

Islamism på europeisk mark?

Religion och politik i Bosnien-Hercegovina

KJELL MAGNUSSON

Vilken roll spelar egentligen islam i Bosnien? I serbisk propaganda är bilden entydig. Den nuvarande regimen i Sarajevo strävar efter att skapa en islamisk stat och de sedan länge starka fundamentalistiska tendenserna i det bosniska samhället var i sig en viktig orsak till kriget. I själva verket skulle islamiseringen av Bosnien vara en del av en medveten plan, skapandet av vad man kallar den *gröna transversalen*, där Makedonien, Kosovo, Sandžakområdet och Bosnien fungerar som brohuvud i en offensiv som egentligen syftar till att sprida islam i Västeuropa.¹

En helt annan bild förmedlas av intellektuella och massmedia i Västeuropa, särskilt Frankrike.² Islam spelar en mycket liten roll i Bosnien och i den mån den finns, rör det sig om en urvattnad, synkretistisk form av religion. Bosnien och Hercegovina är ett multietniskt och sekulariserat samhälle, vilket bland annat bevisas av den stora andelen blandäktenskap och den bosniska regeringens politiska inriktning. Vad kriget beträffar ligger förklaringen inte i etniska eller religiösa konflikter. Det var inte inbördeskrig, utan ett angreppskrig.

Mitt syfte är att visa att islam spelar en större roll i det bosniska samhället än vad man vanligen föreställer sig, utan att det för den skull behöver upplevas som märkligt eller hotfullt. Talet om ett multietniskt samhälle är på många sätt en myt, och de som driver tesen bygger ofta sin inställning på en ytlig bild av Bosnien, både under den socialistiska perioden och idag. En anledning till den missvisande bilden är att många av de journalister och andra som besökt Bosnien har saknat kunskaper i bosniska. De har ofta varit hänvisade till sekulariserade sagesmän och -kvinnor som tillhört den tidigare medelklassen och därmed kommunistpartiet. Det är vidare svårt att bortse från att förståelsen av Bosnien påverkas av den allmänna synen på islam. Eftersom islam är något a priori negativt kan även en värdeneutral religionssociologisk beskrivning uppfattas som en beskyllning. Det olustiga i sam-

¹ Jevtić 1989; Jevtić 1993.

² Lévy 1996.

manhanget är att den franska intelligentsia som tonat ned islams roll i Bosnien har svårt att acceptera vardagliga uttryck för en islamisk kultur i sitt eget land.

Bosniska muslimer

Muslimerna i Bosnien illustrerar bättre än någon annan jugoslavisk folkgrupp det komplexa i nationsbildningsprocessen på sydslaviskt område. Trots att 75 procent av befolkningen i det forna Jugoslavien talade samma serbokroatiska folkspråk uppstod fyra distinkta moderna nationer. Att det blev så berodde ytterst på att de olika delarna av före detta Jugoslavien under mycket lång tid dominerades av sin tids stormakter, de habsburgska och osmanska imperierna och levde i skilda samhällen.

Bosnien styrdes mellan 1463 och 1878 av turkarna. Över hela Balkan rådde ett specifikt samhällssystem som byggde på att befolkningen kategoriserades efter sin religionstillhörighet. Muslimer, ortodoxa kristna, judar och andra levde sida vid sida i avgränsade socioreligiösa grupper eller *millet*. De hade kulturell autonomi, i stor utsträckning egen lagstiftning, och styrdes av sina religiösa ledare. De kristna på Balkan bevarade därför i stor utsträckning sin ursprungliga religion och kultur (låt vara att det oftast rörde sig om en skriftlös folkkultur). Det mest kända undantaget är Bosnien, där en stor del av invånarna islamiserades relativt snabbt. Under den turkiska tiden kallades de av omgivningen – och betraktade också sig själva som – *turci*, det vill säga turkar, eller snarare muslimer.

Så länge det osmanska imperiet och *millet*-systemet var intakt hade de ingen anledning att uppfatta sig på annat sätt än som muslimer. Det var först när den moderna serbiska och kroatiska nationalismen gjorde sig gällande i Bosnien under 1800-talet som de serbokroatisktalande muslimerna ställdes inför kravet att identifiera sig även i nationell mening. Problemet för en sekulariserad muslim i Bosnien var emellertid att det var mycket svårt att bli kroat eller serb, eftersom även dessa identiteter ytterst byggde på den religiösa tillhörigheten. En försvårande omständighet var dessutom att muslimerna i både kroatisk och serbisk tradition i praktiken var ett slags förrädare som hade gjort gemensam sak med de turkiska erövrarna. Fortfarande anser förmodligen en majoritet av både kroater och serber att muslimerna i Bosnien "egentligen" är kroater, respektive serber. 1900-talet har därför varit historien om hur de bosniska muslimerna brottats med problemet att definiera en egen etnisk identitet och samtidigt bli erkända av sina grannar.

I det titoistiska Jugoslavien intog muslimerna en särställning. Som religiöst samfund drabbades islam liksom de ortodoxa och katolska kyrkorna

till en början mycket hårt, kanske hårdare än andra, av den socialistiska regimens antireligiösa politik. Den muslimska infrastrukturen, där en central roll spelades av fromma stiftelser (*vakuf*, arab. *wakf*) som bland annat svarade för undervisning och socialvård, slogs brutalt sönder. Detta fick naturligtvis särskilt allvarliga konsekvenser för en religiös grupp som inte var organiserad i ett hierarkiskt kyrkosystem. Jordegendomar och byggnader beslagtogs, koranskolor och högre islamiska läroanstalter stängdes och den muslimska pressen tystades. *Sharia*, den islamiska lagen, som till vissa delar varit gällande under mellankrigstiden, upphävdes och de muslimska kvinnorna förbjöds att bära slöja. De som protesterade dömdes till långvariga fängelsestraff.

Efter Jugoslaviens brytning med Sovjetunionen och utveckling mot ett pseudo-demokratiskt samhälle förbättrades muslimernas ställning avsevärt. På grund av Titos ambitioner att spela en framträdande roll i den alliansfria rörelsen fick muslimerna i viss mån en nyckelposition och fungerade som bro till tredje världen. I och med de konstitutionella förändringarna i början av 1970-talet erkändes de bosniska muslimerna som ett statsbärande sydslaviskt folk på samma nivå som serber, kroater, slovener, makedonier och montenegriner. Den nya nationen fick namnet *Muslimani*, det vill säga muslimer, och erkännandet blev inledningen till en nationsbildningsprocess där muslimernas historia och kultur lyftes fram på ett helt annat sätt än tidigare.

Det är möjligt att kommunistpartiet genom valet av beteckningen muslimer räknade med att neutralisera islams politiska roll, men effekterna blev snarast motsatta. Det enda sättet att på serbokroatiska skilja mellan muslim i etnisk och i religiös mening var genom användandet av stor eller liten bokstav. Eftersom den etniska identiteten i det här fallet vore otänkbar utan den religiösa grundvalen betydde det att de som följde traditionens bud trots allt var "riktigare" muslimer än andra. Detta underströks vidare av det faktum att de kulturinstitutioner som i andra republiker hade en klar nationell prägel i Bosnien-Hercegovina var gemensamma för de tre folkgrupperna. Serber och kroater hade emellertid sina akademier i Zagreb och Belgrad, medan de bosniska muslimerna fick nöja sig med de islamiska institutionerna. Det var dessutom i relationerna med den muslimska världen omöjligt att upprätthålla distinktionen mellan religion och nation. Besöket i Sarajevo var en obligatorisk punkt i gästande statsmäns reseprogram, något som mattorna i Huzrevbeg-moskén, skänkta av Nasser, Sukarno eller Qadaffi, vittnar om.

Det muslimska samhället i Bosnien, liksom det i Kosovo eller Makedonien, står i princip inför samma grundläggande problem som alla muslimska länder. Hur skall man kunna formulera en etnisk identitet skild från den re-

ligiösa, eller dra en gräns mellan religion och politik i en omgivning där detta inte varit naturligt?

Muslimernas andel i det bosniska kommunistpartiet ökade dramatiskt under 1980-talet, och de gjorde i allt större utsträckning karriär inom den bosniska maktapparaten. Samtidigt uppkom de typiska reaktioner mot inflyttandet från västerländsk kultur som vi känner igen från andra delar av den muslimska världen. I det här fallet riktade sig misstron mot både den moderna kulturen i allmänhet och det korrupta socialistiska samhället i synnerhet. Även i Bosnien uppstod en ny, religiöst orienterad intelligentsia som sökte sig tillbaka till traditionen.

Processen i Sarajevo

Efter revolutionen i Iran ökade nervositeten påtagligt bland de bosniska ledarna och man satte igång en kampanj mot "kleronationalistiska" strömningar inom de religiösa samfundet. Kulmen nåddes 1983 med den beryktade processen i Sarajevo mot tretton muslimska intellektuella.³ Dessa anklagades för att ha bedrivit omstörtande verksamhet med syftet att skapa en islamisk stat på bosnisk mark. Bland de åtalade fanns ingenjörer, ekonomer, jurister, lärare och imamer. Två var kvinnor. Huvudåtalad var Alija Izetbegović, Bosniens nuvarande president, som dömdes till fjorton års fängelse. (Straffet sänktes i högre instans till nio år, av vilka Izetbegović avtjänade nära sex.) Anklagelserna gällde bland annat Izetbegovićs skrift *Den islamiska deklARATIONEN*, tryckt första gången redan 1974 och utgiven på arabiska, engelska och turkiska, dock aldrig på serbokroatiska.⁴ Med deklARATIONEN som inspirationskälla och utgångspunkt hade de åtalade enligt domstolen bildat en hemlig organisation. De hade försökt popularisera sina idéer via seminarieverksamhet vid den teologiska fakulteten och moskéer, och hade även haft kontakter med utlandet (Iran).

Rättegången byggde på ett mycket svagt juridiskt fundament och var en traditionell politisk process av det slag som kunde förekomma i kommunistiska länder. Harmlösa förhållanden eller händelser blev led i en konspirativ verksamhet. Samtal med släktingar och vänner klassificerades som subversiv propaganda och sammankomster i hemmen framställdes som bildandet av en hemlig organisation. I sitt försvar påpekade Izetbegović för det första att Bosnien eller Jugoslavien överhuvudtaget inte nämns i deklARATIONEN och

³ Jfr *Sarajevski proces...* som innehåller grundläggande dokument i anslutning till rättegången.

