

**ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΠΕΛΟΠΟΝΝΗΣΟΥ**  
**ΤΜΗΜΑ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ ΚΑΙ ΔΙΕΘΝΩΝ ΣΧΕΣΕΩΝ**  
**ΠΜΣ: ΠΑΓΚΟΣΜΙΑ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΟΙΚΟΝΟΜΙΑ**



**ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ**

**Η πολιτική γενεαλογία του Πολιτικού Ισλάμ από το Σαγίντ Κούτμπ έως σήμερα  
και οι αλλαγές στην στρατηγική του**

**Ελίνα Αζοπούλου**  
**A.M: 3033201502001**

**ΕΠΙΒΛΕΠΩΝ ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ: κ. Σωτήρης Ρούσσοσ**

**UNIVERSITY OF PELOPONNESE**  
**DEPARTMENT OF POLITICAL SCIENCE AND INTERNATIONAL RELATIONS**  
**MRes: GLOBAL POLITICAL ECONOMY**



**Master's Thesis**

**The political genealogy of Political Islam from Sayyid Qutb until  
today and the changes of its strategy**

**Elina Azopoulou**  
**A.M: 3033201502001**

**Supervisor: mr. Sotiris Roussos**

**ΚΟΡΙΝΘΟΣ, ΜΑΡΤΙΟΣ 2017**

## ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Τις τελευταίες δεκαετίες έχουν σημειωθεί σημαντικές αλλαγές στον μουσουλμανικό κόσμο που έχουν επηρεάσει ιδιαίτερα το πολιτικό, κοινωνικό και θρησκευτικό τοπίο του. Η έκταση και η ποικιλία των μορφών αναβίωσης του ισλαμικού φονταμενταλισμού, που σημάδεψε το τελευταίο τέταρτο του 20ου αιώνα, εμποδίζει κάθε βεβιασμένη γενίκευση των διαπιστώσεων για το θέμα αυτό. Στην ανά χείρας εργασία επιχειρείται μία προσπάθεια διερεύνησης των επίμαχων όψεων της γενεαλογίας του πολιτικού Ισλάμ μέσα από μια κριτική θεώρηση του φαινομένου.

Παρά τον κοινό παρονομαστή αυτών των διαφόρων κινημάτων που αποτελεί ο ισλαμικός φονταμενταλισμός, δηλαδή η θέληση για επιστροφή στο Ισλάμ και η επιθυμία για μιά ισλαμική “Ουτοπία”, αυτά υποκρύπτουν στην πραγματικότητα μια διαφοροποίηση στο πολιτικό περιεχόμενο και λειτουργία, που καθορίζεται από τους διαφορετικούς άμεσους στόχους τους. Ως εκ τούτου τα ισλαμικά κινήματα παραμένουν κυρίως πολιτικά κινήματα, εκφράζοντας κοινωνικοπολιτικά συμφέροντα.

## **ABSTRACT**

In recent decades there have been significant changes in the Muslim world that have particularly affected the political, social and religious landscape. The scope and variety of forms of Islamic revival fundamentalism, which marked the last quarter of the 20th century, prevent any hasty generalization of the findings on this issue. It is made an attempt through this dissertation to investigate the disputed aspects of the generation of political Islam through a critical consideration of the phenomenon.

Despite the common denominator of these different movements is Islamic fundamentalism, namely the desire to return to Islam and the desire for an Islamic "Utopia", they hide in fact a variation in political content and function, determined by their different immediate objectives. Therefore Islamic movements remain essentially political movements, expressing sociopolitical interests.

## Περιεχόμενα

<b>ΕΙΣΑΓΩΓΗ</b> .....	<b>σελ.8-9</b>
<b>1. ΘΕΩΡΗΤΙΚΟ ΠΛΑΙΣΙΟ</b>	
1.1 Προσεγγίζοντας το πολιτικό Ισλάμ.....	σελ.9-11
1.2 Εννοιολόγηση του πολιτικού Ισλάμ.....	σελ.11-12
1.3 Το Ισλάμ ως ιδεολογία.....	σελ.12-13
1.4 Πολιτική εργαλειοποίηση του Ισλάμ.....	σελ.14
<b>2. ΜΕΘΟΔΟΛΟΓΙΑ</b>	
2.1.Κριτική Θεωρία.....	σελ.15-16
2.1.1. Πολιτικό Πλαίσιο.....	σελ.17
2.1.2 Πολιτικός Προσανατολισμός του Δήμου.....	σελ.17-18
2.1.3 Ερμηνεία του Θρησκευτικού Κειμένου.....	σελ.18-19
2.1.4 Δίκτυα.....	σελ.19
<b>3.ΚΕΝΤΡΙΚΟ ΕΡΩΤΗΜΑ</b> .....	<b>σελ.19-20</b>
<b>ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1ο</b>	
1.1 Η Ριζοσπαστικοποίηση της Ισλαμιστικής Θεωρίας: Σαγίντ Κούτμπ.....	σελ.20-21
1.1.1.Η Κριτική της Νεωτερικότητας στη Δύση και την Μουσουλμανική Κοινωνία.....	σελ.21-22
1.1.2 Ο συλλογισμός του Σαγίντ Κουτμπ.....	σελ.22-24
1.2 Δίκτυα.....	σελ.24-27
1.3 Ιερός Πόλεμος (Τζιχάντ).....	σελ.27-28
<b>ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2ο</b>	
2.1.Το προεπαναστατικό πλαίσιο του Ιράν.....	σελ.28-30
2.2 Η χομεϊνική ερμηνεία του Ισλάμ.....	σελ.30-32
2.3 Η εξάπλωση της επανάστασης.....	σελ.32-33
2.4 Η επεκτατική πολιτική του Ιράν.....	σελ.33-34
<b>ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3ο</b>	
3.1 Το φαινόμενο της Χαμάς.....	σελ.34-36
3.2 Η στρατηγική της Χαμάς.....	σελ.36-39
3.3 Το ερμηνευτικό πλαίσιο της Χαμάς.....	σελ.39-41
3.4 Η Χαμάς ως εθνικοαπελευθερωτικό κίνημα.....	σελ.41-43
<b>ΚΕΦΑΛΑΙΟ 4ο</b>	
4.1 Ο Δρόμος προς την 11η Σεπτεμβρίου	
4.1.1 Η Γέννηση της Αλ Κάιντα.....	σελ.43-45
4.1.2 Η Ιδεολογία της Αλ Κάιντα.....	σελ.45-47

4.2 τα Δίκτυα της Αλ Κάιντα	
4.2.1 Το Αποκεντρωμένο Δίκτυο.....	σελ.47-48
4.2.2 Η Δύναμη της Εικόνας και του Λόγου.....	σελ.48-50

## **ΚΕΦΑΛΑΙΟ 5ο**

5.1 το Πολιτικό σκηνικό μετά την 11η Σεπτεμβρίου	
5.1.1.Η Ανάπτυξη του Ισλαμικού Κράτους.....	σελ.50-51
5.1.2 Το Πολιτικό Σχίσμα με την Αλ Κάιντα.....	σελ.51-53
5.2 Η εξάπλωση του Ισλαμικού Κράτους.....	σελ.53-56
5.3Τρομοκρατικά Χτυπήματα.....	σελ.56-57
<b>ΕΠΙΛΟΓΟΣ.....</b>	<b>σελ.57-59</b>

## **ΦΩΤΟΓΡΑΦΙΚΟ ΥΛΙΚΟ**

## **ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΑΝΑΦΟΡΕΣ**

## ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Η παρούσα μελέτη ερευνά την πολιτική γενεαλογία του πολιτικού Ισλάμ ξεκινώντας από την δεκαετία του '60 και καταλήγοντας στη σημερινή μορφή του ισλαμιστικού κινήματος, καθώς και τις εναλλαγές στη στρατηγική του. Η επανεμφάνιση του πολιτικού Ισλάμ στην περιοχή της Μέσης Ανατολής, δεν σηματοδότησε απλώς την επιστροφή της θρησκείας στη δημόσια σφαίρα, αλλά κυρίως την επιστημονική αναγκαιότητα να διερευνηθεί εκ νέου ο ρόλος της θρησκευτικής εμπειρίας και δη της βεμπεριανής κοινότητας των πιστών στη διαμόρφωση των σύγχρονων διακρατικών και διεθνών σχέσεων.

Το ριζοσπαστικό ισλαμιστικό κίνημα καλύπτει τις πλέον πρόσφατες προσπάθειες για τη δημιουργία ενός ισλαμικού κράτους, στη βάση μιας ολιστικής θεώρησης του Ισλάμ. Ωστόσο όπως θα καταδειχθεί στις επόμενες σελίδες το ισλαμιστικό κίνημα δεν είναι ενιαίο και ομοιογενές, αλλά χαρακτηρίζεται από ετερογενείς εκφάνσεις και κατευθύνσεις. Παρά το κοινό πρόταγμα των ισλαμιστών για την εγκαθίδρυση ισλαμικού κράτους σύμφωνα με τον ισλαμικό θρησκευτικό κώδικα διαβίωσης (Σαρία), οι στρατηγικές που υιοθετούνται προς τη πραγμάτωση του οράματος διαφέρουν, ενώ ορισμένες φορές απολήγουν σε αντικρουόμενες κατευθύνσεις.

Αναλυτικά στο πρώτο κεφάλαιο επιχειρείται μία προσπάθεια αποκρυπτογράφησης της αναδύομενης δύναμης του επαναστατικού Ισλάμ εκπροσωπούμενης από τη Μουσουλμανική Αδελφότητα με φόντο το νασσερικό καθεστώς. Το κέντρο βάρους μετατίθεται στον πνευματικό ηγέτη της Αδελφότητας Σαγίντ Κουτμπ και στην ριζοσπαστική προσέγγιση του Ισλάμ ως αντίδραση στις νεωτεριστικές οδούς που προωθούνται από τον Δυτικό πολιτισμό. Δίνεται βάση στην ερμηνεία του Ισλάμ από τον "πατέρα" της ισλαμικής σκέψης Σαγίντ Κουτμπ και τη συνεισφορά του στις μεταγενέστερες γενιές των ισλαμιστών.

Στο δεύτερο κεφάλαιο το πεδίο μελέτης μετατοπίζεται στην Ιρανική επανάσταση και στον αντίκτυπό της στον μουσουλμανικό κόσμο, τόσο στους Σουνίτες όσο και στους Σίιτες. Ερευνώνται οι λόγοι της επιτυχημένης έκβασης της επανάστασης ενώ παράλληλα ανακαλύπτεται η δύναμη των καταπιεσμένων μαζών, που κατόρθωσαν σημαντικά χτυπήματα ενάντια στον ιμπεριαλισμό. Ωστόσο δίνεται έμφαση στην ικανότητα των μαχητικών μουλάδων με επικεφαλής τον Αγιατολάχ Χομείνι, να κλέψουν κυριολεκτικά την επανάσταση από τα χέρια των εργατών και τη μετατροπή της επανάστασης σε θεοκρατικό καθεστώς.

Το τρίτο κεφάλαιο εστιάζει στην ίδρυση της παλαιστινιακής οργάνωσης της Χαμάς από τον Αχμέτ Γιασίν, έξι μέρες μετά το ξέσπασμα της πρώτης πενταετούς Ιντιφάντα το 1987-1992 και τη βαθιά σύνδεσή της με το κίνημα των Αδελφών Μουσουλμάνων της Παλαιστίνης. Το κίνημα αυτό του πολιτικού Ισλάμ φαίνεται να ενσαρκώνει την αντίσταση κατά της ισραηλινής κατοχής αποκτώντας χαρακτηριστικά εθνικοαπελευθερωτικού κινήματος αλλά παράλληλα θέτοντας το Ισλάμ και τον ισλαμικό νόμο πολιτικής οργάνωσης της κοινωνίας.



Στο τέταρτο κεφάλαιο η παρούσα εργασία εστιάζει στην εξτρεμιστική παραστρατιωτική οργάνωση της Αλ Κάιντα που δημιουργήθηκε στον απόηχο της σοβιετικής εισβολής στο Αφγανιστάν το 1979. Γίνεται μία εκτενής περιγραφή της στρατηγικής της Αλ Κάιντα υπό την αρχηγεία του Μπιν Λάντεν που οδήγησαν στην 11η Σεπτεμβρίου 2001, γεγονός που συνιστά αναντίλεκτα το κορυφαίο γεγονός της συμπλοκής θρησκείας, φονταμενταλισμού και διεθνούς πολιτικής στην αυγή του 21ου αιώνα.

Στο πέμπτο και τελευταίο κεφάλαιο επιχειρείται η ερμηνεία των ιστορικο-πολιτικών γεγονότων που οδήγησαν στη δημιουργία, τη γιγάντωση και την εξάπλωση της τζιχαντιστικής οργάνωσης του Ισλαμικού Κράτους (IS), που αντλεί από τη δεξαμενή του ισλαμικού φονταμενταλισμού. Με ηγέτη τον Αλ Μπαγκντάτι το IS όπως και κάθε κίνημα έρχεται να σταθεί πάνω σε ήδη δομημένα προβλήματα δεκαετιών της περιοχής.

Η εργασία προσπαθεί να μην είναι απόλυτη σε συμπεράσματα και χαρακτηρισμούς, αλλά αντίθετα, επιδιώκει να προβληματιστεί και να προβληματίσει. Σκοπός της έρευνας είναι να προσφέρει μία επιστημονική ερμηνεία της ριζοσπαστικοποίησης του πολιτικού Ισλάμ και της εξέλιξής του μέσα στο χρόνο.

## **ΘΕΩΡΗΤΙΚΟ ΠΛΑΙΣΙΟ**

### **1.1 ΠΡΟΣΕΓΓΙΖΟΝΤΑΣ ΤΟ ΠΟΛΙΤΙΚΟ ΙΣΛΑΜ**

Μια από τις σημαντικότερες παγκόσμιες εξελίξεις του τέλους του εικοστού αιώνα ήταν η "αναβίωση της θρησκείας" ως ένα σημαντικό και εξαιρετικά ορατό τμήμα των φαινομένων της πολιτισμικής σύγκρουσης και του διαλόγου. Η εξέλιξη αυτή έχεται σε αντιπαράθεση με το κυρίαρχο όραμα της διαδικασίας του εκσυγχρονισμού, ο οποίος περιγράφει την εκκοσμίκευση ως την προσωποποίηση της θρησκείας και τον διαχωρισμό των θρησκευτικών δραστηριοτήτων από τον κοσμικό - πολιτικό δημόσιο χώρο. Η υπόθεση της εκκοσμίκευσης είχε σημαντικές συνέπειες για την κατανόηση του συστήματος των διακρατικών σχέσεων που προέκυψαν από τα μέσα του δέκατου έβδομου αιώνα (James N. Rosenau, 1990).

Ο Bernard Lewis στο βιβλίο του "Τι Πήγε Στραβά: Σύγκρουση μεταξύ του Ισλάμ και της νεωτερικότητας στην Μέση Ανατολή", προσεγγίζει το επιχείρημα ότι η αιτία δυσαρέσκειας των μουσουλμάνων με την διεθνή κοινότητα και τον δυτικό κόσμο πηγάζει από την αδυναμία τους να εναρμονίσουν το Ισλάμ με τον νεωτερισμό (Bernard Lewis, 2002). Η μανιαϊστική διάκριση των δύο πολιτισμών, εκπροσωπούμενη ως επί το πλείστον από συντηρητικούς κύκλους των ΗΠΑ και παράλληλα κατακριτέα από ακαδημαϊκές μουσουλμανικές φωνές υιοθετεί αυτόματα μια ιδεολογία κατά την οποία το αμερικάνικο ορθολογικό μοντέλο αντίληψης είναι ανώτερο, και άρα αρμόδιο στη λήψη των κατάλληλων μέτρων για την εξάλειψη οποιασδήποτε απορρύθμισης του status quo. Θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι τέτοιες απόψεις χρησιμοποιούνται από κυβερνητικούς κύκλους ως

μέσα νομιμοποίησης των εκάστοτε πολιτικών παρέμβασης.

Την αρνητική στάση έναντι των εξουσιαστικών κύκλων των ΗΠΑ υιοθετεί ο Gilles Kepel επιρρίπτοντας τις ευθύνες για τις συγκρούσεις και τους πολέμους στα συντηρητικά στρατόπεδα των ΗΠΑ (Gilles Kepel, 2004). Ο Andrew Linklater υποστηρίζει ότι αυτή η αναπαραγωγή της εξουσίας και του πλούτου διευκολύνεται από τη νομιμοποίηση της βίας κατά των αντι-ηγεμονικών δυνάμεων με την εδραίωση συμβατικών θεωριών των Διεθνών Σχέσεων, είτε της ρεαλιστικής ή της φιλελεύθερης σχολής. Οι συγκεκριμένες θεωρίες εξηγούν την αναγκαιότητα και την αποτελεσματικότητα της δράσης, είτε για λόγους εθνικής ασφάλειας ή υπεράσπισης των υποτιθέμενων καθολικών ηθικών αρχών, όπως των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και της δημοκρατίας. (Andrew Linklater, 1998).

Τα γεγονότα της 11ης Σεπτεμβρίου έφεραν στο επίκεντρο το "δόγμα" του Samuel Huntington για τη "σύγκρουση των πολιτισμών", που απεικονίζει το Ισλάμ ως ομοιογενές, και επιρρεπές στη βία, πολιτισμό με "αιματηρά σύνορα" (Huntington, 1993, 34), και με αξίες εγγενώς ασύμβατες με εκείνες της σύγχρονης Δύσης. Μια τέτοια ουσιοκρατική ανάγνωση του Ισλάμ (και της Δύσης) οφείλεται σε μεγάλο βαθμό στην Οριενταλιστική σχολή σκέψης (Said 1978), αλλά και στο συγκρουσιακό Ισλάμ που εκφράζεται από τις ένοπλες δυνάμεις που συνδέονται με την Αλ-Κάιντα και ασπάζονται την ιδεολογία του τζιχαντισμού-σαλαφισμού (Gilles Kepel 2004, 219–222).

Η κεντρική αρχή του Οριενταλισμού αποτελεί η διχοτόμηση της λέξης σε δύο άνισα μέρη που περιλαμβάνουν τον διαφορετικό κόσμο που αναφέρεται στην Ανατολή και τον δικό μας κόσμο τη Δύση. Εφόσον το Ισλάμ θεωρείται ότι ανήκει στην Ανατολή, εξετάζεται με ιδιαίτερη εχθρότητα και φόβο, καθώς για τους δυτικούς ενσαρκώνει τον "Άλλον" που ταυτίζεται με τον εχθρικό (Edward W. Said, 1978) Με μία παρόμοια αντίληψη αντιμετωπίζει ο Esposito τον δυτικό τρόπο σκέψης τονίζοντας την προκατάληψη τόσο των μελετητών που ασκούν κριτική στο Ισλάμ χωρίς να διαθέτουν τη γνώση ή την εμπειρία των ισλαμικών κινημάτων (John L. Esposito, 1999), όσο και εκείνους που έχουν μια κοσμική προκατάληψη' προς το Ισλάμ (John L. Esposito, 1993).

Στην αντίπερα όχθη οι Ian Buruma και Avishai Margalit (2004) στο έργο τους "Η Δύση στα μάτια των εχθρών της", προσφέρουν μία συγκριτική ανάλυση της αντι-δυτικότητας που υπερβαίνει την οριενταλιστική οριοθέτηση του αναγκαίου μίσους των μουσουλμάνων για τον δυτικό κόσμο και τις αξίες του και παρουσιάζει τη θέση ότι οι πηγές για τις μη δυτικές κριτικές της Δύσης γονιμοποιήθηκαν στην ίδια τη Δύση με τη μορφή του αντιδιαφωτισμού, κατά τον οποίο σύμφωνα με τον Zeev Sternhell (2009) η νεωτερικότητα, που εμφανίζεται στις αρχές του 20ού αιώνα, παίρνει τη μορφή της εθνικιστικής, κοινοτιστικής Δεξιότητας, που είναι ορκισμένος εχθρός των οικουμενικών αξιών. Οι Buruma και Margalit θεωρούν ότι επαναστατικές ομάδες όπως η Αλ Κάιντα αποτελούν προϊόν μιας αντι-δυτικής ανατροφοδότησης από τη δύση προς τον μουσουλμανικό κόσμο. Ωστόσο το βιβλίο αυτό υποβαθμίζει τις κριτικές μουσουλμάνων "εχθρών"

της δύσης καθώς υποστηρίζει ότι είναι βασισμένες σε παρανοήσεις και στερεότυπα, αναδεικνύοντας με αυτόν τον τρόπο την υπεροχή της τελευταίας.

Σε αντίθεση με τους Ian Buruma και Avishai Margalit η Susan Buck-Morss στο βιβλίο της "Πέρα από τον Τρόμο, Ισλάμ-Κρική Θεωρία και Αριστερά" (2003) προτρέπει τους/τις αναγνώστες/τριες να προσεγγίσουν τα γραπτά μουσουλμάνων, όπως του Sayyid Qutb ή του Ali Shariati με τον ίδιο τρόπο που θα διάβαζαν τις ολιστικές κριτικές του Theodor Adorno ή του Jean-Paul Sartre, χωρίς τον υπαινιγμό της υποστήριξης των πρώτων αλλά όξυνσης της κριτικής σκέψης. Παράλληλα, η Susan Buck-Morss εκφράζει τη διαφωνία της για τον αντι-δυτικό τρόπο άσκησης κριτικής των μουσουλμάνων καθώς θεωρεί ότι ένα τέτοιο πλαίσιο σκέψης διαιωνίζει την ιδέα του πολιτιστικού χάσματος μεταξύ της Δύσης και του Ισλάμ.

