

Forpliktet til kamp

En studie av Abdullah Azzams fiendebilde og krigslegitimering



Camilla Holte Wiig

Masteroppgave i religionshistorie

Våren 2007

Institutt for kulturstudier og orientalske språk

Universitetet i Oslo

Forsidebildet er hentet fra www.globalsecurity.org

Oh, my sons! You have not enjoyed much time with me and I have not enough of a chance to give you guidance and advice. I was too busy to keep you company. While I saw the disasters and catastrophe that struck the Muslim Ummah, I could not bear to live with you like a chicken living with chicks. I could not live in peace while the impact of a catastrophe burns in the hearts of Muslims, I could not stay among you while the problem of the Muslim Ummah tears the hearts and the minds of those who have them. Manhood would not allow me to live the easy life with you.¹

¹ Abdullah Azzam. *The Will of Abdullah Yusuf Azzam: From the house of the brave commander Jalaaluddin Haqqani, Monday afternoon, 12th Shaban 1406, 20th April 1986.* IslamicAwakening, <http://www.islamicawakening.com/viewarticle.php?articleID=532&>

Forord

Tusen takk til veileder Torkel Brekke for stor optimisme rundt ideen, og for engasjement og gode råd gjennom hele prosessen. Thomas Hegghammer ved Forsvarets forskningsinstitutt fortjener også en stor takk for generøs deling av ideer og kilder, og for å ha drevet en upåklagelig supportvirksomhet på mail. Kristine Nordengen, Ane Pedersen Manger, Camilla Helena Wernersen og Ingrun Furuhaug, tusen takk alle sammen for ærlige og konstruktive tilbakemeldinger etter gjennomlesninger av tidlige utkast og ikke minst nå i innspurten.

Innhold

1	INNLEDNING.....	1
	TEMA.....	1
	PROBLEMSTILLING OG AVGRENSNING.....	2
	KILDER.....	3
	KOMPARATIV KRIGSETIKK.....	5
	TIDLIGERE FORSKNING PÅ ABDULLAH AZZAM.....	7
	OPPGAVENS STRUKTUR.....	9
2	TRADISJONER, ETIKK OG BEGREPSAVKLARING.....	11
	”OSS” OG ”DE ANDRE”.....	11
	<i>Nasjonalisme og panarabisme</i>	12
	RETTFERDIG KRIG-TRADISJONEN.....	15
	<i>Jus ad bellum</i>	16
	<i>Jus in bello</i>	17
	KRIGSLEGITIMERING I ISLAMSK JURIDISKE TRADISJON.....	19
	<i>En delt verden</i>	19
	<i>Jihad</i>	21
	<i>Rettferdig krig-tradisjonen og islam</i>	23
	<i>Islamisme</i>	26
	<i>Ibn Taymiyya</i>	27
	<i>Modernisme og radikalisering</i>	28
	<i>Sayyid Qutb</i>	30
	<i>Faraj</i>	32
	OPPSUMMERING.....	32
3	ABDULLAH AZZAM OG AFGHANISTAN-KRIGEN.....	35
	MUSLIMBROR.....	35
	<i>Krigen mot Israel</i>	36
	<i>Kairo</i>	37
	<i>Jordan</i>	38
	MUSLIM WORLD LEAGUE.....	39
	PESHAWAR-MILJØET OG KRIGEN I AFGHANISTAN.....	41
	<i>Mekhtab al-Khadamat</i>	42
	<i>Afghanske arabere</i>	43
	<i>Nettverksbygging</i>	46
	<i>Martyr</i>	51
	OPPSUMMERING.....	52

4	FIENDEBILDER	53
	ISLAMSK NASJONALISME.....	53
	EN GLOBAL AGENDA?.....	56
	<i>Det muslimske umma og den nære fiende</i>	57
	<i>Den fjerne fienden</i>	61
	<i>Fienden i Afghanistan-krigen</i>	63
	OPPSUMMERING.....	64
5	DEFENSIV JIHAD	65
	JIHAD SOM VÆPNET KAMP.....	65
	VIKTIGST ETTER TROEN.....	67
	NÅR FORSVAR BLIR PLIKT.....	69
	<i>Religiøs plikt</i>	71
	<i>Plikt for hvem?</i>	72
	<i>Forsvar av et islamsk hjemland</i>	74
	SIVILE TAP.....	75
	MULIGHETEN FOR FORHANDLINGER.....	76
	MUSLIMENES SVIK.....	78
	MÅL.....	81
	<i>Kalifatet</i>	81
	<i>Martyrdøden</i>	82
	MODERAT ELLER RADIKAL?.....	85
	OPPSUMMERING.....	85
6	JIHAD I AFGHANISTAN	87
	LEGITIMERING AV <i>JIHAD</i> I AFGHANISTAN OG <i>JUS AD BELLUM</i>	87
	ET DRUKNENDE BARN.....	89
	SPLITTELSE OG FORSØMMELSE.....	91
	MED GUDS HJELP.....	94
	OPPSUMMERING.....	95
7	AVSLUTNING	97
	ORDLISTE	101
	LITTERATUR	103
	SAMMENDRAG	111

1 Innledning

Tema

Konflikt, krig og fiendebilder er stadig et aktuelt tema. Terrorangrepet mot USA 11. september 2001 satte nok en gang fokus på islam, og ikke minst på den internasjonale terrororganisasjonen al-Qaida. Medier og bokbransjen har som følge av dette opplevd en eksplosjon i publisering av, og interesse for, informasjon om Midtøsten, politisk islam og *jihad*-ideologi. I denne oppgaven vil jeg ta for meg den palestinske professoren Abdullah Yusuf Azzams (1941-89) liv og forfatterskap. Azzam er best kjent som al-Qaida-lederen Osama bin Ladens mentor og samarbeidspartner på 1980-tallet, og som en av de som var med på å legge grunnsteinene for dette terrornettverket. Dette er likevel ingen oppgave om terrorismens vesen. Jeg ville derimot se nærmere på krigsetikk, Azzams legitimering av krig og hvilket fiendebilde denne legitimeringen vokser ut fra. Azzam framstod som en interessant person å ta utgangspunkt i, både fordi det er skrevet forholdsvis lite om han fra før, og fordi idealene som kommer fram i tekstene hans også viser seg i hvordan han levde sitt eget liv.

Mer konkret vil jeg ta for meg Azzams engasjement i krigen mellom Sovjetunionen og Afghanistan fra 1979-89. Den sovjetiske invasjonen markerte avslutningen på et innholdsrikt tiår i den muslimske delen av verden. På 1970-tallet var den militante islamismen¹ på fremmarsj i store deler av Midtøsten. Sammen med urbanisering dannet analfabetismens tilbakegang noe av bakteppet for en økende politisering av islam. Samtidig tok islamistiske bevegelser kontroll over universiteter, hvor de fremmet ideene til fremtredende islamister som Sayyid Qutb, Abu Ala Mawdudi og Ruhollah Khomeini. Høydepunktet fant sted i 1979. Da inntraff revolusjonen i Iran, militante islamister og sikkerhetsstyrker hadde blodige kamper i den store moskeen i Mekka og Egypt og Israel inngikk en fredsavtale. Året ble avsluttet med at sovjetiske styrker gikk inn i Afghanistan.

Azzam flyttet mye rundt. For eksempel var han ansatt ved flere universiteter i den arabiske verden. Han var medlem av bevegelsen Det muslimske brorskapet, og fungerte som et bindeledd mellom Brorskapet og wahhabismen, en religionspolitisk bevegelse som står sterkt i Saudi-Arabia. Ved siden av drev han også aktiv mobilisering til krigen i Afghanistan,

¹ Islamisme går i korte trekk ut på ønsket om opprettelsen av en islamsk stat som bygger på *sharia* (islamsk lov). Begrepet vil bli gjennomgått i kapittel 2.

et arbeid som blant annet medførte flere reiser til USA, og han deltok i støtteapparatet rundt de som kom for å delta i krigen. På den måten bygget han opp et stort nettverk.

Afghanistan-krigen ble raskt en arena for aktørene i den kalde krigen. Sovjetisk støtte til afghanske kommunister gjorde at USA gikk inn i krigen på samme side som Azzam og de andre islamistene. Islamismen ble dermed ikke uglesett i Vesten mens krigen pågikk. Vesten blir her forstått som USA og Vest-Europa. For dem representerte islamismen en motsetning til den sosialistiske bølgen som feide over Midtøsten og Nord-Afrika etter frigjøringen fra kolonimaktene. Islamismen var også en motsetning til de kommunistiske østblokklandene, som fremstod som en annen trussel for Vesten. I etterpåklokskapens lys kan det virke underlig at man ikke var mer kritisk til militant islamisme allerede på 1970- og 80-tallet. Selv om militante islamister kun utgjør en liten del av verdens muslimer, er Azzam bare en av flere forfattere som ga ut krigshissende tekster hvor vold framstilles som det eneste virkemiddelet for samfunnsendring. Blant andre islamister som har skrevet tekster om *jihad* er den egyptiske muslimbroren Sayyid Qutb, den egyptiske lederen for gruppen Islamsk Jihad, Muhammad Abd al-Salam Faraj, og middelalderteologen Ibn Taymiyya. Azzams tekster føyer seg dermed inn i en rekke av *jihad*-litteratur. I hans tilfelle er tekstene et forsøk på å legitimere krigen i Afghanistan ut fra et islamsk perspektiv. Fordi Afghanistan ble angrepet av et ikke-muslimsk land, opplevde han dette som et angrep på alle muslimer. Dermed ble deltagelse i forsvaret av landet også framstilt som en plikt. Dette vil bli grundig gjennomgått videre i oppgaven.

Problemstilling og avgrensning

Den voldsorienterte islamtolkningen til Azzam og andre militante islamister kan forklares ut fra to forhold. Man kan se bakover i tid, til islams historie, og se om man kan identifisere elementer disse islamistene har bygget videre på i legitimeringen av vold. Eller man kan se på muslimenes politiske og økonomiske situasjon, og se om eventuell misnøye kan være årsak til opprør. En studie av Azzam åpner for en kombinasjon av disse tilnærmingene. Hans engasjement i Afghanistan, og tidligere i konflikten mellom Israel og Palestina, ble direkte utløst av ikke-muslimske staters okkupasjon av muslimske områder. Dermed kan voldsorienteringen forklares ut fra politiske forhold. Samtidig kan man analysere Azzams tekster og virke i lys av utviklingen av islamsk krigsetikk opp gjennom historien. Som i andre religioner har islam utviklet et sett av normer for når det er rett å gå til krig og for hva som er akseptable virkemidler i en krigssituasjon. Ut fra disse to tilnærmingene vil jeg forsøke å svare på følgende problemstilling: *Hvilket fiendebilde skisserer Abdullah Azzam, og hvordan*

legitimerer han jihad som løsning og plikt? Azzam forstår *jihad* som krig, uten at det er konsensus på dette punktet. Betydningen av begrepet vil utdypes i kapittel 2 og 5.

Gjennomgangen av fiendebilder vil ta utgangspunkt i inndelingen mellom ”oss” og ”de andre”. Azzams todeling av verden mellom muslimer og ikke-muslimer er absolutt, og forholdet mellom de to gruppene har en potensielt konfliktfull natur. I hvilke tilfeller man skal møte ”de andre” i krig er hovedtemaet i Azzams tekster. Azzam hadde liten tro på internasjonal terror som virkemiddel.² Derimot lå fokuset på det han opplevde som defensiv krigføring. I krigsetikken har det vært liten diskusjon rundt retten til selvforsvar. I Azzams tilfelle er dette interessant fordi han sier at et angrep på én muslim er et angrep på alle. Dermed skal også alle muslimer være med å drive okkupantene tilbake. I tillegg er Azzam kjent for utsagn som ”Jihad and the rifle alone. No negotiations, no conferences and no dialogue,”³ og han har fungert som mentor og inspirasjonskilde for senere terrorister. Det at han også er blitt omtalt som den globale *jihads* far, eller gudfar,⁴ gjør at han fremstår som både en kompromissløs forsvarer av *jihad* og ikke minst som nyskapende. For å se om det er hold i denne myten, eller om han i realiteten er lite original, vil jeg sette Azzam opp imot de nevnte islamistene Ibn Taymiyya, Qutb og Faraj underveis i oppgaven.

Kilder

Det har vært utfordrende å orientere seg i Azzams forfatterskap, ikke minst fordi jeg dessverre ikke leser arabisk. Mye av det Azzam har skrevet er derfor utilgjengelig for meg. Forfatterskapet består ifølge Thomas Hegghammer av over 100 tekster,⁵ hvorav en god del er artikler i avisa *al-Jihad* som han selv utga under Afghanistan-krigen. Av det som er oversatt til engelsk, er det to lengre tekster og sju artikler. De to lange tekstene er *Defense of muslim lands*⁶ og *Join the caravan*. Disse er også de viktigste kildene mine. I fatwaen⁷ *Defense of Muslim Lands* erklærer Azzam *jihad* mot sovjetiske styrker i Afghanistan. Eksakt tidspunkt for utgivelsen av denne er ukjent, men ut fra introduksjonen kan det virke som Azzam har tilbrakt tre år i arbeidet med afghansk *jihad* før han skrev den, noe som tilsier at den kom i

² Fawaz A. Gerges. *The far enemy: Why jihad went global* (New York: Cambridge University Press, 2005), s 136.

³ Abdullah Azzam, *Join the caravan*, 2. utg. (London: Azzam Publications, 2001), 9.

⁴ Se for eksempel John L. Esposito. *Unholy war: Terror in the name of Islam* (New York: Oxford University Press, 2002), 7.

⁵ Thomas Hegghammer. “Abdallah Azzam, l’imam du jihad”, 2005. I Kepel, *Al-Qaida dans le texte*, 134.

⁶ Abdullah Azzam, *Defense of muslim lands*, Islamistwatch, 23.06.2004, <http://www.islamistwatch.org/texts/azzam/defense/defense.html>.

⁷ En juridisk erklæring.

1984-85. Her redegjør han for hvorfor han mener *jihad* er en plikt, både i Afghanistan og på mer generell basis, og han støtter seg på åtte *ulama*⁸ som også hadde kommet med *fatawa* om dette temaet. Oppfølgeren *Join the caravan* ble skrevet i 1987 for å klargjøre det han hadde tatt opp i fatwaen. Denne teksten skulle være et svar på henvendelser fra folk som hadde spurt om råd angående det å dra til Afghanistan for å delta i krigen. Jeg har brukt den 2. engelske utgaven fra 2001.

De korte tekstene jeg har brukt handler alle om legitimering av *jihad*. *Greetings and praise from Dr Abdallah Azzam to the Muslim Youth in the United States*⁹ og *The solid base*¹⁰ var opprinnelig artikler i *al-Jihad*. Jeg har lest Heggghammers engelske oversettelser av disse.¹¹ Særlig i den første av disse kommer Azzam med tydelig USA-kritikk, noe som ikke kommer fram i særlig stor grad i resten av forfatterskapet. I *Martyrs: the building blocks of nations*¹² hyller Azzam martyrer og framstiller martyrdøden, og dermed også *jihad*, som den eneste veien til paradiset. *The will of Abdullah Yusuf Azzam* er skrevet i 1986. Her erklærer han sin fortsatte kjærlighet til *jihad*. Med utgangspunkt i sverdversene i Koranen argumenterer han deretter for at *jihad* er muslimesenes første plikt etter troen og det eneste som kan garantere muslimesenes velferd. *Al-Jihad linguistically and legally*¹³ er en meget kort tekst der Azzam tar for seg ordet *jihad*s betydning. *The Islamic ruling with regards to killing women, children and elderly in a situation of war*,¹⁴ er den eneste teksten der Azzam tar spesielt for seg hvordan man skal handle når man først er i en krigssituasjon, med vekt på siviles eventuelle immunitet. Sist, men ikke minst, har jeg tatt for meg *The signs of ar-Rahmaan in the jihad of the afghan*.¹⁵ Her videreforteller Azzam historier han har hørt fra felten i Afghanistan hvor Gud skal ha hjulpet *mujahedin*¹⁶ med beskyttelse og ved å sende ulike varsler når fienden nærmet seg.

⁸ Islamske lærde.

⁹ Abdullah Azzam. "Greetings and praise from dr. Abdullah Azzam to the Muslim Youth in the United States", overs. av Thomas Hegghammer. *Al-Jihad*, 39, 1988.

¹⁰ Abdullah Azzam. "The solid base". Overs. av Thomas Hegghammer. *Al-Jihad*, 41, 1988.

¹¹ Disse engelske oversettelsene er ikke utgitt. Hegghammer har derimot oversatt de samme tekstene til fransk, utgitt i Gilles Kepel og Jean-Pierre Milelli, red. *Al-Qaida dans le texte: Écrits d'Oussama ben Laden, Abdallah Azzam, Ayman al-Zawahiri et Abou Moussab al-Zarqawi*. (Paris: Presses Universitaires de France, 2005).

¹² Abdullah Azzam. *Martyrs: The building blocks of nations*. Religioscope, desember 2001, http://www.religioscope.com/info/doc/jihad/azzam_martyrs.htm.

¹³ Abdullah Azzam. *Al-Jihad linguistically and legally*. IslamicAwakening, <http://www.islamicawakening.com/viewarticle.php?articleID=685&>

¹⁴ Abdullah Azzam. *The Islamic ruling with regards to killing women, children and elderly in a situation of war*. IslamicAwakening, <http://www.islamicawakening.com/viewarticle.php?articleID=214&>

¹⁵ Abdullah Azzam. *The signs of ar-Rahmaan in the jihad of the afghan*. IslamicAwakening, <http://www.islamicawakening.com/viewarticle-pph?articleID=877&>

¹⁶ "hellige krigere".

Oversettelsene er av varierende kvalitet. Særlig i tekstene jeg har hentet fra internett har det vært en del språklige feil. *Join the caravan* er den eneste teksten jeg har fått tak i som et trykt hefte. Utgiverne er Azzam Publication, som publiserer *jihad*-litteratur. De holder til i London og har ord på seg for å være al-Qaidas talerør. Azzam Publication har også gitt ut *Defense of Muslim lands* i hefteform, men dette har jeg altså ikke klart å få tak i. Denne har jeg derfor hentet fra internett, på linje med de fleste andre kildene mine. Flere av dem ligger blant annet på Religioscopes hjemmesider (<http://religion.info/index.shtml>). Andre har jeg funnet på www.islamicawakening.com. Dette er et nettsted som har som et av sine mål å hindre en utvikling hvor den muslimske verden blir mer og mer som Vesten, med sin nasjonalisme og påståtte lave seksualmoral. De har pussig nok publisert artikler av Azzam under kategorien ”Heart-softeners.” Thomas Hegghammer på FFI har hjulpet meg med å plukke ut hvilke av disse som virkelig er skrevet av Azzam.

Komparativ krigsetikk

Jeg vil ha en komparativ tilnærming til Azzams tekster. Underveis vil jeg sette tekstene hans opp mot tekstene *Milestones* av Qutb¹⁷ og *The neglected duty* av Faraj.¹⁸ I tillegg vil jeg se på *Public duties in Islam*¹⁹ og *Governance according to God’s law in reforming both the ruler and his flock*,²⁰ begge skrevet av middelalderteologen Ibn Taymiyya. Disse vil bli presentert nærmere i kapittel 2. Sammenligningen vil være med på å belyse hvor nyskapende, eller lite nyskapende, Azzam er. Slik kan man også se hvor han står i forhold til tradisjoner og bevegelser han har blitt påvirket av.

I gjennomgangen av Azzams krigslegitimering velger jeg å støtte meg på det vestlige begrepsapparatet jeg kommer nærmere inn på i neste kapittel. Årsaken er at de klare kategoriene i vestlig rettfærdig krig-tradisjon er et godt redskap i analysen. De vil også være med på å tydeliggjøre hvilke felt Azzam behandler inngående, og hvilke han avskriver eller overser. Det at ulike etiske systemer forholder seg til spørsmål knyttet til krig og fred, at de har kriterier for når det er etisk forsvarlig å gå til krig og regler for selve krigføringen muliggjør en sammenligning av systemene. Vel å merke vil måten de ulike systemene forstår

¹⁷ Sayyid Qutb. *Milestones* (New Dehli: Islamic Book Service, 1998).

¹⁸ Oversatt i Johannes J. G. Jansen. *The neglected duty: The creed of Sadat’s assassins and Islamic resurgence in the Middle East* (New York: Macmillan, 1986).

¹⁹ Taqi al-Din Ahmad Ibn Taymiyya. *Public duties in Islam: The institution of the hisba* (Leicester: The Islamic Foundation, 1985).

²⁰ Taqi al-Din Ahmad Ibn Taymiyya. “Governance according to God’s law in reforming both the ruler and his flock”, 1300? I Peters, *Jihad in classical and modern Islam*, 44-54.

krig og fred på ikke alltid være den samme. For eksempel er det uenighet blant forskere om hvorvidt *jihad*-tradisjonen overhodet kan sammenlignes med den vestlige.²¹ Likevel har det altså vokst fram en forskningstradisjon for komparativ krigsetikk. Spesielt er det sammenligning av kristendom og islam som står sentralt. Av de mest sentrale bøkene innenfor denne tradisjonen er *Just war and jihad*, redigert av John Kelsay og James Turner Johnson.²² Kapitlene i denne boka tar for seg islamsk og kristen krigsideologi både fra et analytisk og et historisk perspektiv. Johnson sammenligner også de to tradisjonene i sin bok *Morality and contemporary warfare*.²³ Terry Nardin har redigert *The ethics of war and peace*,²⁴ som er en sammenligning av både sekulære og religiøse tradisjoner. Her behandles sentrale begreper i krigsetikken, i hvilke tilfeller det er tillatt å gå til krig og hva som akseptabel handling i en krigssituasjon. *Just war in comparative perspective*, redigert av Paul Robinson,²⁵ inneholder artikler om krigslegitimering i store religioner og i enkelte stater. I 2006 kom *The ethics of war in Asian civilizations*, redigert av Torkel Brekke. Denne tar for seg ikke bare religiøse, men også politiske og filosofiske tradisjoners krigsetikk i Asia.

Sammenligning, som i den forskningstradisjonen jeg har beskrevet over, blir av Michael Stausberg beskrevet som en vitenskapelig strategi som hjelper oss med å forstå og forklare virkeligheten. Denne strategien ligger naturlig i oss ved at man automatisk vil sammenligne noe ukjent med noe man allerede er kjent med.²⁶ Likevel kan sammenligning være problematisk. Som jeg vil komme inn på i forbindelse med fundamentalismebegrepet i kapittel 2, er det ikke gitt at et og samme begrep er et fruktbart utgangspunkt for sammenligning av tradisjoner. Angående krigsetikken er det heller ikke selvsagt at perspektivene i seg selv er sammenlignbare. Som det kom fram i gjennomgangen av litteratur i avsnittet over, har noen perspektiver et religiøst utgangspunkt, mens andre er historiske eller filosofiske. Det er heller ikke alltid ens eget perspektiv er klart nok formulert.²⁷ En annen kritikk av en komparativ innfallsvinkel er vanskeligheten med å forstå synspunkter, tradisjoner og kulturer som er ulike ens egen, som min vestlige bakgrunn er ulik den tradisjonen Azzam befinner seg i. Det å være innenfor en tradisjon, eller å dele en religiøs tro,

²¹ Torkel Brekke, red. *The ethics of war in Asian civilizations* (London: Routledge, 2006), ix.

²² John Kelsay og James Turner Johnson, red. *Just war and jihad: Historical and theoretical perspectives on war and peace in western and Islamic traditions* (New York: Greenwood Press, 1991).

²³ James Turner Johnson. *Morality and contemporary warfare* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1999).

²⁴ Terry Nardin, red. *The ethics of war and peace: Religious and secular perspectives*. (New Jersey: Princeton University Press, 1996).

²⁵ Paul Robinson, red. *Just war in comparative perspective* (Aldershot: Ashgate, 2003).

²⁶ Michael Stausberg. "Sammenligning", 2006. I Kraft og Natvig *Metode i religionsvitenskap*, s 32, 38.

²⁷ Nardin, *The ethics of war and peace*, 5.

er imidlertid bare ett aspekt ved forståelse. Et utenfraperspektiv kan være med på å øke forståelsen av andre sider ved en tradisjon, for eksempel dens begrensninger.²⁸

Stauberg sier også at ”sammenligning alltid er interessestyrt”²⁹ og at sammenligning innebærer ”en modifisering av sannhetskrav for det som blir sammenlignet, fordi religionsvitene setter det som sammenlignes i en relasjon som bestemmes av deres forskningsinteresser.”³⁰ I kapittel 2 vil jeg komme med en begrunnelse for hvorfor jeg mener den islamske og vestlige tradisjonen kan sammenlignes. Intensjonen med dette er å bruke begrepene fra rettferdig krig-tradisjonen i analysen av Azzam. Utover i oppgaven vil jeg også sette Azzams tekster opp mot hva andre islamister har ment om fiendebilder og krig. Dette kan selvfølgelig føre til en viss moderering av sannheten, men jeg mener en slik tilnærming vil kunne være med på å tydeliggjøre hva Azzam prioriterer.

Tidligere forskning på Abdullah Azzam

Foreløpig er det ikke skrevet noen monografier om Abdullah Azzam. Derimot er det kommet noen artikler og enkeltkapitler. Blant disse er Thomas Hegghammers *Abdallah Azzam: L'Imam du Jihad*.³¹ Dette er en del i et redigert verk, hvor han i tillegg til en biografisk gjennomgang tar for seg både forfatterskap, *jihad*-ideologi og virkningshistorie. Her omtales Azzam som den globale *jihad*s første teoretiker. Det kommer blant annet fram at selv om Azzam ikke var den første som framstilte *jihad* som en individuell plikt, er han viktig fordi han rettferdiggjør *jihad* ut fra et politisk ståsted.³² Andrew McGregor har skrevet artikkelen ”*Jihad and the rifle alone*”: *Abdullah 'Azzam and the Islamist revolution*.³³ Han har satt Azzam opp mot de samme tre islamistene som jeg har valgt ut, da disse har levert viktige bidrag i *jihad*-litteraturen, samt har vært viktige sentrale skikkelser for og i bevegelser Azzam har vært en del av. Som i Hegghammers tekst, understrekes det at hans kanskje viktigste bidrag til radikal islamisme er å gjøre *jihad* global. Nå i 2007 kom *The striving shaykh: Abdullah Azzam and the revival of jihad*, skrevet av John C.M. Calvert.³⁴ Også han tar for seg Azzams liv, *jihad*-ideologi og rollen han spilte i Afghanistan-krigen.

²⁸ Ibid, 6-7.

²⁹ Stauberg, ”Sammenligning”, 34.

³⁰ Ibid, 35.

³¹ Thomas Hegghammer, ”Abdallah Azzam, l'Imam du jihad”, 2005.

³² Ibid.

³³ Andrew McGregor. ”’Jihad and the rifle alone’: Abdullah Azzam and the Islamist revolution”. *The journal of conflict studies* 23, nr. 2, 2003: 92-113.

³⁴ John C.M. Calvert. ”The striving shaykh: Abdullah Azzam and the revival of jihad”. *Journal of religion & society*, Supplement 2, 2007:83-102

Etter terrorangrepet mot USA 11. september 2001 har det som tidligere nevnt kommet et stort antall bøker om islam og al-Qaida. Azzam nevnes i større eller mindre grad i flere av dem. En presentasjon av alle disse bøkene vil være vanskelig av plasshensyn, så jeg begrenser meg til et utvalg. Gilles Kepel omtaler Azzam i flere av sine bøker. Av disse har *Jihad: the trail of political Islam*³⁵ vært mest sentral for meg. Her tar han for seg utviklingen av politisk islam fra 1960-tallet og framover. Azzams plass i denne gjennomgangen er som en nøkkelfigur blant de afghanske araberne, altså de muslimene som reiste til Afghanistan for å delta i krigen, og tekstene hans presenteres som en del av en lang tradisjon av *jihad*-doktriner i islam. Rohan Gunaratna har i boka *Inside Al Qaeda*³⁶ beskrevet Azzam som Osama bin Ladens mentor og al-Qaidas ideologiske far. Han tar for seg både Azzams deltakelse i Afghanistan-krigen, Azzams *jihad*-begrep og hvordan meningsforskjeller etter hvert førte til splittelse mellom Azzam og bin Laden. I *The far enemy* tar Fawaz A. Gerges for seg hvordan jihadistene har skiftet fokus fra den nære til den fjerne fiende. Den fjerne fienden vil si USA og Vesten. Dette skiftet tidfester Gerges til midten av 1990-tallet, altså etter Azzams død. Likevel tar han for seg Azzams *jihad*-begrep og teori om hvem som er en legitim fiende.

Blant forskningsartikler hvor Azzam er nevnt, finner vi Jean E. Rosenfelds *The "Religion" of Usamah bin Ladin: terror as the hand of God*.³⁷ Hun nevner Azzams virke i Afghanistan og hans tolkning av *jihad* som individuell plikt, men også som en del av en kosmisk kamp. David Zeidan kommer i *The Islamic fundamentalist view of life as a permanent battle*³⁸ blant annet inn på hvordan Azzam maner til samhold mellom muslimer på tvers av statlige grenser. Også han tar opp *jihad* som plikt.

Azzam er også omtalt i tekster som ikke baserer seg på forskning. De fleste av disse er skrevet av journalister. Peter L. Bergen har i sin bok *Holy war, Inc*³⁹ et hovedfokus på Osama bin Laden. Likevel beskriver han Azzams liv og virke i Afghanistan-krigen, og hvordan han ble den første som dannet et internasjonalt nettverk av jihadister. John Cooley har skrevet boka *Unholy war*⁴⁰ hvor han blant annet tar for seg rekrutteringsaktivitet. Her omtales Azzam også som den palestinske organisasjonen HAMAS' ideologiske grunnlegger og inspirasjonskilde. Det finnes et forholdsvis stort antall avisartikler hvor Azzam nevnes. Igjen

³⁵ Gilles Kepel. *Jihad: The trail of political Islam* (Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 2002).

³⁶ Rohan Gunaratna. *Inside al Qaida: Global network of terror*. 2. utg. (London: Hurst & Company, 2003).

³⁷ Jean E. Rosenfeld. *The "religion" of Usamah bin Ladin: Terror as the hand of God*. PublicEye, 2001, <http://www.publiceye.org/frontpage/911/Islam/rosenfeld2001-01.html>.

³⁸ David Zeidan. "The Islamic fundamentalist view of life as a permanent battle". *Meria journal* 5, nr. 4, 2001.

³⁹ Peter L. Bergen. *Holy war, Inc.: Inside the secret world of Osama bin Laden* (London: Phoenix, 2002).

⁴⁰ John Cooley. *Unholy wars: Afghanistan, America and international terrorism*. 3. utg. (London: Pluto Press, 2002.)

er det ikke plass til en gjennomgang av disse, men som et generelt trekk kan jeg si at de stort sett kommer inn på Azzam i forbindelse med krigene i Afghanistan og Palestina, og at ideologi sjelden tas opp som tema.

Sist, men ikke minst, er det skrevet flere tekster om Azzam hvor han framstår som et eksempel til etterfølgelse. For eksempel har organisasjonen Young Muslims i Canada publisert den biografiske artikkelen *Sheikh Abdullah Azzam*.⁴¹ Her beskrives Azzam som en helt som ofret seg helt og fullt for *jihad*, og som mannen som reformerte islam. Også i artikkelen *The striving sheik: Abdullah Azzam* av Abdullah Bin Omar,⁴² roses Azzams personlige egenskaper, handlinger og islamtolkning. Jeg har brukt enkelte av disse tekstene, sammen med andre kilder, i det biografiske kapitlet, da de gir et bilde av hvordan Azzam oppleves blant støttespillerne sine. Av sekundærlitteraturen er imidlertid hovedkildene mine forskningstekstene og et par av presstekstene. Et gjennomgangstema i disse er fokuset på det globale aspektet ved Azzams ideologi og at han er en sentral skikkelse i internasjonaliseringen av *jihad*-bevegelsen. Selv om internasjonalisering er umulig å unngå i en gjennomgang av Azzam, også i denne oppgaven, har jeg altså valgt å ta utgangspunkt i et krigsetisk perspektiv.

Oppgavens struktur

Kapittel 2 og 3 utgjør til sammen bakgrunnsdelen av oppgaven. I kapittel 2 vil jeg gjøre rede for teori om fiendebilder, rettferdig krig-tradisjonen og ikke minst islamsk krigsetikk gjennom historien. Kapittel 3 er en biografisk gjennomgang av Azzams liv. Her vil jeg også komme inn på hans deltakelse i islamske bevegelser, i Afghanistan-krigen og i Peshawar-miljøet i Pakistan. Kapittel 4, 5 og 6 utgjør analysen. Disse er tematisk inndelt, hvor 4 er en gjennomgang av Azzams fiendebilder og inndelingen mellom ”oss” og ”de andre”. Kapittel 5 er en gjennomgang av Azzams *jihad*-begrep, mens kapittel 6 tar for seg legitimering av Afghanistan-krigen spesielt.

Underveis i oppgaven vil jeg bruke enkelte arabiske begreper. I oversettelsen av disse vil jeg i stor grad støtte meg på Ian Richard Nettons *A popular dictionary of Islam*.⁴³ Begrepene vil stort sett bare oversettes ved første gangs bruk, utover det henviser jeg til ordlista bakerst i oppgaven.

⁴¹ *Sheik Abdullah Azzam*. Young muslims, <http://www.youngmuslims.ca/biographies/display.asp?ID=9>.

⁴² Abdullah bin Omar. *The striving sheik: Abdullah Azzam*. Oversatt av Mohammed Saeed. 1996?, http://www.geocities.com/korn14w4n/artikel_2/113.htm, (28.03.2007)

⁴³ Ian Richard Netton. *A popular dictionary of Islam* (London: Curzon, 1992).

2 Tradisjoner, etikk og begrepsavklaring

I dette kapitlet vil jeg presentere tradisjoner og begreper som er med på å belyse problemstillingen. Først vil jeg ta for meg skillet mellom ”oss” og ”de andre”, et skille som kan ligge til grunn for hvem man velger å gå til krig mot. Deretter vil jeg gjennomgå prinsipper og sentrale begreper i den vestlige rettferdig krig-tradisjonen, da jeg vil bruke disse begrepene i analysen. For å vise hvilken tradisjon Azzam befinner seg i, er siste del av kapitlet en historisk gjennomgang av islamsk krigsetikk. Underveis vil jeg presentere de sentrale tenkerne Ibn Taymiyya, Sayyid Qutb og Muhammad Abd al-Salam Faraj, som jeg vil sammenligne Azzam med senere i oppgaven.

”Oss” og ”de andre”

Å ha en klart definert fiende er avgjørende i en krigssituasjon, både med tanke på mobilisering og valg av strategi. Ifølge Rune Ottesen vil et fiendebilde utvikle seg over tid. Først vil fiendebildet være situasjonsbetinget, ved at en gruppes framtrede i en gitt situasjon fører til at andre danner seg et bilde av denne gruppen som fiender. Etter hvert vil dette utvikle seg til et disposisjonelt fiendebilde,¹ som han definerer slik:

Et fiendebilde er negativ, stereotyp beskrivelse av en nasjon/stat/religion/ideologi eller regime/statsleder. Fiendebildet kommer til uttrykk gjennom metaforer, billedbruk eller andre språklige, visuelle eller grafiske effekter som skaper forventninger om umenneskelige, aggressive eller fiendtlige handlinger.²

Et disposisjonelt fiendebilde lar seg vanskelig endre, da man vil forvente at fienden har en aggressiv oppførsel. James Aho har utført en sosiologisk, fenomenologisk studie av fiendebilder, vel og merke med utgangspunkt i høyreekstreme grupper i Vesten. Han mener på sin side at fienden først og fremst er vår egen konstruksjon. Det er *felleskapet* som konstruerer denne fienden, ikke enkeltindivider alene. Fienden beskrives som det onde.

¹ Rune Ottesen. *Mediestrategier og fiendebilder i internasjonale konflikter: Norske medier i skyggen av Pentagon* (Oslo: Universitetsforlaget, 1994), 84-85.

² *Ibid*, 103.

Tilintetgjørelse av denne kan derfor framstå som en god handling.³ Dette virker urimelig, i og med fiendens status som subjektiv konstruksjon, men Aho minner om at fienden også kan være en objektiv virkelighet.⁴ Blir en diktator pekt ut som fiende, kan ikke dette avskrives som blindt og tilfeldig dersom denne diktatoren har drept store deler av sin egen befolkning. Et paradoks i denne sammenheng er at fienden er nødvendig; ”There can be no harmony without chaos, no peace without war.”⁵ Fienden har også en samlende funksjon. En gruppe er sterkere knyttet sammen om de har en felles fiende.

I mine kilder er det kun få ganger at Azzam dveler ved egenskapene til den stereotype fiende. Derfor vil jeg ikke gå nærmere inn på dette her. Viktigere i denne oppgaven er hvordan fiendebilder understreker skillelinjer mellom grupper. Robert Bathurst beskriver hvordan vi sorterer informasjon om ”de andre” i en boks som bygger på tidligere erfaring og kunnskap, og deretter setter opp en vegg for å markere skillet mellom ”oss” og ”de andre”.⁶ Et eksempel på dette vil være det Edward Said beskriver som skillet mellom Orient og Oksident. I sin teori om orientalisme viser han hvordan et dominerende Vest-Europa i akademia, gjennom historien og på en mer generell basis framstiller Orienten som noe annerledes og underlegent.⁷ Skillet mellom ”oss” og ”de andre” blir dermed svært tydelig.