⁴ Den första bosniska utgåvan kom 1990.

att han för det andra uttryckligen skriver att ett islamiskt samhälle endast kan upprättas i en stat där muslimerna utgör en majoritet av invånarna. Ett stort antal människor förhörde eller togs i förvar under längre eller kortare perioder. De drabbade har efteråt berättat att det närmast var slumpen som avgjorde om man skulle bli åtalad eller framträda som åklagarvittne.⁵ Domarna, som blev ovanligt hårda, väckte allvarlig kritik både hemma och utomlands, och försämrade allvarligt Jugoslaviens förbindelser med den islamiska världen.

Kanske kan man säga, vilket Izetbegović själv senare har påpekat, att det fanns ett korn av sanning i åklagarens påståenden i den meningen att det i Sarajevo och Bosnien existerade ett relativt stort antal intellektuella muslimer som var djupt engagerade i religiösa frågor och som i mer eller mindre organiserade former diskuterade hur man skulle komma till rätta med problemet att leva som muslim i ett modernt (socialistiskt) samhälle.⁶

Den islamiska deklARATIONEN

Den bosniska utgåvan⁷ av *Den islamiska deklARATIONEN* är ca 60 sidor lång.⁸ Det rör sig om en religiös-moralisk essä som i ett brett sociologiskt perspektiv diskuterar muslimernas och islams situation i dagens värld. Utgångspunkten är att de muslimska folken befinner sig i ett förödmjukande tillstånd av stagnation och moraliskt förfall. För att åstadkomma en förändring måste de återvända till islam och Koranen.

Vill vi att de muslimska folken skall bryta sig ur den onda cirkeln av beroende, efterblivenhet och fattigdom?

Vill vi att de än en gång skall ta steget mot den väg som leder till värdighet och upplysning, för att bli herrar över sitt eget öde?

Önskar vi att brinnande mod, geni och dygd åter skall bryta fram med full kraft?

⁵ Trhulj 1992: 55; Sarajevski proces 1987: 11.

⁶ Trhulj 1992: 68.

⁷ Izetbegović 1990b.

⁸ För en engelsk översättning jfr Izetbegović 1990c. Denna version publicerades av informationsministeriet i Beograd och det är oklart om den bygger på en tidigare engelsk översättning. Efter att ha jämfört texten med originalet har författaren funnit att den är korrekt. Sidnummer efter / hänför sig till den bosniska utgåvan. Översättning från bosniska av författaren.

Då kan vi tydligt peka på den väg som leder till målet: genomförandet av islam på alla det personliga livets områden, i familj och samhälle, genom en förnyelse av islams religiösa tankevärld och skapandet av en enad islamisk gemenskap från Marocko till Indonesien. (3/3)

Förnyelsen hindras av två olika krafter: å ena sidan de konservativa imamerna, å andra sidan de moderna intellektuella. De förra har låtit islam förfalla och bli en form utan innehåll, medan de senare försöker popularisera en västerländsk kultur som är främmande för islam och de breda folklagren. I stället för att dra nytta av det västerländska samhällets vetenskap, teknologi, organisationsförmåga och arbetsdisciplin har de västinfluerade intellektuella försökt imitera en i grunden främmande kultur och därmed anammat det som är negativt i väst.

I stället för att utveckla de potentiella möjligheterna i sin egen värld, utvecklar de önsketänkande och öppnar därmed dörren för korruption, primitivism och moraliskt kaos. De förmår inte inse att Västvärldens makt inte ligger i dess livsstil utan dess sätt att fungera: att dess styrka inte består i mode, gudlöshet, nattklubbar, en yngre generation utan kontroll, utan i den extraordinära flit, uthållighet, kunskap och känsla av ansvar som kännetecknar dess människor. (11/7)

Izetbegović anmärker att människor utanför Västerlandet under mer än ett århundrade har stått inför detta problem, och påpekar att det i grunden finns tre möjliga förhållningssätt: avståndstagande, försiktig anpassning eller okritiskt accepterande. Enligt hans mening kan endast de som respekterar sin egen tradition komma till rätta med detta dilemma, och han nämner exemplen Japan och Turkiet. I det förra fallet har man lyckats bevara sin ursprungliga kultur, medan man i det andra valt den okritiska moderniseringens väg och därmed blivit "ett tredje klassens" land. Detta öde är gemensamt för alla "plagerande nationer" och leder till andligt och moraliskt förfall.

Det turkiska exemplet visar att det för ett muslimskt land inte kan finnas en lösning utanför islam. Det råder, menar Izetbegović, ett direkt samband mellan förnedring eller framsteg och islams ställning. Under de muslimska folkens politiska och kulturella storhetstid visade man respekt för Koranen. Därför måste Boken på nytt bli en andlig kraft och moralisk inspiration. Återvändandet till Koranen försvåras emellertid av just de människor vilkas ansvar är att bevara dess budskap. På grund av den officiella islams rutinsättning är läget katastrofalt:

I studium och tolkning (av Koranen) ersattes visdom av hårklyveri, innehåll av form och tankens storhet av konsten att recitera. Under inflytande av teologisk formalism, blev Koranen allt mindre läst och alltmer "studerad" (reciterad), samtidigt som buden om kamp, värdighet, personliga och materiella offer – vilka ter sig hårda och motbjudande för de tröga – upplöstes och gick förlorade till välljudet av korantexter som lärdes utantill. (19/14)

Hela den muslimska världens verklighet, dess diskrepans mellan ord och handling, dess omåttlighet, smuts och feighet; dess monumentala, tomma moskéer, dess väldiga vita turbaner, renons på ideal och mod; dess hycklande islamiska slagord och religiösa poseringar; dess religion utan tro, är endast en yttre återspeglning av den fundamentala motsägelse i vilken Koranen hamnade, där den brinnande förbundenheten med Boken gradvis kombinerades med en total brist på förverkligande av dess principer. (20/14)

De muslimska massorna saknar således ledare och idéer som skulle kunna väcka dem ur deras passivitet. De som skaffat sig en västerländsk utbildning har visserligen ett program, men detta program kan aldrig åstadkomma den nödvändiga förnyelsen, eftersom det strider mot folkets lojalitet mot Islam. Vad som krävs är därför en helt ny typ av muslimska intellektuella, återfödda i den egna traditionens anda och i stånd att bryta den tragiska distansen mellan intelligentian och vanligt folk. Ytterst handlar det om att skapa vad Izetbegović kallar en islamisk ordning.

Det finns bara en möjlig utväg: skapandet och organiserandet av en ny intelligencia som tänker och känner islamiskt. Denna intelligencia skulle sedan höja den islamiska ordningens banér och tillsammans med de muslimska massorna se till att den blir verklighet. (25/18)

Vad är då den islamiska ordning som måste återupprättas för att de muslimska folken skall återfinna sig själva? Den islamiska ordningen vilar på två fundament: samhället och staten. Båda aspekterna, både innehåll och form, måste finnas med. Utan ett samhälle där människor lever efter islams bud finns ingen islamisk stat. En islamisk stat som inte bygger på ett samhälle genomsyrat av islam är å andra sidan hyckleri och kan inte existera utan våld.

Detta innebär att den religiösa förnyelsen är nödvändig om man vill upprätta ett islamiskt samhälle. Ett politiskt maktövertagande innebär endast en fortsättning på den situation som skapat dagens kris. Izetbegović slutar med att säga:

Den islamiska förnyelsen kan inte påbörjas utan en religiös revolution, men kan inte framgångsrikt fortsättas och fullbordas utan en politisk revolution.

Vår väg börjar inte med gripandet av makten, utan vinnandet av människorna. (43/32)

Vad som krävs är alltså en religiös och moralisk renässans som innebär att man återvänder till källorna och försöker levandegöra det positiva i den egna traditionen. Man kan inte undvara den moderna vetenskapen, men den måste användas på rätt sätt. Islam erbjuder till skillnad från andra religioner och filosofier en helhetsvision av världen och historien som övervinner den moderna tidens splittring. Det islamiska samhällets *yttre organisation*, i ekonomiska och politiska termer, är däremot något som varje generation på nytt måste ta itu med, och Izetbegović understryker att det inte finns några lösningar som en gång för alla är islamiska. För Izetbegović är den islamiska ordningen en form av djupare demokrati. Det är en frihet som följer av att individens handlande och samhället som helhet motsvarar det innersta hos folket, vilket är islam. Ett äkta islamiskt samhälle kan därför aldrig innebära tvång, även om det skulle avvika från Västerlandets politiska ideal.

Denna typ av demokrati existerar där den politiska makten i tanke och handling omvandlar folkets känslor, där makten verkar som ett direkt uttryck för folkets vilja. Upprättandet av en islamisk ordning blir därmed en högsta form av demokrati, eftersom det innebär ett förverkligande av de muslimska folkens och den vanliga människans djupaste strävanden. En sak är säker: Oavsett vad delar av rikemansklassen och intelligentian önskar, eftersträvar den vanliga människan islam och ett liv i den islamiska gemenskapen. (45/33)

Ett samhälle som utgår från en genuin förståelse av Koranen och en uppfost-
ran i islams anda får vissa bestämda konsekvenser. Man kan inte tillåta
dryckenskap, prostitution eller pornografi. Inte heller kan man acceptera att
medierna sprider ett budskap och en livsstil som strider mot islam. Det
måste, säger Izetbegović, ”finnas en överensstämmelse mellan TVs och mi-
narets budskap”.

Folkets uppfost-
ran, och i synnerhet massmedia – press, radio, television och
film – bör ligga i händerna på människor vilkas islamiska moraliska och intel-
lektuella auktoritet är oomstridd. Man bör inte tillåta att medierna – vilket så
ofta sker – hamnar i händerna på perverterade och degenererade människor
som överför meningslösheten och tomheten i sina egna liv till andra. Vad kan
vi vänta oss om man från moskén och TV-tornet till folket förmedlar helt och
hållet motstridiga budskap? (43/32)

Izetbegovićs hållning är en logisk konsekvens av hans religionsuppfattning.
Ett grundläggande tema i hans skrift är att islam utgör en helhet av religion,
samhälle och kultur. Detta leder till ett avståndstagande från den värderela-

tivism som präglar det moderna västerländska samhället och för Izetbegović finns därför ingen ideologisk neutralitet.

