

Зоја Б. Илић Духанџија<sup>1</sup>  
Универзитет у Приштини с привременим  
седиштем у Косовској Митровици  
Филозофски факултет,  
Катедра за социологију  
Косовска Митровица (Србија)

УДК 316.2 Тиби Б.  
28:316.7(4)“19/20”  
316.74:28  
*Преједни рад*  
Прихваћен 16.11.2017.  
doi:10.5937/socpreg51-15549

## ЕВРОИСЛАМ БАСАМА ТИБИЈА

Сажетак: Циљ овог рада је да прикаже интелектуални и научни рад немачког социолога сиријског порекла, Басама Тибија, највише представљањем његовог концепта евроислама, који је вишеструко применљив на међународном друштвеном и политичком нивоу. Евроислам подразумева идеолошке оквири и смернице помоћу којих муслимани и немуслимански могу конструктивно да превазиђу неспоразуме на које наилазе у земљама западне Европе и на другим местима. Такође, Тиби предлаже начине на које муслимани у муслиманским земљама могу безболније проћи кроз промене које ће их водити напред. С обзиром на чињеницу да су и државе некадашње Југославије домовина одређеног броја муслимана, Тибијев рад може бити користан за социолошку анализу и смернице државних политика, између осталог и у Србији.

Кључне речи: Басам Тиби, евроислам, муслимани, Европа, Балкан

### Увод

“A choice must be made by Muslims themselves between Qutb and Kant, or in the case of Europe, between a Muslim Europe or Euro-Islam – that is, the Islamization of Europe or the Europeanization of Islam...” (Tibi, 2008, стр. 31).

Овај рад се бави идејама Басама Тибија, савременог теоретичара, немачког држављанина сиријског порекла, чија личност потврђује колико појединац у савременом добу може у себи да обједини више идентитета, а да га то не одведе у кризу, или аномију. Биће размотрене Тибијеве идеје које су важне за савремену социологију, нарочито у комбинацији са међународним односима који диктирају будућност друштава и појединаца. У анализи ћемо се позабавити једном конкретном Тибијевом идејом, а то је идеја евроислама.

Тиби, који себе назива „секуларним муслиманом” (Tibi, 2001, стр. 62), на интересантан начин уводи значај бављења културом за међународне односе, инсистирајући на томе да је без изучавања плурализма култура немогуће разумети цивилизацију, а самим тим и дубину међународних односа који се између култура и цивилизација одвијају.

---

<sup>1</sup> zokeetza@gmail.com,

Путем својих идеја и концепта евроислама, исламизма и исламологије, овај аутор нуди решења за проблеме који су данас у многама политизовани, или су постали предмет редуцијонизма и есенцијализма, где је успут изгубљен холистички приступ неопходан да би се решила срж проблема, а не само њихове последице. Тако ове идеје могу да се примене на сагледавање савремених проблема тероризма, масовних миграција, ислама у Европи, као и назадности које муслимани испољавају по питању модернизације у својим земљама, као и дискрепанци између ислама, демократије и секуларизма. Оно због чега је Тибијев<sup>2</sup> рад посебно важан јесте што темама о којима ћемо говорити приступа као муслиман који је рођен на Блиском истоку, а академски формиран на Западу, у Европи. На том путу, Тиби је очувао свој идентитет муслимана, док се интелектуално изборио за то да усвоји и европски идентитет. У њему је видео вишеструку корист, не само за себе већ за муслимане, и то како за оне који су емигрирали на Запад, тако и за оне који живе у некој од 55 муслиманских земаља. Као велики преокрет у развоју свог размишљања и идентитета, овај аутор наводи свој рад: „Криза модерног ислама” (Tibi, 1988), који је био инспирисан књигом Норберта Елијаса: „Процес цивилизације” (Elias, 2001) током седамдесетих година. Тиби истиче Елијасова дела као круцијална за развој културног изучавања ислама. У поменутој књизи, он се труди да реконструкцији европског процеса цивилизовања дода компаративан поглед на исти процес у исламској култури.

### Концепти и идеје

Тибијево схватање религије у друштву је под утицајем ставова Емила Диркема, по чијој је дефиницији религија „друштвена чињеница” (*fait social*), односно сагледава религију као друштвену реалност, а не примарно као скуп веровања и догми. Такође, овај аутор сматра да улога религије у друштвено-културним

<sup>2</sup> Басам Тиби је рођен у Сирији, Дамаску, 1944. године, у аристократској породици која своје порекло води од племена *banual-Tibi*. У Дамаску Тиби стиче своје основно и средњошколско исламско образовање. У Немачку се преселио 1962. године, када је дошао у Франкфурт на студије у чувеној „Франкфуртској школи” Макса Хоркхајмера и Теодора Адорна, где је изучавао филозофију, друштвене науке и историју. Докторирао је 1971. године. Од 1973. године, Тиби предаје међународне односе на Универзитету у Готингену, где је данас професор емеритус. Он је плодан писац са 30 књига објављених на немачком и преведених на око 16 страних језика. Што се тиче књига које су објављене на енглеском језику, Тибијева трилогија о политичком исламу изузетно је важна за све који се баве овом темом. „Изазов фундаментализма – политички изазов и нови светски поредак” (*The Challenge of Fundamentalism. Political Islam and the New World Disorder*), објављена 1998. године, затим „Политички ислам, светска политика и Европа – демократски мир и евроислам наспрот глобалног дихада” (*Political Islam, World Politics and Europe. Democratic Peace and Euro-Islam versus Global Jihad*), објављена 2007. године и „Исламизам и ислам” (*Islamism and Islam*) објављена 2012. године. Осим књига, Тиби је редовно писао и пише чланке за неке од чувених новинских агенција попут: *Der Spiegel*, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, *Financial Times Deutschland*, *International Herald Tribune*, *Wall Street Journal*, и друге. Детаљније о биографији Басама Тибија на његовој званичној интернет страници: [http://www.bassamtibi.de/?page\\_id=17](http://www.bassamtibi.de/?page_id=17), као и у ауторовим књигама.

променама треба да буде централно место у свакој анализи ових тема, нарочито јер политизација религије као друштвене чињенице јесте оно што ствара идеологију фундаментализма (Tibi, 2012, стр. 188). Што се ислама тиче, Тиби сматра да је ислам истовремено вера и културни систем, који се кроз историју употребљавао у политичке сврхе, међутим он сâм није политичка идеологија. Када анализира ислам, он се води културном анализом полазећи из антрополошког дискурса који религију посматра као важан избор културних симбола, схваћен у „герцијанском” смислу (Clifford Geertz). Тиме ислам ставља у његову глобалну друштвену средину (Tibi, 2001, стр. 20)<sup>3</sup>. Према Герцу, религија је систем симбола који делују тако да оформе моћна, прожимајућа и дуготрајна расположења и мотивацију код људи, формулишући концепт општег поретка бивствовања, стварајући око ових концепата ауру рационалности, због којих расположења и мотивације делују јединствено реално (Tibi, 2001). Религија није само доктрина, већ је инкомпорирана у друштвену реалност.

Већина муслимана ислам посматра као скуп заповести задатих у Курану, који се сматра директном, непроменљивом речју божјом, и у традицији Посланика Мухамеда, односно сунни, која је записана у хадисима. Такође, муслиман прихвата и „пет стубова ислама”: шахаду (aš-šahādah)<sup>4</sup>, молитву (ṣalāt), пост (ṣawm), милостињу (zakāt) и ходочашће до Кабе у Меки, хаџ (ḥaǧǧ). Ових пет стубова су исти за све муслимане и формирају исламски консензус. Међутим, истиче Тиби, када се дође до културе, муслимани се веома разликују упркос веровању да припадају једној заједници – уми (Tibi, 2001). Ова различитост може да се посматра кроз чињеницу да муслимани сопствену веру, односно њене изворе тумаче на другачији начин, што онда комбинују са карактеристичним локалним културама и традицијама. Ово се може лако објаснити – наиме, од самог настанка ислама, ширењем ове вере, догађала су се два паралелна процеса – културна хибридизација и појава/решавање нових проблема, у правном и сваком другом смислу. Правила понашања у муслиманској заједници, као и у суочавању са новим проблемима, црпила су се из поменутих извора, односно њихове егзегезе (тумачења), одакле су у првим деценијама ислама потекли исламска теологија – калам и законодавство – фикх, који по дефиницији пружају регулативе за све сфере живота, а чији су представници били исламски сколари/ правници/теолози – улема. Муслимани су морали, због промена које су наступале, да осмисле нова правила и законе који неће одступати од светих извора, а који ће дати решења за нове проблеме и ситуације. Данас то доживљавамо као ”различите исламе”. Напросто, „верски концепти излазе из свог специфично метафизичког контекста и пружају оквир општих идеја које обухватају широко поље искуства: интелектуалног, емотивног, моралног, и даје им значење” (Tibi, 2001, стр. 47).

