да се претвори во општествена акција преку пропагандни материјали и јавни пораки.



Слика бр. 1 Флаери и графит кои повикуваат на бојкот на избори од религиски причини

Така се роди првичната идеја за темата – како религиските учења можат да влијаат на политичко-општествени моменти. Со текот на времето, оваа идеја се прошири и кон другите општествени институции кои ги вклучив во истражувањето. Денес, кога го пишувам овој вовед, чувствувам дека моето академско патешествие природно ме доведе до оваа точка – да го истражувам токму она што веќе го гледав и до одредена точка не беше непознато, но сега научно истражено, структурирано, презентирано и докажано: динамиката меѓу религијата и општеството и начинот на кој исламот го обликува секојдневието на муслиманите во Северна Македонија.

Религијата и човекот или религијата и општеството не е непозната тема. Секое човечко општество е **претпријатие** за изградба на светот. Религијата има значителен удел во ова претпријатие (Bereger, 1967). Без разлика дали човекот е продукт на општеството, или општеството е продукт на човекот (иако во реалност нема контрадикција помеѓу овие две работи), религијата влијаела во големи размери на секојдневниот живот на човекот. Во многу историски примери, религијата ја имала улогата на одржување на реалноста на општествениот живот во кој луѓето го живеат секојдневието.

Општественото здружување или формирање на заедници базирани на култура, верувања, традиции или ритуали водени од правилата на религијата, не е новост или непознато во социолошкиот свет. Напротив, социологијата ги препознава религиските начела кои ја нагласуваат потребата од формирање на религиозни заедници како христијанската **кинонија**, исламскиот **уммет** и будистичката **санга**.

Од друга страна, пак, религијата исто така историски се покажала како една од најмоќните причини за социолошката алиенација. Нудејќи ја својата алтернатива за **вистината** и што значи да се биде среќен, религијата успеала на индивидуално и на општествено ниво да предизвика разлики и промени кои оставиле белег на секојдневниот живот на човекот.

Во текот на историјата, религијата била движечка сила зад многу значајни општествени промени, како што се: формирањето на држави, развојот на правните системи, уметноста, образованието и дури и политичките движења. Нејзиното влијание се забележува и во современите општества, каде што религиозните вредности честопати се преплетуваат со националниот идентитет, социјалната структура и меѓуетничките

односи. Така, хиндуизмот во Индија го обликува општествениот поредок преку кастинскиот систем и религиозните фестивали што ги обединуваат заедниците. Во будистичките земји, монаштвото и вредностите како сочувство и ненасилство се интегрирани во секојдневниот живот, образованието и јавниот морал. Јудаизмот, пак, влијае врз семејните односи, празнувањата и правниот систем, додека сикхизмот промовира еднаквост и солидарност преку заеднички оброци и препознатливи обележја на идентитетот. Во Јапонија, шинтоистичките ритуали се дел од јавниот и приватниот живот, одржувајќи ја врската со традицијата, природата и заедницата. Овие примери покажуваат дека религијата е длабоко вградена во општествените структури и секојдневието на верниците, влијаејќи врз нивните вредности, обичаи и меѓусебни односи.

Историски и христијанството и исламот одиграле значајна улога во обликувањето на општествените структури и вредности во различни заедници. Христијанството, преку своите институции и учења, влијаело врз развојот на образованието, уметноста, правниот систем и социјалната грижа, а црквата често била центар на културниот и јавниот живот. Поделбата на црквата на источна (православна) и западна (католичка) довела до формирање на различни културни и политички идентитети, што имало значајно влијание врз историјата и развојот на европските општества.

Исламот, пак, со своите верски и правни норми, придонел за формирање на општествениот поредок, развојот на науката, трговијата и меѓусебната солидарност во муслиманските заедници. Ширењето на исламот било проследено со ширење на арапскиот јазик, нови културни вредности и уметнички изрази, што оставило трајни траги во различни региони. Овие религии, преку своите вредности и практики, оставиле длабоки траги во секојдневниот живот, традициите и институциите на општествата во кои се развивале, а нивното влијание се чувствува и денес.

Социологијата, како наука за општеството, ја разгледува религијата како значаен општествен феномен што влијае врз формирањето на вредностите, нормите и идентитетот на заедниците. Религијата се анализира како институција што придонесува за општествена кохезија (Durkheim, 1995), зајакнување на чувството на припадност и регулирање на однесувањето во рамки на групата. Социолошките истражувања ја проучуваат религијата преку различни методи – од теренски истражувања и интервјуа, до анализа на институции, симболи и секојдневни практики – со цел да се разбере нејзината улога во интеграцијата, конфликтите и промените на вредносните системи во современите општества. На овој начин, социологијата овозможува подлабоко разбирање на сложените врски меѓу религијата и општествениот живот.

Религијата е една од најмоќните и најупорни сили во општеството, обликувајќи ги вредностите, нормите и самата структура на општествениот живот. Таа многу често ги обликува семејните структури, брачните обичаи и моралните очекувања во домаќинствата. Религиозните организации историски имале голема улога во основањето и управувањето со образовни институции, како и влијание врз наставните програми и моралното образование. Таа обезбедува морални кодекси и етички насоки кои можат да влијаат врз законите, општествените норми и концептите за правда. Исто така, може да влијае врз политичките идеологии, лидерството и легитимноста на авторитетот, понекогаш служејќи како основа за политички движења или државни политики. Религијата ги структурира важните животни настани — како што се раѓањето, полнолетството, бракот и смртта — преку ритуали и церемонии кои ги зајакнуваат општествените вредности. Многу религиозни организации обезбедуваат социјална помош, хуманитарна работа и социјални услуги, решавајќи потреби кои можеби не се задоволени од државата. Религијата ги обликува културните изрази, вклучувајќи уметност, музика, литература и колективен идентитет (Stark, 1987). Како сила, таа може

истовремено да биде конзервативна и динамична. Може да служи за зачувување на постојните општествени односи, но исто така може да биде извор на иновации и промени, обезбедувајќи нови вредности и легитимирајќи нови форми на општествена организација (Moore, 1963). Нејзиното влијание се забележува во различни аспекти од секојдневието, од вредносните системи и обичаите, до политичките и општествените процеси. Во современиот свет, религијата и понатаму игра значајна улога, особено во мултиетничките и мултирелигиските општества, какво што е и Северна Македонија.

Во овој контекст, истражувањето на влијанието на исламот врз општествениот живот на муслиманите во Северна Македонија добива особено значење. Иако постојат голем број истражувања за религијата и нејзината улога во општеството, малку трудови се фокусираат на специфичните аспекти на исламот и неговото влијание врз секојдневниот живот на муслиманската заедница во оваа држава.

Сметам дека како воведни теми пред главната дискусија на истражувањето треба да обработиме и презентираме две многу важни прашања. Првото се однесува на фактот дека религијата има влијание врз различни општествени сфери. Преку анализа на два историски настани ќе ја опфатиме првата посебна хипотеза. Втората воведна тема е во однос на уникатноста на исламскиот религиски систем. При прв впечаток кога се чита насловот на истражувањето, може да се постави прашањето каква е врска на исламот и општеството во коешто живеат луѓето. Познавачите на исламскиот религиски систем се повеќе од свесни и добро запознаени дека тој е сеопфатен во нормативна смисла. Исламските учења произведуваат норми и вредности за секој аспект во животот на човекот – на индивидуално и општествено ниво. Важно е овој факт да се разбере правилно пред да се навлезе во суштината на истражувањето. Меѓу друго, овој дел исто така претставува побивање на тезата дека исламот како и сите други религии е само систем на верување (догми) кои човекот лично ги практикува и доживува, или како што обично се вели: верата треба да е лична работа.

I МЕТОДОЛОШКА ПОСТАВЕНОСТ НА ИСТРАЖУВАЊЕТО

1. Формулирање на истражувачкиот проблем

Религиозноста е човечка и општествена особина. Токму како што напоменува Дирекм нема општество кај кое не постои религиозност. Таа може да биде фактор на значајни промени кај луѓето или да одредува и одржува различни процеси. Тие процеси можат да бидат од културен, политички, идеолошки карактер итн. Колку религиозноста може да влијае кај луѓето и општеството зависи главно од два фактори. Првиот, колку всушност човекот е религиозен. За да дозволи човекот да се води според религиските прописи на неговата вера, тој треба да верува дека тие прописи и традиции се исправни, практични за општеството во кое живее и се задолжителни. Од друга страна, пак, доколку религиозноста на човекот е на многу ниско ниво, тој дејствува и општи во околината според други правила и вредности кои ги смета за исправни. Во овој случај, оние малку работи кои останале како дел од религијата на овој човек, тој всушност ги смета само како традиција и не им дава својство на водечка улога. Другиот фактор се однесува на самиот религиски систем - колку тој е комплексен и дали ги надминува границите на чисто доктринарно својство каде што се бара од верникот само да верува во одредени начела, или, сепак пропишува правила според кои верникот мора да се води и постапува.

Ако преку призма на овие два фактори се гледаат и општествените прилики кај муслиманите во Северна Македонија, ќе се забележат разлики во нивото на религиозноста кај нас како и различни верски прописи кои се практикуваат, во зависност дали истите се гледаат само како традиција која оставила некој белег или верски примат што треба да се спроведе. Но, без разлика на нивото на религиозноста кај муслиманите, во различни секојдневни аспекти на нивниот живот може да се забележат траги на влијанија кои директно (намерно) или индиректно (традиционално) потекнуваат од религијата на која се припишуваат.

Всушност, многу општествени активности можат да се поврзат со религиските традиции/прописи кај муслиманите во земјава. Од културен аспект, тоа може да значи специфичен начин на облекување (посебно кај жените), јазични промени при што се користат огромен број на специфични арапски фразеологии во секојдневната комуникација, специфики во исхраната во однос на потеклото на месото и начинот на кој се произведува (познато како халал-систем) и сл. Во политичкиот живот, исто така, може да се забележат елементи на поврзаност со одредени религиски идеи. Кај дел од верниците постои мислење дека учеството во изборниот процес се коси со исламските начела и неговата легислатива. Тоа е поради фактот што при избор на народни претставници тие со просто мнозинство можат да носат закони кои се спротивни на верските прописи. Така на пример, Собранието може да донесе закон со кој се забрануваат одредени обврски на муслиманите и тие нема да можат да ги исполнат бидејќи во тој случај би биле гонети од државните институции. Друга група, пак, би повикувале за поддршка на одредена политичка опција бидејќи таа се залага за исполнување на правата на муслиманите и подобрување на нивната благосостојба. Иако, во реалност, ниту една партија јавно не настапува со религиозен наратив, во заднина секогаш ги има оние **гласови** кои произведуваат такви индикации. Кај голем број верници се отвора прашањето на кредити. Со оглед на тоа дека било кој процес во кој каматата е дел од договорот е строго забрането според исламската легислатива, некои муслимани тотално избегнуваат работи поврзани со камата. Спротивно на ова, кај друга група на верниците овој дел не е проблематичен бидејќи некои исламски теолози дале **фетва**¹ која дозволува земање на кредити со образложение дека луѓето се обврзани поради

¹ Фетва е верски пропис кој ја објаснува исламската легислатива по одредено прашање

општествените околности и начин на функционирање во општеството. Други интересни социолошки моменти што можат да се забележат кај некои верници се и неракувањето со спротивниот пол. Мажите муслимани не се ракуваат со жени со кои не се во сродство и обратно. При веселби и настани се практикува родова сегрегација. Тоа значи дека мажите се во посебен дел од ресторанот, а жените се во друг. Во тој случај не постои родово мешање при таков настан. Слична ситуација може да се забележи и во училиштата, каде што некои родители бараат од учителите нивниот/та син/ќерка да не седи заедно во иста клупа со деца од спротивниот пол. Во училиштата, исто така, се забележуваат и барања од некои родители нивните деца да не учествуваат во прослави поврзани со настани кои се спротивни на нивната вера – како славењето Нова година или пеењето на божиќни и новогодишни песни.

Овие неколку секојдневни забелешки кои се видливи кај муслиманите во Северна Македонија носат одредени прашања кои од социолошки аспект се релевантни за истражување. Факт е дека религијата сама по себе, или како одреден вид на верска традиција, остава траги кај муслиманите во нивниот живот во државата. Тоа што ќе се обидеме во овој труд да го поставиме како истражување е самото религиско влијание кај муслиманите во различни општествени сфери.

2. Предмет на истражување

Насловот на докторската дисертација е „**Влијанието на исламот врз општествениот живот на муслиманите во Северна Македонија**“. Преку дефинирање на сегментите на насловот, ќе дадеме појасен приказ на предметот што ќе се истражува.

- **Исламот** е религија објавена од пророкот Мухамед во VII век. Зборот **ислам** потекнува од арапскиот збор **истислам** што значи покорување. Со други зборови, исламот значи да се покориш на Создателот на сите креации, Аллах, преку негово издвојување во обожаване, при што Тој е единствено божество што заслужува да биде обожавано. Муслиманите веруваат дека Мухамед е последниот Божји пророк. Неговата порака е само континуитет на сите претходни пророци - од Адам, Ное, Мојсеј, Исус, па сè до него. Единствената разлика, според муслиманите, е во тоа што легислативата која на Мухамед е објавена е последна и ги аброгира сите претходни прописи на пророците. Важно е да напоменеме дека при истражувањето на влијанието на оваа религија врз муслиманите во земјава ќе ги земеме предвид само факторите кои директно произлегуваат од учењата на пророкот Мухамед според разбирањето на неговите придружници. Со други зборови, ќе бидат исклучени сите верувања, навики и традиции кои се припишуваат на исламската вера, а не се всушност дел од неа.

- Во однос на **општествениот живот** и секојдневјето на верниците, овој сегмент на истражувањето ќе се ограничиме на следниве општествени институции:

1. **Политика и управување**
2. **Семејство**
3. **Економија**
4. **Образование**
5. **Демографија**

Причините поради кои се одлучивме да се ограничиме на овие пет институции се од две природи: субјективна и објективна. Субјективната природа на ова прашање се однесува на нашето гледиште дека исламските учења имаат најзабележително и најмногу влијание во овие општествени институции. Објективна причина е големината на темите кои би биле опфатени доколку се вклучат повеќе општествени институции или повеќе сфери од општествениот живот. Тоа директно може да влијае на квалитетот на истражувањето, со оглед на тоа дека една од главните користени методи при ова истражување ќе биде анкетниот прашалник. Со повеќе опфатени теми при истражувањето, ќе се зголеми и бројот на прашања во анкетниот прашалник. Тоа може да има негативен ефект кај испитаниците како замор при одговарање или одговори кои би биле дадени единствено поради проаѓање на сите прашања без чувство за искажување на реален личен одговор/став по даденото прашање.

- Во истражувањето ќе бидат опфатени сите граѓани кои се декларираат како **припадници на исламската вера**, без разлика на нивната етничка припадност.

3. Цели и задачи на истражувањето

За полесна прегледност на целите на истражување, а со самото тоа добивање на поразбирлива слика за него, целите ги поделив во две категории:

Прва категорија на цели: општи и посебни.

Втора категорија на цели: теоретски и практични.

Општа цел на истражувањето

Општа, а и главна цел, на ова истражување е да се идентификува и анализира како религијата влијае на секојдневниот живот на муслиманите во Северна Македонија. Од оваа, како основна цел, произлегуваат и следните:

Конкретни цели:

- Анализа на способноста на религијата да менува општествени текови кај луѓето, аргументирајќи со прикажување на историски настани во тој правец.

- Истражувањето има за цел да прикаже како исламската религија е повеќе од догма преку својата комплексна легислатива која ги регулира сите сфери на животот на верникот.

- Истражувањето посочува на тоа дека во зависност од степенот на религиозност кај верникот, исламските прописи кои верникот ги практикува може да се сметат како обврска или пак само како традиција (незадолжително).

- Истражувањето треба да прикаже преку конкретни примери како религијата влијае врз верниците во различните општествени институции кои се предмет на ова истражување.

Во втората категорија на цели се:

Теоретска цел

Преку анализирање на исламската легислатива, истражувањето ќе посочи на верските насоки кои се поврзани со регулирање на различни општествени сегменти кај верникот.

Практична цел

Да се живее во мултиконфесионално општество значи да се разберат различностите на другиот и неговите постапки во заедничката средина. Традицијата, културата и религијата се фактори кои диктираат различни навики кај луѓето. Успешноста во заедничко споделување на општествениот живот помеѓу луѓето со различни навики се достигнува преку нивна афирмација и почитување. Академските истражувања на вакви и слични теми придонесуваат токму во тој правец на соживот.

4. Хипотетичка рамка

Во согласност со предметот и целите на истражувањето, формулирани се една генерална и две посебни хипотези.

Генерална хипотеза:

Исламот како монотеистичка религија влијае врз општествениот живот на муслиманите во Северна Македонија

Прва посебна хипотеза:

Религиските учења влијаат врз општествените промени.

Втора посебна хипотеза:

Исламските учења влијаат врз муслиманите на нивниот однос кон различни општествени институции.

Од втората посебна хипотеза, произлегуваат и следниве **конкретни** хипотези:

- Исламските учења влијаат врз муслиманите во Северна Македонија во областа на политиката.

- Исламските учења влијаат врз муслиманите во Северна Македонија во областа на семејството.

- Исламските учења влијаат врз муслиманите во Северна Македонија во областа на економијата.

- Исламските учења влијаат врз муслиманите во Северна Македонија во областа на образованието.

- Исламските учења влијаат врз муслиманите во Северна Македонија во областа на демографијата.

5. Методолошка рамка на истражувањето

Согласно со дефинираниот предмет, цел и задачите на истражувањето, најсоодветен метод за ова истражување е **комбинираниот метод**.

Ова истражување е спроведено во три фази. Првата фаза опфаќа следење на литература соодветна на двете воведните теми кои ги обработивме како теоретскиот дел на истражувањето. Преку **историско-компаративниот метод** и анализа на релевантна научна литература беа укажани факти што се однесуваат на различни општествени промени кои низ историјата се случувале како последица на верските учења.

Во втората фаза спроведовме истражување и анализа со користење на избраните методи. Во овој дел на истражувањето доминира **аналитичко-дескриптивниот метод** чија цел беше прецизно дефинирање на исламската нормативна и правна легислатива која реферира на петте општествени институции кои се предмет на истражувањето. За таа цел се користени следниве техники:

- анализа на содржина на основните извори на исламското учење (Куран, хадиси и раните исламски научници)
- структурирање на темите внатре во општествената институција според социолошка (научна) природа
- компаративна анализа со цел обезбедување на нијансирано разбирање на исламскиот општествен модел наспроти современите социјални текови

По добивање и категоризирање на овие податоци, применет е **квантитативен метод** во истражувањето. Преку **анкетен прашалник** на муслиманите истраживме дали, колку и на кој начин одредена норми се практикуваат. Прашањата беа подготвени и усогласени за секоја општествена институција поединечно. Анкетата беше спроведена анонимно. Исто така, беа спроведени **интервјуа** со десет експерти од области поврзани со темите на истражувањето:

- муфтија од Исламската верска заедница
- теолог од Исламската верска заедница
- претседател на Исламската селефиска заедница „Дар ел Хадис“
- теолог од Исламската селефиска заедница „Дар ел Хадис“
- социолог на религија, професор при Универзитетот во Тетово
- социолог, професор при Универзитетот на Југоисточна Европа
- социолог, пензиониран професор при Универзитетот на Југоисточна Европа
- филозоф, професор на Филозофскиот факултет во Скопје
- професор на Факултетот за исламски науки
- доктор на науки по социологија

Теолозите и претставниците на верските заедници требаа да ги објаснат нивните согледување за тоа како верските лица се одговорни за давање и толкување на религиозните норми како и кои се нивните гледишта за избраните општествени институции во светло на религиозните учења. На тој начин се добива појасна слика за нивното влијание врз верниците во државата. Социолозите и професорите, пак, требаа да дадат научна рамка на согледување на овие прашања.

Во однос на цитирањето, цитатите од интервјуата се вклучуваат **селективно и тематски релевантно**. Тие се користат само кога директно се однесуваат на темата на конкретното анкетно прашање или на пошироката проблематика на анализираната општествена институција. Избраните цитати се третираат како **илустративни за главните наративи и објаснувачки линии** што се појавиле во интервјуата, со цел да се прикаже разновидноста на интерпретации и да се даде квалитативна особина на

дискусијата. Кога одредена тема не се појавува експлицитно во интервјуата, анализата се темели првенствено на анкетните податоци, што се наведува транспарентно во текстот.

Директните цитати се наведуваат со означување на соговорникот преку неговата функција/профил (без лично име), а интервју-прашањата се приложени во прилог на крајот од дисертацијата, со што се обезбедува транспарентност на истражувачката постапка и конзистентност во пристапот кон сите интервјуирани лица.

Ова ни даде јасна слика и податоци кои не доведоа до заклучоци за поставениот проблем.

Примерок на истражување:

Ова истражување беше спроведено на примерок од 306 испитаници. Предметна популација се лица кои се декларираат како муслимани.

Во истражувањето се земени предвид двете официјално регистрирани исламски верски заедници во Северна Македонија: **Исламската верска заедница во Република Северна Македонија (ИВЗ)** и **Исламската селефиска заедница „Дар ел Хадис“ (ИСЗ)**, која е официјално регистрирана во 2020 година. Иако се различни по историја и организациска структура, тие се релевантни за анализата затоа што претставуваат две препознатливи институционални ориентации во рамките на исламската религиска практика во земјата.

Според Уставот на ИВЗ, заедницата „својата дејност ја потпира врз Куранот и Суннетот“, а „од фикхски аспект, се применува Ханефитската правна школа“. Според Статутот на ИСЗ, заедницата „го следи селефиското верување (акиде) во толкување на Куранот и Суннетот“, а „по практикување, го следи правното школо на Ехл ел Хадис и не се придржува стриктно кон ниеден мезхеб“. Овие статутарни определби се користат како основа за разграничување на институционалните профили на двете заедници во анализата.

Имајќи предвид дека муслиманската популација во Северна Македонија не е хомогена и дека дел од верниците не се формално-правно членови или активни припадници на ниту една од овие две верски заедници, овие категории во истражувањето се користат како аналитички индикатори, а не како исцрпна класификација на сите муслимани. Можно е дел од испитаниците да не се институционално врзани со ИВЗ или ИСЗ, но нивните ставови по одредени општествено-религиски прашања да покажуваат поголема блискост со едната или со другата ориентација.

Во аналитичка смисла, ИВЗ и ИСЗ во ова истражување се разгледуваат и низ призмата на **две школи** (ориентации) во рамките на исламската религиска практика: од една страна, традиционално-институционална ориентација што се потпира на воспоставени авторитети и локална верска традиција, а од друга страна, скриптуралистичка/реформска ориентација што нагласува директно повикување на изворните текстови и раните исламски авторитети. Оваа поделба служи како аналитичка рамка за споредба на ставовите, без претензија дека ги опфаќа сите можни теолошки и практични варијанти на исламот во Северна Македонија.

Анкетата беше дистрибуирана преку официјалните комуникациски канали на ИВЗ и ИСЗ, преку нивните верски челници, кои ја проследија до своите следбеници. Иако географското потекло на поединечните испитаници во рамките на државата не е дефинирано како примарна варијабла, ваквиот пристап обезбедува висока внатрешна валидност на податоците. Имено, од социолошка и теолошка перспектива, доктринарните норми и исламските принципи поседуваат универзален и транслокален карактер во рамките на заедницата, што значи дека нивната релевантност и обврзувачка

моќ за верникот се независни од неговата конкретна географска или урбано-рурална локација.

На овој начин, полесно создадовме простор да идентификуваме различни резултати кои доаѓаат од двете групи во однос на прашањата поврзани со истражувањето. Така, преку **компаративен** метод ги анализиравме разликите во норми, верувања и практики на муслиманите во општеството.

Приказ на резултати и анализа

Оваа дисертација усвојува тематска, интегрирана структура за презентација и анализа на наодите. Наместо да го следи конвенционалниот модел на раздвојување на теоретската рамка и емпириските резултати во посебни делови, истражувањето е организирано според општествени институции – имено, политика, економија, семејство, образование и демографија. За секоја институција, поглавјето започнува со теоретски преглед од перспектива на исламското учење, по што веднаш следуваат емпириските наоди од анкетата спроведени на муслимани во Северна Македонија и интервјуата со експертите.

Клучна карактеристика на овој пристап е намерното комбинирање на наодите и дискусијата за секое прашање или тема во рамките на емпириските делови. Наместо прво да се презентираат сите резултати, а потоа да се дискутираат во посебен дел, анализата за секоја институција е структурирана така што резултатите од анкетата, релевантните согледувања од интервјуата и интерпретативната дискусија се презентираат заедно за секое главно прашање или тема. Овој метод е избран за да се зголеми јасноста и ангажираноста на читателот, овозможувајќи му веднаш да ја разбере значајноста на секој резултат во соодветниот контекст и да го следи логичниот тек на анализата без да мора да се потсетува на претходни податоци или теоретски точки.

Оправдувањето за овој пристап е и практично и концептуално. Тематското интегрирање на теоријата и резултатите во рамките на секоја институција нуди неколку предности, особено во контекст на ова истражување:

Прво, оваа структура е намерно дизајнирана за да ја зголеми јасноста и пристапноста на дисертацијата. Со тоа што теоретската заднина и емпириските наоди за секоја институција се презентираат заедно, читателот може длабоко да се ангажира со една тема во исто време. Ова го избегнува когнитивниот товар на потсетување на теоретски детали од претходни поглавја при интерпретација на резултатите, што може да биде особено предизвикувачко во комплексна, повеќеинституционална студија како оваа. Со други зборови, **интегрираниот пристап** го минимизира ризикот важни теоретски точки или емпириски нијанси да бидат заборавени или превидени до моментот кога читателот ќе стигне до релевантните резултати.

Второ, интегрираната структура е во согласност со применетиот и интердисциплинарен карактер на истражувачката тема. Влијанието на исламот врз општествениот живот на муслиманите во Северна Македонија најдобро се разбира не апстрактно, туку преку интеракцијата помеѓу нормативните рамки и одживената реалност. Со споредување на теоријата и податоците во рамките на секоја институција, дисертацијата овозможува понијансирана и непосредна анализа, овозможувајќи директна споредба и побогата интерпретација.

Трето, овој пристап одразува намерен напор дисертацијата да биде читлива и ангажирачка. Академското истражување не треба само да биде ригорозно, туку и пристапно. Тематската интеграција на теоријата и податоците обезбедува секое поглавје да биде самостојно, што го олеснува следењето на аргументот и вреднувањето на наодите

од страна на читателите – без разлика дали се научници, практичари или членови на заедницата.

Конечно, оваа методологија е поддржана од најновите трендови во општествените науки, каде што интегрираните, тематски структури се сè повеќе препознаени како ефективни за студии со мешани методи и применети истражувања.² Со комбинирање на **квантитативни** податоци од анкети и **квалитативни** согледувања од интервјуа во секое тематско поглавје и со интегрирање на наодите и дискусијата за секое прашање или тема, истражувањето ги користи предностите на двата метода, обезбедувајќи сеопфатно и контекстуално засновано разбирање на секоја институција.

Накратко, одлуката да се избегне стандардната практика на раздвојување на теоретскиот и практичниот дел и да се комбинираат наодите и дискусијата за секое прашање или тема е свесен методолошки избор. Ова е оправдано од комплексноста на темата, природата на податоците и целта да се создаде дисертација што е и аналитички цврста и пристапна за поширока публика.

² Конкретни примери на автори кои ја обработуваат оваа тематика и конкретни примери на научни трудови кои го користеле истиот пристап:

Braun, Virginia, and Victoria Clarke. 2021. *Thematic Analysis: A Practical Guide*. London: SAGE

Creswell, John W., and Vicki L. Plano Clark. 2022. *Designing and Conducting Mixed Methods Research*. 4th ed. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications

Millien et al. 2021. Assessing burden, risk factors, and perceived impact of uterine fibroids on women's lives in rural Haiti: implications for advancing a health equity agenda, a mixed methods study

Wittink, Barg & Gallo. 2006. *Unwritten Rules of Talking to Doctors About Depression: Integrating Qualitative and Quantitative Methods*

6. Значење на трудот и неговата општествена корист

Едно академско истражување да биде успешно значи дека треба да остави трага во општеството која ќе биде макар и мала почетна точка во процесот на негово унапредување и нудење на решенија. За истражувачот, најголем предизвик всушност е да остави **наследство** кое треба да има видливи и практични резултати како на академско, така и на општествено ниво.

Ако социологијата како општествена наука ги следи, детектира и разбира процесите и нуди решенија за истите, а религијата е еден од најголемите двигатели во општеството, тогаш станува јасно колку социологија на религијата како наука може да даде придонес во различни процеси кои се важни за човекот. Ова истражување кое припаѓа на овој дел од општествените науки треба скромно, но сигурно, да отвори можности за дискусија и разбирање на многу процеси кои се поврзани со одредена верска заедница во државата. Доколку се земе предвид фактот дека муслиманите во Северна Македонија се во многу значаен број, тогаш несомнено многу општествени процеси зависат токму од нив или во најмала рака имаат големо влијание врз истите. Преку овој труд очекувам да придонесам, пред се, во разбирање на традициите и практиките на муслиманите во ова општество. Овој дел е од суштинско значење за мултиконфесионално општество кое доколку се стреми кон просперитет, мора да покаже зрелост преку прифаќање на различноста и адаптирање во сфери во кои заеднички се дејствува.

Преку овој труд се објаснети многу процеси во различни општествени институции кои се одвиваат како резултат на влијанието на религијата. На академско ниво, тоа значи дека ова истражување може да послужи како основа за разбирање на исламската легислатива во делови кои се однесуваат на општествени дејствија. Во суштина, овој труд треба да го заземе своето место во една од најспецифичните гранки на општествените науки, а тоа е социологија на религијата.

II РЕЛИГИСКИТЕ УЧЕЊА КАКО ФАКТОР НА ОПШТЕСТВЕНИ ПРОМЕНИ: АНАЛИЗА НА ДВА ИСТОРИСКИ НАСТАНИ

Религијата долго време е препознаена од социолозите како моќен фактор на општествени промени, обликувајќи ги општествата на длабоки и разновидни начини. Од најраните цивилизации до денес, религиозните верувања, институции и движења влијаеле врз општествените структури, врз културните норми како и врз самите политички системи. Односот помеѓу религијата и општествените промени е сложен бидејќи религијата може и да промовира и да се спротивставува на трансформациите во општествата.

Социологот, професор при Универзитетот на Југоисточна Европа, ја објаснува врската меѓу религијата и општествата на следниов начин: „Религијата низ историјата на човечката цивилизација имала суштинска и често централна улога во формирањето и развојот на индивидуите, општествата, културите и државните структури. Таа не била само верски систем, туку и еден вид општествен цемент што ги обединува луѓето околу заеднички вредности, норми и симболи и сакрални фигури. Во многу древни цивилизации, религијата се користела за давање на легитимност на политичката власт. Владетелите биле сметани за божји избраници или дури за божества (како фараоните во Древен Египет), што им давало апсолутна моќ над народот. Религијата нудела правила за тоа како да се живее, како да се однесува поединецот кон заедницата и кон другите луѓе од истата заедница или кон припадниците на другите светогледи или религии. Моралните и правните системи честопати се темелеле врз религиозни принципи (како што е случајот со Десетте Божји заповеди во јудео-христијанската традиција или Шеријатот во исламот). Религијата била основа за културна припадност, колективна меморија и обредна практика. Преку религиозните празници, ритуали и митови, заедниците создавале чувство на припадност и историска длабочина. Религиските институции одиграле голема улога во образованието, уметноста и зачувувањето на знаењето. Манастирите, џамиите и храмовите често функционираше како центри на учење и културно создавање“.

Историски гледано, религијата често служела како катализатор за големи општествени промени. Една од највлијателните социолошки анализи на овој феномен доаѓа од Макс Вебер, кој во своето значајно дело *Протестантската етика и духот на капитализмот* (2002) тврди дека протестантските вредности, особено оние на калвинизмот, одиграле клучна улога во развојот на модерниот капитализам во Западна Европа. Според Вебер, религиозниот акцент на напорна работа, штедливост и индивидуална одговорност придонел за економски однесувања кои го поттикнале растот на капиталистичките економии. Овој пример илустрира како религиозните идеи можат да ги обликуваат економските системи, а со тоа и пошироките општествени структури.

Религиозните убедувања исто така имале улога за различни реформски движења. На пример, во контекст на укинувањето на ропството во Соединетите Американски Држави, религиозни групи и лидери се повикувале на своите морални верувања за да се спротивстават на институцијата на ропството, мобилизирајќи го јавното мислење и акција во потрага по правда и еднаквост. Ваквите примери илустрираат како религиозните идеи можат да послужат како основа за протест и реформа, овозможувајќи им на поединците да се спротивстават на неправдата и да бараат и лична и колективна трансформација.

Сепак, влијанието на религијата не е еднонасочно. Додека таа може да поттикне општествена кохезија и единство, исто така може да стане извор на поделби и конфликти, особено кога различни религиозни групи се натпреваруваат за влијание или кога

религиозните верувања доаѓаат во судир со новите општествени норми. Двојната способност на религијата – да ја зајакнува стабилноста и да предизвикува промени – ја нагласува нејзината трајна важност како динамична сила во општеството (Moore, 1963).

Во исто време, религијата може да има улога и како конзервативна сила, зачувувајќи ги традиционалните вредности и спротивставувајќи се на општествените промени. На пример, во многу општества, религиозните институции се спротивставувале на движењата за родова еднаквост и правата на ЛГБТ-заедницата, повикувајќи се на доктринарни верувања. Во некои случаи, религиозните авторитети се обидувале да ги одржат воспоставените општествени хиерархии и норми, тврдејќи дека тие се божествено одредени. Оваа двојна способност на религијата – да инспирира и да ги инхибира промените – ја истакнува нејзината сложена улога во општеството.

Во современиот свет, религијата продолжува да влијае на општествените промени на различни начини. Подемот на теологијата на ослободувањето во Латинска Америка за време на доцниот XX век е забележителен пример, каде што католичките свештеници и лаиците се залагале за социјална правда и права на сиромашните, често спротивставувајќи се на авторитарните режими. Во последниве години, религиозните организации се активни во хуманитарни напори, застапување за животната средина (како енцикликата на папата за климатските промени) и иницијативи за градење мир во конфликтни зони.

Од друга страна, религиозниот фундаментализам исто така се појавува како значајна сила, понекогаш предизвикувајќи општествена поларизација или конфликти. На пример, повторното оживување на хинду-национализмот во Индија придонесе за промени во општествената и политичката динамика, влијаејќи врз правата на малцинствата и меѓугрупните односи.

Неспорна е моќта и улогата на религијата да менува, да оформува или во најмала рака да влијае врз општествата и нејзините процеси. Нејзините влијанија можат да бидат во насока на различни општествени сегменти, како и на индивидуално ниво. Како најконкретен пример кој детално ги опишува овие процеси е анализата што проследува два многу важни историски настани. Станува збор за поделбата на Црквата на источна и западна и раното ширење на исламот. Преку овие два историски процеси ќе прикажеме како религиските учења придонеле за појава на различни општествени процеси и даваат јасна слика за историската улога на религијата во формирањето на новата реалност во дадено време. Тоа што е заедничко и за двата настани е појдовната точка: религиска догма. Секако, тоа не се случува на едноставен начин без причинско-последични настани, но во еден подолг историски период резултатите се видливи, опипливи и подложни на анализа.

1. Големата шизма од 1054 година

Големата шизма од 1054 година, во науката позната и како Источно-западен раскол, претставува една од најрадикалните институционални и геополитички поделби во историјата на христијанската цивилизација, со која доаѓа до трајно диференцирање на Римокатоличката црква на Запад и Источноправославната црква на Исток. Иако догматските спорови, примарно артикулирани преку клаузулата **Filioque** и прашањето за папскиот примат, егзистирале како непосреден повод за анихилација на црковното единство, самиот феномен има длабока каузална вкоренетост во вековните културни, јазични и политички дивергенции помеѓу латинскиот Запад и грчкиот Исток. Согледана низ призмата на социологијата на религијата, оваа пресвртница не може да се третира како изолиран теолошки настан, туку како макро-општествен процес кој фундаментално ги преобликуваше социјалните институции, правните системи и колективните идентитети во Европа и Византиското Царство.

Влијанието на шизмата се проширило далеку надвор од теолошката сфера, влијаејќи врз развојот на општествените институции како што се управувањето, правото, образованието, па дури и економските системи. Поделбата помеѓу двете гранки на христијанството ги зацврстило постојните културни и политички граници, создавајќи посебни општествени рамки кои опстојуваат и денес. Дополнително, шизмата придонела за формирање на посебни идентитети и во Источна и во Западна Европа, обликувајќи ги јазикот, уметноста и традициите на начини кои продолжуваат да влијаат врз современите општества.

Големата шизма од 1054 година е кулминација на вековни теолошки, културни и политички разлики помеѓу христијанските заедници на латинскиот Запад и грчкиот Исток. Во својата суштина, шизмата била поттикната од несогласувањата околу религиозните догми, кои ги одразувале подлабоките општествени и институционални разлики. Овие теолошки спорови, иако наизглед апстрактни, биле длабоко испреплетени со културните и политичките реалности на времето, правејќи ја шизмата не само религиозен настан, туку и социолошки феномен со далекосежни последици.

Во јадрото на овој догматски конфликт се наоѓаа две клучни прашања кои имаа директни импликации врз структурата на општественото управување. Првото се однесува на несогласувањето околу клаузулата **Filioque** што станало симбол на пошироките тензии помеѓу двете гранки на христијанството, бидејќи ги одразувало различните теолошки акценти: фокусот на Западот на единството на Тројцата и акцентот на Истокот на различните улоги на Отецот, Синот и Светиот Дух (Sicienski, 2010).

Вториот значаен спор било прашањето за папската власт. Римската црква, под водство на папата, тврдела дека има врховна власт над целото христијанство, тврдејќи дека папата е крајниот авторитет по прашањата на верата и доктрината. Ова тврдење било засновано на верувањето дека папата, како наследник на Свети Петар, има уникатна позиција на власт дадена од самиот Христос (познато како **Cathedra Petri**). Наспроти ваквата хиерархиска монархизација на црквата, Источната црква се придржувала до поколегијален модел на лидерство, при што патријархот на Константинопол служел како „прв меѓу еднаквите“ меѓу епископите. Источната црква ја отфрлила идејата за папска врховност, сметајќи ја за пречекорување кое ја поткопува автономијата на локалните цркви (Meuendorff, 1989). Овие теолошки спорови биле дополнително влошени од културните и јазичните разлики. Латинскиот Запад и грчкиот Исток развиле различни литургиски практики, теолошки вокабулари и црковни традиции.

Накратко, Големата шизма е фундаментално вкоренета во несогласувања околу религиозните догми, особено клаузулата **Filioque** и папската власт. Овие теолошки спорови не биле изолирани од пошироките културни, политички и јазични контексти на времето, туку биле длабоко вградени во нив. Шизмата, така, претставува момент кога

религиозните учења станале катализатор за длабоки општествени и институционални промени, поставувајќи ја основата за посебниот развој на Источното и Западното христијанство и дефинирајќи ја новата општествена реалност на европскиот континент

1.1. Влијание врз културата и идентитетот

Поделбата помеѓу Римокатоличката црква и Источноправославната црква не само што создала две различни религиозни традиции, туку и ги зацврстила и обликувала културните рамки на општествата врз кои влијаела. Со текот на времето, овие разлики станале дефинирачки карактеристики на идентитетите на народите во овие региони, влијаејќи врз нивната уметност, традиции и колективното чувство на припадност.

Во социолошка смисла, културните разлики што се продлабочуваат по шизмата не се само **последници** во сферата на симболите, туку механизми преку кои се произведуваат и одржуваат групни граници. Ритуалите, литургискиот јазик, визуелната култура и празничниот календар функционираат како секојдневни форми на колективна идентификација - тие го кодифицираат прашањето „кои сме ние“ и „кои се другите“. Оттука, шизмата може да се чита како процес на институционализирано разграничување што се репродуцира преку културата. Следните примери кои ги анализираваме укажуваат на тоа.

1.1.1 Дивергентни јазични режими и модели на општествена интеграција

Еден од највидливите културни импакти на шизмата е разликата во религиозните практики и традиции. На Запад, Римокатоличката црква нагласувала униформност во литургиските практики, што станала обединувачка културна сила низ Западна Европа. На пример, употребата на латинскиот јазик во литургијата создала заедничка јазична и културна рамка која ги надминува регионалните разлики. Наспроти тоа, Источноправославната црква прифатила повеќе локализиран пристап, дозволувајќи литургиските практики да се изведуваат на народните јазици на регионите што ги служела, како што се грчкиот, старословенскиот и подоцна рускиот. Оваа локализација создала посилна врска помеѓу црквата и културните идентитети на народите на Исток (Ware, 1993).

Од аспект на социологија на религијата, изборот на литургиски јазик не е неутрален. Тој е средство за институционална координација и културна интеграција. Унифицираниот **универзален** јазик поттикнува стандардизација и надрегионална поврзаност, додека поголемата локализација ја засилува врската меѓу црковната практика и конкретните етно-културни заедници. Така, преку јазикот се воспоставуваат различни модели на припадност и религиска/културна лојалност.

1.1.2 Материјализација на авторитетот: Уметност и архитектура

Естетските и архитектонските традиции што се развивале во периодот по Големиот раскол овозможиле визуелна материјализација на дивергентните концепти за институционален авторитет. На Запад, нагласувањето на Римокатоличката црква на величественоста и авторитетот се одразило во изградбата на високи готски катедрали, како што се Нотрдам во Париз и Катедралата во Шартр. Овие структури го симболизираат централното место на црквата, нејзината улога како обединувачка сила низ различни кралства и визуелно ја рефлектираат хиерархиската поставеност на западното општество.

На Исток, византиската уметност и архитектура процветале под влијание на Источноправославната црква. Иконографијата, централниот елемент на православната богослужба, станала дефинирачка карактеристика на источната христијанска култура.

Иконите не биле само декоративни, туку се сметале за прозорци кон божественото, играјќи витална улога во духовниот живот на православните христијани. Аја Софија во Константинопол (денешен Истанбул) стои како сведоштво за величественоста на византиската архитектура и централното место на православната црква во источната култура. Употребата на куполи, мозаици и сложена иконографија во православните цркви создале уникатна естетика која продолжува да го дефинира културниот идентитет на православните заедници денес (Mango, 2000).

Овие визуелни и материјални форми може да се разберат како симболички јазик на институционалниот авторитет. Архитектурата и иконографијата не само што **изразуваат** вера, туку организираат колективно искуство, ја насочуваат побожноста и ја прават припадноста видлива и препознатлива. На тој начин, уметноста и архитектурата придонесуваат кон стабилизирање на културни граници меѓу заедниците и нивните религиски традиции.

1.1.3 Календарот како инструмент за општествена синхронизација

Шизмата исто така довела до разлики во прославата на религиозните фестивали и ритуали, дополнително зацврстувајќи ги културните разлики. На пример, датумот на Велигден, најважниот христијански празник, се пресметува различно во римокатоличката и источноправославната традиција поради разликите во литургиските календари. Оваа разлика во религиозното празнување станало обележје на културниот идентитет, при што православните христијани често ја нагласуваат својата различност од католичките верници.

Во социолошки термини, празничниот календар е форма на општествена синхронизација. Преку заеднички датуми, постови и празнувања заедниците го усогласуваат времето на секојдневието и ја репродуцираат колективната солидарност. Кога календарите се разликуваат, границата не останува само догматска, туку станува практична и видлива во секојдневниот ритам на животот, што дополнително ја зацврстува различноста помеѓу групите.

1.1.3 Долгорочни импликации: културен идентитет и национализам

Иако модерната нација и национализмот се развиваат многу подоцна, религиските институции и симболичките репертоари создадени во постшизматскиот период често служеле како ресурси за подоцнежните процеси на колективна идентификација. Во таа смисла, врската меѓу црквата и **националниот идентитет** не треба да се чита како директна и еднонасочна причинско-последична линија, туку како историски процес на постепено поврзување на религиозната припадност со политичката и културната самоперцепција на заедниците.

Во вековите по шизмата, Источноправославната црква станала тесно поврзана со националните идентитети на многу источноевропски и балкански држави. На пример, во Русија, православната црква била инструментална во обликувањето на концептот на „Света Русија“, културен и духовен идентитет кој ја позиционирала Русија како заштитник на православно христијанство по падот на Константинопол во 1453 година. Слично, во Грција, православната црква одиграла централна улога во зачувувањето на грчката култура и јазик за време на вековите на османлиска власт, станувајќи симбол на отпор и национален идентитет.

На Запад, влијанието на Римокатоличката црква врз културниот идентитет било исто толку длабоко. Улогата на црквата во крунисувањето на кралеви, основањето на универзитети и покровителството на уметностите помогнале да се обликува културниот и интелектуалниот живот на Западна Европа. Нагласувањето на католичката црква на

централизираниот авторитет и униформност придонело за развојот на заеднички западноевропски идентитет и покрај политичката фрагментација.

Како заклучок, културата се јавува како клучен посредник што ја преведува догматската разлика во практични социјални дејства, емоции и трајни колективни идентификации. Преку јазикот, уметноста, ритуалите и темпоралните структури, Шизмата се трансформира од акутен еклисиолошки инцидент во перманентен социолошки процес на разграничување, чии рефлексии се видливи во современите геополитички и цивилизациски кодови на Европа.

Еден од најмоќните канали преку кои овие културни разлики се стабилизираше е јазикот, бидејќи тој истовремено е средство на богослужба и инфраструктура на писменост и знаење. Затоа, во следниот дел вниманието го насочуваме кон тоа како постшизматската поделба влијаела врз јазичните режими и образовните институции на Исток и Запад.

1.2 Влијание врз јазикот и образованието

Големата шизма од 1054 година, иако првенствено теолошки конфликт, има длабоко влијание врз јазикот и образованието во Европа. Поделбата помеѓу Римокатоличката и Источноправославната црква ги зацврстила јазичните и интелектуалните разлики кои ги обликуваат културните и образовните традиции на нивните соодветни региони. Овие разлики, вкоренети во шизмата, продолжуваат да влијаат врз јазичниот и образовниот пејзаж на Европа, истакнувајќи го трајното наследство на овој историски момент.

Од социолошка перспектива, јазикот и образовните системи не претставуваат само неутрални медиуми за трансфер на информации, туку се клучни институционални ресурси преку кои се врши општествена селекција, кодификација на културниот капитал и репродукција на владејачките елити. Контролата врз **легитимниот** јазик на богослужбата и на науката егзистира како директна контрола врз дистрибуцијата на општествената моќ, статусните привилегии и пристапот до јавните функции. Оттука, постшизматската дивергенција во оваа сфера означува длабоко пререструктурирање на каналите за општествена мобилност на Истокот и на Западот.

1.2.1 Јазична поделба: универзален формализам наспроти вернакуларна плурализација

Еден од најнепосредните и најтрајни ефекти на шизмата е јазичната поделба помеѓу латинскиот Запад и грчкиот Исток. Пред шизмата, латинскиот и грчкиот биле доминантни јазици во христијанскиот свет, при што латинскиот се користел главно во Западното Римско Царство, а грчкиот во Источното Византиско Царство. Сепак, шизмата ја зацврстило оваа поделба, бидејќи Римокатоличката црква продолжила да го користи латинскиот како свој литургиски и научен јазик, додека Источноправославната црква го задржала грчкиот како свој примарен јазик за богослужба и теологија.

На Запад, употребата на латинскиот како универзален јазик на Римокатоличката црква создала заедничка јазична рамка која ги надминува регионалните дијалекти и јазици. Латинскиот станал јазик на образованието, правото и управувањето, поттикнувајќи чувство на единство меѓу различните кралства на Западна Европа. Основачите на средновековните универзитети, како Универзитетот во Болоња (основан во 1088 година) и Универзитетот во Париз (основан во XII век), дополнително го зацврстиле латинскиот како јазик на интелектуалната дискусија. Овие институции,

подржани од Католичката црква, станале центри на схоластиката, метод на учење кој се обидува да ја поими верата и разумот преку ригорозна дебата и анализа (Le Goff, 1993).

Во социолошка смисла, латинскиот овде функционира како „надлокален“ ресурс за институционална стандардизација. Тој овозможува создавање трансрегионални интелектуални мрежи и заеднички критериуми за ортодоксија, знаење и статус. Универзитетите, пак, стануваат механизам за селекција и давање легитимност на образувани елити кои потоа влегуваат во црковната и државната администрација. Така, јазикот и образованието се врзуваат со управувањето и правото, а не остануваат само културна разлика.

Наспроти тоа, нагласувањето на Источноправославната црква за употреба на народните јазици во богослужбата и образованието придонело за зачувување и развој на локалните јазични традиции. Иако дел од овие мисионерски и преведувачки процеси започнуваат пред 1054 година, шизмата придонела тие разлики подоцна да се зацврстат како институционални и идентитетски линии на разграничување меѓу Исток и Запад. Со тоа, јазичните избори стануваат не само пасторална практика, туку и маркер на цивилизациска и црковна припадност. На пример, мисионерската работа на Светите Кирил и Методиј во IX век, која подоцна била прифатена од православната црква, довела до создавање на глаголицата, претходник на кирилицата. Ова писмо овозможило превод на Библијата и други религиозни текстови на старословенски, правејќи ги достапни за словенските заедници. Употребата на народните јазици во православната традиција создала силна врска помеѓу црквата и локалните култури, помагајќи да се зачува јазичната разновидност во регионот (Obolensky, 1994).

1.2.2 Образовни традиции

Паралелно со јазичните режими, Шизмата ги трасираше и различните институционални матрици на образованието. Во Западна Европа, Римокатоличката црква одиграла централна улога во воспоставувањето на формални образовни системи. Манастирите и катедралните училишта станале примарни центри на учење, каде што свештениците, а во помала мера и лаиците, се образувале по теологија, филозофија и слободни уметности. Нагласувањето на Католичката црква на централизираниот авторитет и униформност се проширило и на образованието, при што латинскиот служел како медиум за настава. Овој систем на образование ја поставил основата за подемот на универзитетите, кои станале центри на интелектуална активност и иновации на Запад.

Овие институционални разлики имаат и стратификациски ефект. Тие влијаеле врз тоа кој добива пристап до писменост, формално знаење и **легитимни** титули, а со тоа и до позиции на авторитет. На тој начин, образовните модели не се само резултат на теолошки/црковни ориентации, туку и механизми на социјална селекција и репродукција на елити.

На Исток, образованието било поблиску поврзано со византискиот империјален систем и православната црква. Византското Царство одржувала силна традиција на класично учење, зачувувајќи и пренесувајќи ги делата на античките грчки филозофи, научници и историчари. Православната црква, иако фокусирана на теолошко образование, исто така ја подржувала студијата на класичните текстови како дел од својата интелектуална традиција. Основачите на училишта поврзани со манастири и цркви обезбедиле свештениците да бидат добро обучени во теологијата и грчкиот јазик, кој бил суштински за толкување на Библијата и другите религиозни текстови. Овој акцент на класичното учење помогнало да се зачува интелектуалното наследство на античкиот свет, кое подоцна ќе влијае врз ренесансата во Западна Европа (Runciman, 1970).

Контрастот меѓу западните средновековни универзитети и византиските образовни модели ја покажува врската меѓу црковната организација и формите на институционализирано знаење. Додека универзитетите на Запад постепено се профилирале како центри на дебата и кодификација на **легитимното** знаење, образованието на Исток останало потесно поврзано со империјалната и црковната инфраструктура и со континуитетот на класичната традиција. Овие различни патеки имаат долгорочни последици врз интелектуалните елити и начинот на кој се организираат правните и административните практики во двата културно-црковни простори.

На крај, влијанието на Големата шизма врз јазикот и образованието може да се сфати како институционално зацврстување на различни режими на знаење и авторитет. Преку јазичната стандардизација или плурализација и преку различно организирани образовни установи, се дефинира кој има пристап до **легитимното** знаење и кој може да претендира на јавна и црковна моќ. Бидејќи токму образуваните елити учествуваат во кодификацијата и примената на нормите, овие разлики логично се прелеваат и во доменот на правото. Оттука, во следниот дел фокусот на истражувањето се насочува кон анализа на тоа како постшизматската поделба влијаела врз правните системи и јурисдикциските модели во Исток и Запад.

1.3 Влијание врз политиката и владеењето

Овој историски настан има и длабоки политички последици кои фундаментално ги обликувале управувачките структури на Источна и Западна Европа. Различните односи помеѓу црквата и државата во католичкиот Запад и православниот Исток создале посебни политички системи и идеологии кои продолжуваат да влијаат врз општествата и денес. Од папската монархија на Запад до византискиот модел на цезаропапизам³ на Исток, шизмата оставила неизбришлив белег врз политичката историја на Европа.

Во социолошка смисла, политичките последици на шизмата можат да се разберат преку два поврзани механизми – давање легитимност и јурисдикција. Првиот се однесува на тоа кој има право да ја оправда и **освети** власта, а вториот на тоа кој има надлежност да донесува и спроведува норми (црковни и световни) и да санкционира отстапувања. Различната институционална архитектура на религиски авторитет на Запад и на Исток создала различни модели на политичка организација и различни форми на соработка/конфликт меѓу црквата и државата.