Den första och mest betydelsefulla av dessa slutsatser är utan tvivel islams oförenlighet med icke-islamiska system. Det kan varken råda fred eller samexistens mellan "islamisk religion" och icke-islamiska sociala och politiska institutioner. (30/22)

Genom att hävda rätten att själv ordna sin egen värld, utesluter islam uppenbarligen främmande ideologiers rätt eller möjlighet att verka på dess område. Det finns därför ingen lekmanprincip och staten bör både ge uttryck för och stödja religiöst moraliska begrepp. (30/22)

En viktig fråga är vilken position icke-muslimska minoriteter har i ett islamiskt samhälle. Deras rättigheter måste respekteras, i den mån de inte skadar islam, och deklARATIONEN understryker att detta följer av Koranen själv och hänvisar för övrigt till toleransen mot kristna och judar som präglade till exempel det osmanska imperiet. På samma sätt måste muslimska minoriteter i icke-islamiska samhällen ha rätt att leva och utvecklas i enlighet med islam. Izetbegović nämner ingenstans i sin bok Jugoslavien eller Bosnien. Det framgår dock klart och tydligt att hans idéer om ett islamiskt samhälle förutsätter att det finns en muslimsk majoritet i landet ifråga, något som automatiskt utesluter Bosnien-Hercegovina. Dessutom är det inte fråga om att ta makten med revolutionära medel. En islamisk stat kan och får inte bygga på våld. Först måste det ske en omvändelse.

Ungmuslimerna

Ibland sägs att man inte skall fästa något avseende vid *Den islamiska deklARATIONEN*, eftersom det är 25 år sedan den skrevs och Izetbegović idag har en annan hållning. Man bortser då från att det finns en kontinuitet i hans inställning som går tillbaka till ungdomen och rörelsen Mladi Muslimani (Unga Muslimer), vilken trots sin betydelse i mycket liten utsträckning har uppmärksamrats i väst. Organisationen bildades strax före andra världskriget och utgjorde en reaktion mot muslimernas allmänna situation i mellankrigstidens Jugoslavien.⁹ Man strävade efter en förnyelse av islam och ansåg att en religiös renässans var en förutsättning för de bosniska muslimernas integritet och oberoende. Inte minst motsatte sig ungmuslimerna den delning

⁹ Det följande baseras på Trhuljs (1992) bok *Mladi Muslimani*, som innehåller vissa av organisationens originaltexter, dokument från rättegångarna, intervjuer med tidigare medlemmar, samt en inledning. Det är hittills den enda bok som behandlar rörelsen. Översättningar från bosniska av författaren.

av Bosnien som blev en följd av bildandet av ett autonomt Kroatien 1939. Under andra världskriget verkade de inom ramen för imamernas förbund El Hidaje eller den humanitära organisationen Merhamet. De var motståndare både till ustatjarörelsen och till de kommunistiska partisanerna.

Efter kriget fortsatte ungmuslimerna sin verksamhet och försökte bland annat infiltrera den regimvänliga organisationen Preporod (Pånyttfödelse). Detta misslyckades och myndigheterna ställde 1947 ett tiotal medlemmar inför rätta. Därefter radikaliserades motståndet och man övergick till illegal verksamhet. Rörelsens centra fanns i Sarajevo och Mostar, liksom vid universitetet i Zagreb, men det fanns lokalavdelningar i ett trettiotal städer i Bosnien-Hercegovina med flera tusen medlemmar. Det betydelsefulla var att Unga Muslimer organiserades av unga män och kvinnor som tillhörde ansedda *beg*-släkter¹⁰ och borgerliga familjer. Det rörde sig alltså om människor som under andra förhållanden skulle ha tillhört den styrande eliten i Bosnien-Hercegovina.

En av ledarna för Mladi Muslimani var Alija Izetbegović, Bosniens nuvarande president. Han dömdes som tjugotvååring till tre års fängelse av en militärdomstol i den första rättegången 1947, vilket förmodligen räddade honom från den dödsdom som drabbade fyra av organisationens ledare 1949. Man vet inte hur många processer som genomfördes – de flesta var hemliga – men det talas om femton, och allt som allt drabbades flera tusen anhängare. Det innebär att Mladi Muslimani svarade för den mest utbredda ideologiskt betingade protesten mot den kommunistiska regimen i Jugoslavien.

I ideologiskt hänseende finns stora likheter mellan rörelsens dokument och *Den islamiska deklarationen*. Man möter samma oro för muslimernas situation idag och deras öde på längre sikt, liksom en uttalad misstro mot den västerländska civilisationen och en enträgen uppmaning att återvända till Koranen. På samma sätt är ungmuslimerna mycket kritiska gentemot den officiella islam och längtar efter ett mer genuint muslimskt samhälle. Slutligen talar de om nödvändigheten av att skapa en organisation av medvetna och mogna människor, vilka om så skulle krävas är beredda att offra sina liv för islam och det egna folkets välfärd. Trhulj sammanfattar ungmuslimernas mål på följande sätt:

¹⁰ Trhulj 1992:36; *beg* var beteckningen på en medlem av den jordägande klassen under den osmanska perioden.

Att överallt där muslimer lever, såväl här hemma som i världen i dess helhet, skapa ett islamiskt samhälle och en islamisk atmosfär, där man med hänsyn till existerande förhållanden och möjligheter så långt som möjligt följer islam, bevarar och utvecklar islamisk kultur och civilisation. Vidare, att en sådan miljö och ett sådant samhälle kulturellt och materiellt skall förbereda den islamiska världens politiska och andliga befrielse, etablerandet av en islamisk ordning, samt förnyelse, uppbyggande och bekräftelse av islamisk kultur och civilisation.¹¹

Ungmuslimerna var särskilt engagerade i islams ställning på den bosniska landsbygden. Samtidigt som de var medvetna om byarnas djupa religiositet och den höga graden av observans vad gällde islamiska seder som *namaz* (bön) eller fastan under *ramadan*, underströk de behovet av samhällelig och religiös fostran, för att utrota vidskepelse och ”icke-islamiska traditioner”.

Det finns emellertid vissa grundläggande skillnader mellan ungmuslimernas ideologi och *Den islamiska deklarationens* budskap. För det första berör de ungmuslimska dokumenten, i motsats till Izetbegovićs text från 1970, explicit läget i Bosnien, vilket knappast är märkligt med tanke på den situation i vilken rörelsen uppkom. Samtidigt som man förespråkar en internationell islamisk ordning och vänder sig mot nationalism, talar man om nödvändigheten av att bevara de bosniska muslimerna som folk. I det sammanhanget varnar man sina landsmän för att lyssna till serbisk och kroatisk propaganda:

Skall vi tillåta att morderna, plundringarna och skammen från 1917, eller det som hänt vårt oskyldiga folk under det senaste världskriget, upprepar sig? Nej, det får inte och kommer inte att hända igen! Vi står inför valet att antingen kämpa eller gå under i skam, som fega stackare, det finns ingen tredje väg! Den som tror att han kan rädda sig genom att undvika konfrontation begår ett bittert misstag. Men, man bör inte räkna med sådana veklingar, stackare och egoister, de har alltid funnits och kommer alltid att finnas i varje kamp.

Att lita på serbernas eller kroaternas vänskap – det står idag klarare än någonsin för var och en som haft med dem att göra – vore den största dumhet och förvillelse, från både den enskildes och folkets sida. Båda har tydligt visat sina mål och avsikter och vi kommer aldrig att tro på dem, trots alla garantier och bevis på god vilja. Vi är tvungna till detta, vilket Koranen – vårt enda rättesnöre – påminner oss om: ”Skall Du söka Dina vänner bland de otrogna?” eller ”Varken kristna eller judar kommer att vara Dina vänner, om Du inte accepterar vad de står för”.

¹¹ Trhulj 1992:123.

Vi har fått nog av att välja mellan och ta ställning för Zagreb eller Beograd, detta bör stå klart för vår intelligens. Vi har alltid känt vårt ansvar, men minst av allt för försvaret av islam och muslimernas sak. Vi har insett och bevittnat att namnen kroat eller serb enbart är masker bakom vilka korset och kniven döljer sig med budskapet: krossa islam, hämnas Kosovo, våldtag, plundra, besegra halvmånen och stjärnan etc. etc.¹²

En betydelsefull skillnad, som förtjänar att understrykas, har att göra med synen på en islamisk stat. För Izetbegović är skapandet av ett islamiskt samhälle en förutsättning för bildandet av en islamisk stat. Ungmuslimerna betraktar emellertid staten som ett villkor för byggandet av ett islamiskt samhälle. Hos dem är ordningen med andra ord den motsatta:

- Politisk frihet och makt är avgörande för att – utan hinder – kunna skapa en islamisk ordning. Endast när vi åtnjuter politisk makt kan vi ostörda följa alla islams och det islamiska samhällets bud, både i det offentliga och i det privata livet; endast då kan vi skapa en islamisk andlig och social struktur.¹³

Som andra liknande rörelser i den muslimska världen utvecklade organisationen en revolutionär struktur av leninistisk typ. I *Riktlinjer för arbetet*, som skrevs efter kriget, diskuteras i detalj frågor rörande rekrytering, medlemmarnas förpliktelser och organisationens grundläggande uppgifter. Varje potentiell medlem måste genomgå en noggrann bedömning vad gäller personlig karaktär och moralisk hållning. I synnerhet bör man känna till hans eller hennes aktiviteter under senare år, liksom attityden till myndigheterna. Efter denna granskning följer en försöksperiod under vilken den blivande medlemmen gradvis introduceras i ungmuslimernas värderingar och idéer, utan att informeras om organisationens existens. Under samtal i politiska och religiösa frågor prövas kontinuerligt kandidatens lojalitet och ärlighet.

Erbjudandet om medlemskap måste komma oväntat. Under ingående diskussioner om organisationens allmänna målsättningar framhåller man att "skapandet och fostran av sanna muslimer, och genom dem islams bevarande på Balkan, är vår mest betydelsefulla uppgift; därefter följer den islamiska världens enhet med syftet att uppnå och förverkliga Koranens lag och Hadith".¹⁴

Det understryks att medlemmen förväntas leva ett disciplinerat liv och vara lojal mot organisationen. Han måste vara beredd att offra sin personlighet på Jihads väg och varje ny medlem förbinder sig att hålla följande bud:

¹² Trhulj 1992:126–127.

¹³ Trhulj 1992:123.

¹⁴ Trhulj 1992:123.

1) att regelbundet fullgöra *namaz*; 2) att hålla fastan under *ramadan*; 3) att inte besöka blandade badstränder eller "korso"; 4) att inte dansa *kolo* (folklig ringdans) eller besöka danstillställningar; 5) att inte gå på teater, opera, balett eller cirkus, och endast se tillåtna filmer; 6) att inte delta i blandade sammankomster, fester etc.; 7a) att undvika att ta kvinnor i hand när man hälsar; b) det är tillåtet att ha en fästmö, men de som inte har någon skall inte längre gå ut med flickor; 8) att vara disciplinerad, lojal och punktlig.