Ипак, ово виђење критикује један од Тибијевих „идејних ривала“, Тарик Рамадан (*Tariq Ramadan*), који сматра да иако постоји разноликост у токовима и школама мишљења у исламу, темељни принципи су једногласно прихваћени и „ислам је један – он представља један оквир чије су темељне осе знане...и прихваћене

---

<sup>3</sup> Важно је поменути да Тиби истиче своје неслагање са културним релативизмом Клифорда Герца, иако га свакако цени као научника.

<sup>4</sup> Изјава да „нема Бога сем једног Бога и Мухамед је његов посланик“ (Kuran, 3:18)

од свих“ (Ramadan, 2002, стр. 247). Он сматра поједностављењем прибегавање множини „ислами” и каже да оваква употреба термина доноси проблеме мешајући читања изразито супротстављених ставова, а „не каже ништа о јасним и често прецизним границама између њих.” (Ramadan, 2002). Рамадан иде још даље од овога, сматрајући ислам толико универзалним, да су његови концепти и вредности већ увелико постојећи у темељу западних вредности и самој дефиницији толеранције.

У вези са расправом ислам: ислами која се у научним круговима води, ми смо ближи идеји о „исламима”, па ћемо у складу с тим претпоставити да је и евроислам један „нови ислам”. Као и сваки сложени концепт, и ислам подразумева неку основну идеју, односно срж, што су у овом случају Куран и суна. Аутор подржава идеју више ислама, управо из истог логичког кључа из ког произилази и више врста хришћанстава, или капитализама, и то не само у институционалној форми у облику секти/деноминација, или државних идеологија, већ и културолошки и, на крају, идентитетски. Поменута основа сложеног концепта ислама позива на многострука тумачења и, самим тим, на формирање мање, или више самосталних „ислама” који имају исту основу, али се разликују не само у ортопракћним манифестацијама вере већ и у вредносном систему. Када користимо израз „ислами”, морамо бити опрезни и нагласити да је реч о нашем именовању „употребе” ислама у свакодневном животу, а не о именовању различитих стубова на којима се та вера заснива, и који се углавном подударaju. Поргешили бисмо ако бисмо ислам муслимана вехабијске струје из Саудијске Арабије поистоветили са исламом муслимана хип-хопера из Марсеја. Међутим, погрешили бисмо и ако бисмо њихов ислам довели у питање. На исти начин је и евроислам – нови облик употребе ислама који би могао водити лакшем и продуктивнијем суживоту Европљана и муслимана.

Што се тиче ислама данас, Тиби истиче да је у свом модерном облику, ислам форма *tariqa* ислама<sup>5</sup>, тако да постоје различите варијанте: афричког, персијског, малезијског, и других ислама. Шеријат и даље постоји, али се уважава формално. Управо зато ислам може и да се злоупотреби у политичке сврхе. Један од примера је период седамдесетих година XX века, кад је, након богаћења петро-доларима од трговине нафтом, Саудијска Арабија почела да промовише вехабијску, арабоцентричну верзију шеријата, која се супротставља верском плурализму. Такође, савремени ислам постоји у 55 нација–држава, чија је карактеристика да су им друштва често предмет веома брзе и неједнаке друштвене промене (Тibi, 2001).

## Евроислам

Тибијев живот и његова лична историја која га је формирала као идентитетски плуралну личност, навела га је да примети како је исламска цивилизација веома сложен концепт који негира идеју ислама као униформне структуре. Исламска цивилизација је, Тиби сматра, састављена од мноштва локалних култура, од којих свака има посебну и специфичну форму тумачења и практиковања исламске вере. Као сведок савремених геополитичких и друштвено-историјских промена, а уједно одличан познавалац прошлости, Басам Тиби је велики део свог живота посветио

<sup>5</sup> Tariqa – стаза, метод, основна теолошка позиција муслиманских мистика, према којој постоји више начина (стаза, путева) до Бога.

покушају да разуме и дефинише савремене глобалне проблеме између муслимана и немуслимана, и да понуди одговор на њих.

Полазећи од сагледавања ислама као концепта који се може тумачити и практиковати на различите начине, Тиби сматра да се уз редукционизам често јавља и проблем универзализације ислама, где се, услед идеје да је ислам један једини и само прави уколико је копија оног из VII века, појављује став да је ислам извор културних вредности које су универзалне и важеће за све. И фундаменталисти и ортодоксни муслимани верују да је ислам непроменљив и виде га као свеобухватну есенцијалну културу која је валидна без даље акомодације и прилагођавања, у сва времена, на свим местима и за све људе. Ови људи ислам стављају изнад историје, друштвених и културних промена (Tibi, 2001, стр. 26). Заступници оваквог размислања су данас радикални исламисти, а некада је била улема.

Тиби је плуралистички потенцијал ислама покушао да објасни тезом да се клица плурализма може наћи и у самом Курану, у сури „Невјерници” која каже: „... вама ваша вјера, а мени моја!” (Kurān, 109:6). Када је ово показао, Тиби је у својим делима тај потенцијал узео као основу теорије према којој ислам може да буде компатибилан са вредностима модерног Запада и демократског цивилног друштва. Тиби, наиме, сматра да су покушаји за таквим виђењем ислама већ постојали у прошлости муслиманског друштва, али да нису успели да се институционализују.

У том контексту Тиби помиње златни период исламске мисли који је везан за IX, X и XI век, када су муслимански мислиоци попут Авицене, Авероеса<sup>6</sup> и Ал Фарабија, сматрали пожељним комбиновање „страних” идејних утицаја, пре свега хеленизма, са исламом. Они су, као представници рационалне исламске филозофије, понудили идеју просвећеног ислама који би морао да се реформише како би пратио друштвене промене, где би разум био примарни арбитар који би дозволио креативно тумачење ислама. Они су, служећи се хеленистичком филозофијом, увели концепт дуалне природе истине, где се признаје исламско откривење, али се прави разлика између верске и филозофске истине, од којих свака има сопствену, одговарајућу сферу. Овим мислиоцима се веома супротстављала исламска ортодоксија, улема, која је, због поменуте аверзије према свакој промени у фундаменталном практиковању и тумачењу ислама, чврсто бранила сваки покушај реформе. У овом „сукобу”, улема је однела победу и авероизам никада није институционализован.

Историја се донекле поновила у XIX веку када је формирана срж исламског модернизма, и када је на темељима авероистичке мисли изникла малобројна генерација исламских мислиоца који су имали прилику да се школују на Западу или сусретну са њим. Мухамед Абдуху (*Muhammad 'Abduh*), Џамалудин ал Афгани (*Jamāl al-Dīn al-Afghānī*), Рашид Рида (*Rashīd Riḍā*) и Рифа Рафа ал Тахтави (*Rifā'ah Rāf'i al-Tahtāwī*) имена су водећих исламских филозофа модернизма и рационализма у исламу. Тада се као највећи проблем појавило питање помирења светих списа са научно-технолошким иновацијама које су долазиле са Запада (Tibi, 2001). Исламски модернисти и рационалисти сматрали су да се од Запада морају учити и усвајати како научно-технолошка средства, тако и науке, филозофија и друго. Њихов став је био да је то једини начин да муслимани буду у

---

<sup>6</sup> Ibn Sīnā и Ibn Rushd (на арапском).

складу са савременим токовима, и да не упадну у замку декаденције. Међутим, ова просветитељска идеја није се укоренила из више разлога, од којих је отпор исламске ортодоксије само један од.

Када пише о разлозима неуспелог исламског просветитељства, Тиби не умањује значај историјских догађаја и чињенице да су муслимани са новим идејама Запада дошли у контакт на различите, неретко неповољне начине, кроз експанзију и доминацију Запада. То је довело до мноштва негативних осећања и ставова према свему што долази са Запада, осим према ономе што може да се искористи као оружје против западних сила, глобализације и секуларизације, што су све процеси који су сматрани „преносиоцима доминације“.

Међутим, колико год услови под којима су се муслимани са западом срили били неповољни, чињеница је, сматра Тиби, да су након просветитељства, европске, односно „западне“ вредности, постале водеће за свет и покретачи друштвених промена које су довеле до периода модернизма. Европска култура модернизма која је наступила у XIX веку нудила је начин живота заснован на вредностима које су с временом, са ширењем нација–држава, постале универзално пожељне. Европско друштво је постало верско и културно плуралистичко друштво. Проблем је настао када су се ове „универзалне“ вредности сусреле са другачијим вредностима које су такође сматране „универзалним“, али од стране муслимана.