1.3.1 Улогата на црквата во политичкиот авторитет (дихотомија на авторитетот)

Една од најзначајните политички последици на шизмата била различниот однос помеѓу црквата и државата на Исток и на Запад. На Запад, Римокатоличката црква ја

³ Иако терминот **цезаропапизам** е широко прифатен во западната социолошка и историографска традиција за да ја означи надреденоста на световниот владетел над црквата и како таков е користен во овој труд, во современата византологија и социологија на религијата тој често се критикува како евроцентричен анахронизам. Имено, византискиот модел теоретски и канонски се засновал на концептот на **симфонија** (*symphonia*), кој не подразбирал тотална субординација на црквата, туку органска соработка и комплементарност помеѓу царската власт (*imperium*) и свештенството (*sacerdotium*), како помеѓу телото и душата. Императорот немал јурисдикција над внатрешните догми на верата ниту право на свештенодејство, туку дејствувал како надворешен заштитник на еклисијалниот поредок. За подетална критика на терминот види: **Runciman, S. (1977). *The Byzantine Theocracy*. Cambridge University Press; Dagron, G. (2003). *Emperor and Priest: The Imperial Office in Byzantium*. Cambridge University Press**, каде детално се деконструира митот за цезаропапизмот. За институционалниот развој на овој однос, види: **Ostrogorsky, G. (1969). *History of the Byzantine State*. Rutgers University Press.**

нагласувала својата независност од световните владетели, тврдејќи дека има духовен авторитет над целото христијанство. Папата, како поглавар на Католичката црква, се позиционирал како власт над кралевите и императорите, често посредувајќи во спорови и влијаејќи врз политичките прашања. Ова било илустрирано со настани како што е Контроверзата за инвеститурата (XI-XII век), во која папството се судрило со световните владетели околу назначувањето на епископи и екскомуникацијата на императорот Хенри IV од страна на папата Григориј VII во 1076 година (Morris, 1989).

Контроверзата за инвеститурата може да се чита како класичен пример за институционална борба за надлежност. Не станува збор само за персонални конфликти, туку за прашањето кој воспоставува легитимни елити (епископи) и кој го контролира симболичкиот капитал што доаѓа со црковните функции. Во таа смисла, религискиот авторитет функционира како политички ресурс што може да конституира или да делегитимира световна власт.

Наспроти тоа, Источноправославната црква развила модел на управување познат како цезаропапизам, во кој византискиот император имал и световна и религиозна власт. Патријархот на Константинопол, иако значајна религиозна фигура, бил подреден на императорот, кој се сметал за Божји претставник на Земјата. Оваа блиска врска помеѓу црквата и државата во Византиското Царство создал систем во кој политичкиот и религиозниот авторитет биле длабоко испреплетени, при што императорот играл централна улога во теолошките спорови и управувањето со црквата. (Runciman, 1970).

1.3.2 Политичка фрагментација и механизми за масовна мобилизација на Запад

Иако политичката фрагментација на Западна Европа има повеќеслојни историски причини, постшизматскиот однос црква–држава придонела таа фрагментација да се артикулира и управува преку постојани преговори и конфликти околу легитимноста. Оттука, улогата на папството може да се сфати како фактор што влијае врз начинот на кој се организира политичката конкуренција и компромисот меѓу световните центри на моќ.

Шизмата исто така придонела за политичката фрагментација на Западна Европа. Римокатоличката црква, иако обединувачки духовен авторитет, често се наоѓала во конфликт со световните владетели, што довело до борби за моќ кои го обликувале политичкиот пејзаж на регионот. На пример, поддршката на папата за крунисувањето на Карло Велики за Свет римски император во 800 година (пред шизмата) поставила преседан за вмешаноста на црквата во легитимирањето на политичкиот авторитет. Иако овој преседан претходи на 1054 година, тој е важен затоа што покажува дека легитимирањето на световната власт преку црковен авторитет веќе постоело како институционален модел, кој во постшизматски услови добива поизразени форми и станува предмет на повторливи конфликти. По шизмата, оваа динамика продолжила, при што папството играло централна улога во политиката на средновековна Европа.

Крстоносните војни, кои започнале во 1096 година, дополнително ја илустрираат испреплетеноста на религијата и политиката во постшизматскиот Запад. Иако крстоносните војни биле наводно религиозни војни за ослободување на Светата Земја, тие биле и длабоко политички, бидејќи вклучувале сојузи, ривалства и борби за моќ меѓу европските монарси. Шизмата ги влошила тензиите помеѓу католичкиот Запад и православниот Исток, бидејќи Четвртата крстоносна војна (1204) резултирала со ограбување на Константинопол од страна на западните сили, продлабочувајќи го јазот помеѓу двете цркви и нивните соодветни политички сфери (Madden, 2005).

Од социолошки аспект, крстоносните војни покажуваат како религијата може да функционира како ресурс за масовна мобилизација и за давање на легитимност на политичко-воени проекти, при што духовните цели се преплетуваат со интереси на елити,

престиж и геополитички пресметки. Четвртата крстоносна војна особено демонстрира дека конфесионалната граница не е само догматска, туку може да стане основа за политичко насилство и трајна меѓугрупна недоверба.

Централизација на Исток

На Исток, шизмата ја зацврстила централизацијата на политичката и религиозната власт во Византиското Царство. Источноправославната црква станала клучна институција во царството, поддржувајќи го авторитетот на императорот и служејќи како обединувачка сила во разноликата и мултиетничка држава. Оваа централизација на власта му овозможило на Византиското Царство да одржува релативна стабилност со векови, и покрај надворешните закани од исламските калифати, крстоносците и подоцна Османлиите.

Сепак, падот на Константинопол во 1453 година означило пресвртна точка во односот помеѓу црквата и државата на Исток. Источноправославната црква, сега под османлиска власт, станала заштитник на културниот и религиозниот идентитет на православните христијани на Балканот и во Источна Европа. Улогата на црквата во зачувувањето на националниот идентитет за време на периодите на странска доминација станала дефинирачка карактеристика на православната политичка култура, како што се гледа во Грција, Србија и Русија (Obolensky, 1994).

Како заклучок, Големата шизма создала трајно различни модели на однос меѓу религијскиот и световниот авторитет на Исток и на Запад. Преку механизмите на легитимација и јурисдикција, црковните институции влијаат врз тоа како се конституира политичката власт, како се решаваат конфликти и како се организира политичката лојалност. Така, шизмата може да се разбере како процес во кој религијската поделба се претвора во различни политички култури и управувачки практики, со последици што се репродуцираат и во подоцнежни историски услови.

1.4 Влијание врз правото и правните системи

Еволутивниот раскол помеѓу Римокатоличката и Источноправославната црква не се задржала единствено во сферата на догматиката, туку генерирала дивергентни патеки во развојот на канонското право, секуларните правни традиции и дефинирањето на границата помеѓу духовната и граѓанската јурисдикција. Од социолошка призма, правните системи претставуваат примарен институционален механизам преку кој апстрактните религиозни доктрини се преведуваат во обврзувачки општествени норми и системи на социјална контрола. Постшизматскиот развој на правото на Запад и на Исток открива фундаментална разлика во структурата на авторитетот. Додека Западот еволуирал кон строга институционална диференцијација и правна автономија, Истокот изградил модел на интеграција каде што правната норма функционираше како административен апарат на социјалната кохезија.

1.4.1 Дивергенција на канонското право - западна кодификација наспроти источна децентрализација

Една од најдиректните правни последици на шизмата е развојот на различни системи на канонско право во Римокатоличката и Источноправославната црква. Канонското право се однесува на збирот на закони и регулативи развиени од црквата за управување со нејзините внатрешни работи, вклучувајќи прашања за доктрина, дисциплина на свештенството и администрација на светите тајни.

На Запад, Римокатоличката црква развила високо централизиран и кодифициран систем на канонско право. *Decretum Gratiani*, составено од монахот Грацијан во XII век, станал основен текст на западното канонско право. Ова дело, кое се обидува да ги поими конфликтните правни традиции и теолошки принципи, ја поставило основата за подоцнежниот развој на *Corpus Juris Canonici* (Тело на канонско право). Нагласувањето на Католичката црква на централизираниот авторитет и униформност се одразило во нејзиниот правен систем, кој станал модел за секуларните правни кодекси во Западна Европа (Brundage, 1995).

Кодификацијата на канонското право воедно поттикнува професионализација на правното знаење и развој на експертски слој (правници, универзитетски обучени клирици), што ја засилува институционалната моќ на црквата и ја проширува правната рационализација во поширокото општество.

Наспроти тоа, Источноправославната црква одржувала подецентрализиран пристап кон канонското право. Иако православната црква исто така се потпира на одлуките на вселенските собори и делата на црковните отци, нејзината правна традиција била помалку централизирана и повеќе под влијание на локалните обичаи и практики. *Номоканон*, збирка на црковни канони и империски закони, служел како примарен правен текст во Византиското Царство. Оваа интеграција на религиозното и граѓанското право го одразува блискиот однос помеѓу црквата и државата на Исток, каде што императорот играл значајна улога во администрацијата и на секуларното и црковното право (Runciman, 1970).

Оваа интеграција на црковното и граѓанското право создава поинаков модел на институционално управување. Религиската норма не е само морален ориентир, туку дел од административниот апарат на државата. Така, разликата меѓу Исток и Запад може да се сфати како разлика меѓу посилно разграничени и посилно споени сфери на власт, со директни последици врз правната практика и општествената контрола.

1.4.2 Влијание врз секуларните правни системи

Шизмата исто така влијаела врз развојот на секуларните правни системи во Источна и Западна Европа. На Запад, правната традиција на Римокатоличката црква придонела за развојот на римското право, кое станало основа на многу модерни правни системи. Повторното откривање на *Corpus Juris Civilis* (Тело на граѓанско право) на Јустинијан во XI век, во комбинација со канонското право на Католичката црква, ги обликувало правните традиции на Западна Европа. Универзитетите како Болоња станале центри за проучување на канонското и граѓанското право, поттикнувајќи го развојот на правната професија и кодификацијата на законите (Stein, 1999).

На Исток, правниот систем на Византиското Царство бил длабоко под влијание на интеграцијата на црквата и државата. **Еклога**, правен кодекс издаден од императорот Лав III во 726 година, ги комбинирал римските правни принципи со христијанската етика, одразувајќи го влијанието на православната црква врз византиското право. Оваа традиција на интеграција на религиозното и секуларното право продолжило во словенските држави кои го прифатиле православието. На пример, **руска Правда**, правниот кодекс на Киевска Русија, бил под влијание на византиските правни традиции и православните христијански принципи (Obolensky, 1994).

Правните последици од шизмата покажуваат како религискиот авторитет може да произведе долгорочни институционални разлики преку кодификација, јурисдикција и спој/раздвојување на црковната и световната власт. Таму каде што правото се централизира и се кодифицира, се развиваат и посилни експертски структури што ја стабилизираат примената на нормите; каде што правото е поинтегрирано со државната

власт, границата меѓу религиското и граѓанското е поинаку поставена. Овие разлики не остануваат во правната сфера, туку се прелеваат и во економскиот живот преку регулирање на сопственоста, договорите, давачките и легитимноста на економските практики — што е предмет на следниот дел.

1.5 Влијание врз економијата, трговските мрежи и економската етика

Расколот од 1054 година и долготрајната конфесионална отуѓеност што следела, генерирале длабоки реперкусии врз макроекономските интеракции, трговските архитектури и еволуцијата на економските институции во Европа. Од економско-социолошка перспектива, интеракцијата помеѓу религијата и економијата не се исцрпува низ простата акумулација на материјално богатство, туку се манифестира преку начинот на кој конфесионалните граници влијаат врз општествената доверба, дефинирањето на сопственичките права и трансакциската сигурност. Шизмата не дејствувала како автоматска економска блокада, туку како нормативна и институционална рамка која ги зголемила трансакциските трошоци помеѓу латинскиот Запад и православниот Исток, преструктурирајќи ја економската географија на Медитеранот преку механизми на социјално затворање и геополитичка конкуренција.

1.5.1 Трговски мрежи и економска фрагментација

Пред шизмата, христијанскиот свет бил поврзан со мрежа на трговски рути кои го олеснувале разменувањето на стоки, идеи и културни практики помеѓу латинскиот Запад и грчкиот Исток. Сепак, шизмата ја продлабочила поделбата помеѓу овие региони, создавајќи бариери за економската соработка. Меѓусебните анатемии од 1054 година и растечката културна и политичка отуѓеност помеѓу двете цркви создале атмосфера на недоверба која ја попречувало трговијата и економската соработка. Сепак, овие ефекти не дејствуваат автоматски. Економските односи продолжуваат и преку конфесионални граници, но тие стануваат почувствителни на политички конфликти и на прашања на легитимност и доверба. Оттука, шизмата треба да се разбере како рамка што ја засилува отуѓеноста и ја олеснува економската фрагментација кога е придружена со геополитички натпревар и воено насилство.

На пример, Византиското Царство, кое било економскиот центар на источниот Медитеран, долго време претставувал центар за трговија помеѓу Европа, Азија и Блискиот Исток. Сепак, шизмата ги влошила односите помеѓу Византиското Царство и католичкиот Запад, особено кога западните сили почнале да ја зацврстуваат својата доминација во медитеранската трговија. Подемот на италијанските градови-држави како Венеција и Џенова, кои биле поврзани со Католичката црква, довело до зголемена конкуренција со византиските трговци. Оваа конкуренција дополнително се влошила со настани како Четвртата крстоносна војна (1202–1204), за време на која западните крстоносци го ограбиле Константинопол, сериозно ослабувајќи ја византиската економија и нарушувајќи ги трговските мрежи во источниот Медитеран (Madden, 2005).

Во социолошка смисла, тука е важно што трговијата не е само **размена**, туку поле на моќ во кое привилегиите, политичките сојузи и институционалната заштита создаваат победници и губитници. Конфесионалната поделба, особено кога е засилена со воен конфликт, може да ја реорганизира економската географија преку прераспределба на довербата, пристапот до пазари и контролата врз клучни трговски јазли. Така, економската **фрагментација** е посредувана преку политичко-институционални процеси, а не само преку теолошко несогласување.

1.5.2 Црковните институции како автономни економски актери

Шизмата исто така влијаела врз економските политики на Католичката и Православната црква, кои, пак, ги обликувале економските системи на нивните соодветни региони. На Запад, учењата на Римокатоличката црква за лихварството (наплатата на камата на заеми) имало значително влијание врз средновековните економски практики. Важно е овде да се нагласи дека црковните забрани и дозволи ретко дејствуваат како апсолутни „кочници“ или „катализатори“. Почесто, тие создаваат нормативна рамка што ги насочува економските актери кон одредени институционални решенија (на пример: различни типови договори, посредници и форми на легитимирање на кредитот). Оттука, влијанието на учењето за лихварството може да се чита како процес на институционализација на економски морал и како поттик за развој на практики што се сметаат за прифатливи во дадениот религиски поредок. Забраната на црквата за лихварство го ограничило развојот на банкарството и финансиските институции во католичка Европа, иако со текот на времето се појавиле алтернативи, како што се партнерства и договори, за да се олесни трговијата. Наспроти тоа, Источноправославната црква имала полиберален пристап кон лихварството, дозволувајќи наплата на умерени каматни стапки, што го поддржало развојот на трговијата и комерцијата во Византиското Царство и другите православни региони (Jones, 2000).

И во овој случај, суштинската социолошка поента е дека разликите во религиската нормативност можат да влијаат врз легитимноста на економските практики (што се смета за дозволено, чесно или со грев), а преку тоа и врз начинот на кој се организираат кредитот, трговските партнерства и финансиското посредување.

Дополнително, нагласувањето на Католичката црква на централизираниот авторитет и униформност се проширило и на нејзините економски политики. Црквата играла клучна улога во регулирањето на пазарите, поставувањето на цени и надгледувањето на производството и дистрибуцијата на стоки. Манастирите, кои биле големи земјопоседници на Запад, станале центри на земјоделско производство и економска активност, придонесувајќи за феудалната економија. На Исток, интеграцијата на Православната црква со византиската држава овозможило покоординиран пристап кон економското управување, при што императорот и црковните лидери заедно ги регулирале трговијата и даноците.

Со тоа, црковните институции треба да се третираат како економски актери со сопствени ресурси, интереси и капацитет за регулација, а не само како носители на **вредности**. Преку сопственост на земјата, контрола врз дел од прераспределбата (милостина, добротворност) и морална регулација на пазарите, црквата учествува во обликувањето на економската структура и на економската етика во општеството

Економските последици од големата шизма не треба да се разбираат како директен резултат на теолошкиот спор, туку како посредуван ефект преку конфесионални граници, институционална регулација и политичко-институционални конфликти. Шизмата може да ја засили недовербата и конкуренцијата меѓу економските актери во различни црковно-политички сфери, а религиските учења можат да влијаат врз легитимноста на практики како заемите и договорите. На тој начин, религијата функционира како фактор што ја реструктурира економската интеракција преку норми и институции. Овие процеси, пак, имаат директни последици врз тоа кои групи акумулираат ресурси и статус, што логично води кон прашањето за општествената стратификација и организацијата на заедниците, предмет на следниот дел кој го анализираме.

1.6 Влијание врз општествената стратификација, социјалната репродукција и организацијата на заедниците

Големата шизма од 1054 година имала длабоки последици врз општествената стратификација и организацијата на заедниците во Источна и Западна Европа. Разликите во улогата на црквата, свештенството и локалните заедници создале различни модели на социјална организација и стратификација кои продолжуваат да влијаат врз културите и општествата на католичките и православните региони. Од централизираниот хиерархиски модел на католичкиот Запад до полокализираниот и интегриран пристап на православниот Исток, шизмата оставила трајно наследство врз социјалните структури на Европа.

Во социолошки термини, стратификацијата не е само **статична хиерархија**, туку начин на кој општеството распределува статус, ресурси и можности за мобилност. Религијата влијае врз ова преку:

1. давање легитимност на нееднаквост („кој заслужува да владее/води“),
2. институционална контрола врз ресурси (земја, десеток, функции) и
3. создавање канали за општествени мобилност преку образовни и црковни кариери. Затоа, последиците од шизмата во оваа сфера најдобро се гледаат преку тоа како се организира црковната власт и како се поврзува со локалната заедница и државата.

1.6.1 Улогата на црквата врз социјалните хиерархии

И во католичкиот Запад и во православниот Исток, црквата играла централна улога во дефинирањето на општествените хиерархии и организирањето на заедниците. Сепак, шизмата довела до разлики во тоа како овие улоги биле концептуализирани и имплементирани.

На Запад, Римокатоличката црква ја нагласувала хиерархиската структура која го одразувала нејзиното централизирано црковно уредување. Папата стоел на врвот на црковната хиерархија, следен од кардиналите, епископите, свештениците и ѓаконите. Овој хиерархиски модел се одразувал и во пошироката социјална структура, при што црквата често ја легимитирала власта на кралевите и благородниците. Концептот на „Големият синцир на битието“, кој секој поединец го поставувал на божествено одредена позиција во општеството, бил длабоко вкоренет во католичката теологија и зацврстен преку учењата на црквата (Dubu, 1974). Ако позициите се претстават како божествено уредени, тогаш хиерархијата се доживува како легитимна и тешко оспорлива. Така, религиозниот дискурс станува ресурс што ја стабилизира стратификацијата преку симболичка легитимација. На пример, помазувањето на кралевите од страна на папата или епископите го симболизираше божественото право на монарсите да владеат, дополнително зацврстувајќи го феудалниот систем во Западна Европа.

На Исток, Православната црква исто така играла централна улога во општествената организација, но нејзиниот пристап бил помалку централизирано структуриран и повеќе интегриран со локалните традиции. Византискиот модел на цезаропапизам, во кој императорот имал и световна и религиозна власт, создал систем во кој црквата и државата тесно соработуваат за организирање на општеството. Патријархот на Константинопол, иако значајна религиозна фигура, бил подреден на императорот, а влијанието на црквата често се посредувало преку императорската власт. Оваа интеграција на црквата и државата овозможила пофлексибилен пристап кон социјалната организација, при што локалните заедници често играле поголема улога во управувањето со сопствените работи (Runciman, 1970).

Од аспект на стратификацијата, клучната разлика не е дали постои хиерархија, туку како се посредува. Во византискиот модел религијскиот авторитет е потесно врзан со државната администрација, па пристапот до ресурси и статус почесто поминува низ државно-црковни канали. Тоа создава поинаква институционална логика на распределба на позиции и привилегии во споредба со западните модели каде што црквата може да настапи и како автономен центар на моќ.

1.6.2 Организација на заедниците и локално управување

Шизмата, исто така, влијаела врз начинот на кој заедниците биле организирани и управувани. Во католичкиот Запад, црквата играла централна улога во администрацијата на локалните заедници. Манастирите, катедралите и парохиските цркви служеле како центри на заедничкиот живот, обезбедувајќи не само духовно водство, туку и образование, здравствена заштита и социјални услуги. Парохискиот систем, во кој секоја заедница била опслужувана од локален свештеник, создала силна врска помеѓу црквата и лаиците, зацврстувајќи ја улогата на црквата како обединувачка сила во Западна Европа.

Во социолошки смисла, парохиската функционира како инфраструктура на секојдневна интеграција. Таа ги поврзува луѓето со институционален центар што управува со ритуали, морални норми, социјална помош и локална дисциплина. Со тоа, црквата не само што **служи**, туку и организира општествен ред на микро ниво, што индиректно влијае и врз локалните односи на моќ и престиж.

Во православниот Исток, организацијата на заедниците често била полокализирана и помалку зависна од централизираниот црковен авторитет. Нагласувањето на Православната црква на употребата на народните јазици во богослужбата и нејзината интеграција со локалните традиции овозможила поголема културна и социјална разновидност во рамките на црквата. На пример, во словенските региони како Русија и Србија, Православната црква одиграла клучна улога во зачувувањето на локалните обичаи и традиции, поттикнувајќи чувство на заеднички идентитет кое беше различно од поширокиот византиски или империски идентитет (Obolensky, 1994).

1.6.3 Општествена стратификација и свештенството

Влијание имало и врз улогата на свештенството во општествената стратификација. Во католичкиот Запад, свештенството често потекнувало од благородништвото, а високите црковни службеници, како епископите и абатите, имале значителна политичка и економска моќ. Богатството на црквата, добиено од земјиштата и десетокот, ја направило една од најмоќните институции во средновековна Европа, а нејзините лидери често играле клучни улоги во политичкото одлучување. На пример, архиепископот на Кентербери во Англија и кнез-епископите во Светото Римско Царство биле и духовни и световни лидери, одразувајќи ја интеграцијата на црквата во феудалниот систем (Morris, 1989).

Ова значи дека црковните позиции не се само духовни функции, туку и механизми за акумулација на економски и политички ресурси, што ја прави црквата дел од системот на елити. Дополнително, црковната кариера може да дејствува како канал на селективна мобилност (особено за одредени слоеви), но истовремено ја репродуцира хиерархијата преку контрола на образованието, титулите и легитимирањето на владејачките групи.

Во православниот Исток, свештенството често било поблиску поврзано со локалните заедници. Додека високото свештенство, како епископите и патријарсите, имало значително влијание, пониското свештенство, вклучувајќи ги свештениците и

ѓаконите, често било во брак и живеело меѓу лаиците. Оваа поблиска врска со заедницата ѝ овозможило на Православната црква да игра подиректна улога во секојдневниот живот на своите следбеници, поттикнувајќи чувство на заеднички идентитет и меѓусебна поддршка. На пример, во руралните области на Русија, локалниот свештеник често служел како посредник во спорови и извор на морално и практично водство, зацврстувајќи ја улогата на црквата како темел на заедничкиот живот (Ware, 1993).

Големата шизма влијае врз општествената стратификација не само преку **верување**, туку преку институционалниот распоред на религискиот авторитет и неговата врска со државата и локалната заедница. Во Западниот модел, централизираниот црковен поредок и симболичката легитимација на хиерархијата ја засилуваат улогата на црквата како автономен центар на елитна моќ и како механизам за репродукција на статус. Во Источниот модел, посилената интеграција со државата и поголемата вграденост на локалните структури создаваат поинакви канали на авторитет и посредување во секојдневниот живот. На тој начин, шизмата може да се сфати како процес што генерира различни модели на социјална организација и нееднаквост, чии траги се гледаат во политичката култура, институциите и локалните заедници во Европа.

Случајот на големата шизма покажува како религиската поделба може да произведе долгорочни институционални разлики преку механизми на легитимација, јурисдикција и социјална репродукција. Додека западниот католички модел ги поставил темелите на еден автономен, строго рационализиран и корпоративен поредок на социјална контрола, источниот православен модел се развил во правец на државно-религиозна симбиоза и локализирана солидарност на заедницата, чии траги јасно се препознаваат во современите социјални и политички култури на европските општества.

Овој детален преглед на внатрехристијанскиот раскол како двигател на институционални дивергенции служи како компаративна основа за следниот пример. Во наредниот сегмент, фокусот се префрла од процесите на внатрешна верска поделба кон процесите на религиозна експанзија, каде што раното ширење на исламот ќе биде анализирано како историски контекст во кој новите сакрални учења и институции станале примарен катализатор за политичка консолидација, правна кодификација и генерирање на специфичен социоекономски поредок.

2. Ширењето на исламот

Ширењето на исламот во првите векови по неговото појавување во VII век од нашата ера претставува еден од најтрансформативните периоди во човечката историја. Потекнувајќи од Арапскиот Полуостров, исламот брзо се проширил низ огромни територии, опфаќајќи региони на Блискиот Исток, Северна Африка, Централна Азија и делови од Европа. Ова проширување не било само политички или воен феномен, туку длабоко вкоренето во религиозните учења и догмите на исламот, кои ги обликувале социјалните, културните и институционалните рамки на општествата со кои се сретнал.

Во социолошка перспектива, ширењето на исламот не е само географска експанзија, туку процес на институционализација на религиски авторитет што создава нови правила, нови форми на припадност и нови центри на моќ. Како клучните механизми преку кои раниот ислам извршил структурална трансформација на затекнатите општества ги наведуваме:

1. давање на легитимност на политичка власт преку супституција на племенскиот легитимитет со монотеистички,
2. кодификација на сеопфатна јурисдикција,
3. мобилизација и интеграција на детериторијализираната заедница (**уммет**) и
4. реорганизација на економските односи преку морални и правни правила.

Поради оваа структурална поврзаност, еволуцијата на културата, политиката, правото и економијата во исламскиот свет не можат да се набљудуваат изолирано, туку како кохезивни димензии на една единствена општествена матрица, фузирана од куранската објава и пророчката традиција

Исламските учења, како што се артикулирани во Куранот и хадисот, обезбедиле сеопфатен светоглед кој влијаел на секој аспект од животот, од управување и закони до семејни структури и образование. Овие учења не само што биле клучни за обединување на различни популации под заеднички религиозен и културен идентитет, туку и за воспоставување на општествени институции кои продолжуваат да имаат длабоко влијание врз современиот свет. Раната исламска држава, водена од принципи како што се правда, еднаквост и благосостојба на заедницата, ги поставила темелите за нов општествен поредок кој ги рedefинирал односите помеѓу поединците, заедниците и државата.

Раното ширење на исламот било олеснето преку комбинација на религиозни, политички и општествени фактори. По миграцијата (**хиџра**) на Мухамед во Медина во 622 година од нашата ера, новоформираната муслиманска заедница воспоставила политичко-религиска заедница во која нормите на припадност, безбедност и управување се артикулирале во тесна врска со религискиот авторитет. Уставот на Медина, често цитиран како еден од најраните примери на исламско управување, ги утврдил принципите на соживот, правда и меѓусебна одговорност меѓу различните религиозни и племенски групи во градот (Donner, 2010).

Социолошки гледано, Уставот од Медина функционираше како примарен конститутивен инструмент кој ја рedefинирал заедницата како кохезивен политички и правен субјект. Овој документ изврши радикален прекин со традиционалниот арапски паганизам. Поставил граници на припадност, правила на меѓусебна обврска и механизми за решавање конфликти. На тој начин, религискиот идентитет се претвора во институционална рамка за колективна акција и управување. Оваа интеграција на религиозната догма со управувањето создала модел кој бил и инклузивен и адаптивен, овозможувајќи исламот да привлече широк спектар на заедници - под единствен јурисдикциски чадор.

Исламските учења одиграле главна улога во обликувањето на раното муслиманско општество и неговиот експанзионистички етос. Куранот и хадисот нагласуваат вредности како што се правдата (**адл**), сочувството (**рахма**) и стремежот кон знаење (**илм**), кои одекнувале кај многу од општествата со кои исламот се сретнал. На пример, куранската заповед за воспоставување правда⁴ станала темел на исламското управување, додека нагласувањето на милосрдие (**зекат**) и благосостојбата на заедницата поттикнале социјална кохезија.

Во социолошки термини, нормите за милосрдие и редистрибуција функционираат како механизам на легитимност и интеграција. Тие создаваат очекувања за солидарност, ја засилуваат кохезијата и нудат практични решенија за социјални тензии. Оттука, **религиската етика** може да има директни институционални ефекти врз начинот на кој се организира заедницата и се управува со нееднаквостите. Овие принципи не биле само духовни, туку и практични, адресирајќи ги социоекономските нееднаквости и племенските конфликти кои долго време го мачеле Арапскиот Полуостров.

Концептот на **џихад**, честопати погрешно разбран во современиот дискурс, бил уште еден клучен елемент на исламската догма кој влијаел врз раното ширење на исламот. Иако терминот опфаќа широк спектар на значења, вклучувајќи лична духовна борба, тој исто така се однесува на колективниот напор за воспоставување и одбрана на

⁴ Куран 4:135

муслиманската заедница. Во раните векови, ова вклучувало воени кампањи кои често биле претставувани како напори за донесување правда и ред во региони погодени од политичка нестабилност и општествена фрагментација (Kennedy, 2007). Сепак, ширењето на исламот не се потпираше исклучиво на освојувања. Трговијата, дипломатијата и привлечноста на исламските учења одиграа исто толку значајни улоги во неговата експанзија, особено во региони како Југоисточна Азија и Супсахарска Африка.

Адаптибилноста на исламските учења кон различни културни и општествени контексти дополнително го олеснило неговото ширење. Нагласувањето на универзалноста на неговата порака во Куранот⁵ овозможило на исламот да ги интегрира локалните обичаи и традиции, под услов тие да не противречат на основните исламски принципи. Оваа флексибилност му овозможила на исламот да воспостави присуство во региони како Персија, Северна Африка и индискиот потконтинент, каде што се поврзувал и влијаел врз постојните културни и религиозни традиции.

Социолошки, ова може да се опише како селективна културна инкорпорација - локалните практики се преговараат и се **преведуваат** во рамките на новиот религиозен поредок, што го олеснува ширењето без целосно уништување на претходните идентитети. Така, исламот се шири не само преку освојување, туку и преку институционално приспособување и создавање нови хибридни културни форми.

Раното ширење на исламот може да се разбере како историски процес во кој религиозните учења стануваат основа за колективна организација преку давање легитимност на власт, кодификација на норми, мобилизација на заедницата и регулирање на економските односи. Токму преку овие механизми, религијата произведува промени што се видливи на повеќе општествени нивоа. Во продолжение прво го анализираме културното влијание, односно како новиот религиозен поредок создава симболи, практики и идентитети што го стабилизираат процесот на ширење.

2.1 Влијание врз културниот поредок

Ширењето на исламот во првите неколку векови длабоко влијаело врз културниот пејзаж на регионите што ги достигнал. Исламските учења, вкоренети во Куранот и хадисот, обезбедиле рамка која ги обликува уметноста, архитектурата, јазикот и интелектуалните традиции. Овие културни трансформации не се наметнати во вакуум, туку произлегле преку интеракцијата на исламските принципи со постојните традиции на општествата со кои исламот се сретнал. Оваа синтеза создаде заеднички културен идентитет низ исламскиот свет, обединет преку концептот на **уммет** (глобална муслиманска заедница) и воден од исламските вредности.

Во социолошка смисла, културното влијание на исламот може да се разбере преку два поврзани процеси: симболичка стандардизација (заеднички јазик, естетика и ритуални форми што ја прават припадноста препознатлива) и нормативна дисциплина (секојдневни практики што го обликуваат телото, времето и однесувањето). Така, доктрината не дејствува само на ниво на верување, туку произведува културен поредок што ја организира заедницата и ја репродуцира припадноста низ простор и време.

2.1.1 Архитектонска материјализација на просторот и визуелна семиотика

Исламските учења го забрануваат прикажувањето на живи суштества во религиозни контексти, бидејќи тоа се смета за потенцијално водечко кон

⁵ Куран 49:13

идолопоклонство (**ширк**). Овој доктринарен став довел до создавање уникатни уметнички традиции кои нагласуваа геометриски шеми, арабески и калиграфија. Употребата на калиграфија, особено во форма на курански стихови, станала централна карактеристика на исламската уметност. На пример, Куполата на карпата во Ерусалим (завршена во 691 година) е украсена со сложени курански натписи, кои ја одразуваат централноста на Куранот во исламската култура (Grabar, 1996). Ваквата естетска регулација создава препознатлив визуелен код на заедницата. Калиграфијата и геометриските форми стануваат носители на авторитет и припадност, преку кои доктрината се **вградува** во јавниот простор. Така, уметноста не е само стил, туку средство за културна интеграција и за разграничување од други религиски традиции.

Архитектурата исто така станала клучен медиум за изразување на исламскиот идентитет. Изградбата на џамии, како Големата џамија во Дамаск (завршена во 715 година), го покажува интегрирањето на исламските принципи со локалните архитектонски стилови. Дизајнот на џамијата, кој вклучува голема молитвена сала, двор и минаре, станала шаблон за исламската религиозна архитектура. Овие структури не само што служеле како места за богослужба, туку и како центри за заеднички живот, образование и управување, отелотворувајќи ја холистичката природа на исламските учења.

Во социолошка перспектива, џамијата функционира како институционален јазол. Таа ја поврзува религиозната практика со образованието, локалната администрација и општествена кохезија. Токму преку вакви институции доктрината станува трајно присутна во секојдневието и ја организира заедницата на микро ниво.

2.1.2 Јазична стандардизација - арапскиот како лингва франка на институционалната кохезија

Ширењето на исламот било придружено со ширењето на арапскиот јазик, кој станал лингва франка на исламскиот свет. Како јазик на Куранот, арапскиот има свет статус и е усвоен за религиозни, административни и интелектуални цели. Ова јазично обединување ја олеснило комуникацијата и културната размена низ огромните територии на раната исламска држава, од Арапскиот Полуостров до Северна Африка и Персија.

Ова јазично обединување исто така има и институционална димензија. Арапскиот како јазик на откровението, управата и ученоста создава заеднички комуникациски простор и ја олеснува стандардизацијата на нормите и авторитетите. На тој начин, јазикот станува канал преку кој доктрината се претвора во административна и културна кохезија.

Исламските учења исто така инспирирале богата традиција на литература, особено во форма на поезија и проза. Раната исламска поезија често одразува теми на побожност, правда и минливата природа на животот, црпејќи инспирација од куранските мотиви. Литературата на хадисот, која ги забележува изреките и делата на пророкот Мухамед, станал основен текст за исламската наука и извор на морално и етичко водство. Дополнително, преведувачкото движење иницирано за време на Абасидскиот калифат (VIII–IX век) во Багдад донело грчки, персиски и индиски дела на арапски, поттикнувајќи жива интелектуална култура (Gutas, 2001).

Важно е дека ова не е само акумулација на **туѓо** знаење, туку негово вградување во нова интелектуална хиерархија. Се воспоставуваат критериуми за тоа што е легитимно знаење и кој има право да толкува (улемата, учените кругови). Така, културата и знаењето стануваат дел од институционалната репродукција на религискиот поредок.

2.1.3 Општествени норми и секојдневен живот

Исламските учења длабоко влијаеле врз општествените норми и секојдневниот живот, промовирајќи вредности како скромност, гостопримство и солидарност во заедницата. На пример, куранскиот акцент на скромноста⁶ ги обликувал кодексите на облекување и општествените интеракции, особено за жените. Практиката на дневните молитви (**салах**), постот за време на Рамазан и давањето милостина (**зекат**) станал интегрален дел од муслиманскиот живот, зајакнувајќи чувство на дисциплина и заедничка одговорност.

Социолошки, овие практики се технологии на дисциплина и синхронизација. Тие го организираат времето (дневни молитви, годишен пост), го калибрираат телото и однесувањето и создаваат повторлива рутина на припадност. Преку оваа повторливост, доктрината **произведува** култура што се репродуцира без потреба од постојана присила.

Концептот на **уммет** дополнително поттикнал заеднички културен идентитет кој ги надминува етничките и племенските граници. Ова е особено значајно во раните векови на исламот, бидејќи обезбедиле обединувачка рамка за различни популации, од Берберите во Северна Африка до Персијците и Централноазиските народи. Аџилакот во Мека (**хаџ**), еден од петте столбови на исламот, исто така одиграл клучна улога во поттикнувањето на културната размена и единството, бидејќи муслиманите од различни региони се собираат за да ја извршат оваа религиозна должност. Дополнително, аџилакот може да се разбере како механизам на циркулација. Создава трансрегионални мрежи, размена на идеи и стандардизација на практики, со што го зајакнува чувството на припадност кон поширока заедница. Оваа мрежна димензија подоцна се прелева и во политички и економски врски, што ќе стане поважно во следните подделови.

2.1.4 Институционализација на знаењето

Куранскиот акцент на стремежот кон знаење⁷ го поттикнал развојот на образовни институции и интелектуални традиции. Иако формите на организирано образование се развиваат постепено и во различни периоди и региони, насоченоста кон учење создава трајна институционална логика. Се формираат центри на писменост, коментаторски традиции и авторитети што го репродуцираат религискиот поредок. На тој начин, образованието станува канал за создавање елити на толкување и за стабилизирање на културната хомогенизација низ исламскиот свет. Раното исламско општество придавало голема вредност на учењето, што довело до основање на училишта (**медреси**) и библиотеки. На пример, Куќата на мудроста (Бејт ел Хикма) во Багдад, основана за време на Абасидскиот калифат, станал познат центар за наука и преведување, привлекувајќи научници од целиот исламски свет.

Исламските учења исто така го охрабрувале проучувањето на природните науки, математиката и медицината, бидејќи тие се сметаат за начини за разбирање и ценење на Божјото создавање. Раните муслимански научници направиле значајни придонеси во своите научни области, комбинирајќи исламски принципи со научно знаење од претходните цивилизации.

Како заклучок, културното влијание на раниот ислам демонстрира како една религиозна догма еволуира во сеопфатен општествен поредок преку механизмите на симболичка кодификација на просторот, лингвистичка стандардизација и микродисциплина на секојдневниот живот. Оваа моќна културна инфраструктура нуди нормативна основа врз која се изградија институциите на политичка моќ. Логично, ова

⁶ Куран 24:30–31

⁷ Куран 96:1–5

не упатува кон следната димензија на истражување — политичкото влијание, каде што во наредниот сегмент ќе анализираме како овој културно-нормативен поредок се преточи во специфични исламски модели.

2.2 Влијание врз политика

Раните векови на исламот сведочеле за воспоставување на уникатна политичка рамка длабоко под влијание на исламските учења. За разлика од многу предисламски системи, кои често ја одвојуваа религиозната и политичката власт, исламот ги интегрирал двете, создавајќи модел на управување во кој религискиот авторитет и политичката власт се легитимираат и се организираат во заедничка нормативна рамка. Оваа интеграција е вкоренета во Куранот и хадисот, кои воспоставуваат насоки за лидерство, правда и администрација на општеството. Политичките системи што се појавиле во овој период не само што го олеснило брзото ширење на исламот, туку и ги поставиле темелите за модели на управување кои ќе го обликуваат исламскиот свет со векови.

Во социолошки термини, доктрината тука произведува политика преку три клучни механизми кои ги издвојуваме:

1. давање религиозна легитимност на власта - дефинирање на онтолошкиот извор на суверенитетот и критериумите за праведно владеење,
2. правна институционализација и кодификација - преведување на теолошките декрети во обврзувачки позитивни закони под јурисдикција на специјализирани правни актери и
3. фискално-административна интеграција (како се собираат ресурси, како се управува со територии и како се инкорпорираат различни популации). Следните примери го илустрираат токму овој премин од учење кон политичка институција.

2.2.1 Системот на калифат

Калифатот (**хилафа**), воспоставен по смртта на пророкот Мухамед во 632 година, е првата политичка институција на исламската држава. Калифот (**халифа**), што меѓу другото значи „наследник“ или „намесник“, е и политички и религиозен лидер, задолжен за спроведување на исламскиот закон (Шеријат) и обезбедување правда и заштита на муслиманската заедница (**уммет**). Првите четворица калифи, познати како **Рашидун** („Праведно водени“) калифи, владееле од 632 до 661 година и често се сметаат за примери на исламско управување. Социолошки, калифатот ја решава централната политичка задача по смртта на водач. Создава институционален континуитет на авторитетот и го претвора религискиот легитимитет во трајна форма на управување.

Периодот на владеење на Рашидун понудил специфичен уставен модел кој ги преточил куранските начела во државни процедури. Таков пример е примената на принципот консултацијата (**шура**) во донесувањето одлуки⁸ и праведната распределба на ресурсите. Калифот Омер ибн ел Хаттаб (владеел 634–644 година) е познат по своите административни реформи, вклучувајќи воспоставување на систем за социјална помош финансиран од **зекат** (задолжителна милостина) и создавање судски систем за обезбедување правда. Неговото управување го одразува куранскиот акцент на правдата⁹ и одговорноста, како што славно изјавил: „Ако магаре се сопне во Ирак, се плашам дека Аллах ќе ме праша зошто не го поплочив патот за него“ (Donner, 2010). Тука се гледа како моралниот идеал се претвора во политичка одговорност. Доктринарните норми за правда и грижа создаваат очекувања за владеење, што потоа се преведуваат во административни

⁸ Куран 42:38

⁹ Куран 4:135

практики (реформи, системи на помош, судство). На овој начин, доктрината делува како стандард за легитимност и како програма за државно дејствување.

2.2.2 Интеграција на религиозната и политичката власт

Исламските учења често се артикулираат како рамка во која религиското и политичкото се поврзани, бидејќи управувањето се разбира како морално-правен поредок што треба да биде усогласен со божествените норми. Куранот обезбедува насоки за управување, вклучувајќи ја важноста на правдата, консултацијата и владеењето на законот.

Оваа интеграција дополнително се институционализирила за време на Омајадскиот (661–750 година) и Абасидскиот (750–1258 година) калифат. Омајадите, со седиште во Дамаск, ја прошириле исламската држава за да вклучат огромни територии низ Северна Африка, Шпанија и Централна Азија. Тие ја одржувале интеграцијата на исламските принципи во управувањето, особено преку промоцијата на арапскиот јазик како административен јазик и кодификацијата на исламскиот закон. Ова покажува механизам на стандардизација - преку административен јазик, централизација и правни рамки, доктринарните принципи се претвораат во државни процедури што важат низ различни региони.

Абасидите го воспоставиле својот главен град во Багдад и ја нагласиле улогата на калифот како духовен и политички лидер. Тие ја институционализирале употребата на Шеријатот како основа за управување, создавајќи систем во кој религиозните научници (**улема**) играат значајна улога во советувањето на владетелите и толкувањето на исламскиот закон. Оваа соработка помеѓу политичките лидери и религиозните авторитети обезбедила управувањето да остане усогласено со исламските учења (Kennedy, 2007).

2.2.3 Институцијата на судството (кадаа) како општествен стабилизатор

Раната исламска држава силно ја нагласувала правдата, како што е одразено во Куранот и практиките на пророкот Мухамед. Воспоставувањето на судски институции е клучна карактеристика на исламското управување. Судиите (**кади**), назначени од калифот, биле задолжени за решавање спорови и обезбедување праведна примена на законите. Нивните одлуки се засноваат на Куранот, хадисот и принципите на **фикх** (исламска јуриспруденција), кои се развиле во овој период.

На пример, судството под Абасидите станало високо организирано, со судови воспоставени во главните градови и провинции. Улогата на кадијата не била ограничена само на правни прашања. Тие исто така служеле како морални водичи и лидери на заедницата, одразувајќи ја холистичката природа на исламското управување. Овој систем се стремел да ја прошири предвидливоста и достапноста на правната арбитража низ територијата, при што правдата се претставувала како централен идеал на легитимното управување.

2.2.4 Умметот како матрица за општествена инклузија и политичка интеграција

Политичката рамка на раниот ислам била длабоко под влијание на концептот на **уммет**, кој го нагласува единството на муслиманската заедница. Оваа идеја ги надминувала племенските и етничките поделби, создавајќи чувство на заеднички идентитет и цел меѓу муслиманите. **Умметот** не е само религиозна заедница, туку и политички ентитет, врзан со принципите на исламскиот закон и управување.

Социолошки, **умметот** е механизам на политичка интеграција. Тој ја рedefинира припадноста од племенска/локална кон поширока заедница дефинирана преку норми и обврски. Со тоа се создава основа за лојалност и мобилизација што може да функционира преку големи растојанија и различни етнички групи.

Умметот понудил нов општествен идентитет заснован на нормативна еднаквост и заеднички правни обврски. На пример, вклучувањето на неарапските преобратеници во муслиманската заедница за време на Абасидскиот период го одразил куранскиот принцип на еднаквост: „**Навистина, најблагородниот меѓу вас во очите на Аллах е најправедниот меѓу вас**“¹⁰ Оваа инклузивност ја зајакнала политичката кохезија на исламската држава и го олеснила нејзиното ширење. Како и кај секој нормативен принцип, важно е да се разликува идеалот од секојдневната практика; но токму како идеал, оваа формулација служи како ресурс за давање легитимност и за инкорпорација на нови групи во политичката заедница.

2.2.5 Дипломатија и администрација

Исламското управување во раните векови исто така ја нагласува дипломатијата и ефикасната администрација. Пророкот Мухамед самиот склучувал договори и сојузи, како што е Договорот од Худејбија (628 година), кој воспоставил мирни односи со племето Курајш. Оваа традиција продолжила под Рашидун и подоцнежните калифати, кои ја користеле дипломатијата за интегрирање на нови територии и одржување стабилност.

Административните реформи се уште еден белег на раното исламско управување. Воведувањето на централизираниот даночен систем, вклучувајќи **зекат** и **џизја** (данок за немуслиманите), ја обезбедило финансиската стабилност на државата, додека се придржувала до исламските принципи на правичност и одговорност. Овие реформи не само што ја поддржувале благосостојбата на муслиманската заедница, туку и го олеснувала интегрирањето на немуслиманските популации во исламската држава.

Воведувањето на даночни обврски како **зекат** и **џизја** создадало предвидлив фискален режим што ја поддржувал државната стабилност и ја институционализирал разликата меѓу групите во рамките на една управна целина.

Така, доктрината произведува политика не само преку симболика и идеали, туку преку конкретни административни инструменти што овозможуваат управување со територија, население и религиска разновидност.

Политичкото влијание на ширењето на исламот се гледа во институционализацијата на авторитетот (калифат), во развојот на јурисдикција и правни носители (**кадии, фикх**) и во административната интеграција на различни територии и популации (јазик, даночни режими, договори). На тој начин, политичката архитектура на раниот ислам демонстрира како теолошките догми преку рутинизација на авторитетот и правна кодификација се трансформират во софистициран државен апарат со висок фискален и интегративен капацитет. Овој стабилен политичко-правен поредок создал заштитен простор и предвидливи норми кои овозможиле непречен проток на луѓе и стоки. Логично, оваа политичка стабилизација нè води кон анализа на третиот клучен домен — економското влијание, каде во следниот дел детално ќе истражиме како исламските пазарни норми, забраната за камата и заштитата на сопственоста го обликувале трговскиот и економскиот развој на тогашниот свет.

¹⁰ Куран 49:13

2.3 Влијание врз економијата

Раните векови на исламот биле сведоци на конституирање на специфичен економски систем, чија структурална кохезија била директно детерминирана од исламските теолошки доктрини. Наместо да еволуира како автономен домен ослободен од морални стеги, економската сфера во раниот Калифат претставува парадигматичен модел на она што Карл Полани го дефинира како социјално и нормативно вгнездување на пазарот (Polanyi, 1957). Куранскиот текст и хадиската традиција понудиле прецизна аксиолошка матрица која ги подредува практиките на размена, акумулација и дистрибуција на императивите на социјалната правда (**адл**) и колективната благосостојба на умметот.

Во овој контекст, доктрината дејствува како моќен економски генератор преку следниве четири меѓусебно поврзани социоекономски механизми:

1. морално-правна регулација на договорните форми - воспоставување строги демаркациони линии помеѓу легитимните и нелегитимните начини на стекнување профит
2. институционализирана социјална редистрибуција (**зекат** како институционализирана обврска),
3. фискално-административна интеграција (даночни категории и државни приходи) и
4. надзор и стандарди на пазарот (институции што контролираат мерења, измама и јавен ред на пазарите).

Следниве делови ги покажуваат овие механизми во практиката.

2.3.1 Исламски економски принципи

Исламските учења вовеле неколку клучни принципи кои ги обликуваат економските практики на раната исламска држава. Еден од најзначајните е забраната на **риба** (лихва или камата), која е експлицитно осудена во Куранот: „**Аллах дозволува трговија, а забранил камата**“.¹¹ Оваа забрана е со цел да спречи експлоатација и да обезбеди фер однос во финансиските трансакции. Наместо тоа, исламските финансии поттикнувале договори за делење на профитот, како **мудароба** (партнерства) и **мушарака** (заеднички вложувања), кои промовираат соработка и заемна корист. Социолошки, оваа забрана има генеративен ефект. Таа не **запира** економија, туку ја пренасочува кон форми на договори што ја институционализираат распределбата на ризик и добивка. На тој начин, доктрината директно влијае врз тоа кои финансиски практики стануваат легитимни и распространети.

Друг основен принцип е обврската за **зекат** (задолжителна милостина), еден од петте столбови на исламот. **Зекатот** е форма на прераспределба на богатството, која бара муслиманите да придонесат дел од својот приход или имот за поддршка на сиромашните и потребните. Овој систем не само што се справувал со економската нееднаквост, туку и го зајакнувал куранскиот акцент на социјалната правда и благосостојбата на заедницата.¹² Институционализацијата на зекатот за време на Рашидунскиот калифат обезбедил тој да стане клучен дел од исламскиот економски систем. Кога зекатот се организира преку административно прибирање и распределба, тој станува истовремено фискален инструмент и механизам на социјална интеграција. Создава очекување дека богатството носи обврска кон заедницата и ја легитимира власта преку грижа за јавната благосостојба.

¹¹ Куран 2:275

¹² Куран 9:60

2.3.2 Трговските мрежи и етиката како општествен капитал на доверба

Трговијата играла главна улога во раната исламска економија, како средство за ширење на исламот и како извор на економски просперитет. Арапскиот Полуостров, каде што исламот потекнува, веќе бил центар на трговски патишта кои ги поврзуваат Медитеранот, Јужна Азија и Источна Африка. Подемот на исламот дополнително ги зајакнал овие мрежи, бидејќи исламската држава се проширила за да вклучи клучни трговски центри како Дамаск, Багдад и Каиро.

Исламските учења ја поттикнуваат трговијата, гледајќи ја како чесна дејност. Пророкот Мухамед самиот бил трговец, а неговите етички практики во бизнисот станале модел за муслиманските трговци. Овие вредности придонеле за репутацијата на муслиманските трговци, кои одиграле значајна улога во ширењето на исламот во региони како Југоисточна Азија и Супсахарска Африка.

Овде религиската етика функционира како капитал на доверба. Ако одредена група е препознатлива по стандарди на честност (мерки, договори, заклетви), тоа ја намалува неизвесноста во размената и ја олеснува експанзијата на трговските мрежи. Затоа, културните и религиските норми можат директно да произведат економска интеграција.

Проширувањето на исламската држава исто така ја олеснило интеграцијата на различни економии во единствен економски систем. Употребата на арапскиот јазик како административен и трговски јазик, заедно со усвојувањето на унифицирана валута, ја поедноставило трговијата низ исламскиот свет. На пример, Абасидскиот калифат ги вовел златниот динар и сребрениот дирхам кои станале широко прифатени како стандардни валути, промовирајќи економска стабилност и раст (Kennedy, 2007).

Стандардната валута и административниот јазик создаваат инфраструктура на пазарот. Тие ја олеснуваат наплатата, сметководството и трговијата, со што економијата станува управлива на империјално ниво.

2.3.3 Оданочување и приходи

Раната исламска држава развила фискален систем што ги преведувал религиските категории во административни обврски. Примарните извори на приходи вклучувале зекат, цизја и харац, преку кои се финансирале управата, војската и јавните функции на државата.

- **Зекат** бил задолжителен придонес за муслиманите, користен за поддршка на сиромашните, сирачињата и другите ранливи групи. Тој бил собираен и распределуван од државни службеници, обезбедувајќи богатството да се прераспреди на начин кој е во согласност со исламските учења.
- **Цизја** е даночна обврска за немуслиманите во рамки на исламската власт, која функционираше како институционален механизам за управување со религиска разлика (права/обврски, статус и фискална интеграција во државата)
- **Харац** бил данок на земјоделско земјиште, кој станал значаен извор на приходи со проширувањето на исламската држава во плодни региони како Месопотамија и Египет. Приходите од харац биле користени за финансирање на јавни работи, како системи за наводнување и инфраструктура, што дополнително ја зголемило земјоделската продуктивност.

