

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1

Το οργανωμένο Ισλάμ στα γεωπολιτικά σύμπλοκα της Μέσης Ανατολής και του ινδοπακιστανικού χώρου

1. Θεωρητικές προσεγγίσεις και τυπολογίες του ισλαμιστικού κινήματος

Το ισλαμιστικό κίνημα (αποκαλούμενο αλλιώς πολιτικό Ισλάμ, ισλαμισμός ή ισλαμικό κίνημα)⁸ δεν θα πρέπει να συγχέεται ή να ταυτίζεται με το Ισλάμ.

Συνιστά μέρος της συνθετότητας του όλου Ισλάμ, είναι εκείνο το ρεύμα μέσα στη μουσουλμανική κοινότητα το οποίο πρωτίστως βλέπει το Ισλάμ ως πλαίσιο για πολιτική δράση και κοινωνικο-πολιτική αλλαγή. Τούτο θεμελιώνεται στην αντίληψη (των ισλαμιστών) ότι το Ισλάμ είναι θρησκεία «οργανική», στην αντίληψη –και πεποίθηση– ότι στο Ισλάμ δεν υφίσταται καμία διάκριση μεταξύ θρησκευτικού και κοινωνικού συστήματος, και έτσι παρέχει και πολιτική ιδεολογία που μπορεί να κινητοποιεί και να εκφράζει τους πιστούς, ανεξαρτήτως κοινωνικής, οικονομικής, φυλετικής ή εθνοπολιτισμικής προέλευσης⁹. Κατ' επέκταση, το ισλαμιστικό κίνημα κηρύττει την παρεμβατικότητα του Ισλάμ, ως θρησκείας, στην καθημερινότητα του πιστού και σε όλες τις δραστηριότητές του σε νομικό, οικονομικό, πολιτισμικό, ηθικό επίπεδο, καθώς και στο επίπεδο των διεθνών σχέσεων.

Με αυτή τη θεώρηση του ισλαμιστικού κινήματος (ή πολιτικού Ισλάμ) και των ισλαμιστών δρώντων συμφωνεί και ο Αλί Μπουλάτς (Ali Bulac), ένας από τους πλέον αντιπροσωπευτικούς σύγχρονους Τούρκους ισλαμιστές διανοούμενους, ο οποίος διαχωρίζει σαφώς το νόημα και το περιεχόμενο του Ισλάμ από εκείνο του ισλαμι-

8. Με τον όρο «ισλαμιστικό κίνημα» εννοούμε αυτό που στη σχετική βιβλιογραφία ονομάζεται επίσης «πολιτικό Ισλάμ» ή «ισλαμισμός», «ισλαμικός ζηλωτισμός» ή «ισλαμική έκφανση του θρησκευτικού ζηλωτισμού». Πρβλ. Bassam Tibi, *Political Islam, World Politics and Europe*, Routledge, London/New York 2008, Preface.

9. Πρβλ. Mir Zohair Husain, *Global Islamic Politics*, HarperCollins College, New York 1995, 27-36.

στικού κινήματος. Για τον Μπουλάτς, το πολιτικό Ισλάμ είναι «ένα είδος ανάγνωσης του Ισλάμ» και εκφράζει

«το σύνολο της ιδεολογικής και πολιτικής παραγωγής που δημιούργησε με κίνημα –από τις γενικές παραμέτρους αυτής της θρησκείας– ένα τμήμα μουσουλμάνων (μορφωμένοι κύκλοι, πολιτικές τάξεις και κοινωνικοί ηγέτες), οι οποίοι εκφράζουν σε αυτή τη θρησκεία τις ανησυχίες τους και τους δεσμούς τους. Αυτό μπορούμε να το θεωρήσουμε ως ένα είδος “ανάγνωσης” του Ισλάμ μέσα στις υλικές και κοινωνικές συνθήκες του σύγχρονου κόσμου. Αυτούς μπορούμε να τους ονομάσουμε εν συντομία “ισλαμιστές” [«İslamcılar»]»¹⁰.

Εξηγεί δε περαιτέρω:

«Ο ισλαμισμός μπορεί να οριστεί αφενός μεν ως το έργο της κοινωνικής ομάδας των πολιτιστικών, πολιτικών και κοινωνικών ηγετών –οι οποίοι εμφανίζονται σε διαφορετικά πεδία δραστηριότητας, με συγκεκριμένα αιτήματα και σαφείς διεκδικήσεις– να διαφαλίσουν τη δημιουργία ενός κόσμου που ταιριάζει με τις πνευματικές, ηθικές, πολιτισμικές και κοινωνικές αξίες του μουσουλμανισμού, αφετέρου δε ως προσπάθειες σε διαφορετικά επίπεδα και πεδία για αυτό τον σκοπό. Το πιο σημαντικό στοιχείο που διαχωρίζει τους “ισλαμιστές” από τους άλλους και από άλλες ιστορικές κατηγορίες, χαρακτηριστικές των σύγχρονων καιρών, είναι ότι αυτοί έχουν ως αναφορά τον μουσουλμανισμό ως θρησκεία και ότι προτάσσουν με σαφή τρόπο την ταυτότητα του μουσουλμάνου. Δίχως αμφιβολία, σε μια μουσουλμανική χώρα ή κοινωνία ο λαός είναι μουσουλμάνοι, όμως οι “ισλαμιστές” έχουν επαναδιατυπώσει τις πεποιθήσεις και τις πολιτισμικές αξίες του λαού που δεν εκφράζονται σε καθορισμένο εννοιολογικό πλαίσιο, κάποιες φορές επαναφέροντάς τις στις καταβολές τους, κάποιες φορές απορρίπτοντάς τις ή μερικές φορές περνώντας τις από διαδικασία επιλογής»¹¹.