Μέσα σ' ένα ομοιογενές κλίμα, ακολουθώντας τις γραμμές της κριτικής θεώρησης ο Bobby S. Sayyid (1997) υποστηρίζει ότι η σχέση μεταξύ του Ισλάμ και των Ισλαμιστών είναι συστατική. Και οι δύο μετασχηματίζονται ως Ισλαμιστές προσπαθώντας να αρθρώσουν το Ισλάμ υπό το φως των έργων τους. Το Ισλάμ μπορεί να αποκτήσει πολλαπλές σημασίες ταυτόχρονα, διατηρώντας τη θέση του ως το κύριο σημαίνον. Μέσα σε αυτό το κύριο σημαίνον, παρατηρείται ένας αγώνας για την αυθεντικότητα του Ισλάμ. Αυτό παράγει αμφισβητούμενες κατασκευές εννοιών, οι οποίες, αν είναι το ελάχιστο δυνατό αποδεκτές, τίθενται σε εφαρμογή από τις πολιτικές δυνάμεις.

## **1.2 ΕΝΝΟΙΟΛΟΓΗΣΗ ΤΟΥ ΠΟΛΙΤΙΚΟΥ ΙΣΛΑΜ**

Η μελέτη του πολιτικού Ισλάμ χρήζει παροχής βασικών κατευθυντήριων γραμμών για τις απαραίτητες ορολογικές και μεθοδολογικές διευκρινίσεις, ως εργαλεία αντιστάθμισης της επικρατούσας σύγχυσης στην κατανόηση και αντιμετώπιση της πολιτικοποίησης της θρησκείας του Ισλάμ. Η έννοιά του υπόκειται σε διαφορετικές προσεγγίσεις συντελώντας σε ένα πολυδιάστατο και πολυδύναμο κοινωνικό φαινόμενο τόσο στην αφητηρία του όσο και στην εξελικτική του πορεία.

Το πρόβλημα κατανόησης του πολιτικού Ισλάμ ενυπάρχει ήδη στο επίπεδο ορισμού του. Τι είναι το πολιτικό Ισλάμ και ποιός αποτελεί τον ακριβή ορισμό του; Εξαιτίας αυτής της συντακτικής στρυφνότητας ένα υψηλό ποσοστό των συγγραφέων εγκαταλείπει την προσπάθεια οριοθέτησης ενός συγκεκριμένου εννοιολογικού πλαισίου, αφήνοντας τον αναγνώστη στην ανεξάρτητη προσπάθεια σύλληψης του όρου. Αυτό αντικατοπτρίζεται, επίσης στην κοινή πρακτική προθηματοποίησης του Ισλάμ δημιουργώντας ένα περίπλοκο σημασιολογικό πεδίο, το οποίο, αναφέροντας μόνο μερικά, περιλαμβάνει, το ριζοσπαστικό, το μαχητικό, το εξτρεμιστικό, το επαναστατικό και το φονταμενταλιστικό Ισλάμ. Αυτή η ποικιλομορφία επισημαίνει τόσο τις ποικίλες και ανταγωνιστικές πτυχές για τη νοηματοδότηση του πολιτικού Ισλάμ, όσο και τη δυσκολία εύρεσης ενός κατάλληλου όρου (Are Knudsen, 2003).

Μία γενική δυσλειτουργία του όρου πολιτικό Ισλάμ αποτελεί η αδυναμία αντιμετώπισης των αποπροσανατολιστικών στοιχείων του. Πολλοί μελετητές υποστηρίζουν ότι η ορολογία του υπαινίσσεται μια παράτυπη επέκταση της ισλαμικής παράδοσης που ξεπερνά το ιστορικά κατοχυρωμένο πλαίσιο της θρησκείας. Λίγοι ωστόσο έχουν διερευνήσει αυτήν την τάση σε σχέση με την ταυτόχρονη επέκταση της κρατικής κυριαρχίας (Hirschkind 2009). Παράλληλα, ένα κρίσιμο σημείο του όρου παρατηρείται στην τάση καταδίκασης όλων των μορφών της κοινωνικής διαμαρτυρίας ως παράνομες και στη συγχώνευση της χρήσης της στρατιωτικής βίας με τη νόμιμη διαμαρτυρία ως αναπόσπαστο κομμάτι της. Όπως επισημαίνει ο Kari Karamé (1996), λόγω των πολλών ελλείψεων του όρου γίνεται αντιληπτή μία αυξανόμενη ανάγκη προσφυγής στον όρο "ισλαμισμός" (και ισλαμιστές), ο οποίος συμβαδίζει με την κοινή αναφορά των Αράβων στο ισλαμικό κίνημα (al-harak al-Islamiyya).

Σύμφωνα με τον B. Tibi (2009), οι όροι πολιτικό Ισλάμ, Ισλαμισμός, θρησκευτικός φονταμενταλισμός ή Ισλαμική αφύπνιση /sahwa islamiyya δεν αποτελούν παρά μόνο διαφορετικούς ερμηνευτικούς μηχανισμούς του ίδιου φαινομένου. Πιο συγκεκριμένα είναι η πολιτικοποίηση του Ισλάμ σε μια διαδικασία που έχει σημαδευτεί από τη θρησκευτικοποίηση της πολιτικής, ή η επιστροφή του ιερού συνδυασμένη με πολιτικές απαιτήσεις με απώτερο στόχο την ανάπλαση του κόσμου. Γίνεται ωστόσο αντιληπτό ότι ο θρησκευτικός φονταμενταλισμός αποτελεί ένα σύγχρονο πολιτικό και κοινωνικό-πολιτισμικό φαινόμενο, το οποίο έχει στρατιωτικοποιηθεί από ομάδες όπως η Αλ Κάιντα.

Ο ορισμός του πολιτικού Ισλάμ ή του Ισλαμισμού θα ξεκινήσει με την παραδοχή του Ισλάμ ως πολιτική ιδεολογία παρά ως ένα θρησκευτικό ή θεολογικό κατασκεύασμα. Σε ένα αρχικό στάδιο οι υποστηρικτές του πολιτικού Ισλάμ θεωρούν το Ισλάμ, ένα όργανο της πίστης που θέτει τον τρόπο καθορισμού και εφαρμογής της πολιτικής και της κοινωνίας στον σύγχρονο μουσουλμανικό κόσμο (Graham Fuller, 2003). Ωστόσο αυτή η γενίκευση αδυνατεί να δικαιολογήσει εξ ολοκλήρου την πολιτική δράση που τίθεται σε εφαρμογή υπό το όνομα του Ισλάμ. Ένας περισσότερο αναλυτικός καθορισμός του όρου προσφέρεται από τον Guilian Denoeux (2002), σύμφωνα με τον οποίο ο Ισλαμισμός λειτουργεί ως μία μορφή εργαλειοποίησης του Ισλάμ από άτομα, ομάδες και οργανώσεις που επιδιώκουν πολιτικούς στόχους, προωθώντας πολιτικές απαντήσεις στις σημερινές κοινωνικές προκλήσεις βασιζόμενοι σε ένα όραμα, τα θεμέλια του οποίου στηρίζονται στην εκ νέου οικειοποίηση και επαναπροσδιορισμό των εννοιών δανεισμένων από την Ισλαμική παράδοση.

### **1.3 ΤΟ ΙΣΛΑΜ ΩΣ ΙΔΕΟΛΟΓΙΑ**

Η ιδεολογία συνίσταται ως ένα συνεκτικό και συστηματικό σύνολο ιδεών σχετικά με την πολιτική και την κοινωνία. Συστηματοποιεί τις διαδικασίες πολιτικής και κοινωνικής δράσης, οι οποίες λαμβάνονται ως λογικές και τίθεται στις υπηρεσίες διάφορων κοινωνικών ομάδων ως

όργανο τεκμηρίωσης των πράξεών τους. Η αποδοχή της ιδεολογίας-κοσμοθεωρίας από το σύνολο της κοινωνίας, δεν αποτελεί απαραίτητη προϋπόθεση για την ισχύ και την εγκυρότητά της καθώς δεν υφίσταται τον αυστηρό έλεγχο των εμπειρικών δοκιμών όπως συμβαίνει με άλλες επιστημονικές θεωρίες. Ως εκ τούτου, γίνεται εφικτή η τροποποίησή της και η εκ νέου ερμηνεία της. Ως πνευματική ιδεολογία ορίζεται ένα επίσημο σύστημα πίστης και ένα συνεκτικό σύστημα σκέψης, το οποίο περιλαμβάνει πολιτικά προγράμματα, μανιφέστα, φιλοσοφικές κατευθύνσεις και θρησκευτικούς κώδικες (Chris Barker and Dariusz Galasinski, 2001).

Η κριτική θεωρία της θρησκείας διερευνά τη θέση της τελευταίας στην ανταγωνιστική κοινωνική ολότητα, προσπαθώντας να ανακαλύψει τον βαθμό που υπόκειται στην ιδεολογία αποφεύγοντας ένα θετικιστικό πρίσμα, που υποστηρίζει τον απλό συνδυασμό ιδεών και κινητήριων αξιών αλλά υιοθετώντας ένα κριτικό ερμηνευτικό πλαίσιο. Μέσα από αυτό το πρίσμα η θρησκεία αντιμετωπίζεται ως ψευδή συνείδηση, ως κάλυψη-νομιμοποίηση εθνικών, ταξικών και ανεξάρτητων συμφερόντων ή ως σύμβολο των καταπιεσμένων μαζών. (Rudolf J. Siebert 2015). Ακολουθώντας μια μαρξιστική αντίληψη για τον αποσαφηνισμό της θρησκείας, αυτή αποτελεί ένα ιδεολογικό εργαλείο νομιμοποίησης και διαιώνισης του καταπιεστικού status quo (Marx Karl and Engels, Fredrich, 1975). Πιο συγκεκριμένα, η επισύναψη μιας πολιτιστικής ετικέτας όπως το Ισλάμ σε ένα κράτος Α μπορεί να αποτελέσει βολικό εργαλείο στον καθορισμό συγκεκριμένου πλαισίου δράσης με άλλα κράτη και στην νομιμότητά του από τον πληθυσμό του.

Ο Gramsci υποστήριξε ότι όλα τα θεμελιώδη κοινωνιολογικά ερωτήματα συμπυκνώνονται σε πολιτικά ζητήματα. Έτσι, παραφράζοντας τον Γκράμσι, τα κοινωνικά κινήματα δεν είναι τίποτα άλλο παρά πολιτικά κινήματα. (Neera Chandhoke, 1995). Εάν τα θρησκευτικά κινήματα υποβληθούν σε μία εξέταση κοινωνικοπολιτικής φύσεως μέσα από ένα ιστορικό ερμηνευτικό πλαίσιο τότε η αύξηση ή η μείωση της θρησκευτικότητάς τους μπορεί να εκληφθεί ως έκφραση πολιτικών αγώνων. Στο πλαίσιο αυτό το Ισλάμ πέρα από τη θρησκευτική του υπόσταση αντιπροσωπεύει μια "ιδεολογία" που αναλαμβάνει τη θέση του υποκινητή του πολιτικού κινήματος (Haldun Güllalp, 2002).

Τα κοινωνικά (άρα και τα ισλαμικά) κινήματα αναπτύσσονται και λαμβάνουν την κοινωνική, οικονομική και πολιτική νομιμοποίησή τους μέσω της αποτελεσματικής κινητοποίησης των πόρων. Επιλέγουν νέες και εξαιρετικά πρωτότυπες εκδοχές σχεδόν εξεγερσιακών πρακτικών που όχι μόνο αποκαλύπτουν μια βαθιά δυσαρέσκεια με την κατάσταση των σύγχρονων νεοφιλελεύθερων καπιταλιστικών κοινωνιών αλλά και δοκιμάζουν να κάνουν πράξη εναλλακτικές οπτικές δικαιοσύνης (Graham E. Fuller, 2003). Τέτοιες πρακτικές ονομάζονται σύμφωνα με τον Gramsci πόλεμοι -ελιγμών και στοχεύουν στην εξασφάλιση της κυριαρχίας συγκεκριμένης ιδεολογίας, γνώσης και διανοήσης (Gramsci Antonio, 1971).

## 1.4 ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΕΡΓΑΛΕΙΟΠΟΙΗΣΗ ΤΟΥ ΙΣΛΑΜ

Η Πολιτική χειραγωγήση του Ισλάμ αναφέρεται στη χρησιμοποίηση του Ισλάμ ως μέσο για την επίτευξη ενός πολιτικού στόχου ή οφέλους. Μέσα από το πρίσμα της μαρξιστικής θεωρίας, το Ισλάμ λειτουργεί ως εργαλείο εκμετάλλευσης από τις ισχυρές ελίτ, όπως ακριβώς οι κρατικοί και κοινωνικοί φορείς που χρησιμοποιούνται ως εργαλεία αξιοποίησης από την άρχουσα τάξη. Η πολιτική και η θρησκεία βοηθούν τις πολιτικές και θρησκευτικές ελίτ να δημιουργήσουν και να διατηρήσουν τις εγγυημένες δομές της επιβίωσής τους. Τέτοιες μορφές χειραγωγήσης είναι πιο κοινές στη Μέση Ανατολή όπου η κυρίαρχη θρησκεία στην περιοχή αποτελεί το Ισλάμ (Hakim Khatib 2015).

Ο Fuller έχει επεσημάνει ότι το Ισλάμ είναι μια θρησκεία που διαπερνά την καθημερινή ζωή της Ισλαμικής κοινωνίας και πολιτικής κουλτούρας πιο βαθιά από κάθε άλλη ιδεολογική ή εννοιολογική δύναμη. Ποικίλα πολιτικά κινήματα σε πολλές διαφορετικές μουσουλμανικές χώρες έχουν χρησιμοποιήσει το λάβαρο του Ισλάμ για να προσδώσουν νομιμοποίηση στους σκοπούς τους (Fuller, G.E. 2003). Λειτουργεί λοιπόν, ως νομιμοποιητικό όργανο διάφορων επίδοξων αρχηγών με στόχο τη λήψη λαϊκής υποστήριξης (Meddeb, A., 2002). Αμφισβητεί και απορρίπτει την δυτική νετερικότητα τοποθετώντας την Ισλαμική αναβίωση στο πεδίο εφαρμογής του πανισλαμικού εθνικισμού (Thomas Blom Hansen and Finn Stepputat, 2001)

Η αναβίωση του Ισλάμ αποτελεί στην πραγματικότητα την κληρονομιά των διεθνών ισλαμικών ακτιβιστών, των κινήματων, ή του εθνικιστικού Ισλάμ που αγωνίζονται για την επιστροφή του παν-ισλαμισμού στο σύγχρονο κόσμο. Ο πανισλαμισμός χρησιμοποιείται στο βαθμό που εξουσιοδοτεί τις μουσουλμανικές κοινότητες σε όλο τον κόσμο για την επίτευξη πολιτικής ισχύς. Γίνεται το όργανο αναζήτησης της εξουσίας μεταξύ των μουσουλμάνων ακτιβιστών ανά την υφήλιο και μετατρέπεται σε πολιτικό κίνημα που στοχεύει στην ανάκτηση της επιρροής του Ισλάμ σε διεθνές επίπεδο (Haedar Nashir, 2007).

Ο κοινωνιολόγος Νίκος Μουζέλης, μελετώντας σε βάθος τον πολιτικό ρόλο της θρησκευτικότητας στην ύστερη παγκοσμιοποιημένη νεωτερικότητα, υπογραμμίζει ότι η επιστροφή της θρησκείας δεν συνεπάγεται εξ ορισμού στην αποδυνάμωση του εργαλειακού κοσμικού φανατισμού, προς όφελος της ανεκτικότητας και του σεβασμού, αλλά μάλλον στην ενδυνάμωσή του με το στοιχείο του θρησκευτικού φανατισμού, ο οποίος σε κάθε περίπτωση απειλεί τα υποκείμενα με μία ισοπέδωση των πάσης φύσεως φιλελεύθερων ταυτοτήτων (identities). Η ρητή πνευματικότητα της θρησκείας, καταλήγει, υποκύπτει κάτω από τη μισαλλόδοξη δύναμη του αντιπνευματικού σκοταδισμού (Μουζέλης, Ν.Π. 2015).

## 2. ΜΕΘΟΔΟΛΟΓΙΑ

## 2.1.ΚΡΙΤΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ

Η ανάδυση της κριτικής θεωρίας προβάλλει, ως απόρροια εμβάθυνσης της μαρξιστικής αντίληψης και επαναδιατυπώνεται με αρνητικό πρόσημο, καταδικάζοντας τις θετικές τιμές κάθε κοινωνικού φαινομένου και υιοθετώντας έναν μεταθετικιστικό χαρακτήρα. Με γνώμονα τον τελευταίο επιχειρείται η οικοδόμηση ενός συνθετικού πνεύματος αναλύσεως των συγκρουόμενων δυνάμεων στις εύλεκτες περιοχές της Μέσης Ανατολής και Βόρειας Αφρικής υπό τον φακό της κριτικής διάστασης, ο οποίος αυτονομείται από τη ρεαλίζουσα θεωρητικοποίηση της κοινωνίας και φωτίζει τις δυνάμεις που προάγουν τους αποδεκτούς και διατηρητέους κοινωνικούς κανόνες συμπεριφοράς. Η κριτική θεωρία φέρνει στο προσκήνιο την αμφισβήτηση των κοινωνικών δομών εξουσίας και αντιτάσσεται στην κεντρική αρχή της αντικειμενικότητας (Steve Smith, Ken Booth, Marysia Zalewski, 1996).

Ο Robert Cox (1981), ένας βασικός εκφραστής της κριτικής διεθνούς θεωρίας, υποστηρίζει την υποκειμενική διάσταση της γνώσης και την αξιοποίησή της προς εκπλήρωση συγκεκριμένων στόχων. Ακολουθώντας τον Max Horkheimer διακρίνει μεταξύ "παραδοσιακής" και "κριτικής" θεωρίας. Ενώ η πρώτη επιχειρεί μία σύλληψη του κόσμου όπως τον βρίσκει, με τις επικρατούσες κοινωνικές δομές και τη δύναμη των σχέσεων και των θεσμικών οργάνων στις οποίες είναι οργανωμένος ως δεδομένο πλαίσιο δράσης, η τελευταία ασχολείται με τις δυνατότητες απελευθέρωσης που είναι έμφυτες μέσα στις υφιστάμενες πολιτικές και κοινωνικές σχέσεις. Ο Cox βλέπει τον νεο-ρεαλισμό ως μια θεωρία επίλυσης προβλημάτων που χρησιμοποιείται από ηγεμονικές κοινωνικές δυνάμεις με στόχο τη διατήρηση της ομαλής λειτουργίας του συστήματος.

Ο Andrew Linklater στο έργο του "ο μετασχηματισμός της πολιτικής κοινότητας", επεκτείνει την κριτική του Cox για την "αμετάβλητη θέση" του νεορεαλισμού. Η "αμετάβλητη θέση" αναφέρεται στην υπόθεση του νεορεαλισμού ότι το κύριο καθήκον της διεθνούς πολιτικής θεωρίας είναι να λογοδοτήσει για τις "κανονικότητες και τις επαναλήψεις" των Διεθνών Σχέσεων. Για τον Linklater, ο νεορεαλισμός, αρνούμενος τις δυνατότητες της ριζικής αλλαγής, ευνοεί τα συμφέροντα εκείνων που επωφελούνται περισσότερο από την «συντήρηση του συστήματος» και, ως εκ τούτου, αναπαράγει τις ανισότητες της εξουσίας και του πλούτου ( Linklater 1998).

Σύμφωνα με τη Σχολή της Φρανκφούρτης, οι θεωρίες αυτές είναι πλασμένες για τα συμφέροντα εκείνων οι οποίοι ευημερούν υπό την επικρατούσα τάξη, δηλαδή των πολιτών των αναπτυγμένων χωρών και συγκεκριμένα της άρχουσας ελίτ. Ο ρεαλισμός και ο φιλελευθερισμός εξυπηρετούν ταξικά συμφέροντα και νομιμοποιούν το status quo, παρουσιάζοντας την τρέχουσα συγκυρία στις διεθνείς σχέσεις ως φυσική και αμετάβλητη. Η υιοθέτηση νεοφιλελεύθερων πολιτικών ως κοινή λογική από χώρες του Τρίτου Κόσμου έχει επιφέρει αρκετές συνέπειες, που αποτελούν εμπόδιο για την οικονομική και κοινωνική τους ανάπτυξη, ενώ αντίθετα η επικράτηση

του νεοφιλελευθερισμού έχει αποδειχτεί συμφέρουσα πρακτική για την ηγεμονική δύναμη (John Baylis-Steve Smith,2007).

Ο Μαρξ στην κριτική της Πολιτικής Οικονομίας επισημαίνει πως το παγκόσμιο κεφάλαιο έχει αλλάξει ριζικά την οικονομική και κοινωνική ζωή, ενώ πολλές παραδοσιακές κοινωνίες, αντιμετωπίζουν θεμελιώδεις κρίσεις. Με περισσότερες από αυτές τις οικονομίες να παραμένουν στάσιμες οι αγροτικοί μετανάστες στις πόλεις συχνά αντιμετωπίζουν σοβαρές προκλήσεις όπως την ανεργία, τη φτώχεια, τον υπερπληθυσμό και το έγκλημα – και ως επακόλουθο, την αποξένωση, την απελπισία, την απογοήτευση και τον θυμό. Όπως προτείνεται από τον Habermas, οι κρίσεις στην πολιτική ή οικονομική σφαίρα μπορούν κάλλιστα να μεταναστεύσουν στη σφαίρα του πολιτισμού, της ταυτότητας και των κινήτρων.

Οι φασιστικές ιδεολογίες, όπως και οι θρησκευτικοί φονταμενταλισμοί, περιλαμβάνουν συνήθως μια αφήγηση ενός ένδοξου παρελθόντος, η αναγέννηση του οποίου υπόσχεται την παροχή λύσεων στους ανθρώπους που βιώνουν πιέσεις, εντάσεις, ντροπή, ενοχές, φόβο και άγχος. Όπως υποστηρίζει ο Fromm, οι κοινωνικές εξαρθώσεις του 16ου αιώνα, που παρουσιάζουν πολλές ομοιότητες με εκείνες των αρχών του 20ου αιώνα, εξασθένησαν τους κοινωνικούς δεσμούς και κατέστησαν τους ανθρώπους αδύναμους και ανήσυχους. Ο Προτεσταντισμός, αργότερα ο Ναζισμός, και σήμερα ο Ισλαμισμός παρέχουν συνεκτικές ομάδες, συλογικές ταυτότητες, και εννοιολογικά συστήματα που παρέχουν προσήλωση σε μια κοινότητα, αναγνώριση και αντιπροσώπευση (Lauren Langman, 2005).