2.3.4 Економска интеграција и урбанизација

Проширувањето на исламската држава за време на првите векови довело до економска интеграција на различни региони, создавајќи огромна мрежа на трговија. Градовите како Багдад, Дамаск и Кордоба станале главни економски и културни центри, привлекувајќи трговци, занаетчи и научници од целиот исламски свет. Овие градови не биле само центри на трговија, туку и центри на иновации, каде што исламските принципи влијаеја врз економските практики и институции.

На пример, воспоставувањето на пазари (**сукови**) во урбаните центри обезбедиле простори за трговија и економска активност, регулирани од исламските принципи на правичност и транспарентност. Пазарните инспектори (**мухтасиби**) биле назначени за да обезбедат трговците да се придржуваат до етичките практики, како што се точни мерења и забрана на измама. Овој систем го одразува куранскиот акцент на чесноста во трговијата.¹³

Економската интеграција на исламскиот свет исто така ја олеснило размената на стоки, идеи и технологии. На пример, воведувањето на техниките за производство на хартија од Кина во исламскиот свет за време на Абасидскиот период ја револуционизирало евиденцијата и трговијата, придонесувајќи за развој на софистициран економски систем (Gutas, 2001).

Од социолошко-економски аспект, подобрената евиденција и писмената администрација ги намалуваат трансакциските трошоци и ја зголемуваат способноста на државата да управува со даноци, договори и трговски врски на голем простор.

Како заклучок, економското влијание на раниот ислам јасно демонстрира дека доктрината не останува на ниво на апстрактна морална теологија, туку материјално го кодифицира секојдневието преку забрана на лихвата, развој на партнерски договори, бирократизација на социјалните фондови и институционализација на строг пазарен надзор преку фигурата на мухтасибот. Овој синхронизиран економско-фискален поредок бара ефикасна правна заштита, сигурност на договорите и систематско толкување на правните норми. Со тоа, анализата природно се насочува кон наредниот суштински сегмент — правното влијание, каде во следното поглавје детално ќе анализираме како еволуирал исламскиот правен систем, улогата на Шеријатот и конституирањето на правните школи (**мезхеби**) кои го дефинирале правниот суверенитет во муслиманскиот свет.

2.4 Влијание врз закони и правен систем – правна трансформација

Развојот на исламскиот закон (Шеријат) во првите неколку векови од исламот претставува една од најзначајните социолошки трансформации предизвикани од ширењето на религијата. Вкоренет во Куранот и хадисот, исламскиот закон обезбедил сеопфатна рамка за регулирање на индивидуалното однесување, општествените интеракции и државната администрација. За разлика од предисламските племенски обичаи, кои често биле фрагментирани и неконзистентни, Шеријатот понудил унифицирачка нормативна рамка кој ги надминува етничките и културните граници, поттикнувајќи општествена кохезија и правда низ брзо проширувачката исламска држава.

За да се разбере како доктрината **произведува** историја во оваа сфера, важно е да се разликуваат нивоата: **Шеријат** како нормативен идеал и општ поредок втемелен во откровението; **фикх** како јуриспруденција (методи и толкувања што ги преведуваат изворите во конкретни правила); и **судско-административните институции** (кадии,

¹³ Куран 26:181

судови, управни практики) преку кои правото се спроведува во секојдневниот живот. Токму оваа архитектура овозможува религијскиот текст да стане правен и државен поредок.

2.4.1 Развој и систематизација на фикх (исламска јуриспруденција)

Во првите неколку векови од исламот, правниот систем се развил во софистицирано тело на јуриспруденција познато како **фикх**. Овој процес бил поттикнат од напорите на раните исламски научници, кои се стремеле да го толкуваат и применуваат Куранот и хадисот на различни аспекти од животот. Социолошки, ова значи професионализација на нормативното знаење при што се формира слој на толкувачи и институционални авторитети што определуваат што е **валидно право**, со што правниот поредок станува репродуктивен и пренослив низ различни региони. Во овој период се појавуваат четири правни школи на сунитска исламска јуриспруденција - Ханефи, Малики, Шафии и Ханбели. Секоја школа развила свои методологии за толкување на изворите на законот.

На пример, Ханефиската школа, која се припишува на Ебу Ханифе (починал 767 година), го нагласувала користењето на разумот и **кијас** (аналогно расудување) во правните пресуди, што ја прави особено влијателна во региони со разновидни културни практики, како Персија и Централна Азија. Маликиската школа, основана од Малик ибн Енес (починал 795 година), се потпираше на практиките на луѓето од Медина, сметајќи ги за одраз на традициите на Пророкот. Овие школи на мисла направиле исламскиот закон да може да се применува во различни општествени и културни контексти, додека останува конзистентен со своите основни принципи (Hallaq, 2005). На овој начин, правниот плурализам (школи и методологии) не го поништува унифицирачкиот ефект, туку го прави одржлив - се создава заедничка рамка на изворите и легитимните методи, со варијанти во конкретните решенија.

2.4.2 Семеен закон

Една од најзначајните области на исламскиот закон била семејниот закон, кој ги регулира бракот, разводот, наследството и старателството над децата. Куранот навел детални насоки по овие прашања, нагласувајќи фер однос и заштита на ранливите членови на општеството, особено жените и сирачињата. На пример, Куранот воспоставил специфични права на наследство за жените, што било револуционерно во контекст на Арабија од VII век.¹⁴ Исто така, поставил ограничувања на полигамијата, барајќи од мажите да ги третираат сите жени еднакво или да се оженат само со една¹⁵.

Хадисот дополнително ги разработил овие принципи, обезбедувајќи практични примери за нивна примена. На пример, Пророкот Мухамед ја нагласил важноста на заемната согласност во бракот и биле осудени практиките кои ги експлоатираат жените. Овие учења не само што ги редефинирале семејните структури во раниот исламски свет, туку и создале модел за општествена правда кој одекнувал кај различните популации на исламската држава.

¹⁴ Куран 4:7–12

¹⁵ Куран 4:3

2.4.3 Кривичен закон

Исламскиот кривичен закон, познат како **худуд**, е уште еден клучен дел од Шеријатот. Куранот пропишува специфични казни за одредени злосторства, како кражба, прелјуба и лажно обвинување. Овие казни имале за цел да служат како одвраќање и да го одржуваат општествениот ред. Сепак, примената на **худуд** е предмет на строги доказни барања, одразувајќи го куранскиот акцент на правдата и фер односот. На пример, казната за прелјуба бара сведоштво од четворица очевидци¹⁶, што ја прави тешка (без малку невозможна) за спроведување без јасни докази утврдени според закон. Социолошки, овие норми функционираат и како симболична граница на моралниот поредок. Тие означуваат кои прекршувања се третираат како јавна закана и кои санкции се сметаат за легитимни во рамки на заедницата.

2.4.4 Судски институции

Воспоставувањето на судски институции е обележје на раната исламска држава. Судиите (**кадии**) биле назначувани за да ја спроведуваат правдата и да решаваат спорови во согласност со исламскиот закон. Улогата на кадијата не била ограничена само на правни прашања. Во практика, кадиите често функционираат како локални носители на државност. Тие ја поврзуваат централната нормативна рамка со секојдневните конфликти, договори и семејни односи, со што правото станува механизам на управување, а не само арбитража.

На пример, за време на Абасидскиот калифат, судството станало високо организирано, со судови воспоставени во главните градови и провинции. Калифите често се консултирале со религиозни научници (**улема**) за да обезбедат нивните политики да бидат во согласност со исламските принципи. Оваа соработка помеѓу политичките и религиозните авторитети ја зајакнале легитимноста на правниот систем и обезбедиле негово усогласување со вредностите на уммет (Hallaq, 2005).

2.4.5 Правда и инклузивност

Исламскиот правен поредок развива механизми за инкорпорација на немуслиманските заедници во рамки на државата преку правно дефинирани статуси и обврски. Немуслиманите кои живееле под исламска власт добивале правна заштита и автономија во личните прашања преку системот на **димма**. Под овој систем, немуслиманите можеле да ја практикуваат својата религија и да ги следат своите правни традиции во замена за плаќање на данокот **џизја**. Како институционален аранжман, овој режим овозможува управување со плурализам, истовремено интегрира различни заедници во политичко-фискалниот поредок и го регулира нивниот правен простор по лични прашања.

Сумирано, влијанието на ширењето на исламот врз правото се гледа во создавањето унифицирачка нормативна рамка (Шеријат), во развојот на методи и авторитети на толкување (**фикх** и правни школи) и во институции што го спроведуваат правото во секојдневниот живот (кадии, судови и административни практики). Преку ова, доктрината не останува на ниво на верување, туку станува правно-институционален поредок што ги организира односите меѓу поединецот, заедницата и државата. Ова обезбедува директна врска меѓу религиското учење и историската трансформација на општествата што влегуваат во исламскиот политички и културен простор.

¹⁶ Куран 24:4

3. Заклучок

Во ова поглавје целта беше да се афирмира религијата како фактор што може да генерира долгорочни општествени промени, чии траектории остануваат материјализирани во структурата на институциите, културните хабитуси и формите на колективна организација. Преку компаративната макросоциолошка анализа на два дивергентни историски феномени — Големата шизма од 1054 година и раната институционализација на исламот — се демонстрираше како теолошките доктрини, догматските разграничувања и метафизичките императиви еволуираат во опишани, историски и општествени констелации.

Додека случајот на Големата шизма илустрира како религиската поделба ги надминува теолошките дебати за да произведе длабоки геополитички, институционални и геокултурни граници што ги детерминираат идентитетските матрици, образовните традиции и јазичните репертоари, раното ширење на исламот нуди парадигматичен модел на тотална нормативна интеграција каде доктрината се материјализира како сеопфатен општествен поредок.

Случајот на исламот покажа дека економските регулативи, фискалните режими, пазарните правила, правната јуриспруденција (**фикс**) и бирократските судски апарати не се секундарни нуспроизводи на религијата, туку нејзин примарен конститутивен модус во историјата.

Разгледуваните историски примери ја верификуваат улогата на религискиот феномен преку неколку повторливи макросоциолошки механизми:

- **Сакрализација и давање легитимност на политичкиот авторитет:** Трансформација на моќта во легитимно владеење преку соодветни теолошки наративи (цезаропапизам наспроти калифален поредок);
- **Конституирање на симболични и општествени граници:** Креирање на внатрешна кохезија на заедниците преку дефинирање на надворешните граници на припадност;
- **Нормативна дисциплина на секојдневниот хабитус:** Кодификација на правото, семејните односи и економските трансакции со што се оневозможува појавата на автономни пазарни или општествени сфери ослободени од морални стеги.

Оттука, во рамките на оваа дисертација, религијата не се третира само како феноменолошки систем на верувања или индивидуален психолошки нуспроизвод, туку како **примарен нормативен ресурс и институционален инженеринг** со капацитет фундаментално да го организира и структурира општествениот ред.

Елаборираната историско-социолошка експликација обезбедува цврста теоретска и методолошка подлога за понатамошните емпириски истражувања во овој труд. Систематската анализа изложена во ова поглавје служи како прецизна аргументирана основа за поставените истражувачки хипотези поврзани со импактот на религиозните учења врз општествениот живот на верниците. Во тој контекст, аналитичките сознанија евидентно ја **потврдуваат првата посебна хипотеза на овој труд, докажувајќи дека религиските учења поседуваат детерминирачко и статистички значајно влијание врз генерирањето на структуралните општествени промени.**

III СЕОПФАТНОСТА НА ИСЛАМСКИОТ ЗАКОН: ОД ИНДИВИДУАЛНА ДУХОВНОСТ ДО ОПШТЕСТВЕНА РЕГУЛАЦИЈА

1. Дескриптивен дел

Анализата на исламскиот општествен екосистем наложува итна евакуација од евроцентричните социолошки парадигми на религијата. Додека западната социолошка мисла — обликувана од анализите на Вебер и Диркем на христијанскиот развој — ја дефинира религијата примарно преку процесите на секуларизација и нејзино повлекување во приватната, субјективната и егзистенцијалната сфера на индивидуата, исламскиот светоглед манифестира радикално поинаква структурална логика. Исламот не се конституира како парцијален потсистем на општеството, туку во терминологијата на Марсел Мос дејствува како **тотален општествен факт** (*fait social total*). Тој истовремено и неодвојливо ги ангажира, структурира и кодифицира сите димензии на егзистенцијата: религиозната, правната, економската, политичката, естетската и секојдневната (Mauss, 1990)

Историскиот никулец на овој систем е нераскинливо врзан за фигурата на Пророкот Мухамед (во раните извори препознаен и преку неговиот општествен статус како **Ел-Емин** — Доверливиот). Овој доверлив човек бил одбран да ја пренесе пораката на последното Откровение, чии учења ќе го променат текот на историјата и ќе остават засекогаш последици по човековата цивилизација. Овој човек не е кој било човек, тој е и учител, говорник, автор, државник и воин, со што се истакнува како еден од најспособните луѓе во целата историја. Ја поставил основата на една религија — исламот; иницирал држава — калифатот; поттикнал култура — арапско-исламската култура; и основал нација — исламска нација (**уммет**) (Hitti, 1970).

Верата што тој ја основал и чии учења ги проповедал, не е како останатите вери и религиски системи познати на луѓето. Таа не ја опфаќа само индивидуалната духовност на верникот, туку регулира многу повеќе од тоа. Токму затоа многу автори кои се занимаваат со темата на идеологии и религиски системи често знаат да ја опишат природата на исламот како нешто повеќе од само верување. Артур говерејќи во својата книга за исламскиот (или како тој го нарекува мухамеданскиот) закон, вели дека исламот не е само вера, туку тој исто така претставува и политички систем (Vesey-FitzGerald, 1999).

Меѓутоа, и овој приказ на исламскиот закон не е доволен. Тој не ги регулира верата и политичкиот систем единствено, туку опфаќа и култура, вредности, морални норми и повеќе од тоа. Токму како што Хити го опишува исламот како начин на живот. Како таков, тој има три главни аспекти - религиозен, политички и културен. Овие три аспекти се преклопуваат и меѓусебно дејствуваат, понекогаш незабележливо преминувајќи еден во друг. Исламот како религија е систем на верувања и практики (Hitti, 1970).

1.1 Епистемолошка поделба на исламскиот нормативен поредок

Во исламската нормативна традиција често се прави разлика меѓу **верувања (акида/догма)** и **обврски/практики (ибадет)**. Првото ги опфаќа догматските ставови, додека второто се однесува на практични обврски и ритуали (молитва, пост, аџилак и сл.). Важно за ова поглавје е што одредени секојдневни практики (на пример, норми поврзани со облека, исхрана или однесување) добиваат религиска смисла кога се извршуваат како дел од нормативната посветеност. Со тоа, границата меѓу **културно** и

ритуално не е секогаш остра, а опфатот на нормите се проширува и на секојдневните навики.

Уште еден важен дел кој спаѓа под т.н. обврски е и делот кој се занимава со односи (**муамеле**): меѓучовечки односи и општествени односи. Во исламскиот светоглед, односите меѓу луѓето — било да се семејни, општествени, економски или политички — се длабоко поврзани со концептот на обожавање (**ибадет**). Ова гледиште се заснова на идејата дека сите човечки постапки, кога се извршуваат во согласност со исламските принципи и со намера да се постигне Божјото задоволство, се сметаат за акти на обожавање. Ова разбирање ги издигнува секојдневните интеракции и општествените норми на духовно ниво, создавајќи уникатна рамка за човечките односи. Еспосито вели дека исламското учење нагласува дека обожавањето не е ограничено само на ритуали како што се молитвата и постот, туку се протега на сите аспекти од животот, вклучувајќи го и начинот на кој човек се однесува кон другите и ги исполнува своите општествени одговорности (Esposito, 2011).

Така, човечките односи т.е. начинот на кој поединците се однесуваат едни кон други не е само прашање на општествена етика или правна обврска, туку се гледа како одраз на верата и посветеноста кон Бога. Куранот и хадисот нагласуваат дека исполнувањето на правата на другите (**хукук ел ибад**) е суштински дел од обожавањето, заедно со исполнувањето на Божјите права (**хукук Аллах**). Овој двоен фокус обезбедува човечките односи да бидат водени од етички и морални принципи кои се усогласени со божествената волја. Пратеникот Мухамед рекол: „Најдобрите луѓе се оние кои се најкорисни за другите“ (Хадис). Во овој контекст Насер потенцира дека во исламот исполнувањето на општествените обврски не е одделено од обожавањето. Дела како што се грижата за семејството, помагањето на сиромашните или одржувањето на правдата се сметаат за форми на посветеност кон Бога, бидејќи тие ги усогласуваат човечките постапки со божествената волја (Nasr, 2004).

1.2 Институционални домени на сеопфатната регулација

Еден од уникатните аспекти на исламот е тоа што духовно ги издигнува општествените норми, поврзувајќи ги со концептот на обожавање. Ова значи дека дури и секојдневните дела, како што се заработувањето за живот, решавањето на спорови или грижата за семејството, се издигнуваат на ниво на обожавање кога се извршуваат со намера да се задоволи Бог. На тој начин, сите општествени односи се исто така регулирани. Еве неколку конкретни примери:

- Семејни односи

Семејството е темелот на исламското општество, а неговата регулација има големо значење во исламското учење. Дела како почитувањето на родителите, грижливото воспитување на децата и исполнувањето на брачните должности се сметаат за акти на обожавање. Тука спаѓаат однос меѓу родители и деца и брачниот однос.

„И му заповедавме на човекот да биде добар кон своите родители.... Биди благодарен кон Мене и кон твоите родители“¹⁷

- Економски односи

Исламските правила за економски трансакции, како забраната на **риба** (камата) и обврската за **зекат** (задолжителна милостина), се дизајнирани за да обезбедат правичност и општествена благосостојба. Чесната трговија, избегнувањето на експлоатација и

¹⁷ Куран 31:14

давањето милостина исто така се сметаат за акти на обожавање. Пратеникот Мухамед рекол:

„Искрениот и доверлив трговец ќе биде со пророците, искрените и мачениците“ (Хадис). Ова покажува дека етичките деловни практики се духовно наградени.

- Општествени односи

Исламот ја нагласува важноста на одржувањето добри односи со соседите, пријателите и пошироката заедница. Дела како посетување на болни, помагање на сиромашни и помирување меѓу луѓето се сметаат за акти на обожавање. Пратеникот рекол: „Не е верник оној чиј сосед не е безбеден од неговата штета“ (Хадис).

Ова ја истакнува духовната важност на одржувањето хармонични општествени односи.

- Политички и лидерски односи

Во управувањето и лидерството, исламот ја нагласува правдата, консултацијата (**шура**) и одговорноста. Лидерите се гледаат како чувари кои се одговорни пред Бога за своето однесување кон луѓето.

Прикажувањето на опфатот на нормите не значи дека тие секогаш и насекаде се применуваат идентично. Степенот на практикување и институционализација варира според историски и општествен контекст.

1.3 Социо-структурни импликации на исламскиот нормативизам

Од теоретска перспектива, ваквата сеопфатна регулација произведува неколку фундаментални социолошки импликации кои ја објаснуваат виталноста и отпорноста на исламскиот општествен поредок низ историјата. Тоа го прикажуваме преку следниве социолошки механизми:

1. Давање света легитимност на општествениот ред: Со тоа што општествените норми се кодифицираат како акти на обожавање, општествениот поредок добива апсолутен морален и метафизички имунитет против анархија.

2. Интернализирана општествена контрола: Концептот за постојана Божја присутност и свесност генерира моќен систем на внатрешна општествена контрола на индивидуата, драстично намалувајќи ја потребата од скапи и репресивни надворешни државни апарати за спроведување на правото.

3. Зајакнување на општествените врски: Нагласувањето на меѓусебните права развива механизам на органска солидарност, висока меѓусебна доверба и реципроцитет во рамките на заедницата.

4. Универзални етички стандарди: Со тоа што општествените норми се прикажуваат како акти на обожавање, исламот воспоставува универзални етички стандарди кои ги надминуваат културните и временските граници.

2. Социолошки приказ на сеопфатноста на исламскиот закон

2.1 Од догма до општествен образец – механизми на општествена регулација

Откако ја констатиравме структуралната врска помеѓу догматските начела (**акида**) и нормативните обврски, неопходно е социолошки да се експлицира начинот на кој овие правила стекнуваат општествена каузалност. Односно, како практиките што се дефинирани како теолошки значајни се трансформираат во секојдневни рутини, институционални очекувања и колективни обрасци. Во социолошката мисла, сеопфатноста на еден нормативен систем не се мери едноставно преку квантитетот на теми кои тој ги опфаќа, туку преку неговиот капацитет да генерира ефективна општествена регулација и кохезија.

Емил Диркем, во својата фундаментална анализа на религиозните системи, истакнува дека примарната општествена функција на религијата не е објаснувањето на метафизичките енигми, туку воспоставувањето на **колективна свест** (*conscience collective*) која служи како врховен извор на општествена кохезија преку споделени норми и вредности (Durkheim. 1995). Кај исламот, ваквата диркемска кохезија се артикулира преку една холистичка нормативна рамка каде што влијанието на светото не се исцрпува во вакуумот на приватната сфера, туку системски продира во јавниот простор, преведувајќи ја индивидуалната побожност во јавни институции, етички кодекси и репититивни практики кои го структурираат општеството.

Притоа, од методолошка важност за оваа дисертација е прецизното диференцирање помеѓу **нормативната претензија** (она што Шеријатот во својот идеален тип го пропишува) и **емпириската реализација** (начинот на кој овие норми се кодифицираат, преговараат и применуваат во конкретни историски и географски контексти). Социолошкиот фокус во овој сегмент е насочен кон прецизните механизми преку кои нормативниот систем се преведува во емпириски општествени обрасци.

2.2 Димензии на институционалната дедиференцијација

Главните оски низ кои се рефлектира и операционализира социолошката сеопфатност на исламскиот закон може да ги систематизираме низ следните меѓузависни социолошки процеси: интеграција на светото и секуларното; Шеријатот како сеопфатна рамка; фокус како на индивидуалниот, така и на колективниот живот; универзални етички концепти како ресурси за морална легитимност; динамична и контекстуална примена; и единство на целта.

2.2.1 Интеграција на светото и секуларното

Во исламот не постои строга поделба помеѓу светото и секуларното. Истите принципи што ги регулираат актите на обожавање (на пример, молитва, пост) се применуваат и во општествените, економските и политичките прашања. На пример, Куранот и хадисот даваат детални насоки за прашања како семејниот живот, деловната етика, управувањето и правдата, правејќи го исламот систем што ги интегрира духовните и световните аспекти на животот. Еспосито тоа го објаснува на начин што во исламот не постои дихотомија помеѓу религијата и секојдневниот живот. Куранот и хадисот даваат план и за духовните и за световните прашања, осигурувајќи дека светото продира во сите аспекти на човечкото постоење (Esposito, 2016). Во иста насока е и Насер кој објаснува дека поделбата помеѓу светото и профаното исламот не ја признава, туку дека светото е

во центарот на исламот кое зрачи нанадвор и ги опфаќа сите човечки активности (Nasr, 2004).

Социолошки, ова функционира како дедиференцијација: правилата на однесување не се распределуваат во одделни **религиски** и **секуларни** сфери, туку се поврзуваат во една морална рамка. Ефектот е дека религиските норми стануваат основа за оценување на секојдневни постапки, создавајќи стабилни очекувања и неформални санкции (одобрување/осудување) во заедницата.

2.2.2 Шеријатот како сеопфатна рамка

Шеријатот е динамична и сеопфатна рамка што настојува да ги усогласи духовните и материјалните димензии на животот, обезбедувајќи правда и еднаквост во сите човечки работи (Rahman, 1982). Исламскиот нормативен систем или Шеријатот е клучна манифестација на оваа сеопфатност. Шеријатот не е ограничен само на верски ритуали, туку опфаќа закони и принципи што го регулираат личното однесување, општествените односи, економските трансакции, па дури и меѓународните односи. Тој е дизајниран да обезбеди правда и благосостојба на поединецот и општеството во целина.

2.2.3 Фокус како на индивидуалниот, така и на колективниот живот

Куранот се обраќа и на поединецот и на заедницата, давајќи насоки за личен развој, како и за воспоставување на праведно и еднакво општество (Sardar, 2011). На индивидуално ниво, тој дава насоки за моралот, духовноста и личниот развој. На општествено ниво нуди принципи за изградба на праведни и хармонични заедници, нагласувајќи вредности како што се општествената солидарност, меѓусебната одговорност и заштитата на правата. Исламското учење го нагласува балансот помеѓу индивидуалните права и колективните одговорности, осигурувајќи дека личната слобода не ја поткопува општествената хармонија (Engineer, 2005).

Ова двојно насочување има социолошки ефект преку социјализација (воспоставување на норми од рана возраст) и општествена репродукција (пренос на модели на семејство, морал и одговорности меѓу генерации). Така, индивидуалната побожност станува колективен образец.

2.2.4 Универзални етички концепти како ресурси за морална легитимност

Исламот промовира универзални етички принципи кои се применливи на сите аспекти од животот. Концепти како **адл** (правда), **ихсан** (совршенство), **шура** (консултација) и **аманет** (доверба) не се ограничени само на верски ритуали, туку се наменети да ги водат човечките односи во сите сфери, од семејниот живот до управувањето. Исламската етика е универзална по својата природа, втемелена во принципи како правда, сочувство и одговорност, кои се применливи на сите аспекти од животот, од личното однесување до управувањето (Ramadan, 2001).

Од социолошка перспектива, овие концепти функционираат како ресурси за морална легитимност. Тие ја дефинираат границата за тоа што претставува „праведна власт“, „чесен пазар“ или „општествено прифатливо однесување“. На тој начин, тие овозможуваат стандардизација на општествените практики и дејствуваат како сериозна алатка за социјална критика против девијантните општествени појави или корумпираните елити.

2.2.5 Динамична и контекстуална примена

Иако исламот обезбедува сеопфатна рамка, тој исто така дозволува флексибилност и приспособливост на различни времиња и контексти. Ова е очигледно преку принципите на **ицтихад** (самостојно расудување) и **маслаха** (јавен интерес/јавно добро), кои им овозможуваат на научниците и заедниците да се справуваат со нови предизвици, останувајќи верни на исламските вредности и принципи (Kamali, 2003).

Од социолошка гледна точка, ова покажува дека примената на нормите не е автоматска, туку поминува низ филтерот на општествени дебати, преку општествени авторитети и правни институции кои ја рedefинираат и приспособуваат нормата кон променливите емпириски реалности.

2.2.6 Единство на целта

Крајната цел на исламот е воспоставување хармоничен однос меѓу човекот, општеството и Создателот. Ова единство на целта се одразува во концептот на **теухид** (Божјото единство), кој претставува темел за сите аспекти на животот. Со усогласување на секое дело со Божествената волја, исламот настојува да создаде балансирано и смислено постоење. Вилијам потенцира дека исламското нагласување на **теухид** осигурува дека секое дело, било лично или општествено, е усогласено со крајната цел на животот - да се служи и обожава Бог. (Chittick, 1994)

Резимирајќи го овој социолошки приказ, станува евидентно дека кога теоретичари социолози го дефинираат исламот како сеопфатен систем кој ги надминува класичните рамки на западното разбирање на религијата, тие всушност реферираат на неговиот уникатен капацитет да го преведе метафизичкото во емпириско. Сеопфатноста на исламскиот закон во практиката значи дека неговите норми успешно генерираат стабилни очекувања, трајни општествени рутини и цврсти институционални форми кои го обликуваат и индивидуалниот хабитус и колективниот живот. На тој начин, исламскиот нормативен поредок дејствува како моќен механизам на општествена регулација во кој, согледано низ призмата на Марсел Мос, религиозното по дефиниција станува тотален општествен факт.

IV ВЛИЈАНИЕТО НА ИСЛАМОТ ВРЗ ОПШТЕСТВЕНИТЕ ИНСТИТУЦИИ КАЈ МУСЛИМАНИТЕ ВО СЕВЕРНА МАКЕДОНИЈА

Ова поглавје го претставува клучниот, емпириски столб на дисертацијата, каде што теоретските поставки и концептуалните модели елаборирани во претходниот дел од трудот се соочуваат со конкретната општествена реалност на муслиманската заедница во Република Северна Македонија. Примарниот фокус во овој сегмент е насочен кон операционализација и емпириска детекција на начините, интензитетот и формите преку кои исламот — како нормативен и вредносен систем — врши влијание врз структурирањето и функционирањето на базичните општествени институции (политика, семејството, економијата, образование и демографија).

За да се обезбеди научна валидност на наодите, истражувачката архитектура на ова поглавје е поставена врз принципот на методолошка триангулација (комбинирање на квантитативни и квалитативни методи). Квантитативната димензија, добиена преку структурираниот анкетен прашалник, ни овозможува да ги мапираме генералните статистички трендови, фреквенции и дистрибуции на ставовите кај верниците. Од друга страна, квалитативната компонента, реализирана преку интервјуата со релевантни експерти и верски авторитети, има за цел да ги деконструира суптилните значења, контекстуалните специфики и внатрешната логика на општествените процеси кои не можат да се опфатат само преку квантитативни показатели. На тој начин, ова поглавје нуди интегриран емпириски приказ.

1. Религиозноста на верниците и дефинирање на општествените институции

Дефинирање на религиозноста и нејзиното мерење не е цел на ова истражување. Овој дел е воведен и претставува генерална анализа на влијанието на религијата кај муслиманите врз нивниот секојдневен живот. Целта е да се покаже дали и колку верниците се водат од верските учења во нивното општење, а со тоа да се провери и генералната хипотеза - исламот како монотеистичка религија влијае врз општествениот живот на муслиманите во Северна Македонија. За таа цел, како дел од анкетниот прашалник, се две прашања од затворен тип.

Преку овие прашања се настојува да се утврди степенот на значење што верниците му го придаваат на исламот при нивното општествено дејствување, како и нивното мислење за тоа дали следењето на исламските норми е неопходно во секојдневниот живот во општеството. Дополнително, како дел од прашањата спроведени преку интервјуа со експерти од областа на истражувањето, се токму прашања на оваа тема, со цел да се добијат подлабоки согледувања за улогата на исламските учења во оформувањето на општественото однесување.

Табела бр.1

Перцепција на испитаниците за влијанието на исламските учења врз носењето одлуки во јавната сфера и општествената партиципација.

Колку се важни за тебе исламските учења (исламската религија) во носење на одлуки во однос на твоите општествени активности и учество во општеството?	ф	%
а) Многу важно	292	95,42
б) Делумно	14	4,58
в) Само за одредени сегменти кои ми се мене важни	0	0
г) Воопшто не е важно	0	0
Вкупно:	306	100

Извор: резултати од анкетно истражување

Овие податоци од табела бр.1 каде што на огромното мнозинство од 95,42 % им се многу важни исламските учење кога станува збор за носење одлуки поврзани со тоа како учествуваат во општеството, укажуваат на исклучително висок степен на значење што испитаниците му го придаваат на исламот во нивниот општествен живот. Високиот процент на испитаници кои ја истакнуваат важноста на исламските учења сугерира дека религиозните вредности и норми се длабоко вкоренети во нивниот секојдневен живот и имаат значително влијание врз нивното активно учество во општеството.

Од социолошка перспектива, ваквата дистрибуција на податоците нуди две клучни сознанија:

Прво, овие податоци егзактно ја верификуваат претходно елаборираната теза дека за испитаниците, исламот не функционира како парцијален или приватизиран систем на верување (каков што е трендот во класичните западноевропски секуларизирани општества), туку како **тотален општествен факт** (*fait social total*). Религиозната норма не е изолирана во сферата на индивидуалната интима или строго во рамките на ритуалот, туку дејствува како врховен нормативен филтер преку кој актерите ги конструираат своите јавни дејствија, општествени избори и институционални интеракции.

Второ, исклучиво високиот процент сугерира дека исламскиот доктринарен систем успешно е интернализиран во општествениот хабитус на верниците. Тоа значи дека религиозните вредности станале трајни, преносливи диспозиции кои генерираат и структурираат специфични општествени практики. Верникот не ја **исклучува** својата религиозна компонента кога ќе стапне во јавниот, економскиот или општествениот простор; напротив, исламската етика служи како когнитивна и морална мапа за навигација низ општествените институции.

Оваа тенденција е особено важна за понатамошната анализа на улогата на исламот во различните општествени институции, бидејќи укажува на потенцијалната врска помеѓу религиозните убедувања и општествената ангажираност на муслиманите.

Табела бр.2

Перцепција на испитаниците за императивноста и апликативноста на исламските норми во општествениот контекст

Дали мислиш дека муслиманите треба да се однесуваат според исламските учења во едно општество?	ф	%
а) Да, во целост	291	95,10
б) Само во одредени делови (како етика и морал)	5	1,63
в) Треба да е право на избор на верникот како општи	10	3,7
г) Во секуларно општество, муслиманот треба да се однесува исклучиво според нормите и правилата на тоа општество	0	0
Вкупно:	306	100

Извор: резултати од анкетно истражување

Податоците од табела бр. 2 се всушност во согласност со одговорите на претходното прашање. Ваквата конзистентност укажува на силна интеграција на религиозните норми во личниот и општествениот идентитет на испитаниците. Преовладувачкото мислење дека муслиманите треба целосно да се придржуваат до исламските учења во општеството, како и отсуството на поддршка за ставот дека секуларните норми треба да бидат единствен водич, ја нагласува доминантната улога на религијата во оформувањето на општественото однесување. Одговорите исто така укажуваат дека религиозните вредности не се само лична определба, туку и колективна норма која го обликува однесувањето и учеството на муслиманите во општеството.

Важно е да се напомене дека овие одговори даваат генерална слика за видувањата на муслиманите по прашањето за идентификација со исламот при избор за тоа како да општат во средината во која живеат. Секако, праксата покажува многу исклучоци по ова прашање, како што ќе видиме во анализата на поконкретните прашања подоцна, меѓутоа, останува фактот дека муслиманите (речиси со консензус) се со убедување дека исламските норми треба да бидат нивен единствен водич.

Овој став се совпаѓа со мислењето на социологот, професорот од Универзитет на Југоисточна Европа: „Религијата преставува многу важен елемент во градењето на идентитетот на муслиманите на Северна Македонија. Таа како спиритуален нуклеус со својата теоретска (верување), практична (ритуали) димензија игра многу важна улога и во општествените односи на верниците од било каков бекграунд, национален, место на живеење, економски, образовен статус итн. Таа има свој импакт од микро до макро план на живеење (lifestyle), почнувајќи од начинот поздравување, организирање на семејните односи, гастрономија, едукација, архитектура, начин на политичката партиципација па сè до глобалниот идентитет, т.е. идентификација со планетарната мисловна заедница *уммет*, која ги спојува сите муслимани во светски рамки. Исламот е **differentia specificca** на муслиманите на Северна Македонија кои и по перцепција и според разни истражувања претставуваат најрелигиозна муслиманска заедница на Балканот. Скопје неформално е наречено „Медина на Балканот“, што значи дека отсликува еден висок степен на конзервативност (традиционализам), религиозност, на почитување на верските принципи и практика на истите. Исламската култура на Северна Македонија се зема како модел на супстанцијална религиозност, на почит кон светите текстови.“

На ова гледиште е и теологот од Исламската селефиска заедница „Дар ел Хадис“: „Исламот е дел од нивниот секојдневен идентитет. Почнувајќи од самото раѓање на детето, кога се прави веселба (акика), потоа со обрежување (сунет), при склучување бракови, па дури и во исхраната, семејните односи, почитта кон родителите, одржувањето блиски релации и добротинителноста кон соседите... па сè до погребите –

исламот има силно влијание во сите тие аспекти. Со други зборови, верата е присутна во сите правци на нивниот живот и има сеопфатно влијание“.

Различно од ова гледа професорот при Факултетот за исламски науки: „Вреди да се истакне дека религиозноста кај муслиманите не е униформна. Значителен процент од верниците ги следат исламските ритуали и практики како што се клањањето намаз, постот за време на Рамазан и учеството во џамија. Кај голем дел, религијата е повеќе културен и идентитетски аспект отколку длабока духовна практика“.

Со други зборови, кај многу од муслиманите религијата е **традиција** што се пренесува генерациски и повеќето практики, а и убедувања, имаат повеќе културен (традиционален) карактер, отколку догматско убедување за нив.

Со тезата дека кај голем дел од верниците религијата има повеќе улога на традиција отколку на длабока духовна практика, не се сложува претседателот на Исламската селефиска заедница „Дар ел Хадис“. Според него, во споредба со муслиманите во другите простори надвор од границите на Северна Македонија кои за многу верски практики велат „нашите традиции“, муслиманите во нашата држава се свесни и знаат дека верата игра главна улога. Тој додава: „И во многу обични разговори меѓу луѓето, меѓу семејствата или на работни места, нагласуваат и велат ‘Јас сум муслиман’, или пак зборуваат за ‘ова е **халал**/ова е **харам**’¹⁸. Во нивниот вокабулар постојано се гледа дека верата е присутна. Како што напоменав, генерално зборувам и не значи дека секогаш (муслиманите) се прецизни во сите прашања. Но, општогледано, ја сакаат нивната вера, ја бранат и ја сметат за неразделив дел од нивниот идентитет. Ова укажува на тоа дека овие работи повеќе ги разбираат како религиски, отколку само како традиционални“.

Може да се заклучи дека муслиманите во Северна Македонија се со убедување дека нивното секојдневие треба да биде базирано на исламските учења и норми. Тоа го покажуваат резултатите на прашалникот и тоа укажува на нивното уважување кон исламските правила и покрај фактот дека не секогаш се прецизни во нивното спроведување, дури некогаш и сосема спротивно од овие принципи постапуваат, но секогаш веруваат во **возвишеноста** на учењето на нивната религија.

Овој генерален осврт служи како вовед во подеталната анализа на влијанието на исламот врз конкретните општествени институции, каде што ќе се разгледаат податоците од анкетата и интервјуата во контекст на **политиката, економијата, образованието, семејството и демографијата**. Во овој дел се потврдува генералната теза дека исламот како монотеистичка религија влијае врз општествениот живот на муслиманите во Северна Македонија.

Во следните делови, за секоја општествена институција најпрвин се прикажува нормативниот модел (како исламските извори и јуриспруденцијата ја артикулираат **идеалната** регулација), а потоа — во емпирискиот дел — се анализира степенот и формите на реализација кај муслиманите во Северна Македонија. Ова разграничување е аналитичко, нормативниот опис не се зема како директен опис на реалната практика, туку како референтна рамка според која се споредуваат ставови и однесувања.

¹⁸ Дозволено/забрането според исламската лигислатива

2. ПОЛИТИКА И ВЛАДЕЕЊЕ

2.1 Вовед

Во социологијата, управувањето и политиката се препознаени како фундаментални општествени институции кои ја организираат моќта, авторитетот и донесувањето одлуки во рамките на едно општество. Овие институции се од суштинско значење за одржување на општествениот ред, решавање на конфликти и обезбедување на колективната благосостојба на заедницата. Вебер ја дефинира политиката како борба за моќ и способност да се наметне сопствената волја во даден општествен поредок, додека владата служи како институционализиран механизам преку кој се спроведува оваа моќ. Од социолошка перспектива, владата и политиката не се само алатки на авторитет, туку се длабоко вградени во културната, моралната и социјалната структура на општеството, одразувајќи ги неговите вредности, норми и колективни аспирации (Weber, 1978).

Во исламската нормативна традиција, управувањето и политиката често се артикулираат како прашања што се поврзани со морално-правна рамка. Исламскиот закон обезбедува сеопфатни насоки за принципите на управување, преку принципите на правда (адл), консултација (шуро), одговорност (месулије) и сл. За разлика од секуларното разбирање на политиката, кое често ја одвојува религијата од управувањето, исламот замислува холистички модел каде политичкиот авторитет е доверба (аманет) што треба да се спроведе во согласност со Божествените насоки. Со други зборови, владетелите се одговорни не само пред своите поданици, туку и пред Бога.

Значењето на управувањето во исламот лежи во неговата улога како средство за воспоставување правда, обезбедување социјална хармонија и промовирање на благосостојбата на заедницата. Ибн Тејмије, еден од највлијателните класични исламски правни мислители, кој го развива концептот на „легитимна политика“ или „политика во согласност со правото/шеријатот (ел Сијаса ел Шерија), тврди дека управувањето е неопходно за зачувување на религијата и овоземскиот живот, велејќи дека треба да се знае дека работите на луѓето не можат да се воспостават без авторитет, а авторитетот што е потребен за воспоставување на религијата и овоземскиот живот е должност.¹⁹ Оваа перспектива се усогласува со социолошкото разбирање на владата како стабилизирачка сила која го регулира човечкото однесување и ја поттикнува колективната благосостојба.

Контурите на институцијата во целина, всушност се наоѓаат во следниот куранскиот стих:

„Аллах навистина ви наредува да ги предадете *аманетите* на оние на кои им припаѓаат и кога судите меѓу луѓето, судете праведно. Навистина, колку е извонреден советот што Allah ви го дава. Allah навистина сè слуша и сè гледа. Вие кои верувате, покорете му се на Allah, покорете му се на Пророкот и на оние меѓу вас кои имаат власт. Доколку се разединувате по некоја основа, обратете и осврнете се кај Allah и Пратеникот – ако навистина верувате во Allah и Судниот ден. Тоа е подобро и со најдобар исход“.²⁰ Преку овој стих се утврдуваат правата на владетелот, правата на подредените, принципите на владеењето и излезот при конфликти и разединување. Овие елементи на стихот ќе бидат подоцна детално објаснети.

Понатаму, интеграцијата на религијата и политиката во исламот го одразува поширокиот социолошки принцип дека институциите се меѓусебно зависни и заемно се зајакнуваат. Од социолошка перспектива, религијата може да делува како извор на

¹⁹ Ibn Taymiyyah, Taqi al-Din Ahmad. 1998. *Al-Siyasah al-Shar'iyah fi Islah al-Ra'i wa al-Ra'iyah*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah

²⁰ Куран 4:58-59

морален авторитет што ја поддржува легитимноста на институциите и нивните правила (Durkheim, 1995). Во исламски контекст, ова е видливо и преку концептот на повисоки цели на шеријатот (**мекасид ел шерија**), кои се користат како рамка за оправдување на политички и правни решенија преку заштита на верата, животот, разумот, потеклото и имотот (Auda, 2008).

Како заклучок, управувањето и политиката, како општествени институции, се централни за организацијата и стабилноста на општеството. Во исламот, нивното значење е издигнато преку нивната интеграција со Божествените насоки, правејќи го управувањето света доверба насочена кон постигнување правда, одговорност и колективна благосостојба на човештвото.

2.2 Теоретска рамка

Во овој дел се реконструира нормативниот модел на политиката и владеењето во исламската традиција (идеален тип), преку клучни поими, цели и принципи. Фокусот е на тоа што се пропишува и кои се очекуваните улоги (владетел/заедница/улема), а не на степенот на практикување во конкретни општества.

2.2.1 Нормативни цели на управувањето: правда, јавна благосостојба и повисоки цели

А) Управувањето како доверена обврска (аманет) и правдата како цел

Во исламската нормативна мисла, управувањето често се концептуализира како **доверена обврска** (аманет) што подразбира етичка и морална отчетност на носителите на власт, како што е одразено во Куранот: „**Аллах навистина ви наредува да ги предадете аманетите на оние на кои им припаѓаат и кога судите меѓу луѓето, судете праведно**“.²¹ Нормативниот акцент на „судење праведно“ и „давање на довербата на оние на кои им припаѓа“ ја изразува основната идеја дека владеењето не е произволна моќ, туку морално ограничена улога.

Оваа рамка ја поставува правдата (**адл**) како централна цел на политичкиот авторитет. Власта е легитимна само доколку има обврска да обезбеди непристрасност, заштита на права и намалување на угнетувањето. Од социолошка гледна точка, ова значи дека легитимитетот на власта не е внатрешен автономен квалитет на самата држава, туку е условен од нејзината функција како заштитник на општествената рамнотежа.

Ибн Тејмије ја разработува темата за неопходноста на управувањето, тврдејќи дека тоа е неопходно за зачувување на религијата и овоземскиот живот. Тој вели дека целта на управувањето е да се воспостави правда меѓу луѓето, бидејќи правдата е основа на стабилноста на овоземскиот живот.²²

Б) Јавната благосостојба (маслаха) и повисоките цели (мекасид ел шерија)

Покрај правдата, исламската политичко-правна мисла развива силна ориентација кон јавна благосостојба (**маслаха**) и кон она што често се именува како повисоки цели на шеријатот (**мекасид ел шерија**). Овој хоризонт најчесто се објаснува преку заштита на верата, животот, разумот, потеклото, честа и имотот. Во рамки на нормативниот модел, функцијата на управувањето е да создаде услови за заштита на овие клучни

²¹ Куран 4:58

²² Ibn Taymiyyah, Taqi al-Din Ahmad. 1998. *Al-Siyasah al-Shar'iyah fi Islah al-Ra'i wa al-Ra'iyah*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah

општествени добра, што го оправдува владеењето како институција на јавен ред, а не како приватен интерес на владетелот.

В) Нормативна логика: „власт за ред“ наместо „власт за моќ“

Нормативната логика што конзистентно произлегува од вака дефинираните цели наметнува заклучок дека во исламскиот светоглед управувањето е оправдано првенствено преку своите интегративни и регулаторни општествени функции. Тоа е систем дизајниран за „власт за ред“ (одржување стабилност, решавање општествени конфликти, спречување аномија), што е во директна спротивност со макијавелистичкиот концепт на „власт за моќ“ каде државниот апарат е цел сам за себе.

2.2.2 Основни принципи на исламското управување (нормативна матрица)

Во продолжение принципите се организирани како:

- основни цели/вредности,
- оперативни принципи на носење одлуки и
- етичко-однесувачки принципи што ја ограничуваат власта.

А) Основни принципи: правда (адл) и јавна благосостојба (маслаха)

Во рамките на исламската нормативна матрица, правдата (**адл**) и јавната благосостојба (**маслаха**) дејствуваат како фундаментални вредносни оски кои го детерминираат изворот на општествениот легитимитет. Додека во претходниот сегмент овие поими беа анализирани како примарни теолошки цели на управувањето, нивната рефлексивна во практичната сфера наметнува модел каде што секоја политичка одлука мора да се мери преку нејзиниот општествен импакт.

Како што уредно забележува Ибн Тејмије, управувањето не е само формално аплицирање на правила, туку средство за материјализација на колективното благодат и заштита на виталните општествени добра дефинирани во структурата на **мекасид**.²³

Повисоките целите на Шеријатот (**мекасид ел шериа**) — заштита на верата, животот, разумот, потеклото и имотот — служат како рамка за постигнување јавна благосостојба. Куранот вели: „**Ние не те испративме, Мухамеде, освен како милост за сите креации**“²⁴, истакнувајќи ја улогата на управувањето во промовирање милост и благосостојба.

Ова создава простор за **целно** толкување - управувањето не е само казнено/контролно, туку и грижа за условите на живот (безбедност, економска правичност, заштита на ранливи, јавен ред), што ја приближува идејата до социолошки функционалистички читања на институциите како механизми за општествена стабилност.

Б) Оперативни принципи: консултација (шура) како нормативен принцип на одлучување и отчетност (месулије) како продолжение на аманетот

Шура се појавува како принцип што бара од носителите на власт да не одлучуваат изолирано, туку да се консултираат со заедницата или со релевантни актери. Куранот вели: „...и оние кои му одговориле на својот Господар и ја воспоставиле молитвата

²³ Ibn Taymiyyah, Taqi al-Din Ahmad. 1998. *Al-Siyasah al-Shar'iyah fi Islah al-Ra'i wa al-Ra'iyah*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah

²⁴ Куран 21:107

и чии работи се [одредени со] консултација меѓу нив...²⁵ Нормативната функција на **шура** е двојна: да ја намали произволноста на власта и да ја вгради заедницата во процесите на одлучување, со што се редуцира ризикот од тиранија – токму како што Ел Шафии ја нагласува важноста на институтот консултација во спречување на тиранија и поттикнување на одговорност.²⁶

Социолошки, **шура** може да се чита како механизам на вклучување и интеграција. Партиципативните процедури создаваат чувство на припадност и политичка видливост, што може да ја намали отуѓеноста и да ја зголеми прифатеноста на одлуките.

Одговорноста (**месулије**) во исламското управување е тесно поврзана со идејата за аманет - лидерството не е привилегија, туку обврска. Ова се одразува во хадисот: „Секој од вас е пастир и секој од вас е одговорен за своето стадо“ (Хадис). Во класичната мисла, ова се преведува во очекување за транспарентност, грижа за поданиците и санкционирање на корупцијата. Ибн Тејмије тврди дека одговорноста е суштинска за одржување на правдата и спречување на корупцијата.²⁷

Од социолошка перспектива, отчетноста создава рамка за ограничување на моќта при што ја прави власта подложна на морална евалуација и (во зависност од контекстот) на институционални форми на контрола.

В) Етичко-однесувачки принципи: лидерство како доверба и калибрирана послушност

Во исламската нормативна мисла, лидерот е обврзан да постапува со интегритет и да ѝ даде приоритет на благосостојбата на заедницата над личниот интерес. Куранот вели: **„Навистина, Ние ја понудивме Довербата на небесата, Земјата и планините, но тие одбија да ја носат и се исплашија од неа. Но, човекот [се согласи] да ја носи. Навистина, тој беше неправеден и неук“**.²⁸ Овој курански стих ја истакнува тежината на одговорноста поврзана со лидерството. Ел Шафии нагласува дека лидерите мора да им дадат приоритет на интересите на заедницата над личната корист, одразувајќи ја етичката димензија на управувањето.²⁹

Социолошки, ваквата етика функционира како морален код што ги поставува границите на дозволеното во политичкото делување

Послушноста кон авторитетот се третира како средство за одржување ред, но нормативно се ограничува: непослушноста кон моралниот/религискиот принцип ја релативизира послушноста кон политичкиот авторитет. Пратеникот Мухамед рекол: „Нема послушност кон созданието во непослушност кон Создателот“ (Хадис). Ова создава **калибрирана послушност** - признавање на институционален ред, но со претпоставени морални граници.

Од социолошка перспектива, овој концепт на калибрирана послушност воспоставува специфичен модел на општествена контрола кој драстично се разликува од класичните западно-модерни теории за апсолутниот државен суверенитет (како онаа на Томас Хобс). Додека секуларната политичка теорија бара безусловна лојалност кон државниот апарат со цел да се избегне општествен хаос, исламскиот идеален тип

²⁵ Куран 42:38

²⁶ Al-Shafi'i, Muhammad ibn Idris. 1987. *Al-Risalah*, trans. Majid Khadduri. Washington, D.C.: Islamic Texts Society.

²⁷ Ibn Taymiyyah, Taqi al-Din Ahmad. 1998. *Al-Siyasah al-Shar'iyah fi Islah al-Ra'i wa al-Ra'iyah*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah

²⁸ Куран 33:72

²⁹ Al-Shafi'i, Muhammad ibn Idris. 1987. *Al-Risalah*, trans. Majid Khadduri. Washington, D.C.: Islamic Texts Society.

ведува двоен филтер на давање легитимност: политичкиот авторитет го губи правото на општествена принуда доколку неговите наредби директно ги прекршуваат Божествените морални норми.

2.2.3 Актери и улоги во нормативниот модел: власт, заедница и улема

Нормативниот модел не е само сет од принципи, туку и распоред на улоги - кој носи одговорност, кој толкува норми, кој се покорува и под кои услови.

А) Владетел/носител на власт - обврски и граници

Владетелот во исламската мисла се прикажува како носител на аманет чија главна обврска е одржување на правда, заштита на јавниот интерес и спречување корупција и угнетување. Куранот ја воспоставува основата на авторитетот, велејќи: „**Вие кои верувате, покорете му се на Аллах, покорете му се на Пророкот и на оние меѓу вас кои имаат власт**“.³⁰ Овој стих ја истакнува хиерархија на авторитет, каде што владетелите ја извлекуваат својата легитимност од нивното придржување кон Божествените заповеди и нивната одговорност да управуваат праведно.

Куранот вели: „... и кога судите меѓу луѓето, судете праведно“³¹. Овој стих ги истакнува етичките обврски на лидерите да постапуваат непристрасно и да ја одржуваат правдата. Ел Шафии, во своето дело *Ел Рисале*, ја нагласува важноста на знаењето и побожноста во лидерството, тврдејќи дека лидерот мора да има длабоко разбирање на Шеријатот за да управува ефективно.³²

Б) Заедница/поданици - права, обврски и колективна одговорност

Колективната одговорност е јасно присутна во исламската нормативна традиција, не само лидерот, туку и членовите на заедницата имаат морални и општествени обврски. Како што рекол Пророкот: „Секој од вас е пастир, и секој од вас е одговорен за своето стадо“ (Хадис). Ова ја формулира политичката врска како односи на заемни должности при што поданиците имаат обврска за почитување ред и закони, но и право да очекуваат правда и заштита.