Σύμφωνα με την αντίληψη του Μπουλάτς, το ισλαμιστικό κίνημα νοείται ως τρόπος ανάγνωσης και αντίληψης του Ισλάμ που καταφεύγει στο Κοράνι, στις συλλογές *χαντίθ* και στις κωδικοποιημένες νομικές πηγές, όταν το θεωρεί χρήσιμο και αναγκαίο, αλλά ακόμη και σε δυτικές αναφορές, όμως μόνο συμπληρωματικά¹². Στα πλαίσια αυτά, οι ισλαμιστές διαχωρίζονται αισθητά από την κατηγορία των *ουλεμά*¹³.

Είναι γεγονός ότι το ίδιο το ισλαμιστικό κίνημα δεν είναι ενιαίο και ομοιογενές, αλλά χαρακτηρίζεται από ετερογενείς εκφάνσεις και κατευθύνσεις¹⁴. Ωστόσο, μέσα σε αυτό είναι δυνατόν να εντοπιστούν ορισμένες έννοιες και αρχές κοινές σε όλες τις εκφάνσεις του. Αυτές δεν είναι άλλες από την έννοια του

10. Ali Buluç, «İslam'ın Üç Siyaset Tarzı veya İslamcıların Üç Nesli», σε Yasin Aktay (εκδ.), *İslamcılık* (Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Cilt 6), İletişim, İstanbul, 2004, 50.

11. Στο ίδιο.

12. Στο ίδιο.

13. Ό.π., 50-1.

14. Όπως θα καταδειχθεί στις επόμενες σελίδες.

τζιχάντ («jihad» – «αγώνας») και της ντάουα («da'wa» – «κλήση»)¹⁵. Η λέξη τζιχάντ δηλώνει τον αγώνα του πιστού στην οδό του Θεού. Τούτος μπορεί να διεξαχθεί σε δύο σφαίρες: στην πνευματική/εσωτερική και στη σωματική/εξωτερική (με τη μορφή ένοπλου αγώνα για την υπεράσπιση της πίστης και των πιστών)¹⁶. Η δεύτερη σημασία και αντίληψη του τζιχάντ είναι αυτή που έχει κυριαρχήσει στην ιστορία του Ισλάμ: μέσω της ένοπλης μορφής του εξαπλώθηκε το Ισλάμ, μέσω αυτής γίνονταν (ή επιβαλλόταν) ο προσηλυτισμός, δηλαδή ο σκοπός της ντάουα, της κλήσης στην οδό του Ισλάμ. Στην ισλαμική ιστορία ο ένοπλος τζιχάντ υπηρέτουσε πάντοτε την ντάουα. Ωστόσο η ντάουα μπορεί να υλοποιείται και με ειρηνικό τρόπο.

Αμφότερες οι παραπάνω έννοιες και πρακτικές έχουν πρωταρχική σημασία για το ισλαμιστικό κίνημα, αφού χρησιμοποιούνται από αυτό ως νομιμοποιητικό ιδεολογικό και θεολογικό πλαίσιο δράσης. Μάλιστα, το ισλαμιστικό κίνημα καταφεύγει σε αυτές στην προσπάθειά του να «εξισλαμίσει» κοινωνίες και κράτη. Έτσι, ορισμένες ισλαμιστικές οργανώσεις κάνουν χρήση της ντάουα ως ειρηνικής μεθόδου εξάπλωσης του Ισλάμ και «εξισλαμισμού» της κοινωνίας, ενώ άλλες υιοθετούν την οδό του ένοπλου τζιχάντ για να επιτύχουν τους ίδιους στόχους¹⁷. Ο τζιχάντ λειτουργεί στις ημέρες μας ως εργαλείο πολιτικής έκφρασης και δράσης για τους ισλαμιστές¹⁸, ενώ το ισλαμιστικό κίνημα αποτελεί προϊόν και αναπόσπαστο τμήμα του μουσουλμανικού κόσμου και πολιτισμού, της ίδιας της ισλαμικής ιστορίας. Αναγκαία προϋπόθεση για την κατανόηση της εξέλιξης του ισλαμιστικού κινήματος είναι η μελέτη της ιστορίας του μουσουλμανικού κόσμου, από την επο-

15. Πρβλ. John L. Esposito, «Trailblazers of the Islamic Resurgence», σε Yvonne Yazbeck Haddad/John Obert Voll/John L. Esposito (eds), *The Contemporary Islamic Revival: A Critical Survey and Bibliography*, Greenwood Press, New York/Westport, Connecticut/London 1991, 43-4.

