

**Saeid Abedpour**

## SEKULARNO DRUŠTVO I RELIGIJA

### REZIME

Sekularni i religijski fundamentalizam obično priječe put bilo kakvom racionalnom promatranju odnosa između religije i sekularnog društva. Religija je izuzetno složen pojam i svaka vrsta sučeljavanja sa sekularizmom ovisi o našem viđenju same religije. Sekularno društvo nije tek jedan apstraktan pojam, a uloga religije u jednom društvu umnogome je vezana za njene različite interpretacije.

**P**ostoji li između sekularnog društva i religije duboka suprotnost koja uvjetuje da prihvatanje jednog znači odbijanje drugog? Sekularni i religijski fundamentalizam obično priječe put bilo kakvom racionalnom promatranju ovoga odnosa i izričito odbacuju ispravnost onog drugog. Sekularizam je jedan od onih osnovnih pojmova kojima se hrani moderno zapadno mišljenje. Ovaj pojam nije naišao na jednak odjek i reakcije u muslimanskim i kršćanskim društvima. Većina zapadnih mislilaca sljedbenika Kantove misli vjeruju kako je u ondašnjim društvima religija izgubila svoju društvenu ulogu i postala isključivo individualno pitanje. Neki, opet, uz diplomatski respekt i uvažavanje naizgled Crkve, poriču društvenu ulogu religije zadržavajući je na polju duhovnoga. Jedan mislilac u zapadnome

društvu kazat će kako on živi u sekularnom društvu u kojem religija ne determinira etičke i društvene odnose. Charles Taylor, engleski filozof, protivi se interpretaciji prema kojoj je to društvo iz kojeg je Bog protjeran. On će kazati kako nije zamislivo da bismo ikada i poželjeli živjeti u jednom takvom društvu i to jedan duži period. Komunisti su proživjeli upravo jedno takvo iskustvo. Ali, Tejlor vjeruje kako sekularizam nije protjerao boga iz društva nego je postrance ostavio religiju u njenom socijalno afirmiranom obliku. Generalno, sekularno društvo nastoji do najmanjih mogućih okvira minimalizirati mjesto i ulogu religije, ne samo u sferi političkoga djelovanja, nego i u socijalnim, pa i etičkim domenima. Slika koju o religiji ima današnji Zapad jeste slika srednjovjekovnog kršćanstva.

U društvenoj predodžbi (rimokatoličkog) kršćanstva, Bog je nezaobilazan. Tako, naprimjer, za francusko kraljevstvo u srednjem vijeku veže se teza prema kojoj sva moć kraljevstva doživljava svoje ozbiljenje u vidu svjetskog poretka samo ondje gdje vlada nebesko kraljevstvo u kojem Crkva zauzima poseban položaj. U jednom takvom ozračju imaju smisla svi sakralni obredi ali i ceremonije ustoličenja i krunisanja kraljeva.

Zagovornici sekularnog društva vjeruju kako Bog više nije izvor moralnog poretka, nego je moderni moralni poredak determiniran uzajamnim interesima pojedinaca. Oni smatraju kako pretpostavka po kojoj je Bog izvor moralnog poretka može biti prijatnom onim socijalnim olakšicama koje na zadovoljavajući način određuju javni život modernog čovjeka. Ovakva viđenja uzrok su što se na kršćanstvo gleda kao na nešto nepotrebno čovjeku. No i pored svih nastojanja da se religija izopći iz modernog i postmodernog društva, ona se ponovo javlja, vršeći svoju moralnu i društvenu ulogu.