В) Улема како епистемско-морални посредници (толкување, надзор, посредување)

Улемата (исламските научници) имаат посебна позиција во нормативната архитектура на управувањето. Тие се толкувачи на религискиот закон и носители на морален авторитет што може да влијае врз легитимноста на политичкиот поредок. Куранот ја нагласува важноста на знаењето, велејќи: „**Само оние кои имаат знаење меѓу Неговите робови вистински се плашат од Аллах**“.³³

Во оваа улога, улемата функционираат како епистемско-морални посредници. Преведуваат текстуални норми во практични насоки, учествуваат во решавање спорови, и можат да постават морални граници на политичкото дејствување.

Ибн Тејмије ја гледа **улемата** како суштинска за одржување на рамнотежата помеѓу религиозниот и политичкиот авторитет. Тој вели: „Научниците се наследници на

³⁰ Куран 4:59

³¹ Куран 4:58

³² Al-Shafi'i, Muhammad ibn Idris. 1987. *Al-Risalah*, trans. Majid Khadduri. Washington, D.C.: Islamic Texts Society.

³³ Куран 35:28

пророците и нивната улога е да ги водат владетелите и заедницата во согласност со Божествениот закон“.³⁴

Социолошки, оваа позиција може да се чита како форма на **морална власт** што посредува меѓу власт и заедница. Таа може да создава доверба, да намалува конфликти и да обезбедува симболичка стабилност преку одржување на **валидноста** на нормативниот поредок.

2.2.4 Социолошки мост: легитимност, морален авторитет и типови на власт

Овој дел не ја заменува исламската нормативна рамка, туку ја **преведува** на социолошки поими за да се направи аналитички споредлива.

А) Диркем: религијата како морален авторитет и кохезија

Според Диркем, религијата е општествен факт што создава морална кохезија преку споделени вредности, симболи и норми (Durkheim, 1995). Кога политичкиот поредок се артикулира во тесна врска со морално-религиски принципи, религијата може да обезбеди **морална енергија** што ја поткрепува легитимноста на институциите и ги стабилизира очекувањата за правилно однесување.

Во контекст на исламскиот нормативен модел, принципите како правда, аманет и консултација можат да се разберат како дел од таква морална рамка. Тие не се само правила, туку и симболички стандарди што ја дефинираат легитимната власт и ја организираат колективната свест околу идејата за праведно владеење.

Б) Вебер: типови легитимен авторитет и исламскиот нормативен модел

Вебер ја дефинира легитимната власт преку типови на авторитет - традиционален, харизматичен и легално-рационален (Weber, 1978). Во исламскиот нормативен модел може да се препознаат елементи што резонираат со различни типови:

- **Традиционален легитимитет:** нормите и очекувањата се втемелени во воспоставени религиски и правни традиции (Шеријат/**фикх** како нормативна референца).
- **Харизматични елементи:** идеалот на лидерот што отелотворува морални квалитети (праведност, понизност, грижа) создава очекување дека личниот карактер на водачот влијае врз прифатеноста на неговата власт.
- **Легално-рационални елементи (ограничено):** Наместо класична инструмент-рационалност каде целта ги оправдува средствата, во исламскиот нормативен модел бирократските и правните процедури (судење, дистрибуција на надлежности) се во функција на **вредносната рационалност**. Тоа значи дека дејствувањето е рационално бидејќи доследно ги следи апсолутните етички вредности (правда, чесност). Легално-рационалните елементи постојат преку кодифицираниот **фикх** (правна наука), но тие не се автономни, туку секогаш се детерминирани од трансцендентната морално-религиска основа.

Г) Ибн Калдун: асабија, религија и политичка кохезија

Ибн Калдун во *Мукаддима* ја развива идејата за **асабија** (групна солидарност) како сила што овозможува политичко организирање и државност. Во неговата перспектива, религијата може да ја засили **асабијата** преку заедничка морална рамка и дисциплина.

³⁴ Ibn Taymiyyah, Taqi al-Din Ahmad. 1998. *Al-Siyasah al-Shar'iyah fi Islah al-Ra'i wa al-Ra'iyah*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah

Тој тврди дека религиозните закони и практики ги зајакнуваат врските на солидарност меѓу луѓето, правејќи ги покохезивни и способни за воспоставување стабилен политички поредок. Оваа перспектива се усогласува со исламскиот став дека управувањето е средство за постигнување општествена хармонија и колективна благосостојба. Ибн Калдун исто така тврди дека политичкиот авторитет е најефективен кога е вкоренет во религиозни принципи, бидејќи тоа обезбедува владетелите да дејствуваат во најдобар интерес на своите поданици.³⁵

Ова е социолошки корисно затоа што покажува дека религијата може да дејствува како ресурс за мобилизација и интеграција, а не само како приватна вера.

2.2.5 Социолошки импликации (во рамки на нормативниот модел) - што „произведуваат“ принципите кога стануваат општествени очекувања

Иако овој дел останува теоретски, корисно е јасно да се артикулира што би значело ако принципите се институционализираат како општествени очекувања.

А) Легитимност и доверба

Правдата и аманет, како критериуми за **валидна** власт, имаат потенцијал да создадат високи морални очекувања кон лидерите. Ако тие очекувања се перципираат како исполнети, се засилува довербата и се намалува веројатноста за отворен конфликт; ако се перципираат како прекршени, се создава незадоволство кон власта.

Б) Ограничување на моќта и антикорупциски хоризонт

Отчетноста (**месулије**) и калибрираната послушност создаваат нормативни **огради**. Власта не е апсолутна, туку условна. Во идеален тип, ова може да функционира како морално ограничување на корупцијата и злоупотребата на моќта.

В) Партиципација и интеграција

Шура како принцип содржи нормативна поддршка за учество и советување. Дури и кога не е формализирана како демократска процедура во модерна смисла, таа создава идеал на **власт што слуша** и вклучува - што може да придонесе за чувство на припадност и интеграција на заедницата.

Г) Улогата на улема: стабилизација и посредување

Кога улемата имаат призната морална и епистемска улога, тие можат да дејствуваат како посредници меѓу власт и заедница, да редуцираат конфликти и да обезбедат симболичка стабилност преку **потврдување** на нормативниот поредок.

³⁵ Ibn Khaldun. 1967. *The Muqaddimah: An Introduction to History*, trans. Franz Rosenthal. Princeton, NJ: Princeton University Press.

2.3 Емпириски резултати и интегрирана дискусија

Примарната цел на овој емпириски сегмент од истражувањето е испитување на ставовите на муслиманските верници во Република Северна Македонија во однос на феномените на политичкото дејствување, односот меѓу религијата и државата, како и перцепциите за улогата на исламските вредности во јавниот живот.

Иако прашањата во анкетниот прашалник не се дизајнирани како директна и крута операционализација на специфичните теолошки концепти елаборирани во нормативниот дел, тие таргетираат клучни димензии на општествен контекст и легитимитет. Преку следните шест прашања од затворен тип се мапира општата општествена рефлексивност на верниците кон политиката и владеењето. На тој начин, добиените податоци ни овозможуваат да разбереме во кој степен и на кој начин специфичниот општествен контекст и верскиот идентитет на заедницата влијаат врз нивните современи граѓански и политички ставови.

Табела бр. 3

Влијанието на исламските учења врз ставовите за политиката и управувањето

Како исламските учења влијаат на твоите ставови за политиката и владеењето?	ф	%
а) Исламските учења силно влијаат на моите ставови и верувам дека политиката и управувањето треба да бидат тесно усогласени со исламските принципи	245	80,07
б) Исламските учења донекаде влијаат на моите ставови, но исто така земам предвид и други фактори, како што се културни, социјални или современи политички идеи	44	14,38
в) Исламските учења имаат малку влијание врз моите ставови, бидејќи давам приоритет на секуларни или нерелигиозни перспективи за политиката и управувањето	4	1,31
г) Исламските учења воопшто не влијаат на моите ставови за политиката и управувањето	13	4,25
Вкупно:	306	100

Извор: резултати од анкетно истражување

Податоците од анкетното прашање претставено во табела бр. 3 јасно ја илустрираат доминантната улога на религиозните принципи во формирањето на политичките ставови кај испитаниците. Од вкупно 306 анкетирани, дури 245 испитаници (80,07 %) изјавиле дека исламските учења силно влијаат на нивните ставови и дека веруваат оти политиката и управувањето треба да бидат тесно усогласени со исламските принципи. Од социолошка перспектива, ваквиот наод ја потврдува тезата за резистентноста на исламскиот општествен супстрат кон класичните западноевропски модели на секуларизација кои ја маргинализираат религијата во приватната сфера. Напротив, за огромното мнозинство од испитаниците, исламот функционира како сеопфатен светоглед — кој ги дефинира не само индивидуалните прашања на верата, туку нуди и вредносна рамка за општественото уредување и политичкиот легитимитет.

Дополнително, 44 испитаници (14,38 %) сметаат дека исламските учења донекаде влијаат на нивните ставови, но истовремено земаат предвид и други фактори, како што се културни, социјални или современи политички идеи. Овој резултат покажува дека кај дел од испитаниците постои отвореност кон комбинирање на религиозните принципи со други релевантни општествени и политички вредности. Религијата претставуваат значаен фактор во формирањето на ставовите за општественото уредување и владеењето.

Влијанието на исламските учења врз политичките ставови на муслиманите во Северна Македонија е доминантно и длабоко, но сепак постои и одреден степен на плурализам и отвореност кон други вредности. Оваа динамика е важна за разбирање на политичката култура и идните трендови во оваа заедница, како и за креирање на политики кои ќе го почитуваат религиозниот идентитет, но и ќе поттикнуваат инклузивност и дијалог.

При толкувањето на овие податоци, од клучна важност е да се воспостави дистинкција помеѓу нормативно-апстрактното верување и неговата практична операционализација. Овој висок консензус од 80,07 % го претставува идеално-типичниот стремеж на верниците дека политичката сфера **треба** да рефлектира морални и исламски вредности. Меѓутоа, како што ќе покаже понатамошната подлабока емпириска анализа, во моментот кога ќе се отвори прашањето кои конкретни принципи, институционални форми или теолошки толкувања треба да бидат инкорпорирани во политичкиот систем, апстрактниот консензус се дезинтегрира, отстапувајќи му место на внатрешен плурализам и сериозни доктринарни несогласувања помеѓу самите верници.

Табела бр. 4

Перцепцијата за учеството во изборниот процес

Дали веруваш дека учеството во изборен процес е во спротивност со исламските учења?	ф	%
а) Да	155	50,65
б) Не, мислам дека учеството во изборен процес е во согласност со исламските учења и е начин да се придонесе во општеството	73	23,86
в) Делумно, во случаи кога има фетва од верските челници и општа корист за муслиманите да учествуваат на избори	78	25,49
Вкупно:	306	100

Извор: резултати од анкетно истражување

За разлика од претходно елаборираниот консензус, добиените емпириски податоци откриваат длабока општествена и доктринарна поларизација во рамките на муслиманскиот општествен корпус во Република Северна Македонија. Прашањето за легитимноста на гласањето во секуларен контекст речиси хируршки ја дели заедницата на две еднакви половини.

Мнозинството од 155 испитаници (50,65 %) заземаат строго ортодоксна или доктринално-ексклузивна позиција, сметајќи дека учеството во изборен процес е во директна спротивност со исламските учења. Од социолошка перспектива, ваквиот наод рефлектира став каде што модерниот концепт на народен суверенитет (демократијата) се доживува како некомпатибилен со трансцендентниот Божествен суверенитет. Овој контингент верници манифестира висок степен на дистанцирање од секуларните државни процедури, кои веројатно ги перципираат како туѓ вредносен матрикс.

Наспроти нив, преостанатите (49,35 %) испитаници го прифаќаат изборниот процес, но со различна детерминација. Подгрупата која смета дека гласањето е во согласност со исламот и претставува граѓански инструмент за општествен придонес изнесува 23,86 %. Истовремено, 25,49 % од испитаниците покажуваат карактеристичен институционален прагматизам — нивното учество е условено од дејствувањето на епистемско-моралните посредници (преку **фетва** на верските авторитети) и евалуацијата на колективниот интерес (**маслаха**). Ова имплицира дека за четвртина од примерокот, секуларната процедура добива општествен легитимитет дури откако ќе биде соодветно „филтрирана“ и одобрена од религиозната институција.

Оваа длабока поларизација јасно покажува дека исламскиот идентитет во Северна Македонија не е хомоген блок во своето практично политичко дејствување. Ова несогласување и неговите специфични социо-религиозни каузалности стануваат аналитички јасни дури во моментот кога ќе се изврши вкрстување на податоците и распределбата на одговорите ќе се деконструира поединечно за секоја од двете официјално регистрирани верски заедници на теренот.

Табела бр. 4А

Перцепцијата за учеството во изборниот процес

Дали веруваш дека учеството во изборен процес е во спротивност со исламските учења?	ф	%
а) Да	27	18,00
б) Не, мислам дека учеството во изборен процес е во согласност со исламските учења и е начин да се придонесе во општеството	72	48,00
в) Делумно, во случај кога има фетва од верските челници и општа корист за муслиманите да учествуваат на избори	51	34,00
Вкупно:	150	100

Резултати од верниците кои се идентификуваат со ИВЗ

Извор: резултати од анкетно истражување

Табела бр. 4Б

Перцепцијата за учеството во изборниот процес

Дали веруваш дека учеството во изборен процес е во спротивност со исламските учења?	ф	%
а) Да	128	82,05
б) Не, мислам дека учеството во изборен процес е во согласност со исламските учења и е начин да се допринесе во општеството	1	0,64
в) Делумно, во случај кога има фетва од верските челници и општа корист за муслиманите да учествуваат на избори	27	17,31
Вкупно:	156	100

Резултати од верниците кои се идентификуваат со ИСЗ „Дар ел Хадис“

Извор: резултати од анкетно истражување

Споредувањето на двете табели открива радикален доктринарен и социо-политички јаз. Кај верниците кои гравитираат околу ИСЗ „Дар ел Хадис“, дури 82,05 % сметаат дека учеството во изборен процес е во директна спротивност со исламските учења, додека процентот на оние кои го одобруваат безрезервно е на ниво на статистичка грешка (0,64 %).

Важно е да се нагласи дека овој пронајден доминантен антиизборен став кај припадниците на „Дар ел Хадис“ не е во научна контрадикција со претходниот наод (каде што 80,07 % од вкупниот примерок бараа усогласеност на политиката со исламот). Напротив, овде се соочуваме со специфичен модел на **политички квиетизам** (дистанцирање од практична политика). Овие верници ја застапуваат тезата дека општеството во својот идеален нормативен облик треба да биде управувано по исламски принципи, но со оглед на тоа што реално живеат во држава со секуларен правен поредок, тие го имплементираат пуристичкото толкување на верата кое налага апстиненција од демократските процедури. За нив, неучеството на избори не е пасивност, туку активен чин на доследно спроведување на сопственото теолошко уверување на теренот.

Автентична потврда за ваквата квантитативна дистрибуција наоѓаме во интервјуто со претседателот на ИСЗ „Дар ел Хадис“, кој од позиција на официјален верски авторитет го кодифицира ова однесување:

„Ние, припадниците на оваа Верска заедница, веруваме дека обичниот човек не треба да се занимава со политика и не треба да се замешува во работи за кои не е компетентен, ниту пак има авторитет да донесе промени. Според нашето верување, индивидуата во општеството треба да ги поправа работите преку советување на оние кои се на власт, доколку постои можност за тоа. Додека учеството во политичкиот живот, протести, спротивставување или учество на избори – сите овие дела ние ги сметаме за верски забранети. Припадниците на оваа верска заедница ниту учествуваат во изборниот процес, ниту се спротивставуваат на политиката, ниту пак ја подржуваат. Од овој аспект, нашиот придонес е во тоа што само советуваме за оние работи за кои сметаме дека треба да се поправат“

Овој исказ прецизно го објаснува теолошкиот механизам зад бројката од 82,05 %: легитимниот политички ангажман е редуциран исклучиво на морално советување на владетелот (традиционален концепт на **насиха**), додека модерните партиципативни алатки како избори и протести се категоризирани како верски забранети (**харам**). Сепак, флексибилноста во рамките на овој доктринарен систем не е целосно затворена; постоењето на 17,31 % испитаници кои би гласале под услов на **фетва** индицира дека дури и во строго дефинирани кохезивни групи постои подготвеност за ситуиран политички прагматизам доколку врвното раководство процени дека е загрозна егзистенцијалната „општа корист“ за заедницата.

Од друга страна, пак, 48 % од верниците кои се идентификуваат со ИВЗ сметаат дека учеството во изборен процес е во согласност со исламските учења и е начин да се допринесе во општеството и 34 % од нив веруваат дека учеството е дозволено во случаи кога има фетва од верските челници и општа корист за муслиманите. Овој дел од испитаниците имаат различно толкување на верските учења кои се однесуваат по ова прашање. Од нив има (48 %) кои сметаат дека учеството во овој процес не е во спротивност со исламската легислатива и дури веруваат дека е во согласност со неа, а друг дел од нив (34 %) го оправдуваат учеството при присуство на верска **подлога** (фетва) или општа корист за муслиманите.

Резултатите покажуваат дека муслиманската популација во Северна Македонија не е хомогена во однос на ставовите за политичко учество. Додека кај едната заедница доминира отвореност и плурализам, кај другата преовладува воздржаност и скептицизам. Оваа динамика е важна за разбирање на политичката култура, но и за креирање на политики кои ќе ги земат предвид различните потреби и вредности на овие заедници.

Муфтијата при ИВЗ, пак, е со мислење дека исламската религија нема влијание врз политиката. Има поединци кои се религиозни, но нема политички субјект што е исламски верски.

Анализирајќи ја оваа изјава низ призмата на емпириските податоци, евидентно е дека Муфтијата го насочува својот одговор кон институционално-правната рамка, рефлектирајќи ја официјалната уставна позиција за одвоеност на црквите и верските заедници од државните органи во РСМ и отсуството на класични исламистички партии на политичката сцена. Сепак, ваквиот став останува на површинско ниво и намерно го заобиколува подлабокото прашање за тоа како верските учења ја обликуваат внатрешната мотивација на поединецот да излезе на гласање. Изјавата имплицира обид за зачувување на позиција на политичка неутралност на институцијата. Но, додека официјалниот наратив на ИВЗ претпочита строга формална дистинкција меѓу духовното и световното за да го избегне партиското етикетање, самите верници (82 %) немаат

внатрешна доктринарна кочница — тие ја гледаат својата верска совест како целосно компатибилна со современиот концепт на демократско граѓанство.

Табела бр. 5А

Дали верските убедувања влијаат врз изборот за кого се гласа?

Дали твоите верски убедувања влијаат врз изборот за кого гласаш на избори?	ф	%
а) Да, гласам само за кандидати и партии кои работат во корист на интересите на муслиманите	117	78,00
б) Не се водам од верски учење при одлучување за кого гласам	21	14,00
в) Не гласам на избори	12	8,00
Вкупно:	150	100

Резултати од верниците кои се идентификуваат со ИВЗ

Извор: резултати од анкетно истражување

Табела бр. 5Б

Дали верските убедувања влијаат врз изборот за кого се гласа?

Дали твоите верски убедувања влијаат врз изборот за кого гласаш на избори?	ф	%
а) Да, гласам само за кандидати и партии кои работат во корист на интересите на муслиманите	11	7,05
б) Не се водам од верски учење при одлучување за кого гласам	4	2,56
в) Не гласам на избори	141	90,38
Вкупно:	156	100

Резултати од верниците кои се идентификуваат со ИСЗ „Дар ел Хадис“

Извор: резултати од анкетно истражување

Иако на прв поглед дистрибуцијата на одговорите кај верниците кои се идентификуваат со ИСЗ „Дар ел Хадис“ изгледа повторлива поради претходно утврдениот антиизборен став, таа од методолошка перспектива има исклучително значење. Имено, фактот што дури 90.38% од овие испитаници децидно потврдуваат дека „не гласаат на избори“ делува како индекс на емпириска конзистентност и валидност на истражувањето. Дополнително, оваа бројка е дури и повисока од процентот на оние кои теоретски го сметаат гласањето за забрането (82,05 %), што имплицира дека практичниот политички квиетизам (апстиненцијата) кај оваа заедница е уште пошироко прифатен на терен, надминувајќи ги строго доктринарните дилеми.

Вистинскиот аналитички фокус во ова прашање е насочен кон верниците кои се идентификуваат со ИВЗ, каде што се откриваат специфичните механизми на политичка мобилизација. Од вкупно 150 анкетирани во оваа група, доминантни 78,00 % изјавиле дека нивните верски убедувања директно влијаат врз изборот и дека гласаат исклучиво за кандидати и партии кои дејствуваат во корист на интересите на муслиманите. Овој суштински наод има две клучни социолошки димензии:

- **Религијата како идентитет и колективен интерес:** Формулацијата „интересите на муслиманите“ сугерира дека „верското“ тука не е нужно сведено на строго теолошки критериуми, туку функционира и како **идентитетна категорија** преку која се проценува политичката понуда: кој нè застапува, кој нè штити, кој ни

обезбедува права, признавање, фер третман, ресурси, институционално внимание. Во овој контекст, муслиманите во рамките на ИВЗ дејствуваат како хомоген етно-религиозен гласачки блок.

- **Политичка рационалност преку религиозен морален компас:** Дури и кога мотивот е „интерес“, тој може да биде морално оправдан преку религиозните норми (одговорност кон заедницата, солидарност, должност да се спречи штета, грижа за „нашите“). Во таа смисла, религијата не е само „емоција“, туку станува критериум за политичка пресметка.

Овој висок процент јасно покажува дека верските убедувања се клучен фактор при донесувањето одлуки на избори и дека религиозниот идентитет има доминантна улога во политичката мобилизација и изборното однесување. Од друга страна, 21 испитаник (14,00 %) навел дека не се води од верските учења при одлучувањето за кого да гласа, што укажува на постоење на одредена група која при изборот на политички претставници се раководи од други критериуми, како што се политичката програма, личните убедувања или други општествени фактори.

Особено интересна социолошка појава се преостанатите 8,00 % верници во ИВЗ кои избрале изборна апстиненција. Иако претставува мал процент, оваа подгрупа е аналитички важна бидејќи функционира како **вредносен мост** помеѓу двете заедници. Апстиненцијата кај дел од традиционалниот корпус на ИВЗ може да биде резултат на акумулирано разочарување од политичките елити, но може да рефлектира и внатрешни доктринални сомнежи кои се слични на оние кои доминираат во „Дар ел Хадис“.

Во практична смисла, овие две логики продуцираат различни последици: Кај групата верници што се идентификуваат со ИВЗ политичкото учество може да донесе институционални добивки, но и ризик од политичка инструментализација на религијата (партиите да се натпреваруваат кој е „повеќе за муслиманите“ без реални политики). Кај другата група, апстиненцијата може да се доживува како **морален став**, но истовремено може да отвори прашања за тоа како заедницата ги артикулира своите интереси кон државата ако не го користи изборниот канал. Најверојатно, одговор на тоа прашање би било веќе споменатиот став на Претседателот на Исламската селефиска заедница „Дар ел Хадис“ - Според нашето верување, индивидуата во општеството треба да ги поправа работите преку советување на оние кои се на власт, доколку постои можност за тоа.

Табела бр. 6

Учество/поддршка на протести и демонстрации

Дали учествуваш во/ поддржуваш протести/демонстрации?	ф	%
а) Да, безусловно.	16	5,23
б) Да, само во протести кои се однесуваат за верските права и слободи	61	19,93
в) Не, бидејќи учеството во протести е во спротивност на исламските учења	145	47,39
г) Не учествувам/поддржувам протести (од други причини)	84	27,45
Вкупно:	306	100

Извор: резултати од анкетно истражување

Дистрибуцијата на одговорите на ниво на вкупен примерок открива доминантна резервираност кон уличниот активизам како легитимно средство за политичко дејствување. Само минимални 5,23 % од испитаниците изјавиле дека безусловно поддржуваат или учествуваат во протести и демонстрации, што индицира дека

концептот на апсолутен граѓански активизам, независен од тематскиот контекст, има маргинална поддршка во рамките на анализираната популација.

Од друга страна, значаен сегмент од 19,93 % од испитаниците манифестираат подготвеност за т.н. реактивна општествена мобилизација. Нивниот граѓански ангажман е строго селективен и е условен од карактерот на каузата — тие го прифаќаат протестот како легитимно средство исклучиво доколку тој е насочен кон заштита и промоција на верските права и слободи. Овој податок е социолошки индикативен бидејќи покажува дека кај речиси една петтина од испитаниците, религиозниот идентитет функционира како моќен кохезивен фактор кој може да ја надмине општата општествена пасивност и да ги изведе верниците во јавниот простор, трансформирајќи ги духовните вредности во примарна политичка мотивација.

Највпечатливиот наод во оваа кумулативна табела е концентриран во одговорот под „в“, каде што речиси половина од вкупниот број испитаници (47,39 %) децидно изјавуваат дека не учествуваат во протести бидејќи таквото однесување го сметаат за експлицитно некомпатибилно со исламските учења. Оваа бројка ја нагласува суштинската улога на религиозниот догматизам и теолошките норми во дестимулирањето на граѓанскиот активизам. За овој висок процент на верници, апстиненцијата од јавни демонстрации не е производ на политичка летаргија, туку свесна, вредносно втемелена одлука која произлегува од специфично доктринарно толкување на верата (кое ја изедначува јавната револуција и бунт со генерирање на општествен раздор или **фитне**).

Дополнителни 27,45 % од испитаниците изјавиле дека не поддржуваат или не учествуваат во протести од други, нерелигиозни причини. Овој сегмент ја рефлектира класичната политичка апатија, цинизмот кон ефективноста на воинституционалниот притисок, недовербата во мотивите на организаторите или рационалниот страв од потенцијални општествени и правни последици, што е карактеристично за пошироката транзициска политичка култура во државата.

Сублимирано, дури 74,84 % од муслиманските верници во земјата (збирно одговорите под „в“ и „г“) се наоѓаат надвор од тековите на овој тип граѓански активизам. Сепак, за да се разбере вистинската динамика и за да се лоцира каде точно извира доктринарната забрана за протестирање, а каде се раѓа селективната поддршка на верските права, неопходно е оваа поголема слика да се деконструира преку компаративна анализа на верниците според нивната институционална верска идентификација.

Табела бр. 6А*Учество/поддршка на протести и демонстрации*

Дали учествуваш во/ поддржуваш протести/демонстрации?	ф	%
а) Да, безусловно.	16	10,67
б) Да, само во протести кои се однесуваат за верските права и слободи	58	38,67
в) Не, бидејќи учеството во протести е во спротивност на исламските учења	10	6,67
г) Не учествувам/поддржувам протести (од други причини)	66	44,00
Вкупно:	150	100

Резултати од верниците кои се идентификуваат со ИВЗ

Извор: резултати од анкетно истражување

Табела бр. 6Б*Учество/поддршка на протести и демонстрации*

Дали учествуваш во/ поддржуваш протести/демонстрации?	ф	%
а) Да, безусловно.	0	0
б) Да, само во протести кои се однесуваат за верските права и слободи	3	1,92
в) Не, бидејќи учеството во протести е во спротивност на исламските учења	135	86,54
г) Не учествувам/поддржувам протести (од други причини)	18	11,54
Вкупно:	156	100

Резултати од верниците кои се идентификуваат со ИСЗ „Дар ел Хадис“

Извор: резултати од анкетно истражување

Прашањето што природно се наметнува од овие емпириски податоци од табела бр.6А и табела бр. 6Б е што е фундаментално различно, а што е структурно заедничко кај вака поделените испитаници?

Примарната разлика е лоцирана во нивниот вредносен однос кон протестот како легитимно средство во политика. Додека кај верниците на ИВЗ преовладува условен и инструментален пристап кон уличниот активизам, кај испитаниците од „Дар ел Хадис“ евидентиран е ригиден, доктринарно втемелен априорен отпор кон овој чин. Сепак, она што е длабоко заедничко за двете групи, и покрај нивните спротивни теолошки заклучоци, е високиот интензитет на влијание на религиозните убедувања врз нивното секуларно однесување. И во двата случаи, трансцендентната матрица се јавува како клучен детерминатор кој одредува дали поединецот ќе зачекори во просторот на граѓанскиот активизам или ќе остане надвор од него.

Кај верниците кои гравитираат околу традиционалната ИВЗ, податоците од анкетите индицираат хибридна, но во својата суштина строго условена општествена ориентација. Доколку ги кумулираме двете афирмативни опции (безусловната и условната поддршка), добиваме подносливи 49,34 % од испитаниците кои барем теоретски го прифаќаат протестот како модус на дејствување. Меѓутоа, клучниот наод лежи во фактот што „безусловната“ поддршка е маргинална (10,67 %), додека доминантниот дел од позитивните одговори е строго условен (38,67 %) со карактерот на каузата — односно протестот се поддржува исклучиво кога се загрозени верските права и слободи.

Ова упатува на модел на тематски ограничена политичка мобилизација. За традиционалниот муслиман од ИВЗ, протестот не претставува **стандардна** граѓанска

алатка за изразување незадоволство од општи општествени, економски или еколошки прашања. Тој се перципира како вонредно, дефанзивно средство наменето за заштита на сакралниот идентитетски простор. Со тоа, религијата го детерминира не само прагот на општествената трпеливост, туку го воспоставува и тематскиот филтер за она што се смета за легитимен повод за излегување на улица.

Особено богат социолошки материјал нуди и високата бројка од 44.00 % испитаници од ИВЗ кои не протестираат „од други причини“. Овој широк опсег е одраз на специфични социоекономски кочници кои се карактеристични за транзициските општества:

- Длабока општествена апатија и цинизам (уверување дека протестите не можат да ги променат одлуките на корумпираните елити);
- Рационален страв од економски или политички реперкусии (губење работа, реваншизам);
- Егзистенцијален дефицит на ресурси и време во секојдневната борба за преживување.

Кај овие 44,00 %, бариерата за активизам не е теолошка (како што потврдуваат минималните 6,67 % кои се повикуваат на верска забрана), туку можеби е производ на секуларна општествена дестимулација.

На спротивната страна, кај верниците кои се идентификуваат со ИСЗ „Дар ел Хадис“, се соочуваме со радикално поинаква социо-религиозна реалност каде централниот факт е кристално јасен: уличниот протест е доминантно дефиниран како чин кој влегува во директен и непомирлив конфликт со исламските учења (86.54). Кај оваа група, главната бариера за јавна партиципација не е општествена, материјална или прагматична (како страв или апатија), туку е соголена до чиста нормативно-вредносна и доктринарна пречка.

Симптоматична е апсолутната нулта точка (0,00 %) во категоријата „безусловна поддршка“. Овој податок децидно докажува дека во рамките на оваа селефиска заедница, протестот како манифестација на модерното граѓанство нема апсолутно никаков културен или општествен легитимитет и е целосно отфрлен од прифатливиот репертоар на дејствување. Она што е уште пофасцинантно е што дури и условната поддршка за протести поврзани со верски права е речиси непостоечка (1,92 %). Тоа имплицира дека за припадниците на „Дар ел Хадис“ ниту најчувствителните верски теми не можат да го оправдаат излегувањето на улица. Тука примарен проблем не е поводот за револт, туку самиот **метод** — уличната демонстрација се смета за недозволен концепт кој го урива редот и општествениот мир.

Ако овие резултати ги читаме заедно со претходните прашања за избори, се појавува конзистентна слика:

- Кај ИВЗ: поголем дел го прифаќа гласањето и во значителен дел го врзува со интересите на муслиманите → **институционално учество** (избори) + **условно контенциозно учество** (протести за верски права).
- Кај „Дар ел Хадис“: масовно негласање и масовно неприфаќање протести од религиски причини → **политичко повлекување** од двата главни канала на јавна партиципација.

Ова е важен социолошки наод. Кај едната група религијата функционира како ресурс што се **преведува** во политичко делување (барем селективно), додека кај другата религијата функционира како **граница** што го ограничува учеството во секуларните политички механизми.

Табела бр. 7

Следење на мислењето на верските лидери за политички прашања

Дали го следите мислењето на твоите верските лидери/имами/оци за политички прашања?	ф	%
а) Да, во целост	163	53,27
б) Делумно, при што сакам да го чујам нивното мислење	101	33,01
в) Не, тие не треба да се мешаат во политичкиот живот на граѓаните	42	13,73
Вкупно:	306	100

Извор: резултати од анкетно истражување

Ова прашање директно ја мери границата меѓу религиозниот авторитет и политичката ориентација: дали имамите/оците се доживуваат како легитимни „водачи“ само во духовниот домен, или и како ориентир за јавниот и политичкиот живот. Во контекст на Северна Македонија, каде религијата често е испреплетена со идентитет, морал и заеднички интереси, ова е особено важно за разбирање на политичката култура кај муслиманите.

Податоците од табела бр. 7 се многу јасни – се покажува доминација на религиозниот авторитет во политичката ориентација. Тоа значи дека вкупно 86,28 % од испитаниците во некаква форма се ориентираат според мислењето на верските лидери, било целосно или делумно. Овој наод не е само статистички висок, тој социолошки говори дека верските лидери имаат улога на влијателни интерпретатори на реалноста, не само на теологијата.

Важно е да се забележи дека „делумно“ (33,01 %) не е слаб одговор. Напротив, тој сугерира дека голем дел од испитаниците се однесуваат како „рефлексивни верници“ — сакаат да слушнат што мисли верскиот авторитет, но веројатно ја задржуваат можноста за сопствен суд или за комбинирање со други извори (лично искуство, медиуми, семејство, заедница, практични интереси).

Тука можеме и да дискутираме на прашањето што точно би значело „го следам мислењето“. Неколку механизми би напоменале:

- 1. Морален компас во сложена политика:** Политичките прашања често се нејасни, контрадикторни и „валкани“. Верските лидери можат да бидат доживевани како извор на морална јасност: што е праведно, што е дозволиво, што е штетно за заедницата.
 - 2. Заштита на колективниот интерес:** Кај малцински или чувствителни заедници, религиозниот водач може да функционира како фигура што „знае“ што е добро за групата — кој ќе ги штити правата, идентитетот, институциите.
 - 3. Доверба и општествен капитал:** Во ситуации на ниска доверба во политички елити, корупција или разочараност, луѓето често се потпираат на авторитети што ги сметаат за **попринципиелни**. Тоа ја зајакнува позицијата на верските лидери како доверливи медијатори.
 - 4. Нормативна дисциплина и заедничка линија:** Во дел од заедниците, „следење во целост“ може да значи и очекување за усогласеност т.е. да не се отстапува од ставот што се смета за **правилен** во заедницата, за да се избегне осуда или изолација.
- Овие механизми не мора да се исклучуваат меѓусебно — често работат паралелно.

Двете најголеми категории („во целост“ и „делумно“) може да се читаат како две форми на религиски авторитет во политиката:

- „Во целост“ (53,27 %) укажува на силна вертикала на авторитет, каде имамот/оцата не е само советник, туку фактички има тежина на водство во

политичкото ориентирање. Ова може да ја зголеми кохезијата и единството, но истовремено може да ја намали индивидуалната политичка автономија.

- „Делумно“ (33,01 %) укажува на модел на консултација. Тука религиозниот авторитет е важен глас во „хорот“ на влијанија, но не е единствен. Ова е интересна зона на мешање при што религијата останува значајна, но се отвора простор за плурализам, компромис и индивидуална проценка.

Во споредба со овие две групи, малцинството од 13,73 % што смета дека верските лидери не треба да се мешаат во политиката претставува секуларно-граѓанска линија во рамките на муслиманската популација. Иако е помал процент, тој е аналитички важен бидејќи покажува дека муслиманската заедница не е монолитна и постојат луѓе што принципиелно ја бранат поделбата на улогите (религија како приватно/духовно, политика како граѓанско поле).

Ако го поврземе ова со првото прашање каде 80 % рекле дека исламските учења силно влијаат и дека политиката треба да се усогласи со исламските принципи, тогаш ова прашање додава уште една димензија. Не е само „исламот“ како идеја, туку конкретните носители на религиозниот авторитет (имами/оци) стануваат важен канал преку кој се артикулира политички став.

Тоа сугерира дека во значителен дел од популацијата, политичкото не се гради исклучиво преку партии и медиуми, туку и преку религиски комуникациски мрежи: џамија, проповед, разговори со верски лица, заеднички ставови и сл.

Овој наод има двојна природа и може да се чита како предност, но и како можен предизвик.

Како предност:

- Верските лидери може да помогнат во градење општествена одговорност, мир, солидарност, етичко однесување, па дури и поттик за конструктивно учество (кога тоа е религиозно легитимирано).
- Тие можат да бидат важни посредници меѓу заедницата и институциите, особено кога заедницата чувствува дека не е доволно слушната.

Како предизвик:

- Кога мнозинството „следи во целост“, се поставува прашањето за политичка автономија на граѓанинот - дали изборот станува лична одлука или одлука на авторитет/заедница?
- Може да се отвори простор за политизација на религијата (партиите да бараат религиозни легитимации) или за религизација на политиката (политичките конфликти да се преведуваат во „верски исправно/неисправно“).
- Се јавува дилема околу тоа каква е улогата на верските лидери во плуралистичко општество - дали тие се **коментатори** или **дириженти** на политичкото однесување?

Табела бр. 8

Верскиот идентитет наспроти националниот/граѓанскиот

Дали мислиш дека верскиот идентитет е поважен од националниот/граѓанскиот?	ф	%
а) Да	250	81,70
б) Не, националниот/граѓанскиот е поважен	0	0
в) Еднакви се по важност	49	16,01
г) Немам мислење	7	2,29
Вкупно:	306	100

Извор: резултати од анкетно истражување

Ова прашање навлегува во самото јадро на современите расправи за идентитетот: која припадност е **прва** кога човек се самоопределува — религијата или нацијата/граѓанството? Во контекст на Северна Македонија, каде идентитетите често се преклопуваат (етнички, верски, јазични, регионални, граѓански), одговорите се особено значајни затоа што покажуваат како муслиманите ја организираат својата припадност во хиерархија на важност.

Податоците од табела бр. 8 покажуваат доминантна примарност на верскиот идентитет. Социолошки, ова значи дека кај огромно мнозинство (81,70 %) верскиот идентитет не е само „една од“ припадностите, туку централна оска околу која се групира доживувањето за себе, заедницата и општеството. Од оваа перспектива, резултатот

(81,7 %) не е само став, туку сигнал за тоа дека исламот може да функционира како општествен систем што обезбедува смисла, поредок и припадност.

Притоа, присуството на значаен дел што вели „еднакви се“ (16 %) покажува дека не станува збор за апсолутна еднодимензионалност т.е. има дел од популацијата што го живее идентитетот како двоен (или повеќеслоен) — религија и граѓанство/нација како комплементарни, а не конкурентни.

Фактот дека ниту еден испитаник не ја избрал опцијата „не, националниот/граѓанскиот е поважен“ е еден од највпечатливите моменти во целата табела. Тој може да се интерпретира на неколку начини:

1. Нормативна доминација на религијата во самоопределувањето: Во оваа популација религијата може да се доживува како најстабилна и најдлабока категорија (поврзана со морал, семејство, секојдневие, „правилно/погрешно“), додека **граѓанскиот** идентитет може да се чувствува повеќе административно или формално.

2. Искуство на припадност во мултиетничко општество: Во општества каде националните/етничките линии се силни, верскиот идентитет понекогаш станува **надидентитет** што ги поврзува различните муслимански групи. Тоа не мора да значи „против државата“, туку дека религијата се чувствува како поширока заедница од националната рамка.

3. Ефект на формулацијата (мерење на „поважно“): Прашањето бара хиерархија („поважно“), што може да поттикне луѓето да изберат страна. Можно е дел од испитаниците кои во реалниот живот се чувствуваат силно како граѓани, сепак да не сакаат да кажат дека граѓанскиот идентитет е „поважен“ од верата, бидејќи тоа може да се доживее како религиозно несоодветно или како „намалување“ на верата.

4. Општествено посакуван одговор: Кај прашања што допираат религиозен престиж, понекогаш испитаниците избираат одговор кој е најприфатлив во нивната средина. Не мора да значи дека „не е искрено“, туку дека одговорот се дава во рамка на заеднички норми и очекувања.

Тука вреди да се спомене и ставот на филозофот, професорот на Филозофскиот факултет во Скопје кој вели дека влијанието на исламот во политиката, принципиелно се однесува само на етичките конотации кои се во согласност/несогласност со темелите на верата.

Оваа филозофска максима нуди идеален клуч за дешифрирање на претходната табела. Имено, високите 81,70 % кои го слават верскиот идентитет како поважен, не значат автоматски радикално отфрлање на државата или градење на теократски амбиции. Напротив, тоа индицира дека за муслиманот од РСМ, исламот е врховниот морален филтер — тие очекуваат дека државата и политичкиот систем мора да ги почитуваат оние базични етички начела кои извираат од верата, додека конкретната техничка и административна власт сепак останува во доменот на секуларното граѓанство.

2.4 Заклучок

Во ова поглавје, податоците упатуваат на јасен и конзистентен заклучок: исламот има значајно и структурирачко влијание врз начинот на кој муслиманите во Северна Македонија ја разбираат политиката, управувањето и сопствената улога во јавниот живот. Тоа влијание не се сведува само на лични верувања или на симболичка припадност, туку се појавува како практична рамка што ја обликува политичката проценка, критериумите за легитимност и изборот на (не)учество во одредени политички процеси.

Прво, во ставовите на испитаниците се забележува тенденција политиката и управувањето да се оценуваат низ призма на религиозни принципи и морални ориентации. Ова упатува на тоа дека религијата не е доживеана како исклучиво приватна сфера, туку како извор на вредности кои треба да имаат место и во јавниот поредок. Во таков контекст, политичката реалност не се перципира само како натпревар на интереси или техничко управување, туку како простор во кој се поставуваат прашања за правичност, одговорност, дозволивост и **исправност** на одредени практики. Социолошки гледано, тоа значи дека исламот функционира како нормативен компас кој влијае врз политичката култура — не само што луѓето имаат мислење за политиката, туку имаат и чувство дека постојат религиозно оправдани граници за тоа што е прифатливо во политичкото дејствување.

Второ, резултатите укажуваат дека религиозното влијание се пренесува и преку улогата на верските лидери. Забележлива е подготвеноста на значителен дел од испитаниците да го слушаат и/или да го следат мислењето на имами/оци кога станува збор за политички прашања. Тоа отвора важна социолошка интерпретација - верските водачи не се доживуваат само како ритуални и духовни авторитети, туку и како посредници кои ја **преведуваат** сложената политичка реалност во разбирливи морални пораки и насоки. Ваквата позиција им дава потенцијал да градат кохезија и чувство на ориентација во заедницата, но истовремено може да ја засили зависноста на политичкото мислење од авторитетот, наместо од индивидуална проценка или граѓанска автономија. Оттука, резултатите не сведочат само за висока религиозност, туку за специфичен механизам на политичко формирање ставови во кој религиозниот авторитет игра видлива улога.

Трето, одговорите поврзани со идентитетот покажуваат дека религиозната припадност кај голем дел од испитаниците е централна оска на самоопределување. Ова е важно бидејќи политиката често се живее преку идентитетски категории: кој нè претставува, кој ги штити нашите права, кој ја признава нашата посебност, кој нуди сигурност и достоинство. Кога религиозниот идентитет е позициониран како примарен или барем како рамноправен со граѓанскиот/националниот, тогаш политичките ставови

полесно се врзуваат со прашања на колективна видливост, групни интереси и морално оправдување на јавните одлуки. Во такви околности, политичкото однесување не е секогаш универзално (ориентирано само кон општи програми), туку често има комунитарна логика - што добива и што губи заедницата, како се третираат муслиманите, дали постои праведност и еднаквост во институциите.

Истовремено, податоците многу јасно покажуваат дека муслиманската популација не е хомогена во начинот на кој ја усогласува религијата со политичкото учество. Таму каде што се појавија големи разлики меѓу двете официјално признати муслимански заедници, се забележуваат два различни модели на политичко-религиска ориентација. Во еден модел, религијата може да биде ресурс за партиципација - изборниот процес се прифаќа како канал преку кој заедницата може да придонесе или да ги застапува своите интереси, а јавната мобилизација се разбира како легитимна барем кога е врзана за теми што се доживуваат како религиозно и идентитетно важни. Во другиот модел, религијата почесто функционира како граница што ја ограничува партиципацијата - изборите и протестите се гледаат како спорни или несоодветни, што води кон дистанца од формалните и неформалните канали на демократско учество. Оваа разлика е теоретски значајна бидејќи истата религија, во различни заеднички контексти, може да произведе различни репертоари на дозволено политичко дејствување — од селективна интеграција до принципиелно повлекување.

Исламското влијание врз политиката/управувањето не е едноставно прашање на „колку“ религијата влијае, туку и „како“ влијае. Во една варијанта, религијата ја дава моралната легитимност за учество и за застапување на заеднички интереси во рамките на системот; во друга варијанта, религијата ја проблематизира самата рамка на системот и ги ограничува формите на партиципација. Ова е особено важно за социолошката анализа бидејќи покажува дека религијата не е автоматски ниту „демократизирачка“ ниту „антидемократизирачка“, туку дека нејзината општествена функција зависи од толкувањата, институционалните структури и колективните искуства на заедницата.

Во однос на тезата — дека исламот влијае врз муслиманите во Северна Македонија во областа на политиката и управувањето — податоците од анкетата даваат силна потврда. Влијанието е видно на повеќе нивоа: во вредносните ориентации за тоа каква треба да биде политиката; во прифаќањето или одбивањето на конкретни демократски практики (како избори и протести); во улогата на верските лидери како фактор во политичкото расудување; и во начинот на кој религиозниот идентитет ја структурира перцепцијата за припадност и интерес. Дополнителната нијанса што произлегува од податоците е дека ова влијание е силно, но не е еднонасочно. Исламот може да биде и извор на политичка мобилизација и извор на политичка воздржаност, во зависност од заедницата и доминантните норми во неа.

3. СЕМЕЈСТВО

3.1 Вовед

Семејството претставува една од основните општествени институции преку која се обезбедуваат биолошка и општествена репродукција, примарна социјализација, емоционална поддршка и пренос на норми и вредности. Во социолошката традиција, семејството се анализира како институција што придонесува за морална регулација и општествена кохезија, бидејќи токму во семејниот контекст се формираат првичните модели на авторитет, должности, солидарност и општествено прифатливо однесување (Durkheim, 1984).

Во исламската нормативна мисла, семејството има централно место не само како приватна сфера на личен живот, туку и како нормативно уредена рамка што треба да обезбеди стабилност, взаемна грижа и морално обликување на поединците. Основните исламски извори ја нагласуваат врската меѓу бракот и семејниот живот со идеали како спокојство, љубов и милост, како и со претставата за бракот како општествено и религиски значајна практика. **„И меѓу Неговите знаци е тоа што ви создаде сопружници од вас самите, за да најдете спокојство кај нив. И постави меѓу вас љубов и милост“.**³⁶ Слично, Пратеникот Мухамед го опишал бракот како основен дел од верата, велејќи: „Бракот е дел од мојот пат, а кој не го следи мојот пат, нема ништо со мене“ (Хадис).

Класичните исламски автори дополнително ја развиваат оваа рамка преку поопширни анализи на семејните улоги и нивната општествена функција. Ел Газали ја истакнува духовната и моралната важност на бракот и семејниот живот, при што семејството се појавува како простор за дисциплина, етичко усовршување и емоционално исполнување.³⁷ Ибн Калдун, во *Мукадима* ја нагласува улогата на сродството и семејните врски во формирањето на солидарност и во одржувањето на општествената стабилност, поврзувајќи ги микросоцијалните односи со макросоцијалната кохезија и развојот на цивилизациите.³⁸

Врз основа на овие координати, ова поглавје има за цел детално да го разгледа семејството како клучна општествена институција во исламот. Фокусот на претстојната анализа ќе биде насочен кон деконструкција на неговата идеална (нормативна) рамка, како што е артикулирана во исламските учења, за потоа емпириски да се тестира како овие доктринарни императиви се рефлектираат, трансформираат или предизвикуваат во секојдневниот живот и ставовите на муслиманските верници во современото македонско општество.

³⁶ Куран 30:21

³⁷ Al-Ghazali. 1962. *Ihya Ulum al-Din* [The Revival of the Religious Sciences]. Translated by Nabih Amin Faris. Lahore: Sh. Muhammad Ashraf Publishers.

³⁸ Ibn Khaldun. 1967. *The Muqaddimah: An Introduction to History*, trans. Franz Rosenthal. Princeton, NJ: Princeton University Press.

3.2 Теоретска рамка

3.2.1 Концептот на семејство во исламската нормативна мисла

Во исламската нормативна мисла, семејството не се етаблира едноставно како една од општествените потструктури, туку како архитектонско јадро на општествениот поредок. Тоа е примарна институција која ја организира и регулира приватната сфера, но генерира експлицитни јавни и макросоцијални импликации преку механизмите на биолошка репродукција, морална регулација, меѓугенерациска солидарност и општествената кохезија. Во темелните исламски извори, семејството и бракот метафорички и правно се поврзуваат со егзистенцијалните идеали на психолошко спокојство (**секина**), меѓусебна љубов (**меведде**) и Божја милост (**рахмет**). Оваа тријада ја дефинира семејната врска не како обичен, прагматичен договорен однос од секуларен тип, туку како длабоко сакрализирана морално-етичка заедница заснована на метафизички завет.

„И меѓу Неговите знаци е тоа што ви создаде сопружници од вас самите, за да најдете спокојство кај нив. И постави меѓу вас љубов и милост“.³⁹

Од социолошка перспектива, ваквото позиционирање го прави семејството **нормативно заситена** институција. Тоа е место каде што моралните очекувања се претвораат во секојдневни практики (однесување меѓу сопружници, грижа за деца, односи со роднини). Во таа смисла, исламскиот концепт на семејство често се чита како компатибилен со функционалистичките согледувања за семејството како институција што придонесува за општествена стабилност, социјализација и регулација на однесување (Parsons, 1951; Murdock, 1949), но истовремено бара анализа и преку теории за роднинство.

3.2.2 Дефиниција и структура на семејството: брак, нуклеарно и проширено семејство

А) Семејството како единица заснована на брак

Во исламските учења, семејството се дефинира како единица чиј темел е бракот, преку кој се создава призната и регулирана врска меѓу сопружници, а потоа се проширува со децата и (често) со пошироката роднинска мрежа. Нормативно, бракот не се третира само како приватен избор, туку како институционална форма што ја уредува интимноста, родителството и одговорностите во домаќинството. Куранот се повикува на бракот како свечен завет, нагласувајќи ја неговата обврзувачка природа: **„И тие од вас зедоа цврст завет“.**⁴⁰ Раните исламски научници, како Имам Малик ибн Енес, ја разработиле правната рамка на бракот, нагласувајќи ја неговата улога во заштитата на правата на двата сопружници и обезбедувањето правда во семејството.⁴¹

Б) Нуклеарно и проширено семејство; *силат ел рахим* како норма на врзување

Структурата на семејството може да се појавува како нуклеарна (сопруг–сопруга–деца), но нормативната рамка силно го нагласува и значењето на проширеното семејство и одржувањето роднински врски (**силат ел рахм**). Овие врски се артикулираат како

³⁹ Куран 30:21

⁴⁰ Куран 4:21

⁴¹ Malik ibn Anas. 1989. *Al-Muwatta [The Approved]*. Translated by Aisha Bewley. London: Kegan Paul International.

морална обврска и како ресурс на поддршка во животните ризици (болест, сиромаштија, старост, смрт). Куранот постојано ја нагласува важноста на одржувањето на роднинските врски.

Пророкот Мухамед дополнително ја нагласил важноста на роднинството, велејќи: „Кој ќе ги прекине роднинските врски нема да влезе во рајот“ (Хадис). Овој хадис ги истакнува духовните последици од занемарувањето на семејните врски, нагласувајќи дека нивното одржување не е само општествена должност, туку и верска обврска.

Раните и класични автори ја нагласуваат важноста на роднинството како прва линија на поддршка и како механизам за социјална кохезија. Имам Ел Невеви го разработил концептот на **силат ел рахим**, дефинирајќи го како дела на добрина, поддршка и комуникација со роднините. Ел Невеви тврдел дека одржувањето на роднинските врски ги зајакнува општествените врски и поттикнува меѓусебна помош, што е суштинско за стабилноста на семејството и општеството.⁴²

Во социолошка смисла, ова се поклопува со теории за роднинство кои укажуваат дека роднинските системи не се само **семејни чувства**, туку структури што распределуваат грижа, ресурси, статус и обврски (Lévi-Strauss, 1969; Malinowski, 1922). Во средина каде што секуларната социјална држава е нецелосно развиена или неефикасна, ваквиот нормативно засилен роднински систем презема улога на примарен неформален безбедносен мрежен систем

3.2.3 Цели и функции на семејството во исламската рамка

А) Духовна цел: брак и семејство како нормативен пат

Духовната димензија се состои во тоа што семејниот живот се третира како рамка за **правилен** (законит и морално регулиран) живот, во кој интимноста, одговорноста и грижата се сместуваат во религиски дозволен и етички модел. Оваа рамка ја прави институцијата на семејството релевантна не само за приватното благосостојба, туку и за вредносната структура на заедницата.