16. Η ισλαμική έννοια και αντίληψη του τζιχάντ, όπως επισημαίνει ο Bassam Tibi, βασίζεται εξίσου σε κανονιστικά και πραγματικά/ιστορικά θεμέλια, υποδεικνύοντας αντιστοίχως το ιερό βιβλίο, το Κοράνι, και την πρακτική εφαρμογή του τζιχάντ στην Ιστορία. Από κανονιστικής απόψεως, η έννοιά του είναι βιβλική, καθώς προέρχεται από θεϊκή αποκάλυψη. Έτσι, για τους ορθόδοξους πνευματικούς μουσουλμάνους η υποχρέωση του τζιχάντ αναφέρεται στο Κοράνι, το οποίο είναι η θεία πηγή γνώσεως. Bassam Tibi, *Political...*, ό.π., 42.

17. Εδώ είναι ανάγκη να επισημανθεί ότι η κλασική έννοια και πρακτική του τζιχάντ, ο οποίος χαρακτηριζόταν από σαφείς κανόνες και στόχους, έχει παραποιηθεί από πολλούς σημερινούς ισλαμιστές και έχει μετατραπεί σε «τζιχαντισμό», δηλαδή σε ένοπλο αγώνα χωρίς κανόνες, που εξαπολύεται εναντίον των πάντων, ακόμη και αμάχων ή μουσουλμάνων. Στο ίδιο.

18. Όπως συμπεραίνει ο Μάτζης: «Ως εκ τούτου, ο *Jihad*, με όλες του τις μορφές, “πνευματική”, αποτελεί επιτακτική ανάγκη για τους πιστούς όλης της *Umma*, εντός και εκτός των ορίων του εθνικού κράτους». Ιωάννης Θ. Μάτζης, *Γεωγραφία του Ισλαμιστικού Κινήματος στη Μέση Ανατολή*, Παπαζήσης, Αθήνα 2002 (προηγ. έκδ. Ελληνικές Πανεπιστημιακές Εκδόσεις, Αθήνα 1992), 40.

χή του Προφήτη Μωάμεθ μέχρι σήμερα, η γνώση των εσωτερικών χαρακτηριστικών του ισλαμικού πολιτισμικού χώρου και των σχέσεων αυτού με τους άλλους.

Ανάμεσα στις προσπάθειες των μελετητών του Ισλάμ για την κατανόηση και εύρεση των κινητήριων μοχλών της ιστορίας του, ιδιαίτερης προσοχής χρήζει αυτή του Akbar Ahmed¹⁹. Για να ερμηνεύσει επαρκώς την πορεία της μουσουλμανικής κοινωνίας και του μουσουλμανικού κόσμου από τις απαρχές του μέχρι σήμερα, για να απαντήσει στις ερωτήσεις που τίθενται σχετικά με την ιστορική πορεία του, την ακμή και την παρακμή του ή τη σημερινή κατάσταση της μουσουλμανικής κοινωνίας, ο Akbar Ahmed χρησιμοποιεί ως διανοητικό εργαλείο ένα μοντέλο θεώρησης της κοινωνίας. Εξηγεί δε τούτο ως εξής:

«Θα δημιουργήσω ένα κλειδί, ένα μοντέλο, έναν ιδεατό τύπο²⁰. Η σύλληψη από τον Max Weber του ιδεατού τύπου ή αρχετύπου είναι χρήσιμη. Αλλά θα πρέπει να μην ξεχνούμε τους περιορισμούς του. Απεικονίζει έναν μέσο όρο, ο οποίος παράγεται στη διάρκεια του χρόνου και αντικατοπτρίζει συνδυασμούς, αναμειγνύει και διαμορφώνει. Είναι μόνο μία προσέγγιση –και όχι ένα υποκατάστατο– της πραγματικότητας. Με αυτές τις επιφυλάξεις, τοποθετούμε το ιδεώδες μας στην αραβική κοινωνία του εβδόμου αιώνα. Η επινόηση αυτή θα συνδράμει στο να εξηγήσουμε τη μουσουλμανική κοινωνία και ιστορία από τις απαρχές του Ισλάμ έως την εποχή μας, και μέσα στο χρόνο, από μια μορφή κοινωνίας σε μια ήπειρο, σε μια άλλη, σε διαφορετική ήπειρο»²¹.

Τα δύο κεντρικά στοιχεία της θρησκείας του Ισλάμ είναι, ως γνωστόν, το Κοράνι, το Θεόσταλτο Βιβλίο, και η σούνα, οι πράξεις, οι ρήσεις και η συμπεριφορά του Προφήτη Μωάμεθ²². Όπως τονίζει ο Akbar Ahmed:

«Τα δύο αυτά μαζί, ένα βιβλίο και μια ζωή, προσδιορίζουν και εμπνέουν τον μουσουλμάνο, επηρεάζουν τη ζωή του από τη γέννηση μέχρι τον θάνατο. Είναι οι κύριες πηγές του Ισλάμ. Μας δίνουν μια καλή ιδέα για το πώς κάποιος έπρεπε να συμπεριφέρεται ώστε να αποκαλείται μουσουλμάνος. Το ιδεώδες έχει στόχο τον Παράδεισο στον άλλο κόσμο, και την ικανοποίηση, εάν όχι την επιτυχία, σε τούτο τον κόσμο. Επομένως, δεν έχουμε μόνο έναν τρόπο θεώρησης του κόσμου, αλλά και έναν τρόπο ζωής μέσα σε αυτόν. Ο κύριος συλλογισμός μου, εκφρασμένος με απλό τρόπο, έχει ως εξής: Το ιδεώδες είναι αιώνιο και αναλλοίωτο. Η μουσουλμανική κοινωνία δεν είναι τίποτα από τα δύο (...). Η ισλαμική ιστορία παρέχει άφθονες αποδείξεις ότι υπάρχει μια δυναμική σχέση μεταξύ της κοινωνίας και του αγώνα των αγίων και πολυμαθών μουσουλ-

19. Ο Akbar Ahmed είναι καθηγητής Ισλαμικών Σπουδών στο American University στις ΗΠΑ.

