ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ Δ. ΓΙΑΝΝΗΣ

ΜΟΡΦΕΣ ΙΣΛΑΜΙΚΟΥ ΦΟΝΤΑΜΕΝΤΑΛΙΣΜΟΥ
Από την ισλαμική αναβίωση έως την ισλαμική αφύπνιση (18ος - 20ος αιώνας)

Υποβληθείσα Μεταπτυχιακή Εργασία
Κλάδος Ερμηνευτικής Θεολογίας
Ειδίκευση Θρησκειολογίας
Τμήμα Θεολογίας - Θεολογική Σχολή
Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης

Επιβλέπουσα: Αγγελική Ζιάκα, Επίκ. Καθηγήτρια

ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ 2013

Πίνακας Περιεχομένων

Συντομογραφίες 4

Πρόλογος 6

Εισαγωγή 8

Κεφάλαιο Α΄: Φονταμενταλισμός

Α.1. Η χρήση του όρου «φονταμενταλισμός» στην έρευνα 14

Α.2. Βασικά χαρακτηριστικά φονταμενταλιστικών κινημάτων 30

Κεφάλαιο Β΄: Ισλάμ και φονταμενταλισμός

Β.1. Τα ιδιαίτερα γνωρίσματα του Ισλάμ 39

Β.2. Ιδεολογία και παράδοση της αναβίωσης στο Ισλάμ 42

Β.3. Βασικές θεολογικές και ιδεολογικές κατευθυντήριες γραμμές του ισλαμικού κινήματος 48

Κεφάλαιο Γ΄: Μορφές ισλαμικού φονταμενταλισμού

Γ.1. Ισλαμική αναβίωση ή πρώιμος Φονταμενταλισμός 63

Γ.1.1. Ουαχαμπισμός (*Wahhabiyya*) 65

Γ.1.2. Το κίνημα του Uthman Dan Fodio 71

Γ.1.3. «Η Μέθοδος του Προφήτη Μωάμεθ» (*Tariqa-i Muhhamdiyya*) ... 73

Γ.1.4. Κίνημα Deobandi 75

Γ.2. Ισλαμική μεταρρύθμιση 77

Γ.2.1. Το νέο μεταρρυθμιστικό κίνημα των σαλαφιτών και οι προσωπικότητες που το ενέπνευσαν 78

Γ.2.2. Οι «Αδελφοί Μουσουλμάνοι» (*al-ihwan al-muslimun*) 83

Γ.2.3. Ο Abul A ‘la Mawdudi και η «Ισλαμική Κοινότητα» (*Jama‘at-i-Islami*) 93

Γ.3. Ισλαμική αφύπνιση (*al sahwa al-Islamiyya*) 99

Γ.3.1. Sayyid Qutb, «ο πατέρας των ισλαμικών ριζοσπαστικών κινημάτων» 101

Γ.3.2. Το όραμα του πανισλαμισμού 109
Συμπεράσματα 114
Παράρτημα..... 116
Βιβλιογραφία 119

Συντομογραφίες

Συντομογραφίες Περιοδικών

ALQ	*Arab Law Quarterly*, London: Brill, vol. 1. (1985-).
ΔΒΜ	*Δελτίο Βιβλικών Μελετών*, Αθήνα: Άρτος Ζώης, τ. 1. (1971-,).
EI	*Encyclopedia Iranica*, N.Y.: Center for Iranian Studies, Columbia University, vol. 1 (1982-).
ER	*The Encyclopedia of Religion* (ed. Lindsay Jones), 16 vol., New York: Macmillan, 2005.
FP	*The Fundamentalism Project* (eds. Martin, E. M., Appleby, R. S. eds). Chicago: UCP (Chicago), (1991-) vol 1. *Fundamentalisms Observed* (1991), vol. 2. *Fundamentalisms and Society: Reclaiming the Sciences, the Family, and Education* (1993), vol. 3. *Fundamentalisms and the State: Remaking Polities, Economies, and Militance* (1993), vol. 4. *Accounting for Fundamentalisms: The Dynamic Character of Movements* (1994), vol.5. *Fundamentalisms Comprehended* (1995).
HJAS	*Harvard Journal of Asiatic Studies*, Boston: Harvard- Yenching Institute, vol. 1(1936,-).
IJMES	*International Journal of Middle Eastern Studies*, New York: CUP & Middle East Studies Association (*MESA*).
IS	*Islamic Studies, Islamabad: Islamic Research Institute, vol.* 1 (1962,-).
JLR	*Journal of Law and Religion*, Minesota: Hamline University School of Law, vol. 1 (1982,-).
MEQ	*Middle East Quarterly*, Philadelphia: Middle East Forum, vol. 1 (1994,-).
MES	*Middle Eastern Studies*, London: Routledge. Taylor & Francis Group, vol.1 (1964,-).
SI	*Studia Islamica*, Paris: G. P. Maison-neuve-Larose, vol.1 (1953,-).

Συντομογραφίες Οργανώσεων-Κινημάτων

EJI	Islami Egyptian Islamic Jihad
ETIM	East Turkestan Islamic Movement
IIDT	Institute of Defence Technology
IMCA	Islamic Movement of Central Asia
IMT	Islamic Movement of Tajikistan
IMU	Islamic Movement of Uzbekistan
IRF	Islamic Research Foundation
JI	Jamaat-e Islami
JUH	Jamiat Ulema-e-Hind
JUI	Jamiat Ulema-e-Islam
JUP	Jamiat Ulema-e-Pakistan
MB	Muslim Brotherhood
ML	Muslim League
OIC	Organization of Islamic Cooperation
SMP	Sipah-e Mohammed Pakistan
SSP	Sipah-e Sahada Pakistani
WCFA	World's Christian Fundamentals Association

Πρόλογος

Η παρούσα μεταπτυχιακή εργασία εξετάζει το πολύπλοκο φαινόμενο του ισλαμικού φονταμενταλισμού, του θρησκευτικού και πολιτικού αυτού φαινομένου, έτσι όπως εκφράστηκε από την ισλαμική αναβίωση του 18^{ου} και κορυφώθηκε με την ισλαμική αφύπνιση του 20^{ου} αιώνα. Η ενασχόλησή μας με την ευρύτερη αυτή περίοδο (18^{ος}-20^{ος} αι.) κρίνεται απαραίτητη προκειμένου να κατανοήσουμε καλύτερα το ιστορικό πλαίσιο δημιουργίας και ανάπτυξης του φονταμενταλισμού στο σύγχρονο Ισλάμ. Μέσα από μια διαδικασία ευρέσεως, καταγραφής και αναλύσεως των θρησκευτικο-πολιτικών κινημάτων, τα οποία αναπτύχθηκαν στο χώρο αυτό από το 18^{ο} αιώνα έως και τον 20^{ο}, αλλά και των διδασκαλιών των ανθρώπων που το ενέπνευσαν, θα προσπαθήσουμε να καταδείξουμε την ιστορική πορεία του ισλαμικού κινήματος και την εξέλιξη του στο χρόνο.

Το ενδιαφέρον που παρουσιάζει εκ της δημιουργίας του το Ισλάμ ως θρησκεία αλλά και το σύγχρονο πρόσωπο που προβάλλει, το οποίο πολλές φορές συσχετίζεται με εκφάνσεις θρησκευτικού φονταμενταλισμού, έχει προκαλέσει έντονες συζητήσεις στην παγκόσμια ακαδημαϊκή κοινότητα. Όταν μάλιστα, η θρησκεία επηρεάζει ολόκληρη τη δομή της κοινωνίας (οικονομία, πολιτική, σχέσεις κρατών, εμπόριο, στρατιωτικές επιχειρήσεις, αλλά και πτυχές του καθημερινού βίου όπως γάμος, οικογένεια και θάνατος), τότε εύκολα μπορεί κανείς να αντιληφθεί το μεγάλο εύρος των επιστημών και το πλήθος των επιστημόνων που την έχουν τοποθετήσει στο «μικροσκόπιο». Κάτι αντίστοιχο συμβαίνει και με το θρησκευτικό και πολιτικό φαινόμενο που ονομάζεται φονταμενταλισμός. Πολιτικοί επιστήμονες, κοινωνιολόγοι, ανθρωπολόγοι, ιστορικοί, θεολόγοι, νομικοί, δημοσιογράφοι, ψυχολόγοι και πολλοί άλλοι επιστήμονες προσπαθούν να ερμηνεύσουν το φαινόμενο της αξίωσης -σε σύγχρονους καιρούς- επιστροφής στις «θεμελιώδεις» αρχές κάποιας θρησκευτικής παράδοσης.

Ο συσχετισμός μάλιστα των τρομοκρατικών επιθέσεων με φονταμενταλιστικά κινήματα και ιδίως η ανάληψη ευθύνης για την επίθεση της 11/9 στο *World Trade Centre* της Νέας Υόρκης από την ισλαμική οργάνωση Al-Qaeda, έφερε στην επιφάνεια ένα νέο, βίαιο και εγκληματικό πρόσωπο του θρησκευτικού φονταμενταλισμού. Το μαχητικό βέβαια πρόσωπο που παρουσιάζουν τα ισλαμικά κινήματα από το 1970 και έκτοτε με την ισλαμική αφύπνιση, δεν ταυτίζεται απαραιτήτως με βίαιες και τυφλές εγκληματικές επιθέσεις. Για το λόγο αυτό σήμερα,

όσο ποτέ άλλοτε, παρατηρείται η ανάγκη για ενδελεχή εξέταση της θρησκείας του Ισλάμ και κατ' επέκταση του ισλαμικού φονταμενταλισμού από την ακαδημαϊκή κοινότητα, για τη σφαιρική κατανόηση του φαινομένου, που δεν είναι κάτι το στατικό αλλά συνδέεται με την ιστορία, τις πολιτικές, την οικονομία και πολλούς άλλους θρησκευτικούς και γεωπολιτικούς παράγοντες. Κατά τον ίδιο τρόπο, το πολύπλοκο και συνάμα ενδιαφέρον αυτό ζήτημα κίνησε και τη δική μου περιέργεια με αποτέλεσμα η επιλογή θέματος για τη διπλωματική μου εργασία να φανεί μια εύκολη υπόθεση.

Οι σελίδες που ακολουθούν αποτελούν τον καρπό της φοιτήσεως μου στο Πρόγραμμα Μεταπτυχιακών Σπουδών του Τομέα Βιβλικής Γραμματείας και Θρησκειολογίας της Θεολογικής Σχολής του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης. Απ' αυτή τη θέση θα ήθελα να ευχαριστήσω ορισμένους από τους ανθρώπους που διαδραμάτισαν ουσιαστικό ρόλο καθ' όλη τη διάρκεια των σπουδών μου. Αρχικά, οφείλω βαθύτατες ευχαριστίες στην Επίκουρη Καθηγήτρια Αγγελική Ζιάκα, η οποία ως επιβλέπουσα καθηγήτρια της εργασίας μου πίστεψε στις δυνατότητές μου, με ενθάρρυνε συνεχώς κατά τη διάρκεια της συγγραφής του παρόντος έργου και με βοήθησε με τις πολύτιμες παρεμβάσεις της. Θα ήθελα επίσης να ευχαριστήσω, τον Καθηγητή Παναγιώτη Παχή για την άψογη συνεργασία μας και την αμέριστη συμβουλευτική και καθοδηγητική συμπαράστασή του τα δύο χρόνια φοίτησης μου στο μεταπτυχιακό πρόγραμμα σπουδών, καθώς και την Αναπληρώτρια Καθηγήτρια Νίκη Παπαγεωργίου, για το συμβουλευτικό της ρόλο όλα αυτά τα χρόνια της φοίτησής μου στο Τμήμα Θεολογίας.

Επιπλέον, θα ήθελα να ευχαριστήσω τον καθηγητή Αραβικής γλώσσας Αλσουέϊς Νταούντ για την προσπάθεια του να με διδάξει τα αραβικά και τη διάθεση του να με βοηθήσει σε οποιαδήποτε απορία μου, όπως και τον φιλόλογο και προσωπικό μου φίλο Κωνσταντίνο Τσαμάδη, ο οποίος με βοήθησε σημαντικά στην επιμέλεια και διόρθωση του κειμένου. Τέλος, ευχαριστώ ολόψυχα την οικογένεια μου για την πολύτιμη υποστήριξη που μου παρείχε καθ' όλη τη διάρκεια της ζωής μου. Τους αφιερώνω την παρούσα εργασία ως ελάχιστη αναγνώριση των «θυσιών» που έκαναν όλα αυτά τα χρόνια για εμένα.

Θεσσαλονίκη 2013 Κωνσταντίνος Δ. Γιάννης

Εισαγωγή

Αντικείμενο της παρούσας εργασίας είναι η εξέταση του θρησκευτικο-πολιτικού φαινομένου του φονταμενταλισμού στο Ισλάμ. Η συγκεκριμένη λέξη είναι ελληνική μεταγραφή του αγγλικού όρου *fundamentalism*, ο οποίος προέρχεται εκ της λατινικής λέξεως *fundamentum* που σημαίνει θεμέλιο. Ο όρος, ο οποίος στην ελληνική γλώσσα αποδίδεται ως «θεμελιωτισμός» ή «θεμελιοκρατία» δηλώνει την επιστροφή -σε σύγχρονους καιρούς- στα «θεμέλια» μιας παράδοσης του παρελθόντος. Για τις ανάγκες της παρούσας εργασίας επιλέγω να χρησιμοποιήσω τον όρο «φονταμενταλισμός» (και σε ορισμένες περιπτώσεις που αναφέρομαι στο Ισλάμ, τον ειδικό όρο «ισλαμισμός»), καθώς, ύστερα από την εκτενή ανάλυση που πραγματοποιείται στο πρώτο κεφάλαιο κρίνεται ο πλέον κατάλληλος. Πρόκειται για έναν όρο «ομπρέλα», ο οποίος διευκολύνει την εξέταση του φαινομένου, διότι καλύπτει μια ευρεία κατηγορία θρησκευτικο-πολιτικών κινημάτων, προσαρμοσμένος μάλιστα στην ισλαμική πραγματικότητα καλύπτει όλα εκείνα τα κινήματα τα οποία αναδύονται στον ισλαμικό κόσμο από το 18^{ο} αιώνα έως και σήμερα. Η προσέγγιση του «ισλαμικού φονταμενταλισμού» για ερευνητικούς σκοπούς αποτελεί ένα ιδιαιτέρως δύσκολο εγχείρημα για κάθε νέο ερευνητή. Κύριο πρόβλημα αποτελεί η ασυμφωνία των μελετητών αναφορικά με την εμφάνιση του ισλαμικού φονταμενταλισμού στην ιστορία.

Το πρόβλημα εύρεσης ενός όρου, ο οποίος θα ανταποκρίνεται επαρκώς στην περιγραφή των υπό εξέταση κινημάτων είναι ομολογουμένως δισεπίλυτο. Ωστόσο, πρέπει να γίνει αντιληπτό ότι με τη χρησιμοποίηση του όρου «ισλαμικός φονταμενταλισμός», αλλά και άλλων όρων, όπως «ισλαμισμός» ή «σύγχρονο πολιτικό Ισλάμ», δεν περιγράφεται ένα μονομερές και μονολιθικό φαινόμενο, αλλά ένα «κίνημα» που έχει τις ρίζες του στην ισλαμική αναβίωση του 18^{ου} αιώνα και συνεχίζει έως και σήμερα.[1] Μέσα απ' αυτό το πρίσμα, ο όρος ισλαμικός φονταμενταλισμός πρέπει να εκλαμβάνεται ως μια γενική έννοια, η οποία αναφέρεται σ' ένα μεγάλο εύρος κινημάτων, τα οποία παρουσιάζουν έναν ολοκληρωμένο τρόπο ζωής και με τη σύγχρονη μορφή τους μια εναλλακτική ιδεολογία εναντίον της εκκοσμίκευσης της Δύσης.

[1] Βλ. σχετική άποψη J. Voll, "Fundamentalism in the Sunni Arab World: Egypt and the Sudan", in M. E. Marty & R. S. Appleby (eds.), *Fundamentalisms Observed*, Chicago-London: UCP, 1991, σ. 347.

Στο πρώτο κεφάλαιο με τίτλο «*Φονταμενταλισμός*», πραγματοποιώ μια εκτενή ανάλυση του προβλήματος που έχει προκύψει γύρω από την έννοια και την ευρεία χρήση του συγκεκριμένου όρου. Αναφέρομαι στις διαφορετικές ονομασίες του φονταμενταλισμού και εξετάζω τι περιγράφει ο όρος αυτός. Το κεφάλαιο εστιάζεται στην ιστορία της έρευνας, η οποία κυρίως αφορά τη βιβλιογραφία των τελευταίων είκοσι χρόνων, Ευρωπαίων, Αμερικανών καθώς και Αράβων συγγραφέων. Όσον αφορά την αγγλική βιβλιογραφία αναφέρονται και επεξηγούνται απόψεις διακεκριμένων επιστημόνων, όπως των ισλαμολόγων Bernard Lewis και John Esposito, του πολιτικού επιστήμονα Bassam Tibi, του ιστορικού Youssef Choueiri και των συγγραφέων του *Fundamentalism Project* (*FP*). Απ' την άλλη, για την επεξεργασία της έντονης προβληματικής της χρησιμοποίησης, μετεγγραφής και ανάλυσης του φαινομένου του φονταμενταλισμού, όσον αφορά την ελληνική βιβλιογραφία, χρησιμοποιούνται ως επί το πλείστον οι θέσεις του θρησκειολόγου Γρηγορίου Ζιάκα και του πολιτικού επιστήμονα Κωνσταντίνου Πάτελου.

Κατόπιν, στην επόμενη ενότητα του πρώτου κεφαλαίου, εξετάζοντας το φαινόμενο από κοινωνιολογική, θεολογική αλλά και πολιτικο-ιδεολογική σκοπιά, εντοπίζω τα γνωρίσματα των θρησκευτικο-πολιτικών κινημάτων, κοινά σ' όλες τις θρησκείες, τα οποία συνηγορούν και επιβεβαιώνουν τη χρήση του όρου «φονταμενταλισμός». Αξίζει να σημειωθεί πως ιδιαίτερο βάρος δίνεται στην παράθεση παραδειγμάτων που αφορούν τα φονταμενταλιστικά κινήματα στο Ισλάμ. Σκοπός της παρούσας ενότητας είναι να διευκολύνει την κατανόηση του ισλαμικού φονταμενταλισμού, έτσι όπως αναλύεται στο δεύτερο και τρίτο κεφάλαιο της εργασίας. Για την πραγματοποίηση της συγκριτικής ανάλυσης, αποτελούν οδηγό η κοινωνιολογική έρευνα του Steve Bruce περί κοινών χαρακτηριστικών των φονταμενταλιστικών κινημάτων, τα πορίσματα του *Fundamentalism Project* (FP) και η θρησκειολογική μελέτη για το Ισλάμ του Γρηγορίου Ζιάκα.

Στο δεύτερο κεφάλαιο «*Ισλάμ και φονταμενταλισμός*», η έρευνα μετατοπίζεται αποκλειστικά στις απαρχές του Ισλάμ. Αρχικώς, αναφέρομαι στα ιδιαίτερα εκείνα γνωρίσματα που διαθέτει το Ισλάμ ως θρησκεία και τα οποία συνηγορούν στη διαμόρφωση του φαινομένου του φονταμενταλισμού. Για το σκοπό αυτό προβαίνω σε εξέταση των απαρχών του ισλαμικού φονταμενταλισμού, οι οποίες ενδυναμώνονται μέσα από δύο παραδόσεις. Η πρώτη είναι αυτή του «ανανεωτή» (*mujaddid*), ο οποίος εμφανίζεται στον «οίκο του Ισλάμ» προσωποποιημένος, για να «ανανεώσει» (*tajdid*) τη θρησκεία, αφαιρώντας απ' αυτήν όλα τα εξωτερικά-νόθα στοιχεία που κατά

καιρούς της προσδίδονται. Η δεύτερη παράδοση είναι αυτή του Μάχντη (*Mahdi*), ο οποίος φέρει όλα τα χαρακτηριστικά του ανανεωτή και εσχατολογικού λυτρωτή του Ισλάμ, στοιχεία που υπάρχουν στις σιϊτικές παραδόσεις και οι οποίες προσλαμβάνονται εξίσου από το σουννιτικό Ισλάμ. Οι εκάστοτε ιστορικοί Μάχντη εμφανίζονται ως τιμητές του Ισλάμ, πρόσωπα θείας επιλογής και αποστολής, που έχουν ως σκοπό την κάθαρση του Ισλάμ ακόμη και από εσωτερικούς εχθρούς.[2] Το κεφάλαιο ολοκληρώνεται με την εξέταση ορισμένων θεολογικών όρων που χρησιμοποιεί ο ισλαμικός φονταμενταλισμός, όπως η απόλυτη μονοθεΐα (*tawhid*), η εφαρμογή του ισλαμικού νόμου (*shari'a*) στην καθημερινή ζωή, η άμεση ερμηνεία (*ijtihad*) των ιερών κειμένων[3] και τέλος η πρακτική της αυτοεξορίας ή αναγκαστικής μετοίκησης (*hijra*) που πραγματοποιεί μια εκλεκτή ομάδα από την περιοχή της άγνοιας (*jahiliyya*), στην προσπάθεια της να υπερασπισθεί τις ισλαμικές αρχές και να επικρατήσει τελικά δια του «ιερού αγώνα» (*jihad*).

Η εργασία ολοκληρώνεται με το τρίτο κεφάλαιο «*Μορφές ισλαμικού φονταμενταλισμού*», στο οποίο αναλύονται τα σύγχρονα ισλαμικά ή ισλαμιστικά κινήματα.[4] Πρόκειται για την ουσία της μελέτης με την εξέταση των προσωπικοτήτων και των κινημάτων από το 18^{ο} αιώνα έως και σήμερα. Όπως προαναφέρθηκε, στον ακαδημαϊκό κόσμο πραγματοποιείται μεγάλη συζήτηση γύρω από τη στιγμή της εμφάνισης του πολιτικού Ισλάμ και του ισλαμικού

---

[2] Βλ. σχετικώς Αγγ. Ζιάκα, «Μεσσιανικές Προσδοκίες στο Σιιτικό Ισλάμ», στο Στ. Ζουμπουλάκης, (επιμ.), *Η Μεσσιανική Ιδέα και οι Μεταμορφώσεις της: Από την Παλαιά Διαθήκη στους Πολιτικούς Μεσσιανισμούς του 20ου αιώνα*, 1 Συναντήσεις, Αθήνα: Άρτος Ζωής, 2011, σελ. 211-236. Βλ. επίσης της ιδίας, *Μεσσιανικά και Αποκαλυπτικά κινήματα στο Ισλάμ: Μάχντη, ο εσχατολογικός λυτρωτής*, London: Harptree Publishing, 2010.

[3] Το άνοιγμα των πυλών της ερμηνείας του ισλαμικού νόμου (*bab al-ijtihad*), είναι ζητούμενο τόσο από τα ρεύματα της εκκοσμίκευσης και υπερασπιστών των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, όσο και από τα φονταμενταλιστικά κινήματα. Το καθένα βέβαια απ' αυτά τα άκρως αντίθετα ρεύματα του ισλαμικού κόσμου επιθυμεί να χρησιμοποιήσει την άμεση ερμηνεία του Κορανίου και της sunna (παράδοσης) του Προφήτη Μωάμεθ έτσι ώστε να εξυπηρετήσει τις ανάγκες του δικού του πολιτικο-θρησκευτικού του λόγο.

[4] Ο όρος «ισλαμικό κίνημα» έχει διττή σημασία. Χρησιμοποιείται είτε για την αναφορά στο Ισλάμ ως θρησκεία (κυρίως από μουσουλμάνους φονταμενταλιστές), είτε στον ισλαμισμό (τον ισλαμικό φονταμενταλισμό δηλαδή όπως είναι εξίσου γνωστός), είτε ακόμα σε πολλά θρησκευτικο-πολιτικά κινήματα και οργανώσεις που δραστηριοποιούνται στον ισλαμικό κόσμο και οικειοποιούνται τον τίτλο «ισλαμικό κίνημα». Ενδεικτικά αναφέρονται το Ισλαμικό κίνημα του Ισραήλ (1971), το Ισλαμικό Κίνημα του Αφγανιστάν (*Harakat-e Islami-yi Afghanistan* 1978), το Ισλαμικό Κίνημα του Κουρδιστάν (*Bizutnawai Islami le Kurdistan* 1979), το Ισλαμικό Κίνημα της Νιγηρίας (βλ. http://www.islamicmovement.org) με ηγέτη τον σϊιτη μουσουλμάνο Ibraheem Zakzaky και το Ισλαμικό Κίνημα της Κεντρικής Ασίας (*Islamic Movement of Central Asia* - IMCA, 2002) με ηγέτη τον Tohir Yo'ldosh. Παρακλάδια του Ισλαμικού Κινήματος της Κεντρικής Ασίας είναι το Ισλαμικό Κίνημα του Τατζικιστάν (*Islamic Movement of Tajikistan* - IMT), το Ισλαμικό Κίνημα του Ουζμπεκιστάν (*Islamic Movement Uzbekistan* - IMU, 1991) με ηγέτη εξίσου τον Tohir Yo'ldosh και το Ισλαμικό Κίνημα Ανατολικού Τουρκμενιστάν (*East Turkestan Islamic Movement* – ETIM, 1993).

φονταμενταλισμού.[5] Ορισμένοι εντοπίζουν την εμφάνιση του στο 18ο αιώνα, όταν από τη μία υπάρχει έντονη οργή προς τον ευρωπαϊκό ιμπεριαλισμό και από την άλλη η ανάγκη για επιστροφή στις θεμελιώδεις αρχές της πίστεως και το κάλεσμα περί «καθαρότητας» του Ισλάμ. Άλλοι διακρίνουν την εμφάνιση του φονταμενταλισμού στο Ισλάμ από τη δεκαετία του 1920 και έκτοτε, όπου ιδρύονται ισλαμικά «φονταμενταλιστικά» κινήματα, όπως οι «Αδελφοί Μουσουλμάνοι» (*al-ihwan al-muslimun,* MB) στην Αίγυπτο και η «Ισλαμική Κοινότητα» (*Jama'at-i-Islami,* JI) στο Πακιστάν, ως απάντηση στις τάσεις εκκοσμίκευσης. Τέλος, αρκετοί είναι αυτοί οι οποίοι υποστηρίζουν ότι ο αληθινός ισλαμικός φονταμενταλισμός εμφανίζεται μετά το τέλος του Β΄ Παγκοσμίου Πολέμου, ως απάντηση στις εθνικιστικές τάσεις και την εκκοσμίκευση, με την ραγδαία ανάπτυξη θρησκευτικο-πολιτικών κινημάτων σ' ολόκληρο τον ισλαμικό κόσμο, τα οποία άλλοτε εκφράζουν συντηρητικές τάσεις, και άλλοτε παρουσιάζουν βίαιο, μαχητικό ή επαναστατικό χαρακτήρα.[6]

Για το λόγο αυτόν και για τη διευκόλυνση της επιστημονικής εξέτασης του φαινομένου, οι μελετητές οδηγήθηκαν στο διαχωρισμό του ισλαμικού φονταμενταλισμού σε ορισμένα στάδια, είτε με θεολογικά, είτε με πολιτικο-οικονομικά κριτήρια.[7] Ως προς την πολιτική, κοινωνική και οικονομική ανάλυση, ο ιστορικός Youssef Choueiri, στο έργο του *Islamic Fundamentalism* (1990, 1997, 2010), διακρίνει το φαινόμενο σε τρία στάδια: στην ισλαμική αναβίωση (*Islamic revivalism,* 1744-1885), στην ισλαμική μεταρρύθμιση (*Islamic reformism,* 1839-

[5] Για αντίστοιχο προβληματισμό περί της χρονικής περιόδου κατά την οποία ξεκίνησε ο ισλαμικός φονταμενταλισμός, βλ. Ι. Πέτρου, *Πολυπολιτισμικότητα και Θρησκευτική Ελευθερία*, Θεσσαλονίκη: Βάνιας, 2005[2], σ. 107-108.

[6] Οι τάσεις αυτές είναι εμφανής κατά την ενασχόληση μας με τη βιβλιογραφία. Εξεταστές του φαινομένου όπως ο Youssef Choueiri, ο Bernard Lewis εντοπίζουν την αρχή του φαινομένου τον 18ο αιώνα με την εμφάνιση του κινήματος των ουαχάμπι. Άλλοι επιστήμονες, όπως ο Gilles Kepel, ο Montgomery Watt, η Ira Lapidus και ο Bassam Tibi, εντοπίζουν την αρχή του ισλαμικού φονταμενταλισμού κατά την περίοδο εμφάνισης κινημάτων όπως οι «Αδελφοί Μουσουλμάνοι» και η «Ισλαμικής Κοινότητα».

[7] Οι μελέτες που διαχωρίζουν τα ισλαμικά κινήματα ποικίλλουν. Σε μία απ' αυτές, σχετική με αυτή που υιοθετείται στην παρούσα εργασία, αλλά όχι επακριβώς ίδια, οι Jan-Erik Lane και Hamad Redissi στο *Religion and Politics: Islam and Muslim Civilization* (2009) στην πρόθεσή τους να εξετάσουν το φαινόμενο ανάλογα με τον «ιερό αγώνα» διαχωρίζουν τον ισλαμικό φονταμενταλισμό σε τέσσερα στάδια Το πρώτο πραγματοποιείται τον 19ο αιώνα και πρόκειται για έναν αποκαλούμενο «διανοητικό» φονταμενταλισμό, ο οποίος επιδιώκει την ισλαμική προσαρμογή στο σύγχρονο κόσμο, χωρίς όμως να χαρακτηρίζεται από ριζοσπαστικότητα και την τέλεση «ιερού αγώνα». Δεύτερο στάδιο χαρακτηρίζεται η περίοδος των πολέμων για την ανεξαρτησία. Σ' αυτούς πραγματοποιείται «ιερός αγώνας» εναντίον των κατακτητών ενώ επί της ουσίας δεν υπάρχει μια ουσιώδης κίνηση για επιστροφή στις θεμελιώδεις αρχές της πίστεως. Ως τρίτο στάδιο του φονταμενταλισμού θεωρούν την ανάπτυξη του ριζοσπαστικού Ισλάμ το οποίο συνδέεται με «ιερό αγώνα» σε εθνικά εδάφη, ενώ ως τέταρτο στάδιο αναγνωρίζουν την μετεξέλιξη του «ιερού αγώνα» σε ένα παγκόσμιο κίνημα, το οποίο στρατολογεί οπαδούς για την τέλεση τρομοκρατικών επιθέσεων, βλ. σχετικώς Jan-E. Lane & H. Redissi, *Religion and Politics: Islam and Muslim Civilization*, Cornwall: TJ International Ltd, 2009[2], σ. 155-158.

1954) και στον ισλαμικό ριζοσπαστισμό (*Islamic radicalism*, 1945 και εξής).[8] Μιλώντας με ισλαμικούς-αραβικούς όρους, η συγκεκριμένη τριμερής διάκριση αποδίδεται με την εξής ορολογία: *tajdid* (ανανέωση), *salafiyya* (επιστροφή στους ευσεβείς προγόνους) και *sahwa* (αφύπνιση).

Η διάκριση του ισλαμικού φονταμενταλισμού από τον Choueiri αποτελεί σημαντικό οδηγό της παρούσας εργασίας, και κυρίως του τρίτου κεφαλαίου, καθώς εξυπηρετεί τα μέγιστα στη μελέτη μας και στην προσπάθεια κατανόησης του σύγχρονου ισλαμικού κινήματος. Είναι βεβαίως απαραίτητο να διευκρινιστεί ότι τα παραπάνω στάδια συντελέστηκαν σε διαφορετικές χρονικές περιόδους και περιοχές, ενώ και η οριοθέτηση του χρόνου είναι κάπως αυθαίρετη καθώς οι περίοδοι συγχέονται και αλληλοπεριχωρούνται. Πιο συγκεκριμένα, οι περισσότεροι φονταμενταλιστές συνδυάζουν στοιχεία από όλες τις φάσεις, δημιουργώντας ένα μείγμα, το οποίο καθορίζεται από το θεολογικό, κοινωνικό, οικονομικό και πολιτικό υπόβαθρό τους και επηρεάζεται από τις εκάστοτε καταστάσεις σε κάθε περιοχή.[9] Επικρατεί βεβαίως η καθολική άποψη, ότι σε αντίθεση με το δυτικό τρόπο εξέτασης του φαινομένου, στην ισλαμική σκέψη δεν υπάρχει διάκριση μεταξύ φονταμενταλιστικού, μεταρρυθμιστικού ή ανανεωτικού κινήματος. Ολόκληρο το ισλαμικό κίνημα δεν οικοδομήθηκε στο διαχωρισμό αλλά στην αλληλοσυμπλήρωση μεταξύ φονταμενταλισμού και μεταρρύθμισης. Επομένως, το φονταμενταλιστικό κίνημα δε διαχωρίζεται. Η μόνη διάκριση που επιτυγχάνεται εντός του ισλαμικού κόσμου είναι αυτή ανάμεσα σε φονταμενταλιστές (μεταρρυθμιστές, αναβιωτές, ριζοσπάστες) και εκσυγχρονιστές, δηλαδή ανάμεσα σ' αυτούς που πρόκριναν το θεολογικό λόγο (φονταμενταλιστές) και αυτούς που πρόκριναν τον κοσμικό λόγο (εκσυγχρονιστές).[10]

Με βάση τα παραπάνω, στο τρίτο και τελευταίο κεφάλαιο της εργασίας, εξετάζεται ένα ευρύ πεδίο, το οποίο αρχίζει με την εξέταση του κινήματος των

---

[8] Για το χωρισμό του ισλαμικού φονταμενταλισμού σε τρία στάδια, βλ. Y. M. Choueiri, *Islamic Fundamentalism: The Story of Islamist Movements*, London-New York: Continuum International Publishing Group, 2010[3], σ. 13-86, και ιδιαίτερα το σχεδιάγραμμα σ. 237.

[9] Όσον αφορά το σουννιτικό Ισλάμ πραγματοποιήθηκαν στη Μέση Ανατολή, την Ινδική χερσόνησο και την Δυτική Αφρική ενώ για τους σιΐτες πραγματοποιήθηκαν πρωτίστως στο Ιράν. Αξίζει να σημειωθεί, ότι η οριοθέτηση του χρόνου κατά τους μελετητές είναι κάπως αυθαίρετη και πως οι περίοδοι αλληλεπικαλύπτονται σε κάποιο βαθμό. Αντίστοιχη τοποθέτηση επί του θέματος, βλ. D. Zeidan, *The Resurgence of Religion: A Comparative Study of Selected Themes in Christian and Islamic Fundamentalist Discourses*, Leiden-Boston: Brill, 2003, σ. 48-49.

[10] Π. Κουργιώτης, *Η Οργάνωση των Αδελφών Μουσουλμάνων στην Αίγυπτο: Η Δράση της και οι Σχέσεις της με τις Πολιτικές Δυνάμεις την Περίοδο 1928 – 1954*, Θεσσαλονίκη: Μτπχ. διατριβή υποβληθείσα στο Τμήμα Πολιτικών Επιστημών Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης (Α.Π.Θ.), 2010, σ. 11-12.

ουαχάμπι και την ανάλυση του θεολογικού λόγου περί αυστηρής μονοθεΐας του Muhammad b. Abd al-Wahhab (1703-1792) και την καταγραφή ορισμένων χαρακτηριστικών κινημάτων των αρχών του 19^{ου} αιώνα, την παρουσία του μεταρρυθμιστικού ρεύματος που προκύπτει από το Πανεπιστήμιο του al-Azhar στην Αίγυπτο (19^{ος} αι.), την εξέταση των λόγων ίδρυσης όπως και των επιδιώξεων των «Αδελφών Μουσουλμάνων» (*al-ihwan al-muslimin*, 1928) στην Αίγυπτο και της «Ισλαμικής Κοινότητας» (*Jama'at-i-Islami*, 1941) στο Πακιστάν, όπως και την ανάλυση των απόψεων για τον «ιερό αγώνα» (*Jihad in Islam*, 1939 κινήματος) κατά των απίστων του Mawlana Mawdudi (1903-1979) και του οράματος αυτού για την δημιουργία μιας θεο-δημοκρατίας. Τέλος, η έρευνα ολοκληρώνεται με την ιδεολογική διαμόρφωση των σύγχρονων κινημάτων μέσα από τις διδασκαλίες του ριζοσπάστη Sayyid Qutb (1906-1966), ο οποίος εισήγαγε την έννοια της νέας περιόδου άγνοιας (*neo-jahiliyya*), στην οποία έχει επέλθει ο ισλαμικός κόσμος και κάλεσε σε αφύπνιση απέναντι στους εχθρούς του Ισλάμ μέσα από το έργο του *Ma'alim fi-l-Tariq* (*Milestones – Ορόσημα*,1964).

Με την παρούσα εργασία αναπτύσσω επιστημονικώς και αποσαφηνίζω τους όρους «φονταμενταλισμός» και «ισλαμικός φονταμενταλισμός» και τα κινήματα που εξαρτούνται απ' αυτόν. Κινήματα, τα οποία σήμερα είναι παρόντα όσο ποτέ άλλοτε στον ισλαμικό κόσμο και φαίνεται να διαδραματίζουν καθοριστικό ρόλο στην έκβαση της λεγόμενης αραβικής άνοιξης και στην ταυτότητα του χαρακτήρα των πολιτευμάτων στις χώρες της Μέσης Ανατολής. Η μέθοδος που επιλέγω να χρησιμοποιήσω είναι μια θρησκειο-ιστορική προσέγγιση, πραγματοποιώντας σε πολλά σημεία πολιτική και κοινωνιολογική ανάλυση των φονταμενταλιστικών ισλαμικών κινημάτων.

Κεφάλαιο Α΄

Φονταμενταλισμός

Α.1. Η χρήση του όρου «φονταμενταλισμός» στην έρευνα

Ο γνωστός ιστορικός Bernard Lewis σε μία από τις αναλύσεις του για τη χρήση του όρου «φονταμενταλισμός» δηλώνει ότι «η χρήση του συγκεκριμένου όρου είναι εδραιωμένη και πρέπει να γίνει αποδεκτή. Δυστυχώς όμως παραμένει διφορούμενη και μπορεί να λειτουργήσει παραπλανητικά» συμπληρώνοντας ότι «πρόκειται για έναν όρο χριστιανικό».[11] Η φράση αυτή του Lewis εκφράζει σε μεγάλο βαθμό την υπόθεση της παρούσας έρευνας και μάλιστα της πρώτης ενότητας, η οποία πραγματεύεται την εξεύρεση ενός κατάλληλου όρου σχετικά με την περιγραφή του συγκεκριμένου θρησκευτικο-πολιτικού φαινομένου, της αξίωσης δηλαδή σε -σύγχρονους καιρούς- της επιστροφής στα θεμέλια της θρησκείας, όπως αυτά εκφράζονται και κατανοούνται από το κάθε θρησκευτικό και κοινωνικό σύστημα χωριστά.

Ολόκληρο το ζήτημα που δημιουργήθηκε γύρω απ' αυτόν τον όρο οφείλεται πρωτίστως στην ευρεία χρησιμοποίησή του που επέφερε την έντονη κριτική ορισμένων μελετητών και συντηρητικών πιστών των θρησκευτικών παραδόσεων, οι οποίοι αισθάνονται άβολα με τη χρησιμοποίηση του εκτός του προτεσταντικού πλαισίου στο οποίο δημιουργήθηκε. Η επιβολή αυτή του αρχικά χριστιανικού προτεσταντικού όρου σε άλλες θρησκευτικές παραδόσεις τείνει να εξαλείψει κατά πολλούς την ευρεία ποικιλία των φονταμενταλιστικών κινημάτων, αγνοώντας πολλά από τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά τους, διότι όπως υποστηρίζεται, αυτό θα αποτελούσε μια προσπάθεια χριστοκεντρικής στρέβλωσης του φαινομένου.[12] Όσον αφορά την προέλευση του όρο, είναι γνωστό ότι ο όρος «φονταμενταλισμός» πρωτοχρησιμοποιήθηκε το 1920 στις Ηνωμένες Πολιτείες Αμερικής (Η.Π.Α) από τον ιεροκήρυκα, δημοσιογράφο και συντάκτη του περιοδικού *Watchman-Examiner*,

---

[11] B. Lewis, *The Political Language of Islam*, Chicago: UCP, 1998, σ. 117. Πρβλ. B. Lewis, *The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror*, London: Phoenix, 2004, σ. 112.

[12] Πρόκειται για μια παρατήρηση που προβληματίζει έντονα τους μελετητές του φαινομένου, βλ. H. Munson, "Fundamentalism", in J. R. Hinnels (ed.), *The Routledge Companion to the Study of Religion*, London-New York: Routledge Taylor and Francis Group, 2005, σ. 339. Για μια γενικότερη ανάλυση της κρητικής που έχει δεχθεί ο όρος «φονταμενταλισμός» αλλά και της υπερασπίσεως της χρήσης αυτού, βλ. G. Almond, R. S. Appleby & Sivan E., *Strong religion: The rise of fundamentalisms around the world*, Chicago: UCP, 2003, σ. 14-17.

Curtis Lee Laws προκειμένου να περιγράψει το κίνημα που είχε αναπτυχθεί στους κόλπους του αμερικανικού προτεσταντισμού. Ο Curtis Lee Laws εμπνεύστηκε τον όρο από μια σειρά 90 δοκιμίων που εκδόθηκαν σε 12 τόμους από το 1910 έως το 1915 με τίτλο *"The Fundamentals: A Testimony to the Truth"*[13] («*Τα Θεμέλια: Μια Μαρτυρία για την Αλήθεια*»). Με τον όρο αυτόν ο Laws περιέγραφε τους χριστιανούς προτεστάντες, ως αυτούς που «πιστεύουν στα θεμελιώδη δόγματα και είναι έτοιμοι να δώσουν μάχη μέχρις εσχάτων» για τη χριστιανική τους πίστη.[14]

Οι συγγραφείς των δώδεκα τόμων υπερασπίζονται τα «πέντε θεμέλια της πίστεως», όπως αυτοί τα αποκαλούν. Πρώτο, και σημαντικότερο όλων, η απόλυτη αλήθεια και ακρίβεια των χριστιανικών γραφών. Βάσει αυτού, η Βίβλος θεωρείται ο λόγος του Θεού και κατανοείται ορθώς μόνον όταν ερμηνεύεται κατά γράμμα. Υπόλοιπα θεμέλια της πίστεως θεωρούνται η εκ παρθένου γέννηση του Ιησού Χριστού, η σωτηρία των αμαρτιών μέσω της εξιλαστήριας θυσίας του Χριστού, η σωματική ανάσταση μέσω της ερχόμενης Δευτέρας Παρουσίας του Χριστού και τέλος η θεϊκή υπόσταση Αυτού με την ικανότητά του να επιτελεί θαύματα. Παράλληλα, οι τόμοι επιτίθενται στη «νεωτεριστική» θεολογία[15], τον εκσυγχρονισμό της εκκλησίας, τον καθολικισμό, το σοσιαλισμό, τη μοντέρνα φιλοσοφία, τον αθεϊσμό, τη Χριστιανική Επιστήμη (*Christian Science*, ιδρυθείσα το 1879 από την

---

[13] Τα *"The Fundamentals"* ή *"The Fundamentals: A Testimony To The Truth"*, αρχικώς επιμελημένα από τον Amzi Clarence Dixon (1854-1925) και μετέπειτα από τον Reuben Archer Torrey (1856-1928), είναι ένα 12τόμο έργο αποτελούμενο από 90 δοκίμια δημοσιευμένα από το 1910 έως το 1915 από το Βιβλικό Ινστιτούτο του Los Angeles, το οποίο μετέπειτα μετονομάστηκε σε Biola University.

[14] Βλ. A. Woolf, *Φονταμενταλισμός* (μετάφραση από την αγγλική, Χρ. Τριανταφυλόπουλος), Αθήνα: Σαβάλλας, 2004, σ. 5. Πρβλ. N. T. Ammerman, "North American Protestant Fundamentalism", in M. E. Marty & R. S. Appleby (eds.), *Fundamentalisms Observed*, Chicago-London: UCP, 1991, σ. 2.

[15] Εδώ, με τον όρο «νεωτεριστική (ή φιλελεύθερη) θεολογία» περιγράφεται ο «νέος», κριτικού χαρακτήρα, τρόπος εξέτασης της Βίβλου, ο οποίος εμφανίζεται περί τα τέλη του 18ου αιώνα και χρησιμοποιείται ευρέως στις αρχές του 20ου αιώνα. Σύμφωνα μ' αυτόν τον τρόπο θεώρησης των ιερών κειμένων η Βίβλος δεν θεωρείται μια συλλογή πραγματικών γεγονότων, αλλά αντιθέτως εκλαμβάνεται ως ένα ανθρώπινο δημιούργημα το οποίο περιγράφει τις περί Θεού πεποιθήσεις και αντιλήψεις εκείνη την περίοδο κατά την οποία γράφτηκαν. Πιο συγκεκριμένα, πριν από την εμφάνιση της ιστορικο-κριτικής μεθόδου η Εκκλησία υπόκεινται στη Γραφή ως την μοναδική αυθεντία (*sola scriptura*). Οι ιερείς είναι υπεύθυνοι να κηρύττουν και να διδάσκουν σύμφωνα με τη Γραφή, απορρίπτοντας οποιαδήποτε αποκλίνουσα από το Ευαγγέλιο διδασκαλία. Από τον 18ο αιώνα όμως, η σημασία της ιστορικότητας στην κοσμοαντίληψη και στην αυτογνωσία του δυτικού πολιτισμού είχε ως αποτέλεσμα η Γραφή να θεωρηθεί ως ένα μέγεθος του παρελθόντος, βλ. J. Roloff, «Η αυθεντία της Εκκλησίας και η ερμηνεία της Βίβλου» (μετάφραση από τη γερμανική, Στ. Τσομπανίδης), *ΔΒΜ* 17 (Ιούλιος - Δεκέμβριος 1998), σ. 98-104. Για τις νέες προσεγγίσεις στη μελέτη της Βίβλου, βλ. Π. Βασιλειάδης, «Προλεγόμενα στη Θεολογία της Καινής Διαθήκης», *ΔΒΜ* 19 (Ιούλιος –Δεκέμβριος 2000), σ. 6-9. Πρβλ. Βλ. Ι. Καραβιδόπουλος, «Νέες κατευθύνσεις στη Βιβλική Ερμηνευτική», *ΔΒΜ* 17 (Ιανουάριος-Ιούνιος 1998, σ. 48-62.

Mary Baker Eddy (1821-1910)), το μορμονισμό και την εξελικτική θεωρία του Δαρβίνου.[16]

Η ιστορικο-κριτική ανάγνωση της Βίβλου, η οποία προέκυψε από τη γερμανική σκέψη[17], αποτελούσε ένα ακανθώδες ζήτημα για τους προτεστάντες φονταμενταλιστές. Η «νεωτεριστική» αυτή για την εποχή εκείνη τάση, σύμφωνα με την οποία το ιερό κείμενο εξεταζόταν με τον ίδιο τρόπο με οποιοδήποτε άλλο αρχαίο κείμενο, μπορούσε κατ' αυτούς να δημιουργήσει σοβαρά προβλήματα στην κοινωνία (ρόλοι των δύο φύλων, ομοφυλοφιλία, εκτρώσεις), η οποία συνεχώς απομακρυνόταν από τα χρηστά ήθη. Πέραν τούτου, η βιομηχανική επανάσταση αλλά και οι οικονομικές ευκολίες που αυτή επέφερε είχαν ως αποτέλεσμα τη διάλυση των παραδοσιακών μικρών κοινωνιών, οι οποίες δομούνταν γύρω από την τοπική εκκλησία, της οποίας ο ρόλος περιορίστηκε. Κοινωνικά ζητήματα, όπως η παιδεία, η νοσοκομειακή περίθαλψη και η κοινωνική πρόνοια δεν ελέγχονταν πλέον από τους εκκλησιαστικούς θεσμούς, αλλά από το κράτος. Ως επακόλουθο, η Εκκλησία έχανε τον πρωταγωνιστικό της ρόλο στη ζωή των ανθρώπων και η θρησκεία περιοριζόταν στην ιδιωτική σφαίρα.[18] Σε αντίθεση με το φαινόμενο των αποσχιστικών τάσεων που εμφανίζεται στις φονταμενταλιστικές ομάδες, σύμφωνα με το οποίο οι αληθινοί πιστοί οφείλουν πρωτίστως να απομακρύνονται από τη διεφθαρμένη κοινωνία παρά να τη μεταρρυθμίζουν και το οποίο θα εξεταστεί επισταμένως στη συνέχεια της εργασίας κατά τα ισλαμικά συμφραζόμενα, παρατηρείται πως στόχος των αμερικανών προτεσταντών δεν ήταν η οικοδόμηση του κράτους και τη κοινωνίας βάσει του θρησκευτικού νόμου[19], αλλά η υπεράσπιση αξιών στην αμερικανική

---

[16] Βλ. για το περιεχόμενο του 12τομου έργου και τους τίτλους των 90 δοκιμίων http://fundamentalists.whybaptist.com/. Επ' αυτών των ζητημάτων υπάρχει και αξιόλογη ελληνική βιβλιογραφία, βλ. Γρ. Δ. Ζιάκα, *Ισλάμ: Θρησκεία και Πολιτεία*, Θεσσαλονίκη: Κορνηλία Σφακιανάκη, 2003[3], σ. 108-109. Βλ. επίσης, Ι. Πέτρου, ό.π., σ. 104-107. Πρβλ. Μ. Μαραγκουδάκης, *Αμερικανικός Φονταμενταλισμός: Πώς οι πολιτικές, θρησκευτικές και επιστημονικές αντιπαραθέσεις στη Δύση διαμόρφωσαν τον μισαλλόδοξο αμερικανικό προτεσταντισμό*, Αθήνα: Παπαζήση, 2010.

[17] Η αρχή της ιστορικο-κριτικής μεθόδου τοποθετείται στην εποχή του Διαφωτισμού και της Γαλλικής επανάστασης, όπου όλα τα θέματα της θρησκείας αντιμετωπίζονται βάση λογικής. Ο αγγλικός σκεπτικισμός και ο γαλλικός φιλελευθερισμός εισχωρούν στην γερμανική σκέψη με αποτέλεσμα την ανάδειξη της ιστορικο-κριτικής έρευνας της Αγίας Γραφής. Ωστόσο, από τη δεκαετία του 1970 αρχίζει η περίοδος αμφισβήτησης της ιστορικο-κριτικής μέθοδου, τόσο από συντηρητικούς, όσο και από φιλελεύθερους κύκλους, βλ. Ι. Καραβιδόπουλος, *ό.π.*, σ. 48-51. Κύριοι εκπρόσωποι της ιστορικο-κριτικής έρευνας θεωρούνται οι Γερμανοί Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768–1834), Adolf von Harnack, (1851–1930), Rudolf Bultmann (1884-1976) και Paul Tillich (1886-1965).

[18] Βλ. A. Woolf, *ό.π.*, σ. 12.

[19] Ωστόσο, στα τέλη του 20ου αιώνα χριστιανοί φονταμενταλιστές στις Ηνωμένες Πολιτείες Αμερικής, γνωστοί ως *Christian Reconstructionists*, υποστήριξαν τη δημιουργία ενός κράτους και μιας κοινωνίας, η οποία θα βασίζεται στην αυστηρή συμμόρφωση προς το βιβλικό νόμο. Για το θρησκευτικο-πολιτικό πρόγραμμα του κινήματος βλ. http://www.religioustolerance.org/reconstr2.htm.

κοινωνία, θίγοντας ως επί το πλείστον ηθικά ζητήματα όπως η έκτρωση, η προσευχή στα σχολεία, η ομοφυλοφιλία και η διδασκαλία της θεωρίας της εξέλιξης.[20]

Οι αρχές που αποτυπώνονταν στα *"Fundamentals"* συνέβαλαν στην ίδρυση της *World's Christian Fundamentals Association* (*WCFA*) το 1919, η οποία αποτέλεσε τον πυρήνα των ευαγγελικών κινημάτων (χιλιαστών, βαπτιστών, πρεσβυτεριανών). Κύριο μέσο έκφρασης της *WFCA*, η οποία περιορίστηκε στον εκπαιδευτικό τομέα, ήταν το περιοδικό *Christian Fundamentals in School and Church* (*Χριστιανικές Θεμελιώδεις Αρχές στο Σχολείο και την Εκκλησία*), συντάκτης του οποίου ήταν ο William Bell Riley (1861-1947). Αποκορύφωμα των πράξεων των ακραίων προτεσταντών ήταν η απαγόρευση της διδασκαλίας της θεωρίας της εξέλιξης το 1925 στα σχολεία της πολιτείας Tennessee με το νόμο *"Butler Act"* και η καταδίκη του καθηγητού γυμνασίου John Thomas Scopes (1900-1975) στην περίφημη «Δίκη του Πιθήκου» (*Scopes Monkey Trial*), με την κατηγορία ότι δίδασκε τη θεωρία του Δαρβίνου. Όπως υποστήριζαν, η θεωρία της εξέλιξης δημιούργησε αμφιβολίες για τη βιβλική αφήγηση της δημιουργίας του κόσμου και τη χριστιανική ηθική.[21]

Πλέον, θα ομολογούσαμε ότι η λέξη υπερβαίνει την προτεσταντική της καταγωγή και χρησιμοποιείται ευρέως. Ο «φονταμενταλισμός» άλλωστε, είναι ένα «πολυεστιακό» φαινόμενο, το οποίο αποκτά οικουμενικό χαρακτήρα, καθώς τόσο η κυριαρχία του μοντέρνου, όσο και το φαινόμενο «επιστροφής στα θεμέλια της πίστης» (*fundamentalism*) δεν περιορίζονται στο χριστιανικό προτεσταντικό κόσμο.[22] Σήμερα μάλιστα, η λέξη «φονταμενταλισμός» δεν εγκλωβίζεται στην περιγραφή φαινομένων που συνδέονται αποκλειστικά και μόνο με τη θρησκεία. Η ευρεία χρήση του όρου, είχε ως αποτέλεσμα, αυτός να εκφράζει διάφορες όψεις του βίου και να δηλώνει απόψεις και στάσεις που διακρίνονται ως απόλυτες, άκαμπτες και ενίοτε

---

[20] Βλ. H. Munson, "Fundamentalism", *ό.π.*, σ. 343.

[21] Η *World's Christian Fundamentals Association* (*W.C.F.A. – Παγκόσμιος Σύνδεσμος Θεμελιωδών Χριστιανικών Αληθειών*) ήταν μία διομολογιακή οργάνωση, η οποία ιδρύθηκε το 1919 στην πόλη Φιλαδέλφεια των Ηνωμένων Πολιτειών Αμερικής, όπου συγκεντρώθηκαν 6000 συντηρητικοί προτεστάντες με καθοδηγητή τον Reuben Archer Torrey (1856-1928), εκδότη των *"The Fundamentals"*. Η οργάνωση δεν ήταν ιδιαιτέρως επιτυχημένη με αποτέλεσμα να διαλυθεί το 1940, βλ. σχετικώς R. Balmer, *Encyclopedia of Evangelicalism*, Louisville: Westminster John Knox Press, 2002, σ. 642. Για τον νόμο "Butler Act" του 1925 στην Πολιτεία Tennessee, ο οποίος απαγόρευε τη διδασκαλία της εξελικτικής θεωρίας
βλ. http://law2.umkc.edu/faculty/projects/ftrials/scopes/tennstat.htm. Βλ. επίσης N. T. Ammerman, *ό.π.*, σ. 23-27. Πρβλ. Κ. Πάτελος, *Θεμελιοκρατία: Ο πολιτικός και θρησκευτικός φονταμενταλισμός*, Αθήνα: Ι. ΣΙΔΕΡΗΣ, 2007, σ. 29-31.

[22] Άποψη γενικώς αποδεκτή μεταξύ των μελετητών του φαινομένου, βλ. χαρακτηριστικά M. Ruthven, *Fundamentalism: A very short Introduction*, Oxford: OUP, 2007[2], σ. 6.

παράλογες. Επί παραδείγματι, μετά την παγκόσμια οικονομική κρίση του 2009 πολλοί οικονομολόγοι επικρίνουν τον αποκαλούμενο «φονταμενταλισμό της αγοράς» (*market fundamentalism*) υποστηρίζοντας ότι οι κυβερνήσεις οφείλουν να παραμείνουν μακριά από την οικονομία.[23]

Η λέξη «φονταμενταλισμός», όπως προαναφέρθηκε, χρησιμοποιήθηκε για πρώτη φορά το 1920. Ωστόσο, το θρησκευτικο-πολιτικό φαινόμενο επιστροφής στα θεμέλια της πίστης προηγείται της λέξης. Σύμφωνα με τον ανθρωπολόγο Henry Munson, μπορεί κανείς να υποστηρίξει ότι τόσο η εξέγερση των Μακκαβαίων το 2ο αιώνα π. Χ., όσο η πολιτεία του Καλβίνου το 16ο αιώνα μ. Χ. και ο πουριτανισμός του 17ου αιώνα εμπεριείχαν φονταμενταλιστικές τάσεις, καθώς επέμεναν στην αυστηρή συμμόρφωση στην Αγία Γραφή και στην πίστη σε έναν ηθικό κώδικα, ο οποίος φαινομενικά στηρίζεται στα ιερά κείμενα.[24] Μελετώντας βέβαια τον προτεσταντικό φονταμενταλισμό στην Αμερική, μπορούμε να εντοπίσουμε τις αρχές του ήδη από τα μέσα του 19ου αιώνα, με τη δημιουργία ιδρυμάτων μελέτης της Βίβλου.[25]

Αντίστοιχα, όπως θα αναλυθεί εκτενέστερα στην παρούσα εργασία, η «επιστροφή στις θεμελιώδεις αρχές της πίστεως» είναι ένα φαινόμενο, το οποίο εμφανίζεται συχνά στην ιστορική πορεία του Ισλάμ. Χαρακτηριστικά είναι τα παραδείγματα του, Ahmad Ibn Hanbal (780-855), αυστηρού νομοδιδασκάλου και ιδρυτή της σχολής των Χανμπαλιτών, του Ibn Taymiyya (1268-1328), νομοδιδασκάλου προερχόμενου από τη σχολή των Χανμπαλιτών και του Abd al-Wahhab (1703-1792), ιδρυτή του κινήματος των ουαχάμπι. Κατ' άλλους βέβαια ερευνητές, ο φονταμενταλισμός δεν εκφράζεται μόνον από την επιστροφή στις θεμελιώδεις διδασκαλίες κάποιας πίστης αλλά είναι ένα σύγχρονο θρησκευτικό και πολιτικό φαινόμενο. Για την ιστορικό των θρησκειών Karen Armstrong για παράδειγμα, ένα φονταμενταλιστικό κίνημα «αποκτάει μορφή μόνον όταν η διαδικασία του εκμοντερνισμού έχει προχωρήσει αρκετά».[26] Η διαδικασία αυτή επομένως, έτσι όπως την αντιλαμβάνεται η Armstrong, έχει ως προαπαιτούμενο τη

---

[23] T. Brekke, *Fundamentalism: Prophecy and Protest in an Age of Globalization*, Cambridge: CUP, 2012, σ. 3.

[24] Βλ. H. Munson, "Fundamentalism ancient and Modern", *Daedalus* 132:3 (2003), σ. 31-32. Πρβλ. H. Munson, "Fundamentalism", *ό.π.*, σ. 342-343.

[25] Βλ. N. T. Ammerman, *ό.π.*, σ. 20-22.

[26] K. Armstrong, *Ισλάμ: Μια Σύντομη Ιστορία* (μετάφραση από την αγγλική, Φώτης Τερζάκης), Αθήνα: Πατάκη, 2009[5], σ. 279.

κυριαρχία του μοντέρνου κόσμου στην κοινωνία και κατ' επέκταση εμφανίζεται νωρίτερα στη Δύση απ' ότι στον «οίκο του Ισλάμ».

Αρκετοί είναι επίσης εκείνοι που θεωρούν τον όρο «φονταμενταλισμό» ως ακατάλληλο, εξαιτίας της αδυναμίας απόδοσής του σε άλλες γλώσσες. Ωστόσο, η κριτική αυτή φαίνεται να είναι ασθενής, διότι η συγκεκριμένη λέξη δεν υπήρχε εξ' αρχής ούτε στο αγγλικό λεξιλόγιο, δημιουργήθηκε όμως από την ανάγκη να περιγράψει ένα νέο φαινόμενο.[27] Επιπλέον, η χρησιμοποίηση του όρου δεν πρέπει να περιοριστεί στο χριστιανικό περιβάλλον καθώς κάτι τέτοιο θα έκανε απίθανη την εξέταση άλλων πολιτισμικών και θρησκευτικών συμφραζομένων. Αντίστοιχος προβληματισμός επί παραδείγματι, όπως σημειώνει ο ιστορικός των θρησκειών Torkel Brekke, θα μπορούσε να προκύψει από τη χρήση της λέξης «θρησκεία» (*religio*), η οποία προέρχεται εξίσου από χριστιανικό περιβάλλον. Εφόσον λοιπόν δεν μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε τον όρο φονταμενταλισμό για την περιγραφή κοινωνικών φαινομένων που πραγματοποιούνται στο Ισλάμ ή σε άλλες θρησκείες, με τη δικαιολογία ότι ο όρος προέρχεται από χριστιανικό πλαίσιο, τότε μπορούμε να ισχυριστούμε το ίδιο επιχείρημα και για τη χρήση της λέξης «θρησκεία».[28]

Το πρόβλημα της ονομασίας του φαινομένου και της προτεσταντικής του προέλευσης, φαίνεται να μην απασχολεί ορισμένους ερευνητές, οι οποίοι μελετούν το φαινόμενο από καθαρά κοινωνιολογική σκοπιά. Το σημαντικότερο γι' αυτούς είναι η ανάδυση ορισμένων κινημάτων, τα οποία εμφανίζουν κοινά χαρακτηριστικά, κατά πάσα πιθανότατα υπό την επίδραση παρόμοιων διαδικασιών κοινωνικού μετασχηματισμού. Ακόμα όμως κι αν εισαχθεί κάποιος νέος ορισμός, ο οποίος θα περιγράφει επ' ακριβώς το θρησκευτικο-πολιτικό αυτό φαινόμενο καλύτερα και από τον όρο «φονταμενταλισμός», η αποδοχή του ενδεχομένως να είναι αντικειμενικά δύσκολη, καθώς είναι αναπόφευκτη η ευρεία χρησιμοποίησή του από τους ανθρώπους.[29] Κύριοι υποστηρικτές της γενικευμένης χρήσης του σ' όλες τις

---

[27] Οι Gabriel Almond, Scott Appleby και Emanuel Sivan υπερασπίζουν τον όρο φονταμενταλισμό σημειώνοντας πως «εμφανίστηκε ένα νέο φαινόμενο και χρειαζόταν ένα νέο όνομα». Βλ. G. Almond, S. R. Appleby, & Sivan, E., *ό.π.*, σ. 17.

[28] Βλ. T. Brekke, *ό.π.*, σ. 4-6. Βλ. επίσης του ιδίου, υποσημ. 6, σ. 5. Πρβλ. Γρ. Ζιάκα, *Θρησκεία και Πολιτισμός των προϊστορικών κοινωνιών και αρχαίων λαών*, Θεσσαλονίκη: Κορν. Σφακιανάκη, 2002[2], σ. 39 κ.εξ., όπου κανείς βρίσκει όλη την προβληματική για τον ορισμό, την ετυμολογία του όρου στην ελληνική, λατινική (δυτική) και ανατολική σκέψη και το πρόβλημα της θρησκείας ανά τους αιώνες, σ. 45 κ.εξ.

[29] Ως προς αυτήν την κατεύθυνση στρέφονται οι έρευνες ορισμένων κοινωνιολόγων, βλ. το έργο του S. Bruce, *Fundamentalism*, Cambridge-Malden: Polity Press, 2011[2]. Βλ. επίσης, M. Riesebrodt, "Fundamentalism and the Resurgence of Religion", *Numen* 47:3 (2000), σ. 266-287, Ο Riesebrodt πιστεύει μάλιστα ότι υπάρχει ουσιαστικός λόγος να επιμείνουμε στη χρήση της λέξης

θρησκευτικές παραδόσεις θεωρούνται οι συντάκτες του και οι συγγραφείς του *Fundamentalism Project*.[30] Συγκεκριμένα, οι συντάκτες του *Fundamentalism Project* Martin Marty και Scott Appleby υπερασπίζονται τη χρήση του όρου «φονταμενταλισμός», καθώς θεωρούν ότι πρόκειται για ένα χρήσιμο εργαλείο, το οποίο εξυπηρετεί συγκριτικούς σκοπούς. Όλες οι λέξεις άλλωστε προέρχονται από κάπου. Ως εκ τούτου, η χριστιανική προέλευση του όρου δεν είναι ένα ανυπέρβλητο εμπόδιο εφόσον η συγκριτική χρήση του δεν συνεπάγεται τον εξαναγκασμό όλων των κινημάτων να καλούνται φονταμενταλιστικά, ώστε να ομοιάζουν με τον προτεσταντικό φονταμενταλισμό. Ενδεικτικά, οι Marty και Appleby αναφέρουν πως όταν οι μελετητές προτείνουν την αντικατάσταση του όρου με όρους όπως «επαναστατικό νεο-παραδοσιοκρατικό (ισλαμικό, χριστιανικό ή ιουδαϊκό) ριζοσπαστισμό», λίγο πολύ όταν τους ζητείται να περιγράψουν τους εναλλακτικούς αυτούς όρους, καταλήγουν στο να περιγράφουν τον όρο φονταμενταλισμό.[31]

«φονταμενταλισμός», καθώς έχει γίνει μέρος του καθημερινού λεξιλογίου μας. Προτείνει μάλιστα ο όρος «φονταμενταλισμός» να εκλαμβάνεται ως «ένας συγκεκριμένος τύπο θρησκευτικού κινήματος αναβίωσης που αντιδρά στις κοινωνικές αλλαγές και εκλαμβάνεται ως δραματική κρίση», βλ. M. Riesebrodt, *ό.π.*, σ. 271. Αντίστοιχα, ο Bruce δηλώνει ότι ο «όρος έχει εδραιωθεί στην καθομιλουμένη και είναι αδύνατον να αποτρέψουμε τους ανθρώπους από τη χρησιμοποίησή του», βλ. S. Bruce, *ό.π.*, σ. 12.