Б) Морална цел: семејството како „прва школа“ на карактерот

Морално, семејството е клучната институција за пренос на вредности, дисциплина и етички навикни. Во исламската традиција родителите се адресираат како носители на одговорност за воспитување и морална заштита на семејството. Во Куранот се вели: „**Вие што верувате, заштитете се себеси и вашите семејства од огнот чие гориво се луѓе и камења**“⁴³. Раните исламски научници, како имам Ел Шафии, ја нагласувале улогата на семејството во вградувањето дисциплина и морален карактер, тврдејќи дека семејството е првото училиште на животот⁴⁴

Социолошки, ова ја позиционира семејната институција како примарен механизам на **морална регулација** и социјализација. Семејството создава модели на авторитет, должност и припадност, што ја врзува индивидуата со колективниот морал (Durkheim, 1984).

⁴² Al-Nawawi. Yahya ibn Sharaf. 1996. *Sharh Sahih Muslim (Commentary on Sahih Muslim)*. Translated by Adil Salahi. Leicestershire, UK: The Islamic Foundation

⁴³ Куран 66:6

⁴⁴ Al-Shafi'i, Muhammad ibn Idris. 1990. *Kitab al-Umm [The Book of the Mother]*. Cairo: Dar al-Ma'arif.

В) Општествена цел: припадност, поддршка, економска сигурност

Општествено, семејството делува како микрокосмос на општеството. Обезбедува емоционална поддршка, чувство на припадност и, во голем број контексти, материјална сигурност и грижа за ранливите членови. Нормативните очекувања за грижа кон родители, деца, сирачиња и вдовици ја засилуваат улогата на семејството како „општествена мрежа“ во рамки на роднинството. На пример, сирачињата и вдовиците често се згрижени од страна на членовите на проширеното семејство, како што е нагласено во Куранот: **„И те прашуваат за сирачињата. Кажи: ‘Доброчинството кон нив е најдобро. А ако ги мешате вашите работи со нивните — тие се ваши браќа’“**.⁴⁵ Исламски научници, како Ибн Кесир, го толкувале овој стих како повик проширеното семејство да преземе одговорност за ранливите членови на општеството.⁴⁶

Ова се надврзува на класичните функционалистички тези дека семејството исполнува функции како сексуална регулација, репродукција, социјализација и економска кооперација (Murdock, 1949), но кај исламската рамка тие функции добиваат дополнителна нормативна **обврзност** преку религиски јазик и морални санкции (грев наспроти награда).

3.2.4 Бракот како темел на семејството - правна форма, морална заедница и општествена институција

А) Бракот како договор и „свечен/цврст завет“

Во исламската нормативна рамка, бракот има двојна природа - тој е договорна врска со одредени права и обврски, но истовремено се означува како „свечен/цврст завет“, **„И тие од вас зедоа цврст завет“**.⁴⁷ Ваквата двојност е социолошки значајна при што договорната димензија овозможува институционална регулација (права, должности, одговорност), а моралната димензија создава симболичка тежина што ја зајакнува стабилноста на врската и ја поврзува со пошироки вредности.

Класичната правна традиција ја разработува правната ранка на бракот во насока на заштита на правата на сопругниците и воспоставување правичност во семејството. Раните исламски научници, како Имам Малик ибн Енес, ја разработиле правната рамка на бракот, нагласувајќи ја неговата улога во заштитата на правата на двата сопругници и обезбедувањето правда во семејството.⁴⁸

Б) Улоги и одговорности во бракот - меѓусебни права и калибрирана асиметрија на одговорност

Исламските учења нагласуваат дека сопругниците имаат меѓусебни права и обврски, а истовремено се формулира и одредена асиметрија во одговорностите (на пр. одговорност за издржување/заштита). Куранот вели: **„И тие (жените) имаат права (над нивните мажи) исто (како и мажите над нив) со добрина, а мажите имаат степен над**

⁴⁵ Куран 2:220

⁴⁶ Ibn Kathir, Ismail ibn Umar. 2003. *Tafsir al-Qur'an al-Azim [Exegesis of the Great Qur'an]*. 8 vols. Edited by Sami ibn Muhammad al-Salamah. Riyadh: Dar Taybah.

⁴⁷ Куран 4:21

⁴⁸ Malik ibn Anas. 1989. *Al-Muwatta [The Approved]*. Translated by Aisha Bewley. London: Kegan Paul International.

нив (во одговорност)⁴⁹. „Мажите се заштитници и снабдувачи на жените, бидејќи Аллах им дал на едните повеќе (сила) од другите, и затоа што трошат од своите средства“.⁵⁰ Овој стих ја истакнува улогата на мажите како обезбедувачи и заштитници, но исто така ја нагласува важноста на правдата и фер односот кон жените.

Сепак, за да се спречи трансформацијата на овој авторитет во деспотизам, традицијата на Пророкот Мухамед наметнува ригорозна етичка рамка на однесување заснована на емпатија и почит, нагласувајќи ја моралната максима: „Најдобрите од вас се оние кои се најдобри кон своите жени“ (Хадис).

Социолошки, ова може да се чита како распределба на улоги што треба да создаде предвидливост и ред во домаќинството. Парсонс ја опишува семејната поделба на трудот преку инструментални и експресивни улоги (Parsons, 1951), што делумно се поклопува со начинот на кој исламската нормативна рамка ги артикулира одговорностите. Сепак, аналитички е важно да се има предвид дека современите транзициски општества — вклучително и муслиманскиот корпус во Северна Македонија — покажуваат сериозни варијации и деструктурирања на овој идеален модел. Под влијание на модерноста, економските притисоци (каде мажот често не може сам да биде единствен снабдувач) и општествените околности, доаѓа до интензивно динамично преговарање на улогите, што неминовно создава одредено разидување помеѓу текстуалниот нормативен модел и реалните општествени практики на теренот.

В) Бракот како општествена институција - кохезија, роднински врски и социјална регулација

Бракот не е само приватна врска. Тој создава роднински сојузи и ја проширува мрежата на меѓусебни обврски и поддршка. Куранот ја нагласува улогата на бракот во негувањето на општествената кохезија: „Луѓе, плашете се од вашиот Господ, кој ве создаде од една душа и од неа ја создаде нејзината сопатничка и од нив двајцата распрсна многу мажи и жени“.⁵¹ Овој стих ја истакнува меѓусебната поврзаност на човештвото преку институцијата на бракот. Во исламската мисла, бракот се поврзува и со регулација на желбите и со обезбедување правилно воспитување на децата, односно со одржување општествен ред.⁵²

Ова директно се надоврзува на Мердоковите „универзални функции“ на семејството (Murdock, 1949) и на Диркемовата теза за моралните институции што врзуваат индивидуи со колективни норми (Durkheim, 1984).

3.2.5 Родителство и воспитување: семејството како примарен агент на социјализација

А) Родителството како одговорност (аманет) и морална обврска

Во исламската рамка, родителството се концептуализира како доверена одговорност. Родителите се повикани да ја обезбедат физичката, емоционалната и моралната благосостојба на децата. Куранот цитира: „Вие кои верувате, заштитете се себеси и вашите семејства од огнот чие гориво се луѓе и камења“⁵³. Пророкот Мухамед дополнително ја истакнал важноста на родителството, велејќи: „Секој од вас е

⁴⁹ Куран 2:228

⁵⁰ Куран 4:34

⁵¹ Куран 4:1

⁵² Ibn Taumiyyah, Taqi al-Din Ahmad. 1999. *Majmu' al-Fatawa*. Riyadh: Dar al-'Obeikan

⁵³ Куран 66:6

пастир и секој од вас е одговорен за своето стадо. Човекот е пастир на своето семејство и тој е одговорен за нив“ (Хадис). Автори како Ибн Кајим разработуваат конкретни права на детето (име, образование, воспитување), истакнувајќи дека родителите имаат примарно влијание врз карактерот и идното однесување на детето.⁵⁴

Б) Практики на воспитување: љубов, дисциплина и образование

Исламските учења ја нагласуваат рамнотежата меѓу љубов/сочувство и дисциплина. Пророкот Мухамед рекол: „Бидете добри кон вашите деца и усовершете ги нивните манири“ (Хадис). Исто така, пророкот Мухамед им советувал на родителите да ги учат своите деца на основни животни вештини, како пливање, стрелање и јавање коњи, како и на верско знаење (Хадис).

Социолошки, овие насоки може да се разберат како скрипти на социјализација - тие го дефинираат очекуваниот репертоар на родителски практики и го пренесуваат културниот капитал и моралните стандарди на заедницата.

Г) Социјализација и формирање идентитет - интеракционистички дополнувања

Покрај функционализмот, корисно е да се вклучи интеракционистички агол. Мид го гледа развојот на „јас“-концептот како резултат на интеракција, моделирање улоги и интернализација на очекувања (Mead, 1934). Во семејниот контекст, ова значи дека нормите не се само **научени**, туку се доживуваат преку секојдневни комуникации, награди/санкции и семејни наративи. Слично, Кулиевиот концепт за „огледално јас“ покажува како детето гради самослика преку реакциите на значајните други (Cooley, 1902).

3.2.6 Роднинство (силат ел рахим) и проширено семејство: мрежа на грижа и кохезија

А) Нормативна тежина на роднинските врски

Роднинските врски во исламот се признаваат и регулираат како морална и општествена обврска. Куранот постојано ја нагласува важноста на одржувањето на овие врски: „**И плашете се од Аллах, преку Кого ги барате еден на друг (заедничките права), и (не ги прекинувајте врските со оние) од утробите (ваше сродство). Навистина, Аллах секогаш ве набљудува**“.⁵⁵ Кај автори како Ел Невеви, **силат ел рахим** се дефинира преку дела на добрина, поддршка, комуникација и грижа, што ја прави роднинската поврзаност не само **биолошки факт**, туку активна етичка пракса.⁵⁶

Б) Проширеното семејство како институционализирана „безбедносна мрежа“

Проширеното семејство е важен ресурс за грижа за старите, за распределба на ресурси и за згрижување на ранливи групи (сирачиња, вдовици), што е присутно и во

⁵⁴ Ibn Qayyim al-Jawziyyah. 2000. *Tuhfat al-Mawdud bi Ahkam al-Mawlad* [The Gift to the Beloved Regarding the Rules of the Newborn]. Translated by Abdul Rahman Ibn Ibrahim. Riyadh: Darussalam

⁵⁵ Куран 4:1

⁵⁶ Al-Nawawi. Yahya ibn Sharaf. 1996. *Sharh Sahih Muslim (Commentary on Sahih Muslim)*. Translated by Adil Salahi. Leicestershire, UK: The Islamic Foundation.

нормативните повици за заштита и поддршка. „И му заповедаваме на човекот (да се грижи) за своите родители. Неговата мајка го носеше во слабост во слабост, а одбивањето од доење е за две години. Биди благодарен кон Мене и кон твоите родители - кај Мене е (крајната) цел“.⁵⁷ Овде исламската рамка практично го институционализира она што социологијата го препознава како улога на роднинските мрежи во управување со ризик и преживување на групата.

Проширеното семејство служи како заштитна мрежа, особено во време на тешкотии. На пример, сирачињата и вдовиците често се згрижени од страна на членовите на проширеното семејство, како што е нагласено во Куранот: „И те прашуваат за сирачињата. Кажи: ‘Доброчинството кон нив е најдобро. А ако ги мешате вашите работи со нивните — тие се ваши браќа’“.⁵⁸ Исламски научници, како Ибн Кесир, го толкувале овој стих како повик проширеното семејство да преземе одговорност за ранливите членови на општеството.⁵⁹

В) Социолошки теории за роднинство: структура и функција

Леви-Строс ја нагласува улогата на роднинските системи во регулирање на односи и одржување кохезија (Lévi-Strauss, 1969), додека Малиновски го истакнува роднинството како практична рамка за организирање на опстанокот и кооперацијата (Malinowski, 1922). Во исламските општества, проширеното семејство може да се анализира како структура што создава солидарност и распределува обврски, но и како потенцијален извор на општествена контрола врз поединечни избори (на пример: брачни стратегии, родови улоги), што е релевантно за понатамошна анализа.

3.2.7 Исламска перспектива за родовите улоги - комплементарност, права и принцип на правда

А) Комплементарност и распределба на одговорности

Во исламската нормативна матрица, родовите улоги воопшто не се конструираат низ призмата на конфликтни хиерархии или компетитивен индивидуализам, туку се артикулираат преку принципите на **структурна комплементарност** и строго калибрирана распределба на одговорностите во микросистемот на домаќинството. Текстуалниот императив на исламот ја дефинира оваа организациска структура преку економските и заштитните обврски на машкиот субјект:

„**Мажите се заштитници и снабдувачи на жените, бидејќи Аллах им дал на едните повеќе (сила) од другите, и затоа што трошат од своите средства**“.⁶⁰ Од социолошки аспект, од витално значење е да се воочи дека овој нормативен модел интегративно спојува две клучни димензии: функционално-организациската поделба на трудот (егзактно кодирање на надлежностите: кој управува со надворешните ресурси, а кој со внатрешната кохезија) и ригорозните етички стандарди (инсистирање на брачна добрина, ненасилство, емпатична праведност и заемна грижа).

⁵⁷ Куран 31:14

⁵⁸ Куран 2:220

⁵⁹ Ibn Kathir, Ismail ibn Umar. 2003. *Tafsir al-Qur'an al-Azim [Exegesis of the Great Qur'an]*. 8 vols. Edited by Sami ibn Muhammad al-Salamah. Riyadh: Dar Taybah

⁶⁰ Куран 4:34

Б) Меѓусебни права, обврски и кооперативен соживот

Куранскиот дискурс и хадиските напатствија во континуитет ја поткрепуваат премисата дека брачната институција мора да функционира како високо кохезивна, кооперативна заедница заснована на почит и грижа. Куранот вели: **„И тие (жените) имаат права (над нивните мажи) исто (како и мажите над нив) со добрина, а мажите имаат степен над нив (во одговорност)“**.⁶¹ Оваа реципрочност подразбира дека секоја обврска на едниот сопружник претставува експлицитно право на другиот.

В) Еднаквост во духовна вредност и индивидуална одговорност

Паралелно со прецизно дефинираните разлики во семејните улоги, исламската доктрина недвосмислено ја етаблира апсолутната духовна еднаквост на мажите и жените, како и нивната потполно индивидуализирана одговорност за верските практики, моралните дела и есхатолошкиот спас:

„За муслиманите и муслиманките, и за верниците и верничките, и за послушните и послушните... Аллах подготви прошка и голема награда.“⁶²

Во социолошка смисла, овој феномен конституира специфичен двоен нормативен регистар:

- Од една страна, постои радикален егалитаризам на ниво на морална вредност и духовен суверенитет на личноста (каде полот е целосно ирелевантен пред трансцендентниот Суд).
- Од друга страна, се наметнува јасна диференцијација на улогите и надлежностите во рамките на практичната семејна општествена организација, со цел одржување на ефикасноста на системот.

Г) Социолошко читање: функционализам и современи преговарања на улоги

Функционалистичките интерпретации (Parsons, 1951) ја читаат поделбата на улоги како механизам за стабилност и ефективност на семејниот систем. Меѓутоа, современите социолошки пристапи посочуваат дека улогите во бракот често се преговараат и варираат според економски услови, образование и културни контексти. Затоа, во понатамошната анализа важно е да се разликува нормативниот идеал и реалните семејни практики во конкретен општествен контекст.

3.2.8 Развод

Иако исламската нормативна архитектура примарно го вреднува бракот како трајна и сакрално заштитена заедница, таа истовремено покажува висок степен на општествен прагматизам, признавајќи ја реалноста на интрафамилијарните конфликти и евентуалниот колапс на брачната врска. Во тој контекст, разводот во исламот не се согледува како апсолутно табу или општествена анатама, туку се појавува како строго кодификувана и институционално регулирана опција. Тој не се третира како посакуван општествен идеал, туку како последно и правно средство тогаш кога продолжувањето

⁶¹ Куран 2:228

⁶² Куран 33:35

на кохабитацијата генерира системска неправда, вид штета (**дарар**) или трајна функционална деструкција на семејното јадро.

Нормативно, во исламската традиција често се нагласуваат:

- потребата од **постепеност и размислување** пред конечна одлука,
- улогата на **посредување/арбитража** (вклучително и семејно посредување),
- и обврската за **правичност** кон сопругникот и децата при прекин на бракот.

Од аспект на социологијата на семејството, формализацијата и ритуалната прецизност на исламскиот развод извршуваат витална институционална заштитна функција. Наместо да се дозволи хаотична и деструктивна дезинтеграција на семејното јадро — која во услови на аномалија редовно резултира со акутна траума и економска маргинализација на жената и децата — исламот воспоставува модел на контролирана дезинтеграција (распад со правила).

Овој модел директно се надоврзува на премиса на Диркем дека општествениот ред зависи од способноста на институциите да ги регулираат дури и кризните и конфликтните состојби кај индивидуите (Durkheim, 1984). Кодифицираната процедура на разводот го минимизира социјалниот ризик, ги дефинира јасните имотни и родителски реципроцитети по распадот (правото на старателство врз децата, континуираната финансиска обврска на таткото за нивно издржување и сл.) и го одржува моралниот поредок во заедницата, спречувајќи го брачниот конфликт да прерасне во поширока општествена дезинтеграција или долготрајна меѓусејна крвна и клановска вендета.

3.2.9 Наследство и распределба на ресурси - семејството како економско-нормативна единица

Семејството не е само морална и емоционална заедница, туку и рамка во која се распределуваат ресурси, имот и одговорности меѓу генерациите. Во исламската нормативна традиција, наследството е силно регулирано поле, при што правилата за распределба се поставуваат како начин да се обезбеди правичност, да се намалат семејните конфликти и да се заштитат одредени категории наследници.

Нормативното уредување на наследството има две социолошки импликации: семејството функционира како **економска институција** (пренос на капитал, статус и сигурност); правните норми ја ограничуваат произволноста и го намалуваат ризикот од **силата на посилниот** во семејните преговори по смрт/распад на домаќинството.

Во таа смисла, наследството е пример како религиската норма може да стане општествена инфраструктура што го организира меѓугенерацискиот континуитет и ги стабилизира очекувањата во роднинската мрежа.

3.2.10 Полигамијата и моногамијата како брачни форми: нормативни граници и општествена организација

Во рамките на исламската општествена онтологија, моногамијата се етаблира како доминантна, стандардна и статистички најзастапена форма на брачна кохабитација. Сепак, исламската нормативна архитектура содржи и специфична, строго кодифицирана и контекстуално условена дозвола за полигинија.⁶³ Клучно е аналитички да се истакне дека ова не е **универзална норма**, туку регулирана можност во рамки на одреден правно-морален режим.

⁶³ Куран 4:3

Доктриналниот услов кој ја дефинира оваа практика ја репозиционира полигамијата од сфера на неограничена машка привилегија или патријархален деспотизам во сфера на екстреман социјален и морален ризик. Примарниот Курански текст ја условува оваа дозвола со императивот на адл (апсолутна, математички прецизна праведност и еднаквост меѓу сопругите):

„...а ако се плашите дека нема да бидете праведни, тогаш оженете само една“.⁶⁴

Оваа праведност не е апстрактна категорија; исламското семејно право ја операционализира како задолжителна и потполно еднаква распределба на материјалните ресурси, обезбедувањето посебни, рамноправни станбени единици за секоја сопруга и егзактна рамномерност во распределбата на времето и емоционалната грижа.

Социолошки, анализата на полигамија/моногамија е значајна бидејќи брачните форми влијаат врз:

- структури на домаќинство и роднинство,
- распределба на грижа и ресурси,
- позиционирање на жените и децата во семејната хиерархија,
- и пошироките норми за сексуална регулација и репродукција (Murdock, 1949).

3.2.11 Семејно насилство - нормативна забрана на штета и обврска за добрина

Во исламската нормативна етика, општите принципи на добрина, милост, правичност и забрана на неправда обезбедуваат силна основа за критика на насилството и за заштита на ранливите во семејството. Тоа се препознава во веќе цитираниот хадис на Пророкот: „Најдобрите од вас се оние кои се најдобри кон своите жени“ (Хадис).

Социолошки, важно е да се укаже дека насилството не е само индивидуален морален проблем, туку и институционално/културно прашање. Тоа се поврзува со структури на моќ, нормализација, срам и тишина. Затоа, нормативните принципи (правда, добрина, забрана на штета) можат да се читаат како ресурси за **делегитимација на насилството**, но начинот на кој тие принципи се интерпретираат и применуваат зависи од конкретниот општествен контекст и од институциите што посредуваат (религиски авторитети, семејна заедница, државно право, НВО-сектор).

3.2.12 Социолошки синтети и механизми: како доктринарните норми стануваат општествени ефекти

За да може исламската нормативна мисла да се анализира како активен општествен детерминант, неопходно е методолошки да се деконструираат трансфер-механизмите преку кои апстрактните теолошки кодови се преведуваат во конкретни општествени ефекти, трајни обрасци на однесување и институционални структури. Во оваа смисла, семејството функционира како примарен општествен алхемиски простор каде што религиозните императиви се интернализираат и се материјализираат низ четири клучни социолошки механизми:

А) Диференцијална нормативна регулација

Овој механизам дејствува преку експлицитното мапирање на границите помеѓу дозволеното (**халал**) и недозволеното (**харам**) во сферата на човечката интимност, родителството, имотно-правните односи и реципроцитетот во родството. Оваа

⁶⁴ Исто.

регулација воведува максимална когнитивна и институционална предвидливост во приватната сфера. Наместо поединците да ги договараат правилата на соживот во услови на вредносен релативизам, исламската рамка нуди однапред кодиран општествен поредок, кој ги канализира нагоните и ресурсите кон општествено функционални цели и воспоставува строга општествена контрола врз биолошката репродукција и семејното стебло.

Б) Морална легитимност и трансцендентна санкција

За разлика од секуларните правни норми кои се потпираат исклучиво на државниот апарат на присила, исламските семејни норми поседуваат супериорна стабилност благодарение на механизмот на **трансцендентна легитимност** (Berger & Luckmann, 1966). Онеспособувањето или кршењето на семејните обврски (на пр. занемарувањето на децата, недавањето ресурси или прекинувањето на роднинските врски) во свеста на актерите не се рефлектира само како граѓански прекршок, туку како тежок спиритуален грев подложен на есхатолошка казна. Спротивно, секојдневната грижа, трпението и емоционалниот алтруизам се кодифицираат како форма на обожавање (**ибадет**) која носи трансцендентна награда. Овој механизам создава моќни внатрешни (психолошки) и општествени (јавна осуда/одобрување од заедницата) санкции кои го штитат семејното јадро од деструктивните влијанија на современата брачна анархија.

В) Институционализација на структурната грижа

Преку доктринарниот императив на **силат ел рахим**, исламот врши успешна деиндивидуализација на социјалниот ризик. Овој механизам ја трансформира пошироката роднинска мрежа во институционализиран и предвидлив неформален систем за социјална сигурност. Распределбата на ресурсите, згрижувањето на хендикепираните, старите, вдовиците и сирачињата во рамките на проширеното семејство овозможува заедницата да апсорбира сериозни макроекономски и политички шокови. Ова е од извонредно значење за транзициските амбиенти, каде што слабостите на државниот систем на социјална заштита се компензираат и амортизираат токму преку виталноста на овие нормативно засилени роднински структури.

Г) Примарна социјализација и репродукција на вредносниот хабитус

Последната, но можеби и најважна алка во овој синцир е трансмисијата на колективниот вредносен систем и верскиот идентитет преку структурирани родителски практики и секојдневна внатресејна интеракција (**тербије**). Социолошки гледано, овој механизам ја овозможува генезата на она што Пјер (Bourdieu, 1977) го дефинира како **хабитус** — систем на трајни, интернализирани диспозиции, мисловни матрици и практични навики. Преку раната социјализација во исламското семејство, религиозните норми престануваат да бидат надворешен декрет. Тие стануваат дел од самата субјективна структура на личноста, гарантирајќи ја меѓугенерациската репродукција на муслиманскиот социо-културен идентитет во плуралистички општествен контекст.

3.3 Емпириски резултати и интегрирана дискусија

Ова поглавје од дисертацијата претставува методолошка верификација на претходно елаборираните теоретски рамки низ призмата на конкретната општествена реалност на теренот. Примарниот истражувачки фокус е насочен кон детерминирање на прашањето: колку, во кој обем и на кој начин исламската нормативна доктрина и религиозноста влијаат врз преобликувањето, одржувањето и внатрешната динамика на семејството како примарна општествена институција кај муслиманската популација во Северна Македонија?

Ова истражување нема претензија да го опфати секој поединечен аспект, сегмент или суптилна нијанса на семејната нормативна рамка во исламот. Исто како што беше случај и во делот за политиката и владеењето, каде што се фокусиравме на селектирани макроиндикатори, така и овде емпирискиот опсег е свесно и рационално димензиониран. Прашалникот во овој сегмент е дизајниран да детектира одредени клучни јазли на семејниот хабитус кои се подложни на социолошко мерење и кои директно ја рефлектираат тензијата помеѓу традиционалните доктринарни норми и современиот контекст на живеење.

Табела бр. 9

Разбирање на семејството како општествена институција (улогата на исламот)

Какво е твоето разбирање за семејството како општествена институција?	ф	%
а) Семејството го разбираам и практикувам само преку исламската регулатива	176	57,52
б) Исламските учење влијаат врз моето разбирање за семејството како општествена институција, но исто така во предвид ги земам и другите културни и модерни перспективи на семејството	130	42,48
в) Исламските учење малку/не влијаат врз моето разбирање за семејството како општествена институција	0	0
Вкупно:	306	100

Извор: резултати од анкетно истражување

Вака поставено, прашањето не се однесува само на само „дали“ исламот има влијание врз семејството, туку каков тип на влијание - дали семејството се доживува како институција што се уредува исклучиво според религиска регулатива, или како простор каде исламските норми се присутни, но коегзистираат со културни и современи сфаќања. На тој начин, резултатите не мерат само религиозност, туку мерат **модел на семејна нормалност и степен на нормативна флексибилност**.

Наодот дека големо мнозинство се движи во рамките на првите две опции (и практично нема простор за одговор дека исламските учења малку или воопшто не влијаат) сугерира дека кај испитаниците семејството е една од клучните сфери каде религијата најдиректно се живее. Ова се совпаѓа со ставот на докторот на науки по социологија кој забележува: „ Мојата оценка е дека кај верниците во нашата држава, семејните односи се најсилното поле каде што се чувствува религијата. Дури и оние кои можеби не се редовни во џамија, кога станува збор за семејните вредности, се држат до исламските начела на чест, морал и заштита на домот“. Тој исто така го објаснува и начинот на кој муслиманите во РСМ дејствуваат во спроведување на верските учења:

„Муслиманите во Северна Македонија во огромен процент се водат од религијата во ова поле и тоа на два начина:

- Свесно дејствување: Преку исполнување на правата на членовите на семејството (издржување, грижа, љубов).
- Одбранбено недејствување: Одбивање да се прифатат одредени модерни трендови кои се сметаат за деструктивни за семејното јадро. Овде религијата делува како филтер - она што не е во согласност со исламскиот морал, не влегува во домот“.

Социолошки, тоа е логично. Семејството е институција што ги организира секојдневните односи (меѓу сопружници, родители-деца, роднини), го регулира моралот и границите на дозволеното и создава чувство на ред и предвидливост. Кога религијата е силно присутна, семејството станува место каде исламот не е само верување, туку практична **инфраструктура** за одлуки: брак, улоги, воспитување, авторитет, обврски, чест, солидарност и одговорност. Тука се гледа дека исламот не е доживеан како **додаток** на семејниот живот, туку како основен јазик на кој се објаснува што е семејство и како треба да функционира.

Податоците покажуваат две доминантни ориентации, кои и двете признаваат религиозно влијание, но на различен начин:

Едниот модел (57,52 %) го разбира семејството исклучиво преку исламска регулатива. Ова сугерира посилна тенденција кон јасни граници и стабилни правила. Семејните прашања се сфаќаат како област каде „треба да има ред“, а религиозниот кодекс се смета за најлегитимен извор на тој ред. Во ваков пристап, се намалува потребата од преговарање со **надворешни** вредносни системи (модерни животни стилови, медиумски модели, индивидуалистички сфаќања на партнерство). Семејството се доживува како простор што мора да остане верен на принципи што се сметаат за трајни и непроменливи.

Вториот модел (42,48%) покажува религиозен ориентир плус отвореност. Исламските учења влијаат, но паралелно се земаат предвид и културни и современи перспективи. Ова е особено интересна зона на **преведување**: луѓето не ја напуштаат религиозната рамка, туку ја приспособуваат во дијалог со реалноста (образование, работа, урбан живот, нови очекувања за партнерство, технологија, миграција, економски притисоци). Тоа не мора да значи „помала религиозност“, туку може да значи поинаква религиозна практика. Верата се одржува, но се толкува така што да одговори на условите на сегашното време. Во овој контекст, овие 42.48% од испитаниците не манифестираат класична секуларизација, туку ја потврдуваат тезата за „алтернативни современости“ (*multiple modernities*), каде што поединецот развива способност да го задржи трансцендентниот легитимитет на исламот, додека истовремено функционално преговара со социоекономските императиви на современиот живеење во Северна Македонија.

Овие два модели, гледано социолошки, се две форми на одржување на традицијата: едната преку стабилност и јасност, другата преку адаптација и селективно прифаќање на современоста. И двете можат да ја зајакнат семејната кохезија, но на различни начини.

Фактот дека никој не се определил за став дека исламските учења малку или воопшто не влијаат врз разбирањето на семејството е симболички силен. Тоа сугерира дека во испитаната популација семејството речиси не се замислува надвор од религиозна рамка. Овој резултат може да се чита како:

- висока културна нормалност на исламот во доменот на семејството (т.е. „се подразбира“),

- или како показател дека семејството е најмалку „секуларизирана“ сфера (за разлика од други институции каде луѓето полесно прават компромиси).

Дополнително, самата структура на понудените одговори ја прави разликата суптилна: испитаниците не бираат меѓу „религиозно“ и „нерелигиозно“ семејство, туку меѓу исклучиво религиозно и религиозно-плус. Ова покажува дека во семејната сфера прашањето не е дали исламот е релевантен, туку колку е ексклузивен како извор на легитимитет.

Овие податоци силно укажува дека кај муслиманите опфатени со истражувањето, семејството како институција е длабоко поврзано со исламските учења. Разликата не е во тоа дали религијата е присутна, туку дали таа е сфатена како единствен регулативен темел или како главен темел што коегзистира со културни и современи рамки. Ова поставува добра основа за следните прашања во институцијата семејство, каде што може да се види на кои конкретни теми (улоги, одлуки, родителство, брачни норми) ексклузивноста или комбинирањето стануваат највидливи.

Табела бр. 10

Ставови за склучување брак (верски норми и цивилен закон)

Кои се твоите ставови за склучување брак?	ф	%
а) Бракот треба да се склучи исклучиво според верските норми	196	64,05
б) Бракот треба да се склучи според верските норми и дополнително на тоа според цивилиниот закон поради потреба	110	35,95
в) Бракот треба да се склучи само според цивилиниот закон. Верските норми треба да бидат само традиција	0	0
Вкупно:	306	100

Извор: резултати од анкетно истражување

Ова прашање е од централно значење за институцијата семејство, бидејќи бракот е **влезна порта** во низа други општествени процеси: формирање домаќинство, распределба на улоги, легитимирање на интимноста, родителство, наследување и економска сигурност. Затоа, одговорите не зборуваат само за лични преференции, туку за тоа кој систем на легитимност го признаваат испитаниците кога станува збор за семејниот живот: религиозниот, граѓанскиот, или комбинација.

Податоците од табела бр. 10 покажуваат дека кај испитаниците (64,05 %) доминира разбирањето дека бракот пред сè треба да биде религиски валиден. Дури и кога се прифаќа цивилиниот елемент, тој најчесто се појавува како „дополнување“ поради практична потреба, а не како примарен извор на легитимитет. Социолошки, ова укажува дека **никахот** (религискиот брак) не е само церемонија, туку форма на симболичко и морално „врамување“ на брачната врска. Тој ја дефинира врската како дозволена, чесна и општествено признаена во рамки на заедницата. Од социо-правен аспект, овој висок процент индицира постоење на прикриен правен плурализам во семејната сфера, каде што заедницата генерира сопствен, автономен нормативен поредок кој во свеста на верниците има примарна и супериорна легитимност во однос на државниот правен монопол.

Тука е важна и нултата позиција на ставот дека „доволен е само цивилиниот брак“. Нејзиното отсуство сугерира дека во испитаната популација, граѓанската процедура сама по себе не ја заменува религиозната смисла на бракот. Државата може да признава и регулира, но моралната и идентитетска **тежина** на бракот се врзува со верата.

Втората доминантна ориентација (35,95%) (верски брак + цивилен закон „поради потреба“) е особено интересна затоа што покажува прагматичен компромис меѓу религиозното и правното. Овде испитаниците не ја отфрлаат државата; напротив, ја прифаќаат како неопходна за:

- правна заштита (имот, наследство),
- административни прашања (регистрација, документи, права),
- сигурност во случаи на развод/конфликт и
- формално признавање во институциите.

Во овој модел се гледа нешто што во пракса често е карактеристично за религиозни заедници во современи држави. Верските норми го одредуваат „внатрешниот“ морален поредок, а цивилниот закон го обезбедува надворешниот, институционален поредок. Тоа не мора да се доживува како противречност, туку како функционална поделба на улоги - верата дава **правилност**, државата дава валидност во системот.

Професорот од Факултетот за исламски науки посочува дека **никахот** е силно присутен, особено во рурални средини и кај потрадиционални семејства. Ова е социолошки логично; во рурални и поконзервативни контексти, семејството и заедницата често имаат поголема регулативна моќ, а религиозните обреди функционираат како јавен знак на припадност и морална репутација.

Дополнително, претседателот на ИСЗ „Дар ел Хадис“ нагласува дека сегменти како венчавање, развод и наследство кај нас се темелат на исламски постулати. Оваа забелешка е важна затоа што го проширува прашањето: не станува збор само за моментот на венчавање, туку за цел пакет на семејно-правни очекувања. Односно, бракот се гледа како институција што повлекува правила и последици и по венчавањето - како се решава конфликт, кој има обврски, како се дели имот, што значи „праведно“ при развод, кој наследува и сл.

Ставовите за склучување брак покажуваат дека исламот има силна улога во дефинирањето на брачната легитимност кај муслиманите во Северна Македонија. Дури и кога се прифаќа цивилната регистрација, таа најчесто се доживува како дополнителна потреба, а не како замена за религиозниот поредок.

Табела бр. 11

Најважен квалитет при избор на сопруг/сопруга

Кој од следниве квалитети би го сметале за најважен при избор на сопруг/сопруга? (Изберете еден)	ф	%
а) Религиозна посветеност	244	79,74
б) Дobar карактер/моралност	60	19,61
в) Ниво на образование	0	0
г) Финансиска стабилност	0	0
д) Физички изглед	1	0,33
ѓ) Семејно потекло	1	0,33
Вкупно:	306	100

Извор: резултати од анкетно истражување

Прашањето не ја мери само личната желба при избор на партнер, туку ја допира логиката на брачниот избор како општествен процес: кои вредности се сметаат за легитимни, што се очекува од **добар** сопружник/сопруга и како заедницата ја

репродуцира својата култура преку семејството. Бидејќи испитаниците морале да изберат само еден квалитет, одговорот најчесто го открива она што се доживува како основен услов без кој другото губи смисла.

Доминантниот избор (79,74 %) на религиозна посветеност покажува дека кај оваа популација религијата не е периферна карактеристика, туку централен критериум според кој се проценува партнерската соодветност. Социолошки гледано, ова може да се разбере како **главен филтер** што ја намалува неизвесноста - ако двајцата делат религиозна ориентација, се претпоставува дека ќе имаат слични ставови за:

- смислата и целта на бракот (како морална и општествена обврска, не само романтична врска),
- границите на дозволеното во секојдневието (однесување, стил на живот),
- воспитување и религиска социјализација на децата,
- односите со поширокото семејство и заедницата,
- начинот на решавање конфликти (што е праведно, правилно, срамно или дозволено).

На кратко, религиозната посветеност се третира како компас што треба да ја држи семејната структура **на прав пат**. Во таа смисла, изборот на религиозност не е само духовна преференција, туку и избор на предвидливост, доверба и стабилен морален ред во домаќинството.

Од аспект на социологија на семејството, оваа изразена тежнење кон религиозна посветеност претставува класичен стремеж кон вредносна и културна хомогамија. Примарната цел на ваквиот избор не е само емоционална компатибилност, туку обезбедување на интрагенерациски трансфер на верскиот идентитет, каде што сопругникот селективно се регрутира како примарен соработник во идната религиозна социјализација на потомството.

Вториот најчест избор (19,61 %) е добар карактер/моралност. Ова е важен индикатор дека брачниот избор не се сведува само на формална религиозност, туку дека постои силна чувствителност кон внатрешни лични квалитети: одговорност, чесност, трпение, почит, ненасилство, лојалност, совесност. Сепак, фактот што моралноста е втор избор, а религиозноста прв, може да има две значења:

- За многу испитаници религиозноста е гарант за моралност (т.е. се очекува дека религиозно посветен човек ќе биде морален).
- Или, религиозноста се гледа како поширок критериум што ги вклучува и моралните димензии, па изборот на моралност останува за оние кои сакаат да нагласат дека не е доволно некој да е религиозен **на збор** туку мора да има и карактер.

Ова отвора една суптилна, но важна социолошка дилема: дали религиозноста се оценува по практика и етика, или повеќе по формални обележја и припадност?

Особено впечатливо е што ниту образованието, ниту финансиската стабилност не се избрани како најважен критериум. Ова не мора да значи дека тие воопшто не се важни во реалниот живот, туку може да значи неколку работи:

- **Нормативна приоритетност:** кога човек мора да избере само еден критериум, често избира она што во заедницата има највисок морален престиж. Религијата е „правилниот“ одговор во смисла на идеал, дури и ако во пракса финансиската состојба и образованието влијаат на одлуките.
- **Религијата како рамка што ги апсорбира другите критериуми:** за дел од луѓето, финансиската одговорност и стремежот кон образование може да се

доживуваат како дел од религиозната должност (работливост, одговорност кон семејството), па затоа не се избираат одделно како врвен критериум.

- **Непожелни критериуми:** финансиската стабилност може да се поврзува со материјализам, а изборот на образование како најважно може да се чита како претерана рационализација на нешто што традиционално се легитимира морално. Кога прашањето е јавно и вредносно обоено, луѓето често се дистанцираат од критериуми што би звучеле **површно** или **користољубиво**.
- **Ефект на формулацијата („изберете еден“):** многумина би кажале: „религија + карактер + да може да издржува + да е образован“, но принудниот избор создава хиерархија каде се бира симболички највисокиот принцип.

Табела бр. 12

Вклученоста на семејството во изборот на партнер (религија, традиција и автономија)

Кое тврдење најдобро го опишува вашиот став за вклученоста на семејството во изборот на партнер?	ф	%
а) Мојата вера поттикнува вклученост на семејството во изборот на сопруг/сопруга	219	71,57
б) Мојата вера поттикнува индивидуален избор	61	19,93
в) Мојата вера не влијае на мојот став за ова	9	2,94
г) Не сум сигурен/на како мојата вера се однесува на ова	17	5,56
Вкупно:	306	100

Извор: резултати од анкетно истражување

Ова прашање опфаќа една од најчувствителните точки во институцијата семејство -каде завршува личната автономија и каде започнува семејната (и религиозната) регулатива во изборот на сопруг/сопруга. Притоа, важно е да се напомене дека формулацијата ја поврзува вклученоста на семејството директно со верата – не како општа традиција, туку како религиозно оправдан или религиозно насочен став.

Резултатите укажуваат дека кај мнозинството испитаници (71,57 %) преовладува сфаќањето дека верата ја поддржува/поттикнува вклученоста на семејството при изборот на партнер. Социолошки, ова не мора да значи дека семејството избира наместо индивидуалноста, туку дека во културната реалност на многу муслимански средини бракот се доживува како институционален и колективен чин, не само индивидуална љубовна одлука. Во таква логика, семејството функционира како:

- филтер на компатибилност (религиозна практичност, морал, репутација),
- гарант на социјална стабилност (поддршка, посредување при конфликт),
- чувар на границите на заедницата (внатрешна кохезија, „соодветност“ во очите на средината).

Ова добро се надоврзува и на претходниот резултат дека религиозната посветеност е најважен критериум за избор на партнер. Кога религијата е прв услов, семејството често се јавува како практичен механизам што проверува, проценува и насочува.

Социологот, професорот при Универзитетот на Југоисточна Европа вели: „Муслиманското семејство сеуште ги носи обележјата на традиционалното, широко семејство, каде што бракот е непипан закон за секоја полнолетна индивидуа, врз која

влијае притисокот на средината која бара формирање на нова општествена клетка (семејство), регенерација“.

Ова прави важна врска меѓу бракот како личен избор и бракот како општествена должност/очекување. Притисокот на средината овде не е нужно само негативен, може да значи и дека заедницата активно го **организира** патот кон зрелоста. Полнолетноста се завршува со брак, а бракот ја потврдува општествената нормалност. Истовремено, ваквото разбирање отвора критички прашања: каде е границата меѓу очекување и присила, меѓу совет и контрола, меѓу грижа и ограничување на слободата? Особено важен е поимот **регенерација**. Тоа имплицира дека бракот е дел од поширока логика на демографска и општествена репродукција (продолжување на семејната линија, одржување на заедницата, стабилност на моралниот поредок).

Искази од теолозите дополнуваат уште една клучна димензија - семејната вклученост не е само култура, туку често е поврзана со религиозна консултација и локален авторитет. Теологот од ИВЗ нагласува дека одлуките за брак и воспитување често се носат „во консултација со верските упатства и локалните имами“. Теологот од ИСЗ „Дар ел Хадис“ истакнува дека „дефинитивно верата има влијание“ и дека за семејни ситуации луѓето се обраќаат кај оците.

Ова покажува дека вклученоста на семејството често оди рака под рака со вклученоста на религиозната инфраструктура. Со други зборови, не станува збор само за „родителите се мешаат“, туку за поширок модел во кој семејството бара легитимност и насока преку религиозни авторитети, особено кога има дилеми, конфликти или чувствителни прашања.

Уште еден момент што вреди да се анализира е дека „вклученост на семејството“ не е знак на еднаквост со присила. Тоа може да значи многу различни степени - од благ совет и благослов, преку активно посредување и проверка, до силно насочување или притисок.

Социолошки гледано, тоа ја прави семејната институција поцврста. Кога одлуките се потпираат на авторитет (и семеен и религиозен), тие добиваат поголема тежина и помала подложност на индивидуални промени. Но паралелно, тоа може да значи и дека индивидуата понекогаш има потесен простор за автономија, бидејќи одлуката станува **заеднички проект** со повеќе гласови што се сметаат за легитимни.

Табела бр. 13

Став за полигамијата

Кој е твојот став за полигамијата?	ф	%
а) Ја поддржувам и ја/ би сакал да ја практикувам	78	25,49
б) Ја поддржувам, но не ја практикувам	141	46,08
в) Не ја поддржувам поради неможности во државата законски да се воспостави	12	3,92
г) Не је поддржувам	75	24,51
Вкупно:	306	100

Извор: резултати од анкетно истражување

Податоците од табела бр.13 покажуваат дека во рамки на испитаната популација постои изразена нормативна прифатливост на полигамијата, при што најголемиот дел од испитаниците ја поддржуваат како принцип, но значително поретко ја врзуваат со лична практика. Структурата на одговорите јасно прави разлика меѓу поддршка како вредносен/религиски став и реализација како животна практика, што укажува дека

полигамијата се перципира како концепт со религиска легитимност, но со ограничена социјална и институционална применливост.

Најизразен е моделот „ја поддржувам, но не ја практикувам“ (46,08 %). Ова укажува дека кај многу испитаници полигамијата функционира како теоретски прифатлива опција во рамки на верското разбирање на семејните односи, но не како доминантна или вообичаена форма на семејно живеење. Во истиот правец, значителен дел (25,49 %) изразува поддршка и подготвеност за лична практика, што покажува дека полигамијата за дел од испитаниците не е само апстрактен религиски концепт, туку потенцијално прифатлив модел и на индивидуално ниво.

Истовремено, присутен е и јасно артикулиран **опозициски став** (24,51%) кон полигамијата, што укажува дека во истата популација коегзистираат различни семејни норми: една линија што ја прифаќа полигамијата како легитимен дел од религиската рамка, и друга линија што ја отфрла како неприфатлива (без да ја врзува нужно со правниот систем). Дополнителна нијанса (3,92%) дава одговорот „не ја поддржувам поради неможноста законски да се воспостави“, кој укажува дека за мал дел од испитаниците клучниот критериум за (не)поддршка е правната признаеност и институционалната изводливост во државниот контекст. Ова го отвора прашањето за односот меѓу религиските концепти и државната регулатива во семејната сфера. Некои ставови се формираат првенствено како морално-верски, а други се модифицираат според тоа што е институционално возможно и правно признаено.

Професорот на Факултетот за исламски науки ја потврдува токму оваа дистинкција меѓу теорија и практика, и ја вградува во локалниот контекст: „Полигамијата не е вообичаена и не е правно признаена, но нејзиниот концепт како дел од исламската јуриспруденција постои теоретски, иако ретко се применува“.

Овој исказ ја артикулира двојната природа на полигамијата во испитаната средина - како концепт што е присутен во религискиот нормативен хоризонт, но како пракса што е маргинална и институционално непризнаена. Во рамки на институцијата семејство, наодите ја позиционираат полигамијата како тема каде се пресекуваат религиската легитимност, општествената прифатливост и државната правна рамка, при што доминантниот образец е поддршка на принципот со ограничување во реалната примена.

Табела бр. 14

Исламски практики/традиции за одржување и зацврстување на семејните врски

Дали следите некои конкретни исламски практики и традиции за одржување и зацврстување на семејните врски?	ф	%
а) Да, преку редовно посетување на членови на семејството, собирање и среќавање во џамија, заедничко прославување на празниците и помагање во нужда	240	78,43
б) Да, најчесто за време на празниците и други семејни пригоди	63	20,59
в) Не следам некои конкретни исламски практики и традиции за одржување и зацврстување на семејните врски	3	0,98
Вкупно:	306	100

Извор: резултати од анкетно истражување

Податоците од табела бр.14 покажуваат дека исламските практики и традиции се силно присутни како конкретен, секојдневен механизам за одржување на семејната кохезија. Најголемиот дел од испитаниците (78,43 %) наведуваат дека активно ги практикуваат овие форми на поврзување преку редовни семејни посети, собирања и

средби во џамија, заедничко празнување на празници и помагање при нужда. Помал, но значаен дел

(20,59 %) ја потврдува истата ориентација, но главно концентрирана околу празници и семејни пригоди. Само занемарлив дел (0,98 %) изјавува дека не следи конкретни исламски практики и традиции за зацврстување на семејните врски.

Овој распоред на одговори укажува дека кај муслиманите во Северна Македонија одржувањето на семејните односи не се доживува како случајна или спонтанa активност, туку како нормативно обликувана практика. Во таа смисла, религиозните обврски и традиционалните форми на собирање функционираат како **социјален распоред** што ја организира близината - редовни посети, заемна грижа, присуство во заеднички верски простор и симболички обединети моменти (празници). Комбинацијата „џамија + семејство + празници + помош“ ја покажува семејната институција не само како приватна единица, туку како проширена мрежа што се активира преку религиозни и заеднички ритуализирани форми на контакт.

Разликата меѓу редовна практика и практика „главно за празници“ упатува на два модела на кохезија: **интензивен/континуиран модел**, каде врските се одржуваат преку чести интеракции и постојана заемност; **периодичен/ритуален модел**, каде клучните моменти (празници, пригоди) се носечки точки за потврдување на припадноста и обновување на семејната солидарност.

И двата модели се врамени како религиски и традиционално легитимни, со што „одржувањето на врските“ добива статус на должност и доблест, а не само лична желба.

Социологот, професорот при Универзитетот на Југоисточна Европа дополнително ја опишува практичната страна на оваа кохезија: „Семејствата се кохезивни, скоро да нема старечки домови во подрачјата населени со муслимани“.

Оваа забелешка ја насочува интерпретацијата кон **меѓугенерациската грижа** како конкретен исход од кохезивните семејни мрежи. Во контекст на анкетните податоци, редовните посети, помагањето во нужда и празничното собирање не се само симболички практики, туку се дел од поширок модел на семејна одговорност и грижа за постарите, што ја намалува потребата од институционализирани форми на згрижување. Со тоа, религиозно-традиционалните практики се појавуваат како социјална инфраструктура што ја одржува солидарноста и функционалноста на семејството како институција.

Севкупно, наодите укажуваат дека кај испитаниците исламските практики и традиции се интегрирани во семејниот живот како стабилизирачки фактор. Тие ја организираат динамиката на блискост, создаваат очекувања за заемност и ја одржуваат кохезијата на поширокото семејство преку религиозно легитимирани форми на контакт и грижа. Како што нагласува филозофот, професорот на Филозофскиот факултет во Скопје заемната солидарност и љубов меѓу членовите на семејството, претставуваат семејна обврска на муслиманите секаде во светот, па така и во Северна Македонија.

Табела бр. 15

Приоритетни вредности и принципи при воспитување деца

На кои вредности и принципи им даваш приоритет при воспитување на деца?	Ф	%
а) Ги приоритизирам исклучиво исламските вредности и принципи како што се строгиот монотеизам (теухид), искреност, чесност, сочувство, придржување до исламските прописи и целосно покорување на исламската догма	236	77,12
б) Претпочитам комбинација на сите исламски вредности и модерни принципи како што се независност, критично мислење и општествена одговорност	58	18,95
в) Се водам, генерално, само според моралните исламски вредности како учтивост, добрина и правичност, без да се фокусирам многу на исламските учења	9	2,94
г) Не се фокусирам на некои вредности и принципи при воспитување на деца	3	0,98
Вкупно:	306	100

Извор: резултати од анкетно истражување

Податоците од табела бр.15 јасно покажуваат дека воспитувањето на децата, во рамки на испитаната популација, се разбира како област каде религијата има изразено нормативно и содржинско водство, а не само општ морален тон. Доминира ориентацијата кон поставување исламски вредности и принципи како примарна воспитна рамка, додека секуларно/„неутрално“ воспитување практично не се појавува како релевантна позиција.

1) Исламските вредности како основа на воспитувањето (нормативна ексклузивност)

Најголемиот дел од испитаниците (77,12 %) изјавуваат дека при воспитувањето им даваат приоритет исклучиво на исламски вредности и принципи, со експлицитно наведување на елементи како **теухид**, искреност, чесност, сочувство, придржување до исламските прописи и целосно покорување на исламската догма. Овој наод укажува дека религијата се третира како целосен воспитен систем (верување–морал–однесување), каде основната цел не е само „детето да биде добро“, туку да биде добро во рамки на јасно дефинирана религиска норма.

Вклучувањето на **теухид** и „целосно покорување“ како воспитни приоритети сугерира дека воспитувањето не се насочува само кон општествено посакувани доблести (чесност, сочувство), туку и кон догматско-индентитетска формација – градење на религиозна самосвест, припадност и дисциплина. Во институционална смисла, ова го позиционира семејството како примарна средина за религиска социјализација и меѓугенерациско пренесување на верскиот светоглед.

2) Комбинаторен модел: исламски вредности + модерни принципи (адаптивна рамка)

Значителен дел од испитаниците (18,95 %) претпочитаат комбинација на исламски вредности и модерни принципи (независност, критично мислење, општествена одговорност). Овој модел покажува дека религиозната рамка останува суштинска, но во воспитувањето се вградува и потребата детето да функционира во современи

општествени услови, каде личната автономија, критичкото расудување и граѓанската одговорност имаат практична важност.

Во ваквата ориентација се препознава обид за усогласување меѓу религиозниот идеал и барањата на секојдневието (образование, јавен живот, општествена интеракција). Религијата не се напушта, туку се практикува во рамка каде современите способности се третираат како компатибилни со религиозната етика и семејната стабилност.

3) „Морален ислам“ без нагласено учење (редуцирана религиска содржина)

Многу мал дел (2,94%) од испитаниците наведуваат дека се водат главно според морални исламски вредности (учтивост, добрина, правичност), без силен фокус на исламските учења. Ова упатува на ориентација каде исламот во семејното воспитување функционира повеќе како етички кодекс отколку како комплетен догматско-нормативен систем. Во оваа позиција религиозната припадност останува важна, но религиозната „длабочина“ се изразува преку моралното однесување, а не преку систематско учење и практикување прописи.

Професорот на Факултетот за исламски науки го прецизира начинот на кој овие приоритети се преведуваат во семејна практика: „Верското образование (на пр. Читање на Куранот, исламска етика итн.) се смета за важен дел од семејното воспитување во многу семејства“.

Овој исказ покажува дека воспитувањето не останува на ниво на декларативни вредности, туку често се артикулира преку конкретни образовни содржини и рутини (читање, учење, етичко поучување). Така семејството не е само носител на традиција, туку и примарен образовен простор во кој религиозното знаење и моралната дисциплина се институционализираат во секојдневието.

Наодите упатуваат дека во воспитувањето на децата кај испитаните муслимани доминира приоритетот на исламските вредности како темел на семејната педагогија, при што кај мнозинството таа рамка се поставува ексклузивно и содржи и морални и догматски елементи. Паралелно, присутен е и втор модел што ја задржува исламската основа, но ја комбинира со модерни принципи насочени кон автономија и критичко мислење.