Nasjonalisme og panarabisme

For å illustrere dette skillet mellom ”oss” og ”de andre” har jeg i denne oppgaven valgt å ta utgangspunkt i nasjonalisme, fordi den kan framstå som inkluderende innad og ekskluderende utad. Nasjonalisme kan være av både politisk og kulturell art. Det kulturelle fellesskapet dannes på grunnlag av felles språk, geografisk opphav, religion, tradisjoner og historie. Denne følelsen av fellesskap og tilhørighet trenger ikke nødvendigvis formaliseres politisk, for eksempel ved utviklingen av en nasjonalstat.⁸ Det er imidlertid først når en slik kulturell nasjon blir politisert, at man kan snakke om politisk nasjonalisme. Politisk nasjonalisme bygger på ideen om individuell og kollektiv selvbestemmelse; individets frie vilje og dets forpliktelser til nasjonen.⁹ Benedict Andersons definisjon av nasjonalisme inneholder dette politiske aspektet. Han sier at nasjonalisme er ”et forestilt, politisk fellesskap – og det blir

³ James A. Aho. *This thing of darkness: A sociology of the enemy* (Seattle: University of Washington Press, 1994), 5-6, 11.

⁴ Ibid, 18.

⁵ Ibid, 15.

⁶ Robert B. Bathurst. *Intelligence and the mirror : on creating an enemy* (London: Sage, 1993).

⁷ Edward Said. *Orientalism* (London: Penguin, 2003).

⁸ Peter Alter. *Nationalism*, 2. utg. (London: Arnold, 1994), 9.

⁹ Ibid, 8-9.

oppfattet som både begrenset og suverent.”¹⁰ Fellesskapet er forestilt fordi man kjenner forholdsvis få av sine medborgere. Det er begrenset fordi ingen nasjon vil kunne se for seg at den vil komme til å omfatte alle mennesker i hele verden, og suverent fordi det blir sett på som en garanti for frihet. Friheten kommer blant annet til uttrykk ved at den suverene nasjonen, selv om den gjerne binder seg til en religion, kan utfordre religionens rolle som sannhetsbærer.¹¹ Her vil jeg kort presentere to former for nasjonalisme som har vist seg i Midtøsten og Nord-Afrika på 1900-tallet, og som Azzam senere har markert avstand fra.

Nasjonalisme er ikke et vesteuropeisk fenomen, selv om det var her det begynte. Monokulturelle nasjonalstater, eller forsøk på å danne slike, finnes over hele verden.¹² Utenfor Europa ble likevel doktrinen om nasjonal selvstendighet tilpasset den enkelte sivilisasjon. Islam, hinduisme, buddhisme og andre ikke-vestlige religioner virket ulikt inn på måten nasjonalismen preget politikken. Øyvind Østerud skriver at dette er fordi de ulike religionene representerer ulike syn på hva som ligger til grunn for statsmakt, fellesskap og autoritet.¹³

I koloniene i de delene av verden hvor muslimene utgjør en majoritet var det gruppen av innfødte intellektuelle som drev nasjonalismen og frigjøringen fremover. Dette var en forholdsvis liten gruppe, som til tross for europeisk utdanning og tospråklighet, i liten grad hadde fått ledende stillinger i og av kolonimakten.¹⁴ Tospråkligheten gjorde at nasjonalismemodellene og ideen om nasjonalstaten var tilgjengelige for denne gruppen. Europeernes nasjonalismemodeller var etterlignbare, noe som gjorde at de intellektuelle klarte å bruke europeisk ideologi mot kolonialismen.¹⁵ Indre motsetninger i de nye statene skulle imidlertid gjøre det vanskelig å kopiere disse modellene. Landegrensene var det kolonimaktene som hadde trukket opp, og nye nasjonalstater var blitt definert innenfor disse grensene. Politikerne som kjempet for frigjøringen av koloniområdene, valgte å ta utgangspunkt i de samme grensene. Det at de var trukket opp mer eller mindre tilfeldig, og dermed splittet språkgrupper, slekter, kulturer og førkoloniale statsdannelser, var politikkerne klar over. De valgte likevel å ikke ta hensyn til det for å hindre at politisk oppsplitting og ustabilitet kunne true uavhengigheten. I slike territoriale stater måtte man drive kulturell nasjonsbygging for utvikle en følelse av identitet og fellesskap.¹⁶

¹⁰ Benedict Anderson. *Forestilte fellesskap: Refleksjoner omkring nasjonalismens opprinnelse og spredning* (Oslo: Spartacus, 1996), 19.

¹¹ Ibid, 20-21.

¹² Steve Bruce. *Politics and religion* (Cambridge: Polity Press, 2003), 42.

¹³ Øyvind Østerud. *Hva er nasjonalisme?* (Oslo: Universitetsforlaget, 1994), 54.

¹⁴ Anderson, *Forestilte fellesskap*, 117.

¹⁵ Østerud, *Hva er nasjonalisme?*, 54.

¹⁶ Ibid, 55 ; Anderson, *Forestilte fellesskap*, 115, 117.

Nasjonalisme kan også definere en annen form for fellesskap; det regionale. Et slikt skifte så man i den arabiske verden på slutten av 1960-tallet.¹⁷ Denne bølgen har fått betegnelsen panarabisme, eller arabisk nasjonalisme, og ønsket å forene ulike samfunnsklasser i et arabisk fellesskap. Dette var primært en politisk bevegelse, men den hadde også religiøse, språklige og kulturelle undertoner. Ønsket var å forene alle arabere i en stor, overnasjonal, sekulær stat, som skulle inkludere alle arabisktalende som var bosatt i Arabia, Midtøsten og Nord-Afrika. Talsmennene for denne bevegelsen vektla det regionen hadde felles, nemlig de historiske og kulturelle båndene, arabisk språk og islamske lover og tradisjoner.¹⁸

Panarabismen skulle imidlertid vise seg å ha kort levetid. Selv om de arabiske landene kanskje utgjør den mest homogene gruppen i den ikke-vestlige verden, tapte panarabismen kampen mot den statlige nasjonalismen i denne delen av verden.¹⁹ Den statlige nasjonalismen appellerte til massene fordi den hadde frigjort den muslimske verden fra europeisk kontroll, og ble en for sterk konkurrent.²⁰ Et annet problem for panarabismen var at de arabiske nasjonalistene var splittet i to leire, med de framskrittrettede, som i Irak, Nassers Egypt og Baath-partiet i Syria, på den ene siden, og de konservative, med Jordan og den arabiske halvøy i spissen, på den andre.²¹ Disse indre splittelsene var så store at selv ikke den arabiske motstanden mot Israel, som først hadde overskygget andre politiske og ideologiske motsetninger, var tilstrekkelig samlende til å danne én politisk enhet. Bevegelsen er også blitt kritisert for ikke å være annet enn enkeltlands hegemonistiske ambisjoner. Blant annet skal man etter Nassers død i 1970 ha gått bort fra tanken om at de arabiske landene kunne styres fra Egypt. Panarabismens manglende slagkraft ble også tydelig i organisasjonen Arab Leagues etter hvert svekkede posisjon.²²

Ifølge Utvik bør man imidlertid være forsiktig med bruken av nasjonalismebegrepet. For eksempel vil islamister gå imot en nasjonalstats eller en etnisk nasjons krav om individets lojalitet. Et slikt krav vil kunne splitte det islamske fellesskapet, hvor alle i prinsippet er likestilte, uavhengig av språk og etnisk opprinnelse. Likevel har det vært en forbindelse mellom islamister og nasjonalister, både når det gjelder frigjøringen av tidligere kolonistater fra Vestens dominerende politiske, økonomiske og kulturelle stilling, og fordi islamistiske

¹⁷ Kepel, *Jihad*, 43.

¹⁸ Louis Snyder, *Macro-nationalisms: A history of the pan-movements* (Westport, Conn: Greenwood Press, 1984), 145-146.

¹⁹ Alter, *Nationalism*, 117.

²⁰ Snyder, *Macro-nationalisms*, 146-147.

²¹ Kepel, *Jihad*, 63.

²² Snyder, *Macro-nationalisms*, 146 ; Alter, *Nationalism*, 117.

grupper har fortsatt å kjempe for opprettelsen av en islamsk stat innenfor grensene av sitt eget land.²³ Nasjonale fellesskap av statlig så vel som regional karakter er blitt utfordret. Som jeg vil komme inn på i kapittel 4 er Azzam én av disse utfordrerne. Han skiller seg fra de nevnte formene for nasjonalisme ved at han lar religionen sette grensene for hvem han inkluderer i et fellesskap.

Nasjonalisme og religion kan være med på å danne fiendebilder som igjen brukes i forsøk på å rettferdiggjøre vold og krig. Johan Galtung nevner religion som ett av flere aspekter ved kulturer som kan brukes til å legitimere vold.²⁴ En religion som setter Gud utenfor og over mennesket, har i følge Galtung en tendens til å plassere noen mennesker nærmere Gud enn andre. En slik inndeling i de utvalgte og de andre ("oss" og "de andre") vil kunne legitimere voldsutøvelse mot de som står lavere på rangstigen.²⁵ Resten av dette kapitlet vil handle om hvordan krig blir legitimert, først og fremst med utgangspunkt i religion.

Rettferdig krig-tradisjonen

Den vestlige rettferdig krig-tradisjonen åpner for at krig kan legitimeres under visse omstendigheter. Som i islamsk krigsetikk har denne tradisjonen prinsipper for når det er moralsk forsvarlig å bruke vold og i hvilke tilfeller det er rettferdig å gå til krig. Henrik Syse henviser til en rettferdighetsdefinisjon som går ut på at "enhver bør ha eller få det som tilkommer en."²⁶ Rettferdig krig-tradisjonen er en sekkebetegnelse på religiøse og sekulære perspektiver som legger slike moralske bånd på krig.²⁷ G. Scott Davis omtaler tradisjonen som et forsøk på å klargjøre hvilke betingelser som må være innfridd for at man skal kunne gå til krig med god samvittighet.²⁸ Hvilke betingelser dette gjelder tar jeg for meg nedenfor.

Rettferdig krig-tradisjonen har dype røtter i vestlige idealer og institusjoner.²⁹ Ifølge Johnson har tradisjonen hentet ideer og inspirasjon fra både det gamle og det nye testamentet,

²³ Bjørn Olav Utvik. *Independence and development in the name of God: The economic discourse of Egypt's Islamist opposition 1984-90* (Oslo: Universitetet i Oslo, 2000), 33-34.

²⁴ Johan Galtung. "Cultural violence". *Journal of peace research* 27, nr. 3, 1990, 291.

²⁵ Ibid, 297, 302.

²⁶ Henrik Syse. *Rettferdig krig?: Om militærmakt, etikk og idealer* (Oslo: Aschehoug, 2003), 20.

²⁷ Nardin, *The ethics of war and peace*, 9.

²⁸ G. Scott Davis. "Comparative ethics and the crucible of war", 2006. I Brekke, *The ethics of war in Asian civilizations*, 6.

²⁹ Johnson, *Morality and contemporary warfare*, 23

fra romertiden, klassisk kultur og fra germanerne.³⁰ Kirkefedrene Augustin og Thomas Aquinas' tekster om krigsetikk, har også satt tydelige spor i tradisjonen. For eksempel har Augustin kommet med følgende utsagn, som er til forveksling lik islamsk krigsetikk: "don't seek peace in order to stir up war; no – war is waged in order to obtain peace."³¹ I middelalderen etablerte tradisjonen seg som en konsensus for rettferdiggjørelse og begrensning av voldsbruk. Først i løpet av 1500- og 1600-tallet, blant annet i arbeidet til Franciscus de Vitoria, ble prinsippene i tradisjonen uttrykt eksplisitt og fikk en systematisk teoretisk form. Fra 1900-tallet har krigsetikken vist seg i internasjonale lover om krig.³² En grundigere gjennomgang av den historiske utviklingen er det ikke plass til her. Hvordan prinsippene i denne tradisjonen kommer til uttrykk i internasjonal lov, vil jeg heller ikke komme nærmere inn på.

To hovedkategorier innenfor rettferdig krig-tradisjonen avgjør om en krig er rettferdig eller ikke. *Jus ad bellum* handler om i hvilke tilfeller det er rett å gå til krig (rettferdiggjør krig), mens *jus in bello* handler om hvordan man kan handle i en krigssituasjon (begrenser militærmakt).

Jus ad bellum

Jus ad bellum har sju kriterier som avgjør hvorvidt en krig er rettferdig. Disse handler om autoritet, årsak, intensjon, proporsjonalitet, krig som siste utvei, håp om å lykkes og målet om fred. Kriteriene vil bli nærmere gjennomgått her.

Parten som går til krig må ha en legitim autoritet, og personen som sitter ved makten må representere en suveren politisk enhet. Det må være helt klart hvem som sitter med makten, hvordan beslutninger blir tatt og hvordan kommandolinjen går. Bare en slik autoritet kan bestemme når det skal brukes militærmakt.³³ Det neste kriteriet handler om hvorvidt man har en rettferdig årsak til å gå til krig. De rettferdige årsakene har tradisjonelt omfattet forsvar av uskyldige mot angrep, å ta tilbake personer eller eiendom som er blitt urettmessig tatt og å straffe onde handlinger. Ifølge dagens internasjonale lovgivning er det bare forsvar som regnes som rettferdig årsak, men forståelsen av hva som ligger i begrepet forsvar er utvidet til å omfatte de to andre årsakene.³⁴ Likevel må dette problematiseres. Selv om rettferdig krig-

³⁰ James Turner Johnson. "Historical roots and sources of the just war tradition in western culture", 1991. I Kelsay, *Just war and jihad*, 3-30.

³¹ Augustin i følge Scott Davis, "Comparative ethics and the crucible of war", 4.

³² Johnson, *Morality and contemporary warfare*, 14-22.

³³ Ibid, 28, 31 ; Syse, *Rettferdig krig?*, 70.

³⁴ Johnson, *Morality and contemporary warfare*, 28-31.

tradisjonen åpner for at man kan ha rett til selvforsvar, med eller uten en formell autoritet, er det likevel ikke gitt at en leder som styrer uten legitimitet har retten på sin side når han forsvarer seg.³⁵

Et tredje kriterium i *jus ad bellum* handler om å ha den riktige intensjonen når man går til krig. Intensjonen må være å oppnå *rettferdig fred*; fred for alle partene i konflikten.³⁶ Kriteriet om rett intensjon kan være overlappende med kriteriet om rettferdig årsak. Forskjellen mellom de to er at årsaken til at man går til krig gjerne ligger bak i tid, for eksempel ved at den andre parten har angrepet, mens intensjonen med å gå til krig heller er et mål som ligger framover i tid.³⁷ Johnson påpeker at intensjonen må samsvare med rettferdig årsak. Det å vinne nye og større landområder er derfor ingen rett intensjon. Det samme gjelder hat eller et ønske om å dominere.³⁸ De tre kriteriene jeg har nevnt så langt er identiske med Thomas Aquinas' premisser for hva som er en rettferdig krig.³⁹ Disse tre kriteriene er også de viktigste i *jus ad bellum*.⁴⁰

De siste kriteriene blir dermed underordnede. Dette gjelder for eksempel kravet om proporsjonalitet, eller forholdet mellom goder og onder. Ødeleggelsene og påkjenningene som nødvendigvis følger med en krig kan ikke være av et slikt omfang at godene som oppnås ved krigen ikke står i forhold til det. Det må altså være balanse i forholdet mellom det man ønsker å rette på ved å gå til krig og den reaksjonsformen man velger å bruke.⁴¹ De siste kravene i *jus ad bellum* går ut på at krig må være siste utvei og man må ha et rimelig håp om å lykkes.⁴² Sist, men ikke minst må målet være fred.⁴³ Disse kriteriene er altså sekundære, og vil først bli vurdert dersom de første tre er innfridd. Dermed er de i liten grad blitt utdypet av rettferdig krig-tenkere.

Jus in bello

Jus in bello handler om hva man har rett til å gjøre når man er i en krigssituasjon. Dette gjelder selve krigføringen, våpenvalg og vern av sivile og materielle verdier. Til en viss grad kan dette settes sammen med kriteriene fra *jus ad bellum*. For eksempel vil det være krav om at bare en med *rett autoritet* kan bedømme om en militæraksjon er legitim når den rettes mot

³⁵ Syse, *Rettferdig krig?*, 85.

³⁶ Ibid, 96-97.

³⁷ Ibid, 99.

³⁸ Johnson, *Morality and contemporary warfare*, 28.

³⁹ Johnson, "Historical roots and sources of the just war tradition in western culture", 15.

⁴⁰ Johnson, *Morality and contemporary warfare*, 41.

⁴¹ Syse, *Rettferdig krig?*, 107.

⁴² Ibid, 109, 114.

⁴³ Johnson, *Morality and contemporary warfare*, 28.

et bestemt mål. *Rett intensjon* har sammenheng med de militæres sinnelag og vurderinger; om de er brutale og har en viss glede av krigshandlinger eller om de er tenksomme og ser at det de gjør er uheldig, men nødvendig.⁴⁴

Helt tilbake til middelalderen har man i vestlig tradisjon skilt ut ikke-stridende grupper som ikke skulle være et mål for krigshandlinger. Dette gjaldt blant annet kvinner, barn, eldre og funksjonshemmede, ved siden av prester og helsepersonell.⁴⁵ Å unngå sivile tap i krig har vist seg å være nærmest uunngåelig. Man kan tenke seg sjøslag som et av få tilfeller der sivile liv med stor sannsynlighet vil bli spart. Ut av kravet om ikke-stridendes immunitet kommer prinsippet om å skille stridende og ikke-stridende og prinsippet om proporsjonalitet. Sammen utgjør disse to *jus in bello*.⁴⁶

I *jus in bello* går kriteriet om proporsjonalitet ut på nærmest det samme som i *jus ad bellum*. Middelstet må stå i forhold til et rettfærdig mål. Dette gjelder spesielt i valg av våpen. Masseødeleggelsesvåpen har for eksempel ikke evnen til å skille militære fra sivile mål.⁴⁷ Selv uten bruk av masseødeleggelsesvåpen vil det være vanskelig å unngå skader på ikke-stridende i en krigssituasjon. Doktrinen om dobbel effekt er brukt i rettfærdig krigstradisjonen for å forklare dette. En krigshandling vil kunne ha dobbelt effekt ved at den har intenderte og ikke-intenderte konsekvenser. Av de ikke-intenderte vil noen være vanskelig å forutse, andre vil man med enkelthet kunne regne med. Blant disse ikke-intenderte, men forutsigbare virkningene er tap av sivile liv.⁴⁸ Doktrinen skal klargjøre at militæraksjoner som setter sivile liv i fare ikke nødvendigvis krenker deres rettigheter, og at aksjonene under visse omstendigheter kan regnes som moralsk forsvarlige. Michael Walzer gir fire kriterier som må være gjeldende for at en krigshandling skal komme under doktrinen om dobbel effekt. For det første må handlingen være god eller likegyldig i seg selv, noe som gjør det til en legitim handling. For det andre må den direkte effekten av handlingen være moralsk akseptert, som for eksempel tilintetgjørelse av et militærlager eller drap på fiendtlige soldater. For det tredje må intensjonen bak handlingen være moralsk forsvarlig. Det vil si at skader på sivile ikke skal være et mål i seg selv eller brukes som et middel for å nå det opprinnelige målet. Avslutningsvis må det opprinnelige målet være viktig nok til å kompensere for skadene på sivile som krigshandlingen vil føre med seg.⁴⁹

⁴⁴ Syse, *Rettfærdig krig?*, 128-130.

⁴⁵ *Ibid*, 132-133.

⁴⁶ Johnson, *Morality and contemporary warfare*, 126.

⁴⁷ Syse, *Rettfærdig krig?*, 139-141.

⁴⁸ *Ibid*, 146-150.

⁴⁹ Walzer i følge Johnson, *Morality and contemporary warfare*, 241.

Prinsippet om ikke-stridendes immunitet er ifølge Johnson forsøkt utfordret med følgende argumentasjon: ”all the members of the opposing group are equally enemies because of ideology, religious belief, ethnicity, or some other cultural factor, so that the combatant-noncombatant distinction is irrelevant. The war may be directed to all of them alike.”⁵⁰ Johnson avskriver dette som en fornektelse av moralens og lovens perspektiv. Fra et moralsk standpunkt er det dermed ikke et motargument.

Rettferdig krig-tradisjonen har vært viktig i vestlig kultur. Den har vokst fram av både religiøse og ikke-religiøse tradisjoner, og har tatt religiøse så vel som ikke-religiøse former. Det er likevel ikke slik at en slik tradisjon bare har vært viktig bare i Vesten. Alle kulturer har en tradisjon for både rettferdiggjørelse og begrensning av voldsbruk.⁵¹

Krigslegitimering i islams juridiske tradisjon

Krigstradisjonen i islam går helt tilbake til 600-tallet og profeten Muhammeds egen tid. Muhammed selv ledet muslimene i erobringkriger, noe muslimske ledere skulle fortsette med i flere århundrer fremover. Den muslimske staten la stadig nye områder under seg, men samtidig med ekspansjonen opplevde *umma*, det muslimske fellesskapet, splittelse. Stridigheter innad i det muslimske samfunnet førte til borgerkriger, to bare i løpet av de 50 første årene etter Muhammeds død. Disse krigene delte *umma* i sunni, shia og kharijitter.

I løpet av islams første århundrer førte muslimske samfunn både erobringkriger og borgerkriger i religionens navn. Dette tyder på at visse former for krig var legitimerte allerede i tidlig islam. Det ble nødvendig å skille mellom gode og dårlige kriger, et skille som var avhengig av intensjonen med krigen. Erobringkrigene ble regnet som gode kriger (*futuh*). Intensjonen bak disse var en spredning av islam og den islamske statens hegemoni. De dårlige krigene er *fitna* (fristelser eller prøvelser), en betegnelse som blant annet brukes om borgerkriger der muslimene har vendt ryggen til Guds bud ved at de ikke lenger har solidaritet med andre troende, men heller går til krig mot dem.⁵²

En delt verden

I de første århundrene etter profetens død utviklet det seg en islamsk juridisk tradisjon for spørsmål relatert til krig og fred. Blant juristene var sunnimuslimen Muhammed al-Shaybani

⁵⁰ Johnson, *Morality and contemporary warfare*, 154.

⁵¹ Johnson, “Historical roots and sources of the just war tradition in western culture”, 3.

⁵² Fred M. Donner. ”The sources of Islamic conceptions of war”, 1991. I Kelsay, *Just war and jihad*, 49-50.

(750-804).⁵³ Som en av de første lærde i den islamske lovskolen hanafi, tok han for seg nettopp legitimering av krig. I motsetning til Azzam, som skulle legge fokuset på forsvarskrig, var al-Shaybani mest opptatt av erobringsskrigene. Dette gjaldt de fleste juristene i denne perioden, da de levde i en tid da de muslimske styrkene la under seg stadig mer land. Det var nesten utenkelig at ikke-muslimer kunne komme til å angripe den islamske staten. Forsvarskrig var derfor ikke en aktuell problemstilling.

Den islamske statens erobringer og vekst gjenspeiles også i teorien om en todeling av verden, som al-Shaybani og de andre juristene begynte å operere med på slutten av 700-tallet. Dette skillet gjenspeiler inndelingen mellom ”oss” og ”de andre”, og går mellom islams område, *dar al-islam*, og krigens område, *dar al-harb*, som et uttrykk for en politisk dikotomi.⁵⁴ Dette er et juridisk skille som ikke finnes i Koranen. Litt utdypet refererer *dar al-islam* til området der man underkaster seg Gud.⁵⁵ Dette islams område skal ideelt sett være en enhetlig islamsk stat der islamsk lov gjelder. I denne staten skal politikk og religion forenes, og staten skal styres av en muslimsk kalif, slik profeten Muhammed styrte det første muslimske samfunnet.⁵⁶ For majoriteten av sunnijuristene var erobringsskrig sett på som et virkemiddel for å etablere en slik islamsk stat. De mente nemlig at det bare var innenfor rammene av *dar al-islam* at det var mulig å oppnå fred og rettferdighet.⁵⁷ Fred på jorden vil ikke kunne oppnås før *dar al-islam* strekker seg over hele verden.

Alt som ikke er underlagt den islamske staten omtalte juristene som *dar al-harb*. *Dar al-harb* ble beskrevet som et hus eller område med krig, et område som ikke har indre fred fordi menneskene der ikke lever i samsvar med Guds ønske.⁵⁸ *Harb* er et moralsk nøytralt ord som refererer til den fysiske kampen, uansett om krigen er god eller dårlig. Fordi *harb* betyr krig vil den islamske staten per definisjon være i et konstant krigsforhold til resten av verden, uavhengig av om det eksisterer en reell konflikt eller ikke.⁵⁹ *Dar al-islam* skulle fremme fred der det var krig, og som sagt er det først fred når et islamsk hegemoni dekker hele verden, slik at alle kan leve etter Guds vilje.⁶⁰ Derfor var det nødvendig med erobringsskriger.

⁵³ Ann Elizabeth Mayer. “War and peace in the Islamic tradition and international law”, 1991. I Kelsay, *Just war and jihad*, 195.

⁵⁴ John Kelsay. “Al-Shaybani and the Islamic law of war”. *Journal of military ethics* 2, nr. 1, 2003, 66 ; Donner, “The sources of Islamic conceptions of war”, 51-52.

⁵⁵ Islam betyr underkastelse.

⁵⁶ Johnson, *Morality and contemporary warfare*, 170-172 ; Donner, “The sources of Islamic conceptions of war”, 50.

⁵⁷ John Kelsay. *Islam and war: A study in comparative ethics* (Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press, 1993), 46.

⁵⁸ Johnson, *Morality and contemporary warfare*, 170.

⁵⁹ Donner, “The sources of Islamic conceptions of war”, 50.

⁶⁰ Johnson, *Morality and contemporary warfare*, 171.

Selv om *dar al-islam* i teorien er i konstant konflikt med *dar al-harb*, åpnes det for midlertidige pauser i krigen. Ut fra skillet mellom *dar al-harb* og *dar al-islam* vokste det nemlig fram en tredje kategori; *dar al-sulh*, eller avtalens område. Dette går ut på at ikke-muslimske stater som grenser til *dar al-islam*, kan inngå midlertidige fredsavtaler med muslimene for å unngå konflikter det ikke er i muslimenes umiddelbare interesse å forfølge.⁶¹ Men det er skillet mellom *dar al-islam* og *dar al-harb* som ligger til grunn for forståelsen av legitim krig, som skilt fra *fitna* og andre interne strider.⁶² I dag er ikke denne delingen av verden rådende i islam. Likevel har noen grupper, deriblant Azzam og kretsen rundt han, ført dette videre. Dette vil jeg komme nærmere inn på i kapittel 4. I tråd med den tidlige juridiske tradisjonen mener Azzam at en legitim krig er den som føres for å beskytte *dar al-islam* og for å ta tilbake områder som en gang har vært innunder *dar al-islam*. Disse krigene kaller Azzam *jihad*.

Jihad

Ifølge Johnson betyr *jihad* å anstrenge seg på Guds vei. I Koranen brukes *jihad* bare om denne anstrengelsen. Krig omtales derimot som *harb* (krig) og *qital* (slag eller drepe), og da om både fysiske og symbolske konfrontasjoner.⁶³ Fred Donner sier i denne forbindelse at Koranen som helhet er tvetydig i omtalen av krig. Versene som på ulike måter tar for seg krigføring viser at krig er tillatt, og nødvendig, når muslimer skal hankses med ikke-muslimer. Dette er utvilsomt når ikke-muslimer angriper muslimer, og kanskje også på mer generelle premisser. Slik kan det virke som om kriger og kamper blir rettferdiggjort så lenge de føres mot ikke-muslimer. På den andre siden er militær undertrykkelse av svake forbudt, og noen steder står det klart at troende muslimer bare skal slåss i selvforsvar.⁶⁴

En *hadith*⁶⁵ forbundet med profeten omtaler imidlertid krig som *jihad*, men da som den lille *jihad*. Den store *jihad* er anstrengelsen for å underkaste seg Gud i hjertet (ved rett tro), ved hånden (ved godt arbeid) og med tungen (ved riktig tale).⁶⁶ Denne *hadith*en vil jeg komme tilbake til i kapittel 5. For juristene i islamsk tradisjon blir ideen om *jihad* som det muslimske samfunns hellige krig dermed et avledet begrep. Alle muslimer har plikt til å

⁶¹ Richard C. Martin. "The religious foundations of war, peace, and statecraft in Islam", 1991. I Kelsay, *Just war and jihad*, 98-99.

⁶² Donner, "The sources of Islamic conceptions of war", 50.

⁶³ Johnson, *Morality and contemporary warfare*, 173-174.

⁶⁴ Donner, "The sources of Islamic conceptions of war", 46-47.

⁶⁵ Normgivende fortelling om profeten og hans nærmeste.

⁶⁶ Ibid ; Johnson, *Morality and contemporary warfare*, 182-183.

anstrengelse seg i religionens tjeneste, og det å gå til krig mot ikke-muslimer kan være et uttrykk for denne anstrengelsen.⁶⁷

Når de islamske juristene tilla *jihad* betydningen hellig krig var årsaken at de forutsatte at *dar al-islam* driver en militær ekspansjon på de ikke-muslimske områdenes bekostning. Det muslimske samfunnet skulle altså ha en pågående *jihad* mot det ikke-muslimske samfunnet inntil de godtok islamsk hegemoni. Bare midlertidige fredsavtaler var tillatt.⁶⁸ De islamske juristenes modell for *dar al-islam* har knyttet politisk legitimitet til religiøs fullmakt, slik den islamske ideen om universalitet er knyttet til et universelt politisk styre. Dermed blir *jihad*s betydning om å anstrenge seg på Guds vei, endret til å handle om krigføring som middel til å nå målet om å etablere denne politiske enheten.⁶⁹ Det er viktig å merke seg at det bare er denne typen kriger, altså de som var ment å skulle realisere Guds plan for hvordan jorden skulle styres, som fikk betegnelsen *jihad* av sunnijuristene. Andre typer kriger fikk betegnelsen *harb*.⁷⁰

Som i rettferdig krig-tradisjonen definerte juristene kriterier for når *jihad* kunne erklæres. Blant disse var et kriterium om legitimeringen av krigen. Krigen var legitimert ut fra trusselen *dar al-harb* utgjorde for *dar al-islam* og deres mål om fred innenfor rammene av et islamsk hegemoni. Utover dette var det i klassiske *fiqh*-tekster⁷¹ lite fokus på å rettferdiggjøre kamper mot ikke-troende; de var rettferdiggjort i seg selv.⁷² Et annet kriterium for å kunne erklære *jihad* var at *dar al-islam* behøvde den nødvendige autoriteten, altså en kalif. Kalifen skal fungere som den autoriserte etterfølgeren til profeten og lede det muslimske samfunnet. Ideen om kalifatet må tas med i betraktningen når man skal diskutere islamske begreper om legitim krig. *Jihad* er som sagt bundet til tanken om en enhetlig islamsk stat mot alle andre ikke-muslimske stater. Kalifen er enehersker, og bare han kan erklære *jihad*.⁷³ Det var kalifens religiøse plikt å gå til *jihad* mot *dar al-harb* for å fange dem opp i *dar al-islam*. Muslimen som individ kunne ikke gå til krig på eget initiativ.⁷⁴

Et tredje kriterium for *jihad* handlet om korrekt framferd i krigen og i ledelsen av krigføringen, som *jus in bello* i rettferdig krig-tradisjonen. Før-moderne muslimske jurister var, i motsetning til dagens litteratur, opptatt av å utrede regler for hvordan man skulle

⁶⁷ Johnson, *Morality and contemporary warfare*, 173-174.

⁶⁸ Mayer, "War and peace in the Islamic tradition and international law", 193.

⁶⁹ Johnson, *Morality and contemporary warfare*, 173-174.

⁷⁰ Kelsay, *Islam and war*, 46

⁷¹ Islamsk rettsvitenskap.

⁷² Rudolph Peters. *Jihad in classical and modern Islam: A reader* (Princeton: Markus Wiener Publisher, 1996), 119.

⁷³ Donner, "The sources of Islamic conceptions of war", 37.

⁷⁴ *Ibid*, 51-52.

behandle ikke-muslimer (for eksempel krigsfanger) i *jihad*. Disse reglene ble utarbeidet i en periode da muslimene fortsatt erobret land på bekostning av ikke-muslimer. Her kom det fram at ikke-muslimene ikke hadde rett til å motsette seg islamsk militant ekspansjon. Gjorde de dette var en hard behandling rettferdiggjort.⁷⁵ I konfrontasjon med noen fra *dar al-harb* viser islamsk lov likevel til flere tiltak før man kan ty til vold. *Jihad* måtte altså erklæres av en kalif. Invitasjonen til å bøye seg etter Guds vilje skulle forlenges. Kun dersom dette ikke ble tatt imot er et angrep på fienden rettferdiggjort.

Hva slags vold som er lovlig og hvem den kan være rettet mot er behandlet i rettslige kilder.⁷⁶ Skillet mellom stridende og ikke-stridende var klart. Det var for eksempel strengt forbudt å angripe kvinner, barn og eldre, så lenge de ikke selv deltok i kamper.⁷⁷ Den juridiske diskusjonen handlet om hvilken skade man kunne påføre mennesker, hvilke typer våpen man kunne bruke og i hvilken grad man kan skade eiendom. Slike spørsmål får liten plass i dagens diskurs,⁷⁸ og heller ikke i Azzams tekster.

Til tross for konfliktforholdet mellom *dar al-islam* og *dar al-harb* er det fred som ligger til grunn for Koranens kosmologi, fred er det eskatologiske målet.⁷⁹ Men det er altså bare mulig å oppleve fred innenfor rammene av *dar al-islam* og en islamsk orden. Inntil disse forholdene er en realitet må muslimene anstrenge seg i religionens tjeneste (*jihad*). I de første århundrene av den juridiske utviklingen, da det muslimske samfunnets krigføring nesten utelukkende var for å erobre, var fienden noe ytre, representert ved *dar al-harb*. Det at *dar al-harb* i det hele tatt eksisterte var et hinder for *dar al-islam* sin gjennomføring av planen om å dekke hele verden for å sikre fred og rettferdighet. Forholdet til ”de andre” vil dermed være potensielt konfliktfylt og voldelig.

Rettferdig krig-tradisjonen og islam

Som nevnt i innledningen har det vært uenighet om en sammenligning av krigstradisjonene i islam og Vesten er mulig. Etter en gjennomgang av de viktigste forskjellene mellom tradisjonene vil jeg gjøre kort rede for hvorfor jeg mener en slik sammenligning er fruktbar.

Rettferdig krig-tradisjonen bruker moral, både kristen og sekulær, for å finne ut om en krig er rettferdig eller ikke. Islamsk etikk bygger på Koranen og *sunna*. Ifølge Bassam Tibi er

⁷⁵ Mayer, “War and peace in the Islamic tradition and international law”, 197-198.

⁷⁶ Martin, “The religious foundations of war, peace and statecraft in Islam”, 99.

⁷⁷ Bassam Tibi. “War and peace in Islam”, 1996. I Nardin, *The ethics of war and peace*, 133 ; Majid Khadduri. *The law of war and peace in Islam: A study in Muslim international law* (London: Luzac&Co, 1940), 60.

⁷⁸ Sohail H. Hashmi. “Enterpreting Islamic ethics”, 1996. I Nardin, *The ethics of war and peace*, 162-163.

⁷⁹ Martin, “The religious foundations of war, peace, and statecraft in Islam”, 95.

Vestens skille mellom rettferdige og ikke-rettferdige kriger ukjent i islam. Enhver krig som kjempes mot ikke-muslimer, uansett grunn, vil være moralsk forsvarlig. En ikke-rettferdig krig er en krig der ikke-muslimer angriper muslimer. Tibi avviser dermed forståelsen av *jihad* som rettferdig krig. Begrunnelsen er at Vesten oppfatter rettferdig krig som ikke forenlig med den universelle, permanente krigstilstanden *jihad*-begrepet legger til rette for.⁸⁰

En annen viktig innvending mot en sammenligning av *jihad* og rettferdig krigstradisjonen er forholdet til religion. For sunniteoretikerne var det bare *jihad* som kunne regnes som rettferdig krig. Det var fordi en slik krig ideelt sett skulle følge Guds bud om å fremme det gode og motarbeide det onde, og å etablere fred og rettferdighet på jorden. Rettferdig krigstradisjonen tar også for seg maktbruk i forsøk på å etablere en rettferdig sosial orden, og er dermed forbundet til ønsket om fred. Likevel er det en vesentlig forskjell her. Ifølge klassisk sunnitradisjon er religion en legitim grunn til å gå til krig. Dette er for å legge større områder under muslimsk kontroll, ikke for å tvinge andre til å konvertere. I rettferdig krigstradisjonen har man siden 1600-tallet ment at religion ikke skal være årsak til krig og at kriger er mer humane dersom religion holdes utenfor.⁸¹

En siste forskjell er synet på internasjonale forhold. Selv om grunnideene i rettferdig krigstradisjonen ble utviklet før dannelsen av nasjonalstater, har ulike perspektiver i denne tradisjonen satt krig og fred i sammenheng med retningslinjer i utenrikspolitikk. Det som er annerledes i islam er at de har andre ideer om internasjonale forhold. I islam er *umma* fellesskapet, hvilket verken er en diaspora eller en nasjonalstat. For islam handler internasjonal etikk derfor om samhandling og konflikt med andre religiøse fellesskap, ikke andre stater. Dette vil jeg komme tilbake til i kapittel 4. Selv om islamsk krigsetikk bare indirekte handler om mellomstatlige forhold, er spørsmålene de samme. Islamsk krigsetikk og rettferdig krigstradisjonen handler begge om hvorvidt krig er lov, om moralsk legitimering av maktbruk og om hvordan makten blir brukt.⁸²

Til tross for de nevnte forskjellene legger jeg altså til grunn at disse to tradisjonene kan sammenlignes. For å kunne bruke vestlige begreper i analysen av Azzam tar jeg utgangspunkt i de store likhetene mellom rettferdig krigstradisjonen og islamsk krigsetikk. Her støtter jeg meg blant annet på Sohail H. Hashmi, som sier at islam har en god del til felles med den vestlige etiske tradisjonen. Selv om *jihad* ikke er identisk med rettferdig krigstradisjonen,

⁸⁰ Tibi, "War and peace in Islam", 131.