Тиби сматра да извор већине проблема са којима се данас суочава свет када се бави односом и сукобима муслимана и немуслимана Запада није „судар цивилизација“<sup>7</sup> већ судар два универзализма. Као решење овог проблема, Тиби нуди концепт **евроислама**, који је први пут представљен у Паризу, 1992. године. Евроислам је замишљен као решење применљиво на два проблемска фронта, од којих је детаљније дефинисан проблем муслимана у Европи, односно на Западу, и њихова некомпатибилност са Европском културом, док се на другом фронту ради о проблемима муслимана у већински муслиманским земљама.

Идеја ислама у Европи, или „европског ислама“ као специфичне друштвене околности није нова. На то подсећа аутор Ксавиер Бугарел (*Xavier Bougarel*)<sup>8</sup>, који сматра да је за изучавање евроислама неопходно бављење „балканским исламом“ као првим и аутентичним европским исламом. Мишљење овог аутора је да искуство модела балканског ислама може допринети компаративној анализи са модерним моделом ислама у западној Европи, нарочито са аспекта институционализације

<sup>7</sup> Идеју коју је Семјуел Хантингтон (*Samuel Huntington*) разрадио у свом делу „Судар цивилизација“ – *Clash of Civilizations*, објављеном 1996. године, Тиби често супротставља својој идеји. Тиби не види исламску претњу Западу, иако не затвара очи пред конфликтом цивилизација. У том смислу он себе смешта између Хантингтоновог „сукоба цивилизација“ и „спречавања сукоба цивилизација“ о којем је говорио бивши председник Немачке Роман Херцог. Тибијева позиција је позиција медијатора који живи у конфликтној ситуацији. Тиби поштује Семјуела Хантингтона у томе што је одређене културне теме увео у област међународних односа.

<sup>8</sup> Француски историчар који је своју научну каријеру посветио изучавању три основне теме: ислам у југоисточној Европи, ратови и послератна ситуацију у Југославији са нагласком на еволуцију односа међу заједницама током рата, као и изучавање 13. СС дивизије „Ханџар“, и место муслиманских бораца у европским војскама током XX века.



ислама, а при чему би се могли извући корисни закључци. У том смислу, он даје пример исламских покрета и организација западне Европе чији се захтеви тичу препознавања породичног права, али никада не доводе у питање политичке институције, а камоли територијални интегритет постојећих националних држава. Док, са друге стране, на Балкану постоје муслиманске политичке партије које су конституисане на етничкој основи и које имају националистичку реторику која иде дотле да захтева територијалну аутономију, или право на независност (уп. Šuvaković, 2004, стр. 169, 262–263; 2010, стр. 35). Муслимани западне Европе желе да буду препознати као легитимна верска заједница, те попуштају везе са оним етничким компонентама које имају по-литички значај. Балкански муслимани, с друге стране, одбијају свој статус као не-суверених верских мањина, како би се идентификовале са већ постојећим нацијама, или како би развили сопствени национални пројекат. У том смислу ћемо навести слоган босанског реис-ул-улеме, Мустафе Церића: „За секуларну државу, против секуларног друштва” (према Bougarel, 2008, стр. 18). Такође, Бугарел опомиње да је интелектуално наслеђе балканског ислама потпуно непознато у западној Европи, што треба променити.

Поред Бугарела, и професор Енес Карић<sup>9</sup> је писао о Евроисламу, потпуно ван контекста Басама Тибија. Карић сматра да је евроислам агенда усмерена на дефинисање, идентификовање и конкретизацију ислама у специфично европском континенталном, културном и политичком контексту. С друге стране, евроислам је истовремено и агенда специфичне „исламизације” Европе (Karić, 2002). Због сложености коју овај термин подразумева, Карић истиче тешкоће које се сусрећу при сваком покушају да се евроислам дефинише и о њему говори компетентно. Исламски, национални и културни идентитет муслимана, овај аутор сматра централним темама у дебати о евроисламу.

Тибијев концепт евроислама је концепт европског схватања ислама. Он претпоставља да је исламски културни систем компатибилан са европским идентитетом и подразумева отворено културно и политичко прилагођавање ислама европским стандардима, што олакшава прихватање европског идентитета од стране муслиманских миграната, а да притом не нарушава исламску компоненту у муслиманском идентитету. Изучавање раних исламских просветитеља и рационалиста отвара врата овом подухвату, сматра Тиби, јер су они предлагали институционално одвајање ислама и политике (Tibi, 2001, стр. 206; 2012, стр. 157). Евроислам је начин тумачења ислама који га чини компатибилним са четири европска конститутивна стандарда: цивилним друштвом, демократским плурализмом, толеранцијом заснованом на индивидуалним људским правима (што укључује слободу веровања и неверовања) и лаицизмом/секуларизмом, односно одвајањем религије и политике. Евроислам нуди платформу за трајни демократски мир између цивилизација на нивоу европског друштва. Тиби се позива на Ибн Халдун (*Ibn Khaldūn*) и његов концепт асабије (*ʿAṣabiyya*), коју Халдун дефинише као „цивилзацијску самосвест“, на којој почива свака цивилизација, и формира концепт евроислама као евроисламску самосвест, с обзиром на то да је „самосвест Европе (а и ислама) пред изазовом“ (Tibi, 2008, стр. 26).

<sup>9</sup> Професор исламских студија на универзитету у Сарајеву који је био и у улози министра образовања, културе и спорта Босне и Херцеговине од 1994–1996. године.

Још један савремени интелектуалац важан у контексту Басама Тибија је Навид Кермани (1967), немачки писац, исламолог и орјенталиста, али иранског порекла, који обрађује тему ислама и Европе на свој начин и умногоне одговара Тибијевој идеји.

Кермани у својим књигама истиче испреплетаност ислама и Запада, док истражује и идентитет муслимана на Западу. Међутим, он ова питања анализира кроз своје романи, и личне приче у њима, пре него кроз чисто научни дискурс. Кермани повезност ислама и Запада објашњава лепотом језика коришћеног у Курану и лепоте немачког језика (Kermani, 2013, стр. 72). Он у својим делима непрестано прави паралелу између Истока и Запада кроз пажљиво читање текстова познатих аутора ових поднебља, на тај начин приказујући блискост ова два света идеја, као и међусобни утицај.<sup>10</sup> Овакав Керманијев стил јукстапозиционирања чини се врло модерним и универзализује исламску традицију, те је занимљив и користан приступ проблематици којом се бавимо.<sup>11</sup> Кермани сматра да Куран не представља препреку развоју демократије ништа више него што би то представљала било која друга религија са њеним светим текстовима, уколико се правилно протумаче – и ту се може повући паралела са Тибијевим ставом. Такође, Кермани слично Тибију сматра да је узрок радикализовања муслимана на Западу њихов осећај инфериорности и неприхваћености услед притиска да „морају изабрати једну од две културе и да ако припадају једној, не могу припадати другој” (Kermani, 2013, стр. 72).

Уколико желимо да проширимо социолошки дискурс идејама као што су Тибијев евроислам, Кермани само може да допринесе том подухвату и обогати својим научним доприносом.

Велике миграције муслимана у Европу и судар универзализама, мењавши састав европске популације, изнедрили су мноштво проблема, од којих је исламитизам, односно политички ислам, само један од којих се гранају други проблеми, на челу са тероризмом. Ови изазови би могли да се пресретну другачијим ставом Европљана и муслимана при сусрету на европском тлу. Тиби сматра да се Европљани морају одрећи ексклузивности и европоцентризма, који је муслимане свео на етнички нижу класу у Европи, због чега су створена паралелна друштва и исламске енклаве. Евроцентризам као препреку помиње и Енес Карић када каже: „евроислам има своје непријатеље међу Европљанима који нису постали грађани света, и који и даље остају при политичком, филозофском, културном и цивилизацијском евроцентризму” (Karić, 2002, стр. 438). Тиби сматра да су Европљани створили два екстрема: с једне стране – популистичко-исламофобни приступ, а с друге – недискриминишући мултикултурализам заснован на културно-релативистичком схватању „све може / све пролази” (Tibi, 2008, стр. 191). Муслимани са своје стране морају да реформишу своју религију. Ортодоксни ислам, сматра Тиби, не сме бити део Европе (Tibi, 2001, стр. 226). Такође, евроислам је антитежа вахабитском и политичком исламу

<sup>10</sup> Између осталог, Кермани помиње Гетеа којег је привлачила исламска култура, што је оличено у песми „Западно-источни диван“ (West-East Diwan) (1819).

<sup>11</sup> Видети „Between Quran and Kafka – West-Eastern affinities“ (2016), као и „Ko smo mi“ (2013).



