

Πανεπιστήμιο Πελοποννήσου
Σχολή Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών
Τμήμα Πολιτικής Επιστήμης και Διεθνών Σχέσεων

Πρόγραμμα Μεταπτυχιακών Σπουδών
«Διεθνείς Σχέσεις και Πολιτικές»

Ισλαμικός Φονταμενταλισμός και Δυτική Νεωτερικότητα

Κόκκαλη Αθηνά

Κόρινθος, Σεπτέμβριος 2015

University of Peloponnese
Faculty of Social and Political Relations
Department of Political Studies and International Relations
Master Program in “International Relations and Politics”

Islamic Fondamentalism and Western Modernity

Kokkali Athina

Corinth, September 2015

Ισλαμικός Φονταμενταλισμός και Δυτική Νεωτερικότητα

Σημαντικοί Όροι: ισλαμικός φονταμενταλισμός, δυτική εκκοσμίκευση, ιδεότυπος, εκλεκτικές συγγένειες, αποικιοκρατία, απο-αποικιοποίηση, αραβικός εθνικισμός, εκσυγχρονισμός, ισλαμική αναβίωση, ισλαμικός ρεφορμισμός, ριζοσπαστικά ισλαμιστικά κινήματα, ιερός πόλεμος, παγκόσμια τρομοκρατία, ασύμμετρη απειλή, ισλαμικό κράτος, μουσουλμανική κοινότητα, ερμηνευτικές προσεγγίσεις.

Περίληψη

Ο μουσουλμανικός κόσμος εξελίσσεται σ' έναν σημαντικό παράγοντα του διεθνούς συστήματος που επηρεάζει την οικονομική και γεωπολιτική ισορροπία. Η δυτική νεωτερικότητα και ο ισλαμισμός έχουν διαφορετικές ρίζες και πολιτισμικές αναφορές. Ο ρόλος της θρησκείας και για τους δύο πολιτισμούς υπήρξε κρίσιμος για τη διαμόρφωση των οικονομικών, πολιτικών και κοινωνικών τους συστημάτων. Η ισλαμική αναβίωση ήταν η απάντηση ενάντια στη δυτική αποικιοκρατία και ενέπνευσε το σχηματισμό πολλών ισλαμιστικών κινήματων. Η ριζοσπαστικοποίησή τους οφειλόταν στην αποτυχία των δυτικών ιδεολογιών και θεσμών να οργανώσουν τα νεόκοπα κράτη. Η αντιπαλότητα των ΗΠΑ με την ΕΣΣΔ, κατά τη διάρκεια του Ψυχρού Πολέμου και οι διαρκείς παρεμβάσεις τους δημιούργησαν ένα κλίμα δυσπιστίας εντός των μουσουλμανικών κοινωνιών. Η εξωτερική πολιτική των ΗΠΑ υπήρξε διφορούμενη απέναντι στα ιδεώδη της δημοκρατίας και των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, αφού συχνά υποστήριζε ριζοσπαστικές ισλαμιστικές ομάδες, ως δύναμη ανάσχεσης απέναντι στη σοβιετική επιρροή. Στη μεταψυχροπολεμική εποχή το κενό ισχύος, λόγω της πτώσης της Σοβιετικής Ένωσης, καλύφθηκε από την ισλαμική ιδεολογία. Το αποκορύφωμα του διεθνή ιερού πόλεμος εναντίον της Δύσης ήταν οι τρομοκρατικές επιθέσεις της 11^{ης} Σεπτεμβρίου 2001. Η ισλαμική αναβίωση αποτέλεσε τη βάση για τη ρητορική της «σύγκρουσης των πολιτισμών», αντικαθιστώντας το έθνος-κράτος, ως κύριο παράγοντα συγκρότησης μιας συμπαγούς ταυτότητας. Η ασύμμετρη απειλή οργανώνεται σε παγκόσμια ευέλικτα δίκτυα, ακόμα και εντός των δυτικών χωρών, τα οποία επανδρώνονται και με μέλη από τις μουσουλμανικές κοινότητες της διασποράς. Ο ισλαμικός φονταμενταλισμός αποτελεί πρόκληση για τις δυτικές αξίες και κοινωνίες, οι οποίες καλούνται να εφεύρουν τρόπους υπεράσπισης των αξιών τους.

Islamic Fundamentalism and Western Modernity

Keywords: Islamic fundamentalism, western secularization, ideal type, selective affinities, colonization, decolonization, Arabic nationalism, modernization, Islamic revival, Islamic reformation, radical islamistic movements, holy war, global terrorism, asymmetric threat, muslim community, interpretative approaches.

Abstract

The muslim world is evolving to significant factor in the international system influencing the economic and geopolitical equilibration. Western modernity and Islamism have different roots and cultural references. The role of religion for both civilizations was critical in shaping their economic, political and social systems. The Islamic revival was a response against western colonization and inspired the creation of many islamistic movements. Their radicalization was due to the failure of the western ideologies and institution to organize the new born states. The rivalry between USA and USSR, during the Cold War and their continuous interventions created a climate of discredibility in muslim societies. US foreign policy was ambivalent to the ideals of democracy and human rights, due to they often supported radical islamistic groups, as a means of deterrence against soviet influence. In the post cold war era, the vacuum of power of the fall of the Soviet Union was covered by the Islamic ideology. The pick of the holy war against the West was the terrorist attacks in 11th of September 2001. The islamic revival resulted the in 'clash of civilizations' rethoric, substituting the nation-state as the main agency of identity construction. Asymmetric threat is organized in global flexible networks, even in the western countries, which are recruited with members of the muslim communities of diaspora, as well. Islamic fundamentalism consists a challenge for the western values and societies, which have to find ways to defend their values.

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Περίληψη

Abstract

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1: Η επιρροή των θρησκευτικών ιδεών στην κοινωνική και πολιτική πρακτική – σύγκριση δύο παραδειγμάτων

- 1.1. Εισαγωγή.....1
- 1.2. Ισλαμικός φονταμενταλισμός: βασικά χαρακτηριστικά και εννοιολογικός ορισμός.....2
- 1.3. Η βεμπεριανή μεθοδολογική προσέγγιση των κοινωνικών φαινομένων και τα ευρετικά νοητικά εργαλεία για την κατανόησή τους μέσω του δυτικού προτεσταντικού παραδείγματος.....6
- 1.4. Συγκριτική ανάλυση των επιπτώσεων των προτεσταντικών και των ισλαμικών ιδεών στην αντίστοιχη εξέλιξη των δυτικών και μουσουλμανικών κοινωνιών.....11
- 1.5. Ανακεφαλαίωση.....14

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2: Ο αντίκτυπος της αποικιοκρατίας στις ισλαμικές κοινωνίες και η αποτυχία της ομαλής λειτουργίας των νεοσύστατων κρατών μετά τον β' παγκόσμιο πόλεμο σε σχέση με τη γένεση ρεφορμιστικών και ριζοσπαστικών ισλαμιστικών κινημάτων

- 2.1. Εισαγωγή.....15
- 2.2. Ο αντίκτυπος της αποικιοκρατίας και της ίδρυσης εθνών – κρατών κατά τα δυτικά ιδεολογικο-πολιτικά πρότυπα μετά το πέρας του β' παγκοσμίου πολέμου.....17

2.3. Οι ποικίλες ρεφορμιστικές και ριζοσπαστικές ερμηνείες του ισλάμ σε σχέση με τον πολυσχιδή χαρακτήρα των ισλαμιστικών κινημάτων και κυβερνήσεων απέναντι στη δυτική πρόκληση.....22

2.4. Ανακεφαλαίωση.....31

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3: Η παγκοσμιοποιημένη μουσουλμανική κοινότητα και η μετάλλαξη του ισλαμικού πολιτικού ακτιβισμού σε παγκόσμια ιερή τρομοκρατία – ερμηνευτικές ακαδημαϊκές προσεγγίσεις του ισλαμικού φονταμενταλισμού

3.1. Εισαγωγή.....32

3.2. Ο ρόλος των ΗΠΑ και της Σ. Αραβίας στην παγκοσμιοποίηση της ιερής τρομοκρατίας.....33

3.3. Η επιλεκτική ερμηνεία του ιερού πολέμου, ως θεωρητικό εργαλείο του ασύμμετρου πολέμου και η μετάλλαξη της κοινότητας των πιστών (ummah) στις δυτικές κοινωνίες37

3.4.Ερμηνευτικές ακαδημαϊκές προσεγγίσεις του ισλαμικού φονταμενταλιστικού φαινομένου45

3.5.Ανακεφαλαίωση.....53

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ55

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1

Η ΕΠΙΡΡΟΗ ΤΩΝ ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΩΝ ΙΔΕΩΝ ΣΤΗΝ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΠΡΑΚΤΙΚΗ – ΣΥΓΚΡΙΣΗ ΔΥΟ ΠΑΡΑΔΕΙΓΜΑΤΩΝ

1.1.Εισαγωγή

Το ισλάμ είναι η δεύτερη μεγαλύτερη θρησκεία στον κόσμο, αριθμώντας περισσότερα από 750 εκατομμύρια πιστούς, οι οποίοι καταλαμβάνουν γεωγραφικά 70 χώρες στην Ασία και στην Αφρική. Η σημερινή του επιρροή εμφανίζει τάσεις εξάπλωσης (προσηλυτισμός, μετανάστευση) στην Ευρώπη και στην Αμερική. Η επανεξέταση των θεμελίων της ισλαμικής πίστης (ισλαμικός φονταμενταλισμός) στο β' μισό του 20ού αιώνα απέκτησε μια αυτοκινούμενη δυναμική με σημαντικές θρησκευτικές, πολιτικές, οικονομικές και γεωστρατηγικές επιπτώσεις. Ο Μαξ Βέμπερ (1864- 1920) τόνισε τη συμβολή των θρησκευτικών πεποιθήσεων στην διαδικασία της κοινωνικής αλλαγής, όταν συσχέτισε τη σημασία του προτεσταντικού ήθους για την ανάπτυξη του καπιταλισμού και την εμφάνιση των μοναδικών χαρακτηριστικών της δυτικής πόλης στη Βόρεια Ευρώπη. Η έλευση της νεωτερικότητας στη βιομηχανοποιημένη δύση επεφύλαξε τον περιορισμό της θρησκείας στο ιδιωτικό πεδίο. Η «ιδιωτικοποίηση» της θρησκείας προέκρινε το διαχωρισμό του ιδιωτικού από τον δημόσιο βίο, ο οποίος πλέον θα ρυθμιζόταν από ορθολογικούς, αφηρημένους, συναινετικούς, συλλογικούς κανόνες. Η επέκταση της κοσμικής κυριαρχίας στο σύγχρονο κόσμο στέρησε από τις παραδοσιακές κοινωνίες την πρωτοκαθεδρία της πρωταρχικής τους συλλογικής ταυτότητα και δημιούργησε τη διαλεκτική ένταση ανάμεσα στη θρησκεία και τον εκσυγχρονισμό.

Για το λόγο αυτό, σκιαγραφούνται τα βασικά γενικά χαρακτηριστικά του θρησκευτικού φονταμενταλιστικού φαινομένου, εν είδη ιδεότυπου, διότι η πολυσχιδής του φύση και οι ποικίλες προσλαμβάνουσες κι ερμηνείες του δεν επιτρέπουν κάποιο αμετάκλητο εννοιολογικό ορισμό. Η επιστροφή στις πρωταρχικές θρησκευτικές πηγές των ιερών Γραφών έχει παρατηρηθεί σε όλες σχεδόν τις θρησκείες, λαμβάνοντας διαφορετικές μορφές, ερμηνείες και τρόπους εσωτερίκευσης, ανάλογα με τις ιστορικές και κοινωνικές συγκυρίες. Η επιλεκτική ερμηνεία των πηγών, ο βαθμός κι ο τρόπος αποδοχής της από τους πιστούς

επέδρασαν στον καθορισμό της κοινωνικής τους δράσης, αλλά και στη μορφή κι οργάνωση των φονταμενταλιστικών κινήματων, όπου αυτά εμφανίστηκαν. Ειδικότερα, η εστίαση στην ισλαμική του έκφανση κρίνεται απαραίτητη για συγκριτικούς λόγους προς τον εντοπισμό συγκλίσεων κι αποκλίσεων σε σχέση με τις προτεσταντικές ιδέες και το ρόλο τους στην εμφάνιση της δυτικής νεωτερικότητας. Πολύτιμα ευρετικά μεθοδολογικά εργαλεία για την κατανόηση της ιστορικής εξέλιξης των πολιτισμών υπό εξέταση αποτελούν η βεμπεριανή διανοητική κατασκευή (ιδεότυπος), χρήσιμη για την απομόνωση του θρησκευτικού παράγοντα και τη συμβολή του στο κοινωνικό γίνεσθαι, οι εκλεκτικές συγγένειες μεταξύ οικονομικών, πολιτικών, κοινωνικών κι ιδεολογικών παραγόντων, ώστε ν' αποφευχθεί η μονοσήμαντη αιτιολόγηση της ανάδυσης των ιστορικών και κοινωνικών φαινομένων. Επιπλέον, ο Βέμπερ διακρίνει ανάμεσα στις εκδοχές του ορθολογισμού ως προς τις αξίες και το σκοπό που ενίοτε οδηγούν στο «παράδοξο» των μη αναφερομένων ή επιδιωκόμενων αποτελεσμάτων της κοινωνικής δράσης.

1.2. Ισλαμικός φονταμενταλισμός: βασικά χαρακτηριστικά και εννοιολογικός ορισμός

Ο όρος φονταμενταλισμός στη σύγχρονή του χρήση συνδέεται με όλες τις μεγάλες θρησκείες του κόσμου και θεωρείται περισσότερο, ως ένα είδος θρησκευτικοπολιτικού κινήματος, παρά ως μια πιστή εφαρμογή της απόλυτης αλήθειας των ιερών κειμένων, όπως διατείνονται οι εκφραστές του. Κατ' αυτόν τον τρόπο, η ένταση και ο ζήλος που χαρακτηρίζει τον φονταμενταλισμό καθιερώνει τη θρησκεία, ως πρωταρχική πηγή συγκρότησης μιας συμπαγούς συλλογικής ταυτότητας. Η αρχική χρήση του όρου αναπτύχθηκε στις ΗΠΑ από το 1870 μέχρι περίπου το 1925 με τη μορφή διαμάχης στους κόλπους των προτεσταντικών οργανώσεων σχετικά με τον εκσυγχρονισμό της χριστιανικής πίστης, και όχι πάντοτε ενάντια στην έννοια του κοσμικού κράτους. Ο χριστιανισμός, κυρίως στην ανεπτυγμένη Δύση, έλαβε τα χαρακτηριστικά μιας προσωπικής θρησκείας, στοχεύοντας περισσότερο στην πνευματική σωτηρία του ατόμου, παρά στην ηθική, πολιτική και κοινωνική αναγέννηση. Αυτό το χαρακτηριστικό επηρέασε τον προσανατολισμό του χριστιανικού φονταμενταλισμού από τα τέλη του 20^{ου} αιώνα, ώστε οι εκφραστές του να προσαρμόσουν τη δράση τους σ' ένα πλουραλιστικό συνταγματικό πλαίσιο, αντί να απεργάζονται την ίδρυση μιας θεοκρατίας. Παραδείγματος χάρη, οι εκστρατείες του αφορούσαν μεμονωμένα ζητήματα ή εστίαζε την προσοχή του σε ηθικές σταυροφορίες.

Ανεξάρτητα από το γεγονός, ότι η διαμόρφωση πολλών ιδεολογιών επηρεάστηκε από τις θρησκευτικές ιδέες, ο φονταμενταλισμός τις χρησιμοποιεί, ως δομικό υλικό της πολιτικής του πρότασης για την κοινωνική αλλαγή. Κεντρική θέση του πολιτικού του προγράμματος είναι η απόρριψη της διάκρισης ανάμεσα στην θρησκεία και την πολιτική, όπου η δημόσια σφαίρα οργανώνεται πάνω σε μια αυστηρά κοσμική βάση. Τέτοια παραδείγματα αποτελούν η νέα Χριστιανική Δεξιά στα τέλη της δεκαετίας του '70 και ο εβραϊκός ζηλωτισμός. Η πρώτη επεδίωξε ν' αναμείξει τη θρησκεία με την πολιτική σε μια προσπάθεια «επιστροφής της Αμερικής» πίσω στο Χριστό. Ο εβραϊκός ζηλωτισμός σε αντίθεση με τους υπερορθόδοξους εβραίους είναι συνδεδεμένος με την όξυνση των εθνικιστικών διενέξεων. Ο σιωνισμός ήταν το κίνημα που μαχόταν για την εγκαθίδρυση του εβραϊκού κράτους στα παλαιστινιακά εδάφη. Χαρακτηρίστηκε δε από εδαφική επιθετικότητα, ιδιαίτερα μετά την ίδρυση του κράτους του Ισραήλ (1948) κι έντονο αντιαραβισμό. Πιο συγκεκριμένα, ο ισλαμικός φονταμενταλισμός επιδιώκει την εγκαθίδρυση ενός θεοκρατικού πολιτικού συστήματος, του «ισλαμικού κράτους», καθοδηγούμενου από την εξουσία του θεόπνευστου ισλαμικού νόμου (sharia). Ο ισλαμικός νόμος δεν διακρίνει μεταξύ κανονικού και αστικού δικαίου, ούτε μεταξύ του εκκλησιαστικού νόμου κι εκείνου του κράτους, παρά εκφράζει την οδό του ηθικού και λατρευτικού καθήκοντος, τους νόμους και τους κανόνες, όπως αυτοί διατυπώθηκαν στο Κοράνι. Εντός του ιερού αυτού βιβλίου, και σε συνδυασμό με την ιερή παράδοση (sunna) που βασίστηκε στον παραδειγματικό τρόπο ζωής του προφήτη Μωάμεθ, οριοθετείται το ισλαμικό δεοντολογικό πρότυπο που κατευθύνει την ηθική, πολιτική και οικονομική συμπεριφορά, όχι μόνο των μεμονωμένων ατόμων, ή των μουσουλμανικών εθνών-κρατών, αλλά φιλοδοξεί την εφαρμογή κι εξάπλωσή του σε παγκόσμιο επίπεδο (Heywood,2002:338,348-349, Γιαννουλάτος,2006:289,Heywood,2006:66-67,Lewis,2002a:174,Chomsky& Achcar,2007:79,Esposito,2005:75,Hurd,2007:351,Βατικιώτης,1991:15, Heywood,2007:509,540,542).

Όσον αφορά στον όρο «ισλαμικός φονταμενταλισμός», αυτός αναφέρεται, σε γενικές γραμμές στα κινήματα αναβίωσης της μουσουλμανικής κοινότητας (umma), η οποία συστάθηκε βάσει των θεμελιωδών αρχών, κληροδοτούμενων από τον προφήτη Μωάμεθ, τον 7^ο μ.Χ αιώνα. Από πολλούς μελετητές, Marty Martin, Gabriel Almond – Appleby, Sivan (1980), Armstrong Karen, Eubens Roxanne, και έγκυρα επιστημονικά πονήματα, Oxford English Dictionary, τα κινήματα αυτά θεωρήθηκαν αμιγώς αντι-νεωτερικά, αποτελώντας

εξέγερση ενάντια στον σύγχρονο, κοσμικής έμπνευσης, δυτικό πολιτισμό, διατηρώντας, παράλληλα έναν αρνητικό και μαχητικό χαρακτήρα, εξαιρώντας κάποιες μορφές παθητικής αντίδρασης, όπου σ' αυτή την περίπτωση επιλέγεται ο δρόμος της απόσυρσης από την ευρύτερη κοινωνία (Heywood,2002:326,330,Emerson&Hartman,2006:127-128,Watt,2010:2,3,Chomsky&Achcar,2007:74,Hurd,2007:349,Brown,2002:134-135).

Κύρια έκφραση του ισλαμικού φονταμενταλισμού αποτελεί η εχθρότητά του για τη διαφθορά, την ανηθικότητα και τον υλισμό της δυτικής εκκοσμικευμένης κοινωνίας, την οποία αντιλαμβάνεται με μανιχαϊστικούς όρους, το απόλυτο κακό ενάντια στο απόλυτο καλό που αντιπροσωπεύει το ισλάμ. Πολλοί μουσουλμάνοι απορρίπτουν τα κριτήρια ορισμού του αναβιωτικού αυτού φαινομένου, ως φονταμενταλιστικού, ισχυριζόμενοι ότι αυτοί διδάσκουν απλώς το Κοράνι κι ότι εκλαμβάνουν σοβαρά την πίστη τους. Όμως, αυτός ο ισχυρισμός δεν ακυρώνει ορισμούς, όπως του Riesebröt (1993) που προσεγγίζει το φαινόμενο «ως αστικό κίνημα, πρωταρχικά κατευθυνόμενο εναντίον της κατάλυσης πατριαρχικών και διαπροσωπικών εννοιών, ως καθοριστικών παραγόντων για τη συγκρότηση των κοινωνικών σχέσεων και της τάξης». Οι Almond *et al.* (2003) εντοπίζουν τον αυτοκαθοριζόμενο, μαχητικά θρησκευτικό χαρακτήρα του φαινομένου, «όπου πραγματικοί πιστοί επιδιώκουν να διαμορφώσουν μια θρησκευτική ταυτότητα, να ενισχύσουν τα όρια της θρησκευτικής κοινότητας και να δημιουργήσουν εναλλακτικές πρακτικές, έναντι των κοσμικών θεσμών». Ο Antoun (2001) θεωρεί τον φονταμενταλισμό μια θρησκευτική γνωστική διαδικασία για τον προσανατολισμό του κόσμου, ενάντια στη αλλαγή και στην ιδεολογική κατεύθυνση του μοντερνισμού. Ορισμένοι, όσον αφορά τον ισλαμικό φονταμενταλισμό αναφέρονται σ' αυτόν με τον όρο «πολιτικό ισλάμ» (Depoeux,2002) για να περιγράψουν την ανάδυση κινημάτων κι ιδεολογιών τη δεκαετία του '70, τα οποία διάρθρωσαν μια διακριτή πολιτική ατζέντα. Σήμερα διαπιστώνεται η προσέγγιση μεταξύ των πολιτικών ριζοσπαστών ισλαμιστών και των πουριτανών φονταμενταλιστών. Στο παρελθόν, όμως, οι πουριτανοί ισλαμιστές δεν ήταν στο σύνολό τους ριζοσπάστες, ενώ οι τελευταίοι πάντα διακρίνονταν για τον πουριτανισμό τους. Παρ' όλα αυτά, κρίνεται σκόπιμη η χρήση του όρου, ως περιγραφικού, αναλυτικού κι αποσαφηνιστικού εργαλείου, καθώς και για λόγους σύγκρισης, μέσω αποδοχής μιας κοινής ορολογίας για τη λειτουργικότητα του διαλόγου. (Emerson&Hartman,2006:130131,Watt,2010:10,Appleby *et al.*, 2002:5,Hurd,2007:347,Cesari,2004:180,Buruma and Margalit,2007:132-133).

Εν κατακλείδι, έχουν αναγνωριστεί ορισμένα αλληλοδιαπλεκόμενα ιδεολογικά κι οργανωσιακά χαρακτηριστικά των φονταμενταλιστικών ομάδων που άπτονται όλων των μεγάλων θρησκευτικών παραδόσεων παγκοσμίως. Η διαφορά των φονταμενταλιστών από τους υπερορθόδοξους που εφαρμόζουν το γράμμα του νόμου, σύμφωνα με τις ιερές Γραφές, έγκειται στην «ακτιβιστική» ερμηνεία των κειμένων με τέτοιο τρόπο, ώστε ν' αναγάγουν την πολυπλοκότητα και τη βαθύνοιά τους σ' ένα θεοπολιτικό σχέδιο. Στο ισλάμ, η πρακτική αυτή περιγράφεται ως «δυναμική ερμηνεία». Κατ' αρχήν παρατηρείται η ιδεολογική αντίδραση για την περιθωριοποίηση της θρησκείας, ενώ η νομιμοποίησή της βασίζεται συνειδητά σε επιλεκτική ερμηνεία όψεων της παράδοσης με ταυτόχρονη χρήση, ενίοτε, των νεωτερικών επιτευγμάτων των επιστημών, της τεχνολογίας και της επικοινωνίας. Η θεϊκή προέλευση των ιερών βιβλίων δεν επιδέχεται ερμηνείας και παρέχει μια δυϊστική, απόλυτη κοσμοθεώρηση, καταλήγοντας σε μια τελολογική, χλιαστική άποψη του τέλους της ιστορίας. Η ντετερμινιστική αυτή θεώρηση επεκτείνεται και στις οργανωσιακές πρακτικές, ως προς το θεόπνευστό κάλεσμα των εκλεκτών. Τα φονταμενταλιστικά κινήματα αρθρώνονται γύρω από χαρισματικούς ηγέτες, αυστηρά περιχαρακωμένα, ακολουθώντας απαρέγκλιτα τους επιβαλλόμενους κανόνες συμπεριφοράς. Ο θρησκευτικός φονταμενταλισμός, συνεπώς, φιλοδοξεί ν' αποικήσει όλες τις σφαίρες της ανθρώπινης δραστηριότητας και της κοινωνικής, ψυχολογικής ύπαρξης για την εκπλήρωση του πολιτικού του σχεδίου. Παράλληλα προσβλέπει, παρά τη ρητορική της παραδοσιοκρατίας, στη δυναμική – συχνά αντιφατική και καινοφανή ερμηνεία των ιερών διδαχών, σ' ένα καθολικά επιβαλλόμενο, εξαγνισμένο μέλλον. Τα ριζοσπαστικά φονταμενταλιστικά κινήματα εμπίπτουν σε αντιφάσεις που εφορμούν από επιλεκτικές ερμηνείες των Γραφών, όπως π.χ, η ερμηνεία που δίδεται από τα ριζοσπαστικά ισλαμικά φονταμενταλιστικά κινήματα σχετικά με τις προϋποθέσεις κήρυξης του ιερού πολέμου, εναντίον ποιών διεξάγεται και ποιες κατηγορίες πιστών ή απίστων εξαιρούνται ή προστατεύονται. Η δυναμική αυτή του θρησκευτικού φονταμενταλισμού τον εμπλέκει σε μια διαλεκτική σχέση με τη νεωτερικότητα, την οποία χαρακτηρίζει η εκκοσμίκευση – η απομάγευση του κόσμου κατά τον Weber-, όπου η θρησκεία περιορίζεται στην ιδιωτική σφαίρα της κοινωνικής πρακτικής. Το διακύβευμα παραμένει ο τρόπος νομιμοποίησης των πολιτικών προσεγγίσεων που επιχειρεί το ισλάμ, το οποίο παρά τον συμπαγή και διαχρονικό χαρακτήρα που ευαγγελίζεται, στην ουσία αντιπροσωπεύει μια πολυσχιδή θεωρητική κι εμπειρική πρακτική. Όπως συμβαίνει και σε όλες τις θρησκευτικές παραδόσεις, το ισλάμ φιλοξενεί πληθώρα απόψεων που είναι «ανοιχτές» σε ποικιλία

ερμηνειών. Εκείνο που χαρακτηρίζει τον θρησκευτικό φονταμενταλισμό είναι η καινοφανής ερμηνεία των θρησκευτικών διδαχών και η αξίωση της εξουσίας, βάσει αυτών. (Emerson&Hartman,2006:127-129,134,Dekmejian,2007:79,Heywood,2002:333,Brown,2002:72, Heywood,2007:521,535-536).