20. Για τον «ιδεατό τύπο», βλ. ενδεικτικά Βασίλης Ι. Φίλιας, *Μαξ Βέμπερ: Συστημική Κοινωνιολογία και Μεθοδολογία*, Νέα Σύνορα – Α.Α. Λιβάνη, Αθήνα (χ.χ.), 193-9.

21. Akbar S. Ahmed, *Discovering Islam: Making Sense of Muslim History and Society* (Revised edition, with a new foreword by Laurence Rosen), Routledge, London/New York 2002 (reprinted 2003).

22. Αυτά τα δύο στοιχεία συνιστούν τη *σαρία*, την οδό ζωής στην οποία πορεύονται οι μουσουλμάνοι κατά την ισλαμική αντίληψη.

μάντων για το ιδανικό. Το όραμα του ιδεώδους και η φιλοδοξία επίτευξής του προσδίδουν στη μουσουλμανική κοινωνία τις δυναμικές της»²³.

Εξόχως σημαντική είναι δε η επισήμανση ότι «το ιδεώδες παρέχει στη μουσουλμανική κοινωνία έναν εγγενή μηχανισμό για συνεχή ανανέωση και αναβίωση της πίστewς. Οι συνεχείς πιέσεις εκ των έσω για ανανέωση, αλλαγή και μεταρρύθμιση, σε όλη την έκταση του μουσουλμανικού κόσμου, δεν είναι ούτε σύγχρονες ούτε νέες. Αντιπροσωπεύουν την αναζήτηση για το ιδεώδες μέσα σε έναν ατελή κόσμο»²⁴.

Ο William Montgomery Watt, μελετώντας την εικόνα και αντίληψη που ο ίδιος ο μουσουλμανικός κόσμος έχει για το Ισλάμ, κατέληξε σε διαπιστώσεις συναφείς με εκείνες του Akbar Ahmed. Ήδη από τα τέλη της δεκαετίας του 1980 διατύπωσε την άποψη ότι ο τρόπος σκέψης τόσο των ζηλωτιστών («fundamentalist») μουσουλμάνων διανοουμένων όσο και των μεγάλων μαζών των απλών μουσουλμάνων κυριαρχείται ακόμη από την τυπική παραδοσιακή ισλαμική κοσμοθεωρία και την αυτοαντίληψη του Ισλάμ²⁵. Σύμφωνα με τον W. M. Watt, η αυτοαντίληψη του Ισλάμ διαμορφώνεται από τις εξής αντιλήψεις των μουσουλμάνων²⁶.

α) «Ο κόσμος είναι στατικός και αμετάβλητος», β) «Το Ισλάμ είναι οριστικό», γ) «Το Ισλάμ είναι άταρκες».

Σύμφωνα με τον W. M. Watt, το ιδεώδες της στατικότητας κατέχει κυρίαρχη θέση στη συνείδηση των μουσουλμάνων. Η κατάσταση αυτή (και η απουσία αλλαγής ή μεταβολής) θεωρείται ιδανική τόσο για τα άτομα όσο και για τις κοινωνίες. Η οριστικότητα του Ισλάμ είναι αδιαμφισβήτητη σαφής, όπως επισημαίνει ο Watt, εφόσον το Ισλάμ είναι η τέλεια και τελική θρησκεία, περικλείει δε όλες τις θρησκευτικές και ηθικές αλήθειες τις οποίες έχει ανάγκη η ανθρωπότητα μέχρι το τέλος του Χρόνου. Η αυτάρκεια του Ισλάμ είναι σαφής και πρόδηλη κατά τον Watt, εφόσον το Κοράνι, ο λόγος του Θεού, μεταδόθηκε στον Μωάμεθ από τον αρχάγγελο Γαβριήλ και εφόσον ο Θεός –και ο Λόγος Του– δεν υπόκειται σε καμία απολύτως επιρροή ή παρέμβαση.

Συνδυάζοντας αυτές τις αντιλήψεις των μουσουλμάνων με την ιστορική διαδρομή του μουσουλμανικού κόσμου, ο W. M. Watt καταλήγει στη θέση ότι ήδη

23. Akbar S. Ahmed, *Discovering...*, ό.π., 3.

24. Ό.π., 4. Στο δεύτερο κεφάλαιο του εν λόγω έργου, με τίτλο «Muslim Ideal» (15-29), γίνεται ιστορική αναδρομή στις προσπάθειες κατάρκτησης του ισλαμικού ιδανικού.