Muslimani imaju drugačiji pristup sekularizmu. U historiji islama džamija nije imala ulogu crkve, a ni muslimanski vjerski prvaci i učenjaci nisu imali političku moć koja bi se mogla porediti sa položajem papa u srednjem vijeku. Osim toga, sekularizam za muslimanski svijet predstavlja novinu sa kojom se tek suočava, a koja je jedna od stečevina zapadne civilizacije. Nasuprot nastojanjima prozapadnih muslimanskih intelektualaca koji su početkom dvadesetog stoljeća zagovarali sekulariziranje svojih društava, muslimani u današnjim okolnostima zalažu se za prilagođavanje domicilnoj kulturi i religijskim tradicijama. Sekularizam nije uspio promijeniti tradicionalna društva i sada ta društva nastoje religijski odrediti sekularne pojmove i kategorije. Izuzev onih muslimanskih zajednica koje

su pod komunističkom vlašću proživjele iskustvo jednog oblika agresivnog sekularizma, ostatak muslimanskog svijeta balansirao je između sekularnog i religijskog društva. Muslimani žive u okvirima tradicije, a njihova okrenutost tradicijskim vrijednostima i elementima dodatno je podstaknuta neuspješnim iskustvima sa sekularizmom. U društvima poput Turske, u kojoj je na vlasti sekularna vlast po Ataturkovom modelu, religija je očuvala svoju moralnu i socijalnu ulogu. Ataturkov projekat pozapadnjačenja turskoga društva doživio je neuspjeh, i danas u ovoj zemlji malo ko praktično vjeruje u ideju sekularizma. Svi se zalažu za neku vrstu pomirenosti vjerskog i svjetskog, u moralu i društvu. U religijskoj tradiciji (muslimana) ne postoji distinkcija između religije i svjetovnog života. Ovosvjetski život u muslimanskoj tradiciji nije anatemisan već, naprotiv, ima atribut sakralnog i nije izložen onoj vrsti pokude koju možemo naći u tradiciji kršćanske crkve. Ipak, pojava novog pojma – sekularizma, kao neminovne posljedice ekspanzije zapadne kulture i civilizacije, nametnula je i u muslimanskim zajednicama nove dileme i pitanja koji im ranije nisu bili imanentni.

Svakako, sekularizam je donekle uspio polučiti novo propitivanje muslimana u njihovoj tradiciji i tradicionalnom načinu života, dovodeći u pitanje njegovu efikasnost i produktivnost. Zanimljivo je da u vremenu koje je prethodilo dolasku zapadnih pojmova na prostore islamske kulture i civilizacije, pojam “tradicionalnog društva” nije bio aktuelan. Zapad je aktueliziranjem ovih novih pitanja ustvari pokrenuo nastojanje da se izmijeni kultura i historija muslimana, a pojam tradicije i tradicionalnog u muslimanskim zajednicama rezultat je njihove samosvijesti naspram zapadne civilizacije. Mislioci poput Genona, Schuona i S. H. Nasra pojam tradicija razumijevaju kao suprotan pojmu zapadne materijalističke civilizacije. U djelima autora iz ranijih razdoblja, tradicija uopće nije tretirana u ovom novom značenju, jer oni su živjeli u tradiciji, pa u takvom kontekstu nije bilo ni riječi o pojmu tradicije. Naravno, u muslimanskim društvima tradicija nije samo religijska, nego i kulturna i politička.

S druge strane, u vrijeme političkog slabljenja ovih društava, tradicija postaje zatvorenom, sve manje fleksibilnom, gubeći sposobnost postavljanja pitanja. Zato sekularizam kao novi izazov uspijeva zainteresirati i inspirirati intelektualce tih zajednica. Sekularizam u svim sferama života pred tradiciju postavlja nove izazove i nudi nove stavove čije potpuno prihvatanje vodi kulturološkom nestajanju tradicije. Rasprava o sekularizmu u današnjim

okolnostima razlikuje se od njegova aktueliziranja u drugoj polovici dvadesetog stoljeća. Obris i suština ove ideologije u njenoj društvenoj formi su u znatnoj mjeri konkretizirani, pa ova politička misao danas ima i snažne kritičare koji neizbježno postavljaju pitanje religije u društvu.