1.3. Η βεμπεριανή μεθοδολογική προσέγγιση των κοινωνικών φαινομένων και τα ευρετικά νοητικά εργαλεία για την κατανόησή τους μέσω του δυτικού προτεσταντικού παραδείγματος

Η προβληματική του Βέμπερ έγκειται στη σχέση μεταξύ ιδεολογικής και υλικής πραγματικότητας με όχημα τον κοινωνικό και ιδεολογικό ρόλο της θρησκείας. Η μεθοδολογική του προσέγγιση, προκειμένου ν' αναλύσει τη μοναδικότητα του φαινομένου του δυτικού καπιταλισμού – στο μέτρο του δυνατού, – γίνεται μ' έναν τρόπο αξιολογικά ουδέτερο και με τη χρήση διαφόρων εννοιολογικών εργαλείων (εκλεκτική συγγένεια – ιδεότυπος, κ.ά.), τις οποίες καλούμαστε ν' αναλύσουμε σε σχέση με την κατανόηση του έργου του. Για να αντιμετωπίσει την πολυπαραγοντική αιτιότητα των κοινωνικών φαινομένων χρησιμοποιεί ως ευρετικό μεθοδολογικό εργαλείο τον ιδεότυπο, δηλαδή, μια διανοητική κατασκευή, μέσω της οποίας απομονώνεται η ουσία του φαινομένου, ώστε ν' αναλυθεί εξωνυχιστικά, ενώ δεν έχει ακριβές εμπειρικό αντίστοιχο. Μόνο κατά την ανασύνθεση του φαινομένου τίθεται σε σύγκριση με τις συναφείς εμπειρικές περιπτώσεις. Από αυτήν την άποψη, ο ίδιος ο Βέμπερ ονόμασε την προτεσταντική ηθική της εργασίας ιδεατό τύπο. Την *Προτεσταντική ηθική* του χρησιμοποίησε, ως ιδεότυπο, ώστε να διατυπώσει υποθέσεις, όπως στην περίπτωση της γραφειοκρατίας και της αιτιοκρατικής προσέγγισης των κοινωνικών φαινομένων. Η γραφειοκρατία, πάλι, ως ιδεότυπος, παρά την συνάφειά της με την εξέλιξη του καπιταλισμού παραμένει, ωστόσο, διακριτή έννοια. Από την άλλη μεριά, η σύγκλιση δύο κοινωνικών φαινομένων, όπως ο προτεσταντισμός σε σχέση με την καπιταλιστική νοοτροπία και πρακτική, δεν σημαίνει απαραίτητα και την ταυτόχρονη μεταβολή ή την μονοσήμαντη αιτιακή τους πρόκληση. Στην ουσία, πρόκειται για μια σχέση ενεργούς πλουραλιστικής διαντίδρασης, η οποία όμως δεν μπορεί ν' αποσαφηνιστεί με ακρίβεια. Κατ' αυτόν τον τρόπο, η μεθοδολογία του χαρακτηρίζεται από μια σχετικιστική

προσέγγιση των κοινωνικών φαινομένων, στα οποία μπορεί να συμβάλλουν τα δρώντα υποκείμενα, αλλά λόγω της συμβολής αστάθμητων παραγόντων, τους οποίους δεν σχεδίασαν ορθολογικά ή και ακόμα αγνόησαν, το αποτέλεσμα της ενδέχεται να είναι διαφορετικό από το αναμενόμενο - το παράδοξο των μη αναμενόμενων αποτελεσμάτων της κοινωνικής δράσης. Στη βεμπεριανή κοινωνιολογία το λογικό κι αναγκαίο συμπλήρωμα στην κατανοητική μέθοδο είναι η αιτιακή ανάλυση. Είτε πρόκειται για μια δεδομένη κι επιμέρους ιστορική κατάσταση, είτε για στατιστικά θεμελιωμένες κανονικότητες, είναι σημαντικό να καταδειχτούν οι αλληλουχίες ανάμεσα στα φαινόμενα. Παρακολουθώντας αυτές τις αλληλουχίες, διαπιστώνεται ότι κανένα άτομο δεν κυριαρχεί επί των συνεπειών των πράξεών του («παραδοξότητες της δράσης»). Ο Βέμπερ προτείνει τη νοερή εξάλειψη της επίδρασης μιας μεταβλητής σ' ένα δεδομένο ιστορικό γεγονός για ν' αποτιμηθεί η επίδρασή της κι ύστερα, πάντα με τη νοητική εμπειρία, να εκτιμηθεί το ζετύλιγμα των γεγονότων. Η χρήση του ιδεότυπου συνίσταται στη μονομερή όξυνση μιας ή περισσοτέρων οπτικών και στη συνάρτηση ενός πλήθους φαινομένων, δοσμένων μεμονωμένα, διάχυτα και διακριτικά, ώστε να σχηματιστεί ένας ομοιογενής πίνακας σκέψης. Η εννοιολογική καθαρότητα αυτού του πίνακα δεν έχει εμπειρικό αντίστοιχο: είναι μια ουτοπία (Κονιόρδος,2002:32,35,37,Lallement,2001:229-230,235).

Επίσης, το κομβικό σημείο για το Βέμπερ, προκειμένου να εξηγήσει το μοναδικό κοινωνικό οικονομικό σύστημα που εμφανίστηκε στη Δύση, αποτελεί το έλλογο στοιχείο (ο εξορθολογισμός) μέσω της ανάπτυξης των τεχνικών δυνατοτήτων με την χρησιμοποίηση των επιστημονικών γνώσεων, καθώς και με την έλλογη διάρθρωση του δικαίου και της διοίκησης (γραφειοκρατία). Ωστόσο, η ζεύξη επιστήμης και τεχνολογίας έγινε εφικτή, λόγω της ύπαρξης οικονομικών ιδεών, οι οποίες την ενθάρρυναν, διατηρώντας κατά τον Βέμπερ, ενός είδους εκλεκτικής συγγένειας μεταξύ τους. Πρωτίστως, όμως, τον ενδιαφέρει να ορίσει τον καπιταλισμό, τον οποίο δεν τον ταυτίζει απλά με την άλογη επιδίωξη του κέρδους και ούτε με τη βουλημική απόκτηση χρημάτων και αγαθών. Η ουσία του σύγχρονου καπιταλισμού, αντίθετα, ταυτίζεται με τον έλλογο μετριασμό του άλογου και κερδοσκοπικού κινήτρου, ώστε να εξασφαλίζονται οι ειρηνικές ευκαιρίες απόκτησής του (οι ευκαιρίες ειρηνικής ανταλλαγής). Το πλαίσιο επίτευξης αυτής της ανταλλαγής εντοπίζεται στην ορθολογική οργάνωση της (τυπικά) ελεύθερης εργασίας, γεγονός που εμφανίστηκε μόνο στη Δ. Ευρώπη. Ο Βέμπερ αναγνωρίζει ότι το είδος του νόμου που αναπτύχθηκε μόνο στη Δύση, ήταν ο πλέον κατάλληλος, ώστε να κατοχυρώσει την καπιταλιστική επιχείρηση και τις εμπορικές

συμβάσεις κατά τρόπο απρόσωπο, αναδεικνύοντας το στοιχείο του λελογισμένου υπολογισμού και της προβλεψιμότητας. Εκτός, όμως, από τη νομική κατοχύρωση της ελεύθερης εργασίας, ο Βέμπερ αναδεικνύει τη σημασία της διασύνδεσης των κοινωνικά καθορισμένων παραγόντων –είτε συγκυριακών, είτε αναγκαίων- που επέτρεψαν τη συγκεκριμένη καπιταλιστική ανάπτυξη στη Δύση. Ένας τέτοιος μοναδικός παράγοντας που συγκεντρώνει όλες τις παραπάνω ιδιότητες είναι η δυτικο-ευρωπαϊκή πόλη. Εκεί, δηλαδή, όπου αναπτύχθηκαν οι αγορές, οι συντεχνίες και οι εμπορικές συσσωματώσεις, ενώ διακρίθηκε και για τη θέσπιση των δικών της πολιτικών και διοικητικών θεσμών. Μέσα σ' αυτό το πλαίσιο, οι αστοί μεταμορφώνονται βαθμιαία σε πολίτες και χειραφετούνται πολιτικά, αποκτώντας δικαιώματα και υποχρεώσεις. Έτσι, τα μεσαιά αστικά στρώματα αποδεσμεύτηκαν από τον έλεγχο της οποιασδήποτε κεντρικής εξουσίας και κοινωνικοποιήθηκαν στη βάση αδιαμεσολάβητων συμβάσεων. Καθώς αυτονομήθηκε η πόλη από τις ασφυκτικές μεσαιωνικές κοινωνικές δομές, η ρύθμιση της κοινωνικής συμπεριφοράς χαρακτηρίστηκε από συνεκτικές και λογικές ιδέες, ως προς την υπολογιστική επιλογή για την εκπλήρωση των επιδιωκόμενων σκοπών (Weber,2006:18,21-22, Van Caenegem,2012:206, Buruma and Margalit,2007:40,115-116, Φίσοφ,2008,48-49).

Πιο συγκεκριμένα, ο Βέμπερ επιχείρησε ν' ανακαλύψει μια εκλεκτική συγγένεια ανάμεσα στον εγκόσμιο ασκητισμό που προβάλλεται από τον προτεσταντισμό με την συμμετοχή στην καπιταλιστική κερδοσκοπία, δηλαδή, με το «πνεύμα» του καπιταλισμού, εννοώντας έναν καθορισμένο κανόνα ζωής που απαιτούσε ηθική κύρωση. Ακολουθώντας τη νέο- καντιανή διδασκαλία του Rickert, θεώρησε λαθεμένη κάθε μονοπαραγοντική ερμηνεία, διότι δεν επέτρεπε την ανάδειξη αυτού που αυτού που καθίσταται μοναδικό και ξεχωριστό σε κάθε άτομο. Βάσει αυτής της κατευθυντήριας γραμμής επιχείρησε ν' αναλύσει τη μοναδικότητα του δυτικού καπιταλισμού. Αυτή η μεθοδολογική προσέγγιση ονομάστηκε «προσέγγιση της αποκλίνουσας περίπτωσης». Το ερώτημα γιατί ο καπιταλισμός έλαβε μόνο στη Δύση τη συγκεκριμένη, ειδική, σύγχρονη μορφή του, αν και υπήρξε και σε άλλα μέρη του κόσμου, συνιστά τη δυτική απόκλιση ή ιδιαιτερότητα, η οποία παραβιάζει τον γενικό κανόνα της μη ανάπτυξής του σε άλλες περιοχές του κόσμου, κατά το 17^ο και 18^ο αιώνα. Η επίκληση, λοιπόν, «προτεσταντικής ηθικής» από τον Βέμπερ χρησίμευσε για την ερμηνεία της δυτικής παρέκκλισης. Το πνεύμα του καπιταλισμού παίρνει τη μορφή ενός ιδεότυπου, μιας «ιστορικής ατομικότητας», δηλαδή, ενός συμπλέγματος σχέσεων στην ιστορική πραγματικότητα που συναιρείται εννοιολογικά σε ένα όλο από την άποψη της πολιτιστικής

τους σημασίας. Έτσι, λοιπόν, οι ηθικές επιταγές της θρησκευτικής πίστης επηρεάζουν τη συμπεριφορά των πιστών, μέσω μιας διαδικασίας κοινωνικοποίησης και εσωτερίκευσης των ηθικών κανόνων. Πιο συγκεκριμένα, το καλβινιστικό δόγμα προκαθορισμού λειτούργησε θετικά στον ασκητικό χαρακτήρα της οργάνωσης της ζωής των πιστών, δίνοντας έμφαση στο χρέος των πιστών για αυτοέλεγχο, ο οποίος μεταφραζόταν μέσω της εντατικής εργασίας, ως απόδειξη της θείας χάριτος. Η καταξίωση του πιστού επιτυγχάνεται μέσα από τον συστηματικό αυτοέλεγχο και την έλλογη οργανωμένη καθημερινότητά του (εγκόσμιος ασκητισμός). Η επίτευξη αυτή του σκοπού γίνεται με την υπολογιστική χρήση των κατάλληλων μέσων, όπως π.χ. η εντατική εργασία. Εν κατακλείδι, τα προτεσταντικά δόγματα της κλήσης (καλέσματος) και του προκαθορισμού λειτούργησαν, ως υποδείγματα προς εκπλήρωση των εγκόσμιων υποχρεώσεων των πιστών που αναγκαστικά οδήγησαν στην ορθολογική καπιταλιστική οργάνωση της εργασίας, ώστε κάθε άτομο να μπορεί ν' αφοσιωθεί σε αυτή. Στο σημείο αυτό, όμως, ο Βέμπερ εξετάζει την έννοια του ορθολογισμού, η οποία φαντάζει άλογη στην περίπτωση της αφοσίωσης στην επαγγελματική εργασία από την άποψη ενός καθαρά ωφελμιστικού κι ευδαιμονικού ατομικού συμφέροντος. Σε ορισμένες περιπτώσεις, ο Βέμπερ αντιδιαστέλλει την ορθολογική ως προς το σκοπό δράση μ' εκείνη ως προς τις αξίες. Η ορθολογική ως προς το σκοπό δράση είναι στοχοπροσηλωμένη πράξη, επιδιώκοντας μέσα από τον υπολογισμό την επιλογή κι αποτελεσματική χρήση των πλέον κατάλληλων μέσων για την επίτευξη των επιδιωκόμενων αποτελεσμάτων. Έκφραση της ορθολογικής πράξης είναι η εργαλειακή ορθολογικότητα για την επίλυση καθημερινών ζητημάτων. Όμως, η αξιολογική (θετική ή αρνητική) αποτίμηση της ορθολογικότητας των επιδιωκόμενων σκοπών δεν είναι δυνατή. Η εκδοχή αυτή του ορθολογισμού ταυτίζεται με τον ανορθολογισμό, την «ηθική ανορθολογικότητα του κόσμου», την οποία ο Βέμπερ απευχόταν, αλλά ανέμενε ότι θα επικρατήσει. Παρ' όλα αυτά, η εργασιακή εμμονή επενεργεί, ώστε να εκλογικευθεί η οικονομική και κοινωνική δραστηριότητα. Έτσι, όταν στον προτεσταντισμό η εργασία αντιμετωπίζεται ως επάγγελμα – κάλεσμα και ως αυτοσκοπός, ο Βέμπερ κατέληξε να θεωρεί, ότι η αντίληψη αυτή είχε θρησκευτικές ρίζες κι αναζήτησε την εκλεκτική συγγένεια αυτής της στάσης ζωής με το «πνεύμα» του καπιταλισμού (Weber,2006:41,51,68,Κονιόρδος,2002:13,25,40,Turner,1991:93,Wallerstein,2011:86-87,Heywood,2006:41-42).

Επιπλέον, οι νέες ηθικές αντιλήψεις διαπότισαν το νέο καπιταλιστικό πνεύμα δημιουργώντας συνάμα κι ένα πλέγμα αυστηρών αστικών απόψεων και αρχών, όπως η σκληρή λιτότητα κι εγκράτεια κι η απενεχοποίηση του κέρδους και του πλούτου με προϋπόθεση να διοχετεύεται σε περαιτέρω επενδύσεις για την αποκόμιση μεγαλύτερου κέρδους. Ο ιδεατός αυτός τύπος του επιχειρηματία εντοπίζεται στην αντικαταναλωτική και ασκητική συμπεριφορά των πουριτανών, εκτός από την ασκητική τάση κι ένα μέτρο ψυχρής μετριοφροσύνης, διαθέτει και την άλογη αίσθηση ότι εκπληρώνει το επαγγελματικό του χρέος. Συνεπώς, ο Βέμπερ καταλήγει ότι ο εκκοσμικευμένος ασκητισμός λειτούργησε ως ιδεολογία, δηλαδή, ως σύστημα ιδεών που νοηματοδοτεί την κοινωνική δράση με αποτέλεσμα να καταστήσει το επάγγελμα αποδεκτό και νομιμοποιημένο στη συνείδηση των εργατών ως ύψιστο καθήκον, με τον ίδιο τρόπο που νομιμοποιεί και την εργοδοτική δραστηριότητα του καπιταλιστή επιχειρηματία. Παρ' όλα αυτά, ο Βέμπερ διαπιστώνει ότι ο σύγχρονος καπιταλισμός χειραφετήθηκε από τις υποστηρικτικές συνιστώσες που δρούσαν κατά την διάρκεια της διαμόρφωσής του. Σήμερα δεν γίνεται λόγος για μια αναγκαία σχέση αυτού του χρηματιστικού τρόπου ζωής με μια οποιαδήποτε συγκροτημένη κοσμοθεωρία, μιας και η λειτουργία του καπιταλισμού ρυθμίζεται από τα εμπορικοπολιτικά και κοινωνικοπολιτικά συμφέροντα. Ως εκ τούτου, το σύγχρονο καπιταλιστικό «πνεύμα» δεν χρειάζεται τις όποιες θρησκευτικές αντιλήψεις ή ακόμα και την κρατική παρέμβαση για να επικρατήσει, διότι έχει θέσει τους δικούς του όρους επιτυχίας στους οποίους θα πρέπει ο καθένας πλέον να προσαρμόζεται. Κατά τη εξέλιξή του ο καπιταλισμός απέβαλε τον θρησκευτικό του μανδύα και πλέον χαρακτηρίζεται από τον ανορθολογισμό, λόγω της παράλογης επιδίωξης του κέρδους, ως αυτοσκοπού. Ο ανορθολογισμός αυτός αποδόθηκε από τον Βέμπερ σε εξωγενείς παράγοντες (στους αναγκαστικούς, ανταγωνιστικούς νόμους της αγοράς), ενώ δεν διέκρινε κάποιον συγκεκριμένο τρόπο άρσης τους. Ο Βέμπερ επεσήμανε την εγγενή επεκτατική φύση του καπιταλισμού, γεγονός που ήδη υφίσταται στην εποχή μας με τη μορφή της παγκοσμιοποίησης. Ο καπιταλισμός έχει καταστεί αυτοπροωθούμενος, χωρίς κάποια θρησκευτική ή εργασιακή ηθική να διαδραματίζει τον ίδιο αποφασιστικό ρόλο που είχε κατά την πρώιμη και καθοριστική περίοδο της συγκρότησής του στη Δύση. Έστι, λοιπόν, η θρησκευτική ηθική ατόνησε από τη στιγμή που υπήρξε η δυνατότητα υπολογισμού των μαζικών οικονομικών συναλλαγών, ενώ η εξαναγκαστική τους φύση δεν χρειάζεται πλέον κάποιο είδος εργασιακής ηθικής. Ο Βέμπερ δεν υποκύπτει στην μονοσήμαντη ιστορική αιτιότητα και τονίζει ότι κάθε μονόπλευρη θεώρηση, είτε από την υλική διάσταση των

πραγμάτων, είτε από την επιρροή των ιδεών είναι καταδικαστέα λόγω της μονομερείας της. Το μόνο που επιδιώκει είναι να φωτίσει σε ποιο βαθμό, η Μεταρρύθμιση και οι ηθικές της πρακτικές επέδρασαν, ως ιστορική αιτία, στην εξέλιξη του υλικού πολιτισμού. Οι πολιτιστικές συνέπειες της Μεταρρύθμισης εκλαμβάνονται ως απρόβλεπτες κι αθέλητες συνέπειες του έργου των μεταρρυθμιστών. Το παράδοξο, λοιπόν, των μη αναφερομένων (ή μη επιδιωκόμενων αποτελεσμάτων της κοινωνικής δράσης αναδεικνύει την πολυπαραγοντική σύνθεση των κοινωνικών σχέσεων και πρακτικών. Στις προθέσεις του Βέμπερ δεν ήταν μια ολιστική προσέγγιση του καπιταλισμού ή μια κοινωνική θεωρία της θρησκείας, διότι έτσι θα είχε διατυπώσει μια κανονιστική θεωρία, εφαρμόσιμη σε όλα τα κοινωνικά φαινόμενα με μονοσήμαντη εξηγητική δυναμική. Ο Βέμπερ, όμως, αφήνει το ερώτημα της πρωταρχικότητας κάποιου παράγοντα μεταξύ δύο κοινωνικών ή πολιτισμικών φαινομένων ανοιχτό, τονίζοντας τη δυναμική σχέση μεταξύ τους που οδηγεί σε αμοιβαία έλξη, επίδραση κι ενίσχυση. Η μεθοδολογία του διακρίνεται από μια προσεγγιστική ανάλυση των κοινωνικών φαινομένων κι όχι από την διατύπωση αυστηρών και άκαμπτων νόμων κατά τα πρότυπα των θετικών επιστημών, μιας και κατανόησε πλήρως ότι ο επακριβής προσδιορισμός του βαθμού επιρροής κάποιου παράγοντα είναι αδύνατος στην ιστορική αιτιολόγηση. Για το λόγο αυτό εστίασε στην υποκειμενική αποτίμηση (νόημα) που προσδίδει το κοινωνικό υποκείμενο στον προσανατολισμό της κοινωνικής του δράσης, ώστε να επηρεάσει ή να μεταμορφώσει τις κοινωνικές του σχέσεις. Θεωρούσε χρέος της κοινωνιολογικής σκέψης την αξιόπιστη ανάλυση αυτού του νοήματος (κατανοητική κοινωνιολογία) της μοναδικής ατομικότητας των ιστορικών οντοτήτων, ενώ με τον πλουραλιστικό αγνωστικισμό του προσπάθησε να κατανοήσει την αέναη αλλαγή των πολιτισμικών οριζόντων. (Heywood,2006:43,Φίσοφ,2008:51-52,Weber,2006:62-63,Κονιόρδος,2002:79,Turner,1991:28,107,Collins,2006:46,58,Lowy,2002:148).

1.4. Συγκριτική ανάλυση των επιπτώσεων των προτεσταντικών και των ισλαμικών ιδεών στην αντίστοιχη εξέλιξη των δυτικών και μουσουλμανικών κοινωνιών

Ο Turner (1974) στο βιβλίο του *Weber and Islam: A critical Study* επιχειρηματολόγησε, ότι κατά τον Weber τα προαπαιτούμενα για την ανάδυση του

εκλογικευμένου καπιταλιστικού νεωτερικού συστήματος της Δύσης, δεν εμφανίστηκαν στην ισλαμική κοινωνία της Μ. Ανατολής. Πιο συγκεκριμένα, το ισλάμ συγκρίνεται με τον καλβινισμό σε σχέση με το δόγμα του προκαθορισμού, τον εγκόσμιο ασκητισμό, το ζήτημα της σωτηρίας και την έννοια του εξορθολογισμού. Λόγω της μη ύπαρξης του δόγματος του προκαθορισμού στο ισλάμ, αυτό δεν παρείχε στους πιστούς του κάποιο θετικό κίνητρο για την εγκόσμια δραστηριότητα. Η πίστη σ' έναν παντοδύναμο θεό, του οποίου οι εντολές δεν ξέφευγαν από τις ανθρώπινες δυνατότητες, δεν ενέπνευσε το δημιουργικό σωτηριολογικό άγχος στους πιστούς του ισλάμ, εντός ενός εγκόσμιου ασκητικού πεδίου δραστηριοποίησης. Αντί αυτού, μετετράπη σε μια θρησκεία των κατακτήσεων από την εποχή της Μεδίνας. Επιπλέον, η έννοια του ιερού πολέμου (dijihad) και η κλασική διαίρεση του κόσμου μεταξύ του Οίκου του ισλάμ (dar-al-islam) και του Οίκου του πολέμου (dar-al-harb) – η διαμάχη, δηλαδή, ανάμεσα στην εδαφική επικράτεια του ισλάμ και στον υπόλοιπο κόσμο που εκλαμβάνεται ως το βασίλειο της εγγενούς σύγκρουσης, ενέγραψε στο ισλάμ μια πολεμική ηθική. Παρ' όλη την ύπαρξη, ορισμένων μουσουλμανικών ασκητικών σεκτών, αυτές ποτέ δεν κατάφεραν να οδηγήσουν στη συστηματοποίηση ενός πειθαρχημένου βίου μεταξύ των πιστών, ώστε να σχηματιστεί η μεσαία αστική τάξη, αντίστοιχα μ' εκείνη της Δύσης (Sukidi,2006:196-198,Dekmejian,2007:52-53,Γιαννουλάτος,2006:295,Χαλαζιάς,2008:223,Keddie,1997:27).

Ο κυρίαρχος ρόλος των πολεμιστών για τη διάδοση του ισλάμ στη Μ. Ανατολή, καθώς και η μυστικιστική θεολογία των Σούφι αδελφοτήτων, δεν επέτρεψε τον εξορθολογισμό του δόγματος, ώστε η κοινωνία να οδηγηθεί στην εγκόσμια ασκητική μορφή της οικονομικής δραστηριότητας της Δύσης. Τα χαρακτηριστικά αυτά προσέδωσαν ένα διακριτό φεουδαρχικό χαρακτήρα στις μουσουλμανικές κοινωνίες, ασύμβατο με το πνεύμα του καπιταλισμού. Παράλληλα, διακρίνει κανείς την ύπαρξη εκλεκτικής συγγένειας ανάμεσα στις ανάγκες των πολεμικών ομάδων και στην ανάπτυξη μιλιταριστικών αξιών που βασιζόνταν σ' έναν πατριαρχικό τύπο γραφειοκρατικής οργάνωσης. Ο σουφισμός επικρίθηκε για τη μετάδοση ενός παθητικού κι ανορθολογικού ήθους ανάμεσα στους πιστούς, το οποίο δεν επιδεχόταν μεταρρυθμίσεων και δεν ανταποκρινόταν στην προσαρμογή ισλάμ στις μεταβαλλόμενες συνθήκες της σύγχρονης κοινωνίας. Συγχρόνως, το αυστηρό ισλαμικό δόγμα απαγορεύει το κέρδος επί του κεφαλαίου κι άρα αποκλείονταν οι τραπεζικές κι επενδυτικές εργασίες. Αυτό το είδος οικονομικής και πολιτικής δομής εκλαμβάνεται ως μια εξήγηση για την απουσία της καπιταλιστικής οργάνωσης των κοινωνιών εκτός της Ευρώπης. Τα

χαρακτηριστικά της δυτικής πόλης και, κυρίως, η ανάπτυξη ενός εξορθολογισμένου νομικού συστήματος, δηλαδή, η θέσπιση μιας ορθολογικής επίσημης νομοθεσίας, εκπορευομένης από γενικές αρχές, δεν κατέστη δυνατή στην ανατολή, λόγω του δυσλειτουργικού χαρακτήρα των υποκειμενικών περιπτώσιολογικών κρίσεων του καδή, ενώ ο θεόπνευστός κι άκαμπος ιερός νόμος της sharia θεωρήθηκε κι αυτός απότοκο της πατριαρχικής διοικητικής δομής (Turner,1991:11,22-23,214,Turner,1974:234-237,Husain,2004:48-50,Χαλαζιάς,2008:72,169,Βατικιώτης,1991:3,Esposito,2005:30,61,143).

Ο Parsons (1966) υποστήριξε ότι η κοινωνιολογία της θρησκείας στη βεμπεριανή της σύλληψη υπήρξε μια προσπάθεια κατανόησης της συμβολής του θρησκευτικού κατά τη διαδικασία της κοινωνικής αλλαγής. Η διαλεκτική ένταση της θρησκείας και της πολιτικής, οικεία στη δυτική κουλτούρα, διαδραμάτισε ένα δημιουργικό ρόλο για την ανάπτυξη των δημοκρατικών συμμετοχικών θεσμών. Η εκκλησία λειτουργεί, ως μια παράλληλη δομή μ' εκείνη του κράτους, ενός θεσμού που κατέχει το μονοπώλιο της βίας σε μια καθορισμένη εδαφική επικράτεια. Οι θρησκευτικοί θεσμοί είναι διάυλοι χαρισματικού, συμβολικού εξαναγκασμού της συμπεριφοράς μέσω της ιερής βίας, ενώ οι πολιτικοί θεσμοί απαιτούν την κοσμική μορφή της για την εφαρμογή τους. Ο Weber (1978) στο *Economy and Society* μέσα από μια τυπολογία της εξουσίας, διακρίνει την χαρισματική εξουσία, η οποία νομιμοποιείται μέσω αρετών μιας μεμονωμένης προσωπικότητας, της παραδοσιακής, όπου ακολουθείται ο πεπατημένος εθιμικός κανόνας δοξασιών και πρακτικών και τη νομική- ορθολογική, τυπική των σύγχρονων γραφειοκρατικών συστημάτων (Turner,2011:289,Heywood,2006:298-301).

Ο προτεσταντισμός επέφερε την οπισθοχώρηση της θρησκείας στο ιδιωτικό πεδίο με έμφαση στην ατομική συνείδηση για τη συγκρότηση της ηθικής συμπεριφοράς, ενώ στο ισλάμ η σύζευξη του πολιτικού και του θρησκευτικού πεδίου κατέστησε την ύπαρξη της χαρισματικής ηγεσίας απαραίτητη. Οι διάδοχοι των χαρισματικών ηγετών, κατά κανόνα είναι γραφειοκράτες που λειτουργούν στο εσωτερικό της συλλογικής ηγεσίας. Όμως, η έλλειψη ρητών και νομικά προσδιορισμένων κανόνων για το πώς θεραπεύεται η απόκλιση από τον ισλαμικό νόμο οδηγεί σε ασάφειες με συνέπεια, οι όποιες απόπειρες εκσυγχρονισμού από τους διαδόχους του χαρισματικού ηγέτη να προσκρούουν στις αυθαιρεσίες της εξουσίας του τελευταίου νικητή στην πολιτική μάχη. Η βασική διαφορά μεταξύ του σημερινού ισλάμ και του προτεσταντισμού έγκειται στην επιμονή του πρώτου για την επιβολή μιας συλλογικής ηθικής, βάσει της οποίας θα ρυθμίζεται ο δημόσιος βίος υπό την επίβλεψη του χαρισματικού

θρησκευτικού ηγέτη. Η διαλεκτική ένταση μεταξύ εκκλησίας και κράτους και η ανάγκη ρύθμισης της σχέσης ατόμου – κράτους δεν υφίσταται στο ισλάμ. Εν απουσία, μιας παράλληλης προς την πολιτική εξουσία ελεγκτικής και ιεραρχημένης εκκλησιαστικής δομής της ηθικής, το κράτος αναλαμβάνει τη λειτουργία αυτή, ταυτίζοντας τη νομιμότητα με την ηθική. Η απόκλιση από τον ισλαμικό νόμο χαρακτηρίζεται από έλλειψη ρυθμιστικών κανόνων με αποτέλεσμα την αυθαιρεσία της εξουσίας και με συνέπειες για τις ατομικές ελευθερίες. Κατ' αυτόν τον τρόπο καλλιεργείται το έδαφος για εμφύλιους πολέμους και βίαιες εξεγέρσεις (Buruma&Margalit,2007:14,131, Dekmejian,2007:127,Βαρβιτσιώτης και Ρούσσο,2008:33-34,Lewis,2002a:170, Van Caenegem,2012:208,Φούγιας,2006:155,Βατικιώτης,1991:81-82,Turner,1991:226).