(исламу)<sup>12</sup> и подразумева прихватање вишеструког идентитета, као и културни плурализам (који није релативизам!) – комбинацију диверзитета и дељењих основних вредности (Tibi, 2008, стр. 157).

Како успоставити евроислам? За почетак, Тиби истиче шеријат<sup>13</sup> као нешто што није довољно само реформисати, већ у потпуности напустити уколико се жели реформа ислама у Европи. Потпуно напуштање је неопходно и када су цихад и прозелитизам (*da'wah*) у питању (Tibi, 2008). Он подсећа да ислам има у својој историји традицију просветитељства, када је био отворен учењу од других, за разлику од данас, када политички ислам затвара умове савремених муслимана (Tibi, 2008).

Основне одлике евроислама би укључивале лаицизам, културну модерност и схватање толеранције која надилази исламску толеранцију ограничену аврамовским веровањем (*'Ahlal-Kitāb*<sup>14</sup>) (уп. Јовановић, 2016, стр. 111–112). Такође, евроислам подразумева прихватање културног и верског плурализма што би значило одрицање идеје о исламској доминацији, која није у додиру са реалношћу. Све у свему, евроислам је, пише Тиби, компатибилан са либералном демократијом, индивидуалним људским правима и захтевима цивилног друштва. Овај пројекат не треба изједначавати са асимилацијом (Tibi, 2008).

Евроислам подразумева политику интеграције која се разликује истовремено од мултикултурализма и асимилације. Потребно је дељење основних вредности од стране Европљана и муслиманских миграната. Без тога, пише Тиби, и даље ћемо гледати исламисте и салафије који траже место за ислам у западном друштву, док истовремено одбијају да прихвате идеју Европе. „Бити грађанин Европе“, закључује Тиби, „многа је више од пасоша. То је чланство у државном уређењу које је засновано на култури демократије и индивидуалним људским правима. Ово подразумева и прихватање секуларног цивилног друштва“ (Tibi, 2008, стр. 180). Када говори о секуларизацији, Тиби инсистира на разликовању секуларизације

---

<sup>12</sup> Према Тибију, политизација ислама последњих деценија налаже да се дефинише разлика између ислама као религије, односно културног система, и политичке употребе исламских културних симбола - што резултира стварањем нове политичке идеологије - исламизма. Он сматра да политички ислам израња из кризне ситуације – те је истовремено криза значења, као и политичко-економска, односно структурална криза. Заправо, политички ислам је идеологија која је настала у контексту осцилација у исламу између културе и политике, а у вези је са политизацијом исламских културних концепата и симбола.

Тиби сматра да је једна од основних одлика исламизма употреба културног дискурса у политичке сврхе, што своју снагу црпи из одбрамбених културних ставова у односу на оно што се доживљава као офанзивна Западна култура. Из овога следи да политизација ислама није само израз политичког феномена, већ и дефанзивне-културе (*defensive culture*). У срцу политичког ислама јесте позив на стварање „исламске државе“, која би била алтернативни поредак и исламско решење (*hall Islami*) текуће кризе. Политички ислам је уједно и одговор на културну модернизацију, као и на реалност западне хегемоније. (Tibi, 2012)

<sup>13</sup> Исламски закон изведен из Курана и хадиса. Он је „посткурански“ изум и у Курану се као израз помиње само једном

<sup>14</sup> „Људи књиге“, односно хришћани и Јевреји који се поред муслимана сматрају људима књиге

од процеса профанације (Tibi, 2008, стр. 189)<sup>15</sup>. Ипак, док анализирамо конструктивност и могућност концепта евроислама, треба се критички осврнути и на стање секуларизма у истој тој Европи, за који Раџев Баргава (*Rajeev Bhargava*) каже да је у кризи, јер „није довољно секуларана” (уп. Воџић, 2012, стр. 535–536). Наиме, Европа није успела да направи концептуални прелаз са секуларизма који је био инхерентан друштвима једне религије (хришћанства), на онај осетљивији и прикладнији дубоко диверзитетном друштву какво је настало са наступањем ислама на старом континенту у наше време (Bhargava, 2014).

Што се тиче могућности реализације пројекта евроислама, интересантно је анализирати дело „Ми и Европа”, бившег амбасадора Египта у Републици Србији Ханија Халифа (Halaf Hani). Он нам у поменутом делу даје конкретан пример спровођења једне врсте „државне политике”, која представља нацрт и мапу сарадње и суживота Европљана и Арапа (муслимана). Иако је Халафова књига више политиколошко дело, она је у контексту наше теме важна, јер Тибијев концепт евроислама обogaђује применљивошћу. Халаф кроз анализу „Декларације из Барселоне” (1995)<sup>16</sup> наводи тачке договорене на међународном, европском нивоу, у сарадњи са арапским земљама, а са циљем успостављања дубље толеранције, узајамног деловања и сарадње, како у областима спољне политике, тако и на пољу унутрашњих политика сваке земље. Један од циљева овог договора јесте и да се све компоненте система државе „навикну на поштовање разлика и мирни суживот упркос њима, као и коришћење културне, социјалне и верске разноликости у интересу свих народа и држава” (Halaf, 1999, стр. 40). На бази тог дела договора је, на пример, реализовано неколико заједничких конференција на круцијалне теме, сусрети и предавања (видети наведено дело), као и пројеката попут обнове споменика у Андалузији које спроводи Шпанија, као и симпозијум о књижевном и историјском наслеђу и фолклору и студија о музици на Медитерану, коју је припремио Центар за арапску и медитеранску музику из Туниса (Halaf, 1999, стр. 55).

Када пише о евроисламу, Тиби се труди да се ограда од неких других аутора који су писали на сличне теме. У том смислу, аутор од којег се Тиби најчешће ограђује је унук Хасана ал Бане, поменути Швајцарац, Тарик Рамадан<sup>17</sup>. Што се Рамадана тиче, Тиби га сматра ривалом у оквиру размишљања о исламу у Европи, а највише због Рамаданових апологетских наступа према свом деди, оснивачу Муслиманске браће. Осим тога, он указује и на Рамаданово гледање на Европу као *dāraš-šahādah*, односно „кућу исламске вере” (Tibi, 2008), као неприхватљив концепт уколико се тежи демократском исламу.

<sup>15</sup> Секуларизација религије неће довести до њеног краха. То би процес „профанације” урадио. У доприносу десакрализације политике, одвајање верских симбола од политичке легитимације, секуларизација која није профанација заштитила би религију од експлоатисања у политичке сврхе. Религија треба да буде очувана као етички одговор на питања људског постојања (Tibi, 2001, стр. 114).

<sup>16</sup> Декларација из Барселоне или „партнерство Европе и Медитерана” резултат је конференције министара спољних послова земаља Европе и Медитерана, чији је циљ био нацрт покушаја европских земаља да конципирају свој однос према земљама и становништву северне Африке и медитеранског басена.

<sup>17</sup> Званична интернет страница овог аутора је: [www.tariqramadan.com](http://www.tariqramadan.com)

Тибијева идеја евроислама нуди нови поглед на идентитет муслимана XXI века. Она пружа алтернативу облицима ислама који су данас доминантни, и често деструктивни и по Запад и по саме муслимане. Евроислам је опција која спаја међународне односе, друштвене промене, филозофију и културу, са идејом да сагради мост између мноштва култура обједињених у цивилизацијама које су дошле у сукоб због судара различитих вредности које је свака сматрала универзалним. Овај мост би био супротстављен стварању европског уточишта за исламске фундаменталисте. Ислам би остао потпуно иста религија, с тим што би у Европи била културно прилагођена цивилној култури модерности (Tibi, 2008).

Дарко Танасковић, наш истакнути исламолог, сматра да су у смислу осветљивања муслиманског погледа на свет „на потезу муслимани”. У том смислу он указује на Тибијеве ставове, сматрајући овог аутора „врхунским интелектуалцем”. Танасковић се са њим слаже описујући идеју о евроисламу као либералну варијанту ислама која је једина шанса за успешну интеграцију муслиманских имигрантских заједница у секуларно европско окружење, наглашавајући да би нова интерпретација ислама морала да задовољи три захтева: раздвајање вере и политике и прихватање секуларности; затим, уважавање свих људских права, како колективних, тако и индивидуалних; и прихватање верског и културног плурализма. Наш аутор подвлачи да „управо негативан став према истинском плурализму засад цивилизацијски одлучујуће ограничава домашаје исламске толеранције” (Tanasković, 2010, str. 309 и 310).