⁸¹ Kelsay, *Islam and war*, 29, 40-41, 46.

⁸² Terry Nardin. "The comparative ethics of war and peace", 1996. I Nardin, *The ethics of war and peace*, 246.

mener han at likhetene er større enn forskjellene.⁸³ Begge tradisjonene har for eksempel *jus ad bellum*-kravene om rettferdig grunn, rett intensjon, rett autoritet, seier som oppnåelig og målet om fred. Det er likevel i *jus in bello* at likhetene mellom tradisjonene er tydeligst. Begge har nemlig kravet om å skille stridende og ikke-stridende. Kelsay modererer denne *jus in bello*-likheten noe, selv om konklusjonen hans er den samme som hos Hashmi. Ifølge Kelsay er det i utgangspunktet ikke gitt at ikke-stridende har den samme immuniteten som de får i rettferdig krig-tradisjonen. Grunnen er at grupper som nekter å underkaste seg et islamsk hegemoni stilles kollektivt ansvarlig. Dermed blir ethvert medlem i denne gruppen en fiende og et legitimt mål for krigshandlinger.⁸⁴ Skillet mellom stridende og ikke-stridende blir likevel respektert blant sunniteoretikere. Årsaken er forbudet mot drap i islam. Dette forbudet krever at man skiller skyldige fra uskyldige, noe som gjør det praktisk vanskelig å stille en hel gruppe kollektivt ansvarlige i en krigssituasjon.⁸⁵ I tillegg har altså profetens *sunna* (tradisjonen) vist at kvinner og barn ikke skal drepes i krig.⁸⁶

Som i andre monoteistiske tradisjoner har islam begrensninger på våpenbruk og militær teknikk, og på mulige mål for militære aksjoner. Disse begrensningene gjelder også i krig mot ikke-muslimer, men som i andre tradisjoner åpnes det for at man i spesielle tilfeller kan omgå restriksjonene.⁸⁷ Kelsay gjenkjenner derfor det samme tankesettet i den islamske tradisjonen som i rettferdig krig-tradisjonen, ved at den skiller mellom skyldige og uskyldige, og ikke tillater at de to gruppene skal kunne utsettes for de samme skadene i en krigssituasjon.⁸⁸ Denne oppgaven legger en slik likhet til grunn. Selv om rettferdig krig-tradisjonens prinsipper, begreper og etikk ikke blindt kan overføres til islam, vil jeg hevde at likheten er stor nok til at det muliggjør en sammenligning. Islamsk krigsetikk setter føringer for når det er moralsk forsvarlig å gå til krig ved at den har krav om for eksempel rett autoritet, rett grunn og målet om fred. Samtidig er det klare begrensninger for handlefriheten i en krigssituasjon og hvem krigshandlingene kan rettes mot. Til sammen gjør dette det fruktbart å bruke begreper og prinsipper fra rettferdig krig-tradisjonen i analysen av Azzam.

Før jeg kommer nærmere inn på Ibn Taymiyya, Qutb og Faraj, som jeg vil sette Azzam opp mot i analysen, vil jeg avklare begrepene fundamentalisme og islamisme.

⁸³ Hashmi, "Interpreting Islamic ethics", 164-165.

⁸⁴ Kelsay, *Islam and war*, 61-62.

⁸⁵ Ibid, 66.

⁸⁶ Ibid, 62.

⁸⁷ Tibi, "War and peace in Islam", 133.

⁸⁸ Kelsay, *Islam and war*, 76 ; John Kelsay. "Islamic tradition and the justice of war", 2006. I Brekke, *The ethics of war in Asian civilizations*, 103.

Islamismebegrepet vil også være med på å klargjøre det politiske ståstedet disse ideologene har.

Islamisme

De gruppene Azzam samarbeidet med, eller som han var med på å mobilisere til deltakelse i Afghanistan-krigen, blir gjerne omtalt som fundamentalistiske. Fundamentalismebegrepet har sitt opphav i USA fra begynnelsen av 1900-tallet, da det ble brukt av konservative kristne som ønsket å verne om det de mente var kristendommens fundamentale sannheter. Disse gruppene hadde en bokstavtro Bibelforståelse, som de bygget sitt politiske engasjement på. Fra 1970-tallet er denne betegnelsen også blitt brukt om andre religiøse grupper, deriblant islamske grupperinger med en politisk agenda. Nå blir det brukt som en generell betegnelse på ”religiøs-politisk fanatisme eller ekstremisme.”⁸⁹

Fordi fundamentalismebegrepet nå også brukes om ikke-kristne grupper, har det fått en komparativ dimensjon. Muligheten for sammenligning kan i utgangspunktet være positiv, men dette begrepet har også noen svakheter. Begrepets komparative aspekt kan problematiseres, da det er lite presist. Det konservative, protestantiske opphavet gjør ikke nødvendigvis fundamentalismebegrepet sammenlignbart med andre kristne retninger, og enda mindre med ikke-kristne grupper. Det eneste de gruppene som omtales som fundamentalistiske har til felles, slik Mark Juergensmeyer ser det, er at de har et brennende engasjement for det de tror på, og at de forneker Vestens og andres sekularisering.⁹⁰ Overfører man fundamentalismebegrepets opprinnelige betydning om vern av fundamentale sannheter til en islamsk sammenheng vil det ikke bety annet enn at muslimene vil tilbake til det fundamentale ved islam, nemlig Koranen og *sunna*. Blant troende muslimer forbindes dette snarere med autensitet enn med en konservativ islamforståelse.⁹¹ Dermed mister man eventuelle ekstreme trekk.

Juergensmeyer påpeker også at fundamentalismebegrepet har en nedsettende og anklagende betydning som sier mer om holdningene man selv har til gruppen man omtaler, enn det beskriver gruppen i seg selv.⁹² En siste innvending mot begrepet er at det ikke har en politisk dimensjon. Essensen i begrepet er den religiøse overbevisningen som drivkraft, heller

⁸⁹ Kari Vogt, *Islam – tradisjon, fundamentalisme og reform* (Oslo: Cappelen, 2005), 230-231.

⁹⁰ Mark Juergensmeyer, *The new cold war?: Religious nationalism confronts the secular state* (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1993), 5.

⁹¹ Utvik, *Independence and development in the name of God*, 27.

⁹² Juergensmeyer, *The new cold war?*, 4.

enn et ønske om å endre samfunnet.⁹³ Som et alternativ lanserte franske forskere på 1980-tallet begrepet islamisme, som presiserer at det er islamske retninger som studeres.⁹⁴ Islamismebegrepet har i seg den politiske siden ved islam, og Utvik definerer islamistbevegelsen som

those who call for the establishment of an Islamic state, the main criterion defining such a state being that it should be governed by the Shari'a, the revealed law of Islam, and who organise themselves into political movements in order to achieve this aim.⁹⁵

Denne definisjonen har i følge Utvik den fordel at de som regner seg selv som islamister, faller inn under den, men at den ikke nødvendigvis tar opp i seg de som var en del av den islamske oppblomstringen, som i den senere tid har kommet til uttrykk blant annet i flere moskeer, religiøse foreninger, i livsstil og kleskoder. Islamisme er altså en ny betegnelse, men fenomenet i seg selv er også forholdsvis nytt. Vestens kolonisering av den muslimske verden og de etterfølgende økonomiske problemer i de nye muslimske landene har ført til frustrasjon blant studenter og blant middel- og lavere samfunnsklasse, noe som kan ha bidratt til islamistiske bevegelsers framvekst.⁹⁶

I faglitteraturen brukes nå begrepet islamisme oftere enn fundamentalisme. Jeg vil komme til å bruke islamisme videre i oppgaven, med unntak av de gangene jeg henviser til forskere som selv bruker fundamentalismebegrepet. Nedenfor vil jeg komme inn på islamistene Qutb og Faraj, men først tar jeg for meg Ibn Taymiyya, som har skrevet tekster senere islamister bygger videre på.

Ibn Taymiyya

I de første århundrene av den juridiske utviklingen i islam jobbet juristene som sagt nesten utelukkende med forhold som omhandlet erobringkriger. Ideen om at ikke-muslimer kunne angripe *dar al-islam* var altså nærmest utenkelig, og teoretisering rundt forsvar av *dar al-islam* var derfor lite utbygd. Dette skulle endre seg fra 12-1300-tallet, ikke minst med Ibn Taymiyya (1268-1328), en syrisk hanbali-teolog og jurist. Hanbali er en av de fire sunniislamske lovskolene. Ibn Taymiyya er kjent for sin konservative og bokstavelige tolkning av Koranen og *sunna*, og for å ville reformere islam i retning av den renheten som hadde preget det muslimske samfunnet i Medina under ledelse av profeten Muhammed og de fire første kalifene. For å nå dette målet ønsket han å forene stat og religion, ideer og handling.

⁹³ Ibid, 5-6.

⁹⁴ Vogt, *Islam – tradisjon, fundamentalisme og reform*, 231.

⁹⁵ Utvik, *Independence and development in the name of God*, 17.

⁹⁶ Ibid, 17-19.

Samtidig dro Ibn Taymiyya et klart skille mellom *dar al-islam* og *dar al-harb*. Det var strenge kriterier for å komme inn under *dar al-islam*, noe som blant annet kom til uttrykk i hvordan han stilte seg til mongolene. De hadde konvertert til islam, men Ibn Taymiyya utstedte likevel en *fatwa* som erklærte dem som *kafir* (ikke-troende, ateister). Dette fordi han mente at de ikke klarte å innføre og etterleve *sharia* til det fulle. Dermed ble de sett på som en like stor fiende som polyteistene i *jahiliyyah*.⁹⁷ *Jahiliyyah* er et begrep som brukes om det før-islamske samfunnet og deres likegyldighet til Guds budskap.

Ifølge Ibn Taymiyya forekommer plikten om å delta i *jihad* så ofte i Koranen og *sunna* at *jihad* dermed kan regnes som den mest verdifulle religiøse handling man kan delta i. Årsakene er mange. *Jihad* vil for det første gagne ikke bare den som deltar, men hele det muslimske samfunnet. Deltakelse vil også gi uttrykk for alle former for gudsdyrkelse, som kjærlighet og tillit til Gud. Flere mulige utfall av krigen vil være fordelaktig for den som velger å delta: enten seier i krigen, eller man blir martyr og kommer til paradiset. Sist, men ikke minst er det ifølge Ibn Taymiyya bare i *jihad* at man kan leve og dø lykkelig, i denne verden og den neste.⁹⁸

Krigsetikken til Ibn Taymiyya er klar. Dersom noen står i veien for Guds ord har man rett til å bekjempe dem med *jihad*. Dette gjelder også muslimer som motsetter seg det Ibn Taymiyya oppfatter som universelt aksepterte religiøse sannheter. Bare slik kan religionen tilhøre Gud alene. Selv om en slik krig vil innebære angrep er det ifølge Ibn Taymiyya restriksjoner på hvordan krigen skal føres (*jus in bello*): "we may only fight those who fight us when we want to make God's religion victorious."⁹⁹ Det vil si at kvinner, barn, eldre og handikappede som ikke på noen måte, verken i ord eller handling, deltar i kampene heller ikke kan nedkjempes. Men *jihad* innebærer også forsvarskrig, for å forsvare liv, materielle ting og religionen. Dersom fiender angriper muslimsk territorium har alle som blir angrepet en plikt til å forsvare seg, og andre har plikt til å hjelpe.¹⁰⁰

Modernisme og radikalisering

Denne oppgaven handler primært om militant islamisme på siste halvdel av 1900-tallet. Når jeg velger å bruke plass på Ibn Taymiyya er det fordi tekstene hans er brukt av sunnimuslimer verden over og han har vært en viktig ideolog for senere islamister som Faraj og ikke minst

⁹⁷ John L. Esposito. *Unholy war: Terror in the name of Islam* (New York: Oxford University Press. 2002), 145-146.

⁹⁸ Ibn Taymiyya, "Governance according to God's law in reforming both the ruler and his flock", 47-48.

⁹⁹ Ibid, 49.

¹⁰⁰ Ibid, 49-54.

Azzam. Ibn Taymiyyas syn på krig i islam har imidlertid ikke vært enerådende fram til Azzams tid. Radikaliseringen på 1900-tallet kan sees på som en reaksjon på modernistenes noe mer fredelige *jihad*-tolkning. Fra andre halvdel av 1800-tallet førte europeisk ekspansjon til samfunnsendringer som gjorde at *sharia* ble utfordret av nye lovverk og samfunnsstrukturer. Islamske forfattere som behandlet rettslige spørsmål kom i en forsvarsposisjon og måtte begynne å rettferdiggjøre *sharia* og anvendelsen av denne. Dette gjorde de ved å fokusere på de etiske verdiene bak de islamske lovene, noe som førte til at temaer av teknisk karakter (som for eksempel *jus in bello*) ble utelukket i denne modernistiske litteraturen. Viktigere ble temaer som i liten eller ingen grad ble behandlet i klassisk litteratur, for eksempel definisjonen av *jihad*, som man nå fremhevet som en åndelig og moralsk streben.¹⁰¹ I klassisk tid hadde man ansett alle kriger mot ikke-muslimer som rettferdige. De modernistiske forfatterne som markerte seg fra midten av 1800-tallet hevdet derimot at forholdet mellom muslimer og ikke-muslimer hadde en fredelig karakter. De forklarte den klassiske litteraturens framstilling av ”det naturlige” krigsforholdet mellom muslimer i *dar al-islam* og ikke-muslimer i *dar al-harb* som spesielt for islams første århundrer, da muslimene var omringet av fiender. De ville på den måten vise at profeten Muhammeds intensjoner var fredelige.¹⁰²

Når modernistiske forfattere framstilte forholdet mellom muslimer og ikke-muslimer som fredelig, trengte de teorier som sa noe om hvilke kriger som ble regnet som rettferdige, og hvilke som ikke var det, noe som knapt var nevnt i klassisk litteratur.¹⁰³ Med dette utviklet ideen om *jihad* som *bellum justum* (rettferdig krig) seg, en idé som fokuserer på muslimenes mulige årsaker til å gå til krig. Årsakene måtte være forenlige med Guds budskap, og kunne deles inn i to kategorier. For det første kunne krigen fremme islam, det vil si styrke monoteismen og utrydde polyteismen. Dette var forbundet med religionsfrihet, forstått som at alle skulle være fri til å få høre om islam og bli muslimer. For det andre kunne krigen være et forsvar mot fiendtlige styrker som angrep muslimer og deres eiendom, mot undertrykkelse og forfølgelse av muslimer utenfor *dar al-islam*, eller for å gjengjelde en fiendes eventuelle løftebrudd.¹⁰⁴ I modernistisk *jihad*-litteratur understrekes altså det defensive aspektet ved *jihad*. *Jihad* utenfor islams område er bare tillatt når muslimer blir hindret i å spre islams budskap på en fredelig måte, eller når muslimer blir undertrykket.¹⁰⁵

¹⁰¹ Peters, *Jihad in classical and modern Islam*, 111.

¹⁰² Ibid, 111-113.

¹⁰³ Ibid, 119.

¹⁰⁴ Ibid, 120-121.

¹⁰⁵ Ibid, 122.

Modernistenes fokus på mer fredelige former for *jihad* gjorde at enkelte forfattere fryktet at færre muslimer ville være med i væpnede kamper. Denne gruppen refererer Peters til som fundamentalistene. De går imot åndelige og moralske tolkninger av *jihad* og hevder at hadithen om den store og lille *jihad* ikke var autentisk. I stedet fokuserer de på det militære aspektet ved *jihad*.¹⁰⁶ Selv om de er enige med modernistene i at *jihad* skal brukes til å forsvare islam, sier de at *jihad* også kan brukes til å fremme islam. Dermed skiller de seg i liten grad fra de klassiske forfatterne i synet på forholdet mellom troende og ikke-troende.¹⁰⁷ De leter ikke etter en moralsk rettfærdiggjørelse av *jihad*, fordi de mener Koranen ikke krever dette.¹⁰⁸ I motsetning til modernistene, som aksepterte en fredelig sameksistens med ikke-muslimer, er fred for denne gruppen ensbetydende med en islamsk seier.¹⁰⁹

De radikale islamistene ser altså på *jihad* som et middel for å spre islam. Noen mener man også kan bruke vold for å kaste etablerte styresmakter. I vestlig historie kan dette sammenlignes med teorien om tyrannicide, eller tyrann drapet. Tyrannen kan enten ha tatt makten fra den legitime lederen, eller han kan misbruke makten sin, slik at drapet vil kunne framstå som en potensielt god handling for fellesskapet. Dette er problematisk i islam fordi loven bare åpner for opprør mot statsledere under helt bestemte forhold. En slik åpning vil være at lederen går bort fra islam. Islamske grupper har derfor gjort bruk av *taqfir* (ekskudere andre fra det muslimske fellesskapet ved å regne dem som ikke-troende) for å rettfærdiggjøre sin kamp mot statsledere. I nyere tid var Qutb blant de første som fremmet dette.¹¹⁰

Sayyid Qutb

Qutb (1906-66) har på samme måte som Ibn Taymiyya et fiendebilde som peker innover i det muslimske samfunnet så vel som utover i den ikke-muslimske verden. I korte trekk ønsker Qutb at det muslimske samfunnet skal drive offensiv *jihad* mot islams fiender, både i og utenfor hans eget hjemland Egypt. Han sier videre at det moderne samfunnet er preget av likegyldighet, noe det kan befris fra gjennom *jihad*.

Qutb var medlem i Det muslimske brorskapet, en bevegelse som ble dannet i Egypt i 1928 av Hassan al-Banna. Da var det osmanske riket nylig oppløst, et rike som lenge hadde symbolisert den muslimske verdens enhet og de vestlige kolonimaktene hadde delt de muslimske områdene mellom seg. Brorskapet ville gjeninnføre en islamsk politisk myndighet.

¹⁰⁶ Ibid, 117-118.

¹⁰⁷ Ibid, 129-130.

¹⁰⁸ Ibid, 130.

¹⁰⁹ Ibid, 131.

¹¹⁰ Ibid, 7.

Deres ideelle islamske stat skulle være upåvirket av vestlige verdier. De mente alt var klargjort i Koranen, og at de moralske prinsippene som fremkom der var universelle. I løpet av få år var Brorskapet blitt en massebevegelse som appellerte spesielt til lavere middelklasse.¹¹¹ Allerede i 1954 ble Brorskapet erklært ulovlig i Egypt og bevegelsen måtte gå under jorda. De var kommet i uoverensstemmelser med statsminister Nasser og hans nasjonalistiske politikk. Mange av muslimbrødrene ble fengslet, flere ble også hengt. Andre dro i eksil. Dette gjorde at bevegelsen spredte seg til andre land og videreutviklet seg der.¹¹²

På 1960-tallet var det statlig nasjonalisme som preget den muslimske verden også utenfor Nassers Egypt. Dette gikk imot tanken om det forente *dar al-islam* og satte *ulama* til side. De nasjonalistiske intellektuelle hadde stort sett fått utdanningen sin ved europeiske skoler i den muslimske verden, men ikke fått tilgang til høyere stillinger i kolonimaktens administrasjon. Etter at kolonimaktene hadde trukket seg tilbake fikk de som tidligere nevnt mer makt. De ønsket å fremstille historien med vekt på de muslimske landenes nylig gjenvunne selvstendighet. Blant talsmennene mot denne nasjonalismen var Sayyid Qutb.¹¹³

Qutb fremmet, i sitt felttog mot nasjonalismen, islam som kulturell, politisk og sosial standard for muslimer. For Qutb hadde tiden etter frigjøringen fra kolonimaktene ingen spesiell verdi, og han omtalte perioden som *jahiliyya*. Ifølge Qutb viste nemlig Nasser og de andre nasjonalistene i hans egen tid like mye likegyldighet overfor islam som de før-islamske araberne. Qutb ønsket at en ny muslimsk generasjon skulle bygge et islamsk samfunn på nasjonalismens ruiner, på samme måte som de første muslimene hadde bygget det første muslimske samfunnet på hedenske ruiner.¹¹⁴ De som støttet de nasjonalistiske regimene ble av Brorskapet regnet som *kafir*. Praksisen med å ikke lenger regne andre som muslimer (*taqfir*) skal i prinsippet bare brukes av *ulama*, da det kan føre til en uønsket splittelse av *umma*. Qutb døde før han fikk forklart sin bruk av *jahiliyya* og dens konsekvens *taqfir*.¹¹⁵ Han var blant de som ble fengslet etter et drapforsøk på Nasser, og han ble hengt i fengselet i 1966. Qutb er blitt en av ideologene bak moderne islamisme og har hatt en stor ideologisk påvirkning på senere islamistiske bevegelser.

¹¹¹ Kepel, *Jihad*, 27-28.

¹¹² Ibid, 30.

¹¹³ Ibid, 24-25.

¹¹⁴ Ibid, 25-26.

¹¹⁵ Ibid, 31.

Faraj

En annen som har markert seg blant de unge radikale er elektrikeren Muhammad Abd al-Salam Faraj fra den egyptiske gruppen Islamsk Jihad. Han brukte Ibn Taymiyyas tekster til å rettferdiggjøre drapet på president Sadat, et drap Islamsk Jihad tok på seg ansvaret for. Sadat tok over makten i Egypt etter Nasser. Han var i utgangspunktet vennligere innstilt til Det muslimske brorskapet enn sin forgjenger hadde vært, men gjorde seg etter hvert upopulær blant radikale islamister ved å etablere en dialog med Vesten, og ikke minst fordi han inngikk en fredsavtale med Israel.

Fiendebildet til gruppen Islamsk Jihad ligner på det til Det muslimske brorskapet. Islamsk Jihad ble et samlingssted for militante islamister i Egypt. Med drapet på Sadat vendte de våpnene innover i det muslimske samfunnet. Dette var imidlertid ikke deres syn. På linje med Det muslimske brorskapet utelukker de deler av det muslimske samfunnet fra *umma*, deriblant de egyptiske myndighetene som ble beskrevet som frafalne muslimer.¹¹⁶ Dette gjaldt også andre som kaller seg muslimer, men som ikke utfører sine religiøse plikter.¹¹⁷ Faraj mente *jihad* mot den nære fiende var en individuell plikt, og at *ulama* hadde en plikt til å erklære *jihad* mot statsledere som ikke styrte etter islam, selv om de kalte seg muslimer. Dette hadde *ulama* i Egypt ikke gjort, noe som åpnet for at Faraj, med hans kjennskap til Ibn Taymiyyas tekster, mente å kunne ta på seg dette ansvaret.¹¹⁸ Faraj skrev pamfletten *The neglected duty*, som jeg vil komme tilbake til senere i oppgaven.

Oppsummering

Skillet mellom ”oss” og ”de andre” dannes på grunnlag av former for fellesskap som blant annet kommer til uttrykk i nasjonalismeteorien. I islam går dette skillet mellom *dar al-islam* og *dar al-harb*. Et slikt skille vil også være avgjørende for hvem man regner som fiender og dermed kan legitimere voldsbruk overfor. Krigsetikk er med på å regulere slik vold. Ved hjelp av faste kriterier for når det er legitimt å gå til krig (*jus ad bellum*) og hvilke virkemidler man kan bruke i en krigssituasjon (*jus in bello*), finnes klare rammer for hva som gjør en krig rettferdig. Slike kriterier finnes både i vestlig rettferdig krig-tradisjon og i islamsk *jihad*-ideologi. Azzam befinner seg innenfor en tradisjon der klassisk juridisk tenkning, med klar vekt på angrepskriger, var blitt avløst av 1800-tallets modernisme og fredsbudskap, for så

¹¹⁶ McGregor, “Jihad and the rifle alone”, 97.

¹¹⁷ Faraj I Jansen, *The neglected duty*, 172.

¹¹⁸ Kepel, *Jihad*, 86-87 ; Thomas Hegghammer, ”En oversikt over islamistiske terroristgrupper”, 2005. I Rasch, *Islamistisk terrorisme*, 27.

igjen å ta en mer radikal retning. Blant disse radikale er Qutb og Faraj, som presenterer *jihad* som løsning på samfunnets forfall. *Jihad* blir dermed et middel både for å spre islam og for å kaste myndigheter i eget land som ikke styrer i henhold til det de oppfatter som islams budskap. Denne radikale gruppen ser liten grunn til å legitimere krig mot ikke-muslimer, da en islamsk seier vil være den eneste muligheten man har til å kunne leve i fred.

3 Abdullah Azzam og Afghanistan-krigen

Abdullah Azzams liv var preget av flytting, utdanning og undervisning, nettverksbygging og krig allerede fra ung alder. Kildene om livet hans fram til han reiste til Pakistan og engasjerte seg i afghansk *jihad* på begynnelsen av 1980-tallet er sprikende, både når det gjelder hva han var med på og hendelsenes kronologi. Viktig i denne oppgaven, hvor jeg skal se på Azzams krigslegitimering, er å gå nærmere inn på deltakelsen hans i de to store islamistiske bevegelsene han sympatiserte med. Disse bevegelsene er Det muslimske brorskapet og Muslim World League. Den biografiske gjennomgangen fram til han engasjerte seg i Afghanistan-krigen vil være preget av deltakelsen i disse. I den siste og største delen av dette kapittelet vil jeg ta for meg Afghanistan-krigen og Azzams bidrag i denne.

Muslimbror

Abdullah Azzam ble født i 1941 i landsbyen Seelet Al-Hartiyeh i nærheten av Jenin nord i Palestina. Grunntidning tok han på hjemstedet, og allerede på barneskolen skal han ha utmerket seg som et fromt barn.¹ Abdullah fikk islamopplæring i hjemmet. Familien skal ikke ha vært strengt religiøse og de skal senere ha kritisert Abdullah for hans islamistiske engasjement. Likevel begynte Abdullah å spre islams budskap i ung alder, blant annet i studiegrupper han selv organiserte. Dette kan ha vært et resultat av at han allerede som 15-åring fikk kontakt med de lokale muslimbrødrene Shafiq As'ad Abd al-Hadi og Abd al-Rahman Khalifa, som var fremtredende blant de jordanske muslimbrødrene. Azzam fikk på denne tiden også kjennskap til utgivelser fra Det muslimske brorskapet, og han ble med i Brorskapet bare 18 år gammel.²

Etter grunntidningen studerte Azzam videre på landbrukskolen Khadorri nær Tul Karim nordvest i Palestina. Etter å ha avsluttet her, fulgte flere lærerjobber. Den første var i landsbyen Adder i Sør-Jordan. Dette var en post tildelt av landbruksskolen og han ble der i ett

¹ Personkarakteristikk av denne typen florerer i biografiske artikler publisert av islamske organisasjoner. Azzam beskrives gjerne som en med et alvorlig lynne, med tegn på eksellens, som lyttende og fryktløs. Se for eksempel Omar, *The striving sheik: Abdullah Azzam og Sheik Abdullah Azzam*.

² Kepel, *Jihad*, 145 ; Hegghammer, "Abdallah Azzam, l'Imam du jihad", 117.

års tid. Deretter jobbet han som lærer på Vestbredden, i landsbyen Burqin vest for Jenin.³ Ikke lenge etter tok Azzam fatt på nye studier, denne gangen ved Universitetet i Damaskus i Syria. Herfra gikk han ut med en bachelorgrad i *sharia* i 1966.⁴ Han hadde fordypet seg i sammenligning av ekteskapsoppløsning i islamsk og sivil lov i Jordan og Syria. Da han ble uteksaminert i Damaskus hadde han allerede i seks år vært Det muslimske brorskapets representant på universitetsnivå i Syria.⁵

I løpet av studietiden giftet Azzam seg med Umm Muhammad, en palestinsk jente fra Tul Karim. Paret fikk fem sønner og tre døtre.⁶

Krigen mot Israel

I 1966, etter endt eksamen fra Universitetet i Damaskus, reiste Azzam tilbake til Vestbredden. Han begynte å undervise igjen, både på en skole og i en moské i nærheten av hjembyen.⁷ Året etter okkuperte israelerne Vestbredden nærmest uten motstand. Azzam bestemte seg for å flytte til Jordan fordi han ikke klarte å leve under israelsk okkupasjon.⁸ I Jordan bodde han med familien sin i flyktningleiren al-Rusayfa i al-Zarqa, som så mange andre palestinere. Derfra flyttet han videre til Nord-Jordan. Her involverte han seg aktivt i krigshandlinger for første gang. Han samlet andre stridende og utførte militære operasjoner over den israelske grensa. Azzam deltok altså i krigshandlingene mot Israel, i motsetning til de fleste andre muslimbrødrene som ”bare” deltok i veldedig og sosialt arbeid.⁹

Det tok ikke lang tid før det ble problematisk å være palestinsk aktivist i Jordan. I 1970 oppstod det spenninger mellom kong Hussein av Jordan og de palestinske organisasjonene som holdt til i de jordanske flyktningleirene. Det hele endte i blodbadet ”Black September” i Amman, der palestinerne led store tap.¹⁰ Samme året ble PLO-militante¹¹ utvist fra Jordan. Dette satte en stopper for *jihad* mot israelerne fra jordansk territorium. Azzam, som også var

³ Johnathan Figchel. *Sheik Abdullah Azzam: Bin Laden's spiritual mentor*. ICT, 27. 09. 2001. <http://www.ict.ort.il/articles/articledet.cfm?articleid=388>. (Artikkelen er nå fjernet.) ; Hegghammer, ”Abdallah Azzam, l’Imam du jihad”, 117.

⁴ Omar, *The striving sheik: Abdullah Azzam* ; *Sheik Abdullah Azzam* ; Figchel, *Sheik Abdullah Azzam*.

⁵ Kepel, *Jihad*, 145

⁶ Hegghammer, ”Abdallah Azzam, l’Imam du jihad”, 119.

⁷ Ibid.

⁸ Figchel, *Sheik Abdullah Azzam* ; Kepel, *Jihad*, 145

⁹ Hegghammer, ”Abdallah Azzam, l’Imam du jihad”, 121.

¹⁰ Kepel, *Jihad*, 64

¹¹ PLO (Palestine Liberation Organization) er en politisk organisasjon som var blitt dannet i 1964 for å sentralisere det palestinske lederskapet.

med i Yasir Arafats Fatah-bevegelse,¹² brøt nå med det palestinske lederskapet fordi han mente de la for mye vekt på å kaste kong Hussein istedenfor å slåss mot den jødiske staten.¹³ Azzam skal på dette tidspunktet ha blitt opprørt over oppførselen til dem han kjempet sammen med. Han mente de som tok del i *jihad* i Palestina stod for langt fra islam. For eksempel skal det ha rystet han at de brukte kveldene til å spille kort og høre på musikk mens de mente de var med på å frigjøre Palestina gjennom *jihad*. En av dem skal også ha sagt til Azzam at revolusjonen ikke hadde noen religion. Azzam prøvde å lede dem mot islam, men de skal ikke ha tatt det til seg.¹⁴

Kairo

Etter at PLO var tvunget ut av Jordan ble Azzam i landet og tok en lærerstilling ved universitetet i Amman. Et år etter, i 1971, fikk han et stipend ved universitetet al-Azhar i Kairo for å ta doktorgrad i *usul al-fiqh* (rettslærens kilder). Denne fullførte han i 1973. Azzam hadde allerede vært tilknyttet al-Azhar på slutten av 1960-tallet da han tok en mastergrad i *sharia* her.¹⁵ Al-Azhar, som ble grunnlagt allerede i år 972, var en prestisjetung institusjon hvor *ulama* fra hele verden har kommet for å studere og undervise. Nasser satte universitetet under statlig kontroll for at forelesere og studenter skulle vise at hans sosialisme var forenlig med islam. Det at Nasser bandt al-Azhar direkte til staten gjorde at universitetet mistet både anerkjennelse og sin rolle som bindeledd mellom stat og folk, da det religiøse hierarkiet nå var blitt avhengig av politisk ledelse.¹⁶ Azzam delte ikke Det muslimske brorskapets forhold til al-Azhar. Brorskapet kritiserte al-Azhar for at de ikke representerte eller var et talerør for det levende og dynamiske islam, verken som formidlere til den ikke-muslimske verden eller som lærere for muslimer. Vitenskapen ved al-Azhar hadde, ifølge Det muslimske brorskapet, stagnert og holdt ikke tritt med samtidas utvikling og muslimenes behov. Universitetet hadde, igjen i følge kritikken, heller ikke klart å holde en tydelig nok avstand fra ideer og verdier med ikke-islamisk opprinnelse, noe som hadde medvirket til at Egypt forfalt religiøst, kulturelt, politisk, økonomisk, sosialt og rettslig. Brorskapet mente videre at al-Azhar heller ikke hadde vært sterk nok i forhold til de egyptiske myndighetene, som ikke stod imot

¹² Fatah er en politisk og militær organisasjon bestående av arabiske palestinere. Den ble dannet på slutten av 1950-tallet av Yasir Arafat og Khalil al-Wazir. Målet var å drive geriljakrig for å frigjøre palestinerne fra israelsk kontroll. Ti år senere hadde Fatah nærmest tatt kontrollen i PLO.

¹³ Ehud Ya'ari. "The Afghans are coming". *The Jerusalem Report*, 2. juli, 1992: 30 ; Kepel, *Jihad*, 145

¹⁴ *Sheik Abdullah Azzam*

¹⁵ Ibid ; Figchel, *Sheik Abdullah Azzam*.

¹⁶ Kepel, *Jihad*, 53.

påvirkningen fra det imperialistiske Vesten. Universitetet hadde dermed opptrådt som en indirekte støtte for imperialistene.¹⁷

Azzam var på sin side både muslimbror og utdannet ved al-Azhar. Han er i det hele tatt en av svært få religiøst utdannede som har markert seg som militante islamister.¹⁸ Andre eksempler på radikale islamister utdannet ved al-Azhar er den egyptiske Sheik Omar Abdel Rahman og Jemens Sheik Abdul Majid Zindani. Rahman skulle komme til å bli åndelig leder for radikale islamistiske organisasjoner i Egypt, mens Zindani skulle komme til å grunnlegge det islamistiske Islah-partiet. Som Azzam skulle han også komme til å rekruttere muslimer til afghansk *jihad* på 1980-tallet.¹⁹ Disse står i motsetning til bin Ladens senere militante islamistiske generasjon som gjerne hadde studert tekniske fag eller jobbet med forretningsvirksomhet.²⁰

Ved al-Azhar fikk Azzam anledning til å knytte kontakter med egyptiske islamistbevegelser. Han ble kjent med familien til den avdøde muslimbroren Sayyid Qutb, og det er sannsynlig at han møtte den nevnte Rahman. Denne nettverksbyggingen gjorde også at egyptisk sikkerhetstjeneste ble oppmerksomme på Azzam. De mistenkte ham også for å ha sendt et telegram til egyptiske myndigheter i 1966 der han fordømte henrettelsen av Sayyid Qutb. Telegrammet skal han ha sendt, men den egyptiske sikkerhetstjenesten fant aldri noen bevis for dette.²¹

Jordan

Etter endt doktorgrad fikk Azzam et professorat i *sharia* ved Universitetet i Jordan. Samtidig overvåket han universitetets ungdomssektor for Det muslimske brorskapet. Mens Azzam var i Jordan reiste han også rundt i landet og underviste i moskeer, og han tok imot studenter hjemme. Mot slutten av 1970-tallet viste forelesningene hans et økende politisk engasjement, og at han var kritisk til de jordanske myndighetene. På grunn av til dels voldelige opprør blant islamistiske grupper i flere av Jordans naboland begynte myndighetene å legge press på Azzam for å få ham til å moderere uttalelsene sine, men Azzam ga ikke etter.²²

¹⁷ Richard Mitchell. *The society of the Muslim brothers* (New York: Oxford University Press, 1993), 212-213.

¹⁸ McGregor, "Jihad and the rifle alone", 93.

¹⁹ Bergen, *Holy war, Inc.*, 177-178.

²⁰ Ibid, 30-31.

²¹ Hegghammer, "Abdallah Azzam, l'Imam du jihad", 123.

²² Ibid, 124.