Uglavnom se u definicijama ne razaznaje distinkcija između sekularizma i sekularizacije. Čini se kako uobičajene definicije koje sekularizam predstavljaju kao “odvajanje religije od vlasti u novom dobu” ili “scienticiziranje i racionaliziranje društva” i nisu potpuno precizne. Ono što se među savremenim sociolozima i proučavateljima religije spominje kao sekularizacija religije nije njeno scienticiziranje ili filozofiranje, nego uklanjanje i marginaliziranje religije i njenog utjecaja u društvu i praktičnom životu ljudi.

Sasvim je očita razlika između sekularizma i sekularizacije. Sekularizam označava jedno učenje i ideologiju, a sekularizacija je proces. Sekularizam je pravac mišljenja koji ima svoje posebne pretpostavke i načela, dok je sekularizacija fenomen koji se ozbiljuje u vanjskome svijetu, u ljudskoj zajednici. Sekularizacija je proces potiskivanja religije ili desakraliziranje društva, a sinonime za ovaj pojam nalazimo i u izrazima kao što su: konvencionaliziranje, profaniziranje, i slično. Dakle, sekularizacija je proces kojim religijsko mišljenje, djelovanje i religijske institucije gube svoju ulogu i značaj u društvu. Da li religija tokom povijesti, pod utjecajem različitih fenomena i činilaca, biva sekulariziranom ili ne te da li je sekularizacija neizbježan historijski proces ili ga se, pak, može predvidjeti i preduprijediti, pitanja su koja ne treba poistovjećivati (a to se vrlo često čini) sa sekularizmom kao ideologijom i načinom viđenja čovjeka i svijeta. Dekadencija religije, smanjenje prisustva religije i religijskih manifestacija u društvu, kulturi, umjetnosti, obrazovanju, vlasti, upravi i politici, proces je kojeg sociolozi obično imenuju sekularizacijom. Ova riječ nastala je iz latinskog korijena *sekularis*, tj. svjetovno, profano. Spomenuti proces sociolozi ponekad imenuju i kao individualiziranje religije, marginaliziranje religije ili pretvaranje religije u svojevrstan hobi. A sekularizam je, rekli smo, specifičan način mišljenja ili jedan zaseban svjetopogled koji je u tijesnoj vezi sa modernizmom i potiranjem tradicionalnog, a neporeciva je i njegova sukladnost sa ateizmom. Ovo viđenje čovjeka, društva i svijeta odavno se temelji na scientizmu i racionalizmu u smislu apsolutnog povjerenja u dostignuća nauke i meritornost i samodovoljnost ljudskog razuma u uređenju svijeta i života u njemu. Sekularizam kao antireligijska ideologija, kako ga označavaju

brojni sociolozi, temelji se na brojnim izvorima, pretpostavkama i načelima, od kojih ističemo najvažnije:

racionalizam i humanistička samodovoljnost razuma,  
relativizam, epistemološki i etički,  
antitradicionalizam,  
modernizam,  
apsolutni liberalizam,  
ateizam i scienticismizam.

Svaka rasprava o sekularnom društvu i religiji temelji se na određenom razumijevanju i definiranju same religije. Bez konkretne i koncizne definicije religije, njene uloge, njenih elemenata i djelovanja, ne možemo govoriti ni o profaniziranju, konvencionaliziranju, racionaliziranju i, na koncu, ne možemo govoriti o sekulariziranju religije. Dakle, preduvjet za govor o sekularizaciji religije je njeno definiranje i razumijevanje. Stoga je i svaka diskusija o sekularizmu nužno uvjetovana specifičnim poimanjem religije. Ako se religija transformira u osjećaj i stanje čovjekove zbunjenosti, onda više ne može biti govora o njenom promicanju i širenju njene poruke niti će u njoj biti mjesta uvjerenjima, religijskim obredima i manifestaciji religije uopće, jer emocija je fenomen sasma lične prirode kojega ne možete u potpunosti prenijeti na drugoga. O tom fenomenu možete samo saopćiti vlastite dojmove, a takvo saopćavanje ne znači prenošenje samog fenomena u njegovoj zbilji. Ako kažemo da je religija ustvari religijska spoznaja koja nastaje i obitava u ljudskim umovima, opet nismo definirali religiju u svoj njezinoj metafizičkoj i socijalnoj punini. Religija se ne može ograničiti ni na vjerovazak, kao skup religijskih propisa. Maks Veber u svojoj definiciji religije diskutira pitanje slabljenja utjecaja religije kao posljedice intelektualnog razvoja čovjeka koji je uvjet demistificiranja svijeta. Po njemu, ovaj razvoj postepeno dovodi do potpunog slabljenja prisustva i utjecaja religije u čovjekovu životu, tj. do sekularizacije religije. Veber, dakle, religiju vidi kao jednu misterioznu ili mistificirajuću pojavu. Emil Dirkhem će, pak, ustvrditi kako se religija ne može definirati kao misterija. Religija, dakle, nije tek skup tajni. Ona im različite aspekte i dimenzije, racionalne i spoznajne, obredoslovne, moralne i duhovne, umjetničke i estetske, historijske i mitološke, socijalne i iskustvene, ali i svojevrsnu metaracionalnu (ne iracionalnu ili anti-racionalnu) i metafizičku dimenziju. U Veberovoj definiciji ne pravi