Табела бр. 16

Улогите на мажите и жените во домашната работа

Кое тврдење најдобро го опишува твојот став за улогите на мажите и жените во домашната работа?	Ф	%
а) Мојата вера поттикнува специфични улоги за мажите и жените	182	59,48
б) Мојата вера поттикнува споделени одговорности	111	36,27
в) Мојата вера не влијае на мојот став за ова	7	2,29
г) Не сум сигурен/на како мојата вера се однесува на ова	6	1,96
Вкупно:	306	100

Извор: резултати од анкетно истражување

Јасната поделба по прашањето дали улогите на мажите и жените во домашната работа се специфични или споделени, доаѓа од податоците кои доколку би ги поделиле повторно на две групи изгледа вака:

Табела бр. 16А*Улогите на мажите и жените во домашната работа*

Кое тврдење најдобро го опишува твојот став за улогите на мажите и жените во домашната работа?	Ф	%
а) Мојата вера поттикнува специфични улоги за мажите и жените	55	36,67
б) Мојата вера поттикнува споделени одговорности	90	60,00
в) Мојата вера не влијае на мојот став за ова	4	2,67
г) Не сум сигурен/на како мојата вера се однесува на ова	1	0,67
Вкупно:	150	100

Резултати од верниците кои се идентификуваат со ИВЗ

Извор: резултати од анкетно истражување

Табела бр. 16Б*Улогите на мажите и жените во домашната работа*

Кое тврдење најдобро го опишува твојот став за улогите на мажите и жените во домашната работа?	Ф	%
а) Мојата вера поттикнува специфични улоги за мажите и жените	127	81,41
б) Мојата вера поттикнува споделени одговорности	21	13,46
в) Мојата вера не влијае на мојот став за ова	5	3,21
г) Не сум сигурен/на како мојата вера се однесува на ова	3	1,92
Вкупно:	156	100

Резултати од верниците кои се идентификуваат со ИСЗ „Дар ел Хадис“

Извор: резултати од анкетно истражување

Податоците на заедничко ниво покажуваат дека најчеста позиција (59,48 %) е дека верата поттикнува специфични улоги за мажите и жените во домашната работа, додека значителен дел (36,27 %) смета дека верата поттикнува споделени одговорности. Маргинални се ставовите дека верата нема влијание или дека испитаниците не се сигурни. На ниво на целата испитана популација, оттука, домашната работа се перципира како област која во голема мера се чита низ религиски категории, но без единствен и целосно хомоген модел.

Кога податоците се разгледуваат по заедници, се добива јасна слика дека „заедничкиот“ процентуален распоред ја прикрива суштинската внатрешна поделба. Кај верниците кои се идентификуваат со ИВЗ, доминира ставот (60,00 %) дека верата поттикнува споделени одговорности во домашната работа, додека помал дел (36,67 %) ја чита верата како поттик за специфични улоги. Ова укажува на интерпретација на религијата која дозволува или нагласува партнерска распределба на домашните обврски, при што религискиот елемент не мора да значи строга родова поделба, туку може да се доживува како морална рамка за заемност, соработка и семејна функционалност.

Спротивно на тоа, кај верниците кои се идентификуваат со ИСЗ „Дар ел Хадис“, убедливо доминира ставот (81,1 %) дека верата поттикнува специфични улоги за мажите и жените, а споделените одговорности се маргинален избор (13,46 %). Ова упатува дека во оваа заедница религијата се разбира како појасна нормативна матрица за родови улоги во домаќинството, каде домашната работа се позиционира во рамки на предодредени

очекувања за тоа што е **соодветно** за мажот и што е **соодветно** за жената. Во таква поставеност, религиската логика функционира како механизам за стабилизација на традиционален семеен поредок преку јасни разграничувања на улогите.

Оттука, податоците од табелите не покажуваат само „дали“ верата влијае, туку покажуваат две различни религиски артикулации на семејната практика - една каде верата се поврзува со поделена, но споделена одговорност, и друга каде што верата се поврзува со поостро диференцирани родови улоги. Ова има значење за разбирањето на семејството како институција, бидејќи распределбата на домашниот труд директно влијае врз секојдневната динамика во домаќинството: одлучување, авторитет, очекувања за грижа и границите на прифатливо однесување за двата пола. Притоа, минималната застапеност на одговорите дека верата „не влијае“ сугерира дека домашната сфера ретко се перципира како вредносно неутрална; напротив, таа е силно „прочитана“ низ религиски оправдувања, но со различни насоки зависно од заедницата.

Податоците потврдуваат дека исламските учења и натаму имаат значајно влијание врз сфаќањето на родовите улоги во семејството, но начинот на кој тие се интерпретираат и применуваат варира меѓу различни групи. Во крајна линија, оваа емпириска дивергенција меѓу двете заедници го потврдува постоењето на силен интрарелигиски плурализам во рамките на исламскиот дискурс во Северна Македонија. Резултатите недвосмислено докажуваат дека семејниот хабитус на муслимани од РСМ не е детерминиран од еден апстрактен, униформен теолошки текст, туку од специфичниот општествен капитал, институционалната припадност и идеолошката ориентација на групата која тој текст го толкува и практикува.

Табела бр. 17А

Верување во хиерархија во семејството

Дали веруваш во хиерархија во семејството?	Ф	%
а) Да, при што мажот е на чело на таа хиерархија	55	36,67
б) Да, при што родителите се на чело, а тие се еднакви	56	37,33
в) Сите членови на семејството се еднакви	39	26,00
Вкупно:	150	100

Резултати од верниците кои се идентификуваат со ИВЗ

Извор: резултати од анкетно истражување

Табела бр. 17Б

Верување во хиерархија во семејството

Дали веруваш во хиерархија во семејството?	Ф	%
а) Да, при што мажот е на чело на таа хиерархија	132	84,62
б) Да, при што родителите се на чело, а тие се еднакви	13	8,33
в) Сите членови на семејството се еднакви	11	7,05
Вкупно:	156	100

Резултати од верниците кои се идентификуваат со ИСЗ „Дар ел Хадис“

Извор: резултати од анкетно истражување

Ова прашање ја мери нормативната претстава за семејниот поредок - дали семејството се замислува како хиерархиски организирано (и кој е на врвот), или како

егалитарна единица. Оттука, одговорите директно ја допираат распределбата на авторитет, донесување одлуки и легитимноста на **глава** на семејството.

Податоците од табелите по заедници покажуваат изразена разлика во тоа како се легитимира семејната хиерархија. Кај верниците кои се идентификуваат со ИВЗ. 36,67 % сметаат дека постои хиерархија со мажот на чело; 37,33 % сметаат дека постои хиерархија, но родителите се на чело и се еднакви; 26,00 % сметаат дека сите членови се еднакви.

Овој распоред укажува дека во рамки на верниците кои се идентификуваат со ИВЗ коегзистираат три легитимни семејни модели: (1) патријархален (мажот како глава), (2) родителски-партнерски (родителите како центар, но во еднаквост), и (3) егалитарен. Таквата внатрешна разновидност имплицира дека исламската рамка во оваа заедница се артикулира преку повеќе интерпретации на авторитетот и одговорноста во домот.

Кај верниците кои се идентификуваат со ИСЗ „Дар ел Хадис“ доминира јасно профилиран модел: 84,62 % сметаат дека постои хиерархија со мажот на чело. Овде семејниот поредок е силно концентриран околу патријархална хиерархија како доминантна нормативна претстава. Алтернативните модели се маргинални, што упатува на поцврсто и поеднозначно религиско оправдување на родовото лидерство во семејството.

Ова се совпаѓа со претходниот наод за домашната работа, каде што кај муслиманите кои се идентификуваат со ИСЗ доминира ставот дека верата поттикнува специфични улоги за мажите и жените, додека кај муслиманите кои се идентификуваат со ИВЗ доминираат споделени одговорности. Така, хиерархијата и домашниот труд се појавуваат како делови од ист поширок семеен поредок, каде што се легитимира појасна родова хиерархија, почесто се легитимира и поостра поделба на улоги.

Професорот по социологија од Универзитетот во Тетово наведува дека исламската религија „делумно“ влијае врз семејството: „во зборови има големо влијание, но во практика нема многу влијание“. Овој исказ ја отвора разликата меѓу **нормативна/дискурзивна рамка** (што луѓето сметаат дека е правилно и како го именуваат тоа), и **практична реализација** (што навистина се случува во секојдневните семејни односи).

Сметам дека генерализираната теза на професорот дека исламот има влијание само во реториката, а не и во практиката, паѓа пред емпириските докази во семејната сфера. Податоците јасно демонстрираат дека примарната социјализација, брачната селекција и нормативниот поредок во домот кај муслимани во РСМ се далеку од формален фолклор — тие се операционализираат како жива, секојдневна практика која директно ја структурира приватната општествена реалност.

3.4 Заклучок

Емпириските наоди за институцијата семејство јасно упатуваат дека исламот има суштинско и повеќеслојно влијание врз општествениот живот на муслиманите во Северна Македонија токму преку семејната сфера. Во ова истражување семејството не се појавува како вредносно неутрален простор, туку како домен каде религијата функционира како нормативен компас што ги дефинира легитимните форми на брачен живот, семејните очекувања, воспитните приоритети и односите на авторитет и одговорност во домаќинството.

На ниво на општо разбирање на семејството, доминира претставата дека семејната институција се живее и се регулира во рамките на исламските принципи — или како исклучиво религиски ориентирана целина, или како религиски темел што коегзистира со културни и современи перспективи. Ова покажува дека религијата не е сведена на

приватна духовност, туку е структурирачка рамка што влијае врз тоа „што е семејство“ и „како треба да функционира“.

Во доменот на бракот, религиозната легитимност се појавува како примарна. Брачниот чин се разбира пред сè преку верските норми (**никах**), а цивилната регистрација се третира како дополнителен слој што обезбедува административна и правна сигурност. Квалитативните искази ја зацврстуваат оваа слика преку нагласување на присутноста на **никахот** (особено во потрадиционални и рурални средини) и преку согледувањето дека венчавањето, разводот и наследувањето често се мислат низ исламски постулати. Во таа смисла, бракот се појавува како институционален процес каде религиозниот кодекс ја дава моралната исправност, а државната рамка ја дава формалната валидност во поширокиот систем.

Логиката на брачниот избор исто така е силно религиски обоена. Најважните критериуми се формулираат пред сè како религиозна посветеност и морален карактер. Со тоа, изборот на партнер не се претставува како доминантно економско-статусна одлука, туку како вредносно-идентитетен избор што треба да обезбеди компатибилност во верата и во моралниот стил на живеење. Истата вредносна логика се гледа и во ставовите за семејната вклученост во изборот на партнер - семејството се појавува како легитимен учесник во процесот, при што бракот се третира како колективно значаен чин, а не исклучиво индивидуален проект. Интервју-материјалот дополнително го контекстуализира ова преку описот на широкото, кохезивно семејство и притисокот на средината кон формирање семејство, како и преку нагласувањето дека во семејни дилеми верниците често бараат насока од локални имами/оци, што ја проширува семејната регулација во правец на религиозен авторитет.

Во воспитувањето на децата, религијата се појавува како централна содржинска оска. Доминира ориентацијата кон исламските вредности и принципи како темел на воспитната пракса, а значаен дел ги комбинира исламските вредности со модерни принципи како независност, критично мислење и општествена одговорност. Квалитативните искази ја конкретизираат оваа ориентација преку нагласување на верското образование (читање на Куранот, исламска етика) како важен сегмент на семејното воспитување. Оттука, семејството се појавува како примарна средина на религиска социјализација и меѓугенерациско пренесување на светоглед и норми.

Семејната кохезија, како општествена функција, е изразено поддржана преку конкретни исламски практики и традиции: редовно посетување роднини, собирања во џамија, празнични средби и заемна помош. Интервју-исказот дека семејствата се кохезивни и дека ретко се среќава институционално згрижување на старите лица во подрачја населени со муслимани ја нагласува практичната димензија на оваа солидарност. Религиозно-традиционалните практики не се само симболички, туку се дел од поширок модел на меѓугенерациска грижа и домашна одговорност.

Темата за полигамијата ја прикажува границата меѓу религискиот нормативен хоризонт и државно-правниот контекст. Присутна е значителна поддршка на концептот, но доминира позицијата на прифаќање без практика, а правната непризнаеност и општествената невообичаеност се појавуваат како фактори што ја ограничуваат реализацијата. Интервју-исказот дека полигамијата постои теоретски во исламската јуриспруденција, но ретко се применува, ја артикулира токму оваа дистинкција меѓу принципот и практиката.

Најизразената внатрешна диференцијација во рамките на институцијата семејство се појавува кај прашањата за родовите улоги во домашната работа и за хиерархијата во семејството. Тука се гледа дека исламското влијание не се манифестира еднообразно, туку се артикулира различно во рамките на двете официјално признати муслимански заедници: кај верниците поврзани со ИВЗ доминираат споделени одговорности и

плурализам на модели на авторитет (од патријархален, преку партнерски, до егалитарен), додека кај верниците поврзани со ИСЗ „Дар ел Хадис“ доминира појасна нормативна ориентација кон специфични родови улоги и хиерархија со мажот на чело. Овие разлики упатуваат дека семејната институција е место каде истата религиска референтна рамка може да произведе различни модели на секојдневно уредување, зависно од интерпретативната традиција и религиозно-институционалниот контекст.

Севкупно, резултатите ја потврдуваат тезата дека исламот значајно влијае врз општествениот живот на муслиманите во Северна Македонија во областа на семејството. Влијанието е видливо во дефинирањето на брачната легитимност, во критериумите за избор на партнер, во степенот на семејно и религиозно посредување при одлуките, во воспитните приоритети и во практиките на семејна кохезија и меѓугенерациска грижа. Во исто време, емпириската слика покажува дека ова влијание е силно, но не и еднодимензионално, бидејќи се појавува како спектар на религиски артикулации што варираат меѓу заедниците и меѓу моделите на семејна организација.

4. ЕКОНОМИЈА

4.1 Вовед

Економијата, како општествена институција, е фундаментална за организацијата и функционирањето на секое општество. Во социолошка перспектива, економијата ги опфаќа системите, структурите и односите преку кои се произведуваат, распределуваат и консумираат ресурсите, а преку тие процеси се формираат и репродуцираат нееднакости, модели на моќ и општествени односи (Weber, 1978; Durkheim, 1984). Како институционална сфера, економијата не е само **техника на производство**, туку и простор каде што се вградуваат норми за правичност, должност, доверба, дозволено/недозволено и легитимни форми на стекнување.

Во исламската нормативна мисла, економскиот живот не се третира како вредносно неутрална или исклучиво материјална сфера, туку како домен што е тесно поврзан со етика, општествена одговорност и поимања за правда и благосостојба. Основните извори и класичната исламска литература артикулираат принципи што треба да ја ориентираат економската активност кон праведност, грижа за ранливите и ограничување на практики што се сметаат за штетни за заедницата и моралниот поредок. Во тој контекст, исламскиот нормативен модел се етаблира како специфична алтернатива на западната дихотомија меѓу капитализмот и социјализмот. Тој истовремено ја признава легитимноста на приватната сопственост и пазарниот механизам, но ги подложува на строга **трансцендентна општествена контрола**, со цел да се спречи концентрацијата на капитал и да се воспостави рамнотежа меѓу индивидуалниот интерес за профит и колективниот императив за социјална правда.

Во овој дел ја разгледуваме економијата како општествена институција во исламот, со фокус на **идеалната (нормативна) рамка** изложена во Куранот, хадисите и делата на класични исламски автори. Анализата користи социолошка перспектива за да ги разјасни клучните принципи, институционални механизми и општествени функции на исламскиот економски модел, при што се комбинираат исламски извори и релевантна научна литература. Целта е да се изгради аналитичка рамка која овозможува социолошко разбирање на врската меѓу религиските норми, економското однесување и прашањата на правичност и благосостојба.

4.2 Теоретска рамка

4.2.1 Концептот на економијата во исламската нормативна мисла: економија, етика и јавно добро

Исламската концепција за економијата е втемелена во холистички светоглед што ја интегрира материјалната активност со духовни и етички императиви. Нормативно, економската активност не се третира како цел сама по себе, туку како средство за задоволување на човечки потреби, промовирање на благосостојба и воспоставување правда. Клучна е идејата дека економскиот живот е **доверен** на човекот (аманет), што имплицира отчетност, умереност и забрана на неправедно присвојување, измама и експлоатација. Во Куранот се вели: „**И не јадете го имотот еден на друг неправедно, ниту пак да го давате [како мито] на властите за да ви помогнат да присвоите дел од имотот на луѓето преку грев, а вие знаете [дека тоа е забрането]**“.⁶⁵

⁶⁵ Куран 2:188

Во оваа рамка се препознава приватната сопственост и дозволената трговија, но се поставуваат јасни морално-правни граници: обврска за прераспределба (**зекат**), забрана на неправедно збогатување (**риба/измама**), и ориентација кон јавно добро (**маслаха**). Кога се извршува во согласност со овие граници, економската активност може да се третира и како морално вреднувана практика. Пророкот Мухамед рекол: „Искрениот и доверлив трговец е со пророците, искрените и мачениците“ (Хадис).

Класичната исламска правна и етичка мисла (Ебу Ханифа, Малик ибн Енес, Ел Шафии, Ибн Тејмије, Ибн Кајим) ја разработува рамнотежата меѓу индивидуалните права (сопственост, договор, трговија) и колективните обврски (правичност, спречување штета, јавна благосостојба), при што концептот на **маслаха** се користи како критериум за оценување на економските политики и практики.⁶⁶

Дополнително, исламската економска етика ја поврзува правичноста во економските односи со поширока социјална и морална стабилност, нагласувајќи мерка/рамнотежа (**мизан**) и забрана на намалување на правата на другиот преку неправедно мерење, скриена измама или монопол. „**И воспоставете ја мерката правично и не намалувајте од рамнотежата**“.⁶⁷

4.2.2 Сопственост и богатство: признание, условеност и довереништво

А) Приватна сопственост како легитимна, но не апсолутна

Правото на сопственост и поседување е признат дел од исламскиот економски модел, но неговата легитимност е условена. Сопственоста не е апсолутно право без обврски, туку право во рамки на морално-правен поредок. Нормативните текстови ја потврдуваат забраната на неправедно присвојување и ја афирмираат врската меѓу трудот и стекнувањето - „**На мажите им припаѓа она што го заработиле, а на жените она што го заработиле**“.⁶⁸

Сепак, исламските учења исто така нагласуваат дека сето богатство на крајот му припаѓа на Бог, а луѓето се само довереници на она што го поседуваат: „**Верувајте во Allah и во Неговиот Пратеник и трошете од она во што ве направи наследници**“.⁶⁹ Овој концепт на довереништво наметнува морални обврски на сопствениците на имот, барајќи од нив да го користат своето богатство на начини што се од корист и за себе и за општеството.

Б) Институционална заштита на имотот - договори, наследство, забрани

Исламското право поставува механизми за заштита на имотот и стабилизација на економските очекувања преку правила за договори, наследство и санкционирање на кражба, измама и узурпација.

⁶⁶Al-Kasani, Ala' al-Din. 1986. *Bada'i al-Sana'i fi Tartib al-Shara'i* [The Marvels of Craft in the Orders of Islamic Laws]. Cairo: Dar al-Haadeth;

Al-Shafi'i, Muhammad ibn Idris. 1990 *Kitab al-Umm* [The Book of the Mother]. Cairo: Dar al-Ma'arif.; Malik ibn Anas. 1989. *Al-Muwatta* [The Approved]. Translated by Aisha Bewley. London: Kegan Paul International;

Ibn Taumiyyah, Taqi al-Din Ahmad. 1999. *Majmu' al-Fatawa*. Riyadh: Dar al-'Obeikan;

Ibn Qayyim al-Jawziyyah. 1973. *I'lam al-Muwaqqi 'in 'an Rabb al-'Alamin* [Notices to the Signatories of the Lord of the Worlds]. Riyadh: Dar al-Salam

⁶⁷ Куран 55:9

⁶⁸ Куран 4:32

⁶⁹ Куран 57:7

Многу од исламските научници ја разработиле двојната природа на правото на сопственост. Ебу Ханифа и неговата школа ја признавале светоста на приватната сопственост, но инсистирале дека таа не смее да се користи за штета на другите или на јавниот интерес. Имам Малик и имам Ел Шафии исто така тврделе дека правото на сопственост е условено со исполнување на општествените обврски, како што се **зекатот** и забраната на складирање. Ибн Тејмије и Ибн Кајим дополнително ја развиле идејата дека државата има овластување да интервенира во случаи на јавна штета или неправда, нагласувајќи го принципот на **маслаха** (јавен интерес) во регулирањето на имотот и богатството. Наместо апстрактно право, исламското право го операционализира овој баланс преку прецизни правни механизми за заштита на имотот и стабилизација на економските очекувања. Преку кодифицираните правила за договори, строго структурираниот систем на наследство (кој спречува трајна кумулација на имотот во рацете на еден наследник) и деталното санкционирање на кражбата, измамата и узурпацијата, системот обезбедува институционални гаранции за приватниот имот, додека истовремено ја штити социјалната правда и економската стабилност

Исламското право исто така обезбедува механизми за заштита на имотот, вклучувајќи јасни правила за наследство, договори и забрана на кражба, измама и узурпација. Овие правни гаранции обезбедуваат почитување на правата на сопственост, додека се одржува социјалната правда и економската стабилност.

Во социолошка смисла, вака конципираната сопственост престанува да биде изолиран приватен факт и се етаблира како комплексна институционална категорија. Низата општествени ограничувања наметнати врз приватниот домен значат дека сопственоста во исламот не е само алатка за монополизација на моќта, туку структура која диктира општествена доверба и праведна алокација на ресурсите.

4.2.3 Зекат, садака и вакуф - институционализирана солидарност и прераспределба

А) Зекат како обврска и право: редистрибутивен механизам

Зекатот е централен столб на исламскиот економски систем и примарен механизам за прераспределба. За разлика од доброволната милостина, **зекатот** е задолжителна обврска и се третира како право на ранливите врз дел од богатството на имотните Куранот постојано ја нагласува неговата обврската: „**И клањајте намаз и давајте зекат и покорите му се на Пратеникот – за да бидете помилувани**“.⁷⁰ Нормативно, тој служи за циркулација на богатството и намалување на нееднаквости. Од социолошки аспект, третирањето на зекатот како *законско право* на ранливите, а не како прашање на нечија добра волја, фундаментално го менува социјалниот статус на примателот. Сиромашниот во овој систем не е пасивен објект на туѓо сожалување, туку легитимен субјект кој го побарува својот детерминиран општествен удел. На тој начин, зекатот функционира како социјално-безбедносен вентил кој ја спречува социјалната ексклузија и го амортизира класниот антагонизам меѓу економските слоеви.

Куранот ги прецизира категориите на приматели, што сугерира дека прераспределбата е системски замислена да покрие повеќе форми на ранливост (сиромаштија, долгови, патници, администрирање на системот, ослободување робови итн.). Куран цитира: „**Зекатот е само за сиромашните и за бедните и за оние што се ангажирани да го собираат, и за оние чии срца треба да се придобијат, и за**

⁷⁰ Куран 24:56

ослободување на робови, и за оние што се во долгови, и за Аллаховиот пат, и за патникот – обврска од Аллах“.⁷¹

Ваквата рана и експлицитна кодификација на примателите во социолошка смисла претставува прототип на држава на благосостојба. Вклучувањето на категоријата „оние што се ангажирани да го собираат“ докажува дека ова не е замислено како спонтана или децентрализирана филантропија, туку како професионализиран, институционален и бирократски модериран систем на социјална сигурност кој поседува сопствена одржлива социјална инфраструктура.

Б) Садака и вакуф: дополнителни слоеви на социјална заштита

Покрај зекатот, исламската рамка поттикнува доброволна милостина (**садака**) и формирање на **вакуфи**, кои историски финансирале јавни добра (образование, здравство, инфраструктура). Пророкот Мухамед рекол: „Милостината не го намалува богатството“ (Хадис).

Во социолошка перспектива, оваа тројна архитектура — каде што задолжителниот редистрибутивен трансфер (**зекат**) се надополнува со микрофилантропијата (**садака**) и се материјализира преку автономни фондации од јавен интерес (**вакуф**) — генерира висок степен на социјален капитал. **Вакуфот**, како институционализирано автономно добро, историски овозможувал клучните општествени сектори (како образованието, социјалната грижа и комуналната инфраструктура) да функционираат независно од фискалните кризи на државниот апарат. Оваа повеќеслојна мрежа на солидарност не само што обезбедува материјален трансфер, туку врши постојана демаркација на пазарниот егоизам, супституирајќи го со општествен модел на заемна кохезија и колективна одговорност.

4.2.4 Забрана на риба и пазарна етика: ограничување на експлоатација и морална регулација

А) Риба како неправедно збогатување: морално-правна граница

Забраната на **риба** (лихва) е една од најпрепознатливите карактеристики на исламската економска рамка и се артикулира како забрана на експлоататорски форми на заработка што создаваат неправда и концентрирање богатство. Куранот е недвосмислен во својата осуда на **риба**: „**Оние што јадат камата нема да станат [на Судниот ден] освен како што станува оној кого го удрил ѓаволот со лудило... Но Аллах ја дозволува трговијата, а ја забранил камата**“.⁷² Куранот понатаму предупредува: „**Вие кои верувате, плашете се од Аллах и откажете се од она што останало од каматата - ако сте верници. А, ако не го направите тоа, тогаш бидете известени за војна од Аллах и Неговиот Пратеник**“.⁷³

Пророкот Мухамед ја зајакнал оваа забрана, велејќи: „Оној што зема **риба**, оној што ја дава, оној што ја запишува и двајцата што сведочат – сите се еднакви (во гревот)“ (Хадис). Овој сеопфатен пристап не ја таргетира само наплатата на камата, туку и нејзиното олеснување и нормализирање во општеството.

Класичните исламски автори ја толкуваат **риба** не само како индивидуален грев, туку и како практика со општествени последици. Таа може да ја наруши солидарноста и да произведе структурни односи на зависност и нееднаквост. Во таа линија се развива

⁷¹ Куран 9:60

⁷² Куран 2:275

⁷³ Куран 2:278–279

идејата дека финансиските трансакции треба да бидат ориентирани кон партнерство, споделување ризик и заемна корист, а не кон гарантирано профитирање без преземање ризик.⁷⁴ Со тоа што се забранува генерирањето пари од самите пари (*resunia resuniam non parit*), исламскиот модел наметнува императив каде капиталниот принос е легитимен исклучиво доколку е врзан за реален економски ризик и претприемачки напор. На тој начин, наместо на рентниерски класи кои акумулираат богатство преку должничко ропство на другите, социјалната структура се ориентира кон партнерски економски односи каде ризикот и профитот се споделуваат симетрично меѓу економските актери.

Б) Искреност, транспарентност, согласност - „морален пазар“

Исламската економска етика се проширува преку барања за искреност, транспарентност, меѓусебна согласност и забрана на измама и лишување од право (мерка/вага, манипулација, лажно претставување).

Куранот заповеда: „**Давајте целосна мера и вага праведно и не лишувајте ги луѓето од нивното право**“.⁷⁵ Пророкот Мухамед рекол: „Оној што мами, нема ништо со нас“ (Хадис).

Овие норми создаваат претстава за **морален пазар**, каде што довербата и правичноста не се секундарни, туку конститутивни за легитимноста на економската активност.

4.2.5 Труд, работа и производство

А) Трудот како достоинствена и морално вреднувана активност

Трудот и продуктивната работа се вреднувани како средства за егзистенција, но и како општествен придонес. Нормативно се поттикнува стекнување дозволен приход преку сопствен труд и развој на вештини. Куранот го поттикнува продуктивниот напор⁷⁶, а Мухамед ја истакнал доблеста на заработувањето дозволен приход, велејќи: „Никој никогаш не јадел подобра храна од онаа што ја јаде како резултат на трудот на своите раце“ (Хадис).

Б) Етички работни односи: забрана на неправда и принцип на согласност

Исламските учења поставуваат рамка за правичност во работните и пазарните односи преку забрана на неправедно присвојување и нагласување на меѓусебна согласност и почит на договорите. Куранот заповеда правда во работните односи: „**Вие кои верувате, не јадете го имотот еден на друг неправедно, туку само [преку дозволена] трговија со меѓусебна согласност**“.⁷⁷

Социолошки, ова ја позиционира работата како институција што не е само економска (производство), туку и морално регулирана (должности, фер третман, спречување експлоатација).

⁷⁴ Ibn Taumiyyah, Taqi al-Din Ahmad. 1999. *Majmu' al-Fatawa*. Riyadh: Dar al-'Obeikan;

Ibn Qayyim al-Jawziyyah. 1973. *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin* [Notices to the Signatories of the Lord of the Worlds]. Riyadh: Dar al-Salam.

⁷⁵ Куран 7:85

⁷⁶ Куран 53:39

⁷⁷ Куран 4:29

4.2.6 Социјална правда, благосостојба и ограничување на концентрација на богатство

Социјалната правда е основна вредност во исламската економска рамка и функционира како критериум за оценување на економските односи, политики и практики. Нормативно, правдата се протега од индивидуални трансакции (мерка/вага, чесност) до структурни прашања (нееднаквост, сиромаштија, исклученост), преку механизми како **зекат**, забрана на штетни практики и ориентација кон **маслаха**. Куранот предупредува против акумулацијата на богатството во рацете на малкумина: „**За да не биде тоа вечно распределено само меѓу богатите од вас**“⁷⁸.

Класични исламски автори (Ибн Тејмије и Ибн Кајим) ја нагласуваат должноста на политичката власт да го штити јавниот интерес и да спречи штета, при што секоја политика што произведува неправда е концептуално проблематична во рамки на нормативниот идеал.⁷⁹ Исламското право забранува практики што водат до концентрација на богатство и системска исклученост (складирање, монополи, експлоататорски договори), што ја изразува идејата дека економскиот поредок мора да остане социјално одржлив.

4.2.6 Социолошки мост: религиска етика и „вгнездена економија“

За социолошка анализа на исламскиот економски модел, релевантни се три комплементарни линии:

1. Вебер: религиска етика и економска акција

Вебер покажува дека економското однесување не е чисто рационално-техничко, туку е обликувано од вредности, етика и поимања за должност и легитимност (Weber, 1978; Weber, 2002). Исламскиот модел може да се чита како пример за религиски структурирана економска етика каде „легитимното стекнување“ е дефинирано преку морални категории (чесност, забрана на експлоатација, прераспределба).

2. Полањи: економијата како вградена во морални и институционални рамки

Полањи нагласува дека економските системи се вградени во општествени институции и морални поредоци (Polanyi, 1944). Исламската рамка експлицитно ја „вградува“ економијата во морал. Правото, етиката и социјалните обврски не се надворешни ограничувања, туку дел од самата дефиниција на економско исправно однесување.

3. Солидарност и кохезија: редистрибуција како институционализирана врска

Преку Диркемовата линија за солидарност и колективни практики (Durkheim, 1984), зекатот и сродните институции може да се интерпретираат како механизми што ги врзуваат поединците со заедницата и ја намалуваат социјалната дезинтеграција што може да произлезе од екстремни нееднаквости. Во современи термини, овие механизми се споредливи со дебатите за системи на благосостојба и структурни политики за ублажување лишеност (Townsend, 1979).

⁷⁸ Куран 59:7

⁷⁹ Ibn Taymiyyah, Taqi al-Din Ahmad. 1999. *Majmu' al-Fatawa*. Riyadh: Dar al-'Obeikan;

Ibn Qayyim al-Jawziyyah. 1973. *I'lam al-Muwaqqi 'in 'an Rabb al-'Alamin* [Notices to the Signatories of the Lord of the Worlds]. Riyadh: Dar al-Salam.

4.2.7 Аналитичка синтеза: механизми преку кои нормативната економија станува општествена институција

За да може исламскиот нормативен економски модел да се трансформира од апстрактен теолошки кодекс во конкретна општествена институција, тој се потпира врз пет меѓусебно поврзани социјални механизми. Преку овие пет механизми кои ги издвојуваме се вршат постојана структурирација на економското дејствување на поединецот и заедницата:

1. **Морална регулација на пазарот** (чесност, мерка/вага, забрана за измама)
2. **Ограничување на експлоатација** (забрана за риба и сродни практики; условување на договори)
3. **Институционализирана прераспределба** (зекат/дополнителни форми на солидарност - садака/вакуф)
4. **Условена сопственост** (довереништво/јавен интерес /ограничување на штета)
5. **Нормативно вреднување на трудот** (достоинство на работа/ легитимно стекнување)

Теоретски заклучок: Овие пет механизми покажуваат дека исламскиот економски модел нормативно ја отфрла идејата за **homo economicus** како чисто рационален максимизатор на профит. Напротив, преку овие институционални филтри, системот се стреми да произведе економски актер чија рационалност е секогаш **вгнездена** во моралните обврски кон заедницата, со што се потврдуваат основните тези на Вебер, Полањи и Диркем за нераскинливата врска меѓу религиската етика и социјалната структура.

4.3 Емпириски резултати и интегрирана дискусија

Исламските норми поврзани со економијата како општествена институција претставуваат комплексен систем. Сложеноста на спроведувањето на овие норми е уште поголема земајќи ги предвид неколку фактори. Најголем од нив е задолжителниот социоекономски момент. Со други зборови, постојат државни/институционални регулации кои ги обврзуваат сите граѓани на општеството и не даваат простор ниту за одбегнување, ниту за неспроведување на одредени норми. Вториот фактор се однесува на принуденоста од реалниот свет и како тој функционира по прашање на финансиски трансакции. Како трет и не помалку битен момент, е и религиозноста кај верникот и степенот на практикување на нормите. Нискиот степен на религиозност резултира со поголеми отстапки од исламските учења по ова прашање и прифаќање не реалноста за која тие сметат дека нема друг избор.

Анализите на исказите од интервјуата се поделени. Муфтијата од ИВЗ вели: „Тука мислам дека има многу малку влијание, и тоа што се прави е многу малку преку зекатот, фитрите и курбаните. Ова е нешто минимално. Во државата нема никакво влијание“. На слично гледиште е и професорот од Факултетот за исламски науки кој вели: „Многу муслимани во Северна Македонија, како и во други земји со муслиманско мнозинство, може во одредена мера да бидат под влијание на исламските учења во областа на економијата, но тоа зависи од нивото на вклученост на поединецот во практикувањето на верата и од социоекономскиот контекст“ и додава – „Сепак, во практиката, поголемиот дел од муслиманите во Северна Македонија функционираат во рамките на секуларен и модерен економски систем, каде што економијата не е формално управувана според исламскиот закон (Шеријатот). Традиционалните банки, даночниот систем и слободниот пазар се исти за сите граѓани, без разлика на верската припадност. Затоа, иако некои поединци и бизниси можат да се обидат да ги следат исламските принципи во својата економска активност, генерално не може да се каже дека муслиманите во Македонија се водат директно од верските учења во оваа област“.

Со ова не се сложува социологот, професорот од Универзитетот на Југоисточна Европа кој смета дека: „грото се многу чувствителни на ова поле и се водат од исламските принципи во секојдневните економски трансакции. За разлика од муслиманите во Албанија каде е проширено консумирањето на алкохолот и свинското месо, муслиманите на РСМ се многу поразлични во пристапот кон овие продукти. Особено вториот, не е присутен во муслиманските трпези. Не само тоа, мнозинството на сопственици Албанци на компании воопшто не тргуваат со овие два продукти. На пример, ги нема во палетата на Даути, Киппер, Алда, Сарај Маркети, но и во помалите маалски. Слична е состојбата и во рестораните“.

Теологот од ИВЗ нагласува дека исламот има посебни регулации по однос на економските прашања и ова влијае на начинот на кој верниците го менаџираат имотот и трговските односи. Со ова се согласува и теологот од ИСЗ „Дар ел Хадис“ кој вели: „Секако дека постои влијание и во економијата – преку давање зекат, зекатул-фитер, садака, курбани, рамазански ифтари, семејни прослави, но и при верски консултации за прашања како камата, банкарски и кредитни постапки“.

За да се надмине оваа теоретска поларизација помеѓу ставовите на експертите од областа и да се добијат прецизни, емпириски верификувани податоци за тоа дали, колку и во кои конкретни сегменти верските учења го моделираат економското однесување на муслиманите во Северна Македонија, во емпириското истражување беа имплементирани четири прашања од затворен тип.

Табела бр. 18

Водење според верски принципи при избор на работни позиции

Дали се водиш според верските принципи за тоа кои работни позиции се поволни а кои не?	ф	%
а) Да, верата наложува во кои сфери и кои работни позиции ни се дозволени а кои мора да ги одбегнуваме (како работа поврзана со камата, коцка, алкохол и др.)	272	88,89
б) Да верата наложува одредени правила, но не се чувствувам ограничен/а при изборот на мојата работа	23	7,52
в) Се обидувам да се водам според верските правила, но современото општество ме ограничува	11	3,59
Вкупно:	306	100

Извор: резултати од анкетно истражување

Податоците од табела бр.18 покажуваат дека економското однесување во доменот на трудот и професионалниот избор е силно обликувано од религиозни принципи. Доминантниот став (88,89 %) е дека верата јасно наложува кои сфери и работни позиции се дозволени, а кои треба да се избегнуваат (на пр. позиции поврзани со камата, коцка, алкохол и сл.). Ова укажува дека за мнозинството испитаници религијата функционира како нормативен филтер при избор на професија, односно како систем на правила што ја определува моралната и религиската прифатливост на заработката.

Во исто време, присутен е и помал сегмент (7,52 %) кој признава постоење на религиски правила, но не се чувствува ограничен во изборот на работа. Оваа позиција упатува на интерпретација каде верските норми се признаваат како ориентација, но се доживуваат како компатибилни со повеќе професионални опции, односно како рамка што може да се усогласи со реалните услови на пазарот на труд.

Дополнително, се појавува и позиција која изразува напнатост (3,59 %) меѓу религиските правила и условите на современото општество: постои намера да се следат верските насоки, но се нагласува дека општествените услови го ограничуваат практикувањето на тој идеал. Овој наод ја регистрира економската реалност дека религиската нормативност не се применува секогаш во **празен простор**, туку во контекст на ограничени можности за вработување, институционални барања и конкретни економски притисоци. Така, религиозното влијание во економијата се манифестира двојно: како јасна вредносна ориентација, но и како поле на компромиси и ограничувања во практиката.

Табела бр. 19

Оттргнување од финансиски активности со камата (риба)

Дали го следиш исламскиот принцип на оттргнување од сите финансиски активности во кои каматата е вклучена?	ф	%
а) Да во целост	242	79,08
б) Да освен во делови за кои има фетва за дозвола во склад со современите услови и нужност	38	12,42
в) Се обидувам колку можам, но принуден сум во одредени сегменти	26	8,50
г) Не, бидејќи современиот економски систем така функционира	0	0
Вкупно:	306	100

Извор: резултати од анкетно истражување

Податоците од табела бр.19 покажуваат дека принципот на избегнување камата е високо интернализиран како религиски и морален критериум во економското однесување. На вкупно ниво, доминира позицијата на целосно придржување (79,08 %), дополнета со две „адаптивни“ позиции. Првата е следење на принципот со исклучоци каде постои фетва и проценка на нужност (12,42 %). Овој сегмент е исклучително важен во социологијата на правото, бидејќи го воведува концептот на **дарура** (крајна нужност). Тој покажува дека економските актери кои се соочуваат со модерните пазарни предизвици (како што се станбени кредити или државни субвенции кои поминале низ филтер на верска регулатива) не ја напуштаат нормативната рамка, туку бараат легитимна институционална адаптација преку правно мислење (**фетва**). Втората позиција е обид за придржување со признавање на принуда во одредени сегменти (8,50 %). Оваа група ја рефлектира објективната состојба на структурна принуда, каде што поединецот се наоѓа во процеп меѓу својот внатрешен морален императив и неолибералната финансиска инфраструктура (на пример, задолжително поседување трансакциски сметки во конвенционални банки, затезни камати при присилни јавни давачки и сл.).

Значајно е што нема испитаници кои отворено го прифаќаат каматниот систем како оправдување за непочитување на принципот (0 % за опцијата „не, бидејќи современиот економски систем така функционира“). Ова сугерира дека дури и кога постојат практични ограничувања, тие се артикулираат како отстапување поради нужност или како делумна дозвола, а не како целосно напуштање на религиската норма. Ова докажува дека во Северна Македонија не постои идеолошка нормализација или секуларна рационализација на каматата (**риба**) меѓу муслиманското население. Дури и кога економскиот систем наметнува каматни односи, тие во колективната свест на верниците остануваат дефинирани како трансгресија и изнуден компромис.

Табела бр. 19А*Оттргнување од финансиски активности со камата (риба)*

Дали го следиш исламскиот принцип на оттргнување од сите финансиски активности во кои каматата е вклучена?	ф	%
а) Да во целост	99	66,00
б) Да освен во делови за кои има фетва за дозвола во склад со современите услови и нужност	33	22,00
в) Се обидувам колку можам, но принуден сум во одредени сегменти	18	12,00
г) Не, бидејќи современиот економски систем така функционира	0	0
Вкупно:	150	100

Резултати од верниците кои се идентификуваат со ИВЗ

Извор: резултати од анкетно истражување

Табела бр. 19Б*Оттргнување од финансиски активности со камата (риба)*

Дали го следиш исламскиот принцип на оттргнување од сите финансиски активности во кои каматата е вклучена?	ф	%
а) Да во целост	143	91,67
б) Да освен во делови за кои има фетва за дозвола во склад со современите услови и нужност	5	3,21
в) Се обидувам колку можам, но принуден сум во одредени сегменти	8	5,13
г) Не, бидејќи современиот економски систем така функционира	0	0
Вкупно:	156	100

Резултати од верниците кои се идентификуваат со ИСЗ „Дар ел Хадис“

Извор: резултати од анкетно истражување

На ниво на заедниците, разликите се изразени и ја покажуваат различната строгост во религиозното регулирање на економските практики. Кај муслиманите кои се идентификуваат со ИВЗ, 66 % од нив наведуваат целосно следење, 22 % следење со исклучоци врз основа на фетва/нужност, и 12 % обид со принудни отстапки. Овде се забележува поголема застапеност на позициите што ја признаваат комплексноста на современите финансиски услови и бараат религиозно-правна „адаптација“ (фетва) или практично снаоѓање во нужда.

Кај верниците кои се идентификуваат со „Дар ел Хадис“ 91,67 % од нив наведуваат целосно следење, 3,21 % следење со исклучоци врз основа на фетва/нужност, и 5,13 % обид со принудни отстапки. Овде доминира строга и поеднозначна нормативна ориентација. Принципот за избегнување камата се третира како правило со минимален или речиси непостоечки простор за исклучоци.

Овие разлики укажуваат на две релевантни нивоа на религиозно влијание во економијата: **принципиелноста** (дали каматата се смета за нешто што треба да се избегнува) и **начинот на применување** (дали се прифаќа религиозно-правен механизам како фетва и проценка на нужност и колкав е просторот за практични компромиси). Кај ИВЗ е поизразена логика на применување на принципот во услови на институционална реалност преку **дозволени** излезни решенија, додека кај ИСЗ „Дар ел Хадис“ се гледа поголем стремеж кон целосно дистанцирање од каматните финансиски механизми.

Социологот, професор при Универзитетот на Југоисточна Европа, ја зацврстува оваа слика преку нагласување на практичната проблематичност на темата камата/банки

и тенденцијата кон дистанцирање од кредити, дури и при ниски каматни стапки: „Проблематична е состојбата на верниците муслимани во СРМ и со каматата и банките, па така многумина се дистанцираат од земањето кредити и со многу ниски каматни стапки...“

Овој исказ ја поставува каматата како точка на судир меѓу религиската нормативност и финансиската инфраструктура на современото општество. Во тој контекст, анкетните одговори „со фетва/необходност“ и „принуден сум во одредени сегменти“ ја регистрираат токму таа реалност: религискиот принцип останува доминантен и признат, но неговото практикување се движи по спектар — од строгото избегнување до контролирани, оправдани отстапувања. Вкупниот резултат со нулта застапеност на опцијата „не, бидејќи системот така функционира“ дополнително покажува дека економското дејствување се оценува пред сè низ морално-религиска валентност, а не само низ логиката на „таков е системот“, што ја потврдува силата на исламот како регулативен фактор во економската сфера.

Табела бр. 20

Редовно исполнување на верската должност за давање зекат

Дали редовно ја исполнуваш верската должност давање зекат?	ф	%
а) Да	276	90,20
б) Не	30	9,80
Вкупно:	306	100

Извор: резултати од анкетно истражување

Податоците од ова анкетно прашање покажуваат дека зекатот е широко прифатен и практикуван како економско-религиска должност: мнозинството испитаници (90,20 %) изјавуваат дека редовно го исполнуваат зекатот, додека малцински сегмент наведува дека не го практикува. Ова упатува дека исламските норми не влијаат само врз индивидуалната финансиска дисциплина (на пр. што е дозволено/недозволено во заработката), туку и врз распределбата на ресурсите преку обврзувачка форма на давање.

Во економска смисла, зекатот се појавува како институционализиран механизам на религиски регулирана солидарност, кој ја насочува личната сопственост кон јавна/заедничка корист. Со тоа, религиозната припадност се претвора во практична економска активност: дел од доходот или имотот се пренасочува кон социјално ранливи категории и кон добротина, што го позиционира исламот како фактор што учествува во обликување на секојдневните економски навики и приоритети. Од аспект на економската социологија, ваквиот висок процент на практична имплементација докажува дека зекатот дејствува како примарен инструмент за социјално вгнездување на капиталот. Со тоа што 90,20% од испитаниците доброволно одвојуваат дел од своето богатство, пазарниот импулс на акумулација автоматски се става во функција на социјалната репродукција на заедницата, спречувајќи го создавањето на вредносно изолиран економски систем.

Од друга страна, маргиналниот процент од 9.80% кои одговориле негативно не имплицира нужно идеолошко отфрлање на институцијата зекат. Во социолошка смисла, овој наод примарно го рефлектира дејството на **нисабот** — законски утврдениот економски цензус (минимален износ на имот кој поединецот мора да го поседува во текот на една година за да стане обврзник за зекат). Следствено, дел од овие испитаници веројатно паѓаат под социјалната граница на економски обврзници, што значи дека

нивното недавање е детерминирано од објективната материјална состојба, а не од отсуството на верска мотивација.

Социологот, професор при Универзитетот на Југоисточна Европа, го конкретизира овој наод преку нагласување на моралната логика на споделување и сезонската/ритуална динамика (особено во Рамазан), како и преку наведување на процентот: „Исламскиот дух на споделување на богатите дадени од Господ се рефлектира инфлуентно во секојдневието, па така особено за Рамазан доброволно се дава процентот на зекат (2,5 %) и милостината во полза на загрозените социјални категории и за други добротинства“.

Овој исказ ја нагласува двојната структура на давањето: зекат како религиска должност со препознатлив стандард (2,5 %), и милостина како поширока практика на доброволно добротинство. Во контекст на анкетните резултати, тоа значи дека економската етика не се исцрпува во индивидуална правилност (да не се зема камата и сл.), туку вклучува и позитивна обврска за поддршка на други, што ја зацврстува улогата на религијата како регулатор на економското однесување и како ресурс за социјална кохезија.

Табела бр. 21

Пристап кон давање финансиски донации (садака) како препорачано дело во верата

Дали пристапуваш кон давање финансиски донации (садака) како дело кое се препорачува во верата?	ф	%
а) Да, кога и да сум во можност	289	94.44
б) Многу ретко	17	5.56
в) Не	0	0
Вкупно:	306	100

Извор: резултати од анкетно истражување

Податоците од табела бр.21 покажуваат дека **садаката** е речиси универзално препознаена како религиски препорачано дело и дека таа препорака се преведува во конкретна економска практика. Доминантниот одговор (94,44 %) е дека испитаниците даваат садака секогаш кога се во можност, додека мал сегмент наведува дека тоа го прави многу ретко. Практично отсуствува експлицитно отфрлање на **садаката** како практика што резултира со апсолутни 0 % кај негативниот одговор. Во социолошка смисла, ова е евидентен доказ за постоење на хомоген социјален алтруизам во рамките на заедницата, каде што актот на доброволна филантропија е целосно нормализиран и интегриран во пожелниот профил на економскиот актер.

Овој наод упатува дека исламската економска етика кај муслиманите во Северна Македонија не се ограничува на нормативи од типот „што да се избегнува“ (како камата), туку силно ја вклучува и димензијата „што да се прави“: доброволно давање и поддршка на други. Во таа смисла, **садаката** функционира како религиозно мотивиран облик на микросолидарност, кој се активира според можностите на поединецот и ја поврзува личната финансиска состојба со моралната должност за помош. Тука доаѓа до израз клучната социолошка дистинкција помеѓу **зекатот** (како формален, законски кодифициран и институционален данок) и **садаката** (како неформална, флексибилна и спонтана солидарност). Додека зекатот бара исполнување на строги економски предуслови (**нисаб**), садаката дејствува како „демократизиран“ фискален инструмент — таа му овозможува дури и на поединецот со скромни примања да учествува во

социјалната кохезија на заедницата, трансформирајќи го секојдневниот микро-капитал во социјален лепак.

Распределбата меѓу „кога и да сум во можност“ и „многу ретко“ покажува дека клучната разлика не е во признавањето на принципот, туку во капиталот на можност (материјални услови, редовност на приход, семејни обврски) и во практичната фреквенција на давањето. Отсуството на одговор „не“ дополнително укажува дека **садаката** се смета за општествено и религиски легитимна практика со висока прифатливост, што ја засилува претставата за економскиот живот како простор каде религијата има позитивна, просоцијална улога.

Резултатите ја прикажуваат **садаката** како стабилен механизам преку кој исламот влијае врз економското однесување: преку поттикнување на доброволно давање, одржување на солидарност и морално обликување на односот кон сопствените ресурси и потребите на другите.

Социологот, пензиониран професор при Универзитетот на Југоисточна Европа, забележува и зголемена активност на овој механизам во одреден временски период и вели дека за Рамазан луѓето стануваат дарежливи кон сиромашните.

4.4 Заклучок

Емпириските наоди за општествена институција економија покажуваат дека исламските учења се еден од клучните регулативни и мотивациски фактори во економското однесување на испитаните муслимани во Северна Македонија. Влијанието не се манифестира само на ниво на општи ставови, туку се преведува во конкретни критериуми за избор на работа, за однос кон финансиските инструменти (особено каматата) и за практики на распределба на богатството преку верски пропишани и препорачани форми на давање.

Во доменот на трудот и професионалниот избор, религијата функционира како јасен нормативен **филтер** што ги разграничува дозволените од недозволените економски активности (како работа поврзана со камата, коцка, алкохол и сл.). Ова укажува дека заработката не се сфаќа само како економска категорија, туку и како морално-религиска категорија. Легитимноста на работата се оценува според усогласеноста со верските правила, што ја позиционира религијата како значаен регулатор на економските избори.

Највпечатливо, во сферата на финансиското однесување е забележлива висока ориентација кон избегнување на каматни активности. Дополнително се регистрира спектар на практични позиции: целосно придржување, придржување со ограничени исклучоци преку фетва и проценка на нужност, како и обид за придржување со признавање на принуда во одредени сегменти. Ова покажува дека религиозната норма е доминантна и силно призната, но не секогаш се практикува во идентична форма — туку се применува низ механизми на религиско-правно толкување и низ реални економски ограничувања.

Паралелно со рестриктивни аспекти (што да се избегнува), економската сфера е силно обележана и со позитивни обврски и препораки (што да се прави), особено преку **зекат** и **садака**. Високата застапеност на редовно давање зекат и на практикување садака „кога и да сум во можност“ укажува дека исламската економика етика во испитаната популација значајно ја вклучува димензијата на солидарност и распределба. Во тој контекст, економското однесување не се сведува на индивидуална акумулација и лична потрошувачка, туку содржи морална обврска за поддршка на ранливи категории и добротинство.

Севкупно, наодите ја потврдуваат тезата дека исламските учења значајно влијаат врз економското однесување на муслиманите во Северна Македонија. Потврдата е силна во три јадрени домени: морално-религиско рамкирање на професионалниот избор;

принципиелна ориентација кон избегнување камата со различни модели на практична примена; и високо присуство на религиозно мотивирано давање (**зекат** и **садака**) како механизам на солидарност. Воедно, емпириската слика покажува дека влијанието не е еднообразно: постојат разлики во строгоста и во просторите за религиско-правна адаптација меѓу двете заедници, што ја прави економската сфера место каде исламските норми се и јасно присутни и различно артикулирани во пракса.

„Иако современата ерозија на моралот во светот силно ја зафати и економијата на Северна Македонија, вистинските верници муслимани, сепак останале во значителен процент под влијание на овие верски пропишани стандарди на однесување“ – забележува филозофот, професорот на Филозофскиот факултет во Скопје.

5. ОБРАЗОВАНИЕ

5.1 Вовед

Образованието како општествена институција е фундаментално за развојот и континуитетот на секое општество. Социолошки, образованието се однесува на организирани форми на пренесување знаења, вредности, вештини и културни норми од една генерација на следната, но и на механизми преку кои се распределуваат статуси и се репродуцираат (или трансформираат) општествени нееднаквости (Durkheim, 1956; Parsons, 1959). Оттука, образованието истовремено функционира како средство на социјализација и интеграција, и како институционален систем што поставува критериуми за **легитимно знаење**, дисциплина и општествена мобилност.