1.5. Ανακεφαλαίωση

Η επικρατούσα ερμηνεία του ισλαμικού φονταμενταλισμού καθιέρωσε τη θρησκεία ως την πρωταρχική πηγή συγκρότησης μιας συμπαγούς συλλογικής ταυτότητας με στόχο την εγκαθίδρυση ενός θεοκρατικού πολιτικού συστήματος, υπό την καθοδήγηση του θεόπνευστου ισλαμικού νόμου (sharia), της ιερής παράδοσης (sunna) και της προφορικής κληρονομιάς του Προφήτη (hadith). Η αναβίωση της μουσουλμανικής κοινότητας (ummah) είναι εγγεγραμμένη στον προγραμματικό λόγο των ισλαμικών κινημάτων, τα οποία στην πλειοψηφία τους θεωρούνται αντι- νεωτερικά κι αντι-δυτικά. Κατά τη σύγκριση με τις εξελίξεις στη δύση που οδήγησαν στη διαλεκτική ένταση μεταξύ θρησκείας και πολιτικής εντοπίστηκαν ορισμένα χαρακτηριστικά – ο μη εξορθολογισμός του ισλαμικού δόγματος, η απουσία του σωτηριολογικού άγχους του προκαθορισμού, η ισλαμική ηθική του ιερού πολέμου κι ο φεουδαρχικός χαρακτήρας των ισλαμικών κοινωνιών-, τα οποία δεν επέτρεψαν το διαχωρισμό του δημόσιου από τον ιδιωτικό βίο, όπου η θρησκευτική πρακτική θα περιοριζόταν στη σφαίρα της ατομικής συνείδησης για τον καθορισμό της ηθικής συμπεριφοράς και η κοινωνική οργάνωση θα βασιζόταν σε αφηρημένους ορθολογικούς νομικούς κανόνες.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2

Ο ΑΝΤΙΚΤΥΠΟΣ ΤΗΣ ΑΠΟΙΚΙΟΚΡΑΤΙΑΣ ΣΤΙΣ ΙΣΛΑΜΙΚΕΣ ΚΟΙΝΩΝΙΕΣ ΚΑΙ Η ΑΠΟΤΥΧΙΑ ΤΗΣ ΟΜΑΛΗΣ ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΑΣ ΤΩΝ ΝΕΟΣΥΣΤΑΤΩΝ ΚΡΑΤΩΝ ΜΕΤΑ ΤΟ Β΄ ΠΑΓΚΟΣΜΙΟ ΠΟΛΕΜΟ ΣΕ ΣΧΕΣΗ ΜΕ ΤΗ ΓΕΝΕΣΗ ΡΕΦΟΡΜΙΣΤΙΚΩΝ ΚΑΙ ΡΙΖΟΣΠΑΣΤΙΚΩΝ ΙΣΛΑΜΙΚΩΝ ΚΙΝΗΜΑΤΩΝ

2.1. Εισαγωγή

Ο αντιαποικιοκρατικός αγώνας ήταν μια εξέγερση ενάντια στη δυτική εξουσία κι επιρροή. Το πέρας της αποικιοκρατίας συνέπεσε με τη μεταπολεμική απόπειρα συγκρότησης ανεξάρτητων κρατών. Τα αφρικανικά κι ασιατικά κράτη που προέκυψαν βρέθηκαν σε πολύ διαφορετική κατάσταση από εκείνη των νεοπαγών ευρωπαϊκών κρατών του 19^{ου} και των αρχών του 20^{ου} αιώνα. Η απομάκρυνση της αγγλογαλλικής, κυρίως, επιρροής δημιούργησε ένα κενό που καλύφθηκε από την αμερικανική, τη σοβιετική και την ισραηλινή ισχύ μετά τον β΄ παγκόσμιο πόλεμο. Η προσπάθεια δημιουργίας εθνικής συνείδησης προσέλαβε διάφορες μορφές και συχνά συνδέθηκε με το πανισλαμικό ιδεώδες, προσδίδοντας στα κινήματα ανεξαρτησίας μια ιδιότυπη δυναμική. Τα νεοσύστατα κράτη υιοθέτησαν μια μεγάλη ποικιλία σύνθεσης των δυτικής έμπνευσης ιδεολογιών (του σοσιαλισμού, φιλελευθερισμού, φασισμού, μαρξισμού, κυρίως όμως του εθνικισμού) για την κοινωνική και πολιτική τους οργάνωση. Η αποτυχημένη απόπειρα του εκσυγχρονισμού κατά τα δυτικά πρότυπα, οι διαρκείς δυτικές παρεμβάσεις, η δημιουργία του ισραηλινού κράτους, η οικονομική δυσπραγία των κρατών αυτών και οι κοινωνικές και πολιτικές αναταραχές αποτέλεσαν πρόσφορο έδαφος για την αναβίωση του ισλαμικού φονταμενταλισμού. Το φαινόμενο αυτό έλαβε τη μορφή διαμαρτυρίας ενάντια στην πολλαπλή κρίση (πνευματική, πολιτική, κοινωνική) που μάστιζε τις μουσουλμανικές κοινωνίες, αποτελώντας μια μη δυτική πηγή συλλογικής ταυτότητας. Η επιστροφή στις αυθεντικές πηγές του ισλάμ οδήγησε σε πολλαπλές κι επιλεκτικές ερμηνείες

των ίδιων των ιερών κειμένων , και σε πολλαπλές προτάσεις για την οργάνωση και διοίκηση της ιδεατή μουσουλμανική κοινότητα. Η αποτυχία ορισμένων ισλαμιστών μεταρρυθμιστών να προβούν σε εκσυγχρονιστικές αλλαγές, ώστε να συγκεράσουν τα ισλαμικά διδάγματα με τις δυτικές αξίες και θεσμούς προσέφερε τη δυνατότητα της ριζοσπαστικής ερμηνείας του ισλάμ με δογματικούς όρους από άλλους εκφραστές του, καθιστώντας το πηγή του απόλυτου νοήματος για την πολιτική, κοινωνική και πολιτιστική ζωή. Επιπλέον, ο βαθμός χειραγώγησης της θρησκείας από το εκάστοτε πολιτικό σύστημα και η όσμωσή του με αυτήν για τη νομιμοποίησή του καθόρισε, εν πολλοίς, τον πολυσχιδή χαρακτήρα των ακτιβιστικών ισλαμιστικών κινημάτων.

Πιο συγκεκριμένα, στο κεφάλαιο που ακολουθεί αναλύονται οι στόχοι των αντιαποικιοκρατικών αγώνων και οι τρόποι πρόσληψης κι εφαρμογής των δυτικών ιδεολογιών και θεσμών από τα νεόκοπα κράτη στις περιοχές των πρώην αποικιών. Επιπλέον, στο ίδιο κεφάλαιο θα σκιαγραφηθούν ο τούρκικος εθνικισμός που εμφάνισε τη μεγαλύτερη έξαρση μετά την πτώση της Οθωμανικής αυτοκρατορίας κι ο τύπος των «ισλαμικών δημοκρατιών», όπου το κράτος υπήρξε όργανο σταθεροποίησης του ισλαμισμού (ορισμένα αφρικανικά κράτη, Πακιστάν). Στην αραβική τροχιά, θα γίνει αναφορά στον αιγυπτιακό κι αραβικό εθνικισμό που μετά το 1950 συνέκλιναν στην ιδεολογία του παναραβισμού, μια περιπλεγμένη σύνθεση φασιστικών, σοσιαλιστικών, ισλαμικών και φιλελεύθερων ιδεολογικών στοιχείων. Στο ίδιο κεφάλαιο η αναφορά συνεχίζεται στη Σ. Αραβία, όπου ο ουαχαβικός ισλαμικός φονταμενταλισμός συνάντησε τον μοναρχικό αραβισμό, αντίπαλο δέος του νασερισμού , του κοσμικόδοξου αραβικού εθνικισμού της Συρίας και της σιιτικής ιρανικής επανάστασης του Χομεϊνί (1979), η οποία, πέραν της θρησκευτικής βάσης του πολιτεύματος, στηρίχθηκε και στον περσικό εθνικισμό. Κατόπιν, θα εξεταστεί η συνεισφορά των ισλαμιστών διανοητών της εποχής στην ανάπτυξη και ριζοσπαστικοποίηση των φονταμενταλιστικών ισλαμιστικών κινημάτων, βάσει επιλεκτικών ερμηνειών του Κορανίου. Η πρώτη εμφάνισή τους μπορεί να τοποθετείται ήδη από τις αρχές του 20ού αιώνα (Αδελφοί Μουσουλμάνοι), αλλά από τα τέλη της δεκαετίας του '70 παρατηρείται μια αύξουσα τάση της μαχητικότητας και του έντονου ακτιβισμού που στρέφεται ενάντια σε οτιδήποτε δεν διαθέτει τον αυστηρά ερμηνευμένο φονταμενταλιστικό χαρακτήρα του ισλάμ, ακόμη κι εναντίον των ίδιων των μουσουλμανικών κυβερνήσεων.

2.2. Ο αντίκτυπος της αποικιοκρατίας και της ίδρυσης εθνών – κρατών κατά τα δυτικά ιδεολογικο-πολιτικά πρότυπα μετά το πέρας του β' παγκοσμίου πολέμου

Το ισλάμ ανέκαθεν επέδειξε επεκτατικό χαρακτήρα. Σε λιγότερο από εκατό χρόνια μετά το θάνατο του Προφήτη (632 μ.Χ.), οι οπαδοί του κατέκτησαν την αραβική έρημο, την περσική αυτοκρατορία και μεγάλο μέρος της βυζαντινής. Δια μέσου της Β. Αφρικής διέδωσαν την πίστη τους στην Ισπανία, μέσω της Μ. Ανατολής μέχρι την περιοχή του Ινδού ποταμού και στην υποσαχάρια Αφρική το Κοράνι εισήχθη από εμπόρους. Το ισλάμ πολέμησε μ' επιτυχία εναντίον των Μογγόλων επιδρομέων και των δυτικών σταυροφόρων και η μετέπειτα σύσταση της Οθωμανικής αυτοκρατορίας συμβόλιζε την αίγλη του μουσουλμανικού κόσμου. Στην αυγή της δυτικής νεωτερικότητας, τον 16^ο αιώνα, η επαφή του ισλαμικού κόσμου με τη δύση είχε ως αφετηρία τις διομολογήσεις (capitulations) μεταξύ του σουλτάνου Suleyman II και διαφόρων δυτικών κρατών, ιδίως των Γάλλων, σχετικά με την παροχή ελευθερίας κινήσεων εντός της οθωμανικής αυτοκρατορίας και υπέρ των δυτικών οικονομικών συμφερόντων. Η δε πολιτιστική επαφή, στα τέλη του 18^{ου} – αρχές του 19^{ου} αιώνα, είχε αφετηρία την εισβολή του Ναπολέοντα, το 1798, στην Αίγυπτο με στόχο τον περιορισμό της βρετανικής επιρροής στην Μ. Ανατολή και της περαιτέρω επέκτασής της στην Ινδία. Η βρετανική διείσδυση στην Ινδία, όμως, θα κορυφωθεί και θα προκαλέσει το 1857 εξεγέρσεις των ινδών μουσουλμάνων. Ο αραβικός χώρος της Μ. Ανατολής θα διαμοιραστεί μεταξύ των δύο μεγάλων δυνάμεων, Αγγλίας και Γαλλίας, (συμφωνίες Sykes-Picot, το 1916) και θα τεθεί υπό το καθεστώς των εντολών (mandates), ενώ η Οθωμανική αυτοκρατορία θ' αποτελέσει το μήλο της έριδος μεταξύ της Αγγλίας, της Γαλλίας και της τσαρικής Ρωσίας, η οποία μετά τη σοβιετική επανάσταση και τη λήξη του β' παγκόσμιου πολέμου θα επανεκδηλώσει το ενδιαφέρον της για την περιοχή (Πάτελος, 2006:383,413-414, Lewis, 2002b:183, Χαλαζιάς, 2008:224, Rich, 1999:445, Brown:111, Said:263,299, Χάρβεϊ:

72).

Η τεχνολογική, οικονομική και στρατιωτική υπεροχή των αποικιοκρατικών δυνάμεων υπήρξε αδιαμφισβήτητη, οφειλόμενη στον «σιδερένιο νόμο της ανάπτυξης» που αποτέλεσε στοιχείο της ευρωπαϊκής δυτικής ταυτότητας, θέτοντας ταυτόχρονα το πολιτισμικό όριο ανάμεσα σε αυτήν και την υπανάπτυκτη Ανατολή. Καινούργιοι εμπορικοί δρόμοι χαρακτήθηκαν, υλοποιήθηκαν σιδηροδρομικές συνδέσεις μεταξύ σημαντικών εμπορικών πόλεων, ενώ το άνοιγμα της διώρυγας του Σουέζ (1869) κατέστησε την Αίγυπτο σημείο – κλειδί για την αγγλική υπεροχή έναντι των άλλων μεγάλων δυνάμεων. Από το 1860, οι ευρωπαϊκές εταιρείες εγκατέστησαν όλες τις απαραίτητες υποδομές (νερό, γκάζι, τηλέγραφος) για την απρόσκοπτη επικοινωνία μεταξύ των κυριότερων εμπορικών πόλεων και λιμανιών. Μέχρι την έναρξη του Α΄ παγκόσμιο πολέμου, η εκμετάλλευση του πετρελαίου, σημαντικότερης πηγής ενέργειας για τον δυτικό εκβιομηχανισμένο κόσμο, είχε ξεκινήσει στο Ιράν και την Ανατολία και μόλις προγραμματιζόταν για το Ιράκ. Την ίδια περίοδο δεν υπήρχε κανένα κυρίαρχο κι ανεξάρτητο αραβικό κράτος στη Μ. Ανατολή και στη Β. Αφρική, διότι ο αραβικός κόσμος ήταν διχασμένος κι αντικείμενο διαμάχης μεταξύ της Οθωμανικής αυτοκρατορίας και των ευρωπαϊκών ιμπεριαλιστικών δυνάμεων (Turner,1991:212-213, Lewis,2002a:187-188,Lewis,2002b:194,Hobson,2007:94,Βατικιώτης,1991:127,Buruma&Margalit,2007:44,Said ,1996:287).

Πατριωτικά – εθνικιστικά ρεύματα και κινήματα σημειώθηκαν καθ' όλη τη διάρκεια του β΄ μισού του 19^{ου} αιώνα και μέχρι τα μέσα του 20ού. Το σημαντικότερο ακολούθησε την κατάρρευση της Οθωμανικής αυτοκρατορίας, το 1919. Η αυταρχική κοσμικού χαρακτήρα πολιτική του Mustafa Kemal και η κατάργηση του Χαλιφάτου το 1924 στόχευαν στην πλήρη απαλλαγή της Τουρκίας από το οθωμανικό της παρελθόν, προκειμένου να δημιουργηθεί ένα τουρκικό έθνος- κράτος δυτικού τύπου. Μετά τον Β΄ παγκόσμιο πόλεμο στο Ιράν θα εκδηλωθούν οι πρώτες σοβαρές απόπειρες εκκοσμίκευσης υπό το μανδύα του πατριωτισμού – εθνικισμού της κυβέρνησης Mossadegh, ο οποίος το 1951 εθνικοποιεί όλες τις ξένες εταιρείες πετρελαίου στη χώρα. Σταδιακά, η αποτίναξη της δυτικής κηδεμονίας θα λάβει χώρα στην Ινδονησία (1945), στο Πακιστάν (1947) και σε πολλά κράτη της Β. Αφρικής (στη Λιβύη το 1951, στο Μαρόκο και στο Σουδάν το 1956, κ.α.), όπου στις περισσότερες από τις αφρικανικές νεοπαγείς ισλαμικές δημοκρατίες το κράτος αποτέλεσε το προσφορότερο όργανο για τη σταθεροποίηση του ισλαμισμού. Ο αγώνας των ισλαμιστών δεν είναι εκείνος της δημοκρατίας κατά της δικτατορίας, αλλά του θείου δικαίου κατά της ανθρώπινης

αυθαιρεσίας της εξουσίας και προβάλλει δύο ειδών πολιτικά συνθήματα: την απόλυτη προτεραιότητα του θείου Νόμου («το Κοράνι είναι το Σύνταγμά μας») και τη χρήση ενός προοδευτικού λεξιλογίου («κάτω ο Φαραώ» που απευθυνόταν στους διαδόχους του Νάσερ»). Δεν πρόκειται για διγλωσσία, αλλά για δυσκολία συμβιβασμού δύο αλληλοσυγκρουόμενων επιταγών: της καταγγελίας της παράνομης δεσποτείας και της προτεραιότητας της θεϊκής κυριαρχίας. Υπάρχουν, λοιπόν, δύο διαφορετικές στιγμές: Εκείνη της πολιτικής δραστηριότητας, ακόμη και της κοινοβουλευτικής, που οδηγεί στην κατάλληλη της εξουσίας κι εκείνη της διαχείρισης της ισλαμικής εξουσίας. Στην παγκόσμια πολιτική σκηνή εμφανίζεται μια νέα μεγάλη δύναμη που θα αντικαταστήσει την παρουσία της φθίνουσας αγγλικής ισχύος: οι ΗΠΑ. Οι Αγγλο-αμερικανοί θα επεμβαίνουν διαρκώς, όχι μόνο στο Ιράν, αλλά και στα υπόλοιπα νεοσυσταθέντα κράτη της περιοχής. Τα περισσότερα πατριωτικά – εθνικιστικά ρεύματα διαλύονται, είτε από τα κατασταλτικά μέτρα της αποικιοκρατίας, είτε λόγω της απουσίας ικανών προσωπικοτήτων να ηγηθούν της κοινωνικής αλλαγής, είτε ακόμη λόγω της απουσίας των κατάλληλων κοινωνικο-οικονομικών συνθηκών. Μέσα σ' αυτό το κλίμα, το πραξικόπημα του 1953 ανατροπής του Μοσαντέκ, αγγλο-αμερικανικής έμπνευσης, θα επαναφέρει τον φιλικά προσκείμενο απέναντι στα δυτικά συμφέροντα Reza Shah Pahlavi, του οποίου η τυραννική δικτατορική πολιτική θα δημιουργήσει εκείνο το πολιτικό κενό που θα καλύψει ο κλήρος shi'a του Ιράν, το 1979 με ηγέτη τον Khomeini (Πάτελος,2006:225-226,421,423-425,Γιαννουλάτος,2006:393,395,Lewis,2002a:185,Yom,2006:167,Said1996:15,Χάρβει,2006:78).

Στην Αίγυπτο η επανάσταση του στρατηγού Nasser το 1952 εγκαινίασε μια νέα περίοδο για τον αραβικό κόσμο. Η δεκαετία του 1950 γίνεται μάρτυρας της σύγκλισης του αιγυπτιακού εθνικισμού και του αραβικού κόσμου στην ιδέα του παναραβισμού. Η σύγκλιση έλαβε επίσημη μορφή το 1958 με την ίδρυση της Ενωμένης Αραβικής Δημοκρατίας, της οποίας η Αίγυπτος και η Συρία αποτέλεσαν τον κεντρικό πόλο του μελλοντικού αραβικού κράτους. Το εγχείρημα έληξε άδοξα, λόγω ενδοαραβικών διαφωνιών, αλλά και της εξωγενούς παρέμβασης των μεγάλων δυνάμεων, οι οποίες αντιτίθεντο σε οποιοδήποτε σοβαρό σχέδιο αραβικής ενότητας. Επιπλέον, οι τολμηρές κινήσεις του Nasser, η εθνικοποίηση της διώρυγας του Σουέζ (1956) και η συνδημιουργία και συμμετοχή του στο κίνημα των αδεσμεύτων (1961), επηρέασαν σημαντικά τα γεωπολιτικά δεδομένα της Μ. Ανατολής. Το άλυτο παλαιστινιακό πρόβλημα, μετά την ίδρυση του κράτους του Ισραήλ το

1948, είχε ως συνέπεια την κατάκτηση των αραβικών εδαφών της περιοχής που βρίσκονταν μέχρι τότε υπό το καθεστώς των εντολών (mandates), των πρώην δυτικών αποικιοκρατών κατακτητών τους. Την ένταση στην περιοχή επέτειναν οι διαδοχικές αραβο-ισραηλινές πολεμικές αναμετρήσεις (1956, 1967, 1973 και 1983), με πιο σημαντική εκείνη του πολέμου των έξι ημερών (1967), διότι αύξησαν τη μνησικακία και την καχυποψία απέναντι στις δυτικές δυνάμεις, ενώ ταυτόχρονα προκάλεσαν τη βίαιη διακοπή της εκκοσμίκευσης των αραβικών κοινωνιών και την αναζωπύρωση του ισλαμισμού, ως του μόνου πολιτικού αντίδοτου στις αλλεπάλληλες δυτικές παρεμβάσεις. Η υπογραφή, το 1979, της συνθήκης ειρήνης μεταξύ Αιγύπτου και Ισραήλ που ακολούθησε τις συμφωνίες του Camp David (1978), προκάλεσε τη ριζοσπαστικοποίηση του ισλάμ και τη δολοφονία του αιγύπτιου προέδρου Sadat από ακραία μουσουλμανική οργάνωση. Αντίθετα με τον κοσμικόδοξο αραβισμό του Νάσερ, ο εθνικισμός του Καντάφι στη Λιβύη, σύμφωνα με το επαναστατικό πρότυπο του 1969, εκπροσωπούσε ένα μείγμα ισλαμισμού, εθνικισμού, λαϊκισμού, σοσιαλιστικής ισότητας και άμεσης δημοκρατίας. Παρά την πρώιμη χρήση του ισλάμ, ως εργαλείου νομιμοποίησης της χαρισματικής του ηγεσίας, ο Καντάφι αντιτάχθηκε στη δημιουργία ενός ισλαμικού κράτους, θεωρώντας ότι η θρησκεία και η πολιτική είναι εγγενώς διακριτές. Προσπάθησε, δε, να δημιουργήσει μια εκλεκτική φόρμουλα για την πολιτική του νομιμοποίηση που αντικατόπτριζε το ιδιαίτερο κοινωνικό του όραμα και τον προσωπικό ηγετικό του ρόλο. Ενώ η σύνθεση του πολιτικού του προγράμματος άλλαζε συν τω χρόνω, περιείχε πάντα το ισλαμικό στοιχείο, αντανακλώντας τη νομιμοποιητική του δυναμική. Η προσέγγιση του ισλάμ από τον Καντάφι ήταν ιδιαίζουσα και βασιζόταν στην προσωπική ερμηνεία (ijtihād) του Κορανίου. Μια άλλη εξίσου σημαντική εξέλιξη που συντέλεσε στη διάσπαση της ενότητας του αραβικού κόσμου υπήρξε η συμφωνία του Quincy (1945) μεταξύ της Σ. Αραβίας και των ΗΠΑ, όπου η τελευταία θ' αναλάμβαναν ηγετικό ρόλο στη ροή του σαουδαραβικού πετρελαίου έναντι παροχής ασφάλειας προς μια χώρα, όπου είχε επιβληθεί μια από τις πιο αντιδραστικές θρησκευτικές δυναστείες του κόσμου και η οποία, επιπλέον, θ' αναλάμβανε το ρόλο του φύλακα των ιερών τόπων του ισλάμ. Ο δρόμος προς τον ισλαμισμό είχε ανοίξει, από τη στιγμή που η στρατηγική των δυτικών μεγάλων δυνάμεων της εποχής κατάφερε να συγκρατήσει την ανάδυση των εκκολαπτόμενων αραβικών εθνικισμών, γεγονός που αποτελούσε, ταυτόχρονα, εγγύηση της ασφάλειας του Ισραήλ (Dekmejian,2007:60-62,352-353,355,416-417,Lewis,2002b:196-198,Πάτελος:308-

309,433,435,Kalin,2001:163,Lewis,2002a:264,Chomsky&Achcar,2007:69-70,271,Brown;123,Said:360).

Η αποτυχία των ισλαμικών κρατών προς τον εκσυγχρονισμό άρχισε να γίνεται εμφανής ήδη από τη δεκαετία του 1960 και δεν μπορεί ν' αποσυνδεθεί από τις ιδιαίτερες πολιτικές, οικονομικές και κοινωνικές συνθήκες που επικρατούσαν στις κατά τόπους μουσουλμανικές κοινωνίες. Η υποδοχή των επείσακτων, επιβαλλόμενων εκ των άνω νεωτερικών πρακτικών κι ιδεολογιών δυτικού τύπου δεν θα πραγματοποιούνταν χωρίς καμία αντίδραση, διότι στις περιοχές αυτές δεν συντελέστηκαν οι απαραίτητες διεργασίες και χρονοβόρες ζυμώσεις για την εμφάνισή τους που έλαβαν χώρα στις δυτικές κοινωνίες. Η ανάδυση του ισλαμικού φονταμενταλισμού εξέφρασε μια μακρά παράδοση και παρουσία του ισλάμ στις περιοχές που είχε επικρατήσει αιώνες πριν. Ταυτόχρονα, λειτούργησε ως πόλος κοινωνικής συνοχής και συγκρότησης ταυτοτήτων σε μια μεγάλη και ταραγμένη γεωγραφική περιοχή, κυρίως λόγω της αποικιοκρατίας και της κατακλυσμικής δυτικής επιρροής. Τα τραυματικά ιστορικά βιώματα των μουσουλμανικών πληθυσμών, οι εγγενείς αδυναμίες στον κοινωνικό ιστό, η οικονομική υπανάπτυξη, παρά τις υποσχέσεις των εθνικών κοσμικών κυβερνήσεων, η ταχύτατη δημογραφική έκρηξη σε συνδυασμό με την άνιση κατανομή του πετρελαϊκού πλούτου, οδήγησαν στην αμφισβήτηση των υπαρχόντων κοσμικόδοξων κυβερνήσεων. Η απογοήτευση που συνόδευσε την οικονομική απόγνωση εκφράστηκε και από τις δύο κοινωνικές ομάδες, εργατών – αγροτών και σπουδαστών – ανέργων (αποφοίτων ανώτερης ή ανώτατης εκπαίδευσης), οι οποίες διακρίνονταν μεταξύ τους από ένα μορφωτικό χάσμα. Το συνδετικό τους στοιχείο υπήρξε η ροπή προς τον ισλαμικό φονταμενταλισμό και οι προσπάθειες ανατροπής των κοσμικών πολιτικών καθεστώτων των χωρών τους. Η εκκοσμίκευση της πολιτικής ηγεσίας των χωρών αυτών στερείτο της δημοκρατικής παράδοσης, όπως αυτή διαμορφώθηκε στις δυτικές κοινωνίες, κι έλαβε αυταρχικό χαρακτήρα, όπου κάθε έκφραση διαφωνίας ετύγχανε βίαιης καταστολής, ενώ η απουσία θεσμικών προϋποθέσεων οδηγούσε εκτός ελέγχου τόσο τη νομοθετική, όσο και την εκτελεστική εξουσία (Βαρβιτσιώτης και Ρούσσο,2008:54-58, Keddie,1997:30,Kalin,2001:157,Chomsky & Achcar,2007:215,Appleby,2002 *et al*:2,Χαλαζιάς,2008:138-139,Amirau,2006:91,Brown,2002:132,179,Χάρβει,2006:24,Comerro,n.d.:13).

2.3. Οι ποικίλες ρεφορμιστικές και ριζοσπαστικές ερμηνείες του ισλάμ σε σχέση με τον πολυσχιδή χαρακτήρα των ισλαμιστικών κινήματων και κυβερνήσεων απέναντι στη δυτική πρόκληση.