se razlika između tajanstvenog (misterioznog) i nepoznatog. A misterija nije uobičajena čovjekova nepoznanica, koja s intelektualnim i znanstvenim napretkom biva spoznata. Misterija se ne može spoznati konvencionalnim znanjima i edukacijom. Jer, uopće ljudska znanost i misao nemaju pristupa u sferu misterioznog. Intelektualni i znanstveni razvoj rezultira prevazilaženjem gledanja na svijet kao misteriju i tajanstvo, koje je bilo uvjetovano ljudskim neznanjem. Ali, tajne religije pripadaju metafizičkom i metaracionalnom svijetu, nedostupnom pozitivnoj nauci. Dakle, potpuno je neopravdana bojazan da će razvoj nauke i, veberovski kazano, racionalizacija religije dovesti do njenog potpunog povlačenja iz čovjekova života.

S druge strane, religiju možemo definirati i sukladno tradiciji iranskih filozofa poput Suhrevardija, prema kojem je temelj religije u raz/umu ('aql), ali ne u kantovskom ili aristotelovskom značenju ovog pojma koje je ograničeno na "partikularni raz/um" nego u punini njegovog zbiljskog značenja. Postoje, naime, zbilje koje su onom partikularnom raz/umu nespoznatljive i njihovo spoznavanje moguće je ozbiljiti tek u sferi univerzalnog uma. A to je onaj metafizički prostor ozbiljenja izravnog, uprisutnjenog znanja, zahvaćenog iz samog okeana vilajeta kao univerzalnog kraljevstva spoznaje i vrhunca savršenstva uma kao takvog. To su najuzvišeniji stadiji ljudske spoznaje ukorijenjeni u izvornoj tradiciji – religiji, božanskoj objavi, duhovnom kraljevstvu vilajeta i božanskoj mudrosti. Ove kategorije nisu izvan dosega uma. Stoga, um se u kontekstu rečene tradicije i definira na način koji omogućuje dostizanje i ovih nivoa spoznaje. U uspinjućoj vertikali uma, na najvišim stupnjevima obitavaju vjerovjesnici kao glasonoše Riječi Božije, Bogu bliski prijatelji i istinski teozofi.

Suhrevardijeva stupnjevita klasifikacija teozofije polazi od filozofskog dijalektizma kao najnižeg stupnja uma a završava kušanom razotkrivajućom teozofijom u izvornom značenju ovoga pojma, kao njegovim najvišim stupnjem ili zbiljskim umom par excellence. Ali, kako ljudi u svojim analizama i procjenama za mjeru i kriterij uzimaju onaj partikularni um, to se između uma i božanske objave tradirane kroz religiju kao sveto predanje obično stavlja znak suprotnosti ili proturječja. Odatle potječe i Kantov stav o umu, jer Kantov um je onaj partikularni. A u mišljenju istaknutih muslimanskih filozofa (teozofa) zbiljski um je onaj božanski, univerzalni. U percepciji i razumijevanju pojmova iz sfere relevacijskog – božanskog, kao mjera i kriterij treba nam služiti upravo ovaj, rekli bismo, transcendentni um. U