En viktig uppgift är att öka antalet sympatisörer. De som av olika skäl ej är beredda att delta i organisatoriskt arbete, men som delar ungmuslimernas värderingar och målsättningar, kan spela en roll genom att sprida organisationens idéer, stödja den och tillhandahålla information. Det är varje medlems plikt att öka sina kunskaper om islam som religiöst, kulturellt och socialt system, samt ytterligare lära känna och identifiera sig med den islamiska världen. Kunskaperna prövas vid förhör och det understryks att studierna inte får bedrivas mekaniskt utan måste ske med eftertanke. Varje medlem bör också vara en skicklig organisatör och man rekommenderar inläran det av allmänna praktiska färdigheter.

Fundamentalism eller "europeisk islam"?

Hur skall man klassificera de åsikter som kommer till uttryck i Izetbegovićs essä och ungmuslimernas bevarade dokument? Är detta "fundamentalism", vilket förefaller vara den allmänna meningen bland intellektuella och politiker i Serbien,¹⁵ och för den delen Kroatien, eller är det, eftersom vi har att göra med Bosnien, fråga om en "europeisk islam" som får betraktas som reformistisk snarare än islamistisk? I det sammanhanget finns ett terminologiskt problem. För det första bör de idéer och rörelser som av vissa forskare klassificeras som fundamentalism enligt andra betecknas som revivalism, islamism eller politisk islam. Vidare finns det skillnader i användningen av kriterier, så att distinktionen mellan modernister, reformister och fundamentalister ibland blir oklar. Vad en författare kallar "islamism" bör enligt en annan betecknas som "neofundamentalism".¹⁶ Trots dessa begreppsskillnader är det ändå möjligt att teckna de viktigaste konturerna i den islamiska förnyelsen. Denna klassifikation bygger på Esposito:¹⁷

¹⁵ Jevtić 1989; Jevtić 1993; Cigar 1994; Cigar 1995: 23–37.

¹⁶ Jfr Halliday 1994; Roy 1994; Voll 1991; Voll 1983; Haddad 1983; Dekmejian 1989; Bougarel 1995; Bagader 1994; Arjomand 1995; Esposito 1991; Adams 1983.

¹⁷ Esposito 1991: 163 ff.

Tabell 1. *Revivalismens ideologi*

1. Islam utgör ett totalt och allomfattande sätt att leva. Religion är en integrerad del av politik, rättssystem och samhälle.
2. De muslimska samhällenas misslyckanden beror på deras avsteg från islams rätta väg, på att de anammat en västerländsk livsstil med sekulära, materialistiska ideologier och värderingar.
3. En förnyelse av samhället kräver ett återvändande till islam, en islamisk religiöst-politisk och social reformation eller revolution som hämtar sin inspiration från Koranen och den första stora islamiska rörelsen ledd av Profeten Muhammed.
4. För att återställa Guds lag och upprätta en sann islamisk samhällsordning måste en västinspirerad civillagstiftning ersättas av islamisk lag, vilken är det enda acceptabla rättesnöret för ett muslimskt samhälle.
5. Även om samhällets västernisering fördöms, fördöms inte moderniseringsprocessen som sådan. Vetenskap och teknologi accepteras, men underordnas islamiska trosföreställningar och värden för att motverka en västernisering och sekularisering av det muslimska samhället.
6. Islamiseringsprocessen, eller rättare sagt återislamiseringen, kräver organisationer eller sammanslutningar som består av hängivna och utbildade muslimer vilka genom sitt exempel och handlande förmår andra att bli mer observanta, och som är villiga att kämpa (jihad) mot korruption och social orättvisa.

Tabell 2. *Radikal eller revolutionär revivalism*

1. En korsfärdamentalitet. Västlig (i synnerhet USA) och östlig (Sovjetunionen) neokolonialism och sionismen hetsar Väst mot den islamiska världen.
2. Upprättandet av ett islamiskt politiskt system är inte endast ett alternativ utan ett islamiskt imperativ, grundat i Guds bud eller vilja. Därför måste alla muslimer lyda och följa detta gudomliga uppdrag genom att kämpa för att förverkliga och följa Guds lag.
3. Eftersom muslimska regeringars legitimitet baseras på *sharia*, är regeringar som inte följer den gudomliga lagen illegitima. De regeringar och individer som underlåter att följa den islamiska lagen är skyldiga till otro. De är inte längre muslimer utan ateister vilkas otro kräver heligt krig.
4. Motståndet mot illegitima regeringar inbegriper *ulama*, den religiösa eliten, och statsstödda moskéer och predikanter som anses värvade av regimen.
5. *Jihad* mot otro och icke troende är en religiös plikt. Därför är alla sanna troende skyldiga att bekämpa sådana regimer och deras anhängare. Liksom kharaiterna under den tidiga islam kräver radikalerna total hängivenhet och lydnad. Man är antingen en sann troende eller en otrogen, frälst eller förtappad, vän

eller fiende till Gud. Guds armé befinner sig i strid eller heligt krig med Satans efterföljare.

6. Kristna och judar betraktas generellt som otrogna snarare än "Bokens folk" på grund av sina förbindelser med västlig (kristen) kolonialism och sionism. De ses som medlemmar av en judisk-kristen konspiration mot islam och den muslimska världen. Därför utsätts icke-muslimska minoriteter ofta för förföljelse.

Om man jämför *Den islamiska deklARATIONEN* och ungmuslimernas ideologi med idéer som förts fram av olika islamiska rörelser i den moderna världen, står det klart att de bosniska varianterna tillhör huvudfåran i det som brukar kallas fundamentalism/revivalism/islamism. Det finns till exempel en nära överensstämmelse mellan Izetbegovićs perspektiv och rörelser som Jamaat-i-islami¹⁸ eller Muslimska Brödraskapet.¹⁹

Den grundläggande likheten är kravet på en återgång till Koranen och Sunna och avvisandet av västerländska värderingar utan att modern vetenskap och teknik förkastas. En annan aspekt är misstron mot *ulama* och deras tolkningsmonopol. En tredje gemensam idé är betonandet av en genuin moralisk och religiös förnyelse. En fjärde är tanken att om man vill nå detta mål måste man skapa en grupp av hängivna människor som inte endast kommer att sprida islams budskap utan också kan tjäna som exempel för sin omgivning.

Det är därför knappast korrekt, vilket många hävdar, att kalla Izetbegović reformist, om man med det menar en anpassning av islam till västerländsk standard, det vill säga en religiös hållning som är begränsad till privatsfären. Att vissa av hans idéer sammanfaller med reformism beror helt enkelt på att det finns en kontinuitet mellan detta slags islamisk förnyelse och mer radikala versioner av islamism. När detta väl är sagt, bör det mycket klart framhållas att det finns en avgörande skillnad mellan *Den islamiska deklARATIONEN* och vad Esposito kallar *radical revivalism* och andra typer av extrem islamism. Brottet kommer med Sayyid Qutb²⁰ och särskilt med de militanta grupper inspirerade av Qutb som är aktiva i Mellanöstern och Nordafrika idag,²¹ och som inte enbart förespråkar användandet av våld för att upprätta en islamisk ordning, utan även har "imperiala" ambitioner och ger uttryck för ett djupt hat mot Väst.

¹⁸ Adams 1983.

¹⁹ Haddad 1983; Voll 1991.

²⁰ Haddad 1983.

²¹ Voll 1991; Arjomand 1995.

Den islamiska deklARATIONEN är således utan tvekan en variant av "fundamentalism" eller islamism, men den är *inte* detsamma som militant islamism. Ofta bortser man i väst, i synnerhet i media, från denna distinktion, något som delvis kan förklara den förvirring som rått rörande Izetbegovićs idéer. Det måste även understrykas att det i det avseendet finns en skillnad mellan deklARATIONEN och ungmuslimerna, vilka visar upp en mer aktivistisk hållning och ofta använder sig av begrepp som *jihad*.

Izetbegović kommer själv in på detta när han talar om skilda tendenser och uppfattningar vad gäller synen på våld bland ungmuslimerna. Enligt honom förespråkades användandet av våld endast av ett fåtal medlemmar och det fanns inga konkreta planer. Detta stöds av det faktum att medan åklagare och media vid rättegången 1949 beskrev rörelsen som en terroristorganisation, var den enda konkreta åtalspunkten i den riktningen att en attack hade "planerats".²²

En intressant fråga är i vilken utsträckning det finns ett direkt samband mellan ungmuslimernas idéer och internationella islamiska rörelser. Enligt Jevtić²³ inspirerades den bosniska rörelsen från 1940 av studenter som återvände från det islamiska universitetet al-Azhar i Kairo. Samtidigt betecknar han organisationen som en inhemsk skapelse, något som starkt betonas av Sead Trhulj och tidigare medlemmar av Unga Muslimer.²⁴ Men även om man inte kan tala om organisatoriska förbindelser mellan det egyptiska Muslimska Brödraskapet och Unga Muslimer, förefaller det troligt att vissa av medlemmarna måste haft förstahandskännedom om islamisternas författarskap. Smail Balić talar i själva verket om hur en grupp bestående av ett tiotal teologer som studerat vid al-Azhar spelade en ledande roll i El-Hidaje, det förbund inom vilket ungmuslimerna verkade under andra världskriget. Han säger vidare att dessa islamiska lärde lyckades samla en grupp lekmän som "efter egyptiskt mönster bildade en muslimsk ungdomsorganisation (Mladi Muslimani = *aš-Šubban al-muslimun*, det vill säga Unga Muslimer) som kämpade mot religiös indifferens och inflytandet från antireligiösa ideologier".²⁵

Det finns med andra ord ett klart samband mellan Muslimska Brödraskapets och Unga Muslimers idéer och målsättningar, vilket förklarar de slående likheterna i ideologi och organisatorisk struktur. Det bör emellertid påpe-

²² Trhulj 1992: 29, 66, 333–355, 381.

²³ Jevtić 1993: 37.

²⁴ Trhulj 1992: 34, 39.