Etter seks år sluttet han likevel ved universitetet. Han ble avskjediget på grunn av uoverensstemmelser med universitetsledelsen.²³ Azzam skal nemlig ha jobbet for en mer konservativ linje ved universitetet. Han ønsket for eksempel ytterligere kjønnssegregering blant studentene og oppmuntret mannlige studenter til å la skjegget gro.²⁴ En annen historie forteller at i 1980 trykket avisa *al-Rai* en karikatur av islamske lærde med våpen. Tegningens undertittel var ”amerikansk etterretning”. Azzam ble opprørt over dette og krevde en unnskyldning fra avisas redaktør, noe han ikke fikk. Etter trusler fra Azzam gikk redaktøren til myndighetene med saken. Myndighetene krevde dermed at Azzam skulle miste sin stilling ved universitetet.²⁵

Det muslimske brorskapet fikk økt popularitet på den politiske arena i Jordan tidlig på 1970-tallet. Dette viste seg særlig ved at Brorskapet fikk kontroll over studentorganisasjonene ved universitetet og over aktivitetene i moskeene, som fikk en mer ungdoms- og studentorientert karakter. På midten av samme tiår ble et nytt lederskap valgt, bestående av blant annet Abdullah Azzam. Dette var et ungt lederskap, og flere av medlemmene hadde kjempet i geriljagrupper mot israelske styrker fra 1967 til 1970. De var inspirert av Sayyid Qutbs ideer, og av den islamske oppblomstringen i Iran, Syria og Afghanistan. Denne ledergruppa beholdt kontrollen i de jordanske muslimbrødrene fram til midten av 1980-tallet, selv om et par trakk seg ut, blant dem Azzam.²⁶

Muslim World League

Muslimbrødre fra Egypt og Syria hadde begynt å samle seg i Saudi-Arabia allerede fra 1950-tallet, etter at bevegelsen ble forbudt av Nasser. De nyankomne muslimbrødrene tok da plass blant de intellektuelle, og satte sitt preg på Universitetet i Medina, hvor det ble undervist i Muslimbrødrenes doktriner til muslimske studenter fra hele verden.

Rundt 1975 kom en ny bølge unge menn med høy utdanning fra blant annet Sudan, Pakistan, India og Egypt til Gulfstatene.²⁷ Blant disse utenlandske aktivistene var Abdullah Azzam. Han ankom i 1980 og begynte å undervise på universitetet Abd al-Aziz i Jeddah. En av studentene her var Osama bin Laden.²⁸ Selv om Azzam og bin Laden senere samarbeidet i Peshawar er det ikke sikkert at de to møttes i Saudi-Arabia. En annen som var her samtidig

²³ Kepel, *Jihad*, 145.

²⁴ Hegghammer, ”Abdallah Azzam, l’Imam du jihad”, 123-124.

²⁵ Ibid, 124.

²⁶ ”Jordan’s Moslem Brotherhood braces for in-house elections”. *Mideast Mirror* 12, nr. 72, 16. april, 1998

²⁷ Kepel, *Jihad*, 70-71

²⁸ Esposito, *Unholy war*, 7

med Azzam, og som Azzam kjente til fra tidligere, var Muhammed Qutb, Sayyid Qutbs bror. Muhammed Qutb var en framtrædende skikkelse ved universitetene i Saudi-Arabia.²⁹ Det hadde nå utviklet seg tette bånd mellom Det muslimske brorskapet og bevegelsen Muslim World League i Saudi-Arabia. Muslim World League ble dannet i Mekka i 1962 og bygger sin ideologi på tekstene til Ibn Taymiyya og al-Wahhab. Ibn Taymiyyas ideer er blitt brukt av sunniislamske bevegelser helt fram til vår tid, både av konservative, radikale og liberale. Han er også en av de forfatterne som er høyest respektert i wahhabismen.

Det saudiarabiske monarkiet har sin opprinnelse i en allianse fra 1745 mellom den lokale stammelederen Muhammad ibn Saud av Dariyya³⁰ og den puritanske reformisten Muhammad ibn Abd al-Wahhab (1703-1792). Sistnevnte jobbet for at man skulle vende tilbake til islams originale renhet, og wahhabismen vokste fram av denne alliansen.³¹ I likhet med Ibn Taymiyya fremmer wahhabismen en streng og puritansk tro, med en bokstavelig tolkning av Koranen og *sunna*. De vektlegger Guds absolutte enhet og stempler de som har en annen tolkning av islam som polyteistiske. Handlet man på en måte wahhabismen anså som i strid med islam ble man stemplet som *kafir*, og måtte nedkjempes med *jihad*. *Jihad* var ikke bare tillatt; å kjempe mot de ikke-troende og å etablere en sann islamsk stat, var en plikt.³²

Muslim World League åpnet kontorer i mange land, sendte ut misjonærer og støttet islamske foreninger og byggingen av moskeer. Dette var en tid da saudiaraberne hadde begynt å tjene penger på olje, og i løpet av den siste halvdelen av 1900-tallet finansierte saudiarabiske fond mer enn 1500 moskeer over hele verden. Muslim Word League stod også for distribueringen av tekstene til blant annet Ibn Taymiyya og al-Wahhab. Føyde man seg etter stemmene fra Riyadh økte sjansene for økonomiske subsidier. Intensjonen til Muslim World League var å ”wahhabisere” islam verden over, og å fremme islam på den internasjonale arena. De ønsket å overkjøre de nasjonalistiske bevegelsene og samtidig gjøre Mekka til den ledende muslimske stemmen.³³ Alle muslimer skulle få en ny identitet som vektla det religiøse fellesskapet framfor språk, etnisitet og nasjonalitet.

Som andre medlemmer av Det muslimske brorskapet hadde Azzam nær kontakt med lederne i Muslim World League. Muslim World League forsøkte som sagt å appellere til alle muslimer på tvers av nasjonaliteter og forskjeller innad i det muslimske samfunnet. Et samlet *umma* var en tanke Azzam likte, og i Jeddah ble han med i Muslim World League, hvor han

²⁹ Ibid, 8.

³⁰ En by i nærheten av dagens Riyadh.

³¹ Kepel, *Jihad*, 50-51 ; Esposito, *Unholy war*, 6.

³² Esposito *Unholy war*, 6.

³³ Kepel, *Jihad*, 72.

ble leder for utdanningssektoren.³⁴ Azzam skulle komme til å fungere som et bindeledd mellom Det muslimske brorskapet og Saudi-Arabia også etter at han ble aktiv i afghansk *jihad*.

Peshawar-miljøet og krigen i Afghanistan

24. desember 1979 gikk sovjetiske styrker inn i Afghanistan. Sovjetunionens intensjon var å hjelpe en alliert i vanskeligheter. De afghanske kommunistene, som hadde tatt makten ved statskupp året før, hadde nemlig underskrevet en avtale som bandt landet til Sovjetunionen.³⁵ Kommunistene i Afghanistan var imidlertid delt inn i to forskjellige grupper, Khalq og Parcham, noe som skulle vise seg å være problematisk. Khalq, som var den mest ekstreme gruppen, kastet etter hvert Parcham ut av posisjon. I april 1979 fulgte et opprør, og i desember samme år hadde Khalq bare kontroll i byene. De sovjetiske styrkene skulle stoppe Khalqs selvødeleggende politikk, og samtidig beholde et kommunistisk styre i landet. De drepte lederen for Khalq og satte hans rival Babrak Karmal fra Parcham til å lede landet.³⁶

Azzam var blant de første araberne som ble med i *jihad* mot de sovjetiske styrkene. Ulike kilder gir ulike forklaringer på hvordan han kom seg til Pakistan og ble engasjert i den afghanske saken. Ifølge tekster utgitt av islamske organisasjoner flyttet Azzam til hovedstaden Islamabad for å være i nærheten av *jihad*. Han ville leve som han lærte, altså være med på å forsvare muslimske områder. I Islamabad skal han ha blitt kjent med lederne i *jihad*-bevegelsen.³⁷ En annen versjon går ut på at Azzam møtte afghanske pilegrimer i Mekka i 1980. Han skal ha blitt rørt av deres historie om krigen og bestemte seg for å ta del i afghansk *jihad*. Alternativt skal Muslim World League ha sendt han til Islamabad for å undervise ved International Islamic University. Uansett hva motivasjonen var, forlot Azzam stillingen i Jeddah og reiste til Islamabad. Her begynte han å undervise ved International Islamic University. Det var et nylig åpnet universitet som var grunnlagt av Muslim World League og ført tilsyn med av Det muslimske brorskapet.³⁸

³⁴ Ibid.

³⁵ På slutten av 1970-tallet hadde Sovjetunionen flere slike ”klienter” i den muslimske verden, deriblant Syria, PLO, Algerie. Alle disse landene var avhengig av sovjetisk støtte.

³⁶ Kepel, *Jihad*, 138-139.

³⁷ Se for eksempel *Sheik Abdullah Azzam* og Fighel, *Sheik Abdullah Azzam*.

³⁸ Kepel, *Jihad*, 145 ; Fighel, *Sheik Abdullah Azzam*.

Mekhtab al-Khadamat

I 1981 flyttet Azzam fra Islamabad til Peshawar for å komme enda nærmere krigen. Peshawar er hovedstaden i den nordvestlige provinsen i Pakistan og herfra går Khyberpasset gjennom Hindu Kush-fjellene til Afghanistan. I flyktningleirene og treningsleirene rundt Peshawar var det en stor ansamling av internasjonale islamister. Hit kom afghanere, arabere og muslimer fra hele resten av verden. Det samme gjorde den pakistanske etterretningsorganisasjonen Inter Services Intelligence agency (ISI), amerikansk Central Intelligence Agency (CIA), pakistanske islamistiske organisasjoner som Jamaat-e-Islami,³⁹ *deobandimadraser*,⁴⁰ journalister og hjelpearbeidere. Til disse leirene strømmet arabiske pengegaver og amerikanske våpen, og heroinhandelen blomstret.⁴¹

I Peshawar startet Azzam og Osama bin Laden Mekhtab al-Khadamat i 1984. Dette var et senter som skulle gi all mulig assistanse til afghansk *jihad*. Målet var å etablere og drive prosjekter som støttet den afghanske saken, verve frivillige til å delta i krigen og ta imot, føre tilsyn med og gi militær trening til de som kom.⁴² I desember samme år ga Azzam ut den første utgaven av tidsskriftet *al-Jihad*, som støttet den afghanske saken. Her ble det offentliggjort nyheter fra fronten, samt Azzams lederartikler og lære-/trostekster.⁴³

Azzam dro også selv til fronten. Han reiste mye rundt i Afghanistan og var innom de fleste provinser, som Lujer, Kandahar, Hindu Kush-fjellene, Binjistr-dalen, Kabul og Jalalabad. Dette gjorde at han selv fikk møte de som ofret alt de eide i kampen for en islamsk seier. Azzam skal også selv ha vært stridende. Tilbake i Peshawar skal han ha snakket konstant om *jihad*. Han ba om at splittelsene blant lederne for *mujahedin* skulle opphøre, og han henvendte seg til dem som ennå ikke hadde vervet seg til krigen og ba dem om å bli med før det var for sent.⁴⁴

Vervearbeidet gjorde Azzam til en av de fremste figurene i afghansk *jihad*, ved siden av de afghanske lederne. Han fremmet den afghanske saken også utenfor Pakistans grenser, men holdt seg hovedsakelig i den muslimske verden.⁴⁵ Under reisene sine var han innom Kuwait, Jemen, Bahrain, Saudi-Arabia og USA for å samle og spre nyheter, rekruttere muslimer til

³⁹ Muslimske bevegelse og politisk parti som ble grunnlagt av Mawdudi i 1941. Målet var en islamsk oppblomstring i Pakistan.

⁴⁰ En *madrassa* er en utdanningsinstitusjon, ofte forbundet med en moské. Her får studentene opplæring i islam. Disse aktuelle madrassaene er tilknyttet deobandi-bevegelsen, en bevegelse grunnlagt i den indiske byen Deoband i 1867.

⁴¹ Kepel, *Jihad*, 137-138.

⁴² Ibid, 146 ; Fighel, *Sheik Abdullah Azzam*.

⁴³ Kepel, *Jihad*, 146.

⁴⁴ Omar, *The striving sheik: Abdullah Azzam* ; *Sheik Abdullah Azzam* ; Fighel, *Sheik Abdullah Azzam*.

⁴⁵ Fighel, *Sheik Abdullah Azzam*.

krigen og samle inn penger.⁴⁶ I USA hadde Azzam kontakter i Alkhifa Refugee Center i bydelen Brooklyn i New York. Senteret drev med rekrutteringsarbeid til kampene mot de sovjetiske styrkene.⁴⁷ Muslimer som var aktive i Alkhifa omtaltet det som ”the Service Office”, det samme navnet som også ble brukt om Azzams Mekhtab Al-Khadamat i Peshawar. Azzam kom jevnlig til Alkhifa, hvor han samlet inn penger og rekrutterte krigere fra moskeen ved siden av. I 1988 ble det spilt inn en video hvor Azzam forteller en gruppe på flere hundre mennesker at ”blood and martyrdom are the only way to create a Muslim society”. Totalt ble det rekruttert til afghansk *jihad* i 26 amerikanske stater.⁴⁸ Azzam skrev en artikkel i *al-Jihad* hvor han takket muslimer bosatt i USA for interessen og innsatsen de hadde viet den afghanske saken.⁴⁹

Fram til midten av 1980-tallet var den internasjonale hjelpen fra muslimske land først og fremst av økonomisk art. Sammen med amerikansk militærhjelp ble de økonomiske midlene distribuert gjennom pakistanske institusjoner og foreninger. Fra 1985 dreide støtten seg i økende grad også om muslimer som samlet seg i Peshawar for å gå inn i Afghanistan og delta i kampene.⁵⁰ Dette var målet med Azzam sitt vervearbeid, og han presenterte denne krigen som en *islamsk* sak med relevans for alle muslimer. Som jeg skal komme tilbake til ble det nasjonale aspektet ved den afghanske saken tonet ned til fordel for ideen om *dar al-islam* som en samlet enhet. Ifølge Azzam har alle muslimer et ansvar for å forsvare dette området. Det overordnede målet var å etablere et kalifat, noe Azzam mente var enhver muslims ansvar. *Jihad* var middelet for å kunne nå dette målet. Dette kommer også klart fram i tekstene han ga ut på siste halvdel av 1980-tallet, og som også ble viktige i arbeidet for å fremme den afghanske saken. Disse tekstene vil bli analysert i de neste kapitlene.

Afghanske arabere

Det var de transnasjonale islamistiske nettverkene som erklærte *jihad* i Afghanistan. Disse nettverkene var tilknyttet allerede eksisterende *ulama* eller bevegelser, som for eksempel

⁴⁶ Bergen, *Unholy war, Inc.*, 56.

⁴⁷ På papiret skulle dette senteret se til behov og velferd for det afghanske folket, spesielt de som hadde flyktet som en følge av den sovjetiske invasjonen. Dette viste seg å være en dekkhistorie. Militante islamister tilknyttet Alkhifa fikk blant annet kurs i militærtaktikk av Ali Muhammed, en mann med tilknytning til egyptiske jihadister og senere til al-Qaida. Han hadde likevel kommet seg inn i det amerikanske forsvaret.

⁴⁸ Bergen, *Holy war, Inc.*, 136.

⁴⁹ Azzam, “Greetings and praise from dr. Abdullah Azzam to the Muslim Youth in the United States”.

⁵⁰ Kepel, *Jihad*, 140.

World Muslim League og Det muslimske brorskapet. Det ble også dannet nye grupper av konservativ *salafi*⁵¹ som ideologisk sett stod mellom Brorskapet og wahhabismen.⁵²

De som lot seg rekruttere til afghansk *jihad* av Azzam og hans medsammensvorne ble kjent som afghanske arabere. Ingen av dem var afghanere. De fleste var arabere, og de kom fra hele den muslimske verden. Noen afghanske arabere støttet operasjoner langs grensen med veldedighet eller de arbeidet på sykehusene. Andre igjen var direkte involvert i kampene mot kommunistene.⁵³ Når nyankomne var klare til å gå inn i Afghanistan delte Azzams Mekhtab al-Khadamat dem inn i mindre grupper. Fra 1987 dannet de egne operasjonsenheter med base i provinsene Pakita og Nanagrahar, og de kjempet i regionene Khost og Jalalabad.⁵⁴ I det store og det hele var afghanske arabere bare ”ekstrahjelpere” i den afghanske krigen, de spilte liten rolle for utfallet.⁵⁵ For eksempel ble et slag i Jaji feiret som en seier til tross for at de tapte. Dette var nemlig første gang de afghanske arabere hadde klart å holde kontrollen i et område i en viss periode.

Det totale antall afghanske arabere som kom til Peshawar blir anslått til å være et sted mellom 8000 og 25 000.⁵⁶ Det har altså vist seg vanskelig å finne nøyaktige tall over hvor mange som kom, og hvilke land de kom fra. De tre landene Saudi-Arabia, Jemen og Algerie best representert blant de afghanske arabere.⁵⁷ Dette støttes av Rosenfeld, som opererer med følgende tall: ca 5000 fra Saudi-Arabia, 3000 fra Jemen, 2800 fra Algerie, 2000 fra Egypt, 400 fra Tunisia, 350 fra Irak, 200 fra Libya og en mindre gruppe fra Jordan.⁵⁸ Anslag over falne i krigen viser at det i tillegg til de nevnte nasjoner også deltok muslimer fra Sudan og Syria.⁵⁹ Ved siden av skal det ha kommet et ukjent antall fra USA. 200 av disse ble rekruttert ved Alkhifa Refugee Center i New York.

⁵¹ Forfedre. Henviser til de første generasjoner etter profeten Muhammed. Brukes både om modernistiske og konservative grupper.

⁵² Ibid, 139.

⁵³ Bergen, *Unholy war, Inc.*, 57-58.

⁵⁴ Miriam Abou Zahac og Olivier Roy. *Islamist networks: The Afghan-Pakistan connection*. (London: Hurst, 2004), 14-15.

⁵⁵ Kepel, *Jihad*, 147.

⁵⁶ Ibid. Her er det imidlertid store forskjeller. Andre anslag sier 10 000 eller flere, se for eksempel Ya’ari, “The Afghans are coming”.

⁵⁷ Jamal Isamil ifølge Bergen, *Holy war, Inc.*, 58.

⁵⁸ Jean E. Rosenfeld. *The “religion” og Usamah bin Ladin: Terror as the hand of God*. PublicEye, 2001, <http://www.publiceye.org/frontpage/911/Islam/rosenfeld2001-01.html> (08.12.2004)

⁵⁹ Abou Zahac og Roy, *Islamist networks*, 14-15. Her vises det til et anslag om at 2359 arabere falt i denne krigen. Av de falne var 422 fra Saudi-Arabia, 526 fra Egypt, 184 fra Irak, 284 fra Libya, 180 fra Syria, 540 fra Algerie, 111 fra Sudan og 100 fra Tunisia. Bergen (2002:93) sier i denne forbindelse at på begynnelsen av 1990-tallet ba pakistanske myndigheter arabiske militante om å registrere seg. Mange gjorde det nok ikke, men av de som gjorde det kan man antyde hvilke land de fleste afghanske arabere kom fra. Av de som registrerte seg i nordvest langs grensa til Afghanistan var 1142 egyptere, 981 saudiarabere, 946 fra Jemen, 792 fra Algerie, 771

De afghanske arabere var en mangfoldig gruppe. Det muslimske brorskapet var blant dem som viet afghansk *jihad* stor interesse, og representanter for bevegelsens grener i Egypt, Jordan, Syria, Irak, Sudan og Jemen reiste til Peshawar og Afghanistan. Disse engasjerte seg oftest i annet arbeid enn det militære. Andre grupper, for eksempel fra Egypt, deltok i krigshandlinger fordi de fikk militær trening, samt tilgang til pengefond.⁶⁰ Egypterne skal ha vært blant de mer erfarne av aktivistene. Noen av dem hadde sittet fengslet etter drapet på Sadat i 1981. En av disse var Ayman al-Zawahiri (født 1953). Denne kirurgen ble med i Det muslimske brorskapet som 14-åring. I 1979 valgte han en mer radikal linje og ble med i Islamsk Jihad, en mer militant gruppe. Her ble han etter hvert en av lederne og var selv med på å rekruttere medlemmer. Etter drapet på Sadat ble han arrestert på linje med hundrevis av andre. Han ble løslatt i 1984, og flyttet etter hvert til Saudi-Arabia og videre til Afghanistan. Det var på denne tida han møtte Azzam. Sammen med Osama bin Laden rekrutterte og trente de opp muslimer til *jihad* mot de sovjetiske styrkene.⁶¹ På linje med al-Zawahiri hadde mange av egypterne utdanning, gjerne teknisk kunnskap og de snakket engelsk. De ble ofte brukt som informanter for pakistansk og amerikansk etterretning.⁶² Tallene er usikre, men ca 800 egyptere som var medlem i radikale bevegelser av typen Islamsk Jihad var med og kjempet i Afghanistan. Egyptiske myndigheter skal vite om 110 Islamsk Jihad-aktivister som de prøvde å få dømt for terrorisme, men som likevel klarte å ta seg fram til Afghanistan. De skal også sitte på informasjon om ca 80 leger som var sympatisører med Det muslimske brorskapet, og som var en del av hjelpeapparatet i Afghanistan.⁶³

Langt fra alle de tilreisende var gamle aktivister. Allerede fra midten av 1980-tallet ble det arrangert *jihad*-turer for rike unge saudiafghanere. Dette var sommerleire hvor de fikk lære om *jihad*, og de ble tatt med på korte turer over den afghanske grensa og ble fotografert der. Senere ble fattige unge fra Øst-Asia og Nord-Afrika sendt i *jihad*.⁶⁴ Saudiafghanerne var en viktig gruppe i Peshawar og Afghanistan. Mot slutten av 1980-tallet kom nye islamske grupper som formet allianser seg imellom og med ulike afghanske partier. Ifølge Muhammed Siddiq hadde saudiafghanerne liten interesse av dette. De var kommet med en sterk religiøs heller enn politisk motivasjon – de søkte martyrdøden snarere enn en politisk endring. Dette står ifølge Siddiq i motsetning til andre afghanske arabere (for eksempel palestinere, irakere,

var jordanere, 326 var irakere, 292 var syrere, 234 var sundanesere, 199 libanesere, 117 tunisiere og 102 marokkanere.

⁶⁰ ”Saudi Afghans’ resumed normal lives, not interested in toppling regime”. *Mideast mirror* 10, nr. 129, 1996.

⁶¹ Esposito, *Unholy war*, 18-19.

⁶² Kepel, *Jihad*, 148.

⁶³ Ya’ari, “The Afghans are coming”.

⁶⁴ Kepel, *Jihad*, 148.

syrrere) som hadde søkt til Peshawar av økonomiske eller politiske grunner, og først senere bestemte seg for å bli med i krigen.⁶⁵ Saudiarabere ble imidlertid forsøkt rekruttert til flere islamistiske grupper av økonomiske årsaker, da de kunne hjelpe til med finansieringen av gruppens aktiviteter fra saudiarabiske kilder. Azzam ga full støtte til krigerne, uansett parti eller gruppe. Sammen med bin Laden forsøkte han å motarbeide oppsplittingen blant de afghanske araberne. På dette stadiet skal Azzam ikke ha vært interessert i å ta til seg noen anklager rettet mot Saudi-Arabia eller saudisk *ulama*.⁶⁶

Miljøet i Peshawar var med andre ord sammensatt. Blant de afghanske araberne var terrordømte, muslimbrødre og hjelpearbeidere. Grupper fra hele den arabiske verden trente og kjempet side om side. Blant disse utviklet det seg enkelte ganger radikale synspunkter og noen begynte å legge politiske planer for hjemlandet. De afghanske araberne begynte å snakke om å rydde tyranniske regimer av veien og etablere Guds styre på jorda. Dette skulle gjennomføres ved *jihad*.⁶⁷ Azzam var med på å organisere denne internasjonale styrken. Han fokuserte imidlertid ikke på de tyranniske regimene i den muslimske verden, men heller på den ytre fienden, de som truet *dar al-islam*. I denne forbindelse så Azzam på krigen i Afghanistan som en forsmak, den lille *jihad*. De afghanske araberne hadde nemlig også et mål for palestinerne. Dette vises ifølge Ya'ari i artiklene i det månedlige tidsskriftet *al-Murabitun*, som ble trykket i Peshawar, og som var beregnet på de afghanske araberne. Her ble den afghanske krigen omtalt som den lille *jihad*, mens krigen mot Israel var den store *jihad*. Krigføringen i Afghanistan var bare en forberedelse på det store slaget; ”The road to Palestine leads through Afghanistan.” Med dette ble ideen om en brigade i Palestina lansert, tilsvarende de frivillige i Afghanistan, som skulle slåss mot Israel.⁶⁸

Nettverksbygging

Det er hva de afghanske araberne lærte av *jihad*, og ikke det de tilførte krigen, som er blitt avgjørende i ettertid. De afghanske araberne knyttet bånd med militante fra mange land, og ble indoktrinert med radikale ideer om *jihad*. I ettertid er dette blitt en global bevegelse som har operert i flere land.⁶⁹

⁶⁵ “Saudi Afghans’ resumed normal lives, not interested in toppling regime”.

⁶⁶ “Saudi Afghans’ resumed normal lives, not interested in toppling regime”. Grupper som søkte saudiarabisk støtte på denne måten var for eksempel egyptiske al-Guihad (al-Jihad) og Hezb-e-Muhahideen.

⁶⁷ “Saudi Afghans’ resumed normal lives, not interested in toppling regime”.

⁶⁸ Ya'ari, “The Afghans are coming”. Blant andre ideer fremmet i *al-Murabitun* var at de afghanske araberne skulle danne basisen for et internasjonalt terrornettverk med base i Sudan.

⁶⁹ Bergen, *Unholy war, Inc.*, 42-43 ; Kepel, *Jihad*, 148.

Det var ikke bare enkeltpersoner og bevegelser som Det muslimske brorskapet og Muslim World League som var aktive i krigen i Afghanistan. Flere andre land var også involvert, mer eller mindre åpent. USA involverte seg for eksempel kraftig i kampen mot den sovjetiske invasjonen. Amerikansk støtte til afghanerne begynte for alvor i 1980, og kunne være så stor som opptil 600 millioner dollar årlig. I løpet av 1980-tallet ble tre milliarder dollar pumpet inn i afghansk motstandskamp.⁷⁰ Amerikansk strategi gikk ut på å støtte afghansk motstand, hvor mange var en del av den islamistiske bevegelsen. Dermed ble islamismen en del av konflikten mellom Sovjetunionen og USA mot slutten av den kalde krigen.⁷¹ For USA ble den sovjetiske invasjonen en mulighet til å hevne seg på den sovjetiske hjelpen til nordvietnameserne, men allerede seks måneder før den sovjetiske invasjonen ga amerikanerne begrenset støtte til afghanere som slåss mot det Sovjet-vennlige regimet til President Nur Mohammed Taraki. Carter-administrasjonen mente den sovjetiske invasjonen av Afghanistan var den største fredstrusselen siden 2. verdenskrig. Han satte derfor raskt sammen en plan for å støtte afghansk *mujahedin*. CIA bevæpnet afghanske styrker, og de brukte saudiarabiske og amerikanske fond til å kjøpe og sende våpen fra Kina og Egypt. Slik skulle ingenting kunne spores tilbake til USA.

I begynnelsen var det et poeng for USA å hemmeligholde deltakelsen sin i Afghanistan. Derfor gikk hjelpen gjennom Pakistan. Pakistansk etterretning, ISI, ble brukt som kanal for videre distribuering av amerikansk hjelp. Både penger og våpen ble stukket unna på veien til Afghanistan, uten at dette ble forfulgt så lenge russerne var i Afghanistan. Våpen fra CIA ble levert i havna i Karachi på veien til Afghanistan, mens heroin gikk den motsatte veien.⁷² ISI bestemte selv hvilke afghanske grupper som skulle bevæpnes og trenes på amerikanernes regning, og de favoriserte de islamistiske og pro-pakistanske. CIA-offiserer reiste ikke inn i Afghanistan og de hadde få afghanske kontakter. Ifølge CIA skal det bare ha vært seks av deres ansatte i Pakistan til enhver tid. En tidligere leder av ISIs Afghanistan-avdeling sier at ingen amerikanere hadde direkte kontakt med afghansk *mujahedin*.⁷³ *Mujahedin* brukes her om afghanere som motsatte seg kommunistene i eget land og den sovjetiske invasjonen.

I 1985 møtte USAs president Ronald Reagan afghanske militære kommandanter. Dermed forsvant hemmeligholdet rundt den amerikanske støtten. Nå hadde også USA bedre informasjon om hvilke afghanske ledere som var effektive og hvilke som var anti-amerikanske. Likevel presset de ikke Pakistan til å fordele midlene etter amerikanernes

⁷⁰ Bergen, *Unholy war, inc.*, 70-71 ; Kepel, *Jihad*, 143, 395.

⁷¹ Kepel, *Jihad*, 136-137.

⁷² Kepel, *Jihad*, 143, 395.

⁷³ Bergen, *Unholy way, inc.*, 67-68.

ønsker. Pakistanerne fortsatte å støtte islamistiske grupper, og bidro dermed til opprettholdelse av borgerkrigen i Afghanistan. I 1986 ga USA *mujahedin* amerikanske anti-luftskjuts (Stinger). Dermed mistet Sovjetunionen kontrollen i lufta. Flere hundre millioner dollar gikk også til anti-vestlige afghanske grupper. Disse trente opp militante som senere ble med i krigs- og terrorhandlinger verden over.⁷⁴

Ifølge Abou Zahab og Roy ledet Azzam en operasjon støttet av CIA, den pakistanske etterretningen (ISI) og prins Turki, som var informasjonsministeren i Saudi-Arabia. Målet var altså å få islamske frivillige til å reise til Afghanistan og delta i kampene mot Sovjetunionen. Denne rekrutteringen skal ha begynt allerede i 1983. Osama bin Laden finansierte Azzams virke, og hjalp med rekrutteringen.⁷⁵ Hvorvidt Azzam virkelig hadde kontakt med representanter fra CIA og amerikanske myndigheter er det imidlertid delte meninger om.⁷⁶ Cooley er blant dem som sier ja.⁷⁷ Gunaratna anser det på sin side som høyst usannsynlig at CIA hadde kontakt med Azzam.⁷⁸ Bergen sier at de afghanske araberne hadde sine egne sponsorer, og at CIA og de afghanske araberne ikke trengte hverandres hjelp. CIA hjalp likevel den egyptiske Sheik Omar Abdel Rahman, som rekrutterte afghanske arabere. Han fikk flere visa til USA, første gang i 1987. Azzam skal ofte ha blitt sett sammen med Rahman i Peshawar. Rahman startet også et overnattingssted i byen og reiste dit minst et par ganger på 1980-tallet. Her snakket han også om *jihad* med CIAs og Saudi-Arabias velsignelse. I 1985 tok Rahman sin første tur til Afghanistan, sammen med den ultraislamistiske afghanske lederen Gulbuddin Hekmatyar. USA påstår at Rahman fikk visum ved en feil. En annen forbindelse er mellom CIA og den afghanske araber Ali Mohamed, som tidlig på 1980-tallet jobbet som CIA-informant og senere for al-Qaida. Disse eksemplene viser imidlertid ikke at CIA støttet de afghanske araberne økonomisk eller med militær trening.⁷⁹ Med unntak av et par tilfeller har det altså trolig vært lite kontakt mellom CIA og afghanske arabere.

Uansett om Azzam hadde kontakt med amerikanske myndigheter eller ikke, ble han på ingen måte uglesett av amerikanerne. Dette til tross for at han var åpent kritisk til USA. I den tidligere nevnte artikkelen i tidsskriftet *al-Jihad* omtalte han for eksempel USA som ”this

⁷⁴ Ibid, 70, 76.

⁷⁵ Abou Zahab og Roy, *Islamist networks*, 14-15.

⁷⁶ I følge kildene til Bergen (*Unholy war, Inc.*, 66-67) hadde Osama bin Laden, som Azzam arbeidet tett med, ingen kontakt med USA eller amerikanske offisielle. Ingen trening eller støtte skal på noe tidspunkt ha blitt gitt fra amerikanerne til bin Laden. Takket være familieformuen hadde han lite bruk for amerikanske penger. En talsmann for USA har sagt at bin Laden aldri møtte representanter for CIA og allerede på begynnelsen av 1980-tallet skal bin Laden ha sagt at neste kamp skulle være mot Amerika.

⁷⁷ Cooley, *Unholy wars*, 24

⁷⁸ Gunaratna, *Inside al-Qaeda*, 24.

⁷⁹ Kepel, *Jihad*, 147 ; Bergen, *Unholy way, Inc.*, 56, 69-70.

empty desert in the dark gloom of the jahiliyya”.⁸⁰ Den kalde krigen var ennå ikke over, og Vesten, med USA i spissen, hadde sett med gru på Sovjetunionens militære innmarsj i Afghanistan. Det samme gjorde islamistene som skulle komme til å engasjere seg i den afghanske saken. De så hvordan afghanske muslimer ble styrt av kommunister, og fikk således felles mål med USA; å få de sovjetiske troppene ut av Afghanistan. Da Sovjetunionen trakk seg ut i 1989, reduserte USA sin støtte til den afghanske motstanden. Medlemmer av Kongressen i USA hadde uttrykt bekymring for *mujahedin*-ledernes deltakelse i heroinhandelen. Blant disse var altså Hekmatyar og Sayyaf. De ble stemplet som ekstremister, og mistet dermed støtten fra USA.⁸¹

Et annet land som involverte seg i krigen i Afghanistan var Saudi-Arabia. De støttet de afghanske araberne åpent, men også den afghanske saken generelt. Deres engasjement i Afghanistan går tilbake til den kommunistiske revolusjonen i 1978. Myndighetene i Riyadh bestemte seg da for å støtte den islamske motstanden mot ateisme og kommunisme. Da de sovjetiske styrkene invaderte Afghanistan og flyktningene begynte å strømme til Pakistan, sendte Saudi-Arabia umiddelbart telt, tepper og annet utstyr. Støtten ble gitt av både offentlige og private kilder. Saudiarabiske myndighetene åpnet og finansierte også et kontor i Peshawar for den saudiarabiske grenen av Røde Halvmåne. Røde Halvmåne i Saudi-Arabia og Kuwait var de største bidragsyterne til de 600 millioner dollarene som hvert år ble gitt fra arabiske kilder til afghansk motstand. Organisasjonen støttet Council of Islamic Coordination, som Azzam var med på å etablere i 1985, og som inkluderte humanitære islamske organisasjoner som støttet afghansk motstand. I tillegg ledet prins Salam, som var guvernør i Riyadh, en støttekomité for afghansk *mujahedin*.⁸² Det var også flere andre hovedkanaler for saudiarabisk hjelp, både etterretningen ledet av prins Turki og organisasjonen Muslim World League.⁸³ Abdullah Azzam hadde nære bånd til *ulama* og til Saudi-Arabia, deriblant Osama bin Laden. Azzam var også avhengig av økonomisk hjelp fra Saudi-Arabia.⁸⁴ Ifølge Kepel viste Azzam seg å være en verdifull partner for Saudi-Arabia og han hadde stor påvirkningskraft på *jihadistene* som kom til Pakistan fra Midtøsten.⁸⁵

Azzam og de afghanske araberne hadde også noe kontakt med afghansk *mujahedin*.⁸⁶ Afghansk *mujahedin* var en heterogen gruppe, hvis eneste fellestrekk var islam. Noen var

⁸⁰ Azzam, “Greetings and praise from dr. Abdallah Azzam to the Muslim Youth in the United States”.

⁸¹ Kepel, *Jihad*, 148-149.

⁸² Ibid, 144-145 ; ”Saudi Afghans’ resumed normal lives, not interested in toppling regime”.

⁸³ Kepel, *Jihad*, 144.

⁸⁴ ”Saudi Afghans’ resumed normal lives, not interested in toppling regime”.

⁸⁵ Kepel, *Jihad*, 145-146.