vezi s odnosom um – božanska objava treba napomenuti i sljedeće: Ako partikularni um uvijek djeluje individualno i ograničeno, onda će spomenuta “konfrontiranost” uma i objave ostati neriješenom. Jer, partikularni um sa sebi svojstvenim stupnjem slobode i mogućnostima djelovanja neće biti kadar riješiti ovo pitanje. Kant u svojoj kritici “čistog uma” ustvari tretira partikularni, ne univerzalni um. Međutim, Platon, filozof čije mišljenje se u velikoj mjeri podudara sa religijskim, um ne promišlja u značenju partikularnog uma. Za Platona, filozof je onaj ko svoje filozofirajuće mišljenje započinje dijalektičkim metodom i praktičnim umom, a onda, hodeći putem ljubavi, spoznaje i *erosa*, dotiče stupanj savršenstva uma. Dakle, partikularni um, kako su ga razumijevali Platon ili Suhrevardi, ili mora obratiti se božanskoj mudrosti, univerzalnom umu, jer dijalektički um nema pristupa uzvišenim istinama a da mu ne pripomogne ona kušana, razotkrivajuća mudrost, ili pomoć mora tražiti u božanskoj objavi čija svrha i jeste uputa umu i njegovo usavršavanje. Kada Gazali govori o “prostoru” s onu stranu uma, prostoru kojeg um nije kadar dokučiti, može se kazati da, ustvari, “prostor” s onu stranu uma jeste sam um. Naravno, ovaj “prostor” jeste s onu stranu uma ako mislimo na partikularni um, no u odnosu na univerzalni um ne postoji nikakav “drugi prostor”.

Ova različita poimanja pokazuju svu složenost religije koja se u obliku različitih fenomena manifestira u vanjskome svijetu. Rečene definicije ustvari su nastale kao proizvod promatranja religije sa različitih aspekata.

Gledano sa ovog aspekta, ne možemo se složiti sa površnim fundamentalističkim ili sekularističkim poimanjima religije, te u vezi s temom ovog rada, moramo dublje promotriti i spoznati sekularno društvo i religiju. Možda bismo, za početak, mogli i prihvatiti općepoznatu definiciju religije po kojoj je ona skup propisa i naučavanja božanskog porijekla. Ali, treba vidjeti kakav je odnos sekularizma spram egzoterijskog i ezoterijskog aspekta religije. Kakav je odnos između vjerezakona i sekularizma? Kakav je odnos same suštine i nutrine religije spram sekularizma?

Zapadno iskustvo sekularizma razlikuje se od onog u muslimanskim društvima. Sekularizam je i nastao na Zapadu, gdje se modernizam pokazao efikasnijim od tradicionalizma. Ovakav modernizam je nužno zahtijevao i sračunato, namjerno i voljno napuštanje, reformiranje ili zanemarivanje nekih kategorija tradicionalne i temeljne religijske doktrine. Stoga je ideologija sekularizma aktuelizirana kao djelatni mehanizam za izbavljenje iz svijeta

religije. U važećem tekstu Starog zavjeta nalazimo neke religijske zapovijedi i propise čija primjena je u modernom društvu nezamisliva, da ne kažemo nelegalna. Ovo, međutim, u zapadnom svijetu ne stvara nikakav problem, jer malo je uopće ljudi koji vjeruju da se u potpunosti i koncizno mora živjeti u skladu sa propisima i porukama Indžila. Crkva u svom nastojanju da privuče i održi što veći broj sljedbenika svoje vjere naglašava uglavnom Isaovu duhovnu poruku. Humanizam i modernizam su kršćanstvo sklonili ustranu i kršćanski moral zamijenili konvencionalnim normama i etičkim načelima. Naravno, ovo ne znači potpuni poraz kršćanstva, nego njegovu marginalizaciju, čije implikacije se manifestiraju i kroz moralnu krizu vidljivu u ekonomskoj i političkoj sferi života nekih bogatih kršćanskih zemalja. Ova kriza prenesena je i u druga društva.