Τα πολιτικά κινήματα του Ισλάμ κατ' αντιστοιχία με τις κοσμικές πολιτικές οργανώσεις λειτουργούν μέσα σε ένα πολυεπίπεδο πολιτικό, κοινωνικό, πολιτιστικό και οικονομικό περιβάλλον, το οποίο επενεργεί σε όλες τις πτυχές του σύγχρονου κράτους. Σε μια προσπάθεια εννοιολόγησης του Ισλαμισμού δίδεται προτεραιότητα σε ιστορικούς και εννοιολογικούς παράγοντες με το επιχείρημα ότι ο Ισλαμισμός είναι εξαιρετικά ευέλικτος ανάλογα με το πλαίσιο στο οποίο κινείται (As'ad Ghanem and Mohanad Mustafa 2014). Σύμφωνα με τον Gilles Kepel (2002) η σύγχρονη ισλαμιστική ιδεολογία δεν υλοποιήθηκε μέσα σε ένα κενό, αντίθετα αναδύθηκε μέσα από μια παράδοση από την οποία δανείστηκε και μεγαλοποίησε ορισμένα στοιχεία και παράλληλα υποβάθμισε άλλα.

Σε μια προσπάθεια ανίχνευσης των διαφορετικών εκφάνσεων που απορρέουν από το πολιτικό Ισλάμ, χρησιμοποιούνται τέσσερις παράγοντες, το πολιτικό πλαίσιο, ο δημόσιος προσανατολισμός, η ερμηνεία του θρησκευτικού κειμένου και τα δίκτυα ως θεμέλιοι λίθοι για μία σταδιακή εμβάθυνση και ανάλυση του φαινομένου. Οι παραπάνω παράγοντες και οι συνδυαστικές εφαρμογές τους συμβάλλουν ως ένα μεγάλο βαθμό στον καθορισμό των διαφορετικών κατευθύνσεων των ισλαμικών κινήματων.



### **2.1.1. Πολιτικό Πλαίσιο**

Υπό ένα διεθνές πρίσμα μπορεί να υποστηριχθεί ότι ο Ισλαμισμός προέβαλε ως απάντηση-αντίδραση στις αποικιακές και αυτοκρατορικές ηγεμονίες. Σύμφωνα με αυτήν την προσέγγιση, το αποικιακό πλαίσιο αποτέλεσε κινητήρια δύναμη ανάδειξης των Ισλαμικών κινημάτων σε πολιτικές οντότητες. Ο Ισλαμισμός συνάδει με τους μηχανισμούς του εθνικισμού ως έκφραση ελευθερίας ενάντια σε μορφές εκμετάλλευσης, λειτουργώντας ως αντίβαρο στον άμεσο έλεγχο των Μουσουλμάνων μέσω της δυτικής μιλιταριστικής υπεροχής και τον έμμεσο, μέσω της ώθησης απολυταρχικών κυβερνήσεων προσκείμενων ως προς τη Δύση. Ακόμη και στην μετα-αποικιακή περίοδο τα πολλαπλά πρόσωπα της δυτικής επικυριαρχίας, ιδίως μέσα από τις συμμαχικές ενέργειες με το Ισραήλ, συνιστούν τις βασικές αιτίες αντι-δυτικού μένους τροφοδοτώντας τους αγωγούς του Ισλαμισμού.(Khaled Hroub, 2010).

Σε περιφερειακό επίπεδο η αφύπνιση του ισλαμικού φονταμενταλισμού σχετίζεται με τις Ισλαμικές ομάδες και δυνάμεις της περιοχής με πρωταγωνιστές το Ιράν και κατ' επέκταση τη Χεζμπολάχ. Η επανάσταση του 1979 συμβολίζει έναν έγκυρο και ισχυρό οργανισμό κινητοποίησης της μάζας ανατρέποντας τα δεδομένα του σύγχρονου ισλαμικού κόσμου και αμφισβητώντας την ισλαμική νομιμοποίηση της Σαουδικής Αραβίας. Η τροφοδότηση του λειτουργικού πυρήνα της λιβανέζικης Χεζμπολάχ από το Ιράν, ως εργαλείο της πολιτικής του απεικονίζει τον στρατηγικό στόχο για αυξανόμενη ριζοσπαστικοποίηση της σιιτικής κοινότητας μέσω της στοχοποίησης του δυτικού εχθρού και των συνεργατών του (Ζιλ Κεπέλ, 2001). Το καίριο αυτό γεγονός ενεργοποίησε και ταυτόχρονα διχοτόμησε τον οίκο του πολιτικού Ισλάμ σε ανταγωνιστικούς πυρήνες, οι οποίοι είχαν ως στόχο να ηλεκτρίσουν τη μάζα των πιστών μέσα από προπαγανδιστικούς λόγους.

Μία τρίτη ερμηνεία του Ισλαμισμού και των δικτύων του σε τοπικό επίπεδο ανοίγει μία νέα οπτική κατανόησής τους. Τα ισλαμικά κινήματα υπάγονται σε μία ευρύτερη κατηγορία κοινωνικών σχηματισμών ως μία μορφή αντιπολίτευσης στην επικρατούσα καθεστηκυία τάξη, υπόβοηθούμενα από το πλαίσιο της οικονομικής κρίσης με την κατολίσθηση των οικονομικών δομών των Αραβικών κρατών και της πολιτικής αυθαιρεσίας με την παρουσία των απολυταρχικών καθεστώτων (Husnul Amin). Για τον Turner, το πολιτικό Ισλάμ είναι το αποτέλεσμα των "κοινωνικών απογοητεύσεων" που αρθρώθηκαν γύρω από την κοινωνική διαίρεση της τάξης, και της γενιάς που βίωσε την οικονομική κρίση των παγκόσμιων νεοφιλελεύθερων πειραμάτων της δεκαετίας του 1970 και του 1980 (Bryan S. Turner, 2003).

### **2.1.2. Πολιτικός Προσανατολισμός του Δήμου**

Ο βασικός προσανατολισμός των ομάδων μέσω των οποίων το πολιτικό Ισλάμ δραστηριοποιείται αποτελεί κλειδί επεξήγησης του προσανατολισμού και των μεθόδων λειτουργίας των ισλαμικών κινημάτων. Με άλλα λόγια κάθε ισλαμικό κίνημα, όπως και κάθε πολιτικό κόμμα ή

κίνημα επιδιώκει να κερδίσει τη δημόσια στήριξη και λειτουργεί με την παραδοχή ότι η ιδεολογία, οι στόχοι και οι μέθοδοί του έχουν απήχηση ανάμεσα σε μια κοινότητα οπαδών, που αποτελεί τη βασική δυναμική δεξαμενή των μελών του κινήματος, των ακτιβιστών, των υποστηρικτών και των ψηφοφόρων. Υπό αυτήν την έννοια τα ισλαμικά κινήματα αποτελούν λαϊκιστικά κινήματα, των οποίων η λαϊκιστική φύση εκφράζεται συμβολικά στην αυτο-αντίληψη και την παρουσίασή τους στο κοινό ως "μέτωπα" (Jahabat) ανοιχτά προς όλους τους Μουσουλμάνους (As'ad Ghanem and Mohanad Mustafa 2014).

Σύμφωνα με τη Χαμπερσιανή κατανόηση της δημόσιας σφαίρας, αυτή νοείται ως ανοικτός χώρος διάφορων κοινωνικών και πολιτιστικών δυνάμεων με στόχο την επιδίωξη του καθορισμού και της κατάληψής του, μέσω του δημόσιου λόγου. Στο πλαίσιο αυτό οι ιδεολογικές κατευθύνσεις μεταξύ των ισλαμικών κινήματων εμφανίζονται σύμφωνες με τις επιταγές της κρατούσας κοινωνικής ηθικής, εκμεταλλευόμενοι τη γλώσσα των νόμων και τα χρηστά ήθη (Zuly Qodir, (2011). Τα ισλαμικά κινήματα χρησιμοποιούν τα μιντιακά μέσα ως εργαλεία λαϊκής κινητοποίησης σε έναν πολιτικό και πολιτιστικό αγώνα για την ανακατασκευή μιας συλλογικής ταυτότητας, δημόσιας σφαίρας και κοινωνίας με έντονο θρησκευτικό πρόσημο ( Driss Bouyahya, 2015).

Ο προσανατολισμός των υποστηριχτών του πολιτικού Ισλάμ διαθέτει ποικίλες πολιτικές αποχρώσεις, γεγονός που επεξηγεί την ύπαρξη διαφόρων και σε ορισμένες περιπτώσεις ανταγωνιστικών ισλαμικών κινήματων, καθώς οι ιδεολογίες των κοινωνικών ομάδων αντικατοπτρίζονται από τα κινήματα με στόχο την ενδυνάμωσή τους από τη λαϊκή μάζα. (As'ad Ghanem and Mohanad Mustafa 2014). Σε πρώτο στάδιο η χάραξη πολιτικής γραμμής από τα ισλαμικά κινήματα, σύμφωνης με τις ανάγκες της κοινωνίας και εν συνεχεία η διάδοσή της διαμέσου δορυφόρων επικοινωνίας αποτελούν τους βασικούς άξονες της στρατηγικής τους στοχεύοντας στη θεσμοθέτηση των ιδεών τους που συνεπάγεται με την εδραίωσή τους στην πολιτική σκηνή.

### **2.1.3. Ερμηνεία του Θρησκευτικού Κειμένου**

Το Θρησκευτικό κείμενο είναι ενσωματωμένο στο μεταβαλλόμενο κοινωνικοπολιτισμικό πλαίσιο μέσα στο οποίο παράγεται και κατανοείται και ως εκ τούτου υπόκειται ορισμένες φορές σε αντικρουόμενες ερμηνείες. Η υιοθέτηση διαφορετικών οπτικών και νοηματοδοτήσεων από μια κοινή πηγή υποστηρίζει τον ισχυρισμό ότι η σημασία του κειμένου προέρχεται από την ερμηνεία του και όχι από το κείμενο καθ' εαυτό (As'ad Ghanem and Mohanad Mustafa 2014 ).

Η υποκειμενικότητα της ερμηνείας καθιστά αδύνατη μια ολοκληρωμένη και ορισμένη ερμηνεία του θρησκευτικού κειμένου με μοναδικό τρόπο για όλους και συνεπώς είναι διαφοροποιημένη για τον καθένα, αφού κάθε άτομο επεξεργάζεται τα δεδομένα του περιγυρού του σύμφωνα με την ατομική του αντίληψη. Ένα ιστορικό παράδειγμα βασισμένο στην παραπάνω

θεώρηση αποτελεί η διαφορετική προσέγγιση των διδαγμάτων του Ουαχαμπισμού από τους νεότερους ισλαμιστές με κορυφαίο τον Μπιν Λάντεν ο οποίος ενσάρκωσε μία πιο επιθετική ερμηνεία των κειμένων και αποστασιοποιήθηκε από τα γραπτά του Ibn Abd al- Wahhab μολονότι και οι δύο εκπροσωπούσαν τις αρχές του Ουαχαμπισμού.

Το πολιτικό Ισλάμ νοηματοδοτείται και θεσμοθετείται μέσα από αντιπροσώπους των ακραίων εκδοχών των θρησκευτικών κειμένων, ως αποτέλεσμα της φτώχειας, της αδικίας, της καταστολής, του αυταρχισμού και της απελπισίας που ενεργοποιούν επιθετικά μέσα αντίδρασης προς τις κυρίαρχες πολιτικές (Natana J. Delong-Bas 2004).

### **2.1.4 Δίκτυα**

Ο Ισλαμισμός είναι πολιτικά ετερογενής με την έννοια ότι οι διάφοροι ισλαμιστικοί φορείς ειδικεύονται σε διαφορετικές πολιτικές δραστηριότητες. Μερικοί αντιτίθενται στα τοπικά καθεστώτα με μη βίαια μέσα, κάποιιοι προσπαθούν να ανατρέψουν τα καθεστώτα με τρομοκρατικές τακτικές ενώ άλλοι διεξάγουν ένοπλη αντίσταση ενάντια στην κατοχή των μη μουσουλμανικών δυνάμεων. Πιο συγκεκριμένα ο Ισλαμικός ακτιβισμός εκφράζεται μέσα από ποικιλόμορφες προβολές του χωροχρόνου γεγονός που υποδηλώνει τις διαφορετικές αιτίες ανάπτυξης του φαινομένου (Thomas Hegghammer, 2009).

Οι διάφορες απαιτήσεις των παραπάνω ομάδων εκφράζονται μέσα από την ανάπτυξη δικτύων που λαμβάνουν χώρα μέσα από τη συσταση ενός παγκόσμιου δικτύου φιλανθρωπικών οργανώσεων για την παροχή βοήθειας μεταξύ των μουσουλμάνων. Το γεγονός αυτό δίνει τη δυνατότητα στα Ισλαμιστικά κινήματα να παρέχουν λύσεις για την οικονομική κρίση. Έθνη πλούσια σε πετρέλαιο χρηματοδοτούν ένα ισλαμικό χρηματοπιστωτικό σύστημα που συνδέει διάφορες χώρες της Αφρικής, της Ασίας και της Μέσης Ανατολής και ορίζουν μία ατζέντα σύμφωνη με τις προοπτικές της Σαουδικής Αραβίας (Kerel, 2002).

Παράλληλα, μέσα από τη χρήση κινδυνολογιών με έμφαση στις εξωτερικές απειλές κατά του μουσουλμανικού έθνους επιζητείται η πολιτική συνάφεια και νομιμοποίηση. Δημιουργείται μία παν-ισλαμική προπαγάνδα με διεθνικό χαρακτήρα προωθώντας έναν λαϊκίστικο ισλαμισμό. Οι κατεστημένες ελίτ είτε επιτρέπουν είτε ανταγωνίζονται την παν-ισλαμική προπαγάνδα με στόχο να κερδίσουν τη λαϊκή στήριξη των μουσουλμάνων του εξωτερικού. Θα μπορούσε επομένως να ειπωθεί ότι η διεθνικοποίηση της τζιχάντ αποτελεί μια διαδικασία ανταγωνισμού των ελίτ (Thomas Hegghammer, 2010/11).

### **Κεντρικό Ερώτημα**

Η παρούσα εργασία πραγματεύεται τη γενεαλογία του πολιτικού Ισλάμ εξετάζοντας πέντε περιπτώσεις με χρονική συνάφεια ξεκινώντας από τον ισλαμιστή Σαγίντ Κουμπ και απολήγοντας στον Αλ Μπαγκντάντι. Μέσα από μία επισκόπηση της εξέλιξης του πολιτικού Ισλάμ μέσα από τον

χρόνο γίνεται φανερή η πολυπλοκότητα του φαινομένου. Χρησιμοποιώντας την κριτική θεωρία ως μέθοδο ανίχνευσης του φαινομένου, υπογραμμίζεται η μεταβαλλόμενη φύση του ανάλογα με τον τόπο, τον χρόνο και τις κοινωνικές συνθήκες, γεγονός που δε γίνεται διακριτό από τις σύγχρονες αφηγήσεις των Διεθνών Σχέσεων.

Ο εκάστοτε κυρίαρχος και κατά περίπτωση εκφερόμενος λόγος στερείται αυτονομίας, παραμένει αυτο-αναφορικός, αρθρώνεται και διαθλάται μέσα από τις πολιτικές σκοπιμότητες και την πολιτική κουλτούρα της σύγχρονης εποχής. Αποτελεί ένα δυνατό χαρτί της συνέχισης του πολιτικού ανταγωνισμού των δυνάμεων που συγκροτούν διαφορετικές προσεγγίσεις των Διεθνών Σχέσεων, εκπροσωπώντας αντίρροπα αξιακά συστήματα-συμφέροντα.

Η αναζωπύρωση του φονταμενταλισμού, ως ένα πρόγραμμα ηθικής και πολιτικής αναγέννησης της κοινωνίας, με κύριο άξονα μία θρησκευτική καθαρότητα που εδράζεται στην πίστη της κοινοτικής ζωής, είναι αν μη τι άλλο ένα εναλλακτικό σχέδιο μαχητικής απόρριψης της νεωτερικότητας στην εκκοσμικευμένη διάστασή της. Πρόκειται για μια ανταγωνιστική σχέση μεταξύ της Δύσης και της Ανατολής που δομείται τόσο από τις κυρίαρχες κοσμικές δυνάμεις όσο και από τον ισλαμικό φονταμενταλισμό.

Η μελέτη των πέντε περιπτώσεων του πολιτικού Ισλάμ που λαμβάνει διαφορετικές μορφές ανάλογα με τις ισχύουσες δυνάμεις σε κάθε κοινωνία αποδεικνύει την ανάγκη μελέτης του ως κοινωνιολογικό φαινόμενο και την υιοθέτηση μιας κριτικής θεωρίας που αρνείται να αποδεχτεί τόσο την ηγεμονία του Δυτικού λαϊκισμού όσο και τον Ισλαμικό φονταμενταλισμό. Στόχος αποτελεί ο κοινός αγώνας που θα πρέπει να αναλάβει ο καθένας πέρα από τις πολιτισμικές διαχωριστικές γραμμές.

Η εργασία αναλαμβάνει τη μελέτη πολιτικής γενεαλογίας του πολιτικού Ισλάμ όπως αυτό εμφανίζεται τόσο στον σουνιτικό όσο και τον σιιτικό μουσουλμανικό κόσμο. Πιο συγκεκριμένα αναλύει τον Σαγίντ Κουτμπ και τη Μουσουλμανική Αδελφότητα, τον Χομεϊνί και την Ιρανική Επανάσταση, τον Αχμέτ Γιασίν και την ίδρυση της Χαμάς, τον Μπιν Λάντεν ως τον εκπρόσωπο της Αλ Κάιντα και καταλήγει στον Αλ Μπαγκντάντι και την εγκαθίδρυση του Ισλαμικού Κράτους.

## **ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1ο**

### **1.1Η ΡΙΖΟΣΠΑΣΤΙΚΟΠΟΙΗΣΗ ΤΗΣ ΙΣΛΑΜΙΣΤΙΚΗΣ ΘΕΩΡΙΑΣ: Σαγίντ Κούτμπ**

Η δυτική κυριαρχία στη Μέση Ανατολή έδωσε το έναυσμα για την εγκαθίδρυση δύο κυρίαρχων ιδεολογικών τάσεων στην περιοχή, του εθνικισμού και του ισλαμισμού, που διερευνώνται μέσω του κράτους της Αιγύπτου. Η πρώτη εφαρμόστηκε με τη δημιουργία του εθνικιστικού- φιλελεύθερου κόματος, al-Wafd (Francesco Gabrieli, 1961), ενώ η δεύτερη τέθηκε σε ισχύ μέσα από την ίδρυση της Μουσουλμανικής Αδελφότητας από τον Χασάν Αλ Μπάνι (1906-1949), συνιστώντας μία εναλλακτική όψη της κοινωνικής και πολιτικής πραγματικότητας (Gilles Kepel, 2006). Οι επόμενες δεκαετίες συντέλεσαν στη σταδιακή φθορά του αιγυπτιακού εθνικισμού

λόγω της αδυναμίας εκπλήρωσης των φιλελεύθερων ιδεών του και στην ριζοσπαστικοποίηση της Αδελφότητας, η οποία κορυφώθηκε στη δεκαετία του '60 εκπροσωπούμενη από τον Σαγίντ Κουτμπ (John Calvert, 2010).

Η θεωρία του Κουτμπ αποτελεί απόρροια μιας συνεχούς ριζοσπαστικοποίησης που αγγίζει το ύψιστο σημείο της κατά την παραμονή του στις αιγυπτιακές φυλακές (1954- 1964). Στα χρόνια που προηγήθηκαν το πνευματικό έργο του Κουτμπ είναι αφιερωμένο στη λογοτεχνική κριτική, τη μελέτη της αισθητικής και συμπεριλαμβάνει την αυτοβιογραφία του "Child from the Village", (1946) (John Calvert and William E. Shepard, 2004) , εκθέτοντας τη συντηρητική του καταγωγή, την οποία υιοθέτησε από μία αιγυπτιακή αγροτική περιοχή. Σύμφωνα με τον Ibrahim Abu-Rabi' (1996) αυτή η διαμορφωτική περίοδος συντέλεσε στη σφυρηλάτηση και τη γονιμοποίηση της σκέψης του.

Την περίοδο 1948-1950 μετακόμισε με υποτροφία στις ΗΠΑ όπου παρακολούθησε μαθήματα στην εκπαίδευση και τα αγγλικά (Adnan A. Musallam, 2005). Η εμπειρία του αυτή έμελλε να είναι καθοριστική για τη μετέπειτα ιδεολογία του. Βασιζόμενος σε εμπειρικές παρατηρήσεις του τρόπου ζωής των Αμερικανίδων-ων άσκησε δριμύτερη κριτική στις δυτικές κοινωνίες και απέρριψε τον δυτικό πολιτισμό. Κατά τη διάρκεια ή αμέσως μετά από αυτό το διάστημα στο εξωτερικό, ο Κουτμπ ξεκίνησε μια εντατική ενασχόληση με κοινωνικά και πολιτικά θέματα, συνδυάζοντάς τα με την παράλληλη μελέτη του Κορανίου. Λίγους μήνες μετά την επιστροφή του στην Αίγυπτο, ανέπτυξε στενότερους δεσμούς με την Μουσουλμανική Αδελφότητα, με την οποία συνδέθηκε κατά τη δεκαετία του '50.( Adnan A. Musallam, 2005).