### Закључак

Басам Тиби је мислилац који се каријерно и животно посветио бављењу новим феноменима и савременим проблемима, за које је покушао да понуди концептуална решења. Евроислам као концепт који је Тиби понудио у форми решења функционалног суживота муслимана и немуслимана у Западној Европи значајан је и с аспекта ислама на Балкану и проблема на које наилазимо у тој арени. Чини се да је Тибијева идеја прилично комунитарна у смислу да на одржив и конкретан начин скицира оквир у ком би људи који су до сад живели у сукобу наизглед непомирљивих вредносних и универзалистичких ставова – коегзистирали нудећи кораке које би требало предузети и који су применљиви у савременим државним политикама (*policy*). Тибијева филозофија „изградње мостова” (*bridging*) охрабрује, јер на супрот теоријама о „судару цивилизација” (Huntington, 1996), „сукоба истока и запада”, дихотомије „оријентализам-окцидентализам”, нуди толерантан, хуманији приступ савременом свету, који сагледава из другачијег угла. Као муслиман који обједињује исламско и западно образовање и идентитет, Тиби је микро-пример могућег глобалног решења које ће страх од муслимана, политичку коректност, исламофобију и још неке процесе са којима се свакодневно суочавамо на друштвеној позорници, ставити у другачији дискурс, и, можда, ставити и тачку на неке од њих. Евроислам можемо посматрати као нову врсту употребе ислама у савременом животу, као ислам који је самоодржив и подложен анализи уз остале облике ислама попут вехабијског, постмодерног, или радикалног. Ипак, треба уочити да је концепт евроислама тек један теоријски концепт, а да је правило да

се исправност једне теорије најбоље доказује у пракси. У том погледу поставља се питање које су то реалне социјалне снаге које би биле ослонац остваривања једног таквог концепта.

Zoja B. Ilić Duhandžija<sup>1</sup>  
University of Priština with temporary Head  
Office in Kosovska Mitrovica,  
Faculty of Philosophy,  
Department of Sociology  
Kosovska Mitrovica (Serbia)

## BASSAM TIBI'S EURO-ISLAM

*(Translation In Extenso)*

**Abstract:** The aim of this paper is to show the intellectual and scientific work of the German sociologist of Syrian descent, Bassam Tibi, mainly by the presenting his concept to the Euro-Islam, which is useful on international social and political level. The Euro-Islamic framework includes advice and guidelines to help Muslims and non-Muslims to constructively overcome the misunderstandings they encounter in the countries of Western Europe elsewhere. Also, Tibi suggests ways Muslims in the Muslim countries can painlessly go through the transition, which will lead them forward. Considering the fact that the countries of the former Yugoslavia are the homeland of a number of Muslims, Tibi's work can be useful for sociological analysis and guidelines for state policies, among others, in Serbia.

**Keywords:** Basam Tibi, Euroislam, Muslims, Europe, the Balkans

### Introduction

“A choice must be made by Muslims themselves between Qutb and Kant, or in the case of Europe, between a Muslim Europe or Euro-Islam – that is, the Islamization of Europe or the Europeanization of Islam...” (Tibi, 2008, p. 31)

This paper's main subject are works of Basam Tibi, a modern theorist, German citizen of Syrian descent, whose personality is a confirmation of the individual's ability to unite several identities in modern times, and not to fall into crisis or anomie. We will consider Tibi's ideas which are relevant for modern sociology, especially in relation to international relations which dictate the future of societies and individuals. In this analysis, we will especially deal with one concrete Tibi's idea – the idea of Euro-Islam.

Tibi, who calls himself a “secular Muslim” (Tibi, 2001, p. 62), introduces, in a very interesting way, the significance of dealing with culture in the context of international relations, insisting that, without exploring the pluralism of cultures, it is impossible to understand civilization, and thus the depth of international relations which take place between cultures and civilizations.

---

<sup>1</sup> zokeetza@gmail.com,

Through his ideas and concepts of Euro-Islam, Islamism and islamology, this author offers solutions for problems which are quite politicized, or have become a victim of reductionism and essentialism, and have, along the way, lost the wholistic approach which is necessary to solve the essence of the problems, not only their consequences. These ideas are thus applicable to modern problems of terrorism, mass migration, Islam in Europe, as well as backwardness which Muslims manifest in lack of modernization in their countries, and discrepancies between Islam, democracy and secularism. What makes Tibi's<sup>2</sup> work especially important is that he approaches the topics which we will be discussing as a Muslim born in the Middle East, but academically formed in the West, in Europe. On that road, Tibi kept his Muslim identity, while intellectually managing to adopt European identity, too. In it he saw multiple benefits, not only for himself, but for other Muslims too, for those who emigrated to the West, as well as those who live in one of 55 Muslim countries. As a great upheaval in the development of his thought and identity, he cites his work "The Crisis of Modern Islam" (Tibi, 1988), which was inspired by Norbert Elias' book "The Civilizing Process" (Elias, 1939) during 1970's. Tibi emphasizes Elias' works as crucial for the development of cultural approach to Islam. In the mentioned book, he attempts to add a comparative look between the reconstruction of European civilizing process and the same process in the Islamic culture.

### Concepts and ideas

Tibi's understanding of religion in society has been under the influence of Emile Durkheim, by whose definition religion is a "social fact" (*fait social*), i.e. he looks at religion as a social reality, not primarily as a collection of beliefs and dogmas. Also, this author thinks that the role of religion in socio-cultural changes should be in the central spot of all analyses of these subjects, especially because the politization of religion as a societal fact is a primary creator of fundamentalist ideology (Tibi, 2012, p. 188). Considering Islam, Tibi believes that Islam is, at the same time, a religion and a cultural system, which has been used through history for political purposes, but in and of itself is not a political ideology. While analyzing Islam, he is driven by cultural analysis starting from anthropological discourse which considers religion as an important choice of cultural

---

<sup>2</sup> Basam Tibi was born in Damascus, Syria, in 1944. in an aristocratic family which is descended from *banu al-Tibi* tribe. He went to elementary and high school there. He moved to Germany in 1962, when he came to Frankfurt to study in the famous Max Horkheimer and Theodor Adorno's "Frankfurt school", where he studied philosophy, social sciences and history. He received his Phd in 1971. Since 1973, Tibi has been teaching international relations at the University of Gottigen, where he is now professor emeritus. He is a very prolific author with 30 books published in German, which were translated to 16 foreign languages. His most relevant English language books are Tibi's trilogy about political Islam which is very important to everyone who deals with this subject. "The Challenge of Fundamentalism. Political Islam and the New World Disorder" was published in 1998; "Political Islam, World Politics and Europe. Democratic Peace and Euro-Islam versus Global Jihad" was published in 2007 and "Islamism and Islam" was published in 2012. Apart from books, Tibi has been regularly publishing articles for some of the most famous press agencies like: *Der Spiegel*, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, *Financial Times Deutschland*, *International Herald Tribune*, *Wall Street Journal*, and others. For more details about his biography, refer to his official website : [http://www.bassamtibi.de/?page\\_id=17](http://www.bassamtibi.de/?page_id=17) , or one of his books.



symbols, taken in "geertzian" connotation (Clifford Geertz). That way, he puts Islam in its global social surroundings (Tibi, 2001, p 20)<sup>3</sup>. According to Geertz, religion is a system of symbols which forms powerful, pervading and long-term attitudes and motivation within people, formulating a concept of universal order of being, creating around these concepts an aura of rationality, because of which attitudes and motivations seem uniquely realistic (Tibi, 2001). Religion is not only a doctrine, but it is also incorporated into a social reality.

Most of the Muslims consider Islam as an aggregation of commandments which were given in the Qur'an, that is considered a direct, unchangeable word of God and in tradition of Prophet Mohammed, i.e. Sunna, which is written in the hadiths. Also, Muslims accept "five pillars of Islam": shahada<sup>4</sup>, prayer (salat), fasting (siyam), charity (zakat) and pilgrimage to Kaaba in Mecca (Hajj). These five pillars are the same for all Muslims and they form an Islamic consensus. However, Tibi emphasizes that, when it comes to culture, Muslims are very different in spite of the belief that they belong to a single community – Ummah (Tibi, 2001). This differentiation can be observed through the fact that Muslims interpret differently their faith and its sources, which they combine with characteristic local cultures and traditions. This can be explained easily – since the beginnings of Islam, and with spreading of that faith, two parallel processes have been unfolding: cultural hybridization and appearance/solving of new problems, in legal and every other sense. The rules of conduct in Muslim community, as well as in facing new problems, originated from above mentioned sources, i.e. their exegesis (interpretation), which created Islamic theology (kalam) in the first decades of Islam, and legislature (fiqh), which, by definition, provide regulations for all spheres of life, and whose exponents were Islamic scholars/lawyers/theologians – the ulema. Because of all the changes, Muslims had to figure out new rules and laws which would not deviate from holy scriptures, and which would provide solutions for new problems and situations. Today we interpret that as "different Islams". Simply put, "the great concepts are extracted from their specifically metaphysical context and provide a frame of general ideas which include a wide scope of experience: intellectual, emotional, moral, and give them meaning" (Tibi, 2001, str. 47).