Temeljno pitanje suočavanja sa sekularnim društvom nije njegovo potpuno odbacivanje, niti potpuno prihvatanje, već je to, prije svega, pitanje našega pristupa samoj religiji i ugla iz kojeg je promatramo. Ako je čovjekov pogled na univerzum religijski, onda čovjek sve dimenzije svoga prirodnog, materijalnog života vidi čvrsto vezanim za onostrano i skriveno, pa u svojim prirodnim postupcima i svakodnevnim ponašanjima nikada ne zanemaruje nutrinu, suštinu stvari koja determinira njihovo vanjsko pojavljivanje. On, onda, sva svoja djela i postupke, kako u sferi individualnog tako i u prostoru svoga socijalnog bitisanja, objašnjava upravo na temelju svoje vjere u onostrano, skriveno. U religijskoj ontologiji, priroda nije sva (bivajuća) zbilja. Naprotiv, ona je tek njen najniži stupanj. Dakle, prirodi je pretpostavljena natprirodna egzistencija koja determinira i samu prirodu. Imena, nazivi i pojmovi kojima se u različitim religijskim kulturama označava osjetilni svijet govori o njihovom religijskom (religioznom) viđenju tog svijeta. Tako u pojmovlju imanentnom muslimanskom kulturno-civilizacijskom krugu ovaj se svijet naziva "al-'alam" (ar. znak, biljeg, oznaka), tj. kao znak koji upućuje na postojanje nečeg što on označava ili kao "dunja", izraz koji u arapskom jeziku označava blizinu. Nadalje, u islamskome pojmovlju prirodnim pojavama pripisuje se odrednica znaka, svjedočanstva, posvjedočenja, a svi ovi pojmovi govore o postojanju i onoga što se označava, o čemu se svjedoči, dakle, onostranog, skrivenog i konačnog. Obuhvatnost i prisutnost onostranog bojom religije boji svekoliku pojavnost i sve dimenzije i aspekte čovjekova življenja. Zato odvojenost religije od individualnog ili komunitarnog, socijalnog života, odnosno odvojenost religije od svijeta

prirode, je teorija koja nastaje i razvija se samo u okrilju jednog nereligijskog, agnostičkog gledanja na svijet i čovjeka u njemu.

Samo čovjek koji svijet (univerzum) ne vidi kao odraz njegove onostrane, skrivene zbilje može na religijska uvjerenja gledati kao na svojevrsan ljudski umišljaj, individualnu ili društvenu savjest ili, pak, psihičke nagone određenih grupa i pojedinaca. Čovjek čije je viđenje svijeta religijsko vjeruje u onostrano i skriveno koje ne bivstvuje paralelno sa pojavnim bitkom stvari nego taj bitak stanuje u onom skrivenom, pa se onda nikakva realnost ne može percipirati i u potpunosti spoznati bez uzimanja u obzir i rečene skrivene stvarnosti.

Zamišljanje postojanja zbilje koja u svim stvarima i pojavama ima determinirajuće prisustvo, ali ne i u čovjekovom individualnom i socijalnom životu, paradoksalno je i besmisleno. Stoga u kulturama koje se temelje na religijskoj spoznaji svijeta i čovjeka i ne nalazimo pojmove kojima bi se označila takva odvojenost. Tako Bernard Lewis s pravom tvrdi kako među muslimanima nije postojao pojam koji bi bio sinonim pojmu "secular". Ovaj i slični pojmovi nastali su i korišteni u materijalističkim kulturama, a kada dođe do njihovog prenošenja u ozračja religijskih kultura, onamo im ne nalazimo odgovarajuće sinonime.