[30] Πρόκειται για το μνημειώδες πεντάτομο έργο του Ερευνητικού Προγράμματος *Fundamentalism Project* του Πανεπιστημίου του Chicago υπό την επιμέλεια των Martin Marty & Scott Appleby. Το *FP* χρηματοδοτήθηκε από την Αμερικανική Ακαδημία Τεχνών και Επιστημών (*The American Academy of Arts and Sciences*) και διήρκησε συνολικά οχτώ χρόνια (1987-1995). Οι τέσσερις πρώτοι τόμοι καλύπτουν τέσσερα διαφορετικά πεδία*: Fundametalisms Observed* (1991), *Fundamentalisms and Society: Reclaiming the Sciences, the Family, and Education* (1993), *Fundamentalisms and the State: Remaking Polities, Economies, and Militance* (1993), *Accounting for Fundamentalisms: The Dynamic Character of Movements* (1994). Ο πέμπτος τόμος, *Fundamentalisms Comprehended* (1995), εμπεριέχει τα τελικά συμπεράσματα της μελέτης. Το συγκεκριμένο πρόγραμμα αποτελεί μια συγκριτική μελέτη του φαινομένου του φονταμενταλισμού σε όλες τις θρησκευτικές παραδόσεις. Όπως δηλώνουν οι συγγραφείς του έργου, το φαινόμενο του φονταμενταλισμού δεν εξετάζεται ως ένα «θρησκευτικό κίνημα», ούτε ως απλά μια «απλή», «παραδοσιακή», ή «ορθόδοξη» έκφραση της αρχαίας ή προ-μοντέρνας θρησκευτική πίστης και πρακτικής. Ο φονταμενταλισμός εξετάζεται ως ένα πρωτότυπο φαινόμενο, το οποίο αποτελεί μια κατηγορία από μόνο του και αποτελεί ένα ετεροειδές προϊόν ενός νέου θρησκευτικού κινήματος και της έκφρασης μιας «απλής», «παραδοσιακής», «ορθόδοξης» πίστης βλ συγκεκριμένα A. Almond, E. Sivan & Appleby R. S., "Fundamentalism: Genus and Species", in M. E. Marty & R. S. Appleby (eds.), *Fundamentalisms Comprehended*. Chicago-London: UCP, 1995, σ. 402. Η κριτική που δέχθηκε η σειρά για τη συγκριτική χρησιμοποίηση του όρου «φονταμενταλισμός» στις περισσότερες από τις υπάρχουσες θρησκευτικές παραδόσεις είχε ως αποτέλεσμα να δημοσιευθεί οχτώ χρόνια αργότερα το έργο G. Almond, R. S. Appleby & Sivan, E. *Strong religion: The rise of fundamentalisms around the world*, Chicago: UCP, 2003, το οποίο υπερασπίζεται, τόσο τη χρησιμοποίηση του όρου «φονταμενταλισμός» στην έρευνα, όσο και την καθολική εμφάνιση του φαινομένου στις περισσότερες από τις θρησκείες που εμφανίζονται παγκοσμίως. Για ολόκληρο το πλάνο, τις προκαταλήψεις των εμπνευστών του όσον αφορά πρωτίστως τη θεώρηση του φονταμενταλισμού ως ένα θρησκευτικό φαινόμενο και για την ανάγκη για επιστημονική εξέταση της θρησκείας, βλ. M. E. Marty, "Explaining the Rise of Fundamentalism", *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences* 46:5 (1993), σ. 5-9.

[31] Βλ. M. E. Marty & Appleby R. S., "The Fundamentalism Project: A User's Guide", in M. E. Marty & R. S. Appleby (eds.), *Fundametalisms Observed*, ό.π., 1991, σ. viii-ix. Πρβλ. G. Almond, S. R. Appleby, & Sivan, E., *ό.π.*, σ.14-17. Για τους μελετητές επομένως του συγκεκριμένου *Project*, η

Ο όρος αυτός δεν έχει υποστηρικτές μόνον από τους Αμερικανούς και Ευρωπαίους ακαδημαϊκούς αλλά τυγχάνει υποστήριξης και από ακαδημαϊκές φωνές του αραβικού κόσμου. Ο Σύρος φιλόσοφος Sadik J. al-Azm υπερασπίζεται τη χρήση αυτού στο ισλαμικό πλαίσιο, διότι, όπως υποστηρίζει, τα δόγματα των νέων ισλαμικών κινημάτων αποτελούνται από μια «άμεση επιστροφή στις ισλαμικές θεμελιώδεις αρχές». Συμπεραίνει, λοιπόν, ότι το να αποκαλούμε τα ισλαμικά κινήματα ως φονταμενταλιστικά «είναι ένας επαρκής, ακριβής και ορθός όρος». Με παρόμοιο τρόπο, ο Αιγύπτιος φιλόσοφος Hasan Hanafi συμπληρώνει ότι οφείλουμε να επιμείνουμε στη χρήση του όρου «φονταμενταλισμός», επειδή «είναι δύσκολο να εφεύρουμε έναν καταλληλότερο όρο απ' αυτόν που χρησιμοποιείται στη Δύση για να καλύψουμε το νόημα αυτού που εμείς ονομάζουμε ισλαμική αφύπνιση ή αναβίωση».[32]

Η προβληματική της χρησιμοποίησης του όρου «φονταμενταλισμός» έχει κι' άλλες προεκτάσεις. Κατά πολλούς ερευνητές, η συγκεκριμένη λέξη δυσφημεί όσους επιλέγουν να τηρούν και να υπερασπίζουν τις ορθόδοξες τάσεις της θρησκείας τους. Η ευρεία χρήση του λειτούργησε -αλλά και εξακολουθεί να λειτουργεί- παραπλανητικά θίγοντας πολλές φορές τους «ορθοδόξους» πιστούς οποιασδήποτε θρησκείας. Εξάλλου, η λέξη φονταμενταλισμός δημιουργήθηκε για να αποτρέψει τη σύγχυση με τις συγγενείς αλλά όχι πλήρως κατάλληλες λέξεις, όπως «παραδοσιοκρατία» (*traditionalism),* «συντηρητισμός» (*conservatism*), «ορθοδοξία» (*orthodoxy*) και «ορθοπραξία» (*orthopraxis*).[33]

Στο λήμμα "Fundamentalism" της *New Encyclopedia of Islam* ο Cyril Glasse παραθέτει μια ενδιαφέρουσα προοπτική για την αντίδραση των μουσουλμάνων όσον αφορά τη χρήση του όρου, καθώς σύμφωνα μ' αυτούς το Ισλάμ ως θρησκεία ήταν πάντοτε φονταμενταλιστικό, υπό την έννοια ότι ζητά επιστροφή στην ορθότητα του αρχικού Ισλάμ και δεν καλεί σε εκκοσμίκευση με δυτικούς όρους. Το σύγχρονο φαινόμενο στο οποίο αποδίδεται ο όρος δεν είναι τίποτε άλλο από την επιστροφή στο Ισλάμ. Ο όρος στην αραβική γλώσσα που περιγράφει τον εξτρεμισμό είναι η λέξη *mutatarifin*, που αντικαταστάθηκε (όταν αναφερόμαστε στους μουσουλμάνους

χρησιμοποίηση του όρου φονταμενταλισμός δεν αποτελεί πρόβλημα όταν πρόκειται για συγκριτικές μελέτες. Πρέπει όμως να αποφεύγεται ο συγκρητισμός, καθώς η προσέγγιση αυτή εγκυμονεί κινδύνους ισοπέδωσης των ιδιαίτερων χαρακτηριστικών της κάθε θρησκείας.

[32] Βλ. M. Kramer, "Coming to Terms: Fundamentalists or Islamists?", *MEQ* 10 :2 (2003), σ. 68-70.

[33] Βλ. G. Almond, S. R. Appleby & Sivan E., *ό.π.*, σ. 14. Πρβλ. H. Munson, "Fundamentalism", *ό.π.*, σ. 339. M. E. Marty & Appleby R. S., "The Fundamentalism Project: A User's Guide", *ό.π.*, σ. viii.

φονταμενταλιστές) όπως σημειώνει ο Glasse από τον ορθότερο πολιτικά όρο *usuliyya*.[34] Η λέξη *mutatarifin*, με την οποία δηλώνονται οι ακραίοι-αποσχισθέντες, προέρχεται από τη λέξη *tarafan*, η οποία εμφανίζεται μία μόλις φορά στο Κοράνιο.[35] Απ' την άλλη με τον αραβικό όρο *usul* (*ουσούλ*) δηλώνονται οι θεμελιώδεις «αρχές» της πίστης. Πρόκειται για το θεωρητικό μέρος της θρησκείας του Ισλάμ, το οποίο αναφέρεται στα άρθρα πίστεως και διδασκαλίας.[36]

Αναζητώντας την αραβική λέξη *usul* στον ισλαμικό κόσμο την εντοπίζουμε, στο θεολογικό λόγο των μουταζιλιτών (*Mu'tazila*), μιας μουσουλμανικής θρησκευτικής παράταξης διανοουμένων, οι οποίοι δραστηριοποιήθηκαν μεταξύ 8ου - 11ου αιώνα.[37] Πρόκειται για τις πέντε θεμελιώδεις αρχές του δόγματος του κινήματος (*al-uṣul al-khamsa*).[38] Στη συνέχεια η λέξη *usul* φαίνεται να εισχωρεί στο σουννιτικό

---

[34] Βλ. C. Glasse & Smith H., *New Encyclopedia of Islam: Revised Edition of the Concise Encyclopedia of Islam*, Singapore: Tien Wah Press, 2003, σ. 149-151.

[35] Βλ. στο Κοράνιο: «(ο Θεός) θα συντρίψει τους άπιστους, θα τους μπερδέψει και θα τους εξολοθρεύσει, χωρίς να μπορούν να βρουν πουθενά σωτηρία» (Κοράνιο 3: 127). Η παράθεση των στίχων του Κορανίου στην παρούσα εργασία πραγματοποιείται από τη μετάφρασή του στα ελληνικά, *Το Ιερό Κοράνιο*, Αθήνα: Κάκτος, 2002.

[36] Για την λέξη *ουσούλ*, βλ. Γρ. Δ. Ζιάκα, *Ισλάμ: Θρησκεία και Πολιτεία, ό.π.*, σ. 48.

[37] Οι μουταζιλίτες είναι μια φιλοσοφική κίνηση διανοουμένων οι οποίοι διαφοροποιήθηκαν από τους ορθόδοξους μουσουλμάνους. Μέσω των διδασκαλιών τους –και χωρίς να αρνούνται την αιωνιότητα του Λόγου του Θεού- αρνήθηκαν ότι το Κοράνιο είναι ο αδημιούργητος Λόγος του Θεού, με το επιχείρημα ότι μ' αυτόν τον τρόπο το Κοράνιο εξισωνόταν με το Θεό. Το Κοράνιο κατ' αυτούς δεν είναι ο αδημιούργητος και άκτιστος λόγος του Θεού, αλλά δημιουργημένος και κτιστός. Κατ' επέκταση απέρριπταν την κλασική, «κατά γράμμα» ερμηνεία του Κορανίου. Οι πεποιθήσεις τους κυριάρχησαν έως και τα μέσα περίπου του ένατου αιώνα, κυρίως, κατά την εποχή του μουταζιλίτη Χαλίφη al-Ma΄mum (813-833), βλ. Α. Γιαννουλάτος (αρχιεπίσκοπος Τιράνων και πάσης Αλβανίας), *Ισλάμ: Θρησκειολογική επισκόπηση*, Αθήνα: Ακρίτας, 2006, σ. 335. Κύριος πολέμιος των διδασκαλιών των μουταζιλιτών ήταν ο αυστηρός νομοδιδάσκαλος Ahmad Ibn Hanbal (θ. 855), οι διδασκαλίες του οποίου αποτέλεσαν οδηγό για τη διαμόρφωση της ισλαμικής φονταμενταλιστικής σκέψης, καθώς κύριο μέλημά του ήταν η διασφάλιση της θέσης -μεταξύ του ισλαμικού κόσμου- ότι το Κοράνιο είναι ο αδημιούργητος και αιώνιος λόγος του Θεού, βλ. M. Fakhry, *Islamic Philosophy*, Oxford: Oneworld, 2009, σ. 79. Αξίζει να σημειωθεί πως η «κατά γράμμα» ερμηνεία ιερών κειμένων αποτέλεσε τον πυρήνα της ιδεολογίας φονταμενταλιστικών κινημάτων, όχι μόνο του Ισλάμ, αλλά και άλλων θρησκευτικών παραδόσεων (Χριστιανισμός, Ιουδαϊσμός).

[38] Η θεολογία τους στηρίζεται σε πέντε βασικές αρχές. Πρώτη είναι η αρχή της ενότητας (*tawhid*) και δεύτερη η αρχή της θείας δικαιοσύνης (*adl*). Βάσει αυτών των δύο πρώτων αρχών, οι μουταζιλίτες συχνά αναφέρονται στις πηγές ως «άνθρωποι της Δικαιοσύνης και της Ενότητας». Η τρίτη αρχή είναι αυτή κατά την οποία ο Θεός μέσω των κορανικών του προσταγών υπόσχεται στους πιστούς την ανταμοιβή του Παραδείσου και προειδοποιεί τους άπιστους αλλά και τους αμαρτωλούς - μη μετανοούντες μουσουλμάνους για την τιμωρία της κολάσεως. Τέταρτη αρχή είναι το «δικαίωμα του σωστού και της απαγόρευσης του λάθους» (*al-amrbi-l-ma΄ruf- wa-n-nahy ΄an al-munkar*). Οι πιστοί υποχρεούνται να διατηρούν την δικαιοσύνη και να αντιτάσσονται στην αδικία. Τέλος, πέμπτη αρχή είναι η «ενδιάμεση κατάσταση» (*al- manzilah bayna al-manzilatayn, intermediate position*) η οποία εισήχθηκε από τον Wasil Ibn Ata (700-748) με απώτερο σκοπό να οδηγήσει σε έμπρακτο πολιτικό συμβιβασμό αφήνοντας ορισμένα ζητήματα εκκρεμή. Συνεπώς, για τα δισεπίλυτα της κοινότητας προβλήματα, όπως για το αν ο τρίτος χαλίφης Ουθμάν (Uthman) -ο οποίος κατηγορήθηκε από τους πιστούς της Μεδίνας για διαφθορά και νεποτισμό- είναι πιστός ή άπιστος, αλλά και για το γεγονός ότι δεν μπορούσαν να αποφασίσουν εάν κάποιος από τους συμμετέχοντες στην εμφύλια διαμάχη (*fitna*) του Ισλάμ ήταν στην ορθή ή στη λάθος παράταξη, παραπέμπονταν στην αρχή της «ενδιάμεσης κατάστασης». Σύμφωνα μ' αυτήν, οι μουσουλμάνοι θα πρέπει να αποδέχονται τα πάντα χωρίς να

κόσμο. Ο Abu al Hassan al-Ash'ari (873-935), ο οποίος εγκατέλειψε τη διδασκαλία των μουταζιλιτών για να ακολουθήσει τη σουννιτική παράδοση, συνέδεσε τη λέξη *usul* με τις θεμελιώδεις αρχές της θρησκείας, αποδίδοντας σ' ένα έργο του τον τίτλο *al-Ibanah 'an usul al-diyana* (*Η αποσαφήνιση των θεμελιωδών αρχών της θρησκείας*). Μέσω των διδασκαλιών του αντέκρουσε τους μουταζιλίτες υποστηρίζοντας ότι οι ιδιότητες του Θεού είναι αιώνιες και το Κοράνιο ο αδημιούργητος λόγος του Θεού.[39] Έκτοτε, η λέξη χρησιμοποιείται σε θεολογικού περιεχομένου πραγματείες οι οποίες αφορούν τις θεμελιώδεις αρχές της πίστεως και εκφράζουν κατά κύριο λόγο τη σουννιτική παράδοση. Τον 11ο αιώνα εμφανίζεται το *Kitab usul al-din* (*Βιβλίο Θεμελιωδών αρχών της θρησκείας*) του Abd al-Qahir al-Baghdadi (θ. 1037), το οποίο ασχολείται με τη δημιουργία του κόσμου, με τα πέντε βασικά καθήκοντα κάθε μουσουλμάνου και τελικά ολοκληρώνεται με την αναφορά της σημασίας του «ιερού αγώνα». Τον επόμενο αιώνα ο φιλόσοφος Fakhr al-Din al-Razi (1149-1209) γράφει μια επιτομή με τίτλο *al-Ma'alim usul al-din* (*Θεμελιώδεις αρχές της θρησκείας*). Το 18ο αιώνα ο Muhhamad b. 'Abd al-Wahhab (1703-1792), ο «αναβιωτής» και «πνευματικός καθοδηγητής» των φονταμενταλιστικών κινημάτων χρησιμοποιεί τον όρο *usul* στα έργα του *Kitab al-Tawhid* (*Βιβλίο της Ενότητας*), *Thalatha al-usul* (*Οι Τρεις Θεμελιώδεις αρχές*) και *Usul al-iman* (*Οι Θεμελιώδεις αρχές της πίστης*).[40] Παρόλο που ο όρος *usul* αποτυπώνει τις θεμελιώδεις αρχές της πίστης, η λέξη δεν χρησιμοποιήθηκε ευθύς εξ' αρχής για να περιγράψει τα ισλαμικά φονταμενταλιστικά κινήματα. Κατά τη δεκαετία του 1980 και έκτοτε, οι υποστηρικτές και τα μέλη αυτών των κινημάτων, τα οποία κυρίως από τη δεκαετία του 1970 εκφράζονταν με την

κατατάσσονται υπέρ της μιας ή της άλλης παράταξης. Για τη θεολογία των μουταζιλιτών, βλ. M. Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh: EUP, 1985[2], σ. 46-55. Βλ. M. Fakhry, *ό.π.*, σ. 19-20. Βλ. επίσης A. Saeed, *Islamic Thought: An introduction*, London-New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2006, σ. 63-64. Σχετικά με τον τρίτο χαλίφη Ουθμάν (*Uthman*) και τη πρώτη διαμάχη (*fitna*) μεταξύ των μουσουλμάνων βλ. Αγγ. Ζιάκα, *Το σιιτικό Ισλάμ*, Θεσσαλονίκη: Σφακιανάκη, 2004, σ. 41-43.

[39] Οι μουταζιλίτες διαχωρίζουν μεταξύ ουσίας και ιδιωμάτων του Θεού. Υπό την έννοια αυτή το Κοράνιο αποκαλύπτεται δια θείου μηνυτού στην ανθρωπότητα και καταγράφεται από τον άνθρωπο. Το Κοράνιο λοιπόν δεν είναι ο αδημιούργητος και άκτιστος λόγος του Θεού, αλλά δημιουργημένος και κτιστός, βλ. Γρ. Ζιάκας, *Ελληνικά Γράμματα και Αριστοτέλης στην Αραβική Παράδοση*, Αθήνα: Άγρα, 2007, σ. 198-199. Για την «ορθόδοξη» (σουννιτική) θέση ότι το Κοράνιο είναι ο αιώνιος λόγος του Θεού, βλ. Γρ. Ζιάκας, *Ιστορία των Θρησκευμάτων Β': Το Ισλάμ*, Θεσσαλονίκη: Πουρναρά, 2004[7], σ. 177-182. Πρβλ. Α. Γιαννουλάτος, (αρχιεπίσκοπος Τιράνων και πάσης Αλβανίας), *ό.π.*, σ. 230-231.

[40] Για τη χρησιμοποίηση του όρου *usul* από τους μουταζιλίτες αλλά και την εμφάνισή αυτού σε φιλοσοφικά, δογματικού χαρακτήρα έργα του ισλαμικού κόσμου, βλ. την εκτεταμένη ανάλυση του Y. M. Choueiri, *ό.π.*, σ. 2-5.

έννοια *al sahwa al-Islamiyya* (*ισλαμική αφύπνιση*), άρχισαν να αναφέρονται ως *usuliyyun* (φονταμενταλιστές).[41]

Το ερώτημα ωστόσο που τίθεται από ακαδημαϊκούς που αρνούνται τη χρήση του φονταμενταλισμού όσον αφορά την ισλαμική πραγματικότητα παραμένει. Η χρήση του φονταμενταλισμού στο Χριστιανισμό προέρχεται και ταυτίζεται με ορισμένες προτεσταντικές εκκλησίες και οργανώσεις, οι οποίες υπερασπίζουν τη θεϊκή προέλευση και ακρίβεια του γράμματος της Βίβλου, σε αντίθεση με ορισμένους θεολόγους οι οποίοι τείνουν σε μια πιο ιστορικο-κριτική θεώρηση της Αγίας Γραφής. Στο Ισλάμ όμως, όπως επισημαίνει ο Lewis υπάρχουν δυο ουσιαστικές διαφορές. Πρώτον, μεταξύ των μουσουλμάνων δεν είναι συνηθισμένες οι νεωτεριστικές ερμηνευτικές θεωρήσεις του Κορανίου[42] -το οποίο θεωρείται ο «αποκεκαλυμμένος και αιώνιος Λόγος του Θεού» (*Allah*)- και δεύτερον οι μουσουλμάνοι δεν ακολουθούν μόνο το Κοράνιο αλλά ακολουθούν πιστά και την «παράδοση» (*sunna*) του προφήτη Μωάμεθ.[43] Ενώ λοιπόν οι προτεστάντες εντοπίζουν τις απαρχές της θρησκείας τους στη Βίβλο και δεν αποδέχονται την ιερά παράδοση της Εκκλησίας, οι μουσουλμάνοι θεωρούν ως «στύλους» του Ισλάμ, τόσο το Κοράνιο και τη μουσουλμανική παράδοση (*sunna*), όσο και τον ισλαμικό νόμο (*shari'a*) και την επιστήμη της ισλαμικής δικαιοσύνης (*usul al-fiqh*).

Κατά καιρούς, αντί του όρου «φονταμενταλισμός» ορισμένοι μελετητές προτίμησαν τη χρησιμοποίηση όρων όπως αναβίωση (*revival*), μεταρρύθμιση (*reform*), ριζοσπαστικότητα (*radical*), μαχητικότητα (*militant*), φανατισμός (*fanatism*) ή «εξτρεμισμός» (*extremist*) ή ακόμα και του γαλλικού όρου *"intégrisme"* ως τον πλέον ενδεδειγμένο.[44] Όσον αφορά τα ισλαμικά συμφραζόμενα, από τις 11/9 φαίνεται να χρησιμοποιείται όλο και περισσότερο ο όρος «ισλαμισμός» αντί του όρου «ισλαμικός φονταμενταλισμός».[45] Ιδιαιτέρως σημαντική είναι μάλιστα η ιστορία που

---

[41] Βλ. B. Tibi, *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder*, Berkley-Los Angeles: UCP-California, 2002[2], σ. 53.

[42] «Υπό την έννοια *bid'a* η μουσουλμανική θεολογία αντιλαμβάνεται τόσο τους πρακτικούς νεωτερισμούς, ήτοι την χρήσιν παντός πράγματος, το οποίο δεν αποτελεί έθος επί των χρόνων του Προφήτου, όσον και τους δογματικούς νεωτερισμούς τους μη ερειδομένους επί των θρησκευτικών πηγών της παραδόσεως», βλ. όλο το σχετικό κεφάλαιο με τίτλο «Η κατά των νεωτερισμών πολεμική και αι συνέπειαι αυτής επί του μουσουλμανικού βίου» στο Γρ. Ζιάκας, *Ιστορία των Θρησκευμάτων Β'. Το Ισλάμ*, ό.π., σ. 219-221, εδώ 219.

[43] Βλ. B. Lewis, *The Political Language of Islam*, ό.π., σ. 117. Πρβλ. B. Lewis, *The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror*, ό.π., σ. 112-113.

[44] Βλ. S. Bruce, *Fundamentalism*, ό.π., σ. 12.

[45] Ο όρος "Islamisme" (Ισλαμισμός) χρησιμοποιείται ευρέως από Γάλλους μελετητές και ακαδημαϊκούς. Για να αποφευχθεί ο πολεμικός και με αρνητική σημασία όρος "Mahomatisme" (Μωαμεθανισμός), πρώτος ο Βολταίρος υποστήριξε ότι η θρησκεία αυτή πρέπει να ονομάζεται

συνοδεύει τον συγκεκριμένο όρο. Ο όρος «ισλαμικός φονταμενταλισμός» επικαλείται πολλές φορές εικόνες φανατισμού και τρομοκρατίας. Ως εκ τούτου, οι περισσότεροι μελετητές για μεγάλο χρονικό διάστημα προτίμησαν τη χρησιμοποίηση του «ανώδυνου» όρου ισλαμισμός.[46] Αξίζει όμως να μελετήσει κανείς την πορεία και το νόημα των δύο αυτών όρων στην δυτική βιβλιογραφία. Ο όρος «ισλαμισμός» αναδύεται τη δεκαετία του 1980 στη Γαλλία για να περιγράψει τα νέα θρησκευτικο-πολιτικά κινήματα που εμφανίζονται στο Ισλάμ. Πιο συγκεκριμένα, ο όρος χρησιμοποιείται από τους ακαδημαϊκούς που αντιμετωπίζουν με συμπάθεια το νέο, σύγχρονο φαινόμενο, το οποίο κατ' αυτούς δε σχετίζεται τόσο με την επιστροφή στο αρχικό Ισλάμ και τη θεολογία όσο με μια νέα ιδεολογία, η οποία εμφανίζεται στον ισλαμικό κόσμο και ταυτίζεται περισσότερο με την πολιτική εκδήλωση του Ισλάμ.[47]

Ο καθηγητής πολιτικών επιστημών Olivier Roy ξεχωρίζει το 1995 τους δύο όρους. Κατ' αυτόν, ως φονταμενταλισμός ορίζεται η θέληση της επιστροφής στα θεμελιώδη κείμενα της θρησκείας, χωρίς να δίνεται σημασία στην ιστορία και την παράδοση των μουσουλμάνων. Απ' την άλλη πλευρά, ισλαμισμός αποκαλείται η πολιτική και ριζοσπαστική ανάγνωση του φονταμενταλισμού που προσδοκά τη δημιουργία ενός ισλαμικού κράτους και αμφισβητεί την κατεστημένη τάξη.[48] Η χρήση του όρου «ισλαμισμός» θεωρήθηκε πιο ενδεδειγμένη για επιστημονική χρήση, κυρίως διότι προέρχεται από το Ισλάμ. Συγκεκριμένα, θεωρήθηκε ότι ο όρος ανταποκρίνεται περισσότερο στην περιγραφή του θρησκευτικο-πολιτικού φαινομένου, ενώ παράλληλα λειτουργεί αποτρεπτικά στη δημιουργία προβλημάτων που προκαλούνται από τη χρήση ενός χριστιανικού όρου σε διαφορετικές θρησκείες.[49]

Οι όροι «ισλαμισμός» και «ισλαμικός φονταμενταλισμός» φαίνεται πως προκάλεσαν έντονη σύγχυση και στο μουσουλμανικό κόσμο. Χαρακτηριστικό είναι το παράδειγμα του διακεκριμένου δωδεκαδικού σιΐτη και πνευματικού καθοδηγητή της Hezbollah του Λιβάνου, Ayatollah Muhammad Hussein Fadlallah (1935-2010), ο

Ισλαμισμός. Το 1900 στο *New English Dictionary* εμφανίζεται ο όρος Ισλαμισμός «ως το θρησκευτικό σύστημα των Μουσουλμάνων» και ως ισλαμιστής περιγράφεται «ο ορθόδοξος Μωαμεθανός». Ωστόσο, η χρήση του όρου «Ισλαμισμός» σταδιακά περιορίστηκε κατά τον 20ο αιώνα και υιοθετήθηκαν ο όρος «Ισλάμ» και μουσουλμάνος αντιστοίχως, βλ. την εξής ανάλυση στο M. Kramer, *ό.π.*, σ. 65-67.

[46] H. Munson, "Fundamentalism", *ό.π.*, σ. 347.

[47] Βλ. M. Kramer, *ό.π.*, σ. 65-77, ιδιαίτερα σ. 65-67.

[48] O. Roy, *Genealogie de l' Islamisme*, Paris: Hachette, 1995, σ. 21-22. Παρατίθενται από Κ. Πάτελος, *Θεμελιοκρατία: Ο πολιτικός και θρησκευτικός φονταμενταλισμός*, ό.π., σ. 43-44.

[49] Βλ. Κ. Πάτελος, *Θεμελιοκρατία: Ο πολιτικός και θρησκευτικός φονταμενταλισμός*, ό.π., σ. 45.

οποίος στις 10 Αυγούστου 1992 απέρριψε τόσο τον όρο «φονταμενταλισμός», τον οποίο αποκάλεσε «βίαιο», όσο και τον όρο «ισλαμισμός», που θεώρησε ως «απαράδεκτο», καταλήγοντας στο γενικό όρο «μουσουλμάνος». Έπειτα από ένα διάστημα έξι μηνών στη 1 Φεβρουαρίου του 1993 αναθεωρεί τη θέση του, στηρίζοντας αυτή τη φορά τον όρο «ισλαμιστικά κινήματα», ο οποίος υποδεικνύει κατ' αυτόν την προθυμία των κινημάτων να αλληλεπιδρούν και να ζουν αρμονικά με άλλες τάσεις.[50]

Σήμερα, οι όροι «ισλαμισμός» και «ισλαμικός φονταμενταλισμός» στη δυτική βιβλιογραφία φαίνεται να είναι απολύτως συνώνυμοι. Από την 11/9 και έπειτα η ορολογία των εννοιών έχει αλλάξει σημαντικά. Η χρήση του όρου «ισλαμισμός» συνοδεύεται εξίσου από μια αρνητική χροιά καθώς ταυτίζεται με εξτρεμιστικές ομάδες του Ισλάμ, χωρίς επί της ουσίας να κατανοεί την πολιτική, κοινωνική και θρησκευτική ουσία των ισλαμικών κινημάτων. Αντίστοιχα, φαίνεται να δημιουργείται αλλά και να καθιερώνεται μια νέα ορολογία, όπως «μαχητικό» Ισλάμ (*militant Islam*), «τζιχάντ» (*jihad*), «τζιχαντισμός» (*jihadism*), «νέο τζιχάντ» (*neo-jihad*) και «νέο-σαλαφί» (*neo-salafi*), η χρήση των οποίων προτιμάται για την περιγραφή των σύγχρονων κινημάτων που πολλές φορές παρουσιάζονται ως τρομοκρατικές οργανώσεις. Σε αντίθεση μ' αυτούς τους όρους, οι οποίοι μπορούν να θεωρηθούν ως πολεμικοί για το Ισλάμ, ορισμένοι μελετητές υποστηρίζουν τη χρήση του όρου «πολιτικό Ισλάμ», θεωρώντας προφανώς ότι η θέληση αυτών δεν είναι να πολεμήσουν -έτσι όπως εκλαμβάνεται πολλές φορές από το δυτικό κόσμο ο «ιερός αγώνας» (*jihad*)- αλλά να αναλάβουν πολιτική εξουσία.[51]

Η αλήθεια είναι ότι πρέπει να αποφεύγεται η γενικευμένη θεώρηση όλων των φονταμενταλιστικών κινημάτων ως βίαιων και μαχητικών. Ο καθηγητής συγκριτικής φιλοσοφίας Μάριος Μπέγζος παρατηρεί ότι ο φονταμενταλισμός αποτελείται από τρία χαρακτηριστικά: τη συντηρητικότητα, τη θρησκευτικότητα και τη μαχητικότητα, ορίζοντας μάλιστα το φονταμενταλισμό ως το μαχητικό θρησκευτικό

[50] Βλ. Interview with Fadlallah (1992), *Monday Morning* (Beirut), 10 Αυγούστου. Βλ επίσης Interview with Fadlallah (1993), *Monday Morning* (Beirut), 1 Φεβρουαρίου. Παρατίθενται από M. Kramer, *ό.π.*, σ. 73-74.

[51] Βλ.M. Kramer, *ό.π.*, σ. 72-75. Για τη διάκριση των όρων «τζιχάντ» (*jihad*) και «νεο-τζιχάντ» (*neo-jihad*) βλ. B. Tibi, *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder*, *ό.π.*, σ. xiv-xvii. Σύμφωνα με τον B. Tibi, «νεο-τζιχάντ» είναι ένας νέος όρος, ο οποίος χρησιμοποιείται για την αναφορά τρομοκρατικών ενεργειών. Ο όρος τζιχάντ από την άλλη επιτρέπει τον πόλεμο εναντίον των απίστων αλλά απαγορεύει την τρομοκρατία.

συντηρητισμό.[52] Υπ' αυτήν την έννοια, η μαχητικότητα θεωρείται ως ένα από τα κύρια γνωρίσματα του φαινομένου. Η μαχητικότητα που εμφανίζουν τα ισλαμικά φονταμενταλιστικά κινήματα, ιδίως από το 1970 δεν πρέπει να συγχέεται με την εγκληματικότητα και συγκεκριμένες βίαιες πράξεις.[53] Το εν λόγω πρόβλημα βεβαίως αποτελεί μέρος του ευρύτερου ζητήματος που προκύπτει από τον ορισμό αυτών των κινημάτων ως μαχητικά, όχι μόνο στο Ισλάμ, αλλά σ' όλες τις θρησκείες. Παρατηρείται μάλιστα πως πολλές εφημερίδες αποφεύγουν να χρησιμοποιούν τον όρο «φονταμενταλισμός» και προτιμούν να περιγράφουν αυτά τα κινήματα ως «εξτρεμιστικά», «μαχητικά» ή «φανατικά». Ωστόσο, οι όροι αυτοί δε γίνονται απολύτως αποδεκτοί στην πλειοψηφία τους από την ακαδημαϊκή κοινότητα. Εκτός, του ότι εξυπηρετούν πολιτική ή ιδεολογική σκοπιμότητα προκρίνοντας το «βίαιο» χαρακτήρα των κινημάτων, δε θεωρούνται κατάλληλοι για την περιγραφή θρησκευτικών φαινομένων.[54]

---

[52] Μ. Μπέγζος, "Φονταμενταλισμός και Ισλάμ σήμερα", στο Ι*σλάμ και Φονταμενταλισμός: Ορθοδοξία και Παγκοσμιοποίηση*, Αθήνα: Ίνδικτος, 2006[2], σ. 59-60.

[53] Όπως σχολιάζει επί του θέματος ο Κωνσταντίνος Πάτελος,, στην τρέχουσα γλώσσα, η θεμελιοκρατία εξισώνεται με τον ακραίο ριζοσπαστισμό προκαλώντας σύγχυση η οποία απειλεί να εκκενώσει τον όρο από κάθε συγκεκριμένη έννοια βλ. Κ. Πάτελος, *Θεμελιοκρατία: Ο πολιτικός και θρησκευτικός φονταμενταλισμός,* ό.π., σ. 25. Στην ελληνική βιβλιογραφία επικρατεί μεγάλη σύγχυση όσον αφορά την απόδοση και τη σημασία του όρου «φονταμενταλισμός». Εκτενής ανάλυση επί του θέματος, αλλά μάλλον κάπως συγκεχυμένα, πραγματοποιεί ο καθηγητής πολιτικών επιστημών Ιωάννης Μάζης. Στην έρευνα του σχολιάζει τις έννοιες και τις φράσεις που χρησιμοποιούνται για να περιγράψουν το θρησκευτικό-πολιτικό αυτό φαινόμενο και κυρίως τις ελληνικές μεταγραφές, «τραντισιοναλισμός», «φονταμενταλισμός», «κληρικαλισμός» και «ισλαμισμός». Σε αντίθεση λοιπόν με τον Μπέγζο αλλά και τον Πάτελο φαίνεται να μην αποδέχεται την ελληνική απόδοση του όρου ως «θεμελιοκρατία», αλλά να προτείνει τον όρο «ζηλωτισμός». Ο όρος αυτός προέρχεται εξίσου από ένα χριστιανικό περιβάλλον και δηλώνει το «πάθος» και τις ενέργειες πιστών για την διατήρηση της θρησκείας και την πιστή εφαρμογή των υποταγών της, βλ. Ι. Θ. Μάζης, *Γεωγραφία του Ισλαμιστικού Κινήματος στη Μέση Ανατολή*, Αθήνα: Παπαζήση, 2002, σ. 240-242. Πρβλ. Μ. Μπέγζος, *ό.π.*, σ. 59. Κ. Πάτελος, *Θεμελιοκρατία: Ο πολιτικός και θρησκευτικός φονταμενταλισμός*, σ. 25.

[54] Για την ακαταλληλότητα των όρων ««εξτρεμιστικά», «μαχητικά» ή «φανατικά» κινήματα βλ. M. E. Marty, & Appleby, R. S., "Fundamentalism", *Foreign Policy* 128, σ. 18. Η «βιαιότητα» δεν μπορεί να χαρακτηρισθεί ως κοινή ιδιότητα των φονταμενταλιστικών κινημάτων. Ορισμένα σύγχρονα παραδείγματα, όπως η «βία» των Taliban στο Αφγανιστάν, αλλά και ορισμένες βομβιστικές επιθέσεις σε κλινικές εκτρώσεων από χριστιανούς φονταμενταλιστές στις Ηνωμένες Πολιτείες Αμερικής δε μπορούν να θεωρηθούν κοινό χαρακτηριστικό όλων των κινημάτων. Πολλά μάλιστα φονταμενταλιστικά κινήματα, συμπεριλαμβανομένων των ισλαμιστών που υπηρετούν τα κοινοβούλια της Ιορδανίας, της Ινδονησίας και της Μαλαισίας αρνούνται να συνταυτιστούν με τις τρομοκρατικές περιθωριακές ομάδες βλ. περισσότερα M. E. Marty & Appleby R. S., "Fundamentalism", *ό.π.*, σ. 20-21. Όσον αφορά την ελληνική βιβλιογραφία, ο όρος «φανατισμός», (εκ της λατινικής λέξης *fanum* - το ιερό, τον οπαδό του ιερού), επεξηγείται από τον Μπέγζο ως η προσφυγή στη βία για την προβολή του θρησκευτικού βιώματος εις βάρος αλλόδοξων. Ο ίδιος παραθέτει μάλιστα σύγχρονα γεγονότα, από τα οποία άλλα χαρακτηρίζονται ως νέοι φανατισμοί και άλλα ως νέα τρομοκρατία. Υποστηρίζει μάλιστα ότι ακριβέστερη απόδοση τέτοιων φαινομένων αποδίδετε καλύτερα ως ζηλωτισμός. Βέβαια, όπως υποστηρίζει και ο ίδιος, ο φανατισμός δεν ταυτίζεται αποκλειστικά και μόνο με τη θρησκεία αλλά και με άλλα συστήματα τα οποία πολλές φορές καταπολεμούν την ίδια τη θρησκεία, βλ. Μ. Μπέγζος, «Φανατισμός», στο *Θρησκειολογικό Λεξικό*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 2000, σ. 543-546.

Πράγματι, χωρίς αμφιβολία, η αλήθεια είναι πως έχει εντυπωθεί κυρίως στον δυτικό κόσμο, ότι, όταν αναφέρεται κανείς στον ισλαμικό φονταμενταλισμό- πρόκειται για ένα «μαχητικό», «βίαιο» φαινόμενο. Ο φονταμενταλισμός όμως δεν έχει μόνον ένα πρόσωπο, έχει πολλά και διαφορετικά. Πρέπει επομένως να πραγματοποιείται διάκριση μεταξύ των πολλών τύπων του ισλαμικού φονταμενταλισμού ανάλογα με την ανάμειξη τους ή όχι στην πολιτική δραστηριότητα και το βίαιο ή μαχητικό χαρακτήρα τους. Πολλοί ερευνητές μάλιστα οδηγούμενοι προς αυτήν την κατεύθυνση διακρίνουν μεταξύ «μεταρρυθμιστικού» φονταμενταλισμού, ο οποίος επιθυμεί τη σταδιακή ισλαμοποίηση της κοινωνίας και «μαχητικού» φονταμενταλισμού, ο οποίος απαιτεί τη βίαια επιβολή του ισλαμικού κράτους.[55] Συγκεκριμένα, ο θρησκειολόγος Γρηγόριος Ζιάκας διακρίνει τον ισλαμικό φονταμενταλισμό σ' εκείνους που θέλουν να τηρήσουν τις αρχές της ισλαμικής πίστης, χωρίς όμως να υιοθετούν τη βία και σ' εκείνους που έχουν μια άκαμπτη, ολοκληρωτική και αδιάλλακτη προσήλωση στις θεμελιώδεις αρχές της μουσουλμανικής θρησκείας.[56] Αντίστοιχα, ο Ιρανός καθηγητής ισλαμικών σπουδών στις Η. Π.Α Seyyed Hossein Nasr διαχωρίζει τα ισλαμικά κινήματα αναβίωσης των ουαχάμπι (*Wahhabi*) και της σχολής Deoband στην Ινδία (βλ. ενότητα Β.1 και Β.4 αντίστοιχα) από τα νέα θρησκευτικο-πολιτικά κινήματα που τα ονομάζει «νέο-φονταμενταλισμός» (*neo-fundamentalism*) ή απλά ισλαμικός φονταμενταλισμός, τα οποία συχνά συγχέονται.[57]

Στην παρούσα εργασία η υιοθέτηση του όρου «ισλαμικός φονταμενταλισμός» πραγματοποιείται για να εξυπηρετήσει τη σύγκριση των διαφόρων θρησκευτικο-πολιτικών κινημάτων που εμφανίζονται εντός του Ισλάμ. Ο γενικευμένος αυτός όρος, παρά την προβληματική που το συνοδεύει, την οποία εκθέσαμε λεπτομερώς, μπορεί να συμπεριλάβει συνοπτικά το σύνολο των θρησκευτικο-πολιτικών κινημάτων που εμφανίζονται στο Ισλάμ από το 18^{ο} αιώνα έως και σήμερα, ακόμα και εάν διαφέρουν σημαντικά μεταξύ τους. Αυτός μάλλον είναι και ο λόγος για τον οποίο αρκετοί επιστήμονες αν και αμφισβητούν την καταλληλότητα του στα ισλαμικά συμφραζόμενα, επιλέγουν εν τέλει να το χρησιμοποιούν.

Πιο συγκεκριμένα, κύριος εκφραστής της ακαταλληλότητας του όρου είναι ο καθηγητής ισλαμικών σπουδών στις Η.Π.Α John Esposito, ο οποίος απέρριψε

[55] Βλ. Κ. Πάτελος, *Θεμελιοκρατία: Ο πολιτικός και θρησκευτικός φονταμενταλισμός*, ό.π., σ. 44.
[56] Γρ. Δ. Ζιάκα, *Ισλάμ: Θρησκεία και Πολιτεία*, ό.π., σ. 111-112.
[57] H. S. Nasr, *Traditional Islam in the Modern World*, London-New York: Kegan Paul International, 1994, σ. 12-13.

οποιαδήποτε χρήση του όρου, δηλώνοντας πως όταν αναφέρεται ο ίδιος προσωπικά σε αυτό το φαινόμενο προτιμά να χρησιμοποιεί τις ονομασίες «ισλαμική αναβίωση» ή «ισλαμικός ακτιβισμός», καθώς, όπως πιστεύει, οι απαρχές τους βρίσκονται στην ισλαμική παράδοση[58]. Αντίθετα ο Lewis -στον οποίο αναφερθήκαμε στην αρχή της ενότητας- και ο ιστορικός John Voll επιδεικνύουν διαλλακτικότητα, υποστηρίζουν πως ο όρος πρέπει να γίνει αποδεκτός και παραδέχονται την καταλληλότητά του στις συγκριτικές μελέτες. Ο Voll συγκεκριμένα περιγράφει τον όρο «ισλαμικό φονταμενταλισμό» ως την προσπάθεια για επιστροφή «από τους μουσουλμάνους στο μονοπάτι του Ισλάμ» και αντιμετωπίζει το φαινόμενο ως απόκριση στις ενδογενείς και εξωγενείς δυνάμεις, που απειλούν να εξασθενίσουν την ισλαμική ταυτότητα.[59] Ενδιαφέρουσα άποψη, είναι αυτή του πολιτικού επιστήμονα Bassam Tibi, ο οποίος αποδέχεται και χρησιμοποιεί τον όρο, υποστηρίζοντας ότι ο όρος αυτός αντικατοπτρίζει αυτό που ονομάζεται «ισλαμική αναβίωση». Μάλιστα ο Tibi πιστεύει ότι ο ισλαμικός φονταμενταλισμός αποτελεί απλώς ένα από τα πολλά νέα φαινόμενα στην παγκόσμια πολιτική και όχι ένα είδος «ισλαμικής απειλής».[60] Μπορεί η μεγάλη ποικιλομορφία ομάδων που σχετίζονται με τον φονταμενταλισμό και ειδικότερα τον ισλαμικό φονταμενταλισμό να επιβεβαιώνει την ευελιξία του φαινομένου, καθιστώντας δύσκολη την καθιέρωση ενός ορισμού, ωστόσο κατά την εξέταση των κινημάτων, των διδασκαλιών τους και των γεγονότων, θεωρείται απαραίτητο να χρησιμοποιείται ένας μοναδικός όρος. Επομένως, ενώ δεν είναι αποδεκτός απ' όλους, φαίνεται πως έχει επικρατήσει, διότι είναι αυτός ο οποίος μπορεί να συμπεριλάβει όλα τα κινήματα.

---

[58] Ο Esposito, ενώ θεωρείται ένας από τους πολυγραφότατους αμερικανούς συγγραφείς όσον αφορά τον ισλαμικό φονταμενταλισμό, απορρίπτει τη χρησιμοποίηση του όρου στα ισλαμικά συμφραζόμενα. Σ' ένα από τα έργα του μάλιστα επεξηγεί τη θέση του παραθέτοντας την προβληματική του, η οποία βασίζεται σε τρεις παραμέτρους: α) στο γεγονός ότι οποιοσδήποτε καλεί για επιστροφή στις θεμελιώδεις διδασκαλίες της θρησκείας μπορεί να χαρακτηριστεί ως φονταμενταλιστής β) ότι σύμφωνα με τον τρόπο κατά τον οποίο τον αντιλαμβάνονται οι αμερικάνοι, ο όρος είναι συνδεδεμένος με τον αμερικανικό προτεσταντισμό και με τον τρόπο θεώρησης των γραφών και τέλος γ) διότι πολλές φορές ο όρος εξισώνεται με τον πολιτικό ακτιβισμό, τον εξτρεμισμό, τον φανατισμό, την τρομοκρατία και τον αντιαμερικανισμό. Θεωρεί μάλιστα ότι με τη χρησιμοποίηση του όρου περιγράφεται μια απειλή, η οποία επί της ουσίας δεν υπάρχει, βλ. εκτενέστερα για τις απόψεις του J. L. Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality?*, New York: OUP, 1999[3], σ. 5-6.

[59] Βλ. Voll, "Fundamentalism in the Sunni Arab World: Egypt and the Sudan", ό.π., σ 347.

[60] Βλ. B.Tibi, "The Worldview of Sunni Arab Fundamentalists: Attitudes toward Modern Science and Technology", in M. E. Marty & Appleby R. S. (eds.), *Fundamentalisms and Society*, Chicago-London: UCP, 1993, σ. 73–74. Πρβλ. B. Tibi, *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder*, ό.π., σ. 1-2.

Α.2. Βασικά χαρακτηριστικά φονταμενταλιστικών κινημάτων

Σε αντίθεση με τους προβληματισμούς που αναλύθηκαν εκτενέστερα στην προηγούμενη ενότητα, όταν το θρησκευτικο-πολιτικό αυτό φαινόμενο εξετάζεται σ' όλες τις θρησκείες, η συγκριτική μέθοδος προκρίνεται ως η πλέον έγκυρη. Πράγματι, μια τέτοια μελέτη είναι ικανή να ανακαλύψει αρκετές «οικογενειακές ομοιότητες» του τρόπου με τον οποίο εμφανίζεται ο φονταμενταλισμός κυρίως στον Ιουδαϊσμό, το Χριστιανισμό και το Ισλάμ.[61,62] Ωστόσο, ο ερευνητής που πραγματοποιεί μια συγκριτική μελέτη δεν πρέπει να λησμονεί ότι η ουσία των φονταμενταλιστικών κινημάτων διαμορφώνεται από τη θεολογία, τη δυναμική της θρησκείας και κυρίως από την αντίδρασή τους σε συγκεκριμένα ιστορικά και κοινωνικο-πολιτικά γεγονότα, με αποτέλεσμα να διαφέρουν σημαντικά τόσο σε διαθρησκειακό όσο και σε ενδοθρησκειακό επίπεδο.[63]

Στόχος αυτής της ενότητας είναι να παρουσιάσει ορισμένα χαρακτηριστικά γνωρίσματα των φονταμενταλιστικών κινημάτων, ώστε να διευκολύνει την επιμέρους εξέταση και κατανόηση του ισλαμικού φονταμενταλισμού που πραγματοποιείται στο

---

[61] Για μια γενική συγκριτική εξέταση του φονταμενταλισμού γίνεται στο πεντάτομο *Fundamentalism Project* με συντάκτες τους Martin Marty και Scott Appleby, βλ. υποσημείωση 30. Μια από τις σημαντικότερες συγκριτικού περιεχομένου μελέτες για το φαινόμενο του φονταμενταλισμού στις τρεις μονοθεϊστικές θρησκείες μπορεί να χαρακτηρισθεί το έργο του Zeidan σύμφωνα με τον οποίο «οι διάφοροι φονταμενταλισμοί έχουν τις αρχές τους σε μονοθεϊστικές, αποκαλυπτικές, προφητικές θρησκείες και αποτελούν αντίδραση στην νεωτερικότητα», βλ. D. Zeidan, *The Resurgence of Religion: A Comparative Study of Selected Themes in Christian and Islamic Fundamentalist Discourses*, ό.π., εδώ σ. 2. Όπως και η εισαγωγική μελέτη του M. Ruthven, *Fundamentalism: A very short Introduction*. Oxford: OUP, 2007[2], ειδικότερα βλ. την παράγραφο *Family resemblances* (οικογενειακές ομοιότητες), σ. 1-23. Όσον αφορά την ελληνική βιβλιογραφία, η συγκριτική μελέτη του φονταμενταλισμού περιορίζεται σε μεμονωμένες μελέτες και όχι σε συλλογικά έργα. Βλ. Κ. Πάτελος, *Θεμελιοκρατία: Ο πολιτικός και θρησκευτικός φονταμενταλισμός*, Αθήνα: Ι. ΣΙΔΕΡΗΣ, 2007. Πρβλ. Ξ. Μορφή, *Θρησκευτικός Φονταμενταλισμός: Ιστορία, Μορφές και Μελέτες περιπτώσεων*, Αθήνα. Μτπχ εργασία υποβληθείσα στο Τμήμα Θεολογίας Α.Π.Θ., 2009. Χωρίς να πραγματοποιεί ολοφάνερη σύγκριση του φονταμενταλισμού στις θρησκευτικές παραδόσεις αλλά εξετάζοντας τους λόγους εμφάνισης και ανάπτυξης του φονταμενταλισμού στην κοινωνία είναι το έργο Φ. Τερζάκης, *Ανορθολογισμός, Φονταμενταλισμός και Θρησκευτική Αναβίωση: Τα χρώματα της Σκακιέρας*, Αθήνα: Ελληνικά γράμματα, 1998.

[62] Ο όρος «οικογενειακές ομοιότητες» (*family resemblances*) εισήχθηκε από το Γερμανό φιλόσοφο Ludwig Wittgenstein το 1930 και εμφανίζεται στο μεταγενέστερο έργο του *Philosophical Investigations* (1953). Ο Wittgenstein με τον όρο αυτό υποστηρίζει, ότι πράγματα τα οποία θεωρητικά συνδέονται με ένα βασικό κοινό χαρακτηριστικό, μπορεί στην πραγματικότητα να συνδεθούν με μια σειρά από επικαλυπτόμενες ομοιότητες, όπου κανένα χαρακτηριστικό δεν είναι κοινό για όλους. Οι G. A. Almond, E. Sivan & Appleby R. S., "Fundamentalism: Genus and Species", *ό.π.*, σ. 399-424. συγκεντρώνουν τις «οικογενειακές ομοιότητες» που εντοπίζονται στους διάφορους φονταμενταλισμούς. Ξεχωρίζουν 9 κοινά χαρακτηριστικά, τα οποία τα διακρίνουν σε ιδεολογικά και οργανωτικά. Οι συγγραφείς διακρίνουν εξ' αυτών πέντε ιδεολογικά: α) αντίδραση στη περιθωριοποίηση της θρησκείας β) εκλεκτικότητα γ) ηθικός μανιχαϊσμός δ) απολυταρχία ε) χιλιαστικές αντιλήψεις και τέσσερα οργανωτικά χαρακτηριστικά: α) επιλεγμένα μέλη β) αυστηρή οριοθέτηση γ) αυταρχική οργάνωση και τέλος δ) επιβολή συγκεκριμένων κανόνων συμπεριφοράς.

[63] Ξ. Μόρφη, *ό.π.*, σ. 62, όπως και όλη την ανάλυσή της για τα χαρακτηριστικά των φονταμενταλιστικών κινημάτων.

δεύτερο και τρίτο κεφάλαιο της διατριβής. Τα φονταμενταλιστικά κινήματα λοιπόν, παρά τις διαθρησκειακές ή ενδοθρησκειακές τους διαφορές φαίνεται να διακρίνονται για τα ακόλουθα γνωρίσματα.

Α) *Το αλάθητο των ιερών γραφών*. Το συγκεκριμένο γνώρισμα οφείλεται στο γεγονός ότι η κατανόηση των ιερών Γραφών γίνεται κατά γράμμα και όχι αλληγορικώς ή κατά νόημα. Οι φονταμενταλιστές τείνουν να υποστηρίζουν ότι μία ή περισσότερες πηγές είναι αλάνθαστες και πλήρεις νοήματος. Επί παραδείγματι, οι Χριστιανοί προτεστάντες φονταμενταλιστές θεωρούν τη Βίβλο ως τον «αποκεκαλυμμένο Λόγο» του Θεού, τέλειο και χωρίς την ανάγκη οποιασδήποτε περαιτέρω προσθήκης και ερμηνείας. Αντίστοιχα, οι μουσουλμάνοι αντιλαμβάνονται το Κοράνιο ως «τον αιώνιο και κυριολεκτικό Λόγο του Θεού», ο οποίος αποκαλύφθηκε στον Προφήτη Μωάμεθ μέσω του αγγέλου Γαβριήλ. Η θεοπνευστία των ιερών κειμένων επιβεβαιώνει το τέλειο, αλάνθαστο και ιερό περιεχόμενό τους για τους φονταμενταλιστές.[64] Σύμφωνα με ψυχολογικές μελέτες, η κατά γράμμα κατανόηση τω ιερών κειμένων οφείλεται κατά κύριο λόγο στην αρχή της «ενδο-κειμενικότητας» (*intratextuality*), κατά την οποία ένα κείμενο καθορίζει από μόνο του τον τρόπο με τον οποίο πρέπει να διαβάζεται από τους πιστούς. Έτσι, το Κοράνιο είναι ο Λόγος του Θεού και καθορίζει τις «απόλυτες αλήθειες» της πίστεως που πρέπει να διατηρούνται.[65]

Η αποδοχή του κειμένου ως ιερού, του προσδίδει την ιδιότητα ενός «κυρίαρχου συμβόλου», κύρια χαρακτηριστικά του οποίου είναι η αυθεντία και το κύρος του. Απεναντίας, όλοι εκείνοι που αρνιούνται να αντιμετωπίσουν το κείμενο ως αποκλειστική αυθεντία, απομακρύνονται ή κρατούνται σε κάποια απόσταση καθώς θεωρούνται απειλή για την ασφάλεια και την «καθαρότητα» της φονταμενταλιστικής κοσμοθεωρίας. Αυτό που πρέπει να γίνει αντιληπτό είναι ότι τα

---

[64] S. Bruce, *ό.π.*, σ. 12. Πρβλ. Γρ. Δ. Ζιάκα, *Ισλάμ: Θρησκεία και Πολιτεία*, ό.π., σ. 107. Πρβλ. Ξ. Μόρφη, *ό.π.*, σ. 62.

[65] Σύμφωνα με ψυχολογικές μελέτες για το θρησκευτικό φονταμενταλισμό το χαρακτηριστικό εκείνο που διακρίνει τους φονταμενταλιστές, είναι η αρχή της «ενδοκειμενικότητας» (*intratextuality*), που διέπει τη φονταμενταλιστική σκέψη σε αντίθεση με την αρχή της «διακειμενικότητας» (*intertextuality*). Σύμφωνα με την αρχή της «ενδοκειμενικότητας» το κείμενο καθορίζει επί της ουσίας τον τρόπο με τον οποίο με πρέπει να αναγνωστεί, θεωρείται λοιπόν από τους φονταμενταλιστές ως ιερό και εμπεριέχει «απόλυτες αλήθειες». Απεναντίας, η αρχή της διακειμενικότητας είναι αυτή που χαρακτηρίζει τη μη-φονταμενταλιστική σκέψη, κατά την οποία το κείμενο αντιμετωπίζεται ως το επίσημο αντιπροσωπευτικό κείμενο της θρησκείας και οι «αλήθειες» της πίστης θεωρούνται σχετικές, βλ. R. W. Hood, P. C. Hill & Williamson P. W., *The Psychology of Religious Fundamentalism*, New York: Guilford Press, 2005, σ. 21-29 και ιδιαιτέρως τα σχεδιαγράμματα σ. 23, 27.

ιερά κείμενα δεν είναι απλώς αλάθητα και τέλεια, αλλά διαδραματίζουν σημαντικό ρόλο σ' όλες τις πτυχές του μουσουλμανικού βίου.[66]

Β) *Η επιστροφή σε ένα παραδοσιακό ή ιδεώδες παρελθόν*. Οι φονταμενταλιστές επιδιώκουν την επιστροφή σ' ένα παραδοσιακό παρελθόν υποστηρίζοντας την ύπαρξη της αρχικής ιδανικής θρησκευτικής κατάστασης.[67] Στόχος τους είναι να αποκαταστήσουν στην κοινωνία τη «χρυσή εποχή» κατά την οποία η πίστη θεωρούνταν ανόθευτη. Οι προτεστάντες φονταμενταλιστές δε θεωρούν ότι είναι καινοτόμοι, αλλά θεωρούν τους εαυτούς τους υπερασπιστές της επιστροφής στην πρώτη χριστιανική εκκλησία. Για τους μουσουλμάνους φονταμενταλιστές η «χρυσή περίοδος» τοποθετείται στη Μέκκα και τη Μεδίνα του 7ου αιώνα και για μερικούς απ' αυτούς, στοιχεία της «χρυσής εποχής» μεταδίδονται κληρονομικώς μέσω της εξ' αίματος συγγένειας με το Μωάμεθ.[68] Ωστόσο, παρά το γεγονός ότι παρουσιάζουν το όραμά τους για ένα «άρτιο», «καθαρό» και «αμόλυντο» παρελθόν, φαίνεται πως είναι επιλεκτικοί όσον αφορά τις απόψεις τους για το παρελθόν, χρησιμοποιώντας εκείνα τα στοιχεία που θα ταίριαζαν περισσότερο στη σύγχρονη πραγματικότητα.[69]

Γ) *Η ύπαρξη ενός «χαρισματικού» προφήτη ή ηγέτη*.[70] Πολλοί μελετητές βασιζόμενοι στην έννοια του «χαρισματικού προφήτη», η οποία αναπτύχθηκε από τον κοινωνιολόγο Max Weber (1864-1920), υποστηρίζουν ότι ο σύγχρονος φονταμενταλισμός προκύπτει από τη σύγκλιση της βαθιάς αποξενωμένης κρίσης και των λανθασμένων πνευματικών, κοινωνικο-πολιτικών και οικονομικών τοποθετήσεων. Τότε, εμφανίζονται οι «χαρισματικοί προφήτες», οι οποίοι αναδιατυπώνουν τις θρησκευτικές παραδόσεις μ' ένα τρόπο κατάλληλο για το σύγχρονο περιβάλλον.[71] Γύρω απ' αυτούς συγκεντρώνεται μια ομάδα ακολούθων και

---

[66] Βλ. R. W. Hood, P. C. Hill & Williamson P. W., *ό.π.*, σ. 24, 36.

[67] S. Bruce, *ό.π.*, σ. 12.

[68] Βλ. K. Armstrong, *ό.π.*, σ. 277. Πρβλ. S. Bruce, *ό.π.*, σ. 13. Πρβλ. Ξ. Μόρφη, *ό.π.*, σ. 64. Πρόκειται για κλάδους του επονομαζόμενου σιιτικού Ισλάμ, όπως οι Αλήδες, οι δωδεκαδικοί και άλλοι βλ. σχετικώς το πρώτο κεφάλαιο του έργου της Αγγ. Ζιάκα, *Μεσσιανικά και Αποκαλυπτικά Κινήματα στο Ισλάμ: Μάχντη, ο εσχατολογικός λυτρωτής*, ό.π., σ. 27-115.

[69] S. Bruce, *ό.π.*, σ. 13.

[70] Οι χαρισματικοί ηγέτες συγκεντρώνουν γύρω τους μια ομάδα πιστών και διαμορφώνουν κάποια οργάνωση. Οι σημαντικές αυτές προσωπικότητες του ισλαμικού χώρου αναλύονται εκτενέστερα στο δεύτερο κεφάλαιο της παρούσας εργασίας όπου και αναλύονται τα ισλαμιστικά κινήματα.
Ενδεικτικά, αναφέρονται εδώ οι Muhammad b. 'Abd al-Wahhab (1703-1792), αναβιωτής του 18ου αιώνα και ιδρυτής του κινήματος του ουαχαμπισμού (*Wahhabiyya*), ο Hasan al-Banna (1906-1949), μεταρρυθμιστής του 19ου αιώνα και ιδρυτής της «Αδελφότητας των Μουσουλμάνων» ,ο Syed Abul Al Mawdudi, ιδρυτής της Jamaat i-Islami (*Ισλαμικής Κοινότητας*) στο Πακιστάν και ο Osama bin Laden (1957-2011), ιδρυτής και αρχηγός της Αλ-Κάιντα (*Al-Qaeda*).

[71] Βλ. D. Zeidan, *ό.π.*, σ. 6-7.

ιδρύεται μια οργάνωση (ένα φονταμενταλιστικό κίνημα δηλαδή), η οποία χαρακτηρίζεται από αυταρχική δομή και τα μέλη της θεωρούνται ισότιμα μεταξύ τους, ωστόσο, ακολουθούν ένα χαρισματικό ηγέτη, ο οποίος θεωρείται προικισμένος και με εξαιρετικές ιδιότητες.[72]

Επιπλέον, από τα σημαντικότερα σημεία του φονταμενταλισμού είναι η προφητεία και το κήρυγμα. Η σημασία τους άλλωστε είναι βαθιά ριζωμένη στη θρησκευτική παράδοση των τριών μονοθεϊστικών θρησκειών. Το κήρυγμα αποτελεί το κύριο εργαλείο των «χαρισματικών» προφητών και ηγετών στην προσπάθεια αυτών να κερδίσουν οπαδούς και να ενδυναμώσουν το κίνημά τους. Επί παραδείγματι, ο Hassan al-Banna, ιδρυτής της «Μουσουλμανικής Αδελφότητας» ξεκίνησε το κήρυγμα τις δεκαετίες του 1920 και 1930 επισκεπτόμενος σημεία όπου οι μουσουλμάνοι συγκεντρώνονταν και κήρυττε για την πίστη προς το Ισλάμ. Σήμερα, με την ανάπτυξη και κυρίως την υιοθέτηση τεχνολογικών μέσων από τους φονταμενταλιστές για την εξυπηρέτηση τους και την ευκολότερη διάδοση των διδασκαλιών τους, το κήρυγμα πραγματοποιείται ευκολότερα μέσω του διαδικτύου και της τηλεόρασης.[73]

Δ) *Η υιοθέτηση και η χρησιμοποίηση της σύγχρονης τεχνολογίας*. Ένα ιδιαίτερο και κατά γενική ομολογία «ιδιότυπο» χαρακτηριστικό των φονταμενταλιστικών κινημάτων είναι ότι, παρά την επιθυμία τους να επιστρέψουν σ' ένα ιδεατό παρελθόν, φαίνεται να χρησιμοποιούν ευρέως τη σύγχρονη τεχνολογία. Ο φονταμενταλισμός, όπως ανέφερε ο κοινωνιολόγος Anthony Giddens, «είναι παιδί της παγκοσμιοποίησης», παρατηρώντας μάλιστα πως τα φονταμενταλιστικά κινήματα σχεδόν παντού έχουν κάνει εκτεταμένη χρήση των νέων τεχνολογιών επικοινωνίας. Στο Ιράν, ο Αγιατολλάχ Χομεϊνί κατά τη διάρκεια της εξορίας του διέδωσε τη διδασκαλία του προβάλλοντας ηχητικές κασέτες. Παράλληλα, παρατηρεί κανείς πως το δίκτυο επικοινωνίας στους κόλπους της al-Qaeda και των Αδελφών Μουσουλμάνων στηρίζεται στην εκτεταμένη χρήση του διαδικτύου, του φαξ και της κινητής τηλεφωνίας.[74]

---

[72] Βλ. G. A. Almond, E. Sivan & Appleby R. S., "Fundamentalism: Genus and Species", *ό.π.*, σ. 408. Πρβλ Κ. Πάτελος, *Θεμελιοκρατία: Ο πολιτικός και θρησκευτικός φονταμενταλισμός*, ό.π., σ. 44.