²⁵ Balić 1992: 337 f.

kas att den främsta orsaken till att sådana idéer alls utvecklades i Bosnien är det faktum att det bosniska samhället, trots sina specifika drag, uppvisade de grundläggande motsättningar som finns i alla muslimska samhällen som möter det moderna samhället. Hit hör för det första konfrontationen med ett ekonomiskt och politiskt framgångsrikt Väst och den karaktäristiska ambivalensen gentemot västeuropeisk kultur som präglar tredje världen, och som sedan 1700-talet kommit till uttryck i Ryssland, delar av Centraleuropa och i synnerhet Balkan.²⁶

Ett andra problem, specifikt för islamiska samhällen, är behovet av att dra en gräns mellan religion och politik, att definiera skillnaderna mellan etnisk och religiös identitet i en kultur där detta traditionellt inte har skett. Detta är det grundläggande problem som de bosniska muslimerna brottats med under 1900-talet och förklarar varför en rörelse som Unga Muslimer uppkom. Det är heller ingen tillfällighet att sådana problem åter aktualiserades under 1970- och 80-talen. Bosnien hade genomgått en dramatisk moderniseringsprocess vilket innebar att en majoritet av den muslimska befolkningen för första gången på allvar konfronterades med moderna sociala, ekonomiska och politiska institutioner. Samtidigt hade denna utveckling konsekvenser som uppfattades som negativa: social differentiering, migration och fattigdom och en kultur som stred mot traditionella levnadssätt.²⁷

Arvet från ungmuslimerna

När Demokratiska aktionspartiet (*Stranka demokratske akcije, SDA*) bildades i mars 1990, utgjordes kärnan i partiet av tidigare ungmuslimer eller deras anhängare, eller personer som stött Izetbegović och drabbats av rättegången och förföljelserna 1983. Izetbegović själv gick nästan direkt från fängelset till posten som ordförande i det nya partiet. Även om partiet hade ett neutralt namn och partiprogram var det fråga om ett rent muslimskt parti,²⁸ som dessutom hade en klar religiös framtoning.²⁹ På kort tid växte SDA till en imponerande rörelse bland de serbokroatisktalande muslimerna, inte enbart i Bosnien utan även i Sandžak, Kosovo och Makedonien. De massmöten som hölls inför valen 1990, inramade av böner, religiös musik och orien-

²⁶ Plamenatz 1973.

²⁷ Magnusson 1982.

²⁸ Lazarević 1990.

²⁹ Jfr t.ex. rapporten från SDA:s första kongress: "Kongres Jedinstva", *Preporod*, 1 december 1991.

talisk klädedräkt, formade sig till väldiga religiöst-kulturella manifestationer av den muslimska egenarten.³⁰

Den specifika situationen i Bosnien illustreras av den konflikt som inträffade under valkampanjen, när en av SDAs grundare och dess store donator, Adil Zulfikarpašić, flykting och tidigare arméofficer som verkat som affärsman i Schweiz, bröt med Izetbegović. Zulfikarpašić representerade en sekulär muslimsk hållning och hade i exilen samarbetat med serbiska och kroatiska liberaler. Efter brytningen bildade han ett nytt parti, Bosnisk-Muslimska Organisationen (MBO), som i valet samlade enbart några procent av de muslimska rösterna. Med tanke på den senare utvecklingen är det intressant att notera att Zulfikarpašić argumenterade för att muslimerna borde anta benämningen Bošnjak som sitt nationella namn, något Izetbegović ställde sig kallsinnig till.³¹

Även om religionen spelade en viktig roll under valkampanjen och SDA definitivt var det ”mest religiösa” av de större politiska partierna i före detta Jugoslavien, bör det betonas att Izetbegović vid upprepade tillfällen förnekade alla planer på att bilda en islamisk stat. Han tog för övrigt även avstånd från en (sekulär) muslimsk stat.³² Under hela den politiska krisen 1990 och 1991 förespråkade han en ”medborgarnas stat” (*gradjanska država*) och ett multietniskt samhälle. Det senare har skapat åtskillig förvirring bland observatörer i väst, som tenderat att tolka begreppet utifrån sina egna referensramar. Det måste göras fullständigt klart att när Izetbegović och hans politiska meningsfränder talar om ett multietniskt samhälle, menar de inte ett samhälle där etnicitet och religion skulle sakna betydelse, ett Bosnien där den enda eller primära identiteten var bosnisk. Tvärtom, ett multietniskt Bosnien var med tanke på omständigheterna den enda garantin för att en bosnisk-muslimsk egenart skulle kunna bevaras och utvecklas. Det var av detta skäl som Izetbegović in i det sista försökte förhindra Jugoslaviens upplösning.

Utvecklingen under kriget illustrerar detta mycket tydligt. Vad än kroater och serber må tänka, har kriget slutgiltigt avslutat nationsbildningsprocessen bland muslimerna i Bosnien, som numera officiellt kallar sig för *Bošnjaci*, bosniaker. Till saken hör att begreppet ”bosniak” tenderar att bli synonymt med ”bosnier”, och politiska ledare talar ofta om muslimerna som Bosniens ”majoritetsfolk”. Ett uttryck för denna process är till exempel det tal Izetbegović höll vid SDAs årskonferens i mars 1994. Han sade bland annat:

³⁰ Savković 1990:16–18; Tanasković 1992; Duraković 1993: 200–204.

³¹ Zulfikarpašić 1991: 355–362, 395–412.

³² Izetbegović 1990.

Jag läste i en renommerad tidning att våra soldater dör för ett liv i enhet, att de dör för att vi skall kunna leva tillsammans. Ett liv tillsammans är en vacker tanke, men jag tror jag kan säga att det är en lögn om man påstår att det är för denna sak våra soldater dör. Om någon hade illusioner om ett liv tillsammans var det vi. Men saker och ting kan inte grundas på lögn, och vi har inte rätt att ljuga inför folket. Våra soldater i bergen, som kämpar i Ieran, gör det inte för att de skall kunna leva tillsammans med någon, utan för att försvara sin familj, sitt land, sitt folk. Detta är sanningen.³³

Detsamma gäller religionen. Izetbegović har mycket tydligt förklarat att i framtiden kommer Bosnien att vara ett samhälle där islam av naturliga skäl kommer att spela en viktig roll. För honom är en bosnisk identitet utan islam otänkbar. I Trhuljs bok om Unga Muslimer säger han:

Jag var då, och är fortfarande, övertygad om att islam är grunden för en muslimsk identitet på dessa breddgrader. Om man rycker undan denna grund, kommer det muslimska folket att finnas till för en tid. Men det vore som att skära av en blomma dess rötter, efter en tid torkar den, eftersom den inte får näring. Endast islam kan ge muslimernas liv en mening, det är min fasta övertygelse.³⁴

Detta innebär inte att islam skulle bli statsreligion, eller att andra världsåskådningar eller religioner skulle förbjudas. I en intervju med Džemaludin Latić från 1990, publicerad i Islamiska gemenskapens tidskrift *Preporod*, diskuterar Izetbegović de intellektuellas ställning i muslimska samhällen. Med hänvisning till egna erfarenheter som samvetsfånge anser han att man inte kan förbjuda ”västerländska filmer, tidskrifter, författare, böcker” eftersom det skulle vara meningslöst eller strida mot de mänskliga rättigheterna, men också stå i motsats till Koranen som säger att det i ”tron inte får finnas tvång”: ”Om Koranen har givit mig frihet i alla angelägenheter rörande *din* (tro), då måste man dra slutsatsen att jag har samma frihet i alla övriga mindre viktiga andliga frågor”.³⁵

Å andra sidan utsträcks inte denna frihet till ”hädelse, pornografi, förtal etc.” och Izetbegović hänvisar i det sammanhanget till *Den islamiska deklARATIONEN*: ”Vårt ideal är en utbildad människa med islamisk inriktning. Med andra ord varken en obildad muslim eller en bildad avfälling”.³⁶

³³ Izetbegović 1994: 26.

³⁴ Trhulj 1992: 61.

³⁵ Izetbegović 1990a.

³⁶ Izetbegović 1990a.

Den religiösa situationen

Frågan om islams inflytande kan inte besvaras entydigt eftersom det saknas ingående och statistiskt representativa religionssociologiska undersökningar av den typ som sedan 1960-talet har genomförts i Slovenien och Kroatien. De data som finns tillgängliga tyder dock tillsammans med vad man i övrigt känner till på att islam spelar en betydelsefull roll i dagens Bosnien.

I den jugoslaviska folkräkningen av år 1953 kunde medborgarna ange sin religiösa tillhörighet eller välja att kategorisera sig som icke troende. I Jugoslavien som helhet betraktade sig drygt 12 procent av befolkningen som ateister, samtidigt som det fanns karaktäristiska skillnader mellan konfessionerna. Andelen ateister var större bland de ortodoxa folkgrupperna (montenegriner 39,5 %, serber 15,8 %, makedonier 15,8 %) än bland katolikerna (slovenier 10,3 %, kroater 10 %), medan den avgjort lägsta andelen icke troende återfanns inom kategorierna "jugoslaver" (i huvudsak bosniska muslimer), 4 procent, och "icke slaver" (de allra flesta albaner), 3,3 procent.³⁷

Drygt tio år senare (1964) genomfördes en komparativ sociologisk undersökning i de jugoslaviska delrepublikerna och autonoma områdena. Andelen troende var störst i Kosovo (91 %) och Bosnien-Hercegovina (83,8 %), det vill säga områden med en stor muslimsk befolkning. I en undersökning bland studenter i Jugoslavien 1961 uppgav de som hade muslimsk bakgrund högre "religiositet" än katoliker och ortodoxa (38,3 % respektive 29,3 % och 15 %).³⁸ Från senare perioder saknas tyvärr ofta jämförbara data på jugoslavisk nivå, och i den mån de förekommer är urvalen problematiska. Ett exempel är en undersökning från 1990 enligt vilken andelen troende i Bosnien skulle uppgå till 28 procent, jämfört med 67 procent i Kosovo. Även om man tar hänsyn till att de ortodoxa serberna drar ned resultatet är skillnaden alltför stor. Det visar sig att andelen muslimer i urvalet är endast 28 procent, samtidigt som andelen partimedlemmar ligger på 50 procent, vilket i båda fallen drastiskt skiljer sig från verkligheten och därmed snedvrider resultatet. Om man i stället jämför religiositeten bland personer med olika konfessionell bakgrund framgår enligt samma undersökning att 62 procent av katolikerna, 60 procent av muslimerna och 39 procent av de ortodoxa är troende.³⁹

³⁷ Magnusson 1982.

³⁸ Begreppet "religiositet" åsyftar både religiös aktivitet och trosföreställningar.

³⁹ Bačević 1991.

Ett genomgående drag i de jugoslaviska undersökningarna är den stora skillnaden i religiositet mellan stad och landsbygd, samt mellan låg- och högutbildade. Den bosniska religionssociologen Esad Ćimić, som rapporterade en genomsnittlig religiositet på ca 60 procent bland muslimerna, fann att skillnaderna var särskilt stora i muslimernas fall.⁴⁰ Man kan därför anta att islam har en relativt stark ställning på den bosniska landsbygden, och att muslimerna enligt gängse religionssociologiska kriterier ligger i närheten av katolikerna. Det finns dessutom tecken som tyder på att det religiösa engagemanget i städerna är växande. Delvis är det fråga om en religiositet som tidigare inte kunde komma till uttryck, och det finns också en stark politisering av religionen som snarare är ideologisk än religiös till sin karaktär.