Η στενή συνεργασία του με τη Μουσουλμανική Αδελφότητα σηματοδότησε την οριστική ρήξη του με το καθεστώς του Νάσσερ, τον οποίον είχε υποστηρίξει στο κίνημα των Ελεύθερων Αξιοματικών ενάντια στη φιλοδυτική μοναρχία της Αιγύπτου. Ωστόσο η πολιτική του παν-αραβικού σοσιαλισμού του Νάσσερ κρίθηκε ασυμβίβαστη με το όραμα του Κουτμπ για μια ιδανική ισλαμική κοινωνία. Η αντίσταση του τελευταίου στο αιγυπτιακό καθεστώς οδήγησε στη δεκαετή φυλάκισή του (1954-1964). Η παραμονή του στη φυλακή αποτέλεσε την πιο παραγωγική του περίοδο κατά την οποία τελειοποίησε τον τρόπο σκέψης του. Η βάνουση μεταχείριση που δέχθηκε τον έπεισε ότι η Αίγυπτος όπως και η Δύση ήταν διεφθαρμένες και βασισμένες σε γραπτά μουσουλμάνων λόγιων όπως του Ibn Taymiyyah, υποστήριξε ότι ένα μεγάλο μέρος της μουσουλμανικής κοινωνίας έχει αποστασιοποιηθεί από τον ισλαμικό τρόπο ζωής. (<https://www.britannica.com/biography/Sayyid-Qutb>) . Μέσα σ' αυτό το περιβάλλον ο Κουτμπ επεξεργάζεται το σχήμα της jahiliyya" (=άγνοια).

### **1.1.1.Η Κριτική της Νεωτερικότητας στη Δύση και την Μουσουλμανική Κοινωνία**

Ο Κουτμπ επέκρινε γενικά τον καπιταλισμό και τον μαρξισμό ως συστήματα που παρέχουν μόνο ως ένα βαθμό την ευημερία του ατόμου. Όπως Abu-Rabi' επισημαίνει, ο Κουτμπ δείχνει τη

δυσαρέσκειά του με τον καπιταλισμό λόγω του ατομικισμού του και της απόδοσης της απόλυτης ελευθερίας στον άνθρωπο. Σύμφωνα με τον Κουτμπ: «Το καπιταλιστικό σύστημα αναδύθηκε στη βάση της χειραφέτησης του ατόμου, καθιστώντας την ατομική ελευθερία ένα ιδανικό, και δίνοντας το πάνω χέρι σε προσωπικά συμφέροντα (Ibrahim M. Abu-Rabi, 1996). Εξηγεί ότι η εμφάνιση του καπιταλισμού και του ατομικισμού ήταν το αποτέλεσμα της κοσμικότητας των δυτικών κοινωνιών. Σε αυτή τη βάση, ο ίδιος ασκεί κριτική προς την κεμαλική επανάσταση στην Τουρκία, την οποία θεωρεί ως το κατεξοχήν παράδειγμα διείσδυσης των σύγχρονων φιλελεύθερων αρχών στην ισλαμική κοινότητα, υπονομεύοντας τις ηθικές αρχές. (Ibrahim M. Abu-Rabi, 1996).

Όσον αφορά τον Μαρξισμό, η κριτική του Qutb αναφέρεται στον υλισμό του και στη σύλληψή του για την αποκλειστική εμπλοκή του ανθρώπου στις σχέσεις οικονομικής φύσεως, παραμελώντας μ' αυτόν τον τρόπο τις πνευματικές και ηθικές αξίες. Οι υλιστικές ιδεολογίες, κατά την άποψή του, περιορίζουν την ευημερία του ανθρώπου σε μια ματεριαλιστική διάσταση, ενώ το Ισλάμ εγγυάται την πνευματική ευεξία μεσολαβώντας μια σχέση με τον Θεό, στοιχείο που απουσιάζει από τις φιλελεύθερες και κομμουνιστικές κοινωνίες (Ibrahim M. Abu-Rabi, 1996).

Μια άλλη πτυχή της κριτικής του κατευθύνεται προς τον ισλαμικό κλήρο της Αιγύπτου. Πιστεύει ότι ο τρόπος για να καθιερωθεί ο κανόνας του Αλλάχ στη γη δεν επιτυγχάνεται μέσω παροχής της εξουσίας σε χειροτονημένους ανθρώπους -παπάδες- όπως στην περίπτωση της Εκκλησίας, ούτε μέσω διορισμού ορισμένων εκπροσώπων του Αλλάχ ως κυβερνήτες, όπως συμβαίνει σε μια "θεοκρατία", αλλά με τη δημιουργία μιας κλειστής πρωτοποριακής ομάδας (Sayyid Qutb, 1990). Παράλληλα, με την άνοδο του φιλελευθερισμού και του σοσιαλισμού, ο Qutb εξέτασε την υποταγή του Ισλαμικού θρησκευτικού κατεστημένου ως έναν άλλο παράγοντα που επιφέρει την ηθική παρακμή της Ισλαμική κοινότητας (Dionigi, Filippo 2011).

### **1.1.2. Ο συλλογισμός του Σαγίντ Κουτμπ**

Ο Αιγύπτιος Σαγίντ Κουτμπ (1906-1966) ήταν αναμφισβήτητα ο πιο σημαίνων θεωρητικός του «πολιτικού Ισλάμ», με τα δικτυά του να κερδίζουν έδαφος ακόμη και σε ορισμένους μη πολιτικούς ισλαμικούς κύκλους. Το σημείο εκκίνησης στη σκέψη του αποτελεί η παρατήρηση της αποτυχημένης έκφρασης της Δύσης μέσα από τον καπιταλισμό και τον σοσιαλισμό σε αντιδιαστολή με μία μελλοντική επιτυχημένη αναγέννηση του Ισλάμ σε συγκεκριμένο πλαίσιο ως η επίλυση στα προβλήματα της ανθρωπότητας (Gilles Kepel, 2005). Ο ίδιος ανακατασκευάζοντας μια εξιδανικευμένη πρώιμη ισλαμική πολιτεία μέσα από ένα πρίσμα ανιστορικής ερμηνείας με εκσυγχρονιστικό πρόσημο, έθεσε σε ένα αντιτιθέμενο εννοιολογικό πλαίσιο αυτό το «αληθινό Ισλάμ» με τον ανιστορικό αραβικό προ-ισλαμικό πολιτισμό (Τζαχιλίγια). Ο διαχωρισμός αυτός αποτελώντας μία αρχετυπική πάλη ανάμεσα στο καλό και το κακό, το Ισλάμ και το αντι-Ισλάμ, συνέβαλε στη σφυρηλάτηση των κινητήριων αξόνων της σύγχρονης κατάστασης. (Ronald L.

Nettler 1996). Σε μια από τις πλέον σημαίνοντες δημοσιεύσεις του, ο Κουτμπ αρχίζει με τον ισχυρισμό ότι: "Η ανθρωπότητα σήμερα στέκεται στο χείλος της αβύσσου, όχι λόγω της απειλής της αφανισμού - αυτό αποτελεί απλώς ένα σύμπτωμα της νόσου και δεν είναι η ασθένεια η ίδια, αλλά επειδή η ανθρωπότητα έχει πτωχέψει από αξίες, από εκείνες που προάγουν την πραγματική πρόοδο του ανθρώπου και την ανάπτυξη" (Roxanne Leslie Euben and Muhammad Qasim Zaman, 2009). Στο βιβλίο του Ορόσημα, Milestones (1964), παρουσίασε τις πιο ριζοσπαστικές απόψεις του με κεντρικό άξονα την έννοια της τζαχιλίγια, σύμφωνα με την οποία οι σύγχρονες κοινωνίες, τόσο οι ισλαμικές όσο και οι μη ισλαμικές, υπάγονται σε μία κατάσταση άγνοιας όμοια με αυτήν των προ-ισλαμικών αραβικών κοινωνιών, κάνοντας επιτακτική την ανάγκη καταπολέμησής τους με στόχο την εκ νέου οικοδόμηση του ισλαμικού κράτους.

Η διστορική χρήση του όρου τζαχιλίγια που σημαίνει μια κατάσταση άγνοιας, από τον Κουτμπ ενσαρκώνει ένα νέο δόγμα. Σύμφωνα με αυτό οι μουσουλμάνοι της εποχής των εθνικισμών αγνοούν το Ισλάμ, όπως οι ειδωλολάτρες Άραβες της πρωτόγονης τζαχιλίγια και όπως αυτοί λάτρευαν τα πέτρινα είδωλα οι σύγχρονοι του Κουτμπ τιμούν, σύμφωνα με τον ίδιο, τα συμβολικά είδωλα, που είναι το έθνος, το κόμμα, ο σοσιαλισμός κ.α. Απορρίπτοντας έτσι την πρόθεση των εθνικιστών να θεμελιώσουν την ιστορία και ρίχνοντάς τους στο σκοταδισμό πριν από την Αποκάλυψη, ο Κουτμπ πραγματοποιεί μια πολιτιστική επανάσταση. Με την παραγωγή των γραπτών οι Κουτμπ και Μαουντούντι νομιμοποίησαν ένα σύνολο δικών τους αξιών μέσω της επανεργοποίησης ενός θρησκευτικού σημείου αναφοράς στο Ισλάμ, ως κριτήριο πολιτιστικής, κοινωνικής και πολιτικής ταυτότητας. (Ζιλ Κεπέλ, 2001). Η πολιτική αντίληψη του Qutb για το Ισλάμ και η εξήγησή του ήταν μια απάντηση στην πρόκληση της εκκοσμίκευσης και στη μετα-αποικιακή ισλαμική θεσμική αταξία.

Σε σχέση με την παλιά πρακτική των Αδελφών, που είχαν γερές βάσεις στην κοινωνία, η έννοια της τζαχιλίγια σηματοδοτεί μία ρήξη. Πιο συγκεκριμένα σημαίνει ότι πλέον τα μέλη του κοινωνικού σώματος δε θεωρούνται μουσουλμάνοι. Σύμφωνα με το ισλαμικό δόγμα πρόκειται για ιδιαίτερα σοβαρή κατηγορία, τον τακφίρ. Με αυτόν τον όρο που προέρχεται από τη λέξη κουφρ(=ασέβεια), ασεβής χαρακτηρίζεται κάποιος που είναι ή ισχυρίζεται ότι είναι μουσουλμάνος και αφορίζεται, με την περιθωριοποίησή του από την Κοινότητα των Πιστών, την Ούμα(Ζιλ κεπελ σελ.59). Μια βασική διάκριση αναδύεται μέσα στην κοινωνία μεταξύ του πιστού και του αποστάτη, ο οποίος έχει εγκαταλείψει ή έχει προδώσει την πίστη του στο Ισλάμ για να αγκαλιάσει τα πρότυπα της νεωτερικότητας. Σε αυτό το πλαίσιο, ο Qutb βλέπει ένα σχετικό τμήμα της μουσουλμανικής κοινότητας να εμπίπτει στην αποστασία.

Μέσα από μια κριτική σκοπιά η Susan Buck-Morss (2003). παραλληλίζει τη στρατηγική του Qutb με το επιχείρημα του Adorno και Horkheimer στη Διαλεκτική του Διαφωτισμού, ότι ο δυτικός λόγος που προέκυψε από τον μύθο δυσκολεύεται να αποσχισθεί τις μυθικές του καταβολές.

Η διαφορά ωστόσο έγκειται στη θετικιστική αντίληψη του Qutb για το Ισλάμ που πηγάζει από την αντικειμενικότητα του Κορανίου. Αυτή η επιβεβαίωση του αληθινού Ισλάμ σηματοδοτεί την απαγκίστρωση από τη δυτική νεωτερικότητα και την παράλληλη αντικατάστασή της από ένα ισλαμικό μοντέλο κυριαρχίας.

Αυτό που παρουσιάζει ωστόσο ενδιαφέρον είναι το γεγονός ότι η σκέψη του Κουτμπ όσον αφορά το αδιαμφισβήτητο Κοράνι, είναι εξαρτημένη από τη Δύση σύμφωνα με τη διαλεκτική έννοια της κριτικής άρνησης. Το αληθινό Ισλάμ εμφανίζεται στο έργο του Κουτμπ ως ο αντίθετος άλλος της δυτικής νεωτερικότητας. Πιο συγκεκριμένα παρουσιάζεται ως πνευματικό σε αντίθεση με την υλιστική Δύση, κοινοτικό έναντι του εγωιστικού χαρακτήρα της Δύσης, κοινωνικά δίκαιο συγκριτικά με την άπληστη και ανταγωνιστική φύση της Δύσης και ηθικά πειθαρχημένο σε σύγκριση με την άσωτη ζωή που προωθεί η τελευταία.

Γίνεται λοιπόν αντιληπτή η ύπαρξη μιας αντίφασης στη στρατηγική των συνηγόρων του Ισλάμ κατά την οποία οι ίδιοι προσπαθούν να λυτρώσουν το Ισλάμ μέσα από ένα φάσμα κατηγοριών ως προς τη Δύση. Το Ισλάμ εξαργυρώνεται επειδή αποτελεί τον "άλλον" που ανοίγει το δρόμο για την έγκριση ενός εναλλακτικού τρόπου απόκτησης της μοντερνικότητας, διαφορετικό τόσο από την καπιταλιστική δύση όσο και από τη Σοβιετική Ένωση, με το τεράστιο τίμημα ωστόσο της επιβεβαίωσης των νεο-πατριαρχικών κοινωνικών μορφών και ανοίγοντας την πόρτα για τη δογματική, φονταμενταλιστική πίστη (Susan Buck-Morss, 2003).

Η δύναμη αυτού του συλλογισμού και η αιτία της εκπληκτικής έλξης που θα ασκήσει στη νεολαία της δεκαετίας του '70 βρίσκεται στη ριζική ρήξη, στην οποία προχωρά στο επίπεδο της φαντασίας, διαλύοντας την παλιά ουτοπία που έχει γίνει σύστημα αυταρχικής εξουσίας και την αντικαθιστά με την ουτοπία του Ισλάμ. Δεν παρατηρείται καμία ανάγκη ορισμού του τελευταίου και συγκεκριμενοποίησης του προγράμματός του, καθώς αρκείται η παραπομπή του ενός στην αρχική εμπειρία του Προφήτη και των συντρόφων του και η απόκτηση της έμπνευσής του. Η αδυναμία του συλλογισμού έγκειται στην ελευθερία που αφήνεται στην ερμηνεία εκείνου που αντιπροσώπευσε αυτήν την εμπειρία και στον τρόπο αναπαραγωγής της στον 20ό αιώνα (Zil Kepele, 2001).

Υπό ένα στρατηγικό πλαίσιο ο Κουτμπ, τοποθετώντας τους πιστούς στα αποκλειστικά χέρια του Θεού και παράλληλα διαχωρίζοντάς Τον από τον άνθρωπο, ακολουθεί μία πορεία κινητοποίησης ενός διττού στόχου, την πολιτική χειραφέτηση και εν συνεχεία με βάση την πρώτη τη δημιουργία μιας κοινότητας εμποτισμένης με την "πραγματική" ισλαμική αντίληψη. (Ahmet Bouzid, 1998).

## **1.2.ΔΙΚΤΥΑ**

Στα τέλη της δεκαετίας του '60 πραγματοποιήθηκε μια ανάλυση της έννοιας του τακφίρ από εκείνους που είχαν τον Κουτμπ σημείο αναφοράς τους και οι οποίοι συζήτησαν τη σκέψη του στα



στρατόπεδα των φυλακισμένων και στον περίγυρό τους. Οι πιο ακραίοι θεώρησαν ότι κυριαρχούσε παντού η ασέβεια, πέρα από τον μικρό τους πυρήνα, των αυθεντικών πιστών. Η τάση αυτή φτάνει στο ύψιστο σημείο της μετά την καταστροφική ήττα των αραβικών στρατών από το Ισραήλ, στον πόλεμο των Έξι Ημερών, τον Ιούνιο του 1967. Η ήττα αυτή πλήττει ολομέτωπα τα κράτη που προέρχονται από τον αραβικό εθνικισμό και αποσταθεροποιεί τον Νάσσερ. Η συναίνεση των κυριαρχούντων από την εποχή της Ανεξαρτησίας εθνικιστικών αξιών, η οποία στηρίζει τη νομιμοποίηση της εξουσίας, αρχίζει να φθείρεται. Σε αυτήν την πολιτιστική ρωγμή θα εισχωρήσει, η ισλαμιστική σκέψη που έχει ανασυσταθεί λόγω της επίκαιρης επεξεργασίας της από τον Qutb (Ζιλ Κεπέλ, 2001).

Η δογματική προσέγγιση του Ισλάμ έλαβε μεγαλύτερες διαστάσεις βρίσκοντας ανταπόκριση σε έναν γεωπολιτικά πολύ ισχυρό παίκτη της περιοχής, τη Σαουδική Αραβία, που επιζητούσε την αύξηση της πολιτικής της ισχύς μέσω της προώθησης του ουχαμπισμού. Μετά το 1973, το εμπάργκο πετρελαίου ενίσχυσε κατά πολύ το κύρος της Σαουδικής Αραβίας, η οποία ήταν πλέον σε θέση να αναλάβει την πρωτοβουλία για την επέκταση του Ουαχαμπισμού στο χάρτη. Η Σαουδική άρχουσα ελίτ έθεσε σε χρήση τεράστιους πόρους πετρελαίου για την εξάπλωση του ισλαμισμού με τους ακόλουθους τρόπους:

- Έστησε ένα ευρείας διάστασης δίκτυο φιλανθρωπίας, γεγονός που επέτρεψε στις ισλαμικές ομάδες να παρέχουν λύσεις στην οικονομική κρίση, καταλαμβάνοντας διάφορες χώρες.
- Χρησιμοποίησε την Παγκόσμια Ισλαμική Ένωση, η οποία συστάθηκε το 1962 για την αντιμετώπιση της εκκοσμίκευσης.
- Συσπείρωσε μια σειρά μουσουλμανικών κρατών υπό την αιγίδα του Οργανισμού Ισλαμικής Διάσκεψης το 1969 ορίζοντας μια ατζέντα αντίστοιχη με τις προοπτικές της Σαουδικής Αραβίας
- Δημιούργησε ένα ισλαμικό χρηματοπιστωτικό σύστημα που συνέδεσε διάφορες χώρες της Αφρικής, της Ασίας και της Μέσης Ανατολής με τα πλούσια σε πετρέλαιο έθνη.

(Gilles Kepel 2006).

Αν η Παγκόσμια Ισλαμική Ένωση και ο Οργανισμός της Ισλαμικής Διάσκεψης αποτέλεσαν τα πολιτικά μέσα για την ίδρυση της Σαουδικής ηγεμονίας, το ισλαμικό χρηματοπιστωτικό σύστημα έθεσε την οικονομική βάση για την ανάπτυξή της. Σύμφωνα με τη Σαουδική καθοδήγηση, στις αρχές της δεκαετίας του 1970, τεράστια ποσά κατευθύνθηκαν σε ένα δίκτυο τραπεζών που ήταν υπό τον έλεγχο της Μουσουλμανικής Αδελφότητας. Αυτές οι τράπεζες στη συνέχεια χρηματοδότησαν φίλα προσκείμενους πολιτικούς, κόμματα και εταιρείες μέσω μαζικής ενημέρωσης, καθώς και τις επιχειρηματικές δραστηριότητες της ευσεβούς μεσαίας τάξης. Η Μουσουλμανική Αδελφότητα χρηματοδότησε επίσης τις δραστηριότητές της στην Αίγυπτο, το Κουβέιτ, το Πακιστάν, την Τουρκία και την Ιορδανία μέσω αυτών των τραπεζών (Robert Dreyfuss, 2005). Υπάρχει λοιπόν, ήδη από τα τέλη της δεκαετίας του '60, ένα ρευστό πνευματικό κίνημα, το

οποίο έχει τα θεμέλιά του σε αυτήν τη συντηρητική χώρα και έχει συσταθεί από τους κυνηγημένους από τον Νάσερ Αδελφούς Μουσουλμάνους, ομοϊδεάτες του Κουτμπ, που είχαν βρει καταφύγιο εκεί (Ζιλ Κεπέλ 2001).

Μετά το θάνατο του Νάσερ η κυβέρνηση Ανουάρ αλ Σαντάτ υποστήριξε έμμεσα τα Ισλαμικά κινήματα για την αντιμετώπιση των εναπομεινιστών αριστερών πολιτικών του Νάσερ. Συγκεκριμένα απελευθέρωσε τους φυλακισμένους Αδελφούς Μουσουλμάνους και χρηματοδότησε ισλαμικές ενώσεις πανεπιστημίων όπως η Jamaat Islamiyya ως αντίβαρο στις αριστερές ομάδες που είχαν τον έλεγχο των πανεπιστημιακών κοινωνικών οργανώσεων. Αυτή η νέα κατάσταση πραγμάτων εγκαινίασε μία περίοδο εκτεταμένου πειραματισμού μεταξύ των ισλαμικών ομάδων, καθεμία από τις οποίες υιοθέτησε ξεχωριστές στρατηγικές για την επίτευξη του Ισλαμικού κράτους. Ωστόσο, η συμμαχία των Ισλαμιστών με την κυβέρνηση του Σαντάτ οδηγήθηκε σε ρήξη λόγω της αντίθεσής τους ως προς την ειρηνευτική διαδικασία με το Ισραήλ. Στα μέσα της δεκαετίας του '70 η σταθερότητα και η ασφάλεια της αιγυπτιακής κυβέρνησης βρισκόταν υπό την απειλή μυστικών ισλαμιστικών οργανώσεων.

Ο Κουτμπ πρόσφερε τα θεμελιώδη κείμενα, με τα οποία καλούσε το λαό σε μία μάλλον ουτοπική παγκόσμια επανάσταση. Ο πιο σημαντικός μαθητής του Κουτμπ ήταν ο Μοχάμεντ Αμπντ αλ-Σαλάμ Θάρατζ (1954-1982), επικεφαλής της Οργάνωσης Τζιχάντ (Τανζίμ αλ-Τζιχάντ) που δολοφόνησε τον Ανουάρ αλ-σαντάτ. Εδώ βρίσκεται η άμεση κληρονομιά του Κουτμπ: ένα κύμα επαναστατικών συγγενών οργανώσεων, όπως η Ομάδα Ισλαμικής Απελευθέρωσης, η Αλ-Τακφίρ ουάλ-Χίτζρα, η Μουκαφαρατίνα (=Αυτοί που Αποκαλύπτουν τους Άπιστους), η Τζουντ Αλλάχ (Στρατιώτες του Θεού), και η Ισλαμική Ομάδα (Αλ Τζαμά'α αλ-Ισλαμίνα), που προήλθαν από τις παρυφές των Αδελφών Μουσουλμάνων και μεταμόρφωσαν την Αίγυπτο μετά το 1974 και κυρίως ανάμεσα στα 1992 και 1997 (Iain Boal και άλλοι 2008).