⁸⁶ Deltakere i hellig krig. Betegnelsen brukes her om afghanske krigere.

sufister, andre muslimbrødre eller wahhabisympatisører. De urbane studentene var gjerne inspirert av de egyptiske muslimbrødrene. De afghanske islamistene som startet muslimbrødrenes gren i Afghanistan hadde studert ved al-Azhar i Kairo og markerte seg ved det teologiske fakultetet i 1958. Bevegelsen fortsatte og utvikle seg på 1960-tallet da tekstene til Qutb og Mawdudi ble oversatt. I 1968 ble organisasjonen Muslim Youth dannet i Afghanistan og de vant studentvalget i 1970.⁸⁷ De afghanske stammene var også viktige i kampen mot kommunistene, spesielt i perioden før den sovjetiske invasjonen. Da kommunistene i Afghanistan tok makten ved statskupp i april 1978 ble de islamistiske intellektuelle tvunget i eksil. Likevel gjorde folk opprør mot kommunistene i islams navn. Invasjonen gjorde at mange afghanere også ble drevet inn i motstandsbevegelsen ved at bombeangrep og andre krigshandlinger gjorde at de måtte forlate hjemmene sine og reise mot *mujahedin* ved fronten.⁸⁸

Krigen ble primært vunnet på grunn av afghansk innsats. De var mange ganger flere enn araberne som Azzam var med på å verve. Men afghansk *mujahedin* opererte ikke som en samlet størrelse. På lik linje med de afghanske araberne, ble den afghanske motstanden organisert fra Peshawar. Ifølge Kepel utgjorde motstanden sju partier⁸⁹ som de pakistanske myndighetene anerkjente og som de distribuerte våpen, ammunisjon og penger til fra andre lands myndigheter, deriblant USA. Av de sju partiene var tre tradisjonelle og fire islamistiske. Distribusjonen ble organisert av General Zias regjering i Pakistan, med støtte fra Jamaat-e-Islami. Midlene ble altså fordelt ut fra ideologiske kriterier om islamisme og det pro-pakistanske, noe som gjorde at gruppene som sympatiserte med Det muslimske brorskapet eller wahhabismen fikk mest i støtte. Dette favoriserte partilederne Gulbuddin Hekmatyar og Abdul Rasul Sayyaf. Sayyaf, som støttet wahhabismen, dannet sitt parti i 1980 med den hensikt å få tilgang på saudiarabiske midler.⁹⁰ Partiet var aldri representert i felten, noe som kan vise hvordan amerikanerne hadde lite kontroll på hvem som mottok deres støtte. Hekmatyars ultraslamistiske parti Hezb fikk minst 600 millioner dollar av de pengene Pakistan distribuerte. Han fikk også mye hjelp av saudiaraberne. Hezb vant aldri et slag gjennom hele krigen. Likevel trente de militante islamister fra hele verden, drepte et betydelig antall *mujahedin* fra de andre partiene og hadde anti-vestlige holdninger.⁹¹ De rekrutterte afghanske araberne samarbeidet noe med Hekmatyar. Dette gjaldt blant annet Osama bin

⁸⁷ Kepel, *Jihad*, 140.

⁸⁸ Ibid, 141.

⁸⁹ Bergen (*Unholy war, Inc.*, 71-72) sier det dreier seg om 6 partier.

⁹⁰ Kepel, *Jihad*, 142.

⁹¹ Bergen, *Unholy war, inc.*, 71-72.

Laden.⁹² Her skilte han seg fra Abdullah Azzam. Mens bin Laden åpent støttet de radikale afghanerne, ville ikke Azzam ta side i konfliktene afghanerne imellom. Han ønsket heller å være samlende. To måneder før han ble drept, besøkte Azzam den moderate afghanske lederen Ahmad Shah Massoud, som aldri fikk amerikansk hjelp.⁹³

Martyr

Azzam ble drept 24. november 1989, men detaljene rundt dødsfallet er usikre og historiene spriker. Tidligere samme året skal det ha blitt plassert eksplosiver under prekestolen en gang Azzam holdt fredagsbønn, men de eksploderte ikke. 24. november ble han likevel drept av en veibombe i Peshawar. Dette skjedde på veien Azzam brukte når han kjørte til fredagsbønnen. Denne fredagen var han i bilen sammen med to av sønnene sine, Ibrahim (14) og Muhammad (23), og sønnen til Sheik Tameem Adnani, som også var med i den afghanske krigen. Ifølge en artikkel skrevet av Young Muslims ble sønnene til Azzam kastet vekk i eksplosjonen og kroppsdelenene deres ble funnet blant trær og strømledninger. Azzam selv skal ifølge denne kilden ha blitt funnet hvilende mot en vegg. Liket hadde ingen synlig skade bortsett fra litt blod som rant ut av munnen. Han ble gravlagt i Pabi Graveyard for Shuhadaa' i Peshawar.⁹⁴ Andre mener det var snakk om landminer eller at bombene var plassert ved inngangen til moskeen Saba-e-Leil i Peshawar.⁹⁵

Skyldspørsmålet er ikke løst. Det spekuleres i om Osama bin Laden stod bak, på grunn av uenigheter mellom han og Azzam. Azzam hadde ønsket at de afghanske araberne skulle bli i Afghanistan inntil en islamsk stat var etablert, mens bin Laden ville de heller skulle engasjere seg i konflikter andre steder i verden. En annen mulighet er at Azzam ble drept av al-Zawahiri og andre egyptere i Peshawar. Årsaken kan i tilfelle være maktkampen som foregikk mellom Azzam og radikale egyptere. Egypterne ønsket fokus på å bekjempe arabiske regimer, og de forsøkte å trekke Osama bin Laden inn i denne kampen. En tredje mulighet er at afghansk *mujahedin* stod bak. Dette var som sagt en splittet gruppe som Azzam hadde

⁹² Disse to hadde kontakt også utover 1990-tallet. Fram til rundt 1995 var Hekmatyar også et instrument for pakistanske myndigheter, slik han hadde vært under krigen. Fra 1992 fortsatte han å drepe sivile i Kabul med daglige bombeangrep, til tross for at han var utnevnt som statsminister for mujahideenkoalisjonen. På samme måte som bin Laden kom militante islamister fra hele verden for å trene sammen med han (Bergen, *Unholy war, inc.*, 73-74).

⁹³ Abou Zahac og Roy, *Islamist networks*, 16.

⁹⁴ *Sheikh Abdullah Azzam*.

⁹⁵ Se for eksempel Bergen, *Unholy war, inc.*, 65 og Omar, *The striving sheik: Abdullah Azzam*.

forsøkt å samle. En annen teori går ut på at Azzam ble drept av pakistansk etterretning, mens en siste teori legger skylden på CIA og Mossad (israelsk etterretning).⁹⁶

Oppsummering

Azzams akademiske virke gjør at han skiller seg ut fra de fleste andre militante islamister. Han tok en lang utdanning og ble etter hvert professor. En del andre hadde høyere utdanning, men få hadde gjort som Azzam og valgt islam som sitt studiefelt. Samtidig var han tilknyttet de islamistiske bevegelsene Det muslimske brorskapet og Muslim World League. Skoleringen i islam gjorde han til en autoritet blant de afghanske araberne som han var med på å mobilisere til krigsdeltakelse i Afghanistan. Helt fra han var med i krigen mot Israel på 1960-tallet har Azzam fokusert på *jihad* som den rette veien, og han jobbet aldri for fredsforhandlinger i de aktuelle krigene. Denne kompromissløsheten kommer tydelig fram i engasjementet hans i Afghanistan. Den kalde krigen førte til at konflikten i Afghanistan ble en del av et større spill mellom supermaktene USA og Sovjetunionen. Likevel klarte Azzam å framstå som nærmest upåvirket av dette. Hans eneste mål og fokus var en islamsk seier.

⁹⁶ Hegghammer, “Abdallah Azzam, l’Imam du jihad”, 132.

4 Fiendebilder

Azzams kanskje viktigste bidrag i Afghanistan-krigen var mobiliseringen av de afghanske araberne. Tekstene han skrev under krigen var en del av dette arbeidet. Hovedfienden i disse tekstene var den Azzam anså som den største trusselen mot et islamsk Afghanistan; det kommunistiske Sovjetunionen. For å forstå Azzams verdensbilde og hvem han ser på som fiender, er det viktig å se hvor han setter grensene mellom hvem han regner som ”oss” og hvem han regner som ”de andre”. I dette kapittelet vil jeg vise hvordan Azzam deler verdens befolkning i to, mellom muslimer og ikke-muslimer. Som sagt i kapittel 2 kan nasjonalitet og religion være med på å danne slike grenser mellom oss og de andre, og vil på hver sin måte kunne definere ulike former for fellesskap. Her vil jeg vise hvordan Azzam går imot oppsplittingen av *umma* i ulike nasjonalstater, og heller fremmer en internasjonalisering av den islamske bevegelsen, eller en islamsk nasjonalisme. Videre vil jeg gjøre rede for hvem som regnes som en del av ”vi”, i betydningen det muslimske *umma*.

Sentralt i dette kapittelet vil være om Azzam, sammenlignet med andre islamister, kan finne fiender blant sine egne. Kan fienden være en muslim? I underkapittelet ”den ytre fiende” tar jeg for meg hvordan flere former for imperialism er blitt dårlig mottatt blant islamister og kan ha virket mobiliserende på muslimer til å delta i kamp. Den militære formen for imperialism så man et eksempel på da de sovjetiske styrkene gikk inn i Afghanistan i 1979. Azzams fiender i denne krigen vil bli gjennomgått i den siste delen av kapittelet.

Islamsk nasjonalisme

Både panarabisme og statlig nasjonalisme i muslimske land har fremstilt islam som noe felles og dermed samlende for befolkningen. Til tross for at islam i perioder har stått svakt i flere muslimske land, som i det egyptiske statsapparatet under Nasser, har religion vært viktig for nasjonalismen utenfor Vest-Europa etter 2. verdenskrig. Én av årsakene til dette at religion var nyttig for nasjonalistene fordi den var med på å skape et klart skille mellom oss og de andre: ”(...) the dual feature of dividing without and uniting within.”¹ Ikke bare kan religionen brukes i nasjonalismens tjeneste, man kan også snakke om en religiøs

¹ Bruce, *Politics and religion*, 79.

nasjonalisme. Juergensmeyer sier at en religiøs form for nasjonalisme er et uttrykk for en kulturell nasjonalisme,² som ble forklart i kapittel 2.

Brynjar Lia og Richard Mitchell bruker begge betegnelsen islamsk nasjonalisme når de tar for seg Det muslimske brorskapets ideologi.³ Azzam vil bygge ned nasjonalstatene og heller bruke religionen til å sette grensene mellom oss og de andre. Derfor vil jeg hevde at betegnelsen islamsk nasjonalisme er hensiktsmessig å bruke også på han, da han henvender seg til alle muslimer og ønsker å samle dem til en enhet. Sammenlignet med statlig og regional nasjonalisme ligger det nærmest en indre motsetning i dette begrepet. Dette fordi islamsk nasjonalisme ikke kjenner geografiske, etniske eller språklige skiller, som er viktige samlingspunkter i de to andre nasjonalismeformene. Så langt står Azzam altså nær Det muslimske brorskapet. Brorskapet så imidlertid på en islamsk nasjon som inkluderer alle muslimer, også de utenfor den arabiske verden, som et langsiktig mål. Dette kunne først gjennomføres etter at man hadde frigjort alle muslimske stater og samlet den arabiske verden. Brorskapet jobbet mot dette målet ved at de forsøkte å styrke båndene mellom arabiske og muslimske stater, og ved å få øynene opp for hverandres problemer og behov.⁴

Det muslimske brorskapets oppfatning av patriotisme og nasjonal tilhørighet blir også behandlet av Mitchell. Dette blir satt i sammenheng med en overordnet plan om beskyttelse av islam:

'Nationalism (*qawiyya*) in our minds attains the status of sacredness.' This was patriotism for Egypt, an unqualified commitment to defend the 'nation' (*watan*) and struggle on its behalf. Not Egypt as such, but because Egypt is a Muslim land. Patriotism was sacred because it was in the service of the faith; patriotism for Egypt was all the more possible and desirable because of Egypt's historically important relationship with Islam. Thus patriotism demanded, as a first step, 'the struggle against imperialism', for the salvation of Egypt is 'the first link in the anticipated renaissance'; Egypt is 'a part of the general Arab nation, and . . . when we act for Egypt, we act for Arabism, the East, and for Islam'. In this nationalism, protecting the nation from aggression is a 'religious duty' because only in a free nation can there be 'religious self-respect'.⁵

Her er islam hovedsaken og Egypt bare en brikke. Den vestlige ideen om små selvstendige nasjonalstater bryter med den islamske forestillingen om en samlet muslimsk verden. Det muslimske brorskapet mener årsaken til dette motsetningsforholdet er at de vestlige sekulære

² Juergensmeyer, *The new cold war?*, 4.

³ Richard P. Mitchell. *The society of the Muslim Brothers* (New York: Oxford University Press, 1993), 269-270 ; Brynjar Lia. *The society of the Muslim Brothers in Egypt: The rise of an Islamic mass movement 1928-1942* (Reading: Ithaca Press, 1998), 80.

⁴ Mitchell, *The society of the Muslim brothers*, 269-270.

⁵ Mitchell, *The society of the Muslim brothers*, 264. Litteratur om nasjonalisme utgitt av Det muslimske brorskapet er ikke konsekvent i begrepsbruken. Nasjon kan for eksempel omtales både som *watan*, *qawm* og *umma*. Se Mitchell, *The society of the Muslim brothers*, 265.

statene er blitt materialistiske, destruktive og uforenlige med islams guddommelige prinsipper; ”the secular state is guilty of *shirk*”.⁶ Muslimbroren Qutb brukte som tidligere nevnt begrepet *jahiliyya* om denne ikke-muslimske delen av verden. For ytterligere å svekke nasjonalismen gikk Qutb ut fra to av Mawdudis begreper om suverenitet og tilbedelse. Disse begrepene skulle understreke forskjellen mellom islam og resten av verden, mellom det gode og det onde. I islam var Gud suveren og han fortjente menneskets tilbedelse. ”Anti-islam,” eller *jahiliyya*, kjennetegnes ved at suvereniteten ligger hos en nasjon, et parti eller et folk, som i sin tur blir gjenstand for massetilbedelse.⁷ Dette motsetningsforholdet mellom *jahiliyya* og muslimske områder er en videreføring av begrepene *dar al-islam* og *dar al-harb*.⁸

Qutb tok altså et oppgjør med nasjonalistenes verdier og ville innsette islam som eneste kulturelle, sosiale og politiske standard.⁹ Denne kritikken var også rettet mot nasjonalistene i muslimske land. Azzam tok på sin side ikke markert avstand fra forskjeller blant muslimene, enten de var av kulturell eller ideologisk art. Han var med andre ord ikke imot ulikhetene som sådan, men det var nasjonalstatenes splittelse av *umma* i ulike politiske og geografiske enheter han opplevde som uheldig: ”Unfortunately, when we think about Islam we think nationally. We fail to let our vision pass beyond geographic borders that have been drawn up for us by the Kuffar”.¹⁰ En slik splittelse av de muslimske landene ville føre til den svekkelsen av *umma* som han som sagt ønsket å unngå.

Jeg vil hevde at Azzams fiendebilde og *jihad*-begrep likevel bygger på den samme todelingen av verden som Qutb opererer med, nemlig skillet mellom *dar al-islam* og *dar al-harb*. Azzam er altså ikke nyskapende, da dette skillet er fra middelalderen. I nyere tid ser de fleste muslimer bort fra denne todelingen, og opplever situasjonen som holdbar så lenge de får leve slik at de har frihet til å utføre de religiøse pliktene sine. For eksempel lever muslimene i Europa utenfor det historiske *dar al-islam*, men har stor grad av frihet til å leve som praktiserende muslimer.¹¹ Azzam holder altså fast ved et slikt skille, som andre grupper har gått bort fra.

Ikke bare var Azzam en muslimbror, han fungerte også som representant for den saudiarabiske bevegelsen Muslim World League. Bevegelsen bygger som sagt på wahhabismens puritanske islamtolkning. Som i wahhabismen ønsket Azzam å bruke islam

⁶ Ibid, 264. *Shirk* betyr polyteisme.

⁷ Kepel, *Jihad*, 26.

⁸ McGregor, “Jihad and the rifle alone”, 94.

⁹ Ibid, 25.

¹⁰ Azzam, *Defense of Muslim lands*.

¹¹ Tariq Ramadan. *To be a European Muslim: A study of Islamic sources in the European context* (Leicester: The Islamic Foundation, 1999), 140.

som samlende kraft. Det viktige er at man er muslim og at man ønsker å gjenopprette en islamsk stat som styres av en kalif. Likevel har wahhabismen et mål jeg ikke finner hos Azzam. Azzam ville samle muslimene, uavhengig av ideologiske skiller. I wahhabismen er målet heller en ideologisk samling av muslimene, og de ønsker at wahhabismen skal være toneangivende for denne felles islamske ideologien. Kepel setter i denne forbindelse et skille ved 1973 og krigen mellom de arabiske landene og Israel. Tidligere hadde sunniislam vært dominert av nasjonale og lokale tradisjoner, sammen med de fire lovskolene. Tendensen var at disse forskjellige tradisjonene gjerne så med skepsis på puritanismen, som var et resultat av saudiarabisk påvirkning. Etter 1973 endret situasjonen seg. Oljepenger gjorde det som tidligere nevnt mulig for wahhabiene fra Saudi-Arabia å drive en omfattende kampanje for å spre sin egen islamtolkning blant sunnimuslimer verden over. Målet var å fremme islam på den internasjonale arena og å heve islam nasjonalstatlig tilhørighet.¹²

Under Saudi influence, the notion of a worldwide ‘Islamic domain of shared meaning’ transcending the nationalist divisions among Arabs, Turks, Africans, and Asians was created. All Muslims were offered a new identity that emphasized their religious commonality while downplaying differences of language, ethnicity, and nationality.¹³

Sitatet over refererer til en tredje virkning av krigen i 1973, nemlig et skifte i de muslimske landenes maktbalanse i oljenasjonenes favør. De andre to ettervirkningene av krigen var økt migrasjon og en spredning av wahhabismens ideologi.

Azzams internasjonalisering av islam er ubetinget. Ved å se forbi de statlige grensene kunne Azzam virke samlende også på radikale islamske grupper. Ifølge McGregor har Azzam forandret radikal islam fra å være en mengde spredte bevegelser som opererte innenfor nasjonale grenser, til å bli en slagkraftig styrke på den internasjonale arena.¹⁴

Azzam saw himself and his confederates as revolutionaries, advancing a modern interpretation of Islam that could stand toe-to-toe with Western secularism or Eastern socialism. Part of ‘Azzam’s legacy is the internationalization of the Islamist movement and the authority he lent to the movement as a religious authority, something rare in militant Islamist groups.¹⁵

En global agenda?

Felles for dem Azzam trekker frem som fiender er at de står utenfor det muslimske fellesskapet. Kommunistene fremstilles som en slik ytre fiende, som er klart avgrenset fra

¹² Kepel, *Jihad*, 70.

¹³ Ibid, 73.

¹⁴ McGregor, “‘Jihad and the rifle alone’”, 92.

¹⁵ Ibid, 93.

umma både ideologisk og geografisk. Når de russiske kommunistene krysset den afghanske grensen på slutten av 1970-tallet, opplevde Azzam dette som en krenkelse av alle muslimer. Derfor ville han også mobilisere alle muslimer til å være med å drive de sovjetiske styrkene tilbake.

Det muslimske umma og den nære fiende

Det er ingen konsensus blant muslimer om hvem som er en del av *umma*. Azzams nærmest betingelsesløse inkludering av alle muslimer, som jeg vil komme nærmere inn på nedenfor, har det med andre ord vært delte meninger om. Allerede i middelalderen stilte Ibn Taymiyya kriterier for hva som gjør at en kan regnes som en muslim. For eksempel regnet han mongolene som fiender, selv om de hadde konvertert til islam. Han så det som en plikt å slåss mot de av mongolene som gikk inn i Syria, da han mente det var viktig å skille mellom sanne troende muslimer og de som, til tross for å ha konvertert, ikke etterlevde *sharia* i tilstrekkelig grad. Ibn Taymiyya mente at enhver som ikke gjorde nettopp det måtte bekjempes.¹⁶ I disse situasjonene prioriterte han ikke å bekjempe de vantro i *dar al-harb*, men vendte seg heller innover i det muslimske samfunnet for å renske det. Alle mannlige muslimer skulle være forberedt på å forsvare området sitt mot militære angrep både innenfra og utenfra.¹⁷

Det muslimske brorskapet bagatelliserer ikke faren ikke-muslimene kan utgjøre for det muslimske samfunnet og for målet om opprettelsen av en sann islamsk stat, men også de retter et kritisk blikk innover i det muslimske samfunnet. Som Ibn Taymiyya har Brorskapet strenge kriterier for hvem som kan regnes som en del av det muslimske *umma*. Grunnleggeren av Brorskapet, Hasan al-Banna, sa at det fantes fire typer mennesker. Ifølge Mitchell er disse mennesketypene delt inn etter hvordan de stiller seg til nettopp Brorskapet. Kategoriene er de troende, de tvilende, opportunistiske og motstandere.¹⁸ Om dette sier Mitchell videre:

While in this theory there was room for an Egyptian to be other than an enemy, in practice the line was sharply drawn around 'believers', for whom it was necessary to be not merely a Muslim but a Muslim Brother. The consequence of this structuring of the social order was to generate within the Society [Det muslimske brorskapet] a current of rigid intolerance which transformed mundane political disputes into elemental social clashes.¹⁹

Brorskapet regnet tiden da det muslimske samfunnet ble styrt av de fire rettlejede kalifer som en forbilledlig tid. Da ble kalifene valgt ut fra kvalifikasjonene sine. Etter deres tid har

¹⁶ Richard Bonney. *Jihad: From the Qur'an to bin Laden* (New York: Palgrave Macmillan, 2004), 115.

¹⁷ Ibid, 118.

¹⁸ Mitchell, *The society of the Muslim brothers*, 319.

¹⁹ Ibid.

makten gått over i hendene på grupper som ifølge Brorskapet ikke har styrt etter islams prinsipper. Mitchell omtaler for eksempel maktskiftet fra abbasidene til det osmanske riket som "treating one disease with another."²⁰ Denne negative utviklingen har fortsatt helt fram til vår tid, og Det muslimske brorskapet ble opprettet som en bevegelse som var kritisk til de egyptiske myndighetene og til det egyptiske samfunnets utvikling. Qutb, som var en sentral skikkelse i Brorskapet, var en av dem som omtalte samtida som *jahiliyya*:

We are also surrounded by **Jahiliyyah** today, which is of the same nature as it was during the first period of Islam, perhaps a little deeper. Our whole environment, people's beliefs and ideas, habits and art, rules and laws – is **Jahiliyyah**, even to the extent that what we consider to be Islamic culture, Islamic sources, Islamic philosophy and Islamic thought are also constructs of **Jahiliyyah!**²¹

Kepel skriver at det var først etter at president Nasser begynte å undertrykke Det muslimske brorskapet at Qutb kalte samtida for *jahiliyya*. Dette markerte et skille for Brorskapet, da enkelte medlemmer av det egyptiske samfunnet ikke lenger skulle regnes som muslimer (*taqfir*).²² Ved at egyptiske statsledere ble ekskludert fra *umma*, ble de også muslimenes fiende, og de som stod i veien for målet om utviklingen av en islamsk stat.

Teksten *Al-Faridah al-Ghaibah* (Den forsømte plikt), som Faraj skrev etter drapet på Sadat, viser at han står nær Qutb ideologisk.²³ I teksten kommer det fram at for å kunne dø som muslim må man ha kjempet for etableringen av kalifatet.²⁴ I denne kampen vil det være best å starte i sitt eget lokale samfunn. "To fight an enemy who is near is more important than to fight an enemy who is far."²⁵ Og den nære fiende befinner seg, ifølge Faraj, midt blant muslimene:

With regard to the lands of Islam, the enemy lives right in the middle of them. The enemy even has got hold of the reins of power, for this enemy is (none other than) these rulers who have (illegally) seized the Leadership of the Muslims.²⁶

Som Det muslimske brorskapet stilte Faraj og hans gruppe strenge krav til hvordan andre muslimer skulle praktisere sin religion. Dersom noen ikke oppfylte disse kravene har de ikke nølt med å erklære dem som ikke-muslimer. Med en gang noen utelukkes fra *umma* vil disse til dels militante gruppene kunne bruke andre virkemidler i kampen mot dem enn om de hadde blitt regnet som muslimer.

²⁰ Ibid, 211.

²¹ Qutb, *Milestones*, 20.

²² Kepel, *Jihad*, 31.

²³ Ibid, 86-87 ; Gerges, *The far enemy*, 109-110.

²⁴ Faraj, I Jansen, *The neglected duty*, 166.

²⁵ Ibid, 192.

²⁶ Ibid, 200. Parentesene er skutt inn av Jansen, oversetter av Faraj' tekst.

Faraj gikk også til angrep på moderate trekk blant islamistene, som for eksempel at Det muslimske brorskapet etter hvert begynte å bruke lovlige metoder for å vise sin motstand til det politiske systemet i Egypt. Dette illustrerer motsetningene mellom jihadister, blant dem Faraj' tilhengere, og moderate islamister. De moderate islamistene ble kritisert for å ha akseptert de muslimske landenes styresett. Jihadistene definerte sitt religiøse mandat ved å ta avstand fra de moderate islamistene som tok del i den politiske prosessen og unngikk voldsbruk. Ifølge Faraj ville det å delta i den politiske prosessen være med på å legitimere systemet.²⁷ Til tross for fokuset på den nære fiende valgte medlemmer fra denne gruppen likevel å delta i krigen i Afghanistan.

Gerges omtaler Qutb og Faraj som religiøse nasjonalister fordi de først og fremst ønsket å motarbeide den sekulære sosiale og politiske orden i hjemlandet Egypt, for så å islamisere det.²⁸ Hans bruk av betegnelsen religiøs nasjonalisme skiller seg fra det jeg var inne på over. Jeg så nærmere på nasjonalisme og religion i den forstand at religionen samler uten å ta hensyn til statlige grenser, som hos Azzam. De Gerges omtaler som religiøse nasjonalister, hadde et fokus på den nære fienden. Revolusjonen startet hjemme og den sekulære staten skulle knuses med vold. Dette har vært gjeldende norm for militante islamister siden islamismens oppblomstring på 1970-tallet, og skulle vare fram til midten av 1990-tallet da fokuset skiftet fra det lokale til det globale.²⁹

Qutb, Faraj, Ibn Taymiyya og Azzam ser alle verden delt mellom muslimer og ikke-muslimer. Forskjellen dem imellom er heller hvem de inkluderer i de to gruppene. Dette har blant annet med ortopraksi, eller rett handling, å gjøre. Ibn Taymiyya, Qutb og Faraj krever av muslimer at de skal etterleve (det de opplever som) islams budskap til det fulle. Dette inkluderer å jobbe for opprettelsen av en islamsk stat. De som ikke lever opp til dette skulle bli ekskludert fra det muslimske *umma*, og således bli regnet som en fiende. Slik oppstår altså konflikter innenfor ett og samme religiøse fellesskap. Fienden kan dermed være nær, i deres eget samfunn. Den som handler i strid med hva en gruppe har etablert som norm, vil kunne beskyldes for kjetteri.³⁰ Sentralt i en slik konflikt er spørsmålet om politisk makt, men også om religiøs autoritet til å sette grenser for hvem som tilhører det politiske fellesskapet, og hvem som skal holdes utenfor. At noen medlemmer av en religiøs gruppe har avvikende adferd, kan både føre til at de utelukkes fra fellesskapet, og at de resterende medlemmene får

²⁷ Kepel, *Jihad*, 86-87.

²⁸ Gerges, *The far enemy*, 11-12.

²⁹ Ibid, 29-30.

³⁰ Meredith B. McGuire. *Religion: The social context*. 4. utg. (Belmont, Calif.: Wadsworth, 1997), 208.

en sterkere tilknytning til hverandre.³¹ Slik er konflikter rundt religiøs tro og praksis gjerne forbundet med spørsmål om autoritet, både når det gjelder kontroll over fellesskapet og for å definere hva som er rett tro og praksis.³²

Heller enn å rense det muslimske samfunnet for de som urettmessig kalte seg troende ville Azzam være inkluderende. Likevel var han i høyeste grad kritisk til enkelte andre muslimer, men dette begrunnes i om de er villige til å delta i *jihad* eller ikke, og om de holder andre muslimer borte fra *jihad*. Når det gjelder forhold som generell livsførsel, nevner ikke Azzam dette i betydelig grad. Ikke-troende ble med andre ord oppfattet som en større trussel enn dem som av ulike grunner har blitt regnet som mindre gode muslimer. Noe av forklaringen kan ligge i at han ikke ønsket en ytterligere splittelse av *umma*. Et splittet *umma* vil stå svakere i kampen for å kaste ikke-troende ut av den muslimske verden, fordi noe av fokuset da ville ligge på indre fiender.

Azzam hadde sett hvor skadelig det var for kampen mot kommunistene i Afghanistan at de afghanske krigsherrene ikke stod samlet. Splittelsene var også tydelige i forholdet mellom afghanerne og araberne. De afghanske araberne hadde gjerne en strengere og mer bokstavtro islamforståelse enn afghanerne. Mange av araberne var for eksempel salafiwahhabi, mens afghanerne tilhørte den mer avslappede deobandiskolen under hanafi.³³ Araberne mente derfor at afghanerne hadde en primitiv islamforståelse, noe som førte til at det oppstod spenninger mellom de to gruppene. Det eneste som samlet gruppene var den felles fienden Sovjetunionen.³⁴ I arbeidet med å samle gruppen manet Azzam til aksept av afghanere med manglende kunnskap om islam. En fordømmelse av muslimer som hadde fått lite islamopplæring og av deres eventuelle feil i den religiøse utøvelsen, ville kunne føre til at færre valgte å støtte den afghanske saken. Dette vil jeg komme tilbake til i neste kapittel.

For Azzam var det altså viktig at muslimene stod samlet. Det grunnleggende islamske prinsippet om *tawhid* (Guds enhet) fra klassisk teologi ble av islamister overført til også å gjelde enhet for det muslimske samfunnet. Guds enhet skulle vise seg i samfunnet, noe som gjør at prinsippet om *tawhid* ikke lenger bare har en teologisk betydning, men også blir et politisk og sosialt mål. Realisering av målet om de troendes enhet, vil kunne kreve kamp.³⁵ I

³¹ Ibid, 206.

³² Ibid, 207.

³³ Hanafi er en av de fire sunniislamske lovskolene. Deobandi er en muslimsk reformbevegelese, grunnlagt i den indiske byen Deoband i 1867 med etableringen av en teologisk høyskole.

³⁴ Gerges, *The far enemy*, 82-83.

³⁵ Kari Vogt. *Islams hus: Verdensreligion på fremmarsj* (Oslo: Cappelen, 1993), 217.

sin islamtolkning gikk Azzam ut fra begrepet om *tawhid*. Selv om begrepet altså er universelt i islam, vil islamister forsøke å eliminere alle trusler mot *tawhid*.³⁶

Den ytre fienden

Selv om muslimer, ifølge Det muslimske brorskapet, selv kunne være et hinder for utviklingen av en islamsk stat, ville de heller ikke undervurdere faren utenfra. Dette er en frykt de delte med Azzam. Hasan al-Banna kalte både de europeiske imperialistene og de som fremmet en egyptisk nasjonalisme for utlendinger. Han mente disse utnyttet egyptiske ressurser og arbeidskraft for å få økonomisk gevinst. Verken al-Banna eller etterfølgerne hans i Brorskapet var i tvil om at dette økonomiske aspektet var uløselig knyttet til den kulturelle, religiøse og sosiale underlegenheten og ydmykelsen egypterne og muslimene opplevde i forhold til vestlige og nasjonale interesser.³⁷ Europeisk påvirkning har, ifølge Det muslimske brorskapet, ført til endringer i det egyptiske samfunnet som leder befolkningen bort fra islam. Dette gjelder for eksempel åpenhet til alkohol, en friere seksualmoral og endringer i lovverket og utdanningssystemet. Opprettelsen av Det muslimske brorskapet var i stor grad et svar på at disse fristelsene fra Vesten ble tatt opp i det egyptiske samfunnet.³⁸ Til tross for at Brorskapet ser visse positive trekk utenfra, er den vestlige verden og de kommunistiske landene preget av kapitalisme, ateisme, materialisme og andre forhold som gjør det verdt å unngå å bli en kopi av disse kulturene:³⁹

(...) economic reasons were not the only ones for this rejection: capitalism was equated with licentious individualism and thus with social chaos, communism with atheism, and both with materialism.⁴⁰

Mitchell utdyper videre hva han mener med Vestens og kommunismens kulturelle imperialism. Han refererer i denne forbindelse til Qutb, som omtaler dette som Vestens ”crusading spirit”. Igjen er det ingen forskjell mellom russerne og for eksempel USA. Begge kulturene driver et korstog mot islams ånd:⁴¹

And Qutb warns the Brothers [Det muslimske brorskap] that ‘spiritual and mental imperialism is the true danger’ for unlike military or political imperialism which inspires opposition, this type dulls, calms, and deceives its victims.⁴²

³⁶ McGregor, ”Jihad and the rifle alone”, 99.

³⁷ Mitchell, *The society of the Muslim Brothers*, 222.

³⁸ Ibid, 223. (Det muslimske brorskapet omtalte både den vestlige sivilisasjonen og kommunistene som Vesten.)

³⁹ Ibid, 226.

⁴⁰ Ibid, 228.

⁴¹ Ibid, 230.

⁴² Ibid.

Azzam deler bekymringen om at den vestlige kulturen driver et korstog mot islams ånd. Han bruker samme type argumentasjon som Qutb når han skal beskrive Vesten, som også han omtaler som *jahiliyya*, og dens umoral. I forbindelse med en reise til USA for å promotere den afghanske saken, skrev han en artikkel i avisen *Al-Jihad*, hvor han roste organisasjonen Muslim Arab Youth Association (MAYA) i USA for deres arbeid og gode moral. Samtidig benyttet han anledningen til å påpeke den amerikanske befolkningens påståtte moralske forfall:

The centres of this association [MAYA] are shaded oases in the emptiness of the *hijra*,⁴³ green gardens in the caves of the *jahiliyya*, and ships of rescue in the midst of the roaring sea of perdition.

May God bless them on account of the youth whom they saved from slipping into the putrid swamp of sexuality, and whom they protect, with God's permission, from the mud of crime, which has become like food and drink in society which runs away from its Lord, flees from itself after breaking the bonds of decency and destroying all human values, and escapes without caring or lingering about anything.⁴⁴

Selv om Azzam ser på moralsk forfall som et viktig kjennetegn på fiendene sine, er det ikke dette som er hans hovedanliggende. Det er den militære trusselen fienden utgjør som er det avgjørende. Vesten har som kjent en fortid som imperialister, også i muslimske land. Dersom vestlige eller kommunistiske krefter på ny skulle okkupere denne delen av verden ville dette kunne frarøve muslimenes uavhengighet og selvstendighet, og dermed også muligheten for en islamsk samfunnsutvikling. Fordi et militært angrep med en eventuell påfølgende okkupasjon var en potensiell fare for islamske verdier, var Azzams håp at dette skulle inspirere til militær opposisjon:

Every religion which Allah has revealed safeguards five essential aspects: the religion, life, 'Ard,⁴⁵ the mind and property. Consequently, there must be measures to safeguard these five by any means. So, Islam orders repelling the aggressor. The aggressor is one who imposes himself with violence upon others, seeking their life, their wealth or their 'Ard.⁴⁶

Azzams fiende er med andre ord den som truer *umma*. Hvordan denne trusselen skal møtes vil jeg komme inn på i kapittel 5.

⁴³ Emigere, eksil.

⁴⁴ Azzam, *Greetings and praise from Dr Abdallah Azzam to the Muslim Youth in the United States*.

⁴⁵ Jord, land.

⁴⁶ Azzam, *Defense of Muslim lands*.

Fienden i Afghanistan-krigen

Azzams engasjement i Afghanistan gir et klart uttrykk for inndelingen hans mellom ”vi” og ”de andre.” ”Vi” omfatter hele *umma*. Som jeg vil komme tilbake til i kapittel 5 vil dette si at et angrep på Afghanistan er en krenkelse av alle muslimer. I vervingsarbeidet vektla han viktigheten av å kunne slåss side om side med andre muslimer som ikke hadde lik islamtolkning som en selv. Det viser seg som sagt når han presenterer afghanernes feil og mangler, spesielt når det gjelder teologisk skolering. Dette kommer jeg også nærmere inn på senere. Her vil jeg bare nevne det som et eksempel på hvordan Azzam er samlende innad i det muslimske samfunnet, til tross for indre forskjeller, og plasserer fienden utenfor.

Fienden i Afghanistan var først og fremst de sovjetiske styrkene og de afghanske kommunistene, ganske enkelt fordi de invaderte landet og prøvde å ta makten. De afghanske araberne som deltok i krigen kan også ha sett på krigshandlingene i Afghanistan som en forberedelse til andre kamper. Som sagt var det flere islamister, deriblant Qutb og Faraj, som satte strenge krav til andre muslimer for å i det hele tatt regne dem som muslimer. Grupper som sympatiserte med denne tankegangen hadde som sitt egentlige mål å bekjempe myndighetene i hjemlandet sitt fordi landet ikke ble styrt slik gruppene mente var korrekt ifølge islamsk lov. Disse gruppene reiste til Afghanistan for å få kamptrening, for så å skulle returnere til sine hjemland og kjempe mot myndighetene der. De reiste med andre ord til Afghanistan med en lokal agenda.⁴⁷

Med Azzam var det noe annerledes. Ifølge Gerges hadde Azzam ikke noe ønske om å nedkjempe styresmaktene i muslimske land:

(...) he was more interested in harnessing the resources of the Afghan Arabs and transforming them into an Islamic “rapid reaction force” to assist persecuted Muslims around the world. But he opposed expanding the Afghan jihad against Muslims, including pro-Western regimes.⁴⁸

USA ble heller ikke utpekt som noe fremtidig mål for jihadistenes krigføring:

(...) neither bin Laden nor his spiritual guru, Abdullah Azzam, who initiated him into the jihad business and influenced his fateful decision to fully dedicate himself to the Afghan war, saw the struggle against the Russian occupiers as a way station to wage a total war against the West, particularly the United States. At that stage jihadis possessed no such ambitious international agenda.⁴⁹

I de av Azzams tekster som jeg bruker i denne oppgaven, er det heller ingen klare tegn på at krigen i Afghanistan ble sett på som en oppvarming til en krig mot USA eller Vesten. Som

⁴⁷ Gerges, *The far enemy*, 12.