Во исламската нормативна мисла, образованието не се третира како утилитарен или исклучиво инструментален процес, туку како практика што е тесно поврзана со духовните и етичките цели на заедницата. Основните извори ја афирмираат потрагата по знаење како верска должност и како ресурс за лична и општествена трансформација. Во таа перспектива, образованието се разбира холистички - интеграција на интелектуален развој (**акл**), морален карактер (**ахлак**) и верска ориентација (**иман**), што од социолошка гледна точка може да се анализира како механизам на морална регулација, социјализација и формирање идентитет. Во оваа перспектива, исламскиот холистички пристап кон знаењето тежнее да генерира специфичен религиозен хабитус — внатрешен систем на трајни диспозиции каде што интелектуалната рефлексивност не е одвоена од моралната акција, туку секој нов когнитивен увид автоматски се рефлектира како етичка должност кон колективот.

Раната исламска цивилизација развива образовни идеи и институционални форми што оставиле трага врз интелектуалниот и општествениот пејзаж на муслиманските општества. Дел од класичните автори го третираат образованието како средство за развој на индивидуалниот потенцијал, но и како начин за исполнување на заеднички обврски и одржување на општествената кохезија преку пренос на норми, знаења и авторитет.⁸⁰

Овој дел го разгледува образованието како општествена институција во исламот, со фокус на идеалната (нормативна) рамка изложена во Куранот, хадисите и делата на класични исламски автори. Анализата користи социолошка перспектива за да ги разјасни принципите, институционалните форми и општествените функции на исламското образование. Анализата не претпоставува дека сите историски или современи муслимански општества целосно го реализираат овој идеал, туку ја користи рамката за да покаже како религиозните учења можат да структурираат образование како институција преку авторитети, програми, дисциплинирање, морална регулација и распределба на културен капитал.

⁸⁰ Ibn Khaldun. 1967. *The Muqaddimah: An Introduction to History*, trans. Franz Rosenthal. Princeton, NJ: Princeton University Press.

5.2 Теоретска рамка

5.2.1 Концептот на образованието во исламот: знаењето како должност и општествен ресурс

Образованието во исламот се замислува како сеопфатен и доживотен процес што го опфаќа интелектуалниот, духовниот, моралниот и општествениот развој на поединецот. Куранот ги повикува верниците на размислување, учење и стремеж кон знаење, притоа симболички правејќи разлика меѓу „оние што знаат“ и „оние што не знаат“ - „Дали се еднакви оние што знаат и оние што не знаат?“⁸¹ Ваквата куранска дистинкција не претставува само теолошка класификација, туку воспоставување на фундаментална аксиолошка (вредносна) стратификација. Знаењето (**илм**) овде се етаблира како врховен извор на општествен легитимитет и авторитет. Поединецот кој поседува знаење не стекнува само духовен статус, туку и специфична општествена улога која го обврзува да дејствува како чувар и пренесувач на колективната меморија и општествената норматива. Во оваа перспектива, стремежот кон знаење (**илм**) не е ограничен само на верските науки, туку се проширува кон **корисни** области, доколку се ориентирани кон општото добро и се во согласност со етички принципи.

Основните принципи на исламското образование се втемелени во единството на знаењето, интеграцијата на верата и разумот и развојот на карактерот. Куранот ја поврзува улогата на пророкот Мухамед со поучување и прочистување - **им ги чита Неговите стихови, ги прочистува и ги поучува на Книгата и мудроста**⁸² - што ја сугерира двојната функција на образованието - пренос на знаење и морална формација.

Раните исламски научници ги разработиле целите и методите на образованието. Ел Шафии тврдел дека образованието треба да го развива и интелектот и доблеста, подготвувајќи ги поединците да ги исполнат своите обврски кон Бог и општеството⁸³, Ел Табари ја истакнувал важноста на критичкото истражување и пренесувањето на знаењето низ генерациите.⁸⁴ Ибн Тејмије и Ибн Кајим нагласуваат дека образованието мора да поттикнува самостојно расудување (**ицтихад**) и морална разборитост, овозможувајќи им на поединците позитивно да придонесуваат во своите заедници.⁸⁵

Со цел нормативниот концепт за знаењето (**илм**) да се трансформира од апстрактна теолошка категорија во функционална општествена реалност, исламската доктрина развива специфична институционална архитектура која го кодифицира и регулира образовниот процес. Во продолжение, преку призмата на макро и микросоциолошките теории, ќе елаборираме пет клучни структурни механизми преку кои се операционализира исламскиот образовен модел.

5.2.2 Механизам 1: Давање легитимност на знаење и авторитет (кој смее да поучува)

Исламското образование истовремено е и институција на авторитет. Знаењето не е само индивидуална акумулација, туку се организира преку признати извори, методи и

⁸¹ Куран 39:9

⁸² Куран 62:2

⁸³ Al-Shafi'i, Muhammad ibn Idris. 1990 *Kitab al-Umm [The Book of the Mother]*. Cairo: Dar al-Ma'arif.

⁸⁴ Al-Tabari, Muhammad ibn Jarir. 2001. *Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an [The Comprehensive Explanation of the Qur'an]*. Cairo: Dar al-Hajar

⁸⁵ Ibn Taymiyyah, Taqi al-Din Ahmad. 1999. *Majmu' al-Fatawa*. Riyadh: Dar al-'Obeikan;

Ibn Qayyim al-Jawziyyah. 1973. *Miftah Dar al-Sa'adah [The Key to the Abode of Happiness]*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah

лица што имаат право да подучуваат. Практики како менторство и доделување **иџаза** (лиценца за поучување) функционираат како механизми на институционална валидација. Статусот на учител не произлегува само од **познавање**, туку и од признание во мрежата на учење и од етички кредибилитет.

Од социолошка перспектива, ваквите механизми создаваат структури на културен капитал. Тие дефинираат што се смета за легитимно знаење и кои актери имаат право да го пренесуваат.

5.2.3 Механизам 2: Институционализација (каде се учи и кој го финансира тоа?)

Институционализацијата на образованието во исламската традиција историски започнува со џамијата како рано жариште за учење, дискусија и поука. Со развојот на медресите се формира поформализиран систем на високо образование со структуриран курикулум во верски науки, но и со простор за логика, математика, медицина и филозофија во различни контексти. Паралелно, библиотеките и научните мрежи овозможуваат трајност и географска циркулација на знаењето.

Особено важна е улогата на вакуфите како институционална подлога. Финансирањето на училишта, библиотеки и стипендии создава услови образованието да функционира како јавна/заедничка инфраструктура, а не само како приватен ресурс.

5.2.4 Механизам 3: Курикулум и единство на знаењето (што е „корисно знаење“?)

Исламската образовна рамка ја промовира идејата за интеграција на интелектуалното и етичкото. **Корисното знаење** не се сведува само на техничка компетенција, туку е поврзано со морална ориентација. Оттука, образованието се појавува како процес што ги спојува знаењето, дисциплината и вредносната рамка.

Овој принцип создава специфичен институционален ефект. Курикулумот не е неутрален список на предмети, туку средство за дефинирање на легитимни цели на учењето и за производство на **општествено пожелни** типови личности.

5.2.5 Механизам 4: Социјализација и морален развој (образование што формира карактер)

Во исламот, образованието е силно насочено кон морална формација. Социјализацијата започнува во семејството и се зајакнува преку џамија, училиште/медресе и заедница. Вредности како искреност, правда, сочувство и почит се третираат како составен дел од **учењето**. Хадиската традиција често ја потенцира важноста на карактерот и етичкото однесување како клучна мерка за **доброто**. Пророкот Мухамед рекол: „Најдобрите меѓу вас се оние со најдобар карактер“ (Хадис).

Ова се материјализира и во педагошки практики: менторство, пример на наставникот, врснички односи и условеност на признание (иџаза) со морално однесување. Така, образованието функционира како институција за пренос на знаење и како механизам за морална регулација и вградување на колективни норми.

5.2.6 Механизам 5: Пристап и еднаквост (род, статус и институционални бариери)

Нормативно, исламската традиција го афирмира стремежот кон знаење како вредност што не е ограничена на една група, што отвора простор за аргумент за поширок пристап до образование. Историски, постојат примери на жени со значајни улоги како

научнички, наставнички и покровителки на учењето (како Аиша бинт Ебу Бакр и Фатима ел Фихри) (Makdisi, 1981).

Истовремено, важно е да се нагласи дека нормативниот идеал не секогаш се реализирал без пречки. Ограничувања за жените и други групи често произлегувале од локални обичаи, политички односи и економски ресурси, а не нужно од доктрината. Социолошки, ова покажува како институцијата образование е место каде што идеалите се **преговараат** со конкретни структури на моќ и култура.

5.2.7 Социолошки мост

А) Диркем: образование како морална интеграција и пренос на колективни вредности

Диркем го гледа образованието како клучен механизам за пренос на норми и одржување општествена кохезија (Durkheim, 1956). Холистичката ориентација кон знаење и оформувањето на карактер ја прави исламската традиција јасен пример за оваа функција.

Б) Парсонс: селекција и распределба на улоги

Парсонс ја нагласува улогата на образованието во социјализацијата и во распределбата на статуси и улоги во општеството (Parsons, 1959). Институционализирани форми на признание (**иџаза**, учителски авторитет, институции) може да се читаат како механизми на селекција и давање легитимност.

В) Бурдје и Колинс: културен капитал, квалификации и мрежи

Бурдје покажува како образованието може да репродуцира или трансформира структури преку културен капитал (Bourdieu, 1986), а Колинс ја истакнува улогата на квалификациите и мрежите (Collins, 1979). Медресите, научните мрежи, библиотеките и вакуфската инфраструктура можат да се анализираат како институционални канали преку кои знаењето станува ресурс за статус и мобилност.

5.2.8 Современи импликации

Во современ контекст, исламското образование се наоѓа во интеракција со глобалните дебати за целите на образованието (знаење наспроти вредности), за еднаквост и инклузија и за односот меѓу верски и световни предмети. Наместо да се третира само како традиција, исламскиот образовен модел може да се разгледа како аналитичка рамка што отвора прашања за:

- улогата на вредностите во курикулумите,
- институционалните бариери и пристапот (вклучително и образованието на жените),
- и позицијата на критичкото мислење во рамки на морално ориентирано образование (Halstead, 2004; Boyle, 2006).

5.3 Емпириски резултати и интегрирана дискусија

Евалуацијата на образованието како општествена институција и неговата детерминираност од исламскиот вредносен систем кај муслиманите во Република Северна Македонија во овој сегмент се подложува на емпириска верификација. Наместо образованието да се посматра како изолиран апстрактен идеал, преку призмата на квантитативната методологија се анализира начинот на кој испитаниците го перципираат значењето, структурата и општествените импликации на образовниот процес во современиот секуларен контекст.

За таа цел, во рамките на ова потпоглавје се операционализирани пет прашања од затворен тип, кои директно кореспондираат со претходно дефинираните теоретски механизми и ги истражуваат следните суштински димензии:

1. Теолошката и општествената цел на образованието
2. Епистемичкиот статус на знаењето
3. Институционалната интеграција
4. Родовата еднаквост во пристапот до знаењето.
5. Просторната и општествената организација на учењето

Табела бр. 22
Целта на образованието

Како ја разбираш целта на образованието?	ф	%
а) Верувам дека образованието е средство за стекнување знаење за подобро служење на Allah, придонесување за општеството и исполнување на световните и духовните одговорности	234	76,47
б) Исламот игра важна улога, бидејќи нагласува потрага по знаење, но исто така го гледам образованието како начин за постигнување личен и професионален успех	72	23,53
в) Исламот игра мала улога, бидејќи главно го гледам образованието како алатка за напредок во кариерата и личен развој, со малку поврзаност со религиозните учења	0	0
г) Исламот не игра улога во обликувањето на моето разбирање за целта на образованието	0	0
Вкупно:	306	100

Извор: резултати од анкетно истражување

Податоците од табела бр.22 покажуваат дека кај испитаните муслимани целта на образованието е доминантно разбрана низ религиско-нормативна рамка, при што образованието не се третира исклучиво како инструмент за кариера, туку како процес што има и духовна, морална и општествена функција. Најголемиот дел од испитаниците (76,47 %) го дефинираат образованието како средство за стекнување знаење со цел подобро служење на Allah, придонесување за општеството и исполнување на световните и духовните одговорности. Ова укажува дека образованието се доживува како интегрален дел од религиозно-етичкиот живот: знаењето има вредност не само поради неговата практична употреба, туку и поради неговата морална насоченост и функција во формирањето на одговорна личност.

Вториот значаен сегмент (23,53 %) го позиционира исламот како важен мотив за потрага по знаење, но истовремено јасно ја нагласува и инструменталната димензија на

образованието преку личен и професионален успех. Овој одговор не ја негира религиозната улога, туку ја комбинира со современите цели на образовниот систем и пазарот на труд. Оттука, се појавуваат две комплементарни ориентации: образование како религиозно-општествена обврска и средство за служба и придонес; и образование како религиозно оправдана потрага по знаење што паралелно обезбедува статус, мобилност и професионална реализација.

Особено индикативно е што опциите кои ја минимизираат или целосно ја исклучуваат улогата на исламот во разбирањето на образованието се целосно отсутни. Ова значи дека во испитаната популација практично не постои артикулиран секуларен модел на целта на образованието како автономна сфера од религијата. Напротив, религијата се појавува како примарен или барем значаен концептуален филтер преку кој се дефинира смислата на учењето. Во институционална смисла, тоа ја позиционира религијата како фактор што влијае врз образовните мотивации и врз начинот на кој поединците го легитимираат вложувањето во образование: учењето е истовремено духовна дисциплина, морална ориентација и практична инвестиција.

Севкупно, наодите упатуваат дека во оваа средина образованието е нормализирано како простор каде што исламските вредности и цели се вградуваат во личниот развој и во општественото функционирање: знаењето се разбира како средство за исполнување одговорности кон верата, кон заедницата и кон сопствениот животен напредок, при што ваквото разбирање е речиси целосно усогласено во примерокот. Оваа хомогеност на примерокот јасно демонстрира дека исламскиот образовен идеал успешно извршил институционализација на еден специфичен колективен хабитус, во кој стекнувањето на световни (професионални) квалификации е нераздвојно поврзано со духовната одговорност на поединецот пред колективот.

Табела бр. 23

Стекнувањето знаење како верска обврска

Дали мислиш дека стекнувањето знаење е верска обврска?	ф	%
а) Религиското знаење е верска обврска како и световното знаење во рамки на тоа што ќе ми служи овоземски	276	90,20
б) Само религиското знаење е верска обврска	20	6,54
в) Само световното знаење е верска обврска, додека религиското се препорачува	2	0,65
г) Не мислам дека стекнувањето знаење и кој било вид образование е поврзано со верските обврски	8	2,61
Вкупно:	306	100

Извор: резултати од анкетно истражување

Податоците од табела бр. 23 покажуваат дека стекнувањето знаење кај испитаните муслимани во Северна Македонија е разбрано како јасно религиски должен концепт, при што доминира (90.20 %) интегралниот модел. Религиското знаење е верска обврска, но истовремено и световното знаење се сфаќа како дел од верската одговорност сè додека има практична функција **овоземски**. Со ова, образованието се легитимира двојно — како духовна обврска и како средство за животна функционалност — што ја потврдува тезата дека исламските учења не се ограничуваат на приватна побожност, туку ја оформуваат и логиката на образовната мотивација. Во таа конотација, докторот на науки по социологија објаснува дека согледува кај муслиманите во РСМ огромна посветеност кај младите муслимани да завршуваат факултети не само теолошки, туку и

медицина, програмирање, архитектура - бидејќи верата ги учи дека „Најдобар меѓу луѓето е оној кој е најкорисен за заедницата“ (Хадис).

Вториот, значително помал сегмент (6,54 %) го ограничува поимот „верска обврска“ исклучиво на религиското знаење. Ова укажува на постоење на поостро разграничување меѓу религиското и световното знаење, каде што религијата ја „обврзува“ првенствено духовната/догматската сфера, а останатите образовни содржини се оставаат во пофлексибилна зона (без да значи нивно отфрлање). Ова покажува дека на тоа што социолошки се нарекува низок степен на функционална диференцијација на општествените сфери кај испитаната група т.е. религијата одбива да биде маргинализирана во приватниот домен, туку настојува да дејствува како сеопфатен општествен регулатор на интелектуалниот ангажман.

Наспроти тоа, речиси занемарлив е уделот што ја превртува хиерархијата (само световното знаење како обврска, религиското како препорачано), што покажува дека во примерокот практично не се развива секуларистичка логика каде што религиозното образование се сведува на дополнителна, незадолжителна активност.

Особено индикативно е што малцински, но реално присутен дел изјавува дека не гледа поврзаност меѓу образование и верски обврски. Оваа позиција, иако маргинална, покажува дека во рамките на популацијата постои и линија на автономно разбирање на образованието, но таа не ја менува доминантната структура. Мнозинството јасно ја вградува религијата во дефинирањето на смислата и должноста на учењето.

Теологот од ИВЗ експлицитно ја формулира основната теза што ја рефлектира мнозинскиот став: „Знаењето е верска обврска“. На исто гледиште е и филозофот, професорот на Филозофскиот факултет во Скопје, кој вели дека образованието (учењето) е прва обврска на муслиманите, пропишана од првиот ден на објавувањето на Куранот.

Професорот од Факултетот за исламски науки дополнително ја позиционира оваа ориентација на ниво на ставови, со нагласување дека верските практики и исламските вредности можат да влијаат врз ставовите кон образованието. Со тоа, религијата се прикажува како фактор што ја структурира мотивираноста за учење и општиот однос кон знаењето.

Спротивставениот став на социологот на религија при Универзитетот во Тетово — дека религијата нема влијание врз јавното образование, или дека тоа влијание е минимално и занемарливо — не е потврден од анкетниот наод на ниво на индивидуални убедувања: самата популација во голем дел ја чита врската меѓу образованието и религиската обврска како силна и директна. Дополнително, интервју-материјалот дава конкретни описи на религиски организирани образовни ресурси и канали на влијание што ја прошируваат „образовната сфера“ надвор од формалното државно образование.

Во тој контекст, исказот на социологот, професорот при Универзитетот на Југоисточна Европа ја конкретизира религиската инфраструктура во образованието преку примери за вакафски/фондациски поддршки, студентски стипендии со очекување за морална и верска одговорност, присуство на интелектуалци кои се практиканти на исламот и имаат јавен дискурс, како и улога на издавачки куќи со духовна инспирација чии изданија се користат и во високообразовни контексти:

„Муслиманите од СРМ се организирани врз религиската база и во сферата на образованието, па така многу фондации (вакафи) ги поддржуваат сите нивоа на образованието, до супериорното каде што се дава поддршка на голем број студенти од кои се очекува да бидат добри верници и луѓе во корист на заедницата, општеството и пошироко. Голем број интелектуалци, и тоа врвни, се практиканти на исламот и со својот дискурс се влијателни врз општествените токови. Најголемите издавачки куќи од СРМ се со духовна инспирација, тие издаваат литература која е истовремено спиритуална но и научна, т.е. универзитетска, академска, која се користи на разните катедри на

високообразовните институции. Логос-А е име и бренд на оригинални и посебно преводи на светски познати мислителите во општествените и хуманитарните науки како Авероес, Ибн Калдун, Монтеѕкје, Михелс, Харт, Саид, Хантингтон, Хобсон, Бодријар, Нај итн.“

Паралелно, претседателот на ИСЗ „Дар ел Хадис“ го артикулира функционалното оправдување на световното знаење во религиска рамка: световното знаење се стекнува за да се биде корисен, да се служи на верата и да се обезбеди финансиска независност која овозможува практикување на верата без пречки. Ова не го сведува световното образование на „секуларен проект“, туку го вклучува како средство што има религиски и животна смисла. Ова е во согласност со големото мнозинство на ова прашање кое вели „Религиското знаење е верска обврска како **и световното знаење во рамки на тоа што ќе ми служи овоземски**“. Односно, стекнување на финансиска независност за слободно практикување на верата и нејзино помагање.

Севкупно, анкетите и интервјуата покажуваат дека во институцијата образование исламските учења влијаат силно и на ниво на **вредносна дефиниција** (знаењето како верска обврска), и на ниво на **мотивациска логика** (учење за духовна и општествена одговорност), а интервју-материјалот дополнително прикажува и **општествени механизми** преку кои религијата се вградува во образовната сфера (поддршки, издаваштво, интелектуални мрежи).

Табела бр. 24

Веронауката како дел од формалниот образовен систем

Дали мислиш дека исламските учења треба да бидат вклучени во формалниот образовен систем на Северна Македонија?	ф	%
а) Да	301	98,37
б) Не	5	1,63
Вкупно:	306	100

Извор: резултати од анкетно истражување

Овие податоци од табела бр.24 покажуваат речиси целосен консензус дека исламските учења треба да бидат вклучени во формалниот образовен систем. Огромно мнозинство (98,37) од испитаниците одговараат потврдно, додека негативниот став е маргинален. Ова упатува дека за испитаната популација образованието не се разбира само како пренос на **неутрално** знаење, туку како институција која треба да содржи и религиски/вредносен елемент што се перципира како легитимен и пожелен во јавната образовна рамка.

Ваквата распределба е конзистентна со претходно утврдената доминантна ориентација дека стекнувањето знаење има карактер на верска обврска и дека целта на образованието се поврзува со духовни и световни одговорности. Во таа смисла, поддршката за вклучување на исламските учења во формалниот систем може да се чита како продолжение на истиот образовен светоглед: формалното образование се очекува да биде простор каде што моралот, дисциплината и идентитетската формација се интегрираат со академското и практичното знаење.

Истовремено, минималната застапеност (1,63 %) на одговорот „не“ покажува дека во рамки на истата популација постои, иако слаб, контрастен став кој имплицира поинакво разбирање на границата меѓу религијата и формалното образование. Овој мал сегмент ја регистрира можноста за различни визии за тоа што треба да биде **формално образование**, но не го нарушува општиот образец на висока религиска легитимност на образовната институција.

Претседателот на ИСЗ „Дар ел Хадис“ ја конкретизира логиката зад ваквата поддршка преку практична аргументација за ефектите од раното религиско воспитување и учење во верски образовни форми (мектеби, џамии). Тој ја поврзува религиската поука со училиштата преку механизми како формирање **училишна навика**, подготвеност за институционалното учење и развој на воспитување и почит кон наставникот:

„Ова (изучување на веронаука, етика и сл. во мектеби и џамии) не само теоретски, туку практично гледано, влијае врз успехот на децата во институционалните училишта. Тие во претшколска возраст се стекнале со **училишна навика** и во училиштата влегуваат подготвени. Ова не го зборувам субјективно, но реалноста е како што се гледа од реакцијата на наставниците итн...дека воспитувањето и почитта кон наставникот секако дека ги стекнале и започнале со изучување на верата“.

Овој исказ го поставува религиското учење не само како содржински (доктринарен/етички) елемент, туку и како педагошки и дисциплински ресурс што ја олеснува интеграцијата во формалното школување. Во контекст на анкетните резултати, тоа значи дека поддршката за вклучување на исламските учења може да се заснова и на перцепцијата дека тие придонесуваат кон образовниот успех преку формирање навика, воспитни норми и однесување што се вреднувани во училиштето.

Наодите ја прикажуваат институцијата образование како поле каде што исламските учења се доживуваат како легитимен дел од образовната цел и структура, а не како надворешен или секундарен додаток. Врз основа на овие податоци, влијанието на исламските учења врз образовните ставови кај муслиманите во Северна Македонија се потврдува силно, бидејќи се манифестира преку речиси универзална поддршка за нивна формална институционализација во образовниот систем и преку квалитативно образложени очекувани ефекти врз воспитување и училиштен успех. Крајниот заклучок упатува на еден комплексен социолошки феномен во Северна Македонија. Имено, барањето за инклузија на исламските учења во јавните училишта не е чин на антимодеิร์นизам, туку манифестација на постсекуларна реалност, каде што верската заедница ги користи формалните државни демократски механизми со цел да извојува институционален и јавен легитимитет за својот вредносен систем.

Табела бр. 25

Еднаквоста на образованието кај мажи и жени

Кои се твоите видувања за образованието на мажите и жените?	ф	%
а) Верувам во важноста на образованието за мажите и жените подеднакво, бидејќи потрагата по знаење е должност за сите муслимани	238	77,78
б) Исламските учења го поддржуваат образованието за мажите и жените, но верувам дека нивните улоги во општеството можат да влијаат на видот на образованието што го следат.	41	13,40
в) Мажите и жените треба да имаат пристап до образование, но јас давам приоритет на образованието за мажите како примарни снабдувачи	27	8,82
г) Исламските учења не влијаат на моите ставови за образованието на мажите и жените	0	0
Вкупно:	306	100

Извор: резултати од анкетно истражување

Податоците од табела бр. 25 покажуваат доминантна ориентација кон еднаква важност на образованието за мажите и жените, при што оваа еднаквост експлицитно се

легитимира преку религиска аргументација: потрагата по знаење се разбира како должност за сите муслимани (77,78 %). Со тоа, ставот за родовата еднаквост во пристапот до образование не е поставен како „неутрална“ или секуларна позиција, туку како позиција што е втемелена во исламска вредносна рамка. Овој наод укажува дека религијата овде функционира како поттикнувач на образовна инклузија, односно како ресурс што ја зајакнува легитимноста на образованието и за жените.

Покрај доминантната егалитарна позиција, присутни се и две помали, но аналитички значајни ориентации што внесуваат нијанси во тоа како се замислува родовата еднаквост во образованието.

Дел од испитаниците сметаат дека исламските учења го поддржуваат образованието за двата пола, но дека општествените улоги можат да влијаат врз видот на образованието што ќе го следат (13,40 %). Ова упатува на модел каде што пристапот до образование е прифатен, но се задржува идејата за родово **соодветно** или **практично** насочување на образовните патеки. Тука не се оспорува образованието како такво, туку се нагласува дека изборот на насока може да биде условен од очекувани улоги.

Друг сегмент изразува став дека и мажите и жените треба да имаат пристап до образование, но дека му се дава приоритет на образованието за мажи затоа што на нив се гледа како на **примарни снабдувачи** (8,82 %). Овој став ја задржува формалната идеја за пристап, но воведува хиерархија на важност, што укажува на присуство на економско-родова логика во која образованието се поврзува со обврската за издржување, а таа обврска доминантно се припишува на мажот.

Особено индикативно е што нема испитаници кои сметаат дека исламските учења не влијаат на нивните ставови за образованието на мажите и жените (0 %). Ова значи дека кај испитаната популација родово-образовните ставови во голема мера се артикулираат низ религиска призма - или како религиски потврден егалитаризам, или како религиски поддржано образование со родово условени распределби и приоритети.

Социологот, професорот при Универзитетот на Југоисточна Европа ја нагласува практичната димензија на оваа ориентација, преку посочување на школувањето и вработувањето на муслиманките со шамија како показател на еманципаторски потенцијал и отсуство на значајни институционални бариери во локалниот контекст:

„Еден важен феномен кој зборува за еманципацијата, која всушност е инхерентна во исламот, е и школувањето и вработувањето на муслиманките со шамија, кои за разлика од некои други балкански земји не се соочуваат со препреки - од типот на анти-секуларност, архаичност, назадност итн. - ниту во образовниот процес ниту во кариерата“.

Истовремено, забелешката на Претседателот на ИСЗ „Дар ел Хадис“ дека постои конкретна пречка која, доколку не би постоела, би резултирала со поголем број муслиманки што продолжуваат високо образование и специјализација, воведува дополнителна емпириска линија: и во услови на висока декларативна поддршка за образованието на жените, може да постојат **структурни или општествени бариери** што го намалуваат преминот кон повисоки образовни нивоа. Овој аспект се третира подетално во следното анкетно прашање кое ја таргетира токму таа специфична пречка и нејзината врска со религиски и општествени фактори.

Табела бр. 26А*Тип образована средина (мешана наспроти полова сегрегација)*

Кој тип на образовна средина лично ја претпочиташ за себе или за вашите деца?	ф	%
а) Мешано (момчиња и девојчиња заедно)	58	38,67
б) Полова сегрегација (само момчиња или само девојчиња)	73	48,67
в) Без преференција	19	12,67
Вкупно:	150	100

Резултати од верниците кои се идентификуваат со ИВЗ

Извор: резултати од анкетно истражување

Табела бр. 26А*Тип образована средина (мешана наспроти полова сегрегација)*

Кој тип на образовна средина лично ја претпочита за себе или за вашите деца?	ф	%
а) Мешано (момчиња и девојчиња заедно)	3	1,92
б) Полова сегрегација (само момчиња или само девојчиња)	150	96,15
в) Без преференција	3	1,92
Вкупно:	156	100

Резултати од верниците кои се идентификуваат со ИСЗ „Дар ел Хадис“

Извор: резултати од анкетно истражување

Овие податоци од анкетното прашање покажуваат дека преференцијата за типот на образовна средина е силно диференцирана меѓу двете официјално признати муслимански заедници и дека оваа тема функционира како конкретен механизам преку кој религиозните норми се преведуваат во образовни избори.

Кај верниците, кои се идентификуваат со ИВЗ, се забележува поделена структура на ставови. Значаен дел (48,67 %) претпочита полова сегрегација, но истовремено постои и релативно голем сегмент (38,67 %) што претпочита мешана образовна средина, како и дел (12,76 %) без изразена преференција. Ова упатува на внатрешен плурализам во разбирањето на тоа што е **соодветна** образовна средина. За дел од испитаниците религиозната и моралната рамка се усогласува со мешаното школување, додека за друг дел се усогласува преку одвојување по пол, особено во контекст на адолесценција и повисоки образовни нивоа.

Кај верниците кои се идентификуваат со ИСЗ „Дар ел Хадис“, преференцијата е речиси целосно концентрирана кон полова сегрегација (96,15 %), додека мешаната средина и „без преференција“ се маргинални. Ова укажува на поеднозначен нормативен став дека образовниот процес треба да се одвива во средина со минимизирана полова интеракција што имплицира построги поставени граници во однос на социјалните контакти меѓу момчиња и девојчиња во институционални контексти.

Во социолошка смисла, овие наоди ја прикажуваат образовната средина не само како педагошко прашање, туку и како прашање на морална организација на секојдневието. Преференцијата за сегрегација функционира како начин да се зачуваат вредностите поврзани со скромност, социјална дистанца и контролирана интеракција меѓу половите, додека преференцијата за мешана средина претпоставува пофлексибилно

толкување на тоа како религиозните норми се практикуваат во современи образовни институции.

Претседателот на ИСЗ „Дар ел Хадис“ ја конкретизира оваа преференција како „пречка“ со директни последици врз образовната траекторија, особено кај девојчињата и жените. Тој ја означува половата сегрегација како прашање од **верски карактер** и посочува дека недостигот од одделни образовни простори може да го намали продолжувањето на образованието кај жените. Притоа, неговата аргументација не е поставена само на ниво на религиски став, туку и на ниво на општествен ефект: „доколку постојат посебни места за студирање само за жени, би се зголемил бројот на девојки што продолжуваат високо образование и специјализација, а тоа би придонело кон поширок општествен развој“. Овој аргумент на претседателот на ИСЗ „Дар ел Хадис“ е исклучително провокативен за социологијата бидејќи воведува еден специфичен родов прагматизам. Имено, барањето за родова сегрегација во образованието тука не се артикулира како механизам за супресија или маргинализација на жената, туку парадоксално — како **услов** за нејзина еманципација и општествена мобилност во рамките на заедницата. Доколку институционалната средина не нуди безбеден (сегрегирани) простор кој ја гарантира моралната чистота, според нивните сфаќања, семејствата со ваков хабитус избираат да го прекинат образованието на женските деца. Така, сегрегацијата се легитимира како преоден инструмент кој треба да овозможи акумулација на повисок образовен капитал кај муслиманските жени.

Разликата меѓу заедниците е клучна: во ИВЗ се гледа комбиниран модел со повеќе легитимни опции, додека во ИСЗ „Дар ел Хадис“ доминира силно нормирана ориентација кон сегрегација, што ја зголемува веројатноста образовните одлуки — особено за девојчиња — да зависат од постоење или непостоење на такви услови. Сумарно, овие компаративни податоци јасно покажуваат дека прашањето за образовниот простор е арена на судир помеѓу различните општествени филозофии во самата муслиманска заедница.

5.4 Заклучок

Емпириските наоди за институцијата образование покажуваат дека исламот има изразено и препознатливо влијание врз општествениот живот на муслиманите во Северна Македонија во оваа област. Влијанието се манифестира на три меѓусебно поврзани рамништа:

- **(1) вредносно-идејно** (како се дефинира смислата на образованието),
- **(2) нормативно** (дали знаењето се доживува како верска обврска и каков статус има религиозното знаење) и
- **(3) институционално-практично** (дали и како се бара интеграција на исламските учења во формалниот систем и какви образовни средини се сметаат за прифатливи).

На вредносно-идејно ниво, образованието доминантно се разбира како процес што не е ограничен на кариера и личен развој, туку како средство за исполнување духовни и световни одговорности, придонес кон општеството и религиски мотивирана потрага по знаење. Отсуството на јасно артикулирана позиција дека исламот „нема улога“ во разбирањето на целта на образованието укажува дека, во рамките на примерокот, религијата е основна категорија преку која се легитимира зошто воопшто се учи и што треба да произведе образованието како исход (одговорна личност, корисност, морален карактер).

На нормативно ниво, резултатите покажуваат дека знаењето се третира како верска должност, при што најизразен е интегралниот модел што ја спојува религиската обврска со световната корисност. Теологот од ИВЗ ова го формулира јасно и концизно: „Знаењето е верска обврска“. Ваквата ориентација ги поставува образовните напори во рамка на религиска смисла, а не само во рамка на економска рационалност. Истовремено, присутни се и помали сегменти што прават поостра граница меѓу религиско и световно знаење или што не ја поврзуваат образовната обврска со религијата, што покажува дека влијанието е силно, но не апсолутно хомогено.

На институционално-практично ниво, поддршката за вклучување на исламските учења во формалниот образовен систем е речиси консензусна, што укажува дека религиозната компонента се доживува како легитимен дел од јавната образовна архитектура, а не како приватна работа која треба да остане целосно надвор од системот. Во ист правец, интервју-исказот на претседателот на ИСЗ „Дар ел Хадис“ ја артикулира поврзаноста меѓу верското изучување и образовната подготвеност: веронауката/етиката во мектеби и џамии се поврзува со стекнување училишна навика, подготвеност за училиште и воспитување, вклучително и почит кон наставникот. Ова ја претставува религиозната поука како педагошки ресурс со претензија да има мерлив ефект врз училишниот успех и дисциплината.

Во однос на родот, сликата е двослојна. Од една страна, доминира ставот дека образованието е важно за мажите и жените подеднакво, легитимирано преку религискиот принцип на должност за потрага по знаење. Професорот при Универзитетот на Југоисточна Европа ја дополнува оваа линија преку примерот за школување и вработување на муслиманки со шамија, нагласувајќи отсуство на значајни институционални препреки во локалниот контекст и читајќи го тоа како феномен на еманципација. Од друга страна, се појавува конкретна **пречка** што ја проблематизира практичната реализација на образовната траекторија (особено кај жените): преференцијата за полово сегрегирани образовни средини, која е екстремно доминантна кај ИСЗ „Дар ел Хадис“ и значително присутна и кај ИВЗ, но со видливо поголем плурализам. Во интервјуто, претседателот на ИСЗ „Дар ел Хадис“ ја поставува сегрегацијата како прашање од верски карактер и ја поврзува со продолжувањето на женското високо образование. Таму каде што нема услови за образовни простори само за жени, се ограничува образовната мобилност, додека обезбедувањето такви услови се гледа како општествено корисно.

Посебно значајна е разликата меѓу двете заедници, која покажува дека исламското влијание во образованието не е единствено по форма. Кај ИВЗ се забележува поголем простор за коегзистенција на повеќе модели (мешана средина, сегрегација, без преференција), додека кај ИСЗ „Дар ел Хадис“ доминира поостро нормирана ориентација кон сегрегација. Оттука, истото религиско референтно поле продуцира различни образовни практични очекувања, зависно од интерпретативната и организациската рамка на заедницата.

Во однос на контрастниот став на социологот на религија при Универзитетот во Тетово дека религијата нема (или има минимално) влијание врз јавното образование, емпирискиот материјал покажува дека таквото тврдење не е потврдено кога образованието се анализира како поширока општествена институција (не само како државна програма, туку и како мотиви, барања, организација и ресурси). Професорот при Универзитетот на Југоисточна Европа наведува конкретни механизми на религиски организирана поддршка во образованието: вакафски/фондациски поддршки на различни нивоа, студентски поддршки со морални очекувања, интелектуалци практиканти на исламот со јавен дискурс, како и улога на издаваштво со духовна инспирација чија литература се користи и во академски контексти. Овие елементи го прикажуваат

влијанието како реално присутно преку социјални мрежи, ресурси и културна продукција што ја „поддржуваат“ и ја насочуваат образовната сфера.

Сумирано, тезата дека исламот влијае врз општествениот живот на муслиманите во Северна Македонија во областа на образованието **се потврдува** врз основа на приложените анкети и интервјуа. Потврдата е силна на ниво на ставови и вредносни дефиниции (образованието како религиски смислено и должносно) и е поткрепена со механизми на општествена организација и образовни практики (поддршка за формална интеграција на исламски учења, улога на верска поука во рана возраст, мрежи на поддршка и издавачка дејност, како и преференции за тип на образовна средина што имаат директни последици, особено за женското образование). Во исто време, податоците покажуваат дека влијанието е **структурирано различно** меѓу заедниците и дека во одредени сегменти (особено околу половата сегрегација) религиозната норма станува фактор што може да ја олесни или да ја ограничи образовната траекторија во зависност од тоа дали институционалната средина ги нуди очекуваните услови.

6. ДЕМОГРАФИЈА

6.1 Вовед

Демографијата го опфаќа проучувањето на динамиката на населението, вклучувајќи раѓање, брак, плодност, смртност, миграција и промените во структурата на домаќинствата и заедниците. Во социолошка смисла, демографските процеси не се само статистички показатели, туку се резултат на норми, институционални правила и модели на однесување поврзани со семејството, родот, религијата, економијата и државната регулација (Weeks, 2021; Caldwell, 2001). Оттука, демографијата може да се разгледува како **демографска регулација** - начините на кои општествата ги структурираат брачните режими, репродуктивните практики и границите на припадност. Од перспектива на макросоциологијата, оваа демографска регулација кореспондира со она што Мишел Фуко го дефинира како **биополитика** — начин на кој моќта, институциите и религиозно-нормативните системи управуваат со телата, наталитетот и виталните процеси на населението (Foucault, 1978). Во тој контекст, демографските избори на поединецот престануваат да бидат чисто приватни одлуки и стануваат општествено и институционално канализирани практики.

Во исламската нормативна мисла, прашањата поврзани со брак, родителство, потекло/роднинство и грижа за ранливите се врамени во поширок етичко-правен хоризонт, што неизбежно има демографски импликации. Раните исламски автори развиваат ставови за теми како семејна големина, услови и возраст за брак, меѓурелигиски бракови и принципи на заштита на достоинството и благосостојбата, при што овие прашања ги поврзуваат со јавниот интерес и спречување на штета.

Овој дел ги разгледува демографските аспекти на исламската нормативна рамка, фокусирајќи се на раст на семејството (број на деца), препорачаната/општествено очекувана возраст за брак и меѓурелигиски бракови. Овие теми се централни и за класичните и за современите демографски дебати. Анализата користи социолошка перспектива што комбинира исламски извори и релевантна научна литература, со цел да се разјаснат принципите, механизмите и општествените функции на демографската регулација во исламот.

6.2 Теоретска рамка

6.2.1 Човечки живот, потекло (несеб) и семејство - демографскиот поредок како морално-правна рамка

Во исламската мисла, човечкиот живот се третира како вредност што мора да биде заштитена⁸⁶, а семејството е централниот општествен простор каде што се поврзуваат репродукцијата, воспитувањето и одговорноста. Во таа перспектива, растот на населението и формирањето семејства може да се разберат како благослови, но и како одговорности. Особено значаен е концептот на потекло (**несеб**), кој ја стабилизира општествената организација преку јасни категории на припадност и одговорност.

Исламското право ја претвора оваа вредносна рамка во институционални правила преку норми за брак, наследство и сродство, што имаат демографски импликации. Тие го дефинираат легитимниот контекст на репродукција, ги заштитуваат ранливите и ја стабилизираат распределбата на ресурси во домаќинството и пошироката роднинска мрежа. Во класичната исламска правна филозофија, оваа институционализација е

⁸⁶ Куран 17:70

елаборирана преку доктрината за **макасид ел шерија** (цели на правото), каде што заштитата на потеклото и семејството (**хифз ел несл**) е издигната на ниво на еден од петте темелни столбови на јавниот интерес (**маслаха**). Ова покажува дека демографската стабилност и легитимноста на репродуктивните практики во исламот не се секундарни нуспроизводи, туку примарна цел на самиот правно-морален поредок. Акцентот на потеклото и семејните врски се одразува во куранската заповед да се „...**одржува врска со оние кои Аллах наредил**“⁸⁷, нагласувајќи го општественото и демографското значење на сродничките мрежи.

6.2.2 Бракот како демографска инфраструктура (формирање домаќинство, регулирање репродукција)

А) Брак и формирање семејство

Бракот е клучна институција преку која се организираат формирањето на домаќинството, регулацијата на сексуалните односи и воспоставувањето легитимни роднински и родителски односи. Куранот го опишува бракот преку категории како спокојство, љубов и милост, што го позиционира како општествено призната рамка за интимност и репродукција. Социолошки гледано, бракот овде функционира како примарен институционален вентил. Тој ја трансформира примарната биолошка потреба (сексуалноста) во општествено корисна и структурирана дејност, истовремено спречувајќи го она што социологијата го дефинира како општествена анемија или нарушување на сродствените линии на кои почива општествениот поредок.

Б) „Препорачана“ возраст за брак

Исламските извори не поставуваат универзална фиксна календарска возраст за брак, туку нагласуваат зрелост и способност (**булуг** и **рушд**) како предуслови. Раните исламски правници ги толкувале исламските текстови по ова прашање како упатство дека бракот треба да се склучи кога поединците се способни да ги исполнат брачните обврски, и материјално и емоционално.⁸⁸ Препорачаната возраст за брак историски варираше според општествениот контекст, но главниот принцип е подготвеност и меѓусебна согласност. Сепак, во општ контекст, исламот преферира стапување во брак на помлади години, како што Пророкот во хадис ги советува младите доколку се во можност, да стапат во брак.

Г) Раст на семејството и плодност

Исламските учења често ја афирмираат позитивната вредност на потомството и продолжување на заедницата. Хадисот за **плодни** бракови се користи во класичната литература како аргумент за позитивен став кон бројноста на заедницата. Пророкот Мухамед рекол: „Женете ги оние што се полни со љубов и плодни, зашто јас ќе се гордеам со вашата бројност пред другите народи на Судниот ден“ (Хадис). Ова охрабрување се балансира со принципите на одговорност, правичност и можност за обезбедување на семејството, што се гледа и во повици кон воздржаност кога нема средства за брак. Во Куранот се вели: „**А оние кои не наоѓаат средства за брак, нека се чуваат, додека Аллах не ги збогати од Својата милост**“.⁸⁹

⁸⁷ Куран 13:21

⁸⁸ Ibn Taumiyyah, Taqi al-Din Ahmad. 1999. *Majmu' al-Fatawa*. Riyadh: Dar al-'Obeikan.

⁸⁹ Куран 24:33

Покрај тоа, во класичната литература се дискутира дозволеноста на одредени форми на планирање семејство (азл) под услови, што укажува дека нормативниот модел не е **апсолутен натализам**, туку рамка што препознава контекст и одговорност.⁹⁰ Во демографски термини, тоа создава режим на плодност каде што идеалите за потомство се посредувани преку капацитетот за грижа и воспитување, а не само преку број.

6.2.3 Меѓурелигиски бракови

Куранот им дозволува на муслиманите да се женат со чесни жени од „Луѓето на Книгата“ (Евреи и Христијани): „**Дозволени ви се чесните жени од верниците и чесните жени од оние на кои им беше дадено Писмото пред вас...**“.⁹¹ Сепак, на муслиманките верски не им е дозволено да се мажат за немуслиманци, правило што раните научници го толкувале како средство за зачувување на верскиот идентитет и обезбедување исламско воспитување на децата. Меѓурелигискиот брак, значи, е дозволен во одредени граници, при што благосостојбата на семејството и верата на идните генерации се во центарот на вниманието. Ова претставува вид патријархален легализам во кој мажот се смета за формален носител на семејниот авторитет и правен статус. Со оглед на тоа што во класичните општества децата го преземаат статусот и религиозната припадност на таткото, забраната за мажење на муслиманки за немуслиманци функционира како строг механизам за спречување на демографски одлив од заедницата и заштита на нејзината општествена репродукција.

Класичните правници како Малик ибн Енес и Ибн Тејмије ги разгледувале општествените и демографските импликации на меѓуверските бракови, нагласувајќи ја важноста на меѓусебната почит, јасните договорни услови и заштитата на правата на децата. Во пракса, меѓурелигиските бракови варираше низ исламските општества, често под влијание на локалните обичаи, правните рамки и општествените ставови.

6.2.3 Социодемографски импликации

Од социолошка перспектива, ваквите правила фундаментално ја структурираат општествената реалност преку три клучни димензии:

- **Режими на асиметрична ендогамија:** Нормативната рамка наметнува специфичен модел на контролирана егзогамија (излегување надвор од сопствената група) која е строго ограничена по род и религија. Ова спречува целосна асимилација на заедницата и истовремено овозможува контролирана апсорпција на нови членови (сопруги немуслиманки), со што се одржува демографскиот биланс.
- **Стабилноста на групниот идентитет:** Овие брачни рестрикции не се само правни норми, туку клучни алатки за одржување на општествените граници на групата. Идентитетот на заедницата не зависи од нејзината апсолутна изолација, туку од нејзината способност постојано да ја репродуцира својата специфичност во контакт со другите групи преку филтрирање на брачните сојузи.
- **Конфигурацијата на сродничките мрежи и општествена интеграција:** Меѓуверските бракови влијаат врз карактерот на општествените врски. Хомогените (ендогамни) бракови создаваат т.н. „затворени мрежи“ кои

⁹⁰ Al-Shafi'i, Muhammad ibn Idris. 1990 *Kitab al-Umm* [*The Book of the Mother*]. Cairo: Dar al-Ma'arif; Malik ibn Anas. 1989. *Al-Muwatta* [*The Approved*]. Translated by Aisha Bewley. London: Kegan Paul International.

⁹¹ Куран 5:5

генерираат силна општествена контрола, висока внатрешна кохезија и полесен трансфер на верските вредности врз децата. Напротив, меѓурелигиските бракови дејствуваат како мостови помеѓу различни заедници, кои можат да ја зголемат општествената интеграција на макрониво.

6.2.4 Социолошки мост

Исламската демографска рамка може да се постави во дијалог со социолошки/демографски теории на три начини:

1. Културно институционална регулација на плодност и семејство: демографските одлуки се посредувани преку норми и институции, а не само преку индивидуални преференции. Во оваа смисла, исламскиот нормативен систем дејствува како **културен филтер** (според терминологијата на современата демографија), кој го модифицира влијанието на економските фактори врз наталитетот, наметнувајќи морални императиви кои ги надминуваат чисто материјалистичките калкулации на поединецот.

2. Меѓугенерациски проток на богатство: одлуките за број на деца се поврзани со очекувани обврски и придобивки во семејниот систем (Caldwell, 1982). Исламскиот акцент на сродство, обврски и грижа може да се чита како рамка што ја структурира оваа логика.

3. Ограниченост во бракови: правилата за меѓурелигиски брак се читаат како механизам за одржување/преговарање на групните граници и идентитети. Истражувањето на Ненси Фонер за мешаните бракови и интеграцијата разгледува како меѓуверските и меѓуетничките бракови влијаат на општествената кохезија и културните промени (Foner, 1997).

6.3 Емпириски резултати и интегрирана дискусија

Откако во претходниот дел ја мапиравме нормативно-правната и теоретската рамка на исламскиот демографски модел, ова поглавје го насочува фокусот кон неговата емпириска манифестација во современиот контекст на муслиманите во РСМ. Примарната цел на овој сегмент од истражувањето е да ги испита, анализира и интерпретира ставовите на муслиманите во Република Северна Македонија во однос на клучните демографски прашања, со посебен акцент на детерминиращката улога на религиозниот фактор во обликувањето на овие ставови.

Преку овој пристап, се обидовме да утврдиме дали и на кој начин класичните исламски императиви (поврзани со наталитетот, бракот и планирањето на семејството) се репродуцираат, модифицираат или преговараат под влијание на современите социоекономски и демографски трендови во земјата.

За остварување на оваа цел, во квантитативниот дел од истражувањето беше имплементиран прашалник со четири прашања од затворен тип, кои таргетираат специфични димензии на семејното и репродуктивното однесување. Во продолжение, резултатите добиени од секое прашање се презентирани индивидуално преку графички/табеларни прикази, проследени со интегрирана социолошка дискусија која ги соочува емпириските наоди со претходно елаборираните теории.

Табела бр. 27
Големина на семејство

Кои се твоите ставови за големината на семејството и имањето деца?	ф	%
а) Верувам дека имањето поголемо семејство се охрабрува за зајакнување на муслиманската заедница и исполнување на религиозните одговорности	221	72,22
б) Исламските учења влијаат на моите ставови, но исто така ги земам предвид практичните фактори, како што се финансиската стабилност и личните капацитети, при одлучувањето за големината на семејството	82	26,80
в) Исламските учења имаат малку влијание врз моите ставови, бидејќи приоритет давам на личните или културните преференции пред религиозните насоки	1	0,33
г) Исламските учења не влијаат на моите ставови за големината на семејството или имањето деца	2	0,65
Вкупно:	306	100

Извор: резултати од анкетно истражување

Ова прашање директно ја мери врската меѓу исламските учења и демографските ориентации (нормата за деца, семејна големина, репродуктивни цели), односно дали репродукцијата се разбира како приватен избор или како религиозен и заеднички значаен акт.

Распределбата на одговорите е силно концентрирана во првите две опции. 72,22 % од испитаниците го гледаат поголемо семејство како религиозен охрабрен зајакнување на заедницата и исполнување верски одговорности. 26,80 % од нив сметат дека исламските учења влијаат, но одлуката се посредува преку практични фактори (финансии, капацитети).

Клучниот емпириски сигнал е дека 99,02 % од испитаниците се позиционираат во модели каде што исламот е експлицитно релевантен (а+б). Од социолошка перспектива, тоа значи дека репродуктивните ставови во оваа популација не се неутрални или чисто

индивидуални. Тие се сместени во нормативен и идентитетен хоризонт каде што верата дава смисла, оправдување и ориентација.

Одговорите не покажуваат само „дали“ има религиско влијание, туку и како се артикулира тоа влијание:

1. Колективно-нормативна логика (а)

Оваа позиција ја вградува репродукцијата во поширока рамка: семејството не е само приватна биографија, туку и ресурс за заедницата („зајакнување на муслиманската заедница“) и дел од религиски должности. Така, имањето деца/поголемо семејство се појавува како акт со морална и колективна вредност — демографијата станува дел од религискиот морален поредок.

2. Нормативно-прагматична логика (б)

Тука исламските учења остануваат признат ориентациски фактор, но се јавува „преведување“ на нормата во реални услови: финансиска стабилност и лични капацитети. Ова не е отфрлање на религијата, туку модел на посредување. Религиската ориентација се усогласува со економски и животни ограничувања. Со други зборови, во рамките на истата религиска припадност се разликува **идеалот** (поголемо семејство) од **изводливоста** (ресурни услови).

Минималните удели на (в) и (г) укажуваат дека во примерокот речиси и да нема стабилизирани „секуларно-автономен“ модел на одлучување за деца, барем како самоопис. Дистанцата од религиската рамка е маргинална, а доминантно присутни се варијанти на религиски втемелено размислување.

Табела бр. 28

Балансирање на големо семејство и општествените фактори

Како ги балансирате исламските учења кои поттикнуваат поголемо семејството со економските или општествените фактори во Северна Македонија?	ф	%
а) Им давам приоритет на исламските учења за големината на семејството и верувам дека Аллах снабдува за семејството, без разлика на економските или општествените предизвици	242	79,08
б) Се обидувам да ги балансирам исламските учења со практични размислувања, како што се финансиската стабилност, домувањето и пристапот до образование и здравствена заштита.	62	20,26
в) Им давам приоритет на економските и општествените фактори пред исламските учења при одлучувањето за големината на семејството.	2	0,65
г) Не ги земам активно предвид исламските учења при донесувањето одлуки за големината на семејството.	0	0
Вкупно:	306	100

Извор: резултати од анкетно истражување

Ова прашање ја поместува анализата од „што е идеално“ (став за поголемо семејство) кон „како се одлучува во реални услови“ (економија, домување, услуги). Токму затоа е силен индикатор за тоа дали исламските учења остануваат **оперативен принцип** во секојдневното планирање, а не само декларативна вредност.