[73] Για τη σημασία της προφητείας και του κηρύγματος στα φονταμενταλιστικά κινήματα αλλά και τη νέα παγκόσμια και οικουμενική μορφή που αυτό απέκτησε στα πλαίσια της παγκοσμιοποίησης, βοηθούμενο από την ραγδαία ανάπτυξη τεχνολογικών μεσών, βλ. T. Brekke, *ό.π.*, σ. 88-98.

[74] A. Giddens, (1999) "Tradition". Διαθέσιμο στο http://news.bbc.co.uk/hi/english/static/events/reith_99/ [Πρόσβαση27 Σεπτεμβρίου 2012]. Πρβλ. S. Bruce, *ό.π.*, σ. 14. Εκτεταμένες μελέτες για τη σχέση των φονταμενταλιστικών κινημάτων με τα σύγχρονα μέσα τεχνολογίας πραγματοποιούνται στο U. Martensson, J. Bailey, P. Ringrose & Dyrendal

Σήμερα, η τηλεόραση και το διαδίκτυο αποτελούν τόπο έκθεσης πολλών τηλεοπτικών κηρύκων. Για παράδειγμα, στις Ηνωμένες Πολιτείες Αμερικής, ήδη από τις αρχές της δεκαετίας του 1960 εμφανίζονται τα πρώτα τηλεοπτικά δίκτυα δίνοντας τηλεοπτικό βήμα στους φονταμενταλιστές και τους ευαγγελικούς ιεροκήρυκες, ώστε να μεταδώσουν τις διδασκαλίες τους.[75] Η ίδια πρακτική φαίνεται να εφαρμόζεται και μάλιστα να είναι αρκετά δημοφιλής και στον ισλαμικό κόσμο. Από τους γνωστότερους μουσουλμάνους ακτιβιστές και τηλεκήρυκες είναι ο Αιγύπτιος Amr Mohamed Helmi Khaled (1967-), ο Ινδονήσιος Abdullah Gymnastiar (1962-), και ο Ινδός Zakir Abdul Karim Naik (1965-).[76] Ο τελευταίος μάλιστα, είναι ιδρυτής και πρόεδρος του *IRF*, ισλαμικού ιδρύματος ερευνών (*Islamic Research Foundation*)[77], και της Peace TV[78].

Το παράδοξο του ισλαμικού μιντιακού «ευαγγελισμού» έγκειται στο γεγονός ότι οι ίδιοι οι ιεροκήρυκες εναντιώνονται σε οποιοδήποτε προϊόν της νεωτερικότητας και του μοντερνισμού. Στο μουσουλμανικό κόσμο μπορεί κανείς να συναντήσει τρεις τάσεις ως προς την αντιμετώπιση των σύγχρονων τεχνολογικών επιτευγμάτων. Οι «παραδοσιοκράτες» θεωρούν την υιοθέτηση της σύγχρονης τεχνολογίας από την Δύση ως «καινοτομία» (*bid'a*), η οποία απομακρύνει τους μουσουλμάνους από την πίστη των προγόνων (*salaf*). Σε αντίθεση, οι «μοντερνιστές» προτείνουν να προσδώσουν στα τεχνολογικά επιτεύγματα ισλαμικό χαρακτήρα και τέλος, οι «φονταμενταλιστές» επιδιώκουν να αξιοποιήσουν την τεχνολογική δύναμη και να τη στρέψουν εναντίον των εχθρών τους. Οι φονταμενταλιστές, όπως και οι «παραδοσιοκράτες» επιζητούν την επιστροφή στην «αληθινή» και «καθαρή» μορφή

A. (eds.), *Fundamentalism in the Modern World. Fundamentalism and Communication: Culture, Media and the Public Sphere*, vol. II, New York: I.B. Tauris, 2011. Για τους πύρινους λόγους του Χομεϊνί και την προεπαναστατική προπαγάνδα του κατά του σάχη, βλ. Αγγ. Ζιάκα, *Το σιιτικό Ισλάμ*, ό.π., σ. 93-99.

[75] Βλ. A. Woolf, *ό.π.*, σ. 14.

[76] Ο Αιγύπτιος Amr Khaled θεωρείται ένας από τους θρησκευτικούς κήρυκες με τη μεγαλύτερη επιρροή. Από τη δεκαετία του 1990 παραιτείται από την εργασία του ως λογιστής και εμφανίζεται σε τηλεοπτικές εκπομπές σ' ολόκληρο τον αραβικό κόσμο. Ο Zakir Naik είναι ένα ιδιαιτέρως αμφιλεγόμενο πρόσωπο στο Ισλάμ. Γνωστή είναι η αντιπαλότητα του με τους ουλεμά και τη σχολή Deoband της Ινδίας καθώς αγνοεί τη θρησκευτική τους εξουσία βλ. T. Brekke, *ό.π.*, σ. 97. Πρβλ. για τους τηλε-ευαγγελιστές του Ισλάμ, J. Esposito, *The Future of Islam*, Oxford-New York: OUP, 2010, σ. 131-139.

[77] Το *IRF* είναι ευρέως γνωστό στην Ινδία αλλά και τις δυτικές χώρες για τη χρήση της σύγχρονης τεχνολογίας. Οι τηλεοπτικές εκπομπές του απευθύνονται σ' ένα ευρύ κοινό μέσω δορυφορικών τηλεοπτικών καναλιών και καλωδιακής τηλεόρασης.

[78] Το Peace TV είναι ένα δορυφορικό τηλεοπτικό δίκτυο που εδρεύει στο Dubai των Ηνωμένων Αραβικών Εμιράτων και εκπέμπει σε περισσότερες από 150 χώρες μεταδίδοντας όλα τα προγράμματα στην αγγλική γλώσσα και τη γλώσσα ούρντου, βλ. σχετικώς την ηλεκτρονική ιστοσελίδα http://www.peacetv.tv/.

της θρησκείας, η διαφορά όμως βρίσκεται στο γεγονός ότι οι φονταμενταλιστές δε θεωρούν τη χρήση της σύγχρονης τεχνολογίας ως «καινοτομία» (*bid'a*), αλλά απεναντίας επιδιώκουν την αξιοποίησή της εναντίων των απίστων, με απώτερο σκοπό να επαναφέρουν το Ισλάμ.[79]

Η χρησιμοποίηση της σύγχρονης τεχνολογίας και οι προσδοκίες των μουσουλμάνων μέσω αυτής, ίσως και να είναι μεγαλύτερης έκτασης απ' ότι φανταζόμαστε. Η ευρεία χρήση του διαδικτύου και των πολλών ιστοσελίδων με καθαρά ισλαμικό περιεχόμενο, έχει ως αποτέλεσμα την εγκαθίδρυση ενός «μουσουλμανικού δημόσιου χώρου» (*Muslim public sphere*). Δημιουργείται επομένως μια «εικονική διαδικτυακή κοινότητα». Οι ιστοσελίδες αυτές και ο εντυπωσιακός πολλαπλασιασμός που παρουσιάζουν, δε συνδέονται απαραίτητα με τον ισλαμικό φονταμενταλισμό, αν και στις περισσότερες εξ' αυτών το Ισλάμ εμφανίζεται κανονιστικό και φονταμενταλιστικό, με την έννοια της πλήρους τηρήσεως των θεμελιωδών αρχών της πίστης. Αυτές ενδιαφέρονται κυρίως να κινήσουν το ενδιαφέρον της «απεδαφοποιημένης» μουσουλμανικής κοινότητας, το σύνολο δηλαδή των μουσουλμάνων που ζουν και κατοικούν πέραν του «οίκου του Ισλάμ». Στόχος τους, είναι να απευθυνθούν σ' ένα κοινό που νιώθει «ξεριζωμένο» ή αναζητεί μια υπερ-εθνική ταυτότητα. Χαρακτηριστικό είναι το παράδειγμα της www.ummah.org.uk, η οποία αυτοπροσδιορίζεται ως «ομάδα εικονικής ισλαμικής κοινότητας» (*the virtual ummah group*).[80]

Σ' αυτά προστίθενται δικτυακές σελίδες, όπως η www.islamicawakening.com, η οποία καλεί σε αφύπνιση την παγκόσμια ισλαμική κοινότητα και όπως δηλώνει, επιθυμεί: α) να εμφυσήσει το *tawhid* στις καρδιές των μουσουλμάνων, β) να καθοδηγήσει τους μουσουλμάνους σε καθήκοντα, όπως τη καταβολή του «ζακάτ» (*zakat*), τη νηστεία (*sawm*), το ιερό προσκύνημα (*hajj*), τη μετάδοση της πίστης (*dawa*) και τον «ιερό αγώνα» (*jihad*), γ) να γνωστοποιήσει στους μουσουλμάνους τη Παράδοση (*sunna)* του Προφήτη που θα τους διατηρήσει σε απόσταση από διάφορες καινοτομίες, δ) να αντιμετωπίσει ιδεολογίες και τα «δόγματα της παρεκτροπής και απιστίας» όπως η εκκοσμίκευση, ο σοσιαλισμός, η δημοκρατία και ο εθνικισμός, ε) να διατηρηθεί η σημασία εννοιών όπως αυτή του «ιερού αγώνα», σε αντιπαράθεση με εκείνους που θέλουν να επαναπροσδιορίσουν το Ισλάμ με το πρόσχημα του

[79]Βλ. B. Tibi, "The Worldview of Sunni Arab Fundamentalists: Attitudes toward Modern Science and Technology", *ό.π.*, σ. 73–102, ειδικότερα 80-83.

[80] Βλ. O. Roy, *Το Παγκοσμιοποιημένο Ισλάμ* (μετάφραση από τη γαλλική, Βιργινία Πισιμίση), Αθήνα: Κριτική, 2006, σ. 245-271, ιδιαίτερα σ. 245-261.

θρησκευτικού εξτρεμισμού και τέλος στ) να βοηθήσει τους μουσουλμάνους να αναπτύξουν τη δική τους πνευματικότητα.[81]

Ε) Η τάση των φονταμενταλιστικών κινημάτων *να προσφεύγουν σε περιθωριοποιημένες κοινωνικές ομάδες* με αμφίθυμη ή επισφαλή κοινωνικο-οικονομική κατάσταση. Αυτές είτε αποκλείονται από την εξουσία, είτε αποκλείονται από την εκπλήρωση των φιλοδοξιών τους,[82] παρόλο που η σχέση φονταμενταλισμού και κοινωνικής τάξης είναι αρκετά περίπλοκη. Ως προς την καταγωγή των μελών των φονταμενταλιστικών κινημάτων, ο Gilles Kepel, Γάλλος πολιτικός επιστήμονας και ιστορικός των θρησκειών, έχει υπογραμμίσει ότι τα χριστιανικά και τα ισλαμικά φονταμενταλιστικά κινήματα κατά κύριο λόγο βρίσκουν ανταπόκριση μεταξύ των περιθωριακών ομάδων και της ακαδημαϊκής νεολαίας, κυρίως στις εφαρμοσμένες επιστήμες, των οποίων οι γονείς είχαν μεταναστεύσει από τις αγροτικές περιοχές προς τις πόλεις. Υποστηρίζει ακόμα ότι το ριζοσπαστικό πολιτικό Ισλάμ υποστηρίζεται από τους περιθωριοποιημένους φτωχούς των αστικών κέντρων και της μορφωμένης νεολαίας. Παρόλο αυτά, το φονταμενταλιστικό κίνημα, όπως υποστηρίζει και ο ίδιος ο Kepel, εξαπλώθηκε στην ευσεβή μεσαία τάξη. Αυτό είχε αποτελέσει σπουδαίο κίνητρο για τους πολιτικούς ηγέτες, οι οποίοι χρησιμοποίησαν την ευρύτερη αυτή κοινωνική βάση για παροχή νομιμότητας.[83]

Η αλήθεια πάντως ως προς την καταγωγή των μελών των φονταμενταλιστικών κινημάτων, μπορούμε να ισχυριστούμε ότι εντοπίζεται κάπου ενδιάμεσα, καθώς φαίνεται πως οφείλεται στις ομάδες, που τα ίδια τα κινήματα και οι ηγέτες τους επιλέγουν να απευθύνονται. Ως προς αυτήν την κατεύθυνση, ο Esposito συγκρίνοντας τα κινήματα των «Αδελφών Μουσουλμάνων» (ΜΒ) και της «Ισλαμικής Κοινότητας» (JI) διαπιστώνει ότι διαδίδουν το μήνυμά τους μέσω σχολείων, τζαμιών, εκδόσεων, φοιτητικών οργανώσεων, επαγγελματικών ενώσεων και κοινωνικών υπηρεσιών συνδυάζοντας τη θρησκευτική προσήλωση, τη σύγχρονη μάθηση και την τεχνολογία με τον κοινωνικό και πολιτικό ακτιβισμό. Κατ' αυτόν, οι οργανώσεις αυτές έχουν αστικό χαρακτήρα και στηρίζονται κυρίως στην κατώτερη και μεσαία κοινωνική τάξη. Εν τούτοις, όπως σχολιάζει ο ίδιος, μεταξύ των δυο οργανώσεων υπάρχει μια ουσιαστική διαφορά. Ενώ λοιπόν ο al-Banna (1906-1949)

---

[81] Διαθέσιμο στην ηλεκτρονική διεύθυνση της ιστοσελίδας, βλ. http://www.islamicawakening.com/helpus.php? [Πρόσβαση 26 Φεβρουαρίου 2013].

[82] S. Bruce, *ό.π.*, σ. 14.

[83] Βλ. I. Furseth & Repstad P., *An Introduction to the Sociology of Religion: Classical and Contemporary Perspectives*, Aldershot: Ashgate, 2006, σ. 157-158.

δημιουργεί ένα ευρείας βάσης λαϊκιστικό κίνημα, ο al-Mawdudi (1903-1979) δημιουργεί μια ελιτιστική θρησκευτική οργάνωση, κύριος σκοπός της οποίας ήταν να εκπαιδεύσει ηγέτες έτοιμους να αναλάβουν την εξουσία.[84]

Ζ) Στόχος κάθε φονταμενταλιστικού κινήματος είναι *η επαναθρησκειοποίηση της κοινωνίας*. Χαρακτηριστικό γνώρισμα των κινημάτων είναι η αντίδραση στη νεωτερικότητα και την εκκοσμίκευση με τους πιστούς να προσπαθούν να διατηρήσουν τη διακριτική τους ταυτότητα ως άτομα ή ομάδες.[85] Η θρησκεία αποτελεί γι' αυτούς έκφραση της θεϊκής τάξης. Σύμφωνα μ' αυτήν την προοπτική οι θεϊκοί νόμοι αντικαθιστούν τους ανθρώπινους.[86] Για την πραγματοποίηση όμως των στόχων τους, απορρίπτουν τη θρησκευτική εξουσία, η οποία συνδέεται με τις παραδοσιακές θρησκευτικές ιεραρχίες και οργανώσεις και κυρίως με τους ουλεμά. Αντιθέτως, υιοθετούν την προφητική εξουσία, η οποία ανακτάται μέσω χαρίσματος στο κήρυγμα. Έτσι, χαρακτηρίζονται ριζοσπάστες, επειδή απορρίπτουν την παραδοσιακή εξουσία και συντηρητικοί με την έννοια ότι συχνά θέλουν να διατηρήσουν την παραδοσιακή κατανόηση του δόγματος και της τελετουργίας.[87]

Θ) *Η τάση των φονταμενταλιστών να προσφεύγουν προς έναν ηθικό μανιχαϊσμό*. Τα φονταμενταλιστικά κινήματα χαρακτηρίζονται από μια δυαρχική περί του κόσμου αντίληψη. Στα κείμενα και τις πεποιθήσεις τους υπάρχει μια σαφής διάκριση μεταξύ εσωτερικού και εξωτερικού, μεταξύ φωτός και βαθέως σκότους.[88] Στη βιντεοσκοπημένη ομιλία του Osama bin Laden στις 7 Οκτωβρίου του 2001, μετά την επίθεση στο *World Trade Centre*, όπως παρατηρείται ορθώς από τον ιστορικό των θρησκειών Bruce Lincoln, είναι ολοφάνερη η διάθεση του Osama bin Laden να χωρίσει τον κόσμο σε δυο στρατόπεδα, εκείνο «των πιστών» και εκείνο «των απίστων». Η ίδια μανιχαϊστική διάκριση, όπως σημειώνει ο Lincoln, εντοπίζεται την ίδια ημέρα στην προσφώνηση του George Bush, πρώην προέδρου των Ηνωμένων

---

[84] J. L. Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality?*, ό.π., σ. 132-133. Η διαφορά αυτή οφείλεται στο σχεδιασμό των δύο ανδρών. Ο al-Mawdudi επιθυμούσε την άμεση δημιουργία ενός ισλαμικού κράτους, με εκπαιδευμένους, μορφωμένους ηγέτες. Απ' την άλλη, ο al-Banna επιθυμούσε πρώτα να εξισλαμίσει την κοινωνία και κατόπιν να προσπαθήσει να κατακτήσει την εξουσία. Το κίνημα του θα ασκήσει εξουσία μόνον όταν το έθνος «εξισλαμιστεί» πλήρως, βλ. M. Ayoob, *The Many Faces of Political Islam: Religion and Politics in the Muslim World*, Singapore: NUS Press, 2008, σ. 70-71.

[85] Βλ. G. A. Almond, E. Sivan & Appleby R. S., "Fundamentalism: Genus and Species", ό.π., σ. 408. Πρβλ. Κ. Πάτελος, *Θεμελιοκρατία: Ο πολιτικός και θρησκευτικός φονταμενταλισμός*, ό.π., σ. 65. Πρβλ. M. Ruthven, *ό.π.*, σ. 5-6.

[86] B. Tibi, *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder*, ό.π., σ. 20.

[87] Βλ. T. Brekke, *ό.π.*, σ. 13-14, 88-98.

[88] Βλ. Γρ. Δ. Ζιάκα, *Ισλάμ: Θρησκεία και Πολιτεία*, ό.π., σ. 107. Πρβλ. G. A. Almond, E. Sivan & Appleby R. S., "Fundamentalism: Genus and Species", ό.π., σ. 406.

Πολιτειών Αμερικής, στο λαό της Αμερικής.[89] Ως επακόλουθο της μανιχαϊστικής αυτής διάκρισης τα φονταμενταλιστικά κινήματα έχουν την τάση να θεωρούν τα μέλη τους ως «εκλεγμένη ομάδα». Επομένως, υπενθυμίζεται εκ νέου το κλασικό πρότυπο της «ιδεατής ομάδας». Ως αποτέλεσμα, τα νέα θρησκευτικο-πολιτικά κινήματα απορρίπτουν τον κόσμο, στον οποίο ασκούν έντονη κριτική καθώς η κοινωνική τάξη έχει απομακρυνθεί από τις εντολές του Θεού.[90]

[89] Βλ. B. Lincoln, *Holy Terrors: Thinking about Religion after September 11*. Chicago-London: UCP, 2006[2], σ. 20-22, 106-107.

[90] Βλ. G. A. Almond, E. Sivan & Appleby R. S., "Fundamentalism: Genus and Species", ό.*π.*, σ. 408. Πρβλ. Κ. Πάτελος, *Θεμελιοκρατία: Ο πολιτικός και θρησκευτικός φονταμενταλισμός*, ό.π., σ. 66.

Κεφάλαιο Β΄

Ισλάμ και φονταμενταλισμός

Β.1. Τα ιδιαίτερα γνωρίσματα του Ισλάμ

Για να προχωρήσουμε στην εξέταση του ισλαμικού φονταμενταλισμού κρίνεται απαραίτητη η ακριβής κατανόηση δύο ιδιαίτερων γνωρισμάτων του Ισλάμ, τα οποία διαδραματίζουν ουσιαστικό ρόλο στη διαμόρφωση του θρησκευτικο-πολιτικού αυτού φαινομένου στη σύγχρονη ισλαμική πραγματικότητα. Θεωρείται αναγκαίο επομένως να διευκρινίσουμε ότι το Ισλάμ: α) συνενώνει τη θρησκευτική με την πολιτική εξουσία (*din wa dawla*) και β) ταυτίζει το θρησκευτικό νόμο (*shari'a*) με το νόμο του κράτους.[91]

Κάθε μελετητής του ισλαμικού φονταμενταλισμού οφείλει στην προσπάθεια προσέγγισης του θέματος να μην ξεχνά την ιδιαίτερη σχέση θρησκείας και πολιτικής που υπάρχει στο Ισλάμ από τη δημιουργία του. Όπως είναι γνωστό, το Ισλάμ, σε αντίθεση με το Χριστιανισμό, αξίωσε πολιτική εξουσία ήδη από την εποχή του ιδρυτή του. Η *umma* (ισλαμική κοινότητα) αντιλαμβανόταν τη θρησκεία και την πολιτική ως ένα συνεχή και αδιάκοπο ιστό, θεωρώντας το μέλλοντα κόσμο, ως συνέχεια αυτού. Επί της ουσίας, η πρώτη μουσουλμανική κοινότητα, μιλώντας με θεολογικούς όρους, δεν πίστευε ότι το τέλος του κόσμου επρόκειτο να συμβεί άμεσα, ενώ μιλώντας με πολιτικούς, προσέδωσε θρησκευτική αξία σε κοσμικά ζητήματα. Όπως αναλύεται σε προηγούμενη ενότητα, ζητούμενο κάθε θρησκευτικο-πολιτικού κινήματος είναι η επιστροφή στη «χρυσή εποχή» κάθε θρησκείας. Η διαφορά ανάμεσα στο Ισλάμ και στο Χριστιανισμό έγκειται στο γεγονός ότι η «χρυσή εποχή» του Ισλάμ είναι απείρως πιο σημαντική για την άντληση πολιτικών ιδεών από την αντίστοιχη εποχή του Χριστιανισμού.[92]

---

[91] Η εν λόγω διευκρίνιση θεωρείται απαραίτητη για τη κατανόηση του ισλαμικού φονταμενταλισμού και για το λόγο αυτόν πραγματοποιείται συχνά από τους μελετητές αυτού του φαινομένου, υποδεικνύοντας πολλές φορές το διαφορετικό τρόπο ανάδυσης, στόχων, επιδιώξεων και συμπεριφοράς των φονταμενταλιστικών κινημάτων στο Ισλάμ, απ' ότι στις υπόλοιπες θρησκείες, βλ. την ανάλυση του κοινωνιολόγου S. Bruce, την οποία και χρησιμοποιούμαι στην παρούσα εργασία, S. Bruce, *ό.π.*, σ. 42-43.

[92] Να σημειωθεί ωστόσο, ότι η «χρυσή εποχή» του Ισλάμ ποικίλλει ανάλογα με τον κλάδο του Ισλάμ. Στο σουννιτικό κόσμο η «χρυσή εποχή» ταυτίζεται με την εποχή του Μωάμεθ και των τεσσάρων πρώτων χαλιφών, ενώ ο σιιτικός κόσμος ακολουθεί διαφορετικά πρότυπα και παραδόσεις, τα οποία φτάνουν ως τον δωδέκατο ιμάμη. Συγκεκριμένα, ενώ για τους σουννίτες η χρυσή εποχή των τεσσάρων χαλιφών αποτελεί το πρότυπο της ισλαμικής κοινωνίας, για την αποκατάσταση της οποίας αγωνίζονται οι σημερινοί φονταμενταλιστές. Για τους σιίτες η εποχή αυτή είναι η αρχή του ισλαμικού

Ο διαχωρισμός λοιπόν θρησκείας (*din*) και κράτους (*dawla*) θεωρείται αδιανόητος σύμφωνα με τις αρχές της μουσουλμανικής πίστεως, καθώς στην ισλαμική κοινότητα (*umma*) θρησκεία και κράτος ταυτίζονται πλήρως. Με μία φράση δηλαδή, η θρησκεία είναι η πολιτικά οργανωμένη κοινότητα όλων των μουσουλμάνων.[93] Ουσιαστική επομένως θεωρείται η σημασία της *umma* (ισλαμικής κοινότητας) στο Ισλάμ. Το μήνυμα του Μωάμεθ απευθυνόταν σε μια «φυλή», μια «αδελφότητα» (*umma*). Για τον προ-ισλαμικό αραβικό κόσμο ομοίως, η έννοια της φυλής ήταν ένα από τα κύρια γνωρίσματα της κοινοτικής-πολιτικής σκέψης. Ο Μωάμεθ απευθυνόμενος στην *umma* παρέλαβε και ανέπτυξε εξ' αρχής αυτή την κοινοτική-πολιτική αντίληψη. Ο όρος *umma* φαίνεται να μην εμφανίζεται πριν από το 625 μ. Χ. σε κανένα εδάφιο του Κορανίου. Ίσως, αυτό να συνδέεται με τις αυξανόμενες δυσκολίες που αντιμετώπιζε η πολιτική δομή του κοινωνικού σώματος. Ωστόσο, η σημασία του όρου στα αραβοϊσλαμικά συμφραζόμενα εξελίσσεται αποκτώντας έναν καθαρά θρησκευτικό χαρακτήρα, διατηρώντας μάλιστα την πολιτική του διάσταση. Η αλλαγή αυτή συγκεκριμένα εντοπίζεται στους στίχους του Κορανίου, οι οποίοι συντάχθηκαν στη Μεδίνα.[94]

Ο πολιτικός ρόλος του Μωάμεθ αποδεικνύεται και από το προσωνύμιό του *"rasul Allah"* (ο «Αγγελιοφόρος του Θεού» ή «ο απεσταλμένος του Θεού»). Ενώ στην αρχή παρουσιάζεται απλώς ως κομιστής ενός μηνύματος «προειδοποίησης» προς την ανθρωπότητα, στους στίχους του Κορανίου που γράφτηκαν στη Μεδίνα η λέξη *rasul* κατέληξε να σημαίνει «αυτόν που του ανατέθηκε να διαπράξει κάτι» ή «κάποιος να πράξει κάτι», γεγονός που σήμαινε την εμπλοκή του σε ορισμένα ζητήματα της Μεδίνα και κατόπιν της Μέκκα, τα οποία αφορούσαν τη μετάδοση του μηνύματος. Ο όρος δηλαδή «Αγγελιοφόρος του Θεού», σε αντίθεση μ' αυτόν του «Προφήτη», αποδεικνύει ότι οι πρακτικές και οι πολιτικές δραστηριότητες του

δράματος. Βλ. C. L. Brown, *Religion and State: The Muslim Approach to Politics*, Columbia: CUP, 2000, σ. 44-51. Πρβλ. Αγγ. Ζιάκα, *Το σιιτικό Ισλάμ*, ό.π., σ. 39-58, ιδιαιτέρως σ. 46.

[93] Γρ. Δ. Ζιάκα, *Ισλάμ: Θρησκεία και Πολιτεία*, ό.π., σ. 72. Πρβλ. C. L. Brown, *ό.π.*, σ. 1-2.

[94] Βλ. Κ. Πάτελος, *Η Πολιτική Εξέλιξη του Ισλάμ*, Αθήνα: Κριτική, 2004, σ. 30-40, ιδιαίτερα σ. 31-37. Αξίζει να σημειωθεί ότι ο συνήθης αραβικός όρος, ο οποίος χρησιμοποιείται για να δηλώσει την «φυλή» και τον «λαό» είναι *quawm*. Ο συγκεκριμένος όρος εμφανίζεται στο Κοράνιο συχνότερα απ' αυτόν της *umma*. Αυτός ορίζει μια «οικογενειακή μονάδα», η οποία είναι πολιτική και κοινωνική κοινότητα με μεταβαλλόμενο αριθμό προσώπων. Όσο αυτή η «μονάδα» αυξάνεται, τόσο οι δεσμοί της γίνονται χαλαρότεροι και αυτή λιγότερο αποτελεσματική. Οι Άραβες θεωρούσαν ότι ο όρος *umma* απέδιδε καλύτερα απ' τον όρο *quawm* την κοινότητα και τα πολυσύνθετα προβλήματά της, χωρίς όμως να έχει θρησκευτική υφή, καθώς θεωρήθηκε μια ομοσπονδία οικογενειακών ομάδων, βλ. του ιδίου, σ. 32-33.

ανατέθηκαν απ' τον Θεό.[95] Κατ' αυτόν τον τρόπο, το Ισλάμ καλλιέργησε εξ' αρχής σχέσεις και δεσμούς με την πολιτική και την κοινωνική οργάνωση της κοινότητας. Η κοινωνική αλληλεγγύη κατείχε πάντοτε πρωτεύουσα θέση στο Ισλάμ και αποτέλεσε το βασικότερο στοιχείο προσφοράς της κοινότητας των πιστών στην πολιτική. Εξαιτίας μάλιστα της επιμονής στην αλληλεγγύη, το Ισλάμ δε γνώρισε αντιθέσεις αντίστοιχες του Χριστιανισμού, μεταξύ «Εκκλησίας» και «κράτους». Βέβαια, η πολιτική εξουσία του Μωάμεθ δεν ήταν εξ' αρχής δυναμική. Η ενίσχυση της εξουσίας του οφείλεται ως επί το πλείστον στις στρατιωτικές επιτυχίες κατά των αντιπάλων και στη συμμαχία με τους αρχηγούς των νομάδων.[96]

Ο Μωάμεθ επομένως δεν ήταν μόνον ο προφήτης του Θεού αλλά και ο πολιτικός αρχηγός της κοινότητάς του (*umma*). Στην παράδοση του Ισλάμ ακόμα και σήμερα παραμένει ισχυρή η ιδέα της *umma*[97], της ενιαίας δηλαδή έκφρασης της θρησκευτικής και πολιτικής εξουσίας. Γι' αυτόν το λόγο άλλωστε το Ισλάμ δε διακρίνει θρησκεία και πολιτεία, ιερείς και λαϊκούς, πνευματικό και κοσμικό στοιχείο. Η πρώτη ισλαμική κοινότητα αποτέλεσε και το στράτευμα του Μωάμεθ. Αυτό είναι και ένα ιδιαίτερο γνώρισμα του Ισλάμ, καθώς η προσευχόμενη κοινότητα αποτελεί συγχρόνως και το αγωνιζόμενο στράτευμα. Άλλωστε, ο ιμάμης, ο προεξάρχων της προσευχής, ηγέτης και νομοδιδάσκαλος είναι ο αρχηγός στο πεδίο της μάχης. Με την ίδια λογική ο μουσουλμανικός στρατός είναι ο «στρατός του Αλλάχ» και το δημόσιο ταμείο, «το ταμείο του Αλλάχ». Με ανάλογο τρόπο, ο θρησκευτικός νόμος είναι ταυτόχρονα και πολιτικός νόμος και το αντίστροφο.[98]

Αυτό το τελευταίο, αποτελεί και το δεύτερο κύριο γνώρισμα του Ισλάμ, η γνώση του οποίου θεωρείται ουσιαστικό εργαλείο στην προσπάθεια κατανόησης των στόχων των σύγχρονων ισλαμικών κινημάτων για την εγκαθίδρυση μιας ισλαμικής δημοκρατίας. Ο θρησκευτικός νόμος είναι και ο πολιτικός νόμος του κράτους και κατ' επέκταση κατέχει κεντρική θέση στην ισλαμική κοινωνία. Ο ισλαμικός νόμος (*shari'a*), κατά λέξη, η «ισλαμική οδός» (*shari'a al-islamiyya*) είναι το θρησκευτικό

---

[95] Βλ. M. W. Watt, *Islamic Political Thought*, Edinburgh: EUP, 2003[5], σ. 20-30, ιδιαίτερα σ. 27-28. Κ. Πάτελος, *Η Πολιτική Εξέλιξη του Ισλάμ*, ό.π., σ. 44.

[96] Κ. Πάτελος, *Η Πολιτική Εξέλιξη του Ισλάμ*. ό.π., σ. 40-43, 44-46.

[97] Με τον όρο *umma* ή *umma al-nabi* δηλώνεται η «ισλαμική κοινότητα», ο «λαός του Ισλάμ», ο «λαός του Θεού», το «έθνος», η «Θεία πολιτεία». Σήμερα, στο πλαίσια της προσπάθειας των μεταρρυθμιστών να τονίσουν τη θρησκευτική σημασία του Ισλάμ αντιδιαστέλλοντάς το από την κρατική εξουσία, χρησιμοποιούν τον *όρο al-jama'a al-islamiyya*, «η κοινότητα» ή «κοινότητα των πιστών», βλ. Αγγ. Ζιάκα, «Η ενότητα θρησκείας και Πολιτείας στο Ισλάμ κράτος», *Εκκλησιαστικός Φάρος* ΠΑ (2010), σ. 139-142.

[98] Αγγ. Ζιάκα, «Η ενότητα θρησκείας και Πολιτείας στο Ισλάμ», *ό.π.*, σ. 139-141.

και ταυτόχρονα πολιτικό δίκαιο που απορρέει απευθείας από το Κοράνιο και από την «παράδοση» (*sunna*) του Μωάμεθ και της πρώτης μουσουλμανικής κοινότητας. Απ' τη μία, το Κοράνιο αποτελεί τον ακρογωνιαίο λίθο του βίου της ισλαμικής κοινότητας. Γι' αυτήν, το ιερό αυτό «αποκεκαλυμμένο» κείμενο αντιμετωπίζεται ως «*ύψιστος κανόνας πίστεως*» και «*νομικός κώδικας*» της καθημερινής ζωής.[99] Απ' την άλλη, η *sunna*, «η παράδοση των όσων *είπε, έπραξε ή αποσιώπησε* ο Μωάμεθ» αποτέλεσε τον τρόπο μίμησης των ενεργειών και της συμπεριφοράς του Μωάμεθ και της πρώτης *umma*, στα διάφορα θρησκευτικά, κοινωνικά και νομικά θέματα, τα οποία ανέκυπταν στην κοινότητα.[100] Ιδιαιτέρως ενδιαφέρουσα φαίνεται να είναι η θέση του διαπρεπή μουσουλμάνου πολιτικού επιστήμονα Bassam Tibi, ο οποίος συμπεραίνει ότι η φράση *din wa dawla* καθώς και ο ισχυρισμός ότι ο ισλαμικός νόμος είναι το σύνταγμα του ισλαμικού κράτους είναι «εφευρεμένες παραδόσεις», οι οποίες χρησιμοποιούνται από τη σύγχρονη φονταμενταλιστική σκέψη για την εξυπηρέτηση των σύγχρονων πολιτικών δεδομένων και την οικοδόμηση ενός ισλαμικού κράτους. Υποστηρίζει μάλιστα μελετώντας ιστορικώς τη φύση και τη διαμόρφωση του πολιτικού χαρακτήρα του Ισλάμ πως ποτέ ο ισλαμικός νόμος δεν απετέλεσε το σύνταγμα του ισλαμικού χαλιφάτου.[101]

Β.2. Ιδεολογία και παράδοση της αναβίωσης στο Ισλάμ

Η γέννηση κινημάτων αναβίωσης δεν είναι ένα πρωτοφανές φαινόμενο στο Ισλάμ. Ιστορικώς, η συγκεκριμένη θρησκεία διαθέτει ομολογουμένως μακρά παράδοση στη θρησκευτική αναβίωση και την κοινωνική μεταρρύθμιση. Πρώτος, ο προφήτης Μωάμεθ οδήγησε το λαό του από την περίοδο της άγνοιας και της πολυθεΐας (*jahiliyya*)[102], στην πίστη του ενός και μοναδικού Θεού (*Αλλάχ*). Το

---

[99] Βλ. Γρ. Δ. Ζιάκα, *Ισλάμ: Θρησκεία και Πολιτεία*, ό.π., σ. 33-41, 72-73.

[100] Γρ. Δ. Ζιάκα, *Ιστορία των Θρησκευμάτων Β΄: Το Ισλάμ*, ό.π., σ 198-200. Πρβλ. Του ιδίου, *Ισλάμ: Θρησκεία και Πολιτεία*, ό.π., σ. 41.

[101] Βλ. B. Tibi, *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder*, ό.π., σ. 158-169.

[102] Η λέξη *jahiliyya* εμφανίζεται τέσσερις φορές στο Κοράνιο. Στην παρούσα υποσημείωση παρατίθενται και τα τέσσερα εδάφια του Κορανίου που εμπεριέχουν τη λέξη *jahiliyya*, στην οποία αναφερόμαστε αρκετές φορές σ' αυτήν την εργασία. Κρίνεται λοιπόν απαραίτητη η παράθεση της αρχικής της μορφής, που σίγουρα θα αποτελέσει οδηγό στην κατανόηση δυσνόητων σημείων. Βλ. στο Κοράνιο: «Στη συνέχεια, ο Θεός έστειλε στον καθένα από εσάς ασφάλεια και γαλήνη. Τα παθήματα γέννησαν στο μυαλό μερικών κάποιους καινούργιους συλλογισμούς κατά του Θεού, συλλογισμούς αμάθειας. Έλεγαν: «Σε τι θα μας ωφελήσουν όλα τούτα;» Πες τους: «Τα πάντα εξαρτώνται από τον Θεό». Κρύβουν στα βάθη….» (Κοράνιο 3:154). Και αλλού: «Μήπως προτιμούν τη δικαιοσύνη της

πρόβλημα όμως δεν καταπολεμήθηκε πλήρως. Έκτοτε, εντός της πίστης εμφανίζονται νέες μορφές «άγνοιας» (*jahiliyya*), οι οποίες παραμορφώνουν την ουσία του Ισλάμ, θέτοντας σε κίνδυνο την πίστη και τη ζωή της ισλαμικής κοινότητας (*umma*). Οποιαδήποτε πολιτική, κοινωνική, στρατιωτική και οικονομική αδυναμία οφείλεται στην ηθική και πνευματική παρακμή λόγω της απομάκρυνσης της ισλαμικής κοινότητας από το Ισλάμ. Επομένως, σε περιόδους κρίσης και παρακμής κρίνεται απαραίτητο να επέλθει η ανανέωση (*tajdid*). Αυτή καθοδηγείται από χαρισματικές προσωπικότητες, που αναλαμβάνουν το ρόλο του «ανανεωτή» (αναβιωτή) της πίστεως (*mujaddid*).[103]

Ιδιαιτέρως χρήσιμη για την προσέγγιση του θέματος αποδεικνύεται η παράδοση της «διαρκούς ανανέωσης». Σύμφωνα μ' αυτήν, με την αλλαγή κάθε αιώνα του ισλαμικού ημερολογίου, εμφανίζεται ένας «ανανεωτής» (*mujaddid*)[104], ο οποίος «ανανεώνει» (*tajdid*)[105] τη θρησκεία του Ισλάμ, αφαιρώντας απ' αυτήν όλα τα εξωτερικά στοιχεία που κατά καιρούς εμφανίζονται σ' αυτήν. Αυτός επαναφέρει τη θρησκεία στην παρθένα καθαρότητά της και φροντίζει για την τήρηση των

Αγνοίας; Όσοι, όμως, έχουν ακλόνητη πίστη, ποιον δικαστή καλύτερο από τον Θεό μπορούν να βρουν;» (Κοράνιο 5:50). Και αλλού: «Μένοντας ήσυχα στα σπίτια σας, μην ποθείτε την πολυτέλεια των προηγούμενων χρόνων της αμάθειας (την εποχή της ειδωλολατρίας). Να τηρείτε τις ώρες της προσευχής, να προσφέρετε ελεημοσύνη και να υπακούτε στον Θεό και στον Απόστολό Του. Ο Θεός θέλει να αποτρέψει την απομάκρυνσή σας από την οικογένεια του Προφήτη και να σας εξασφαλίσει τον πλήρη εξαγνισμό». (Κοράνιο 33:33). Και αλλού: «Ενώ οι άπιστοι έβαζαν στην καρδιά τους τη λύσσα της αμάθειας, ο Θεός καταπράυνε την καρδιά του Αποστόλου Του και στέριωσε στην καρδιά των πιστών τον λόγο της ευσέβειας, γιατί ήταν άξιοι και κατάλληλοι να τον δεχτούν. Ο Θεός, λοιπόν, γνωρίζει τα πάντα» (Κοράνιο 48:26). Στα παραπάνω παραδείγματα η λέξη jahiliyya χρησιμοποιείται ως επί το πλείστον για να περιγράψει την προϊσλαμική περίοδο «άγνοιας», «αμάθειας» και «πολυθεΐας» στην Αραβία. Ωστόσο, η λέξη *jahiliyya* όπως θα αναλυθεί εκτενέστερα στη συνέχεια της παρούσης εργασίας, χρησιμοποιημένη από σημαντικούς διδασκάλους του Ισλάμ απέκτησε διαφορετικές νοηματοδοτήσεις ανάλογα με τα προβλήματα που αντιμετώπιζε η εκάστοτε ισλαμική κοινωνία.

[103] Βλ. J. Esposito, *The Future of Islam*, ό.π., σ. 90-91. Η ολοκληρωτική «ανανέωση» της ισλαμικής κοινότητας θα επιτευχθεί με την εμφάνιση του εσχατολογικού λυτρωτή (Μάχντη) και για το σιϊτικό Ισλάμ του αποκεκριμένου ιμάμη, βλ. J. Esposito, *Unholy War: Terror in the Name of Islam*, Oxford-New York: OUP, 2002, σ. 44. Σύμφωνα μάλιστα με τον Choueiri, τόσο η παράδοση περί «αναβίωσης» της πίστεως, όσο και αυτή περί εσχατολογικού λυτρωτή (Μάχντη) αποτέλεσαν την αφετηρία για την ανάπτυξη κινημάτων αναβίωσης του 18ου αιώνα, τα οποία αποτέλεσαν την αρχή του σύγχρονου ισλαμικού κινήματος, βλ. Y. M. Choueiri, *ό.π.*, 25-26.

[104] Για τους κατά καιρούς «αναβιωτές» ή «ανανεωτές» (*mujaddid*) στην ιστορία του Ισλάμ βλ. E. Landau-Tasseron, "The "Cyclical Reform": A Study of the mujaddid Tradition", *SI* 70 (1989), 79-117, ιδιαίτερα σ. 84 και εξής.

[105] Η αραβική λέξη *tajdid* αποδίδεται στα ελληνικά με τον όρο «αναβίωση», ή «ανανέωση». Συχνά στην παρούσα εργασία χρησιμοποιούνται και οι δύο όροι. Αντίστοιχα, για τη λέξη *mujaddid* χρησιμοποιούνται οι λέξεις «αναβιωτής» και «ανανεωτής».

θεμελιωδών διδασκαλιών της. Η παράδοση αυτή στηρίζεται σ' ένα από τα χαντίθ (*hadith*)[106], στο οποίο αναφέρεται:

> Ο Προφήτης Μωάμεθ είπε: «ο Αλλάχ θα τοποθετήσει γι' αυτήν την κοινότητα στο τέλος κάθε εκατό χρόνων, κάποιον που θα ανανεώνει (αναβιώνει) τη θρησκεία».[107]

Στηριζόμενο λοιπόν σ' αυτήν την παράδοση το σουννιτικό Ισλάμ αναπτύσσει την πίστη ότι η «ανανέωση» του Ισλάμ είναι μια αναγκαία διαδικασία για κάθε αιώνα. Εύλογα προκύπτει το εξής ερώτημα: Για ποιό λόγο όμως είναι αναγκαία η αναβίωση; Ιδιαίτερο ενδιαφέρον επί του θέματος εντοπίζεται στη προσπάθεια των ακαδημαϊκών να ερμηνεύσουν την ανάγκη για αναβίωση εντός του Ισλάμ. Εκτενή μελέτη για τις έννοιες *tajdid* και *islah*, αλλά και την ανάγκη της ισλαμικής κοινότητας για ανανέωση και μεταρρύθμιση πραγματοποιεί ο Voll. Η γνώση των βασικών αρχών του Ισλάμ κατακτάται μέσω της γνώσης του Κορανίου και της Παράδοσης του Ισλάμ. Κατά καιρούς, η μουσουλμανική κοινότητα αναχωρεί απ' την οδό του Κορανίου και της Παράδοσης και επέρχεται η κατάσταση της άγνοιας. Για το λόγο αυτόν εμφανίζεται με τη μορφή διδασκάλου ο «αναβιωτής» (*mujaddid*), ο οποίος επαναφέρει την ισλαμική κοινότητα στην ορθή οδό. Αντίστοιχα ευεργετική για την ισλαμική κοινότητα και ιδίως για τη διαφύλαξη της ηθικής δικαιοσύνης είναι η «μεταρρύθμιση» (*islah*), η οποία πραγματοποιείται από ανθρώπους με προφητικό χάρισμα στην προσπάθειά τους για επιστροφή στο δρόμο του Θεού. Ο ρόλος αυτών, γνωστών και ως *muslihun*, αυξάνει τη δικαιοσύνη των ανθρώπων.[108] Όσον αφορά τον «αναβιωτή», κατά τους μουσουλμάνους αυτός αντιλαμβάνεται λεπτομερώς όλους τους κινδύνους, ενημερώνει τους ανθρώπους και επισημαίνει τους παράγοντες που τους προκάλεσαν, απορρίπτει όλους τους συμβιβασμούς που έχουν γίνει σε σχέση με την ενότητα (*tawhid*) του Θεού, επαναλαμβάνει και υπενθυμίζει την αποστολή του Προφήτη και αποκαθιστά την εξουσία του. Εν ολίγοις, ο «αναβιωτής» που είναι ο

---

[106] Τα *χαντίθ* (*hadith*) είναι σύντομες ρήσεις περιττών πράξεων ή ρήσεων του προφήτη και των συντρόφων του. Για τα χαντίθ και τη σημασία τους στη *Sunna* (παράδοση) του Προφήτη και κατ' επέκταση στην ισλαμική κοινότητα, βλ. Γρ. Ζιάκας, *Ιστορία των Θρησκευμάτων Β΄: Το Ισλάμ*, ό.π. ,σ. 200-205.

[107] "Sunan" Abu Dawud 37 [*Kitab al-Malahim* (*Μάχες*)]: 4278. Αφηγηθέν από Abu Hurayrah. Διαθέσιμο στο http://www.muslimaccess.com/sunnah/hadeeth/abudawud/037.html.

[108] Βλ. J. Voll, "Renewal and Reformin Islamic History: tajdid and islah", in J.L. Esposito (ed.), *Voices of Resurgent Islam*, New York-Oxford: OUP, 1983, σελ. 32-47, εδώ 32-35. Η συγκεκριμένη ανάλυση σύμφωνα με ορισμένους μελετητές, όπως την Ella Landau-Tasseron, παρουσιάζει ένα πρόβλημα καθώς υποδηλώνει πως το Ισλάμ αναγνωρίζει τις δικές του ατέλειες, την ίδια στιγμή που η κυρίαρχη εικόνα που παρουσιάζει είναι ότι η κοινότητα των πιστών του ποτέ δε σφάλλει. Πρβλ. E. Landau-Tasseron, *ό.π.*, 79

κληρονόμος του Προφήτη, προσπαθεί να κάνει τη δουλειά αυτού, αλλά χωρίς να είναι ο ίδιος προφήτης.[109]

Είναι φανερό ότι η εμφάνιση του «αναβιωτή» στην ισλαμική κοινότητα κάθε εκατό χρόνια είναι ιδιαιτέρως σημαντική για το σουννιτικό Ισλάμ. Με την παρουσία του διαφυλάσσονται αιωνίως δύο κύρια χαρακτηριστικά της μουσουλμανικής πίστης: α) η συνεχής λειτουργία του *ijtihad*[110], της εντατικής δηλαδή προσπάθειας των νομοδιδασκάλων -μέσω της μελέτης των πηγών του ισλαμικού νόμου (Κορανίου και *sunna*)-, να διατυπώσουν δική τους γνώμη ούτως ώστε να αποφανθούν για το εκάστοτε νομικό πρόβλημα που προκύπτει στην ισλαμική κοινότητα και β) η διαρκής αναβίωση της Παράδοσης (*sunna*) του Προφήτη έναντι των «καινοτομιών» (*bid'a*)[111] που εμφανίζονται κατά καιρούς στο μουσουλμανικό κόσμο. Ωστόσο, η παρουσία του φαίνεται να είναι ουσιαστικότερη. Σύμφωνα με τον Ισραηλινό καθηγητή Ισλαμικών σπουδών Yohanan Friedmann, όπως σχολιάζει η καθηγήτρια Ισλαμικών σπουδών Ella Landau-Tasserson, αυτό που επιτυγχάνεται στο Ισλάμ με την «κυκλική αναβίωση» είναι να παρατείνεται συνεχώς η Ημέρα της Κρίσης, καθώς με την παρουσία του «αναβιωτή» κάθε εκατό χρόνια περιορίζεται η θρησκευτική αποσύνθεση. [112]

Η ερμηνεία αυτή του Y. Friedmann σχετίζεται άμεσα με τις παραδόσεις για τον εσχατολογικό λυτρωτή, οι οποίες αναδείχθηκαν στο Ισλάμ. Παράλληλα με την έννοια της «κυκλικής αναβίωσης» αναπτύσσεται στη μουσουλμανική παράδοση μια έντονη περί εσχάτων και Τελικής Κρίσης διδασκαλία, η οποία βασίζεται κατά κύριο λόγο στη μεσσιανική μορφή του Μάχντη (*Mahdi*). Αυτός θα απαλλάξει την

---

[109]Για το έργο και τον ρόλο του αναβιωτή, βλ. χ. σ., *What was the role of sheikh Ibn Taymiyya as the mujaddid in the renewal of Islam*, 2011. Διαθέσιμο στο http://www.iqrasearch.com/islamic-scholars/what-was-the-role-of-sheikh-ibn-taymiyyah-as-the-mujaddid-in-the-renewal-of-islam.html. [Πρόσβαση 29 Οκτωβρίου 2012].

[110]Για τη σημασία, της προσπάθειας των νομοδιδασκάλων (*ijtihad*) για την επίλυση νομικού προβλήματος στον ισλαμικό νόμο (*shari'a*), βλ. Γρ. Ζιάκας, *Ισλάμ: Θρησκεία και Πολιτεία*, ό.π., σ. 72-76.

[111]Ο αραβικός όρος *bid'a* αναφέρεται στις καινοτομίες που εισέρχονται στο Ισλάμ. Στην ισλαμική ορολογία *bid'a* είναι ο αντίθετος όρος από τη *sunna*, τη παράδοση του Προφήτη. Στη Μουσουλμανική παράδοση αναφέρεται: «Αυτός που καινοτομεί (μια ενέργεια ή πράξη) ή παρέχει προστασία σ' έναν καινοτόμο, θα έχει την κατάρα του Αλλάχ και των αγγέλων Του και ολόκληρης της ανθρωπότητας πάνω του», βλ. "Sunan" Sahih Muslim 9 [*Kitab al-Talaq* (*Διαζύγιο*)]: 3601. Αφηγηθέν από Ibrahim al-Taimi. Διαθέσιμο στο http://www.muslimaccess.com/sunnah/hadeeth/muslim/009.html.

[112] E. Landau-Tasseron, ό.π., σ. 80-84. Πρβλ. J. Esposito, *The Future of Islam*, ό.π., σ. 91. Ο Y. Friedman (1936-), ακαδημαϊκός στις ισλαμικές σπουδές, είναι ένας πολυγραφότατος μελετητής σε ισλαμικά θέματα της ινδικής υποηπείρου, ειδικότερα δε σε μεσσιανικές, εσχατολογικές και χιλιαστικές παραδόσεις που προκύπτουν εντός του Ισλάμ. Αναλόγως, ιδιαιτέρως ενδιαφέρουσα είναι η εσχατολογική προοπτική που προσδίδει στη παράδοση του «ανανεωτή», η οποία και αναλύεται παραπάνω.

κοινότητα από τις δυνάμεις του κακού και θα αποκαταστήσει το αληθινό Ισλάμ και τη δικαιοσύνη επί της γης.[113] Οι άνθρωποι συνεχώς χάνουν την πίστη τους. Η ανθρωπότητα θα χειροτερεύει συνεχώς και ο Θεός θα την εγκαταλείψει -σε σημείο που η Κάαμπα θα εξαφανισθεί-, τα αντίτυπα του Κορανίου θα μείνουν κενά γραμμάτων και οι λόγοι του Θεού θα σβήσουν από το μυαλό των ανθρώπων. Τότε θα εμφανιστεί ο Μάχντη, «*ο πρώτος ανανεωτής της πίστης και ελευθερωτής»*. Σκοπός του είναι να αποκαταστήσει την αδικία και να δημιουργήσει ένα σύντομο εσχατολογικό βασίλειο, το οποίο θα αποτελέσει τη «χρυσή εποχή» του Ισλάμ.[114]

Οι περί Μάχντη παραδόσεις δεν εντοπίζονται στο Κοράνιο παρά μόνο στα χαντίθ.[115] Επί της ουσίας συνταιριάζουν δυο διαφορετικές παραδόσεις: α) των χριστιανικών αποκαλυπτικών κειμένων περί Μεσσία και β) τον ισλαμικό πολιτικό αφήγημα που άνθισε μετά τη δολοφονία του τέταρτου χαλίφη Ali. B. Abi Talid, το 661 μ. Χ. Ωστόσο, εξαιτίας των πολλών δογμάτων και διακλαδώσεων στο Ισλάμ, υπάρχουν ορισμένες διαφορές στις περί Μάχντη αντιλήψεις. Στο σουννιτικό Ισλάμ ο Μάχντη είναι ο τελευταίος χαλίφης, εκπρόσωπος του προφήτη στον κόσμο, ο οποίος έρχεται ως εσχατολογικός λυτρωτής που θα κυριαρχήσει στον ισλαμικό κόσμο και θα φέρει την αλήθεια και τη βεβαιότητα. Αντιθέτως, στο σιϊτικό Ισλάμ δεν αναγνωρίζεται μια αντίστοιχη αυθεντία, καθώς ο Μάχντη ταυτίζεται με τον τελευταίο ιμάμη της εκάστοτε θρησκευτικής ομάδας.[116] Σε αντίθεση με τον «αναβιωτή» (*mujaddid*), την καταγωγή του οποίου ουδείς γνωρίζει, στη περίπτωση του Μάχντη ο Προφήτης έχει παραδώσει συγκεκριμένες περιγραφές για τα σωματικά χαρακτηριστικά, την καταγωγή, τη φυλή και τα γεγονότα που θα συνοδεύουν την εμφάνισή του.[117]

---

[113] Βλ. την ερμηνεία του J. Esposito, *Unholy War: Terror in the Name of Islam*, ό.π., σ. 44.

[114] Αγγ. Ζιάκα, *Μεσσιανικά και Αποκαλυπτικά κινήματα στο Ισλάμ: Μάχντη, ο εσχατολογικός λυτρωτής*, ό.π., 2010, σ. 179, 184-185.

[115] Για τη μη ύπαρξη χωρίου στο Κοράνιο αναφερθέντος στη προσμονή του Μάχντη βλ. Α. Ζιάκα, *Μεσσιανικά και Αποκαλυπτικά κινήματα στο Ισλάμ: Μάχντη, ο εσχατολογικός λυτρωτής, ό.π.*, σ. 26-28.

[116] Αγγ. Ζιάκα, *Μεσσιανικά και Αποκαλυπτικά κινήματα στο Ισλάμ: Μάχντη, ο εσχατολογικός λυτρωτής, ό.π.*, σ. 179-180. Για τους ιμαμήτες, με το πρόσωπο του Μάχντη ταυτίζεται ο δωδέκατος ιμάμης, για τους ισμαηλίτες ο έβδομος. Ο ιμάμης αυτός κρύφτηκε μυστηριωδώς και έκτοτε παραμένει κρυμμένος και παρακολουθεί από τον κρυφό τόπο της απόκρυψής του την πορεία της κοινότητάς του. Για τις περί Μάχντη αντιλήψεις και τη σημασία της στα κινήματα αναβίωσης αλλά και τη θεμελίωσή τους από τον Mu'awiya (661-680 μ. Χ.) της δυναστείας των Ουμαγιάδων, βλ. Y. M. Choueiri, *ό.π.*, σ. 26-31.

[117] Σε χαντίθ αναφέρεται: Ο Μωάμεθ είπε: «Ο κόσμος δε θα τελειώσει έως ότου οι Άραβες να κυβερνηθούν από έναν άνδρα από την οικογένεια μου, του οποίου το όνομα είναι ίδιο με το δικό μου και το όνομα του πατέρα του είναι ίδιο με το όνομα του δικού μου πατέρα», βλ. "Sunan" Abu Dawud: 36: 4269. Αφηγηθέν από Abdullah ibn Mas'ud. Διαθέσιμο στο: http://www.muslimaccess.com/sunnah/hadeeth/abudawud/036.html. Και αλλού: Ο Μωάμεθ είπε: «Εάν μείνει μόνο μία μέρα σε αυτή την περίοδο (κόσμο), ο Αλλάχ θα στείλει έναν άνθρωπο από την

Η αδυναμία γνώσης των πιθανών εκλεκτών «αναβιωτών» της ιστορίας του Ισλάμ έχει δημιουργήσει μια τεράστια παραφιλολογία και σύγχυση ανάμεσα στο μουσουλμανικό κόσμο.[118] Ο προβληματισμός αυτός ενισχύεται και από την ερμηνεία της λέξης *fundamental* (θεμελιώδεις διδασκαλίες της πίστης). Μπορεί δηλαδή η λέξη να δηλώνει την επιστροφή στις θεμελιώδεις αρχές της πίστεως, καθήκον αντίστοιχο με εκείνο του εκάστοτε «ανανεωτή» της θρησκείας του Ισλάμ, επί της ουσίας όμως, έτσι όπως διαμορφώθηκε, περιγράφει ένα νέο φαινόμενο το οποίο είναι απόλυτα συνδεδεμένο με την εναντίωση σε κάθε μορφή εκκοσμίκευσης.

Είναι λοιπόν απαραίτητο να διαχωρίζει κανείς την παραδοσιακή μορφή του Ισλάμ, απ' αυτό που ονομάζεται σε μεγάλο μέρος της δυτικής βιβλιογραφίας «ισλαμικός φονταμενταλισμός» και χαρακτηρίζεται από την αντίδραση στην εκκοσμίκευση, τη βία και τη μαχητικότητα. Διότι, αν και τις περισσότερες φορές το έργο και οι διδασκαλίες τους χρησιμοποιούνται από τα σύγχρονα ισλαμιστικά κινήματα, αυτό δε σημαίνει ότι οι «ανανεωτές - αναβιωτές» της πίστης είναι απαραιτήτως φονταμενταλιστές με τη σύγχρονη έννοια της λέξης. Χαρακτηριστικό παράδειγμα της σκέψης αυτής αποτελεί ο νομοδιδάσκαλος Ibn Taymiyya (1268-1328), οι διδασκαλίες του οποίου ενέπνευσαν σημαντικά τα σύγχρονα ισλαμικά κινήματα.

Ο νομοδιδάσκαλος και «αναβιωτής» του Ισλάμ Ibn Taymiyya (1268-1328) έζησε σε μια περίοδο που συνοδεύτηκε από σημαντικές πολιτικές και ιστορικές εξελίξεις στον αραβικό χώρο. Η κατάλυση της αυτοκρατορίας των Αβασσιδών από τους Μογγόλους το 1258 μ. Χ δημιούργησε σοβαρά προβλήματα στην ισλαμική κοινότητα. Οι Μογγόλοι παρά τη μεταστροφή τους στο Ισλάμ συνέχισαν να ακολουθούν τον ηθικό, μη ισλαμικό, κώδικα νόμων *Yasa*[119] του Genghis Khan, αντί να υιοθετήσουν τον ισλαμικό νόμο (*shari'a*), κάτι που ήταν αντίθετο στις διδασκαλίες του Taymiyya. Για τον Taymiyya η πράξη αυτή θεωρούταν θεολογικώς ανεπίτρεπτη, καθώς ο ίδιος προερχόταν από την αυστηρή νομική σχολή των Χανμπαλιτών

οικογένεια μου, ο οποίος θα γεμίσει τη γη με δικαιοσύνη, καθώς αυτή πληρείται από καταπίεση», βλ. "Sunan" Abu Dawud 36: 4270. Αφηγηθέν από Aliibn Abu Talib. Διαθέσιμο στο: http://www.muslimaccess.com/sunnah/hadeeth/abudawud/036.html. Και αλλού: Ο Προφήτης είπε: «Ο Μάχντη προέρχεται από την καταγωγή μου, με υψηλό μέτωπο και προεξέχουσα μύτη. Θα γεμίσει τη γη με ισότητα και δικαιοσύνη καθώς ήταν γεμάτη με καταπίεση και αδικία και θα κυβερνήσει για επτά χρόνια», βλ. "Sunan" Abu Dawud 36: 4272. Αφηγηθέν από AbuSa'idal-Khudri. Διαθέσιμο στο: http://www.muslimaccess.com/sunnah/hadeeth/abudawud/036.html.

[118] Για τους πιθανούς *mujaddid* στην ιστορία του Ισλάμ, βλ. E. Landau-Tasseron, *ό.π.*, σ. 79-117. Βλ. παράλληλα και συγκριτικά http://en.wikipedia.org/wiki/Mujaddid.

[119] Πρόκειται για τον ηθικό κώδικα και τα διατάγματα που εκδόθηκαν από τον Genghis Khan. Βλ.G. Vernadsky, "The Scope and Contents of Chingis Khan's Yasa", *HJAS* 3(1938), 337-360.

(*Hanbali*, ιδρυθείσα εκ του νομοδιδασκάλου Ahmad Ibn Hanbal (780-855)), η οποία αποδέχεται αυστηρώς μόνο δύο πηγές του νόμου, το Κοράνιο και τη *sunna*. Οποιαδήποτε επομένως απόκλιση από την αυστηρή εφαρμογή του ισλαμικού νόμου θεωρείται και απόκλιση από τη θρησκεία του Ισλάμ.[120]

Ο Taymiyya μέσω γνωμάτευσης (*fatwa*) χαρακτήρισε τους Μογγόλους ως άπιστους (*kuffar*). Ζήτησε την επιστροφή στην «καθαρή» πίστη του Ισλάμ, υποστηρίζοντας μια αυστηρή, κατά γράμμα ερμηνεία της *sunna* και του Κορανίου, ώστε να αναβιώσει το Ισλάμ και να μεταρρυθμίσει την κοινωνία της εποχής του, η οποία είχε υπεισέλθει σε περίοδο «άγνοιας» και «πολυθεΐας» (*jahillya*). Η λογική με την οποία αντιμετώπισε τα προβλήματα της κοινωνίας του 13ου αιώνα και κήρυξε «ιερό αγώνα» εναντίον των Μογγόλων, επηρέασε τους κύριους εκπροσώπους της μετέπειτα πολιτικής και θρησκευτικής σκέψης, όπως τον ‘Abd al-Wahhab (1703-1792), τον Sayyid Qutb (1906-1966) έως και τον σύγχρονο Osama bin Laden (1957-2011).[121] Το σημαντικότερο όμως που τον διαφοροποιεί από τις έως τότε πρακτικές είναι ο τρόπος κατά τον οποίο αντιλαμβάνεται τον «ιερό αγώνα». Μελέτες για τον «ιερό αγώνα» αναφέρουν ότι πραγματοποιείται εναντίον των απίστων μόνον εκτός του «οίκου του Ισλάμ». Πρώτος ο Ibn Taymiyya διαφοροποιείται απ’ αυτή τη φιλοσοφία αναγνωρίζοντας την πιθανότητα «ιερού αγώνα» εναντίον αιρετικών και αποκλινόντων από την ορθή οδό μουσουλμάνων, οι οποίοι προσπαθούν να εισάγουν «καινοτομίες» (*bid’a)* στο Ισλάμ. Στην πραγματικότητα μ’ αυτόν τον τρόπο νομιμοποιείται ο ιερός αγώνας εναντίον οποιουδήποτε αρνείται να τηρήσει τον ισλαμικό νόμο.[122]

Β.3. Βασικές θεολογικές και ιδεολογικές κατευθυντήριες γραμμές ισλαμικών κινημάτων

Η μελέτη των σύγχρονων ισλαμιστικών κινημάτων, αλλά και γενικότερα της πορείας του Ισλάμ στην ιστορία, μπορεί να οδηγήσει στον εντοπισμό ορισμένων βασικών θεολογικών και ιδεολογικών γνωρισμάτων, οι απαρχές των οποίων

[120] Σε αντίθεση με τρεις υπόλοιπες νομικές σχολές του σουννιτικού Ισλάμ (Χαναφίτες, Μαλικίτες, Σαφιΐτες), οι Χανμπαλίτες απορρίπτουν οποιαδήποτε αρχή συμβιβασμού μεταξύ νομοδιδασκάλων διαφορετικών σχολών.