⁴⁸ *Ibid*, 135.

⁴⁹ *Ibid*, 13.

nevnt ovenfor la han ikke skjul på at han var kritisk til USA, som blant annet ble omtalt som ”this empty desert in the dark gloom of *jahiliyya*”.⁵⁰ Dette kan likevel vanskelig tolkes som noen form for krigserklæring fra hans side. Gerges påpeker i denne forbindelse at islamistbevegelsen i perioden før Afghanistan-krigen har hatt mer til felles med det kapitalistiske Vesten enn med de sosialistiske østblokklandene:

They cooperated with the Western powers because they considered them to represent no immediate danger to their values and interests, and they considered them as states with whom they could do business. Therefore, from the 1950s until the 1970s Islamic activists and American officials suspended their reservations and doubts about one another in order to confront the common enemy – Sovjet communism and its local nationalist and socialist allies.⁵¹

Likevel er det klart at Azzam ikke ser på krigsdeltakelsen i Afghanistan som en isolert handling. De sovjetiske styrkene var fiender fordi de hadde gått inn i et muslimsk land. Det samme var Israel, som hadde okkupert palestinsk territorium, og alle land som nå kontrollerte områder som en gang hadde vært muslimske. Hver enkelt av disse konfliktene burde ifølge Azzam angå den enkelte muslim, noe jeg vil komme tilbake til i neste kapittel.

Oppsummering

Azzam skisserer et fiendebilde basert på inndelingen mellom ”oss” og ”de andre” som kan illustreres med begrepet islamsk nasjonalisme. Islamsk nasjonalisme tar altså utgangspunkt i et samlet *umma* som ikke enser geografiske og etniske skiller. Fienden står, og har alltid stått, utenfor dette fellesskapet. Selv om Sovjetunionen utpekes som en klar fiende i Azzams tekster, er han også åpent kritisk til USA. Dette til tross for at de stod på samme side som han selv i den aktuelle krigen.

Todelingen av verden i muslimer og ikke-muslimer gjenspeiler 700-tallets inndeling av verden i *dar al-islam* og *dar al-harb*. Azzam er sånn sett ikke nyskapende, men skiller seg til en viss grad fra andre islamister på 1900-tallet. Qutb og Faraj deler også verden i to, men er i motsetning til Azzam restriktive i forhold til hvem de regner som muslimer. Gerges omtaler Qutb og Faraj som religiøse nasjonalister fordi de ønsket å begynne kampen om etableringen av en islamsk stat i sitt eget hjemland Egypt. De prioriterte altså bekjempelsen av den nære fiende. Azzams variant av den islamske nasjonalismen gjorde at han så på en slik splittelse som skadelig for den islamske saken, og var heller inkluderende og samlende.

⁵⁰ Azzam, *Greetings and praise from Dr Abdallah Azzam to the Muslim Youth in the United States*.

⁵¹ Gerges, *The far enemy*, 72.

5 Defensiv jihad

Azzams tekster kan plasseres innenfor en islamsk tradisjon av *jihad*-doktriner som har eksistert siden middelalderen. I nyere tid har de islamske tekstene og diskusjonene om *jihad* tatt to meget forskjellige retninger. Den ene framstiller islam som en fredens religion og understreker at muslimene kan og vil leve side om side med andre religiøse grupper. Den andre retningen vil rettferdiggjøre muslimenes kamp mot imperialismen, og representerer en mer revolusjonær islamtolkning. Azzam tilhører den siste gruppen.

I forrige kapittel så jeg på hvilke grupper Azzam setter utenfor *umma*, og som dermed representerer en mulig trussel. Dette kapitlet tar for seg hvordan Azzam mener at muslimene skal reagere dersom trusselen blir reell ved at ”de andre” angriper *umma*. Fokuset i kapitlet vil ligge på defensiv krigføring, selv om Azzam ikke så for seg at *jihad* uten videre ville ta slutt med en seier i Afghanistan. Først vil jeg ta for meg hva Azzam legger i *jihad*-begrepet. Deretter vil jeg komme inn på *jihad* som plikt, og hvordan Azzam mener muslimene har forholdt seg til denne plikten. I siste del av kapitlet vil jeg ta for meg hva Azzam anser som målet med *jihad*.

Jihad som væpnet kamp

Som jeg var inne på i kapittel 2 kan *jihad* bety å anstrenge seg på Guds vei. Denne anstrengelsen kan ta flere former. Azzam mener på sin side at dersom begrepet *jihad* står alene, uten annen forklaring, kan det bare bety væpnet kamp.¹ Dette understreker han flere steder, for eksempel når han sier at i henhold til *sharia* har *jihad* samme betydning som *qital*, som betyr slag eller drepe:

Indeed whenever the word ‘Jihaad’ is spoken then verily it means al-Qitaal (fighting), and the phrase ‘Fee Sabeelillah’ (in the way of Allah) is spoken then surely it means al-Jihaad.²

Begrunnelsen for denne forståelsen av *jihad* kommer Azzam med i en gjennomgang av ordets lingvistiske betydning:

It is taken from *Juhud – Yajhadu – Juhdan*. So initially *al-Juhd* is with *Dhammah* or *Fathhah* which is *al-was’* (strength) or *at-Taaqah* (power), and it is said: *al-Juhd* (with

¹ Azzam, *Join the caravan*, 51.

² Azzam, *Al-Jihad linguistically and legally*.

Dhammah) is *al-was'* (strength) or *at-Taaqah* (power), and *al-Jadh* (with *Fathhah*) is *al-Mushaqqah* (hardship). *Al-Jahd* (with *Fattah*) is used as *al-Ghaayah* (i.e.) taken to the limits:

'They swore by Allah their strongest (*Jahda*) oaths (i.e. taken to the limits)' 5:53

Which means to complete and to end their promise. So *al-Juhd* and *al-Jihaad* linguistically is to sacrifice to ones utmost according to a person's ability with strength, in order to obtain the beloved or to avert the hated (...).³

Dermed utelukker altså Azzam *jihad* som en generell anstrengelse på Guds vei. I denne forbindelse tar han et oppgjør med en *hadith* han mener er fabrikkert. Profetens *sunna* (tradisjon) er lovens andre kilde, etter Koranen. Tradisjonen er nedtegnet i *hadith*-tekstene, men det stilles strenge krav til en *hadith* for at den skal kunne regnes som sann. Hadithspesialister vurderte *hadithenes* eventuelle sannhet ut fra troverdigheten til menneskene som fortalte den mens den ennå ble overført muntlig. Det avgjørende er om man kjenner gangen i formidlingen helt tilbake til Muhammed eller hans omgangskrets, og at det ikke er noen upålitelige ledd underveis. Ett eneste svakt eller uklart ledd i formidlingskjeden vil gjøre at *hadithen* regnes som svak, og som oftest vil den avvises. *Hadithen* som ikke er forbundet med profeten Muhammed selv, men med følgesvennene hans, har lavere status, selv om de likevel regnes som normative. Innholdet i en *hadith* er dermed ikke avgjørende i vurderingen av sannhetsgrad.⁴

Ifølge den *hadithen* Azzam ønsket å avskrive som falsk er *jihad* i betydningen væpnet kamp den lille *jihad*, mens den store *jihad* er den indre kampen mot det onde i en selv. Denne todelte *jihad*-forståelsen blir forsøkt tilbakevist av Azzam:

The saying, 'We have returned from the lesser Jihad (battle) to the greater Jihad,' which people quote on the basis that it is a hadith, is in fact a false, fabricated hadith which has no basis. It is a saying of Ibrahim bin Abi Ablah, one of the Successors, and it contradicts textual evidence and reality.⁵

Som det kommer fram av sitatet legger han hadithens opphav til en av følgesvennene, noe som gjør den svak. For det andre mener han at den står i et motsetningsforhold til både tekst og virkelighet. Dette er en innholdsbedømmelse av *hadithen*, noe som vanligvis ikke tas hensyn til i sannhetsvurderingen, fordi sanne *hadithen* skulle være inspirert av Gud, og mennesker skal ikke kunne vurdere om Gud tar feil.⁶ Her er altså Azzam i konflikt med den tradisjonelle metoden for *hadith*-vurdering. Azzam finner likevel støtte hos Ibn Taymiyya, som sier at

³ Ibid.

⁴ Knut Vikør. *Mellom Gud og stat: Ei historie om islamsk lov og rettsvesen* (Oslo: Spartacus, 2003), 47-49.

⁵ Azzam, *Join the caravan*, 51.

⁶ Vikør, *Mellom Gud og stat*, 47.

hadithen ikke har noen kjent kilde, og kan dermed ikke regnes som ekte.⁷ Faraj stiller seg bak dette og forklarer den påståtte forfalskningen som et forsøk på å redusere verdien av væpnet kamp, slik at muslimene ikke lenger vil slåss mot hyklere og vantroende.⁸

De versene i Koranen som omhandler *jihad* er til dels tvetydige. Enkelte vers begrenser for eksempel *jihad* til kun å gjelde defensiv krigføring, mens andre oppfordrer til angrepskrig. Under de første kalifene kom man fram til at de versene som omtales som sverdversene var de som skulle gi den endelige betydningen av *jihad*-begrepet.⁹ Azzam henviser til sverdversene for å klargjøre hva han legger i *jihad*. Han viser spesielt til vers 19-22 og 36 i sure 9, som er en oppfordring til å kjempe mot de vantro. Man skal ikke likestille religiøst arbeid, som betjening av en moské, med det å kjempe for Gud. De som kjemper står ifølge Azzam høyest hos Gud:

These verses are a definite and clear answer that Jihaad is better than maintaining and visiting the sacred Mosque, especially when we know that the reason for revealing these verses is the dispute among the companions over this issue. Reasons for revelation cannot be misconstrued, or altered, because its meaning is precise and straight to the point.¹⁰

Som jeg var inne på i kapittel 2 vokste den klassiske jihad-doktrinen fram fra sverdversenes aggressive forståelse av jihads natur. Fordi Azzam bygger sin forståelse av jihad på nettopp sverdversene, er tolkningen hans i tråd med middelalderens klassiske kanon.¹¹ På linje med Qutb og Faraj overførte han denne militante jihad-forståelsen til konfliktene i hans egen samtid, og representerte dermed en motsetning til modernistene som hadde framstilt jihad som en åndelig kamp.

Viktigst etter troen

Det er vanskelig å overdrive den vekten Azzam legger på *jihad*. Han sier for eksempel at ”Jihad is the highest peak of Islam” og at ”Jihad is the most excellent form of worship and by means of it the Muslim can reach the highest of ranks”.¹² I den islamske juridiske tradisjonen har det imidlertid vært ulike oppfatninger av hvor viktig plikten til å delta i *jihad* er, sammenlignet med for eksempel de fem søylene. De fem søylene representerer de religiøse pliktene mennesket har overfor Gud; trosbekjennelsen, rituell bønn, ramadanfaste,

⁷ Bonney, *Jihad*, 40, 117.

⁸ Faraj I Jansen, *The neglected duty*, 201.

⁹ Esposito, *Unholy war*, 35.

¹⁰ Azzam, *The will of Abdullah Yusuf Azzam*.

¹¹ Calvert, ”The striving shaykh”, 93.

¹² Azzam, *Join the caravan*, 39.

pilegrimsferden og almessen. Enkelte muslimer og muslimske grupper regner imidlertid *jihad* som den sjette søyle.¹³ Ifølge Azzam er *jihad* derimot viktigere enn de fem søylene. Dette vil jeg komme nærmere inn på i delen om *jihad* som religiøs plikt.

Azzam framstiller deltakelse i *jihad* som den viktigste forpliktelsen etter troen (*iman*) og han støtter seg i denne forbindelse på Ibn Taymiyya: "The first obligation after Iman is the repulsion of the enemy aggressor who assaults the religion and the worldly affairs".¹⁴ Også Faraj framstiller *jihad* som den høyeste formen for hengivenhet.¹⁵ Noe av årsaken til Azzams vektlegging av *jihad* er den historiske konteksten; at muslimene er under angrep og må forsvare seg. En annen årsak er at Azzam finner *jihad* i religionens kjerne:

Jihad and hijrah to Jihad have a deep-rooted role which cannot be separated from the constitution of this religion. A religion which does not have Jihad cannot become established in any land, nor can it strengthen its frame. The steadfast Jihad, which is one of the innermost constituents of this religion and which has its weight in the Scales of the Lord of the Worlds, is not a contingent phenomenon peculiar to the period in which the Quran was revealed; it is in fact a necessity accompanying the Caravan which this religion guides.¹⁶

Ingen muslim har god nok grunn til ikke å delta i kampene. Som sagt i kapittel 2 var det tidlig i islams juridiske tradisjon visse kriterier for å kunne erklære *jihad* eller kalle en krig for *jihad*. Et av disse gikk ut på at det var nødvendig med rett lederskap, et kriterium som også står sentralt i rettferdig krig-tradisjonen. Azzam mener på sin side at dersom muslimene skulle ha en kalif, er det tre tilfeller der muslimene ikke behøver kalifens tillatelse til å gå til *jihad*. Det første tilfellet er når kalifen ikke erklærer *jihad* selv om det er behov for det. Det andre tilfellet er når det at man må be om tillatelse, gjør at man mister sjansen til å delta i *jihad*. For eksempel kan man tenke seg situasjoner der det vil ta så lang tid å få tillatelse at man ikke får mulighet til å reise mens behovet for deltakelse oppleves som stort. Det tredje tilfellet er der man på forhånd vet at man ikke vil få tillatelse av kalifen.¹⁷ Dersom muslimene ikke har en kalif, er det ifølge Azzam likevel tillatt å erklære *jihad*. Muslimene skal kunne slåss selv om de ikke har rett lederskap. Han understreker at ikke en eneste lærd har sagt at forpliktelsen om å delta i *jihad* for å forsvare muslimsk land forsvinner med manglende islamsk lederskap. *Umma* kan ikke vente på at kalifatet gjeninnføres:

¹³ John L. Esposito. *Islam: The straight path*. (Oxford: Oxford University Press, 1991), 93.

¹⁴ Taymiyya ifølge Azzam, *Defense of Muslim lands*.

¹⁵ Jansen, *The neglected duty*, 10.

¹⁶ Azzam, *Join the caravan*, 25.

¹⁷ Azzam, *The will of Abdullah Yusuf Azzam*.

We do not wait for the Caliphate to be restored. Because, the Caliphate does not return through abstract theories, amassed knowledge and studying. Rather, jihad is the right way to reform the divided authorities to the ultimate authority of the Caliphate.¹⁸

Likevel er det viktig å være tro mot den lederen man har ute i felten: "Every group must have a leader. Obedience to the leader is a necessity in Jihad, and thus a person must condition himself to invariably obey the leader (...)." ¹⁹ Det åpnes altså ikke for at man skal kunne være åpent kritisk til hvordan lederen har planlagt gruppens gjennomføring av krigshandlinger. *Mujahedin* må opptre som en samlet størrelse for å ha mulighet til å nå målet om en islamsk stat. *Jihad* er middelet for å kunne gjeninnføre denne islamske staten. Samtidig kan det virke som *jihad* også er et mål i seg selv. Dette vil jeg komme tilbake til senere. Uansett om *jihad* er et middel eller et mål, er det en plikt selv om andre ikke deltar.²⁰ "Fighting alone pleases Allah".²¹

Ikke bare skal man kunne slåss alene. Som tidligere nevnt mener Azzam at muslimer må være med å slåss selv om de må slåss side om side med muslimer som har mangelfull kunnskap om islam og som ikke lever etter *sharia*. Det viktigste er at de er muslimer. Dette fordi de ikke-troende som man slåss imot gjør større skade enn mindre gode muslimer. Det er altså ikke avgjørende om de man slåss sammen med er dårlige eller korruperte muslimer så lenge fienden er *kafir*, bokfolket eller ateister.²² Plikten til å slåss er med andre ord rangert så høyt at indre motsetninger mister sin betydning.

Når forsvar blir plikt

Azzam deler *jihad* inn i offensiv og defensiv krig. Offensiv krig er når *mujahedin* angriper fiendens territorium:

Where the Kuffar are not gathering to fight the Muslims. The fighting becomes Fard Kifayah with the minimum requirement of appointing believers to guard borders, and the sending of an army at least once a year to terrorise the enemies of Allah. It is a duty of the Imam to assemble and send out an army unit into the land of war once or twice every year. Moreover, it is the responsibility of the Muslim population to assist him, and if he does not send an army he is in sin.²³

Offensiv krigføring blir imidlertid ikke vektlagt i tekstene til Azzam, og heller ikke i denne oppgaven. Viktigere i denne sammenheng er at den offensive *jihad* er *fard kifayah*, en

¹⁸ Azzam, *Defense of Muslim lands*.

¹⁹ Azzam, *Join the caravan*, 53.

²⁰ Azzam, *Defense of Muslim lands*.

²¹ Ibid.

²² Ibid.

²³ Ibid.

kollektiv plikt. Kort fortalt går dette ut på at det muslimske fellesskapet som helhet har ansvar for å stille med tilstrekkelig store styrker til å kunne lykkes i en militæraksjon. Dersom et stort nok antall individer tar på seg ansvaret og deltar i krigen, fritas hele det muslimske fellesskapet for synd. Dersom ingen tar på seg ansvaret, mener Azzam derimot at hele *umma* er syndige:

It is the Fard that if performed by some, the obligation falls from the rest. The meaning of Fard Kifaya, is that if there are not enough people that respond to it, then all the people are in sin. If sufficient amount of people respond, the obligation falls from the rest. The call for it in the beginning is like the call for establishing a Fard Ayn,²⁴ but it differs in that a Fard Kifaya is absolved by the performance of some of the people. But a Fard Ayn is not absolved by any number of people performing it.²⁵

Her kommer det fram at både den kollektive og den individuelle plikten i utgangspunktet er lik, i og med at alle er ansvarlige. I den kollektive plikten løses imidlertid den enkelte fra ansvaret når et tilstrekkelig antall mennesker utfører plikten. Slik er det ikke når noe er en individuell plikt, som defensiv *jihad* er. Da er alle ansvarlige, uansett hvor mange andre som deltar. Defensiv *jihad* handler om å få de vantro ut fra muslimske områder. Azzam gir følgende kriterier for at deltakelse i en krig blir en individuell plikt:

- 1) If the Kuffar enter a land of the Muslims.
- 2) If the rows meet in battle and they begin to approach each other.
- 3) If the Imam calls a person to march forward then they must march.
- 4) If the Kuffar capture and imprison a group of Muslims.²⁶

Her kommer det fram at i en krig eller i en krigslignende tilstand er ikke *jihad* som *fard ain* begrenset til bare å gjelde forsvar av eget territorium, men gjelder også det å følge imamens ordre og å frigjøre muslimer som er tatt til fange av ikke-muslimer. For eksempel gjelder dette når en muslimsk kvinne er tatt til fange.²⁷ Likevel mener Azzam at om en ikke-troende bruker muslimer som menneskelige skjold er det en plikt å slåss mot han, selv om det vil bety at man må drepe muslimer. Dette vil jeg komme tilbake til senere. Forståelsen av *jihad* som en individuell plikt når fienden angriper eller okkuperer muslimsk land, er ifølge Gerges ikke et fullstendig brudd med klassisk *fiqh* (rettsvitenskap).²⁸ I inndelingen i to typer plikt kan Azzam støtte seg på middelalderens islamske jurister.²⁹ Azzams *jihad*-begrep var på den andre siden

²⁴ Individuell plikt.

²⁵ Ibid.

²⁶ Azzam, *Defense of Muslim lands*.

²⁷ Azzam, *Join the caravan*, 36.

²⁸ Gerges, *The far enemy*, 135-136.

²⁹ Calvert, "The striving shaykh", 94.

mer begrenset og defensivt enn hos en del andre ideologer, som Zawahiri og Qutb. Dette setter Azzam i en posisjon mellom disse revolusjonære på den ene siden, og klassisk *fiqh* på den andre.³⁰ Denne tolkningen av defensiv *jihad* som en individuell plikt, har det vært lite uenighet om blant de som har deltatt i *jihad* fra 1970-tallet til midten av 1990-tallet.³¹

Religiøs plikt

Jihad omtales av Azzam som ”the General March”, som skal beskrive muslimenes kamp om de områdene fienden har gått inn i. Han kommer videre med en rekke bevis for ”the General March” og rettferdiggjørelser av denne. For eksempel henviser han til Koranen 9:41: ”Dra ut, lette eller tunge, og gjør innsats for Guds sak med liv og eiendom! Dette er det beste for dere, om dere bare visste.” Om man ikke utfører denne plikten vil man bli straffet og erstattet av et annet folk.³²

Som sagt sidestiller Azzam *jihad* med andre religiøse plikter mennesket har overfor Gud (*ibada*). *Ibada* står i et motsetningsforhold til *muamalat*, som regulerer sosiale relasjoner, men begge har sitt utgangspunkt i *sharia*. *Ibada* regulerer ritualene foreskrevet i islamsk lov og gir blant annet retningslinjer for de fem søylene i islam.³³ Rudolph Peters sier at *jihad*-doktrinens viktigste funksjon er at den motiverer og mobiliserer muslimer til å gå til kamp mot ikke-muslimer ved å framstå som en religiøs plikt.³⁴ Azzam understreker at det er enighet blant de tre imamene Abu Hanifah (699-767), Malik Ibn Anas (713-795) og Muhammad Ibn Idris al-Shafi` (767-820), som har gitt navn til hver sin lovskole, når det gjelder å sidestille *jihad* (som *fard ain*) med bønn og faste. Ibn Hanbal (780-855) prioriterer på sin side bønningen.³⁵ Ved et par anledninger har Azzam satt *jihad* opp mot søylene. I *Join the Caravan* sidestilles *jihad* med bønn og faste: ”The one who forbids a young man from Jihad is no different from the one who forbids him from Prayer and Fasting”.³⁶ I *Defense of Muslim lands* er fremstillingen en litt annen. Her sier han at *jihad* er viktigere enn de fem søylene. Når *jihad* får forrang foran søylene, fritas muslimene som deltar i krigen fra flere av forpliktelsene søylene representerer: ”The prayer may be delayed, joined together, it’s Rakat’s reduced or it’s positions altered when in jihad” og ”(...) the mujahid can break his fast in Ramadan”.³⁷

³⁰ Gerges, *The far enemy*, 135-136.

³¹ Ibid, 117.

³² Azzam, *Defense of Muslim lands*.

³³ Vogt, *Islams hus*, 134 ; Netton, *A popular dictionary of Islam*, 109.

³⁴ Peters, *Jihad in classical and modern Islam*, 5.

³⁵ Azzam, *Join the caravan*, 50.

³⁶ Ibid, 47.

³⁷ Begge sitater fra Azzam, *Defense of Muslim lands*.

Azzam viser også at *jihad* er rangert høyere enn søylene når han sier at i motsetning til pilegrimsferden er *jihad* en plikt selv i vanskelige tider. Dette gjelder angrepskrig, og levner derfor liten tvil om at defensiv *jihad* er en ubetinget plikt.³⁸ Om dette er det, ifølge Azzam, ingen uenighet:

If the enemy comes close to the Land of Islam (*Dar-ul-Islam*) without actually entering it, it is also necessary that the people should go out to face them until the Religion of Allah prevails, the territory is protected, its heartland is safeguarded, and the enemy is subdued. There is no disagreement regarding any of this.³⁹

Azzam mener det til alle tider har vært enighet blant *ulama*, lovskolene, *mujahedin* og fortolkere av Koranen om at når ikke-troende går inn i et muslimsk land, blir *jihad* en individuell plikt. Dette gjelder for de som bor i landet og for muslimene som bor i nærheten.⁴⁰ Azzam henviser igjen til Ibn Taymiyya, som sier at dersom fienden angriper er det ikke tid til diskusjoner.⁴¹ Det er knapt tid til å innhente tillatelse til å kunne delta i krigen. I denne forbindelse kommer det igjen fram at grensen mellom individuell og kollektiv plikt i utgangspunktet kan virke noe flytende, hva gjelder plikten til krigsdeltakelse:

(...) permission is required in Fard Kifaya, only after sufficient numbers of mujahideen have been assembled to be able to fulfil the Fard. Before this sufficiency is attained, the call is directed to all and is obligatory upon all, but is absolved by the performance of some. There is no difference between Fard Kifaya and Fard Ayn before the sufficiency (Kifaya) is met.

Before the sufficiency, there is no seeking of permission. Permission is sought for only after it is known from the Muslims in the battle field that the required numbers have been assembled to enable the fulfilment of the Fard.⁴²

Plikt for hvem?

Når *jihad* er individuell plikt mener Azzam at deltakelse er viktigere enn for eksempel å adlyde foreldrene, en plikt som også er individuell. Grunnen er at man i *jihad* beskytter religionen, mens det å adlyde sine foreldre handler om individet. Beskyttelse av religionen er viktigere enn å beskytte individet.⁴³ I en forsvarskrig skal man i prinsippet ikke være avhengig av tillatelse fra noen: "In this condition, no permission is required from, the husband for the wife, the parent for the child, the creditor for the debtor."⁴⁴ Azzam henviser også her til Koranen 9:41, hvor det står at man skal kjempe ("march forth") enten man er tung eller lett.

³⁸ Ibid.

³⁹ Azzam, *Join the caravan*, 29.

⁴⁰ Azzam, *Defense of Muslim lands*.

⁴¹ Ibid.

⁴² Ibid.

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Ibid.

Han tar deretter for seg flere ulike betydninger av tung og lett, og sier at i denne sammenhengen vil den rette forståelsen være at alle muslimer skal være med å kjempe, uansett om det er enkelt eller vanskelig for den enkelte å delta.⁴⁵

Som i diskusjonen rundt hvem og hva som er legitime mål, er det i spørsmål om plikt viktig å skille mellom hvem som regnes som stridende og hvem som regnes som ikke-stridende. Plikten til å delta i *jihad* gjelder ikke bare voksne stridsdyktige menn. Ifølge Azzam kan kvinner også delta, men for dem vil oppgavene helst ligge utenfor slagmarken, og det er visse restriksjoner på når hun kan reise. Selv om plikten er like mye tilstede for kvinnen som for mannen og hun ikke trenger tillatelse fra sin ektemann eller verge, må hun for eksempel reise sammen med en *mahram* (en mann det ikke er tillatt for henne å gifte seg med).⁴⁶

Allah has not excused anybody to abandon Jihad other than the ill, the cripple and the blind, as well as children who have not yet reached puberty, women who have no way of emigrating and performing Jihad and those advanced in years. In fact, it is better for even the sick person whose illness is not serious, as well as the cripple and the blind person, if they are able to make their way to the training camps in order to join the Mujahideen, teach them Quran, talk to them and encourage them to be brave, just as Abdullah bin Umm Maktuum did in Uhud.⁴⁷

Dersom de som blir angrepet ikke klarer å holde fienden tilbake på egen hånd, enten fordi de ikke er sterke nok eller fordi de ikke oppfyller forpliktelsene sine, vil plikten bli forskjøvet i sirkler til først å gjelde de som bor nærmest, og så lenger og lenger unna. Til slutt vil forpliktelsen gjelde hele verden.⁴⁸ Som sagt i kapittel 4 så Azzam på alle verdens muslimer som en samlet enhet. Plikten gjelder dermed alle muslimer fordi de i realiteten tilhører ett og samme land:

The jurists have documented that the lands of the Muslims are like a single land, so that whichever region of the Muslims' territory is exposed to danger, it is necessary that the whole body of the Islamic Ummah rally together to protect this organ which is exposed to the onslaught of the microbe.⁴⁹

Denne plikten til å forsvare det islamske området (*dar al-islam*) gjelder helt til de vantro er ute, eller til "(...) the lands are purified from the pollution of the disbelievers".⁵⁰

⁴⁵ Azzam, *Join the caravan*, 27.

⁴⁶ Ibid, 28.

⁴⁷ Ibid, 52.

⁴⁸ Azzam, *Defense of Muslim lands*.

⁴⁹ Azzam, *Join the caravan*, 46.

⁵⁰ Ibid, 28.

Forsvar av et islamsk hjemland

Det er som en kommentar til Azzams påstand om at plikten til *jihad*-deltakelse blir forskjøvet sirkelvis utover ved behov, at Richard Bonney sier “(...) the aggressive jihad could be proclaimed as self-defence.”⁵¹ Peters påpeker at et trekk ved det han omtaler som fundamentalistiske *jihad*-teorier er at de åpner for at *jihad* kan være en individuell så vel som en kollektiv plikt, og at de fremmer både offensiv og defensiv *jihad*.⁵² Azzam sier selv at det bare er i forsvarskriger det er en individuell plikt å delta. Med en oppfattelse av at et angrep på én muslim som en krenkelse av alle, vil krigføringen kunne bli forstått som forsvar, og dermed en krigsetisk sett legitim handling.

I spørsmålet om hva det er man forsvarer mener muslimbroren Sayyid Qutb at det er behov for å utvide betydningen av det defensive til også å gjelde forsvar av mennesket mot alt som begrenser dets frihet. Først da kan man forstå at islam handler om å befri mennesket fra å være underordnet andre mennesker og å etablere Guds styre på jorda.⁵³ Qutb understreker videre at det å gå til *jihad* ikke handler om å forsvare hjemlandet sitt:

Those who say that Islamic **Jihaad** was merely for the defense of the ‘homeland of Islam’ diminish the greatness of the Islamic way of life and consider it less important than their ‘homeland’. This is not the Islamic point of view, and their view is a creation of the modern age and is completely alien to Islamic consciousness. What is acceptable to Islamic consciousness is its belief, the way of life which this belief prescribes, and the society which lives according to this way of life. The soil of the homeland has in itself no value or weight. From the Islamic point of view, the only value which the soil can achieve is because on that soil God’s authority is established and God’s guidance is followed; and thus it becomes a fortress for the belief, a place for its way of life to be entitled the ‘homeland of Islam’, a center for the movement for the total freedom of man.⁵⁴

For Qutb var ikke islams hjemland et geografisk område, men heller den islamske tro, livsførsel og det islamske samfunn.⁵⁵ Azzam ville på sin side forsvare den afghanske staten, men han ser på det å forsvare egne landområder som et skritt på veien mot et overordnet mål om en islamsk stat der alle kan være frie. *Jihad* blir med andre ord rettferdiggjort som et politisk virkemiddel. Ifølge Hegghammer er forsvar av muslimenes områder viktigere enn staten og politiske systemer. Her markerte Azzam avstand til egyptiske islamister som gikk til kamp mot egne myndigheter.⁵⁶ Det vil på ingen måte si at Azzam står i opposisjon til Qutb på dette punktet. Målet om et islamsk samfunn er felles for dem begge, men Azzams vei til dette

⁵¹ Bonney, *Jihad*, 357.

⁵² Peters, *Jihad in classical and modern Islam*, 130.

⁵³ Qutb, *Milestones*, 62.

⁵⁴ Ibid, 71-72.

⁵⁵ McGregor, “‘Jihad and the rifle alone’”, 95.

⁵⁶ Hegghammer, ”Abdallah Azzam, l’imam du jihad”, 135.

målet går i første omgang ut på forsvar av konkrete landområder, heller enn forsvar av en bestemt ideologi. Kontroll over et landområde vil danne en viktig basis for videre utvikling av et islamsk samfunn:

Establishment of the Muslim community on an area of land is a necessity, as vital as water and air. This homeland will not come about without an organised Islamic movement which perseveres consciously and realistically upon Jihad, and which regards fighting as a decisive factor and as a protective cover.⁵⁷

På et slikt muslimsk område vil man altså kunne bygge opp en militær styrke med det formål å vinne tilbake tapt land. Dette mente Azzam bare ville være mulig på fritt muslimsk land, ikke som en undertrykket gruppe, som den Faraj representerte, som først måtte slåss mot egne myndigheter. Afghanistan var ment å skulle bli en slik base, hvor man kunne forberede senere militær virksomhet.⁵⁸

Sivile tap

Muligheten til å drepe uskyldige i en krig faller inn under *jus in bello* i rettferdig krigstradisjonen, og doktrinen om dobbel effekt. Som sagt kan denne doktrinen brukes til å forsvare uintenterte drap og skader på sivile i en krigssituasjon. I klassisk islam har man regnet hele folkegrupper som fiender, noe som også gjør enkeltmedlemmene i disse gruppene til fiender. Likevel har profetens *sunna* vist at Muhammed har gått imot drap på blant annet kvinner og barn, selv i krig.⁵⁹ Muhammed skilte altså mellom stridende og ikke-stridende. Ifølge Kelsay vil grupper som motsetter seg islamske lederes tilegnelse av legitime mål kunne bekjempes, men man kan altså bare rette våpen mot de som utgjør en *militær* trussel.⁶⁰ Al-Shaybani og hans kolleger på 700- og 800-tallet mente imidlertid at så lenge man sikter på fienden vil drap på sivile være en indirekte effekt av en legitim handling.⁶¹ Azzam har i teksten *The islamic ruling with regards to killing women, children and elderly in a situation of war* gått nærmere inn på dette skillet. I utgangspunktet er han enig i at man bare skal nedkjempe de som selv deltar i krigshandlinger:

(...) there is no need to kill women, because of their weakness, unless they fight. Children and monks are not to be killed intentionally, unless they mix with the Mushrikeen, and, [therefore], we are unable to attack the fighting Mushrikeen alone, in this case we fire at

⁵⁷ Azzam, *Join the caravan*, 33.

⁵⁸ Hegghammer, "Abdallah Azzam, l'imam du jihad", 135-136.

⁵⁹ Kelsay, *Islam and war*, 62.

⁶⁰ Kelsay, *Al-Shaybani and the Islamic law of war*, 70.

⁶¹ *Ibid*, 72.

det Mushrikeen, but we do not aim at the weak (i.e. non-fighting women, monks, and children).⁶²

Begrunnelsen for at man ikke skal drepe sivile er blant annet at dette vil skape hat i generasjoner framover. Også i teksten *The solid base* legger Azzam begrensninger på krigføring. Her kommer han inn på at det å bære våpen krever lang forberedelse. Uten trening vil man kunne utgjøre en trussel for folks sikkerhet.⁶³

Til tross for disse restriksjonene åpner Azzam for krigshandlinger som gjør at man med stor sannsynlighet vil kunne forutse at sivile liv vil gå tapt. For eksempel sier han at selv om det ikke er tillatt å drepe blinde og funksjonshemmede, er det tillatt å oversvømme eller brenne ned byen de bor i.⁶⁴ Årsaken er Azzams syn på forsvaret av muslimske områder som så viktig at det kan rettferdiggjøre drap på sivile. Når Azzam mener å se nødvendigheten av sivile tap, også blant muslimene, støtter han seg på Ibn Taymiyya. Det viktigste, ifølge disse to, er å beskytte det muslimske fellesskapet fra *fitna* og *shirk* og beskytte religionen, jord og eiendom, selv om noen få sivile må ofres, også om de er muslimer.⁶⁵

Muligheten for forhandlinger

Et generelt trekk hos islamske tenkere i nyere tid er at de er mest opptatt av *jus ad bellum*.⁶⁶ Dette trekket er tydelig i Azzams tekster. *Jus in bello* er bare nevnt noen få steder. Som jeg var inne på i kapittel 2 går *jus in bello*-prinsippene ut på proporsjonalitet og at sivile ikke skal være direkte mål for militære handlinger. Disse prinsippene er også sentrale i islams krigsetikk. Fordi Azzam gir krigsspørsmål en grundig behandling i tekstene sine, er det merkelig at han, med unntak av enkelte betraktninger rundt doktrinen om dobbelt effekt og uunngåelige sivile tap, kan gi et inntrykk av at målet med krig er så viktig at det legitimerer ethvert middel.

Azzam skriver lite om etikk i en krigssituasjon, men diskuterer likevel fredsforhandlinger som en mulig vei ut av en konflikt. Retten til å inngå fredsavtaler har i tidlig islam ligget hos profeten og hans etterfølgere. Ifølge Khadduri har dette i praksis fungert slik at tropledere ute i felten likevel har fått myndighet til å inngå slike avtaler med de ikke-troende på okkupert område, så lenge de ikke-troende betalte en avgift (*jizyah*). Selv

⁶² Azzam, *The Islamic ruling with regards to killing women, children and elderly in a situation of war*.

⁶³ Azzam, "The solid base".

⁶⁴ Ibid.

⁶⁵ Azzam, *Defense of Muslim lands*.