Η ευρωπαϊκή αποικιοκρατία δημιούργησε ένα οξύ πρόβλημα περί θεοδικίας, ως εξήγησης για την παρακμή του ισλαμικού πολιτισμού με αποτέλεσμα να δημιουργηθεί το ισλαμικό ρεφορμιστικό κίνημα (al Salafiyya), σαν απάντηση στη στρατιωτική και πολιτιστική απειλή της Δύσης. Το μεταρρυθμιστικό πρόγραμμα περιελάμβανε δύο βασικές γραμμές σκέψης, όπου η πρώτη στήριζε την ισλαμική βάση των μεσανατολικών κοινωνιών, ενώ ο καταστατικός λόγος της δεύτερης προσανατολίστηκε στην επιστροφή στις ιερές γραφές, τον εξαγνισμό της πίστης, την απόρριψη της άκριτης αποδοχής της θρησκευτικής αυθεντίας και στην στροφή, μέσω της επανερμηνείας των ισλαμικών δογμάτων, στις απαιτήσεις των σύγχρονων κοινωνιών. Ανάμεσα στις προσωπικότητες του ρεφορμισμού που τόνισαν τη συμβατότητα του αυθεντικού ισλάμ με τις αρετές της συνταγματικότητας, της δημοκρατίας, του επιστημονικού ορθολογισμού και της κοινωνικής δικαιοσύνης συγκαταλέγονται ο Afgani (1837- 1897), ο οποίος εκτός των άλλων οραματίστηκε τη δημιουργία ενός πανισλαμικού μετώπου εναντίον της ξένης δυτικής κυριαρχίας και των αλλότριων ευρωπαϊκών ιδεών, ο Abbuh (1849- 1905), ο Rizek (1888- 1966), ο Khan (1817-1898) και ο Rida (1865- 1935). Αυτοί αντιτίθεντο στις προκαταλήψεις του Σουφισμού (μυστικιστική τάση του ισλάμ), κι ενώ οι σύγχρονοι ερμηνευτές συντάσσονταν με την κοσμικόδοξη εθνικιστική ιδεολογία, π.χ. Ατατούρκ, άλλοι ακολούθησαν μια πιο ριζοσπαστική φονταμενταλιστική πορεία. Η ιδέα, πάντως της πανισλαμικής ενότητας καλλιεργήθηκε και από τους φιλελεύθερους και από τις συντηρητικές ομάδες. Ο Rida, φερ' ειπείν δεν διέκρινε μεταξύ της ισλαμικής κι αραβικής ταυτότητας κι επιθυμούσε την ανασύσταση του αραβικού Χαλιφάτου, της κλασικότερης μορφής πολιτειακής δομής και πολιτικής οργάνωσης του ισλάμ, ενάντια στις οθωμανικές απαιτήσεις. Ο προγραμματικός λόγος των salafi συνιστούσε μια πολεμική εναντίον των συντηρητικών θρησκευτικών νομοδιδασκάλων (ulammas), οι οποίοι κατηγορούντο για τη στείρα αναπαραγωγή της ισλαμικής κληρονομιάς και η εξουσία τους δεν είχε ιερατική απόχρωση, ούτε διαδραμάτιζε διαμεσολαβητικό ρόλο μεταξύ Θεού και ανθρώπων. Η μεταρρυθμιστική αποστολή του salaf (η εστίαση στον αρχέγονο δυναμισμό των ευλαβών προγόνων κι ο εξαγνισμός μέσω πράξεων βασισμένων στις αρχικές πηγές της θρησκείας, το

Κοράνι και την παράδοση – sunna του προφήτη Μωάμεθ) στόχευε στην επανεξέταση των δυτικών επιρροών υπό το φως της ισλαμικής sunni ορθοδοξίας, η ριζοσπαστική εκδοχή της οποίας επηρέασε πολλές ισλαμιστικές οργανώσεις, όπως η Gamiyya Islamiyya στην Αίγυπτο, την GIA στην Αλγερία και το κύριο ρεύμα της Μουσουλμανικής Αδελφότητας. (Turner,1974:240-241,Sukidi,2006:202,Zubaida,2004:408-410, Βαρβιτσιώτης και Ρούσσο,2008:38, Πάτελος,2006:260-261,Wiktorowicz,2001:19-20,Lewis,2002a:268-269,Γιαννουλάτος,2006:301,307,384,396,Esposito,2005:134,143-144,Buruma & Margelit,2007:47-48,61,Dekmejian,2007:45,Roy,2006:197,DeLong-Bas:234-235).

Η στροφή του καθαρού ισλάμ στις βασικές γραφές της θρησκείας για τη διαμόρφωση ενός ήθους απαλλαγμένου από μυστικιστικές και τελετουργικές πρακτικές θα μπορούσε να παραλληλιστεί με τον προτεσταντικό πουριτανισμό. Παρ' όλη, όμως, την ύπαρξη ενός προ-αποικιοκρατικού ισλαμικού πουριτανισμού (ουαχαβισμός, χανμπαλισμός) στην ουσία η εκσυγχρονιστική μεταρρυθμιστική κίνηση στόχευε στη νομιμοποίηση των κοινωνικών συνεπειών ενός εξωγενούς καπιταλισμού. Η «προτεσταντική ηθική» του ισλάμ ήταν μια δανεική ευρωπαϊκή θεώρηση των ισλαμιστών ρεφορμιστών, οι οποίοι προσπάθησαν να μιμηθούν την κοινωνική πρόοδο της Ευρώπης που ακολούθησε την προτεσταντική μεταρρύθμιση. Η αποτυχία των μεταρρυθμιστών συνταγματιστών, παράλληλα με τα αδιέξοδα του εθνικισμού, εντάσσονται στις κοινωνικο-πολιτικές παρεμβάσεις της αγγλικής ή γαλλικής κατοχικής δύναμης και μετά το 1950 στις παρεμβάσεις των ΗΠΑ. Όλα τα ρεύματα αυτά κατέστησαν αναξιόπιστα για τις ισλαμικές κοινωνίες της Μ. Ανατολής, προετοιμάζοντας το έδαφος για την έλευση του ριζοσπαστικού ισλαμικού φονταμενταλισμού. Στο πλαίσιο αυτό δημιουργείται το 1928 στην Αίγυπτο από τον Hassan-al-Banna, η αδελφότητα των «Αδελφών Μουσουλμάνων», ως αντίδραση στο κοινωνικό περιβάλλον μιας παρατεινόμενης κρίσης, στη Λιβύη οι Sanusi, κι ορισμένες άλλες ομάδες οργανώθηκαν με στρατιωτική πειθαρχία, έτοιμες για ένα νέο ιερό πόλεμο, όπως οι Wahhabi στο Panjab στο σημερινό Πακιστάν και οι Mahdi στο Σουδάν. Η εμφάνιση του Banna αποτελεί παράδειγμα του χαρισματικού ηγέτη κατά τον Weber, ο οποίος εν καιρώ κρίσης κομίζει μήνυμα κοινωνικο-πολιτικής σωτηρίας. Οι ηγέτες των «Αδελφών», έχοντας ως πρότυπα τις δυτικές ολοκληρωτικές ιδεολογίες (φασισμό, κομμουνισμό), εξέφρασαν έναν καταγγελτικό λόγο εναντίον της κατεστημένης πολιτικής τάξης της Αιγύπτου και του δυτικού ιμπεριαλισμού, κάνοντας ταυτόχρονα έκκληση ενότητας των ισλαμικών λαών, ανεξαρτήτως εθνικώς συνόρων, ανασύστασης του χαλιφικού θεσμού κι εφαρμογής του ισλαμικού νόμου (sharia) σε

όλες τις πτυχές της κοινωνικής ζωής. Παραδόξως, παρά την πολεμική ρητορική εναντίον της δύσης, οι «Αδελφοί» οικειοποιήθηκαν δυτικότροπες δομές κομματικής οργάνωσης και τρόπους κινητοποίησης των οπαδών τους κι ενίοτε δέχθηκαν υποστήριξη από τις ΗΠΑ με στόχο την αποδυνάμωση του αραβικού εθνικισμού (νασεριστές, μπααθιστές) που ήταν φιλικά διακείμενος προς τη Σοβιετική Ένωση (Brown,2002:140-141,Zubaida,2004:411, Πάτελος,2006:210,262-263,Dekmejian,2007:71,143-145,Γιαννουλάτος,2006:387,Chomsky & Achcar:16,Turner,1991:213-214).

Η «Αδελφότητα» της μεσοπολεμικής περιόδου, μέσω του δριμύ αντιβρετανικού τους λόγου, τόνιζαν το αμφίσημο αίτημά τους για κοινωνική ευταξία και την καταγγελία των υπόλοιπων κομμάτων που θεωρούσαν υπεύθυνα για τη διάσπαση της θρησκευτικής κοινότητας (ummah). Αργότερα, υπό το νέο τους ηγέτη, τον Κοτμπ (1906-1966), θα συγκρουστούν με το νασερικό καθεστώς στη βάση δύο εννοιών που θ' αποτελέσουν τον κορμό των ισλαμιστικών κινημάτων των δεκαετιών '80 και '90. Σύμφωνα με τον Qutb, η ιδέα του εθνικού κράτους αποτελεί ειδωλολατρία και υποκατάστατο του Θεού με αποτέλεσμα να παραλληλίζει την εποχή του μ' εκείνη της προϊσλαμικής βαρβαρότητας, λόγω άγνοιας (jahiliyya). Επιπλέον, ολόκληρος ο κόσμος πρέπει ν' ανοικοδομηθεί στα πρότυπα ενός ισλαμικού κράτους πάνω στα ίχνη της παράδοσης που κληροδότησε ο Προφήτης. Η δεύτερη έννοια του αφορισμού ή και η θανάτωση ακόμα ενός πιστού (takfir), λόγω ασέβειας, παραμένει ασαφής μαζί μ' εκείνη της άγνοιας (jahiliyya) με αποτέλεσμα τις περαιτέρω ερμηνευτικές δυσκολίες και συγχύσεις ανάμεσα στα διάφορα ισλαμιστικά κινήματα. Ο Qutb ανέπτυξε τη θεωρία ενός ινδού θεωρητικού, του Mawdudi, για την εποχή της άγνοιας μέχρι των ακραίων απολήξεών της: την άρνηση κάθε συμβιβασμού με τις εξουσίες των ισλαμικών κρατών. Επιπλέον, δανειζόμενος από τον μεσαιωνικό νομοδιδάσκαλο Ibn Taymiya (1263-1328) την έννοια του αφορισμού (takfir), κήρυξε την επιτακτική ανάγκη ενός ιερού πολέμου (jihad) εναντίον των «απίστων», ανεξαρτήτου θρησκευματος, θέτοντας σε αμφισβήτηση την πίστη ακόμα και των ίδιων των μουσουλμάνων, γεγονός που νομιμοποιούσε τη χρήση βίας ενάντια στους αντιπάλους του και την τοποθέτησή της στο κέντρο της πολιτικής του δραστηριότητας. Κατ' αυτόν τον τρόπο ο Κοτμπ αντέστρεψε το ιστορικό μοντέλο της υπακοής στην εξουσία που χαρακτήριζε το μεγαλύτερο μέρος της σουνιτικής πολιτικής θεωρίας (Βαρβιτσιώτης και Ρούσσο,2008:40-41, Zubaida,2004:412,Πάτελος,2006:224,238-241, Brown,2002:136-137,146-148,Wiktorowicz,2001:26-27,Appleby *et*

al,2002:4,Esposito,2005:152-153,259,Buruma&Margelit,2007:109,120-121,DeLong-Bas,2007:258,261, Dekmejian,2007:165).

Μια άλλη διάσταση της ριζοσπαστικής ισλαμικής ιδεολογίας αποτελεί ο καθοδηγητικός της ρόλος με απώτερο στόχο την εγκαθίδρυση της δικαιοδοσίας του θεού πριν από τη sharia, εγκαινιάζοντας μια νέα ολοκληρωτική πολιτική τάξη, παρακάμπτοντας το τυπικό των θρησκευτικών εντολών. Κατ' αυτόν τον τρόπο, δημιουργείται το παράδοξο του ορισμού και προσδιορισμού του άχρονου κι αναλλοίωτου ισλάμ από αυτόκλητους ερμηνευτές που αφηφούν τη δοξασία του ορθόδοξου ισλάμ, περί της μη αμφισβήτησης του κηρύγματος του εσχάτου των προφητών Μωάμεθ. Ο ρόλος του χαρισματικού θρησκευτικού οδηγού ενισχύεται κυρίως μέσα από το ρόλο – κλειδί των νομικών συμβουλών (fatwa) που αυτοί εκδίδουν. Η πληθώρα των αυτόκλητων χαρισματικών ηγετών ενίσχυσε την τάση διάσπασης των ισλαμιστικών ομάδων. Την ίδια εποχή, ο Μαουντούντι στην Ινδία αντιτίθεται στον ινδικό εθνικισμό και στην περιχαράκωση της ιδικής πολυπληθούς μουσουλμανικής κοινότητας σ' ένα εδαφικά προσδιορισμένο έθνος – κράτος κατά τα δυτικά πρότυπα. Σύμφωνα με τη δική του ερμηνεία, η δημιουργία ενός έθνους – κράτους αποτελούσε ασέβεια, την οποία διέπρατταν οι παραδοσιακοί μουσουλμάνοι νομομαθείς σε συνέργεια με τη βρετανική αλλόθρησκη κυριαρχία. Η πολιτική είναι ουσιαστικό στοιχείο της ισλαμικής πίστης, ενώ οι πέντε πυλώνες – υποχρεώσεις κάθε πιστού μουσουλμάνου (ομολογία πίστης, ελεημοσύνη, νηστεία, προσκύνημα στους αγίους τόπους του ισλάμ) αποτελούν προετοιμασία για τον υπέρτατο αγώνα (τζιχάντ) με σκοπό την ίδρυση ενός ισλαμικού κράτους, όπου θα εφαρμόζεται ο εκ των άνω εξισλαμισμός της κοινωνίας και ο ισλαμικός νόμος (Βαρβιτσιώτης και Ρούσσο,2008:40,Brown,2002:130-133,Χαλαζιάς,2008:233,Buruma and Margelit:124-125).

Μερίδιο ευθύνης για τη διάδοση του ισλαμιστικού φαινομένου φέρουν και τα ίδια τα κράτη, διότι απέτυχαν να μεταρρυθμίσουν τις κρατικές λειτουργίες, την κρατική δομή και να διευρύνουν την κοινωνική του βάση. Αντ' αυτού, αυτά δομήθηκαν μέσω αυταρχικών, μονοκομματικών προτύπων και λειτουργούσαν μέσω της διαφθοράς και των πελατειακών σχέσεων. Πολλοί κρατικοί άρχοντες, προκειμένου να διατηρηθούν στην εξουσία, παραχώρησαν τον κοινωνικό έλεγχο του δημόσιου χώρου στους ισλαμιστές. Ο ριζοσπαστικός ισλαμιστικός λόγος, εκτός από τον συγκρουσιακό, αντιδυτικό του χαρακτήρα, απέτρεψε τη σύνδεση κι εξέλιξη των παραδοσιακών μουσουλμανικών κοινωνιών με τη δημιουργική τους

παράδοση και ιστορία, έτσι ώστε να επιτευχθεί μια διαλεκτική σύνθεση με το νεωτερικό πνεύμα για τη δημιουργία αυτόνομων, κυρίαρχων και βιώσιμων κρατών. Η διείσδυση της ισλαμιστικής ιδεολογίας εντοπίζεται ακόμα και σε κράτη που αυτοπροσδιορίζονταν ως εκκοσμηκευμένα, π.χ. το Baath της Συρίας και του Ιράκ. Από το 1980 είχαν αρχίσει οι υποχωρήσεις έναντι των “ορθόδοξων” μουσουλμάνων (sunni), ενώ στην Αίγυπτο επί Annuar Sandat είχε οριστεί το ισλάμ ως επίσημη θρησκεία του κράτους και η σαρία αποτελούσε πηγή δικαίου στο σύνταγμα του 1971. Επιπλέον, είχε εκχωρηθεί στο ισλαμικό πανεπιστήμιο Al-Azhar του Καΐρου το δικαίωμα της θρησκευτικής λογοκρισίας επί του συνόλου της πνευματικής παραγωγής. Η ριζοσπαστικοποίηση των ισλαμικών ομάδων στην Αίγυπτο, μέσω των επικαιροποιημένων διδασχών του Κουτμπ, θα οδηγήσει στην δολοφονία του προέδρου Σαντάτ το 1981. (Πάτελος,2006:268-269, Dekmejian,2007:154,Chomsky&Achcar,2007:73,Buruma&Margalit,2007:149, Comerro,n.d.,:11,Esposito,2005:162,222,Βατικιώτης,1991:59,64-65).

Το κίνημα του Ουαχαβισμού του 18^{ου} αιώνα, το οποίο συνδέθηκε στενά με το σχηματισμό και την εξέλιξη της Σ. Αραβίας, αποτελεί ένα ακόμα παράδειγμα μεταρρυθμιστικού λόγου που ενδέχεται να λάβει μια άκρως συντηρητική κι άκαμπτη εφαρμογή. Το ρεύμα wahhab εμπνέεται από τη σχολή του Ibn Taymiya (1263 – 1368), η οποία διακρίνεται από την άκρως πουριτανική προσκόλληση στο Κοράνι, την παράδοση του προφήτη (sunna) και τις πρακτικές της πρώιμης ισλαμικής κοινότητας. Επιπλέον, αυτή ευθυγραμμίζεται με την πλέον αυστηρή από τις τέσσερις μεγάλες νομικές κλασικές σχολές του σουνιτικού ισλάμ, εκείνη του Χανμπάλ, απορρίπτοντας την αρχή κάθε συμβιβασμού μεταξύ των νομοδιδασκάλων σε περιπτώσεις μη προβλεπόμενες από τα κείμενα του νόμου και της παράδοσης. Ο Abd –al Wahhab (1720 – 1792) συμπλέει με τον Taymiyya στην αμφισβήτηση της πολιτικής ηγεσίας που δεν σέβεται απολύτως τις αρχές του ισλάμ. Πηγή νομιμοποίησης της ηγεσίας αποτελεί η ατομική γνώση του ισλάμ και η διάδοσή του (da’wah) στους απίστευτους με στόχο τη δημιουργία μιας δίκαιης κοινωνίας. Οι πιστοί οφείλουν πλήρη υποταγή στο κράτος, τη λειτουργία του οποίου καθορίζει απόλυτα ο θρησκευτικός νόμος, ενώ ένα σώμα θρησκευτικών αξιωματούχων ελέγχει την απόλυτη εφαρμογή του από τον ηγεμόνα. Ο ουαχαβιτισμός, εκκινώντας από την απόρριψη της στείρας μίμησης της παράδοσης (taqlid), αντιτίθεται σε οποιαδήποτε λατρεία των υλικών δημιουργημάτων του μοναδικού θεού (tawhid) που τον υποκαθιστούν (shirk). Οι ιδεολόγοι του ουαχαβιτικού ρεύματος salafi σε αντίθεση μ’ εκείνο του 19^{ου} αιώνα ταυτίζουν εξίσου την συμμετοχική

δημοκρατία με την πολυθεΐα και την ειδωλολατρεία, διότι βασίζεται σε ανθρώπινους νόμους κι όχι στη θεόπνευστη σαρία, φθάνοντας έτσι στα άκρα τη δαιμονοποίηση της εκκοσμικευμένης κοινωνίας. Επιπλέον, η άρνηση κάθε καινοτομίας στη νομολογία επιτρέπει στον πιστό μετά από προετοιμασία την ερμηνεία (ijtihad) του Κορανίου και της παράδοσης, χωρίς τη διαμεσολάβηση θεολόγων και νομομαθών. Τα δύο αυτά σημεία της ουαχαβικής διδασκαλίας άσκησαν μεγάλη επιρροή στα ριζοσπαστικά κινήματα, τα οποία ερμήνευσαν χρησιμοθηρικά τα γραπτά του Wahhab για τη δικαιολόγηση του ακτιβισμού τους εναντίον της δύσης, του χριστιανισμού, των σούφι μυστικιστών, των σιτών, αλλά και ενάντια σε μουσουλμανικά κράτη που θεωρούνται ειδωλολατρικά, αφού λατρεύουν κι εξυμνούν τον υλικό πολιτισμό (Esposito,2005:118-119, Dekmajian,2007:83,Πάτελος,2006:189-193,277,Βαρβιτσιώτης και Ρούσσο,2008:34-36,Χαλαζιάς,2008:232,Delong-Bas,2007:105,197-199,223,225,227,282,Buruma & Margalit,2007:138,Cesari,2004:95).

Το 1744 συνάπτεται συμφωνία μεταξύ του Wahhab και του φυλάρχου al- Saud με στόχο την εγκαθίδρυση ισλαμικού κράτους, σύμφωνα με τις πολιτικο-θεολογικές απόψεις του Wahhab, ενώ η διάδοση του ισλάμ εξασφαλίζεται μέσω της αλλαξοπιστίας δια της βίας με την χρήση στρατιωτικής δύναμης. Κατ' αυτόν τον τρόπο επιτυγχάνεται η σύνδεση μεταξύ της σωστής θρησκευτικής έκφρασης (ορθοδοξίας) και της ανάλογης πρακτικής εφαρμογής της (ορθοπραξίας). Οι επεκτατικές βλέψεις του οίκου Σαούντ (18^{ος} αιώνας) συνδέθηκαν με την έννοια του ιερού πολέμου (τζιχάντ), η οποία, όμως στη σκέψη του Wahhab σήμαινε το έσχατο μέσο εφαρμογής του ισλάμ σε περίπτωση αποτυχίας του ειρηνικού διαλόγου, συνιστώντας ένα συλλογικό καθήκον κι όχι ατομικό, όπως συμβαίνει στις σύγχρονες εξτρεμιστικές πρακτικές, ενώ για την κήρυξή του κεντρικό ρόλο διαδραμάτιζε ο ιμάμης. Επίσης, απούσα είναι στη διδασκαλία του η έννοια του μάρτυρα και οι απολαύσεις του παραδείσου κατά την άσκηση της τζιχάντ, ενώ υπάρχει πρόνοια στις διδαχές του για γυναίκες, αμάχους και αρρώστους. Στη δεκαετία του 1950, η Σ. Αραβία αναδεικνύεται ηγέτης του συντηρητικού στρατοπέδου του αραβικού κόσμου με ενίσχυση των ΗΠΑ, συνδυάζοντας την ισλαμική ουαχαβική διάσταση με την πολιτική μοναρχία κι ενισχύοντας παράλληλα με την πνευματική της θέση, ως τοποτηρητή των ιερών τόπων του ισλάμ, τον γεωπολιτικό της δυναμισμό. Ο διττός στόχος περιελάμβανε την απώθηση του ιρανικού σιτισμού και του αραβο-ισλαμικού εθνικισμού, και γενικότερα την παρεμπόδιση ανάπτυξης οποιουδήποτε τύπου εκκοσμικευμένης αντίληψης στον μουσουλμανικό κόσμο.

Η πολυπλοκότητα των ερμηνευτικών μουσουλμανικών ρευμάτων που επηρέασαν και τη δράση των διαφόρων κινημάτων, ανέδειξαν τις εσωτερικές αντιφάσεις των μουσουλμανικών κοινωνιών και τον συγκρουσιακό κι ανομοιογενή τους χαρακτήρα, προϊόν των ιστορικών, οικονομικών και πολιτιστικών διαφοροποιήσεων της εκάστοτε περιοχής. Η μακρά διαδρομή της ισλαμικής παράδοσης δεν υπήρξε ομοιογενής, και συμπαγής, ακολουθώντας πάντα μια γραμμική εξελικτική πορεία προς την επίτευξη της μουσουλμανικής ιδεατής κοινωνίας. Ενδεικτικό παράδειγμα, ο σιιτικός μουσουλμανισμός και η ίδρυση της ιδιότυπης ισλαμικής δημοκρατίας του Ιράν από τον Χομεϊνί το 1979. (Brown2002:4,157-158,DeLong-Bas,2007:94,201-202,247-248,252-253,283,286,288,Πάτελος,2006:365,369,Χαλαζιάς,2008:22,Rowley,2006:3-4,Chomsky & Achcar,2007:81-82,Βατικιώτης,1991:86-87,Said,1996:373,Esposito,2005:193,224).

Δύο μεγάλης οικονομικο-πολιτικής σημασίας ιστορικά γεγονότα έλαβαν χώρα το 1979 και συντέλεσαν στην σχισματοποίηση μεταξύ του sunni και shi'a ισλαμισμού. Η ιρανική επανάσταση κατά του κοσμικού καθεστώτος του σάχη Pahlavi με εγκαθίδρυση της ισλαμικής shi'a δημοκρατίας του ayatollah Khomeini και η σοβιετική εισβολή στο Αφγανιστάν. Ο Khomeini θέτοντας άμεσα το πρόβλημα της ελεύθερης ροής του πετρελαίου από τον αραβο-περσικό κόλπο στη δύση κι απειλώντας το σουνιτικό καθεστώς της Σ. Αραβίας, ώθησε τις ΗΠΑ να θεωρήσουν την αραβική ουαχαβική ιδεολογία, ως το καλύτερο όπλο για την αποδυνάμωση του σιιτικού Ιράν, την αποτροπή της σοβιετικής διείσδυσης και της κομμουνιστικής ιδεολογίας στο μεσανατολικό χώρο. Η ιδεολογικοποίηση του ισλάμ shi'a είναι έργο του Ali Shariati (1933-1977), ο οποίος επιχείρησε τη σύνθεση μεταξύ του σιιτισμού και των δυτικών προοδευτικών ιδεολογιών του 20^{ου} αιώνα (μαρξισμός, ανταποικιοκρατικό κίνημα), τονίζοντας την ενεργό πάλη των τάξεων εναντίον των κοινωνικά άδικων ηγετών, αλλά κι εναντίον της κατεστημένης θρησκευτικής ολιγαρχίας. Η ισλαμοεπαναστατική αυτή σύνθεση *απάλλαξε* το σιιτικό ισλάμ από την παθητική αναμονή και αφοσίωσή του στην πολιτική εξουσία και στην θρησκευτική ιεραρχία, περιμένοντας την εμφάνιση του «κρυμμένου» *ιμάμη* που θα επαναφέρει την κοινωνική δικαιοσύνη (Πάτελος,2006:335,438-440,Βαρβιτσιώτης και Ρούσσο,2008:42,Buruma & Margalit,2007:114-115,Turner,1991:220).