[121] Βλ. J. Esposito, *Unholy War: Terror in the Name of Islam*, ό.π., σ. 45-46..

[122] Βλ. N. J. De Long-Bas, *Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad*, London-New York: I. B. Tauris, 2004, σ. 250-256.

βρίσκονται στην πρώτη ισλαμική κοινότητα, στο λόγο του Κορανίου και την Παράδοση (*sunna*) του Προφήτη. Στην παρούσα ενότητα προσπαθούμε να παραθέσουμε ορισμένα απ' αυτά τα γνωρίσματα.

Α) *Η προσκόλληση στη θεολογία της ενότητας ή του αυστηρού μονοθεϊσμού* (*tawhid*).[123] Η αραβική λέξη *tawhid* σημαίνει «ένωση» και προέρχεται από τη ρίζα του ρήματος *wahhada* που σημαίνει «ενώνω», «ενοποιώ». Όσον αφορά τη χρήση της στο θεολογικό πλαίσιο ορίζεται συχνά ως «ενότητα του Θεού», «η μοναδικότητα και η απόλυτη ενότητα του θεού» ή «απόλυτος μονοθεϊσμός».[124] Συγκεκριμένα, το δόγμα του αυστηρού μονοθεϊσμού θεωρείται ως ένα από τα σημαντικότερα «θεμέλια της πίστεως» και μια απ' τις βασικότερες θεολογικές γραμμές του Κορανίου.[125] Σ' αυτό τονίζεται η ύπαρξη, η μοναδικότητα και το απρόσιτο του Θεού. Κανείς δεν είναι όμοιος Του και κανένας δεν μπορεί να παραλληλισθεί προς Αυτόν. Αυτός είναι το μόνο ον που κατέχει αληθινή ύπαρξη. Είναι ο απρόσιτος και απόλυτος Κύριος του σύμπαντος.[126] Πιο συγκεκριμένα, στο Κοράνιο εντοπίζονται τρία είδη ενότητας (*tawhid*) του Αλλάχ: α) της βασιλείας Του (*Tawhid al-Rubu`biyya*)[127], β) της λατρείας Του (*Tawhid al-Uluhiyya/Ibadah*)[128] και γ) της μοναδικότητας των Ονομάτων και της

[123]Γενικότερα υπάρχει μία τάση στη δυτική βιβλιογραφία κατά την οποία αρκετοί μελετητές παρατηρώντας τον θεολογικό λόγο περί απόλυτης μονοθεΐας στις διδασκαλίες του Muhammad b. 'Abd al-Wahhab αλλά και γενικότερα τον «ιερό αγώνα» των κινημάτων αναβίωσης του 18ου αιώνα, να διαχωρίζουν το σύγχρονο ισλαμικό κίνημα ή κατ' άλλους ισλαμικό φονταμενταλισμό, βλ. N. J. De Long-Bas, *ό.π.*, σ. 9. Πρβλ, Y. M. Choueiri, *ό.π.*, σ. 24-25. Η διάκριση του ισλαμικού φονταμενταλισμού είναι γενικά αποδεκτή και εξυπηρετεί τις ανάγκες της παρούσας εργασίας. Ωστόσο, η αυστηρή μονοθεΐα (*tawhid*) δεν είναι αποκλειστικό γνώρισμα συγκεκριμένων κινημάτων και συγκεκριμένης χρονικής περιόδου αλλά παρατηρείται γενικότερα καθ' όλη την ιστορία του Ισλάμ.

[124] Βλ. Abu Ameenah Bilal Philips, *The Fundamentals of Tawheed*, Saudi Arabia: Riyadh, 2005[2], σ. 17-18. Πρβλ. N. J. De Long-Bas, *ό.π.*, 56.

[125] Βλ. στο Κοράνιο: «Πες: Ο Θεός είναι ένας». Ο Θεός είναι αιώνιος» Ποτέ δε γέννησε και ποτέ δε γεννήθηκε». Τίποτα δεν είναι όμοιο Του» (Κοράνιο 112: 1-4).

[126] Βλ. Α. Γιαννουλάτος (αρχιεπίσκοπος Τιράνων και πάσης Αλβανίας), *ό.π.*, σ. 191-194. Γρ. Δ. Ζιάκα, *Ισλάμ: Θρησκεία και Πολιτεία*, ό.π., σ. 47-49.

[127] Βλ. στο Κοράνιο: «Τους άπιστους δεν τους σκοτώνετε εσείς, αλλά ο Θεός. Όταν ρίχνεις το ακόντιο σου, δεν το ρίχνεις εσύ, αλλά ο ίδιος ο Θεός, προκειμένου να δοκιμάσει τους πιστούς Του με δοκιμασία η οποία έχει λαμπρά αποτελέσματα. Ο Κύριος ακούει και γνωρίζει τα πάντα» (Κοράνιο 8:17). Και αλλού: «Ο Θεός έπλασε εσάς και τα χέρια των χεριών σας» (Κοράνιο 37: 96). Και αλλού: «Ο Θεός, ο οποίος δημιούργησε όλα τα όντα, επιβλέπει τα πάντα» (Κοράνιο 39:62). Και αλλού: «Καμιά συμφορά δεν χτυπά τον άνθρωπο χωρίς τη συγκατάθεση του Θεού. Ο Κύριος θα καθοδηγήσει τη καρδιά όποιου πιστεύει σε Αυτόν. Ο Θεός γνωρίζει τα πάντα» (Κοράνιο 64:11). Και αλλού:

[128] Βλ. στο Κοράνιο: «Πες τους: "ποιος σας δίνει τροφή από τον ουρανό και τη γη; Ποιος ρυθμίζει την ακοή και την όρασή σας; Ποιος δημιουργεί τη ζωή από τον θάνατο; Ποιος κυβερνά το σύμπαν;". Θα απαντήσουν: "Ο Θεός". Πες τους: "Γιατί δεν τον φοβάστε;" (Κοράνιο 10: 31). Και αλλού: «Αν τους ρωτήσεις: "Ποιος είναι ο πλάστης σας;", Θα απαντήσουν: "Ο Θεός". Γιατί λοιπόν δε μένουν σταθεροί στην αλήθεια;» (Κοράνιο 43: 87). Και αλλού: «Αν τους ρωτήσεις: "Ποιος στέλνει από τον ουρανό τη βροχή που ζωντανεύει τη νεκρωμένη γη;' θα πουν: "Ο Θεός". Πες τους: "Δόξα στον Κύριο!". Οι περισσότεροι όμως δεν καταλαβαίνουν τίποτα» (Κοράνιο 29: 63).

Συμπεριφοράς Του (*Tawhid al-Asma wa-Sifaat*)[129].[130] Βέβαια, πέραν του Κορανίου η έννοια *tawhid* εντοπίζεται αρκετά νωρίς στην ισλαμική θεολογία και φιλοσοφία (χαρακτηριστική η χρησιμοποίηση του από τους μουταζιλίτες στην προσπάθειά τους να διαφυλάξουν την πίστη τους στην ενότητα του Αλλάχ[131]).

Η πίστη στην ενότητα και τη μοναδικότητα του Θεού είναι ένα από τα κύρια χαρακτηριστικά της ισλαμικής φονταμενταλιστικής σκέψης. Η επιστροφή στον αυστηρό μονοθεϊσμό είναι το πρώτο και αναγκαιότερο βήμα για την επίτευξη μεταρρύθμισης και αναβίωσης του Ισλάμ. Αυτό φαίνεται ιδίως από τον 18^{ο} αιώνα και τη διδασκαλία του Muhammad b. ‘Abd al-Wahhab (1703-1792) στο *Kitab al-Tawhid* (*Το Βιβλίο της Ενότητας*). Παρά την κοινή πεποίθηση για τον ένα και μοναδικό Θεό στις τρεις μονοθεϊστικές θρησκείες, ο Abd al-Wahhab δίδασκε ότι ο απόλυτος μονοθεϊσμός είναι στοιχείο που συναντιέται μόνο στο Ισλάμ.[132] Η ανάγκη για διευκρίνηση της ενότητας του Θεού ήταν άμεση, καθώς κατά το 18^{ο} αιώνα είχε επικρατήσει η υιοθέτηση τελετουργιών και δοξασιών από άλλες θρησκείες, όπως η προσευχή στους αγίους και η πίστη στην ικανότητα των αγίων να πραγματοποιούν θαύματα. Οι μεταρρυθμιστές αυτής της περιόδου προέβαλλαν το επιχείρημα ότι το Ισλάμ θα μπορέσει να ανακτήσει την αρχική του ισχύ, μόνον εφόσον εξαλειφθούν οι μη ισλαμικές καινοτομίες (*bid’a*) και ο φόβος της «άγνοιας» (*jahiliyya*) και της «πολυθεϊας» (*shirk*). Ο μόνος τρόπος για να το επιτύχουν αυτό είναι η επιστροφή στις βασικές αρχές του Κορανίου και της παράδοσης του Προφήτη (*sunna*).[133] Αντίστοιχα, η ιδέα της ενότητας του Θεού είναι ιδιαιτέρως σημαντική και για τα σύγχρονα ισλαμιστικά κινήματα, για τα οποία «το Ισλάμ αποτελεί μια επαναστατική πράξη». Επομένως, υπό το πρίσμα αυτών, η έννοια αποτελεί διαδικασία μελλοντικής

---

[129] Βλ. στο Κοράνιο: «Δημιουργός των ουρανών και της γης, μας έπλασε σε ζευγάρια, όπως σε ζευγάρια έπλασε και τα ζώα. Έτσι, με αυτόν τον τρόπο, αυξάνεστε και πληθύνεστε. Τίποτα δε μοιάζει με Εκείνον· Εκείνος ακούει και βλέπει τα πάντα» (Κοράνιο 42:11).

[130] Για το ιστορικό και θεολογικό πλαίσιο των τριών αυτών κατηγοριών αλλά και περισσότερα κορανικά παραδείγματα, βλ. το πρώτο κεφάλαιο “The Categories of Tawhid” της μελέτης του Abu Ameenah Bilal Philips, *The Fundamentals of Tawheed*, ό.π., σ. 17-41.

[131] Η θεολογία των μουταζιλιτών στηριζόταν σε πέντε βασικές αρχές (*al-usul al-khamsa*), η πρώτη από τις οποίες ήταν η αρχή της ενότητας (*tawhid*) του Θεού. Κύρια μέριμνά τους ήταν να μην περιορισθεί η ουσία του Θεού στα ιδιώματά της, όπως αυτά αποδίδονται στα 99 «υπέροχα ονόματα» του Θεού (*al-asma al-husna*), μερικά εξ ‘ αυτών ο «Παντογνώστης», ο «Κυρίαρχος», ο «Ζωοποιών», ο «Ακούων», ο «Εποπτεύων». Πολλοί θεολόγοι θεωρούσαν τον Αλλάχ αντίστοιχα, ως Γνώση, Δύναμη, Ζωή και ούτω καθεξής. Οι μουταζιλίτες θεώρησαν την εισαγωγή αυτών των ιδιωμάτων ως κίνδυνο, ο οποίος πρόσθετε στοιχεία πολλαπλότητας στην ενότητα της φύσης ή ουσίας του Θεού. Επέμειναν λοιπόν στην ενότητα της φύσης του, υποστηρίζοντας ότι τα χαρακτηριστικά αυτά δεν υπήρχαν ούτε ανεξάρτητα ούτε υποστατικά, αλλά συγχωνεύτηκαν στην ενότητα της ύπαρξης του Θεού, βλ. M. Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, ό.π., σ. 48-50.

[132] N. J. De Long-Bas, *ό.π.*, 56-57.

[133] D. Zeidan, *ό.π.*, σ. 48-49.

ενοποίησης της ισλαμικής κοινότητας, γεγονός που είχε συντελεσθεί και στο παρελθόν από τον Προφήτη Μωάμεθ, ενώ παράλληλα αντιπροσωπεύει τον αγώνα του ανθρώπου και αναιρεί οποιαδήποτε κοινωνική ιεραρχία.[134]

Ο αυστηρός μονοθεϊσμός εκφράζεται απόλυτα με τον πρώτο «στύλο» του Ισλάμ,[135] της ομολογίας δηλαδή της πίστης (*shahada*). Πρόκειται για τη περίφημη αραβική φράση *la ilaha illa 'llah wa Muhammad rasulu 'llah* που σημαίνει «Δεν υπάρχει άλλη θεότητα παρά μόνον ο Αλλάχ (Θεός). Ο Μωάμεθ (είναι) ο απόστολος του Αλλάχ». Η δυναμική της περίφημης αυτής φράσης φαίνεται να αποτέλεσε χρήσιμο «εργαλείο» στο θεολογικό λόγο των κινημάτων. Η σημασία της φαίνεται να υμνείται τόσο από τον ανανεωτή της πίστης 'Abd al-Wahhab, όσο και απ' τον ριζοσπάστη Sayyid Qutb. Ο Abd al-Wahhab υμνεί τη σημασία της φράσης *la ilaha illa 'llah,* την οποία θεωρεί σημαντικότατη στη διαμόρφωση του δόγματος της αυστηρής μονοθεΐας (*tawhid*). Χρησιμοποιεί μάλιστα ορισμένα εδάφια του Κορανίου, τα οποία μπορεί να μην εμπεριέχουν αυτούσια τη φράση, την υπονοούν όμως, δηλώνοντας την αναγκαιότητα πίστης σ' έναν μόνον Θεό.[136]

Αντίστοιχα, ο Sayyid Qutb ερμήνευσε την σπουδαιότητα της ομολογίας της πίστης. Κατ' αυτόν, με τη φράση αυτή οι Άραβες συνειδητοποίησαν ότι η κυριαρχία αποδόθηκε μόνο στον Θεό και κατάλαβαν ότι η εξουσία ευρίσκεται μακριά από τους ιερείς, τους ηγέτες, τον πλούτο και τους κυβερνώντες.[137] Ακόμα, οι Άραβες αντιλήφθηκαν ότι η φράση αυτή αντιδιαστέλλει την κυριαρχία του Θεού από την κοσμική εξουσία και αποτελεί επαναστατικό μήνυμα εναντίον όλων εκείνων που σφετερίζονται την εξουσία του Θεού.[138] Ενδεικτικό της δυναμικής που παρουσιάζει η

---

[134] Βλ. Ι. Θ. Μάζης, *Γεωγραφία του Ισλαμιστικού Κινήματος στη Μέση Ανατολή*. Αθήνα: Παπαζήση, 2002, σ. 39.

[135] Για τα πέντε βασικά καθήκοντα του Ισλάμ Βλ. Γρ. Δ. Ζιάκας, *Ισλάμ: Θρησκεία και Πολιτεία*. Ό.π., σ. 76-80. Πρβλ. Α. Γιαννουλάτος (αρχιεπίσκοπος Τυράνων και πάσης Αλβανίας), *ό.π.*, σ. 245-263.

[136] Βλ. Muhammad bin Abdul-Wahhab, *Kitab at-Tauhid*, σ. 39-42. Στις σελίδες αυτές παραθέτει ορισμένους στίχους του Κορανίου, τους οποίους παράλληλα επεξηγεί, βλ ενδεικτικά «Να θυμάστε τα λόγια του Αβραάμ προς τον πατέρα του και προς τον λαό του: «Δεν έχω σχέση με τη δική σας θρησκεία». Πιστεύω μόνο στον Θεό (δεν λατρεύω κανέναν παρά μόνο τον Αλλάχ) που με έπλασε. Αυτός θα με οδηγήσει στον δρόμο της σωτηρίας». Διατύπωνε τα λόγια τούτα (δεν υπάρχει κανένας άλλος θεός παρά μόνον ο Αλλάχ), για να μείνουν αιώνια στους απογόνους του και να μετανοήσουν». (Κοράνιο 43: 26-28).

[137] Βλ. Sayyid Qutb. *Milestones*, σ. 13 «Αυτοί ήξεραν τη γλώσσα τους καλά και γνώριζαν το νόημα *Allah* (Θεός), και επίσης γνώριζαν το νόημα του *la ilaha illa 'llah* (δεν υπάρχει άλλη θεότητα παρά μόνον ο Θεός). Ήξεραν ότι *uluhiyah* σήμαινε κυριαρχία, και κατανόησαν επίσης ότι αποδίδοντας κυριαρχία μόνο στο Θεό αυτό σήμαινε ότι η εξουσία θα πρέπει να λαμβάνεται μακριά από τους ιερείς, τους ηγέτες των φυλών, τον πλούτο και τους κυβερνώντες, και θα επανέλθει στον Θεό».

[138] Βλ. Sayyid Qutb. *Milestones*, σ. 13 «Ήξεραν πολύ καλά ότι η προκήρυξη «δεν υπάρχει άλλη θεότητα παρά μόνον ο Θεός» ήταν μια πρόκληση για την κοσμική εξουσία, η οποία είχε σφετεριστεί

εν λόγω εμβληματική φράση, είναι το γεγονός ότι εμφανίζεται στις σημαίες εθνικών κρατών, όπως της Σαουδικής Αραβίας (*εικόνα 1*) και του Αφγανιστάν (*εικόνα 2*) -τα οποία χαρακτηρίζονται ως κατεξοχήν θεοκρατικά- και στις σημαίες ισλαμικών κινημάτων -τα οποία θεωρούνται από τη Δύση ως φονταμενταλιστικά-, όπως της *JI* (*εικόνα 3*) στο σημερινό Πακιστάν και της *HAMAS*[139] (*εικόνα 4*), της ισλαμιστικής οργάνωσης που δραστηριοποιείται στην Παλαιστίνη.[140]

Β) *Η εφαρμογή του ισλαμικού νόμου (shari'a), ως νόμου ολόκληρης της γης.* Η προσκόλληση στη θεολογία του αυστηρού μονοθεϊσμού (*tawhid*) είχε επιπτώσεις όχι μόνο στα ατομικά θρησκευτικά πιστεύω αλλά και στη δημόσια ζωή, τοποθετώντας το Θεό στο κέντρο της πολιτικής. Θεωρητικά, αυτό σημαίνει την αναγνώριση του Θεού ως απόλυτου κυρίαρχου και νομοθέτη της ζωής. Στην πράξη όμως σημαίνει την εκ νέου εφαρμογή του ισλαμικού νόμου (*shari'a*), ως νόμου ολόκληρης της γης. Η αποκατάσταση του Θεού στο κέντρο της μουσουλμανικής δημόσιας ζωής ήταν ουσιαστικής σημασίας για τους μεταρρυθμιστές του 18^{ου} αιώνα στην προσπάθεια τους να ανακτήσουν την εξουσία και το κύρος τους κατά τα πρότυπα των αυτοκρατοριών και των χαλιφάτων.[141] Στο Κοράνιο, το οποίο μαζί με την παράδοση του Προφήτη Μωάμεθ (*sunna*) αποτελούν τις κύριες πηγές του Ισλάμ απ' όπου αντλούν και οι φονταμενταλιστές, εντοπίζονται αρκετοί στίχοι οι οποίοι αποδεικνύουν ότι η μοναδική πηγή δικαίου πρέπει να είναι το δίκαιο του Αλλάχ, η *Shari'a*. Ο Θεός έχει την αποκλειστική εξουσία επί της γης και μόνον αυτός μπορεί

το μεγαλύτερο χαρακτηριστικό του Θεού, δηλαδή την κυριαρχία. Ήταν μια επανάσταση εναντίον όλων των τρόπων συμπεριφοράς που έχουν επινοηθεί στο πλαίσιο του σφετερισμού και ήταν μια διακήρυξη πολέμου εναντίον της αρχής, η οποία νομοθετεί νόμους που δεν επιτρέπονται από το Θεό. Δεν ήταν μυστικό στους Άραβες -οι οποίοι γνώριζαν πολύ καλά τη γλώσσα τους και γνώριζαν το πραγματικό νόημα του μηνύματος *la ilaha illa allah*- ότι η σημασία της ήταν σχετίζονταν με τις παραδόσεις τους, τους κανόνες τους και τη δύναμή τους. Έκτοτε, υποδέχθηκαν αυτή τη πρόσκληση, το επαναστατικό αυτό μήνυμα- με θυμό, και πολέμησαν με τέτοιο σθένος που είναι γνωστό σ' όλους».

[139] Η λέξη *HAMAS* είναι ακρωνύμιο της "'Harakat al-Muqawamah al-Islamiyya" ,που σημαίνει «Ισλαμικό Κίνημα Αντίστασης» και ιδρύθηκε το 1987 από Παλαιστινίους, μέλη των «Αδελφών Μουσουλμάνων» στη Γάζα.

[140] Η ομολογία της πίστης (*shahada*) προτάσσει την αυστηρή μονοθεΐα. Το σύμβολο της πίστης χρησιμοποιούνταν στις σημαίες των ουαχάμπι ήδη από τον 18^{ο} αιώνα. Η σημαία με το σύμβολο της πίστης υιοθετήθηκε στις αρχές του 19^{ου} αιώνα από τον Οίκο Saud (που διατηρούσε πάντοτε ουσιαστικές σχέσεις με τους ουαχάμπι) και αναγνωρίστηκε επίσημα στις 15 Μαρτίου 1973. Το Αφγανιστάν αλλάζει τη σημαία του στις 22 Δεκεμβρίου του 2001, προφανώς ύστερα από την πολυετή επιρροή των Ταλιμπάν στη χώρα, υιοθετώντας το σήμα και τα χρώματα της σημαίας που είχε το Αφγανιστάν κατά την περίοδο της μοναρχίας, (1930-1973) προσθέτοντας το σύμβολο της πίστεως (*shahada*). Η ομολογία της πίστης εμφανίζεται και στη σημαία της *Jamaat i-Islami*. Τέλος, στη σημαία της ισλαμικής οργάνωσης *Hamas* υπάρχει το σύμβολο της πίστεως με τη γνωστή καλλιγραφική απόδοση.

[141] N. J. De Long-Bas, *ό.π.*, σ. 8-9.

να κρίνει καταλλήλως. Για τον λόγο αυτό δίδει στην ανθρωπότητα το Κοράνιο, σύμφωνα με το οποίο θα λαμβάνονται οι αποφάσεις.[142]

Γ) *Η επιστροφή στις βασικές αρχές της πίστης, έτσι όπως αποτυπώνονται στα κείμενα του Κορανίου και τα χαντίθ, ως πηγές καθοδήγησης στην πορεία προς μια κοινωνικο-ηθική ανοικοδόμηση της κοινωνίας*. Η επιστροφή αυτή οδηγεί σ' ένα ακόμα ιδεώδες, της αξιοποίησης της μουσουλμανικής παράδοσης και του τρόπου ζωής του Μωάμεθ ο οποίος πρέπει να αποτελέσει κατ' εξοχήν παράδειγμα μίμησης για κάθε μουσουλμάνο. Συνεπώς, οι μεταρρυθμιστές της πίστης προσέδωσαν μια ανανεωμένη έμφαση στην εκ νέου μελέτη των *χαντίθ*, η οποία διέφερε αισθητά απ' αυτήν των προηγούμενων χρόνων, καθώς επικεντρωνόταν στο περιεχόμενο των ιερών κειμένων παρά στην αλυσιδωτή μετάδοσή τους (*isnad*). Παραλλήλως επικρίνονται οι εκτεταμένες πρακτικές *taqlid,*[143] καθώς οι ερμηνείες αυτές είχαν καταλήξει να θεωρούνται έγκυρες και ισοδύναμες με τα ιερά κείμενα. Κατά συνέπεια, οι φονταμενταλιστές εναντιώνονται με την πρακτική πολλών μελετητών να προσδίδουν υπερβολική έμφαση στα σχόλια προηγούμενων ερμηνευτών, υποβαθμίζοντας έτσι την απευθείας μελέτη των ιερών κειμένων. Η αντίδραση ως προς αυτήν την κατεύθυνση πηγάζει από τους μεταρρυθμιστές του 18ου αιώνα, οι οποίοι πίστευαν ότι οι ερμηνείες και τα σχόλια συχνά αντανακλούσαν περισσότερο το γεωγραφικό και πολιτικό πλαίσιο στο οποίο ήταν γραμμένα, παρά αυτό στο οποίο αρχικά αποκαλύφθηκαν τα ιερά κείμενα. Στην προσπάθεια αποφυγής οποιουδήποτε ερμηνευτικού σφάλματος, προώθησαν και εξάσκησαν την πρακτική του *ijtihad*, η χρησιμοποίηση της οποίας κατά τη γνώμη τους διαφύλαττε την πίστη.[144] Πρόκειται βέβαια για ένα γνωστό θέμα το οποίο μπορούμε να ψηλαφίσουμε και στη χριστιανική

---

[142] Βλ. στο Κοράνιο: «Πες: Ακολουθώ την ξεκάθαρη οδηγία του Κυρίου μου, την οποία εσείς διαψεύδετε. Ό,τι ζητάτε να επισπευσθεί, δεν είναι στη δική μου εξουσία. Η εξουσία ανήκει μόνο στον Θεό. Αυτός θα κάνει ολοφάνερη την αλήθεια. Και είναι έμπειρος κριτής των διενέξεων» (Κοράνιο 6: 57). Και αλλού «Μήπως δεν είδες, όσους ισχυρίζονται πως πιστεύουν σε ό,τι στάλθηκε σ' εσένα και στους προηγούμενους από σένα προφήτες, να επιδιώκουν να δικαστούν σύμφωνα με τους κανόνες εξουσίας του κακού, τους οποίους αρνήθηκαν να πιστέψουν; Ο Σατανάς όμως, προσπαθεί να τους παραπλανήσει όσο μπορεί» (Κοράνιο 4:60). Και αλλού «Δίκαζε τους σύμφωνα με το Βιβλίο (Κοράνιο) το οποίο στάλθηκε από ψηλά και μην ακολουθείς τις επιθυμίες τους, προσέχοντας καλά να μην απομακρυνθούν από μερικές εντολές που σου αποκαλύφθηκαν. Αν όμως απομακρυνθούν, να ξέρεις πως αυτό έγινε για κάποιο αμάρτημά τους, λόγω του οποίου ο Θεός θα τους τιμωρήσει. Οι περισσότεροι είναι αμαρτωλοί» (Κοράνιο 5:49).

[143] Η αραβική λέξη *taqlid* στην ισλαμική νομική ορολογία δηλώνει την υπακοή στον «δικαστή» (*mujtahid*) όσον αφορά τους θρησκευτικούς νόμους χωρίς την κατ' ανάγκη εξέταση των Γραφών, βλ. B. G. Weiss, "Ijtijad", *ER*^{2} 7, 4374-4375. Για το καθήκον, τις υποχρεώσεις και τη γνώση που πρέπει να κατέχει ένας *mujtahid* κατά τους μουσουλμάνους πρβλ. http://www.mideastweb.org/Middle-East-Encyclopedia/mujtahid.htm.

[144] Βλ. N. J. De Long-Bas, *ό.π.*, σ. 10-14. Πρβλ. Y. M. Choueiri, ό.*π.*, σ. 25.

θεολογία, όπου η διαλεκτική περί της ερμηνείας των Γραφών και της Ιεράς Παραδόσεως παραμένει ζωντανή και γίνεται εντονότερη κατά περιόδους.

Η σημασία χρησιμοποίησης της εν λόγω μεθόδου πέρα από τους μεταρρυθμιστές του 18ου αιώνα θεωρείται υψίστης σημασίας απ' όλα τα φονταμενταλιστικά κινήματα και τους εκφραστές τους. Στην πραγματικότητα δεν υπήρχε κανένα επίσημο έγγραφο για το κλείσιμο της "πύλης του *ijtihad*", της ερμηνείας δηλαδή του νόμου. Αναπόφευκτα όμως αυτό πραγματοποιήθηκε από μια πλειοψηφία ουλεμάδων, οι οποίοι πρέσβευαν ότι η εν λόγω πρακτική δεν ήταν πλέον επιτρεπτή. Ως αποτέλεσμα, καμία νομική σχολή δε δημιουργήθηκε μετά τον 9ο αιώνα. Επί της ουσίας βέβαια, ορισμένοι νομοδιδάσκαλοι προερχόμενοι κυρίως απ' τη σχολή των Χανμπαλιτών, δεν ακολούθησαν την απαγόρευση και συνέχισαν να ασκούν σιωπηρά την εν λόγω πρακτική.[145] Η ερμηνεία του ιερού νόμου (*ijtihad*)[146] στοχεύει σε δυο κύρια ζητήματα: α) στην αυθεντικότητα και β) στην ερμηνεία των ιερών κειμένων. Κατά την άσκηση του ο μελετητής δε στηρίζεται για την εξαγωγή τελικών απαντήσεων σ' άλλους μελετητές, αλλά πραγματοποιεί έναν «ανοιχτό διάλογο» μεταξύ παλαιοτέρων και νέων ερμηνειών. Αυτή η μέθοδος υιοθετείται ως επί το πλείστον για την εξέταση των *χαντίθ* και σε κάποιο βαθμό του ιστορικού εκείνου υλικού που χρησιμοποιείται για να καθοριστεί η ύπαρξη μιας «συναίνεσης» (*ijma*)[147] σε μια προηγούμενη γενιά. Αντιθέτως, δεν εφαρμόζεται στην ερμηνεία του Κορανίου, το οποίο θεωρείται αδιαμφισβήτητο και αυθεντικό κείμενο με αποτέλεσμα

---

[145] Βλ.W. M.Watt, *Islamic Fundamentalism and Modernity*, Routledge: London-New York, 1988, σ. 106.

[146] Το *ijtihad* χρησιμοποιήθηκε τις πρώτες ημέρες μετά το θάνατο του Μωάμεθ και μάλιστα θεωρήθηκε ως δικαίωμα των δικαστών. Το δικαίωμα της ερμηνείας των ιερών κειμένων έπαυσε τον 9ο αιώνα, όταν έκλεισαν «οι πύλες του *ijtihad*» με αποτέλεσμα να επέλθει η στασιμότητα του ισλαμικού νόμου. Κυριολεκτικά, *ijtihad* σημαίνει «άσκηση» ή «επίπονη προσπάθεια». Ωστόσο, όσον αφορά τη νομική της χρήση αναφέρεται στην προσπάθεια που καταβάλλουν των νομοδιδασκάλων και στην ψυχική τους εξάντληση να αντλήσουν κανόνες δικαίου βάσει αποδεικτικών στοιχείων που εμπεριέχονται σε ιερά κείμενα.

[147] Πρόκειται για τη «συμφωνία» ή «συναίνεση», η οποία είναι η τρίτη πηγή δικαίου μετά το Κοράνιο και τη Παράδοση (*Sunna*) του Προφήτη. Επί της ουσίας όμως είναι και η πιο νευραλγική καθώς αποφασίζει για τη σωστή ερμηνεία των στίχων του Κορανίου, υποδεικνύει ποιες είναι οι πιο αξιόπιστες παραδόσεις και ελέγχει τη νομιμότητα της λογικής αναλογίας (*qiyas*). Η αναζήτηση για την αρχή της «συναίνεσης» είναι μια ιδιαιτέρως επίπονη διαδικασία στο πλαίσιο της κλασικής ισλαμικής νομολογίας. Η αρχή της «συναίνεσης» έχει δεχθεί έντονη κριτική ακόμη και από σουννίτες θεωρητικούς, οι οποίοι υποστηρίζουν ότι η μόνη εξουσία προέρχεται από τον Δημιουργό. Ορισμένοι θεωρητικοί υποστηρίζουν ότι η «συναίνεση» θα μπορούσε να υπάρξει μόνο στην πρώτη περίοδο του Ισλάμ, όταν οι μουσουλμάνοι που έρχονταν σε επαφή με τον Προφήτη, οι συνθήκες απαιτούνταν για τη σύσταση πραγματικών περιπτώσεων συναίνεσης και ότι η συναίνεση είναι περισσότερο μια ιστορική δραστηριότητα. Από σιϊτικής απόψεως η «συναίνεση» μπορεί να θεωρηθεί πηγή δικαίου μόνον με ειδική άδεια, η οποία χορηγείται μόνον όταν ταυτίζεται με τις διδασκαλίες του ιμάμη, βλ. σχετικά B. G. Weiss, "Ijma", *ER*^{2} 7, 4372-4373. Πρβλ. D. Urvoy & Urvoy M.-Th., *Ισλάμ: Λέξεις. Έννοιες, Σύμβολα* (μετάφραση από τη γαλλική, Μαρία Μαλαφέκα), Αθήνα: Κέδρος, 2004, σ. 155.

να μη χρειάζεται η συγκεκριμένη ερμηνευτική διαδικασία.[148] Αντίστοιχο θέμα στο μουσουλμανικό κόσμο αναδύεται από την αναβίωση της πρακτικής της «λογικής αναλογίας» (*qiyas*), που θεωρείται ως η τέταρτη πηγή ισλαμικής νομολογίας (*usul al fiqh*), μετά το Κοράνιο, τη σούννα του Προφήτη, και την «συναίνεση» (*ijma*). Πρόκειται γι' ένα συλλογισμό ο οποίος αρχίζει από μια γνωστή παραδοσιακή πηγή ώστε να καταλήξει σε μια άγνωστη περίπτωση για την οποία αναζητείται μια λύση.[149]

Αξιοπερίεργο είναι το γεγονός, ότι το άνοιγμα των πυλών του *ijtihad*» δε θεωρείται ζητούμενο μόνο των ισλαμικών φονταμενταλιστικών κινημάτων αλλά ταυτόχρονα αποτελεί διακαή πόθο αρκετών εκσυγχρονιστών και λογίων του Ισλάμ, οι οποίοι σε συζητήσεις περί ανθρωπίνων δικαιωμάτων επιδιώκουν τη μεταρρύθμισή του. Χαρακτηριστικό είναι το παράδειγμα του καθηγητή Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων Abdullahi A. An-Naim (1946-), ενός από τους κυριότερους υποστηρικτές της άσκησης του *ijtihad* στον ισλαμικό κόσμο. Ο An-Naim υποστηρίζει ότι ο θεσμικός χωρισμός του Ισλάμ από το κράτος είναι απαραίτητος για τον ισλαμικό νόμο (*shari'a*), καθώς μόνον έτσι θα μπορέσει να διαδραματίσει θετικό και διαφωτιστικό ρόλο στον βίο της ισλαμικής κοινότητας.[150] Κατ' αυτόν, για την αναζωογόνηση του ισλαμικού νόμου θεωρείται απαραίτητη η πρακτική της «συναίνεσης» (*ijma*) και του *ijtihad*, τα οποία αποτελούν δύο χρήσιμα εργαλεία που μπορούν να αποτελέσουν τη βάση για μια πιο δυναμική και δημιουργική ανάπτυξη του ισλαμικού νόμου στο παρόν αλλά και στο μέλλον.[151] Ιδιαίτερα εύστοχο, όσον αφορά τη συγκεκριμένη προβληματική περί εφαρμογής του *ijtihad* είναι το σχόλιο του Montgomery Watt, ο οποίος αναφέρει ότι «ακόμη και αν ανοίξει "η πύλη του *ijtihad*" δεν είναι καθόλου σαφές με ποιο τρόπο θα προχωρήσουν οι μεταρρυθμίσεις».[152]

---

[148] Βλ. B. G. Weiss, "Ijtijad", *ό.π.*, 4373-4375.

[149] Βλ. D. Urvoy & Urvoy M.-Th., *ό.π.*, σ. 97-98. Η λογική αναλογία ως μέθοδος είναι καθολικώς αποδεκτή από τους σουννίτες. Αντιθέτως, στο δωδεκαδικό σιΐτικό Ισλάμ υιοθετούνται ορισμένες πιο ορθολογικές λειτουργίες, οι οποίες περιγράφονται με τον όρο *aql* (αιτία) βλ. σχετικά B. G. Weiss, "Ijtijad", *ό.π.*, 4374.

[150] Για τον An-Na'im για τη μεταρρύθμιση της ισλαμικής κοινότητας το ιδανικότερο θα ήταν ο διαχωρισμός του Ισλάμ απ' το κράτος. Υποστηρίζει δηλαδή την οικοδόμηση ενός «ουδέτερου» κράτους (*neutrality state*). Ακόμα και ο ίδιος όμως πιστεύει πως θα ήταν αδύνατον να διαχωριστεί το Ισλάμ από την πολιτική, σημειώνοντας πως κάτι τέτοιο εκτός του ότι είναι αδύνατον δεν θα το ήθελε κανείς, βλ σχετικά A. An-Na'im, A theory of Islam, state and society, in K. Vogt, L. Larsen & Ch. Moe (eds.), *New directions in Islamic thought: exploring reform and Muslim tradition*, London: Tauris, 2009, σελ. 145-161.

[151] Βλ. A. An-Na'im, *ό.π.*, σ. 152-154.

[152] W. M.Watt, *Islamic Fundamentalism and Modernity*, ό.π., σ. 107. Ο Watt μάλιστα στην ίδια σελίδα παραθέτει τον προβληματισμό του πολιτικού φιλόσοφου Fazlur Rahman Malik, σύμφωνα με τον οποίο: «είναι σαν ειρωνεία να αντιπαραθέτουμε τους λεγόμενους μουσουλμάνους φονταμενταλιστές εναντίον των μουσουλμάνων εκσυγχρονιστών, δεδομένου ότι, μέχρι στιγμής όπως ισχυρίζονται, οι μουσουλμάνοι εκσυγχρονιστές λένε ακριβώς το ίδιο πράγμα με αυτό που

Δ) *Η τέλεση «ιερού αγώνα»* (*jihad*). Για να αντιμετωπίσει η ισλαμική κοινότητα την περίοδο «άγνοιας» (*jahiliyya*) εφαρμόζεται από μια «εκλεκτή ομάδα» (*tali'a*), η πρακτική της αυτοεξορίας-μετοίκησης (*hijra*), η οποία ολοκληρώνεται με την πραγματοποίηση «ιερού αγώνα» (*jihad*) εναντίον απίστων και πολυθεϊστών. Η πράξη αυτή διεξάγεται κατά τα πρότυπα της αντίστοιχης μετοίκησης του Μωάμεθ από τη Μέκκα στη Μεδίνα το 662 και της επιστροφής αυτού στη Μέκκα για να καταπολεμήσει την άγνοια και την πολυθεΐα. Κάθε μουσουλμάνος δηλαδή οφείλει να διακόψει οποιαδήποτε σχέση μ' αυτή την κοινωνία και να πραγματοποιήσει *εγίρα*. Καλείται λοιπόν να αποσυρθεί απ' την κοινωνία της άγνοιας, ώστε να ανακαλύψει εκ νέου τη γνησιότητα της πίστης. Οι ιδέες της μετοίκησης και του ιερού αγώνα φαίνεται πως αναβίωσαν με το σύγχρονο ισλαμικό κίνημα, ύστερα απ' τις διδασκαλίες του Abu al-Mawdudi (1903-1979) και του Sayyid Qutb (1906-1966).[153] Η *εγίρα*-μετοίκηση επισφραγίζεται με την μετέπειτα πραγματοποίηση «ιερού αγώνα» (*jihad*) έναντι απίστων και πολυθεϊστών, ίσως της πιο αμφιλεγόμενης πράξης στην ιστορία των θρησκειών, προσδίδοντας βίαιο και μαχητικό χαρακτήρα στο Ισλάμ. Είναι γνωστό ότι ο «ιερός αγώνας», ως μέρος της μουσουλμανικής παράδοσης, αποτελεί απτή πραγματικότητα εκ της συστάσεως του Ισλάμ και νομιμοποιείται μέσω του Κορανίου και της *sunna* του Προφήτη. Άλλωστε το Κοράνιο υποδεικνύει στους μουσουλμάνους να πολεμούν απίστους (*kafirun*) και πολυθεϊστές (*mushrikun*)[154]

υποστηρίζουν οι μουσουλμάνοι φονταμενταλιστές, ότι οι μουσουλμάνοι πρέπει να επιστρέψουν στις αρχικές και οριστικές πηγές του Ισλάμ και να ασκήσουν την πρακτική του *ijtihad* υπ' αυτή τη βάση. Για το ρόλο της *ijtihad* στην προσπάθεια επίτευξης σύγχρονων νομικών μεταρρυθμίσεων εντός του μουσουλμανικού κόσμου βλ. R. A. Codd, "A Critical Analysis of the Role of Ijtihad in Legal Reforms in the Muslim World", *ALQ* 14: 2 (1999), 112-131, ιδιαίτερα εδώ 121-127.

[153] Το συγκεκριμένο γνώρισμα παρατίθεται ως κύριο χαρακτηριστικό των κινημάτων αναβίωσης από τον Y. M. Choueiri, *ό.π.,* σ. 25. Πρβλ. την ενότητα *Jihad in History* στο R. Peters, "Jihad", *ER*^{2} 7, 4919. Η ιστορία αυτής της πράξης είναι μακρά και όχι ένα φαινόμενο που εντοπίζεται μόνο στα σύγχρονα ισλαμιστικά κινήματα. Πρβλ. Κ. Πάτελος, *Το Σύγχρονο Ισλάμ: Η Συνάντηση με τη Δύση. Μια ιστορική και πολιτική προσέγγιση*, ό.π., σ. 224-225.

[154] Πρόκειται για τους στίχους του Κορανίου που χαρακτηρίζονται ως «εδάφια της σπάθης» (*sword verses*). Πιο συγκεκριμένα μεταξύ άλλων αναφέρεται στο Κοράνιο: «Όταν όμως περάσουν οι τέσσερις ιεροί μήνες, τότε σκοτώστε τους πολυθεϊστές όπου κι αν τους συναντήσετε· υποδουλώστε τους πολιορκώντας τους και στήνοντάς τους ενέδρες. Αν μετανοήσουν, αν τηρήσουν τους τύπους της προσευχής και αν προσφέρουν ελεημοσύνη, αφήστε τους ελεύθερους, καθώς ο Θεός είναι μεγαλόψυχος και ελεήμων» (Κοράνιο 9:5). Και αλλού: ««Να πολεμάτε εναντίον όποιου δεν πιστεύει στον Θεό και στην Έσχατη Μέρα, καθώς και εναντίον όποιου δε θεωρεί αθέμιτο ό,τι ο Θεός και ο Απόστολός του απαγόρευσαν. Να πολεμάτε, επίσης, εναντίον των Εβραίων και των Χριστιανών, οι οποίοι δεν πρεσβεύουν την πίστη της αλήθειας. Να πολεμάτε εναντίον τους, έως ότου όλοι πληρώσουν το φόβο υποτέλειας και ταπεινωθούν» (Κοράνιο 9:29). Και αλλού: «Πιστοί, να πολεμάτε τους απίστους οι οποίοι έρχονται σ' επαφή μαζί σας και να τους υποδέχεστε σκληρά. Να ξέρετε πως ο Κύριος είναι μαζί όσους Τον φοβούνται» (Κοράνιο 9:123). Και αλλού, αναφέρεται να πολεμούν εναντίον οποιουδήποτε πειρασμού: «Να πολεμάτε έως ότου απομακρυνθεί από εσάς ο κίνδυνος του πειρασμού, και έως ότου δε θα υπάρχει άλλη λατρεία παρά μόνο του ενός Θεού. Αν οι εχθροί σταματήσουν τις πράξεις τους, τότε να σταματήσουν οι εχθροπραξίες, εκτός κι αν πρόκειται για

Η έννοια του «ιερού αγώνα» είναι κύριο γνώρισμα της μουσουλμανικής πίστης. Το Κοράνιο κάνει εκτενείς αναφορές στο μεγάλο «ιερό αγώνα» (*al-jihad al-akbar*) κατά των προσωπικών μας και άλλων παθών και στο μικρό «ιερό αγώνα» (*al-jihad al-asghar*) το οποίο εκλαμβάνεται με την έννοια του ιερώς αγωνίζεσθαι. Η λέξη *jihad* (εκ του ρήματος *jahada* που σημαίνει «αγωνίζομαι» και κυριολεκτικά δηλώνει τον «αγώνα», την «προσπάθεια», την «πράξη προσπάθειας») συνοδεύεται στο Κοράνιο από τις φράσεις «στο μονοπάτι του Θεού» και «με τον πλούτο σας και τον εαυτό σας» και κατανοείται από τους μουσουλμάνους ως ένας ευρύτερος αγώνας για τη μεταστροφή τόσο κάθε μουσουλμάνου, όσο και ολόκληρης της κοινωνίας.[155] Ο Νοτιοαφρικανός μουσουλμάνους Farid Esack, πολυγραφότατος σε θέματα Κορανίου, διακρίνει τα χωρία του Κορανίου που εμπεριέχουν τη λέξη αυτή. Άλλα απ' αυτά αναφέρονται στην άμυνα κατά τη διάρκεια ενός πολέμου[156], άλλα στο στοχαστικό πνευματικό αγώνα,[157] ενώ τέλος άλλα αναφέρονται στη προτροπή προς τους πιστούς[158]. Κατ' αυτόν ο «ιερός αγώνας» εκλαμβάνεται από τους μουσουλμάνους ως απελευθερωτικός αγώνας, απώτερος στόχος του οποίου είναι η επιβολή της δικαιοσύνης και μάλιστα σύμφωνα με σύγχρονους μουσουλμάνους

άδικους» (Κοράνιο 2:193). Αξίζει να σημειωθεί ότι, η λέξη *mushrikun* συχνά κατά την ελληνική της μεταγραφή σε πολλές μεταφράσεις του Κορανίου (συμπεριλαμβανομένης και αυτής που χρησιμοποιείται στην παρούσα εργασία) αποδίδεται ως «ειδωλολάτρες». Ωστόσο βάσει των αραβοϊσλαμικών συμφραζομένων η απόδοση της λέξης *mushrikun* ως «πολυθεϊστές» θεωρείται ορθότερη.

[155] R. Peters, *ό.π.,* 4917-4918.

[156] Βλ. στο Κοράνιο: «Εξαίρεση αποτελούν όσοι ανάμεσά τους καταφύγουν στους δικούς σας συμμάχους και ζητήσουν κοντά τους άσυλο· εξαιρούνται, ακόμη, όσοι εξαναγκάζονται να πολεμήσουν εσάς και την ίδια σας τη φυλή. Αν ο Θεός ήθελε, θα τους έδινε υπεροχή απέναντί σας και πάντοτε θα σας πολεμούσαν. Αν σταματήσουν να παίρνουν τα όπλα εναντίον σας κι αν σας προτείνουν ειρήνη, ο Θεός απαγορεύει σ' εσάς τον πόλεμο μαζί τους» (Κοράνιο 4:90). Και αλλού: «Μην υποχωρείς στους απίστους, αλλά πολέμησέ τους γενναία, μαζί με τούτο το Βιβλίο» (Κοράνιο 25:52). Και αλλού: «Είτε εκστρατεύετε με ελαφρύ είτε με βαρύ οπλισμό, να πολεμάτε για την πίστη σας θυσιάζοντας την περιουσία σας και τους ίδιους τους εαυτούς σας. Αυτό θα είναι για εσάς πιο ωφέλιμο, αν το καταλάβετε» (Κοράνιο 9:41).

[157] Βλ. στο Κοράνιο: «Να μάχεστε για τον Θεό· αυτό είναι δίκαιο. Ο Θεός σας επέλεξε. Τίποτα το ακατόρθωτο δεν υπάρχει στη δική σας θρησκεία, στη θρησκεία του προπάτορά σας, του Αβραάμ, σύμφωνα με την οποία σας ονόμασε μουσουλμάνου, και πριν και τώρα στο Βιβλίο τούτο, για να είναι ο Απόστολος μάρτυρας για εσάς και εσείς μάρτυρες για τους υπόλοιπους ανθρώπους. Να τηρείτε, λοιπόν, τους τύπους της προσευχής, να προσφέρετε ελεημοσύνη και να είστε προσκολλημένοι στον Θεό. Αυτός είναι ο προστάτης σας, προστάτης και ευεργέτης» (Κοράνιο 22:78). Και αλλού: «Όποιος πολεμά για την πίστη του, πολεμά για τον εαυτό του, εφόσον ο Θεός δεν έχει την ανάγκη κανενός (Κοράνιο 29:6).

[158] Βλ. στο Κοράνιο: «Συστήσαμε στον άνθρωπο τον σεβασμό στους γονείς του. Αν, όμως, οι γονείς σου σού προτείνουν να Μας εξομοιώσεις με τα όντα για τα οποία δεν έχεις καμία γνώση, μην τους υπακούσεις. Όλοι θα επιστρέψετε κοντά Μας και τότε θα αφηγηθούμε Εμείς τις πράξεις του καθενός» (Κοράνιο 29:8). Και αλλού: «Αν σε εξαναγκάσουν να Μου αποδώσεις κάτι που δεν ξέρεις, μην υπακούσεις. Να είσαι ευγενικός προς αυτούς μέσα στον κόσμο τούτο και ακολουθείς τον δρόμο που οδηγεί σε Μένα» (Κοράνιο 31:15).

νομοδιδασκάλους, η δικαιοσύνη μπορεί να υπάρξει μόνο μέσα από την ίδρυση ισλαμικής κυβέρνησης.[159]

Παρόλα αυτά, η δυτική βιβλιογραφία προσλαμβάνει εσφαλμένα πολλές φορές τον «ιερό αγώνα», διακρίνοντάς τον κυρίως σε δύο μορφές. Πρώτον, στον εσωτερικό «ιερό αγώνα», ο οποίος πραγματοποιείται εντός της ισλαμικής κοινότητας εναντίον των ηγετών με σκοπό την επίτευξη ορθής διακυβέρνησης στον «οίκο του Ισλάμ» και δεύτερον, στον εξωτερικό «ιερό αγώνα», ο οποίος πραγματοποιείται κατά των μη μουσουλμάνων ηγεμόνων. Οι μορφές αυτές του «ιερού αγώνα» συχνά αποδίδονται ως ισλαμικός φονταμενταλισμός. Ωστόσο, τέτοιου είδους θεωρήσεις απορρίπτουν το πνευματικό και θεολογικό υπόβαθρο του νοήματος του «ιερού αγώνα».[160]

Ο «ιερός αγώνας» λοιπόν δεν είναι μόνον ένας πόλεμος, είναι μια θρησκευτική υποχρέωση. Σύμφωνα με τον ισλαμικό νόμο, η διεξαγωγή πολέμου είναι νόμιμη σε τέσσερις περιπτώσεις: εναντίον απίστων, αποστατών, ανταρτών και ληστών. Εξ' αυτών, μόνον ο πόλεμος εναντίον των απίστων και των αποστατών θεωρούνται εκφράσεις «ιερού αγώνα». Για την υποχρέωση του «ιερού αγώνα», οι μουσουλμάνοι νομοδιδάσκαλοι πραγματοποιούν διάκριση μεταξύ επιθετικού και αμυντικού πολέμου. Όσον αφορά τον επιθετικό «ιερό αγώνα», αυτός αποτελεί υποχρέωση της ισλαμικής κοινότητας στο σύνολό της, και ως εκ τούτου γίνεται να χρησιμοποιηθούν εθελοντές και επαγγελματίες. Όσον αφορά τον αμυντικό πόλεμο, αυτός είναι υποχρέωση για κάθε αρτιμελές άτομο.[161] Ο «ιερός αγώνας» πέρα από τον προσωπικό χαρακτήρα που έχει, είναι μια συλλογική υποχρέωση για τους μουσουλμάνους. Μετά την περίοδο των κατακτήσεων η ιδέα του «ιερού αγώνα» παρέμεινε με σκοπό τη προφύλαξη του μουσουλμανικού εδάφους από τους εχθρούς. Οι αποθανόντες τη διάρκεια ενός «ιερού αγώνα» αποκαλούνται μάρτυρες (*shuhada*).[162]

Όπως αναλύει ο πολιτικός επιστήμονας Κωνσταντίνος Πάτελος, η πράξη του «ιερού αγώνα» πρέπει να ερμηνευθεί υπό το πρίσμα του συστήματος της αραβικής προστασίας. Αυτού του είδους η προστασία συνεχίστηκε με την ίδρυση της *umma*. Η παρεχόμενη από την *umma* προστασία θεωρούταν ως «προστασία του Θεού και του Προφήτη Του». Συγκεκριμένα, απαγορεύονταν οι επιδρομές και οι λαφυραγωγίες

[159] F. Esack, *The Quran*, Oxford: Oneworld, 2009, σ. 216-217.

[160] Βλ. M. Noor, "The Doctrine of Jihad: An Introduction", *Journal of Law and Religion* 3:2 (1985), 395-397.

[161] Βλ. B. Lewis, *The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror*. London: Phoenix, 2004, σ. 26-27.

[162] Βλ. R. Peters, *ό.π.*, 4918.

εναντίον της ισλαμικής κοινότητας. Αντιθέτως, επιτρέπονταν οι εχθροπραξίες κατά των απίστων αντιπάλων τους, οι οποίες πραγματοποιούνταν «εις την οδό του Θεού». Επομένως, μετά από κάθε μάχη η ισλαμική κοινότητα εξέρχεται ισχυρότερη.[163] Με τη μετοίκηση του Μωάμεθ και των ακολούθων του στη Μεδίνα τίθεται σε εφαρμογή μια συμφωνία με βασικούς όρους τη φιλοξενία, την παροχή προστασίας και στέγης, την αδελφοποίηση και την κοινοκτημοσύνη των υποστηρικτών και των συντρόφων του. Κατ' αυτόν τον τρόπο, ο Μωάμεθ στο πλαίσιο της υπέρβασης του φυλετικού συστήματος, αντικατέστησε το θεσμό συγγένειας εξ' αίματος με το νέο θεσμό συγγένειας εκ πίστεως, κατά την οποία οι πιστοί είναι όλοι αδέλφια.[164] Σε αντίθεση λοιπόν με την αντιμετώπιση των πιστών ως αδέλφια, οι πολυθεϊστές θεωρούνταν ως άπιστοι και κατ' επέκταση ως εχθροί. Όπως προαναφέραμε μάλιστα εντός του Κορανίου είναι αρκετά αυτά τα χωρία που υποδεικνύουν στους μουσουλμάνους να πραγματοποιήσουν ιερό αγώνα εις βάρος αυτών. Πρόκειται για χωρία που γράφτηκαν κατά τη περίοδο του Μωάμεθ στη Μεδίνα και καλούν για την πραγματοποίηση «μικρού ιερού αγώνα» εναντίον των απίστων (ενώ απ' την άλλη, έχουμε τα χωρία που γράφτηκαν στη Μέκκα και αφορούν τον «μεγάλο ιερό αγώνα». Πρόκειται για έναν διαχωρισμό ο οποίος είναι αποδεκτός και εντός του μουσουλμανικού κόσμου).[165]

Έκτοτε, κατά την εποχή των μεγάλων δυναστειών (Ομαγιάδων-Αββασιδών) ο κόσμος χωρίζεται σε δυο περιοχές, τον «*οίκο της απιστίας*» (*dar al-kufr*) ή *«οίκο του πολέμου»* (*dar al-harb*) και τον «*οίκο του Ισλάμ*» (*dar al-Islam*). Βέβαια, στο Κοράνιο δεν εντοπίζεται η έννοια ο «οίκος του Ισλάμ» (*dar al-Islam*) και ούτε η έννοια ο «οίκος του πολέμου». Ωστόσο, εντοπίζεται δύο φορές ο όρος «οίκος της ειρήνης» (*dar al-salam*), ο οποίος κατανοήθηκε ως ο «οίκος του Ισλάμ» (*dar al-Islam*)[166].[167]

---

[163] Κ. Πάτελος, *Η Πολιτική Εξέλιξη του Ισλάμ*, ό.π., σ. 50.

[164] Χ. Μπαντάουη, *Εισαγωγή στην Ιστορία του Ισλαμικού κόσμου*. Θεσσαλονίκη: Βάνιας, 2003, σ. 136.

[165] Βλ. υποσημείωση 154 στην οποία παρατίθενται τα τέσσερα κορανικά εδάφια στα οποία αναφέρομαι στη συγκεκριμένη περίπτωση και περιγράφονται συχνά από τη δυτική βιβλιογραφία ως «εδάφια της σπάθης» (*sword verses*). Πολλές φορές μάλιστα η ερμηνεία αυτών των στίχων από ορισμένους δυτικούς μελετητές παρουσιάζει τον Μωάμεθ να θέτει ένα δίλλημα στις αραβικές φυλές και κατ' επέκταση σ ολόκληρο τον κόσμο, βλ. Η. Νικολακάκη, *Τζιχάντ: Ο Ιερός Πόλεμος του Ισλάμ. Σύστασι, Καθιέρωσι, Σύγχρονες εφαρμογές του*. Θεσσαλονίκη: Κυρομάνος, 2003[3],σ. 69-73. Κατά τον Νικολακάκη λοιπόν ο Μωάμεθ όχι μόνο μέσω του Κορανίου (συγκεκριμένα Κορ 9:1-2,5) αλλά και μέσω των πράξεών του θέτει στους νομάδες της Αραβίας το δίλλημα: Ισλάμ ή ξίφος, καθώς το 631 δίδει στους Άραβες ειδωλολάτρες προθεσμία τεσσάρων μηνών να διαλέξουν αν θα γίνονταν μουσουλμάνοι ή αν θα σκοτώνονταν.

[166] Βλ στο Κοράνιο: *«ο Θεός προσκαλεί τους πάντες στον δρόμο της ειρήνης και κατευθύνει όποιον Εκείνος θέλει στον δρόμο της σωτηρίας»* (Κοράνιο 10:25). Και αλλού: «Ο οίκος της ειρήνης»

Για τον Μωάμεθ και την ισλαμική κοινότητα λοιπόν, αντίπαλοι είναι οι άπιστοι και οι πολυθεϊστές. Η διάκριση του κόσμου σε «οίκο του Ισλάμ» και «οίκο του πολέμου» φαίνεται να μην πραγματοποιείται ευθέως στο Κοράνιο, αλλά ούτε και στη *sunna*.[168]

(Παράδεισος) περιμένει κοντά στον Κύριο. Ο Κύριος, για να ανταμείψει τα έργα τους, θα είναι ο προστάτης τους (Κοράνιο 6:127).

[167] Η νομική σχολή των σαφιϊτών έθεσε μια τρίτη κατηγορία, τον «οίκο της συνθήκης» (*dar al-sulh*). Στην αραβική γλώσσα *sulh* σημαίνει ειρήνη. Πρόκειται για μια περιοχή της οποίας οι κυβερνώντες έχουν συνάψει ανακωχή με μια μουσουλμανική κυβέρνηση βλ. σχετικά J. Esposito, *Unholy War: Terror in the Name of Islam*, ό.π., σ. 35. Η σύναψη ειρήνης με ορισμένους λαούς επιβεβαιώνεται και από το Κοράνιο. Σύμφωνα μ' αυτό ορισμένοι τυγχάνουν διαφορετικής αντιμετώπισης από τους μουσουλμάνους. Βλ. σχετικά, «εξαίρεση αποτελούν όσοι ανάμεσά τους καταφύγουν στους δικούς σας συμμάχους και ζητήσουν κοντά τους άσυλο · εξαιρούνται, ακόμη, όσοι εξαναγκάζονται να πολεμήσουν εσάς και την ίδια σας τη φυλή. Αν ο Θεός ήθελε, θα τους έδινε υπεροχή απέναντί σας και πάντοτε θα σας πολεμούσαν. Αν σταματήσουν να παίρνουν τα όπλα εναντίον σας κι αν σας προτείνουν ειρήνη, ο Θεός απαγορεύει σ' εσάς τον πόλεμο μαζί τους» (Κοράνιο 4:90). Και αλλού: «αν κλίνουν προς τη μεριά της ειρήνης δεχτείτε την και έχετε εμπιστοσύνη στον Θεό, ο Οποίος ακούει και γνωρίζει τα πάντα» (Κοράνιο 6:81).

[168] Και δεν είναι σαφής διότι προκύπτει από συγκεκριμένες μεταφράσεις ορισμένων *χαντίθ*. Χαρακτηριστικό παράδειγμα τέτοιας διακρίσεως, το οποίο μάλιστα αναπαράγεται ευρέως από ορισμένες ηλεκτρονικές πηγές του ισλαμικού κόσμου είναι το εξής χαντίθ, αφηγούμενο εκ του Sulaiman b. Buraid: «όταν ο Αγγελιοφόρος του Αλλάχ (ειρήνη σ' αυτόν), όρισε κάποιον ως ηγέτη ενός στρατού, ή αποσπάσματος θα προτρέπει να φοβούνται τον Αλλάχ και να είναι καλοί με τους μουσουλμάνους που είναι μαζί τους. Αυτός θα λέει: Πολεμήστε στο όνομα του Αλλάχ και τον δρόμο προς τον Θεό. Πολεμήστε εναντίον εκείνων που δε πιστεύουν στον Αλλάχ. Κάνετε ιερό πόλεμο, να μην καταχρώνται τα λάφυρα, να μην παραβιάζετε τις δεσμεύσεις σας, να μην ακρωτηριάζετε τα νεκρά σώματα, να μην σκοτώνετε τα παιδιά. Όταν συναντάτε τους εχθρούς σας που είναι πολυθεϊστές, προσκαλέστε τους σε τρία μαθήματα. Αν ανταποκριθούν σε καθένα απ' αυτά δεχτείτε τους και επιφυλαχτείτε να μην τους κάνετε κάποιο κακό. Προσκαλέστε τους να αποδεχτούν το Ισλάμ. Αν ανταποκριθούν δεχτείτε τους και απέχετε από την καταπολέμηση εις βάρος τους. Στη συνέχεια προσκαλέστε αυτούς να μεταναστεύσουν από τη γη τους στον οίκο του Ισλάμ και πληροφορήστε τους, ότι αν το πραγματοποιήσουν, θα έχουν όλα τα προνόμια και τις υποχρεώσεις των αυτο-εξόριστων (*muhajirun*). Αν αυτοί αρνηθούν να μεταναστεύσουν, να τους πείτε ότι θα έχουν το καθεστώς των μουσουλμάνων Βεδουίνων και θα υπόκεινται στις εντολές του Αλλάχ, όπως άλλοι μουσουλμάνοι, αλλά δε θα πάρουν κανένα μερίδιο από τα λάφυρα του πολέμου, εκτός αν στην πραγματικότητα μάχονται με τους μουσουλμάνους (εναντίων των απίστων). Αν αυτοί αρνούνται να αποδεχτούν το Ισλάμ, ζητήστε απ' αυτούς να πληρώσουν φόρο (*jizya*). Αν συμφωνήσουν να πληρώσουν το φόρο, να τους αποδεχτείτε και να κρατήσετε μακριά τα χέρια σας. Αν αυτοί αρνηθούν να πληρώσουν φόρο, ζητήστε τη βοήθεια του Αλλάχ για να τους πολεμήσετε…..» βλ. Sahih Bukhari. *Sunan*.Βιβλίο 19: Kitab Al-Jihad wa'l-Siyar (*Το βιβλίο του ιερού αγώνα και της εκστρατείας*) 4294. Αφηγηθέν από τον *Sulaiman b. Buraid*. Διαθέσιμο στο http://www.muslimaccess.com/sunnah/hadeeth/muslim/019.html. Ωστόσο, σύμφωνα με μεταφράσεις ορισμένων ηλεκτρονικών πηγών το συγκεκριμένο *χαντίθ* αποδίδεται ως «….αν συναντήσετε τους άπιστους εχθρούς σας, προσκαλέστε τους σ' ένα από τα τρία, και αν αυτοί αποδεχτούν την προσφορά σας δε θα τους πολεμήσετε περαιτέρω. Προσκαλέστε τους στο Ισλάμ και αν αυτοί δεχτούν ζητήστε τους να μετακινηθούν από τον «οίκο των απίστων» στον «οίκο του Ισλάμ». Πληροφορήστε τους εάν το πραγματοποιήσουν τότε θα πάρουν αντίστοιχο δρόμο μ' εκείνο των «αυτοεξορίστων» (*muhajireen*). Αν κινηθούν στον «οίκο των αυτοεξορίστων» θα είναι εκλεκτοί γι' αυτό, διαφορετικά θα είναι σαν τους μουσουλμάνους Βεδουίνους που ζουν έξω από τον «οίκο του Ισλάμ,….» βλ. χαρακτηριστικά χ.σ., *Clarifying the meaning of Dar al-Kufr & Dar al-Islam*. (2007). Διαθέσιμο στο http://www.khilafah.com/index.php/the-khilafah/foreign-policy/225-clarifying-the-meaning-of-dar-al-kufr-a-dar-al-islam [Πρόσβαση 30/11/12]. Ως *muhajirun* αναφέρονται ο Προφήτης Μωάμεθ και οι σύντροφοι που πραγματοποίησαν «*εγίρα»* (αυτοεξορία), από τη Μέκκα στη Μέδίνα. Η διαφορά έγκειται στο γεγονός ότι η γη στην οποία ζουν οι άπιστοι χαρακτηρίζεται ως η «γη των απίστων» (*dar al-kufr*). Σύμφωνα με το ίδιο άρθρο ο «οίκος του πολέμου» διακρίνεται στον «πραγματικό οίκο του πολέμου» (*dar al-harb fi'lan*) που είναι το Ισραήλ, το οποίο κατέχει ισλαμική γη και στον «εν δυνάμει οίκο του πολέμου» (*dar al-harb hukman*), τα κράτη δηλαδή που δεν κατέχουν ισλαμική γη ή δεν διεκδικούν μέσω πολέμου ισλαμικά εδάφη.