⁶⁶ Kelsay, *Islam and war*, 69.

om senere kalifer har fulgt dette mønsteret, har islamske jurister forsøkt å innskrenke mulighetene til å inngå avtaler med fienden til bare å gjelde de tilfellene der det var nødvendig ut fra muslimenes interesser.⁶⁷

Ifølge Azzam er det ikke tillatt å starte slike forhandlinger med fienden før muslimene har en autoritet som kan ta vare på deres interesser. Det er heller ikke tillatt å starte forhandlinger i de første fasene i en konflikt. Skal man starte forhandlinger etter hvert som konflikten har pågått en stund, er muslimenes forhandlingsmuligheter underlagt klare begrensninger. Det er først etter at en islamsk stat er etablert, at ingenting hindrer muslimene i å inngå en pakt.⁶⁸ Azzam sier at de lærde likevel strides om hvorvidt det i det hele tatt er tillatt å inngå en fredsavtale med ikke-troende. Han selv mener altså det er tillatt dersom avtalen er god for muslimene og dersom ingenting i avtalen oppløser eller korrupperer den. Eksempler på slike forhold vil være:

1. Det er ikke tillatt å ta med en del i avtalen som vil gi ikke-troende områder som er under muslimenes kontroll. Det er fordi dette landet ikke tilhører noen andre enn Gud. Med andre ord kan man ikke forhandle med russerne før de trekker seg ut av Afghanistan, eller med israelerne før de trekker seg ut av Palestina.

2. Når *jihad* blir individuell plikt er avtalen oppløst. Da er det ikke tillatt med fred.

3. Forhold i avtalen som gjør at man må gi opp *sharia* eller islamsk praksis oppløser avtalen.

4. Det er ikke tillatt å inngå en avtale som ydmyker muslimene.

5. Dersom avtalen går imot deler av *sharia* er den ikke gjeldende. For eksempel kan avtalen ikke åpne for at ikke-troende skal kunne få oppholde seg på den arabiske halvøy og i Mekka og Medina. Avtalen kan heller ikke hindre muslimske kvinner i å sendes tilbake til muslimske områder om de holdes hos ikke-troende.

6. Det er ikke tillatt å inngå en avtale som fremmer de ikke-troendes religiøse praksis i et muslimsk land. Dette inkluderer bygging av kirker, klostre, samt misjon. Derfor vil enhver avtale om politisk løsning i Palestina være ugyldig. I Afghanistan er det likevel tillatt under følgende forhold: dersom russerne trekker seg ut av muslimske områder, dersom det blir etablert en islamsk stat i Afghanistan og russerne ikke blander seg inn i den senere utviklingen, russernes tilbaketrekning må være betingelsesløs og russerne må anerkjenne *mujahedin* og be om fred med dem.⁶⁹

⁶⁷ Khadduri, *The law of war and peace in Islam*, 82.

⁶⁸ Azzam, *Defense of Muslim lands*.

⁶⁹ Ibid.

I en gjennomgang av flere fredsavtaler inngått av muslimene gjennom historien, merker Khadduri seg at avtaler med grupper som ikke var okkupert av muslimene har vist seg å være inngått når det var militært nødvendig for muslimene, som når fienden var overlegen eller når muslimene har hatt interne konflikter.⁷⁰ Dette underbygger ifølge Khadduri oppfatningen til de juristene som mener at muslimene er i et konstant krigsforhold til de ikke-troende. Fordi et krigsforhold da vil være det naturlige forholdet disse gruppene imellom, vil en avtale bli en midlertidig våpenhvile heller enn en fredsavtale.⁷¹ Azzams seks punkter fremstår som kompromissløse. Som en motsetning til hva Khadduri tidligere har observert, viser de at for Azzam vil det være uaktuelt å inngå en fredsavtale som militært underlegen. De legger heller premisser for de tilfellene der muslimene har seiret eller er i ferd med å seire. Likevel viser de at Azzam åpner for et potensielt fredelig forhold til deler av den ikke-muslimske verden. Dersom muslimene ikke taper ansikt eller land kan de i prinsippet inngå en avtale med motparten for å unngå at konflikten gjenoppstår eller tilspisser seg ytterligere.

Muslimenes svik

Jeg var tidligere inne på betydningen av landområder som basis og utgangspunkt for islamsk samfunnsutvikling. Betegnelsen ”solid base” er blitt brukt om disse landområdene. Teksten *The solid base* viser imidlertid til en annen betydning av denne betegnelsen. Her brukes den om en gruppe mennesker som ofrer alt og danner den nødvendige fortroppen i kampen for etableringen av en islamsk stat.⁷² Denne fortroppen har imidlertid fått få etterfølgere. Azzam uttrykker skuffelse og sorg over muslimenes manglende vilje til å slåss for islam. Kun ytterst få har vært villige til å ofre seg:

The men who know are few; those who act are even fewer. Those who perform Jihad are rarer and more scarce, and those who remain steadfast on this Path are hardly sufficient to be mentioned.⁷³

Det å spille på muslimenes skyldfølelse synes å være en svært bevisst strategi i Azzams krigsmobilisering. Han sier at i tiden som har fulgt de første rettlejede generasjonene har muslimene ikke etterlevd Guds lov, fordi de har unnlatt å delta i *jihad*.⁷⁴ Azzam er fullt klar over problemene med å være med i *jihad* over tid. Få holder seg på den rette vei og han

⁷⁰ Khadduri, *The law of war and peace in Islam*, 96.

⁷¹ Ibid.

⁷² Azzam, ”The solid base”. Se også kommentar i Thomas Hegghammers oversettelse: Abdullah Azzam. ”La base solide”, 2005. I Kepel, *Al-Qaida dans le texte*, 210.

⁷³ Azzam, *Join the caravan*, 20.

⁷⁴ Azzam, *Defense of Muslim lands*.

advarer mot at det kan komme til å bli hardt, også for de som startet kampene med den største iver. For å kunne takle de utfordringer og vanskeligheter *jihad* fører med seg, er det derfor viktig at ønsket om å delta i krigen sitter dypt.⁷⁵ Vel så viktig er det rette selskap underveis i krigen. Skulle man møte på noen som tvilte på verdien og viktigheten av *jihad* er det best å holde seg borte fra dem.⁷⁶

Muslimenes svik har ført til at de har mistet kontrollen over en rekke land og landområder. De har måttet betale en dyr pris for å ha forsømt sin plikt:

So, the bloody tale of Bukhara, the narrative of mutilated Palestine, blazing Aden, enslaved peoples, the sorry stories of Spain, the terrible accounts of Eritrea, sore Bulgaria, the tragedy of Sudan, the devastated remnants of Lebanon, Somalia, Burma, Caucasia and its deep wounds, Uganda, Zanzibar, Indonesia, Nigeria ... All these slaughters and tragedies are the best lesson for us. Will we take admonishment from the past before we lose the present? Or will history repeat itself over us while we swallow degradation, fall into oblivion as those before us did, and lose just as they lost?⁷⁷

Moralen her er åpenbart at muslimene ikke skal begå den samme feilen på nytt. Dersom de reiser til Afghanistan og blir med i krigen kan de unngå at de vantro tar over makten også der. Azzams budskap er derfor at man nå må konsentrere seg om Afghanistan og Palestina. Situasjonen i disse to landene blir av Azzam omtalt som muslimenes største problemer. Beskyttelse av Afghanistan og Palestina mot fiendens planer om å overta makten i denne regionen, ville være med på å beskytte hele området.⁷⁸ Dette er noe av kjernen i Azzams tekning; forklaringen på hvorfor han kobler *jihad* i så stor grad til plikt, og hvorfor det er ved gjennomføring av *jihad* at islam og det muslimske *umma* skal beskyttes. *Jihad* vil være menneskehetens eneste mulighet til et godt liv på jorda, ikke minst fordi det vil være med på å beskytte og bevare hellige steder.⁷⁹

Hvor store deler av *umma* som regnes som syndige på grunn av manglende krigsdeltakelse avhenger av den enkelte krigen. Når *jihad* er en kollektiv plikt vil det som sagt være tilstrekkelig at et stort nok antall tar ansvar og deltar i kampene. Resten vil da være syndfrie.⁸⁰ Når *jihad* er individuell plikt tillegges derimot alle skyld. Ifølge Azzam gjelder dette så lenge ikke-muslimer sitter ved makten i land som en gang har vært muslimske.⁸¹ I tillegg til å tillegge alle muslimer skyld kommer det nok en gang fram at Azzam

⁷⁵ Azzam, *Join the caravan*, 54.

⁷⁶ Ibid, 56.

⁷⁷ Ibid, 49.

⁷⁸ Azzam, *Defense of Muslim lands*.

⁷⁹ Azzam. *The will of Abdullah Yusuf Azzam*.

⁸⁰ Azzam, *Defense of Muslim lands*.

⁸¹ Ibid.

sammenligner *jihad* med de fem søylene i islam. Denne sammenligningen gjelder også for synden det er å holde noen borte fra *jihad*:

A person who discourages people from Jihad is like the one who discourages people from Fasting. Whoever advises an able Muslim not to go for Jihad is just like the one who advises him to eat in Ramadan while he is healthy and in residence.⁸²

I samme tekst, noen sider tidligere, regnet Azzam imidlertid synden ved ikke å delta i *jihad* som større enn det å spise under ramadan eller for en velstående person å unngå og gi *zakah* (almisse).⁸³

Selv om alle muslimer skal ha ansvar for å delta i *jihad* er det ikke slik av kravene som stilles til den enkelte er de samme. Med henvisning til Koranen 9:91-92, sier Azzam at hvert menneske må bidra ut fra egne forutsetninger.⁸⁴ Derfor er det ulike grader av synd for forskjellige grupper mennesker:

The sin is measured according to one's authority or capabilities. The sin for the Ulama, Leaders, and Da'i, who are well known in their communities, is greater than for the ordinary civilian.⁸⁵

Noen er imidlertid helt unntatt synden. De som ikke er syndige selv om de ikke deltar i *jihad*, her med tanke på krigen i Afghanistan, er de som har en av følgende unnskyldninger: 1) De som har kone og barn som ikke har inntekt dersom mannen drar. Men dersom han har mulighet til å finne en måte å forsørge dem på mens han er borte er han syndig om han ikke drar. 2) De som ikke får visum til Pakistan. 3) De som ikke får pass, eller om myndighetene nekter dem å reise fra flyplassen. 4) De som har foreldre som ikke har andre til å passe på seg og forsørge seg om de reiser. Det aksepteres ingen unnskyldninger utenom disse fire. Frykt for å bli avhørt av etterretningstjenesten i hjemlandet når de kommer tilbake er for eksempel ikke tilstrekkelig grunn til å bli hjemme.⁸⁶

I kildene mine er altså Azzams forståelse av synd og svik nærmest uløselig knyttet til *jihad*. Qutb og Faraj så på sin side også på generell livsførsel når de pekte ut fiendene sine, eller på samfunnsstyringen når fienden var en statsleder. Fordi Azzam ser problemet med manglende krigsdeltakelse som forholdsvis konkret, er løsningen på dette problemet tilsvarende klar, nemlig krigsdeltakelse og endelig martyrdøden:

⁸² Azzam, *Join the caravan*, 55

⁸³ Ibid, 28.

⁸⁴ Ibid, 59

⁸⁵ Azzam, *Defense of Muslim lands*.

⁸⁶ Azzam. *Join the caravan*, 58-59.

O' youths! O' sons of Islam! What will cleanse our sins? What will purify our mistakes?
And what will clean our dirt? It will not be washed except with the blood of martyrdom,
and know that there is no path except this Path.⁸⁷

Mål

I den aktuelle konteksten på 1980-tallet var målet med *jihad* i Afghanistan å jage kommunistene over grensen til Sovjetunionen, så afghanerne kunne etablere en islamsk stat bygget på *sharia*. Hevet over dette mener Azzam at *jihad* også har overordnede mål, både for *umma* som helhet, og for den enkelte muslim. I rettfærdig krig-tradisjonen vil målet med krigen komme inn under kriteriet for rett intensjon, nemlig rettfærdig fred. Kravet om rett intensjon finnes også i islamsk krigsetikk, men i motsetning til den vestlige tradisjonen er Azzams intensjon uløselig knyttet til religion.

Kalifatet

Azzam mente *jihad* angikk alle muslimer i hele verden. Dermed ble afghansk *jihad* universell. Det var avgjørende at kampene fortsatte inntil kalifatet var etablert og islams lys kunne skinne over hele verden.⁸⁸ Etter profetens død i 632 måtte muslimene avgjøre hvordan samfunnet skulle styres videre. Løsningen ble at makt og myndighet ble overført til en kalif, en ”stedfortreder”. Ved siden av blant annet politisk og militær kontroll, var kalifen ansett som en beskytter og forsvarer av troen, ved å følge og spre Guds lov. Likevel har det muslimske fellesskapet gjennomgått sterk splittelse. Det å erklære *jihad*, som i utgangspunktet var kalifens oppgave, ble etter hvert utført av enhver politisk leder som kunne finne støtte hos en imam.⁸⁹ Kalifatet opphørte i 1924, da den tyrkiske presidenten Kemal Atatürk ville endre den tyrkiske identiteten i en mer sekulær og nasjonalistisk retning.

Azzams mål om at hele *umma* igjen skulle samles under én leder, er helt i tråd med det jeg tidligere har sagt om hans syn på muslimene som en samlet enhet uten fokus på indre motsetninger. *Jihad* var det viktigste middelet for å nå målet om gjeninnføring av kalifatet og etablere en islamsk samfunnsorden. Dermed kan krig, som politisk virkemiddel, i teorien framstå som en nøytral handling i seg selv. Azzam er han klar over at veien dit kommer til å bli hard. Dannelsen av en slik stat krever arbeid, og med arbeid følger smerte.⁹⁰ Det er nettopp

⁸⁷ Azzam, *Martyrs*.

⁸⁸ *Sheik Abdullah Azzam* ; Bergen, *Holy War. Inc.*, 55-56 ; Omar, *The striving sheik: Abdullah Azzam*.

⁸⁹ Hakim Hazim og Robert J. Bunker. “Perpetual jihad: striving for a caliphate”. *Global crime* 7, nr 3-4, 2006:428-445.

⁹⁰ Azzam, *Join the caravan*, 34.

veien til opprettelsen av en islamsk stat som er fokus hos Azzam. I tekstene hans er kalifatet nevnt som et nærmest abstrakt mål, uten inngående beskrivelser av hvordan han ser for seg en slik stat. Likevel sier McGregor at ”Azzam’s long-term goal was the re-establishment of the Islamic Caliphate (Ar. *khalifa*), a far more ambitious plan than was ever conceived by Qutb or the Muslim Brothers.”⁹¹ Det muslimske brorskapets mål er også etableringen av en islamsk stat, uten at krig nødvendigvis trenger å være middelet. Innføringen av *sharia* er avgjørende: ”In setting the state apart from the revelation, Muslims had rebuked God by the creation of a *shirk*”.⁹² Hos Faraj var målet innføring av en islamsk stat i hans eget lokalsamfunn, en stat som i første omgang ikke trengte å gå utover Egypts grenser. For Azzams del kan man diskutere om han egentlig mener hele verden når han snakker om dannelsen av den ideelle islamske staten. Av tekstene hans kan det virke som at han begrenser sin globale agenda til å gjelde de landene som allerede har vært under muslimsk styre: Palestina, Bokhara, Libanon, Chad, Eritrea, Somalia, Filippinene, Burma, Sør-Jemen, Tasjkent og Andalusia. Uansett hvilke av landene han vil inkludere i den islamske staten, vil han bygge ned de nasjonale skillelinjene til fordel for et islamsk fellesskap.

Uavhengig av om den islamske staten blir etablert eller ikke, er det et mål i seg selv å hindre de ikke-troende i å dominere. Av den grunn må *jihad* fortsette. ”So, if the fighting stops, the disbelievers will dominate, and *fitnah*, which is Shirk (polytheism), will spread.”⁹³ Ved siden av vil *jihad* ha noen andre konsekvenser som er heldige for *umma*. *Jihad* er med på å sikre *ummas* ære, de hellige stedene blir sikret og *umma* blir beskyttet mot straff, mot å bli erstattet av et annet folk og mot å bli skadet. Ved å føre *jihad* viser muslimene også at de vil bevare jorda og beskytte den mot korrupsjon.⁹⁴ Dette henger sammen med at *jihad*-tradisjonen er forbundet med politisk orden. Som jeg var inne på i kapittel 2 er målet med *jihad* fred, rettferdighet og orden, i samsvar med islam.⁹⁵

Martyrdøden

Det å delta i *jihad* er viktig, uavhengig av om man vil komme til å nå målet om et kalifat eller ikke. Den enkelte muslims deltakelse er ikke bare en plikt, det vil også øke sjansene for at man kommer til paradiset ved at man dør i krigshandlinger og blir martyr. Nettopp frykten for helvetesilden kan være en del av motivasjonen for å dra i *jihad*. Azzam refererer i denne

⁹¹ McGregor, “Jihad and the rifle alone”, 99.

⁹² Mitchell, *The society of the Muslim brothers*, 236.

⁹³ Azzam, *Join the caravan*, 20.

⁹⁴ *Ibid*, 37-39.

⁹⁵ Se også Kelsay, *Islam and war*, 111.

forbindelse til Koranen 9:39 og 4:97-99.⁹⁶ Disse versene går ut på at de som ikke er med og kjempe vil straffes hardt og erstattes av andre: ”Gud har gitt dem som satser liv og eiendom rang over hjemmesitterne.”

I klassisk islam var det lite fokus på martyrdøden, noe som henger sammen med fordømmelsen av selvmordet. Det var først på slutten av 1900-tallet at det å ofre livet sitt ble et ideal blant militante islamister.⁹⁷ Hegghammer mener Azzam har vært med på å bygge opp et martyrideal blant radikale sunniislamister. Dette i motsetning til blant annet Faraj, som knapt har nevner martyrdøden.⁹⁸ Martyrdøden og det å ofre seg i en krig har ifølge Azzam vært avgjørende for den historiske utviklingen. I en tekst med tittelen *Martyrs: The building blocks of nations* tar han for seg hvor viktige martyrene er og hva som venter dem i belønning. Han sier for eksempel at ”History does not write its lines except with blood” og at ”Honour and respect cannot be established except on the foundation of cripples and corpses.”⁹⁹ I et forsøk på å engasjere lærde i krigen, vil han heller ikke bagatellisere pennens makt i *ummas* historie. Det er martyrens blod og den lærdes blekk sammen som ifølge Azzam driver historien videre. Slik vil kartet over islams historie ha to linjer; en svart av den lærdes blekk og en rød av martyrens blod. Azzam går selv foran som et eksempel når han sier at ingenting er vakrere enn når hånden som fører pennen er den samme som mister blod i krigshandlinger.¹⁰⁰

Indeed the manuscripts of history are not scribed except with the blood of these martyrs, except with the stories of these martyrs, except with the examples of these martyrs. By the likes of these martyrs, nations are established, convictions are brought to life and ideologies are made victorious.¹⁰¹

Til tross for den store rollen disse gruppene tilsynelatende spiller, er det for få som velger å delta i krigen, verken med blod eller blekk. Som sagt er det bare en liten gruppe som ifølge Azzam har den rette overbevisningen og de rette ambisjonene. Av disse er det få som bruker livet sitt på å etterleve overbevisningene og ambisjonene, og enda færre som ofrer livet sitt i kampen for prinsippenes seier. Denne siste gruppen omtaler Azzam som ”the cream of the cream of the cream.”¹⁰² Disse har funnet den eneste veien både til seier og til paradiset. Slik kan

⁹⁶ Azzam, *Join the caravan*, 23-24.

⁹⁷ Vogt, *Islam*, 261.

⁹⁸ Hegghammer, ”Abdallah Azzam, l’imam du jihad”, 136-137.

⁹⁹ Azzam, *Martyrs*.

¹⁰⁰ Ibid.

¹⁰¹ Azzam, *Martyrs*.

¹⁰² Ibid.

martyrdøden også være en motivasjon i seg selv for å bli med i *jihad*, da en martyr vil komme til et høyt nivå i paradiset.¹⁰³

Krigen og krigsdeltakelsen kan altså sees på som et mål i seg selv. Som det har kommet fram i denne oppgaven mener Azzam at muslimenes velferd, frihet, hellige steder og historiske utvikling avhenger av at et tilstrekkelig antall mennesker deltar i *jihad*. Derfor er *jihad* en plikt, og Azzam trekker fram at ved å være med i *jihad* følger man eksempelet til Muhammed og hans etterfølgere. Muhammed skal ifølge Azzam selv ha ledet *mujahedin*. Han kjempet i 9 slag, men var med i 27.¹⁰⁴ Og det er selve deltakelsen i *jihad* som er det essensielle her. Uavhengig av resultatene av den enkeltes innsats i *jihad*, vil deltakelsen like fullt være et tegn på hengivenhet til Gud. En eventuell seier i krigen ville uansett være en belønning fra Gud heller enn et resultat av muslimenes militære overlegenhet.¹⁰⁵ Ut fra tekstene til Azzam kan det virke som om det har vært et problem for *mujahedin* i Afghanistan at mange utenfra har bidratt med penger, men ikke selv deltatt i krigen. Det å gi penger er bra for krigen dersom det er penger det er behov for:

The jihad by one's wealth is obligatory if the mujahideen are in need of it, Fard upon women and children's wealth, even if jihad is Fard Kifaya, as decided by Ibn Taymiyya. That is why it is forbidden upon the people to make savings in the time of need.¹⁰⁶

Likevel kan det å bidra finansielt ikke måle seg med å være med i krigen selv. Det er heller ikke lov, ifølge Azzam, å kjøpe seg ut av krigsplikten han mener muslimer har. Om det å bidra økonomisk versus det å selv delta i krigshandlinger sier Azzam:

There is no doubt that jihad by one's person is superior to jihad by one's wealth. Consequently, the rich in the time of the Prophet (saw), were not excused from participating with their persons (...). Because, the purification of the soul and the evolution of the spirit, is lifted to great heights in the midst of the battle.¹⁰⁷

Her tydeliggjøres glamorisering av det å kjempe i krig og det å dø for en høyere sak, som jeg mener å kunne lese ut av Azzams tekster. Kampene renser de som deltar. Som sagt tidligere ser Azzam på krigsdeltakelse som den første plikt etter troen. Krigsdeltakelsen kan dermed bli en test på hvor høyt man setter Gud og hvor mye man er villig til å ofre. Slik sett kan kamp ble en form for tilbedelse: "Jihad is a collective act of worship."¹⁰⁸

¹⁰³ Azzam, *Join the caravan*, 37.

¹⁰⁴ Ibid, 30.

¹⁰⁵ Calvert, "The striving shaykh", 97.

¹⁰⁶ Azzam, *Defense of Muslim lands*.

¹⁰⁷ Ibid.

¹⁰⁸ Azzam, *Join the caravan*, 53.

Moderat eller radikal?

Rudolph Peters mener tekster som er skrevet om *jihad* kan deles inn i tre kategorier; tradisjonalist-klassisistiske, modernistiske og fundamentalistiske. De tradisjonalistiske tekstene går direkte ut fra klassiske verker om *fiqh*. Modernistene vektlegger *jihad*s defensive natur, og har begrenset det defensive til bare å gjelde undertrykking av religiøse forhold. Fundamentalistene ser på sin side *jihad* som en kamp for å spre islam og realisere islamske idealer.¹⁰⁹ Det som videre kjennetegner den nyere fundamentalistiske litteraturen er at den fokuserer lite på rettslige argumenter og forskjeller mellom de islamske lovskolene, og de tilbyr ikke løsninger på alle tenkelige situasjoner. De vektlegger heller moralsk legitimering og de etiske verdiene som ligger bak reglene, enn en detaljert utarbeidelse av disse reglene. Et annet kjennetegn ved fundamentalistene er at de åpner for at *jihad* kan være en individuell så vel som en kollektiv plikt, og de fremmer både offensiv og defensiv *jihad*. Sist, men ikke minst, mener de at annen aktivitet ikke kan erstatte det å delta i krig.¹¹⁰

Tekstene til Azzam, Faraj og Qutb er solid plantet blant det Peters omtaler som den fundamentalistiske litteraturen. Selv om Azzam har modernistenes fokus på defensiv krigføring er hans form for forsvar langt mer aggressiv enn det som kjennetegner modernistene. På den andre siden finnes fundamentalistenes mål om å spre islam og realisere islamske idealer bare delvis hos Azzam. Han vil gjenopprette islamske stater, og på den måten realisere islamske mål, men dette begrenser seg til områder som tidligere har vært kontrollert av muslimer. For han handler det altså heller om å gjenvinne tapte områder enn å spre islam verden over. Ut over dette er det liten tvil om at Azzam tilhører den fundamentalistiske tradisjonen. Han vektlegger samhold, etisk legitimering og *jihad* som så vel kollektiv som individuell plikt.

Oppsummering

Azzams *jihad*-tolkning er ikke original i den forstand at han tilfører begrepet en ny betydning. Han plukker snarere opp tolkninger fra andre islamister og setter dem sammen i sine egne tekster. Azzam bruker for eksempel Ibn Taymiyyas tekster fra 12-1300-tallet når han skal klargjøre betydningen og legitimeringen av *jihad*. Ved siden av bygger han på Det muslimske brorskapets og wahhabismens ideologi, og han søker støtte fra samtidige islamister. I dette

¹⁰⁹ Peters ifølge Natana J. DeLong-Bas. *Wahhabi Islam: From revival and reform to global jihad* (New York: Oxford University Press, 2004), 228 ; Peters, *Jihad in classical and modern Islam*, 123.

¹¹⁰ Peters ifølge DeLong-Bas, *Wahhabi Islam*, 240.

kapittelet har jeg vist hvordan Azzams militante *jihad*-ideologi ble fremstilt som alle muslimers ubetingede plikt. Med sin vektlegging av det defensive har han sett nødvendigheten av samhold blant de muslimske styrkene, uavhengig av indre motsetninger. Dette understreker hans syn på verden som delt mellom muslimer og ikke-muslimer. Azzam er skuffet over at muslimene ikke har tatt del i kampene i tilstrekkelig grad. Muslimenes manglende engasjement vil gjøre målet om gjeninnføring av kalifatet til en utopi.

6 Jihad i Afghanistan

I dette kapitlet vil jeg gå videre inn på noe av det Azzam sier om Afghanistan-krigen spesielt, som et eksempel på de mer generelle prinsippene som ble presentert i kapittel 5. Tekstene til Azzam er ikke bare teoretiske bidrag til *jihad*-litteraturen, men en appell til massene om å delta i denne krigen. Han snakket direkte til aktivister fra hele verden, og bidro til at mellom 8000 og 25 000 muslimer kom til Peshawar, og reiste derfra videre til Afghanistan. Jeg vil først ta for meg Azzams forholdsvis konkrete begrunnelse for hvorfor muslimene burde starte kampen i Afghanistan, og kort sette dette opp imot prinsippene for legitimering av krig i rettferdig krig-tradisjonen. Deretter vil jeg komme inn på hvordan den akutte situasjonen i Afghanistan gjør deltakelse til en plikt, en plikt muslimer flest har vist seg å ha forsømt. Til slutt tar jeg med en kort del om hvordan Azzam mener Gud har vist sin støtte til de få som har engasjert seg i kampene.

Legitimering av *jihad* i Afghanistan og *jus ad bellum*

Situasjonen for palestinerne var ifølge Azzam det mest alvorlige problemet for verdens muslimer. Han mente at de som hadde mulighet burde starte med *jihad* i Palestina. Azzam var selv palestinere og hadde deltatt i kampene der noen tiår tidligere. Likevel valgte han altså å kjempe i Afghanistan på 1980-tallet. Dette er med på å underbygge poenget hans om nedprioritering av nasjonalstater, for heller å vise solidaritet med *umma* som helhet. I seks punkter begrunner han derfor hvorfor muslimene kunne begynne kampen i Afghanistan istedenfor Palestina:

1. Kampene i Afghanistan holdt fortsatt på, og de var mer intense enn man har sett andre steder i nyere islamsk historie.

2. En islamsk seier i denne krigen var viktig for målet om å kunne opprette en islamsk stat i landet.

3. I Afghanistan var det islamistene som ledet de militære kampene. I Palestina derimot, er det både troende muslimer, kommunister, nasjonalister og modernister i frigjøringsstyrkene. Disse hadde samlet seg om målet om opprettelsen av en sekulær stat.

4. *Mujahedin* hadde fortsatt kontroll over situasjonen i Afghanistan, og nektet å ta imot hjelp fra ikke-troende. Palestinerne var på sin side helt avhengig av hjelp fra Sovjetunionen. Sovjetunionen hadde imidlertid vist seg å holde tilbake hjelp selv om behovet var stort.

5. Det var mer enn 3000 km med åpen grense i Afghanistan. Denne var ikke under politisk påvirkning og fungerte som beskyttelse for *mujahedin*. I Palestina var derimot grensene lukkede. Dermed hadde palestinerne liten handlefrihet.

6. Det afghanske folket var kjent for å være et sterkt og stolt folk. Det kunne også virke som Gud skapte landet og fjellene der nettopp med tanke på *jihad*.¹

Spesielt interessant er punkt 4. Som vist i kapittel 3 var amerikanerne sterkt involvert på afghansk side, både med penger og våpen. Selv om det lenge var en viss hemmeligholdelse rundt denne hjelpen, virker det lite sannsynlig at Azzam, med sitt store nettverk, ikke har vært informert om det. En forklaring på fornektelsen kan være at dette var et godt argument i mobiliseringen av krigere. Krigen fremsto da som en kamp mellom muslimer og ikke-muslimer, noe som gjør konflikten til noe langt mer omfattende enn en konflikt mellom to enkeltstater.

Samlet sett skulle disse punktene gi krigsdeltakelsen i Afghanistan en islamsk legitimering. Med utgangspunkt i prinsippene fra *jus ad bellum* som ble gjennomgått i kapittel 2, vil det være interessant å gå kort inn på hvor godt forenlig Azzams tekster generelt, og disse seks punktene spesielt, er med rettferdig krig-tradisjonen. *Jus ad bellums* første prinsipp handler om å ha en legitim autoritet for å kunne gå til krig. Azzams påstand er at dette ikke er nødvendig. Som sagt kan man ikke holde seg unna *jihad* med begrunnelse i mangelen på en autoritet. Med mobilisering i tankene kan Azzam ha innsett at mangelen på de islamske lærdes støtte kan ha vært avgjørende for at flere valgte å holde seg borte. Ute i felten var saken derimot en annen. Her var det samhold som gjaldt, og å adlyde sin nærmeste leder var dermed av avgjørende betydning. En legitim autoritet var som sagt også nødvendig i eventuelle forhandlinger med fienden.

Prinsippet om en rettferdig årsak kan sees i sammenheng med punkt 1, som går ut på at kampene fortsatt pågikk. Azzams todelte verdenbilde gjorde at han kunne begrunne deltakelsen som forsvar, som var legitim årsak til krigsdeltakelse også i rettferdig krig-tradisjonen. Bakgrunnen er altså at Azzam opplevde et angrep på et muslimsk område som et angrep på hele *umma*. Derfor oppleves *jihad* i Afghanistan som en forsvarskrig også for de tilreisende afghanske araberne. Samtidig var dette en kamp mot urettferdighet og for innføringen av en islamsk samfunnsorden. Dette illustrerer hvordan årsak og intensjon henger sammen. Forskjellen mellom prinsippet om rettferdig årsak og rett intensjon er at sistnevnte ligger framover i tid ved at intensjonen er det man ønsker å oppnå med å gå til krig. For

¹ Azzam, *Defense of Muslim lands*.

Azzams del ligger intensjonen i punkt 2, om opprettelsen av en islamsk stat i Afghanistan. Det handlet altså ikke bare om å få ut russiske okkuperanter. For Azzam var islam avgjørende, både som bakgrunn og som mål med krigen. I rettferdig krig-tradisjonen er derimot religion i seg selv ingen legitim grunn til å gå til krig.

Proporsjonalitet er ikke et avgjørende prinsipp hos Azzam. Prinsippet kommer både inn under *jus in bello* og *jus ad bellum*, og er nærmest fraværende i tekstene hans. Noe som derimot blir behandlet, er prinsippet om at krig skal være siste utvei; andre muligheter må være prøvd. Azzam sier at mange muslimske forfattere refererer til vers i Koranen som omtaler *jihad* uten at de kjenner kronologien i åpenbaringen. Versene om *jihad* leder ifølge Azzam fram mot de endelige sverdversene og han gir denne beskrivelsen av den rette gangen mot en krigserklæring: først skal muslimene vende seg bort fra de ikke-troende. Så inviterer man dem til å lære om islam. Deretter får man kjempe under visse betingelser, før man til sist har fått en generell tillatelse til å gå til krig mot dem.² Dette gjelder imidlertid angrepskrig. Ble *umma* angrepet var det ingen vei utenom en militær motstand.

Det siste prinsippet i *jus ad bellum* var at man måtte ha et rimelig håp om lyktes. Som Azzam kommer inn på i punkt 5, hadde Afghanistan en åpen grense, noe som åpnet for stor flyt av våpen og jihadister til hjelp i den afghanske saken. Mest av alt var det imidlertid de afghanske styrkenes innsats som var avgjørende for utfallet av krigen. Det at Azzam stod på vinnernes side gjorde derfor at dette prinsippet var et realistisk mål for han. Mindre realistisk var nok det mer langsiktige og noe vage målet om å vinne tilbake alle områdene som en gang har vært under islamsk styre.

I motsetning til klassisk *jihad*-litteratur som stort sett omhandler angrepskriger, handler Azzam sine tekster heller om et betingelsesløst forsvar av *dar al-islam*. I begge tilfeller vil intensjonen med en krig være en situasjon der menneskene kan leve i en islamsk stat, hvilket ikke nødvendigvis er en rettferdig fred for alle parter. Dette er et eksempel på en kompromissløshet ved disse tekstene som gjør dem noe vanskelig forenlig med rettferdig krig-tradisjonen og prinsippene i *jus ad bellum*.

Et druknende barn

Fordi Azzam anså situasjonen som akutt, mente han at det var nødvendig med umiddelbar handling. I fatwaen *Defense of Muslim Land* har han sammenlignet Afghanistan med et

² Ibid.

drukneende barn, i den hensikt å vise hvor raskt det må handles for å bevare Afghanistan som et islamsk land:

For instance, some people are walking along the sea shore and amongst them is a group of good swimmers. They see a child about to drown. It shouts 'save me!', and nobody moves towards him. One of the swimmers wants to move to save him but his father forbids him. Can any scholar in this day and time say that he must obey his father and let the child drown?

This is the example of Afghanistan today. She is crying out for help, her children are being slaughtered, her women are being raped, the innocent are killed and their corpses scattered, and when sincere young men want to move to save and assist them they are criticised and blamed : 'how could you leave without your parents' permission'.³

Sammenligningen illustrerer hvilket ansvar den enkelte muslim er ment å skulle føle for utfallet av den afghanske saken. I Azzams øyne er det ingen tvil om at *jihad* i Afghanistan er en individuell plikt (*fard ain*). Han inntar et klart standpunkt mot de som mener at denne krigen er en kollektiv plikt (*fard kifayah*):

Some scholars consider Jihad today in Afghanistan and Palestine to be Fard Kifayah. We agree with them in that Jihad in Afghanistan for the Arabs was initially Fard Kifayah. However, the Jihad is in need of men and the inhabitants of Afghanistan have not met the requirement which is to expel the disbelievers from Afghanistan. In this case, the communal obligation (Fard Kifayah) is overturned. It becomes individually obligatory (Fard Ain) in Afghanistan, and remains so until enough Mujahideen have gathered to expel the Communists in which case it again becomes Fard Kifayah.⁴

Azzam er altså enig i at krigen i utgangspunktet var en kollektiv plikt. Utviklingen har imidlertid vært slik at det afghanske folket ikke har klart å stå imot fienden alene.⁵ Derfor har ansvaret flyttet seg utover i sirkler til nå å omfatte alle muslimer i hele verden. Ifølge Azzam er det stor enighet om dette i lovskolene og blant de islamske lærde:

According to our modest experience and knowledge, we believe that Jihad in the present situation in Afghanistan is individually obligatory (Fard Ain), with one's self and wealth as has been confirmed by the jurists of the four schools of Islamic jurisprudence, without any exception. Along with them, the same opinion has been given by the majority of exegetes (scholar of Tafseer), hadith-scholars and scholars of religious principles (Usool).⁶

Denne påståtte enigheten blant de lærde har imidlertid ikke resultert i at muslimer med utdanning i eller inngående kunnskap om islam har reist til Afghanistan. Azzam etterlyste nettopp disse gruppene ute i felten. Gerges sier om dette at blant de afghanske araberne var det ikke alle som hadde en klar *jihad*-doktrine. De var der, som Azzam, for å forsvare et

³ Ibid.

⁴ Azzam, *Join the caravan*, 55.

⁵ Kepel, *Jihad*, 146.

⁶ Azzam, *Join the caravan*, 41-42.

muslimsk land, en del av *dar al-islam*. Dette vil ikke si at de nødvendigvis foretrakk voldelige løsninger på konflikter, eller at de hadde planer om å vende våpnene mot myndighetene i sine egne hjemland eller mot Vesten.⁷ I dette siste var de helt på linje med Azzam. Samtidig var det grupper blant de afghanske araberne som så på denne aktuelle krigen som trening til nye kamper. For eksempel hadde mange av egypterne som deltok som hovedmål å bekjempe myndighetene i eget land, altså den nære fienden.