Το ζήτημα της νομιμοποίησης της πολιτικής εξουσίας, βασισμένης στην κληρονομική διαδοχή συγγενών εξ' αίματος του Προφήτη, καθόρισε την ενδομουσουλμανική διχοστασία

ανάμεσα στην «ορθόδοξη» τάση των σουνιτών και στους «σχισματικούς» σίιτες. Ενώ για τους πρώτους, η διακυβέρνηση της κοινότητας από τον χαλίφη είναι αδιαμεσολάβητη, μη ιεραρχική και συναινετική βάσει της παράδοσης, οι σίιτες αναμένουν τον χαμένο ή «κρυμμένο» ιμάμη, ο οποίος, αφού χάθηκε το 878 μ.Χ., έσπασε την κληρονομική γραμμή διαδοχής των προηγούμενων έντεκα. Επιπλέον, η θυσία του τρίτου κατά σειρά ιμάμη, του Αλί, προσδίδει στο σιϊτικό ισλάμ επαναστατική διάσταση, δικαιολογώντας το μαρτύριο και την αυτοθυσία των πιστών. Έτσι, το ισλάμ αποτελεί το μείζον κριτήριο της κοινοτικής ταυτότητας και της νομιμοφροσύνης απέναντί της, περιλαμβάνοντας, ως εξουσιαστική βάση τη θρησκεία, το κράτος και τον κόσμο – κοινωνία. Οι σίιτες, λόγω της πίστη τους στον «αναμενόμενο ιμάμη» που θα νομιμοποιήσει με την έλευσή του την ισλαμική εξουσία, δε δέχονται κατά βάση τη νομιμότητα κανενός καθεστώτος. Έτσι, καλλιεργούν την αμφισβήτηση και την αντίδραση, ευνοώντας, κυρίως στα νεότερα χρόνια, και επαναστατικές κινητοποιήσεις για την ανατροπή σιϊτικών καθεστώτων που παρεκκλίνουν από την αυστηρή τήρηση του σιϊτικού ισλάμ. Οι σίιτες θα προσπαθήσουν να λύσουν το πρόβλημα της διαδοχής του προφήτη, αναπτύσσοντας μια πολιτική θεωρία για τον «ιμάμη», ο οποίος εκτός του ότι θ' αποτελεί πρότυπο πολιτικού ηγέτη, θα διαθέτει ταυτόχρονα και μέρος της Θείας Χάρης και Δικαιοσύνης. Στην πορεία, όμως, οι σίιτες διασπάστηκαν σε διαφορετικές σχολές σκέψης αναφορικά με τη νομιμοποίηση της εξουσίας. Σε αυτό το πλαίσιο, οι πιστοί ιρανοί οπλίστηκαν εναντίον του διεφθαρμένου σάχη κι επέτρεψαν στον Khomeini να διεκδικήσει το ρόλο του «κρυμμένου» ιμάμη και να πολιτικοποιήσει τον κλήρο, δημιουργώντας το πολιτικό θεώρημα της «διακυβέρνησης του διδασκάλου του Νόμου». Αυτό προέκυψε από τη σιϊτική ερμηνεία της βασικής θρησκευτικής θέσης, ότι η ισλαμική κοινωνία είναι ανύπαρκτη χωρίς το ισλαμικό κράτος και ότι η άσκηση της εξουσίας εμπίπτει στο θρησκευτικό οδηγό που υπερβαίνει σε κύρος όλους τους θεσμούς. Η ιρανική επανάσταση αντί να κληρικοποιήσει την πολιτική, πολιτικοποίησε τον θρησκευτικό θεσμό, υποτιμώντας συγχρόνως τον ανώτατο κλήρο έναντι της διακυβέρνησης του «Οδηγού» ή του «διδασκάλου του Νόμου». Ο «Οδηγός» είναι κληρικός, αλλά δεν εκπροσωπεί τον κλήρο. Είναι υπεράνω όλων των θεσμών, διότι είναι εκπρόσωπος του «κρυμμένου ιμάμη». Ο Χομείνι ουδέποτε ευνόησε τον κλήρο ως σώμα και θεσμό. Αντίθετα, στηρίχθηκε στους ισλαμιστές και στους κληρικούς της μεσαίας βαθμίδας εναντίον της υψηλόβαθμης ιεραρχίας. Παρ' όλη την πανισλαμική ρητορική της, η ιρανική επανάσταση δεν αμφισβήτησε το έθνος – κράτος. Το Σύνταγμα της ιρανικής δημοκρατίας καθόριζε την ιρανική εθνικότητα, ως προαπαιτούμενο της πολιτικής

ιδιότητα, ενώ ανέπτυξε ένα είδος θετικού δικαίου, καθορίζοντας μέσα σ' αυτό τη θέση του ισλαμικού νόμου (Sharia), γεγονός ασύμβατο με τον σουνιτικό φονταμενταλισμό. Έτσι, αφέθηκε λίγος εκκοσμικευμένος χώρος στην άσκηση της πολιτικής. Όμως, ο πραγματικός θεωρητικός του πολιτικού σιϊτικού ισλάμ, ο εμπνευστής του συντάγματος της ισλαμικής δημοκρατίας του Ιράν και της ιρανικής οικονομίας, υπήρξε ο ayatollah al-Sadr. Προτάσσοντας, ως εναλλακτική λύση, την ισλαμική αναγέννηση μέσω της εγκαθίδρυσης μιας ισλαμικής κυβέρνησης, καταδίκασε τον μαρξισμό, τον ιστορικό υλισμό και τον καπιταλισμό. Η νέα οικονομική ισλαμική θεωρία στηρίχθηκε στα πρότυπα περί ισοπολιτείας του σιϊτικού ισλάμ. (Πάτελος,2006:332,334-335,337,345-347,350,352,354, Βαρβιτσιώτης και Ρούσσο,2008:26,28-31,Zubaida,2004:416-415,Γιαννουλάτος,2006:339,348,352,Χαλαζιάς,2008:129,236,Esposito,2005:248,Turner,1991:215).

Ο Χομεϊνί, βέβαιος για τη μεταδοτικότητα και τη δυνατότητα εξαγωγής της ιρανικής επανάστασης στο Ιράκ, συγκρούστηκε με το καθεστώς Ba'ath του al-Bakr και του Saddam Hussein. Η ένταση ανάμεσα στο κοσμικόδοξο καθεστώς του Ιράκ, το οποίο προπαγάνδιζε τον αραβικό εθνικισμό σε συνδυασμό με την πίστη του στο ισλαμικό πνεύμα, και στον ιρανικό σιϊτικό ακτιβισμό, οδήγησε στον πόλεμο μεταξύ Ιράν – Ιράκ το 1980. Η μαζική υποστήριξη των ΗΠΑ, ΕΣΣΔ και των μοναρχιών του περσικού κόλπου στο Ιράκ επέφερε την ήττα του Ιράν το 1988 κι ανέδειξε την επαμφοτερίζουσα εξωτερική πολιτική των ΗΠΑ, λόγω του κρυφού εξοπλισμού του Ιράν εναντίον του Ιράκ (Iran gate). Ο πόλεμος αυτός βάθυνε περαιτέρω το περσοαραβικό εθνικό χάσμα, διαπλάθοντας την αίσθηση μιας ιρανο-σιϊτικής εθniko-θρησκευτικής ταυτότητας, ενάντια στον εχθρικό σουνιτικό αραβικό κόσμο. Επιπλέον, η τριτοκοσμική διάσταση της ιρανικής επανάστασης εκφραζόταν με όρους αλληλεγγύης και σε επαναστατικά μη ισλαμιστικά κινήματα, λόγω της μαρξιστικής παράδοσης του Ιράν σε αντίθεση με την ιδέα μιας αποκλειστικά ισλαμικής αδελφότητας. Το γεγονός αυτό, διαφοροποιεί την ιρανική επαναστατική πρακτική από το σύνολο των άλλων ισλαμιστικών κινημάτων. Εξ' άλλου, ο ισλαμικός εθνικισμός δεν διακρίνεται για τον ενιαίο χαρακτήρα του. Στο Σουδάν και στο Πακιστάν χρησίμευσε ως κρατικό εργαλείο προς ενίσχυση της εξουσίας της καθεστηκυίας τάξης, ενώ στην Αίγυπτο και στην Αλγερία τα επαναστατικά κινήματα κήρυτταν την ηθική ανανέωση εξ' ονόματος των φτωχών των πόλεων. Η σιϊτική νίκη στο Ιράν ριζοσπαστικοποίησε τους σουνίτες ισλαμιστές, αποτελώντας πρότυπο μίμησης γι' αυτούς. Η ρητορική του Χομεϊνί απευθυνόταν σε όλους τους μουσουλμάνους, προκειμένου

να εξεγερθούν εναντίον των καταπιεστικών τους καθεστώτων και των δυτικών συμμάχων τους, προεξάρχοντων των ΗΠΑ, του «μεγάλου σατανά». Η επαναστατική έκκληση είχε ιδιαίτερη απήχηση στις σιϊτικές αραβικές κοινότητες του Ιράκ, της Σ. Αραβίας, του Κουβέιτ, του Μπαχρέιν, του Λιβάνου και της Συρίας. Ιδιαίτερα, η ισραηλινή εισβολή στο Λίβανο το 1982 αναζωπύρωσε τη σιϊτική αντίσταση, οδηγώντας τη σε συνασπισμό με τη Χεσμπολά, μια από τις μακροβιότερες μαχητικές οργανώσεις του μουσουλμανικού κόσμου. Κατά τη δεκαετία του '80, όμως, η προσοχή των ΗΠΑ στράφηκε από τη Μ. Ανατολή στο Αφγανιστάν, όπου εκεί επρόκειτο να επωαστεί ο διεθνής σουνιτικός ισλαμιστικός τζιχαντισμός (Dekmejian,2007:425-426, 235-236,240,Zubaida,2004:416, Πάτελος,2006:351,Chomsky & Achcar,2007:73,126,Heywood,2006:175,Buruma and Margalit,2007:12,Brown2002:161-162,168,Esposito,2005:185,190).

2.4. Ανακεφαλαίωση

Η βαθιά καχυποψία κι αντιπάθεια των μουσουλμανικών πληθυσμών στους επείσακτους δυτικούς θεσμούς και στις διεφθαρμένες ηγεσίες των χωρών τους συνδέθηκε με την ταπείνωση των αράβων από τις ήττες μετά από τις πολεμικές τους αναμετρήσεις με το Ισραήλ και την υποστήριξή του από τις ΗΠΑ, η οποία ερμηνεύτηκε, ως απόπειρα εκμετάλλευσης, δυτικοποίησης των κοινωνιών τους κι ένδειξη απώλειας σεβασμού από τους ηγέτες τους προς τη θρησκεία τους. Η όσμωση του ισλάμ με τα σχέδια του εκσυγχρονισμού και των στρατηγικών ανάπτυξης των μουσουλμανικών κρατών, εντός των νεόκοπων τεχνητών συνόρων μετά τη εποχή της αποικιοκρατίας έλαβε ρηξιγενή χαρακτήρα, διότι δεν ακολουθήθηκε το δυτικό παράδειγμα του σαφούς διαχωρισμού της εκκλησίας από το κράτος, αλλά κι όπου ήταν εφικτό, της βιώσιμης συνύπαρξης θρησκείας και κοσμικού κράτους. Αυτή η εξέλιξη, εν πολλοίς, οφείλεται στην αντίληψη, ότι η διαρκής επιδίωξη της Δύσης ήταν η πολιτικο – οικονομική καθυπόταξη των μουσουλμανικών κρατών μέσω των συνεχών παρεμβάσεων της με απώτερο στόχο την εκμετάλλευσή τους προς ίδιον όφελος. Η κοινωνική αμφισβήτηση και οι παθογένειες κατά την εφαρμογή του εκσυγχρονισμού, μέσω ενός αυταρχικού εθνικισμού, συχνά με σοσιαλίζουσα ή μαρξίζουσα απόχρωση, μεταλλάχθηκε σ' έναν φανατικό θρησκευτικό λόγο. Ένας από τους λόγους αυτής της εξέλιξης ήταν η αποτυχία ομαλής ενσωμάτωσης του συνόλου των κοινωνικών ομάδων κατά τη διαδικασία της οικονομικής και πολιτικής συγκρότησης των μουσουλμανικών κρατών κατά τα δυτικά πρότυπα.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3

Η ΠΑΓΚΟΣΜΙΟΠΟΙΗΜΕΝΗ ΜΟΥΣΟΥΛΜΑΝΙΚΗ ΚΟΙΝΟΤΗΤΑ ΚΑΙ Η ΜΕΤΑΛΛΑΞΗ ΤΟΥ ΙΣΛΑΜΙΚΟΥ ΠΟΛΙΤΙΚΟΥ ΑΚΤΙΒΙΣΜΟΥ ΣΕ ΠΑΓΚΟΣΜΙΑ ΙΕΡΗ ΤΡΟΜΟΚΡΑΤΙΑ – ΕΡΜΗΝΕΥΤΙΚΕΣ ΑΚΑΔΗΜΑΪΚΕΣ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΕΙΣ ΤΟΥ ΙΣΛΑΜΙΚΟΥ ΦΟΝΤΑΜΕΝΤΑΛΙΣΜΟΥ

3.1. Εισαγωγή

Από τις απαρχές του ψυχρού πολέμου, ο ισλαμισμός χρησιμοποιήθηκε από τις ΗΠΑ, ως πολιτικό όπλο για τη νομιμοποίηση εγχώριων μεταποικιακών κυβερνήσεων και ως δύναμη ανάσχεσης της κομμουνιστικής προπαγάνδας και του σοβιετικού επεκτατισμού στην ευρύτερη παγκόσμια σφαίρα. Η πτώση της Σοβιετικής Ένωσης δημιούργησε ένα κενό ισχύος, το οποίο σε συνδυασμό με το περιβάλλον κρίσης που βίωναν οι μουσουλμανικές κοινωνίες, ενίσχυσε τη ριζοσπαστικοποίηση κι εξάπλωση του ισλάμ παγκοσμίως. Τα γεγονότα της 11^{ης} Σεπτεμβρίου 2001 αποτέλεσαν σημείο καμπής για τη διεθνή ασφάλεια και τις διεθνείς σχέσεις, φέροντας την παγκόσμια κοινότητα αντιμέτωπη με ένα νέο είδος ασύμμετρης απειλής. Η διάχυση της «θεολογίας του μίσους» βάσει αυθαίρετων, επιλεκτικών και συγκρουσιακών ερμηνειών του ιερού πολέμου υποβοηθήθηκε σε μεγάλο βαθμό και από την ουαχαβική Σ. Αραβία. Ο ένοπλος αγώνας για τη νέα ισλαμική παγκόσμια τάξη δοκιμάζει τις αξίες περί δημοκρατίας, ανθρωπίνων δικαιωμάτων, λόγω του εγγενώς συγκρουσιακού κι ασυμβίβαστου χαρακτήρα της, αποτελώντας το αντίπαλο δέος της δυτικής νεωτερικότητας. Ο νομαδικός και διεθνιστικός χαρακτήρας του παγκόσμιου τζιχάντ προσέδωσε στη γεωπολιτική διαμάχη για ισχύ και μια πολιτισμική διάσταση, βάσει της συλλήβδην αφοριστικής ρητορικής του εναντίον της Δύσης. Ο σχιζοφρενικός του χαρακτήρας, όμως, εντοπίζεται στη χρήση της δυτικής τεχνολογίας κι εξοπλισμού για τη διεξαγωγή του πολέμου και για τον προσηλυτισμό νέων μελών και από τις μουσουλμανικές κοινότητες της διασποράς. Η Δύση βρίσκεται αντιμέτωπη με τα αθρόα μεταναστευτικά ρεύματα από τις

μουσουλμανικές χώρες και με τις απειλές που διαταράσσουν την κοινωνική συνοχή κι ασφάλεια των κρατών της και, ασφάλειας και θρησκευτικής ανεκτικότητας. Όμως, και η ίδια η μουσουλμανική παγκόσμια κοινότητα έχει επηρεαστεί από τη δυτική κουλτούρα, αφού η διάπλαση της μουσουλμανικής ταυτότητας από τον κυβερνοχώρο στις χώρες υποδοχής ενισχύει μια μεταμοντέρνα, υβριδική οπτική της ισλαμικής θρησκείας και κουλτούρας.

Βάσει αυτών των εξελίξεων, εξετάζονται ο ρόλος των ΗΠΑ και της Σ. Αραβίας στην παγκοσμιοποίηση της ιερής τρομοκρατίας. Οι δύο τελευταίοι πόλεμοι του Κόλπου, η δράση του «ισλαμικού κράτους» σε Συρία και Ιράκ κι η παγκόσμια τρομοκρατική πρακτική του, αλλά και η ρητορική της αμερικανικής πολιτικής περί αντιπαράθεσης των δυνάμεων «του Καλού με το Κακό» ενίσχυσαν τις θεωρίες περί ασυμβατότητας κι αλληλοαποκλεισμού του δυτικού πολιτισμού με τον ισλαμικό. Στο πλαίσιο αυτό γίνεται αναφορά σε ερμηνευτικές ακαδημαϊκές θεωρίες για τη σύγκρουση των πολιτισμών, ως γενεσιουργό αιτία των μελλοντικών αντιπαραθέσεων, σε εναλλακτικές θεωρίες που τις αντικρούουν ή υπογραμμίζουν άλλες πτυχές της σύγκρουσης, αλλά και σ' εκείνες που εντοπίζουν τη συμβατότητα και την αλληλεπίδραση στο πολιτισμικό γίνεσθαι. Προς επίρρωση της αλληλεπίδρασης τονίζεται και η αλλαγή στον τρόπο εσωτερικευσης της έννοιας της κοινότητας (ummah) από τους μουσουλμανικούς θύλακες της διασποράς εντός των δυτικών κοινωνιών.

3.2. Ο ρόλος των ΗΠΑ και της Σ. Αραβίας στην παγκοσμιοποίηση της ιερής τρομοκρατίας

Η σοβιετική εισβολή στο Αφγανιστάν (1979) αναβάθμισε περαιτέρω τη σημασία της Σ. Αραβίας και της ουαχαβικής ιδεολογίας της για τις ΗΠΑ, διότι θεωρήθηκε το καλύτερο επιθετικό όπλο εναντίον της άθειας και κομμουνιστικής ΕΣΣΔ. Προς επίτευξη αυτού του στόχου θα δημιουργηθούν οι «διεθνείς ισλαμικές ταξιαρχίες», αποτελούμενες από μια ποικιλία εθνοτήτων, εθνικοτήτων και θρησκευτικών προσανατολισμών. Το Πακιστάν σε συνεργασία με τη CIA και τις δικές του μυστικές υπηρεσίες θα διανείμει ίδια χρηματικά ποσά, των ΗΠΑ και της Σ. Αραβίας σε μισθοφόρους και σε γηγενείς αφγανούς. Το αποτέλεσμα ήταν η μετατροπή του Αφγανιστάν σε κέντρο εκκόλαψης της διεθνούς ισλαμικής σουνιτικής τρομοκρατίας, η εγκαθίδρυση του καθεστώτος των ταλιμπάν (1996) και η δημιουργία της al-Qaida από τον Bin Laden. Το καθεστώς των ταλιμπάν διέψευσε τις εξαγγελίες των ΗΠΑ περί ανθρωπίνων δικαιωμάτων και διάχυση της δημοκρατίας. Τα

προτάγματα της νεωτερικότητας περί ορθολογικής οργάνωσης της κοινωνίας, βάσει αυτών των αξιών, αντικαταστάθηκαν από ορθολογικά οργανωμένες πρακτικές που προέκριναν την επίτευξη στρατηγικών συμφεροντολογικών σκοπών για την απόκτηση ισχύος (στην ουσία ανορθολογικές με την έννοια της «ηθικής ανορθολογικότητας του κόσμου» κατά τον Weber). Προς αυτή την κατεύθυνση στόχος των ΗΠΑ ήταν η απρόσκοπτη διέλευση των πετρελαιοαγωγών από το Αφγανιστάν προς τα πετρέλαια της Κεντρικής Ασίας (Κασπία θάλασσα), η αποδυνάμωση του σιϊτικού Ιράν και η περικύκλωση της Σ. Ένωσης και της Κίνας, μέσω του ριζοσπαστικού σαουδαραβικού ισλαμισμού και των πετροδολαρίων του. Στο πλαίσιο αυτό, χρησιμοποιήθηκε το διεφθαρμένο δικτατορικό καθεστώς του Zia ul-Haq στο Πακιστάν, όπου η ανάπτυξη του ακραίου ισλαμισμού συνδέθηκε με την καλλιέργεια ναρκωτικών εκεί και στο Αφγανιστάν, ως μια επιπλέον πηγή οικονομικών πόρων (Πάτελος,2006:380,441-442,Dekmejian,2007:427-429,Zubaida,2004:417,Γκρέι,2004:127,Χαλαζιάς,2008:196,Chomsky & Achcar,2007:93,137,191,Heywood,2006:196,Dobson,2002:597,Buruma & Margelit,2007:16,Sezgin,2000:70,DeLong-Bas,2007:268,Χάρβει,2006:77,205).

Η σοβιετική αποχώρηση από το Αφγανιστάν το 1989 και έτι περισσότερο η συνακόλουθη πτώση του κομμουνισμού, πρώτα στην Ανατολική Ευρώπη και τέλος στην ίδια τη Σ. Ένωση δημιούργησε ένα κενό ισχύος που οδήγησε σε παρατεταμένο εμφύλιο στο Αφγανιστάν, ενώ οι άραβες τζιχαντιστές («αφγανοί άραβες») αναγκάστηκαν να επιστρέψουν στις πατρίδες τους, ως ανεπιθύμητοι ήρωες, έτοιμοι να στραφούν εναντίον των κυβερνήσεών τους και των υπό την ηγεσία των ΗΠΑ δυτικών δυνάμεων. Τα βραχυχρόνια οφέλη των ΗΠΑ από την αφγανική περιπέτεια, μέσω της «ανίερης» συμμαχίας τους με το σκληρό μαχητικό πυρήνα του παγκόσμιου ισλαμιστικού κινήματος, προκειμένου ν' αποφύγουν την άμεση στρατιωτική εμπλοκή τους, έθεσε σε αμφιβολία την οικονομική τους δυνατότητα για τη διατήρηση του παγκόσμιου ηγετικού τους ρόλου, ενώ μακροπρόθεσμα θα έστηνε το σκηνικό για την επόμενη φάση ριζοσπαστικοποίησης κι εξάπλωσης του πολιτικού ισλάμ παγκοσμίως, το οποίο κηρύσσοντας τον ιερό πόλεμο με κάθε μέσο στράφηκε εναντίον των αραβικών μουσουλμανικών καθεστώτων, εναντίον της δύσης και ειδικότερα των ΗΠΑ. Η δεκαετία του '90 άνοιξε μια καινούργια φάση για την παγκοσμιοποίηση του τζιχαντιστικού αγώνα που οδήγησε σε συμμαχία ανάμεσα στην Αλ Κάιντα και του θεοκρατικού καθεστώτος των ταλιμπάν και στην ανάπτυξη του κύριου ρεύματος των ισλαμιστικών οργανώσεων, έχοντας ως επίκεντρο τη μουσουλμανική Αδελφότητα και τις θυγατρικές της σε διάφορες χώρες, όπου

χρησιμοποιούσαν σύγχρονα διεθνιστικά δίκτυα και μεθόδους για την επικοινωνία τους. Η οργανωτική δομή της Αλ Κάιντα παραπέμπει στις κυτταρικές δομές των καρτέλ ναρκωτικών και στα επιχειρηματικά, οριζόντιου τύπου συγκρότησης, ώστε να ομοιάζει περισσότερο με παγκόσμια «πολυεθνική εταιρία». (Dekmejian,2007:430-432,434,Γκρέι,2004:17,170,Χαλαζιάς,2008:201,Chomsky & Achcar,2007:148,Heywood,2006:197,Dobson,2002:581,Cesari:100-101).

Ο β' πόλεμος του Κόλπου (1991) εναντίον του Ιράκ υπό την αμερικανική ηγεσία πολυεθνικών δυνάμεων και την απαιτούμενη κάλυψη της παναραβικής νομιμοποίησης, λόγω της προθυμίας της Αιγύπτου και της Συρίας να συμπαταχθούν μαζί τους, λειτούργησε ως επιπρόσθετος καταλύτης της ισλαμιστικής ριζοσπαστικοποίησης. Αυτή εκδηλώθηκε από ισλαμιστές ζηλωτές υπό τον αλ- Ισλαμίγια με την οργάνωση της τζιχάντ στην Αίγυπτο, τη μετάλλαξη του αλγερινού FIS –Ισλαμικού Μετώπου Σωτηρίας που παρ' ολίγο να καταλάβει την εξουσία στην Αλγερία το 1991 με εκλογές – στη τζιχαντιστική ομάδα GIA , αλλά και από την αμφισβήτηση της νομιμοποίησης της σαουδαραβικής μοναρχίας από το σαλαφικό κίνημα και τις ριζοσπαστικές του παραφυάδες, εξαιτίας της συνεργασίας της Σ. Αραβίας με τις ΗΠΑ και της στρατιωτικής της παρουσίας στο ιερό μουσουλμανικό της έδαφος. Επιπλέον, το οξυμμένο περιβάλλον μεταξύ ισραηλινών και παλαιστινίων, λόγω επέκτασης των ισραηλινών οικισμών στη Δυτική όχθη/Γάζα, κατέστησε την κοσμικόδοξη μαχητική οργάνωση PLO μια αφερέγγυα δύναμη για τη δημιουργία ενός παλαιστινιακού κράτους και δημιούργησε τις συνθήκες για την ανάδυση του παλαιστινιακού ισλαμισμού με τη μορφή της Χαμάς και του Ισλαμικού τζιχάντ που με τη σειρά τους επέδρασαν στη μεγάλη παλαιστινιακή κοινότητα της Ιορδανίας (Dekmejian,2007:320,435-436,438,Wiktorowicz,2001:27,Heywood,2006:194,Χαλαζιάς,2008:199,Karim, 2001:281).

Εκτός αραβικής τροχιάς, κατά τη δεκαετία του '90, ο ριζοσπαστικός ισλαμισμός ρίζωνε στην Τσετσενία, το ινδικό Κασμίρ, τη Μαλαισία, το Ουζμπεκιστάν κι σε άλλες χώρες της Κεντρικής Ασίας. Τάσεις ισλαμικής αναβίωσης και διείσδυση θυλάκων της ισλαμικής τρομοκρατίας παρουσιάστηκαν και στον βαλκανικό χώρο (Κόσοβο, Αλβανία, Βοσνία), οι οποίοι συνεπικουρούντο από διάφορες αποστολές μουσουλμανικών χωρών (Σ. Αραβία, Ιράν), έχοντας τη μορφή οικονομικών, εμπορικών και μορφωτικών δραστηριοτήτων. Ιδιαίτερα, η Σ. Αραβία, κυρίως λόγω της οικονομικής της ευρωστίας χάρη στο πετρέλαιο, και με τη συναίνεση των ΗΠΑ κινήθηκε διεθνώς δια «της διπλωματίας του Κορανίου»,

μεταχειριζόμενη όλα τα σύγχρονα μέσα διάδοσης του ουαχαβιτικού ισλάμ (εφημερίδες, εκδόσεις, κέντρα μουσουλμανικών μελετών, internet) στις μεγάλες ισλαμικές μειονότητες της δύσης, ενίοτε και με βίαια μέσα, σ' εκείνες τις ισλαμικές χώρες που δεν διάκειντο φιλικά έναντι των ΗΠΑ. Επιπλέον, ο ισλαμισμός θριάμβευσε στο Σουδάν (1989) με στρατιωτικό πραξικόπημα που είχε ως αποτέλεσμα την εγκαθίδρυση ισλαμικού κράτους, εμπνεόμενο από το φονταμενταλιστικό ζήλο του Μαχντί, κατά τη δεκαετία του 1880. Η ενστάλαξη άμετρου μίσους εναντίον της Δύσης, το άλυτο παλαιστινιακό πρόβλημα, η αποτυχία μεταρρύθμισης του ισλάμ και του εθνικισμού κατέληξαν στη ριζοσπαστική ερμηνεία του ιερού πολέμου που πρόσφερε τη θρησκευτική νομιμοποίηση τρομοκρατικών πράξεων (βομβιστικές επιθέσεις κι επιθέσεις αυτοκτονίας μαρτύρων) μέσα από τους στίχους του «σπαθιού» που αναφέρονται στο ίδιο το Κοράνι και προτρέπουν στον βίαιο αφανισμό όλων των απίστων. Την ερμηνεία αυτή που θεμελιώνεται επί των εννοιών του ιερού πολέμου (jihad) και της κοινότητας των πιστών (ummah) υιοθέτησε ως μέσω κινητοποίησης η Αλ Κάιντα, αποφεύγοντας την κλήση (da'wa) που χρησιμοποιούν άλλες ομάδες (salaf) και την εθνικιστική ρητορεία (Ιράν). Ο σύγχρονος φονταμενταλισμός του Laden με δάνεια από τον Qutb και τον Taymiyya χωρίζει τον κόσμο σε δύο αλληλοαποκλειόμενες, σφαίρες, όπου η jihad αποτελεί μια διαρκή κι ενεργή διαδικασία για κάθε μουσουλμάνο. Επιπλέον, ο Laden, ορμώμενος από την ουαχαβική ιδεολογία, αναζωογόνησε την έννοια της κοινότητας των πιστών (ummah), κάνοντας εκκλήσεις για την επανόρθωση του χαλιφικού θεσμού, έννοια την οποία είχε απορρίψει ο al-Wahhab, αλλά κατέχει κεντρική θέση στη διδασκαλία των salafi. Η Αλ Κάιντα αποτέλεσε ένα διεθνικιστικό ρεύμα με στόχο την κινητοποίηση του συνόλου των μουσουλμάνων ανά τον κόσμο εναντίον της Ευρώπης, των αραβικών καθεστώτων, κυρίως όμως εναντίον των ΗΠΑ, θέτοντας σ' εφαρμογή την τεχνική των δολοφονικών πράξεων – αυτοκτονιών από έναν μικρό πυρήνα ηρώων αγωνιστών, μαρτύρων του Θεού. Η ολίσθηση από τον ριζοσπαστισμό στην τρομοκρατία βρήκε την κορυφαία εκδήλωσή της στα γεγονότα της 11^{ης} Σεπτεμβρίου το 2001, εγκαινιάζοντας ένα νέο κύκλο βίας και πολέμου, αρχής γενομένης με την έναρξη του τρίτου πολέμου του Κόλπου εναντίον του Ιράκ, το 2003 (Barbitisιώτης και Ρούσσο, 2008:86, Πάτελος, 2006:253, 258-259, 442-443, DeLong-Bas, 2007:268, 275, 289, Γιαννουλάτος, 2006:398-399, Χαλαζιάς, 2008:11, 62, Wiktorowicz, 2001:25, Buruma & Margalit, 2007:139, Dekmejian, 2007:346, Cesari:122, Esposito, 2005:193).