I sin kända studie av landsbygden i västra Bosnien beskriver den amerikanske etnologen William Lockwood en situation där så gott som alla muslimska bybor praktiserar islam. Visserligen ber de inte de obligatoriska fem bönerna om dagen, men kanske tre, och fastan under ramadan observeras allmänt.⁴¹ Hans fältstudier genomfördes under 1970-talet och det är intressant att notera att den norska etnologen Tone Bringa i sin nyligen utgivna bok om bosniska muslimer ger en liknande bild.⁴² I den by i närheten av Sarajevo där hon levde under slutet av 1980-talet utgjorde religionen grunden för det sociala livet. Även om det fanns variationer i religiös praxis var de flesta människors identitet fast grundad i islam. Barnen skickades till *mekteb* (koranskola), ramadan observerades, människor besökte moskén, och en särskild roll spelades av religiösa beteenden och riter relaterade till sufismen och dervischordnarna. En intressant aspekt, som betonas av Bringa, är att kvinnorna generellt sett var mer observanta än männen, som återvände till moskén när de blev äldre.

Både Lockwood och Bringa understryker att den islam som praktiseras i den bosniska byn är koncentrerad till religiöst beteende snarare än till trosföreställningar och individuell övertygelse. För Lockwood tyder detta på att islam i högre grad fungerar som ett socialt än ett religiöst fenomen. Ett sådant resonemang utgår emellertid från ett västerländskt, för att inte säga protestantiskt religionsbegrepp, vilket tenderar att fördunkla gränsen mellan ideologi och religion. Islam utgör, liksom den ortodoxa judendomen, en integrerad helhet, en religion där distinktionen mellan religiösa och sekulära aspekter spelar en mindre roll än i väst. Detta innebär att den skillnad mellan

⁴⁰ Ćimić 1970.

⁴¹ Lockwood 1975: 47 ff.

⁴² Bringa 1995: 158–232.

elitreligiositet och folkreligion som existerar i alla socioreligiösa system är särskilt relevant i islam. Redan från början fanns en inneboende konflikt mellan de lärdas religion och de "korrumpade", "oislamiska" sederna i byn.⁴³ I Bosniens fall tillkommer ytterligare ett element. Vid sidan av inflytandet från sufiordnarna⁴⁴ finns vissa välkända religiösa beteenden av kristet ursprung.

I Bosnien finns därför en skillnad mellan en folklig islam som utgör en integrerad del av byns liv och en mer medveten, ortodox version av islam som är förankrad i städerna och nära förbunden med moskéerna. Bringa gör den intressanta kommentaren att den urbana islam i högre grad berördes av den islamiska pånyttfödelsen. I städerna kunde man lägga märke till en klar ökning av deltagandet i gudstjänster vilket inte var fallet på landsbygden. En annan viktig konsekvens av skillnaderna i religionens sociala karaktär var att islamistiska strömningar och kritik mot den officiella islam främst hade inflytande i städerna, medan byarna var mer lojala mot den islamiska gemenskapen.

Blandäktenskap

En indirekt konsekvens av islams roll är giftermålsmönstret. Ofta stöter man på uppgifter om att en tredjedel av invånarna i Bosnien skulle leva i blandäktenskap, något som helt enkelt inte är korrekt. Den offentliga statistik som bygger på folkräkningarna visar att det är en förvånansvärt liten andel av det forna Jugoslaviens invånare som gifte sig utanför den egna gruppen. År 1981 var det 13 procent och förändringarna har varit små under efterkrigstiden. I Bosnien ligger andelen blandäktenskap för övrigt under genomsnittet.

De folkgrupper som i minst utsträckning ingår blandäktenskap är de som har en muslimsk bakgrund: turkar, albaner, makedonsktalande och bosniska muslimer. Om man ser till religiös tradition blir tendensen ännu tydligare. Det visar sig till exempel att de ortodoxa montenegrinerna – som har en relativt hög andel blandäktenskap – i själva verket gifte sig med de likaledes ortodoxa serberna, eller att de turkiska blandäktenskapen ingås med medlemmar av andra muslimska folkgrupper: albaner eller makedonsktalande muslimer. Det innebär för det första att folkgrupper som sedan länge lever tillsammans i multietniska områden som Bosnien, Makedonien eller Kosovo fortsätter att leva sida vid sida och för det andra, att även sekulariserade muslimer är påverkade av den religiöst-kulturella gränsen.

⁴³ Gellner 1981; Gellner 1992.

⁴⁴ Čehajić 1986.

Den stora majoriteten av blandäktenskap i Bosnien ingås mellan serber och kroater, därefter mellan serber och muslimer, och i mindre utsträckning mellan kroater och muslimer. Det går inte att förneka att det finns ett stort antal människor i Bosnien, och inte minst bland de bosniska flyktingarna i Sverige, som kommer från stadsmiljöer och samhällsskikt där blandäktenskap är vanliga. Men det är ingen dominerande företeelse.

Den multietniska idyllen

Det finns en stark tendens att idyllisera de förhållanden som rådde i Bosnien efter andra världskriget. Även om man inte kan tala om sekelgamla konflikter, och de olika grupperna levde tillsammans utan större problem, kan man inte bortse från att det också fanns social distans och spänningar. Det var snarare fråga om ett modus vivendi, där man sedan den osmanska tiden lärt sig att leva sida vid sida utan öppna konflikter, eftersom det var en nödvändighet.

En annan tendens är att understryka det kosmopolitiska draget i så hög grad att man riskerar att lämna verklighetens Sarajevo bakom sig. Sarajevo har visserligen utgjort en synnerligen intressant kulturmiljö, ett möte mellan öst och väst, mellan kristet, muslimskt och judiskt, och hade mot slutet av den kommunistiska tiden ett rikt och vitalt kulturliv. Ändå är inte Sarajevo Paris, utan en medelstor stad på Balkan, inklämd mellan bergen, påverkad av den omgivande landsbygden och brytningen mellan traditionellt och modernt.

Det bör också påpekas att den kommunistiska regimen i Bosnien under 1980-talet hörde till de mest konservativa och auktoritära i det forna Jugoslavien, vilket bland annat innebar trakasserier och förföljelse av intellektuella och religiösa medborgare. Det betydde att åtskillnaden mellan en offentlig och en privat sfär, och den tendens till hyckleri som var framträdande i alla kommunistiska samhällen, förmodligen spelade en större roll i Bosnien än i vissa andra delar av Jugoslavien. Detta cyniska spel – som var nödvändigt för att överleva socialt – kan knappast ha varit befordrande för relationerna mellan folkgrupperna.

Islamisk renässans?

Vilken roll har islam spelat i Bosnien sedan maktskiftet 1990? För det första kan man konstatera att islam är närvarande i det offentliga livet på ett helt annat sätt än under den kommunistiska tiden. Religiösa ledare deltar i officiella sammanhang och bemöts på ett helt annat sätt än tidigare. I det avseendet är situationen i Bosnien densamma som i Kroatien och Serbien, där de katolska och ortodoxa kyrkorna spelar en framträdande roll. I Bosnien blir tendensen särskilt stark på grund av både islams karaktär som socioreligiöst system och det nära sambandet mellan de religiösa institutionerna och det statsbärande partiet. När allt kommer omkring har Bosnien en troende president som aktivt praktiserar islam. År 1994 fullgjorde han pilgrimsfärden (*hadž*, arab. *hajj*) och begav sig till Mekka och Medina åtföljd av sårade krigsveteraner.

Å andra sidan kan man se den religiösa renässansen som en fråga om att återta den position islam förlorade i och med det kommunistiska maktövertagandet 1945. Det behöver inte nödvändigtvis innebära att religionen har ökat sitt inflytande på ett djupare plan. Relativt stora delar av den muslimska medelklassen i Bosnien är utan tvivel sekulariserade, och inte såsom tidigare enbart medlemmar av kommunistpartiet. Detta bekräftas av Izetbegović själv som har gjort den intressanta och sociologiskt trovärdiga kommentaren att islam är starkare i byarna och de större städerna, att bönder och intellektuella är religiösa, medan medelklassen inte är det.⁴⁵ Det innebär att de senaste årens förändringar förmodligen är främmande för en betydande del av den urbana befolkningen, något som återspeglas i dagstidningen *Oslobodjenje* som ofta polemiserar med den islamiska och SDA-trogna veckotidningen *Ljiljan*. Men även om man tar hänsyn till sådana argument, har den officiella islam stärkt sin ställning i organisatoriskt avseende. År 1993 bildade de bosniska muslimerna en egen islamisk gemenskap och Mustafa Cerić valdes till *reisu-l-ulema*, islams överhuvud i Bosnien. Cerić har under kriget framstått som en kraftfull ledare och har betonat islams sociala och politiska aspekter. Under händelserna i Srebrenica 1995 spelade han en mycket viktig roll.⁴⁶

Trots kriget har man skapat en fästare organisation och målmedvetet satsat på utbildning och undervisning. Bland annat har flera nya muslimska skolor inrättats och vid sidan av fakulteten och den muslimska skolan (*medresa*, arab. *madrasa*) i Sarajevo finns nu islamiska läroanstalter i Tuzla, Ca-

⁴⁵ Izetbegović 1990a.

⁴⁶ Cerić 1995:16.

zin, Visoko och Travnik.⁴⁷ I synnerhet när det gäller undervisningen av barn och ungdomar har stora förändringar ägt rum. År 1994 infördes religionsundervisning i skolorna. Den är konfessionell och frivillig, men det tycks finnas ett starkt tryck på att delta. Enligt tidningsuppgifter är ca 90 procent av de muslimska barnen enrollerade.⁴⁸

Som en följd av det förändrade politiska klimatet är islam i högre grad än tidigare närvarande i media och har dessutom tillgång till egna tidningar och tidskrifter. Vid sidan av samfundets officiella organ (*Preporod, Islamska Misao, Muallim*) finns den ovannämnda veckotidningen *Ljiljan*. Tidningens grundare Džemaludin Latić var en av dem som fick fängelsestraff i samband med Sarajevoprocessen 1983 och betraktas allmänt som Izetbegovićs förtrogne. *Ljiljan* har ersatt *Muslimanski glas*, muslimernas röst, som var SDAs organ, och även om tidningen är fristående står den regeringspartiet mycket nära. Det är här som Alija Izetbegović och andra framträdande politiker ger sina stora intervjuer. Det som utmärker *Ljiljan* är för det första dess professionalism. Framtoningen är modern och tidningen saknar den speciella inåtvända, traditionalistiska ton som var typisk för religiös press i Jugoslavien. För det andra driver tidningen en klar nationell linje och betonar det bosniakiska kulturarvet, framför allt religionens roll. Utgångspunkten är, liksom för Izetbegović, att utan islam finns ingen bosniakisk identitet.