Yet, this view of culture is criticized by one of Tibi's "idea rivals", Tariq Ramadan, who thinks that, although there is a difference in streams and schools of thought in Islam, the foundational principles have been unequivocally accepted and "Islam is one – it represents one framework whose foundational axes are familiar...and accepted by everyone" (Ramadan, 2002, p. 247). He thinks that a recourse to a plural „Islams“ is a simplification and says that such a use of this term brings problems by mixing the readings of distinctively opposed stances, and „says nothing about clear and often precise borders between them“ (Ramadan, 2002). Ramadan goes even further than that, considering Islam so universal, that its concepts and values are so existent in the foundation of Western values and the definition of tolerance.

When we approach the topic of *Islam Vs. multiple Islams*, which is very popular in today's social sciences' discourse, we are closer to the "Islams" pole, from which we are presenting Euro-Islam. Like every other complex concept, Islam has its core, that is Quran

---

<sup>3</sup> It is important to note that Tibi expresses his disagreement with Geertz's cultural relativism, although he appreciates him as a scientist

<sup>4</sup> The claim that "there is no other god than God, and Muhammad is his prophet" (Qur'an, 3:18)

and Sunna. Author supports the idea of multiple Islams using the same logical path which is applicable to multiple forms of Christianity or Capitalism, not only in institutional form in the shape of sects/denominations, or national ideologies, but also in the realms of culture and identity. The core idea of Islam invites multiple readings and interpretations, and, therefore, emergence of more than one independent Islam that has the same core, but differs in orthopraxy, as well as in value system. When we use the term “Islams” (multiple Islams), we must be careful and stress that we are talking about the term that determines *uses* of Islam in everyday life, and not different pillars on which Islam stands and which are mostly the same. We would be making a mistake if we identified Wahabi Islam of Muslims from Saudi Arabia with postmodern Islam of Muslim hip-hoppers from Marseille. But, we would also be wrong if we questioned their core Islamic faith. Having this in mind – Euro-Islam is considered a new form of Islam that could lead to a better and more productive coexistence of Muslims and Europeans

Considering Islam today, Tibi emphasizes that, in its modern form, Islam is a form *tariqa* Islam<sup>5</sup>, such that there are different variants: African, Persian, Malaysian, and other Islams. Sharia still exists, but it is treated formally. That is why it can be misused in political purposes. One of the examples is the period of 1970s, when, after enrichment from petro-dollars from oil trade, Saudi Arabia started promoting Wahhabi, arabocentric version of sharia, which was contrary to religious pluralism. Also, modern Islam exists in 55 nation-states, whose characteristic is that their societies are often the subject of quick and uneven societal change (Tibi, 2001).

### Euro-Islam

Tibi's life and personal history that formed him a person with plural identity led him to notice that Islamic civilisation is a very complex concept which negates idea of Islam as monolit structure. Islamic civilisation is, according to Tibi, puzzle made of many different cultures, from which every has a specific and special way of interpreting and practicing Islamic faith. As a witness of contemporary political and socio/historical changes, and, at the same time, an expert in history, Bassam Tibi has dedicated great deal of his life to understanding and defining contemporary global problems between Muslims and non-Muslims, while constructing possible solutions to these problems.

Tibi tried to explain Islamic pluralistic potential with an idea that the bud of pluralism can be found in the Qur'an itself in sura 109, verse 6 that says: „For you is your religion, and for me is my religion!“ (Qur'an, 109:6). When he made this clear, Tibi took this potential as a basis of his theory according to which Islam can be compatible with modern values of the West and of democratic civil society. Tibi thinks that there were attempts in similar interpretations of Islam made by Muslims in the past, but they failed to institutionalize.

In this context, Tibi awakes golden period of Islamic thought (9<sup>th</sup>, 10<sup>th</sup> and 11<sup>th</sup> century), when Muslim thinkers like Avicenna, Averroes<sup>6</sup> and al-Farabi combined “foreign” ideological influences, primarily Hellenism, with Islam. As representatives of rational Is-

---

<sup>5</sup> Tariqa – path, method, basic theological position of Muslim mystics, according to which there are several ways (paths, roads) to God

<sup>6</sup> Ibn Sina and Ibn Rushd (in Arabic)

lamic philosophy, they offered an idea of enlightened Islam that would have to be reformed to follow social change, where reason would be the primary arbiter which would allow creative interpretation of Islam. By using Hellenistic philosophy, these thinkers introduced the concept of dual nature of truth where Islamic revelation is recognized, but the difference between religious and philosophical truth is recognized too, and both have its own, appropriate, sphere of action. These thinkers were very much opposed by the Islamic orthodoxy, the ulema, which, due to the aforementioned aversion to any change in the fundamental incarnation and interpretation of Islam, firmly defended every attempt at reform. In this "conflict," the ulema took victory and Averroism was never institutionalized.

History is somewhat repeating itself in 19<sup>th</sup> century when the core of Islamic modernism is formed and when a generation of Islamic thinkers had an opportunity to meet with the West or study there where their ideas were formed on the foundations of Averroist thought. Muhammad Abduh, Jamāl al-Dīn al-Afghānī, Rashid Rida and Rifa'a Rafī' at-Tahtawi are the names of leading Islamic philosophers of modernism and rationalism in Islam. The biggest problem that merged at the time was the question of reconciling scriptures with scientific and technological innovations coming from the (Tibi, 2001). Islamic modernists and rationalists thought that it is necessary to learn and accept new ideas from the West, as well as technological and scientific innovations. Their attitude was that it was the only way for Muslims to comply with modern trends and not to fall into the trap of decadence. However, this enlightenment idea has not been rooted for a number of reasons, of which the resistance of Islamic orthodoxy is only one.

When writing about the reasons behind the failure of Islamic Enlightenment, Tibi does not diminish the significance of historical events and the fact that Muslims met the new Western ideas in various, often unfavorable ways, through the expansion and domination of the West, what has led to negative feelings and attitudes towards everything that comes from the West, except for what can be used as a weapon against the Western powers, globalization and secularization, all of which were considered "transmitters of domination".

However, no matter how unfavorable the conditions under which the Muslims met with the West were, it is a fact, according to Tibi, that after enlightenment, the European (that is the "Western") values became the world's leading values and drivers of social changes that led to the period of modernism. The European culture of modernism that emerged in the 19th century offered a way of life based on values that, over time and with the expansion of nation-states, became universally desirable. European society has become a religiously and culturally pluralistic society. The problem arose when these "universal" values met with different values that were also considered "universal", but by Muslims.

Tibi believes that the source of most of the problems that the world is facing today when it deals with the relationship and conflicts between Muslims and non-Muslims in the West is not the "Clash of civilizations"<sup>7</sup>, but the clash of two universalisms. As a solu-

---

<sup>7</sup> Tibi often opposes the idea developed by Samuel Huntington in his work *Clash of Civilizations* (1996).

Tibi sees no Islamic threat to the West, though he doesn't close his eyes to the conflict of civilizations. In that regard he places himself between Huntington's "Clash of Civilizations" and "stopping the clash of civilizations" that was mentioned by former German President Roman Herzog. Tibi's position is the position of a mediator living in a conflict situation. Tibi respects Samuel Huntington in the fact that he introduced certain cultural topics into the field of international relations

tion to this problem Tibi offers the concept of Euro-Islam, which was first presented in Paris in 1992. Euro-Islam is conceived as a solution applicable to two problem fronts: the problem of Muslims in Europe and the West, and their incompatibility with European culture, while on the other hand is the problem of Muslims in the Muslim countries.

Idea of Islam in Europe, or „European Islam“ as a specific social circumstance isn't new. For example, author Xavier Bougarel<sup>8</sup> wrote about „Balkan Islam“ as the first authentic European Islam, and he thought that studying this form of Islam is necessary if we are to study Euro-Islam altogether. This author's idea is that experience of Balkan Islam's model can contribute to comparative analysis to model of modern Islam in Western Europe, especially from the aspect of institutionalization of Islam. Having this in mind, Bougarel gives an example of Islamic movements and organizations in Western Europe, whose demands are in relation to family law, but never call into question political institutions, let alone the integrity of the existing national states. While, on the other hand, there are Muslim political parties in the Balkans that are constituted on an ethnic basis and which have nationalistic rhetoric that goes back to demanding territorial autonomy, or the right to independence (compare to: Šuvaković, 2004, p. 169, 262–263; 2010, p. 35). Muslims of Western Europe want to be recognized as legitimate religious community, so they are willing to lose the ties to ethnic components which have political meaning. Balkan Muslims, on the other hand, refuse their status as non-sovereign religious minorities, so they would identify themselves with already existing nations, or so they would develop their own national project. Having this in mind we are quoting the slogan of the Bosnian Reis-ul-Ulema, Mustafa Cerić: “For a secular state, against a secular society” (according to: Bougarel, 2008, p. 18). Also, Bougarel reminds us that the intellectual heritage of Balkan Islam is completely unknown in Western Europe, which needs to be changed.