25. Βλ. William Montgomery Watt, *Islamic Fundamentalism and Modernity*, Routledge, London/ New York 1988, 1-3. Για την απόδοση του όρου «fundamentalism» στην ελληνική γλώσσα χρησιμοποιούμε το «ζηλωτισμός». Όπως έχει εξηγήσει ο Μάζης, ο «ζηλωτισμός» εκφράζει κατά τον καλύτερο τρόπο το περιεχόμενο και την έννοια του «fundamentalism». Για περισσότερα, βλ. Ιωάννης Θ. Μάζης, *Γεωγραφία...*, ό.π., 44-5.

26. Για περισσότερα, βλ. William Montgomery Watt, *Islamic...*, ό.π., 3-14.

από τον πρώτο ισλαμικό αιώνα (αμέσως μετά τον Προφήτη Μωάμεθ) παρατηρείται «*εξιδανίκευση του Μωάμεθ και του πρώιμου Ισλάμ*»²⁷. Καθώς η εξιδανίκευση αυτή σταδιακά αποκρυσταλλώνεται, συμπεριλαμβάνει τη ζωή και τις πράξεις όχι μόνο του Προφήτη, αλλά και των αμέσως μεταγενέστερων αυτού ευσεβών μουσουλμάνων.

Την πλέον σημαντική συμβολή στη διαμόρφωση της αυτοαντίληψης του Ισλάμ είχαν –σύμφωνα με τον Watt– οι θεολόγοι διδάσκαλοι και νομομαθείς (*ουλεμά*). Οι απόψεις που αυτοί με συνέπεια επί αιώνες πρόσβευαν είναι και στη σημερινή εποχή παρούσες, και συμπυκνώνονται στην αντίληψη ότι οι λύσεις για τα σύγχρονα προβλήματα μπορούν να αντληθούν μέσα από τις εμπειρίες του πρώιμου Ισλάμ²⁸. Πρόκειται εδώ για την παραδοσιακής τάσεως (αυτο-)αντίληψη του Ισλάμ, η οποία δημιουργήθηκε και συντηρήθηκε από τους *ουλεμά* και το θρησκευτικό οικοδόμημα, χωρίς αυτό να υποστεί ιδιαίτερες μεταβολές, μέχρι τα μέσα του 19ου αιώνα. Όμως, από την περίοδο εκείνη και μετά αναδύονται στον μουσουλμανικό κόσμο οι προσπάθειες αντιμετώπισης της υπεροχής της χριστιανικής Δύσης, οι οποίες στοχεύουν αναγκαστικά στην προστασία, αλλά και στην –πέραν της παραδοσιακής τάσης– εξέλιξη της ισλαμικής αυτοαντίληψης στη σύγχρονη εποχή²⁹. Στο δεύτερο μισό του 19ου αιώνα –και πολύ περισσότερο στον 20ό αιώνα–, η παραδοσιακή αυτοαντίληψη και εκδοχή του Ισλάμ χάνουν έδαφος –χωρίς να εξαφανίζονται– και ο μουσουλμανικός κόσμος βιώνει την παρουσία διαφορετικών αντιλήψεων και θεωρητικών αναζητήσεων επίτευξης του ισλαμικού ιδανικού.

2. Οι ιδεολογικές αναφορές του ισλαμιστικού κινήματος

Οι προτεινόμενες λύσεις, οι θεωρητικές προσεγγίσεις και ιδεολογικές εκφάνσεις των αναζητήσεων της ιδανικής μουσουλμανικής κοινωνίας και πολιτείας στη νεώτερη και στη σύγχρονη εποχή βρίσκουν την πλέον δυναμική και απαιτητική έκφρασή τους στο ισλαμιστικό κίνημα. Με τον όρο «ισλαμιστικό κίνημα» ή «πολιτικό Ισλάμ» καλύπτουμε όλα εκείνα τα κινήματα του σύγχρονου μουσουλμανικού κόσμου που χαρακτηρίζονται από πολιτική ιδεολογία, κοινωνικο-πολιτική δράση, πολιτικούς –και όχι θρησκευτικούς– στόχους αλλαγής της υφισταμένης κοινωνίας και πολιτείας.

27. Ό.π., 17.

28. Ό.π., 22-3.

29. Ό.π., 47-50.

Ο όρος «ισλαμικός ζηλωτισμός»³⁰ χρησιμοποιείται συχνά για να εκφράσει το ίδιο, δηλαδή όλες τις εκφάνσεις και αναφορές της πολιτικοποιημένης ιδεολογίας των ισλαμικών κινημάτων, με σκοπό να καταδείξει πρωτίστως την ιδεολογική ερμηνεία του Κορανίου και της σούννα, για να «δηλώσει την επιστροφή στα κείμενα πέρα από την παράδοση, που τα υπερφόρτωσε και τα παραμόρφωσε. Πρόκειται για την “επιστροφή σε κάτι”, το ξαναδιάβασμα, την αναζήτηση των ριζών»³¹.