3.3. Η επιλεκτική ερμηνεία του ιερού πολέμου, ως θεωρητικό εργαλείο του ασύμμετρου πολέμου και η μετάλλαξη της κοινότητας των πιστών (ummah) στις δυτικές κοινωνίες

Παραδοσιακά, οι κυρίαρχες μουσουλμανικές αναφορές διάκεινται ευνοϊκά στο θρησκευτικό αγώνα μέσω του πολέμου, ωστόσο ο ιερός πόλεμος έχει λάβει πολλές μορφές κι ερμηνείες. Μια βασική πολεμική έννοια του jihad είναι η συνεχής πνευματική μάχη ενάντια στις κακές επιθυμίες. Διακρίνει κανείς μια πολυμορφία της έννοιας που οδηγεί σε υιοθέτηση διαφορετικών θέσεων και σε αντιφατική κατά καιρούς καθοδήγηση από τις μουσουλμανικές νομικές σχολές. Έτσι, διακρίνεται ο ιερός πόλεμος «της καρδιάς» (αυτοέλεγχος), «της γλώσσας» (προφορική ενθάρρυνση των καλών πράξεων), «της πένας», «του χεριού» (εφαρμογή πειθαρχικών μέτρων από τους εξουσιάζοντες) και «του σπαθιού» (καταπολέμηση των απίστων για χάρη της θρησκείας). Ήδη, από το μεσαίωνα, οι μουσουλμανικές απόψεις για τον κόσμο αντιστοιχούσαν σε μια δυϊστική αντίληψη της ανθρωπότητας ανάμεσα στην περιοχή του ισλάμ και σ' εκείνη του πολέμου που καθόρισαν τους χώρους του συλλογικού Εαυτού έναντι του Άλλου. Κατ' αναλογία, μπορεί κανείς να διακρίνει την ανταγωνιστική σχέση μεταξύ της χριστιανικής Ευρώπης και του βάρβαρου μουσουλμάνου σε σχέση μ' εκείνη που επικράτησε κατά τη διάρκεια του Ψυχρού πολέμου ανάμεσα στο κομμουνιστικό και το καπιταλιστικό μπλοκ. Η ιδεολογία είτε θρησκευτική, είτε κοσμική εξωθούσε τους οπαδούς της στον ατέρμονο αγώνα εναντίον του Άλλου. Στο σημείο αυτό, ίσως να μην είναι εντελώς αβάσιμη η ανησυχία για την αντανάκλαση της «σύγκρουσης των πολιτισμών», κατά τον Huntington, στα κελεύσματα των μουσουλμάνων εξτρεμιστών για την κήρυξη ιερού πολέμου κι εξέγερση εναντίον της Δύσης. Ο τύπος του ιερού πολέμου, ως θρησκευτικό καθήκον, που κυριάρχησε στις μουσουλμανικές αναφορές, παρουσιάστηκε σαν υποχρέωση του κάθε πιστού να θέσει τη ζωή του σε κίνδυνο σύμφωνα με το θέλημα του Θεού, διαφορετικά ο παράδεισος θα έμενε κλειστός γι αυτόν. Η σωτηριολογική διάσταση του θανάτου κατά τη διεξαγωγή του ιερού πολέμου κι η ενίσχυση της έννοιας του μάρτυρα αυτοκτονίας που αρχικά απαγορευόταν και στους δύο ισλαμικούς κλάδους (Shii και Sunni) καταδεικνύει τον εγγενώς συγκρουσιακό χαρακτήρα αυτής της ερμηνείας. Ο Χομεϊνί επεδίωξε ν' αναζωπυρώσει την έννοια του μάρτυρα, επιδρώντας σε ορισμένες ιρανικές στρατιωτικές ομάδες και στις σιϊτικές μαχητικές ομάδες του Λιβάνου (Karim,2001:99-100,104,Φούγιας,2006:151,Χαλαζιάς,2008:128,Wiktorowicz,2001:23-

24,Bilgin,2012:1104,Rich,1999:442,Buruma&Margelit,2007:124,Brown,2002:155,Said,1996:56,Esposito,2005:254-255,257).

Κι ενώ, στο μεσαιωνικό παρελθόν κάποιοι μουσουλμάνοι ηγέτες αναγνώρισαν τους πολέμους τους ως ιερούς, προκειμένου να νομιμοποιήσουν με θρησκευτικό μανδύα τις εκστρατείες τους που απέφεραν κοσμικό κέρδος, κατά την αποικιοκρατία, ο ιερός πόλεμος υιοθετήθηκε, ως ιδεολογικό μέσο αντιπαράθεσης και παρακίνησης των λαών γι' αντίσταση, αλλά και ως μέσο νομιμοποίησης της στρατιωτικής δράσης σε Ασία και Αφρική. Κατ' αυτόν τον τρόπο, η έννοια του ιερού πολέμου θεωρήθηκε ως μέσο σωτηρίας εναντίον της παρακμής των μουσουλμανικών κοινωνιών για την οποία καθίσταντο κυρίως υπεύθυνοι οι άπιστοι δυτικοί αποικιοκράτες και οποιοδήποτε φορείς των δυτικών αξιών. Προς αυτή την κατεύθυνση συνέβαλαν πολλοί ισλαμιστές ιδεολόγοι (Mawdudi, Qutb, αφού άσκησαν σφοδρή κριτική στις εκσυγχρονιστικές ερμηνείες και βοήθησαν στο σχηματισμό μαχητικών ισλαμιστικών ομάδων (Μουσουλμανική Αδελφότητα στην Αίγυπτο). Πιο συγκεκριμένα, η πρόταση του Κουτμπ για τη βίαιη αντικατάσταση των μη αμιγώς μουσουλμανικών κυβερνήσεων αποτέλεσε καινοφανή ιδέα για το ισλάμ, όπου δεν προβλέπεται η κήρυξη του ιερού πολέμου ενάντια σε ντόπιους μουσουλμάνους κυβερνήτες. Πηγή στήριξης της επιλεκτικής χρήσης πηγών από το Κοράνι, από την Παράδοση (Χαντίθ) και από τις νομικές πραγματείες υπήρξαν οι απόψεις του Ιμπν Ταϊμίγια (πουριτανού φιλοσόφου του 13^{ου} – 14^{ου} αιώνα) που είχε επιτεθεί στην ορθολογιστική μεθοδολογία πολλών συγχρόνων του φιλοσόφων και θεολόγων (ulama) και απηχούσε τη μιλιταριστική μεσαιωνική παράδοση της σχολής του Hanbal που εμπνεόταν από τον εξτρεμισμό των Καριϊτών του 7^{ου} μ.Χ. αιώνα. Έτσι, το 1970 παγιώνεται η πολιτική ομοφωνία ανάμεσα στα ισλαμικά κινήματα, μέσω μιας γνωστικής μετατόπισης από τη σημασιολογική κι επιχειρηματολογική αντιμετώπιση των κειμένων σ' ένα κλειστό δογματικό σύστημα, υποκείμενο πλήρως σ' έναν πολιτικο-ιδεολογικό στόχο: οι μουσουλμάνοι όφειλαν να διεξάγουν θρησκευτικό πόλεμο για την εγκαθίδρυση της εγκόσμιας ουτοπίας του ισλαμικού κράτους. Η πολιτική κι οικονομική του φύση δεν διευκρινίζονται, ενώ τη νομική και κοινωνική τάξη εγγυάται ο Θεός, αποκτώντας έτσι έναν αρχέγονο κι ουτοπικό χαρακτήρα. Οι ισλαμικές πολιτικές αναφορές απεχθάνονται να συγκεκριμενοποιήσουν το πολιτικό σύστημα που θα δημιουργήσει και θα επιτηρήσει το ισλαμικό κράτος: η κοινωνική ευταξία θα επέλθει «ζωτικά» από το δόγμα. Η δογματική ερμηνεία του ιερού πολέμου προτρέπει τους μαχητές εναντίον των απίστων και των αποστατών που θεωρούνται πρόσωπα που ζουν στην «Περιοχή του Πολέμου» και γίνονται

νόμιμοι στόχοι ενός άνευ όρων πολέμου, δημιουργώντας μια «ιδεολογία του μίσους» και τον αναγκαίο σύνδεσμο ανάμεσα στον τζιχάντ και την τρομοκρατία (Karim,2001:106-107,110-113,115,117-120,180,Βατικιώτης,1991:71,Brown2002:156-157,Dekmejian,2007:52-53,Esposito,2005:258,DeLong-Bas,2007:249).

Κατά τη δεκαετία του '80, βασικοί παράγοντες της τρομοκρατίας ήταν η κρατική υποστήριξη (δίκτυα μυστικών υπηρεσιών, διπλωματικές αποστολές, εκπαίδευση υλικοτεχνικές παροχές) και οι επαγγελματίες τρομοκράτες, οι οποίοι στόχευαν επιλεκτικά τα θύματά τους, αποφεύγοντας τις παράπλευρες απώλειες. Ειδικότερα, οι ΗΠΑ την ίδια εποχή διευκόλυναν την προσέλευση των μουτζαχεντίν απ' όλο τον κόσμο, εναντίον της σοβιετικής παρουσίας στο Αφγανιστάν. Η αφγανική εμπειρία ριζοσπαστικοποίησε τους άραβες-σαλάφι ιερούς μαχητές (mujahidin), οι οποίοι διαφορίζονταν από τους ρεφορμιστές σαλάφι . επειδή οι τελευταίοι καταδίκασαν την άμεση προσφυγή στη βία, μέσω του ιερού πολέμου, μεταθέτοντάς τον σ' ένα δεύτερο επίπεδο, χωρίς ωστόσο να τον απορρίπτουν. Όμως, η τελευταία δεκαετία του 20^{ου} αιώνα ανέδειξε μια νέα μορφή τρομοκρατίας, εκείνη του ριζοσπαστικού πολιτικού ισλάμ με αποτέλεσμα την ανάδυση διαφορετικών προσεγγίσεων της ειρήνης και του πολέμου. Στην περίπτωση της Αλ Κάιντα παρατηρείται η σταδιακή απομάκρυνση από τη βετσαλιανή συμμετρική πολεμική αναμέτρηση, η οποία τώρα αποεδαφικοποιείται, αφηρώντας το διεθνές δίκαιο και τα πολεμικά διακρατικά έθιμα των συγκρούσεων. Το νέο είδος ασύμμετρου πολέμου χαρακτηρίζεται από ρευστότητα μέσα στο χρόνο και χαοτική οργάνωση, χωρίς γραμμική ιεραρχία. Η ποιότητα της σύγκρουσης μεταλλάσσεται, προκειμένου ν' ανταπεξέλθει στην ποσοτική υπεροπλία του αντιπάλου. Αν δεχθούμε το ορισμό του Tilly (2005) για την τρομοκρατία «ως ασύμμετρη ανάπτυξη απειλών και βίας εναντίον του εχθρού», η οποία στη σύγχρονη μορφή της η διάκριση μεταξύ πολίτη – αμάχου και στρατιωτικού είναι απλώς ανύπαρκτη, ή κι εκείνη του κώδικα των Ηνωμένων Πολιτειών στο άρθρο 22 «ως προμελετημένη, πολιτικά υποκινούμενη βία εναντίον αμάχων από υποεθνικές ή παράνομες ομάδες με συνήθη πρόθεση την επιρροή του κοινού» (Office of the Coordinator for Counterterrorism,1997, p. vi), τότε οι δυτικές κοινωνίες αδυνατούν να εκλογικεύσουν τις επιθέσεις αυτοκτονίας και να υιοθετήσουν μια αποτελεσματική στρατηγική αντιμετώπισης του φαινομένου (Barbitσιώτης και Ρούσσο,2008: 100-105,107,Wiktorowicz,2001:22-23,29,31,Rowley,2006:2,Chomsky & Achcar,2007:36,42,Γκρέι,2004:123-125,128).

Στην αυγή του 21^{ου} αιώνα τα κινήματα τύπου Αλ Κάιντα εξουσιάζουν μια αχανή έκταση στο βόρειο και δυτικό Ιράκ και στην ανατολική και βόρεια Συρία, συγκροτώντας το 2014 μια νέου τύπου κρατική υπερεθνική οντότητα, το χαλιφάτο, γεγονός που άλλαξε τη γεωπολιτική κατάσταση στη Μ. Ανατολή. Το ισλαμικό κράτος είναι ένα τζιχαντιστικό κίνημα με πολύ μεγαλύτερη αίγλη κι ελκυστικότητα στους νέους σουνίτες και διακρίνεται επίσης για την καλύτερη οργάνωσή του σε σχέση με την Αλ-Κάιντα του Laden. Επιπλέον, έχει δείξει ότι θα πολεμήσει οποιονδήποτε δεν συμμορφώνεται στη μισαλλόδοξη και βίαιη εκδοχή του για το ισλάμ. Στο σημείο που διαφέρει από την Αλ- Κάιντα είναι ότι πρόκειται για μια καλά διοικούμενη, στρατιωτική οργάνωση που επιλέγει με προσοχή τους στόχους της και τη βέλτιστη χρονική στιγμή για να τους πλήξει. Οι μαχητές του ισλαμικού κράτους συνδύασαν τον θρησκευτικό φανατισμό με την στρατιωτική εμπειρία και κατέστησαν η πιο ισχυρή κι αποτελεσματική τζιχαντιστική ομάδα παγκοσμίως. Το ισλαμικό κράτος χρησιμοποιεί επιδέξια το φόβο, προβάλλοντας βίντεο με αποτρόπαιες εκτελέσεις σιιτών στρατιωτών, αμάχων, αλλά και προβαίνοντας σε βανδαλισμούς πολιτιστικών μνημείων αιώνων, διότι θεωρούνται ειδωλολατρικά σύμβολα (π.χ. το Μουσουλείο Γιούνις – Ιωνάς στη Μοσούλη). Η ιδεολογία του ισλαμικού κράτους αντλεί πολλά στοιχεία από τον ουαχαμπισμό, της φονταμενταλιστικής εκδοχής του ισλάμ του 18^{ου} αιώνα. Η απουσία θρησκευτικής ανεκτικότητας (οι σιίτες, οι σούφι μουσουλμάνοι, οι χριστιανοί κι οι εβραίοι θεωρούνται αποστάτες), ο πολιτικός αυταρχισμός (η επιβολή της σαρία σε όλες τις εκφάνσεις της ζωής, ο υποβιβασμός των γυναικών σε πολίτες δεύτερης κατηγορίας) και η εύκολη καταφυγή στη βία, σε αντίθεση με τις επιταγές του ισλαμικού νόμου περί αναλογικής της ανταπόδοσης κι εξαιρουμένων των αμάχων, φέρουν πολλές ομοιότητες με την ευρωπαϊκής προέλευσης φασιστική ιδεολογία της δεκαετίας του 1930. Η ανάδυση του ισλαμικού κράτους κι η αναδιαμόρφωση του κόσμου με τη βία σήμανε την αποτυχία του «πολέμου ενάντια στην τρομοκρατία» την επαύριο της 11^{ης} Σεπτεμβρίου, ενώ ταυτόχρονα ενείχε κι ένα ανορθολογικό στοιχείο, όσον αφορά στη συνεργασία των ΗΠΑ και των δυτικών συμμάχων με τις θεοκρατικές κυβερνήσεις της Σ. Αραβίας και του Κόλπου, προκειμένου να προωθήσουν τη δημοκρατία και να εδραιώσουν τα ανθρώπινα δικαιώματα στη Συρία, το Ιράκ και τη Λιβύη. Το ισλαμικό κράτος εν πολλοίς είναι το αποτέλεσμα του πολέμου στο Ιράκ το 2003 και στη Συρία το 2011. Οι δυτικές δυνάμεις κι οι περιφερειακοί τους σύμμαχοι υποκίνησαν τη σουνιτική εξέγερση και συντήρησαν τον πόλεμο στη Συρία, παρ' όλο που δεν ήταν τόσο προφανής η πτώση του Άσαντ. Η «αραβική άνοιξη» στη Συρία, το 2011, κυρίως

με την οικονομική υποστήριξη της Σ. Αραβίας προς τους τζιχαντιστές και στη στρατιωτικοποιημένη πτέρυγα των επαναστατικών κινημάτων, ενέτεινε την πόλωση μεταξύ των κύριων θρησκευτικών ισλαμικών ομάδων (σουνίτες – σίιτες), οδηγώντας τη σε βίαιη σύγκρουση δομημένη με θρησκευτικούς όρους. Η επέκτασή της στο Ιράκ κι η κατάληψη της Μοσούλης από τις δυνάμεις του ισλαμικού κράτους είχε ως αποτέλεσμα αυτό να ελέγχει το μεγαλύτερο μέρος της συριακής παραγωγής πετρελαίου κι αερίου, γεγονός που αφύπνισε το διεθνές ενδιαφέρον για την επικίνδυνη εξέλιξη αυτού του μορφώματος. Στην περίπτωση αυτή, η ρήση του Βέμπερ για τα μη αναμενόμενα αποτελέσματα, το «παράδοξο», ακόμα και μιας ορθολογικά σχεδιασμένης δράσης, όπως π.χ. η αυτονόμηση κι εξέλιξη του καπιταλισμού- υπό την έννοια ότι η αρχική επιδίωξη του λελογισμένου κέρδους στην πορεία κατέστη παράλογη και η επιδίωξή του έγινε αυτοσκοπός-, ώστε να επηρεάζει οποιαδήποτε σφαίρα της κοινωνικής δραστηριότητας, βρήκε το αναλογικό της αντίστοιχο.

Οι τέσσερις πόλεμοι στο Αφγανιστάν, στο Ιράκ, στη Λιβύη και στη Συρία περιελάμβαναν ανοιχτές ή υπόγειες ξένες επεμβάσεις σε βαθιά διχασμένες χώρες με συχνή κατάληξη τους εμφύλιους πολέμους. Ο εκφυλισμός της συριακής επανάστασης ριζώνει στις βαθιές πολιτικές, θρησκευτικές και οικονομικές διαιρέσεις της χώρας, πριν το 2011, και φυσικά στον τρόπο χειρισμού της από τις ξένες δυνάμεις. Οι αραβικές εξεγέρσεις, το 2011, στην Τυνησία, την Αίγυπτο, τη Λιβύη, την Υεμένη και το Μπαχρέιν, επεκτάθηκαν ραγδαία, λόγω της ακραίας καταστολής των κρατικών δυνάμεων ασφαλείας κι ενίσχυσαν το θρησκευτικό φανατισμό. Στη Συρία, η εμπλοκή της Σ. Αραβίας, του Κατάρ και της Τουρκίας μετατόπισε το ενδιαφέρον για μια κοσμικού τύπου δημοκρατική αλλαγή, ως ιδεολογικό στόχο της εξέγερσης, προς μια σουνιτική προσπάθεια κατάληψης της εξουσίας από σαλαφικές τζιχαντιστικές στρατιωτικές ομάδες. Συμπερασματικά, η απάντηση των ΗΠΑ μετά την τρομοκρατική επίθεση της 11^{ης} Σεπτεμβρίου δεν συμπεριέλαβε τα κράτη που έχουν κεντρικό ρόλο στην προώθηση του ισλαμικού εξτρεμισμού (Σ. Αραβία, Πακιστάν), ώστε ν' απομονωθούν οι τζιχαντιστικές ομάδες. Έτι περισσότερο, οι αντιπολίτευση των εξεγερμένων χωρών δεν αντιλήφθηκε τη φύση της επαναστατικής αλλαγής, θεωρώντας την απλά ως την ανατροπή των αυταρχικών καθεστώτων της ευρύτερης περιοχής, χωρίς να εστιάσει σε κοινωνικο- οικονομικά ζητήματα, αλλά εξαντλήθηκε κυρίως σε ζητήματα προσωπικών ελευθεριών. Η διάχυτη εντύπωση ήταν ότι οι αραβικές εξεγέρσεις του 2011 είχαν φιλοδυτικό χαρακτήρα, όμοιο μ' εκείνον των αντικομμουνιστικών εξεγέρσεων στην Ανατολική Ευρώπη, μετά το 1989. Η πίστη, ότι η δημοκρατία χωρίς βάσεις στις κοινωνίες αυτές θ' αποτελούσε τη

λύση για τα προβλήματά τους, σύντομα διαμεύστηκε, αφού πίσω από τις δυτικές παρεμβάσεις κρύβονταν ίδια συμφέροντα που ομοιάζαν με τις ιμπεριαλιστικές κατακτήσεις του 19^{ου} αιώνα. Η έλλειψη μιας συνεκτικής ιδεολογίας (π.χ. της εθνικιστικής) που θα βοηθούσε στην επιβίωση των μετεπαναστατικών κρατών κι η ανάληψη της εξουσίας από θρησκευτικές ομάδες είχαν ως αποτέλεσμα την εμφάνιση των εθνοτικών, θρησκευτικών και φυλετικών διαιρέσεων, οι οποίες συνθέτουν το μείγμα για την εκδήλωση εμφυλίων συρράξεων. Στη Συρία, η αντίσταση εναντίον του κράτους επανέλαβε τις πολιτικές και τις διαιρετικές τακτικές των ξένων υποστηρικτών της, ενώ αυτή γρήγορα στρατιωτικοποιήθηκε, έτσι ώστε τα αντιπολιτευτικά κινήματα ν' αδυνατούν να συγκροτήσουν μια έμπειρη εθνική ηγεσία κι ένα πολιτικό πρόγραμμα, ικανό ν' ανταγωνιστεί τον θρησκευτικό φανατισμό των σουνιτών μαχητών του ισλαμικού κράτους (Cockburn,2014:9,11,15,23-24,28,30-32,52,56,64-65,69,96,111,132-133,141,170-175,183,Buruma&Margelit,2007:76,Esposito,2005:263,Κονιόρδος,2002:24).

Η διασπορά και το μέγεθος του νομαδικού τζιχάντ υπερβαίνει τις πρακτικές των συμβατικών τρομοκρατικών οργανώσεων του παρελθόντος. Τα μέλη του δεν στρατολογούνται από συγκεκριμένο γεωγραφικό χώρο, εθνικό ή εθνοτικό σύνολο. Αντίθετα με το γεωγραφικό συγκεντρωτισμό, την πολιτική και πολιτισμική ομοιογένεια ορισμένων ριζοσπαστικών ισλαμικών ομάδων (Fatah, Hamas, Hezbollah), η Al- Qaeda είναι γεωγραφικά διασκορπισμένη και πολιτικά και πολιτισμικά ανομοιογενής. Ανάμεσά τους συνυπάρχουν μέλη της σαουδαραβικής ελίτ, μορφωμένοι μουσουλμάνοι της διασποράς σε Ευρώπη και Αμερική, αλλά και πολιτισμικά περιθωριοποιημένα άτομα, βετεράνοι πολεμιστές του Αφγανιστάν, της Αλγερίας ή του Ιράκ. Τα χαρακτηριστικά αυτά καθιστούν την Αλ Κάιντα περισσότερο ένα υποπροϊόν της παγκοσμιοποίησης, παρά δύναται να την εγγράψουν ως την επιστροφή σ' ένα μεσαιωνικό παρελθόν. Οι οργανώσεις του νομαδικού τζιχάντ έχουν δομήσει ένα μακροπρόθεσμο οικονομικό σχέδιο για αυτόνομη χρηματοδότηση που βασίζεται στα φιλανθρωπικά ισλαμικά ιδρύματα και στο άτυπο σύστημα μεταφοράς κεφαλαίων (hawala), δηλαδή μεταφορά εμβασμάτων με τρόπο που παρακάμπτει τη διαμεσολάβηση χρηματοπιστωτικών ή άλλων επίσημων δικτύων, χωρίς ν' αφήνεται κανένα ίχνος. Παρ' όλο, όμως το φαινομενικά ανορθολογικό κι αποκαλυπτικό λόγο του νομαδικού τζιχάντ, αυτός έχει θέσει συγκεκριμένους πολιτικούς και στρατηγικούς στόχους, όπως η αποχώρηση των αμερικανικών δυνάμεων από τη Σ. Αραβία και του Ισραήλ από την ιερή πόλη της Ιερουσαλήμ. Σύμφωνα με τη στρατηγική θεωρία, η αντιδυτική τρομοκρατία έχει αποτέλεσμα

υψηλής στρατηγικής αξίας για τους πρωτεργάτες της ισλαμικής επιθετικότητας, διότι τα κίνητρά τους δεν εξαντλούνται στη διαπολιτισμική διαμάχη με τη δύση, αλλά επιπρόσθετα η πλήξη δυτικών στόχων αυξάνει την πολιτική επιρροή τους στις μουσουλμανικές κοινωνίες, ειδικά όταν οι δυτικοί παρεμβαίνουν σε ισλαμικές χώρες, προκειμένου να καταπολεμήσουν τις ισλαμικές τρομοκρατικές ομάδες. Συνεπώς, κρίνονται απαραίτητες, εκτός από την αθροιστική αποτροπή εναντίον της υποδομής και των επικεφαλής των τρομοκρατικών δικτύων, οι διαπραγματεύσεις με τα κράτη της Μ. Ανατολής και με άλλα μουσουλμανικά κράτη για σημαντικά περιφερειακά ακανθώδη ζητήματα, πχ. το παλαιστινιακό, η ιδεολογική ειρηνική εκστρατεία στις κοινωνίες των κρατών αυτών, αλλά και ο συνεχής διάλογος με τις μουσουλμανικές κοινότητες της δύσης με στόχο την κοινωνική τους ενσωμάτωση, επιδεικνύοντας ταυτόχρονα τον απαιτούμενο σεβασμό στα ιδιαίτερα θρησκευτικά και κοινωνικά τους χαρακτηριστικά (Βαρβιτσιώτης και Ρούσσοι,2008: 108-109,,113-114,Γκρέι,2004:135,Rowley2006:2-3,Chomsky & Achcar,2007:46,Neumayer & Plumper,2009:711,720,Cesari,2004:102-103).

Η επέκταση του ισλαμικού φονταμενταλισμού ανταποκρίνεται ακριβώς στο φαινόμενο της σύγχρονης παγκοσμιοποίησης, της συνακόλουθης αποδόμησης των παραδοσιακών κοινωνιών και της επανίδρυσης φαντασιακών εξατομικευμένων κοινοτήτων. Ο κόσμος της μουσουλμανικής μετανάστευσης σε χώρες μη μουσουλμανικές, κυρίως στην Ευρώπη, αποσυνδέεται από τις θρησκευτικές του ρίζες, γεγονός που προκαλεί την κρίση ταυτότητας των μουσουλμάνων μεταναστών και συμβάλλει στον αφανισμό της κοινοτικής αλληλεγγύης και της παραδοσιακής ταυτότητας, αποτελώντας ταυτόχρονα οικονομική, ηθική και πολιτική απειλή για τις χώρες αυτές. Το εντεινόμενο ρεύμα της αθρόας μετανάστευσης ενδέχεται ν' αλλάξει το πολιτικό και κοινωνικό πρόσωπο της Ευρώπης, ιδιαιτέρως της Γαλλίας που δοκιμάζεται περισσότερο από το φυλετικό πρόβλημα και από τα πλήγματα του ισλαμικού εξτρεμισμού (Charlie Ebdou, 2015). Ταυτόχρονα όμως, ο ισλαμικός φονταμενταλισμός δανείζεται από τις δυτικές κοινωνίες, ότι έχει παραχθεί ως παγκόσμιο (τεχνικές, συμπεριφορές και αντικείμενα) που φαινομενικά δεν φέρουν καμιά πολιτισμική ή ιστορική συνδήλωση. Ως φορέας της αναδιαμόρφωσης του ισλάμ, λόγω της αποκόλλησης των μεταναστών από την αρχική κουλτούρα, αναφέρεται η φαντασιακή κι αφηρημένη σύμμο, πέρα από κάθε εθνοτική, πνευματική, γλωσσική διαφοροποίηση. Η «γη του ισλάμ» είναι αδύνατο να οριστεί μέσα σε μια επικράτεια, όπου το κράτος και η κοινωνία δομούνται σύμφωνα με τις εντολές του. Το Κοράνι και η Sunna δεν καθορίζουν κάποιο συγκεκριμένο

κρατικό μόρφωμα, ούτε επεξεργάζονται κάποια συνταγματική θεωρία. Ο «νέος κοινοτισμός» στηρίζεται στην εξατομίκευση, όπου το άτομο αυτοπροσδιορίζεται σύμφωνα με ισλαμικά κριτήρια. Πρόκειται για μια διεργασία επανίδρυσης σε ατομικό επίπεδο της σχέσης με τη θρησκεία με συμφραζόμενο την απώλεια του κοινωνικού προφανούς. Η απώλεια αυτή προκύπτει, κυρίως, από το γεγονός, ότι με το πέρασμα στη Δύση δεν υπάρχει πια ένας ορίζοντας κοινωνικού νοήματος για τους μουσουλμάνους μετανάστες. Η επιστροφή του θρησκευτικού δεν άπτεται τόσο με την ανανέωση της πρακτικής, όσο με τη χρήση θρησκευτικών γνωρισμάτων, προκειμένου να προσδιοριστούν οι κοινοτικές ομάδες, όταν παραμερίζονται άλλα γνωρίσματα της ταυτότητας (γεωγραφικά, γλωσσολογικά, κά.). Οι νέες μορφές κοινοτικοποίησης διέπονται από την «ατομιστική» προβληματική, γιατί η επιστροφή στην αυστηρή τήρηση του κανόνα επαφίεται στη σφαίρα της προσωπικής επιλογής, ελλείψει ενός καταναγκαστικού κοινωνικού περιβάλλοντος τύπου Σ. Αραβίας ή των Ταλιμπάν. Η δυτική φιλελεύθερη παράδοση αντιλαμβάνονταν το κοινοτικό ιδεώδες, συχνά ως παράγωγο της ελευθερίας και της ισότητας, στο βαθμό που τα μέλη της κοινότητας αντιμετώπιζονταν ως ελεύθερα και ισότιμα. Στη βάση αυτών των αρχών, η παρουσία και η επέκταση της θρησκευτικής ανεκτικότητας υπήρξε μια από τις ιστορικές ρίζες του φιλελευθερισμού. Στη Δύση η θρησκευτική ανεκτικότητα έλαβε μια συγκεκριμένη μορφή: αυτήν της ατομικής ελευθερίας συνείδησης κι αναδύθηκε μέσα από τους ατέρμονους θρησκευτικούς πολέμους με την αναγνώριση, ότι καμιά σταθερή συνταγματική τάξη δεν μπορεί να στηρίζεται σε μια κοινή θρησκευτική πίστη. Η θρησκευτική φαντασιακή κοινότητα δομείται μέσα σε δυτικές κοινωνίες, των οποίων οι κανόνες απαξιώνονται («εξισλαμισμένος χώρος»). Άλλοτε πάλι, η κοινότητα (ummah) νοείται σαν μια εικονική εμπειρία μέσω της χρήσης σύγχρονων μέσων επικοινωνίας και του διαδικτύου κι άλλοτε ως απόλυτα φαντασιακή που συντίθεται από μη αμιγώς μουσουλμανικά εδάφη και θα πρέπει να προστατευθεί μέσω του ιερού πολέμου με την απελευθέρωσή τους. (Βαρβιτσιώτης και Ρούσσο,2008:160,Roy,2006:93,109,119,121,125,214,222-223,226,231,240-241,Baudrillard,2005:51,68,Amiriaux,2006:101,Χαλαζίας,2008:25,149-150,204,Esposito,2005:218,Hurd,2007:359,Sezgin,2000:73,Cesari,2004:7,92,111,119,179,Βατικιώτης,1991:7,Kymlicka,2006:318,344).