Ett annat uttryck för de nya tendenserna är utgivningen av islamisk litteratur, både inhemsk och i översättning. Hösten 1995 kom exempelvis en ny och mycket påkostad utgåva av Koranen. En intressant aspekt är vidare betonandet av de sufiska strömningarna i bosnisk islam. Redan under den kommunistiska tiden fick sufismen ganska stor plats i samfundets officiella tidning *Preporod*. Idag märks detta ännu tydligare. Dervischordnarna återupplivas och de traditionella sammankomsterna, *mevlud*, uppmärksammas.⁴⁹ Man ger ut kassetter och videoinspelningar från sufisammankomster (*zikr*) och det påstås även att officerare och kommandanter i den bosniska armén är påverkade av sufiska strömningar, eller rent av schejker.

Det islamiska inslaget i armén är påtagligt. Imamer ingår som en naturlig del i organisationen, förutom att många enskilda imamer deltagit som soldater eller officerare. Det finns också så kallade referenter för moral, en mot svarighet till den jugoslaviska arméns politiska kommissarier, som ofta är troende muslimer. Vissa arméförband har en särskilt stark islamisk framto-

⁴⁷ Kadribegović 1994: 22.

⁴⁸ *Vreme*, 6 januari 1995, s. 26.

⁴⁹ Spahić 1994: 22.

ning. När man genomförde en parad efter segrarna i västra Bosnien i början av hösten 1995, hälsades presidenten med orden "Alahu Ekber!" ("Gud är större!").⁵⁰ I själva verket har det riktats skarp kritik mot den bosniska ledningen för att militära utnämningar, inte minst på hög nivå, påverkas av medlemskap i SDA och religiös rättrogenhet, snarare än militär skicklighet.⁵¹ Under kriget knöts frivilliga från den islamiska världen till den bosniska armén. Det rörde sig om några tusen soldater, huvudsakligen förlagda till Zenica-området. Dessa *mudžahedin* (arab. *mujahidin*) som propagerade islamistiska idéer och stöddes av Iran, blev en stöttesten efter Daytonavtalet och har försämrat den bosniska regeringens relationer till Förenta staterna. Vidare har olika islamistiskt orienterade religiösa och humanitära organisationer haft verksamhet förlagd till Bosnien, vilket ibland har skapat problem inte bara i förhållande till de sekulariserade befolkningsskikten, utan också lett till konflikter med företrädare för den officiella islam.

De grupper som dominerar i det statsbärande partiet har en klar islamisk linje. Flera ledande personer, inklusive *reisu-l-ulema* och ibland presidenten, har uttryckt oro i moraliska frågor, som kvinnors klädedräkt, blandäktenskap, födelsetal, utbildningssystemet eller försäljningen av svinkött i Sarajevo.⁵² En omtalad konflikt gällde det senaste nyårsfirandet i TV Sarajevo, som på traditionellt jugoslaviskt manér visade glada och överförfriskade medborgare som roade sig till populär balkanmusik och lättklädda sångerskor, vilket föranledde president Izetbegović att i ett öppet brev fördöma beteendet som främmande för den bosnisk-muslimska traditionen och ett hån mot krigets offer.⁵³

Džemaludin Latić, *Ljiljans* tidigare chefredaktör, som kommit att spela en alltmer framträdande politisk roll och efter SDA:s kongress 1996 ingår i partiledningen, eftersträvar en specifik syntes av det moderna samhället och islam. Hans bild av det framtida Bosnien påminner mycket starkt om *millet*-systemet under den osmanska perioden. Latić tänker sig att folkgrupperna lever sida vid sida, att var och en följer sin egen religiösa tradition och att till exempel blandäktenskap förblir sällsynta.⁵⁴ Det är ett pluralistiskt och demokratiskt samhälle i den meningen att eventuella restriktioner gällande

⁵⁰ Avdić 1995: 2; Spahić Mujki 1994a: 22; Demić 1993: 16; Kadibegović 1995: 26.

⁵¹ Ožegović 1966: 3.

⁵² Karić 1994: 53; Karić 1995: 23; Alispahić 1994: 26; Spahić 1994: 22; Cerić 1994a: 22; Cerić 1994b: 38f.

⁵³ Spahić 1996: 31; Peranić 1996: 20.

⁵⁴ Latić 1996: 2, 29.

bland annat kvinnors klädedräkt och beteende inte tillämpas på katoliker eller ortodoxa. Å andra sidan är de individuella friheterna begränsade eftersom samhället förväntar sig att den enskilde i sitt dagliga liv följer religionens bud.

De utländska journalister som till en början beskrev Bosnien som ett sekulariserat samhälle konstaterade att ju längre kriget pågick desto starkare blev det islamiska inslaget i gatubilden. En vanlig förklaring var kriget som sådant. I en situation där människor stämplas som muslimer och dödas på grund av sin religionstillhörighet, där deras moskéer jämnas med marken och gravarna skändas, kommer de till slut i ren självbevaringsdrift att bli muslimer. Samtidigt pekade man på att det var flyktingar från östra Bosnien som förändrade Sarajevos karaktär. Detta visar att det existerade en grund, att det fanns befolkningsskikt där islam fortfarande var en levande kraft. Utan denna grund skulle religionen knappast växa sig stark. Det naturliga i så fall vore en utveckling mot sekulär nationalism.

Det är mycket svårt att säga något bestämt om vilket gensvar de islamistiska strömningarna haft. Att de finns är utan tvivel sant, men vi har ingen klar bild av befolkningens attityder och vet ganska litet om den organisatoriska strukturen. Det verkar som om de hittills kommit till uttryck inom den officiella islamiska gemenskapen och Demokratiska aktionspartiet. En intressant studie av predikningar under ramadan 1992, som sammanföll med krigets första skede, visar skilda strömningar enligt dimensionerna politisk/opolitisk och konservativ/radikal islam. Författaren drar slutsatsen att en politisk och revivalistisk variant tycks ha stärkts under kriget. Ett exempel är valet av ny *reisu-l-ulema*.⁵⁵ Det som skiljer situationen i Bosnien från vissa av de länder där islamistiska rörelser är starka är att den politiska makten i det här fallet innehas av ett religiöst orienterat parti. De stämningar som riktade sig mot de gudlösa kommunisterna har därför i en mening fått komma till tals.

Lika litet som andra tongivande partier i före detta Jugoslavien är emellertid SDA en ideologiskt enhetlig organisation. De spänningar som hölls tillbaka av kriget kom under 1995 upp till ytan och utvecklades efter Daytonavtalet (november 1995) till en öppen konflikt som ledde till premiärminister Haris Silajdžićs avgång. Detta tolkades allmänt som en strid mellan en "fundamentalistisk" riktning ledd av Alija Izetbegović och dem som likt Silajdžić förespråkar ett "multietniskt Bosnien". Även om det kan finnas skillnader mellan de båda politikerna vad gäller synen på religionens samhälls-

⁵⁵ Bougarel 1995.

roll, är konflikten inte i första hand religiös. Den bottnar snarare i Silajdžićs syn på frågan om Bosniens enhet och relationen till Kroatien, och inte minst i hans kritik av arméns roll och tendenser inom SDA att överta karaktäristiska drag från kommunistisk politisk kultur beträffande massmedia, utbildning, ekonomi och överhuvudtaget regeringspartiets ledande roll.

Vad gäller den religiösa dimensionen kan man konstatera att det inte finns någon bosnisk politiker som har Silajdžićs meriter. Hans far var en känd *hafiz*⁵⁶ och imam i Sarajevos främsta moské. Själv har han en examen i islamisk teologi från Libyen och var kanslichef i det islamiska samfundet innan han blev medlem av Bosniens regering. Efter sin avgång bekräftade han sin personliga religiositet och sitt medlemskap i den islamiska gemenskapen, samtidigt som han riktade kritik mot kretsar inom SDA.

När detta skrivs har valkampanjen börjat på allvar i Bosnien. Mot SDA står Silajdžićs nybildade Stranka za BiH (Partiet för Bosnien och Hercegovina) och ett löst förbund av socialistiska och liberala partier. Utgången är oviss och de opinionsundersökningar som genomförts är av växlande kvalitet och har inte givit entydiga resultat. Uppenbarligen finns betydande regionala variationer, liksom tydliga skillnader mellan stad och landsbygd eller sociala skikt. I Sarajevo, och inom medelklassen, sluter man upp bakom Silajdžić, medan SDA har ett starkt stöd i städer som Mostar och Zenica och bland de lägre samhällsklasserna. Under alla förhållanden kommer valen i september, om de genomförs, att ge en fingervisning om islams politiska roll i Bosnien.

Referenser

- Adams, C.J. 1983. Mawdudi and the Islamic state, i J.L. Esposito (red.), *Voices of resurgent Islam*. New York & Oxford.
- Alispahić, Z. 1994a. Bosanski lonac – uvijek bez slanine, *Ljiljan*, 3 (26 oktober).
- Arjomand, S.A. 1995. Unity and diversity in Islamic fundamentalism, i M.E. Marty & R.S. Appleby (red.), *Fundamentalisms observed*. The Fundamentalism Project vol. 5. Chicago & London.
- Avdjić, S. 1995. Islam u Bosni: Svaki dan džuma. *Oslobodjenje* (16–23 februari).
- Baćević, Lj. (red.), 1991. *Jugoslavija na kriznoj prekretnici*. Beograd.

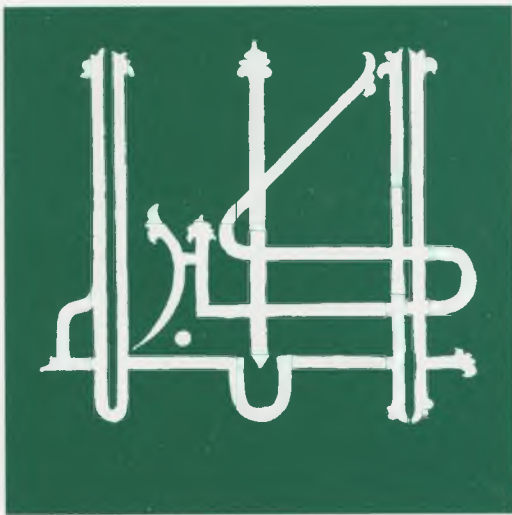
⁵⁶ *Hafiz* är en hederstitel som bärs av den som kan recitera Koranen utantill.