Το κυριότερο κίνημα για τη δημιουργία Ισλαμικού κράτους ήταν η Gamaa Islamiyya με σημείο εκκίνησης διακεκριμένα πανεπιστήμια στο Κάιρο, την Αλεξάνδρεια και σε πρωτεύουσες των επαρχιών της Ασιούτ, της Μίνια, της Σοχάγκ, της Κένα και της Φαγιούμ στην άνω Αίγυπτο. Αυτοί οι ισλαμικοί σύνδεσμοι παρείχαν οργανωμένες υπηρεσίες όπως μεταφορές φοιτητών, φθηνά αντίγραφα σημειώσεων των μαθημάτων ακόμη και καλοκαιρινές κατασκηνώσεις. Από το 1977 οι Ισλαμιστές με επίκεντρο τα πανεπιστήμια μετεξελίχθηκαν σε κοινωνική και πολιτική δύναμη επίδρασης και επιδίωξαν την άμεση υλοποίηση πολιτικών στόχων. Έθεσαν υπό αυστηρό έλεγχο τη διάδοση των εφημερίδων μεταξύ των σπουδαστών και εκτύπωσαν αντίτυπα ισλαμικής λογοτεχνίας, συμπεριλαμβανομένου και του έργου του Κοτμπ, "Milestones" (Ορόσημα), μέσω του οποίου εισήγαγαν τις σαλαφιστικές ιδέες στο φοιτητικό σώμα (Sageman, Marc 2011).

Οι παραπάνω ομάδες σε αντίθεση με την επικρατούσα ιδεολογία των Αδελφών Μουσουλμάνων, οι οποίοι απέρριψαν τον εξτρεμισμό του Κοτμπ και επιδίωξαν έναν πιο ήπιο

δρόμο προς τον εξισλαμισμό, ενστερνίστηκαν βίαιες και τρομοκρατικές πρακτικές για να αποσταθεροποιήσουν την κοινωνία και επιδίωξαν την ανατροπή της κυβέρνησης (John L. Esposito, 2003)

### 1.3. ΙΕΡΟΣ ΠΟΛΕΜΟΣ (ΤΖΙΧΑΝΤ)

Ο Κουτμπ επικαλέστηκε την τακτική της τζιχάντ (Ιερός Πόλεμος), μέσα από μια αναθεωρημένη από τον ίδιο εκδοχή, για την ίδρυση του ισλαμικού κράτους. Με τον τρόπο αυτό, ο ίδιος τάχθηκε κατά των καθιερωμένων, ισλαμικών, νομικών γνωμοδοτήσεων για την αλληγορική έννοια της τζιχάντ, ενός αγώνα ενάντια στην ψυχή, ή για τον συνυφασμό της με τον αμυντικό πόλεμο. Ο ίδιος υποστήριξε ότι η άσκηση βίας ήταν αναγκαία για την καταπολέμηση και απομάκρυνση των απίστων από την εξουσία, που χρησιμοποιούσαν μη ισλαμικούς νομικούς κώδικες, διότι ο πρωταρχικός στόχος των Μουσουλμάνων είναι η καθιέρωση του κανόνα του Θεού επί της γης. Η κήρυξη της τζιχάντ σύμφωνα με τον Κουτμπ θα αντικαταστήσει την τζαχλίγια με τη χακιμίνα, τη θεϊκή κυριαρχία επί της γης (Quintan Wiktorowicz 2005). Οτιδήποτε εκτός του "οίκου του Ισλάμ" αποτελούσε "οίκο του πολέμου". Το αιγυπτιακό κράτος καταδικάστηκε ως φορέας αυτής της άγνοιας και εξαχρείωσης, και ως εκ τούτου έπρεπε να καταπολεμηθεί (Iain Boal και άλλοι 2008).

Η έκκληση του Κουτμπ για την υπερθεμάτιση της επιθετικής τζιχάντ έρχεται αντιμέτωπη με την παραδοσιακή ιδεολογία της Μουσουλμανικής Αδελφότητας, η οποία κηρύττει τη Ντάουα σε μια ειρηνική προσπάθεια μετατροπής της κοινωνίας των πολιτών σε ένα μαζικό κίνημα, ικανό να εγκαθιδρύσει ένα ισλαμικό κράτος. Ο Hassan al-Hudaybi, ο δεύτερος στη σειρά αρχηγός της Αδελφότητας μετά το θάνατο του Χασάν αλ Μπάννα, υπερασπίστηκε αυτή τη μακροπρόθεσμη στρατηγική μέσω της βάσης. Ο ίδιος αποκήρυξε τη ριζοσπαστική προσέγγιση του Κουτμπ θεωρώντας πως το καθήκον τους είναι να οδηγήσουν την κοινωνία στον εξισλαμισμό και όχι να την καταδικάσουν για ασέβεια. Ωστόσο, ανυπόμονοι, νεότεροι αγωνιστές δεν ήταν ικανοποιημένοι με αυτή την μακροπρόθεσμη στρατηγική και απαίτησαν μια πιο ταχεία δημιουργία του ισλαμικού κράτους εκ των άνω, με τη βίαιη κατάληψη της εξουσίας στηριζόμενοι στο στρατηγικό σχήμα του Κουτμπ (Sageman, Marc 2011).

Η συνταγή του Κουτμπ περιλάμβανε κι άλλες βλέψεις πέραν της τζιχάντ: τη δημιουργία μιας κλειστής πρωτοποριακής ομάδας, ικανής να αντιμετωπίσει τους κινδύνους της τζαχλίγια και την προοπτική της εξάλειψης του Ισλάμ. Με τον όρο πρωτοπορία ο Κουτμπ εννοούσε έναν πυρήνα ανανεωτών, που θα έμεναν μακριά από την ηθική διάβρωση των απίστων και θα ήταν σε θέση να ξεκινήσουν τόσο μία παγκόσμια εφόρμηση εναντίον κάθε μορφής τζαχλί βαρβαρότητας όσο και να ανοικοδομήσουν μία αυθεντική ισλαμική κοινωνία. Κατά τη διάρκεια της παραμονής του στις ΗΠΑ, στις αρχές της δεκαετίας του '50, κατέληξε στη στροφή από την αμυντική έννοια της τζιχάντ

στην επιθετική της πρωτοπορίας, για τα μέλη της οποίας "ο θάνατος τους δεν αποτελούσε πραγματική απώλεια, αφού θα συνέχιζαν να ζουν (Iain Boal και άλλοι 2008).

Εντούτις, ο Κουτμπ, χωρίς ιερατική παιδεία, είχε δει τους ουλεμάδες, στους οποίους ασκούσε κριτική, να πολεμούν τις ιδέες του. Έτσι ο μαχητικός σουνιτικός ισλαμισμός θα διατηρήσει ένα μειονέκτημα εξαιτίας της συγκρουσιακής σχέσης του μαζί τους, εμποδίζοντας την ανάπτυξή του. Στο Ιράν, αντιθέτως, από την αρχή της δεκαετίας, στο πρόσωπο του Χομείνι, ένας κληρικός πρεσβεύει στρατηγική ρήξης με την κατεστημένη τάξη. Μπορεί να κινητοποιήσει τα δίκτυα των οπαδών και των μαθητών πολύ περισσότερο από ό,τι καταφέρνουν οι διανοούμενοι με τη σύγχρονη παιδεία. Αυτή θα είναι μία από τις αιτίες της επιτυχίας της ισλαμικής επανάστασης στο Ιράν (Ζιλ Κεπέλ 2001).

## **ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2ο**

### **2.1.ΤΟ ΠΡΟΕΠΑΝΑΣΤΑΤΙΚΟ ΠΛΑΙΣΙΟ ΤΟΥ ΙΡΑΝ**

Οι γκραμισιανές αναλύσεις για το ρόλο που παίζουν οι ιδεολογίες στην ηγεμονική συγκρότηση των κυρίαρχων τάξεων, κερδίζουν την βαθιά σημασία τους λόγω της ειδικής σχέσης που υπάρχει μεταξύ ιδεολογίας και πραγματικότητας στον κοινωνικό σχηματισμό. Τόνισε τη σπουδαιότητα την οποία έχουν οι διαφωτιστικές και οι οργανικές πλευρές μιας τέτοιας σχέσης. Ήταν ο Αντόνιο Γκράμσι, φυσικά, ο οποίος υπογράμμισε την πολιτισμική ηγεμονία, παρατηρώντας ότι οι ιδεολογίες που παράγονται και νομιμοποιούνται από διανοούμενους είναι ιδιαίτερα ντετερμινιστικές και λειτουργικές στη διαιώνιση και αναπαραγωγή του κυρίαρχου κοινωνικού σύστηματος. Ωστόσο, η ηγεμονία των κυρίαρχων ιδεών που διατυπώνεται από διανοούμενους δεν είναι αναλλοίωτη.

Ο Γκράμσι υποστήριξε ότι ο σχηματισμός οργανικών διανοουμένων διαθέτει τις απαραίτητες δυνάμεις για να οδηγήσει στη σταδιακή αποδυνάμωση της ιδεολογικής, πνευματικής, πολιτιστικής και αξιακής ηγεμόνευσης της αστικής τάξης επί της κοινωνίας και την κατάκτηση αυτής της ηγεμονίας. Οι διανοούμενοι αποτελούν σύμφωνα με τον Γκράμσι τους κατασκευαστές και εφευρέτες του πολιτισμού και ως εκ τούτου συστατικό στοιχείο, για τον σχηματισμό μιας νέας αντι-ηγεμονικής δύναμης, καθώς αποτελούν τα μέσα για την κατεύθυνση μιας νέας κοσμοαντίληψης. Είναι, λοιπόν αναγκαία η ανάπτυξη μιας νέας πολιτιστικής, πολιτικής και φιλοσοφικής αντίληψης, που θα διαμόρφωνε μια εναλλακτική ιδεολογία. Η νέα συνείδηση και κατανόηση του κόσμου θα πρέπει να επεκταθεί σ' όλο το κοινωνικό φάσμα για να αντικαταστήσει την υπάρχουσα "κοινή λογική" και "κοινή γνώση" ( Γκράμσι Αντόνιο, 1971).

Στο προεπαναστατικό Ιρανικό πλαίσιο ήταν οι εφευρετικές πνευματικές ιδέες που συνέβαλαν στην παραγωγή μιας αντι-ηγεμονικής πολιτικής κουλτούρας που κυριάρχησε στην επανάσταση του 1979. Ενώ το καθεστώς του Παχλάβι, προσκολλημένο στο μοναρχικό δόγμα, παρουσίαζε το Ιράν ως κληρονόμο της Περσικής αυτοκρατορίας και του Περσικού πολιτισμού, η

αντιπολίτευση επικαλέστηκε τη σιιτική, ισλαμική και αντι-ιμπεριαλιστική ταυτότητα του Ιράν. Το καθεστώς του Παχλάβι ήρθε αντιμέτωπο με νέες πολιτισμικές ιδέες και αντιλήψεις κατάλληλες να λειτουργήσουν ως αντι-ηγεμονική δύναμη. Οι Ιρανοί διανοούμενοι κατάφεραν να οργανώσουν το ιρανικό πληθυσμό γύρω από ισχυρές ιδέες, υποστηρίζοντας όχι μόνο την επαναστατική εγχώρια αλλαγή, αλλά και το μετασχηματισμό της ταυτότητας του ιρανικού κράτους από ένα μοναρχικό-εθνικιστικό καθεστώς σ' ένα επαναστατικό-οικουμενικό αγώνα για μια νέα και δίκαιη παγκόσμια τάξη (Arshin Adib-Moghaddam, 2005).

Στις αρχές της δεκαετίας του '70 στο Ιράν παρουσιάζονται σχηματισμοί κατευθυνόμενοι υπό τις ιδεολογικές-θρησκευτικές επιταγές του Αγιατολάχ Χομεϊνί ενάντια στον σάχη Μοχάμεντ Ρεζά Παχλαβί, οι οποίες θα αναχθούν σε μείζονες πολιτικές δυναμικές. Στο πρόσωπο του Χομεϊνί, ένας κληρικός πρέσβευε τη στρατηγική ρήξη με την κατεστημένη τάξη, κινητοποιώντας τα δίκτυα των συντηρητικών οπαδών και των επαναστατικών μαχητών πολύ περισσότερο από ό,τι κατάφεραν οι διανοούμενοι με τη σύγχρονη παιδεία. Ο ίδιος συνέδεσε δύο αντίρροπες δυνάμεις σε ένα ομοιογενές πολιτικό φάσμα οδηγώντας στη διεύρυνση του ακροατηρίου του προς τις σύγχρονες, καλλιεργημένες μεσαίες τάξεις των πόλεων και θέτοντας τη βάση για την υποδοχή της ισλαμικής επανάστασης στο Ιράν, χωρίς προηγούμενο στον σουνιτικό αραβικό κόσμο (Ζιλ Κεπέλ, 2001).

Η Ιρανική Επανάσταση ήταν το προϊόν της βαθιάς δυσαρέσκειας μεταξύ των εργαζομένων, των φοιτητών, των αγροτών και των εμπόρων (ή bazaaris) έναντι των ΗΠΑ-και των φίλα προσκείμενων Σάχηδων. Η αριστερά έπαιξε ένα ρόλο στις εξεγέρσεις τόσο στο στρατιωτικό τμήμα όσο και στις διαμαρτυρίες των φοιτητών, αλλά απέτυχε να αναλάβει ηγετικό ρόλο στο συνολικό κίνημα, λόγω της πολιτικής σύγχυσης, της ανυπαρξίας στρατηγικού πλάνου και της αποδυνάμωσης των κομμουνιστών και λοιπών αριστερών από τις ΗΠΑ. Η εργατική τάξη του Ιράν, ιδίως οι εργαζόμενοι του πετρελαίου αποτέλεσαν τον κύριο παράγοντα εξασθένισης του Σάχη, αλλά δεν ήταν σε θέση να διαδραματίσουν έναν ανεξάρτητο ρόλο. Αυτό επέτρεψε τον Χομεϊνί σε ένα διάστημα δύο ετών να ελιχθεί ανάμεσα στις διάφορες φατρίες και να πάρει την εξουσία του Ισλαμικού Ρεπουμπλικανικού Κόμματος (Saman Sepehri, 2000).

Ο Χομεϊνί, ως Σιίτης κέρδισε γιατί κατάφερε να ενώσει στο πλαίσιο μιας αήττητης δυναμικής, τους εμπόρους, τους φτωχούς, ακόμη και τις μη θρησκευόμενες μεσαίες τάξεις, κάτι που κανείς Σουνίτης ισλαμιστής δεν είχε καταφέρει έως τότε (Kerel, Jihad, 120) Η Ιρανική επανάσταση αποτέλεσε παράδειγμα προς μίμηση για την πλειονότητα των ισλαμιστών, τόσο του σουνιτικού όσο και του σιιτικού δόγματος καθώς ενσάρκωσε ένα μοντέλο εκθρόνισης μιας φιλοδυτικής ηγεσίας και την αντικατάστασή της από ένα ισλαμικό κράτος. Γι' αυτούς, η Ιρανική Επανάσταση ήταν παρόμοια με τη Γαλλική ή την μπολσεβίκικη επανάσταση. Όπως το έθεσε και ένας ισλαμιστής από την σουνιτική παράδοση, *"Με την άμεση ανατροπή του Σάχη του Ιράν, ο Χομεϊνί ενίσχυσε το ηθικό μας" ... "Κινητοποίησε επίσης νέους άραβες εθνικιστές, που ήταν*

επιφυλακτικοί για την πιθανότητα αποκατάστασης του χαλιφάτου στον εικοστό αιώνα" (Fawaz A. Gerges 2007 :84).

## 2.2.Η ΧΟΜΕΪΝΙΚΗ ΕΡΜΗΝΕΙΑ ΤΟΥ ΙΣΛΑΜ

Στη διάρκεια της δεκαετίας του '60 η γέννηση του ιρανικού ισλαμισμού πραγματοποιείται γύρω από δύο πόλους. Νεαροί μαχητές ερμηνεύουν ξανά το σιτικό δόγμα σε μια επαναστατική προοπτική, εμπνεόμενοι από το μαρξισμό και τριτοκοσμισμό. Ένα τμήμα του κλήρου, που συμβολίζεται από τον Χομεϊνί, αντιτίθεται στον σάχη, από αντιμοντέρνες θέσεις. Η πολιτική ιδιοφυΐα του Αγιατολάχ συνίσταται στην από μέρους του υιοθέτηση των επιδιώξεων των νεαρών μαχητών, κάτι που θα του επιτρέψει να διευρύνει το ακροατήριό του προς τις σύγχρονες, καλλιεργημένες, μεσαιές τάξεις των πόλεων, οι οποίες διαφορετικά θα αδιαφορούσαν για μια προσωπικότητα που εθεωρείτο μάλλον οπισθοδρομική. (Ζιλ Κεπέλ 2001).

Καταλυτικός παράγοντας στη συσπείρωση της ιρανικής κοινωνίας στο πρόσωπο του Χομεϊνί αποτέλεσε η ικανότητά του στην εκ νέου ερμηνεία του Ισλάμ, στηριζόμενος στην υποκειμενικότητα του Κοράνιου. Η έννοια του ανθρώπου στο Κοράνι ως αντιπρόσωπος του Θεού επί της γης επιδέχεται την πολλαπλή προσέγγιση και ερμηνεία του ( FarzinVahdat 2003)σελ.5). Η βασική θέση του Χομεϊνί ήταν ότι η ηγεσία του ισλαμικού κόσμου έχει ανατεθεί στον Αλή και τους απογόνους του και ότι ο δωδέκατος ιμάμης Μουχαμάντ αλ-Μάντι αποτελούσε το πρόσωπο που με την επιστροφή του θα σηματοδοτούσε μια νέα εποχή ευδαιμονίας. Τις απόψεις αυτές ο Χομεϊνί είχε εκφράσει και δημοσιεύσει τη δεκαετία του '40 στο έργο του Kashf al Asrar (Η αποκάλυψη των Μυστικών) ( Αικατερίνη Σφακιανάκη 2010). Στην ουσία ο Χομεϊνί καλούσε για την ανατροπή της μοναρχίας και την εγκαθίδρυση στα ερείπιά της, μιας ισλαμικής κυβέρνησης, ως την καλύτερη προσωρινή λύση μέχρι την επιστροφή του ιμάμη τους, της οποίας ο σίιτης διδάκτορας του νόμου έπρεπε να είναι ο ανώτατος οδηγός.

Έτσι έβαζε τέλος σε κάθε πνευματικό οικοδόμημα που συμβιβαζόταν με έναν κακό ηγεμόνα, ο οποίος περίμενε τον μεσσία και υποτασσόταν στον κλήρο, ενώ πρέσβευε την πραγματική κατάληψη της εξουσίας από αυτόν τον ίδιο τον κλήρο. Το νέο αυτό δόγμα αποτελεί μία αποχώρηση από τις ισχύουσες-επικρατείς θρησκευτικές ιδεολογικές αρχές και βασίζεται σε μία προσωπική σύλληψη του Ισλάμ από τον Χομεϊνί (Abrahamian, Ervand, 1991). Αυτή η σημαντική ανατροπή της σιτικής παράδοσης αναπαρήγαγε -χωρίς να παραδέχεται- την ηχώ της επανερμηνείας του δόγματος από τους νεαρούς διανοούμενους ισλαμοεπαναστάτες, των οποίων ο Σαριάτι αποτελούσε την εμβληματική προσωπικότητα. Στις δύο περιπτώσεις ο στόχος συνίστατο στην κατάληψη της εξουσίας μετά την εκδίωξη του αμαρτωλού δυνάστη (Dustin J. Byrd, 2011).

Η ανάμιξη του Ισλάμ από τον Σαριάτι και εν συνεχεία από τον Χομεϊνί με την αριστερή σκέψη έστω και στην πιο φιλοσοφική της πορεία καθώς αντιτάσσονταν στον "χρυσό" μαρξισμό της

Σοβιετικής Ένωσης αντανακλά στη σκέψη του κριτικού θεωρητικού Βάλτερ Μπένγιαμιν στο έργο του " Θέσεις για την φιλοσοφία της ιστορίας" κατά την οποία σκιαγραφεί την αναγκαιότητα συνύπαρξης της θρησκείας με τον ιστορικό υλισμό για την επιτυχή έκβαση του αγώνα ενάντια στη σύγχρονη βαρβαρότητα. Η θρησκεία είναι ανίκανη να διασώσει τον εαυτό της από την κοσμική νεωτερικότητα, αλλά ούτε ο ιστορικός υλισμός μπορεί να θριαμβεύσει ενάντια στην καταστροφικότητα του καπιταλισμού και του μπεριαλισμού εάν καταδικάσει τη θρησκεία στο χρονοντούλαπο της ιστορίας.