Ο Youssef Choueiri θεωρεί ως πυρήνα του ισλαμικού ζηλωτισμού τη μαχητική ιδεολογία των σύγχρονων ισλαμικών κινημάτων, χρησιμοποιεί ωστόσο τον όρο «islamic fundamentalism» για να αναφερθεί σε «ισλαμικά κινήματα στοχασμού και σε πολιτικά κινήματα που αναδύθηκαν από τον 18ο αιώνα και μετά» στον χώρο του Ισλάμ³². Αντιλαμβάνεται τον ισλαμικό ζηλωτισμό ως μια στάση διανόησης και στοχασμού, που επιδιώκει να ανασύρει και να διαμορφώσει πολιτικές αρχές μέσα από ένα αιώνιο θεϊκό κείμενο – το Κοράνι. Υπό αυτή τη θεώρηση εντοπίζει τρία διαφορετικά κινήματα, ενταγμένα μέσα στο ευρύτερο πλαίσιο του ισλαμικού ζηλωτισμού³³:

α) το αναβιωτικό κίνημα («revivalism»), μεταξύ 1744-1885, β) το μεταρρυθμιστικό κίνημα («reformism»), μεταξύ 1839-1954, και γ) το ριζοσπαστικό κίνημα («radicalism»), από το 1945 μέχρι σήμερα.

Καθένα από αυτά τα κινήματα θεωρείται ξεχωριστή οντότητα, προϊόν διαφορετικών συνθηκών και κοινωνικο-οικονομικού περιβάλλοντος, και εκλαμβάνεται ως ιδιαίτερο ιδεολογικό πλαίσιο αναφοράς. Ο Choueiri ενισχύει την ορθότητα της ανωτέρω κατηγοριοποίησης, τονίζοντας ότι ανακάλυψαν ξεχωριστά εκ νέου από μία –ζωτικής σημασίας και θεμελιώδη– αρχή του Κορανίου. Εξηγεί λοιπόν ότι το αναβιωτικό κίνημα θεώρησε την ανανέωση του Ισλάμ από έναν *μάχητη* (θεόσταλτο ηγέτη) ως το πρωτεύον καθήκον για την αντιμετώπιση των διαδεδομένων προκαταλήψεων και των θρησκευτικών νεωτερισμών. Το μεταρρυθμιστικό κίνημα επανέφερε την αναζήτηση της γνώσης και τη λειτουργία της διαβούλευσης στους κόλπους της κοινότητας των πιστών. Τέλος, το ριζοσπαστικό κίνημα υπογράμμισε –και συνεχίζει να το κάνει– την απόλυτη κυριαρχία του Θεού και τον ρόλο του «ιερού πολέμου» (*τζιχάντ*) ως τις πλέον σημαντικές όψεις του Ισλάμ³⁴.

Σε αυτό το σημείο, θεωρούμε ότι είναι κρίσιμο για την ανάλυση του θέματός

30. Ως απόδοση στην ελληνική γλώσσα του «islamic fundamentalism».

31. Ιωάννης Θ. Μάζης, *Γεωγραφία...*, ό.π., 51.

32. Youssef M. Choueiri, *Islamic Fundamentalism*, Continuum, London/New York (Revised edition 1997), Reprinted 2002. «Introduction to the First Edition». Ο Youssef Choueiri είναι καθηγητής στο Πανεπιστήμιο του Μάντσεστερ.

33. Στο ίδιο.

34. Youssef M. Choueiri, *Islamic...*, ό.π., και περαιτέρω 176-81.

μας να εστιάσουμε την προσοχή μας στις προαναφερθείσες φάσεις και εκφάνσεις του ισλαμιστικού κινήματος.

2.1. Το αναβιωτικό και το μεταρρυθμιστικό ισλαμιστικό κίνημα

Ο όρος χαρακτηρίζει ισλαμικά κινήματα που εμφανίστηκαν τον 18ο και 19ο αιώνα σε περιοχές απομακρυσμένες από τα πολιτικά και διοικητικά κέντρα του μουσουλμανικού κόσμου, η κοινωνική βάση των οποίων συνίσταται στη φυλή (tribe). Κύριο μήνυμα και απαίτησή τους είναι ο εξαγνισμός και η καθαρότητα του Ισλάμ.

Χαρακτηριστική περίπτωση αναβιωτικού ισλαμιστικού κινήματος είναι ο ουαχαμπίσμος (wahhabism), που εκδηλώθηκε από τον Μουχάμαντ Αμπντάλ Ουαχάμπι (Muhammad Abd al-Wahhab, 1703-1792) στην κεντρική Αραβία στα μέσα του 18ου αιώνα, και κυριάρχησε στη (μετέπειτα) Σαουδική Αραβία. Ένα άλλο, μεταγενέστερο αναβιωτικό κίνημα είναι αυτό του μαχτισμού, στο Σουδάν, καθοδηγούμενο από τον Μουχάμαντ Αχμάντ μπιν Αμπντάλα (Muhammad Ahmad bin Abdallah, 1844-1885), ο οποίος ανακήρυξε εαυτόν ως τον αναμενόμενο *μάχτι* το 1881 και κάλεσε τους μαθητές του σε ιερό πόλεμο με σκοπό να καθαρίσει το Ισλάμ και να εξαγνίσει τον κόσμο³⁵.

Το μεταρρυθμιστικό κίνημα αναδύθηκε –στα αστικά κέντρα του μουσουλμανικού κόσμου– τον 19ο αιώνα και διήρκεσε μέχρι τα μέσα του 20ού αιώνα. Οι ηγετικές μορφές και οι ιδεολόγοι του μεταρρυθμιστικού ισλαμιστικού κινήματος προέρχονταν από τις τάξεις των δημοσίων λειτουργών, των διανοουμένων και των *ουλεμά*. Αυτοί απέρριπταν τις παραδοσιακές ερμηνείες της θρησκείας, ενώ είχαν γόνιμο διάλογο με τις ευρωπαϊκές φιλοσοφίες και ιδέες, στις οποίες είχαν στραφεί για να βρουν λύσεις και να αντιμετωπίσουν την παραδεκτή παρακμή του ισλαμικού κόσμου.