Παρόλα αυτά η διάκριση τούτη έχει επικρατήσει. Ως «οίκος του Ισλάμ» εκλαμβάνεται η περιοχή όπου εφαρμόζεται ο ισλαμικός νόμος. Όλος ο υπόλοιπος κόσμος κατά τους ισλαμιστές είναι ο «οίκος πολέμου». Όταν οι ηγέτες του «οίκου του πολέμου» ασπάζονται το Ισλάμ και επικρατεί ο ισλαμικός νόμος, η περιοχή τότε γίνεται «οίκος του Ισλάμ». Αντιθέτως, όταν ο ισλαμικός νόμος αντικαθίσταται, η περιοχή μετατρέπεται σε «οίκο πολέμου».[169] Αποτέλεσμα της μη κορανικής διάκρισης είναι να δημιουργούνται κατεξοχήν προβλήματα εντός των ίδιων των ισλαμικών κρατών χάριν των εκάστοτε πολιτικών ανταγωνισμών.

Όταν ο ισλαμικός νόμος δεν εφαρμόζεται στις ισλαμικές χώρες, οι κοινωνίες αυτές περιέρχονται σε περίοδο «άγνοιας». Σύμφωνα μάλιστα με τη σύγχρονη φονταμενταλιστική θεώρηση, η οποία ως επί το πλείστον πηγάζει από τις διδασκαλίες του Αιγύπτιου καθηγητή και «πατέρα του ισλαμικού ριζοσπαστισμού» Sayyid Qutb (1906-1966), όλες οι ισλαμικές κοινωνίες χαρακτηρίζονται απ' ένα συνδυασμό «άγνοιας» και «απιστίας», ο οποίος οφείλεται κυρίως στο γεγονός ότι πολλοί μουσουλμάνοι «μολύνονται» από την εκκοσμίκευση. Στο *Ma'alim fi-l-Tariq* (*Milestones*, 1964), ένα από τα τελευταία και ριζοσπαστικότερα έργα του, διακρίνει πλήρως τον κόσμο σε «οίκο του Ισλάμ» και «οίκο του πολέμου». Σύμφωνα μ' αυτόν, «οίκος του Ισλάμ» είναι μόνον η περιοχή στην οποία ιδρύεται ισλαμικό κράτος και εφαρμόζεται ο ισλαμικός νόμος. Ο υπόλοιπος κόσμος είναι «οίκος του πολέμου».[170] Συμπληρώνει δε μάλιστα πως οι σχέσεις που μπορούν να έχουν οι μουσουλμάνοι με τον «οίκο του πολέμου», είναι είτε ειρήνη είτε πόλεμος. Αλλά ακόμα και σε περίπτωση που υπάρχει ειρήνη, δεν μπορεί αυτή η περιοχή να θεωρηθεί «οίκος του

[169] Ο διαχωρισμός του κόσμου σε «οίκο του Ισλάμ» και «οίκο του πολέμου» δεν προέρχεται από το Κοράνιο, καθώς ούτε και από τη *sunna* του Προφήτη. Ωστόσο, είναι σαφές ότι υπονοείται από την ανάγνωση πολλών χωρίων του Κορανίου και χαντίθ, καθώς σ' αυτά υπάρχει διάκριση του κόσμου σ' αυτόν που κατοικούν οι πιστοί και σ' εκείνον που κατοικείται από απίστους (*kafir*). Κατά καιρούς οι όροι εμφανίζονται στον πολιτικο-θρησκευτικό λόγο των μουσουλμάνων. Σύμφωνα με εγκυκλοπαιδείες και λεξικά που επεξηγούν αραβικούς όρους *dar al-harb* και *dar al-Islam*, η λέξη *dar al-harb* χρησιμοποιείται από ουλεμάδες, οι οποίοι κατά τη βρετανική κατοχή στην Ινδία δήλωναν ότι όσο επιτρέπεται ο ισλαμικός νόμος ή υπάρχουν ισλαμικά ιδρύματα, η περιοχή είναι «οίκος του Ισλάμ». Περιέγραφαν μάλιστα ότι η Ινδία έχει μετατραπεί σε «οίκο του πολέμου», βλ. J. Esposito, *The Oxford Dictionary of Islam*, Oxford-New York: OUP, 2003, σ. 62. Πρβλ. C. Glassé, & Smith, H., *ό.π.*, σ. 111-112.

[170] Βλ. Sayyid Qutb. *Milestones*, σ. 81 «Υπάρχει μόνον ένα μέρος στη γη, το οποίο μπορεί να αποκαλείται «οίκος του Ισλάμ» (*dar al-Islam*), και αυτό είναι το μέρος όπου ιδρύεται το ισλαμικό κράτος, ο ισλαμικός νόμος είναι η εξουσία, τα όρια του Θεού παρατηρούνται, και όπου όλοι οι μουσουλμάνοι διαχειρίζονται τις υποθέσεις του κράτους με αμοιβαία διαβούλευση. Ο υπόλοιπος κόσμος είναι ο οίκος της εχθρότητας (*dar al-harb*).

Ισλάμ.[171] Επομένως, «δεν υπάρχει Ισλάμ σε περιοχή που αυτό δεν κυβερνά και δεν έχει εγκατασταθεί ο ισλαμικός νόμος· και αυτός ο τόπος δεν είναι "οίκος του Ισλάμ" όπου ο ισλαμικός τρόπος ζωής και οι νόμοι του δεν ασκούνται. Δεν υπάρχει τίποτα πέρα από την πίστη, εκτός από την απιστία, δεν υπάρχει τίποτα πέρα από το Ισλάμ, εκτός από τη *jahiliyya*, τίποτα πέρα από την αλήθεια εκτός από την πλάνη».[172]

Οι σύγχρονες κοινωνίες των ισλαμικών χωρών, οι οποίες επηρεάζονται από τις οικονομικές, πολιτικές και πνευματικές επιδρομές της Δύσης, έρχονται αντιμέτωπες με μια νέα και πιο επικίνδυνη μορφή «άγνοιας» (*jahiliyya jadidah*/ *neo-jahiliyya*). Ως τρόπος αντίστασης στη νέα αυτή μορφή άγνοιας, προτάσσεται απ' τον Qutb η επιτακτική ανάγκη πραγματοποίησης «ιερού αγώνα» εναντίον των απίστων. Στη διδασκαλία του, η έννοια της «φυγής» ή «μετοίκησης» είναι άκρως συνδεδεμένη μ' αυτήν του «ιερού αγώνα». Κατ' αυτόν μάλιστα, μια μικρή ομάδα πιστών θα πρέπει να αποσυρθεί από τον κόσμο, ως «μίμηση» της «μετοίκησης» του Μωάμεθ και να επιστρέψει για να ανατρέψει την περίοδο άγνοιας. Ωστόσο, το πρόβλημα που δημιουργείται στη σύγχρονη φονταμενταλιστική σκέψη οφείλεται στο γεγονός ότι ο «ιερός αγώνας» εναντίον των απίστων γίνεται ταυτόσημος με την τρομοκρατία.[173]

Οι προαναφερθείσες θεωρήσεις του Qutb αποτέλεσαν τη βασική ιδεολογία ακραίων, εξτρεμιστικών ισλαμικών κινημάτων. Εύστοχα, ο ιστορικός των θρησκειών Bruce Lincoln παρομοιάζει τους σύγχρονους αγώνες φονταμενταλιστικών οργανώσεων μ' εκείνους της εποχής του Μωάμεθ. Συγκεκριμένα, ο Lincoln περιγράφει μια «επαναλαμβανόμενη παρουσία» της «άγνοιας» (*jahiliyya*) στο Ισλάμ, η οποία εντείνεται από την προ-ισλαμική περίοδο και καταλήγει στο σήμερα με την εκκοσμίκευση της Δύσης. Ειδικότερα, μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι τα μέλη της al-Qaeda θεωρούν πως αποτελούν μια μικρή ομάδα, η οποία απομακρύνεται από την κοινωνία, ζούνε απομονωμένοι και ακολουθώντας το πρότυπο του Μωάμεθ, επιστρέφουν δυναμικά με την επίθεση στο *World Trade Centre* την 11/9, ώστε να ανατρέψουν τη νέα περίοδο «άγνοιας» (*neo-jahiliyya*).[174]

---

[171] Βλ. Sayyid Qutb. *Milestones*, σ. 81 «Ένας μουσουλμάνος μπορεί να έχει μόνο δύο σχέσεις με τον «οίκο του πολέμου»: ειρήνη με συμβατική συμφωνία, ή πόλεμο. Μια χώρα με την οποία υπάρχει συνθήκη, δε θεωρείται «οίκος του Ισλάμ».

[172] Sayyid Qutb. *Milestones*, σ. 87.

[173] Για τη «σύγχρονη άγνοια» και την εξέλιξή της στη σύγχρονη ισλαμική σκέψη Βλ. J. Calvert, *Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islamism*, London: Hurst & Company, 2010, σ. 204-220. Πρβλ. B. Tibi, *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder*, ό.π., σ. 54-60.

[174] Βλ. B. Lincoln, *ό.π.*, σ. 13-15.

Κεφάλαιο Γ΄

Μορφές ισλαμικού φονταμενταλισμού

Γ.1. Ισλαμική αναβίωση ή πρώιμος Φονταμενταλισμός

Η επιστροφή στην «αληθινή» πίστη και η πραγματοποίηση «ιερού αγώνα» κατά των απίστων κάτω από ορισμένες συνθήκες είναι δυο συνήθεις επιταγές του Ισλάμ εκ της ιδρύσεώς του και κυρίως της περιόδου της Μεδίνας. Κατά τη σύγχρονη σκέψη βέβαια, τέτοιου είδους φαινόμενα, σε συνδυασμό με την εναντίωση σε οποιαδήποτε μορφή εκκοσμίκευσης, διαχωρισμού δηλαδή της θρησκείας απ' το κράτος, περιγράφονται με τον όρο «ισλαμικός φονταμενταλισμός». Πρέπει όμως να γίνει κατανοητό ότι ο ισλαμικός φονταμενταλισμός και τα λεγόμενα κινήματα «ιερού αγώνα» (*jihad movements*) δεν είναι ένα φαινόμενο των τελευταίων χρόνων αλλά έχει τη βάση του ήδη από τα μέσα του 18^{ου} αιώνα, όπου εμφανίζονται σ' ολόκληρο τον ισλαμικό κόσμο με τη σταδιακή κατάρρευση της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας κινήματα μεταρρύθμισης, αναβίωσης και «ιερού αγώνα».[175] Απ' τη δυτική βιβλιογραφία λοιπόν προκύπτει ένας όρος «ομπρέλα», ο οποίος περιγράφει μια μεγάλη κατηγορία κινημάτων, τα οποία εμφανίζονται στο Ισλάμ από το 18^{ο} αιώνα έως και σήμερα και περιλαμβάνονται στο σύγχρονο πολιτικό Ισλάμ. Το σύγχρονο ισλαμικό κίνημα και κατ' επέκταση οι φονταμενταλιστικές ομάδες συνδυάζουν στοιχεία απ' όλη την προαναφερθείσα χρονική περίοδο (18^{ος} – 20^{ος} αιώνας). Για την καλύτερη ωστόσο εξέταση του φαινομένου και της εξέλιξής του στην ισλαμική ιστορία, πραγματοποιείται η διάκριση αυτού σε τρεις φάσεις: ισλαμική αναβίωση, ισλαμική μεταρρύθμιση και ισλαμική αφύπνιση.

Πρώτη περίοδος του σύγχρονου ισλαμικού φονταμενταλισμού χαρακτηρίζεται το χρονικό διάστημα 1744-1885,[176] γνωστό και ως ισλαμική

---

[175] Ως προς αυτή την κατεύθυνση μας οδηγούν πλήθος μελετών. Βλ. Ενδεικτικά: I. M. Lapidus, *Contemporary Islamic Movements in Historical Perspective*, Berkeley: UCP (California), 1983, εδώ το κεφάλαιο "The Historical Background and the Contemporary Islamic Revival", σ. 6-18. J. Voll, "Foundations for Renewal and Reform: Islamic Movements in the Eighteenth and Nineteenth Centuries", in J. Esposito (ed.), *The Oxford History of Islam*, Oxford - NewYork: OUP, 1999, σελ. 509-547. Y. M. Choueiri, *Islamic Fundamentalism: The Story of Islamist Movements*, London-New York: Continuum International Publishing Group, 2010^{3}. R. Peters, "Jihad", *ER*^{2} 7, 4917-4920, εδώ 4919-4920.

[176] Η συγκεκριμένη αυστηρή οριοθέτηση του χρονολογικού πλαισίου είναι γενικά αποδεκτή. Ωστόσο, διαφέρει από μελετητή σε μελετητή. Στην παρούσα εργασία διατηρούνται σε μεγάλο βαθμό τα συγκεκριμένα όρια χωρίς όμως να ακολουθείται και να υιοθετείται πλήρως. Εξάλλου, το ισλαμικό

αναβίωση ή πρώιμος φονταμενταλισμός. Συχνά τα κινήματα αυτής της περιόδου αποκαλούνται πρώιμη μορφή του ισλαμικού φονταμενταλισμού, καθώς αποτελούν περισσότερο μια «συντετμημένη μορφή του παραδοσιακού Ισλάμ».[177] Σε αντίθεση με τα κινήματα του ύστερου 19ου και 20ου αιώνα, που θα αναλυθούν στη συνέχεια, τα κινήματα του 18ου και του πρώτου μισού του 19ου αιώνα προέκυψαν σε μεγάλο βαθμό απ' την ανάγκη για την αντιμετώπιση εσωτερικών προβλημάτων, που κατά κύριο λόγο ήταν η χαλάρωση των μουσουλμανικών πεποιθήσεων και πρακτικών.[178] Ωστόσο, παρά το γεγονός ότι τα αίτια δημιουργίας τους φαίνεται να ήταν ως επί το πλείστον θεολογικής υφής δεν πρέπει να λησμονούνται δύο σημαντικά στοιχεία που διαδραμάτισαν σημαντικό ρόλο στη δημιουργία και την εξάπλωσή τους: α) η οικονομική πραγματικότητα εκείνης της περιόδου και β) ο πολιτικός χαρακτήρας που γρήγορα απέκτησαν αυτά τα κινήματα.

Αναφορικά με την οικονομική κατάσταση εκείνης της περιόδου, είναι γενικά αποδεκτό ότι η ισλαμική αναβίωση ήταν συν τοις άλλοις μια αντίδραση στη σταδιακή δυσαναλογία που παρουσίαζαν οι εισαγωγές και οι εξαγωγές των ισλαμικών χωρών στις εμπορικές συναλλαγές με τα ευρωπαϊκά κράτη.[179] Παράλληλα, ιδιαιτέρως σημαντική ήταν και η πολιτική χροιά που απέκτησαν σύντομα τα συγκεκριμένα κινήματα, καθώς οι αναβιωτές, προκειμένου να εξασφαλίσουν την τήρηση και την εφαρμογή των θρησκευτικών διδασκαλιών αναζητούσαν την προστασία των τοπικών πολιτικών αρχόντων, οι οποίοι με τη σειρά τους λειτουργούσαν ως προστάτες και υπερασπιστές των διδασκαλιών των εν λόγω κινημάτων. Ως αντάλλαγμα, οι πρώτοι υποστήριζαν την πολιτική εξουσία και τους παρείχαν θρησκευτική νομιμοποίηση.[180] Για τους μελετητές του ισλαμικού φονταμενταλισμού, το γνωστότερο κίνημα αναβίωσης, είναι το κίνημα των Ουαχάμπι στην Αραβία. Αρκετές όμως έρευνες αποδεικνύουν ότι το κίνημα του Abd al-Wahhab, γνωστό ως ουαχάμπι, είναι μόνον ένα από τα πολλά κινήματα που εμφανίστηκαν το 18ο και στις αρχές του 19ου

κίνημα είναι ενιαίο κίνημα, βλ. στην παρούσα εργασία την εισαγωγή σ. 10-12 και υποσημειώσεις 2, 3, 4.

[177]Συχνά, για την περιγραφή αυτών των κινημάτων υιοθετείται ο όρος «πρώιμος φονταμενταλισμός» (*earlier fundamentalism*), βλ. H. S. Nasr, *ό.π.*, σ. 12. Ο Nasr συγκεκριμένα, χρησιμοποιεί τον όρο «πρώιμος φονταμενταλισμός», κυρίως για να περιγράψει το κίνημα του ουαχαμπισμού και τη σχολή Deoband της Ινδίας.

[178]Βλ. N. J. De Long-Bas, *ό.π.*, σ. 8-14.

[179]Βλ.Y. M. Choueiri, *ό.π.*, σ. 19-24.

[180] N. J. De Long-Bas, *ό.π.*, σ. 12-13. Ωστόσο, η θρησκευτικο-πολιτική συμμαχία δεν εμφανίζεται πρώτη φορά στα κινήματα αναβίωσης του 18ου αιώνα. Ιστορικώς, η Χανμπαλιτική σχολή υποστήριξε αυτού του είδους τη διακυβέρνηση τόσο κατά τη περίοδο των χαλιφάτων όσο και κατά την μεσαιωνική περίοδο, όπως αποδεικνύεται από τα έργα του Ibn Taymiyya. Βλ. της ιδίας, υποσημείωση 9, σ. 293.

αιώνα.[181] Αυτά συνήθως διακρίνονται στα νομιμοποιημένα, τα οποία παρουσιάζουν μια έντονη πουριτανική διάθεση[182] και σ' αυτά που διακρίνονται για τη χαρισματική και μεσσιανική μορφή τους.[183] Στις σελίδες που ακολουθούν αναφορικά με την ισλαμική αναβίωση γίνεται η επιλογή και η ανάλυση ορισμένων μόνο κινημάτων, τα οποία θεωρούνται αντιπροσωπευτικά δείγματα και αποδεικνύουν την ποικιλία και τη διαφορετικότητα που χαρακτηρίζει αυτά τα κινήματα. Πιο συγκεκριμένα, αναλύεται ο ουαχαμπισμός ως το πρώτο και σημαντικότερο κίνημα αναβίωσης το οποίο επηρεάζει ακόμα και σήμερα ολόκληρο τον ισλαμικό κόσμο. Επιπλέον αναλύονται τα κινήματα του Uthman Dan Fodio και του Sayyid Ahmad. Το πρώτο, αυτό του Uthman Dan Fodio εξετάζεται χάριν στην ιδιαίτερη σχέση του κινήματος με το σουφισμό και του «μυστικού» χαρακτήρα του κινήματος. Το δεύτερο, αυτό του Sayyid Ahmad, αναλύεται τόσο διότι είναι γνωστό ως «ουαχαμπισμός της Ινδίας», -κάτι που δείχνει την γενικότερη ιδέα που επικρατούσε ότι όλα αυτά τα κινήματα εξαρτιόνταν είτε θεολογικώς, είτε πολιτικώς από τους ουαχάμπι-, όσο και για το μαχητικό στρατιωτικό του χαρακτήρα. Τέλος, καταγράφεται το κίνημα Deobandi για το πουριτανικό του χαρακτήρα, την αντιαποικιοκρατική του δράση (κάτι που εμφανίζουν και τα υπόλοιπα κινήματα), αλλά και τη σπουδαιότητά του στον ισλαμικό κόσμο, καθώς όπως θα δούμε παρακάτω, απ' αυτό φαίνεται να προέρχονται πολλά σύγχρονα ισλαμιστικά κινήματα.

Γ.1.1 Ουαχαμπισμός (*Wahhabiyya*)

Η πρώτη και πιο διάσημη εκδήλωση κινήματος «*αναβίωσης του Ισλάμ*» πραγματοποιήθηκε στην Κεντρική Αραβία από τον Muhammad b. Abd al-Wahhab

[181] Εκτεταμένη μελέτη για τα κινήματα αναβίωσης και μεταρρύθμισης που εμφανίζονται στο Ισλάμ τον 18ο αιώνα, βλ. N. Levtzion & J. O. Voll (eds.), *Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam.* New York: SUP, 1987. Πρβλ. I. M. Lapidus, *Contemporary Islamic Movements in Historical Perspective*, Berkeley: UCP (California), 1983.

[182] Όπως το κίνημα του Ουαχαμπισμού και η σχολή Deoband.

[183] Στην παρούσα εργασία γενικότερα είναι δύσκολο να αναλυθούν όλα τα κινήματα του 18ου αιώνα. Ενδεικτικά αναφέρεται το κίνημα *Padri* που εμφανίζεται στη Σουμάτρα το 1803 και δραστηριοποιείται έως το 1837. Για τη μεσσιανική του μορφή γνωστό είναι το κίνημα του Μάχντη του Σουδάν (*Sudanese Mahdism*) (1881-1898) με ηγέτη τον Muhhamad Ahmad b. Abdallah (1884-1885), ο οποίος αυτοανακηρύχθηκε ως Μάχντη. Στενά συνδεδεμένα με τον σουφισμό είναι τοκίνημα Sanusiyya (σουφικό τάγμα) που ιδρύθηκε το 1842 από τον Muhammad Ali al-Sanusi (1787-1859) και δραστηριοποιήθηκε μεταξύ των ακτών της Μεσογείου και της περιοχής του Τσαντ. Σχέσεις με τον σουφισμό ανέπτυξε και το κίνημα του Uthman dan Fodio (1754/1755-1817), το οποίο θα αναλυθεί εκτενέστερα παρακάτω. Για διαχωρισμό των κινημάτων αναβίωσης, βλ. J. Voll, "Foundations for Renewal and Reform: Islamic Movements in the Eighteenth and Nineteenth Centuries, ό.π., σ. 516-517.

(1703-1792). Το κίνημα του Abd al-Wahhab είναι γνωστό στη δυτική βιβλιογραφία με τον όρο ουαχαμπισμός (*Wahhabism*). Παρόλα αυτά, ο όρος αυτός δέχεται έντονη κριτική καθώς εμπεριέχει αρνητική και υποτιμητική χροιά. Οι ακόλουθοι των διδασκαλιών του Abd al-Wahhab θεωρούν τους εαυτούς τους αυστηρά ορθοδόξους και προτιμούν να αυτοαποκαλούνται είτε απλά μουσουλμάνοι (*Muslims*)[184], είτε ως «μοναδιστές» (*muwahhidun - Unitarians*). Όχι σπάνια, για την περιγραφή του συγκεκριμένου κινήματος χρησιμοποιείται ο γνωστός στην μουσουλμανική παράδοση όρος «σαλαφίτες» (*Salafi*)[185], καθώς ο ουαχαμπισμός θεωρείται από ορισμένους μουσουλμάνους ως η μορφή των σαλαφιτών στη Σαουδική Αραβία. Ο όρος «σαλαφίτες» δεν είναι όμως ικανοποιητικός, καθώς δεν ανταποκρίνεται αποκλειστικά στις διδασκαλίες του Abd al-Wahhab και των ακολούθων του[186]. Ο συγκεκριμένος είναι περισσότερο ένας γενικός όρος, ο οποίος απευθύνεται σε όποιον ισχυρίζεται ότι η ιδεολογία του αποτελεί επιστροφή στο γνήσιο μήνυμα του 7ου αιώνα και τις πρακτικές των πρώτων μουσουλμάνων -και όπως θα αναλυθεί εκτενέστερα στη συνέχεια της εργασίας εφαρμόζεται περισσότερο σε άλλα κινήματα τα οποία αναπτύχθηκαν σε διάφορα μέρη του ισλαμικού κόσμου στα τέλη του 19ου και τις αρχές του 20ου αιώνα-.[187]

Ιδιαίτερης σημασίας για την εξέλιξη του κινήματος ήταν το γεγονός ότι το κίνημα δραστηριοποιήθηκε στην επαρχία Νατζντ (*Najd*) της Σαουδικής Αραβίας, μια

---

[184] Ισλάμ σημαίνει «απόλυτη υποταγή και αφοσίωση στον Θεό και το θέλημα του». Αντίστοιχα η μετοχή «μούσλιμ», από όπου προέρχεται και η λέξη μουσουλμάνος σημαίνει «απόλυτα υποταγμένος στον Θεό και το θέλημά του» και επομένως πιστός, βλ. για τη σημασία και την προέλευση της λέξης Γρ. Δ. Ζιάκα, *Ισλάμ: Θρησκεία και Πολιτεία*, ό.π., σ. 12-13. Ο Ουαχαμπισμός αντιμετωπίζεται από ορισμένους μελετητές ως μια νέα θρησκεία ή ως μια αίρεση που εμφανίζεται στους κόλπους του Ισλάμ βλ. Α. Χ. Κέλι, *Θρησκείες και δόγματα* (μετάφραση από την αγγλική, Ανδρέας Λυμπερόπουλος), Αθήνα: Κέδρος, 2010, σ. 77. Οι ακόλουθοι όμως των διδασκαλιών του Muhammad b. ‘Abd al-Wahhab δεν πιστεύουν πως ανήκουν σε κάποια άλλη θρησκεία. Απεναντίας, πιστεύουν ότι ακολουθούν πιστά τις θεμελιώδεις διδασκαλίες του Ισλάμ οι οποίες «αναβίωσαν» με τις διδασκαλίες του Wahhab. Θεωρούν δηλαδή ότι ο Wahhab είναι ο «αναβιωτής» της πίστης που θα εμφανίζονταν σύμφωνα με την μουσουλμανική παράδοση.

[185] Οι όροι *salafi* και *salafiyya* προέρχονται από τη λέξη *salaf* που σημαίνει «ακολουθώ» ή «προπορεύομαι» και αναφέρεται στους ακόλουθους και συντρόφους του Προφήτη Μωάμεθ.

[186] Παρά τον κοινό παρανομαστή, την επιστροφή δηλαδή στην αρχική πίστη των προγόνων και στο «γνήσιο» Ισλάμ, υπάρχει μια βασική διαφορά μεταξύ των ουαχάμπι και των σαλαφί. Οι ουαχάμπι στο σύστημα διακυβέρνησης τους αρκούνται στην ύπαρξη ενός τοπικού ηγέτη ο οποίος σέβεται τον ισλαμικό νόμο, ενώ οι σαλαφί επιθυμούν την επάνοδο του χαλιφάτου με την ύπαρξη ενός μόνο χαλίφη για ολόκληρη την ισλαμική κοινότητα, για να επιτευχθεί ωστόσο αυτό οι σαλαφί αναγνωρίζουν ότι πρώτο βήμα για την επίτευξη του οράματος τους είναι να πραγματοποιηθεί αρχικώς η θέση των ουαχάμπι, βλ. Κ. Πάτελος, *Το Σύγχρονο Ισλάμ: Η Συνάντηση με τη Δύση. Μια ιστορική και πολιτική προσέγγιση*, ό.π., σ. 193-194.

[187] Για την προβληματική της ονομασίας του κινήματος του Abd al-Wahhab, βλ. G. S. Rentz, *The Birth of the Islamic Reform Movement in Saudi Arabia: Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb (1703/4 – 1792) and the Beginnings of Unitarian Empire in Arabia*, London: Arabian Publishing, 2004, σ. xiii-xiv, 5-7.

περιοχή καταμεσής του «άδειου τετάρτου», του κατ' εξοχήν αφιλόξενου χώρου της κεντρικής Αραβίας λόγω της εκτεταμένης ερήμου, απομακρυσμένη τόσο από τα μεγάλα κέντρα της χώρας, όσο και από το δυτικό κόσμο. Η επαρχία Νατζντ είναι μια ευρείας έκτασης έρημος που βρίσκεται στην κεντρική Αραβία. Σε αντίθεση με την κοσμοπολίτικη περιοχή Χιτζάτζ (*Hijaj*), όπου βρίσκονται οι ιερές πόλεις των μουσουλμάνων Μέκκα και Μεδίνα, οι οποίες μετατράπηκαν σε διεθνή εμπορικά κέντρα και δημοφιλείς προορισμούς για μεγάλο αριθμό προσκυνητών, τουριστών και σπουδαστών, η περιοχή αυτή δεν αποτελούσε προνομιακή τοποθεσία για κατακτητικές βλέψεις ξένων δυνάμεων. Κατά συνέπεια η ιστορία της περιοχής Νατζντ έχει χαρακτηριστεί περισσότερο από τους πολέμους μεταξύ των τοπικών φυλών και τις μεταξύ τους διαμάχες για την εξουσία, παρά από τη ξένη κυριαρχία, με αποτέλεσμα να διατηρήσει την ανεξαρτησία της κατά την περίοδο της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας.[188]

Σημαντικό για την εξέλιξη του κινήματος θεωρείται το θεολογικό υπόβαθρο του Abd al-Wahhab. Αυτός ακολουθούσε την αυστηρή σχολή των Χανμπαλιτών, από την οποία προερχόταν ο νομοδιδάσκαλος και «αναβιωτής» της πίστης Ibn Taymmiyya, η θεολογία του οποίου επηρέασε σημαντικά τον Abd al-Wahhab.[189] Σημαντικότερο έργο του Abd al-Wahhab -και αυτό που επί της ουσίας ενέπνευσε τα φονταμενταλιστικά κινήματα- είναι «Το *Βιβλίο της Ενότητας*» (*Kitab al-Tawhid*). Εκεί ο Wahhab πραγματοποιεί εκτενή ανάλυση περί της απόλυτης ενότητας του Θεού[190] και εναντιώνεται σε οποιαδήποτε μορφή πολυθεΐας (*shirk*)[191,192]. Κύριος

---

[188] N. J. De Long-Bas, ό.π., σ. 7. Για τη γεωγραφική κατάσταση της Αραβίας βλ. Γρ. Ζιάκας, *Ιστορία των Θρησκευμάτων Β': Το Ισλάμ*, ό.π., σ. 8-11.

[189] Για την παιδεία και την ανατροφή του Abd al-Wahhab, βλ. G. S. Rentz, *ό.π.*, σ. 23-37. Κατά τη διάρκεια της εκπαίδευσής του ήρθε σε επαφή και με άλλους κλάδους του Ισλάμ. Στη Βασόρα γνώρισε το σιϊτικό Ισλάμ, το οποίο και καταπολέμησε έντονα. Συγκεκριμένα θεώρησε πως η λατρεία των τάφων του Ali (600-661) στην al-Najaf και του Husain (626-680) στα Κέρβελα (*Karbala*) αποτελεί είδος «πολυθεΐας» (*shirk*) βλ. 32-35. Για τη σημασία της Χανμπαλιτικής σχολής στην περιοχή *Najd* βλ. M. Cook, "The Historians of Pre-Wahhābī Najd", *SI* 76 (1992), 163-176.

[190] Muhammad bin Abdul-Wahhab, *Kitab at-Tauhid*, σ.17-22. Ο Abd al-Wahhab, ξεκινάει το πρώτο του κεφάλαιο "At-Tauhid" (*Η ενότητα του Θεού*) του βιβλίου του παραθέτοντας ορισμένα εδάφια του Κορανίου, τα οποία ομολογούν κατ' αυτόν τη μοναδικότητα/ενότητα του Θεού. Ο Wahhab παραθέτει λοιπόν, «Έπλασα τα πνεύματα και τους ανθρώπους μόνο για να Με λατρεύουν» (Κοράνιο 51:56). Και: «Σε κάθε λαό στείλαμε αποστόλους που είπαν: «να πιστεύετε στον Θεό και να αποφεύγετε τους θεούς της ειδωλολατατρίας». Μερικοί σεβάστηκαν τον Θεό, άλλοι όμως χάθηκαν. Διατρέξτε όλη τη γη και θα δείτε ποιο ήταν το τέλος όσων χαρακτήρισαν ψεύτες τους αποστόλους Μας» (Κοράνιο 16:36). Και: «Ο Θεός έδωσε εντολή να λατρεύουμε μόνον Εκείνον, να συμπεριφερόμαστε καλά στους γονείς μας· ακόμα κι αν ο ένας από αυτούς ή και οι δύο καταντήσουν ανήμποροι, κράτα τους κοντά σου και πρόσεχε να μην τους περιφρονήσεις και να μην τους κακομεταχειριστείς. Να μιλάς σ' αυτούς με σεβασμό. Να χαμηλώνεις μπροστά τους την υπερηφάνειά σου και να απευθύνεις προς τον Θεό, την εξής δέηση: «Κύριε, σπλαχνίσου τους, όπως και αυτοί με σπλαχνίστηκαν, τότε που ήμουνα μικρός και με ανέθρεψαν» (Κοράνιο 17: 23-24). Και: «Να λατρεύετε

λόγος συγγραφής του συγκεκριμένου έργου ήταν η αποστροφή των μουσουλμάνων από την ισλαμική πίστη, καθώς την περίοδο αυτή το Ισλάμ εισήλθε σε μια νέα εποχή ηθικής άγνοιας και περιφρόνησης της ορθής οδού (*jahiliyya*). Οι Άραβες την περίοδο αυτή εγκατέλειψαν τη λατρεία του Αλλάχ για να ακολουθήσουν την αρχαία ειδωλολατρία, τη λατρεία των λίθων, των ιερών δέντρων και των τάφων των αγίων. Πέραν τούτου, είχε υιοθετηθεί ένας πολυτελής τρόπος ζωής με κύριο σκοπό τον υλισμό και όχι τη λατρεία του Αλλάχ. Ο Wahhab εξ' αρχής εναντιώθηκε στις υιοθετημένες από τους Άραβες συνήθειες με ορισμένες ενέργειες, όπως το «κόψιμο ενός ιερού δέντρου» στην περιοχή al-Uyayanah και την καταστροφή τάφων -ακόμα και μουσουλμάνων- διότι, κατ' αυτόν κάτι τέτοιο σήμαινε ότι ο άνθρωπος λατρεύεται και εξισώνεται με το Θεό. Όμως, ο υλισμός και ο πολυτελής τρόπος ζωής συνεχίστηκαν ακόμα και μετά τη περίφημη «συμμαχία» του Οίκου Saud με τον Wahhab. Μετά το θάνατο του πρώτου το 1767, ο γιος του Abd al-Aziz (θ. 1803) τον διαδέχθηκε στην εξουσία και μετέτρεψε την περιοχή al-Dir'iyah σε τόπο πλούτου και

τον Θεό και να μην τον εξισώνετε μ' άλλους….» (Κοράνιο 4:36). Και: «Πες τους: «Ελάτε να σας διαβάσω ό,τι ο Κύριος μου απαγόρευσε σ' εσάς. Μην τον εξισώνετε μ' άλλα όντα· Μη σκοτώνετε τα παιδιά σας λόγω της ανέχειας· εμείς θα εξασφαλίσουμε τα δικά τους και τα δικά σας μέσα συντήρησης· μη πλησιάζετε την αδιαντροπιά, ούτε από μακριά ούτε από κοντά· μη σκοτώνετε τους ανθρώπους, ενώ ο Θεός σας το έχει ήδη απαγορεύσει, εκτός κι αν η ίδια η δικαιοσύνη το απαιτεί. Να τι σας συνιστά ο Θεός, για να συνέλθετε, επιτέλους. Μην αγγίζετε την περιουσία των ορφανών, παρά μόνο προς όφελός τους και μέχρι την ενηλικίωσή τους. Να είστε δίκαιοι στο μέτρημα και το ζύγι. Κανέναν δε θα τον πιέσουμε παραπάνω από τις δυνάμεις του. Όταν εκδίδεις απόφαση, πρέπει να την εκδίδεις με δικαιοσύνη, ακόμα κι αν είναι κατά συγγενούς σου. Να είστε πιστοί στη συμφωνία σας με τον Κύριο. Να τι σας συνέστησε ο Θεός: ίσως υπακούσετε. Να ο δρόμος της σωτηρίας! Να ακολουθείτε μόνον αυτόν και όχι άλλον, και να φοβάστε μήπως ξεστρατίσετε από τον δρόμο του Κυρίου. Να τις σας συνιστά ο Θεός, για να τον φοβάστε» (Κοράνιο 6: 151-153). Σύμφωνα μάλιστα με ερμηνεία και σχολιασμό του κειμένου του Wahhab, στο πρώτο κεφάλαιο του έργου του αναφέρεται στις τρεις κατηγορίες ενότητας του Θεού (της βασιλείας Του, της λατρείας Του και της μοναδικότητας των Ονομάτων και της Συμπεριφοράς Του), βλ. A. Abd al-Rahman al-Sa'di, *An Explanation of Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab's Kitab al- Tawhid*., Birmingham: Al-Hiddayah, 2003, σ. 26-28. Πρβλ. στην παρούσα εργασία σ. 48.

[191] Muhammad bin Abdul-Wahhab, *Kitab at-Tauhid*, σ. 32-33. Στις σελίδες αυτές αναφέρεται στον «φόβο της πολυθεΐας» παραθέτοντας δυο σημαντικά χωρία του Κορανίου: «Ποτέ ο Θεός δεν θα σα συγχωρήσει το αμάρτημα της ειδωλολατρίας, παρά μόνο τα υπόλοιπα αμαρτήματα και σε όποιον Εκείνος θέλει. Όποιος όμως εξισώνει άλλες θεότητες με τον αληθινό Θεό, διαπράττει θανάσιμο αμάρτημα» (Κοράνιο 4: 48, πρβλ Κοράνιο 4:116) και την δέηση του Αβραάμ στον Θεό, «Κύριε, δώσε μας πλήρη ασφάλεια σε τούτη τη χώρα και φύλαξε εμένα και τα παιδιά μου από την ειδωλολατρία» (Κοράνιο 14: 35).

[192] Ο Abd al-Wahhab στο *Kitab at-Tauhid* περιγράφει όλα τα είδη πολυθεΐας (*shirk*). Ενδεικτικά, κατ' αυτόν *shirk* όπως αυτό παρουσιάζεται και από τις επικεφαλίδες του βιβλίου του είναι: α) να φοράει κανείς δακτυλίδι, σπάγκο ή οτιδήποτε παρόμοιο μ' αυτό για την πρόληψη ή την άρση βλάβης (βλ. Muhammad bin Abdul-Wahhab, *Kitab at-Tauhid*, σ. 43-45) β) να ορκίζεσαι σ' άλλο θεό εκτός απ' τον Αλλάχ (βλ. *ό.π.*, σ. 57), γ) να αναζητήσει κανείς καταφύγιο σε κάποιον άλλον εκτός απ' τον Αλλάχ (βλ, *ό.π.*, σ. 58), δ) να ζητήσει κανείς βοήθεια από κάποιον άλλον εκτός από τον Αλλάχ (βλ, *ό.π.*, σ. 59), ε) η πραγματοποίηση μιας ενέργειας για διαφορετικούς των ισλαμικών επιταγών λόγους (βλ, *ό.π.*, σ. 128-129), ζ) η υπακοή στους νομοδιδασκάλους και τους κυβερνώντες παρακούοντας τον λόγο του Θεού και η δυσπιστία (*al-fitnah*) (βλ, *ό.π.*, σ. 130-131) και άλλα.

δύναμης, χωρίς να προχωρήσει στις θρησκευτικές μεταρρυθμίσεις όπως επιθυμούσε ο Wahhab.[193]

Ο Abd al-Wahhab στην προσπάθειά του να καταπολεμήσει τα φαινόμενα λατρείας καταδικάζει στο έργο του την «πολυθεΐα» ή «ειδωλολατρία» (*shirk*) και τις «καινοτομίες» (*bid'a*) ως μέγιστες αμαρτωλές ενέργειες και σκέψεις για κάθε μουσουλμάνο. Ως *shirk,* ορίζει τη σύνδεση κάποιου έμψυχου ή άψυχου όντος με τον Θεό και τις ενέργειες του. Η πράξη αυτή κατά τον Abd al-Wahhab αποτελεί παραβίαση του απόλυτου μονοθεϊσμού του Θεού καθώς συνιστά αποχώρηση από τη θεολογία της ενότητας και σύμφωνα με το Κοράνιο αποτελεί ασυγχώρητη αμαρτία. Ωστόσο, ο Abd al-Wahhab διαχωρίζει το *shirk* σε μεγαλύτερο και μικρότερο. Η μεγαλύτερη πράξη ειδωλολατρίας (*al-shirk-al-akbar*) είναι η προσφώνηση οποιασδήποτε άλλης ύπαρξη, εκτός του Θεού για οποιοδήποτε λόγο, όπως και η εκδήλωση φόβου, ελπίδας, λατρείας και αγάπης προς αυτήν την ύπαρξη αντίστοιχη μ' εκείνη προς το μοναδικό Θεό. Κατ' αυτόν, η καταλληλότερη ανταπόκριση σε τέτοιου είδους συμπεριφορές είναι οι πιστοί να μάχονται (εδώ χρησιμοποιεί την λέξη *qital*, και όχι αυτή του *jihad*) έως την ολοκληρωτική τήρηση του μονοθεϊσμού. Απ' την άλλη, η μικρότερη ή μυστική πράξη ειδωλολατρίας (*al-shirk-al asghar*) είναι η τοποθέτηση της ανθρώπινης ύπαρξης στη θέση του Θεού ή η επιδίωξη εγκόσμιων αγαθών. Η πράξη αυτή δεν εξισώνεται με τη λατρεία του Θεού, αλλά περισσότερο είναι μια ανύψωση του ρόλου του ανθρώπου, η οποία επιτυγχάνεται για παράδειγμα με τη πραγματοποίηση ενός όρκου σε ένα άλλο πρόσωπο και όχι στον Αλλάχ, αλλά και από την τάση των ανθρώπων να επιδεικνύονται.[194] Ακόμα όμως και η μικρότερη πράξη *shrik* είναι χειρότερη από τα μεγαλύτερα αμαρτήματα.[195]

Όσον αφορά στη συμπεριφορά του με την επικρατούσα έως τότε κατάσταση, ο Abd al-Wahhab ήρθε αρχικά αντιμέτωπος με τους θρησκευτικούς λογίους και ηγέτες που ένιωθαν ότι απειλούνται από τη διδασκαλία του. Η ιδιαιτερότητα του κινήματος του, σε σχέση με τα κινήματα που θα εξετασθούν στη συνέχεια, έγκειται στο γεγονός ότι δεν εναντιώθηκε εξ' αρχής στους εξωτερικούς παράγοντες, αλλά σ' αυτούς τους οποίους είδε ως κίνδυνο εντός του Ισλάμ. Πιο συγκεκριμένα, ο Abd al-Wahhab απέρριψε την τυφλή υπακοή στις αρχές εξουσίας όσον αφορά στα

[193] Βλ. G. S. Rentz, *ό.π.*, σ. 19-22, 42-43. Πρβλ. N. J. De Long-Bas, ό.π., σ. 24-26, 39-40.

[194] Βλ. N. J. De Long-Bas, ό.π., σ. 56-58. Για το «μικρότερο» και «μεγαλύτερο» *shirk*, βλ. παράλληλα A. Abd al-Rahman al-Sa'di, *ό.π.*, σ. 45-46, για την λατρεία δέντρων και λίθων βλ. σ, 73-74. Πρβλ. Βλ. Abu Ameenah Bilal Philips, *The Fundamentals of Tawheed*, ό.π., σ. 43-58, ιδιαίτερα εδώ για το «μεγάλο» και «μικρό» *shirk* βλ. σ. 53-56.

[195] Βλ. Muhammad bin Abdul-Wahhab, *Kitab at-Tauhid*, σ. 43-45, ιδιαίτερα τον σχολιασμό 2.

θρησκευτικά ζητήματα, ασκώντας έντονη κριτική στους ουλεμάδες, οι οποίοι επέμειναν σε ένα μεσαιωνικό σύστημα κατανόησης του Ισλάμ. Επίσης, εναντιώθηκε στη μίμηση του παρελθόντος (*taqlid*) και τάχθηκε υπέρ της άμεσης ερμηνείας (*ijtihad*) του ισλαμικού νόμου από τους νομοδιδασκάλους, γεγονός που ενέπνευσε και χαρακτήρισε συνολικά ολόκληρο το ισλαμικό φονταμενταλιστικό κίνημα και τέλος έκανε έκκληση για κοινωνικο-ηθική ανακατασκευή της κοινωνίας μέσω της τήρησης του μονοθεϊσμού (*tawhid*) και εκ νέου προσκόλλησης στο Κοράνιο και τα *χαντίθ*.[196]

Το κίνημα ήταν αντίθετο σε οποιαδήποτε άλλη νομική σχολή ή εκδοχή του Ισλάμ, είτε αυτή προέρχεται από τη σουννιτική είτε από τη σιϊτική παράδοση, ενώ παράλληλα αντιτάχθηκε στο σουφισμό για το μυστικισμό και τα παγανιστικά κατάλοιπα που εμφάνιζε. Συνοπτικά, όπως ορθώς υποστηρίζεται, το κίνημα καταπολέμησε από τη μια αυτούς που προσπάθησαν να προωθήσουν οποιαδήποτε μορφή εκσυγχρονιστικής μεταρρύθμισης και απ' την άλλη εκείνους που ο Abd al-Wahhab θεώρησε πως διέφθειραν την πίστη του Ισλάμ.[197] Ο ουαχαμπισμός, εκτός από τη θεολογική αναβίωση και την επιστροφή στην καθαρή μορφή του Ισλάμ που πρότεινε, είχε και έντονο πολιτικό ενδιαφέρον. Ο Abd al-Wahhab ίδρυσε μια προστατευτική σχέση με τον πολιτικό αρχηγό Ibn Saud, ο οποίος συμφώνησε να εφαρμόσει τις θρησκευτικές διδασκαλίες του πρώτου. Το *jihad*, με την έννοια που του προσδίδει η δυτική βιβλιογραφία, δεν ήταν πρωταρχικός σκοπός του κινήματος, ωστόσο, ο Ibn Saud χρησιμοποίησε τις διδασκαλίες του Abd al-Wahhab για να νομιμοποιήσει τον «αγώνα» του στην προσπάθειά του να υποτάξει και να ενώσει τις φυλές της Αραβίας.[198]

Ο «ιερός αγώνας» λοιπόν του Abd al-Wahhab συνδέθηκε με τα επεκτατικά σχέδια του Ibn Saud. Ακόμα και μετά το θάνατο του ιδρυτή του κινήματος, αυτό επεκτάθηκε με τις επιτυχημένες κατακτήσεις πρωτίστως των Κερβέλων, της ιερής πόλης των σιϊτών, και κατόπιν των δυο ιερών και άκρως σημαντικών πόλεων του ισλαμικού κόσμου, της Μέκκας και της Μεδίνας, οι οποίες καταλήφθηκαν το 1804 και το 1806 αντίστοιχα. Ουσιαστικότερη φαίνεται να είναι η δεύτερη συμμαχία των ουαχάμπι με τον «Οίκο του Saud», η οποία μετέτρεψε τον ουαχαμπισμό στη σημαντικότερη δύναμη του ισλαμικού κόσμου. Η συμμαχία αυτή δημιουργήθηκε εξαιτίας της απόφασης του βασιλιά Hussein της περιοχής του Χιτζάζ (*Hijaj*) να μην

[196] Βλ. N. J. De Long-Bas, *ό.π.*, σ. 7, 13-14. Πρβλ. J. Voll, "Fundamentalism in the Sunni Arab World: Egypt and the Sudan", *ό.π.*, σ. 350 -351.
[197] B. Lewis, *The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror*, ό.π., σ. 104-105.
[198] Βλ. J. Esposito, *Unholy War: Terror in the Name of Islam*, ό.π., σ. 48.

επιτρέψει στους υποστηρικτές του ουαχαμπισμού να πραγματοποιήσουν προσκύνημα στις ιερές πόλεις. Ως απάντηση, ο Ibn Saud εισέβαλλε στην περιοχή Χιτζάζ το 1925 καταλαμβάνοντας αρχικά τη Μέκκα και μετέπειτα τη Μεδίνα.[199]

Τέλος, ουσιαστικής σημασίας για την εξέλιξη του παγκόσμιου χαρακτήρα που απέκτησε ο ουαχαμπισμός ήταν η πετρελαϊκή έκρηξη της δεκαετίας του 1920. Η εξόρυξη πετρελαίου και το αντίστοιχο οικονομικό κέρδος επέφεραν τεράστιες αλλαγές στη Σαουδική Αραβία. Σημαντικότερη εξ' αυτών είναι η επίδραση του ουαχαμπισμού ως το επίσημο δόγμα στο σημαντικότερο κράτος του ισλαμικού κόσμου, τη Σαουδική Αραβία, όπου βρίσκονται οι δυο ιερές πόλεις του Ισλάμ όπου συγκεντρώνονται ετησίως εκατομμύρια μουσουλμάνων. Ο πλούτος και η ευμάρεια αυτή επιτρέπουν στο κράτος της Σαουδικής Αραβίας να ιδρύει θεολογικές σχολές (*madrasas*) σε ολόκληρο τον κόσμο δίνοντας τη δυνατότητα στους απανταχού μουσουλμάνους να έρθουν σε επαφή με τα δόγματα και τις διδασκαλίες του ουαχαμπισμού.[200] Εντούτοις, η πετρελαϊκή έκρηξη και τα νέα οικονομικά δεδομένα στη Σαουδική Αραβία έθεσαν νέα ερωτήματα που σχετίζονταν με το πώς θα μπορούσαν να συνυπάρξουν ο πλούτος, οι νέες τεχνολογίες και ο οικονομικός εκσυγχρονισμός με το Ισλάμ, τις παραδοσιακές αξίες και τα παραδοσιακά κοινωνικά έθιμα.[201]

Γ.1.2. Το κίνημα του Uthman Dan Fodio

Πέραν του αραβικού κόσμου, αρκετά ήταν και τα κινήματα αναβίωσης που εμφανίστηκαν στη Δυτική Αφρική, μερικά εκ των οποίων είχαν δίκτυο συνεργασίας ή επιρροές από το κίνημα των ουαχάμπι.[202] Χαρακτηριστικό παράδειγμα υπήρξε το κίνημα του Uthman dan Fodio (1754/1755-1817), το οποίο εμφανίστηκε ανάμεσα στη βόρεια Νιγηρία και τη λίμνη Τσάντ. Ο Uthman dan Fodio, διδάσκαλος και ποιητής από τη νομαδική φυλή Fulani[203] στο βασίλειο Gobir, ανήκε στη νομική σχολή των Μαλικιτών και σύντομα ήρθε σε επαφή με το σουφικό τάγμα Qadiriyya, αποδίδοντας

---

[199] Βλ. B. Lewis, *The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror*, ό.π., σ. 103-106.

[200] Βλ. B. Lewis, *The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror*, ό.π., σ. 108-112.

[201] Ιδιαιτέρως ενδιαφέρουσα μελέτη που συνδυάζει την οικονομική ευμάρεια με τη θρησκευτική αναβίωση στη Σαουδική Αραβία είναι αυτή του W. Ochsenwald, "Saudi Arabia and The Islamic Revival", *IJMES* 13: 3 (1981), 271-286.

[202] Ενδεικτική είναι η μελέτη N. Levtzion, "The Eighteenth Century Background to the Islamic Revolutions in West Africa", in N. Levtzion & J. O. Voll (eds.), *ό.π.*, σ. 21-38.

[203] Για τον νομαδικό λαό Fulani και τη σημαντικότητα του ρόλου του στην πολιτική και οικονομική ζωή της Δυτικής Αφρικής βλ. http://www.uiowa.edu/~africart/toc/people/Fulani.html.

μυστική χροιά στο κίνημά του. Σκοπός του κινήματος ήταν η προσήλωση στις ισλαμικές πρακτικές, οι οποίες διαστρεβλώνονταν από τις τοπικές παραδόσεις.[204]

Τα πρώτα συγγραφικά κείμενα του Uthman δεν χαρακτηρίζονται από το πνεύμα του «ιερού αγώνα». Απεναντίας, διακρίνονται για το μη πολιτικό χαρακτήρα τους. Συγκεκριμένα, στο σημαντικότερο έργο του *"Ihya al-sunna wa-ikhmad al-bida"* («Η αναβίωση της Σούννα και η κατάπτωση της καινοτομίας», 1793) ο Uthman δεν κάνει καμία αναφορά στο κράτος και τους τρόπους διοίκησης του. Η διδασκαλία του επικεντρώνεται στην καταπολέμηση των «καινοτομιών» και της διαφύλαξης της ορθόδοξης πίστης του Ισλάμ. Ωστόσο, μετά το 1795 φαίνεται να επαναπροσδιορίζει τις ιδέες του για την κοινωνία.[205] Ιδιαιτέρως σημαντικό ρόλο φαίνεται να διαδραμάτισε -πέραν των θεολογικών αιτιών της διαμόρφωσης του κινήματος του Uthman- η έντονη εμπορική δραστηριότητα Άγγλων και Ολλανδών οι οποίοι πραγματοποιούσαν εμπορικές συναλλαγές με την ανταλλαγή όπλων με δούλους και χρυσό. Η τακτική αυτή των κυβερνώντων να προωθούν και να διαιωνίζουν την υποδούλωση προκάλεσε τον κύριο στόχο του «ιερού αγώνα» του Uthman dan Fodio.[206]

Άκρως σημαντικές για τη ζωή του Uthman ήταν οι μυστικιστικές του εμπειρίες. Το 1794 είχε μια «μυστική» συνάντηση με τον Abdal - Qadiral-Jilani(1077–1166), ο οποίος τον ένδυσε με έναν πράσινο χιτώνα και ένα σαρίκι στο κεφάλι του και τον όρισε «ιμάμη των αγίων» (*imam al-awliya*). Κατόπιν, τον έζωσε με το «σπαθί της αλήθειας» (*sayf al-haqq*) για να πολεμήσει τους εχθρούς του Αλλάχ. Το περιστατικό αυτό ήταν ορόσημο στη ζωή του Uthman και αποτέλεσε την αρχή του μαχητικού μεταρρυθμιστικού του κινήματος. Ουσιαστικότερη ήταν η δεύτερη «μυστικού» χαρακτήρα συνάντηση του με τον al-Jilani, η οποία πραγματοποιήθηκε το 1803/4. Σ' αυτήν, ο al-Jilani παρακινεί τον Uthman να πραγματοποιήσει «εξορία» (*hijra*), το τελευταίο στάδιο πριν τον «ιερό αγώνα» (*jihad*) στο Degel. Στην περίπτωση του Uthman dan-Fodio, ο «ιερός αγώνας» νομιμοποιείται μέσω των μυστικιστικών εμπειριών. Ο σουφισμός δηλαδή μ' αυτή τη μορφή του αποτέλεσε κινητήριο δύναμη για «ιερό αγώνα».[207]

---

[204] Βλ. J. Voll, "Foundations for Renewal and Reform: Islamic Movements in the Eighteenth and Nineteenth Centuries", *ό.π.*, σ. 535-537.

[205] Βλ. L. Brenner, "Muslim Thought in Eighteenth Century West Africa: The Case of Shaykh Uthman b. Fudi", in N. Levtzion & J. O. Voll (eds.), *ό.π.*, σ. 39-49.

[206] Βλ. Y. M. Choueiri, *ό.π.*, σ. 22.

[207] Βλ. N. Levtzion, *ό.π.*,σ. 34-36.

Στο βιβλίο του *Masail muhimma* («Ισλαμικά Θέματα» 1803), ο Uthman αναλύει τα θέματα της «αυτοεξορίας-μετοίκησης» και του «ιερού αγώνα». Πλέον, διαφοροποιείται από τις προηγούμενες πραγματείες του, όπως την *"Ihya al-sunna wa-ikhmad al-bida",* στις οποίες πραγματευόταν θεολογικά και θρησκευτικά ζητήματα της κοινότητας. Σ' αυτήν την πραγματεία εξετάζει τις κοινωνικές και πολιτικές σχέσεις ανάμεσα στις μουσουλμανικές κοινότητες και τις ομάδες που διαφοροποιούνταν, επιμένοντας στην πεποίθηση ότι οι μουσουλμάνοι υποχρεούνται να πραγματοποιούν «αυτοεξορία» από τη «γη των απίστων» και να κατευθύνονται στη «γη του Ισλάμ». Στην πραγματεία αυτή διακρίνει τους κατοίκους της γης Hausa σε τρεις κατηγορίες α) τους «καθαρούς» μουσουλμάνους, β) τους «αναμεμειγμένους», που τελούν ενέργειες που αρμόζουν τόσο στους μουσουλμάνους όσο και στους απίστους, και επομένως είναι άπιστοι και τέλος γ) σ' αυτούς που είναι από τη γέννηση τους άπιστοι. Οι άπιστοι διαχωρίζονται επιπλέον σε τρεις κατηγορίες α) σ' αυτούς που είναι άπιστοι από τη γέννηση τους, β) σ' εκείνους που είναι μουσουλμάνοι αλλά έχουν αποστατήσει και γ) σ' εκείνους που ισχυρίζονται ότι είναι μουσουλμάνοι αλλά είναι ολοφάνερα άπιστοι.[208]

Ο Uthman λοιπόν ακολουθεί τα λόγια al-Jilani και αυτοεξορίζεται από τη γη των Hausa, εναντίον των οποίων κηρύσσει «ιερό αγώνα» το 1804. Μεταβαίνει σε άλλη κοινότητα στην οποία αναγνωρίζεται ως ιμάμης και κεφαλή της ισλαμικής κοινότητας. Το 1809 ιδρύει το Χαλιφάτο του Σοκότο (1809-1903), το οποίο υπήρξε ένας συνδυασμός ισλαμικών και τοπικών μοναρχικών παραδόσεων, όπου ο ισλαμικός νόμος είχε ουσιώδη ρόλο στη δημόσια ζωή και το νομικό σύστημα.[209] Η περίπτωση του κινήματος του Uthman dan Fodio αποτελεί χαρακτηριστικό παράδειγμα κινήματος αναβίωσης που είναι στενά συνδεδεμένο με σουφικό τάγμα, καθώς το τάγμα των Qadariyya έγινε το επίσημο θρησκευτικό τάγμα του Χαλιφάτου και ο Abd al-Qadiral-Jilani έγινε ένα είδος προστάτη για την κοινότητα.[210]

Γ.1.3. «Η Μέθοδος του Προφήτη Μωάμεθ» (*Tariqah-i Muhhamadiyya*)

Ένα από τα κινήματα αναβίωσης του 18ου αιώνα είναι «Η Μέθοδος του Προφήτη Μωάμεθ» (*Tariqah-i Muhhamdiyya*). Ιδρυτής του κινήματος είναι ο

[208] Βλ. L. Brenner, *ό.π.*, σ. 49-55.
[209] Βλ. J. Voll, "Foundations for Renewal and Reform: Islamic Movements in the Eighteenth and Nineteenth Centuries", *ό.π.*, σ. 535-537.
[210] Βλ. L. Brenner, *ό.π.*, σ. 57.

μάρτυρας Sayyid Ahmad Barelvi (1786-1831), ο οποίος προέρχεται από τη περιοχή Rae Bareli της βόρειας Ινδίας. Το κίνημα του Sayyid Ahmad από τα πρώτα χρόνια κιόλας της δημιουργίας του χαρακτηρίστηκε, κυρίως από Ινδο-Βρετανούς διοικητές και Ευρωπαίους συγγραφείς ως η εκδοχή του κινήματος των ουαχάμπι στην Ινδία. Αρκετοί όμως είναι αυτοί που υποστηρίζουν ότι το κίνημα ανέπτυξε τις διδασκαλίες του ανεξάρτητα από τον ουαχαμπισμό. Δάσκαλος του Sayyid Ahmad ήταν ο Abd al-Aziz (1746-1824), γιος του Waliullah (1703-1762), η διδασκαλία του οποίου επηρέασε σημαντικά ολόκληρη τη μουσουλμανική σκέψη στην Ινδία. Ιδιαίτερα ουσιαστικό πρέπει να ήταν το «ιερό προσκύνημά» (*hajj*) του το 1821 στην Αραβία, όπου ήρθε σε επαφή με το κίνημα των ουαχάμπι. Με την επιστροφή του ίδρυσε το 1822 το κίνημα *Tariqah-i Muhhamadiyya* και όρισε τον εαυτό του ως «Αμίρη (Προεστός) των πιστών» (*Amir al-Mumin*).[211]

Η μεταστροφή πολλών ινδοϊστών είχε ως αποτέλεσμα την εισαγωγή νέων ιδεών και πρακτικών αντίθετων προς το Ισλάμ. Σκοπός του Ahmad ήταν η καθαρότητα της πίστης και η δημιουργία ενός αμιγώς ισλαμικού κράτους στην Ινδία. Κηρύττει λοιπόν «ιερό αγώνα» (*jihad*) ενάντια στις επιρροές που προέρχονταν από τον Ινδοϊσμό και τον Σικχισμό. Το κίνημα σταδιακά απέκτησε πολιτικό χαρακτήρα. Συνειδητοποιώντας ο Ahmad ότι οι Βρετανοί έμποροι αποτελούσαν την κύρια απειλή για την ανεξαρτησία της Ινδίας, ζητάει βοήθεια από τον Μαχαραγιά Rai στην προσπάθεια του «να εκκαθαρίσει τη χώρα από τους εχθρικούς ξένους που έχουν γίνει κύριοι της χώρας». Παράλληλα γράφει μια σειρά από φυλλάδια, στα οποία παροτρύνει τα μέλη της ένωσης να είναι ένα σώμα και να πολεμήσουν εναντίον των απίστων, προσπαθώντας παράλληλα να τους εκπαιδεύσει στη χρήση των όπλων.[212] Ο Ahmad προσπάθησε να δημιουργήσει μια εναλλακτική κοινωνικο-πολιτική τάξη, η οποία δεν ήταν ούτε «παραδοσιακή», ούτε μοντέρνα στη δομή της. Το νέο αυτό κράτος πρότεινε μια εναλλακτική πρακτική στις υπάρχουσες πολιτικές δομές, απόλυτα ανεξάρτητη από το πολιτικό σύστημα της Mughal αυτοκρατορίας (1526-1757). Η νέα αυτή οντότητα, όπως και το κίνημα του Sayyyid Ahmad, κατέρρευσε

[211] Βλ. N. C. Asthana & Nirmal A., *Urban Terrorism: Myths and Realities*, Aavishkar Publishers: Jaipur, 2009, σ. 62-63. Πρβλ. την μελέτη του Muin ud din Ahmad Khan, "Tariqah-i—Muhaammadiyah Movement: An analytical Study", *IS* (December 1967), 375-388, εδώ 375. Στη μελέτη των Asthana & Nimal το κίνημα χαρακτηρίζεται ως ο ουαχαμπισμός της Ινδίας. Ωστόσο, η συγκεκριμένη άποψη δεν είναι γενικώς αποδεκτή ούτε από τον Voll ούτε από τον Choueiri. Βλ. J. Voll, "Foundations for Renewal and Reform: Islamic Movements in the Eighteenth and Nineteenth Centuries", *ό.π.*, σ. 528. Πρβλ.Y. M. Choueiri, *ό.π.*, σ. 21.

[212] N. C. Asthana, & A. Nirmal, *ό.π.*, σ. 62-63.

μετά το θάνατό του που επήλθε στη μάχη ενάντια στους Σικχ το 1831. Ωστόσο, πρόκειται για ένα κίνημα που βοήθησε και ενθάρρυνε με τη δημιουργία μουσουλμανικών στρατιωτικών ομάδων στην Ινδία τους μετέπειτα μαχητικούς μεταρρυθμιστές του Ισλάμ.[213]

Γ.1.4. Κίνημα Deobandi

Το κίνημα Deobandi θεωρείται ένα συντηρητικό κίνημα αναβίωσης, το οποίο προέρχεται από τη νομική σχολή των Χαναφιτών και επηρεάζεται από τις διδασκαλίες του Waliullah (1703-1762). Το κίνημα επί της ουσίας νομιμοποιείται με την ίδρυση της σχολής Darul Uloom Deoband στις 30 Μαΐου του 1866 στην πόλη Deoband της βόρειας Ινδίας, η οποία σύντομα εξελίσσεται σε σημαντικό ισλαμικό κέντρο, αντίστοιχο του πανεπιστημίου Al-Azhar του Καΐρου.[214] Για τους *Deobandi*, το κίνημα δεν αποτελεί ούτε πίστη, ούτε αίρεση, αλλά συμβαδίζει με το σουννιτικό Ισλάμ, τον «Λαό της Παράδοσης και της Κοινότητας» (*Ahl al-Sunnah wa 'l-Jama'at*). Συγκεκριμένα, όταν ο 'Allamah Iqbal, μεγάλος ποιητής της Ανατολής, ερωτήθηκε εάν το Deobandi είναι πίστη ή αίρεση, αυτός αποκρίθηκε: «Δεν είναι ούτε πίστη ούτε αίρεση. Είναι το όνομα κάθε λογικού θρησκευόμενου ανθρώπου».[215]

Πέραν των θεολογικών λόγων για τη διαφύλαξη της πίστης, αρκετά είναι και τα πολιτικο-οικονομικά αίτια που συνοδεύουν την ίδρυση του κινήματος. Στόχος της σχολής ήταν να επιτρέψει στους μουσουλμάνους της Ινδίας, οι οποίοι βρίσκονταν, όπως και όλοι οι Ινδοί, υπό βρετανική κατοχή από το 1857 και αποτελούσαν μειοψηφία μέσα σε ένα πληθυσμό ινδοϊστών, να επιβιώσουν σε μια κοινότητα κάτω από δύσκολες συνθήκες.[216] Με την ίδρυση του κράτους του Πακιστάν, οι ουλεμάδες της σχολής Deobandi ιδρύουν το πολιτικό κόμμα Jamiat Ulema e-Islam (JUI)[217], στοχεύοντας να προτάξουν τον ιερό τρόπο ζωής απέναντι στις εκκοσμικευμένες τάσεις που επικρατούσαν εκείνη την περίοδο στη χώρα. Το πολιτικό κόμμα JUI

---

[213] J. Voll, "Foundations for Renewal and Reform: Islamic Movements in the Eighteenth and Nineteenth Centuries", *ό.π.*, σ. 528.

[214] Βλ. http://www.darululoom-deoband.com/english/index.htm.