Најголемиот дел од испитаниците (79.08%) изјавуваат дека им даваат приоритет на исламските учења и дека веруваат оти Аллах снабдува за семејството и покрај економските/општествените предизвици. Ова укажува на образец на нормативна хиерархија: религиската рамка не е само една од многуте променливи, туку прва линија на оправдување и ориентација при семејното планирање. Во демографска смисла, оваа ориентација имплицира дека идејата за проширување на семејството се третира како легитимна и одржлива дури и кога околината носи ограничувања. Со други зборови, економските услови не се негираат како реалност, но не се поставуваат како фактор што ја рedefинира основната норма.

Вториот сегмент (20,26 %) избира модел на балансирање: исламските учења се земаат предвид, но одлуката се посредува преку практични параметри како финансиска стабилност, домување, пристап до образование и здравствена заштита. Ова е важна варијанта затоа што покажува религиски мотивирана рационализација, а не секуларно отстапување. Исламот останува референтен, но се преведува во реалниот капацитет на домаќинството и во достапноста на јавни/социјални услуги. Особено значајно е што испитаниците експлицитно ги наведуваат образованието и здравството — тоа укажува дека репродуктивната одлука не се доживува како изолирана семејна тема, туку како нешто што е врзано со пошироката општествена инфраструктура и квалитетот на животот. Така, демографијата се појавува како пресек меѓу религиски норми и општествени услови.

Само 0,65 % изјавуваат дека им даваат приоритет на економските и општествените фактори пред исламските учења. А опцијата „не ги земам активно предвид исламските учења“ е 0%. Ова е клучно за интерпретација: во примерокот практично нема артикулиран модел на одлучување за семејната големина кој целосно ја исклучува религијата од процесот. Со тоа, исламските учења се појавуваат како структурен критериум на одлучување: дури и кога се избира „баланс“, балансот се прави со исламот, не без исламот.

Во претходното прашање за ставовите кон големината на семејството доминираше колективно-нормативната ориентација, а второ беше религискиот став прикажан преку практични фактори. Ова прашање, пак, уште појасно покажува како се решава тензијата меѓу **поттик** и **услови**. Кај најголемиот дел таа тензија се решава преку религиски приоритет и доверба во снабдувањето, а кај значителен дел преку прагматично управување со ресурсите (дом, финансија, образование, здравство) без напуштање на религиската рамка.

Табела бр. 29А
Возраст за стапување во брак

Која возраст ја сметаш најсоодветна за стапување во брак?	ф	%
а) 18 – 21	14	9,33
б) 22 – 25	109	72,67
в) 26 или постаро од тоа	27	18,00
Вкупно:	150	100

Резултати од верниците кои се идентификуваат со ИВЗ
Извор: резултати од анкетно истражување

Табела бр. 29Б
Возраст за стапување во брак

Која возраст ја сметаш најсоодветна за стапување во брак?	ф	%
а) 18 – 21	78	50,00
б) 22 – 25	73	46,79
в) 26 или постаро од тоа	5	3,21
Вкупно:	156	100

Резултати од верниците кои се идентификуваат со ИСЗ „Дар ел Хадис“
Извор: резултати од анкетно истражување

Ова прашање ја мери нормативната „временска рамка“ за брак – кога, според испитаниците, е „соодветно“ да се формира брачна/семејна единица. Во демографска смисла, ваквите норми се клучни затоа што го структурираат редоследот на животните транзиции (образование → работа → брак → деца) и индиректно влијаат врз репродуктивните ориентации, семејната големина и родовите улоги.

Кај испитаниците кои се идентификуваат со ИВЗ, најсилно доминира ставот дека 22–25 години е најсоодветна возраст за брак (72,67 %). Сепак, тука е видлив и значаен удел што ја поместува „соодветноста“ кон 26 или постаро (18,00 %), додека 18–21 е малцинска позиција (9,33 %). Ова укажува на умерен и фазно-ориентиран модел. Бракот се гледа како пожелна и релевантна институција во раната зрелост, но постои прифатливост дека „соодветноста“ може да дојде и подоцна. Таа „еластичност“ (18 % за 26+) имплицира дека дел од испитаниците ја препознаваат потребата од дополнително време за образование, економска стабилизација или лична подготвеност пред формализација на бракот – без да се напушта идејата дека бракот е важна норма.

Кај испитаниците кои се идентификуваат со ИСЗ „Дар ел Хадис“, сликата е структурно поинаква: 18–21 е масовно избрана опција (50,00 %), а 22–25 останува силна, но секундарна (46,79 %). Опцијата 26+ е речиси маргинална (3,21 %). Овој распоред покажува поостро нормиран „ран брачен тајминг“, каде што „соодветноста“ е концентрирана во првите години на полнолетство и рана зрелост. Практично нема простор за легитимирање на подоцнежен брак во оваа заедница (само 3,21 % за 26+), што сугерира дека бракот се разбира како транзиција што треба да се реализира релативно рано и со мала толеранција за одложување.

Овој наод може да се чита како демографски јазол што ги поврзува претходните резултати:

- Во ИСЗ „Дар ел Хадис“, претходно видовме силна ориентација кон полова сегрегација во образовната средина и аргумент дека тоа особено влијае врз женското продолжување на образованието. Нормата за **ран брак (18–21)** логички

се вклопува во истиот поширок модел на рана институционализација на семејниот живот и построго морално уредување на родовите релации.

- Кај ИВЗ, каде што постои поголем плурализам во семејните модели и релативно поголема отвореност кон мешани образовни средини (според претходните податоци), нормата „22–25“ со значајно присуство на „26+“ е конзистентна со модел каде што бракот е важен, но пофлексибилен во однос на тајмингот.

Важно е да се напомени дека ова се нормативни ставови, не директно мерено **реално** однесување. Но, како индикатор на општествени очекувања, тие јасно покажуваат дека религиозната припадност (и конкретната заедница) е поврзана со различни модели на „кога е правилно“ да се стапи во брак.

Табела бр. 30
Интеррелигиски брак

Кое е твоето мислење за интеррелигиски брак (во рамки на тоа што верата го дозволува)	ф	%
а) Целосно го подржувам	45	14,71
б) Претпочитам сопругник/чка од иста религија	245	80,07
в) Немам став по ова прашање	16	5,23
Вкупно:	306	100

Извор: резултати од анкетно истражување

Резултатите покажуваат јасна доминација на ендегамната ориентација (преференција за сопругник/чка од иста религија) кај муслиманите во Северна Македонија. Дури 80,07 % од испитаниците изјавуваат дека претпочитаат партнер од иста религија, додека 14,71 % целосно го подржуваат интеррелигискиот брак. Мал сегмент (5,23 %) нема став.

Оваа распределба е значајна затоа што темата не се сведува само на „дозволено/недозволено“, туку ја мери општествената прифатливост и вредносната посакуваност на интеррелигискиот брак. Во таа смисла, наодот покажува дека кај мнозинството испитаници бракот се перципира како институција што треба да обезбеди религиска и идентитетна конзистентност во рамки на семејството, а не како простор каде што разликата по религија е лесно **неутрализирана**.

Нормативна дозвола \neq општествена преференција (јадрото на резултатот)

Важно е да се нагласи дека во рамки на верата постојат услови под кои интеррелигискиот брак може да биде дозволив (во одредени случаи), емпирискиот наод покажува дека во практиката доминира преференцијата за брак со истоверен партнер. Ова упатува на социолошки релевантен механизам: религиската дозвола не функционира автоматски како општествена препорака. Односно, дури и кога нешто е (потенцијално) верски дозволено, заедницата може да го третира како **непожелно** или како избор што носи дополнителни ризици и трошоци (вредносни, семејни, воспитни).

Што значи доминацијата на ендегамијата во демографска смисла? Овој наод сугерира дека за мнозинството испитаници бракот има и функција на одржување на границите на групата. Религијата не е само индивидуална вера, туку и критериум за припадност, семејна стабилност и пренос на вредности. Тоа е особено важно ако се земе предвид дека (како што покажаа твоите претходни резултати во други институции) религиските норми и религискиот идентитет имаат висока тежина во секојдневните одлуки и во

дефинирањето на **правилното** општествено однесување. Во тој контекст, ендегамната преференција може да се чита како практичен израз на поширока ориентација кон религиска кохезија во семејниот живот.

Фактот дека 14,71 % целосно поддржуваат интеррелигиски брак покажува дека постои реален (и не занемарлив) сегмент со поотворена брачна ориентација. Ова не ја поништува доминантната ендегамија, но укажува на постоење на паралелна логика каде што религиската припадност не е апсолутен критериум за брачен избор. Сегментот „немам став“ (5,23 %) може да се чита како зона на амбиваленција/неартикулираност: прашањето е чувствително или испитаниците немаат потреба да го позиционираат како принцип додека не станат лично засегнати.

Податоците покажуваат дека во демографската сфера на брачниот избор, и покрај тоа што постојат верски рамки кои во одредени случаи можат да дозволат интеррелигиски брак, кај мнозинството муслимани во Северна Македонија доминира ендегамниот модел како практична и вредносна норма. Ова упатува на силна ориентација кон религиска хомогеност на семејството и на приоритет на заедничките (религиски/културни) вредности при изборот на сопружник.

6.4 Заклучок

Демографските наоди ја прикажуваат религијата како јасна рамка што го обликува начинот на кој испитаниците ја разбираат репродукцијата и семејниот живот. Големината на семејството и имањето деца најчесто се артикулираат како религиски смислена и заеднички значајна цел, а не како чисто приватна или индивидуалистичка одлука.

Истовремено, се гледа стабилен модел на религиски приоритет со практично посредување. И кога се признаваат економските и општествените ограничувања (стабилност, домување, услуги), тие најчесто се третираат како услови што треба да се менаџираат во рамки на религиската ориентација, а не како причина таа ориентација да се напушти.

Во доменот на бракот се издвојува дека различните заедници имаат различни норми за соодветен тајминг на стапување во брак: една покажува поголема флексибилност и прифаќање на подоцнежнo стапување, додека другата има поостро нормирана ориентација кон поран брачен тајминг. Ова упатува дека религиозната припадност не влијае само на вредностите, туку и на очекуваниот животен тек.

Кај интеррелигискиот брак, и покрај тоа што верата во одредени рамки може да го дозволува, во практиката доминира преференцијата за брак со партнер од иста религија. Тоа ја нагласува улогата на бракот како механизам за зачувување на религиска кохезија, континуитет на вредности и стабилност на семејниот идентитет.

Во рамки на демографијата, тезата дека исламот влијае врз општествениот живот на муслиманите во Северна Македонија се потврдува. Религијата се појавува како ориентациски принцип што ги структурира ставовите за деца и семејна големина, начинот на балансирање со животните услови, нормите за брак и границите на брачниот избор.

ГЕНЕРАЛЕН ЗАКЛУЧОК

Заклучокот на ова истражување започнува од едноставна, но социолошки тешка претпоставка: религијата не е само приватна работа на совеста, туку начин на организирање смисла, норми и припадност — и токму затоа може да биде двигател на промени и стабилизација во општеството. Тезата „Влијанието на исламот врз општествениот живот на муслиманите во Северна Македонија“ во оваа дисертација не се третира како апстрактна изјава што треба да се докаже декларативно, туку како прашање што мора да се отвори историски, концептуално и емпириски: како религијата се претвора во општествена сила, преку кои механизми дејствува и во кои институционални сфери најјасно се препознава нејзиниот печат.

Теоретскиот дел на дисертацијата постави клучна перспектива - религиските учења стануваат фактор на општествени промени тогаш кога се претвораат во колективна матрица што ги дефинира границите на **дозволено, праведно и пожелно**. Историските процеси што се анализираа покажаа дека религијата може да ја менува културата, јазикот, политичката организација, традициите и економските практики не со една единствена „наредба“, туку преку постепено преуредување на смислата и на нормите што ги водат секојдневните избори. Во тој контекст, религијата се јавува како еден од најмоќните агенси на општествени промени не затоа што секогаш „директно командува“, туку затоа што создава рамка што ги прави одредени опции природни, легитимни и морално оправдани, а други — сомнителни, проблематични или непожелни.

Вториот теоретски блок ја продлабочи оваа линија преку идејата за сеопфатноста на исламскиот закон. Исламот не се исцрпува во догма и ритуал, туку се шири како регулативен хоризонт од индивидуалната духовност до општествената регулација. Кога верата се доживува како целосен начин на живеење, тогаш религиското знаење, моралот, правото, семејните норми и економската етика почнуваат да се преклопуваат со институциите на модерното општество. Ова не мора секогаш да значи судир; често значи преговарање, адаптација, селективно толкување, а понекогаш и создавање паралелни практики што ја одржуваат религиската конзистентност во рамки на постојните општествени услови. Токму тука се појавува централниот концепт што го води и емпирискиот дел: исламот како ориентациски компас — не само како симболичка припадност, туку како практичен механизам што помага да се одредат приоритетите, да се направат избори и да се легитимираат одлуките пред себе и пред заедницата.

Емпирискиот дел ја донесе оваа теорија **на терен** и ја стави во контакт со реалните ставови и интерпретации кај муслиманите во Северна Македонија, вклучително и преку разликите меѓу муслиманите кои се идентификуваат со ИВЗ или ИСЗ „Дар ел Хадис“. Најважната синтетичка слика што произлегува од анализата е дека исламот во разгледуваната популација не е само религиозен декор на идентитетот, туку реален општествен принцип што се активира кога луѓето зборуваат за политички избори, семејни односи, воспитување, образование, економско однесување, брак и репродукција. Влијанието се гледа не само во тоа „што мислат“ испитаниците, туку во тоа како ја градат логиката на одговорите. Многу од нивните ставови се формулирани така што религиската норма, верската должност или религискиот морал се појавуваат како првичен критериум, а останатите фактори — економски, правни, институционални, културни — се вклучуваат како услови низ кои тој критериум се спроведува.

Во сферата на политиката и владеењето, исламот се појавува како јазик на вредности и припадност што ја структурира политичката ориентација и чувството за легитимност на политичкото дејствување. Тука не се работи само за „религија и политика“ како општа тема, туку за конкретни линии на однесување: како религиските убедувања ја насочуваат проценката што е правилно во јавниот живот, кои форми на

учество се сметаат за прифатливи и како религиските авторитети стануваат медијатори меѓу верникот и јавната сфера. Особено важна е појавата на различни логички меѓу двете заедници: во едната се забележува поголема отвореност кон плурални форми на политичка вклученост и прагматична навигација низ системот, додека во другата е понагласена резервираност, конзервативност и тенденција кон дистанца од политичкиот процес. Ова не е само „различно мислење“, туку различен модел на однос кон модерната држава и нејзините механизми: учество со религиски мотиви наспроти воздржување со религиско оправдување. Во двата случаи, религијата не е периферна, туку централна точка од која се тргнува.

Во институцијата семејство, влијанието на исламот станува уште попрактично и потелесно, затоа што тука религијата не дејствува само како став, туку како секојдневна организација на животот. Семејниот избор, воспитувањето на децата, распределбата на улогите и замислата за семејна хиерархија се појавуваат како простор во кој верската рамка служи и како морална легитимност и како „правила на игра“. Истражувањето покажа дека бракот и семејството често се разбираат колективно, со значајна улога на пошироката фамилија и на религиското советување, а воспитувањето на децата доминантно се врзува со исламски вредности не само како **добро однесување**, туку како целосен образовно-морален систем. Истовремено, семејството е и место каде што се чита внатрешната разновидност на исламското живеење. Кај ИВЗ се забележува поголем плурализам на семејни модели и повеќе простор за поделени/споделени одговорности, додека кај ИСЗ „Дал ел Хадис“ појасно се кристализира традиционално-патријархален распоред на улоги и авторитет. Тоа покажува дека „исламското влијание“ не е една линија што едноставно се пресликува, туку поле во кое интерпретацијата и заедничката организациска култура ја одредуваат формата на практичната норма.

Економијата ја отвори една од најзначајните социолошки точки на целата дисертација: модерниот економски систем не е само прашање на доход и пазар, туку и поле на морални избори, на дозволивост и на доверба. Во оваа институција исламот се појавува како регулативен филтер што ја оценува легитимноста на заработката и на економските практики. Работата не се третира само како средство за егзистенција, туку и како морално-религиска категорија, каде што **чистата** заработка има вредност токму затоа што е усогласена со верските правила. Посебно силно се издвојува односот кон каматата: религиската норма е јасно препознаена, но не секогаш практикувана на идентичен начин; наместо тоа, се гледа спектар на практична примена преку толкување, проценка на нужност и адаптација на реалните економски услови. Тоа е важен емпириски доказ за тоа како религијата функционира во модерноста: не како „затворен систем“ што секогаш произведува ист исход, туку како нормативно јадро што се спроведува низ механизми на интерпретација. Паралелно, економската сфера е означена и со позитивна етика на солидарност преку верски мотивирани форми на давање и распределба, што ја покажува религијата не само како ограничување, туку и како мотор на социјална кохезија и грижа за ранливите. Внатрешните разлики меѓу ИВЗ и ИСЗ „Дал ел Хадис“ и тука се важни: истото нормативно поле се артикулира со различна строгост и различен простор за адаптација, што ја прави економијата пример за тоа како религијата истовремено е стабилизирачка и разновидна.

Во образованието, исламот се појавува како вредносна смисла, нормативна должност и институционална претензија. Знаењето не се разбира само како капитал за кариера, туку како процес што треба да произведе одговорен, морално изграден и општествено корисен субјект, а самиот чин на учење се легитимира и религиски. На ова ниво, религијата дејствува како рамка што одговара на прашањето „зошто учиме“ и „што треба да произведе образованието“. Истовремено, се појавува и барање религиското знаење да биде препознаено во јавната образовна архитектура, како и уверување дека

религиозната поука има педагошка вредност во дисциплината, училишната навика и односот кон авторитетот на наставникот. Во прашањата за родот се гледа двојност што е особено значајна за практичните импликации: на принципиелно ниво се афирмира важноста на образованието за мажите и жените, но на практично ниво преференцијата за полово сегрегирани средини — особено нагласена кај ИСЗ „Дар ел Хадис“, а присутна со поголем плурализам кај ИВЗ — може да стане фактор што ја олеснува или ја ограничува образовната траекторија, зависно од тоа дали општеството ги нуди очекуваните услови. Во овој дел јасно се гледа дека влијанието на религијата не е само **идеолошко**, туку институционално и ресурсно: преку мрежи на поддршка, културна продукција, верска едукација и очекувања за образовната средина.

Демографијата, конечно, ја заокружува приказната со тоа што ги поставува најинтимните одлуки — бракот, децата, семејната големина и границите на брачниот избор — во рамка на религиозно значење. Тука се гледа дека репродукцијата не се артикулира само како приватен избор, туку често како религиски смислена и заеднички важна цел. Кога се отвора прашањето за економските и општествените ограничувања, доминира модел во кој тие ограничувања се третираат како нешто што се менаџира внатре во религиската ориентација, а не како причина религијата да биде тргната на страна. Истовремено, демографските резултати ја нагласуваат разликата меѓу ИВЗ и ИСЗ „Дар ел Хадис“ во нормите за соодветна возраст за брак, што повторно упатува на различни модели на животен тек и на различни очекувања за темпото на семејната институционализација. Во ставовите за интеррелигиски брак се гледа уште една важна социолошка поента: и кога постои верска дозволивост во одредени рамки, практичната преференција често останува насочена кон ендегамија, што ја претставува брачната институција како механизам за одржување на религиска кохезија и континуитет на вредности.

Кога сите овие институции се читаат заедно, се појавува една конзистентна линија - исламот функционира како ориентациски компас што ги поврзува личните избори со колективната смисла, а секојдневниот живот со моралниот хоризонт. Во политиката, тој компас создава модели на учество или воздржување; во семејството, тој компас ја организира моралната архитектура на односите и воспитувањето; во економијата, тој компас ја оценува легитимноста на заработката и ја мотивира солидарноста; во образованието, тој компас ја легитимира потрагата по знаење и ја поставува религијата како педагошки ресурс и институционално барање; во демографијата, тој компас го рамкира бракот и репродукцијата како дел од религиски и заеднички значаен животен проект. Истовремено, истражувањето јасно покажува дека религиското влијание не е монолитно. Разликите меѓу ИВЗ и ИСЗ „Дар ел Хадис“ демонстрираат дека истата религиска референца може да произведе различни практични режими, во зависност од интерпретативната и организациската рамка, од авторитетните структури и од начинот на кој заедницата го „преведува“ нормативното во секојдневно.

Оттука, главната теза на дисертацијата се потврдува на синтетичко ниво - исламот влијае врз општествениот живот на муслиманите во Северна Македонија не како изолиран духовен елемент, туку како систем на значења и норми што влегува во институциите и ги обликува нивните практики. Потврдата не е само во тоа што испитаниците „изјавуваат“ религиска важност, туку во тоа што религијата се појавува како активен принцип на оправдување, избор и организација — од граѓанското однесување до семејната структура, од економските одлуки до образовните очекувања, од брачните норми до репродуктивните ориентации. Во таа смисла, дисертацијата ја покажува религијата како моќен агент на општествени промени и општествена регулација, но и како поле на разновидност и преговарање со современите услови.

Практичните импликации од ова истражување произлегуваат од еден основен увид - кога религијата функционира како компас, тогаш јавните политики, институционалните решенија и општествените интервенции што ја игнорираат религиската логика ризикуваат да останат **глуви** за реалните мотиви и критериуми на значаен дел од граѓаните. Тоа не значи дека религијата треба да ја замени државата или јавните институции, туку дека за ефективна комуникација и социјална кохезија е потребна поголема чувствителност за религиски мотиви во сфери како образование, семејна политика, социјална грижа, економска етика и граѓанско учество. На пример, прашањата поврзани со образовната траекторија и родовите очекувања не се само „лични избори“ или „традиција“, туку се врзани со перцепции за морална дозволивост и со очекувања за институционални услови; економските одлуки не се само „пазарна рационалност“, туку се и морална проценка на заработката и должност кон солидарност; политичкото (не)учество не е само апатија или мобилизација, туку и религиски посредувана проценка на легитимноста. Пошироката импликација е дека јавниот разговор за интеграција, еднакви можности, образовна мобилност, финансиска инклузија и меѓузаеднички односи ќе биде поуспешен кога ќе ја зема предвид религијата како реален општествен факт и како начин на морално расудување, наместо да ја третира како приватна маргина.

Како простор за идни анализи, ова истражување отвора повеќе насоки што можат да ја продлабочат сликата без да ја нарушат основната теза. Една насока е посистематско поврзување на институциите меѓу себе: како образовните избори влијаат врз демографските норми; како економските ограничувања ги менуваат семејните стратегии; како политичките ставови се прелеваат во доверба кон институциите и во граѓанско учество. Друга насока е подлабоко разграничување меѓу нормативниот идеал и реалната практика преку дополнителни квалитативни интервјуа и животни истории, особено таму каде што се гледа адаптација на нормата кон условите. Вредно би било и понатамошно истражување на внатрешната разновидност во самите заедници, улогата на религиските авторитети во современите медиумски средини, како и улогата на миграцијата и дијаспората во преносот на религиски модели назад во локалниот контекст. Конечно, потребен е и поспецифичен фокус на тоа како младите генерации го преговараат односот меѓу религиозната рамка и современите животни патеки, затоа што токму таму најчесто се гледаат нови форми на усогласување меѓу идеалот и изводливоста.

Во целина, дисертацијата покажува дека исламот во Северна Македонија, како живеана религија во конкретни заедници, функционира како општествена сила што истовремено ориентира, регулира, мотивира и создава припадност. Токму затоа, влијанието на исламот врз општествениот живот на муслиманите не треба да се чита како **една тема меѓу многу**, туку како клуч за разбирање на начинот на кој институциите се доживуваат, се практикуваат и се оправдуваат во секојдневието.

Наодите недвосмислено укажуваат дека исламот има длабоко и структурално влијание врз перцепциите на муслиманите во Северна Македонија за политиката, управувањето и нивната улога во јавниот живот, што ја потврдува тезата за влијанието на исламските учења во политичката сфера.

Емпириските податоци за институцијата семејство јасно покажуваат дека исламот има суштинско и повеќеслојно влијание врз општествениот живот на муслиманите во Северна Македонија, особено преку семејните практики и вредности, со што се потврдува тезата за влијанието на исламските учења во областа на семејството.

Во економската сфера, наодите ја поддржуваат тезата дека исламските учења влијаат врз економското однесување на муслиманите во Северна Македонија. Сепак, тоа влијание не е хомогено — постојат разлики во интензитетот и во начините на

религиозно-правна приспособливост меѓу заедниците, па економијата се јавува како поле каде што исламските норми се присутни, но поразлично артикулирани во практика.

Емпириските наоди укажуваат дека исламот врши јасно и препознатливо влијание врз образовните ставови и практики меѓу муслиманите во Северна Македонија. Со тоа се потврдува тезата дека исламските учења влијаат врз муслиманите во Северна Македонија во областа на образованието.

Во рамките на демографијата, тезата дека исламот влијае врз општествениот живот на муслиманите е потврдена: религиозните ориентации го обликуваат гледањето на бројот на деца и семејната големина, стратегиите за помирување со животните услови, нормите за брак и критериумите за брачен избор.

Овој заклучок не ја сведува религијата на едноставна причина, туку ја поставува како компас што ја поврзува личната биографија со општествениот поредок — и токму во таа поврзаност се гледа и нејзината моќ да менува, но и да стабилизира.

КОРИСТЕНА ЛИТЕРАТУРА

Al-Ghazali. 1962. *Ihya Ulum al-Din* [The Revival of the Religious Sciences]. Translated by Nabih Amin Faris. Lahore: Sh. Muhammad Ashraf Publishers.

Al-Kasani, Ala' al-Din. 1986. *Bada'i al-Sana'i fi Tartib al-Shara'i* [The Marvels of Craft in the Orders of Islamic Laws]. Cairo: Dar al-Haadeth.

Allen, Shaonta' E., and Saugher Nojan. 2023. *Virtual Issue: Religion*. Social Problems 70, no. 1: 1-20.

Al-Nawawi. Yahya ibn Sharaf. 1996. *Sharh Sahih Muslim (Commentary on Sahih Muslim)*. Translated by Adil Salahi. Leicestershire, UK: The Islamic Foundation.

Al-Shafi'i, Muhammad ibn Idris. 1987. *Al-Risalah*, trans. Majid Khadduri. Washington, D.C.: Islamic Texts Society.

Al-Shafi'i, Muhammad ibn Idris. 1990 *Kitab al-Umm* [The Book of the Mother]. Cairo: Dar al-Ma'arif

Al-Tabari, Muhammad ibn Jarir. 2001. *Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an* [The Comprehensive Explanation of the Qur'an]. Cairo: Dar al-Hajar.

Auda, Jasser. 2008. *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. London: International Institute of Islamic Thought (IIIT).

Berger, Peter L. 1967. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Garden City, NY: Doubleday.

Berger, Peter L. and Thomas Luckmann. 1966. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Garden City, NY: Anchor Books.

Blake, Judith. 1974. *Family Size and Achievement*. Berkeley: University of California Press.

Bolger, Daniel. 2020. *The Racial Politics of Place in Faith-Based Social Service Provision*. Social Problems 67, no. 3: 456–475.

Bourdieu, Pierre. 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Translated by Richard Nice. Cambridge: Cambridge University Press.

Bourdieu, Pierre. 1986. *The Forms of Capital*. In *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, edited by John G. Richardson, 241–58. New York: Greenwood Press.

Boyle, Helen N. 2006. *Memorization and Learning in Islamic Schools*. London: Routledge.

- Brundage, James A. 1995. *Medieval Canon Law*. London: Longman.
- Caldwell, John C. 1982. *Theory of Fertility Decline*. London: Academic Press.
- Caldwell, John C. 2001. *The Globalization of Fertility Behavior*. New York: Population Council.
- Castells, Manuel. 1996. *The Rise of the Network Society*. Oxford: Blackwell.
- Chittick, William C. 1994. *The Vision of Islam*. New York: Paragon House.
- Cipriani, Roberto. 2021. *The New Sociology of Religion*. Encyclopedia 1, no. 3: 822–830.
- Collins, Randall. 1979. *The Credential Society: An Historical Sociology of Education and Stratification*. New York: Academic Press.
- Cooley, Charles Horton. 1902. *Human Nature and the Social Order*. New York: Scribner's.
- Donner, Fred M. 2010. *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam*. Cambridge, MA: Harvard.
- Duby, Georges. 1974. *The Early Growth of the European Economy: Warriors and Peasants from the Seventh to the Twelfth Century*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Durkheim, Émile. 1956. *Education and Sociology*. Translated by Sherwood D. Fox. Glencoe, IL: Free Press.
- Durkheim, Émile. 1984. *The Division of Labor in Society*. Translated by W. D. Halls. New York: Free Press.
- Durkheim, Émile. 1995. *The Elementary Forms of Religious Life*. Translated by Karen E. Fields. New York: The Free Press.
- Engineer, Asghar Ali. 2005. *The Qur'an, Women, and Modern Society*. New Dawn Press.
- Esposito, John L. 2011. *What Everyone Needs to Know About Islam*. Oxford University Press.
- Esposito, John L. 2016. *Islam: The Straight Path*. Oxford University Press.
- Foner, Nancy. 1997. *The Immigrant Family: Cultural Legacies and Cultural Changes*. International Migration Review 31 (4): 961–74.
- Foucault, Michel. 1978. *The History of Sexuality, Volume 1: An Introduction*. Translated from the French by Robert Hurley. New York: Pantheon Books.

Gerteis, Joseph, Douglas Hartmann, and Penny Edgell. 2020. *Racial, Religious, and Civic Dimensions of Anti-Muslim Sentiment in America*. *Social Problems* 67, no. 3: 456–475.

Giddens, Anthony. 1992. *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love, and Eroticism in Modern Societies*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Grabar, Oleg. 1996. *The Dome of the Rock*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Gutas, Dimitri. 2001. *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbasid Society*. Routledge.

Hallaq, Wael B. 2005. *The Origins and Evolution of Islamic Law*. Cambridge University Press.

Halstead, J. Mark. 2004. *An Islamic Concept of Education*. London: RoutledgeFalmer.

Hitti, Philip K. 1970. *Islam: A way of life*. New York: Macmillan.

Ibn Kathir, Ismail ibn Umar. 2003. *Tafsir al-Qur'an al-Azim [Exegesis of the Great Qur'an]*. 8 vols. Edited by Sami ibn Muhammad al-Salamah. Riyadh: Dar Taybah.

Ibn Khaldun. 1967. *The Muqaddimah: An Introduction to History*, trans. Franz Rosenthal. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Ibn Qayyim al-Jawziyyah. 1973. *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin [Notices to the Signatories of the Lord of the Worlds]*. Riyadh: Dar al-Salam.

Ibn Qayyim al-Jawziyyah. 1973. *Miftah Dar al-Sa'adah [The Key to the Abode of Happiness]*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah

Ibn Qayyim al-Jawziyyah. 2000. *Tuhfat al-Mawdud bi Ahkam al-Mawlad [The Gift to the Beloved Regarding the Rules of the Newborn]*. Translated by Abdul Rahman Ibn Ibrahim. Riyadh: Darussalam

Ibn Taymiyyah, Taqi al-Din Ahmad. 1998. *Al-Siyasah al-Shar'iyyah fi Islah al-Ra'i wa al-Ra'iyyah*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah

Ibn Taymiyyah, Taqi al-Din Ahmad. 1999. *Majmu' al-Fatawa*. Riyadh: Dar al-'Obeikan.

Jones, Arnold H. M. 2000. *The Later Roman Empire, 284-602: A Social, Economic, and Administrative Survey*. Johns Hopkins University Press.

Kennedy, Hugh. 2007. *The Great Arab Conquests: How the Spread of Islam Changed the World We Live In*. Da Capo Press.

- Kimani, Seth. 2024. *The Influence of Religious Beliefs on Social Behavior and Community Cohesion*. International Journal of Humanity and Social Sciences 3, no. 3: 60–73.
- Lapidus, Ira M. 2014. *A History of Islamic Societies*. 3rd ed. Cambridge: Cambridge University Press.
- Le Goff, Jacques. 1993. *Intellectuals in the Middle Ages*. Translated by Arthur Goldhammer. Cambridge, MA: Blackwell.
- Lévi-Strauss, Claude. 1969. *The Elementary Structures of Kinship*. Translated by James Harle Bell and John Richard von Sturmer. Boston: Beacon Press.
- Madden, Thomas F. 2005. *The New Concise History of the Crusades*. Rowman & Littlefield.
- Makdisi, George. 1981. *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Malik ibn Anas. 1989. *Al-Muwatta [The Approved]*. Translated by Aisha Bewley. London: Kegan Paul International.
- Malinowski, Bronisław. 1922. *Argonauts of the Western Pacific*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Mango, Cyril. 2000. *The Art of the Byzantine Empire 312-1453: Sources and Documents*. University of Toronto Press.
- Matevski, Zoran. 2005. *Sociological Analysis of the Religious Situation in Macedonian Post-Communist Society*. Religion and Politics. Blagoevgrad: South-West University “Neofit Rilski”
- Matevski, Zoran. 2008. *The challenges of the sociology of religion in Macedonia after 1991*. Position and achievements of sociology of religion in the former Yugoslav republics: 1991-2007. Niš: Junir
- Matevski, Zoran. 2009. *Some Aspect of the revitalization of religion in Republic of Macedonia after its independence*. Culture in transition–transition in culture (IX Krakow-Skopje sociological seminar). Krakow: Jagiellonian University
- Matevski, Zoran. 2011. *Улогата на религијата во мир и конфликт*. Во зборник: Социологијата и општествените промени. Скопје: Филозофски факултет, стр.183-191
- Matevski, Zoran. 2013. *National and Religious Identity in R. Macedonia in Global Age*. Kosovska Mitrovica: Faculty of Philosophy, University of Pristina
- Matevski, Zoran. 2013. *The Role of the Religion in Post Conflict Period in R. Macedonia*. In Proceedings from the International scientific conference: Global-Local/Local-Global. Skopje: Faculty of Philosophy, pp. 43–56

- Matevski, Zoran. 2014. *Religious Dialogue and "Globalization of Understanding" in R. Macedonia and Balkan Region*. In: Proceedings from the First International Scientific Conference: Social Change in the Global World. Shtip: Goce Delcev University in Shtip, pp. 849-861
- Matevski, Zoran. 2015. *The Influence of Religious Fundamentalism on the Conflicts in the Post Communistic States in the Balkan Region*. Security Dialogues. Vol. 6, Number 2-1, 2015. pp.135-145. Skopje: Faculty of Philosophy
- Matevski, Zoran. 2017. *Reshaping of Religious Identity among the Believers of R. Macedonia in the Global Age*. In: Proceedings from 5-th International Conference "Ohrid-Vodici, 2017" (edited by Rubin Zemon). Skopje: Institute for Socio-Cultural Anthropology of Macedonia, pp. 84-93
- Matevski, Zoran. 2017. *Religious Situation in R. Macedonia and West Balkan Region*. In Collection of Papers: Phd students in science. Blagoevgrad: University Press "Neofit Rilski", pp. 62-72
- Matevski, Zoran. 2017. *Sufism and Religious Tolerance in West Balkan Region*. 3rd International Hamza Nigari Turkic World Cultural Heritage Symposium (Ed. Fariz Khalilli and Metin Hakverdioglu). Samaxi: ADPU
- Matevski, Zoran. 2019. *Attitudes of the Political Elite about Introducing Religious Education in the Public Schools in R. Macedonia*. In: Politology of Religion, A Biannual Conference 2018 (Conference Proceedings). Belgrade, Serbia, pp. 139-152
- Mauss, Marcel. 1990. *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*. Translated by W. D. Halls. London and New York: Routledge.
- Mead, George Herbert. 1934. *Mind, Self, and Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- Meyendorff, John. 1989. *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*. New York: Fordham University Press.
- Moore, Wilbert E. 1963. *Social Change*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Morris, Colin. 1989. *The Papal Monarchy: The Western Church from 1050 to 1250*. Oxford University Press.
- Murdock, George Peter. 1949. *Social Structure*. New York: Macmillan.
- Nadwi, Mohammad Akram. 2007. *Al-Muhaddithat: The Women Scholars in Islam*. London: Interface Publications.
- Nasr, Seyyed Hossein. 2004. *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity*. HarperOne.
- Obolensky, Dimitri. 1994. *The Byzantine Commonwealth: Eastern Europe, 500-1453*. New York: Praeger.
- Pace, Enzo, Luigi Berzano, and Giuseppe Giordan, eds. 2021. *Annual Review of the Sociology of Religion*. Leiden: Brill.

Parsons, Talcott. 1951. *The Social System*. Glencoe, IL: Free Press.

Parsons, Talcott. 1959. *The School Class as a Social System: Some of Its Functions in American Society*. In *Education and Social Change*, edited by Robert F. Spencer, 241–72. New York: John Wiley & Sons.

Parsons, Talcott. 1959. *The School Class as a Social System: Some of Its Functions in American Society*. *Harvard Educational Review* 29 (4): 297–318.

Polanyi, Karl P. 1957. The Economy as Instituted Process. In K. Polanyi, C. M. Arensberg, & H. W. Pearson (Eds.), *Trade and Market in the Early Empires: Economies in History and Theory*. Glencoe: The Free Press.

Polanyi, Karl. 1944. *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*. New York: Farrar & Rinehart.

Rahman, Fazlur. 1982. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. University of Chicago Press.

Ramadan, Tariq. 2001. *Islam, the West and the Challenges of Modernity*. Leicester, UK: Islamic Foundation.

Rempel, Erin. 2016. *Religion and Social Change: The Role of Religious Organizations in Civic Life*. *Journal of Sociology* 52, no. 4: 789–805.

Runciman, Steven. 1970. *The Byzantine Theocracy*. Cambridge University Press.

Sardar, Ziauddin. 2011. *Reading the Qur'an: The Contemporary Relevance of the Sacred Text of Islam*. Oxford University Press.

Schacht, Joseph. 1964. *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Clarendon Press.

Siecienski, Aidan. 2010. *The Filioque: History of a Doctrinal Controversy*. Oxford University Press.

Simmel, Georg. 1903. *The Metropolis and Mental Life*. In *The Sociology of Georg Simmel*, edited by Kurt H. Wolff, 409–24. New York: Free Press.

Stark, R., & Bainbridge, W. S. 1987. *A Theory of Religion*. New York: Peter Lang.

Stein, Peter. 1999. *Roman Law in European History*. Cambridge University Press.

Strothmann, Rudolf. 1957. "Der Islam." In: *Die Religionen der Menschheit*, Band 24. edited by Friedrich Heiler, 1–150. Stuttgart: Kohlhammer.

Townsend, Peter. 1979. *Poverty in the United Kingdom: A Survey of Household Resources and Standards of Living*. London: Penguin Books.

Vesey-FitzGerald, Arthur. 1999. *Muhammadan Law: An Abridgement According to Its Sources*. New Delhi: Taj Company.

Ware, Timothy. 1993. *The Orthodox Church*. Penguin Books. Penguin Books.

Weber, Max. 1946. From Max Weber: *Essays in Sociology*. Translated and edited by H. H. Gerth and C. Wright Mills. New York: Oxford University Press.

Weber, Max. 1978. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Edited by Guenther Roth and Claus Wittich. Berkeley: University of California Press.

Weber, Max. 2002. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Translated by Talcott Parsons. New York: Routledge.

Weeks, John R. 2021. *Population: An Introduction to Concepts and Issues*. 13th ed. Boston: Cengage Learning.

Куран (на оригинален арапски јазик). Комплекс за печатење на Куранот. Медина, Кралство на Саудиска Арабија.

Книги на хадиси:

Ел Бухари
Муслим
Ел Тирмиди
Ебу Давуд
Ибн Маџа
Ел Бејхаки

ПРИЛОЗИ

Прашања од интервјуто

НЕКОЛКУ ИНФОРМАЦИИ ВО ВРСКА СО ИНТЕРВЈУТО:

- Интервјуто е дел од методолошките алатки користени при истражување на темата на докторска дисертација со наслов „Влијанието на исламот врз општествениот живот на муслиманите во Северна Македонија“ на кандидатот М-р Енис Муарем.
- Избрани профили за интервју се: социолози, професори при Факултетот за исламски науки и претставници на верски заедници.
- Давателот на интервјуто е слободен колку и како сака да одговори на следните прашања според лична проценка.
- Прашањата ги подготви м-р Енис Муарем.

ПРАШАЊА:

1. Имајќи го предвид историскиот контекст на човековата цивилизација, од моментот на формирање на друштва, племиња, држави, општества, култури и друг вид заедништва, може ли да ја објасните улогата на религијата во нивното формирање или нејзиното влијание врз тие процеси (доколку мислите дека ја има) и дали може да наведете некој конкретен пример во тој контекст за илустрација на Вашето видување по ова прашање?

2. Како ја цените религиозноста на муслиманите во Северна Македонија генерално? Дали мислите дека нивната религија игра улога во формирање на нивниот идентитет, култура и општење на овие простори. До кој степен влијае религијата врз нивниот општествен живот во Северна Македонија?

3. Исламот како религија опфаќа многу повеќе од верувања и догми. Таа дава насоки и за секојдневниот живот на верникот и муслиманската заедница како и правила кои се однесуваат на едно општество. Од тој аспект, кои се Вашите видувања и анализа за влијанието на исламот кај муслиманите во Северна Македонија во:

А) полето на **политика**. Како би ја оцениле поврзаноста на религиските учења и ова поле кај верниците? Дали мислите дека муслиманите во Северна Македонија се водат од религиски учења при дејствување/недејствување во ова поле? Може ли да наведете конкретни примери кои укажуваат на

влијанието на религиозните учења врз општествениот живот на верниците во државата во оваа општествена институција?

Б) полето на семејство. Како би ја оцениле поврзаноста на религиозните учења и ова поле кај верниците? Дали мислите дека муслиманите во Северна Македонија се водат од религиозни учења при дејствување/недејствување во ова поле? Може ли да наведете конкретни примери кои укажуваат на влијанието на религиозните учења врз општествениот живот на верниците во државата во оваа општествена институција?

В) полето на економија. Како би ја оцениле поврзаноста на религиозните учења и ова поле кај верниците? Дали мислите дека муслиманите во Северна Македонија се водат од религиозни учења при дејствување/недејствување во ова поле? Може ли да наведете конкретни примери кои укажуваат на влијанието на религиозните учења врз општествениот живот на верниците во државата во оваа општествена институција?

Г) полето на образование. Како би ја оцениле поврзаноста на религиозните учења и ова поле кај верниците? Дали мислите дека муслиманите во Северна Македонија се водат од религиозни учења при дејствување/недејствување во ова поле? Може ли да наведете конкретни примери кои укажуваат на влијанието на религиозните учења врз општествениот живот на верниците во државата во оваа општествена институција?

Д) полето на демографија. Како би ја оцениле поврзаноста на религиозните учења и ова поле кај верниците? Дали мислите дека муслиманите во Северна Македонија се водат од религиозни учења при дејствување/недејствување во ова поле? Може ли да наведете конкретни примери кои укажуваат на влијанието на религиозните учења врз општествениот живот на верниците во државата во оваа општествена институција?

Прашања од анкетниот прашалник

На која годишна возраст припаѓате?

1. 18-24
2. 25-35
3. 36-50
4. 51+

Колку се важни за тебе исламските учења (исламската религија) во носење на одлуки во однос на твоите општествени активности и учество во општеството?

1. Многу важно
2. Делумно
3. Само за одредени сегменти кои ми се мене важни
4. Воопшто не е важно

Дали мислиш дека муслиманите треба да се однесуваат според исламските учења во едно општество?

1. Да, во целост
2. Само во одредени делови (како етика и морал)
3. Треба да е право на избор на верникот како општи
4. Во секуларно општество, муслиманот треба да се однесува исклучиво според нормите и правилата на тоа општество

Како исламските учење влијаат на твоите ставови за политиката и владеењето?

1. Исламските учења силно влијаат на моите ставови и верувам дека политиката и управувањето треба да бидат тесно усогласени со исламските принципи
2. Исламските учења донекаде влијаат на моите ставови, но исто така ги земам предвид и други фактори, како што се културни, социјални или современи политички идеи
3. Исламските учења имаат малку влијание врз моите ставови, бидејќи давам приоритет на секуларни или нерелигиозни перспективи за политиката и управувањето
4. Исламските учења воопшто не влијаат на моите ставови за политиката и управувањето

Дали веруваш дека учеството во изборен процес е во спротивност со исламските учење?

1. Да
2. Не, мислам дека учеството во изборен процес е во согласност со исламските учења и е начин да се придонесе во општеството

3. Делумно, во случаи кога има **фетва** од верските челници и општа корист за муслиманите да учествуваат на избори

Дали твоите верски убедувања влијаат врз изборот за кого гласаш на избори?

1. Да, гласам само за кандидати и партии кои работат во корист на интересите на муслиманите
2. Не се водам од верски учење при одлучување за кого гласам
3. Не гласам на избори

Дали учествуваш во/ поддржуваш протести/демонстрации?

1. Да, безусловно
2. Да, само во протести кои се однесуваат за верските права и слободи
3. Не, бидејќи учеството во протести е во спротивност на исламските учења
4. Не учествувам/поддржувам протести (од други причини)

Дали го следиш мислењето на твоите верските лидери/имами/оци за политички прашања?

1. Да, во целост
2. Делумно, при што сакам да го чујам нивното мислење
3. Не, тие не треба да се мешаат во политичкиот живот на граѓаните

Дали мислиш дека верскиот идентитет е поважен од националниот/граѓанскиот?

1. Да
2. Не, националниот/граѓанскиот е поважен
3. Еднакви се по важност
4. Немам мислење

Какво е твоето разбирање за семејството како општествена институција?

1. Семејството го разбираам и практикувам само преку исламската регулатива
2. Исламските учење влијаат врз моето разбирање за семејството како општествена институција, но исто така во предвид ги земам и другите културни и модерни перспективи на семејството
3. Исламските учење малку/не влијаат врз моето разбирање за семејството како општествена институција

Кои се твоите ставови за склучување брак?

1. Бракот треба да се склучи исклучиво според верските норми
2. Бракот треба да се склучи според верските норми и дополнително на тоа според цивилниот закон поради потреба
3. Бракот треба да се склучи само според цивилниот закон. Верските норми треба да бидат само традиција

Кој е твојот став за полигамијата?

1. Ја поддржувам и ја/ би сакал да ја практикувам
2. Ја поддржувам, но не ја практикувам
3. Не ја поддржувам поради неможноста во државата законски да се воспостави
4. Не ја поддржувам

На кои вредности и принципи им даваш приоритет при воспитување на деца?

1. Ги приоритизирам исклучиво исламските вредности и принципи како што се строгиот монотеизам (теухид), искреност, чесност, сочувство, придржување до исламските прописи и целосно покорување на исламската догма
2. Претпочитам комбинација на сите исламски вредности и модерни принципи како што се независност, критично мислење и општествена одговорност
3. Се водам, генерално, само според моралните исламски вредности како учтивост, добрина и правичност, без да се фокусирам многу на исламските учења
4. Не се фокусирам на некои вредности и принципи при воспитување на деца

Дали следиш некои конкретни исламски практики и традиции за одржување и зацврстување на семејните врски?

1. Да, преку редовно посетување на членови на семејството, собирање и среќавање во џамија, заедничко прославување на празниците и помагање во нужда
2. Да, најчесто за време на празниците и други семејни пригоди
3. Не следам некои конкретни исламски практики и традиции за одржување и зацврстување на семејните врски

Кое тврдење најдобро го опишува твојот став за улогите на мажите и жените во домашната работа?

1. Мојата вера поттикнува специфични улоги за мажите и жените
2. Мојата вера поттикнува споделени одговорности
3. Мојата вера не влијае на мојот став за ова
4. Не сум сигурен/на како мојата вера се однесува на ова

Дали веруваш во хиерархија во семејството?

1. Да, при што мажот е на чело на таа хиерархија
2. Да, при што родителите се на чело, а тие се еднакви
3. Сите членови на семејството се еднакви

Кој од следниве квалитети би го сметале за најважен при избор на сопруг/сопруга? (Изберете еден)

1. Религиозна посветеност
2. Добар карактер/моралност
3. Ниво на образование
4. Финансиска стабилност
5. Физички изглед
6. Семејно потекло

Кое тврдење најдобро го опишува вашиот став за вклученоста на семејството во изборот на партнер?

1. Мојата вера поттикнува вклученост на семејството во изборот на сопруг/сопруга
2. Мојата вера поттикнува индивидуален избор
3. Мојата вера не влијае на мојот став за ова
4. Не сум сигурен/на како мојата вера се однесува на ова

Дали се водиш според верските принципи за тоа кои работни позиции се повољни а кои не?

1. Да, верата наложува во кои сфери и кои работни позиции ни се дозволени а кои мора да ги одбегнуваме (како работа поврзана со камата, коцка, алкохол и др.)
2. Да верата наложува одредени правила, но не се чувствувам ограничен при изборот на мојата работа
3. Се обидувам да се водам според верските правила, но современото општество ме ограничува

Дали го следиш исламскиот принцип на отстранување од сите финансиски активности во кои каматата е вклучена?

1. Да во целост
2. Да освен во делови за кои има **фетва** за дозвола во склад со современите услови и нужност
3. Се обидувам колку можам, но принуден сум во одредени сегменти
4. Не, бидејќи современиот економски систем така функционира

Дали редовно ја исполнуваш верската должност давање зекат?

1. Да
2. Не

Дали пристапуваш кон давање финансиски донации (садака) како дело кое се препорачува во верата?

1. Да, кога и да сум во можност
2. Многу ретко
3. Не

Како ја разбираш целта на образованието?

1. Верувам дека образованието е средство за стекнување знаење за подобро служење на Аллах, придонесување за општеството и исполнување на световните и духовните одговорности
2. Исламот игра важна улога, бидејќи нагласува потрага по знаење, но исто така го гледам образованието како начин за постигнување личен и професионален успех
3. Исламот игра мала улога, бидејќи главно го гледам образованието како алатка за напредок во кариерата и личен развој, со малку поврзаност со религиозните учења
4. Исламот не игра улога во обликувањето на моето разбирање за целта на образованието

Дали мислиш дека стекнувањето знаење е верска обврска?

1. Религиското знаење е верска обврска како и световното знаење во рамки на тоа што ќе ми служи овоземски
2. Само религиското знаење е верска обврска
3. Само световното знаење е верска обврска, додека религиското се препорачува
4. Не мислам дека стекнувањето знаење и кој било вид образование е поврзано со верските обврски

Кои се твоите видувања за образованието на мажите и жените?

1. Верувам во важноста на образованието за мажите и жените подеднакво, бидејќи потрагата по знаење е должност за сите муслимани
2. Исламските учења го поддржуваат образованието за мажите и жените, но верувам дека нивните улоги во општеството можат да влијаат на видот на образованието што го следат.
3. Мажите и жените треба да имаат пристап до образование, но јас му давам приоритет на образованието за мажите како примарни снабдувачи
4. Исламските учења не влијаат на моите ставови за образованието на мажите и жените

Дали мислиш дека исламските учења треба да бидат вклучени во формалниот образовен систем на Северна Македонија?

1. Да
2. Не

Како го балансираш религиозното образование со световното образование во твојот живот или во животот на твоите деца?

1. Давам еднаква важност на религиозното и световното образование, осигурувајќи дека и двете се интегрирани во секојдневниот живот или во учењето на моите деца
2. Приоритет му давам на световното образование, но се грижам религиозното образование да се предава дома или преку заеднички програми

3. Приоритет давам на религиозното образование и го вклучувам световното образование по потреба за практични цели
4. Не балансирам активно помеѓу религиозното и световното образование, фокусирајќи се повеќе на едното отколку на другото

Кој тип на образовна средина лично ја претпочита за себе или за вашите деца?

1. Мешано (момчиња и девојчиња заедно)
2. Полова сегрегација (само момчиња или само девојчиња)
3. Без преференција

Кои се твоите ставови за големината на семејството и имањето деца?

1. Верувам дека имањето поголемо семејство се охрабрува за зајакнување на муслиманската заедница и исполнување на религиозните одговорности
2. Исламските учења влијаат на моите ставови, но исто така ги земам предвид практичните фактори, како што се финансиската стабилност и личните капацитети при одлучувањето за големината на семејството
3. Исламските учења имаат малку влијание врз моите ставови, бидејќи приоритет давам на личните или културните преференции пред религиозните насоки
4. Исламските учења не влијаат на моите ставови за големината на семејството или имањето деца

Како ги балансираат исламските учења кои поттикнуваат поголемо семејството со економските или општествените фактори во Северна Македонија?

1. Им давам приоритет на исламските учења за големината на семејството и верувам дека Аллах снабдува за семејството, без разлика на економските или општествените предизвици
2. Се обидувам да ги балансирам исламските учења со практични размислувања, како што се финансиската стабилност, домувањето и пристапот до образование и здравствена заштита.
3. Им давам приоритет на економските и општествените фактори пред исламските учења при одлучувањето за големината на семејството.
4. Не ги земам активно предвид исламските учења при донесувањето одлуки за големината на семејството.

Која возраст ја сметаш најсоодветна за стапување во брак?

1. 18-21
2. 22-25
3. 26 или повозрасна

Кое е твоето мислење за интеррелигиски брак (во рамки на тоа што верата го дозволува)

1. Целосно го подржувам
2. Претпочитам сопружник/чка од иста религија
3. Немам став по ова прашање