Οι μεταρρυθμιστές μελετούσαν κυρίως την προβιομηχανική φάση του ευρωπαϊκού πολιτισμού, επιδιώκοντας να ανακαλύψουν τα θεμέλια και τις προϋποθέσεις δημιουργίας βιώσιμων και λειτουργικών δομών και θεσμών, καθώς και στιβαρών οικονομικών βάσεων για τις μουσουλμανικές κοινωνίες³⁶.

Είναι αποδεκτό ότι το μεταρρυθμιστικό ισλαμιστικό κίνημα ήταν αποτέλεσμα της γεωγραφικής και οικονομικής επέκτασης, καθώς και της βιομηχανικής και στρατιωτικής υπεροχής της Ευρώπης έναντι του μουσουλμανικού κόσμου. Στα μάτια των μεταρρυθμιστών, η σύγκριση των δύο κόσμων, δηλαδή της ευρωπαϊκής υπεροχής με την ισλαμική παρακμή, ήταν απογοητευτική. Για να βελτιωθεί η παρακαμιακή κατάσταση του μουσουλμανικού κόσμου, το μεταρρυθμιστικό ισλα-

35. Ό.π., 8-13.

36. Στο ίδιο.

μιστικό κίνημα θεωρούσε αναγκαία την ανάπτυξη των θετικών επιστημών, την τεχνολογική και βιομηχανική πρόοδο, τον εκσυγχρονισμό της εκπαίδευσης, της διοίκησης και του τρόπου διακυβέρνησης.

Οι προσπάθειες των Οθωμανών τον 19ο αιώνα για μεταρρυθμίσεις (*τανζιμάτ*), με σκοπό τη σωτηρία της Οθωμανικής –μιας ισλαμικής– Αυτοκρατορίας, συνιστά μια άνωθεν οργανωμένη απόπειρα αναστροφής της παρακμιακής πορείας της. Οι αποκαλούμενοι Νέοι Οθωμανοί, που παρήγαγαν τις μεταρρυθμιστικές ιδέες τους στις δεκαετίες του 1860 και του 1870, θεωρούνται εκ των πρωτοπόρων στις αναζητήσεις του μεταρρυθμιστικού κινήματος³⁷. Επίσης άλλη έκφρασή του είναι ο σαλαφισμός, που κήρυττε την επιστροφή στο καθαρό Ισλάμ, την κοινωνική οργάνωση και τις ηθικές αξίες των πρώτων μουσουλμάνων (*σαλάφ*)³⁸.

Ιδιαίτερη μνεία θα πρέπει να γίνει στην επιρροή που άσκησαν στην ιδεολογία και εξέλιξη του μεταρρυθμιστικού ισλαμιστικού κινήματος στοχαστές όπως οι Τζαμαλαντίν Αλ Αφγανί (Jamal al-din al-Afghani, 1838-1897, περσικής καταγωγής), Μουχάμαντ Αμπντού (Muhammad Abduh, 1849-1905, Αιγύπτιος) και Χασάν Αλ Μπάννα (Hasan al-Banna, 1906-1949, Αιγύπτιος)³⁹.

Ο Χασάν Αλ Μπάννα ίδρυσε το 1928 την οργάνωση των Αδελφών Μουσουλμάνων, που αποτελεί σημείο αναφοράς του σύγχρονου ισλαμιστικού κινήματος, με ισχυρή γεωπολιτική και ιδεολογική επιρροή όχι μόνο στην Αίγυπτο, αλλά και στα γειτονικά αυτής αραβικά κράτη και σε ολόκληρο τον μουσουλμανικό κόσμο⁴⁰.

37. Για τους Νέους Οθωμανούς και τον πολιτικό ρόλο τους, βλ. Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey* (With a new introduction by Feroz Ahmad), Routledge, New York 1998, 201-50, Serif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1962, Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, Oxford University Press, London/New York/Toronto 1961 (reprinted 1962), 147-70, Erik J. Zürcher, *Σύγχρονη Ιστορία της Τουρκίας* (Μετάφραση: Βαγγέλης Κεχριώτης, Επιστημονική Επιμέλεια: Σωκράτης Πετμεζάς), Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2004, 117-44. Για τις οθωμανικές μεταρρυθμίσεις του 19ου αιώνα, βλ. İlber Ortaylı, *Ο πιο Μακρύς Αιώνας της Αυτοκρατορίας: Ο Οθωμανικός 19ος αιώνας. Η Πορεία προς τον Εκσυγχρονισμό* (Μετάφραση: Κατερίνα Στάθη, Επιμέλεια-Σχολιασμός: Στέφανος Π. Παπαγεωργίου), Παπαζήσης, Αθήνα 2004.