- Bagader, A. A. 1994. Contemporary Islamic movements in the Arab world, i A.S. Ahmed & H. Donnan (red.), *Islam, globalization and postmodernity*. London & New York.
- Balić, S. 1992. *Das unbekannte Bosnien: Europas Brücke zur islamischen Welt*. Köln, Weimar & Wien.
- Bougarel, X. 1995. Ramadan during a civil war as reflected in a series of sermons, *Islam and Christian-Muslim Relations*, 6 (1).
- Bringa, T. 1995. *Being Muslim the Bosnian way: Identity and community in a central Bosnian village*. Princeton, New Jersey.
- Čehajić, Dž. 1986. *Derviški redovi u jugoslovenskim zemljama sa posebnim osvrtom na Bosnu i Hercegovinu*. Sarajevo.
- Cerić, M. 1995. Pismo reisu-l-uleme Islamske zajednice R BiH dr. Mustafe ef. Cerića, upućeno iz Tuzle, *Ljiljan*, 4 (19 juli).
- 1994. Islam je najveća vrijednost Bošnjaka: Bajramska Poruka Reisu-l-uleme. *Ljiljan*, 3 (9 mars).
 - 1994. Oni koji nas optužuju za islamizaciju rade na našoj kristijanizaciji. (Samtal med Hadžem Hajdarević & Aziz Kadribegović.) *Ljiljan*, 3 (14 december).
- Cigar, N. 1994. Serbia's Orientalists and Islam: Making genocide intellectually respectable, *The Islamic Quarterly*, 38 (3).
- 1995. *Genocide in Bosnia: The policy of ethnic cleansing*. College Station.
- Ćimić, E. 1970. *Socialističko društvo i religija*. 2:a uppl. Sarajevo.
- Dekmejian, R. Hrair 1989. Islamic revival: Catalysts, categories, and consequences, i S.T. Hunter (red.), *The politics of Islamic revivalism. Diversity and Unity*. Bloomington & Indianapolis.
- Demić, B. 1993. Hadžije pred Hadžićima, *Ljiljan*, 2 (9 april).
- Duraković, N. 1993. *Prokletstvo muslimana*. Sarajevo.
- Esposito, J.L. 1991 (1988). *Islam: The straight path*. Expanded Edition. New York & Oxford.
- Gellner, E. 1981. *Muslim society*. Cambridge.
- 1992. *Postmodernism, reason and religion*. London & New York.
- Haddad, Y.Y. 1983. Sayid Qutb: Ideologue of Islamic revival, i J.L. Esposito (red.), *Voices of resurgent Islam*. New York & Oxford.

- Halliday, F. 1994. The politics of Islamic fundamentalism: Iran, Tunisia and the challenge to the secular state, i A.S. Ahmed & H. Donnan (red.), *Islam, globalization and postmodernity*. London & New York.
- Izetbegović, A. 1990a. Islam – alternativa krizi moderne kulture. Samtal med Džemaludin Latić, *Preporod* (1 mars).
- 1990b. *Islamska deklaracija*. Mala Muslimanska biblioteka. Sarajevo: Bosna.
- 1990c. *The Islamic declaration. A programme for the Islamization of Muslims and the Muslim peoples*. Sarajevo [Serbian Ministry of Information, Belgrade].
- 1994. Nema mira bez vraćanja teritorija: Obraćanje Alije Izetbegovića na konvenciji SDA 25. marta 1994 godine u Sarajevu, *Ljiljan*, 3 (6 april).
- Jevtić, M. 1989. *Džihad: Savremeni džihad kao rat*. Beograd.
- 1993. *Od islamske deklaracije do verskog rata u BiH*. Beograd.
- Kadibegović, A. 1995. Vjera i moral naših boraca sačuvali su ovo što je odbranjeno u Bosni. (Intervju med reisu-l-ulema.) *Ljiljan*, 4 (1 mars).
- Kadribegović, A. 1994. Allah je najčvršiji oslonac, *Ljiljan*, 3 (21 december).
- Karić, E. 1994. Suze, stepe i pustinje..., *Ljiljan*, 3 (14 december).
- 1995. Muslimani su egzotični i drečavi, *Ljiljan*, 4 (31 maj).
- Kongres jedinstva: Dodatak Preporoda Sa prvog kongresa stranke SDA. *Preporod*, 25 (1 december 1991).
- Latić, D. 1996. Šta može učiniti SDA, *Ljiljan*, 5 (24 januari).
- Lazarević, M. (red.) 1990. *Stranke u Jugoslaviji*. Beograd: Novinska Agencija Tanjug.
- Lévy, B.-H. 1996. *Les lys et la cendre: Journal d'un écrivain au temps de la guerre de Bosnie*. Paris.
- Lockwood, W. 1975. *European Moslems: Ethnicity and economy in Western Bosnia*. New York.
- Magnusson, K. 1982. Religion och nation i Jugoslavien. *Bidrag till öststatsforskningen*, 10 (1).
- Ožegović, H. 1996. Generali i politika, *Ljiljan*, 5 (31 januari).
- Peranić, D. 1996. Adet i Deda Mraz, *Vreme* (13 januari).
- Plamenatz, J. 1973. Two types of nationalism, i E. Kamenka (red.), *Nationalism: The nature and evolution of an idea*. Canberra.
- Roy, O. 1994. *The failure of political Islam*. London.

- Plamenatz, J. 1973. Two types of nationalism, i E. Kamenka (red.), *Nationalism: The nature and evolution of an idea*. Canberra.
- Roy, O. 1994. *The failure of political Islam*. London.
- Sarajevski proces 1987. *Sarajevski proces: Sudjenje muslimanskim intelektualcima 1983 g.* Zürich.
- Savković, B. 1990. Islamski fundamentalizam jezdi Jugoslavijom, *Intervju* (31 augusti).
- SDA bi danas izgubila izbore u Sarajevu, a dobila ih u Mostaru, Tuzli i Zenici. 1996, *Ljiljan*, 5 (3 januari).
- Spahić, M. 1994b. Selam, alejk, miljeniče, merhaba! Povodom mevluda – rođendana Božijeg poslanika i miljenika Muhemda, alejhi's-selam, *Ljiljan*, 3 (17 augusti).
- 1994. Zlo mješovitih brakova: Gore od silovanja, *Ljiljan*, 3 (10 augusti).
 - 1996. Koga slijediti: Jusufa i ljepotu ili paganstvo?, *Ljiljan*, 5 (10 januari).
- Spahić Mujki, M. 1994. Prva armija Bosne i Hercegovine, *Ljiljan*, 3 (17 augusti).
- Tanasković, D. 1992. *U dijalogu s islamom*. Gornji Milanovac & Beograd.
- 1992. Politički život i stranke jugoslovenskih muslimana. Manuskript.
- Trhulj, S. 1992. *Mladi Muslimani*. Zagreb.
- Veronauk 1995. *Vreme* (6 januari).
- Voll, J. O. 1983. Renewal and reform in Islamic history: Tajdid and islah, i J.L. Esposito (red.), *Voices of resurgent Islam*. New York & Oxford.
- 1991. Fundamentalism in the Sunni Arab world: Egypt and the Sudan, i M.E. Marty & R.S. Appleby (red.), *Fundamentalisms observed*. The Fundamentalism Project vol. 1. Chicago & London.
- Zulfikarpašić, A. 1991. *Članci i intervjui povodom 70-godišnjice*. Sarajevo & Zürich.

Nutida politisk islam



Svensk
religions
historisk
årsskrift
1996

**SVENSK
RELIGIONSHISTORISK
ÅRSSKRIFT**

volym 5, 1996

**utgiven av
SVENSKA SAMFUNDET
FÖR RELIGIONSHISTORISK FORSKNING**

Svensk Religionshistorisk Årsskrift är tryckt med bidrag från Humanistisk-Samhällsvetenskapliga forskningsrådet.

Redaktör: David Westerlund (Uppsala).

Redaktionssekreterare: Britt-Mari Näsström (Göteborg).

Redaktionsassistent: Ann Blückert (Uppsala).

Redaktionskommitté: Per-Arne Berglie (Stockholm), Peter Bryder (Lund), Liselotte Frisk (Umeå), Mattias Gardell (Uppsala), Nils G. Holm (Åbo), Anders Hultgård (Uppsala), Olle Qvarnström (Lund), Catharina Raudvere (Linköping) och Håkan Rydving (Bergen).

© Svenska Samfundet för Religionshistorisk Forskning

ISSN: 0283-0302

ISBN: 91-973063-0-4

Tryck: Gotab, Stockholm

Omslagsillustration: kalligrafi med texten *Allahu akbar* (Gud är större), av Michael Nordberg.

INNEHÅLL

| | |
|---|-----|
| Förord | 7 |
| TEMATISKA STUDIER | |
| <i>Mattias Gardell</i> : Den gröna världsordningen – Om islam, mediamuslimer och globaliseringsprocessen | 9 |
| <i>Christer Hedin</i> : Kampen för Guds sak – <i>Jihad</i> i texter och teologi | 45 |
| <i>Jan Hjärpe</i> : Våldets dysfunktion för det religio-politiska språkets användbarhet | 81 |
| <i>Jan Henningsson</i> : Islam och mänskliga rättigheter | 93 |
| <i>Anne Sofie Roald</i> : Rekonstruktion av den islamiska pedagogiken | 112 |
| <i>David Westerlund</i> : Guds rike på jorden – Tänkbara orsaker till islamismens framgångar i Afrika | 138 |
| REGIONALA STUDIER | |
| <i>Gudmar Aneer</i> : Känslostorm, martyrskap och fanatism – Iransk religiositet och västerländska bilder | 161 |
| <i>Philip Halldén</i> : Islamistisk samhällskritik i Saudiarabien efter kuwaitkriget | 182 |
| <i>Helena Lindholm Schulz</i> : Islamism i Palestina – En ny befrielsenationalism? | 208 |
| <i>Catharina Raudvere</i> : Kemalismens barnbarn – Muslimer i Turkiet | 234 |
| <i>David Westerlund</i> : Muslimsk opposition i apartheidtidens Sydafrika | 261 |
| <i>Kjell Magnusson</i> : Islamism på europeisk mark? – Religion och politik i Bosnien-Hercegovina | 275 |
| <i>Anna Gravé</i> : Kalim Siddiqui och Englands muslimska parlament | 306 |
| <i>Inga Brandell</i> : Frankrike – från muslimsk stormakt till invandrarland | 333 |
| BIBLIOGRAFI I URVAL | |
| <i>Ingvar Svanberg</i> : Aktuell litteratur om islam | 345 |
| Medverkande | 351 |