Η αποεδαφικοποίηση συνοδεύεται πάντα από την παράκαμψη του κράτους, αλλά οι στρατηγικές ποικίλουν. Ενώ οι περισσότεροι ουαχαβιστές υπογραμμίζουν τη σημασία του κηρύγματος, αφήνοντας ανοιχτούς τους τρόπους πολιτικής αναδιαμόρφωσης της ούμμα, οι

τζιχαντιστές καλούνται να εγγράψουν τη στρατιωτική τους δράση σε μια εδαφική επικράτεια. Η φανταστική τους κοινότητα τροφοδοτείται από ιστορικά παραδείγματα (οθωμανική αυτοκρατορία), πολιτιστικούς μύθους (χαλιφάτο) ή με διχαστικές κατηγοριοποιήσεις του παραδοσιακού ισλάμ (dar-ul-harb/ dar-ul-islam, ο οίκος του Πολέμου/ οίκος του ισλάμ). Ο διεθνής τζιχάντ δεν αρθρώνεται σε εθνικές συγκρούσεις, ούτε σε πολιτικές που θα προέκυπταν από διπλωματικούς χειρισμούς, αλλά εκφράζεται με την τρομοκρατία, χωρίς ωστόσο να παρέχει πολιτικές διεξόδους στους μουσουλμανικούς πληθυσμούς. Οι προσήλυτοι του νομαδικού τζιχάντ, κυρίως νέοι που επανεξιλαμίστηκαν κατά τον ξεριζωμό τους στη Δύση μέσα από μια τριπλή ρήξη με την πατρίδα, την οικογένεια και με τη χώρα υποδοχής, είναι προϊόντα ταυτοτικής ανακατασκευής με διεθνικιστικά χαρακτηριστικά. Το εξτρεμιστικό ισλάμ, εγγενώς συγκρουσιακό, ιδιαίτερα με τις αξίες δυτικο-ευρωπαϊκής προέλευσης, έρχεται σε αντίθεση με τους θεμελιώδεις κανόνες που διέπουν τη διεθνή κοινωνία, αγνοώντας τη βασική μονάδα του συστήματος με νομιμοποιημένη ισχύ, το κράτος, το οποίο δύναται ν' αλληλεπιδρά με άλλα κυρίαρχα κράτη – στην ιδεατή μορφή λειτουργίας των κρατών, μιας κι όλα τα κράτη δεν διαθέτουν τον ίδιο βαθμό ισχύος -, δομώντας τη δική του αλληλεξάρτηση μέσα στο διεθνές γίγνεσθαι. Αντίθετα, το φανταστικό «κράτος» των εξτρεμιστικού ισλάμ δρα στη βάση μιας διαφορετικής μορφής άκαμπτης διαίρεσης στην επικράτεια του ισλάμ και σ' εκείνη των απίστων (Roy,2006:274,282, Βαρβιτσιώτης και Ρούσσο,2008:156,Huntington,n.d.:8).

3.4. Ερμηνευτικές ακαδημαϊκές προσεγγίσεις του ισλαμικού φονταμενταλιστικού φαινομένου

Ο πόλεμος του Κόλπου το 2003 φάνηκε ως μια αποφασιστική αναμέτρηση ανάμεσα στο δυτικό πολιτισμό, βασιζόμενου στην τεχνολογική και ηθική του ανωτερότητα και στην ισλαμική βαρβαρότητα που εκπροσωπούσε ο Σαντάμ Χουσεΐν. Κατά τη διάρκεια του πολέμου μεταξύ του Ιράν και του Ιράκ (1980-89), η Ουάσιγκτον στήριξε την κυβέρνηση του Σαντάμ, αν και ο τελευταίος συνέχιζε να ενθαρρύνει τρομοκρατικές ομάδες και να χρησιμοποιεί χημικά όπλα ενάντια στους κούρδους πολίτες του Ιράκ. Επιπλέον, το 1982, το Υπουργείο Εξωτερικών των ΗΠΑ διέγραψε το Ιράκ από τη λίστα των τρομοκρατικών κρατών, ενώ σοβούσε ο πόλεμος με το Ιράν. Τότε, τα διεθνή μέσα ενημέρωσης από τη μια ασκούσαν κριτική στη Βαγδάτη κι από την άλλη συνέχιζαν να παρουσιάζουν τον Σαντάμ, ως

προστάτη των κρατών του Κόλπου από το επαναστατημένο Ιράν. Μετά το τέλος του πολέμου Ιράν- Ιράκ, όταν το Ιράκ απείλησε με την εισβολή του στο Κουβέιτ να εμφανιστεί, ως εδαφική δύναμη ανεξάρτητη από τον αμερικανικό έλεγχο, οι ΗΠΑ μέσω των προπαγανδιστών της ενημέρωσης του επιτέθηκαν με απροκάλυπτη μανία. Τα διεθνή ΜΜΕ φάνηκαν ξαφνικά ν' ανακαλύπτουν τη βιαιότητα του ιρακινού καθεστώτος. Ένας από τους πιο αποτελεσματικούς τρόπους δυσφήμισης του Σαντάμ ήταν η ένταξη των ενεργειών του μέσα στα κυρίαρχα πλαίσια της «τρομοκρατίας» και του «ισλάμ». Το κενό απειλής, μετά από μισό αιώνα αντιπαραθέσεων με το σοβιετικό μπλοκ, προκάλεσε την αναζήτηση νέων εχθρών. Η υποχώρηση της μαρξιστικής ιδεολογίας ανέδειξε το ισλάμ ως το μοναδικό ιδεολογικό αντίπαλο δέος απέναντι στον απόλυτο θρίαμβο του δυτικού καπιταλισμού. Οι ΗΠΑ, ούσα ηγεμονική δύναμη του διπολικού παγκόσμιου συστήματος κατά τη διάρκεια του Ψυχρού Πολέμου, από το 2001 αποτέλεσαν μια ισχυρή δύναμη σ' έναν αναδυόμενο πολυπολικό κόσμο, στον οποίο όμως η επιρροή τους, οικονομική, πολιτική κι ιδεολογική, ακολούθησε μάλλον μια εύθραυστη πορεία. Η ανάληψη της προεδρίας των ΗΠΑ από τον George Bush ανέδειξε μια νεοσυντηρητική ομάδα στοχαστών στην εξουσία με πρωταρχικό τους μέλημα την επιβολή της τάξης και του σεβασμού στους αντιφρονούντες και στους αντιπάλους τους, τόσο στο εσωτερικό, όσο και στην παγκόσμια σκηνή. Η καταφανής επιρροή της χριστιανικής νέας Δεξιάς, ήδη από την εποχή του Ρέηγκαν, με κηρύγματα περί Αποκάλυψης, Αρμαγεδώνα και Δευτέρας Παρουσίας παρείχε τον θρησκευτικό νομιμοποιητικό μανδύα για την αποδοχή της φρίκης των πολέμων και για την αποτυχία να τεθούν οποιοιδήποτε περιορισμοί στη βίαιη καταστολή των παλαιστινίων από τις ισραηλινές δυνάμεις. Οι αφηγήσεις των παγκόσμιων μέσων ενημέρωσης παρουσίαζαν τον πόλεμο του Κόλπου το 1991 και το 2003 σαν μια μάχη ανάμεσα στον χριστιανό πρωταγωνιστή, εμφορούμενο από εγκράτεια, ορθολογισμό και τεχνολογική ανωτερότητα και στον ισλαμιστή ανταγωνιστή του, ο οποίος ενσάρκωνε το φανατισμό, τη μεσαιωνική βαρβαρότητα και την άλογη βία. Οι χριστιανοί φονταμενταλιστές θεωρούν την καταστολή αυτή ως θεϊκό σημάδι, ερμηνεύοντας τη σύγκρουση με τον αραβικό κόσμο σαν μια χριστιανική σταυροφορία εναντίον του ισλαμικού τζιχάντ και μετατρέποντας σε γεωπολιτικό γεγονός την αμφισβητούμενη από πολλούς μελετητές θέση του Χάντινγκτον περί της επικείμενης σύγκρουσης των πολιτισμών, όπως αναλύεται στις επόμενες παραγράφους του παρόντος κεφαλαίου.. Η κλασική μανιχαϊστική αντίληψη της αένανης πάλης μεταξύ του «καλού και του κακού», ιδιαίτερα την επαύριο της 11^{ης} Σεπτεμβρίου 2001, αναπαρήγαγε μια άλλη ψυχροπολεμική λογική, όπου η τρομοκρατία, σαν «ιδεολογία» και «ο

πόλεμος εναντίον του τρόμου» που στην πραγματικότητα ήταν μια εκτεταμένη αστυνομική επιχείρηση, όρισαν το πεδίο της αντιπαράθεσης. Η πολιτική ηγεσία των ΗΠΑ έκανε συμβολική χρήση ακαδημαϊκών ιδεών, όπως αυτών του Χάντιγκτον περί της «σύγκρουσης των πολιτισμών», συνεισφέροντας έμμεσα στην παρουσίαση του σύμπαντος των διεθνών σχέσεων, ως «πολιτισμών». (Karim,2001:42-43,95-96,265267,320-321,Χάρβει,2006:45,185-186,188,Wallerstein,2011:143,157,Erickson&Norman,2011:428-429,Rich,1999:436,Dobson,2002:593,Roy,2006:305,Buruma&Margelit,2007:153,Said,1996:65,Πάτελος,2006:381).

Η προσέγγιση της συγκρουσιακής πολιτισμικής αντιπαράθεσης δηλώνει το ασυμβίβαστο των δυτικών αξιών (δημοκρατία, εκσυγχρονισμός) με τις μουσουλμανικές και προκρίνει την ανάσχεση του ισλάμ, ως τη μόνη απάντηση ενάντια στο φανατισμό των ισλαμιστών μαχητών, οι οποίοι συνήθως έχουν οικονομική άνεση και ανώτερη μόρφωση, αποδίδοντάς τους όχι ταξικά ή εχθρικά κίνητρα, αλλά πολιτισμικά (Pipes). Η αξίωση των ισλαμιστών για την εξουσία έγκειται στον αυτοπροσδιορισμό τους, ως εκφραστών της θείας βούλησης και της κλήσης της να εφαρμόσουν το ισλαμικό ιδεώδες. Η οικονομική ευημερία και η ξένη βοήθεια δεν αποτελούν λύση στο μαχητικό ισλάμ, διότι όπως υποστηρίζουν οι Huntington και Pipes, οι ισλαμιστές καθοδηγούνται από τον πόθο της εξουσίας και γι' αυτό δεν πρέπει ν' αντιμετωπίζονται ως θρησκευτικοί μαχητές που καταλήγουν να εμπλέκονται στην πολιτική ωθούμενοι από συνθήκες φτώχειας, αλλά ως πολιτικοί μαχητές που επιδιώκουν την κατάληψη της εξουσίας με πολιτικούς όρους. Συνεπώς, η συγκρουσιακή αντιπαράθεση με το ισλάμ είναι μονόδρομος. Η εκδυτικοποίηση των μουσουλμανικών κοινωνιών ενδέχεται ν' αποτελέσει ένα όπλο στην αντιπαράθεση με τη Δύση, μιας και πολλοί ισλαμιστές είναι εξοικειωμένοι με τις επιστήμες και την τεχνολογία. Συνεπώς, ο εκδημοκρατισμός και η οικονομία της ελεύθερης αγοράς πιθανόν να συμβαδίζουν με την ανάδυση του ισλαμικού φονταμενταλισμού. Η πετρελαϊκή κρίση της δεκαετίας του '70 με τον συνακόλουθο πλούτο για τις μουσουλμανικές χώρες, ισχυροποίησε το ισλάμ, ως εναλλακτικό παράδειγμα έναντι του δυτικού πολιτισμού, παρέχοντας την οικονομική βάση για την ανάπτυξη του κυρίου ρεύματος των ισλαμιστικών κινημάτων εκείνη την εποχή. Επομένως, η πετρελαϊκή αγορά και οι συνακόλουθες εξαγωγές θα καθορίσουν και τη διάρκεια ζωής του ισλαμικού ακτιβισμού στον αραβικό κόσμο.

Ο Χάντινγκτον (*The clash of civilizations*, 1993) στην προσπάθειά του να προβλέψει το μελλοντικό σενάριο της Νέας Τάξης πραγμάτων ισχυρίστηκε, ότι η παρακμή της Δύσης είναι αναπόφευκτη, λόγω της μη υπεράσπισης των πολιτισμικών της ιδιαιτεροτήτων και προέκρινε την ενότητα και τη συνεργασία εντός των ορίων του δυτικού πολιτισμού, δαιμονοποιώντας έτσι το ισλάμ κι ορίζοντάς το ως τον κυριότερο εχθρό στον ορίζοντα (δημογραφική έκρηξη, ισλαμική αναβίωση και απουσία ισχυρού κράτους – πυρήνα στην ισλαμική επικράτεια). Πρότεινε, δε, την πολυπολική ισορροπία στη βάση του σκληρού πολιτισμικού πυρήνα που θα συγκροτείται από τα πιο σημαντικά κράτη. Με άλλα λόγια, διαγνωσθείσης της ολίσθησης προς τη μεσαιωνική βαρβαρότητα και της συναφούς παρακμής της νεωτερικότητας, αντέτεινε ότι η οργάνωση του διεθνούς συστήματος θα έπρεπε να βασίζεται στις ελάχιστες κοινές αρχές μεταξύ των πολιτισμών. Η ανάγκη για τη δυτική εσωστρέφεια, προκειμένου να διατηρήσει ανέπαφη την ποιοτική μοναδικότητα των αξιών της αντιτίθεται στην πολιτισμική διάδραση κι επικοινωνία με την αιτιολογία, ότι μέσω αυτών δεν επιτυγχάνεται πάντα η πολιτισμική όσμωση, αλλά συχνά παράγεται αντίδραση κι αντιπαράθεση μέσω της ενίσχυσης των ήδη υπάρχοντων ταυτοτήτων. Επιπλέον θεώρησε ότι η αποδυνάμωση του έθνους – κράτους, λόγω της παγκοσμιοποίησης της οικονομίας, οδήγησε στην αναβίωση της θρησκείας σαν μια εναλλακτική πηγή ταυτότητας. Με άλλα λόγια, υποτίμησε τη δύναμη του εθνικισμού, ως αποτελεσματικού τρόπου ταυτοτικής δόμησης (μεταψυχροπολεμική κρίση ταυτότητας), μετατοπίζοντας τον πόλο της αφοσίωσης από το κράτος στον πολιτισμό (αλλαγή του συγκρουσιακού παραδείγματος) με συνέπεια τη μείωση των ενδοπολιτισμικών συγκρούσεων και τη μετάβαση στις παγκόσμιες διακριτές πολιτισμικές διαμάχες. Η μεγαλύτερη δε αντιπαλότητα, η οποία σοβεί εδώ και δεκατέσσερις αιώνες, εντοπίζεται μεταξύ του ισλάμ εν γένει και της Δύσης, κι όχι μεταξύ του ισλαμικού φονταμενταλισμού και της τελευταίας. Τελευταία, οι ευσεβείς πόθοι των δύο αυτών πολιτισμών παρουσιάζουν ομοιότητα, όσον αφορά στη διεκδίκηση της οικουμενικής τους διάχυσης και του ιεραποστολικού τους χαρακτήρα, αλλά διακρίνονται από βαθύ πολιτισμικό και θρησκευτικό χάσμα. Βάσει, λοιπόν, αυτών των υποθέσεων δικαιολογεί τη δυτική πολιτική, χωρίς να διακρίνει μεταξύ της πολιτικής αντίδρασης εκ μέρους του ισλάμ και της πολιτισμικής διαμάχης.

Η ουσιοκρατική σύλληψη της θρησκείας, ως μοναδικής έκφρασης των μελλοντικών πολιτισμών, την καθιστά ταυτόχρονα και τη γενεσιουργό αιτία των μελλοντικών συγκρούσεων. Η έννοια του πολιτισμού, όμως, αποκτά διαφορετικό χαρακτήρα σύμφωνα με τον προσδιορισμό της από τον Χάντινγκτον. Η πολιτισμική κοινότητα βασισμένη στην πίστη

από τη μια και στις αναφορές του Bush κι αυτών που χαράσσουν την εξωτερική πολιτική που την εξισώνουν με τις οικουμενικές φιλελεύθερες αξίες της ελευθερίας, της δημοκρατίας και του εκσυγχρονισμού, από την άλλη, αποτελεί μονοδιάστατη κι αποκλειστική αντίληψη για τον πολιτισμό. Αντίθετα, μια πιο μετριοπαθής άποψη ερμηνεύει τα ισλαμικά φονταμενταλιστικά κινήματα με κοινωνικούς και οικονομικούς όρους (ανέχεια, πολιτική διαφθορά, κοινωνικές εντάσεις). Κατά τον Εντουάρντ Σαϊντ στο βιβλίο του *Οριενταλισμός* (1978), ο ορισμός του μουσουλμάνου Άλλου είναι ένας δυτικός τρόπος ταυτοτικής αναδόμησης κι άσκησης εξουσίας πάνω στην Ανατολή. Επομένως, θα πρέπει ν' αποφεύγει κανείς την κατανόηση της Δύσης και της Ανατολής ως απόλυτων κατηγοριών, αλλά να τις αντιλαμβάνεται σαν αλληλοσυσχετιζόμενες έννοιες. Χρήσιμη καθίσταται σ' αυτό το σημείο η βεμπεριανή αναφορά περί ιδεότυπου, μιας καθαρής μη υπαρκτής απόλυτης έννοιας προκειμένου να υπηρετηθούν λειτουργικοί μεθοδολογικοί σκοποί για την ανάλυση των κοινωνικών φαινομένων. Ως εκ τούτου, οι όροι Δύση και Ανατολή δεν αποτελούν καθαρά οριοθετημένες ή στατικές γεωγραφικές περιοχές, αλλά λόγω της πολυκεντρικής τους δομής ανακαθορίζονται διαρκώς από την ιστορία και την ιδεολογία σε διαλεκτική σχέση με τις αντικειμενικές υλικές συνθήκες και δυνατότητες. Με άλλα λόγια, ο οριενταλισμός αποτέλεσε μηχανισμό διαμόρφωσης της αποικιακής κι εξωτερικής πολιτικής της Δύσης στη Μ. Ανατολή, την Αφρική, την Κεντρική και ΝΑ Ασία. Έτι περισσότερο, οι δύο πολιτισμοί πέρασαν από διάφορα στάδια ανάπτυξης σε διαφορετικές ιστορικές στιγμές με αποτέλεσμα η διαφορά τους να είναι χρονολογικής φύσης κι όχι ουσιοκρατική. (Βαρβιτσιώτης και Ρούσσο:153-154,Karim:124,126,129,Huntington,n.d.:16,22,26,28-30, Huntington,1993:8,Erickson-Norman,2011:417,426,433,Kalin,2001:155-156,160,Hobson,2007:107,112-113,Neumayer&Plumper:713,715,Van Caenegem,2012:203-204,Pipes,n.d.:1-2,7,12-14,Amiraux,2006:89,100,Χαλαζιάς,2008:137,180,Said,1996:368, Dekmejian,2007:405,Esposito,2005:225,Walt,1997,117,179,180-181,183).

Συνοψίζοντας, πολλές ερμηνευτικές υποθέσεις και προσεγγίσεις έχουν διατυπωθεί, ιδιαίτερα στον δυτικό κόσμο, για την εξήγηση κι ανάλυση του φαινομένου του ισλαμικού φονταμενταλισμού, το οποίο δεν παρουσιάζει στατικότητα, αλλά μια αξιοσημείωτη προσαρμοστικότητα. Εκκινώντας από το αναλυτικό πρότυπο της ισλαμικής μοναδικότητας, οι υποστηρικτές του διατείνονται για το ασυμβίβαστο του δυτικού κοινωνικοπολιτικού προτύπου μ' εκείνο του ισλαμικού φονταμενταλισμού, διότι η ισλαμική αναβίωση απέρριψε της δυτικές αξίες της εκκοσμίκευσης, της δημοκρατίας, ακόμη και του

εθνικισμού. Το ισλάμ βασίζεται σ' έναν κώδικα καθορισμένων κι αμετάβλητων αρχών, απορρίπτοντας τον ατομικισμό και την ανεκτικότητα στο διαφορετικό με αποτέλεσμα να μην ενδείκνυνται οι συγκρίσεις κι οι αναγωγές με τα δυτικά αξιακά πρότυπα. Ωστόσο, ερωτήματα, όπως τα χαρακτηριστικά κι ο βαθμός επικινδυνότητας του φαινομένου για τη Δύση, οδήγησαν σε εκτιμήσεις που βασίζονται στον πολιτισμικό σχετικισμό, στην εμφάνιση της μεταψυχροπολεμικής απειλής, αλλά και στους υποστηρικτές της ανωτερότητας των αρχών που διέπουν το φαινόμενο, έναντι εκείνων της Δύσης. Οι σχετικιστές αποφεύγουν τον όρο φονταμενταλισμός κι αναφέρονται στο πολιτικό ισλάμ, ως την κυκλική εκδήλωση ενός πολύπλοκου φαινομένου που έχει παρατηρηθεί και στο παρελθόν, διαπερνώντας ταυτόχρονα φυλετικές, εθνοτικές και κοινωνικές διαφορές. Η έννοια της σύγκρουσης των πολιτισμών κρίνεται ουσιοκρατική, αφού οι πολιτισμοί δεν αποτελούν αυτόχθονες κι αναλλοίωτες οντότητες, αλλά τα κοινωνικά και θεσμικά τους χαρακτηριστικά (η κοινωνική ηθική και η θρησκευτική τους παράδοση) αλληλεπιδρούν συνεχώς μεταξύ τους εντός του ιστορικού γίνεσθαι. Επιπλέον, το πολιτικό ισλάμ δεν αντιτίθεται σε κάθε μορφή προόδου μιας κι ενδιαφέρεται για την επιστήμη και την τεχνολογία, αλλά περισσότερο πασχίζει για την πολιτιστική και ηθική απεξάρτηση από τα δυτικά πρότυπα (John Esposito, *The Straight Path*, 2004). Οι υπερασπιστές του φαινομένου προκρίνουν την ανωτερότητα του θεϊκού νόμου έναντι της ανθρώπινης εμπνεύσεως δυτικής νομοθεσίας και της ίδιας της δημοκρατίας, επιτρέποντας την καταπάτηση των ατομικών δικαιωμάτων και των πολιτικών ελευθεριών για την προστασία της μουσουλμανικής κοινότητας. Στην ίδια συγκρουσιακή λογική, οι νεο-ψυχροπολεμικοί αναλυτές θεωρούν τον ισλαμικό φονταμενταλισμό ένα είδος θρησκευτικού ιμπεριαλισμού και τη σοβαρότερη απειλή κατά των δυτικών συμφερόντων μετά τη λήξη του β' παγκοσμίου πολέμου, διότι απειλούνται τα ευνοϊκά διακείμενα προς τη Δύση καθεστώτα της Μ. Ανατολής και της Β. Αφρικής, προβάλλεται αντίσταση στα ειρηνευτικά σχέδια των ΗΠΑ για την επίλυση της ισραηλοπαλαιστινιακής διαμάχης και, τέλος, ενορχηστρώνονται στρατιωτικές και τρομοκρατικές ενέργειες εναντίον των ισραηλινών και των αμερικανικών συμφερόντων (Pipes Daniel, *Who is the Enemy*, 2002) (Karim,2001:115,295-297, Βαρβιτσιώτης και Ρούσσο:118-124,Χαλαζιάς,2008:141,147,Bilgin,2012:1105,1110).