Religijsko objašnjenje života proizvod je obaviještenosti i svijesti o skrivenom, svijesti koja prelazi okvire osjetilnog ili racionalnog opažaja. Jer, o postojanju ili nepostojanju skrivenog, onostranog svijeta ne može nas obavijestiti osjetilna, ali ni racionalna percepcija osim na nivou generalija. Dakle, naš nas partikularni um može tek obavijestiti o mogućem postojanju nadosjetilnog, pa i dokazati to postojanje, ali nam ne može ponuditi obavijesti o njegovoj kakvoći i specifičnostima. Obaviještenost o osobnostima ezoterijskog aspekta svih stvari i pojava moguće je postići tek snagom spoznaje koja obujmljuje i svijet skrivenog, a ta spoznaja, koja znači izravno motrenje skrivenog, jeste religijska spoznaja izražena kroz božansku objavu.

S druge strane, nije baš jasno hoće li istočne zemlje, posebno one sa muslimanskim predznakom, uopće iskusiti ono kroz što su prošle zapadne države. Kulturološka potka i struktura zemalja Istoka, posebno muslimanskih zemalja, kao i karakter i bitne odrednice islamske vjere razlikuju se od zapadnih društava i savremene kršćanske i jevrejske religije. Ova je razlika takva da ne dozvoljava analogijski pristup.

Sekularizacija religije pojava je koju je moguće izbjeći i preduprijeti i nema izvjesnog dokaza kako je ona "neumitna" poput historije. Za dokazi-

vanje njene neumitnosti treba malo više dokaza i nije dovoljno samo navesti primjer nekolicine društava na Zapadu.

Među savremenim sociolozima nalazimo i one poput Štarka i Binbridža, koji izričito vjeruju da sekularizacija religije nije nikakva neizbježna, već naprotiv, ograničena i privremena pojava. Oni su nakon brojnih empirijskih i ispitivanja statističkih pokazatelja došli do zaključka kako je slabljenje i dekadencija religije sasvim ograničena i privremena pojavama, ponekad izazvana isključivo nerazumijevanjem njene uloge i misije. Dakle, ponekad je naše razumijevanje i interpretiranje pogrešno, pa rezultira pogrešnim i neumjesnim očekivanjima. Kad se ta očekivanja (makar i pogrešna) ne ostvaruju, onda kažemo kako je religija sekularizirana. Ponekad se ovakav zaključak javlja i kao rezultat promjene uloge religije. Iz različitih razloga, religija ponekad poprima nove uloge, kojima su zamijenjene neke njene uloge iz prošlosti, a mi tu izmjenu uloga vidimo kao slabljenje i dekadencu religije, odnosno njenu sekularizaciju.

Možemo izvesti zaključak kako je sekularistička teorija zapala u svojevrсну krizu, a brojni njeni elementi dolaze u koliziju sa religijom. Tenzije i suprotnosti u današnjem svijetu dijelom su rezultat upravo primjene ove ideologije bez sagledavanja tradicije i religijskih vrijednosti u muslimanskim društvima. Kakogod, muslimani imaju potrebu vrlo aktivno i konstruktivno pristupiti pojmu sekularnog te, uz jedan kritički odnos prema ovom pojmu, nastojati oživjeti i utemeljiti one društveno-političke institucije koje će omogućiti efikasno, učinkovito i prihvatljivo upravljanje muslimanskim društvima

#### ABSTRACT

Secular and religious fundamentalism are commonly a barrier to any rational consideration of the relationship between religion and secular society. Religion is an extremely complex concept, and any confrontation with secularism depends on our understanding of religion itself. Secular society is not just an abstract notion, and the role of religion in a given society is to a great extent associated with its various interpretations.

**Izvori:**

- Secularization, Brayan Vilson, Enciklopedija religije, Mirchaliyadeh, v.13., engl.
- Secularism, Homayon Hemmati, Kitab-e naqd, Tehran, 1375. i.g.
- Gholamreza A'awani, Razgovor o pojmu religije i filozofije, Tehran, 1382.i.g.
- Charles Taylor, tekst u Christianity Today
- Mirchaliyadeh: Kultura i religija, grupa prevodilaca, red. Behauddin Khorramshahi, Entesharat Tarh-e Nou, 1374.i.g.