In addition to Bougarel, professor Enes Karić<sup>9</sup> has also written about Euro-Islam without any reference to Bassam Tibi. Karić believes that the Euro-Islam agenda is focused on the definition, identification and concretization of Islam in the specific European continental, cultural and political context. At the same time, Karić sees Euro-Islam as an agenda of specific „islamisation“ of Europe (Karić, 2002). Due to the complexity that this term implies, Karić points out the difficulties encountered in every attempt to define the Euro-Islam and speak about it in competent manner. As central points of debate about the Euro-Islam, this author sees the Islamic, national and cultural identity.

Tibi's concept of Euro-Islam is concept of European understanding of Islam. It presupposes that Islamic cultural system is compatible with European identity, and implies an open cultural and political adjustment of Islam to European standards, which facilitates acceptance of European identity by Muslim migrants, without compromising the Islamic component of Muslim identity. Tibi believes that the study of early Islamic enlighteners and rationalists opens the door to this venture, because they proposed the institutional

---

<sup>8</sup> A French historian who devoted his scientific career to the study of three basic themes: Islam in Southeast Europe, the wars and post-war situation in Yugoslavia with an emphasis on the evolution of relations among communities during the war, as well as the study of the 13th Division of the SS “Handžar” and the place of Muslim fighters in European armies during the 20th century.

<sup>9</sup> Professor of Islamic Studies at the University of Sarajevo, who was also the Minister of Education, Culture and Sports of Bosnia and Herzegovina from 1994–1996.

separation of Islam and politics (Tibi, 2001, p. 206; 2012, p. 157). Euro-Islam is a way of interpreting Islam that makes it compatible with four European constitutive standards: civil society, democratic pluralism, tolerance based on individual human rights (which includes the freedom of belief and unbelief), and laicism/secularism, or separation of religion and politics. Euro-Islam offers a platform for a lasting democratic peace between civilizations at the level of European society. Tibi mentions Ibn Khaldun and his concept of *asabiyya*, which is defined by Khaldun as a “civilization self-awareness” which is the basis of every civilization, and forms the concept of Euro-Islam as Euro-Islamic self-awareness underlying that European as well as Islamic self-awareness are challenged” (Tibi, 2008, p.26).

Navid Kermani (1967) is another scholar that is important to us in the context of Bassam Tibi. He is a German writer, islamologist and orientalist of Iranian origin, and he writes about Islam and Europe in a way that is similar to Tibi's. In his books, Kermani stresses the entanglement of Islam and the West also analyzing the Muslim identity in the West, and he does this through his novels, rather than strictly scientific discourse. This author explains the connection and influence between Islam and the West by explaining the beauty of the language in the Quran and the same beauty in German language (Kermani, 2013, p 72). In his works, Kermani often makes comparison between East and West by careful readings of famous authors that lived in these regions, thus showing the connection and similarity between these to worlds of ideas, as well as the mutual influence.<sup>10</sup>

The Kermani's way of juxtaposing seems very modern and it universalizes Islamic tradition, so therefore it can be interesting and useful approach to the issues we're addressing.<sup>11</sup> Kermani thinks that Quran is no obstacle to democracy nothing more than any other religion with its holy texts, if they are interpreted in a right way – and here we can see a parallel to Tibi's thinking. Furthermore, Kermani, similarly to Tibi, thinks that the reason for radicalization of Muslims in the West is their feeling of inferiority and “otherness”, along with the pressure that they “must choose one of two cultures, and that if they belong to one, they can't belong to another” (Kermani, 2013. p. 72).

If we are to expand the sociological discourse using the ideas such as Tibi's Euro-Islam, authors like Kermani can only contribute and enrich this endeavor.

Big Muslim migrations to Europe and the clash of universalisms changed the fabric of European population and provoked number of problems of which Islamism, or political Islam is one of the biggest, from which other problems branch, having terrorism as leading one. These challenges could be met by a different attitude of Europeans and Muslims when meeting on European soil. Tibi believes that Europeans should renounce exclusivity and Eurocentrism, which pushed Muslims into an ethnically lower class in Europe, what created parallel societies and Islamic enclaves. Professor Enes Karić mentions Eurocentrism too when he says: “The Euro-Islam has its enemies among Europeans who have not become citizens of the world, and who remain in the political, philosophical, cultural and civilizational Eurocentrism.”(Karić, 2002, p. 438) Tibi

---

<sup>10</sup> Kermani for example mentions Goethe who was attracted by Islamic culture, which is shown in his poem “West-East Diwan”(1819)

<sup>11</sup> See „Between Quran and Kafka – West-Eastern affinities“(2016), as well as „Who are We“(2013)

believes that Europeans have constructed two extremes: on the one hand, a populist-Islamophobic approach and, on the other hand, a non-discriminatory multiculturalism based on a cultural-relativistic view of “everything goes” (Tibi, 2008, p. 191). Muslims, for their part, have to reform their religion. Orthodox Islam, according to Tibi, must not be part of Europe (Tibi, 2001, p. 226). Also, the Euro-Islam is a contrast to Wahhabi and political Islam (Islamism)<sup>12</sup> and implies the acceptance of multiple identities as well as cultural pluralism (which is not relativism!) - a combination of diversity and shared basic values (Tibi, 2008, p. 157).

How to establish Euro-Islam? Tibi underlines sharia law<sup>13</sup> as something that shouldn't be only reformed, but abandoned completely if a reform of Islam in Europe is desired. Complete abandonment is also necessary when jihad and proselytism (*da'wa*) are in question. He reminds us that Islam in its history had a tradition of enlightenment, when it was open to learning from others, unlike today, when political Islam closes the minds of contemporary Muslims (Tibi, 2008).

The basic features of Euro-Islam would include laicism, cultural modernity and understanding of tolerance that goes beyond Islamic tolerance limited by the Abrahamic beliefs (*ahl.al-kitab*<sup>14</sup>) (Jovanović, 2016, pp. 111-112). Also, the Euro-Islam implies the acceptance of cultural and religious pluralism, which would mean the renunciation of the unrealistic idea of Islamic domination. All in all, the Euro-Islam, writes Tibi, is compatible with liberal democracy, individual human rights and the demands of civil society. This project should not be equated with assimilation. (Tibi, 2008)

Euro-Islam implies the policy of integration which at the same time differs from multiculturalism and assimilation. What is necessary for Europeans and Muslim migrants is to share basic values. Without this, writes Tibi, we will continue witnessing Islamists and salafists seeking a place for Islam in the Western society, while at the same time refusing to accept the idea of Europe. “Being a citizen of Europe,” Tibi concludes, “is much more than a passport. It is a state-based membership that is anchored in culture of democracy and individual human rights. This also implies the acceptance of a secular civil society” (Tibi, 2008, p. 180).

---

<sup>12</sup> According to Tibi – the politisation of Islam in the last years requires defining the difference between Islam as a religion, or a cultural system, and new political ideology of Islamism as the specific political use of Islamic cultural symbols. He believes that political Islam emerges from the crisis of meaning and at the same time the structural, or political and economic crisis. Actually, political Islam is an ideology that emerged in the context of oscillations in Islam between culture and politics, and it's connected to politisation of Islamic cultural symbols and concepts.

This author also believes that one of main features of Islamism is the usage of cultural discourse with political goal, and that gets its strenght from defensive cultural attitudes against what is seen as offensive Western culture. From this we can conclude that politisation of Islam isn't only the expression of political phenomena, but also of a defensive culture. In the heart of political Islam is the invitation for making „an Islamic state“ that would be an alternative world order and Islamic solution (*ḥall Islami*) of the current crisis. At the same time, political Islam is an answer to cultural modernisation, as well as to the reality of Western hegemony. (Tibi, 2012).

<sup>13</sup> Islamic law derived from the Qur'an and Hadith. It is a post-qur'anic invention, and in the Qur'an the term is mentioned only once.

<sup>14</sup> “People of the Book”, that is, Christians and Jews who, in addition to Muslims, are considered people of the book.