Και εδώ έκανε φανερή την δια βίου προσήλωσή του σε ένα θεολογικό τρόπο σκέψης όπως αποτυπώνεται στην παραβολή με την οποία ξεκινούν οι Θέσεις:

*"Πρέπει, λένε, να έχει υπάρξει ένας αυτόματος μηχανισμός που να είναι κατασκευασμένος έτσι, ώστε να απαντά σε κάθε κίνηση του σκακιστή με μια αντίθετη κίνηση, που να του εξασφαλίζει τη νίκη της παρτίδας. Μια κούκλα με τούρκικη στολή, στο στόμα ένα ναργιλέ, καθόταν μπροστά στη σκακιέρα, που στηριζόταν σε ένα απλόχωρο τραπέζι. Με ένα σύστημα καθρεπτών δημιουργόταν η ψευδαίσθηση, πως ήταν αυτό το τραπέζι διαφανές από όλες τις πλευρές. Στην πραγματικότητα καθόταν εκεί μέσα ένας καμπούρης νάνος, που ήταν πρωταθλητής στο σκάκι και κατεύθυνε το χέρι της κούκλας με νήματα. Μπορούμε να φανταστούμε ένα αντίστοιχο αυτού του μηχανισμού στη φιλοσοφία. Είναι απαραίτητο να κερδίζει πάντοτε η κούκλα, που ονομάζεται «ιστορικός υλισμός». Μπορεί αυτή δίχως άλλο να αντιμετωπίσει οποιονδήποτε, όταν δέχεται τις υπηρεσίες της θεολογίας, η οποία, όπως ξέρουμε, είναι σήμερα κοντή και κακόμορφη και δεν της παρέχεται οπωσδήποτε καμιά δυνατότητα να προβάλει στο προσκήνιο"* (Βάλτερ Μπένγιαμιν, 2014:7).

Λαμβάνοντας υπόψη το ιστορικό του πλαίσιο, η θεολογία που Μπένγιαμιν περιορίστηκε στον Ιουδαϊσμό και τον Χριστιανισμό. Παρ'όλα αυτά, η εικόνα μετασηματίζεται εύκολα στο θέμα του Σαριάτι- Χομεϊνί και την αριστερή επιρροή στη θεολογικά καθοδηγούμενη επανάσταση στο Ιράν, δεδομένου ότι εκφράζει ακριβώς την κοινωνιολογική, φιλοσοφική, και, το σημαντικότερο, θεολογική ταύτιση που διαδραματίστηκε μέσα στην επαναστατική περίοδο πριν από την ανατροπή του Σάχη. Ο Χομεϊνί εργαλειοποιήθηκε την αριστερή ιδεολογία προς όφελος των σκοπιμοτήτων του, γεγονός που αντανακλάται στους μετέπειτα δημόσιους λόγους του.

Αυτό το "καπέλωμα" της σκέψης ιδίως του Σαριατί έγινε εμφανές με τη συστηματική χρήση των όρων "μουσταντάφιν" (απόκληροι) και "μοστακμπίριν" (υπερόπτες), οι οποίοι ήταν απόντες από το προηγούμενο λεξιλόγιο του. Με την εκπροσώπηση των "αποκλήρων" ο Αγιατολάχ κατάφερε να σωρεύσει τη στήριξη των παραδοσιακών αγροτικών και αστικών κύκλων, που θα ακολουθούσαν πιστά τις απόψεις ενός έγκριτου ανώτερου κλήρου και των σύγχρονων κοινωνικών ομάδων των πόλεων, μαθητών και φοιτητών, μισθωτών μεσαίων τάξεων, υπαλλήλων και εργατών, που ήταν επιρρεπείς σε ένα λεξιλόγιο που τους έδινε αξία ως κοινωνικών τάξεων-φορέων του μέλλοντος έναντι των "υπεροπτών" καταπιεστών, που είχαν συγκεντρωθεί γύρω από τον Σάχη και την αυλή

του (Ζιλ Κεπέλ 2001).

Παρ' όλα αυτά η επανάσταση εξόντωσε την αντιιμπεριαλιστική αριστερά εφαρμόζοντας την απόλυτη εξουσία του ισλαμικού κράτους. Το καθεστώς του Χομεϊνί δεν υιοθέτησε απλά τον ριζοσπαστισμό του Κουτμπ αλλά αντιπροσώπευε έναν συνολικά διαφορετικό επαναστατικό δρόμο, επεκτείνοντας την ήδη ισχυρή εξουσία που διέθετε ο νομοθέτης στη σιιτική θεολογία. Προωθούσε όπως και ο Κουτμπ, την αντίληψη ότι η υπέρτατη πολιτική εξουσία έγκειται στο αποκλειστικό δικαίωμα του Αλλάχ να θέτει τους νόμους, ότι κάθε νόμος είναι θεϊκός, ότι η ισλαμική διακυβέρνηση μοιάζει με εκείνη του πλατωνικού φιλοσόφου-βασιλιά και ότι κάθε κοσμική εξουσία είναι διεφθαρμένη και ειδωλολατρική. Εκεί που ο Χομεϊνί εγκατέλειψε πλήρως το κουτμπιστικό πρότυπο ήταν όταν έθεσε την ισλαμική κυριαρχία των νόμων υπό την εποπτεία των νομοδιδασκάλων (φουκαχάα) (Iain Boal και άλλοι 2008).

### **2.3. Η ΕΞΑΠΛΩΣΗ ΤΗΣ ΕΠΑΝΑΣΤΑΣΗΣ**

Από τη σκοπιά της χαμπερσιανής κριτικής θεωρίας, το πιο σημαντικό γεγονός στην Ιρανική επανάσταση ήταν υπέρβαση του Χομεϊνί των προ-πολιτικών θεμελιακών αρχών ως βάση της εθνικής ταυτότητας (Jürgen Habermas, 1996) Με άλλα λόγια, ο Χομεϊνί ήταν σε θέση να καθορίσει τη φυλή, τη γλώσσα, την κοινή ιστορία, κ.λπ., πίσω από ισλαμικές αξίες που θα μπορούσαν να θεωρηθούν συνταγματικές προκειμένου να δημιουργήσουν αυτό που ο Σαριάτι επαναπροσδιόρισε ως Ούμμα, ή την ιδανική κοινωνία (Hamid Algar, 2001). Η Ιρανική Επανάσταση παρουσίασε μία πραγματικά υπαρκτή ισλαμική εναλλακτική λύση στην ανάπτυξη του κοσμικού κράτους- δηλαδή της μουσουλμανικής θεοκρατίας στο Ιράν. Επρόκειτο για έναν αυθεντικό ισλαμικό ξεσηκωμό, για την καταστροφή ενός εξαιρετικά στρατιωτικοποιημένου και εξαρτημένου από την Αμερική κράτους και για την έναρξη ενός μεγάλου πολιτικού πειράματος που ελεγχόταν από νομοδιδασκάλους (Iain Boal και άλλοι 2008).

Το Ιράν αποτέλεσε πρότυπο για τους μουσουλμάνους, με σημαντική επίδραση σε όλα τα θρησκευτικά και πολιτικά δόγματα και ομάδες. Για τον σύγχρονο ισλαμισμό αποτέλεσε γεγονός θεμελιώδους σημασίας. Βρισκόμασταν μπροστά έλεγε ο Σάμι Ζουμπάιντα, "σε μία Ισλαμική Επανάσταση που ήταν λαϊκή και αντιιμπεριαλιστική, που χρησιμοποιούσε κατάλληλα μέρος της φρασεολογίας και των συνθημάτων της Αριστεράς, αλλά με τις "εισαγόμενες" ιδεολογίες του μαρξισμού ή του εθνικισμού. Ήταν περισσότερο προσιτή στο λαό, καθώς πήγαζε από τις δικές του ιστορικές πολιτισμικές ρίζες" (Sami Zubaida, 1989). Αυτό επέτρεψε στην ισλαμιστική επιχειρηματολογία να παραμείνει ενωτική έως την ανατροπή του παλιού καθεστώτος και να σωρεύσει βάσεις υποστήριξης.

Η ανάληψη της εξουσίας από τον Χομεϊνί σηματοδότησε την υλοποίηση του εξισλαμισμού της κοινωνίας με οδηγό το σιιτικό Ισλάμ υπό τη δική του εκδοχή, περιθωριοποιώντας όλες τις υπόλοιπες ερμηνείες. Στη συνέχεια η σταθερή εδραίωση της Ισλαμικής Δημοκρατίας του Ιράν



άρχισε να αμφισβητεί τη Σαουδική Αραβία στη δεκαετία του '80. Το Ιρανικό μοντέλο αποτελούσε το Ισλάμ του λαού τοποθετώντας τις λέξεις "Ισλάμ" και "Επανάσταση" προς μία κοινή σημασιολογική κατεύθυνση. Αντίθετα το Σαουδαραβικό μοντέλο, βασιζόταν σε μία προσέγγιση εκ των άνω που επένδυσε τον πετρελαϊκό πλούτο για τη διάδοση του Ισλαμισμού, υπό τη στενή επίβλεψη της κυβερνητικής ελίτ. Αυτές οι δύο αντικρουόμενες στρατηγικές ανταγωνίζονταν για την αύξηση της επιρροής τους στην περιοχή. Ενώ το Ιράν υποβάθμισε τον Σιιτισμό, προκειμένου να προσελκύσει νέους ισλαμιστές διανοούμενους, η Σαουδική Αραβία τόνιζε τον Σιιτισμό του Ιράν, ενώ προχώρησε και στην καταγγελία της επανάστασης του 1979 ως όχημα έκφρασης του περσικού εθνικισμού (Gilles Kerel 2006).

Παρά αυτή τη σύγκρουση, πολλοί ισλαμιστές τόσο της σουνιτικής όσο και της σιιτικής ιδεολογίας εμπνεύστηκαν από την Ιρανική Επανάσταση. Εξέτασαν στο Ιράν ως ένα μοντέλο καθάρσεως μια φιλοδυτικής ηγεσίας και τη δημιουργία ενός ισλαμικού κράτους. Για αυτούς, η Ιρανική Επανάσταση ήταν παρόμοια με τη Γαλλική Επανάσταση ή την μπολσεβίκικη επανάσταση. Όπως το έθεσε ένας Ισλαμιστής από την σουνιτική παράδοση, «Με την άμεση ανατροπή του Σάχη Σάχη του Ιράν, ο Χομεϊνί ενίσχυσε το ηθικό μας. Κινητοποίησε επίσης νέους άραβες εθνικιστές που ήταν επιφυλακτικοί με την πιθανότητα αποκατάστασης του χαλιφάτου στον εικοστό αιώνα (Fawaz A. Gerges 2007).

Ο μοναδικός χαρακτήρας της Ιρανικής Επανάστασης έγκειται στην ικανότητα του να ενώσει διαφορετικές κοινωνικές τάξεις, ακόμη και ανταγωνιστικές, μέχρι την κατάκτηση της εξουσίας και να μετατρέψει τον ισλαμιστικό πολιτικό λόγο στο κατεξοχήν εργαλείο αυτής της κινητοποίησης, σε βάρος κάθε άλλης ανταγωνιστικής, ιδεολογίας. Η ενέργεια εξομοίωσης φαινομενικά ανόμοιων ιδεολογιών έλαβε θεσμική υπόσταση μέσα από την χομεϊνική ερμηνεία του Ισλάμ, η οποία παρουσιάστηκε ως θρησκεία με πολιτικές, οικονομικές και κοινωνικές πτυχές της ανθρώπινης ζωής.

#### **2.4.Η ΕΠΕΚΤΑΤΙΚΗ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΤΟΥ ΙΡΑΝ**

Η έννοια της Ισλαμικής Επανάστασης δεν χρησιμοποιείται αποκλειστικά με όρους αξιών αλλά και στο πλαίσιο κοινών ταυτοτήτων. Η Ιρανική κυβέρνηση χρησιμοποιεί συχνότερα την ισλαμική της ταυτότητα όταν εμπλέκεται με την Αραβική Μέση Ανατολή. Το Ισλάμ αξιοποιείται ως κοινό έδαφος μεταξύ του Ιράν και των Αράβων γειτόνων του και αντιμετωπίζεται ως η κυρίαρχη ταυτότητα που θα κατευνάσει εθνικές και αιρετικές-σχισματικές διαφορές. Ο Dr Hassan Beheshtipour (Shahram Akbarzadeh et James Barry 2016:622) υποστηρίζει ότι το Ισλάμ προσφέρει ένα δυνητικά ιδανικό αλλά παράλληλα επίφοβο σημείο εστίασης για την εμπλοκή με την εξωτερική πολιτική:

*"η θρησκεία είναι τόσο ευκαιρία όσο και απειλή στις σχέσεις με χώρες της περιοχής. Είναι μια ευκαιρία δεδομένου ότι οι άνθρωποι της περιοχής είναι βαθιά και ειλικρινά Μουσουλμάνοι. Είναι το*

*είδος των Μουσουλμάνων που πιστεύουν ειλικρινά και δεν υποκρίνονται απλώς ότι είναι Μουσουλμάνοι... Από αυτή την άποψη υπάρχει κάτι κοινό ανάμεσα στο Ιράν και σε αυτές τις χώρες και αυτό δίνει στο Ιράν μια πολύ καλή δυνατότητα να εδραιώσει την συνεργασία. Αυτό, όμως, αφορά κατά βάση τις μάζες"*

Το σημείο κλειδί σε αυτή τη στρατηγική είναι η αναφορά στην ‘Ούμμα’. Απεικονίζοντας την ‘Ούμμα’ ως διεθνική, οι Ιρανοί ηγέτες δείχνουν ότι η εξωτερική τους πολιτική εξυπηρετεί το συμφέρον όλων των Μουσουλμάνων (Shahram Akbarzadeh et James Barry, 2016). Κατά τη χομενείνική περίοδο, αυτή η τακτική έγινε αντιληπτή από τον βαθμιαίο εξισλαμισμό των δύο συγκρούσεων που μέχρι τότε είχαν εκπροσωπήσει, καθεμιά με τον τρόπο της, τον αραβικό εθνικιστικό αγώνα και ελάχιστα είχαν επηρεαστεί από τη θρησκευτική ιδεολογία: εκείνη της Παλαιστίνης, όπου η Ιρανική Επανάσταση υπήρξε πηγή έμπνευσης για το κίνημα Ισλαμικός Τζιχάντ και εκείνη του Λιβάνου, στους κόλπους του οποίου το Ιράν δημιούργησε τη Χεζμπολάχ. (Ζιλ Κεπέλ 2001).

Η Hezbollah δημιουργήθηκε το 1982 στο Λίβανο υπό την υποκίνηση των μυστικών υπηρεσιών της Ιρανικής Ισλαμικής Δημοκρατίας ως εργαλείο ένοπλης μεσολάβησης στη Βυρητό, που στόχευε στον δυτικό εχθρό. Η Ιρανική Επανάσταση αναδείχθηκε σε κινητήρια δύναμη ενεργοποίησης και κινητοποίησης ιδίως των καταπιεσμένων Σιιτών για την επίτευξη των στόχων τους, ενώ η Ισλαμική Δημοκρατία λειτούργησε ως ιδεολογική βάση της Χεζμπολάχ, η οποία παραχώρησε την απόλυτη εξουσία της στην κυριότητα των νομοδιδασκάλων (Joseph Alagha, 2006). Ο Χομεϊνί κατάφερε να ιδρύσει ένα ισλαμιστικό κίνημα όπου μικροκληρικοί κινητοποιούσαν τη φτωχή σιιτική νεολαία σε σχέση με θέματα, συνθήματα και ενέργειες που συγκρίνονταν με εκείνες του Ιράν και κατόρθωσε να το χρησιμοποιήσει για να εκβιάζει, μέσω της τρομοκρατίας, τα εχθρικά κράτη (Ζιλ Κεπέλ 2001).

## **ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3ο**

### **3.1. ΤΟ ΦΑΙΝΟΜΕΝΟ ΤΗΣ ΧΑΜΑΣ**

Η ανάπτυξη του ριζοσπαστικού Ισλάμ είναι ένα φαινόμενο που εντάσσεται σε μια γενικότερη επανισλαμοποίηση η οποία αφορά όλες τις πτέρυγες του Ισλάμ και τα υβρίδια που αυτό θα δημιουργήσει. Η Ιρανική Επανάσταση όπως σημειώθηκε παραπάνω είχε εμπνεύσει μια ομάδα μαχητών με μεγάλα κίνητρα αλλά με περιορισμένες στρατολογήσεις, την Ισλαμική Τζιχάντ, που επανασυμφιλίωσε στην πρακτική την ισλαμιστική διεκδίκηση και τον αντι-ισραηλινό αγώνα, απέναντι στην αγωνιστική αλλά άθρησκη ΟΑΠ και στους Αδελφούς Μουσουλμάνους, θεοσεβούμενους μεν αλλά πολιτικά ανενεργούς, κατά του Ισραήλ. Αυτή έκανε αισθητή την εμφάνισή της με θεαματικές ενέργειες, κυρίως με τη δολοφονία Ισραηλινών στρατιωτών, αλλά δεν

κατάφερε να οικοδομήσει ούτε μαζική παρουσία ούτε βαθιά δίκτυα αλληλεγγύης μέσα στον πληθυσμό (Ζιλ Κεπέλ 2001).

Το όνομα «Χαμάς» ακρωνύμιο του «Harakat al-Muqawama al-Islamiyya», σημαίνει Ισλαμικό Κίνημα Αντίστασης και έχει τις ρίζες του σε μια άλλη οργάνωση ισλαμιστών, τη Μουσουλμανική Αδελφότητα. Παρόλο που η Αδελφότητα εδραιώθηκε σε αιγυπτιακές ρίζες, διατηρεί δίκτυα σε όλο τον αραβικό κόσμο. Ο ιδρτής της οργάνωσης είναι ο Σε'ίχης Αχμέντ Γιασίν, πρώην μέλος της Μουσουλμανικής Αδελφότητας στην Παλαιστινιακή-κατεχόμενη Δυτική Όχθη και τη Λωρίδα της Γάζας, που ωστόσο παρέμενε πολιτικά ανενεργή. Ο Γιασίν ίδρυσε το Ισλαμικό Κέντρο της Γάζας (al-Mujamma «al-Islami) το 1973 «για το συντονισμό των πολιτικών δραστηριοτήτων της Μουσουλμανικής Αδελφότητας στη Γάζα». Κατά τη διάρκεια της πρώτης Ιντιφάντα το 1987, ο ίδιος δημιούργησε τη Χαμάς υποβοηθούμενος από την Αδελφότητα της Γάζας. (As'ad Ghanem & Mohanad Mustafa, 2014).

Μετά το 1948, τα τμήματα της Μουσουλμανικής Αδελφότητας περιήλθαν στην αιγυπτιακή δικαιοδοσία, ενώ εκείνα στη Δυτική Όχθη υποβλήθηκαν στον ιορδανικό νόμο. Θα μπορούσε να ισχυριστεί κανείς ότι ήταν μια περίοδος αγρανάπαυσης για την Αδελφότητα και όπως τόνισε και ένας Ισραηλινός μελετητής, " Μεταξύ του 1948 και 1967, οι Αδελφοί ήταν αποδυναμωμένοι και διατήρησαν ένα χαμηλό προφίλ. Στη Λωρίδα της Γάζας το κίνημα βρισκόταν υπό τη συστηματική καταστολή του νασερικού καθεστώτος, ενώ στη Δυτική Όχθη είχε τεθεί υπό τη στενή παρακολούθηση των ιορδανικών αρχών". Ωστόσο, η ισραηλινή νίκη επί των αραβικών στρατών στον Πολέμο των Έξι Ημερών το 1967 και η κατοχή της Δυτικής Όχθης και της Λωρίδας της Γάζας, ενίσχυσαν τη παλαιστινιακή εθνική και ισλαμική συνείδηση. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο η Αδελφότητα απώλεσε την ατελέσφορη πολιτική της γραμμή και αναδιοργανώθηκε σε μια πολύ πιο ενεργή οντότητα (Levitt Matthew & Dennis Ross, 2006).

Η ταπεινωτική ήττα των αραβικών κρατών που υπέστησαν στον Πολέμο των Έξι Ημερών το 1967 και αργότερα στον πόλεμο του Γιομ Κιπούρ το 1973, και ο μονομερής χαρακτήρας των πολιτικών αποφάσεων που λαμβάνετο από το Ισραήλ για τα επόμενα χρόνια καλλιέργησε ένα έντονα αρνητικό συναίσθημα ιδιαίτερα στο κράτος της Παλαιστίνης και μία αποστροφή ως προς την έκφραση της νεωτερικότητας ” (Hourani A., Sartorius, H., & Ohl, M. 2016). Για τη Χαμάς η στιγμή της δημιουργίας της πυροδοτήθηκε από την κατάσταση των Παλαιστινίων στα κατεχόμενα εδάφη, που αντέδρασαν στον ισραηλινό έλεγχο με αίτημα την ανεξαρτοποίησή τους. Η Χαμάς διαμορφώθηκε κατά την έναρξη της Παλαιστινιακής Ιντιφάντα. Η εμφάνιση ενός ισχυρού ισλαμιστικού κινήματος με την ευκαιρία της Ιντιφάντα οφείλεται κυρίως στη μεταστροφή της νέας γενιάς των Αδελφών Μουσουλμάνων, που εγκατέλειψαν την παραδοσιακή στάση εφησυχασμού

τους και πέρασαν στον τζιχάντ κατά του κατακτητή, με τη δημιουργία του κινήματος, Χαμάς. (Ζιλ Κεπέλ 2001). Η νέα γενιά των ισλαμιστών οραματιστών ήταν βαθιά επηρεασμένη από τα γραπτά των ιδεολογικών προτύπων τους όπως του Χασάν Αλ Μπάνι (1906-1949) ο οποίος ίδρυσε την Μουσουλμανική Αδελφότητα, το 1928, του Σαγίντ Κουτμπ (1906-1966) και του Μαουντούτι (1903-1979). Τα λογοτεχνικά τους έργα διαδόθηκαν ευρέως στον ισλαμικό κόσμο κατά τη διάρκεια της δεκαετίας του 1950 και του 1960 και γνώρισαν μεγάλη αναγνώριση ( Oliver Borsik 2006 ). Το παράδειγμα της παλαιστινιακής Χαμάς καθιστά σαφές, ότι το αίτημα των ισλαμιστών για την αναβίωση της Ισλαμικής Αναγέννησης είναι, από τη μια πλευρά, αποτέλεσμα της αποτυχίας των ισλαμιστών κοσμικών στην επαρκή εκπροσώπηση και διατήρηση των πολιτιστικών παραδόσεων και των θρησκευτικών πεποιθήσεων των πιστών μουσουλμάνων πολιτών στη σύγχρονη εποχή. Από την άλλη πλευρά, είναι μια απάντηση - και μια εξέγερση ενάντια – στη νεωτερικότητα ως παγκόσμια δυτική, πολιτική, θεσμική, επιστημονική και στρατιωτική υπεροχή και στην αντίστοιχη μουσουλμανική κατωτερότητα, ιδίως στις περιοχές όπου ο εκσυγχρονισμός του κράτους και της κοινωνίας είναι αποδεδειγμένα αποτυχημένος (Oliver Borsik 2006)

Ως εκ τούτου, παρατηρείται μία αποστροφή των ισλαμικών εθνών ως προς τις εκδηλώσεις της νεωτερικότητας που οδηγεί σε μία υπακοή και τήρηση των βιβλικών πηγών ισλαμικής θρησκευτικής παράδοσης (naql) ως μια αποτελεσματική ιδεολογική βάση και ένα αντίβαρο στην κοσμική μορφή της νεωτερικότητας που είναι, μεταξύ άλλων, υπεύθυνη για τον γενικό αποπροσανατολισμό και την ηθική βλάβη λόγω των πολιτικών πρακτικών της. Στο βαθμό αυτό, ο ισλαμικός φονταμενταλισμός δεν είναι ένα απερίσκεπτο και παραδοσιακό, αλλά ένα σύγχρονο φαινόμενο που εμφανίστηκε στο προσκήνιο από τις εγγενείς αντιφάσεις της νεωτερικότητας. Οι συνήγοροι του ασχολούνται με την εκτεταμένη και ριζική αλλαγή του ισλαμικού κράτους και της κοινωνίας σε ένα ισλαμικό σύστημα, σε μια προσπάθεια υπερνίκησης των αρνητικών επιπτώσεων της νεωτερικότητας (Oliver Borsik 2006) Αντιτίθενται στην αβεβαιότητά της, μέσω της απόλυτης θρησκευτικής βεβαιότητας εκφραζόμενης από την αδιαμφισβήτητη εγκυρότητα του Κορανίου, θεϊκής προελεύσεως, καθώς επίσης και από τη Σούννα του Προφήτη.