38. Οι σαλαφιστές αναφέρονται κυρίως στις ιδέες του Ιμπν Ταϊμίγια και του Μουχάμαντ Αμπντάλ Ουαχάμπ. Στις αρχές του 20ού αιώνα, οι μουσουλμάνοι στοχαστές Μουχάμαντ Αμπντού και Τζαμαλαντίν Αλ Αφγανί έδωσαν νέα πνοή στο σαλαφιστικό κίνημα. Η επιρροή του εμφανίστηκε έντονη ιδίως στην Αίγυπτο, την Αλγερία, το Μαρόκο, την Τυνησία, τη Συρία, την Ινδία και την Ινδονησία. Βλ. «salaf» και «salafi», σε John L. Esposito (ed.), *The Oxford Dictionary of Islam*, Oxford University Press, Oxford/New York 2003, 274-5. Σαλαφιστικό ισλαμιστικό κίνημα εκδηλώθηκε στην Αλγερία του 1930 με σκοπό την πολιτική και ιδεολογική αντίσταση κατά των Γάλλων αποικιοκρατών.

39. Ενδεικτικά, βλ. John L. Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality?*, Oxford University Press, New York/Oxford 1993, 47-76.

40. Για τους Αδελφούς Μουσουλμάνους, με ιδιαίτερη έμφαση στη γεωπολιτική δυναμική τους

Ο στόχος των Αδελφών Μουσουλμάνων είναι να κάνουν την κοινωνία και το κράτος περισσότερο (και τελικώς εξ ολοκλήρου) ισλαμικά, μέσω της πίστης, της προπαγάνδας, της εργασίας και της αφοσίωσης όλων των μελών της οργάνωσης. Επιδιώκουν την καθολική αποδοχή του Ισλάμ ως κώδικα νόμων, μέσω της μεταρρύθμισης των θεσμών κράτους και πολιτείας.

Το πρότυπό τους δεν είναι άλλο από την ιδανική εποχή και κοινότητα του Προφήτη Μωάμεθ. Όπως ευστόχως έχει επισημάνει ο John Esposito, τόσο η οργανωτική δομή όσο και η ιδεολογία των Αδελφών Μουσουλμάνων «έχουν πρότυπο τον Προφήτη Μωάμεθ και την πρώτη του θρησκευτικο-κοινωνική μεταρρύθμιση ή επανάσταση»⁴¹.

2.2. Το ριζοσπαστικό ισλαμιστικό κίνημα

Το ριζοσπαστικό ισλαμιστικό κίνημα καλύπτει τις πλέον πρόσφατες προσπάθειες για τη δημιουργία ενός ισλαμικού κράτους, στη βάση μιας ολιστικής θεώρησης του Ισλάμ. Ο Esposito το αποκαλεί «νεο-αναβιωτικό κίνημα» («neorevivalist movement»), υπογραμμίζοντας τη νεο-αναβιωτική ιδεολογία και τον ακτιβισμό του⁴². Το ριζοσπαστικό ισλαμιστικό κίνημα ερμηνεύεται μάλιστα ως «κίνημα διαμαρτυρίας στραμμένο στο παρελθόν» και ως «έκφραση μιας επανάστασης εναντίον της Δύσης» από τον Tibi⁴³. Η ιδεολογία του είναι στενά συνδεδεμένη με τις ανησυχίες και τις φιλοδοξίες συγκεκριμένων κοινωνικών ομάδων: μικρομεσαίων εμπόρων, τεχνιτών, φοιτητών, δασκάλων και δημοσίων υπαλλήλων.

Κυρίαρχες μορφές του ριζοσπαστικού ισλαμισμού ήταν ο Σαΐντ Κουτμπ (Sayyid Qutb, 1906-1966) και ο Μαβλανά Αμπού Αλά Μαουντούντι (Mawlana Abul A'la Mawdudi, 1903-1979). Ο πρώτος ήταν ηγέτης των Αδελφών Μουσουλμάνων της Αιγύπτου στις δεκαετίες του 1950 και του 1960 (μέχρι την εκτέλεσή του, το 1966), και ο δεύτερος ίδρυσε το 1941 την οργάνωση Τζαμαάτ-ι Ισλαμί (Jama'at-i Islami, δηλαδή Ισλαμική Κοινότητα) στον ινδοπακιστανικό χώρο⁴⁴.

Ο Κουτμπ και ο Μαουντούντι θεωρούνται οι ιδεολογικοί πατέρες του σημερι-

και τις μυστικές ταγματικές δομές τους, βλ. Ιωάννης Θ. Μάζης, *Γεωγραφία...*, ό.π., 90-101. Περισσότερα για τους Αδελφούς Μουσουλμάνους βλ. παρακάτω.

41. John L. Esposito, *Islam: The Straight Path* (Expanded edition), Oxford University Press, New York 1994, 149.

42. Ό.π., 147-8.

43. Βλ. Bassam Tibi, *Die fundamentalistische Herausforderung: Der Islam und die Weltpolitik*, C.H. Beck, München (β' έκδοση) 1993, 35 και 69.

44. Αναλυτικά για τα ιδεολογικά κηρύγματα του Κουτμπ και του Μαουντούντι, καθώς και για την επίδρασή τους στις μετέπειτα δεκαετίες, βλ. Emmanuel Sivan, *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics* (Enlarged edition), Yale University Press, New Haven/London 1990. Πρβλ. Youssef M. Choueiri, *Islamic...*, ό.π., 91-157.