Στον αντίποδα της προσέγγισης υπέρ της μοναδικότητας του φαινομένου, η συγκριτική μελέτη του το εντάσσει σ' ένα γενικότερο πλαίσιο αναβίωσης των θρησκευτικών φονταμενταλισμών στους κόλπους της χριστιανικής θρησκείας (θρησκευόμενη συντηρητική Δεξιά), αλλά και της εβραϊκής, ως απάντηση στις προκλήσεις κι εντάσεις του οικονομικού,

κοινωνικού και πολιτικού παγκοσμιοποιούμενου εκσυγχρονισμού, κατά το δεύτερο μισό του 20^{ου} αιώνα, συνιστώντας την προσπάθεια προσαρμογής των κοινωνιών σε αυτόν. Σύμφωνα με τους εκπροσώπους του συγκριτισμού, G.A. Almond, R.S.Appleby and Emmanuel Sivan, *Strong Religion, The rise of Fundamentalisms around the World*, 2003), ο θρησκευτικός φονταμενταλισμός προϋποθέτει μια χαρισματική ηγετική προσωπικότητα που ν' ανασχηματίζει τ' ανθεκτικά στοιχεία της θρησκευτικής παράδοσης μέσα από μια πρωτότυπη σύνθεση με τα νεωτερικά συμφραζόμενα. Ένα άλλο ερμηνευτικό πρότυπο, εκείνο της ταξικής ανάλυσης αποσυνδέει τον ισλαμικό φονταμενταλισμό από το παραδοσιακό ισλάμ και τον συγκρίνει με τα λαϊκιστικά ή τα φασιστικά κινήματα. Επί παραδείγματι, ο διανοητής κι ερμηνευτής του ιδρυτικού χάρτη της Αλ Κάιντα (1987-88), Αζάμ, προέβη σε μια ιδεολογική συγκριτική κατασκευή, δανειζόμενος τις ιδέες του Κουμπ περί επαναστατικής πρωτοπορίας που παρουσιάζει ιδεολογική συγγένεια με τον μπολσεβικισμό, παρά με τις ισλαμικές θρησκευτικές πηγές, τις οποίες συνδύασε με επιθέσεις εναντίον του ορθολογισμού (νιτσεική απήχηση της ορμέφυτης ζωτικής δύναμης). Το πρότυπο έρευνας του ισλαμικού φονταμενταλισμού υπό το πρίσμα της ταξικής ανάλυσης θεωρεί την ισλαμική αναβίωση αστικό φαινόμενο κι απειλή για τη δημοκρατία, τα πολιτικά δικαιώματα των γυναικών, των εθνικών και θρησκευτικών μειονοτήτων και των πολιτικών ελευθεριών, εν γένει (Sami Zubaida, *Islam at the people and the State: Political Ideas and Movements in the Middle East*, 1993). Πιο συγκεκριμένα, ερμηνεύει την άνοδο κι απήχηση του σε συγκεκριμένες κατηγορίες των μουσουλμανικών κοινωνιών με ταξικούς όρους. Ο κορμός των στελεχών που επανδρώνουν τα διάφορα κινήματα δεν ανήκει ούτε στις προνομιούχες τάξεις, ούτε όμως και στα πλέον κοινωνικά αποκλεισμένα και οικονομικά αδύναμα στρώματα. Το ασυμβίβαστο του ισλαμικού φονταμενταλισμού με το δυτικό πολιτισμό κι ιδιαίτερα με τον δυτικό καπιταλισμό και τη δημοκρατία εξέφρασε ο Bernard Lewis στο άρθρο του *Οι ρίζες της Μουσουλμανικής Οργής*, το 1990 στο περιοδικό *Ατλάντικ*, τοποθετώντας τη σύγχρονη σύγκρουση του ισλάμ με το δυτικό πολιτισμό στο πλαίσιο μιας χιλιετούς πάλης. Επικουρικά, επιχειρηματολογούν κι άλλοι μελετητές, όπως ο Νάιπολ, (δημοσιευμένη ομιλία στο περιοδικό *New York Review of Books*, το 1991), ο Pipes με άρθρο του στο περιοδικό *National Review* (1990). Επιπλέον, όπως οι Lewis και Νάιπολ, ο Πφαφ θεώρησε την θρησκευτική κληρονομιά της Δύσης πηγή του σύγχρονου δυτικού πολιτισμού και την απουσία θεωρητικής θεολογίας στο ισλάμ την αιτία της αποτυχίας του εκσυγχρονισμού του (άρθρο του 1991, «Στοχασμοί για το Ισλάμ και τη Δύση» στο περιοδικό *New Yorker*. Την απόδοση ευθυνών στη δυτική στρατηγική πολιτική,

και κυρίως εκείνης των ΗΠΑ, για την ανάδυση του ισλαμικού φονταμενταλισμού, επιχειρούν στοχαστές, όπως ο Chomsky στο βιβλίου του *Εξουσία και Τρομοκρατία, 2003* και Μαμντάνι Μαχμούντ στο *Καλός Μουσουλμάνος, κακός Μουσουλμάνος, 2006*, ενώ άλλοι θεωρούν το φαινόμενο, ως έκφραση της παγκοσμιοποίησης κι εγγενές συγκρουσιακό της στοιχείο που προκύπτει από την ανατροπή των παγκόσμιων ισορροπιών και την προσπάθεια επιβολής ενός και μόνου ομογενοποιητικού κοινωνικού, πολιτιστικού και πολιτικού προτύπου. Συνεπώς, οι προσεγγίσεις αυτές υπερβαίνουν κατά πολύ τις θεωρίες περί σύγκρουσης πολιτισμών ή θρησκειών (Baudrillard, Jean, *Τρομοκρατία και Παγκόσμια βία – Power Inferno, 2005*) (Βαρβιτσιώτης και Ρούσσο,2008: 125-129,Karim,2001:291-303,Γκρέι,2004:20,134-133,Hobson,2007:97,Baudrillard,2005:40,74-75,Amiriaux,2006:85,Hurd2007:357,Keddie,1997:22,Comerro,n.d.:5,Turner, 1991:203).

Η αμφισβήτηση της έκφρασης «περί σύγκρουσης των πολιτισμών», την οποία δανείστηκε ο Huntington από τον Lewis – πρώτη χρήση του όρου το 1957- που εξέφρασε την προαιώνια σύγκρουση της χριστιανισμής με το ισλάμ, συγκροτεί μια άλλη ερμηνευτική εκδοχή, η οποία αντιτείνει ότι η σύγκρουση είναι εγγενές στοιχείο όλων των πολιτισμών ανάμεσα στον καπιταλισμό και τον κοσμοπολιτισμό από τη μία πλευρά και στις δυνάμεις των εθνοφυλετικών αντιδράσεων από την άλλη. Ειδικότερα, το συγκρουσιακό αυτό στοιχείο εντοπίζεται και εντός του ισλάμ, αλλά και στη Δύση σε σχέση με το ισλάμ. Η αποκαλούμενη Νέα Τάξη πραγμάτων, λόγω της μέχρι τώρα εμπειρίας και της παγκόσμιας πρακτικής της, οριοθετεί την πηγή της σύγκρουσης στη βάση του εθνικού συμφέροντος και της ισορροπίας δυνάμεων, παρά σε πολιτισμικές και θρησκευτικές διαιρέσεις. Οι μουσουλμανικές κοινωνίες αμύνονται, διαμέσου των αξιακών παραδοσιακών τους κωδίκων, απέναντι στις προκλήσεις του καπιταλισμού και του κοσμοπολιτισμού στις οποίες καλούνται να προσαρμοστούν. Επομένως, εγείρονται ζητήματα για τον τρόπο εξεύρεσης συμβιβαστικών σημείων μεταξύ της κοσμικότητας, των οικουμενικών δικαιωμάτων και της υιοθέτησης συμμετοχικών πολιτικών θεσμών από τη μια, και της ιερότητας του θρησκευτικού και των εγχώριων και φυλετικών παραδόσεων από την άλλη. Επιπλέον, εγείρονται κρίσιμα ερωτήματα επανεξέτασης της δυτικής πολιτικής, ιδιαιτέρως των ΗΠΑ, απέναντι στον ισλαμικό κόσμο στην ελάχιστη αποδεκτή βάση των αρχών της κοινωνικής δικαιοσύνης, προκειμένου να διασφαλιστεί ταυτόχρονα η ευελιξία για πολιτισμικούς και θρησκευτικούς συμβιβασμούς (Benjamin Barber, *Ο κόσμος των Mac κόντρα στους τζίχαντ, 1998*). Η πολυπαραγοντική φύση του κάθε πολιτισμού επιτάσσει την υπέρβαση των ουσιοκρατικών ορίων που θα επιτρέψει τον

διαπολιτισμικό διάλογο. Στοχαστές, όπως ο Esposito, υπεραμύνονται της ειρηνικής συνύπαρξης των δύο πολιτισμών (το δύσκολο μονοπάτι) σε αντίθεση με άλλους, όπως ο Lewis, ο Huntington κι ο Pipes που τονίζουν την ασυμβατότητα του ισλάμ με τις δυτικές φιλοσοφικές έννοιες της δημοκρατίας και της ελευθερίας (το εύκολο μονοπάτι). Ο Τζον Γκρέι στο βιβλίο *Η Αλ Κάιντα και η Νεωτερικότητα*, 2004, αντιπαραθέτει στον ισλαμικό φονταμενταλισμό εκείνον της ελεύθερης αγοράς, ως βασικό παράγοντα της αποδιοργάνωσης κοινωνιών και πολιτισμών, καθώς και των επικίνδυνων συγκρούσεων. Στο ίδιο μήκος κύματος, ο Gilbert Achcar (2006), παραλληλίζοντας τον ισλαμικό φονταμενταλισμό με τον φονταμενταλισμό του παγκοσμιοποιημένου εμπορεύματος (MacDonaldization), αποδίδει τη σύγκρουσή τους με τον όρο «σύγκρουση βαρβαροτήτων» που οδηγεί στην κοινωνική οπισθοδρόμηση. Εκκινώντας από τη ρήση του Φουκουγιάμα, περί του «τέλους της ιστορίας», σφυρηλατήθηκε η φρούδα πεποίθηση, ότι μόνο ο αμερικανικού τύπου δημοκρατικός καπιταλισμός είναι το νεωτερικό παράδειγμα που προορίζεται να κυριαρχήσει παγκοσμίως. Ο Γκρέι (2004), επιπλέον, θεωρεί, ότι η νεωτερικότητα δεν θα πρέπει να είναι ομοιογενοποιητική, ένα είδος «σιδερένιου κλουβιού» κατά τον Weber, κι ότι, ίσως, ένας κόσμος που βασίζεται στα κυρίαρχα κράτη, τις βασικές μονάδες του παγκόσμιου συστήματος, θα ήταν ασφαλέστερος, θέτοντας έτσι σε αμφισβήτηση το θετικιστικό, γραμμικά εξελικτικό κοινωνικό πρότυπο, αμερικανικού τύπου, όπου η πρόοδος του κόσμου οφείλει ν' αποτελεί το αντικαθρέπτισμά του. Ο Γκρέι παρατηρεί ότι ο «φονταμενταλισμός της αγοράς» έχει οδηγήσει στην αποδιάρθρωση πολλών κοινωνιών και πολιτισμών και στην όξυνση επικίνδυνων συγκρούσεων. (Βαρβιτσιώτης και Ρούσσοις,2008:130-131,Γκρέι,2004:19-20,181,Χαλαζιάς,2008:91,Huntington,n.d.:6,Chomsky & Achcar,2007:12,18,Bilgin,2012:1115,Brown:152-153,Sezgin:63,68,Adiong:6,Cesari:91,Karim,2001:147,Χάρβεϊ,2006:206,Walt, 1997:184).

3.5 Ανακεφαλαίωση

Η ισλαμική φονταμενταλιστική απόκριση απέναντι στις δυτικές προκλήσεις προέκρινε την εφαρμογή σε οικουμενικό επίπεδο επιλεκτικά ερμηνευμένων θρησκευτικών ιδεών, τονίζοντας τη μοναδικότητα, τον ά-χρονο και θεόπνευστο χαρακτήρα τους. Εν κατακλείδι, η ιστορική και κοινωνική πρακτική μεταλλάσσονται μέσα στο χρόνο, συμβάλλοντας στην ανάδυση ξεχωριστών πολιτισμών και κοσμοθεωριών γύρω από το δέον της κοινωνικής οργάνωσης, ενίοτε με εκλεκτικές συγγένειες κι αλληλεπιδράσεις μεταξύ τους κι άλλοτε

ακολουθώντας μια διαφορετική εξέλιξη. Δεδομένης, όμως της συγκρουσιακής δυναμικής του ισλαμικού φονταμενταλισμού – όπως παγιώθηκε από τα τέλη του 20^{ου} αιώνα-, του αποκλειστικού κι αποσταθεροποιητικού του χαρακτήρα για τη διεθνή πραγματικότητα, καθώς και την τρομοκρατική απειλή που στρέφεται εναντίον σε εμπεδωμένες αξίες του δυτικού κόσμου, όπως της δημοκρατίας και της ελευθερίας, οφείλει κανείς να μη συγχέει το φαινόμενο αυτό με σύνολο του μουσουλμανικού κόσμου. Ο διάλογος των δυτικών χωρών με τα εκσυγχρονιστικά τμήματα των ηγετικών ελίτ του μουσουλμανικού κόσμου και η ταυτόχρονη διαβεβαίωση της αποδέσμευσης από εκμεταλλευτικές νεοαποικιακές πρακτικές κρίνεται αναγκαίος, ώστε η υπόθεση του εκσυγχρονισμού της κάθε ισλαμικής χώρας να προκύψει ως αποτέλεσμα εσωτερικευμένων διεργασιών και ζυμώσεων με τα ήδη ιστορικά αποκρυσταλλωμένα χαρακτηριστικά της κάθε μιας, και όχι ως απότοκο παρεμβάσεων κι επιβολής προτύπων, αξιών και θεσμών αλλότριων στις κοινωνίες τους.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Ελληνική

Βαρβιτσιώτης, Μ., Ιωάννης και Ρούσσος, Σωτήρης. (2008), *Τυφλοί Στρατοί: Η Δύση και η απειλή του ισλαμικού φονταμενταλισμού*, Εκδόσεις Καστανιώτη, Αθήνα.

Βατικιώτης, Παναγιώτης. (1991), *Ισλάμ και Κράτος*, μτφ. Γουλμή, Γ., Ελληνικό Ίδρυμα Αμυντικής και Εξωτερικής Πολιτικής, Αθήνα.

Baudrillard, Jean. (2005), *Power Inferno*, επιμ. Λυκιαρδόπουλος, Γ., μτφ. Σιατίτσας, Φ., Εκδόσεις Κριτική, Αθήνα.

Buruma, Ian & Margalit, Avishai. (2007), *Δυτικισμός, η Δύση στα μάτια των άλλων*, μτφ. Γιαταγάνας, Ξ., Εκδόσεις Κριτική, Αθήνα.

Chomsky, Noam and Achcar, Gilbert. (2007), *Επικίνδυνη Δύναμη: Η Μέση Ανατολή και η εξωτερική πολιτική των ΗΠΑ*, επιμ. Τομπάζος, Γ., μτφ. Βωβού, Σ., Εκδόσεις Πολύτροπον, Αθήνα.

Γιαννουλάτου, Αναστασίου. (2006), *Ισλάμ*, Εκδόσεις Ακρίτας, Αθήνα.

Γκρέι, Τζον. (2004), *Η Αλ Κάιντα και η νεωτερικότητα*, μτφ. Γεώργιας, Κ., Εκδόσεις Μεταίχμιο, Αθήνα.

Cockburn, Patrick. (2014), *Η επιστροφή των Τζιχαντιστών*, μτφ. Γεώργιας, Δ., Εκδόσεις Μεταίχμιο, Αθήνα.

Collins, R. (2006), «Η Τελευταία Θεωρία του Βέμπερ για τον Καπιταλισμό. Μια Συστηματοποίηση», στο Κονιόρδος Σ., επιμ., *Κείμενα Οικονομικής Κοινωνιολογίας*, Εκδόσεις Gutenberg, Αθήνα, σελ. 39-72.

Dekmejian, R., Hrair. (2007), *Επαναστατημένο Ισλάμ: ο φονταμενταλισμός στον αραβικό κόσμο*, επιμ. Κουτσούκης, Κλ., μτφ. Μπαλοπούλου, Αθ., Εκδόσεις Παπαζήση, Αθήνα.

Heywood, Andrew. (2002), *Πολιτικές Ιδεολογίες. Μια Εισαγωγή*, μτφ. Μολύβας, Γ. και Ψιλόπουλος, Γ., Εκδόσεις ΕΑΠ, Πάτρα.

Heywood, Andrew. (2006), *Εισαγωγή στην πολιτική*, μτφ. Καράμπελας, Γ., Εκδόσεις Πόλις, Αθήνα.

Heywood, Andrew. (2007), *Πολιτικές Ιδεολογίες*, επιμ. Μαραντζίδης, Ν., μτφ. Κουτρής, Χ., Εκδόσεις Επίκεντρο, Αθήνα.

Karim, H., Karim. (2001), *Η ισλαμική απειλή: Μέσα ενημέρωσης και παγκόσμια βία*, μτφ. Ψωμάδου, Ε., Εκδόσεις Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη.

Κονιόρδος, Σ. (2002), *Ειδικά θέματα του ευρωπαϊκού πολιτισμού – Η θέση του Βέμπερ για την προτεσταντική ηθική της εργασίας*, Εκδόσεις ΕΑΠ, Πάτρα.

Kymlicka, Will. (2006). *Η πολιτική φιλοσοφία της εποχής μας. Μια εισαγωγή*, μτφ. Μολύβας, Γ., Εκδόσεις Πόλις, Αθήνα.

Lallement, Michel. (2001). *Ιστορία των κοινωνιολογικών ιδεών*, μτφ. Λυκούδης, Μ., Εκδόσεις Μεταίχμιο, Αθήνα.

Lewis, Bernard. (2002a), *Τι πήγε στραβά; Δυτική επιρροή και μεσανατολική αντίδραση, επιμέλεια – μετάφραση Παπαγεωργίου, Σ.*, Εκδόσεις Παπαζήση, Αθήνα.

Lowy, M. (2002), «Βέμπερ εναντίον Μαρξ; Η πολεμική εναντίον του ιστορικού υλισμού στην προτεσταντική ηθική», στο Κονιόρδος Σ., *Ειδικά Θέματα του Ευρωπαϊκού Πολιτισμού – 145-158. Η θέση του Βέμπερ για την Προτεσταντική Ηθική της Εργασίας*, Εκδόσεις ΕΑΠ, Πάτρα, σελ.

Πάτελος, Γ., Κωνσταντίνος. (2006), *Το σύγχρονο ισλάμ, η συνάντηση με τη Δύση*, Εκδόσεις Σιδέρης, Αθήνα.

Roy, Oliver. (2006), *Το παγκοσμιοποιημένο Ισλάμ*, επιμ. Κυρτζάκη, Μ., μτφ. Πισιμίση, Β., Εκδόσεις Scripta, Αθήνα.

Said, D., Edward. (1996), *Οριενταλισμός*, μτφ. Τερζάκης, Φ., Εκδόσεις Νεφέλη, Αθήνα.

Wallerstein, Immanuel. (2011), *Σύγκρουση Πολιτισμών; Η μεγάλη εικόνα και το μελλοντικό σύστημα*, μτφ. Μαρκέτος, Σ. και Φωτεινού, Ε., Εκδόσεις Θύραθεν, Θεσσαλονίκη.

Weber, Max. (2006), *Η Προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του καπιταλισμού*, μτφ. Μ.Κυπραίου, Εκδόσεις Gutenberg, Αθήνα.

Φίσοφ, Εφραίμ. (2008). «Προτεσταντική Ηθική και το Πνεύμα του Καπιταλισμού: Το ιστορικό μιας διαμάχης», στο *Συμπληρωματικά κείμενα των Μ.Βέμπερ και Ε.Φίσοφ στην 'Προτεσταντική Ηθική'*, επιμ. Κονιόρδος, Σ., μτφ. Στριφτού, Β., και Χατζή, Α., Εκδόσεις ΕΑΠ, Πάτρα, σ.σ. 40-61.

Φούγιας, Γ., Παναγιώτης. (2006), *Ισλάμ: Πηγές, Πορεία, Προκλήσεις, Διάλογοι*, Εκδόσεις Μαλλιάρης – Παιδεία, Θεσσαλονίκη.

Χαλαζιάς, Η., Χ. (2008), *Το Πολιτικό Ισλάμ*, Εκδόσεις Σιδέρης, Αθήνα.

Heywood, Andrew. (2006), *Εισαγωγή στην πολιτική*, μτφ. Καράμπελας, Γ., Εκδόσεις Πόλις, Αθήνα.

Χάρβεϊ, Ντέιβιντ. (2006), *Ο νέος μπερλιαλισμός*, μτφ. Αστερίου, Ε., Εκδόσεις Καστανιώτη, Αθήνα.

Ξενογλώσση

Brown, L., Carl. (2002), *Religion and State, The Muslim Approach to Politics*, Columbia University Press, New York.

Cesari, Joselyne. (2004), *When Islam and Democracy Meet: Muslims in Europe and in the United States*, Palgrave Macmillan, New York.

Delong-Bas, J., Natana. (2007), *Wahhabi Islam. From Revival and Reform to Global Jihad*, I.B. Tauris, London.

Esposito, L., John. (2005), *The straight Path*, Oxford University Press, New York.

Lewis, Bernard. (2002b), *The Arabs in History*, Oxford University Press, New York, pp. 180-208.

Turner, S., Bryan. (1991), *Religion and Social Theory*, Sage Publications, London.

Turner, Bryan. (2006), *The sociology of Religion*, Sage Publications, London, pp. 284-301.

Διαδικτυακοί Τόποι/Ιστοσελίδες

Adiong, M., Nassef, (2008). *The Great Debate of the two Intellectual Giants in Middle Eastern Studies of Postcolonial Era: A comparative study on the schemata of Edward Said and Bernard Lewis*, Institute of Islamic Studies, pp. 1-27, Διαθέσιμο στη δ/ση http://www.researchgate.net/publication/233965661_30072103-Edward-Said-v-Bernard-Lewis-by-Nassef-Manabilang-Adiong [Πρόσβαση 25 Μαΐου 2015].

Amiriaux, Rie, VALÉ, (2006). *Considering Islam from the West*. Contemporary European History, 15(1), pp 85-101, Διαθέσιμο στη δ/ση http://journals.cambridge.org/abstract_S0960777306003110 [Πρόσβαση 14 Μαρτίου 2015].

Appleby, R., Scott, Marty, Martin, E., (2002). *Fundamentalism*, Foreign Policy, 128, pp. 1-6, Διαθέσιμο στη δ/ση http://www.philosophy-religion.org/world/pdfs/marty_FUNDAMENTALISM.pdf [Πρόσβαση 31 Μαΐου 2015].

Bilgin, Pinar, (2012). *Civilisation, dialogue, security: the challenge of post-secularism and the limits of civilisational dialogue*. Review of International Studies, 38(5), pp 1099-1115, Διαθέσιμο στη δ/ση http://journals.cambridge.org/abstract_S0260210512000496 [Πρόσβαση 14 Μαρτίου 2015].

Comerro, Viviane, (n.d.). *Pensee de la laicite en Islam*, pp. 1-20, Διαθέσιμο στη δ/ση www.google.gr/search?q=Comerro+viviane+pansee+de+la+laicite+en+islam&ie=utf-8&oe=utf-8&gws_rd=cr&ei=IR3wVf_FBMHyUMvtNQ [Πρόσβαση 17 Μαΐου 2015].

Dobson, P., Alan, (2002). *The dangers of US interventionism*. Review of International Studies, 28(3), pp 577-597, Διαθέσιμο στη δ/ση http://journals.cambridge.org/abstract_S0260210502005776 [Πρόσβαση 14 Μαρτίου 2015].

Emerson, O., Michael and Hartman, David, (2006). *The Rise of Religious Fundamentalism*, Annual Review of Sociology, vol. 32, pp. 127-144, Διαθέσιμο στη δ/ση http://www.ntpu.edu.tw/~social/upload/P_1020081127150648.pdf [Πρόσβαση 25 Μαΐου 2015].

Eriksson, Johan and Norman, Ludvig, (2011). *Political utilization of scholarly ideas: the “clash of civilisations” vs. “Soft Power” in US foreign policy*. Review of International Studies, 37(1), pp 417-436, Διαθέσιμο στη δ/ση http://journals.cambridge.org/abstract_S0260210510000173 [Πρόσβαση 14 Μαρτίου 2015].

Hobson, M., John, (2007). *Is critical theory always for the white West and for the Western imperialism? Beyond Westphalian towards a post-racist critical IR*. *Review of International Studies*, 33(S1), pp 91-116, Διαθέσιμο στη δ/νση http://journals.cambridge.org/abstract_S0260210507007413 [Πρόσβαση 14 Μαρτίου 2015].

Huntington, Samuel, (1993). *If not Civilizations, what? Samuel Huntington Responds to his critics*, *Foreign Affairs*, pp. 1-11, Διαθέσιμο στη δ/νση <https://www.foreignaffairs.com/articles/global-commons/1993-12-01/if-not-civilizations-what-samuel-huntington-responds-his-critics> [Πρόσβαση 17 Μαΐου 2015].

Huntington, Samuel, (n.d.). *The clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, pp. 1-30, Διαθέσιμο στη δ/νση www.google.gr/search?q=Huntington+Samuel+the+clash+of+civilizations+and+the+meaning+of+the+world+order.pdf&ie=utf-8&oe=utf-8&gws_rd=cr&ei=Bh_wVYXNCsGvUa6Yp5AK [Πρόσβαση 17 Μαΐου 2015].

Hurd, S., Elizabeth, (2007). *Political Islam and Foreign Policy in Europe and the United States*, *Foreign Policy Analysis*, 3, pp.345-367, Διαθέσιμο στη δ/νση http://www.readcube.com/articles/10.1111%2Fj.1743-8594.2007.00054.x?r3_referer=wol&tracking_action=preview_click&show_checkout=1&purchase_referrer=onlinelibrary.wiley.com&purchase_site_license=LICENSE_DENIED_NO_CUSTOMER [Πρόσβαση 31 Μαΐου 2015].

Husain, S., Anwar, (2004). *Max Weber's Sociology of Islam. A Critique*, *Bangladesh e-Journal of Sociology*, 1(1), pp.48-51, διαθέσιμο στη δ/νση <http://www.bangladeshsociology.org/BEJS%20-%20Issue%201.1%20final.pdf> [Πρόσβαση 25 Μαΐου 2015].

Kalin, Ibrahim, (2001). *Islam and the West: Deconstructing Monolithic Perceptions – A Conversation with Professor John Esposito*. *Journal of Muslim Minority Affairs*, 21(1), pp 155-163, Διαθέσιμο στη δ/νση <http://dx.doi.org/10.1080/13602000120050604> [Πρόσβαση 13 Μαρτίου 2015].

Keddie, R., Nikki, (1997). *Secularism and the State: Towards Clarity and Global Comparison*, *New Left Review*, 1(226), pp. 21-40, Διαθέσιμο στη δ/νση <http://newleftreview.org/I/226/nikki-r-keddie-secularism-and-the-state-towards-clarity-and-global-comparison> [Πρόσβαση 31 Μαΐου 2015].

Neumayer, E. and Plumper, T., (2009). *International Terrorism and the Clash of Civilizations*. *British Journal of Political Science*, 39(4), pp 711-734, Διαθέσιμο στη δ/νση http://journals.cambridge.org/abstract_S0007123409000751 [Πρόσβαση 14 Μαρτίου 2015].

Pipes, Daniel, (n.d.). *Does poverty cause militant Islam?*, Turkish policy, 1(2), pp. 1-15, Διαθέσιμο στη δ/νση http://turkishpolicy.com/pdf/vol_1-no_2-pipes.pdf [Πρόσβαση 31 Μαΐου 2015].

Rich, Paul, (1999). *European identity and the myth of Islam: a reassessment*. Review of International Studies, 25(3), pp 435-451, Διαθέσιμο στη δ/νση http://journals.cambridge.org/abstract_S0260210599004350 [Πρόσβαση 14 Μαρτίου 2015].

Rich, Paul, (1999). *European identity and the myth of Islam: a reassessment*. Review of International Studies, 25(3), pp 435-451, Διαθέσιμο στη δ/νση http://journals.cambridge.org/abstract_S0260210599004350 [Πρόσβαση 14 Μαρτίου 2015].

Rowley, K., Charles, (2006). *Terrorist attacks on Western Civilization*, Public Choice, vol. 128, pp. 1-6, Διαθέσιμο στη δ/νση <http://link.springer.com/article/10.1007/s11127-006-9042-z#page-1> [Πρόσβαση 25 Μαΐου 2015].

Sezgin, Yuksel, (2000). *Does Islam Pose a Threat to the West?*, Journal of International Affairs, Perceptions, 5(2), pp. 63-76, Διαθέσιμο στη δ/νση <http://princeton.academia.edu/Departments/PIIRS/Documents> [Πρόσβαση 25 Μαΐου 2015].

Sukidi, (2006). *Max Weber's remarks on Islam: The Protestant Ethic among Muslim puritans*, Islam and Christian – Muslim Relations, 17(2), pp 195-205, Διαθέσιμο στη δ/νση <http://dx.doi.org/10.1080/09596410600604484> [Πρόσβαση 3 Απριλίου 2015].

Turner, S., Bryan, (1974). *Islam, capitalism and the Weber theses*, The British Journal of Sociology, 25(2), pp. 230-243, Διαθέσιμο στη δ/νση <http://www.jstor.org/stable/589314> [Πρόσβαση 17 Μαΐου 2015].

Van Caenegem, R.C., (2012). *Historical Reflections on Islam and the Occident*. European Review, 20(2), pp 203-209, Διαθέσιμο στη δ/νση http://journals.cambridge.org/abstract_S106279871100055X [Πρόσβαση 14 Μαρτίου 2015].

Walt, M., Stephen, (1997). *Building up new bogeymen*, Foreign Policy, 16, pp. 176-189, Διαθέσιμο στη δ/νση <https://www.jstor.org/stable/1149181> [Πρόσβαση 9 Σεπτεμβρίου 2015].

Watt, H., David, (2010). *Muslims, Fundamentalists and the Fear of the Dangerous Other in American Culture*, Journal of Religion & Society, The Kripke Center, vol. 12, pp. 1-14, Διαθέσιμο στη δ/νση http://davidharringtonwatt.weebly.com/uploads/8/3/4/3/8343829/muslims_fundamentalists_and_the_fear.pdf [Πρόσβαση 17 Μαΐου 2015].

Wiktorowicz, Quintan, (2001). *The new global Threat: Transnational Salafis and Jihad*, Middle East Policy, 8(4), pp. 18-38, Διαθέσιμο στη δ/νση http://aboutwahhabi.tripod.com/Files01/04_Transnational_Salafis.pdf [Πρόσβαση 25 Μαΐου 2015].

Yom, L., Sean, (2006). *Modernization, Democracy and Islam*, Review Essay, Yale Journal of International Affairs, 1(2), pp. 165-168, Διαθέσιμο στη δ/νση http://www.yale.edu/yjia/articles/Vol_1_Iss_2_Spring2006/yom217.pdf [Πρόσβαση 31 Μαΐου 2015].

Zubaida, Sami, (2004). *Islam and Nationalism: continuities and contradictions*, Nations and Nationalism, 10(4), pp. 407-420, Διαθέσιμο στη δ/νση <http://onlinelibrary.wiley.com/enhanced/doi/10.1111/j.1354-5078.2004.00174.x> [31 Μαΐου 2015].