### **3.2.Η ΣΤΡΑΤΗΓΙΚΗ ΤΗΣ ΧΑΜΑΣ**

Ο στόχος της εξάλειψης του κράτους του Ισραήλ και η ίδρυση στη θέση του από ένα Ισλαμικό Παλαιστινιακό Κράτος που θα καταλαμβάνει το έδαφος του σημερινού Ισραήλ, τη Δυτική Όχθη, και τη Λωρίδα της Γάζας, αποτελεί τον στρατηγικό στόχο της Χαμάς. Η Χαμάς χρησιμοποιεί δραστηριότητες κοινωνικής πρόνοιας αποσκοπώντας στην υποστήριξη της οργάνωσης από τη βάση και διεξάγει ανταρτοπόλεμο και τρομοκρατικές επιθέσεις που στοχεύουν σε ισραηλινούς στρατιώτες και αμάχους. Επιδιώκει επίσης να αντιμετωπίσει αυτό που

αντιλαμβάνεται ως εκκοσμίκευση και δυτικοποίηση της αραβικής κοινωνίας και να αναγνωρισθεί σε διεθνή κλίμακα ως ο μοναδικός εκπρόσωπος του παλαιστινιακού λαού, μια διάκριση που κατέχει η ΟΑΠ μετά τη διάσκεψη του Αραβικού Συνδέσμου το 1974 στο Ραμπάτ, στο Μαρόκο (Levitt M. & Ross D., 2006).

Ο πρώτος πυλώνας της στατηγικής της Χαμάς αναφέρεται σε φιλανθρωπικές δράσεις υπέρ της κατώτερης κοινωνικής τάξης, μέσω κοινωφελών προγραμμάτων που αφορούν την εκπαίδευση, την πρόνοια και την υγεία. Η φροντίδα που παρέχεται μέσω των κοινωνικών δραστηριοτήτων, επικροτείται από την Παλαιστινιακή κοινωνία και κατ' επέκταση απολαμβάνει δημόσιας στήριξης ως ανταπόδοση, ιδίως μεταξύ των απόρων (Bruce A. Arrigo, 2010). Με τον τρόπο αυτό η Χαμάς κατασκευάζει μία ανθρωπιστική ταυτότητα, ενισχύοντας το λαϊκιστικό της προφίλ με απώτερο σκοπό την έγκριση της οργάνωσης από τους πολίτες.

Οι τεχνικές προσηλυτισμού της Χαμάς προέρχονται από το παράδειγμα της Μουσουλμανικής Αδελφότητας. Ο ιδρυτής της Χαμάς, σείχης Αχμέντ Γιασίν, ήταν ακτιβιστής της Αδελφότητας και διηύθυνε το Ισλαμικό Κέντρο στη Γάζα, το αρχικό ίδρυμα κοινωνικής πρόνοιας. Το Κέντρο θεωρείται σήμερα ένα από τα πιο επιτυχημένα ιδρύματα υπό την έννοια ότι έχει ακμάσει σε ένα σύστημα κοινωνικών οργανώσεων σε όλη τη Δυτική Όχθη και τη Λωρίδα της Γάζας, παρέχοντας ένα καταφύγιο για τη διαχείριση των κεφαλαίων, τη διάδοση της προπαγάνδας, την στρατολόγηση των μαχητών, και τη διατήρηση υλικοτεχνικής υποστήριξης. Οι εκτεταμένες οργανώσεις κοινωνικής πρόνοιας παρέχουν τη Χαμάς με ανθρώπινο δυναμικό μέσω της πρόσληψης και της απασχόλησης νέων. Οι ακτιβιστές της Χαμάς διοικούν φιλανθρωπικές επιτροπές, παραδίδουν μαθήματα σε μουσουλμανικά τεμένη, οργανώνουν φοιτητικές ενώσεις, αθλητικά σωματεία και θερινές κατασκηνώσεις στοχεύοντας στην προσέλκυση της παλαιστινιακής νεολαίας (Levitt M. & Ross D., 2006).

Η ύπαρξη φιλανθρωπικών ιδρυμάτων, σχολείων, τζαμιών και νοσοκομείων εντός της κοινωνικο-οικονομικής υποδομής της Χαμάς, μόνο διευκολύνει τις δραστηριότητές των μελών της. Πολλές βιβλιοθήκες έχουν χρηματοδοτηθεί από τη Χαμάς στη Δυτική Όχθη, ως εργαλείο διάδοσης της προπαγάνδας. Τα νοσοκομεία παρέχουν πόρους για να αποκτήσουν χημικές χρήσιμες για την κατασκευή εκρηκτικών. Σε ό, τι αφορά τα τζαμιά, ο Παλαιστίνιος λόγιος, Ζιάντ Αμπού Αμρ (Ziad Abu-Amr) αναφέρει ότι, «ήταν ένα από τα πιο αποτελεσματικά μέσα για την επέκταση της Ισλαμικής επιρροής. Σε αντίθεση με τα άλλα θεσμικά όργανα, το μουσουλμανικό τέμενος παραμένει ανοιχτό όλο το χρόνο. Όντας ένα ιερό, το τζαμί μπορεί να λειτουργήσει ως επιστέγασμα πολιτικής οργάνωσης και δράσης, χωρίς τις παρεμβολές των ισραηλινών αρχών" (Levitt M. & Ross D., 2006).

Η βία είναι μια κανονικοποιημένη πράξη για τα μέλη της Χαμάς (Kepel 2002). Οι εκφράσεις βίας αντιπροσωπεύουν μία ενδιαφέρουσα/σημαντική διάσταση του Παλαιστινιακού αγώνα για εθνική κυριαρχία, δικαιοσύνη και αυτοπροσδιορισμό. Υπό αυτό το πρίσμα, επομένως, η βίαιη κοινωνική πράξη εξυπηρετεί δύο στόχους: εκφράζει απαξίωση για το τρέχον καθεστώς και ενισχύει την αίσθηση συνοχής και κινηματικής αλληλεγγύης μέσα στην ομάδα (Arena MP, Arrigo BA., 2004).

Ο στόχος αυτού του είδους βίας είναι η διατάραξη της καθιερωμένης διαδικασίας ειρηνοποίησης και στο πλαίσιο αυτής έχουν χρησιμοποιηθεί ποικίλες στρατηγικές, στις οποίες συμπεριλαμβάνονται εκστρατείες προπαγάνδας, κλείσιμο δρόμων, οργανωμένες απεργίες εργαζομένων, διαμαρτυρίες και καταλήψεις από μαθητές και καθηγητές, απαγωγές, βομβαρδισμοί αυτοκινήτων, ξυλοκοπήματα και φόνοι. Η ερμηνεία αυτών των βίαιων πράξεων ποικίλει: για τους Ισραηλινούς είναι επίθεση στην ελευθερία τους, τον βιοπορισμό τους και την ασφάλειά τους. Για τους Παλαιστίνιους συμβολίζουν την ανυπακοή ή την ενδυνάμωση. Ωστόσο για τους ζηλωτές της Χαμάς αυτές οι στρατηγικές αποτελούν έκφραση πίστης. (Bruce A. Arrigo, 2010)

Πράγματι, η ταύτιση με «ρόλους που έχουν επιρροή, όπως να είσαι Παλαιστίνιος, Ισλαμιστής φονταμενταλιστής και μάρτυρας» έχει ως στόχο να συντηρήσει έναν ιερό πόλεμο που διεξάγεται από Ισλαμιστές εναντίον του κράτους του Ισραήλ. Η τάση να ενεργεί κανείς βίαια βασίζεται στην αντίληψη ότι οι Εβραίοι άποικοι έχουν θυματοποιήσει τους Παλαιστίνιους κλέβοντας την περιουσία τους, στερώντας τους τον πολιτισμό τους και παρεμποδίζοντας τον βιοπορισμό τους. Τα μέλη της Χαμάς ενσωματώνουν την αντίληψη αυτή μέσω πράξεων βίας, περισσότερο συμβολική έκφραση των οποίων είναι οι επιθέσεις αυτοκτονίας (Bruce A. Arrigo, 2010).

Η ταυτότητα της Χαμάς βρίσκεται βαθιά στη θρησκεία, διαπερνώντας κάθε πτυχή της πολιτιστικής, κοινωνικής, οικονομικής και πολιτικής ζωής της οργάνωσης. Η θρησκεία προσφέρει στους πιστούς της Χαμάς την αίσθηση της αυτοεκτίμησης και της σπουδαιότητας μέσω της διδασκαλίας ότι είναι ξεχωριστοί τόσο για τον Αλλάχ όσο και για τη Χαμάς (Arena, M. P. and Arrigo, B. A. 2004). Αυτή η έννοια παρέχει μία δικαιολόγηση και έγκριση των συλλογικών τους δράσεων συμπεριλαμβανομένου και της χρήσης βίας. Επιπλέον, όπως οι υποστηρικτές της Χαμάς διατείνονται ο ιερός πόλεμος (τζιχάντ) αποτελεί τη μοναδική λύση για την επίτευξη ενός παλαιστινιακού κράτους (Gilles Kepel 2006).

Τα μέλη της Χαμάς με την ερμηνεία των συμβόλων της θρησκείας, καταλήγουν στο συμπέρασμα ότι η απελευθέρωση της Παλαιστίνης αντιπροσωπεύει το καθήκον όλων των μουσουλμάνων. Έτσι η ερμηνεία της θρησκείας προσφέρει μια αίσθηση σκοπού στη ζωή τους, που χαρακτηρίζεται από πολιτική κατοχή, οικονομική στέρηση και θρησκευτικές διώξεις (Bruce A. Arrigo 2010). Ο απώτερος σκοπός της οργάνωσης για την επανίδρυση του παλαιστινιακού κράτους

ξεπροβάλλει και ένα εθνικιστικό πρόσωπο, χαρακτηριστικό που γίνεται ιδιαίτερα ορατό στον αγώνα της για θεσμική νομιμοποίηση και εκπροσώπηση του κράτους της Παλαιστίνης.

### 3.3.ΤΟ ΕΡΜΗΝΕΥΤΙΚΟ ΠΛΑΙΣΙΟ ΤΗΣ ΧΑΜΑΣ

Για την Ισλαμικό θρησκευτικό φονταμενταλισμό, ο όρος *al-usiliyya* ο οποίος προέρχεται από τη λέξη *asl* (ρίζα, καταγωγή, πηγή, αρχή) έχει γίνει ευρέως αποδεκτός στην αραβική γλώσσα. Οι υπέρμαχοι του θρησκευτικού φονταμενταλισμού, είναι οι εκπρόσωποι μιας συγκεκριμένης παραλλαγής του πολιτικού Ισλάμ. Από το 1960 έχουν γεμίσει το κενό που τα ανεπιτυχή κοσμικά κινήματα και καθεστώτα άφησαν στον αραβικό κόσμο και διεκδικούν την Ισλαμική Αναβίωση του κράτους και της κοινωνίας. "Ενώ οι φονταμενταλιστές αποτελούν μειονότητα στις περισσότερες μουσουλμανικές κοινωνίες και τα κράτη, ο επίμονος και σφοδρός λόγος τους έχει μεγάλη επίδραση στο μουσουλμανικό κόσμο, προσπαθώντας να καλύψει το κενό που άφησε η αποτυχία των κοσμικών καθεστώτων, επαναπροσδιορίζοντας την Ορθοδοξία, κατασκευάζοντας εκ νέου τα όρια των πολιτικών σχέσεων εξουσίας, περιορίζοντας τα σύνορα της ανεκτικότητας, αντηχώντας στις καρδιές των εξαθλιωμένων μαζών και εκλύοντας μια νέα ομάδα εγγράμματων ανθρώπων με σύγχρονες τεχνικές εκπαίδευσης" (Zeidan D. (2011).

Σύμφωνα με τα πολιτικά οράματα της Ισλαμικής Αναβίωσης ο Esposito, σχολιάζει:« Αν το Ισλάμ παρέχει την ταυτότητα και την ενότητα του κράτους, οι Ισλαμιστές συνιστούν ότι, η πανάκεια για τα αποτυχημένα κράτη αποτελεί η επιστροφή στο Ισλάμ και η "σωστή" εφαρμογή του στο κράτος και την κοινωνία". Σύμφωνα με την ισλαμική παράδοση, όλοι οι μουσουλμάνοι είναι υποχρεωμένοι να υποβάλλουν τον εαυτό τους στο Θεό (*Ibadah*) και να κηρύξουν ή να διαδώσουν το πραγματικό Ισλάμ (*Dawa*) (Levitt M. & Ross D., 2006).

Στον αραβικό κόσμο δεν υπάρχει καθόλου ομοίμορφη αντίληψη της έννοιας του πραγματικού Ισλάμ, που μάλλον ερμηνεύεται και νομιμοποιείται σε σχέση με τον τόπο, το χρόνο και κοινωνικό πλαίσιο. Ο Σαγίντ Κουτμπ το ερμηνεύει ως μια ολοκληρωμένη αντίληψη για την αποκατάσταση των κανόνων και των αξιών των ισλαμικών κοινωνιών. Ο ίδιος θεωρεί ότι για τη λύτρωση των σύγχρονων μουσουλμανικών κοινωνιών από την κατάσταση της άγνοιας (*τζαχιλίγια*) είναι απαραίτητη η αποκατάσταση της κυριαρχίας του Θεού (*hakimiyya*) μέσω της εφαρμογής του Θεϊκού Νόμου (*Σαρία*). Για τον Αγιατολάχ Χομείνι, ωστόσο, η έννοια του πραγματικού Ισλάμ είναι η κηδεμονία των Νομικών Συμβούλων (*velayat-e Faqih*). Αυτή η έννοια της πολιτικής εξουσίας που ασκείται από τους δίκαιους νομικούς, τους βουλευτές του 12ου μάμη, του Μαχντί, συναντάται μόνο στη σιιτική παράδοση.

Όσον αφορά τη Χαμάς αυτή αποτελεί το παλαιστινιακό τμήμα της Μουσουλμανικής Αδελφότητας, αλλά με σαφώς πιο βίαιη ημερήσια διάταξη. Πρώην ακτιβιστές της Μουσουλμανικής Αδελφότητας και νυν μέλη της Χαμάς επαναπροσδιόρισαν τους στόχους τους, παραγκωνίζοντας την απλή προώθηση της ισλαμικής υπακοής και εισάγοντας τεχνικές βίας σε αντι-

Ισραήλινές δραστηριότητες (Levitt M. & Ross D., 2006). Η επιρροή των γραπτών του Σάγιντ Κουτμπ στο ιδεολογικό υπόβαθρο της Χαμάς είναι αναμφισβήτητη και καθοριστικής σημασίας στη στρατηγική της. Πιο συγκεκριμένα η τελευταία υιοθετεί το μανιχαϊστικό τρόπο σκέψης του Κουτμπ περί αντισημιτισμού, τον οποίο περιγράφει αναλυτικά στο βιβλίο του "Η πάλη μας ενάντια στους Εβραίους" κάνοντας λόγο για εβραϊκές "συνωμοσίες" που προσπαθούν να σκορπίσουν τον όλεθρο στη μουσουλμανική κοινωνία (Bassam Tibi 2010).

Παρότι διακρίνεται η επιρροή του Αιγύπτιου ιδεολόγου Σάγιντ Κουτμπ στην οργάνωση της Χαμάς, αξίζει να σημειωθεί ότι η ίδια δεν ακολουθεί πιστά κανένα συγκεκριμένο βιβλίο μουσουλμάνων μελετητών ή ιδεολόγων. Η Χαμάς θεωρεί την χρησιμοποίηση της δημιουργικής σκέψης του δικαστή ή του νομοδιδάσκου για την απονομή δικαίου (ijtihād) και την επιστήμη της ερμηνείας του δικαίου (fiqh) (<https://independent.academia.edu/GeorgeDoudos/Papers>) ως αναφορές της ιδεολογίας της. Έτσι, η Χαμάς ρωτά τους επιστήμονες, εξετάζει τη γνώμη των νομικών και πολιτικών και αφουγκράζεται τις απόψεις όλων όσων διαθέτουν κύρος στον ισλαμικό τομέα, αλλά όχι μόνο από έναν τομέα είτε είναι το πανεπιστήμιο ή η πόλη ή η οργάνωση, ακόμη και αν η οργάνωση είναι μεγάλη ή πολύ γνωστή. Ως εκ τούτου, η σύσταση της Χαμάς καθορίζεται από την ισλαμική σκέψη και την ισλαμική κουλτούρα διακεκριμένων επιστημόνων. Έτσι, η Χαμάς δεν συμμορφώνεται με μία συγκεκριμένη κατεύθυνση, ακόμη και στη θρησκευτική σκοπιά (Tristan Dunning 2016).

Η φράση "Το Ισλάμ είναι η λύση και το Κοράνι είναι το σύνταγμά μας" βρίσκει κοινό έδαφος όχι μόνο στο εσωτερικό της Παλαιστίνης αλλά και στον ευρύτερο μουσουλμανικό κόσμο. Στην καρδιά του Κορανίου εντοπίζεται ο αγώνας για δικαιοσύνη ( «ADL) και η αντίσταση στην καταπίεση. Σύμφωνα με τον αναπληρωτή επικεφαλής του πολιτικού γραφείου της Χαμάς Μούσα Μοχάμεντ Αμπού Μαρζούκ (Mousa Mohammed Abu Marzook ) (προσωπική συνέντευξη 2010): *«Το Ισλάμ είναι μια ανεξάρτητη μηχανή ... ενάντια στην καταπίεση και την κατοχή, καθώς και ενάντια σε όλα τα στοιχεία που καταπιέζουν τους ανθρώπους και τους προσβάλλουν ... Το Ισλάμ είναι μια ισχυρή μηχανή των ανθρώπων για αντίσταση στην καταπίεση, την κατοχή, τις διακρίσεις και ούτω καθεξής.»* (Tristan Dunning 2015:294).

Μέσα στο παλαιστινιακό πλαίσιο, αυτό δεν αφορά μόνο την ένοπλη αντίσταση στην ξένη κυριαρχία, αλλά, όπως και στην ευρύτερη μουσουλμανική Μέση Ανατολή, περιλαμβάνει έναν αγώνα για τη διατήρηση των παραδοσιακών εννοιών της ταυτότητας, του πολιτισμού και των αξιών. Ως εκ τούτου αναφέρεται σε έναν πολιτιστικό αγώνα με στόχο τη επαναβεβαίωση της τοπικής ταυτότητας για την αντιμετώπιση της κοσμικής νεωτερικότητας που ταυτίζεται με την καταπάτηση της ελευθερίας. Υπό αυτό το πρίσμα, ο μετριοπαθής Ισλαμισμός, όπως ερμηνεύθηκε από τη Χαμάς, είναι μία αναδιάρθρωση της νεωτερικότητας μέσα σε ένα οργανικό, ενδογενές πλαίσιο, το οποίο επιχειρεί από τη μία πλευρά να διατηρήσει τα παραδοσιακά, πολιτιστικά σημεία



αναφοράς, ενώ ταυτόχρονα από την άλλη επιτρέπει αρκετή ευελιξία στην προσαρμογή της πολυπλοκότητας του σύγχρονου κόσμου. Σύμφωνα με Kadayifci-Orellana, είναι μια "θεωρία πολιτιστικής ρήξης μεταξύ των εθνικιστών και των ουλεμάδων". (Tristan Dunning 2015:296).

Η Χαμάς και οι «μετριοπαθείς» ισλαμιστές στην Παλαιστίνη έχουν καταβάλει μεγάλες προσπάθειες διαφοροποίησης από ό, τι θεωρούν ως εξτρεμιστικές ή ψευδείς ερμηνείες του Ισλάμ, όπως για παράδειγμα, της Αλ-Κάιντα, των Ταλιμπάν και της Σαουδικής Αραβίας. Σύμφωνα με τον Jibril (προσωπική συνέντευξη 2010), πρώην μέλος της επιτροπής σχεδιασμού για την Ιντιφάντα, *"η Αλ-Κάιντα ανέλαβε ένα μικρό μέρος της θρησκείας και ... άρχισε να το ασκεί με λάθος τρόπο. Αλλά εμείς, ως Χαμάς, εξετάζουμε την θρησκεία, αλλά (και) την πραγματική κατάσταση"*. Εδώ, ο πληροφοριοδότης τοποθετεί την ιδεολογία και τις ενέργειες της Χαμας σε ένα χρονικό παρά σε ένα μεταφυσικό πλαίσιο (Tristan Dunning 2015:295).