When he talks about secularisation, Tibi insists on differing secularisation from the process of profanation (Tibi, 2008, p. 189)<sup>15</sup>. Nevertheless, while analyzing the constructiveness and the possibility of the concept of the Euro-Islam, one should also critically reflect on the state of secularism in Europe, for which Rajeev Bhargava says it's in crisis because "it is not secular enough". Namely, Europe has failed to make a conceptual transition from secularism that was inherent to societies of one religion (Christianity), to the more sensitive and more appropriate one for a profoundly diverse society (Bhargava, 2014) " (see Božić, 2012, pp. 535-536).

Considering the possibility of making the project of Euro-Islam real, it is important to analyse the book "Europe and Us", written by ex Egyptian ambassador in Serbia, Halaf Hani. In his book, Halaf gives a concrete example of policy implementation, that represents a sketch of and a map for coexistence and cooperation between Europeans and Arabs (Muslims). Although Halaf's book is more a political science writing, it's very important in the context of our topic, since it adds applicability to Tibi's concept of Euro-Islam. Through his analysis of "Barcelona Declaration" (1995)<sup>16</sup>, this author explains bullet points agreed upon on the international level, between Europe and Mediterranean countries, with the aim of mutual deeper tolerance and cooperation in the foreign policy areas, as well as internal policy of each country involved. One of this declaration's goals was that all state components "get used to respect differences and peaceful coexistence in spite of them, as well as to making cultural, social and religious differences useful to all peoples and countries." (Halaf, 1999, p. 40). On the basis of this agreement countries implemented several different projects like conferences on important and crucial topics, meetings and lectures, as well as cultural projects like monument restoration in Andalusia, which is financed and implemented by Spain. (Halaf, 1999, p. 55).

When he writes about Euro-Islam, Tibi tries to distance himself from some other authors that have written about similar topics. In this sense, author from which Tibi mostly distances himself is aforementioned Hasan al-Bana's grandson of Swiss nationality – Tariq Ramadan<sup>17</sup>. Tibi consider Ramadan as a rival when theorising about Islam in Europe, particularly because of Ramadan's apologetical statements about his grandfather, the founder of Muslim Brotherhood. In addition, Tibi points to Ramadan's view of Europe as *dar al Shahada*, or "house of Islamic faith" (Tibi, 2008), as an unacceptable concept if we seek democratic Islam.

Tibi's idea of Euro-Islam offers a new perspective of Muslim identity in 21st century, as well as an alternative to those models of Islam that are dominant today, and often destructive both for the West, and for Muslims. Euro-Islam is an option that combines

---

<sup>15</sup> The secularization of religion will not lead to its collapse. This would be the process of "profanation" do. In contributing to the de-sacralization of politics, separating religious symbols from political legitimacy, secularization that is not profanation would protect religion from exploitation for political purposes. Religion should be preserved as an ethical answer to questions of human existence (Tibi, 2001, p. 114).

<sup>16</sup> "The Barcelona Declaration", or "The Partnership of Europe and the Mediterranean," is the result of a conference of foreign ministers from Europe and the Mediterranean countries, whose goal was to draw up a concept of productive relationship with and towards the countries and people of North Africa and the Mediterranean basin.

<sup>17</sup> This author's official web page is: [www.tariqramadan.com](http://www.tariqramadan.com)

international relations, social change, philosophy and culture, with the idea of bridging multitude of cultures united in civilizations that have come into conflict due to collisions of various values that each consider universal. This bridge would oppose European refuge for Islamic fundamentalists. Islam would remain the same religion, although in Europe it would be adapted to the civil culture of modernity (Tibi, 2008).

Our prominent islamologist, Darko Tanasković, believes that in the sense of secularising Muslims' worldview, the ball is in their (Muslims) court. In this regard, he points to Tibi's views, considering this author as "top intellectual". Tanasković agrees with Tibi, describing the idea of Euro-Islam as liberal model of Islam which is the only chance for successful integration of Muslim migrants into the secular European environment, underlying that new interpretation of Islam would have to fulfill three requirements: the separation of religion and politics and the acceptance of secularity; respect for all human rights, both collective and individual; and the acceptance of religious and cultural pluralism. Our author points out that „Precisely the negative attitude towards real pluralism decisively limits, in civilizational way, the scopes of Islamic tolerance.” (Tanasković, 2010, pp. 309-310).

## Conclusion

Basam Tibi is a thinker who devoted his career, and his life, to dealing with new phenomena and modern problems, for which he tried to offer conceptual solutions. Euro-Islam, as a concept which Tibi offered as a platform of functional co-life of Muslims and non-Muslims in Western Europe, is important from the aspect of Islam in the Balkans and problems we face in that field, too. It seems that Tibi's idea is pretty commutated in that it very concretely and sustainably draws a framework in which people who lived in a conflict of seemingly irreconcilable value and universal attitudes, offering steps which should be taken and which are applicable in modern state policies. Tibi's philosophy of bridging is encouraging, because it offers a tolerant, more humane approach to modern world, which he sees from a different angle, unlike theories of „clash of civilisations“. „clash of the East and the West“, dichotomy orientalism-occidentalism. As a Muslim who unifies Islamic and Western education and identity, Tibi is a micro-example of possible global solution, which will put in different discourses, or even an end to some of the processes we are faced with on social stage, such as fear from Muslims, political correctness and islamophobia.

We can consider Euro-Islam as a new, contemporary use of Islam, as a self-sustainable one and a subject to analysis in comparison to all other Islams such as Wahabbi, postmodern or radical. Nevertheless, it should be taken into consideration that concept of Euro-Islam is just that – a theoretical concept and that the correctness of a theory can only be proved in practical reality. The question is – what are the real social powers that could be supportive enough for making this kind of concept real?

REFERENCES / ЛИТЕРАТУРА

- Balint, B. (2016). *Intercultural Influences: On German Literature and Islam*. Preuzeto sa <https://lareviewofbooks.org/article/intercultural-influences-german-literature-islam/#>
- Bhargava, R. (2014). How Secular is European Secularism. *European Societies*, 16(3), 329-336  
DOI: 10.1080/14616696.2014.916335
- Bougarel, X. (2008). *The Role of Balkan Muslims in Building a European Islam*, HAL archives ouvertes.fr. Preuzeto sa <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00143385v2>
- Božić, M. (2012). Anti-Vail Law in French State Schools. *Sociološki pregled*, XLVI(4), 535–559. [In Serbian].
- Elijas, N. (2001). *Civilising Process*. Novi Sad: Izdavačka knjižnica Zorana Stojanovića. [In Serbian].
- Halaf, H. (1999). *Europe and Us*. Belgrade: Nea. [In Serbian].
- Huntigton, S. (1996). *Clash of Civilizations*. New York: Simon&Schuster.
- Jovanović, N. (2016). Making of Islam Through Theory of Max Weber. *Sociološki pregled*, L(1), 91-117. [In Serbian].
- Karić, E. (2002). Is „Euro-Islam” a Myth, Challenge or a Real Opportunity for Muslims and Europe?. *Journal of Muslim Minority Affairs*, 22(2).
- Kermani, N. (2013). *Who Are We? Germany and its Muslims*. Beograd: Samizdat B92. [In Serbian].
- Kermani, N. (2016). *Between Quran and Kafka: West-Eastern Affinities*. Cambridge: Polity
- Ramadan, T. (2002). *To Be a European Muslim*. Sarajevo: Udruženje ilmije islamske zajednice u Bosni i Hercegovini. [In Serbian].
- Šuvaković, U. (2004). *Political Parties and Global Social Goals*. Belgrade: Treći milenijum. [In Serbian].
- Šuvaković, U. (2010). The dilemmas of the traditional dialectical dichotomy of political parties to the left and right in contemporary society. *Srpska politička misao*, 4/2010, 29–52. [In Serbian].
- Tanasković, D. (2010). *Islam, Dogma and Life*. Beograd: Srpska književna zadruga. [In Serbian].
- Tibi, B. (1983). The Renewed Role of Islam in the Political and Social Development of the Middle East. *Middle East Journal*, Vol. 37,
- Tibi, B. (1988). *The Crisis of Modern Islam*. Yuta: University of Yuta Press.
- Tibi, B. (2001). *Islam Between Culture and Politics*. New York: Palgrave.
- Tibi, B. (2008). *Political Islam, World Politics and Europe*. London and New York: Routledge.
- Tibi, B. (2009). Bridging the Heterogeneity of Civilisations: Reviving the Grammar of Islamic Humanism. *A Journal of Social and Political Theory*, 56(120).
- Tibi, B. (2012). *Islamism and Islam*. New Haven and London: Yale University Press.