[215] Διαθέσιμο στο http://www.deoband.org/about-2/ [Πρόσβαση 27 Οκτωβρίου 2012].

[216] Βλ. G. Kepel, *Jihad: The Trail of Political Islam*, London: I. B. Tauris, 2006[4], σ.223. Πρβλ. N. C. Asthana & Nirmal A., *ό.π.*, σ. 66-67.

[217] Πρόκειται για ένα συντηρητικό πολιτικό συντηρητικό κόμμα στο Πακιστάν μέρος του κινήματος Deobandi, το οποίο υποστηρίζει την αυστηρή εφαρμογή του ισλαμικού νόμου. Η JUI σχηματίστηκε το 1945 όταν διαχωρίστηκαν από την Jamiat Ulema-e-Hind (JUH) της Ινδίας.

εναντιώθηκε ακόμα και κατά του φονταμενταλιστή al-Mawdudi, ιδρυτή της JI[218] και καταδίκασε τις προσπάθειες αυτού να συνδυάσει τη θρησκεία με την πολιτική, όπως και κατά των ουλεμάδων της Jamiat Ulema e-Pakistan (JUP) [219]. Σημαντικό στοιχείο για την πορεία του κόμματος θεωρείται η κοινωνική τάξη των υποστηρικτών που το ακολουθούσαν, καθώς σε αντίθεση με την JI που απευθυνόταν σε μια κοινωνική ελίτ, αυτό «αγκάλιασε» τους εξαθλιωμένους νέους κυρίως ανθρώπους, οι οποίοι δεν είχαν καμία ελπίδα για κοινωνική ανέλιξη και για τους οποίους η βία ήταν το κύριο μέσο έκφρασης κατά των κοινωνικών ανισοτήτων.[220]

Η παραπάνω κατάσταση ίσως οδηγεί στην εικόνα που έχει η Δύση για τους Deobandi, αλλά και στην έντονη φημολογία, ότι η συγκεκριμένη σχολή είναι υπεύθυνη για την εμφάνιση της τρομοκρατίας στο Ισλάμ.[221] Ειδικότερα, πολλά από τα σύγχρονα κινήματα, τα οποία δραστηριοποιούνται ως επί το πλείστον στο Πακιστάν και στο Αφγανιστάν, όπως τα Tablighi Jama‘at (*Κοινότητα διάδοσης της πίστης*, 1926), Taliban (*Μαθητές*)[222], Sipah-e-Sahada e-Pakistani (*Στρατιώτες των Συντρόφων "του Προφήτη" στο Πακιστάν* - SSP, 1985), Harakat al-Ansar (*Κίνημα Ανταρτών*, 1993) και Lashkar-e-Jhangvi (*Στρατός του Jhangvi*, 1994), θεωρείται ότι προέρχονται απ' αυτήν τη σχολή, κηρύττοντας «ιερό αγώνα» κατά των απίστων. Χαρακτηριστικός είναι ο «ιερός αγώνας» του Harakat al-Ansar κατά των Ινδών που δεν συμπεριλαμβάνονται στους λαούς της Βίβλου (*ahl al-Kitab*) και θεωρούνται άπιστοι. Απ' την άλλη, ορισμένα εξ' αυτών, όπως το παραστρατιωτικό κίνημα νεαρών SSP και το Lashkar-e-Jhangvi, εναντιώνονται ακόμα και κατά ικανό αριθμό σιιτών, αριθμός των οποίων διαβιούν στο Πακιστάν και τους οποίους αντιμετωπίζουν ως απίστους, με αποτέλεσμα να καταφεύγουν σε βία και δολοφονίες κατ' αυτών. Τέτοιου είδους κινήσεις είχαν ως αποτέλεσμα την αντίδραση των σιιτών και τη δημιουργία του σιιτικού στρατιωτικού κινήματος αντίστασης Sipah-e Mohammed Pakistan (*Στρατιώτες του Μωάμεθ στο Πακιστάν*, SMP).[223] Παρατηρούμε λοιπόν, πως

---

[218] Εκτενή ανάλυση του κινήματος Jama'at-i-Islami (JI) και τις διδασκαλίες του ιδρυτού του Al-Mawdudi πραγματοποιείται στις σελίδες 91-97 της παρούσης εργασίας.

[219] Το Jamiat Ulema e-Pakistan (JUP) είναι ένα πολιτικό κόμμα στο Πακιστάν που ανήκει στο σουννιτικό Ισλάμ.

[220] Βλ. G. Kepel, *ό.π.*, σ.223-226.

[221] Η άποψη βέβαια αυτή δεν είναι ολοκληρωτικά αποδεκτή από το σύνολο των ακαδημαϊκών, βλ. N. C. Asthana & Nirmal A., *ό.π.*, σ. 67.

[222] Η αραβική λέξη *taliban* προέρχεται από τη λέξη *talib* (طالب) που σημαίνει φοιτητής ή μαθητής. Στο αραβικό πλαίσιο η λέξη αναφέρεται σε οποιοδήποτε μαθητή, ενώ η χρησιμοποίησή της πολλές φορές κυρίως από στη δυτική της χρήση δηλώνει έναν μαθητή ο οποίος διδάσκεται σε *madrasa* (θρησκευτικό σχολείο του Ισλάμ) ή με θρησκευτικό δάσκαλο το Ισλάμ.

[223] Βλ. G. Kepel, *ό.π.*, σ.222-225.

ενώ στην ουσία η εν λόγω σχολή δημιουργήθηκε από ουλεμάδες στην Ινδία για τη διαφύλαξη του Ισλάμ και αποτελούσε ένα συντηρητικό κίνημα, το οποίο πρέσβευε την τήρηση των αυστηρών ηθικών κανόνων, επηρέασε άλλοτε λίγο και άλλοτε πολύ το σύγχρονο ισλαμικό κίνημα και αρκετές φονταμενταλιστικές (ακόμα και τρομοκρατικές) οργανώσεις.

Γ.2. Ισλαμική μεταρρύθμιση[224]

Η ισλαμική μεταρρύθμιση εν συγκρίσει με τα κινήματα αναβίωσης παρουσιάζει εξ' αρχής έντονο πολιτικό προσανατολισμό. Πλέον, το πρόβλημα δεν είναι οι διεφθαρμένες ισλαμικές κοινωνίες που αποκλίνουν από την ορθή οδό της πίστης, αλλά οι εξωτερικές απειλές οι οποίες ταυτίζονται με την αποικιοκρατία των ευρωπαϊκών κρατών, η οποία με τη σειρά της συνοδεύεται από την πολιτική και πολιτιστική κυριαρχία της Δύσης στα ισλαμικά κράτη.

Η νέα αυτή φάση στην ιστορία του σύγχρονου Ισλάμ εκφράζεται σε μεγάλο βαθμό από τις μεταρρυθμίσεις της Οθωμανικής αυτοκρατορίας, γνωστές ως Τανζιμάτ. Αρχικά, το κίνημα περιοριζόταν σε στρατιωτικές και διοικητικές μεταρρυθμίσεις, ενώ γρήγορα επεκτάθηκε σε μεταρρυθμίσεις πολιτικών,

[224] Η ορολογία που χρησιμοποιείται για να περιγράψει τα κινήματα αυτής της περιόδου στη δυτική βιβλιογραφία είναι η λέξη *reformism*, η οποία μεταφράζεται ως «μεταρρύθμιση». Συχνά, για τη περιγραφή αυτών των κινημάτων χρησιμοποιείται και ο όρος *salafiyya*, καθώς οι φονταμενταλιστές αυτοί επιδιώκουν την επιστροφή τους στην πίστη των προγόνων. Και οι δύο όροι φαίνεται να είναι αποδεκτοί. Ωστόσο, στον αραβικό κόσμο ο όρος *salafiyya* φαίνεται να προτιμάται αντί της αγγλικής λέξης *reformism*. Παρά την ύπαρξη λέξεων όπως *tajdid* (αναβίωση) και *islah* (μεταρρύθμιση) αρκετοί λόγιοι και ουλεμάδες στο ισλαμικό περιβάλλον αρνούνται τη χρήση της λέξης «μεταρρύθμιση» για το Ισλάμ διότι θεωρούν ότι: α) το μεταρρυθμισμένο Ισλάμ σημαίνει ένα Ισλάμ το οποίο αλλάζει για να προσαρμοστεί στη σύγχρονη περίοδο β) η μεταρρύθμιση είναι κάτι το «ξένο» προς το Ισλάμ καθώς προέρχεται από την χριστιανική παράδοση προκαλώντας στο Ισλάμ να υποστεί την ίδια εξέλιξη με τον Χριστιανισμό και κατά συνέπεια να χάσει την ουσία του και γ) ο διαχρονικός χαρακτήρας του Ισλάμ δεν έχει καμία ανάγκη μεταρρύθμισης και μπορεί να εφαρμοστεί σε όλους τους τόπους και χρόνους. Επί του θέματος βλ. M. Sadek, "The Debate Over The Question Of The Renewal, Revival And Reform: On The concept Of Reform". Διαθέσιμο στο http://www.ahl-alquran.com/English/show_article.php?main_id=5042 [Πρόσβαση 5-11-2012]. Απεναντίας, ο όρος *salafiyya* είναι μάλλον τιμητικός για τους μουσουλμάνους καθώς προέρχεται από την αραβική λέξη *salaf* που σημαίνει «προκάτοχοι» ή «πρόγονοι» και δηλώνει την επιστροφή στη πίστη των προγόνων. Μάλιστα, πολλές είναι οι ισλαμικές οργανώσεις οι οποίες προκειμένου να νομιμοποιήσουν το κίνημα τους χρησιμοποιούν τον όρο *salafi*. Σήμερα, ο όρος στη δυτική βιβλιογραφία φαίνεται πως απέκτησε αρνητική χροιά και συνδέθηκε με τον «ιερό αγώνα» τρομοκρατικών οργανώσεων του Ισλάμ, όπως για παράδειγμα της al-Qaeda. Ωστόσο, παρατηρούνται δύο φαινόμενα, αυτό της κύριας οδού των σαλαφιτών και αυτό των σαλαφιτών που πραγματοποιούν «ιερό αγώνα» (*salafi jihad*). Εκτεταμένη μελέτη για τον διαχωρισμό μεταξύ του *salafi jihad* και του κινήματος των *salafi* πραγματοποιεί ο A. Moqhadam, *Al-Qaeda, Salafi Jihad, and the Diffusion of Suicide Attacks: The Globalization of Martyrdom*, Baltimore: JHUP, 2008, ιδιαίτερα βλ. σ. 94-126. Πρβλ. D. Fiqueira, *Salafi Jihadi Discourse of Sunni Islam in the 21st Century: The Discourse of Abu Muhammad al – Maqdisi and Anwar al Awlaki*, Bloomington: iUniverse, 2011, ιδιαίτερα βλ. σ.vii-x.

οικονομικών και εκπαιδευτικών ιδρυμάτων. Υψίστης σημασίας για την εξέλιξη των μεταρρυθμίσεων θεωρείται η νέα οικονομική πραγματικότητα που επικρατούσε παγκοσμίως. Η βιομηχανική επανάσταση μετέτρεψε τον κόσμο σε ένα τεράστιο δίκτυο αγοράς. Οι ισλαμικές χώρες θεωρούνταν ως νέες ανεκμετάλλευτες εμπορικώς περιοχές για τα ευρωπαϊκά κράτη, οι οποίες θα μπορούσαν να λειτουργήσουν διττά, τόσο ως «πηγή πρώτων υλών και καλλιεργειών», όσο και ως αποδέκτες των μεταποιημένων αγαθών και αντικειμένων. Εκείνη την περίοδο η Ευρώπη απέρριψε το θεολογικό της πρόσωπο και επικεντρώθηκε στην επιστήμη, την οικονομική ανάπτυξη και την ευημερία. Ήταν επομένως για το Ισλάμ μια καινούργια δύναμη, που έπρεπε να γίνει αντικείμενο μίμησης ή αμφισβήτησης.[225]

Η νέα αυτή κατάσταση δημιούργησε δύο τάσεις στα ισλαμικά κράτη, τους συντηρητικούς και τους νεωτεριστές. Για την επίλυση των όποιων προβλημάτων που δημιουργήθηκαν και τη δυναμική επαναφορά του Ισλάμ, αναδύθηκε ένα έντονο μεταρρυθμιστικό κίνημα, το οποίο εκφράστηκε αρχικώς από τους θεωρητικούς της μεταρρύθμισης -εμφανίστηκαν περί τα τέλη του 19ου αιώνα- και κορυφώθηκε με τη δημιουργία ισλαμικών κινημάτων σε Αίγυπτο (Μουσουλμανική Αδελφότητα, ΜΒ) και Ινδική υποήπειρο (Ισλαμικός Συναγερμός, JI).

Γ.2.1. Το νέο μεταρρυθμιστικό κίνημα των σαλαφιτών και οι προσωπικότητες που το ενέπνευσαν

Περί τα μέσα του 19ου αιώνα εμφανίστηκε ένα νέο μεταρρυθμιστικό κίνημα μεταξύ ορισμένων διανοούμενων στο Πανεπιστήμιο al-Azhar του Καΐρου, γνωστό ακαδημαϊκό κέντρο του ισλαμικού κόσμου.[226] Κύριοι εκπρόσωποι του νέου αυτού μεταρρυθμιστικού ρεύματος θεωρούνται οι Jamal al-Din al-Afghani (1839-1897), Muhammad Abduh (1849-1905), και Muhammad Rashid Rida (1865-1935).[227] Αυτοί

[225] Βλ. Y. M. Choueiri, *ό.π.*, σ. 35-41.

[226] Το πανεπιστήμιο al-Azhar χαρακτηρίζεται ως το «πολιτικό κέντρο» του Ισλάμ. Όλες οι ισλαμικές χώρες (εκτός του κοσμικού κράτους της Τουρκίας), παρακολουθούν με προσοχή τις αποφάσεις του παλιότερου πανεπιστημιακού κέντρου και σημαντικού θρησκευτικού αυτού ιδρύματος, ιδρυθέντος το 969 από τους Φατιμίδες, το οποίο διαμορφώνει την επίσημη πολιτική του ισλαμικού κόσμου. Η πολιτική αυτή αναπτύσσεται κατά τη διάρκεια διασκέψεων της *Ισλαμικής Ακαδημίας Ερευνών* που πραγματοποιούνται στο al-Azhar και στις οποίες μετέχουν οι πιο διάσημοι θεολόγοι του ισλαμικού κόσμου, βλ. J. Laffin, *Το Σπαθί του Ισλάμ* (μετάφραση από την αγγλική, Πέτρος Δελατόλλας), Αθήνα: Μπουκουμάνη, 1991, σ. 62.

[227] Πρόκειται για τρεις διακεκριμένες προσωπικότητες του ισλαμικού κόσμου, οι οποίες συνδέονται άμεσα ο ένας με τον άλλο και δημιουργούν ένα νέο μεταρρυθμιστικό κίνημα στην Αίγυπτο Κατατοπιστική περί του έργου τους και της σημασίας του στον ισλαμικό κόσμο και πρωτίστως στην

αναζήτησαν ένα *modus vivendi* μεταξύ ισλαμικής παράδοσης και προκλήσεων της νεωτερικότητας. Επιδίωξαν δηλαδή να επαναπροσδιορίσουν το Ισλάμ, συνδυάζοντας τις ισλαμικές έννοιες μ' αυτές του σύγχρονου κόσμου. Δεν αποκήρυξαν το δυτικό τρόπο ζωής και τις δυτικές συνήθειες. Απεναντίας, προσπάθησαν να συνδυάσουν το Ισλάμ με το σύγχρονο Δυτικό κόσμο.[228]

Από τις διδασκαλίες τους φαίνεται πως ακροβατούν μεταξύ συντηρητικών και νεωτεριστικών τάσεων. Ασκούν κριτική στους συντηρητικούς για την επιλογή τους να απορρίπτουν τη Δύση, να μη συνεργάζονται με τους κυβερνώντες και να αποσύρονται σε μια «παραδοσιακή» μορφή της θρησκείας, ενώ παράλληλα εναντιώνονται στους νεωτεριστές για την επιθυμία τους να διαχωρίσουν τη θρησκεία από το κράτος, εφαρμόζοντας δυτικά πρότυπα στο Ισλάμ. Πρόσφεραν δηλαδή μια εναλλακτική θεωρία διαφοροποιούμενη τόσο απ' αυτή των συντηρητικών, όσο και απ' αυτήν των νεωτεριστών. Εμφύσησαν στους μουσουλμάνους περηφάνια για το μεγαλειώδες παρελθόν τους, αναβιώνοντας το «πληγωμένο» αίσθημα ταυτότητάς τους. Τόνισαν δηλαδή επί της ουσίας τον ορθολογικό χαρακτήρα του Ισλάμ, που του επιτρέπει την ενσωμάτωση με τον σύγχρονο πολιτισμό.[229]

Η εναλλακτική αυτή θεωρία, που ομιλεί για απευθείας επιστροφή στο παράδειγμα των ευσεβών προγόνων (*salaf*), είναι γνωστή με το όνομα ισλαμικός εκσυγχρονισμός (*Islamic modernism*) ή απλώς το κίνημα των σαλαφιτών (*salafiyya*).[230] Οι σαλαφίτες κατηγόρησαν τους ουλεμάδες, την κοινωνική αδικία και την τυφλή μίμηση του παρελθόντος (*taqlid*) για τη στασιμότητα που επέδειξε το Ισλάμ τα προηγούμενα έτη. Η κίνηση τους για επιστροφή στους προγόνους, ο σαλαφισμός τους δηλαδή, αναδύθηκε μεταξύ άλλων ως ένα είδος αντίδρασης στην έκρηξη του παν-αραβισμού, μιας ιδέας η οποία ανταγωνιζόταν με τον σαλαφισμό την προσπάθεια συμφιλίωσης του Ισλάμ με τον εκσυγχρονισμό. Αυτοί ήταν περισσότερο φιλελεύθεροι από τους σύγχρονους σαλαφίτες, πιστεύοντας ότι το Ισλάμ πρέπει να προετοιμαστεί για εκσυγχρονισμό μέσω μεταρρυθμίσεων στην εκπαίδευση, στην οικονομία και την κυβέρνηση. Πιο συγκεκριμένα, πρότειναν εκπαιδευτικές και κοινωνικές μεταρρυθμίσεις, ίδρυση σχολείων και προγραμμάτων κοινωνικής πρόνοιας και εκδόσεις βιβλίων και περιοδικών. Για το λόγο αυτό πολλοί από τους

Αίγυπτο θεωρείται η μελέτη M. Z. Badawi, *Reformers of Egypt: A Critique of Al-Afghani, Abduh and Ridha*, London: Croom Held Ltd, 1978.

[228] J. Voll, "Fundamentalism in the Sunni Arab World: Egypt and the Sudan", ό.*π.*, σ. 356.

[229] Βλ. D. Zeidan, *ό.π.*, σ. 51.

[230] J. Voll, "Fundamentalism in the Sunni Arab World: Egypt and the Sudan", ό.*π.*, σ. 355.

σύγχρονους σαλαφίτες δεν ακολουθούν τις απόψεις τους, θεωρώντας, ότι εκείνοι παρέκκλιναν από το αληθινό Ισλάμ.[231]

Πρώτος εκπρόσωπος του ισλαμικού εκσυγχρονισμού θεωρείται ο θεολόγος και πολιτικός ακτιβιστής Jamal al-Din al-Afghani (1839-1897). Ο al-Afghani έγραψε ελάχιστα έργα αλλά ενέπνευσε σημαντικά το μεταρρυθμιστικό κίνημα της Αιγύπτου.[232] Η σημαντικότητα άλλωστε του έργου του δηλώνεται από το προσωνύμιο «ο Αφυπνιστής της Ανατολής», που του προσέδωσε ο άλλος μεταρρυθμιστής Rashid Rida.[233] Ο al-Afghani υποστήριξε ότι το Ισλάμ μπορεί και πρέπει να συνυπάρξει με την επιστήμη, τη σημαντικότητα της οποίας υμνούσε για την ανάπτυξη κάθε κοινωνίας. Θεώρησε ότι για την αντιμετώπιση των ευρωπαϊκών κρατών ήταν αναγκαίο ο ισλαμικός κόσμος να διδαχθεί από τη Δύση. Πίστευε μάλιστα ότι η αδυναμία του ισλαμικού κόσμου οφειλόταν στην απροθυμία του να μετέχει της τεχνολογικής προόδου και της ανάπτυξης της επιστήμης.[234]

Το προβληματισμό του για τη στασιμότητα της κοινωνικής ζωής δεν τον εντόπισε στη μορφή του Ισλάμ. Απεναντίας, θεώρησε το Ισλάμ ως έναν ολοκληρωμένο πολιτισμό και όχι απλώς ως μια αποστειρωμένη θεολογία. Δικαιολόγησε μάλιστα τη στασιμότητα της ισλαμικής κοινότητας στις πρακτικές των ουλεμάδων αλλά και στην ανάπτυξη του σουφισμού. Για την επαναφορά στην αρχική κατάσταση της πίστης, ιδιαιτέρας σημασίας για τον al-Afghani ήταν η εκ νέου θεώρηση του Ισλάμ. Οδηγήθηκε στην πεποίθηση ότι η «πύλη» του *ijtihad* πρέπει να ανοίξει, καθώς μόνον έτσι η κοινωνία θα μπορούσε να απομακρυνθεί από το λήθαργο

---

[231] A. Moqhadam, *ό.π.*, σ. 94-95. Πρβλ. D. Zeidan, *ό.π.*, σ. 52.

[232] Πέρα από τις εκδόσεις άρθρων του σε περιοδικά, ο al-Afghani δημοσιεύει ελάχιστα έργα. Απ' αυτά γνωρίζουμε το γνωστότερο έργο του *Hakikat-i Madhhab-i Naychari wa Bayan-i Hal-i Naychariyan* (Αναίρεση του υλισμού, 1881) γραμμένο αρχικά στην περσική γλώσσα και μεταφρασμένο στην αραβική γλώσσα από το μαθητή του Muhammad 'Abduh (1849-1905) με τίτλο *Al-Radd 'ala al-Dahriyyi*. Γνωστό είναι και το βιβλίο του *Tatimmat al-bayan fi tarikh al-Afghan* (*Η Ιστορία του Αφγανιστάν*, 1901) γραμμένο στην αραβική γλώσσα, όπου αναφέρεται στην πολιτική, κοινωνική και πολιτιστική ιστορία του Αφγανιστάν. Τελευταίο έργο του είναι το *Khatirat Jamal ad-Din al-Afghani* (Οι ιδέες του Jamal ad-Din al-Afghani) όπου παρατίθενται όλες οι σημαντικές ιδέες του al-Afghani συγκεντρωμένες από τον Λιβανέζο δημοσιογράφο Muhammad Pasha al-Mahzumi (Beirut 1931).

[233] M. Z. Badawi, *ό.π.*, σ. 17, 19.

[234] Βλ. M. Z. Badawi, *ό.π.*, σ. 27-28. Για τη σημασία της επιστήμης στο έργο του al-Afghani, βλ. M. Iqbal, *Islam and Science*, Hampshire: Asghate, 2002, σ. 254-267. Γι' αυτόν η παρακμή της μουσουλμανικής κοινότητας οφείλεται στον μη ουσιώδη ρόλο της επιστήμης. Σε ομιλία του στην Καλκούτα το 1882 διακήρυττε χαρακτηριστικά ότι: «Οι Ευρωπαίοι έχουν επέμβει σε κάθε περιοχή του πλανήτη. Οι Άγγλοι έχουν φτάσει στο Αφγανιστάν. Οι Γάλλοι έχουν κατακτήσει την Τυνησία. Στην πραγματικότητα αυτές οι πράξεις σφετερισμού, επίθεσης και κατάκτησης δεν έχουν προέλθει από την Γαλλία ή την Αγγλία. Περισσότερο είναι η επιστήμη η οποία δηλώνει μεγαλείο και δύναμη. Η άγνοια δεν έχει καμία εναλλακτική παρά να μετανοήσει ταπεινώς προτού η επιστήμη αναγνωρίσει την υποβολή της». Η επιστήμη ήταν επομένως γι' αυτόν πηγή ευημερίας και απαραίτητο συστατικό κάθε κοινωνίας που θέλει να προοδεύσει, βλ. Y. Choueiri, *ό.π.*, 42-43.

και να αγωνιστεί για την πρόοδο. Ενώ όμως βασίστηκε στην πρακτική των ουαχάμπι περί επιστροφής στο Κοράνιο και τη *sunna* του Προφήτη, υιοθέτησε την πεποίθηση «ας εκσυγχρονίσουμε την κοινωνία μας για να ανταγωνιστούμε επί ίσοις όροις με τη Δύση».[235]

Όσον αφορά τον πολιτικό του βίο, ο al-Afghani αντιστάθηκε έντονα στον ιμπεριαλισμό και επέμεινε στην ανάγκη πλήρους ανεξαρτητοποίησης της Αιγύπτου από ξένες δυνάμεις. Στόχος του ήταν η εγκαθίδρυση ενός γνήσιου κοινοβουλευτισμού και η απομάκρυνση της Μ. Βρετανίας από την Αίγυπτο. Αποκορύφωμα ήταν η ίδρυση μιας τεκτονικής στοάς υπό τη δικαιοδοσία της Μεγάλης Ανατολής Γαλλίας[236], η οποία αντιτασσόταν στη Βρετανική κυριαρχία. Το 1879 με απαίτηση των Άγγλων απελάθηκε από την Αίγυπτο και μετέβηκε αρχικώς στην Ινδία και το Λονδίνο και κατόπιν στο Παρίσι. Από τότε αρχίζει και το συγγραφικό του έργο.[237]

Ουσιαστικότερο έργο του για το μεταρρυθμιστικό κίνημα θεωρείται το περιοδικό *al-ʿOrwat al-woṯqā*[238] (*Ο Αδιάλυτος δεσμός*), το οποίο εκδίδει στο Παρίσι μαζί με τον μαθητή του και μεταρρυθμιστή Muhammad ʻAbduh (1849-1905). Στα τεύχη του εν λόγω περιοδικού μπορεί να εντοπίσει κανείς τις βασικές αρχές του νέου μεταρρυθμιστικού κινήματος ανάμεσα στις οποίες ήταν: α) η καταδίκη της μοιρολατρίας, β) η προώθηση της παιδείας και της αγωνιστικότητας, γ) η κριτική στα ευρωπαϊκά κράτη για την ανάμειξή τους στην Μέση Ανατολή δ) η κριτική του πολιτικού δεσποτισμού ε) η απόλυτη υποστήριξη του κοινοβουλευτικού θεσμού στ) η

---

[235] Βλ. M. Z. Badawi, *ό.π.*, σ. 27-28.

[236] Πρόκειται για τη Γαλλική Τεκτονική Στοά η οποία αποκαλείται «Μεγάλη Ανατολή», προσωνύμιο που τονίζει τη «μεταφυσική της προέλευση. Η «Μεγάλη Ανατολή» είναι η «Ανώτερη Διοίκηση» που ασκεί απόλυτο έλεγχο στη δράση των στοών.

[237] Στην Ινδία γράφει στα περσικά το έργο του *Αναίρεση του υλισμού*. Σ' αυτό αναφέρει ότι ο άθεος υλισμός είναι υπεύθυνος για τον εξευτελισμό όλων των κοινωνιών και πως μόνον η θρησκεία και μάλιστα η κατεξοχήν γι' αυτόν θρησκεία το Ισλάμ μπορεί να εξασφαλίσει τη δύναμη στο κράτος, βλ. Κ. Πάτελος, *Το Σύγχρονο Ισλάμ: Η Συνάντηση με τη Δύση. Μια ιστορική και πολιτική προσέγγιση*, ό.π., σ. 95-96. Στο Hyderabad εκδίδει έξι άρθρα στην περσική γλώσσα στο περιοδικό *Moʿallem-e šafīq*. Τα τρία βασικά θέματα των άρθρων του ήταν α) η υπεράσπιση του γλωσσικού ή εδαφικού εθνικισμού, δίνοντας έμφαση στην ενότητα των μουσουλμάνων με τους ινδουιστές, β) τα οφέλη της φιλοσοφίας και της επιστήμης και γ) η επίθεση στον μεταρρυθμιστή Sayyed Ahman Khan που χρησιμοποιούνταν κατά τη γνώμη του από τους Βρετανούς για να προωθήσει τις ιμπεριαλιστικές τους βλέψεις, βλ. για τον βίο και τα έργα του al- Afghani βλ. N. Keddie, "Afghani, Jamal-Al-Din: Outstanding ideologist and political activist of the late 19th century Muslim world, whose influence has continued strong in many Muslim countries (1254-1314/1838 or 39-97)". *E Iran*, vol. 1 (1985), σελ. 481-486. Διαθέσιμο στο http://www.iranicaonline.org/articles/afgani-jamal-al-din. [Πρόσβαση 7-11-2012].

[238] Με το περιοδικό αυτό εισάγεται η ιδέα του παν-ισλαμισμού. Η φράση *al-ʿOrwat al-woṯqā* είναι έκφραση του Κορανίου, η οποία ορίζει την πίστη του πιστού. Το περιοδικό κυκλοφόρησε από τον Μάρτιο έως και τον Οκτώβριο του 1883. Η κυκλοφορία του όμως απαγορεύθηκε από τις βρετανικές αρχές σε Αίγυπτο και Ινδία. Ο τίτλος του περιοδικού χρησιμοποιήθηκε από τον al-Afghani το 1883 για να δηλώσει το παν-ισλαμικό χαλιφάτο της Οθωμανικής αυτοκρατορίας.

επιστροφή σ' ένα Ισλάμ απαλλαγμένο απ' όλες τις μεσαιωνικές αντιλήψεις ζ) η εκ νέου εφαρμογή της πρακτικής του *ijtihad* και τέλος η) η πολιτική ενότητα του σουννιτικού και σιϊτικού Ισλάμ με στόχο την αντιμετώπιση του ιμπεριαλισμού.[239] Μάλιστα, σημαντικότερη απ' όλες τις ιδέες του al-Afghani θεωρείται ιδέα του παν-ισλαμισμού. Ο ίδιος βέβαια αντιλαμβανόμενος τις δυσκολίες της δημιουργίας ενός χαλιφάτου, καθώς θεωρούσε εξαιρετικά δύσκολη την ένωση των μουσουλμάνων σ' ένα και μόνο κράτος, πρότεινε για αμυντικούς σκοπούς -ώστε να προφυλαχθούν από τους κινδύνους (ιμπεριαλισμό των ευρωπαϊκών κρατών)- την ουσιώδη ένωση των μουσουλμάνων, σουννιτών και σιϊτών.[240] Για το λόγο αυτό ταξίδεψε στον ισλαμικά εδάφη, όπως το Αφγανιστάν, την Ινδία, το Ιράν, τη Ρωσία και την Κωνσταντινούπολη. Επιθυμούσε δηλαδή μια ένωση ολόκληρου του μουσουλμανικού κόσμου υπό την έννοια του παν-ισλαμισμού. Το όραμα αυτό προωθήθηκε από τον σουλτάνο Abd al Hamid II ο οποίος αναβίωσε τη σημασία της ιδέας του χαλιφάτου προσπαθώντας να ενώσει τους μουσουλμάνους ακόμα και πέρα από την Οθωμανική αυτοκρατορία, η οποία εκείνη την περίοδο προχωρούσε στις μεταρρυθμίσεις Τανζιμάτ. Οι προσπάθειες του Abd al Hamid II δεν καρποφόρησαν ωστόσο το όραμα του παν-ισλαμισμού, όπως θα εξετάσουμε παρακάτω έμεινε ζωντανό στη μουσουλμανική σκέψη.[241]

Δεύτερη σημαντική προσωπικότητα της ισλαμικής μεταρρύθμισης θεωρείται ο Αιγύπτιος Muhammad 'Abduh (1849-1905), μαθητής του al-Afghani.[242] Ακολουθώντας τη σκέψη του δασκάλου του τόνισε ότι θρησκεία και λογική αλληλοσυμπληρώνονται ως δυο έγκυρες πηγές του Ισλάμ. Μοιράστηκε τις ίδιες πεποιθήσεις με το δάσκαλό του υποστηρίζοντας την επιστροφή στην καθαρή μορφή του Ισλάμ και πιστεύοντας ότι τα αίτια της στασιμότητας της μουσουλμανικής κοινότητας ήταν η τέλεση μη ισλαμικών πρακτικών στην καθημερινή ζωή, οι δεισιδαιμονίες, η μοιρολατρία, ο σχολαστικισμός (*taqlid*), η διαφθορά των «ουλεμάδων» και η δουλοπρέπεια στους άρχοντες.[243]

---

[239] Κ. Πάτελος, *Το Σύγχρονο Ισλάμ: Η Συνάντηση με τη Δύση. Μια ιστορική και πολιτική προσέγγιση*, ό.π., 96-97.

[240] M. Z. Badawi, *ό.π.*, σ. 27, 33.

[241] Βλ. το άρθρο "Pan-Islamism" στο J. E. Campo (ed), *Encyclopedia of Islam*, New York: Facts on File, 2009, σ. 545-546.

[242] Για τη σχέση των δύο σημαντικών προσωπικοτήτων του Ισλάμ βλ. E. Kedourie, *Afghani and 'Abduh: An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam*, London: Frank Cass, 1997, σ. 1-65.

[243] D. Zeidan, *ό.π.*, 51-52. Πρβλ. A. Moqhadam, *ό.π.*, σ. 94.

Το συγγραφικό έργο του ‘Abduh είναι ιδιαιτέρως πλούσιο, στοχεύοντας σε μια ηθική και θρησκευτική ανανέωση ακολουθώντας τη «μέση οδό» μεταξύ ακραίων συντηρητικών και εκσυγχρονιστών. Το 1876 αρχίζει τη συνεργασία του με την αξιόλογη εφημερίδα *al-Ahram* (*Οι Πυραμίδες*), όπου ανέπτυξε κυρίως πολιτικο-θρησκευτικά θέματα σχετικά με την απελευθέρωση της Αιγύπτου από την ξένη κυριαρχία. Περισσότερο θεολογικό το *Risalat al-tawhid* (*Επιστολή της ενότητας του Θεού*), το οποίο θεωρείται από τα σημαντικότερα δογματικά του έργα. Ενώ εξίσου σημαντική είναι και η μελέτη του *«Το Ισλάμ και ο Χριστιανισμός στις σχέσεις τους με την επιστήμη και τον πολιτισμό»* που δημοσιεύθηκε το 1901 στο περιοδικό al-Manar (*Ο Φάρος*).[244]

Τελευταίος εκπρόσωπος των μεταρρυθμιστών αυτής της περιόδου είναι ο νομοδιδάσκαλος Muhammad Rashid Rida (1865-1935), ο οποίος για την επανατοποθέτηση του Ισλάμ στην κοινωνία και την ανάπτυξη ενός σύγχρονου ισλαμικού νομικού συστήματος, βασίστηκε στις διδασκαλίες του al-Afghani και του Muhammad ‘Abduh. Ο Rida απέρριψε την τυφλή μίμηση των μεσαιωνικών διατυπώσεων του νόμου και στόχευσε στην αναζωογόνηση του Ισλάμ με την επιστροφή στο μοντέλο των «*ευσεβών προγόνων*» (*salaf*). Το Ισλάμ ήταν αυτάρκες και πλήρες και δεν είχε καμία ανάγκη να μιμηθεί τη Δύση. Τόνισε την πλήρη εφαρμογή του ισλαμικού νόμου, που απαιτεί την ύπαρξη μιας πραγματικής ισλαμικής κυβέρνησης με τη μορφή ενός ανακαινισμένου χαλιφάτου, το οποίο θα λειτουργούσε μέσω της υποχρεωτικής διαβούλευσης μεταξύ κυβερνήτη και εκπροσώπων της κοινότητας. Γι’ αυτόν η εφαρμογή του ισλαμικού νόμου ήταν από μόνη της ικανή να επαναφέρει τη δύναμη, την ευτυχία και τον πολιτισμό στους Μουσουλμάνους.[245]

Γ.2.2 Οι «Αδελφοί Μουσουλμάνοι» (*al-ihwan al-muslimun*)

Αποκορύφωμα των μεταρρυθμιστικών κινήσεων θεωρείται η δημιουργία της «Μουσουλμανικής Αδελφότητας» (*Muslim Brotherhood - MB*), του πρώτου λαϊκού

[244] Βλ. Κ. Πάτελος, *Το Σύγχρονο Ισλάμ: Η Συνάντηση με τη Δύση. Μια ιστορική και πολιτική προσέγγιση*, ό.π., σ. 98-102.

[245] Βλ. J. Voll, “Fundamentalism in the Sunni Arab World: Egypt and the Sudan”, ό.π., σ. 356. Πρβλ. D. Zeidan, *ό.π.*, 52.

ισλαμικού φονταμενταλιστικού κινήματος. [246] Το εν λόγω κίνημα ιδρύθηκε το 1928 από τον Hasan al-Banna (1906-1949) και συνεχίζει έως και σήμερα να πρωταγωνιστεί στα κοινωνικο-πολιτικά δρώμενα της Αιγύπτου, με αποκορύφωμα την εμπλοκή του στην Αραβική επανάσταση του 2011 και την πολιτική του επικράτηση στις εκλογές του 2012. Πρόκειται για ένα νέο κίνημα, αντίστοιχο του οποίου έως τότε δεν είχε εμφανιστεί στα ισλαμικά κράτη.

Όσον αφορά τη θεολογική κατοχύρωση της ΜΒ, οι πεποιθήσεις και οι ιδέες της συμβάδιζαν σε αρκετά σημεία με τα κινήματα του 18ου και 19ου αιώνα, κυρίως δε με τους ουαχάμπι, διαφοροποιείται όμως απ' αυτό ως προς τη στάση απέναντι στο σουφισμό. Η επαφή του al-Banna με το σουφισμό και κυρίως με τις διδασκαλίες του σούφι Hasanayn al-Hasafi (1848-1910) περί αυστηρής προσκολλήσεως στις βασικές αρχές του Ισλάμ, επηρέασε σημαντικά το κίνημα των «Αδελφών Μουσουλμάνων».[247] Το ιδιαίτερο όμως χαρακτηριστικό της οργάνωσης ήταν ο τρόπος με τον οποίο δομείτο και η κοινωνικο-πολιτική μορφή που αυτό απέκτησε. Οι «Αδελφοί Μουσουλμάνοι» δεν είναι ένα απλό θρησκευτικο-πολιτικό κίνημα. Ξεκίνησε άλλωστε ως μια θρησκευτικο-πολιτική και οικονομικο-κοινωνική οργάνωση, η οποία επιθυμούσε να επιφέρει ολοκληρωτική επανάσταση στις κοινωνικές και πολιτικές δομές της Αιγύπτου.[248]

Ο Hasan al-Banna, ιδρυτής των «Αδελφών Μουσουλμάνων» γεννήθηκε το 1906 στην πόλη Μαχμουντίγια της επαρχίας Μπουχάιρα, στις όχθες του Νείλου. Η εκπαίδευση του νεαρού al-Banna ξεκίνησε σε ηλικία οκτώ ετών με δάσκαλο τον Muhammad Zahran. Σε ηλικία δώδεκα ετών εγγράφεται στην πρωτοβάθμια εκπαίδευση όπου συνδέεται με θρησκευτικές κοινότητες, μία εκ των οποίων ο *Σύλλογος για την Ηθική Συμπεριφορά* (*Society for Moral Behaviour*), σκοπός της οποίας ήταν να ευαισθητοποιήσει τα μέλη της στα ηθικά αδικήματα. Ανικανοποίητος από την εξέλιξη του Συλλόγου απομακρύνεται και ιδρύει το *Σύλλογο για την*

---

[246] Η οργάνωση «Αδελφοί Μουσουλμάνοι» θεωρείται ένα κίνημα το οποίο προέκυψε από τις διδασκαλίες των τριών μεταρρυθμιστών της Αιγύπτου, al-Afghani, Muhammad Abdu και Rashid Rida και θεωρείται το πρώτο κοινωνικο-πολιτικό, μαχητικό κίνημα που εμφανίζεται στον ισλαμικό χώρο.

[247] J. Voll, "Fundamentalism in the Sunni Arab World: Egypt and the Sudan", *ό.π.*, σ. 362.

[248] Ως προς αυτή τη κατεύθυνση στόχευσε ο Hassan al-Banna, ιδρυτής της οργάνωσης, ο οποίος καθόριζε την «Αδελφότητα των Μουσουλμάνων» ως ένα κίνημα που αντιπροσωπεύει «το μήνυμα των προγόνων (*salafiyya movement*), την σουννιτική οδό, τη σουφική αλήθεια, μια πολιτική οργάνωση, μια αθλητική ομάδα, μια πολιτισμική-εκπαιδευτική ένωση, μια οικονομική εταιρεία και μια κοινωνική ιδέα», βλ. R. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, London: OUP, 1969, σ. 14. Πρβλ. J. Voll, "Fundamentalism in the Sunni Arab World: Egypt and the Sudan", *ό.π.*, σ. 362. Με τη φράση αυτή ο al-Banna τονίζει τη σημαντικότητα της οργάνωσης στην ισλαμική κοινωνία οριοθετώντας το στόχο της που είναι να καλύψει όλες τις πτυχές του μουσουλμανικού βίου.

Πρόληψη της Απαγορεύσεως (*Society for the Prevention of the Forbidden*). Την περίοδο αυτή της ζωής του εισάγεται στο σουφικό τάγμα *Hasafiyyah Tariqah*, το οποίο οργανώθηκε στα τέλη του 19ου αιώνα. Επηρεαζόμενος από το σουφισμό, ιδρύει τον *Hasafiyya Σύλλογο για Φιλανθρωπία* (*Hasafiyya Society for Charity*), που θεωρείται μια εκ των προδρομικών οργανώσεων των «Αδελφών Μουσουλμάνων, σκοπός της οποίας ήταν η διαφύλαξη της ισλαμικής ηθικής και η αντίσταση στο προσηλυτιστικό έργο των χριστιανών ιεραποστόλων.[249]

Το 1923 σε ηλικία 16 ετών εισάγεται στο πανεπιστήμιο Dar al Ulum[250] και μετακομίζει στο Κάιρο. Η άφιξη του al-Banna στο Κάιρο συνέπεσε με μια περίοδο έντονης πολιτικής διαπάλης στην Αίγυπτο, συνοδευόμενη από την έντονη προσπάθεια εκκοσμικεύσεως της χώρας. Το 1927 ολοκληρώνει τις σπουδές του και διορίζεται δάσκαλος στην πόλη Ισμαηλία, η οποία βρίσκεται στη Διώρυγα του Σουέζ. Εκεί, τον Μάρτιο του 1928 ιδρύει το κίνημα των «Αδελφών Μουσουλμάνων».[251] Οι Βρετανικές επενδύσεις και τα χρήματα που αυτές επέφεραν μετέτρεψαν την Ισμαηλία σε ισχυρό οικονομικό κέντρο εκείνης της περιόδου, το οποίο είχε επηρεαστεί από τα δυτικά ήθη. Αποτέλεσμα της «δυτικοποίησης» της πόλης ήταν να χαθεί κατά τον al-Banna, η πίστη των κατοίκων της στον Αλλάχ. Η κατάσταση αυτή είχε προβληματίσει εντόνως τον Hasan al-Banma, ο οποίος θεωρούσε τις περιοχές που είχαν επηρεαστεί από το δυτικό τρόπο ζωής ως «οίκο πολέμου» (*dar al-harb*).[252]

Για την ευκολότερη κατανόηση της θεολογίας, της δομής και της οργάνωσης του κινήματος κρίνεται απαραίτητο να αναφερθούν τρία χαρακτηριστικά τα οποία αντιπροσωπεύουν πλήρως το συγκεκριμένο κίνημα:

Α) Την ημέρα της δημιουργίας των «Αδελφών Μουσουλμάνων» το 1929 τα ιδρυτικά μέλη δήλωναν: «Θα απόσχουμε από τυπικά και επίσημα τελετουργικά. Η οργάνωσή μας θα αποτελεί την κατεξοχήν έκφραση μιας ιδέας. Είμαστε όλοι αδέλφια στην υπηρεσία του Αλλάχ. Θα είμαστε λοιπόν οι Αδελφοί Μουσουλμάνοι».[253]

---

[249] Βλ. R. Mitchell, *ό.π.*, σ. 1-3.

[250] Το πανεπιστήμιο *Dar al Ulum* ιδρύεται το 1873 και αποτελεί την πρώτη προσπάθεια στην Αίγυπτο να παρέχει ανωτέρα σύγχρονη εκπαίδευση σε αντίθεση με το πανεπιστήμιο του al-Azhar το οποίο έως τότε παρείχε παραδοσιακές θρησκευτικές σπουδές. Πρβλ. υποσημείωση 226.

[251] Βλ. R. Mitchell, *ό.π.*, σ. 3-11.

[252] Χαρακτηριστική είναι η αναφορά ενός οπαδού του Hassan, ο οποίος γράφει: «Προφέρανε πότε πότε το όνομα του Αλλάχ αλλά μόνο μηχανικά, χωρίς νόημα. Οι περισσότεροι προσεύχονταν αλλά αυτό δεν ήταν περισσότερο από μία στείρα τυπολατρία. Το Ισλάμ εθεωρείτο στο κατώφλι της επιθανάτιας του αγωνίας και το μέλλον σχηματίζονταν μόνο στη Δύση. Οι άνθρωποι είχαν αποδεχθεί την ιδέα να ζήσουν καλά τον εγκόσμιο βίο τους χωρίς να ενδιαφέρονται για τα προβλήματα που θα τους ετίθεντο στον άλλο κόσμο», βλ. Ι. Θ. Μάζης, *ό.π.*, σ. 92.

[253] Ι. Θ. Μάζης, *ό.π.*, σ. 91. R. Mitchell, *ό.π.*, σ. 8.

Β) Το 1935 ορίζεται το περίγραμμα της Αδελφότητας. Σ' αυτό αναφέρεται: «Ο Θεός είναι ο σκοπός μας. Ο προφήτης το πρότυπο μας. Το Κοράνιο ο νόμος μας. Ο «ιερός αγών» η ζωή μας. Το μαρτύριο η ευχή μας».[254]

Γ) Το 1948, ένα χρόνο πριν την δολοφονία του Hasan al-Banna, ορίζεται ο όρκος των μελών της οργάνωσης. Σύμφωνα μ' αυτόν τα μέλη που θα εισάγονται στην οργάνωση θα πρέπει να δηλώνουν: «Ορκίζομαι ενώπιον του Θεού, του Υψίστου και Μεγάλου ότι αποδέχομαι το μήνυμα του κινήματος των Αδελφών Μουσουλμάνων, ότι θα μάχομαι υπέρ αυτού, θα ζω συμφώνως προς τους κανόνες του, ότι θα έχω απόλυτη εμπιστοσύνη στον ηγούμενό του και ότι θα υπακούω απολύτως σε κάθε περίσταση, ευτυχή ή δυστυχή».[255]

Μια ανάλυση των παραπάνω αποσπασμάτων μπορεί να οδηγήσει σε χρήσιμα συμπεράσματα για τη δομή της Αδελφότητας. Εύκολα μπορεί να συμπεράνει κανείς πως η Αδελφότητα οργανώνεται με βάση το κεντρικό δόγμα της ενότητας του Θεού (*tawhid*), το οποίο χρησιμοποιήθηκε τόσο από τον νομοδιδάσκαλο Ibn Taymiyya, όσο και από τον Abd al-Wahhab. Η πίστη στην ενότητα του Θεού (*tawhid*) είναι χαρακτηριστικό ολόκληρου του μουσουλμανικού κόσμου. Ωστόσο η έννοια αυτή βρίσκεται στο κέντρο της πίστης πολλών φονταμενταλιστικών οργανώσεων, ιδίως δε των σαλαφιτών. Κατ' αυτούς, η πίστη στον ένα Θεό δηλώνει ότι πρέπει να υπακούουν μόνο τις εντολές και τους νόμους Αυτού. Έτσι, για να προστατεύσουν την ενότητα του Θεού πρέπει να ακολουθούν αυστηρά το Κοράνιο. [256]

Κάτι τέτοιο μας οδηγεί σε μια ακόμα σημαντική φράση. Αυτή του περιγράμματος του 1935, όπου αναφέρεται: *«Το Κοράνιο είναι ο νόμος μας* (το Σύνταγμά μας)*»*. Για τα μέλη της Αδελφότητας η φράση αυτή δηλώνει ότι το Ισλάμ είναι ένα πλήρες σύστημα, το οποίο δεν έχει ανάγκη υιοθέτησης ευρωπαϊκών αξιών για την επιβολή κοινωνικής τάξης. Πιο συγκεκριμένα, ο al-Banna θεώρησε το Ισλάμ ένα ολοκληρωμένο, αυτάρκες και πλήρες κοινωνικό και πολιτικό σύστημα το οποίο πρέπει να εφαρμοστεί σε κάθε μουσουλμανικό κράτος. Μόνον η δημιουργία ενός ισλαμικού κράτους κατά τα πρότυπα των παρελθόντων χαλιφάτων, στο οποίο δεν θα διαχωρίζεται η θρησκεία από το κράτος και θα εφαρμόζεται ο ισλαμικός νόμος

---

[254] Κ. Πάτελος, *Το Σύγχρονο Ισλάμ: Η Συνάντηση με τη Δύση. Μια ιστορική και πολιτική προσέγγιση*, ό.π., σ. 196, 207.

[255] A. Sfeir, *Dictionaire Mondiale de l' Islamisme.* Paris, 2002, σ. 108, 183. Παρατίθενται από Κ. Πάτελος, *Το Σύγχρονο Ισλάμ: Η Συνάντηση με τη Δύση. Μια ιστορική και πολιτική προσέγγιση*, ό.π., σ. 196.

[256] Βλ. A. Moqhadam, *ό.π.*, σ. 95-96. Πρβλ. στην ενότητα Β.3 «Βασικές θεολογικές και ιδεολογικές κατευθυντήριες γραμμές του ισλαμικού κινήματος», της παρούσας εργασίας, σ. 48-51.

(*Shari'ah*), μπορεί να επιλύσει τα πολιτικά και οικονομικά προβλήματα που αντιμετωπίζει ο μουσουλμανικός κόσμος. Στο κράτος αυτό (χαλιφάτο) το σύνταγμα θα είναι το Κοράνιο, το νομικό σύστημα θα είναι ο ισλαμικός νόμος και η κυβέρνηση θα λειτουργεί μέσω διαβουλεύσεων (*shura*).[257] Στο σύνολο του, το ιδανικό αυτό κράτος, σύμφωνα με το όραμα του al-Banna, θα κυβερνάται μόνον από ένα χαλίφη.[258] Ολόκληρη η ιδεολογία και η φιλοσοφία περί απόλυτης ταύτισης θρησκευτικού και πολιτικού κόσμου και τη δημιουργία μιας ενιαίας θρησκευτικο-πολιτικής κοινότητας (*umma*) αποτυπώνεται χαρακτηριστικά στην πολεμική κραυγή των «Αδελφών Μουσουλμάνων», *din wa dawla* που σημαίνει «Το Ισλάμ είναι θρησκεία και πολιτεία».[259] Σ' αυτή τη φράση αντικατοπτρίζεται πλήρως η κοσμοθεωρία του al-Banna, ο οποίος δεν διαχωρίζει το Ισλάμ από την πολιτική. Αυτή είναι και η ουσιώδης διαφορά για την οποία ο ίδιος δεν περιγράφει το κίνημα των «Αδελφών Μουσουλμάνων» ως πολιτικό κόμμα, αλλά ως Ισλάμ.[260]

Η κυβέρνηση στο κράτος που οραματίζεται ο al-Banna και κατ' επέκταση οι φονταμενταλιστές θα λειτουργεί μέσω διαβουλεύσεων (*shura*). Πρόκειται για μια προϊσλαμική πρακτική εκδήλωσης δημοκρατίας, κατά την οποία ο αρχηγός συμβουλευόταν τα εξέχοντα πρόσωπα της φυλής. Προσαρμοσμένη στα ισλαμικά πλαίσια η διαβούλευση παραπέμπει σε μία ανώτερη αρχή, η οποία απορρίπτει την

---

[257] Βλ. G. Kepel, *ό.π.*, σ. 26-27. D. Zeidan, *ό.π.*, σ. 53. Πρβλ. A. A. Ramadan, "Fundamentalist Influence in Egypt: The Strategies of the Muslim Brotherhood and the Takfir Groups", in E. M. Marty & R. S. Appleby (eds.), *Fundamentalisms and the State*, Chicago: UCP, 1993, σελ. 153–157.

[258] «Η εξουσία έχει δοθεί σ' ένα χαλίφη και η πατρίδα είναι το σύνολο του *Dar al-Islam*» αναφέρει το πρόγραμμα του al-Banna, βλ. A. Sfeir, *Dictionaire Mondiale de l' Islamisme*. Paris, 2002, σ.188. Παρατίθενται από Κ. Πάτελος, *Το Σύγχρονο Ισλάμ: Η Συνάντηση με τη Δύση. Μια ιστορική και πολιτική προσέγγιση*, ό.π., σ. 207. Πρβλ. του ιδίου, σ. 193-194, 196-197.

[259] Πρβλ. Αγγ. Ζιάκα, «Η ενότητα θρησκείας και Πολιτείας στο Ισλάμ κράτος», *ό.π.,* σ. 139-151. Πολιτικοί επιστήμονες απ' την άλλη υποστηρίζουν ότι οι θεοκρατικές πεποιθήσεις του Hasan al-Banna προέρχονται από τις ολοκληρωτικές ιδεολογίες της εποχής του, όπως αυτές εκφράστηκαν από τον φασισμό/ναζισμό (Μουσολίνι, Χίτλερ) και τον κομμουνισμό. Βλ. Κ. Πάτελος, *Το Σύγχρονο Ισλάμ: Η Συνάντηση με τη Δύση. Μια ιστορική και πολιτική προσέγγιση*, ό.π., σ. 207. Πρβλ. Ι. Μάζης, *ό.π.*, σ. 92. Πρβλ. R. Duncan, "Islamic Terrorism's Links To Nazi Fascism", 2007. Διαθέσιμο στο http://www.aina.org/news/2007070595517.html [Πρόσβαση 7-11-2012].

[260] Κατατοπιστική ως προς την πρόσληψη της κοσμοθεωρίας του Hasan al-Banna περί της φύσεως του κινήματος και του Ισλάμ είναι μια δήλωση του προς τους «Αδελφούς». Σ' αυτήν ο al-Banna αναφέρει: «Δεν είστε φιλανθρωπικός σύλλογος, ούτε πολιτικό κόμμα, ούτε τοπική οργάνωση με περιορισμένη προοπτική. Αντιθέτως, εμψυχώνετε την καρδιά τούτου του έθνους ώστε να το αναζωογονήσετε μέσω του Κορανίου […]. Αν ερωτηθείτε τι είναι αυτό που φωνάζετε, απαντήστε πως είναι το Ισλάμ, το μήνυμα του Μωάμεθ, η θρησκεία που περιλαμβάνει κυβέρνηση, και μία από τις υποχρεώσεις της είναι η ελευθερία. Αν σας πουν ότι αρθρώνετε πολιτικό λόγο, απαντήστε πως το Ισλάμ δεν αποδέχεται τέτοιες διακρίσεις. Αν σας αποκαλέσουν υποτιμητικά επαναστάτες, πείτε: «Είμαστε οι φωνές της δικαιοσύνης και της ειρήνης στις οποίες πιστεύουμε βαθιά, και για τις οποίες είμαστε περήφανοι. Αν μας πολεμήσετε ή μας εμποδίσετε να μεταδώσουμε το μήνυμά μας, τότε έχουμε την άδεια του Θεού να υπερασπιστούμε τον εαυτό μας ενάντια στην αδικία σας», βλ. R. Mitchell, *ό.π.*, σ. 30.

αρχή της πλειοψηφίας και ανάγεται στη συναίνεση του Προφήτη. Η πρακτική αυτή των διαβουλεύσεων προκρίνεται από τους φονταμενταλιστές ως ιδανική, καθώς τους επιτρέπει να απορρίπτουν την έννοια της δημοκρατίας, έτσι όπως αυτή προσλαμβάνεται κατά τα δυτικά πρότυπα.[261]

Πιο συγκεκριμένα, στην έκκλησή τους για ισλαμικό σύστημα διακυβέρνησης οι φονταμενταλιστές περιφρονούν τη δημοκρατία των εκκοσμικευμένων κρατών, υποστηρίζοντας ότι το Ισλάμ είναι η πρώτη δημοκρατία επί της γης. Υποστηρίζεται μάλιστα ότι η πρώτη θεωρία για τη δημοκρατική διακυβέρνηση στην ανθρωπότητα εντοπίζεται σε δυο χωρία του Κορανίου. Σ' αυτά αναφέρεται: «Καθώς και στα μάτια όσων αποφεύγουν τα μεγάλα αμαρτήματα και την ακολασία, και στα μάτια εκείνων που, όταν οργιστούν με κάποιον, τον συγχωρούν. Στα μάτια επίσης, όσων υπακούν στον Κύριό τους, όσων προσεύχονται και συσκέπτονται συμβουλεύοντας ο ένας τον άλλον για τις υποθέσεις τους και προσφέρουν ελεημοσύνη από τα αγαθά που τους δόθηκαν» (Κοράνιο 42: 37-38). Και «….ικέτεψε τον Θεό να τους συγχωρήσει, δώσε τους συμβουλές στις καθημερινές τους πράξεις και, όταν αναλαμβάνεις κάποια επιχείρηση, να την εμπιστεύεσαι στον Κύριο, ο Οποίος αγαπά όσους τον εμπιστεύονται» (Κοράνιο 3: 159).[262]

Όσον αφορά την ιδεολογία της οργάνωσης, επιβάλλεται ανάλυση μίας ακόμα φράσης, η οποία προέρχεται από το περίγραμμα του κινήματος το 1935. Σ' αυτό αναφέρεται: «*ο ιερός αγώνας (jihad) η ζωή μας*». Στη Δύση ο αραβικός όρος *jihad* μεταφράζεται ως «ιερός πόλεμος» χωρίς όμως η ετυμολογία να προέρχεται από τη ρίζα του ρήματος *jhd* η κύρια έννοια του οποίου είναι «να αγωνιστώ, να προσπαθήσω» ή «να εξασκήσω τον εαυτό μου». Τι σημαίνει όμως η συγκεκριμένη φράση για τους «Αδελφούς Μουσουλμάνους»; Το *jihad* για κάθε μουσουλμάνο δεν έχει αποκλειστικά πολεμικό, αγωνιστικό ή μαχητικό χαρακτήρα, αλλά εκφράζει εξίσου μια πνευματική και εσωτερική διάσταση κάθε πιστού. Δεν πρόκειται δηλαδή για μια πράξη πολέμου αλλά για μια πράξη που διεξάγεται σε κάθε στάδιο της ζωής οποιουδήποτε πιστού.[263]

Σκοπός κάθε μουσουλμάνου είναι να αποφευχθεί η προσωπική και η κοινωνική ανισορροπία και να επιτευχθεί η τελική ενότητα (*tawhid*) με τον Αλλάχ, η οποία είναι δυνατόν να πραγματοποιηθεί μόνον όταν οι μουσουλμάνοι, τόσο ως

[261] Βλ. D. Urvoy & Urvoy M.-Th., *ό.π.*, σ. 45-46.
[262] B. Tibi, *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder*, ό.π., σ. 173-177.
[263] Βλ. H. S. Nasr, *ό.π.*, σ. 26-29.

μεμονωμένα πρόσωπα, όσο και ως μέλη της ισλαμικής κοινότητας εκτελούν τον «ιερό αγώνα». Πρέπει δηλαδή οι ίδιοι σε όλες τις στιγμές της ζωής τους να πραγματοποιήσουν «μάχη» (ή «αγώνα»), τόσο ενεργητικώς όσο και παθητικώς, ενάντια σ' εκείνες τις δυνάμεις οι οποίες αν δεν καταπολεμηθούν θα καταστρέψουν την απαραίτητη ισορροπία της ισλαμικής κοινότητας (umma). Κατ' επέκταση η έννοια του «ιερού αγώνα» προσλαμβάνει πολλές μορφές της καθημερινής ζωής, όπως της πολιτικής και οικονομικής δραστηριότητας, καθώς και των «εξωτερικών» σχέσεων, στις περισσότερες εκ των οποίων δηλώνεται η υπεράσπιση του «οίκου του Ισλάμ» (*dar al-Islam*) από την εισβολή και την παρείσφρηση μη ισλαμικών δυνάμεων. Πρόκειται δηλαδή για το «μεγάλο ιερό αγώνα» (*al-jihad al-akbar*) στο οποίο είναι αφιερωμένα πλήθος κορανικών χωρίων. Έτσι, όσον αφορά την πνευματική πρόσληψη της έννοιας υποστηρίζεται ότι ακόμη και οι πέντε «στύλοι» του Ισλάμ σχετίζονται με το *jihad*, καθώς επρόκειτο για την προσωπική «μάχη» (ή «αγώνα») κάθε πιστού να διατηρήσει τις αρχές της πίστης του.[264] Για τους «Αδελφούς Μουσουλμάνους» το *jihad*, ο προσωπικός αυτός αγώνας αλλά και ο αγώνας διαφύλαξης του «οίκου του Ισλάμ», είναι ο απαραίτητος πνευματικός αγώνας που πρέπει να διέπει τη ζωή τους.

Εντέλει, από τα παραπάνω ουσιώδη αποσπάσματα, μπορούν να ληφθούν σημαντικά στοιχεία για τη δομή της οργάνωσης. Τα μέλη της είναι «όλα αδέλφια» όπως διακηρύχθηκε την ημέρα της δημιουργίας του κινήματος. Επομένως, θεωρούνται όλοι ισότιμοι. Ωστόσο δηλώνουν πιστότητα και πλήρη υπακοή στον αρχηγό της οργάνωσης, ο οποίος θεωρείται παράλληλα και πνευματικός της ηγέτης. Η δομή της οργάνωσης διατυπώθηκε στο θεμελιώδη νόμο της, ο οποίος ψηφίστηκε το 1945. Σύμφωνα μ' αυτόν, επικεφαλής της οργάνωσης ήταν ο γενικός αρχηγός, ο οποίος προεδρεύει της Γενικής Συνέλευσης και του Συμβουλίου Καθοδήγησης. Αυξημένες αρμοδιότητες είχε και ο γενικός γραμματέας, ενώ γενικότερα στις δομές της οργάνωσης ακολουθούνταν πιστά μια ιεραρχία.[265] Φαίνεται λοιπόν, όσον αφορά τον οργανωτικό τομέα, να ακολουθείται, όπως και σ' όλα τα φονταμενταλιστικά κινήματα, μια αυστηρή ιεραρχία. Αυτή άλλωστε επιβεβαιώνεται και από τον προαναφερθέντα όρκο των μελών, τα οποία δηλώνουν: «Θα έχω απόλυτη εμπιστοσύνη στον ηγούμενό του κινήματος και θα υπακούω απολύτως σε κάθε περίσταση, ευτυχή ή δυστυχή».

---

[264] Βλ. H. S. Nasr, *ό.π.*, σ. 29-33.
[265] A. L. al-Sayyud Marsot, "Muslim Brotherhood", *ER*^{2} 9, 6315.

Η δημιουργία της «Αδελφότητας των Μουσουλμάνων», εκτός των ιδεολογικών και θεολογικών πεποιθήσεων του Hasan al -Banna, θεωρείται αποτέλεσμα των πολιτικών και οικονομικών ζυμώσεων, όχι μόνον της Αιγύπτου αλλά ολόκληρου του ισλαμικού και μη κόσμου. Μετά τον Α΄ Παγκόσμιο Πόλεμο η Μέση Ανατολή ανήκε πλέον στη σφαίρα επιρροής δυο ευρωπαϊκών χωρών, της Βρετανίας και της Γαλλίας. Ο έλεγχος των αραβικών χωρών ήταν υψίστης σημασίας, τόσο για τα εδαφικά συμφέροντα, όσο και για την ενίσχυση της οικονομικής και πολιτικής δυνάμεως των κατακτητών. Την περίοδο 1918-1939 η Βρετανία επέκτεινε τον έλεγχό της στο εμπόριο και στην παραγωγή της Αιγύπτου, την οποία είδε ως αστείρευτη πηγή πρώτων υλών. Ο πλήρης έλεγχος της Αιγύπτου ήταν κομβικής σημασίας για τα Βρετανικά συμφέροντα. Στην Αίγυπτο υπήρχαν ήδη βρετανικές επενδύσεις στην κατασκευή σιδηροδρόμων, οδικών δικτύων, στην παραγωγή ηλεκτρικής ενέργειας, στη γεωργία (καλλιέργεια βάμβακος), στη μεταλλευτική βιομηχανία αλλά και στην επεξεργασία τροφίμων, όπως επίσης και στην εξόρυξη πετρελαίου, η οποία είχε ξεκινήσει ήδη από το 1914.[266]

Όσον αφορά την πολιτική κατάσταση της χώρας, η Αίγυπτος είχε κερδίσει την ανεξαρτησία της από τη Μ. Βρετανία το 1922. Ωστόσο, παρά το γεγονός ότι ήταν μια συνταγματική μοναρχία με πολυκομματικό και εκλεγμένο κοινοβούλιο, στην πραγματικότητα επρόκειτο για μια χώρα με περιορισμένη πολιτική αυτονομία. Τον πλήρη έλεγχο σ' όλα τα σημαντικά κοινωνικο-πολιτικής και οικονομικής υφής ζητήματα, εξακολουθούσε να κατέχει η Μ. Βρετανία, η οποία συνέχιζε να διατηρεί τη στρατιωτική της κατοχή εντός της χώρας. Η κατάρρευση του Οθωμανικού χαλιφάτου, του συμβόλου της ενότητας της πίστης, και η αντικατάστασή του από το εκκοσμικευμένο Τουρκικό κράτος, αποσταθεροποίησε την πολιτική κατάσταση των ισλαμικών κρατών και δημιούργησε πλήρη σύγχυση στο μουσουλμανικό κόσμο.[267] Η έκρυθμη πολιτική κατάσταση που επικρατούσε στη χώρα οδήγησε σε γενικευμένη πολιτική απογοήτευση, η οποία σε συνδυασμό με την παγκόσμια οικονομική κρίση της δεκαετίας του 1930 είχε ως συνέπεια την ανάδειξη νέων κινημάτων, όπως αυτό των «Αδελφών Μουσουλμάνων».[268]

Την περίοδο αυτή ως αντίδραση στην Βρετανική κυριαρχία αλλά και την πολιτική του βασιλιά Fu'ad του Α΄ (1868-1936), αναδύεται στην Αίγυπτο το πολιτικό

---

[266] A. Hourani, *Η Ιστορία του αραβικού κόσμου* (μετάφραση από την αγγλική, Θεοδώρα Δαρβίρη), Αθήνα: Ψυχογιός, 2009, σ. 439-440.