Splittelse og forsømmelse

Det var ifølge Azzam mennesker, og ikke bare penger, det var behov for i Afghanistan. Han refererer til det afghanske folkets mening om at “the presence of one Arab among us is more loved by us than one million dollars”.⁸ Det er grunn til å sette spørsmålstegn ved hvor mange i Afghanistan som kunne stå inne for dette utsagnet. I realiteten var det store interne konflikter mellom de ulike gruppene av arabere som slåss mot kommunistene i Afghanistan, og araberne var heller ikke alltid velkomne blant afghanerne. De arabiske gruppene hadde ulike begrunnelser for å være i Afghanistan og ulike måter å føre krig på. Azzam jobbet for å forene gruppene, noe som skulle vise seg å være en nærmest umulig oppgave. Likevel understreket han alltid muslimenes felles mål om å få kommunistene ut av landet og ønsket om å opprette en islamsk stat. I tekstene har han ikke innrømmet splittelsen mellom gruppene og hvilket problem dette egentlig utgjorde, men har nevnt den kort for så å feie den av veien som en ubrukelig unnskyldning for ikke å delta i krigen:

It is obligatory to fight in Afghanistan with leaders that are separated and who are at difference with each other. Because, fighting is for DEFENCE of the Muslims against the aggression of Atheists.

There is nothing which forbids fighting against unbelievers and atheists when there is more than one Islamic group present. That we consider the leader of each group as the Amir of combat for that group.⁹

Årsaken til splittelsen mellom afghanere og arabere lå som tidligere nevnt delvis i at afghanerne ble sett på som dårlige og kunnskapsløse muslimer. Derfor var det noen av de afghanske araberne som ikke ville slåss side om side med dem. Den åpenheten Azzam viste for ulike lovskoler, i dette tilfellet hanafi i Afghanistan, førte til protester blant salafiwahhabiene som deltok i krigen. De anerkjente ikke skolene, og ville heller finne tilbake

⁷ Gerges, *The far enemy*, 81.

⁸ Azzam, *Defense of Muslim lands*.

⁹ Ibid.

til det opprinnelige islam ved å følge eksemplene til de tre rettlede generasjonene.¹⁰ Azzam så afghanernes feil og mangler, men så også at de stod overfor et valg mellom to onder:

They ask how can we fight with people like Afghans, amongst them truthful, amongst them dishonest, where smoking and Niswar (type of Tobacco) is widespread, for which he would even sell his gun? (...) We must fight because fighting is based on confronting the greater harm. (...) We must choose from two evils: which is the greater evil: that Russia takes Afghanistan, turns it into a Kaffir country and forbids Qur'an and Islam for it. Or, jihad with a nation with sins and errors?¹¹

Det at Azzam jobbet for at araberne skulle respektere afghanerne til tross for deres manglende islamkunnskaper understreker bare hans forsøk på å samle muslimene til en felles front. For å kunne respektere afghanerne var det ifølge Azzam viktig også å respektere hanafi-skolen, som afghanerne tilhører. Han omtaler Afghanistan som en nasjon med analfabeter som aldri har fått opplæring i annet enn hanafi-skolens lovtenkning. Fordi ingen andre lovskoler har etablert seg i Afghanistan, mener Azzam at mange afghanere er av den oppfatning at det som strider mot hanafi ikke er en del av islam.¹² Samtidig understreker Azzam at man ikke har med et feilfritt folk å gjøre. Det som gjør at de utmerker seg er heller det at de har vist en heltemodig innsats i forsvaret av landet sitt og av islam:

The Afghan people are like any other people in that there is ignorance and shortcomings among them, so let not anybody think that he will find an entire people without any deficiencies. However, the difference between the Afghan people and others is that the Afghans have refused disgrace in their religion and have purchased their dignity with seas of blood and mountains of corpses and lost limbs. Other nations have submitted to colonisation and disbelief from the first day.¹³

Det var vanskelig for Azzam å finne menn som har tilstrekkelig kunnskaper om Koranen blant de som er kommet til Afghanistan. De modne og lærde hadde ikke kommet ennå. Årsakene til det er flere. Noen ble rådet til å bli hjemme i stedet for å delta i krigen, mens andre fikk høre at primærbehovet i krigen er penger. Dersom leseren skulle tvile på mangelen av lærde i krigen blir man oppfordret av Azzam til å reise til Afghanistan og se med egne øyne at krigerne ikke kan resitere Koranen eller utføre en begravellesbønn. *Jihad* i Afghanistan hadde dermed behov for noen som kunne fremme den afghanske saken, imamer, noen som kan resitere Koranen og islamske lærde.¹⁴ Azzam forklarte behovet med at den første generasjon jihadister i Afghanistan har gått bort og de gjenværende har ikke fått den

¹⁰ Calvert, "The striving shaykh", 94-95

¹¹ Ibid.

¹² Azzam, *Join the caravan*, 53.

¹³ Ibid.

¹⁴ Ibid, 21.

samme opplæringen. Et annet grep for å appellere til de islamske lærde var å vise til hvordan han mente russerne og amerikanerne drev opplæring av afghanere:

The Russians have taken 5200 Afghan Muslim children to rear them on the Communist ideology, and to sow heresy deep within them. The Americans have confined the opening of six hundred schools, and they are maintaining, educating and raising 150,000 Afghan children inside and outside the country.

Where then are the propagators of Islam? Where are the Muslim educators and what have they prepared for saving this Muslim generation and for safeguarding this great and blessed people?¹⁵

Til tross for alle lidelsene krigen påførte det afghanske folket, opplevde Azzam at trosfellene nølte med å hjelpe dem. Både Afghanistan og Palestina er sviktet:

If only the Muslims would apply their Allah's command and implement the laws of their Shariah concerning the General March for just one week in Palestine, Palestine would be completely purified of Jews. Similarly, the situation in Afghanistan would not last long if only the Ummah would march forward. (...) We watch the Islamic region as it falls under the domination of the Kuffar, until it is swallowed whole, then we finally [sic] eulogise with much sighing and streaming tears.¹⁶

Som sagt var de afghanske araberne ikke alltid like velkomne blant afghanerne. Likevel skriver Azzam om afghanernes rop om hjelp fra sine muslimske brødre verden over. Han sier at de er skuffet over ikke å ha blitt hørt, til tross for at behovet er blitt stadig større. Muslimene utenfor Afghanistan valgte å overhøre det Azzam blant annet omtalte som jomfruenes skrik og de foreldreløses jamring, mens de velstående valgte å kun sende smuler av overfloden sin.¹⁷ Fordi det muslimske *umma* sviktet, mente Azzam at de var ansvarlige for det som skjedde i Afghanistan; for hver kvinne som ble krenket og for hver dråpe av muslimsk blod som gikk tapt. Han kaller dem medskyldige i overgrepene mot den afghanske befolkningen, fordi de ikke har skaffet dem våpen eller annet utstyr til å beskytte seg med.¹⁸ Dette viser nok en gang hvordan Azzam vil bygge opp en islamsk nasjonalfølelse som både samler *umma* om den afghanske saken og ansvarliggjør dem for utfallet av krigen.

Selv om Azzam svartmalte muslimenes innsats i Afghanistan har han også hyllet den samme innsatsen. I artikkelen *Martyrs: The Building Blocks of Nations* kommer Azzam med en slik prising av innsatsen, uten ønske om ytterligere hjelp, som i de større tekstene:

The Jihad initially began as a few drops, until Allah decided to ignite the sparks within this blessed people and explode the Jihad, blessing with it the land of Afghanistan and the rest of the Muslims until its good encompassed the whole World. Some thought that the

¹⁵ Ibid, 46.

¹⁶ Azzam, *Defense of Muslim lands*.

¹⁷ Azzam, *Join the caravan*, 41.

¹⁸ Azzam, *The will of Abdullah Yusuf Azzam*.

Earth had become devastated and that this Ummah had been drained of the thirst for martyrdom. Therefore, Allah exploded the Jihad on the land of Afghanistan and groups of youths from the Islamic World marched forth to Afghanistan in search of Jihad and martyrdom.¹⁹

Azzam forteller videre hvordan *jihad* i Afghanistan utviklet seg til å involvere hele verden (“an Islamic World Jihad movement”), hvor muslimer fra alle kulturer og med alle språk og hudfarger møttes. Han påstår at de som kjempet var en samlet styrke som jobbet mot et felles mål: ”That the Word of Allah is raised the highest and that this Deen is made victorious on the Earth”.²⁰ Den store deltakelsen av muslimer fra hele verden skal ifølge Azzam ha gjort de russiske styrkene både engstelige og nærmest desperate.²¹ Dette er etter all sannsynlighet galt. Som sagt var de afghanske araberne sterkt splittede, og de ble heller ikke mer samlet jo lenger krigen varte, snarere tvert imot, med tanke på bruddet mellom Azzam og de egyptiske jihadistene som Osama bin Laden etterhvert skulle komme til å ta side med. Når det gjelder krigsinnsatsen til denne gruppen har den som sagt ikke vært av betydning for krigens utfall. I lys av den kalde krigen synes det underlig at de russiske styrkene skulle frykte en splittet muslimsk gruppe som ikke vant et eneste slag, når erkefienden USA engasjerte seg på afghansk side. Med tanke på Azzams store nettverk i Peshawar og resten av den muslimske verden, er det lite sannsynlig at han selv har trodd at det han skrev var sant. Det er heller trolig at han har fremstilt de afghanske araberne som en samlet og fryktinngytende styrke som et retorisk grep med tanke på ytterligere mobilisering. Dette viser at Azzams mål om seier for den afghanske saken stod så sterkt at det overskygget den reelle situasjonen.

Med Guds hjelp

Et annet grep i mobiliseringen til krigen gjør Azzam i teksten *The Signs of ar-Rahmaan in the Jihad of the Afghan*. *Rahmaan* betyr den barmhjertige og er et av Guds 99 navn, samt tittelen på sure 55 i Koranen. I denne teksten vil Azzam vise at Gud er på jihadistenes side ved å gjengi fantastiske historier han mener å ha opplevd selv eller som han har hørt med sine egne ører fra *mujahedin* han stolte på. Historiene skal vise hvordan Gud beskytter både de militære styrkene og likene til martyrer mot angrep og ødeleggelse. Blant historiene er det en som går ut på at likene til martyrer ikke endrer seg. De som lar noen begrave en martyr på sin eiendom kan ikke kreve jorda tilbake før liket er oppløst. Derfor kan jordeiere i praksis aldri få igjen

¹⁹ Azzam, *Martyrs*.

²⁰ Ibid.

²¹ Ibid.

denne jorda. Azzam henviser i denne forbindelse til hanafi-juristen Ibn Aabideen, som sier at det er *haram* (forbudt) for jorda å bryte ned kroppen til en martyr. Han henviser også til Umar Hanif, som var Azzams militære leder i Zarmah-distriktet i Afghanistan. Umar Hanif påstår han ikke har sett et eneste martyrlig endre seg, selv om han hadde åpnet graver flere år etter begravelsen. Han hadde heller ikke sett en eneste hund røre en martyr, mens de ikke var nådige med lik av kommunister.

Azzam sier videre at flere *mujahedin* skal ha merket seg at fugler kom til leirene deres for å advare mot flyangrep fra kommunistene. Fugler skal også ha fløyet under bombeflyene for å verne *mujahedin* mot bomberegnet. Blant andre bemerkelsesverdige historier er et par hendelser der russiske tanks har rullet over to *mujahedin*. Begge overlevde og en av dem ble ikke en gang skadet. Et par andre historier forteller at fly har sluppet bomber ned mot leire av *mujahedin*. Ved et tilfelle eksploderte ingen av dem. Ved et annet eksploderte de som falt rundt leiren, men den som traff midt i, og kunne drept de fleste av dem, eksploderte ikke. Det skal også være observert *mujahedin* med klærne fulle av kulehull, men ikke en eneste av kulene var kommet inn i kroppen.²²

Historier av denne typen kan forstås som krigslegitimering i seg selv. Når Azzam påstår at Gud gjentatte ganger bryter direkte inn i krigshandlingene og stopper skadene på de muslimske styrkene, fremstår det som åpenbart at muslimene kjemper mot et hellig mål og som en realisering av det islamske prinsippet om å fremme det gode og bekjempe det onde.

Oppsummering

Todelingen av verden mellom *dar al-islam* og *dar al-harb* gjorde at et angrep på Afghanistan var et angrep på hele *umma*. Det samme gjaldt okkupasjonen av de palestinske områdene, men Azzam finner likevel flere grunner til at muslimene bør konsentrere seg om Afghanistan i første omgang. Selv om fokuset hans ligger på forsvar, som i prinsippet kan være en legitim handling også i rettferdig krig-tradisjonen, har det vist seg vanskelig å mobilisere et tilstrekkelig antall muslimer til å delta i kampene. Til tross for at han fremstiller forsvaret av Afghanistan som en hastesak og en individuell plikt, må han erkjenne at muslimene har sviktet denne saken. Likevel så han for seg at *jihad* skulle fortsette helt til alle områder som engang hadde tilhørt muslimene var tatt tilbake. Bare slik ville muslimene få en mulighet til å leve i en stat hvor islamsk lov ville være gjeldende.

²² Azzam. *The signs of ar-Rahmaan in the jihad of the afghan*.

7 Avslutning

Studier av islam alene kan ikke gi svar på hvorfor Azzam erklærte *jihad* i Afghanistan. Det er vel så mye et politisk anliggende, altså som en reaksjon på den sovjetiske invasjonen. Her har jeg villet vise hvordan Azzam bruker islam til å legitimere deltakelse i denne krigen. I innledningen presenterte jeg problemstillingen: *Hvilket fiendebilde skisserer Abdullah Azzam og hvordan legitimerer han jihad som løsning og plikt?* Azzam rettet fokus mot forsvarskrig. Forsvar regnes som rett årsak til krig i den vestlige rettferdig krig-tradisjonen. Fordi jeg har valgt en komparativ tilnærming, har jeg lagt til grunn at den vestlige og den islamske tradisjonen kan sammenlignes. For å sette det hele på spissen, kan man spørre om Azzams *jihad* er en rettferdig krig. Satt opp mot kriteriene i rettferdig krig-tradisjonen er det vanskelig å gi et klart svar. Bassam Tibi sier, som nevnt, at i islam vil enhver krig mot ikke-muslimer være moralsk forsvarlig. Han mener med dette å avvise forståelsen av *jihad* som en rettferdig krig. Forherligelsen av krigstilstander og målet om fred kun innenfor rammene av en islamsk stat, slik det kommer fram i Azzams tekster, er også med på å vanskeliggjøre et likhetstegn mellom krigslegitimeringen hans og en rettferdig krig. Gjennomføringen av denne oppgaven har heller ikke forutsatt at *jihad* og rettferdig krig-tradisjonen er det samme, men at likhetene er store nok til at en sammenligning er mulig. Jeg vil hevde at sammenligningen har vært fruktbar fordi flere av prinsippene fra rettferdig krig-tradisjonen viser seg i Azzams tekster, selv om enkelte gis et noe annet innhold eller tas opp for så å avskrives.

Sentralt i Azzams krigslegitimering er framstillingen av *jihad* som den eneste veien til samfunnsendring og en rettferdig verden. Væpnet kamp skulle føres med det formål å drive ikke-muslimer tilbake fra det han mente var okkupert land. Slik kunne *jihad* representere løsningen på *ummas* frigjøring fra militær og politisk imperialisme, og man ville komme ett skritt nærmere etableringen av en islamsk stat og endelig en gjeninnføring av kalifatet. Deltakelse i denne kampen er ifølge Azzam en individuell plikt. Med ytterst få unntak vil dette si at alle muslimer er pliktige til å delta i *jihad*. Dette illustreres blant annet med en sidestilling av *jihad* og de fem søylene. Selv de som ikke er stridsdyktige oppfordres til å bidra på andre måter utenfor slagmarken. Ved at Azzam gjør *jihad* til en individuell plikt, og fordi muslimene ikke har etterlevd denne plikten i tilstrekkelig grad, kan muslimene delvis ansvarliggjøres for den situasjonen *umma* er i idag.

Sovjetunionens angrep på Afghanistan var ikke først og fremst et angrep på islam, men en støtte til afghanske kommunister og ikke minst en del av maktspeilet under den kalde

krigen. Krigen som fulgte tillot likevel Azzam å etterleve sin egen lære til det fulle. Han viet den siste delen av livet sitt til kampen mot den sovjetiske invasjonen og framstod som en åndelig far for de afghanske araberne. Azzam fryktet at splittelse blant dem som slåss mot kommunistene ville svekke hele den afghanske saken, og manet derfor til samhold. Dette samholdet eksisterte ikke. Motsetninger mellom muslimske land og grupper, også de som kjempet i Afghanistan, gjorde at ikke alle kjempet for samme sak. Dette kommer ikke fram i Azzams tekster. I tråd med panislamsk ideologi framstilte han angrepet på én muslim som en krenkelse av alle, noe som gjorde alle muslimer pliktige til å reagere ved et slikt angrep. Denne kompromissløsheten i framstillingen av *jihad* som plikt og løsning i Afghanistan, forstår jeg som et mobiliseringsgrep ut fra trusselen et slikt angrep representerer for etableringen av en islamsk stat i landet.

Til grunn for Azzams *jihad*-forståelse ligger en oppfattelse av at verdens befolkning er delt mellom muslimer og ikke-muslimer, mellom ”oss” og ”de andre.” Azzam skisserer med andre ord et fiendebilde som bygger på et todelt verdensbilde. I motsetning til Ibn Taymiyya, Qutb og Faraj, stilte Azzam få krav til andre muslimer. Ved at han regnet alle muslimer som en del av *umma*, forsøkte han å framstå som en samlende kraft. Slik representerer han et skille fra den indre til den ytre fiende. Han ville ikke rette våpnene innover i det muslimske samfunnet, som for eksempel mot egne myndigheter, men utover mot ikke-muslimer som angrep og okkuperte muslimske områder. I denne oppgaven er dette illustrert ved begrepet *islamsk nasjonalisme*. Religion er det som samler. Prinsippet om *tawhid* (Guds enhet) utvides til også å gjelde de troendes enhet, mens nasjonalstaten og regionen framstår som uvesentlig. Likevel er landområdene viktige, da de muliggjør oppbygningen av et islamsk samfunn. Alle områder som en gang har vært muslimske må vinnes tilbake, så en gjenoppbygging kan finne sted. Mest prekært var kampene om Afghanistan og Palestina, der muslimene var under angrep.

Innledningsvis stilte jeg også spørsmål ved hvorvidt Azzam er nyskapende innenfor sin egen tradisjon. I forhold til Ibn Taymiyya, Qutb og Faraj er som sagt den største forskjellen skiftet fra den indre til den ytre fiende. Her foregriper Azzam noe som er blitt tydeligere etter hans død. Ifølge Gerges skiftet jihadister hovedfokus på midten av 1990-tallet, nettopp fra den nære fienden til den fjerne. På 1980- og begynnelsen av 1990-tallet hadde de fleste jihadistene konsentrert seg om den nære fiende.¹ Azzam var altså nyskapende med hensyn til fiendebilder. Dette henger sammen med et annet av Azzams bidrag, nemlig

¹ Gerges, *The far enemy*, 21.

internasjonaliseringen av *jihad*-bevegelsen. Selv om krigen i Afghanistan for noen var ment som forberedelse og trening til kampen mot myndighetene i egne hjemland, var den også med på å starte nye bånd og nettverk mellom militante islamister verden over. Etter at krigen tok slutt i 1989, har internasjonale brigader av islamister vært med å kjempe i konfliktområder flere steder i verden, blant annet i Bosnia og Tsjetsjenia. Blant disse islamistene var veteraner fra Afghanistan-krigen. Azzams internasjonale rekruttering har altså vært med på å danne et globalt nettverk av radikale muslimer.

En del av de afghanske araberne ble også igjen i Peshawar etter krigens slutt. I dette miljøet var terrornettverket al-Qaida begynt å vokse fram, hvor Osama bin Laden og al-Zawahiri har vært to av de mest sentrale skikkelsene. Spesielt bin Laden hadde som vist et nært forhold til Azzam på 1980-tallet. Her er det interessant å merke seg at Azzam er blitt beskrevet som en åndelig far til en gruppe som senere utviklet seg til å bli et terrornettverk. Han la grunnsteinene ved å være en sterk pådriver til denne internasjonale styrken, men ønsket selv aldri å bruke terror som virkemiddel, da han ikke støttet drap på sivile. Han ønsket heller ikke å erklære krig mot Vesten, som al-Qaida senere har gjort.

Azzam er fortsatt aktuell. En av Azzams sønner har forsøkt å videreføre farens arbeid i Peshawar, og *Join the caravan* kom ut i ny engelsk utgave i 2001. En gruppe som kaller seg Abdullah Azzam-brigaden tok i 2005 på seg ansvaret for flere terrorangrep i Egypt. Dette er en gruppe som med navnet sitt viser at de hedrer Azzam. Selvmordsbombere tok med seg sivile, både turister og egyptere, i døden. Også i dette eksempelet synes Azzams budskap noe misforstått. Han oppfordret aldri til selvmordsangrep. Han støttet heller ikke aksjoner i muslimske land, altså mot den nære fiende, og igjen: han støttet ikke terrorangrep på sivile. Dette gjør at jeg vil foreslå Azzams virkningshistorie som et felt for videre forskning. Det kunne være interessant å se på hvorvidt Azzams tekster har vært viktige for senere grupperes legitimering av *jihad*, og for begrensningen av virkemidler i krig. Azzam er ingen misforstått fredsforkjemper eller dialogåpner, men han var heller ingen terrorist. Selv om han har bidratt til å bygge opp et hat mot "de andre", har han ikke vært med på å legitimere terrorens virkemidler som er blitt brukt i denne kampen etter hans død. Han har dermed en etisk forankring som ligger nærmere rettferdig krig-tradisjonen enn det disse terrorgruppene har.

Ordliste

Ard, jord, land.

Dar al-harb, ”krigens hus”. Et område der islams lov ikke gjelder.

Dar al-islam, ”islams hus”. Et område der islams lov gjelder.

Dar al-sulh, avtalens område. Der muslimene har inngått en kontrakt med *dar al-harb*.

Fard ain, individuell plikt.

Fard kifayah, kollektiv plikt.

Fatwa, formell juridisk erklæring.

Fiqh, islamsk rettsvitenskap.

Fitna, fristelse, uorden. Ofte brukt om borgerkriger.

Futuh, ”gode kriger”. Brukt om erobningskriger ført med den intensjon å spre islam.

Hadith, normgivende fortellinger om profeten og hans nærmeste.

Haram, forbudt.

Harb, krig.

Hijra, emigrere, eksil.

Ibada, religiøs plikt.

Jahiliyya, brukes om den før-islamske perioden, likegyldighet til Guds budskap.

Jihad, anstrengelse, hellig krig.

Kafir, ikke-troende, ateist.

Kufr, vantro, ateisme.

Madrassa, skole for islamske studier.

Muamalat, sosiale forpliktelser regulert av loven

Mujahedin, hellige krigere.

Qital, slag, drepe.

Salafi, forfedre. Henviser til de første generasjoner etter profeten Muhammed.

Sharia, islams lov.

Shirk, polyteisme.

Sunna, normgivende tradisjon.

Taqfir, utstøtelse, ekskludere noen fra *umma* ved å regne dem som ikke-troende.

Tawhid, Guds enhet.

Ulama, islamske lærde.

Umma, det muslimske fellesskapet.

Usul al-fiqh, rettslærens røtter.

Litteratur

Koranutgave

Koranen. Tilrettelagt i oversettelse av Einar Berg. Oslo, Universitetsforlaget, 1989.

Primærkilder

Azzam, Abdullah Y. *Al-jihad linguistically and legally*. IslamicAwakening, <http://www.islamicawakening.com/viewarticle.php?articleID=685&> (23.11.2004).

Azzam, Abdullah Y. *Defense of Muslim lands*. Islamistwatch, 23.06.2004, <http://www.islamistwatch.org/texts/azzam/defense/defense.html> (30.06.2004).

Azzam, Abdullah Y. "Greetings and praise from dr. Abdallah Azzam to the Muslim Youth in the United States". Oversatt av Thomas Hegghammer. *Al-Jihad*, 39, 1988. (Oversettelsen er ikke utgitt.)

Azzam, Abdullah Y. *The Islamic ruling with regards to killing women, children and elderly in a situation of war*. IslamicAwakening, <http://www.islamicawakening.com/viewarticle.php?articleID=214&> (23.11.2004).

Azzam, Abdullah Y. *Join the Caravan*. 2. utg. London: Azzam Publications, 2001. (Første gang utgitt 1987.)

Azzam, Abdullah Y. *Martyrs: The building blocks of nations*. Religioscope, desember 2001, http://www.religioscope.com/info/doc/jihad/azzam_martyrs.htm (16.6.2005).

Azzam, Abdullah Y. *The signs of ar-Rahmaan in the jihad of the afghan*. IslamicAwakening, <http://www.islamicawakening.com/viewarticle-php?articleID=877&> (23.11.2004).

Azzam, Abdullah Y. "La base solide". Oversatt og kommentert av Thomas Hegghammer. I Kepel, *Al-Qaida dans le texte*, 210-217.

Azzam, Abdullah Y. "The solid base". Oversatt av Thomas Hegghammer. *Al-Jihad*, 41, 1988. (Oversettelsen er ikke utgitt.)

Azzam, Abdullah Y. *The will of Abdullah Yusuf Azzam: From the house of the brave commander Jalaaluddin Haqqani, Monday afternoon, 12th Shaban 1406, 20th April 1986.* IslamicAwakening, <http://www.islamicawakening.com/viewarticle.php?articleID=532&> (lesedato: 23.11.2004).

Sekundærlitteratur

Abou Zahab, Miriam og Olivier Roy. *Islamist networks: The Afghan-Pakistan connection.* London: Hurst, 2004.

Aho, James A. *This thing of darkness: A sociology of the enemy.* Seattle: University of Washington Press, 1994.

Alter, Peter. *Nationalism.* 2. utg. London: Arnold, 1994.

Anderson, Benedict. *Forestilte fellesskap: Refleksjoner omkring nasjonalismens opprinnelse og spredning.* Oslo: Spartacus, 1996.

Bathurst, Robert B. *Intelligence and the mirror: On creating an enemy.* London: Sage, 1993.

Bergen, Peter L. *Holy war, Inc.: Inside the secret world of Osama bin Laden.* London: Phoenix, 2002.

Bonney, Richard. *Jihad: From the Qur'an to bin Laden.* New York: Palgrave Macmillan, 2004.

Brekke, Torkel, red. *The ethics of war in Asian civilizations: A comparative perspective.* London: Routledge, 2006.

Bruce, Steve. *Politics and religion.* Cambridge: Polity press, 2003.

Calvert, John C. M. "The striving shaykh: Abdullah Azzam and the revival of jihad". *Journal of religion & society*. Supplement series 2, 2007: 83-102.

Cooley, John. *Unholy wars: Afghanistan, America and international terrorism*. 3. utg. London: Pluto Press, 2002.

DeLong-Bas, Natana J. *Wahhabi Islam: From revival and reform to global jihad*. New York: Oxford University Press, 2004.

Donner, Fred M. "The sources of Islamic conceptions of war", 1991. I Kelsay, *Just war and jihad*, 31-69.

Esposito, John L. *Islam: The straight path*. Oxford: Oxford University Press, 1991.

Esposito, John L. *Unholy war: Terror in the name of Islam*. New York: Oxford University Press, 2002.

Fighele, Jonathan. *Sheikh Abdullah Azzam: Bin Laden's spiritual mentor*. ICT, 27.09.2001, <http://www.ict.org.il/articles/articledet.cfm?articleid=388> (22.aug.2004).

Galtung, Johan. "Cultural violence". *Journal of peace research* 27, nr. 3, 1990: 291-305.

Gerges, Fawaz A. *The far enemy: Why jihad went global*. New York: Cambridge University Press, 2005.

Gunaranta, Rohan. *Inside al Qaida: Global network of terror*. 2. utg. London: Hurst & Company, 2003.

Hashmi, Sohail H. "Interpreting the Islamic ethics of war and peace", 1996. I Nardin, *The ethics of war and peace*, 146-166.

Hazim, Hakim og Robert J. Bunker. "Perpetual jihad: Striving for a caliphate". *Global crime*, 7, nr. 3-4, 2006: 428-445.

Hegghammer, Thomas. "Abdallah Azzam, l'Imam du jihad", 2005. I Kepel, *Al-Qaida dans le texte*, 115-137.

Hegghammer, Thomas. "En oversikt over islamistiske terroristgrupper", 2005. I Rasch, *Islamistisk terrorisme*, 20-52.

Ibn Taymiyya, Taqi al-Din Ahmad. "Governance according to God's law in reforming both the ruler and his flock", 1300? I Peters, *Jihad in classical and modern Islam*, 44-54.

Ibn Taymiyya, Taqi al-Din Ahmad. *Public duties in Islam: The institution of the hisba*. Leicester: The Islamic Foundation, 1985.

Jansen, Johannes J. G. *The neglected duty: The creed of Sadat's assassins and Islamic resurgence in the Middle East*. New York: Macmillan, 1986.

Johnson, James Turner. "Historical roots and sources of the just war tradition in western culture", 1991. I Kelsay, *Just war and jihad*, 3-30.

Johnson, James Turner. *Morality and contemporary warfare*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1999.

"Jordan's Moslem Brotherhood braces for in-house elections". *Mideast mirror* 12, nr. 72, 1998.

Juergensmeyer, Mark. *The new cold war?: Religious nationalism confronts the secular state*. Berkely: University of California Press, 1993.

Kelsay, John. "Al-Shaybani and the Islamic law of war". *Journal of military ethics* 2, nr. 1, 2003: 63-75.

Kelsay, John. *Islam and war: A study in comparative ethics*. Lousville, Kentucky: Westminster/John Knox Press, 1993.

Kelsay, John. "Islamic tradition and the justice of war", 2006. I Brekke, *The ethics of war in Asian civilizations*, 81-110.

Kelsay, John og James Turner Johnson, red. *Just war and jihad: Historical and theoretical perspectives on war and peace in western and Islamic traditions*. New York: Greenwood Press, 1991.

Kepel, Gilles og Jean-Pierre Milelli, red. *Al-Qaida dans le texte: Écrits d'Oussama ben Laden, Abdallah Azzam, Ayman al-Zawahiri et Abou Moussab al-Zarqawi*. Paris: Presses Universitaires de France, 2005.

Kepel, Gilles. *Jihad: The trail of political Islam*. Cambridge, Mass: The Belknap Press of Harvard University Press, 2002.

Khadduri, Majid. *The law of war and peace in Islam: A study in Muslim international law*. London: Luzac&Co, 1940.

Kraft, Siv Ellen og Richard J. Natvig, red. *Metode i religionsvitenskap*. Oslo: Pax, 2006.

Lia, Brynjar. *The society of the Muslim brothers in Egypt: The rise of an Islamic mass movement 1928-1942*. Reading: Ithaca Press, 1998.

Martin, Richard C. "The religious foundations of war, peace, and statecraft in Islam", 1991. I Kelsay, *Just war and jihad*, 91-117.

Mayer, Ann Elizabeth. "War and peace in the Islamic tradition and international law", 1991. I Kelsay, *Just war and jihad*, 195-226.

McGregor, Andrew. "'Jihad and the rifle alone': Abdullah Azzam and the Islamist revolution". *The journal of conflict studies* 23, nr. 2, 2003: 92-113.

McGuire, Meredith B. *Religion: The social context*. 4. utg. Belmont, Calif: Wadsworth, 1997.

Miller, Richard B. "Divine justice, evil, and tradition: Comparative reflections", 1996. I Nardin, *The ethics of war and peace*, 265-281.

Mitchell, Richard P. *The society of the Muslim brothers*. New York: Oxford University Press, 1993.

Nardin, Terry. "The comparative ethics of war and peace", 1996. I Nardin, *The ethics of war and peace*, 246-264.

Nardin, Terry, red. *The ethics of war and peace: Religious and secular perspectives*. New Jersey: Princeton University Press, 1996.

Netton, Ian Richard. *A popular dictionary of Islam*. London: Curzon, 1992.

Omar, Abdullah bin. *The striving sheik: Abdullah Azzam*. Oversatt av Mohammed Saeed. 1996?, http://www.geocities.com/korn14w4n/artikel_2/113.htm, (28.03.07)

Ottesen, Rune. *Mediestrategier og fiendebilder i internasjonale konflikter: Norske medier i skyggen av Pentagon*. Oslo: Universitetsforlaget, 1994.

Peters, Rudolph. *Jihad in classical and modern Islam: A reader*. Princeton: Markus Wiener Publisher, 1996.

Qutb, Sayyid. *Milestones*. New Dehli: Islamic Book Service, 1998.

Ramadan, Tariq. *To be a European Muslim: A study of Islamic sources in the European context*. Leicester: The Islamic Foundation, 1999.

Rasch, Bjørn Erik, red. *Islamistisk terrorisme*. Oslo: Abstrakt forlag, 2005.

Robinson, Paul, red. *Just war in comparative perspective*. Aldershot: Ashgate, 2003.

Rosenfeld, Jean E. *The "religion" of Usamah bin Ladin: Terror as the hand of God*. PublicEye, 2001, <http://www.publiceye.org/frontpage/911/Islam/rosenfeld2001-01.html> (08.12.2004).

Said, Edward. *Orientalism*. London: Penguin, 2003.

”Saudi Afghans’ resumed normal lives, not interested in toppling regime”. *Mideast mirror* 10, nr. 129, 1996.

Scott Davis, G. “Comparative ethics and the crucible of war”, 2006. I Brekke, *The ethics of war in Asian civilizations*, 1-36.

Sheikh Abdullah Azzam. Young muslims,
<http://www.youngmuslims.ca/biographies/display.asp?ID=9> (05.10.2004).

Snyder, Louis. *Macro-nationalisms: A history of the pan-movements*. Westport, Conn: Greenwood Press, 1984.

Stausberg, Michael. “Sammenligning”, 2006. I Kraft, *Metode i religionsvitenskap*, 29-50.

Syse, Henrik. *Rettferdig krig?: Om militærmakt, etikk og idealer*. Oslo: Aschehoug, 2003.

Tibi, Bassam. ”War and peace in Islam”, 1996. I Nardin, *The ethics of war and peace*, 128-145.

Utvik, Bjørn Olav. *Independence and development in the name of God: The economic discourse of Egypt’s Islamist opposition 1984-90*. Oslo: Universitetet i Oslo, 2000.

Vikør, Knut. *Mellom Gud og stat: Ei historie om islamsk lov og rettsvesen*. Oslo: Spartacus, 2003.

Vogt, Kari. *Islam – tradisjon, fundamentalisme og reform*. Oslo: Cappelen, 2005.

Vogt, Kari. *Islams hus: Verdensreligion på fremmarsj*. Oslo: Cappelen, 1993.

Ya’ari, Ehud. ”The Afghans are coming”. *The Jerusalem Report*, 2. juli, 1992: 30.

Zeidan, David. “The islamic fundamentalist view of life as a permant battle”. *Meria journal* 5, nr. 4, 2001.

Østerud, Øyvind. *Hva er nasjonalisme?* Oslo: Universitetsforlaget, 1994.

Sammendrag

Den palestinske professoren Abdullah Azzam (1941-89) var en framtrædende skikkelse blant de såkalte afghanske araberne som deltok i kampene mot Sovjetunionen i Afghanistan-krigen på 1980-tallet. Han er også kjent som Osama bin Ladens mentor og samarbeidspartner under denne krigen. I denne oppgaven tar jeg for meg Azzams fiendebilde og krigslegitimering. Med utgangspunkt i Azzams liv og forfatterskap ser jeg på hvordan han framstiller *jihad* som den eneste veien mot en islamsk seier i Afghanistan. Oppgaven har en komparativ tilnærming. Det har i den senere tid vokst fram en forskningstradisjon for komparativ krigsetikk som sammenligner religiøse og sekulære krigsetiske perspektiver. I analysen bruker jeg kjernebegreper fra vestlig krigsetikk, og jeg setter Azzam opp imot middelalderteologen Ibn Taymiyya, samt to av 1900-tallets *jihad*-ideologer: Sayyid Qutb og Muhammed Abd al-Salam Faraj.

Som en representant for panislamismen undergravde Azzam betydningen av både nasjonalstaten og av etniske og språklige skiller. At muslimene er splittet i ulike retninger framstår som uvesentlig; islam er det sentrale og det som samler. Dermed ga han lite oppmerksomhet til indre konflikter blant muslimene og korrupte regimer i muslimske land. Slike forhold gjør muslimene som gruppe svakere i kampen mot "den ytre fiende". Sovjetunionen er en slik fiende, og Azzam opplevde at okkupasjonsstyrkene deres krenket både Afghanistan som et muslimsk land og det muslimske fellesskapet som helhet. Slik skaper Azzam en absolutt inndeling mellom hvem han regner som "oss", muslimene, og hvem han regner som "de andre", ikke-muslimene. Denne todelingen gjenspeiler middelalderteologiens begreper om *dar al-islam* (islams område) og *dar al-harb* (krigens område).

Azzam ønsket å gi kampene mot de sovjetiske styrkene en islamsk legitimering. *Jihad* i Afghanistan ble framstilt som den første plikt etter troen og som overordnet de fem søylene i islam. I defensiv krigføring blir deltakelse en individuell plikt. Det vil si at med ytterst få unntak har alle muslimer plikt til å delta i *jihad* når et muslimsk område blir angrepet. Både opp gjennom historien og i denne spesielle konflikten har Azzam likevel måtte erkjenne at muslimene ikke har oppfylt denne plikten. Muslimene har tapt land de tidligere har kontrollert og dermed mistet muligheten til å bygge opp en islamsk stat.