[267] G. Kepel, *ό.π.*, σ. 27-28.

[268] J. Voll, "Fundamentalism in the Sunni Arab World: Egypt and the Sudan", *ό.π.*, σ. 358-359.

εθνικιστικό κόμμα *Wafd*[269], το οποίο γίνεται ιδιαιτέρως λαοφιλές και επηρεάζει την πολιτική κατάσταση της χώρας μέσω των μεγάλων συγκεντρώσεων και διαδηλώσεων που διοργάνωνε.[270] Ο αιγυπτιακός εθνικισμός που ξεπροβάλλει εκείνη την περίοδο στόχευε στον περιορισμό ή τον τερματισμό της Βρετανικής κατοχής και είχε περισσότερο αιγυπτιακό, παρά αραβικό ή μουσουλμανικό περιεχόμενο.[271] Παρά τον αντιαποικιοκρατικό όμως χαρακτήρα και την αντίθεση στη βρετανική κυριαρχία, το κόμμα *Wafd* στην πραγματικότητα αντιπροσώπευε και προωθούσε δημόσια τη δυτικοποίηση της Αιγύπτου, γεγονός που το έφερνε αντιμέτωπο με τις διδασκαλίες του Hasan al-Bana. Οι Βρετανοί και η βασιλική οικογένεια (τόσο επί Fu'ad όσο και επί Farouk του Α΄ (1920-1965)) στην προσπάθεια τους να αποδυναμώσουν το *Wafd*, τα υπόλοιπα εθνικιστικά κινήματα και το Κομουνιστικό Κόμμα, χρησιμοποίησαν κατά καιρούς την Αδελφότητα με αντάλλαγμα την παροχή οικονομικής βοήθειας.[272] Μιας βοήθειας όμως η οποία δεν είχε συνέχεια.

Η απήχηση της οργάνωσης στα μεγάλα αστικά κέντρα και η προσέλκυση νέων μελών, μέσω των κοινωνικών υπηρεσιών, είχε ως αποτέλεσμα να εξελιχθεί στη δεύτερη μαζικότερη οργάνωση της χώρας προκαλώντας το ενδιαφέρον των βασιλέων για συνεργασία. Η πολιτική στήριξης της οργάνωσης από το Παλάτι και κυρίως από τον Farouk στράφηκε επί της ουσίας εναντίον του, καθώς ήταν αδύνατον να ελέγχει της κινήσεις της οργάνωσης.[273] Ο πόλεμος του 1948 στην Παλαιστίνη δυσχεραίνει της φιλικές έως τότε σχέσεις του Farouk Α΄ με τους Αδελφούς Μουσουλμάνους, οι οποίοι προσπαθούν να κινητοποιήσουν την Αίγυπτο υπέρ των Παλαιστινίων. Ο al-Banna δήλωνε πως «η στήριξη των Αράβων της Παλαιστίνης αποτελεί θρησκευτικό καθήκον» και συμπλήρωνε πως «η πατρίδα σας, ω αδελφοί, δεν τελειώνει στα σύνορα της Αιγύπτου, αλλά επεκτείνεται οπουδήποτε υπάρχει μουσουλμάνος, που ορκίζεται ότι δεν υπάρχει άλλος θεός, εκτός απ' τον Θεό».[274] Η παραπάνω φράση είναι ενδεικτική της ιδέας του παν-ισλαμισμού που αναδύεται ήδη από τις

---

[269] Το κόμμα *Wafd* ιδρύεται το 1919 και επί της ουσίας αποτελεί ένα συνονθύλευμα των εθνικιστικών κινημάτων της Αιγύπτου εκείνης της περιόδου. Δεν επιθυμούσε την ξένη κυριαρχία στη χώρα, οι λύσεις όμως που πρότεινε στο πολιτικό του πρόγραμμα ήταν βασισμένες στα δυτικά πρότυπα εξουσίας. Στα αραβικά *Wafd* σημαίνει «αντιπροσωπεία» και πρόκειται για την αντιπροσωπεία των Αιγυπτίων εθνικιστών.

[270] Βλ. J. Voll, "Fundamentalism in the Sunni Arab World: Egypt and the Sudan", *ό.π.*, σ. 358-359.

[271] A. Hourani, *ό.π.*, σ. 427.

[272] Βλ. Ι. Μάζη, ό.*π.*, σ. 91-94.

[273] Π. Κουργιώτης, *ό.π.*, σ. 34.

[274] J. Jankowski, ''Egyptian Responses to the Palestine Problem in the Interwar Period''. *IJMES* 12 (1980), σ. 21. Παρατίθενται από Π. Κουργιώτης,, *ό.π.*, σ. 34.

διδασκαλίες του al-Afghani οι οποίες έχουν ως σκοπό να ενώσουν τον ισλαμικό κόσμο απέναντι σε εξωτερικούς κινδύνους.

Ο έντονος πολιτικός χαρακτήρας της οργάνωσης δημιουργούσε έντονα προβλήματα στην τότε φιλελεύθερη κυβέρνηση, με αποτέλεσμα το 1948 η οργάνωση να τεθεί εκτός νόμου. Οι «Αδελφοί» αντέδρασαν στην απόφαση αυτή με την δολοφονία του πρωθυπουργού Nokrachi Pacha, ο οποίος υπέγραψε το βασιλικό διάταγμα της διάλυσης της Αδελφότητας. Ένα χρόνο αργότερα, στο πλαίσιο της πολιτικής βίας, δολοφονείται ο ιδρυτής της «Αδελφότητας» Hasan al-Banna το 1949.[275] Παρά τη δολοφονία του αρχηγού τους, οι «Αδελφοί Μουσουλμάνοι» συνέχισαν το έργο τους σχηματίζοντας ένα ισχυρό πολιτικό κόμμα, το οποίο δραστηριοποιείται εντός και εκτός Αιγυπτιακών συνόρων και αποτέλεσε τον κινητήριο μοχλό της Αραβικής Επανάστασης του 2011 στην Αίγυπτο.

Αποκορύφωμα της δυναμικής που εμπνέει η οργάνωση είναι η νίκη των «Αδελφών Μουσουλμάνων» στις εθνικές εκλογές της Αιγύπτου το 2012. Ο μηχανικός και νομοθέτης Mohamed Mosri, υποψήφιος με το κόμμα των «Αδελφών Μουσουλμάνων», συγκέντρωσε το 51,7% των ψήφων στις εθνικές εκλογές τις 24^{ης} Ιουλίου 2012. Κατά τη δυτική πολιτική σκέψη η νίκη αυτή αντιμετωπίζεται ως νίκη των ισλαμιστών (ή κατ' άλλους φονταμενταλιστών). Ωστόσο, για τους μουσουλμάνους η νίκη αυτή δημιουργεί τη βάση οικοδόμησης μιας ισλαμικής δημοκρατίας και επικράτησης της ισλαμικής δικαιοσύνης. Χαρακτηριστικό είναι το άρθρο των *New York Times* την επομένη των εκλογών, το οποίο συνοψίζει τους πολυετείς αγώνες και τις επιδιώξεις των «Αδελφών Μουσουλμάνων» με τα εξής λόγια: «Μετά από 84 χρόνια μυστικής δράσεως, αγωνιζόμενοι στις φυλακές και εξόριστοι λόγω μοναρχιών και δικτατοριών, οι «Αδελφοί Μουσουλμάνοι» είναι πλέον έτοιμοι να δομήσουν στην Αίγυπτο μια ισλαμική δημοκρατία».[276] Το μεγάλο βέβαια στοίχημα γι' αυτούς είναι πώς θα εναρμονίσουν τον πολιτικό τους λόγο με τον κυβερνητικό και ποιοί θα είναι οι πολιτικοί και οικονομικοί τρόποι επικοινωνίας με τον υπόλοιπο κόσμο και μάλιστα μ' αυτόν της Δύσης.

---

[275] G. Kepel, *ό.π.*, σ. 29. Κ. Πάτελος, *Το Σύγχρονο Ισλάμ: Η Συνάντηση με τη Δύση. Μια ιστορική και πολιτική προσέγγιση*, ό.π., σ. 197-198, 208.

[276] M. El Sheikh, L. Stack, K. Fahim & F. Akram, "Named Egypt's Winner, Islamist Makes History", 2012. Διαθέσιμο στο http://www.nytimes.com/2012/06/25/world/middleeast/mohamed-morsi-of-muslim-brotherhood-declared-as-egypts-president.html?pagewanted=all&_r=0 [Πρόσβαση 12/11/2012].

Γ.2.3. Ο Abul A ‘la Mawdudi και η «Ισλαμική Κοινότητα» (*Jama‘at-i-Islami*)

Λίγα χρόνια μετά την ίδρυση της «Μουσουλμανικής Αδελφότητας» στην Αίγυπτο, ιδρύεται στην Ινδική υποήπειρο η «Ισλαμική Κοινότητα» (*Jama‘at-i Islami*, JI) ένα από τα σημαντικότερα σύγχρονα θρησκευτικο-πολιτικά κινήματα του ισλαμικού κόσμου. Ιδρυτής του κινήματος ήταν ο δημοσιογράφος, πολιτικός φιλόσοφος και θεολόγος Syed Abul A ‘la Mawdudi ή απλούστερα Mawlana Mawdudi (1903-1979). Ο Mawdudi γεννήθηκε στις 25 Σεπτεμβρίου το 1903 στην περιοχή Orang Abad στην Ινδία, έλαβε κλασική ισλαμική παιδεία από την οικογένεια του και διδάχθηκε ούρντου (*urdu*), περσικά και αραβικά. Το 1925 όταν η *Jamiat Ulma-e-Hind* (*Οργάνωση Ινδών Ουλεμάδων - JUH*)[277], παρακλάδι της σχολής Deobandi, σύναψε συμμαχία με το Κογκρέσο, ο Mawdudi, συντάκτης τότε της *al-Jamiat*, οργάνου της παράταξης, παραιτήθηκε ως ένδειξη διαμαρτυρίας, καθώς ο ίδιος αντιτασσόταν στη δημιουργία ενός έθνους το οποίο θα αποτελείτο από ινδουιστές και μουσουλμάνους.[278]

Το 1932 δημιουργεί το μηνιαίο περιοδικό *Tarjmanul Quran* (*Μετάφραση του Κορανίου*) στη γλώσσα *urdu* του Πακιστάν. Μέσω του περιοδικού προσπάθησε να εμφυσήσει στους μουσουλμάνους τη συνείδηση ότι το Ισλάμ είναι ένας πλήρης κώδικας ζωής, ο οποίος τους καθοδηγεί κάθε στιγμή της ζωή τους, πείθοντάς τους να αποφεύγουν τη μιμητική στάση προς τη Δύση. Στο ίδιο πνεύμα, το 1935 γράφει δοκίμια με τίτλο *Tanqihat* (*Τα Θέματα*) και *Tafhimat* (*Κατανοήσεις*), που προσέφεραν στη μουσουλμανική νεολαία δύναμη να ισοπεδώσουν τα δεσμά του Δυτικού πολιτισμού.[279]

Για να καταλάβει κανείς το λόγο ύπαρξης και τους στόχους της JI οφείλει πρωτίστως να κατανοήσει τον τρόπο κατά τον οποίο ο Mawdudi αντιλαμβάνεται το Ισλάμ και τον «ιερό αγώνα». Στην εισαγωγή του *Jihad in Islam* (*Ο ιερός αγώνας στο Ισλάμ*)[280], ο Mawdudi αναφέρεται στην προβληματική που προκύπτει από τη

---

[277] Πρόκειται για μια από τις σημαντικότερες ισλαμικές οργανώσεις της Ινδίας, η οποία δεν εναντιώθηκε στο διαχωρισμό του καθαρά Μουσουλμανικού κράτους του Πακιστάν από την Ινδία. Ιδρύθηκε το 1919 με πρώτο πρόεδρο τον Maulana Kifayatollah. Σκοπός της οργάνωσης ήταν η διεξαγωγή μη βίαιο αγώνα εναντίον των Βρετανών κατακτητών. Έως τότε, από το 1808 δηλαδή έως και το 1915, οι ουλεμάδες οργάνωναν μάχες ενάντια στους Βρετανούς για να ελευθερώσουν την πατρίδα τους και να θέσουν ένα τέλος στη σκλαβιά βλ. σχετικά http://jamiatulama.org/about_us.html.

[278] Βλ. σχετικά χ.σ.,‘Founder of Jamaat-e-Islami”. Διαθέσιμο στο http://jamaat.org/beta/site/page/3 [Πρόσβαση 16/11/2012].

[279] Βλ. σχετικά χ.σ.,‘Founder of Jamaat-e-Islami”. Διαθέσιμο στο http://jamaat.org/beta/site/page/3 [Πρόσβαση 16/11/2012].

[280] Πρόκειται για το περίφημο κείμενο του Abu A ‘la Mawdudi, *Jihad in Islam*, το οποίο

λανθασμένη μετάφραση του *jihad* στην αγγλική γλώσσα ως «ιερός πόλεμος».[281] Μεταξύ άλλων υποστηρίζει ότι αυτοί που κατηγορούν τους μουσουλμάνους για ιερό πόλεμο είναι οι ίδιοι, οι οποίοι διαπράττουν εδώ και αιώνες ιερό πόλεμο εναντίων των μουσουλμάνων θέλοντας να εκμεταλλευτούν τις πρώτες ύλες, τα πολύτιμα μέταλλα και τα καύσιμά τους. Θεωρεί μάλιστα ότι οι αποικιοκράτες δεν αγωνίζονται για τον Θεό, αλλά για να ικανοποιήσουν βασικές βιοτικές τους ανάγκες καθώς γι' αυτούς είναι επαρκής δικαιολογία η εισβολή σ' ένα έθνος, όταν η γη του είναι πλούσια σε πρώτη ύλη.[282]

Ωστόσο, για την αρνητική χροιά που συνοδεύει τη λέξη *jihad*, γράφει ότι απ' τη μία γίνεται στο πλαίσιο πολιτικών σκοπιμοτήτων ενώ απ' την άλλη οφείλεται στο γεγονός ότι είναι δυσνόητη, τόσο για τους μουσουλμάνους, όσο και για τους μη μουσουλμάνους λόγω δυο παρανοήσεων: α) τη λανθασμένη πρόσληψη του Ισλάμ ως "θρησκεία" με τη συμβατική έννοια του όρου και β) τη λανθασμένη αντίληψη για τους μουσουλμάνους, οι οποίοι δεν είναι ένα έθνος με τη συμβατική έννοια του όρου.[283] Κατ' αυτόν «το Ισλάμ δεν είναι το όνομα μιας "θρησκείας", ούτε οι μουσουλμάνοι είναι το όνομα ενός "έθνους". Όπως δηλώνει: «στην πραγματικότητα, Ισλάμ είναι μια επαναστατική ιδεολογία, η οποία αναζητά να αλλάξει την κοινωνική τάξη ολόκληρου του κόσμου και να τον ανοικοδομήσει σύμφωνα με τα δικά της δόγματα και ιδανικά. "Μουσουλμάνοι" είναι ο τίτλος του Διεθνούς Επαναστατικού Κόμματος που διοργανώθηκε από το Ισλάμ για να τεθεί σε ισχύ το επαναστατικό αυτό πρόγραμμα. Και η λέξη "ιερός αγώνας" αναφέρεται στον επαναστατικό εκείνο

αναγνώστηκε σε συγκέντρωση στο Δημαρχείο της Λαχώρης (Πακιστάν) στις 13 Απριλίου του 1939.

[281] Βλ. Abu A 'la Mawdudi. *Jihad in Islam.* σ. 1 «…η λέξη έχει ερμηνευθεί έτσι ώστε να έχει γίνει συνώνυμη με τη "μανία της θρησκείας". Η λέξη "τζιχάντ" φέρνει στο νου την πορεία φανατικών της θρησκείας με άγριες γενειάδες και φλογερά μάτια κρατώντας σπαθιά και επιτίθενται στους απίστους όπου και να τους συναντήσουν πιέζοντας τους κάτω από τη κόψη του σπαθιού».

[282] Βλ. Abu A 'la Mawdudi. *Jihad in Islam,* σ. 1-2 «δεν αγωνίζονται για το Θεό, αλλά για να ικανοποιήσουν τον πόθο και την πείνα τους. Γι' αυτούς είναι επαρκής δικαιολογία η εισβολή σ' ένα έθνος, όταν η γη αυτού του έθνους εμπεριέχει ορυχεία, καλλιεργήσιμη γη, πετρέλαιο ή μπορεί να αξιοποιηθούν ως κερδοφόρες αγορές για τα μεταποιημένα προϊόντα τους ή ότι ο πλεονάζων πληθυσμός τους μπορεί να κατοικήσει τα εδάφη των θυμάτων τους».

[283] Βλ. Abu A 'la Mawdudi. *Jihad in Islam*, σ. 3-4 «σε κάθε περίπτωση, αυτό είναι μέρος πολιτικής τακτικής. Αλλά από καθαρά σχολαστική άποψη όταν αναλύουμε (τον ιερό αγώνα), τα αίτια στα οποία οφείλεται η κόκκινη φύση του "Ιερού Πολέμου για την αιτία του Θεού" (τα οποία) είναι δύσκολα για κατανόηση -όχι μόνο για τους μη μουσουλμάνους αλλά και για τους ίδιους τους μουσουλμάνους-. Ανακαλύπτουμε (λοιπόν) δυο βασικές παρανοήσεις. Η πρώτη παρανόηση είναι ότι αυτοί θεωρούν ότι το Ισλάμ είναι μια θρησκεία με τη συμβατική έννοια του όρου "θρησκεία". Η δεύτερη παρανόηση είναι ότι θεωρούν τους μουσουλμάνους να είναι "έθνος" με την τεχνική έννοια του όρου. Αυτές οι δυο παρανοήσεις όχι μόνο δεν έχουν αναμειχθεί με την έννοια «τζιχάντ», αλλά έχουν αλλάξει την εικόνα του Ισλάμ στο σύνολο του και έχει εξ' ολοκλήρου παραποιήσει τη θέση των μουσουλμάνων. Στην κοινή ορολογία "θρησκεία" δε σημαίνει τίποτα παραπάνω από ένα συνονθύλευμα μερικών προσευχών, πεποιθήσεων και τελετουργιών.

αγώνα και τη μέγιστη προσπάθεια που καταβάλλει το Ισλαμικό Κόμμα για να επιτύχει τους στόχους του». [284]

Το Ισλάμ επομένως για τον Mawdudi είναι μια διεθνής θρησκευτικο-πολιτική παράταξη, η οποία προτρέπει την ανθρωπότητα στο σύνολο της να επιφέρει επανάσταση και μεταρρύθμιση. Η πολιτική αυτή παράταξη πρέπει να αποκτήσει κρατική εξουσία, ώστε να εφαρμόσει το σχεδιασμό της, ο οποίος οφείλει να σχετίζεται μ' όλες τις πτυχές του βίου. Όπως προαναφέρθηκε, έντονη ήταν η κριτική του Mawdudi προς αυτούς που αντιμετωπίζουν τη θρησκεία με τη συμβατική έννοια του όρου, ακόμη και εντός του μουσουλμανικού κόσμου. Εναντιωνόταν επομένως στους συντηρητικούς ουλεμάδες, οι οποίοι περιόριζαν την πίστη στην τήρηση των «πέντε στύλων» του Ισλάμ. Για τον Mawdudi και κατ' επέκταση για το κίνημα που ιδρύει, το Ισλάμ είναι ένα ολοκληρωμένο σύστημα και ένας ολοκληρωμένος τρόπος ζωής, ο οποίος καλύπτει όλο το φάσμα των ανθρωπίνων δυνατοτήτων, είτε αφορά τον ατομικό, είτε τον κοινωνικό, οικονομικό ή πολιτικό τομέα. Όπως σχολιάζει ο Mumtaz Ahmad -στην προσπάθειά του να διακρίνει τα ιδιαίτερα εκείνα γνωρίσματα που εντάσσουν την JI στα σύγχρονα φονταμενταλιστικά (θρησκευτικο-πολιτικά) κινήματα,- «γι' αυτούς Ισλάμ σημαίνει η συνολική δέσμευση και υποταγή όλων των πτυχών της ανθρώπινης ζωής στη θέληση του Θεού».[285]

Εμπνευσμένος λοιπόν απ' αυτό το ιδεώδες, ο Mawdudi ιδρύει στις 24 Αυγούστου του 1941 την JI, έχοντας στο νου του το πρότυπο της ολοκληρωτικής υποταγής του κράτους στην εξουσία του θείου νόμου, γνωστό και ως *iqamat-i-deen* (που κυριολεκτικά σημαίνει «ίδρυση μιας θρησκείας»). Για να πετύχει τους στόχους της, η JI στήριξε το πρόγραμμα της σε πέντε βασικούς άξονες θέλοντας έτσι να: α) εμπλουτίσει τον ανθρώπινο νου με αξίες, ιδανικά και αρχές, που απορρέουν από θεία καθοδήγηση, β) αναζωογονήσει τα μεμονωμένα μέλη της κοινωνίας, έτσι ώστε να τους επιτρέψει να αναπτύξουν μια αληθινή ισλαμική προσωπικότητα, γ) οργανώσει τις μεμονωμένες αυτές προσωπικότητες υπό την αρχηγία του κόμματος, να τους προετοιμάσει και να τους εκπαιδεύσει ώστε να οδηγήσουν την ανθρωπότητα στο μονοπάτι του Ισλάμ, δ) μεταρρυθμίσει και ανασχηματίσει την κοινωνία και όλα τα ιδρύματά της, έτσι ώστε να είναι σύμφωνα με τις διδασκαλίες του Ισλάμ και ε) επιφέρει επανάσταση στην πολιτική αρχηγία της κοινωνίας, να οργανώσει εκ νέου

[284] Βλ. Abu A 'la Mawdudi. *Jihad in Islam*. σ. 4-5.

[285] M. Ahmad, "Islamic Fundamentalism in South Asia: The Jamaat-i-Islami and the Tablighi Jamaat of South Asia", in M. E. Marty & R. S. Appleby (eds.), *Fundamentalisms Observed*, *ό.π.*, σ. 463.

την πολιτική και κοινωνικο-οικονομική ζωή σύμφωνα με τα ισλαμικά πρότυπα και τέλος, να ιδρύσει ένα ισλαμικό κράτος.[286]

Οι μελετητές των ισλαμικών κινημάτων υποστηρίζουν ότι η JI δημιουργείται κατά τα πρότυπα της MB της Αιγύπτου. Αρκετοί είναι αυτοί μάλιστα, οι οποίοι στην προσπάθειά τους να εντοπίσουν ομοιότητες μεταξύ των δύο κινημάτων, εξετάζουν παράλληλα τόσο τις ηγετικές προσωπικότητες των δύο κινημάτων, όσο και τα ίδια τα κινήματα.[287] Μάλιστα εντοπίζουν μια κοινή κοσμοθεωρία μεταξύ al-Banna και al-Mawdudi.[288] Εντούτοις, ο Mawdudi φαίνεται να εμφανίζεται ριζοσπαστικότερος του al-Banna, τόσο στην προσπάθειά οικοδόμησης ενός ισλαμικού κράτους, όσο και στον τρόπο κατά τον οποίο αντιμετωπίζει την κοινωνία. Βέβαια πρέπει να διασαφηνιστούν δύο έννοιες, πρώτον αυτή του τρόπου με τον οποίο αντιλαμβάνεται ο Mawdudi την ισλαμική κοινότητα (*umma*) και δεύτερον αυτή του τρόπου με τον οποίο οραματίζεται ο Mawdudi το ισλαμικό κράτος.

Όσον αφορά την ισλαμική κοινότητα (*umma*), όπως προαναφέραμε, ο Mawdudi την αντιλαμβάνεται ως «κόμμα» και ταυτόχρονα ως ταυτόσημη με τη λέξη «έθνος». Σύμφωνα με τον ίδιο, αυτό το κόμμα έχει διαμορφωθεί και νομιμοποιηθεί

---

[286] M. Ahmad, *ό.π.*, σ. 465-467.

[287] Αυτό οφείλεται κυρίως σε τρία στοιχεία: α) στα κοινά γνωρίσματα της κοσμοθεωρίας των δύο ηγετών, β) στα κοινά χαρακτηριστικά των δυο οργανώσεων και γ) στο γεγονός ότι οι διδασκαλίες και των δύο έγιναν και είναι ακόμη και σήμερα αποδεκτές σ' ολόκληρο τον ισλαμικό κόσμο. Ωστόσο, μια εκτενέστερη μελέτη είναι ικανή να αποκαλύψει και αρκετές διαφορές. Ενδιαφέρουσα σύγκριση, τόσο μεταξύ της δομής των δύο κινημάτων, όσο και μεταξύ των διδασκαλιών του al-Banna και του al-Mawdudi, πραγματοποιεί στα έργα του ο καθηγητής Ισλαμικών σπουδών John Esposito. Βλ. J. L. Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality?*, ό.π., σ. 129-133. Βλ. επίσης J. L. Esposito, *Unholy War: Terror in the Name of Islam*, ό.π., σ. 51-56. Πρβλ. Κ. Πάτελος, *Το Σύγχρονο Ισλάμ: Η Συνάντηση με τη Δύση. Μια ιστορική και πολιτική προσέγγιση*, ό.π., σ. 194-222.

[288] Συγκριτικές μελέτες των διδασκαλιών των δύο ανδρών περά από ορισμένες διαφορές εντοπίζουν αρκετά κοινά γνωρίσματα στην κοσμοθεωρία τους, σύμφωνα με την οποία: α) το Ισλάμ αποτελεί μια συνολική ιδεολογία για κάθε μεμονωμένο άτομο, κράτος και κοινωνία, β) το Κοράνιο και η Παράδοση του Προφήτη είναι θεμέλια της μουσουλμανικής ζωής, γ) ο ισλαμικός νόμος, είναι ο ιερός νόμος της μουσουλμανικής ζωής, δ) η αποκατάσταση της κυριαρχίας του Θεού μέσω της εφαρμογής του νόμου του Θεού θα φέρει επιτυχία, δύναμη και πλούτο στην ισλαμική κοινότητα σ' αυτήν τη ζωή και αιώνια ανταμοιβή στην επόμενη, ε) η αδυναμία και η υποταγή των μουσουλμανικών κοινωνιών οφείλεται στην απιστία των μουσουλμάνων, οι οποίοι είχαν απομακρυνθεί από το αποκεκαλυμμένο μονοπάτι και ακολούθησαν εκκοσμικευμένες, υλιστικές ιδεολογίες της Δύσης και της Ανατολής, στ) η παλινόρθωση της μουσουλμανικής περηφάνιας, δύναμης και εξουσίας απαιτεί την επιστροφή στο Ισλάμ μέσω της επαναεφαρμογής του ισλαμικού νόμου και τέλος ότι, ζ) η επιστήμη και τεχνολογία πρέπει να αξιοποιηθούν και να χρησιμοποιηθούν μέσα σ' ένα ισλαμικά προσανατολισμένο πλαίσιο ώστε να αποφευχθεί η εκδυτικοποίηση της μουσουλμανικής κοινότητας, βλ. J. L. Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality?*, ό.π., σ. 131-132. Βλ. επίσης J. L. Esposito, *Unholy War: Terror in the Name of Islam*, ό.π., σ. 52-53. J. L. Esposito, "Contemporary Islam: Reformation or Revolution?", in J. L. Esposito, ed., *The Oxford History of Islam*, Oxford-New York: OUP, 1999, σ. 652-654.

από το Κοράνιο, το οποίο επιβεβαιώνει και την ύπαρξη του.[289] Το ισλαμικό κράτος που αυτός οραματίζεται δεν θα έχει εθνικά σύνορα. Θα είναι ένα παγκόσμιο κράτος, μια ιδεολογική αυτοκρατορία η οποία θα βασίζεται στην πίστη. Εξάλλου, ο Mawdudi είναι αντίθετος σε οποιοδήποτε εθνικιστικό διαχωρισμό κατά τα δυτικά πρότυπα αντίληψης, ο οποίος προσδιορίζεται βάση φυλής και καταγωγής.[290] Κατ' αυτόν μάλιστα, ο εθνικισμός είτε χτίζεται στην ενότητα της φυλής και της γλώσσας είτε βάση οικονομικών συμφερόντων οδηγεί σε πόλεμο και επιθετικότητα στρέφοντας το ένα κράτος εναντίον του άλλου και οδηγεί σε κατάσταση αντίστοιχη με την προ-ισλαμική περίοδο «άγνοιας» (*jahiliyya*).[291]

Πιο συγκεκριμένα, όσον αφορά το ισλαμικό κράτος του Mawdudi, ο οποίος αποδέχεται μόνον την πολιτική ως όργανο νομιμοποίησης της ισλαμικής αποκαλύψεως, σημειώνεται ότι θα έχει τη βάση του στην έννοια της κυριαρχίας του Θεού (*hakimiyya*)[292], ενώ οι κάτοικοι του θα έχουν «περιορισμένη λαϊκή κυριαρχία». Βέβαια, η ανθρώπινη επέμβαση θα διαδραματίζει ουσιαστικό ρόλο, καθώς εξαιτίας αυτής και μέσω ενός ευσεβούς και ισχυρού εκτελεστικού οργάνου το οποίο θα εκλέγεται από την κοινότητα, θα εξασφαλίζεται η εφαρμογή του νόμου. Το συγκεκριμένο σύστημα, όπου οι κάτοικοι θα ενεργούν ως αντιπρόσωποι του Θεού το ονόμασε «θεο-δημοκρατία». Θα δημιουργηθεί επομένως ένα εκλεγμένο από το λαό «δημοκρατικό χαλιφάτο», το οποίο θα είναι υπεύθυνο για τη διακυβέρνηση, και θα στηρίζεται στο νόμο του Θεού τη στιγμή που η νομοθετική και η δικαστική εξουσία θα λειτουργούν συμπληρωματικά.[293]

---

[289] Βλ. Abu A 'la Mawdudi. *Jihad in Islam.* σ. 16 «Κατά τον τρόπο αυτό ένα Διεθνές Επαναστατικό Κόμμα γεννιέται στο Κοράνιο που δίνει τον τίτλο "Hizb Allah" και το οποίο εναλλακτικά είναι γνωστό ως Ισλαμικό Κόμμα ή umma του Ισλαμ. Από τη στιγμή που το κόμμα αυτό διαμορφώνεται, αρχίζει τον αγώνα για να αποκτήσει το σκοπό για τον οποίο υπάρχει».

[290] R. Jackson, *ό.π.*, σ. 143-144.

[291] Ο σύγχρονος εθνικισμός αποτελούσε μέγιστο πρόβλημα για τις μουσουλμανικές κοινωνίες. Ο εθνικισμός υποστηρίζοντας μια ταυτότητα βασιζόμενη στη γλώσσα, τη φυλή και το έθνος είχε ως σκοπό να αποδυναμώσει και να διαιρέσει τον μουσουλμανικό κόσμο, καθώς αντιτάσσονταν στις ιδέες ισότητας και αλληλεγγύης του καθολικού πανισλαμισμού. Η παρακμή της μουσουλμανικής κυριαρχίας στην Ινδία και ο διαμελισμός της Οθωμανικής αυτοκρατορίας ήταν αποτελέσματα της βρετανικής και γαλλικής αποικιοκρατίας και του σύγχρονου εθνικισμού που αυτές επέβαλλαν. Η άνοδος του εθνικισμού οπότε στην Ινδία αντιμετωπίζονταν ως μέγιστη απειλή για τη μουσουλμανική ταυτότητα και ενότητα και γι' αυτόν τον λόγο αρκετοί ινδοί μουσουλμάνοι συγγραφείς επαναφέρουν τον όρο jahiliyya στην ισλαμική πραγματικότητα, βλ. Y. Choueiri, *ό.π.*, σ. 121-123, 131-136.

[292] Αξίζει να σημειωθεί ότι ο όρος *hakimiyya*, ο οποίος υποδηλώνει την κυριαρχία του Θεού, αλλάζει σε σημαντικό βαθμό την πορεία και την εξέλιξη του σύγχρονου ισλαμικού κινήματος, εμπνέοντας πρώτο απ' όλους τον ριζοσπάστη Sayyid Qutb.

[293] Βλ. M. Ayoob, *ό.π.*, σ. 66-69. Πρβλ. R. Jackson, *Mawlana Mawdudi & Political Islam: Authority and the Islamic State*, Oxon-New York: Routledge, 2011, σ. 128-142.

Τα πρώτα χρόνια της οργάνωσης η JI καλούνταν να αντιμετωπίσει ένα σημαντικό πρόβλημα, αυτό του να αποκτήσει λαϊκό χαρακτήρα. Αρχικά, το κίνημα είχε απλή δομή, αποτελούμενο από τον al-Mawdudi στη θέση του επικεφαλής και οδηγού (*Amir*), το γενικό συμβουλευτικό σώμα (*maglis-al shura*) και τα μέλη (*arkan*). Για να γίνει περισσότερο δημοφιλές έπρεπε να εγγραφούν περισσότερα μέλη, τακτική όμως που ερχόταν σε σύγκρουση με την επιμονή του Mawdudi, τα μέλη του κόμματος να είναι «αμόλυντα» και «καθαρά», δηλαδή να συμβαδίζουν απολύτως με τις ισλαμικές αρχές και να είναι ηθικώς ακέραια.[294] Με τη δημιουργία του Πακιστάν όμως, το κίνημα ασκεί σημαντική επιρροή στα πολιτικά δρώμενα της χώρας, αποκτώντας ολοένα και περισσότερους υποστηρικτές. Η κραυγή «θέλουμε ισλαμικό σύνταγμα» (*Hamara Mutalaba: Islami Dastur*), στο πλαίσιο της δημιουργίας ενός ισλαμικού κράτους που πρότεινε η JI, έγινε λαϊκό αίτημα και η πλέον δημοφιλής φράση σ' ολόκληρη τη χώρα. Το κίνημα έγινε ιδιαιτέρως δημοφιλές στα αστικά κέντρα, κερδίζοντας τη συμπάθεια του λαού, εξοργίζοντας όμως πολλές φορές τις κυβερνήσεις, οι οποίες επιθυμούσαν να μετριάσουν τη δυναμική της νέας οργάνωσης.[295]

Ολοκληρώνοντας τη συγκεκριμένη ενότητα, αξίζει να σημειωθεί ότι τόσο ο al-Banna, όσο και al-Mawdudi, αλλά και τα κινήματα που αυτοί ίδρυσαν, άσκησαν αλλά και συνεχίζουν να ασκούν ακόμη και σήμερα σημαντική επιρροή στον ισλαμικό κόσμο. Οι διδασκαλίες τους δεν περιορίστηκαν στην τοπική κοινότητα, ούτε σ' ένα συγκεκριμένο κράτος, αλλά απέκτησαν πανισλαμικό χαρακτήρα, αντίστοιχο με τις ιδέες του πανισλαμισμού που εξέφραζαν. Τα κινήματα που δημιούργησαν ενέπνευσαν πλήθος κόσμου και λειτούργησαν ως πρότυπα για τα σύγχρονα ισλαμικά κινήματα. Δεν είναι τυχαίο άλλωστε ότι σήμερα, όπως σημειώνει και ο πολιτικός επιστήμονας Κωνσταντίνος Πάτελος, και οι δυο θεωρούνται οι «κανονικοί» των σουννιτικών ισλαμιστικών κινημάτων.[296]

---

[294] Για τη δομή της οργάνωσης βλ. R. Jackson, *ό.π.*, σ. 76-79.

[295] Αξίζει να σημειωθεί ότι ο Mawdudi ήταν αντίθετος στη διαίρεση της Ινδίας και στη δημιουργία του κράτους του Πακιστάν. Την περίοδο της διχοτόμησης της ινδικής υποηπείρου η *Jama'at* αριθμούσε συνολικά 625 μέλη, από τα οποία τα 240 παρέμειναν στην Ινδία, ενώ 385 μέλη μετακόμισαν στο νέο κράτος που δημιουργήθηκε, βλ. M. Ahmad, *ό.π.*, σ. 468-471.

[296] Κ. Πάτελος, *Το Σύγχρονο Ισλάμ: Η Συνάντηση με τη Δύση. Μια ιστορική και πολιτική προσέγγιση*, ό.π., σ. 200-201.

Γ.3. Ισλαμική αφύπνιση (*al sahwa al-Islamiyya*)

Με τον όρο *al sahwa al-Islamiyya* (ισλαμική αφύπνιση) χαρακτηρίζεται η περίοδος (τις δεκαετίες του 1960, 1970 και έκτοτε) κατά την οποία σ' ολόκληρο τον ισλαμικό κόσμο ανέρχονται νέα φονταμενταλιστικά κινήματα. Συνήθως, στη δυτική βιβλιογραφία τα εν λόγω κινήματα αποδίδονται με το γνωστό και δημοφιλή όρο «ριζοσπαστικό» Ισλάμ (*radical Islam*). Συχνά βέβαια, προκειμένου να περιγραφθεί ο βίαιος χαρακτήρας τους, χρησιμοποιείται ο όρος «μαχητικό» Ισλάμ (*militant Islam*). Μάλιστα, η ευρεία εξέταση της έκρυθμης πολιτικής κατάστασης στον ισλαμικό κόσμο και του μαχητικού (ή και τρομοκρατικού πολλές φορές) χαρακτήρα των νέων κινημάτων έχει επιφέρει νέα ορολογία, όπως «νέο-τζιχάντ» (*neo-jihad groups*) και «νέο-σαλαφί» ομάδες (*neo-salafi groups*). Αντιθέτως, συγκριτικά ελάχιστες είναι οι μελέτες εκείνες που αναφέρονται στο φαινόμενο ως «ισλαμική αφύπνιση» (*Islamic awakening*).

Από το 1950 και έκτοτε, ο ισλαμικός κόσμος φαίνεται να αναζητά μια νέα ταυτότητα. Τα ισλαμικά κράτη, σταδιακά το ένα μετά το άλλο, απέκτησαν την ανεξαρτησία τους και απομάκρυναν από τον «οίκο του Ισλάμ» την ξένη κυριαρχία. Ωστόσο, η χρόνια επιρροή της Δύσης έφερε τα κράτη της Μέσης Ανατολής αντιμέτωπα με ένα νέο κίνδυνο, αυτόν της δημιουργίας εθνικών κρατών. Ο κίνδυνος της εκκοσμίκευσης ήταν πιο ορατός από ποτέ. Ως αντίβαρο και ως η μόνη προτεινόμενη λύση στο αδιέξοδο αυτό και στην επιρροή των ξένων δυνάμεων φαινόταν η θρησκεία. Το Ισλάμ έπρεπε να κερδίσει ξανά τη θέση του στο κράτος. Υπ' αυτές τις συνθήκες, ως απάντηση στην εμφάνιση των εθνικών κρατών, αναδύεται ο ισλαμικός ριζοσπαστισμός, μια δημιουργική σύνθεση, όπως αναφέρει ο Choueri, της ισλαμικής αναβίωσης και της ισλαμικής μεταρρύθμισης. Επί της ουσίας, η νέα αυτή πραγματικότητα πέρα από την αναβίωση ιδεών και θεωριών, οι οποίες ανήκαν στο παρελθόν, χαρακτηρίζεται από μαχητικότητα και αποτελεί την ύστατη προσπάθεια να μη χαθεί η πολιτική υπόσταση του Ισλάμ.[297]

Ο εθνικισμός ήταν μια ξένη ιδεολογία για τον ισλαμικό κόσμο. Η συντριπτική πλειοψηφία των κατοίκων της Μ. Ανατολής έχουν μια δική τους πολιτική ιδεολογία, το Ισλάμ. Η εθνική ιδέα καθόριζε το κράτος από την άποψη εδάφους, γλώσσας, καταγωγής, κοινωνικής εθνικής ταυτότητας και πολιτικής αφομοιώσεως. Κάτι τέτοιο βέβαια όπως προαναφέραμε, μέσω της παράθεσης του λόγου του al-Mawdudi, δεν

[297] Y. Choueri, *ό.π.*, σ. 87-88.

συμβάδιζε με τη μουσουλμανική σκέψη, κυρίως δε με τη φονταμενταλιστική. Ο αραβικός εθνικισμός πέραν του γεγονότος ότι είχε ξένη και κοσμική προέλευση, απέκοπτε την εξουσία και το νόμο από τη θεϊκή προέλευσή τους. Ο εθνικισμός επομένως δεν μπόρεσε να υπερκαλύψει το Ισλάμ ως πολιτική ιδεολογία με αποτέλεσμα να αποτύχει, πόσο μάλλον όταν αμφισβητούνταν από μαχητικά θρησκευτικά κινήματα.[298] Αντ' αυτού επικρατούσε η άποψη ότι πυρήνας της κοινωνίας δεν πρέπει να είναι τίποτε άλλο παρά μόνο το Ισλάμ. Αποκορύφωμα της έντονης κινητικότητας του ισλαμικού κόσμου κατά του εθνικισμού και της επιρροής των ξένων δυνάμεων είναι η επιτυχημένη ιρανική επανάσταση τον Φεβρουάριο του 1979.

Γενικότερα τα κινήματα που δημιουργήθηκαν από το 1970 και έκτοτε φαίνεται να εμφανίζουν μια μαχητικότητα, έναν εξτρεμισμό και πολλές φορές ένα βίαιο χαρακτήρα στην προσπάθειά τους να προωθήσουν το Ισλάμ ως τον μοναδικό τρόπο διακυβέρνησης σε οποιοδήποτε κράτος όπου κατοικούν μουσουλμάνοι. Οι αρχές περί απόλυτης κυριαρχίας του Θεού (*hakimiyya*), νέας περιόδου άγνοιας (neo-*jahiliyya*), πλήρους διαχωρισμού του κόσμου σε «οίκο του Ισλάμ» και «οίκο του πολέμου», και «ιερού αγώνα» (*jihad*) κατά των απίστων, έτσι όπως διαμορφώθηκαν αρχικώς από τον al-Mawdudi και κατόπιν στην ριζοσπαστικότερη μορφή τους από τον Sayyid Qutb, είναι μερικά κύρια χαρακτηριστικά της νέας αυτής πραγματικότητας. Για την ευκολότερη κατανόηση του θεολογικού λόγου και την ιδεολογική διαμόρφωση των κινημάτων που εμφανίζονται στο Ισλάμ κατά τη δεκαετία του 1970 και έκτοτε, αναλύεται στη συγκεκριμένη ενότητα η ζωή και οι διδασκαλίες του ριζοσπάστη «Αδελφού Μουσουλμάνου» και μάρτυρα του Ισλάμ Sayyid Qutb (1906-1966).

Αυτά όσον αφορά την ιδεολογική διαμόρφωση μιας νέας μαχητικότερης για το Ισλάμ περιόδου, η οποία βεβαίως δεν έμεινε καθόλου ανεπηρέαστη από τις σημαντικές τοπικές αλλά και παγκόσμιες, στρατιωτικές, πολιτικές και οικονομικές εξελίξεις. Η ήττα του αραβικού κόσμου στον πόλεμο με το Ισραήλ και η δημιουργία του ισραηλινού κράτους διαμόρφωσαν σε μεγάλο βαθμό το σύγχρονο ισλαμικό φονταμενταλισμό. Επιπλέον, πρέπει να καταστεί σαφές ότι ο «ιερός αγώνας» δεν πραγματοποιείται μόνο στο όνομα του «αγώνα» προς τον Θεό, αλλά και στο όνομα της κυριαρχίας (ή προφύλαξης) εκτάσεων με πλούσιους φυσικούς πόρους. Όσον

[298] Βλ. P. J. Vatikiotis, *Ισλάμ και Κράτος* (μετάφραση από την αγγλική, Γιούλα Γουλιμή & Δημήτρης Αντωνίου), Αθήνα: Παπαζήση, 2000, σ. 87-101, ιδιαίτερα σ. 87-92.

αφορά τον οικονομικό τομέα, η εκμετάλλευση του πετρελαίου και η οικονομική άνεση που επέφερε το κέρδος από το εμπόριο ισχυροποίησαν τη θέση αρκετών χωρών, επαναφέροντας μάλιστα στον ισλαμικό κόσμο ιδέες περί αναβίωσης του χαλιφάτου και πανισλαμισμού. Παράλληλα όμως έφεραν νέα «δεινά» στον «οίκο του Ισλάμ», καθώς αποτέλεσαν δέλεαρ των ισχυρών δυνάμεων που ήθελαν να διατηρήσουν ή να επανακτήσουν την επιρροή που είχαν σ' αυτά.[299]

Γ.3.1. Sayyid Qutb, «ο πατέρας των ισλαμικών ριζοσπαστικών κινημάτων».

Ο Sayyid Qutb (1906-1966) χωρίς αμφιβολία ενέπνευσε και χαρακτήρισε σε μεγάλο βαθμό το σύγχρονο ισλαμικό κίνημα, με αποτέλεσμα τα έργα του να αποτελέσουν αντικείμενο έρευνας πολλών μελετητών. Μέσω των διδασκαλιών του, τα κινήματα του ύστερου 20ου αιώνα, απέκτησαν μαχητικότερο χαρακτήρα, καθώς δόθηκε μια νέα (ή αναβιώνοντας κατ' άλλους μια παλαιότερη) σημασία στην έννοια του «ιερού αγώνα». Πιο συγκεκριμένα, η «κυριαρχία του Θεού» (*hakimiyya*), η «περιόδος άγνοιας» (*jahiliyya*) και ο διαχωρισμός του κόσμου σε «οίκο του Ισλάμ» (*dar al-Islam*) και «οίκο του πολέμου» (*dar al-harb*), οι οποίες προκρίθηκαν απ' αυτόν αποτελούν έννοιες «κλειδιά» στην κατανόηση του προσώπου που παρουσιάζουν πολλά από τα νέα ισλαμικά κινήματα.

Ο Qutb, όπως και ο al-Banna, έλαβε μοντέρνα εκπαίδευση στο Dar al-Ulum και εξελίχθηκε σ' έναν θαυμαστή της Δύσης και της δυτικής λογοτεχνίας. Μετά την αποφοίτησή του έγινε ανώτερος υπάλληλος στο Υπουργείο Δημόσιας Εκπαίδευσης.[300] Σε ηλικία 42 ετών, τον Νοέμβριο του 1948, αφήνει την Αλεξάνδρεια και ταξιδεύει στην πόλη της Νέας Υόρκης για να πραγματοποιήσει σπουδές στην παιδαγωγική. Στην Νέα Υόρκη δεν έμεινε για μεγάλο χρονικό διάστημα. Τους πρώτους μήνες του 1949 πηγαίνει στην Ουάσινγκτον όπου εγγράφεται στο Wilson Teacher's College και επικεντρώνεται στην εκμάθηση της αγγλικής γλώσσας. Το καλοκαίρι του 1949 μετακομίζει στο Greeley και εγγράφεται στο Colorado State College of Education , όπου παρακολουθεί μαθήματα αμερικανικής εκπαίδευσης, για

---

[299] Κατατοπιστικές ως προς αυτήν την κατεύθυνση περί της σημασίας του πετρελαίου στην ανάπτυξη αλλά και τη διαμόρφωση του Ισλάμ στην Κεντρική Ασία είναι οι μελέτες του Πακιστανού Ahmed Rashid. Βλ. A. Rashid, *Οι Ταλιμπάν, το Ισλάμ, τα Πετρέλαια και το Νέο Μεγάλο Παιχνίδι στην Κεντρική Ασία* (μετάφραση από την αγγλική, Γιώργος Κουσουνέλος & Αφροδίτη Κοσμά), Αθήνα: Ενάλιος, 2000. Πρβλ. Του ιδίου, *Οι Ιεροί Πολεμιστές του Ισλάμ: Η Άνοδος του Στρατιωτικού Ισλάμ στην Κεντρική Ασία* (μετάφραση από την αγγλική, Γιώργος Κουσουνέλος), Αθήνα: Ενάλιος, 2002.

[300] Βλ. J. L. Esposito, *Unholy War: Terror in the Name of Islam*, ό.π., σ. 56-57.

τα οποία όμως δεν εξετάζεται, καθώς αποσύρεται από τις εξετάσεις. Αν και μεγάλος σε σχέση με τους υπόλοιπους συμφοιτητές του ο Qutb ανέπτυξε κοινωνικές σχέσεις, ενώ παράλληλα συμμετείχε στη *Λέσχη Διεθνών Σπουδαστών* (*International Club*), όπως και σε κάποια εκκλησιαστική λέσχη, χωρίς όμως να είναι γνωστή η ομολογία της.[301]

Ωστόσο, η συνολική εμπειρία του Qutb στην Αμερική μπορεί να χαρακτηριστεί ως ένα παράδειγμα «*στροφής στον οριενταλισμό*» (*Orientalism in Reverse*), μια φράση που επινοήθηκε από το Σύρο Sadiq al-Azm για να περιγράψει τους τρόπους τους οποίους οι ίδιοι χρησιμοποιούν για να επικυρώσουν τον εαυτό τους σε σχέση με άλλους κατά τη μοντέρνα περίοδο. Η επαφή του με την Αμερική των υλικών αγαθών, της εκκοσμίκευσης, του ρατσισμού, της αλαζονείας και της απρόσωπης κοινωνίας, τον έφερε πιο κοντά με την αιγυπτιακή πραγματικότητα. Έτσι λοιπόν, τη στιγμή που η Αίγυπτος προχωρούσε σταδιακά προς την εκκοσμίκευη ακολουθώντας τα δυτικά πρότυπα, ο Qutb, ο οποίος είχε βίωσε τις αρνητικές συνέπειες του υλισμού και του ατομικισμού, ήταν έτοιμος να τις καταπολεμήσει όταν και επέστρεψε στην Αίγυπτο το 1950.[302]

Κατά την επιστροφή του στην Αίγυπτο, η χώρα βρισκόταν σε μια περίοδο σημαντικών οικονομικο-πολιτικών αλλαγών.[303] Ο Qutb εντυπωσιάζεται από τη στάση των «Αδελφών Μουσουλμάνων» στα κοινωνικο-πολιτικά ζητήματα.[304] Το Φεβρουάριο του 1953 γίνεται επίσημα μέλος της «Αδελφότητας» και χάριν τόσο του σεβασμού που λάμβανε από την κοινωνία, όσο και της πλήρους αφοσίωσης του στον νομικό Hasan al-Hudaybi, μια διακεκριμένη προσωπικότητα των «Αδελφών», κέρδισε μια θέση στο Συμβούλιο Καθοδήγησης της οργάνωσης. Αμέσως τέθηκε

---

[301] Βλ. J. Calvert, *ό.π.*, σ. 139-149.

[302] J. Calvert, *ό.π.*, σ. 153-155.

[303] Στην εξουσία εκείνη την περίοδο από τον Ιανουάριο του 1950 βρισκόταν το κόμμα Wafd. Το κόμμα αποφάσισε να καταργήσει την Αγγλό-Αιγυπτιακή Συμφωνία του 1937 στις 8 Οκτωβρίου του 1951. Οι Βρετανοί για να απαντήσουν αύξησαν το στράτευμά τους στη Διώρυγα του Σουέζ σε 80.000. Ως αντίδραση, οι Αιγύπτιοι σταμάτησαν να προσφέρουν τις υπηρεσίες τους στους Βρετανούς, πραγματοποιώντας παράλληλα μαζικές απεργίες και αντί-βρετανικές διαδηλώσεις στο Κάιρο, την Ισμαηλία και το Port Sa ‘id.

[304] Παρατηρώντας μάλιστα τις κινητοποιήσεις των «Αδελφών Μουσουλμάνων» στη Διώρυγα του Σουέζ και την προθυμία τους να θυσιαστούν για την πατρίδα και την επιβολή κοινωνικής δικαιοσύνης δηλώνει πως οι «Αδελφοί» μαρτυρούσαν για την ανάγκη τους να δράσουν σύμφωνα με την πίστη. Παραθέτει μάλιστα γι’ αυτούς το στίχο του Κορανίου 9:111 «Ο Θεός εξαγόρασε από τους πιστούς τις περιουσίες τους και τους ίδιους τους εαυτούς, προσφέροντας τους ως αντάλλαγμα τον Παράδεισο. Αυτοί θα πολεμήσουν για την πίστη τους, θα σκοτώσουν και θα σκοτωθούν. Η υπόσχεση του Θεού είναι αληθινή στον Μωσαϊκό Νόμο, στο Ευαγγέλιο και στο Κοράνι. Ποιος άλλος εκτός από τον Θεό είναι πιο ακριβής στις υποσχέσεις του; Να είστε ευχαριστημένοι με τη συμφωνία που έγινε. Αυτή είναι η ατελείωτη επιτυχία», βλ. J. Calvert, *ό.π.*, σ. 176-177.

επικεφαλής του *Qism Nashr al-Da'wa* (*Τμήματος Διάδοσης*), ενός από τα σημαντικότερα γραφεία, το οποίο φρόντιζε για τη δογματική καθαρότητα και την οργανωτική αρμονία της οργάνωσης καθώς ήταν υπεύθυνο για οτιδήποτε υπογράφεται με το όνομα της «Αδελφότητας». Ο Qutb, ως επικεφαλής αυτού του τμήματος, ήταν κύριος συνεργάτης μιας σειράς εκδόσεων με το όνομα *Hadhihi Da'watukum* (*"Αυτό είναι το μήνυμα σας"*) και συντάκτης του εβδομαδιαίου περιοδικού της οργάνωσης *al-Ikhwan al-Muslimun*, που δημοσιεύθηκε για πρώτη φορά τον Μάιο του 1954.[305]

Τα επόμενα έτη, και πιο συγκεκριμένα τα χρόνια φυλάκισής του (1955-1964), ήταν καθοριστικά για τη διαμόρφωση των ριζοσπαστικών θεωριών του, με αποκορύφωμα τη συγγραφή των σημαντικότερων έργων του, του *Fi Zilal al-Qur'an* (*In the Shade of Quran - Στη σκιά του Κορανίου*)[306] και του *Ma'alim fi-l-Tariq* (*Milestones – Ορόσημα,*1964).[307] Ως προς αυτήν την αλλαγή ίσως και να οφείλεται το γεγονός ότι τα πρώτα χρόνια της φυλάκισής του, και ειδικότερα το 1957, γίνεται μάρτυρας μιας κτηνωδίας όπου σκοτώνονται από τις αιγυπτιακές αρχές 25 μέλη της ΜΒ και τραυματίζονται σοβαρά άλλα 50. Χαρακτηριστικά, αμέσως μετά την κτηνωδία έγραψε ένα ποίημα στο οποίο ανέφερε: «Αδελφέ, δεν έχω τελειώσει ακόμα με τον αγώνα. Και δεν έχω παραδώσει τα όπλα μου. Εάν οι στρατιές του σκότους με περικυκλώσουν, εγώ πιστεύω ότι ο ήλιος θα εξακολουθήσει να υψώνεται. Θα εκδικηθώ για τον Κύριο και τη θρησκεία μου. Θα παραμείνω σταθερός στο δρόμο προς τη νίκη ή θα επιστρέψω στον Παράδεισο του Θεού».[308]

Στα έργα του φαίνεται να χρησιμοποιεί συχνά τις έννοιες *hakimiyya*[309] και *jahiliyya,* οι οποίες αρχικώς χρησιμοποιήθηκαν από τον al-Mawdudi. Η πρώτη δηλώνει την απόλυτη κυριαρχία του Θεού, ενώ η δεύτερη την προ-ισλαμική περίοδο άγνοιας. Πρόκειται για δυο εκ διαμέτρου αντίθετες έννοιες.[310] Η έννοια *hakimiyya*

---

[305] Βλ. J. Calvert, *ό.π.*, σ. 186-189.

[306] Το *Fi Zilal al-Qur'an* (*Στη σκιά του Κορανίου*) είναι ένα 30τομο έργο με ερμηνευτικά σχόλια στο Κοράνιο. Για την ολοκλήρωση του έργου χρειάστηκαν 14 χρόνια (1951-1965). Οι περισσότεροι μάλιστα τόμοι γράφτηκαν ενώ ο Qutb ήταν φυλακισμένος.

[307] Άλλα έργα που γράφτηκαν αυτή την περίοδο είναι τα: *Hadha al-Din* (*Αυτή η Θρησκεία*, 1962), *Khasa'isal-Tassawwur al-Islami wa Muqawwimatuhu* (*Τα Χαρακτηριστικά και τα Στοιχεία της Ισλαμικής Έννοιας*, 1962), al-Mustaqbal li-Hadha al-Din (*Το μέλλον ανήκει σ' αυτή την Θρησκεία,* 1965) και al-Islam wa Mushkilat al-Hadara (*Ισλάμ και τα Προβλήματα του Πολιτισμού*, 1965).

[308] Sayyid Qutb, "Bawakir al-Kifah", al-Kifah al-Islami (26 Ιουλίου 1957), 5. Παρατίθενται από J. Calvert, *ό.π.*, σ. 203.

[309] Πρβλ για τη χρησιμοποίηση της έννοιας *hakimiyya* στη σκέψη του Sayyid *Qutb* S. Khatab, "Hakimiyyah" and "Jahiliyyah" in the Thought of Sayyid Qutb", *MES* 38:3 (2002), 145-170.

[310] Η λέξη *jahiliyya* προέρχεται από τη ρίζα *jhl* που σημαίνει «άγνοια», «βαρβαρότητα» και είναι αντίθετη από τη ρίζα *hkm,* που δηλώνει το νόημα της ευγένειας και του πολιτισμού βλ. J. Calvert, *ό.π.*,

(κυριαρχία) είναι στενά συνδεδεμένη με τη λέξη *tawhid* (μονοθεΐα). Η *hakimiyya* δεν ανήκει σε κανέναν άλλο παρά μόνο στον Αλλάχ. Αυτό σημαίνει ότι ο Αλλάχ είναι ο μοναδικός κυρίαρχος (*hakim*) του κόσμου και πως πρέπει οι άνθρωποι να τηρούν το Κοράνιο και τη *sunna*, κάτι που αποδεικνύει την πολιτική σημασία του Ισλάμ.[311] Αρχικώς, η λέξη *hakimiyya* χρησιμοποιήθηκε από τον al-Mawdudi στην προσπάθειά του να καταπολεμήσει τις αξιώσεις των Ινδών μουσουλμάνων, που επιδίωκαν να θεσπίσουν ένα μουσουλμανικό κράτος στην ινδική υποήπειρο. Όπως σχολιάζει ο ιστορικός John Calvert, για τους δυο άνδρες η *hakimiyya* δήλωνε το αποκλειστικό προνόμιο του θεού να θέτει αρχές για την κατάλληλη λειτουργία της κοινωνικής, πολιτικής και οικονομικής τάξης. Ο Θεός είναι ο απόλυτος κυρίαρχος και Κύριος της φύσης. Η κυριαρχία του ανθρώπου πάνω στον άνθρωπο υπό τη σκιά οποιουδήποτε ιδρύματος είναι αυτή που οδηγεί αναπόφευκτα στην καταπίεση.[312] Χαρακτηριστικά, ο Qutb σχολιάζοντας τους στίχους του Κορανίου 2: 159-162 αναφέρει: «ο ένας Θεός είναι η μοναδική θεότητα που λατρεύεται και Αυτός είναι η μοναδική πηγή ηθικών κωδίκων και κανόνων, και η προέλευση όλων των νόμων και κανονισμών που κυβερνούν και ελέγχουν την κοινωνική, πολιτική και οικονομική ζωή του ανθρώπου και ολόκληρου του σύμπαντος».[313]

Η δεύτερη έννοια, -για την οποία πραγματοποιήθηκε εκτενής ανάλυση σε προηγούμενη ενότητα-, είναι αυτή της *jahiliyya*. Η λέξη *jahiliyya* είναι γνωστή στην ισλαμική σκέψη και εμφανίζεται ήδη από το Κοράνιο, περιγράφοντας την προϊσλαμική περίοδο άγνοιας.[314] Έκτοτε, η συγκεκριμένη λέξη χρησιμοποιείται από αναβιωτές και διακεκριμένες προσωπικότητες της ισλαμικής σκέψης προκειμένου να δηλώσει τα εκάστοτε προβλήματα της κοινότητας. Πλέον, έπειτα από τη χρησιμοποίηση της από τον Qutb, η λέξη απέκτησε νέα έννοια, και έφτασε στην τελική και ριζοσπαστικότερη μορφή της.

Ο Qutb γράφει χαρακτηριστικά στην εισαγωγή του *Milestones*: «Αν κοιτάξουμε στις πηγές και τις βάσεις των σύγχρονων τρόπων ζωής, γίνεται ξεκάθαρο, ότι ολόκληρος ο κόσμος είναι εμποτισμένος από *jahiliyya*, και όλες οι υπέροχες υλικές ανέσεις και υψηλού επιπέδου εφευρέσεις δεν είναι ικανές να μειώσουν την

σ. 217. Πρβλ για την προέλευση της λέξης hakimiyya αλλά και την εμφάνιση των παραγώγων της στο Κοράνιο βλ., S. Khatab, *ό.π.*, σ. 145-147.

[311] S. Khatab, *ό.π.*, σ. 147.

[312] Βλ. J. Calvert, *ό.π.*, σ. 213-216. S. Khatab, *ό.π.*, σ. 147.

[313] Sayyid Qutb, *In the Shade of Qur'an*, vol. 1 surahs 1-2, 162. Παρατίθενται από J. Calvert, *ό.π.*, σ. 216.

[314] Βλ. σ. 42-43, υποσημείωση 102.

jahiliyya»[315] και συνεχίζει: «αυτή η *jahiliyya* βασίζεται στην επανάσταση ενάντια στην κυριαρχία του Θεού στη γη. Μεταφέρει στον άνθρωπο ένα από τα μεγαλύτερα χαρακτηριστικά του Θεού, δηλαδή την κυριαρχία, κάνοντας κάποιους άνδρες άρχοντες σε σχέση με άλλους. Δεν είναι σαν την απλή και πρωτόγονη μορφή της αρχαίας *jahiliyya*, αλλά παίρνει τη μορφή του να υποστηρίζεις το δικαίωμα να δημιουργείς αξίες, να δημιουργείς κανόνες συλλογικής συμπεριφοράς και να επιλέξεις οποιοδήποτε τρόπο ζωής στηρίζεται στον άνθρωπο, χωρίς να λαμβάνεται υπόψη τι έχει ορίσει ο Θεός».[316]

Από το παραπάνω απόσπασμα καταλαβαίνουμε ότι κύριο χαρακτηριστικό της νέας *jahiliyya* είναι ότι απορρίπτει τη θεϊκή εξουσία για την ανθρώπινη. Επί της ουσίας, πρόκειται για μια κατάσταση κατά την οποία οι άνθρωποι αντί να υπηρετούν τον Θεό, υπηρετούν και υποτάσσονται σ' άλλους ανθρώπους. Ως αποτέλεσμα, οι άνθρωποι θεοποιούνται. Ολόκληρο το εγχείρημα, όπως υποστηρίζει ο ισλαμολόγος William Shepard, στηρίζεται στο γεγονός ότι σύμφωνα με τη σκέψη του Qutb, κύριο χαρακτηριστικό της θεότητας (*uluhiyya*) είναι η κυριαρχία (*hakimiyya*). Οπότε, το να αποδοθεί κυριαρχία σε οποιοδήποτε πρόσωπο ή ίδρυμα, είναι σαν να του αποδίδεται θεϊκή υπόσταση, ακόμη, και αν δεν του αποδίδονται άλλες πτυχές της θεότητας. Μάλιστα ο Shepard σχολιάζει εύστοχα λέγοντας πως «η περίοδος άγνοιας (*jahiliyya*) είναι η κυριαρχία (*hakimiyya*) των ανθρώπων. Το Ισλάμ είναι η κυριαρχία του Θεού».[317]

Η *jahiliyya* δεν αναφερόταν σε μια συγκεκριμένη χρονική περίοδο, αλλά σε μια συγκεκριμένη κατάσταση, η οποία μπορεί να υπάρξει ανά πάσα στιγμή. Η έννοια χρησιμοποιήθηκε για να δηλώσει τις δυνάμεις, οι οποίες κατά τη διάρκεια της ιστορίας (και κυρίως την περίοδο δράσης του Qutb) επιθυμούσαν να εμποδίσουν την εφαρμογή των θείων οδηγιών. Συγκεκριμένα, ο Qutb γράφει: «σήμερα είμαστε περικυκλωμένοι από *jahiliyya* (*άγνοια*). Η φύση της είναι όμοια μ' εκείνης της πρώτης περιόδου του Ισλάμ και ίσως (με τη σημερινή της μορφή), να είναι περισσότερο εδραιωμένη. Ολόκληρο το περιβάλλον μας, οι πεποιθήσεις και οι ιδέες των ανθρώπων, οι συνήθειες και η τέχνη, οι κανόνες και οι νόμοι είναι *jahiliyya*, ακόμη και σε κάποιο βαθμό που θεωρούμε ότι είναι ισλαμικός πολιτισμός, ισλαμικές

[315] Sayyid Qutb. *Milestones*, σ. 3.
[316] Sayyid Qutb. *Milestones*, σ. 3-4.
[317] Βλ. W. E. Shepard, "Sayyid Qutb's Doctrine of "Jāhiliyya"", *IJMES* 35:4 (2003), σ. 524-525.

πηγές, ισλαμική φιλοσοφία και ισλαμική σκέψη είναι επίσης κατασκευάσματα της *jahiliyya*».[318]

Κατ' αυτόν, όλες οι σημερινές κοινωνίες είναι *jahili*. Περιγράφει μάλιστα μια *jahili* κοινωνία ως «οποιαδήποτε κοινωνία, εκτός από την μουσουλμανική κοινωνία» και συμπληρώνει γράφοντας ότι, «αν επιθυμούμε έναν πιο συγκεκριμένο ορισμό, μπορούμε να υποστηρίξουμε πως *jahili* είναι όποια κοινωνία δεν αφιερώνεται στην υποταγή στον Θεό, στις πεποιθήσεις και τις ιδέες για την τήρηση της λατρείας και στους νομικούς κανονισμούς».[319] Πραγματοποίησε μάλιστα ένα διαχωρισμό, στις κοινωνίες «άγνοιας» και στις κοινωνίες που κυβερνούνται σύμφωνα με το Ισλάμ. Όπως ισχυρίζεται ο Shepard, ο διαχωρισμός αυτός οφείλεται περισσότερο στο γεγονός ότι ο Qutb αντιλαμβάνονταν το Ισλάμ ως ένα πλήρες σύστημα.[320]

Η διάκριση αυτή ομολογουμένως οδηγεί στο χωρισμό του κόσμου σε «οίκο του Ισλάμ» και σε «οίκο του πολέμου». Σύμφωνα με τον Qutb, «οίκος του Ισλάμ» είναι μόνον μια περιοχή στην οποία ιδρύεται ισλαμικό κράτος και εφαρμόζεται ο ισλαμικός νόμος. Ο υπόλοιπος κόσμος είναι «οίκος του πολέμου».[321] Οι σχέσεις που μπορούν να έχουν οι μουσουλμάνοι με τον «οίκο του πολέμου», σύμφωνα με τον Qutb, είναι είτε ειρήνη είτε πόλεμος. Αλλά ακόμα και σε περίπτωση που υπάρχει ειρήνη, δεν μπορεί αυτή η περιοχή να θεωρηθεί «οίκος του Ισλάμ».[322] Γι' αυτόν επομένως «δεν υπάρχει Ισλάμ σε περιοχή που αυτό δεν κυβερνά και δεν έχει εγκατασταθεί ο ισλαμικός νόμος· και αυτός ο τόπος δεν είναι «οίκος του Ισλάμ» όπου ο ισλαμικός τρόπος ζωής και οι νόμοι του δεν ασκούνται. Δεν υπάρχει τίποτα πέρα από την πίστη, εκτός από την απιστία, δεν υπάρχει τίποτα πέρα από το Ισλάμ, εκτός από τη *jahiliyya*, τίποτα πέρα από την αλήθεια εκτός από την πλάνη».[323]

Το Ισλάμ είναι γι' αυτόν η πανάκεια για τη χείριστη κοινωνικο-οικονομική κατάσταση της Αιγύπτου. Πιο συγκεκριμένα, πίστευε ότι το καθεστώς είχε υποπέσει

---

[318] Sayyid Qutb. *Milestones*, σ. 10. Βλ. W. E. Shepard, (2003) *ό.π.*, σ. 525. J. Calvert, (2010) *ό.π.*, σ. 217, πρβλ. του ιδίου, σ. 333 υποσημείωση 71.

[319] Sayyid Qutb. *Milestones*, σ. 52.

[320] Βλ. W. E. Shepard, *ό.π.*, σ. 525-526. Πρβλ. W. E. Shepard, "Islam as a 'System' in the Later Writings of Sayyid Qutb", *MES* 25(1989), 31-50.

[321] Sayyid Qutb. *Milestones*, σ. 81 «Υπάρχει μόνον ένα μέρος στη γη, το οποίο μπορεί να αποκαλείται «οίκος του Ισλάμ» (*dar al-Islam*), και αυτό είναι το μέρος όπου ιδρύεται το ισλαμικό κράτος, ο ισλαμικός νόμος είναι η εξουσία, τα όρια του Θεού παρατηρούνται, και όπου όλοι οι μουσουλμάνοι διαχειρίζονται τις υποθέσεις του κράτους με αμοιβαία διαβούλευση. Ο υπόλοιπος κόσμος είναι ο οίκος της εχθρότητας (*dar al-harb*).

[322] Sayyid Qutb. *Milestones*, σ. 81 «Ένας μουσουλμάνος μπορεί να έχει μόνο δύο σχέσεις με τον «οίκο του πολέμου»: ειρήνη με συμβατική συμφωνία, ή πόλεμο. Μια χώρα με την οποία υπάρχει συνθήκη, δε θεωρείται «οίκος του Ισλάμ».

[323] Sayyid Qutb. *Milestones*, σ. 87.

σε αθεΐα, στο έλεος των σιωνιστών και των δυτικών «σταυροφόρων», ταυτίζοντάς μάλιστα τους τελευταίους με τις Ηνωμένες Πολιτείες Αμερικής. Θεωρούσε ότι οι φυλακίσεις και οι σφαγές δεν ήταν μια μόνιμη ήττα. Όπως ανέκαμψε η πρώτη μουσουλμανική κοινότητα, με αντίστοιχο τρόπο θα ανακάμψει και το σύγχρονο ισλαμικό κίνημα. Θεωρούσε μάλιστα, ότι η νίκη δε θα ερχόταν από την κινητοποίηση των μουσουλμανικών μαζών που είχαν συνεργαστεί με τον Nasser, αλλά από μια «εκλεκτή ομάδα», θρησκευτικώς «αγνών» ανθρώπων, οι οποίοι θα προσπαθήσουν να αλλάξουν όχι μόνο την Αίγυπτο αλλά και ολόκληρο τον κόσμο. Για την καταπολέμηση της νέας αυτής κατάστασης, ο Qutb πίστευε ότι μια ισλαμική κοινότητα αληθινών μουσουλμάνων θα εμφανιστεί στη διεφθαρμένη και άπιστη κοινωνία, ώστε να αφυπνίσει τις μάζες από το λήθαργό στον οποίο ζούσαν και να τους ελευθερώσει από την παγκόσμια, πολιτιστική, πολιτική και οικονομική καταπίεση.[324]

Όπως προαναφέρθηκε, αυτό που διακυβεύεται κατά τη νέα περίοδο της *jahiliyya* είναι η κυριαρχία (*hakimiyya*) του Θεού. Η αποκατάσταση της κυριαρχίας του Θεού εξαρτάται κατά τον Qutb από το σχηματισμό μιας εμπροσθοφυλακής (*tali'a*) πιστών η οποία θα αποκοπεί από τον διεφθαρμένο πολιτισμό. Η εμπροσθοφυλακή αυτή ή μάλλον για να το θέσουμε καλύτερα η «εκλεκτή» αυτή ομάδα, θα εμποτίσει τους ανθρώπους με ισλαμική συνείδηση και θα τους οδηγήσει σε ενδεχόμενη νίκη εναντίον της διεφθαρμένης πολιτικής τάξης. Τα μέλη της ομάδας θα πρέπει να είναι «αγνά» και αφοσιωμένα στο να υπηρετούν τον Θεό.[325] Το *Milestones*, όπως δηλώνει στην εισαγωγή του βιβλίου του ο Qutb, είναι γραμμένο γι' αυτήν την εκλεκτή ομάδα.[326] Για την αντιμετώπιση αυτής της κατάστασης αναφέρει πως «θα πρέπει να αρχίσει το κίνημα της ισλαμικής αναβίωσης σε κάποια μουσουλμανική χώρα»[327] και συμπληρώνει πως για την ισλαμική αυτή αναβίωση «θα πρέπει να υπάρχει μια εμπροσθοφυλακή (εκλεκτή ομάδα), η οποία αφού αυτοπροσδιοριστεί, θα συνεχίσει να πορεύεται, βαδίζοντας μέσα στον απέραντο ωκεανό «άγνοιας» (*jahiliyya*) σ' ολόκληρο τον κόσμο».[328] Σημειώνει δε, πως για την πραγματοποίηση αυτής της αλλαγής, η εκλεκτή αυτή ομάδα «κατά τη διάρκεια της πορείας της θα

[324] Βλ. J. Calvert, *ό.π.*, σ. 202-203.
[325] Βλ. J. Calvert, *ό.π.*, σ. 224-225.
[326] «Έχω γράψει το *Milestones* γι' αυτήν την εμπροσθοφυλακή, την οποία θεωρώ ότι είναι μια αναμενόμενη πραγματικότητα» βλ. Sayyid Qutb, Milestones, σ. 5.
[327] Sayyid Qutb, *Milestones*, σ. 4.
[328] Sayyid Qutb, *Milestones*, σ. 4.

πρέπει να διατηρηθεί κάπως απομακρυσμένη από όλα αυτά που περιλαμβάνει η *jahili* κοινωνία, διατηρώντας όμως κάποιες σχέσεις μαζί της».[329]

Το *Milestones* είναι συνεπώς γραμμένο γι' αυτήν την εκλεκτή ομάδα. Χωρίς αμφιβολία, ίσως να πρόκειται για το σημαντικότερο έργο του σύγχρονου ισλαμικού κινήματος. Πέραν τούτου, εξελίχθηκε σ' ένα χρήσιμο εγχειρίδιο για οποιαδήποτε ισλαμιστική οργάνωση και θεωρείται ότι ενέπνευσε σε μεγάλο βαθμό τις ισλαμικές τρομοκρατικές οργανώσεις. Επί της ουσίας δηλαδή, μέσω του *Milestones* νομιμοποιείται ο «ιερός αγώνας» εναντίον οποιασδήποτε κοινωνίας η οποία δεν ιδρύει ισλαμικό κράτος και δεν υιοθετεί τον ισλαμικό νόμο.

Μπορεί κανείς να κατανοήσει καλύτερα την εξέλιξη που εμφανίζει το σύγχρονο ισλαμικό κινήμα εάν συγκρίνει τις διδασκαλίες του Qutb μ' εκείνες του Wahhab. Ενώ λοιπόν και οι δυο αναγνωρίζονται ως φονταμενταλιστές, αποδεικνύεται πως επί τους ουσίας υπάρχουν σημαντικές διαφορές μεταξύ τους. Η καθηγήτρια ισλαμικών σπουδών Natana De Long-Bas αμφισβητεί οποιοδήποτε θεολογικό ή ιδεολογικό συσχετισμό μεταξύ των δύο ανδρών και εάν το αποδέχεται το περιορίζει μόνο στην επιμονή και των δύο για επιστροφή στις ισλαμικές πηγές (Κοράνιο και χαντί*θ*) και στην από κοινού αποδοχή των διδασκαλιών του Ibn Taymiyya. Μάλιστα αναφέρει ότι οι διδασκαλίες του Qutb χαρακτηρίζονται από την υιοθέτηση μιας παλαιότερης ερμηνευτικής του *jihad*, η οποία διακρίνεται από την τέλεσή του εναντίον οποιουδήποτε μη μουσουλμάνου και την καταγγελία των σύγχρονων εκκοσμικευμένων ιδεολογιών και πιο συγκεκριμένα του αραβικού εθνικισμού, τον οποίο θεώρησε υπεύθυνο για την μετατόπιση από τη θρησκεία.[330] Και οι δύο μπορεί να αντιμετώπιζαν την κοινωνία τους ως *jahiliyya*, ζητώντας επίμονα την επιστροφή στο Ισλάμ, οι λόγοι όμως για τους οποίους το έπρατταν διέφεραν σημαντικά. Για τον Wahhab βασικό ζήτημα ήταν η πλήρης κατανόηση του μονοθεϊσμού και η αποχή από τη λατρεία άλλης ύπαρξης πέραν του Θεού, ενώ για τον Qutb, η επιτακτική ανάγκη για μονοθεϊσμό σήμαινε την ίδρυση μιας κοινωνικο-πολιτικής τάξης σύμφωνα με τη θέληση του Θεού.[331]

Ολοκληρώνοντας με τη διδασκαλία και το βίο του Sayyid Qutb, είναι καλό να αναφέρουμε ότι η θεωρία περί νέας *jahiliyya* συνεισέφερε τα μέγιστα στη διαμόρφωση μιας ιδεολογίας, η οποία -ας μου επιτραπεί η έκφραση- νομιμοποιεί ή

[329] Sayyid Qutb, *Milestones*, σ. 4.
[330] Βλ. N. J. De Long-Bas, ό.π., σ.256-265.
[331] Βλ. D. Commins, *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia*, London-New York: IB Tauris, 2006, σ. 148-149.

τουλάχιστον στηρίζει θεολογικώς εντός του ισλαμικού κόσμου, τόσο του σουννιτικού, όσο και του σιϊτικού, την εμφάνιση πολλών φονταμενταλιστικών κινημάτων. Χαρακτηριστικό είναι το παράδειγμα της οργάνωσης *Takfir wa Higra* (*Αφορισμός και Εξορία*), η οποία ιδρύθηκε από τον Shukri Mustafa τη δεκαετία του 1960 και επιδεικνύει εξ' αρχής το μαχητικό της χαρακτήρα με την απαγωγή και δολοφονία το 1977 πρώην υπουργού, ο οποίος έλαβε μέρος σε προσπάθειες για πραξικόπημα το 1974. Η διαφορά βεβαίως έγκειται στον τρόπο με τον οποίο προσλαμβάνεται η έννοια αυτή από τις διάφορες ομάδες. Σύμφωνα μάλιστα με αναλύσεις εντοπίζεται κάποια αλλοίωση της διδασκαλίας του Qutb, ή μάλλον της προσαρμογής στα τοπικά προβλήματα από τα εκάστοτε φονταμενταλιστικά κινήματα. Η ισλαμιστική οργάνωση HAMAS για παράδειγμα εναντιώνεται τόσο στις τάσεις εκκοσμίκευσης όσο και στον κύριο εχθρό της, το κράτος του Ισραηλ. Επικρατεί μάλιστα η άποψη ότι πολλά κινήματα δεν αντιμετώπισαν ολόκληρη την κοινωνία ως *jahili* παρά μόνον θεώρησαν τους ηγέτες που κυβερνούν τα κράτη ως παραφωνία, όπως τα μέλη του κινήματος *Egyptian Islamic Jihad* (Αιγυπτιακός Ισλαμικός Ιερός Αγώνας – EIJ) που δολοφόνησαν τον πρόεδρο της Αιγύπτου Σαντάτ στις 6 Οκτωβρίου το 1981.[332]

Γ.3.2 Το όραμα του παν-ισλαμισμού

Πάντοτε, στο κέντρο της μουσουλμανικής σκέψης βρίσκεται το όραμα της αδιαίρετης και ενιαίας *umma*. Επικρατεί μάλιστα η εντύπωση πως μόνον τότε το Ισλάμ θα μπορέσει να πλησιάσει την αίγλη του παρελθόντος. Με την εμφάνιση των πρώτων σύγχρονων προβλημάτων (εθνικισμός και εκκοσμίκευση ως επακόλουθα της αποικιοκρατίας) αρκετές ήταν οι φωνές εντός του ισλαμικού κόσμου που είδαν την πιθανή ένωση ως μοναδική λύση. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον για την πορεία της ιδέας του πανισλαμισμού στο σύγχρονο ισλαμικό κόσμο θα είχε η ιστορική εξέτασή του ανά δεκαετία. Ήδη από τα τέλη του 18ου αιώνα και τις αρχές του 19ου, όπως προαναφέρθηκε στην παρούσα εργασία, ο al-Afghani, ο Muhammad Abdu και ο Rashid Rida ύμνησαν τη σημασία του πανισλαμισμού. Κυρίως, μετά την κατάρρευση του Οθωμανικού χαλιφάτου το 1924 αναπτύχθηκε έντονα στη μουσουλμανική σκέψη

[332] Για σχετικές αναλύσεις, βλ. W. E. Shepard, *ό.π.*, σ. 535-538. Πρβλ. P. J. Vatikiotis, *ό.π.*, σ. 75-77. Σύμφωνα μάλιστα με την ανάλυση του Shepard πολλά από τα κινήματα αντιλαμβάνονται τους ηγέτες ως απίστους (*kafir*) και όχι την κοινωνία ως *jahili*.

το ιδεώδες της επανίδρυσης του χαλιφάτου. Ποιό είναι όμως το κοινωνικό, πολιτικό, οικονομικό και θεολογικό υπόβαθρο στο οποίο άνθησε η ιδέα του πανισλαμισμού; Μεταξύ 1920-1950 τα ισλαμικά κράτη διεκδικούν την ανεξαρτησία τους και έρχονται αντιμέτωπα με ένα άλλο πρόβλημα, αυτό του εθνικισμού. Ορισμένα κράτη, όπως η Σαουδική Αραβία, χάριν του πλούτου που προέρχεται από την εκμετάλλευση πετρελαϊκών πηγών, φαίνεται να είναι σε θέση να στηρίξουν στον οικονομικό αλλά όπως φαίνεται και στον στρατιωτικό τομέα τα υπόλοιπα κράτη με μουσουλμανικό πληθυσμό.

Η ιδέα του πανισλαμισμού, σαφώς επηρεασμένη από το εμπόριο του πετρελαίου και την οικονομική δεινότητα της Σαουδικής Αραβίας, αναβιώνει στο σύγχρονο ισλαμικό κόσμο κατά τη δεκαετία του 1960 με μια σειρά δυναμικών δραστηριοτήτων οι οποίες εντείνονται έως και τη δεκαετία του 1970. Ο βασιλιάς της Σαουδικής Αραβίας Faisal την περίοδο αυτή κάνει έκκληση για αλληλοβοήθεια μεταξύ των μουσουλμανικών χωρών. Για την προώθηση του κινήματος ιδρύεται ένας μεγάλος αριθμός ιδρυμάτων σε εθνικό και πολυεθνικό επίπεδο τα οποία εργάζονται για να προωθήσουν τη συνεργασία, την αμοιβαία αλληλεγγύη και τη θρησκευτική επίγνωση μεταξύ των μουσουλμάνων. Τα σημαντικότερα από αυτά είναι ο *Σύνδεσμος Μουσουλμανικού Κόσμου* (*Muslim World League* - MWL), ο οποίος ιδρύθηκε τον Μάιο του 1962 και η *Οργάνωση Ισλαμικής Διάσκεψης* (*Organisation of the Islamic Conference* - OIC), ιδρυθείσα το 1969 και εκ νέου το 1972. Στο πλαίσιο του πανισλαμισμού εκδίδονται περιοδικά όπως *το Akhbar al-Alam al-Islami* (*News of the Muslim World*) και το *Majallat Rabitat al-Alam al-Islami* (*Journal of the MWL*). Γύρω στο το 1979 ιδρύεται το *Ισλαμικό Ινστιτούτο Αμυντικής Τεχνολογίας* (*Islamic Institute of Defence Technology* - IIDT) και δημοσιεύεται το μηνιαίο περιοδικό *Islamic Defence Review*. Από τα τέλη της δεκαετίας του 1970 το φαινόμενο του πανισλαμισμού φαίνεται να αποκτά έντονο πολιτικό και στρατιωτικό χαρακτήρα, εξελισσόμενο σε μια δημοφιλή ιδεολογία, η οποία ενδυναμώνεται από την ήττα των Αράβων από το Ισράηλ και από τους πολέμους των δεκαετιών 1980 και 1990 σε Αφγανιστάν, Βοσνία και Τσετσενία, οι οποίοι αφορούσαν μουσουλμανικούς πληθυσμούς αλλά όχι Άραβες. Για το κράτος της Σαουδικής Αραβίας ο αγώνας υπέρ πάντων των μουσουλμάνων αποτέλεσε ως ιστορική πολιτική εξέλιξη και όχι αποτέλεσμα του ουαχαμπισμού, ο οποίος θεωρήθηκε ως μια αμιγώς εγχώρια διαδικασία. Στην πραγματικότητα μάλιστα φαίνεται πως ελάχιστοι ουαχάμπι ουλεμά

θεώρησαν τη συμμετοχή στον πόλεμο του Αφγανιστάν ως μέρος του προσωπικού αγώνα των μουσουλμάνων.[333]

Ο εξισλαμισμός της καθημερινής ζωής έγινε το κύριο μέλημα των φονταμενταλιστών, οι οποίοι ασκούν πίεση για την εφαρμογή ενός ολοκληρωμένου ισλαμικού συστήματος. Υπάρχει μια αυξανόμενη αλληλεπίδραση και δικτύωση μεταξύ των ισλαμικών κινημάτων σ' όλο τον κόσμο με την ανάδυση παν-ισλαμικών διεθνών οργανώσεων που επιδιώκουν την πραγματοποίηση του οράματός δημιουργίας μιας *Ούμμα*, αδιαίρετης από τεχνητά σύνορα.[334] Η μορφή του αποκαλούμενου «παγκόσμιου ιερού αγώνα» (*global jihad*) διαμορφώθηκε από τον πόλεμο στον Αφγανιστάν και από τους μουσουλμάνους, οι οποίοι δεν επέστρεφαν στη χώρα τους. Οι περισσότεροι απ' αυτούς συγκεντρώνονται γύρω απ' τον Osama bin Laden και την Al-Qaeda. Πάντοτε τα φονταμενταλιστικά κινήματα είχαν κάποια εχθρότητα προς τις Ηνωμένες Πολιτείες Αμερικής αλλά επί της ουσίας για πρώτη φορά μιλούν για πόλεμο εναντίον τους. Η ύπαρξη στρατιωτικών δυνάμεων στην Σαουδική Αραβία χαρακτηρίστηκε εισβολή των Αμερικανών, πράξη η οποία θεωρήθηκε από τους φονταμενταλιστές ως βεβήλωση των ιερών πόλεων της Μέκκα και της Μεδίνας, και υπεύθυνη για όλα τα δεινά που αντιμετωπίζει η σύγχρονη κοινωνία της χώρας.[335]

Βέβαια, καθώς φαίνεται από την εμφάνιση σύγχρονων φονταμενταλιστικών κινημάτων, το όραμα του πανισλαμισμού είναι μάλλον μια ουτοπία, καθώς οι σύγχρονες πολιτικές εξελίξεις ανάμεσα στον ισλαμικό κόσμο δείχνουν ότι υπάρχουν έντονες διαμάχες ανάμεσα στο σουννιτικό και το σιιτικό Ισλάμ.[336] Η διαμάχη ανάμεσα στις διάφορες διακλαδώσεις του Ισλάμ είναι μια απτή ιστορική πραγματικότητα στον ισλαμικό κόσμο, η οποία φθάνει έως και σήμερα με την εναντίωση πολλών σουννιτικών φονταμενταλιστικών κινημάτων κατά των σιιτών. Μια διαμάχη η οποία κλιμακώθηκε, τόσο από τον Ιρανο-ιρακινό πόλεμο (1980-1988), όσο και από τον ανταγωνισμό του Ιράν και της Σαουδικής Αραβίας για την κυριαρχία στο Αφγανιστάν. Μια διαμάχη η οποία κλιμακώθηκε επί της ουσίας μετά

---

[333] Βλ. T. Hegghammer, *Jihad in Saudi Arabia: Violence and Pan-Islamism since 1979*, New York: CUP, 2010, σ. 16-37.

[334] D. Zeidan, *ό.π.*, σ. 58.

[335] Βλ. T. Hegghammer, *ό.π.*, σ. 99-112.

[336] Για μια ιστορική αναδρομή της διαμάχης ανάμεσα στον σιιτικό και σουννιτικό κόσμο έως και το σύγχρονο κόσμο βλ. Αγγ. Ζιάκα, «Διαμάχη στους κόλπους του Ισλάμ. Η δυναμική του σιιτικού Ισλάμ στη Μέση Ανατολή», στο Τσιμπιρίδου Φ. & Σταματόπουλος Δ. (επιμ.), *Οριενταλισμός στα Όρια: Από τα Οθωμανικά Βαλκάνια στη σύγχρονη Μέση Ανατολή*, Αθήνα: Κριτική, 2008, σ. 327-364.

την αποχώρηση των σοβιετικών στρατευμάτων το 1989 και την προσπάθεια προώθησης του ουαχαμπισμού και του αντισιιτισμού.[337]

Η σύγχρονη γεωπολιτική πραγματικότητα της Μέσης Ανατολής δεν άφησε ανεπηρέαστο το σιιτικό κόσμο, η δυναμική παρουσία του οποίου φαίνεται ήδη από την Ιρανική Ισλαμική Επανάσταση του 1979 και μετά. Είναι φανερό άλλωστε πως οι σιιτικές κοινότητες που έως τότε διατηρούσαν μια απόσταση από τα πολιτικά πράγματα χαρακτηρίζονται από μια «αφύπνιση», η οποία γενικότερα επηρεάζεται από τις παγκόσμιες αλλά και τοπικές εξελίξεις στη Μέση Ανατολή. Η αφύπνιση των σιιτών με τη δημιουργία κινημάτων ένοπλης αντίστασης σε Ιράν, Λίβανο, Ιράκ αλλά και Πακιστάν, Αφγανιστάν νοείται κυρίως, όχι μόνον ενάντια σε οποιαδήποτε μορφή ξένης κυριαρχίας αλλά εναντίον και των ισχυρών σουννιτικών φονταμενταλιστικών ομάδων. Σύμφωνα με τη σουννιτική σκέψη πολλές από τις πρακτικές των σιιτών εκλαμβάνονται από αιρετικές έως και ειδωλολατρικές, διότι, όπως αυτοί θεωρούν, οι σιίτες δεν αντιπροσωπεύουν την ορθή πράξη του Ισλάμ. Ενδεικτικά αναφέρουμε πως τα τελευταία χρόνια η διαμάχη αυτή γίνεται εντονότερη. Ακόμα και κατά τη διάρκεια τελέσεως της μεγάλης σιιτικής γιορτής της Ασούρα (*Ashura*), γιορτής τιμής και μνήμης του μαρτυρίου του Husayn, πραγματοποιούνται βομβιστικές επιθέσεις εναντίον των σιίτων με πολυάριθμα θύματα.[338]

Στο Πακιστάν, όπως αναλύσαμε παραπάνω, εμφανίζεται περί τα μέσα της δεκαετίας του 1990 η οργάνωση νεαρών σουννιτών Πακιστάνων SSP, αντιτασσόμενη ευθέως κατά των σιιτών, οι οποίοι προβάλλουν αντίσταση με το εξίσου φονταμενταλιστικό κίνημα SMP και όχι μόνο. Γνωστή είναι η δολοφονία τον Μάιο του 2001 του Saleem Qadri, ηγέτη του θρησκευτικο-πολιτικού κινήματος *Sunni Tehreek*, από μέλη της SSP. Ακόμα την περίοδο αυτή στο πλαίσιο του πολέμου με τη Σοβιετική Ένωση εμφανίζεται στο Αφγανιστάν το κίνημα των Ταλιμπάν.[339] Πρόκειται για μια ακραία μορφή του κινήματος Deobandi που εξετάσαμε παραπάνω. Ωστόσο, οι Ταλιμπάν φαίνεται να μην έχουν ουδεμία σχέση με το συντηρητικό και μεταρρυθμιστικό Ισλάμ που προτείνει η εν λόγω σχολή. Επικρατεί μάλιστα η άποψη ότι οι Ταλιμπάν έχουν περιορισμένη γνώση της ιστορίας αλλά και των θεωρητικών

---

[337] A. Rashid, *Οι Ταλιμπάν, το Ισλάμ, τα Πετρέλαια και το Νέο Μεγάλο Παιχνίδι στην Κεντρική Ασία*, ό.π., σ. 391-411.

[338] Βλ. Αγγ. Ζιάκα, «Διαμάχη στους κόλπους του Ισλάμ. Η δυναμική του σιιτικού Ισλάμ στη Μέση Ανατολή», *ό.π.*, σ. 343-350.

[339] Για μια οικονομική εξέταση κατά κύριο της εμφάνισης του κινήματος των Ταλιμπάν βλ. A. Rashid, *Οι Ταλιμπάν, το Ισλάμ, τα Πετρέλαια και το Νέο Μεγάλο Παιχνίδι στην Κεντρική Ασία*, ο.π., σ. 287-365.

και πολιτικών εξελίξεων του 20ου αιώνα. Επί της ουσίας το νέου τύπου φονταμενταλιστικό ισλαμικό κίνημα, το οποίο μάλιστα διαφοροποιείται και από τον απλό ριζοσπαστισμό, απορρίπτει την προσαρμογή στη μουσουλμανική μετριοπάθεια και στη Δύση και εμφανίζει ένα άκρως εξτρεμιστικό, μαχητικό πρόσωπο, προτάσσοντας μια ηθική ισλαμική επανάσταση. Όπως έχει προαναφερθεί αρκετές φορές στην παρούσα εργασία, ο «ιερός αγώνας» του Μωάμεθ ενάντια στην διεφθαρμένη αραβική κοινωνία έχει γίνει πρότυπο του σύγχρονου «ιερού αγώνα» των ισλαμικών φονταμενταλιστικών κινημάτων. Ο τρόπος όμως με τον οποίο έδρασαν οι Ταλιμπάν διαφοροποιείται με αυτόν πολλών από τα φονταμενταλιστικά κινήματα καθώς φονεύουν ακόμα και μουσουλμάνους, κάτι το οποίο δεν αποτελεί «ιερό αγώνα». Η αδιάλλακτη στάση τους να θεωρούν το δικό τους Ισλάμ ως μοναδικό και αληθινό και να απορρίπτουν όλον τον υπόλοιπο μουσουλμανικό κόσμο ως διεφθαρμένο έχει δημιουργήσει νέες διαμάχες ακόμα και εντός του Ισλάμ. Χαρακτηριστικό είναι το γεγονός ότι δεν εναντιώνονται μόνο στην ξένη κυριαρχία αλλά δείχνουν μαχητικότητα ακόμα και εναντίον μουσουλμάνων σκοτώνοντας για παράδειγμα Πακιστανούς σιίτες ή προβαίνοντας σε λιθοβολισμούς και ακρωτηριασμούς.[340]

Συμπερασματικά, οδηγούμαστε στην παραδοχή ότι από το 1970 και μετά παρατηρείται μια κινητικότητα στον ισλαμικό κόσμο, με τη δημιουργία πολλών φονταμενταλιστικών κινημάτων, πολλά από τα οποία χαρακτηρίζονται από έντονη μαχητικότητα. Τα πολλά οικονομικής, πολιτικής και κοινωνικής υφής προβλήματα όμως που υπάρχουν για τις χώρες της Μ. Ανατολής πέρα από τη δημιουργία κινημάτων που αντιτάσσονται στην εκκοσμίκευση, στη ξένη κυριαρχία, τις Η.Π.Α και οτιδήποτε δυτικό, συνεχίζουν να παραμένουν άλυτα, ακόμη και μετά την «αραβική άνοιξη» και την ανάληψη της εξουσίας από ισλαμικά κινήματα, όπως στην περίπτωση της Αιγύπτου και της Τυνησίας, ενώ η περαιτέρω ριζοσπαστικοποίηση των κινημάτων αυτών είναι ένας λόγος έντονης διαπάλης για τις μουσουλμανικές κοινότητες, διαπάλης μεταξύ ουαχαμπιτών, σαλαφιτών, «νέο-σαλαφιτών» και μεταξύ πιο κοσμικών στο πνεύμα και έθος μουσουλμάνων.

[340] Βλ. A. Rashid, *Οι Ταλιμπάν, το Ισλάμ, τα Πετρέλαια και το Νέο Μεγάλο Παιχνίδι στην Κεντρική Ασία, ό.π.*, σ. 177-198.

Συμπεράσματα

Σκοπός της συγκεκριμένης διατριβής ήταν, μέσα από την εξέταση όσο το δυνατόν περισσότερων παραμέτρων, η κατανόηση του πολύπλοκου θρησκευτικο-πολιτικού φαινομένου που περιγράφεται με το συμβατικό όρο «ισλαμικός φονταμενταλισμός». Κατά την ενασχόλησή μας με το συγκεκριμένο θέμα, απαραίτητη είναι, όπως διαπιστώθηκε άλλωστε και από την εργασία, η γνώση ορισμένων βασικών αρχών και παραδόσεων της θρησκείας του Ισλάμ, οι οποίες φαίνεται να διαδραματίζουν ουσιώδη ρόλο σε κάθε σύγχρονη ισλαμική κοινότητα. Όπως παρατηρήσαμε, από τις αρχές της ιδρύσεώς του το Ισλάμ συνδυάζει τη θρησκευτική με την πολιτική εξουσία, τον ισλαμικό νόμο με το νόμο του κράτους. Αυτό είναι το ιδανικό για κάθε ισλαμική κοινότητα και αποτελεί οδηγό κάθε φονταμενταλιστικού κινήματος, παλαιών και νέων. «Το Ισλάμ είναι θρησκεία και πολιτεία» (*din wa dawla*), σύμφωνα με την πολεμική κραυγή των «Αδελφών Μουσουλμάνων». Αυτό ήταν αντίστοιχα που φώναζαν και τα μέλη της «Ισλαμικής Κοινότητας» (JI), στο πλαίσιο της προσπάθειάς τους για τη δημιουργία ενός ισλαμικού κράτους «θέλουμε ισλαμικό σύνταγμα» (*Hamara Mutalaba: Islami Dastur*).

Εξετάζοντας ιστορικά τη θρησκεία αυτή διαπιστώσαμε πως κατά καιρούς υπάρχουν φαινόμενα θρησκευτικού φονταμενταλισμού, τα οποία εν μέρει προκύπτουν από την αδυναμία της ισλαμικής κοινότητας (*umma*) να επιλύσει κοινωνικά και οικονομικο-πολιτικά ζητήματα και από την αποδυνάμωση της πίστης που κατά καιρούς πλήττει το Ισλάμ. Αποτέλεσμα είναι η *umma* να παρεκκλίνει από τις θεμελιώδεις διδασκαλίες της πίστης, το Κοράνιο και τη *sunna* του Προφήτη και να περιέρχεται σε μια κατάσταση που περιγράφεται ως άγνοια (*jahiliyya*), αντίστοιχη της προϊσλαμικής. Τότε όπως προείπαμε, η κοινότητα καλείται να επιστρέψει στις θεμελιώδεις αυτές αρχές, οι οποίες εφαρμόζονται εντός του ισλαμικού πλαισίου με την τήρηση του ισλαμικού νόμου (*shari'a*). Σύμφωνα μάλιστα με τη μουσουλμανική παράδοση, την οποία εξετάσαμε στην εργασία, κάθε εκατό χρόνια εμφανίζεται ο «αναβιωτής» της πίστης (*mujaddid*), ο οποίος θα επαναφέρει τη θρησκεία στην αρχική της κατάσταση. Η έλευση αυτού συνοδεύεται από αυτοεξορία - μετοίκηση (*hijra*), αντίστοιχη του Προφήτη Μωάμεθ, και ολοκληρώνεται με «ιερό αγώνα» ενάντια στους άπιστους, όποιοι και να είναι αυτοί (σχήμα 1).

Σήμερα, είναι εμφανές στο Ισλάμ και στις κοινωνίες του οι νέες κοινωνικές, πολιτικές και οικονομικές προκλήσεις, καθώς και η έλευση της νεωτερικότητας και του σύγχρονου δυτικού τρόπου ζωής. Από τους φονταμενταλιστικούς κύκλους, οι τάσεις του εκσυγχρονισμού ερμηνεύονται ως μια νέα μορφή άγνοιας (*neo-jahiliyya*). Αποτέλεσμα των νέων προκλήσεων και των νέων κινδύνων που καλείται να υπερνικήσει η ισλαμική κοινότητα είναι η δημιουργία πολλών ισλαμικών φονταμενταλιστικών κινημάτων, μερικά εξ' αυτών με βίαιο και μαχητικό χαρακτήρα. Τα κινήματα αυτά, στην προσπάθειά τους να υπερασπίσουν οικονομικά, πολιτικά και κοινωνικά συμφέροντα αλλά και να διατηρήσουν την πίστη στον ένα και μοναδικό Θεό, όπως επίσης και την εφαρμογή του ισλαμικού νόμου σε ζητήματα κράτους, καλούν σε «ιερό αγώνα» εναντίον των απίστων, είτε στον «οίκο του Ισλάμ», είτε στον «οίκο των απίστων» (σχήμα 2).

Η δημιουργία όλων αυτών των ισλαμικών φονταμενταλιστικών κινημάτων αποκτά ολοένα και περισσότερο ενδιαφέρον, όχι μόνο για τον αραβοϊσλαμικό αλλά για ολόκληρο τον κόσμο. Οι πεποιθήσεις και οι επιδιώξεις των φονταμενταλιστών φαίνεται να επηρεάζουν τις ισλαμικές κοινωνίες και να καθορίζουν σε μεγάλο βαθμό τις πολιτικές γραμμές κάθε ισλαμικού κράτους, δημιουργώντας πολλές νέες διαμάχες στο πλαίσιο των πολιτικο-οικονομικών ανταγωνισμών. Σίγουρα, το φαινόμενο του ισλαμικού φονταμενταλισμού είναι ένα θρησκευτικό φαινόμενο που επιζητά την επιστροφή στις απαρχές της θρησκείας, στη «χρυσή εποχή» του Ισλάμ, όπου εφαρμοζόταν ο ισλαμικός νόμος ως νόμος της ισλαμικής κοινότητας (*umma*). Χωρίς αμφιβολία όμως, πέρα από το θρησκευτικό - θεολογικό χαρακτήρα που αυτό παρουσιάζει, πρόκειται για ένα φαινόμενο το οποίο επηρεάζεται άμεσα από τη γεωγραφική και γεωπολιτική θέση των αραβικών χωρών, την οικονομία αυτών, τα ορυκτά του πετρελαίου και του φυσικού αερίου αλλά και από την εξωτερική πολιτική πολλών κρατών (Ηνωμένες Πολιτείες Αμερικής, Αγγλία, Γαλλία, Ρωσία κ.α.) προς τις χώρες αυτές. Πρόκειται για μια απτή πραγματικότητα, η οποία δημιουργεί στεγανά ως προς την κατανόηση του «άλλου», του μη μουσουλμάνου, τα οποία τροφοδοτούν εκατέρωθεν φονταμενταλιστικές απόψεις και αντιδράσεις.

Παράρτημα

Εικόνες

Εικόνα 1: Η σημαία της Σαουδικής Αραβίας.

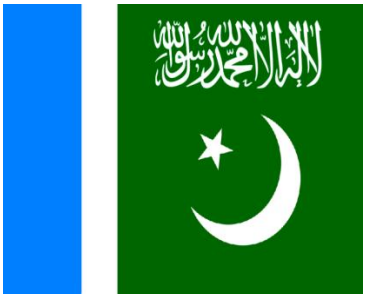
Η σημαία της Σαουδικής Αραβίας αποτελείται από το σύμβολο της πίστης και ένα σπαθί κάτω απ' αυτό με φορά τέτοια, ώστε να υποδεικνύει τον τρόπο με τον οποίο πρέπει να διαβάζεται η φράση. Οι ουαχάμπι και ο στρατός *Ikhwan* του κινήματος χρησιμοποιούσαν ήδη από το 18^{ο} αιώνα στη σημαία τους την ομολογία της πίστης. Από την ίδρυση της Σαουδικής Αραβίας το 1932 η ομολογία της πίστης αναγράφεται στη σημαία του κράτους. Η σημαία με τη σημερινή της μορφή αναγνωρίστηκε επίσημα στις 15 Μαρτίου του 1973.

Εικόνα 2: Η σημαία του Αφγανιστάν.

Η σημερινή σημαία του Αφγανιστάν κατοχυρώθηκε στις 22 Δεκεμβρίου του 2001 (βλ. εικόνα στα αριστερά), μάλλον έπειτα από την έντονη επιρροή των Ταλιμπάν στη χώρα (βλ. εικόνα στα δεξιά τη σημαία που χρησιμοποιήθηκε από τους Ταλιμπάν την περίοδο 1997-2001, στην οποία αναφέρεται η ομολογία της πίστης). Στη νέα αυτή σημαία υιοθετούνται το σήμα και τα χρώματα της σημαίας που είχε το Αφγανιστάν από την περίοδο της μοναρχίας, (1930-1973). Σ' αυτά προστίθενται η ομολογία της πίστεως (*shahada*).

Εικόνα 3: Η σημαία της ισλαμιστικής οργάνωσης *Jamaat i-Islami* (*Ισλαμική Κοινότητα*).

Η σημαία της *Jamaat i-Islami*, του πολιτικού κόμματος του Πακιστάν, δηλώνει τον φονταμενταλιστικό χαρακτήρα του κινήματος. Η σημαία που χρησιμοποιείται ως παράδειγμα είναι μια πρόσφατη εκδοχή. Αποτελεί έναν συνδυασμό δύο άλλων εκδοχών που παρουσιάζει η σημαία του κόμματος, αυτής που εμφανίζεται μόνο η ομολογία της πίστεως (*shahada*) και εκείνης στην οποία εμφανίζεται το μισοφέγγαρο με το αστέρι και κάτωθεν αυτών, η ομολογία της πίστεως. Η συγκεκριμένη εκδοχή θεωρείται ότι εκφράζει στο έπακρο την φονταμενταλιστική στάση του κόμματος, αφενός λόγω ύπαρξης της ομολογίας της πίστεως σ' αυτήν και αφετέρου λόγω της κατεύθυνσης του μισοφέγγαρου και του αστεριού.



Εικόνα 4: Η σημαία της ισλαμιστικής οργάνωσης *HAMAS*.

Η ομολογία της πίστεως εντοπίζεται τόσο στην επίσημη σημαία του κράτους, όσο και σε εκείνη του στρατιωτικού κλάδου. Στην επίσημη σημαία εμφανίζεται με μικρά γράμματα στα αριστερά και δεξιά της εικόνας. (βλ. εικόνα στα αριστερά). Απ' την άλλη, στη σημαία που χρησιμοποιείται από το στρατιωτικό κλάδο της οργάνωσης (βλ. εικόνα στα δεξιά), η οποία μάλιστα χρησιμοποιείται ευρέως από μέλη της οργάνωσης σε διαδηλώσεις, η ομολογία της πίστης εμφανίζεται με καλλιγραφική απόδοση στο κέντρο της σημαίας. Η τελευταία είναι περίπου ίδια μ' αυτήν της Σαουδικής Αραβίας, με τη διαφορά ότι δεν υπάρχει το ξίφος.

Πίνακας: Γραμμική αναπαράσταση της ισλαμικής φονταμενταλιστικής σκέψης

Σχήμα 1: Στάδια προς την επιστροφή στις θεμελιώδεις αρχές της πίστεως.

Η ισλαμική κοινότητα επέρχεται σε κατάσταση άγνοιας και πολυθεΐας (*jahiliyya*)

Εμφάνιση του «αναβιωτή» (*mujaddid*) της πίστεως

Αυτοεξορία/μετοίκηση (*hijra*) κατά το παράδειγμα του Προφήτη Μωάμεθ και της πρώτης ισλαμικής

Επιστροφή από την αυτοεξορία και τέλεση «ιερού αγώνα» (*jihad*) στους απίστους της ισλαμικής κοινότητας

Σχήμα 2: Στάδια της νέας μορφής του ισλαμικού φονταμενταλισμού (μέσα 20^{ου} αιώνα και έκτοτε)

Ο ισλαμικός κόσμος αντιμετωπίζει μια νέα κατάσταση άγνοιας (*neo-jahiliyya*), η οποία προέρχεται από την αποικιοκρατική και πολιτιστική εισβολή της Δύσης και του κινδύνου της εκκοσμίκευσης

Εμφάνιση ενός πνευματικού ηγέτη ο οποίος δημιουργεί μια χαρισματική κοινότητα την λεγόμενη «εμπροσθοφυλακή» (*tal'ia*) κατά τα πρότυπα της πρώτης ισλαμικής κοινότητας

Εναντίωση στις διεφθαρμένες δομές της κοινωνίας

Τέλεση «ιερού αγώνα» (*jihad*) είτε στον «οίκο του Ισλάμ» είτε στον «οίκο των απίστων»

Βιβλιογραφία

Πηγές

Abu A ‘la Mawdudi, *Jihad in Islam*, Translated by Abdul Wahhed Khan, Lahore: Islamic Publications Ltd.

Muhammad bin Abdul-Wahhab, *Kitab at-Tauhid*, Riyadh: Dar-us-Salam Publications (1996).

Sayyid Qutb, *Milestones*, USA: SIME journal (2005).

Το Ιερό Κοράνιο, Αθήνα: Κάκτος (2002).

Άρθρα-Μονογραφίες

Abd al-Rahman al-Sa‘di A., *An Explanation of Muhammad ibn ‘Abd al-Wahhab’s Kitab al-Tawhid*, Birmingham: Al-Hiddayah, 2003.

Abu Ameenah Bilal Philips, *The Fundamentals of Tawheed*, Saudi Arabia: Riyadh, 2005[2].

Ahmad M., “Islamic Fundamentalism in South Asia: The Jamaat-i-Islami and the Tablighi Jamaat of South Asia”, in M. E. Marty & R. S. Appleby (eds.), *Fundamentalisms Observed*, Chicago-London: UCP, 1991, σελ. 457-530.

Ahmad Khan Muin ud din, “Tariqah-i—Muhaammadiyah Movement: An analytical Study”, *IS* (December 1967), 375-388.

Ammerman T. N., “North American Protestant Fundamentalism”, in M. E. Marty & R. S. Appleby (eds.), *Fundamentalisms Observed*, Chicago-London: UCP, 1991, σελ. 1-65.

An-Na‘im A. A., “A theory of Islam, state and society”, in K. Vogt, L. Larsen & Ch. Moe (eds.), *New directions in Islamic thought: exploring reform and Muslim tradition*, London: Tauris, 2009, σελ. 145-161.

Almond G., Sivan E. & Appleby S., “Fundamentalism: Genus and Species”, in M. E. Marty & R. S. Appleby (eds.), *Fundamentalisms Comprehended*, Chicago-London: UCP, 1995, σελ. 399-424.

Almond G., Appleby R. S., & Sivan E., *Strong religion: The rise of fundamentalisms around the world*, Chicago: UCP, 2003.

Armstrong K., *Ισλάμ: Μια Σύντομη Ιστορία* (μετάφραση από την αγγλική, Φώτης Τερζάκης), Αθήνα: Πατάκη, 2009[5].

Asthana C. N. & Nirmal A., *Urban Terrorism: Myths and Realities*, Aavishkar Publishers: Jaipur, 2009.

Ayoob M., *The Many Faces of Political Islam: Religion and Politics in the Muslim World, Singapore*: NUS Press, 2008.

Badawi Z., M., *Reformers of Egypt: A Critique of Al-Afghani, Abduh and Ridha*, London: Croom Held Ltd, 1978.

Balmer R., *Encyclopedia of Evangelicalism*, Louisville: Westminster John Knox Press, 2002.

Βασιλειάδης Π., «Προλεγόμενα στη Θεολογία της Καινής Διαθήκης», *ΔΒΜ* 19 (Ιούλιος –Δεκέμβριος 2000), 5-21.

Bruce S., *Fundamentalism*, Cambridge: Polity Press, 2011[2].

Brekke T., *Fundamentalism: Prophecy and Protest in an Age of Globalization*. Cambridge: CUP, 2012.

Brenner L., "Muslim Thought in Eighteenth Century West Africa: The Case of ShaykhUthman b. Fudi", in N. Levtzion & J. O. Voll (eds.), *Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam*, New York: SUP, 1987, σελ. 39-67.

Brown L. C., *Religion and State: The Muslim Approach to Politics*, Columbia: CUP, 2000.

Calvert J., *Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islamism*, London: Hurst & Company, 2010.

Campo E. J. (ed), *Encyclopedia of Islam*, New York: Facts on File, 2009.

Γιαννουλάτος Α. (Αρχιεπίσκοπος Τιράνων και πάσης Αλβανίας), *Ισλάμ: Θρησκειολογική επισκόπηση*, Αθήνα: Ακρίτας, 2006.

Choueiri M. Y., *Islamic Fundamentalism: The Story of Islamist Movements*, London-New York: Continuum International Publishing Group, 2010[3].

Commins D., *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia*, London-New York: IB Tauris, 2006.

Codd A. R., "A Critical Analysis of the Role of Ijtihad in Legal Reforms in the Muslim World", *ALQ* 14: 2 (1999), 112-131.

De Long-Bas J. N, *Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad*, London-New York: I. B. Tauris, 2004.

Duncan R., "Islamic Terrorism's Links To Nazi Fascism", 2007. Διαθέσιμο στο http://www.aina.org/news/2007070595517.html [Πρόσβαση 7-11-2012].

Esack F., *The Quran*, Oxford: Oneworld, 2009.

Esposito L. J., *Political Islam: Revolution, Radicalism, or Reform?*, Boulder-London: Lynne Rienner Publishers, 1997.

----------, "Contemporary Islam: Reformation or Revolution?", in J. L. Esposito (ed.), *The Oxford History of Islam*, Oxford-New York: OUP, 1999, σελ. 643-690.

----------, *The Islamic Threat: Myth or Reality?*, New York-Oxford: OUP, 1999[3].

----------, *Unholy War: Terror in the Name of Islam*, Oxford-New York: OUP, 2002.

----------, *The Oxford Dictionary of Islam*, Oxford-New York: OUP, 2003.

---------- *The Future of Islam*, Oxford-New York: OUP, 2010.

Fiqueira D., *Salafi Jihadi Discourse of Sunni Islam in the 21st Century: The Discourse of Abu Muhammad al – Maqdisi and Anwar al Awlaki*, Bloomington: iUniverse, 2011.

Furseth I. & Repstad P., *An Introduction to the Sociology of Religion: Classical and Contemporary Perspectives*, Aldershot, Hants: Ashgate, 2006.

Giddens A., "Tradition", 1999, Διαθέσιμο στο http://news.bbc.co.uk/hi/english/static/events/reith_99/.

Glassé C. & Smith H., *New Encyclopedia of Islam: Revised Edition of the Concise Encyclopedia of Islam*, Singapore: Tien Wah Press, 2003.

Hegghammer T., *Jihad in Saudi Arabia: Violence and Pan-Islamism since 1979*, New York: CUP, 2010.

Hood W. R., Hill C. P. & Williamson W. P., *The Psychology of Religious Fundamentalism*, New York: Guilford Press, 2005.

Hourani A., *Η Ιστορία του αραβικού κόσμου* (μετάφραση από την αγγλική, Θεοδώρα Δαρβίρη), Αθήνα: Ψυχογιός, 2009.

Jackson R., *Mawlana Mawdudi & Political Islam: Authority and the Islamic State*, Oxon-New York: Routledge, 2011.

Iqbal M., (2002) *Islam and Science*, Hampshire: Asghate, 2002.

Καραβιδόπουλος Ι., «Νέες κατευθύνσεις στη Βιβλική Ερμηνευτική», *ΔΒΜ* 17 (Ιανουάριος-Ιούνιος 1998), 48-62.

Keddie N., "Afghani, Jamal-Al-Din: Outstanding ideologist and political activist of the late 19th century Muslim world, whose influence has continued strong in many Muslim countries (1254-1314/1838 or 39-97)", *EIran*, vol. 1(1985), 481-486.
Διαθέσιμο στο http://www.iranicaonline.org/articles/afgani-jamal-al-din. [Πρόσβαση7-11-2012].

Kedourie E., *Afghani and 'Abduh: An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam*, London: Frank Cass, 1997.

Κέλι Χ. Α., *Θρησκείες και δόγματα* (μετάφραση από την αγγλική, Ανδρέας Λυμπερόπουλος), Αθήνα: Κέδρος, 2010.

Kepel G., *Jihad: The Trail of Political Islam*, London: I. B. Tauris, 2006[4].

Khatab S., "Hakimiyyah" and "Jahiliyyah" in the Thought of Sayyid Qutb", *MES* 38:3(2002), 145-170.

Kramer M., "Coming to Terms: Fundamentalists or Islamists?", *MEQ* 10:2 (2003), 65-77.

Κουργιώτης Π., *Η Οργάνωση των Αδελφών Μουσουλμάνων στην Αίγυπτο: Η Δράση της και οι Σχέσεις της με τις Πολιτικές Δυνάμεις την Περίοδο 1928 – 1954*. Θεσσαλονίκη: Μτπχ Διατριβή υποβληθείσα στο Τμήμα Πολιτικών Επιστημών Α.Π.Θ, 2010.

Laffin J., *Το Σπαθί του Ισλάμ* (μετάφραση από την αγγλική, Πέτρος Δελατόλλας), Αθήνα: Μπουκουμάνη, 1991.

Lane Jan-E. & Redissi H., R*eligion and Politics: Islam and Muslim Civilization*, Cornwall: TJ International Ltd, 2009[2].

Lapidus M. I., *Contemporary Islamic Movements in Historical Perspective*, Berkeley: UCP (California), 1983.

Lawrence B., *Κοράνιο: Η βιογραφία ενός ιερού κειμένου*, (μετάφραση από την αγγλική, Ελένη Αστερίου), Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 2006.

Levtzion N. & Voll J. O. (eds.), *Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam*, New York: SUP, 1987.

Levtzion N., "The Eighteenth Century Background to the Islamic Revolutions in West Africa", in N. Levtzion & J. O. Voll (eds.), *Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam*, New York: SUP, 1987, 21-38.

Lewis B., *The Political Language of Islam*, Chicago: UCP, 1988.

----------, *The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror*, London: Phoenix, 2004.

Lincoln B., *Holy Terrors: Thinking about Religion after September 11*, Chicago-London: UCP, 2006[2].

Μάζης Θ. Ι., *Γεωγραφία του Ισλαμιστικού Κινήματος στη Μέση Ανατολή*, Αθήνα: Παπαζήση, 2002.

Marty E. M. & Appleby R. S., "The Fundamentalism Project: A User's Guide", in M. E. Marty & S. R. Appleby (eds.), *Fundamentalisms Observed*, Chicago-London: UCP, 1991, σελ. vii-xvi.

Martin E. M. & Appleby R. S., "Fundamentalism", *Foreign Policy* 128 (2002), 16-22.

Martin E. M., "Explaining the Rise of Fundamentalism", *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences* 46:5 (1993), 5-9.

Martensson U., Bailey J., Ringrose P. & Dyrendal A. (eds.), *Fundamentalism in the Modern World. Fundamentalism and Communication: Culture, Media and the Public Sphere*, vol. II., New York: I.B. Tauris, 2011.

Marsot L. al-Sayyud, "Muslim Brotherhood", *ER*[2] 9, 6314-6316.

Μόρφη Ξ., *Θρησκευτικός Φονταμενταλισμός: Ιστορία, Μορφές και Μελέτες περιπτώσεων*, Αθήνα: Μτπχ Διατριβή υποβληθείσα στο Τμήμα Θεολογίας Α.Π.Θ., 2009.

Moqhadam A., *Al-Qaeda, Salafi Jihad, and the Diffusion of Suicide Attacks: The Globalization of Martyrdom*, Baltimore: JHUP, 2008.

Μπαντάουη Χ., *Εισαγωγή στην Ιστορία του Ισλαμικού κόσμου*, Θεσσαλονίκη: Βάνιας, 2003.

Μπέγζος Μ., "Φονταμενταλισμός και Ισλάμ σήμερα", στο *Ισλάμ και Φονταμενταλισμός: Ορθοδοξία και Παγκοσμιοποίηση*, Αθήνα: Ίνδικτος, 2006[2], 59-64.

----------, «Φανατισμός», στο *Θρησκειολογικό Λεξικό*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 2000, σελ. 543-546.

Munson H., "Fundamentalism ancient and Modern", *Daedalus* 132:3(2003), 31-41.

----------, "Fundamentalism", in *The Routledge Companion to the Study of Religion*, J. R. Hinnels (ed.), London-New York: Routledge Taylor and Francis Group, 2005, σελ. 337-354.

Nasr S. H., *Traditional Islam in the Modern World*, London-New York: Kegan Paul International, 1994[2].

Νικολακάκης Η., *Τζιχάντ: Ο Ιερός Πόλεμος του Ισλάμ. Σύστασι, Καθιέρωσι, Σύγχρονες εφαρμογές του*, Θεσσαλονίκη: Κυρομάνος, 2003[3].

Noor M., "The Doctrine of Jihad: An Introduction", *Journal of Law and Religion* 3:2 (1985), 381-397.

Ochsenwald W., "Saudi Arabia and the Islamic Revival", *IJMES* 14:3 (1981), 271-286.

Πάτελος Κ., *Η Πολιτική Εξέλιξη του Ισλάμ*, Αθήνα: Κριτική, 2004.

----------, *Το Σύγχρονο Ισλάμ: Η Συνάντηση με τη Δύση. Μια ιστορική και πολιτική προσέγγιση*, Αθήνα: Ι. ΣΙΔΕΡΗΣ, 2006.

----------, *Θεμελιοκρατία: Πολιτικός και Θρησκευτικός Φονταμενταλισμός*, Αθήνα: Ι. ΣΙΔΕΡΗΣ, 2007.

Peters R., "Jihad", *ER*[2] 7, 4917-4920.

Πέτρου Ι., *Πολυπολιτισμικότητα και Θρησκευτική Ελευθερία*, Θεσσαλονίκη: Βάνιας, 2005[2].

Ramadan A. A., "Fundamentalist Influence in Egypt: The Strategies of the Muslim Brotherhood and the Takfir Groups", in E. M. Marty & R. S. Appleby (eds.) *Fundamentalisms and the State*, Chicago: UCP, 1993, pp. 152-183.

Rashid A., *Οι Ταλιμπάν, το Ισλάμ, τα Πετρέλαια και το Νέο Μεγάλο Παιχνίδι στην Κεντρική Ασία*, (μετάφραση από την αγγλική, Γιώργος Κουσουνέλος &Αφροδίτη Κοσμά), Αθήνα: Ενάλιος, 2000.

----------, *Οι Ιεροί Πολεμιστές του Ισλάμ: Η Άνοδος του Στρατιωτικού Ισλάμ στην Κεντρική Ασία* (μετάφραση από την αγγλική, Γιώργος Κουσουνέλος), Αθήνα: Ενάλιος, 2002.

Rentz S. G., *The Birth of the Islamic Reform Movement in Saudi Arabia: Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb (1703/4 – 1792) and the Beginnings of Unitarian Empire in Arabia*, London: Arabian Publishing, 2004.

Riesebrodt M., "Fundamentalism and the resurgence of religion", *Numen*, 47:3 (2000), 266-287.

Roloff J., «Η αυθεντία της Εκκλησίας και η ερμηνεία της Βίβλου» (μετάφραση από τη γερμανική, Στ. Τσομπανίδης), *ΔΒΜ* 17 (Ιούλιος –Δεκέμβριος 1998), 91-108.

Roy O., *Το Παγκοσμιοποιημένο Ισλάμ* (μετάφραση από τη γαλλική, Βιργινία Πισιμίση), Αθήνα: Κριτική, 2006.

Ruthven, M. (2007) *Fundamentalism: A very short Introduction*. 2nd ed. Oxford: OUP.

Sadek, M. "The Debate Over The Question Of The Renewal, Revival And Reform: On The concept Of Reform". Διαθέσιμο στο http://www.ahl-alquran.com/English/show_article.php?main_id=5042 [Πρόσβαση5-11-2012].

Saeed A., *Islamic Thought: An introduction*, London-New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2006.

Sheikh El M., L. Stack, K. Fahim & F. Akram, "Named Egypt's Winner, Islamist Makes History", Διαθέσιμο στο http://www.nytimes.com/2012/06/25/world/middleeast/mohamed-morsi-of-muslim-brotherhood-declared-asegyptspresident.html?pagewanted=all&_r=0 [Πρόσβαση 12/11/2012].

Shepard E., Sayyid Qutb's Doctrine of "Jāhiliyya". *IJMES* 35:4 (2003), 521-545.

Τερζάκης Φ., *Ανορθολογισμός, Φονταμενταλισμός και Θρησκευτική Αναβίωση: Τα χρώματα της Σκακιέρας*, Αθήνα: Ελληνικά γράμματα, 1998.

Tibi B., "The Worldview of Sunni Arab Fundamentalists: Attitudes toward Modern Science and Technology", in M. E. Marty & R. S. Appleby (eds.), *Fundamentalisms and Society: Reclaiming the Sciences, the Family, and Education*, Chicago-London: UCP, 1993, σελ. 73-102.

----------, *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder*, Berkley-Los Angeles: UCP, 2002[2].

Vatikiotis J. P., *Ισλάμ και Κράτος* (μετάφραση από την αγγλική, Γιούλα Γουλιμή & Δημήτρης Αντωνίου), Αθήνα: Παπαζήση, 2000.

Voll J., "Renewal and Reformin Islamic History: tajdid and islah", in J. L. Esposito (ed.), *Voices of Resurgent Islam*, New York-Oxford: OUP, 1983, σελ. 32-47.

----------, "Fundamentalism in the Sunni Arab World: Egypt and the Sudan", in M. E. Marty & R. S. Appleby (eds.), *Fundamentalisms Observed*, Chicago-London: UCP, 1991, σελ. 345-402.

----------, "Foundations for Renewal and Reform: Islamic Movements in the Eighteenth and Nineteenth Centuries", in J. Esposito (ed.), *The Oxford History of Islam*, Oxford - NewYork: OUP, 1999, σελ. 509-547.

Watt W. M., *Islamic Philosophy and Theology: An extended Survey*, Edinburgh: EUP, 1985[2].

----------, *Islamic Fundamentalism and Modernity*, London-New York: Routledge, 1988.

----------, *Islamic Political Thought*, Edinburgh: EUP, 2003[5].

Weiss G. B., "Ijma", *ER*[2] 7, 4372-4373.

----------, "Ijtijad", *ER*[2] 7, 4373-4375.

Woolf A., *Φονταμενταλισμός* (μετάφραση από την αγγλική, Χρ. Τριανταφυλόπουλος), Αθήνα: Σαβάλλας, 2004.

Zeidan D., *The Resurgence of Religion: A Comparative Study of Selected Themes in Christian and Islamic Fundamentalist Discourses*, Leiden-Boston: Brill, 2003.

Ζιάκα Αγγ., *Το σιιτικό Ισλάμ*, Θεσσαλονίκη: Σφακιανάκη, 2004.

----------, «Διαμάχη στους κόλπους του Ισλάμ. Η δυναμική του σιιτικού Ισλάμ στη Μέση Ανατολή», στο Τσιμπιρίδου Φ. & Σταματόπουλος Δ. (επιμ.), *Οριενταλισμός στα Όρια: Από τα Οθωμανικά Βαλκάνια στη σύγχρονη Μέση Ανατολή*, Αθήνα: Κριτική, 2008, σελ. 327-364.

----------, *Μεσσιανικά και Αποκαλυπτικά κινήματα στο Ισλάμ: Μάχντη, ο εσχατολογικός λυτρωτής*, London: Harptree Publishing, 2010.

----------, «Η ενότητα θρησκείας και Πολιτείας στο Ισλάμ», *Εκκλησιαστικός Φάρος* ΠΑ (2010), 139-152.

----------, «Μεσσιανικές Προσδοκίες στο Σιιτικό Ισλάμ», στο Στ. Ζουμπουλάκης (επιμ.), *Η Μεσσιανική Ιδέα και οι Μεταμορφώσεις της: Από την Παλαιά Διαθήκη στους Πολιτικούς Μεσσιανισμούς του 20ου αιώνα*, 1 Συναντήσεις, Αθήνα: Άρτος Ζωής, 2011, σελ. 211-236.

Ζιάκας Γρ., *Θρησκεία και Πολιτισμός των προϊστορικών κοινωνιών και αρχαίων λαών*, Θεσσαλονίκη: Κορν. Σφακιανάκη, 2002[2].

----------, *Ισλάμ: Θρησκεία και Πολιτεία*, Θεσσαλονίκη: Κορν. Σφακιανάκη, 2003[3].

----------, *Ιστορία των Θρησκευμάτων Β΄: Το Ισλάμ*, Θεσσαλονίκη: Πουρναρά, 2004[7].

----------, *Ελληνικά Γράμματα και Αριστοτέλης στην Αραβική Παράδοση*, Αθήνα: Άγρα, 2007.

Ηλεκτρονικές πηγές

http://fundamentalists.whybaptist.com

http://jamaat.org

www://islamicawakening.com

http://www.islamicmovement.org

http://law2.umkc.edu

http://news.bbc.co.uk

http://www.darululoom-deoband.com

http://www.deoband.org

http://www.iranicaonline.org

http://www.khilafah.com

http://www.mideastweb.org

http://www.muslimaccess.com

http://www.peacetv.tv

http://www.religioustolerance.org

http://www.uiowa.edu