Ο Bashir (προσωπική συνέντευξη 2010) υποστηρίζει ότι: *«εμείς πορευόμαστε περισσότερο με την πολιτική πλατφόρμα παρά με την ιδεολογία ... η πολιτική πλατφόρμα είναι πιο σημαντική από την ιδεολογία"*. (Tristan Dunning 2016:174). Συμπληρώνοντας το παραπάνω σκεπτικό, ο Milton-Edwards (Tristan Dunning 2015:296), εξηγεί, ότι *"η θρησκευτικότητα και η πνευματικότητα της Χαμάς φανερώνονται μέσα από ένα μονοπάτι που είναι πολιτικό και όχι μεταφυσικό"*. Αυτό για μια ακόμη φορά υπογραμμίζει την προβληματική φύση της εφαρμογής της κοσμικής έννοιας, διαιρώντας τη θρησκεία και την πολιτική σε ένα κίνημα όπως η Χαμάς.

### **3.4.Η ΧΑΜΑΣ ΩΣ ΕΘΝΙΚΟΑΠΕΛΕΥΘΕΡΩΤΙΚΟ ΚΙΝΗΜΑ**

Η Χαμάς παρότι αναδύθηκε ως ισλαμική εναλλακτική στην κοσμική Εθνική Παλαιστινιακή Αρχή, ανέκαθεν κυοφορούσε εθνικιστικά χαρακτηριστικά. Η εθνική αντίσταση ενάντια στην κατοχή της Παλαιστίνης αποτελούσε τον πρωταρχικό λόγο ύπαρξης του κινήματος (Munson, Henry 2003) .Λαμβάνοντας υπόψη τον Χάρτη της Χαμάς το 1988, η παραπάνω διατύπωση γίνεται αντιληπτή στη γλώσσα της Ισλαμικής ρητορικής: Το ισλαμικό κίνημα αντίστασης είναι ένα κατεξοχήν παλαιστινιακό κίνημα. Δίνει την πίστη του στο Θεό, υιοθετεί το Ισλάμ ως τον τρόπο ζωής του, και προσπαθεί να υψώσει το λάβαρο του Θεού πάνω από κάθε σπιθαμή της Παλαιστίνης. ( Hamas Charter 1988, Article 6 ).

Ο Χάρτης δε χρησιμοποιεί απλώς τον ισλαμικό λόγο με έναν αφηρημένο τρόπο, αλλά δικαιολογεί τον αγώνα απελευθέρωσης των παλαιστινιακών εδαφών, χρησιμοποιώντας θρησκευτικά τεκμήρια. Ο εθνικισμός από την άποψη της Ισλαμικής Αντίστασης είναι μέρος του ισλαμικού δόγματος και κατέχει υψηλή θέση. Σύμφωνα με το άρθρο 12 του Χάρτη, αν ο εχθρός εισβάλλει σε μουσουλμανική γη, απαιτείται η διεξαγωγή του τζιχάντ που μετατρέπεται σε υποχρέωση κάθε μουσουλμάνου ( Hamas Charter 1988 12). Η εγκατάλειψη οποιουδήποτε μέρους της Παλαιστίνης ισοδυναμεί με την απομάκρυνση από το Ισλάμ. Επομένως ο εθνικισμός του κινήματος αποτελεί μέρος της θρησκείας(Hamas Charter 1988 13).

Σύμφωνα με έρευνες, έχει παρατηρηθεί μία μεταστροφή της Χαμάς από τη θρησκευτική ιδεολογία προς τον εθνικισμό. Στο πλαίσιο αυτό, η Χαμάς φαίνεται να είναι ένα μέρος μιας ευρύτερης τάσης των κυρίαρχων ισλαμικών κομμάτων που αργά ή γρήγορα πρέπει να συμβιβαστεί με το γεγονός ότι μία ιδεολογία με βάση την Ούμμα δεν είναι πρακτική στη σημερινή πολιτική σκηνή. Το πιο χαρακτηριστικό πρόσφατο παράδειγμα αυτής της σκέψης είναι το El Nahda στην Τυνησία, η οποία μιλά για "Τυνησιακό Ισλάμ» και όχι για το Ισλάμ. Αυτή η στροφή της Χαμάς ξεκίνησε το 2005, όταν αποφάσισε να συμμετάσχει στις παλαιστινιακές εκλογές (Neven Bondokji 2014).

Η Χαμάς έχει μετατραπεί σε κύριο δρώντα της παλαιστινιακής σκηνής, ιδίως μετά τη νίκη της στις βουλευτικές εκλογές του 2006. Έχει ακολουθήσει μια γραμμή διαφοροποίησης από την αρχική της μορφή. Οι αλλαγές αυτές, ωστόσο, έχουν εντελώς αγνοηθεί από τη διεθνή κοινότητα, το Ισραήλ και ορισμένους περιφερειακούς φορείς, οι οποίοι συνεχίζουν να προβάλλουν τη Χαμάς ως μία βίαιη, ισλαμιστική και τρομοκρατική οργάνωση. Σε αντίθεση με αυτή την ευρέως διαδεδομένη άποψη, υψηλόβαθμα στελέχη της Χαμάς υποστήριξαν τη συνεχή μεταβαλλόμενη διάστασή της. Το ίδιο το γεγονός ότι το κίνημα επέζησε για περισσότερα από 25 χρόνια επιβεβαιώνει ότι κάθε πολιτικός δρών χρειάζεται μία δόση ρεαλισμού και ευελιξίας για να επιβιώσει στην ιδιαίτερη δυναμική της Μέσης Ανατολής (Neven Bondokji 2014).

Η εξέταση της εκλογικής πλατφόρμας της Χαμάς το 2005 «Αλλαγή και Μεταρρύθμιση» αποτελεί χαρακτηριστικό παράδειγμα της απομάκρυνσης από τη θρησκεία. Η πλατφόρμα ενδιαφέρεται και ασχολείται ως επί το πλείστον με τα θέματα της ισραηλινής κατοχής και τη θεσμική μεταρρύθμιση. Υπάρχουν πολύ λίγες αναφορές στο Ισλάμ, η πλειοψηφία των οποίων χρησιμοποιείται για να δικαιολογήσει τη συμμετοχή της Χαμάς στις εκλογές». Στην ρητορική της εκστρατεία κατά την πορεία της προς τις εκλογές του 2006, η Χαμάς απέφυγε την έντονη θρησκευτική ρητορική, όπως για παράδειγμα δεν κατήγγειλε τους αντιπάλους της ως άπιστους και αποστάτες, αλλά επικεντρώθηκε σε θέματα βιοπορισμού. Παρότι η θρησκεία δεν αντιπροσώπευε κυρίαρχο προεκλογικό θέμα, οι υποψήφιοι της Χαμάς επωφελήθηκαν από το θρησκευτικό πρόστιμο της παράταξής τους, καθώς θεωρήθηκαν από το κοινό ως άνθρωποι μη επιρρεπείς στη διαφθορά και την κακοδιαχείριση (Hafez, Mohammed M. And Marc-Andri Walther 2011).

Έτσι, ενώ προηγουμένως το Ισλάμ είχε χρησιμοποιηθεί ως μέσο δικαιολόγησης της βίας με τη μορφή του «αμυντικού τζιχάντ», στην πλατφόρμα του 2005 και αργότερα ο λόγος της Χαμάς προσιδιάζει σε μία θεσμοθετημένη πολιτική, επωφελής για την επιδίωξη της εθνικής απελευθέρωσης, που αποτελεί τον καίριο στόχο της. Αυτό αντιπροσωπεύει μια προθυμία διαπραγμάτευσης του θρησκευτικού δόγματος, αποδεικνύοντας την υπεροχή του εθνικού συμφέροντος έναντι του Ισλάμ. Παρά το γεγονός ότι η Χαμάς παραμένει ονομαστικά θρησκευτική οργάνωση και αρνείται να καταγγείλει πολλές από τις θρησκευτικά-δικαιολογημένες εκκλήσεις για

βία που βρέθηκαν στο Χάρτη του 1988, παραμένει ένα ετερογενές κίνημα με ισχυρή ρεαλιστική και εθνικιστική χροιά.

Στην πραγματικότητα, σύμφωνα με τον Γκράμσι "*κάθε θρησκεία αποτελεί μία πολλαπλότητα διακριτών και αντιφατικών θρησκειών*" (cited in Iain Boal και άλλοι 2008:195). Όλες οι θρησκείες εργάζονται με στόχο να προπαγανδίσουν τις βασικές τους ιδέες στο κοινωνικό πλαίσιο του οποίου αποτελούν μέρος. Από την πλευρά τους, οι κυβερνώσες πολιτικές τάξεις χρησιμοποιούν τις κυρίαρχες θρησκευτικές ιδεολογίες και τους θεσμούς της για να νομιμοποιήσουν τα προνόμια και τις εξουσίες τους. Από την άποψη αυτή, η θρησκεία -η, σύμφωνα με τον Γκράμσι, μία επανάληψη της εντός της πολλαπλότητας- εξυπηρετεί έναν ηγεμονικό στόχο: αυτό που ο Μπρους Λίνκολν ονομάζει "*θρησκεία του status quo*" (cited in Iain Boal και άλλοι 2008:195).

Η ηγεμονία της κυρίαρχης θρησκείας δεν είναι ποτέ απόλυτη, και μέσα στη σφαίρα της ιδεολογικής της επιρροής (εντός του Ισλαμ ή του Κομφουκιανισμού ή του Καθολικισμού) θα υπάρχουν πάντα άλλες "διακριτές και αντιφατικές θρησκείες" -"θρησκείες αντίφασης", σύμφωνα με την ορολογία του Λίνκολν. Η μορφή του ποικίλει- μπορεί να είναι μαχητικές ή ειρηνιστικές, ουτοπικές ή μηδενιστικές, λαϊκιστικές ή δεσποτικές, ασκητικές ή οργιαστικές-, αλλά όλες τους ορίζονται αρνητικά από την αντίδρασή τους στο θρησκευτικό status quo. (Iain Boal και άλλοι 2008).

## **ΚΕΦΑΛΑΙΟ 4ο**

### **4.1.Ο ΔΡΟΜΟΣ ΠΡΟΣ ΤΗΝ 11η ΣΕΠΤΕΜΒΡΙΟΥ**

#### **4.1.1.Η Γέννηση της Αλ Κάιντα**

Το μουσουλμανικό θρησκευτικό πεδίο στα τέλη της δεκαετίας του '60 άρχισε να αποκτά την ανεξαρτησία του από τις μπεριαλιστικές αποικιοκρατίες. Ωστόσο τα καθεστώτα με σημείο αναφοράς το Ισλάμ κινήθηκαν σε άλλες σφαίρες επιρροής και συγκεκριμένα στους δύο μεγάλους συνασπισμούς της εποχής. Από τη μία πλευρά οι χώρες που ήταν σύμμαχοι με τη Δύση μεταξύ των οποίων η θέση των κυβερνήσεων σε σχέση με το ισλαμικό θρησκευτικό πεδίο, διαφέρει μεταξύ μιας εκκοσμίκευσης, περισσότερο ή λιγότερο φανεράς (η Τουρκία ή, σε μικρότερο βαθμό, η Τυνησία του Μπουργκίμπα) και μιας αποκλειστικής χρήσης του Ισλάμ ως πηγής της νομιμοποίησης του καθεστώτος (η Σαουδική Αραβία κυρίως).

Από την άλλη τα "προοδευτικά" με συνεπείς σχέσεις με τη Μόσχα (όπως η Αίγυπτος του Νάσερ, η Συρία και το Ιράκ, όπου κυριαρχεί το κόμμα Μπάαθ, η Λιβύη του Καντάφι, η Αλγερία του Μπεν Μπέλα και αργότερα του Μπουμεντιέν, η Νότια Υεμένη στον αραβικό κόσμο ή η Ινδονησία του Σουκάρνο). Αυτά θεωρούν τους παραδοσιακούς ισλαμικούς θεσμούς αντιδραστικούς, παράλληλα περιοριστικούς ως προς τις αυτόνομες κοινωνικές λειτουργίες τους και τους υποβάλλουν σε πολύ αυστηρό έλεγχο, προσπαθώντας να τους μετατρέψουν σε μιάντες μεταβίβασης της σοσιαλιστικής ιδεολογίας της εξουσίας στο θρησκευτικό πεδίο (Ζιλ Κεπέλ 2001).

Ενώ παρατηρείται μια εντεταμένη αμερικανικής φύσεως υποστήριξη των ισλαμιστών από τη δεκαετία του 1950 και έπειτα, ο καθοριστικός παράγοντας που έπαιξε ρόλο στην προβολή του ισλαμισμού, ιδιαίτερα της ριζοσπαστικής πτέρυγας του, στη διεθνή σκηνή μετά τη δεκαετία του 1990 αποτέλεσε η έγκριση και η ενίσχυση των Αφγανών ιερών πολεμιστών (μουτζαχεντίν) από τις ΗΠΑ το 1979. Για τις ΗΠΑ η στήριξη των μουτζαχεντίν θεωρήθηκε ως μέσο αποδυνάμωσης της Σοβιετικής Ένωσης. Έτσι με τη βοήθεια των συμμάχων της στη Μέση Ανατολή (Σαουδική Αραβία, Αίγυπτος, Ισραήλ και Πακιστάν) και υπό την προεδρία του Carter άντλησε δισεκατομμύρια δολάρια για την εκπαίδευση και τον εξοπλισμό των μουτζαχεντίν (John Cooley, 2002).

Οι ισλαμιστές πολεμιστές δεν είχαν κάποιο οργανωμένο πρόγραμμα δράσης και περιορίζονταν σε μεμονωμένες τρομοκρατικές κινήσεις. Ο πόλεμος στο Αφγανιστάν συνέβαλε στην ενοποίησή τους, την εκπαίδευσή τους και στη νοσηματοδότηση του κινήματός τους (Mamdani, 2002). Όπως γράφει ο Fawaz Gerges, ποτέ άλλοτε στη σύγχρονη εποχή δε συγκεντρώθηκαν τόσο πολλοί μουσουλμάνοι από τόσα πολλά διαφορετικά εδάφη που μιλούν ποικίλες γλώσσες σε μια μουσουλμανική χώρα για να καταπολεμήσουν έναν κοινό εχθρό. Στο πεδίο μάχης κατέφθασαν πολεμιστές από την Αίγυπτο, τη Σαουδική Αραβία, την Υεμένη, την Παλαιστίνη, την Αλγερία, το Σουδάν, το Ιράκ, το Κουβέιτ, την Τουρκία, την Ιορδανία, τη Συρία, τη Λιβυή, την Τυνησία, το Μαρόκο, τον Λίβανο, το Πακιστάν, την Ινδία, τη Μαλαισία και από άλλες περιοχές. Για πρώτη φορά, φάνηκε σαν μια παγκόσμια "κοινότητα των πιστών" είχε έρθει μαζί για να πολεμήσουν εναντίον των απίστων, χάρη στις ΗΠΑ και τους συμμάχους της στην περιοχή (Deera Kumar).

Είναι γενικά αποδεκτό ότι η Αλ Κάιντα προέκυψε κατά τη διάρκεια της σύγκρουσης του Αφγανιστάν με τη Σοβιετική Ένωση το 1979-1989. Εκείνη την εποχή, οι περισσότερες πληροφορίες για την ιδεολογία της ομάδας ήταν περιορισμένες Αυτό συνεχίστηκε στη δεκαετία του 1990, όταν ισλαμιστικές ομάδες όπως η Χαμάς, η Χεζμπολάχ και η Αλ Κάιντα ομαδοποιήθηκαν μαζί, συνιστώντας μία ομοιογενή ταυτότητα. Αλλά, όπως ο Στρίντμπεργκ και ο Γουόρν προτείνουν, αυτή η διασύνδεση των οργανώσεων έτεινε προς μία ομογενοποίηση των ιδεολογιών τους, γεγονός που συντέλεσε στην αποκόλληση της Αλ Κάιντα από τις υπόλοιπες, η οποία όντας πιο ριζοσπαστικοποιημένη απέκλεινε ιδεολογικά ως ένα βαθμό και επιδίωκε τη διάδοση της εξτρεμιστικής ιδεολογίας της, για τη διεξαγωγή ενός παγκόσμιου τζιχάντ (Mantzikos Ioannis, Baken Denise, 2015).

Ωστόσο παρά την αρχικά κοινή τους κατεύθυνση και τις επίμονες προσπάθειες του Αμπντουλάχ Αζάμ για τη συνεργασία των δύο οργανισμών, αυτές διαφοροποιήθηκαν όσον αφορά τη στρατηγική τους για διάφορους λόγους. Κατ'αρχάς, η προθυμία της Χαμάς να υπογράψει ανακωχή (hudna) με το Ισραήλ αντιπροσώπευε την καταπάτηση της κόκκινης γραμμής που είχαν θέσει ο Μπιν Λάντεν και ο Αλ-Ζαουάχρι. Δεύτερον, ο Μπιν Λάντεν και ο Αλ-Ζαουάχρι ήταν κάθετα αντίθετοι για τον τρόπο με τον οποίο η Χαμάς εφαρμόζει τη Σαρία (μουσουλμανικό

θρησκευτικό νόμο) στη Λωρίδα της Γάζας. Τρίτον, σύμφωνα με με τον αλ-Ζαουάχρι, η Χαμάς και η Φατάχ με την υπογραφή της συμφωνίας της Μέκκας (Φεβρουάριος 8, 2007) άνοιξαν το δρόμο για την παραχώρηση της Παλαιστίνης στους Εβραίους. Τέταρτον, η αυτοσυγκράτηση της Χαμάς προς το Ισραήλ από το τέλος της "Επιχείρησης Συμπαγές Μολύβι" (Ιανουάριος 2009), με δραστική μείωση της εκτόξευσης πυραύλων, θεωρείται από τον Μπιν Λάντεν ως επίδειξη αδυναμίας (Maliach A., 2010).

Από την πλευρά της η Χαμάς ανησυχεί για την αυξανόμενη δύναμη της Αλ Κάιντα και των συνδεδεμένων με αυτήν τζιχαντιστικών οργανώσεων στη Λωρίδα της Γάζας, για δύο κύριους λόγους: η απειλή για την ηγεμονία της Χαμάς στη Λωρίδα της Γάζας και η πιθανή ζημία των συμφερόντων της ως αποτέλεσμα της ανεξέλεγκτης δραστηριότητας των εν λόγω ομάδων εναντίον του Ισραήλ σε μια χρονική περίοδο που η Χαμάς ενδιαφέρεται για σταθερότητα. Σε μία μόνο περίπτωση η αλ-Κάιντα έδωσε τα εύσημα στη Χαμάς: όταν αυτή ανέλαβε τη Λωρίδα της Γάζας τον Ιούνιο του 2007. Στη συνέχεια, ο αλ-Ζαουάχρι συνεχάρη τη Χαμάς και εξέφρασε την ελπίδα του ότι η οργάνωση θα διοικήσει με βάση τη Σαρία (Maliach A., 2010).

#### **4.1.2. Η Ιδεολογία της Αλ Κάιντα**

Η ιδεολογία του Οσάμα Μπιν Λάντεν, βασίστηκε στον το μελετητή του 13ου αι, Shaykh Ibn Taymiyyah. Ο Ibn Taymiyyah επέμενε στην αυστηρή ερμηνεία του Κορανίου και καταδίκασε οποιαδήποτε απόκλιση από αυτό. Αυτή η εκδοχή έφερε σε αντιπαράθεση αρκετές φορές τους Μουσουλμάνους μεταξύ τους. Ο Μπιν Λάντεν από την πλευρά του χρησιμοποίησε την ερμηνεία του Taymiyyah για να διαχωρίσει τα Αραβικά καθεστώτα σε πιστούς και απίστους. Για τα καθεστώτα εκείνα που παρέκλειναν από το αυθεντικό νόημα του Κορανίου, υπήρχε η πιθανότητα κήρυξης πολέμου εναντίον τους. Ο Μπιν Λάντεν ανέπτυξε μια ιδεολογία που έχει χαρακτηριστεί ως Σαλαφισμός-Τζιχαντισμός και σε συνεργασία με τον Ζαουαχίρι, συνδύασαν στοιχεία της θρησκείας με τον αγώνα κατά τέτοιο τρόπο ώστε το αποτέλεσμα επέβαλε την απόλυτη δέσμευση για τζιχάντ (Mantzikos Ioannis, Baken Denise, 2015).

Ο Μπιν Λάντεν ως Σαλαφιστής -ήτοι αφοσιωμένος σε μια αυστηρή θρησκευτική μεθοδολογία που επιδίωκε την αναδημιουργία του Ισλάμ, με βάση τον υποτιθέμενο τρόπο άσκησης της από τον προφήτη Μωάμεθ και τις πρώτες γενιές των μουσουλμάνων, υποστήριζε ότι όλοι οι μουσουλμάνοι θα πρέπει να επιστρέψουν στην παλαιότερη, πιο αγνή ερμηνεία της πίστης. Εάν οι Μουσουλμάνοι επιστρέψουν στην αρχύτερη ερμηνεία του Ισλάμ, θα κατανοήσουν την αναγκαιότητα της βίας. Ο Μπιν Λάντεν αξιοποίησε προηγούμενα ρεύματα σκέψης, τα οποία επέζησαν και μετά το θάνατό του. Η αφήγηση της Αλ Κάιντα και άλλων σαλαφιστικών-τζιχαντιστικών ομάδων ισχυρίζονται ότι το ίδιο το Ισλάμ είναι υπό απειλή, από τις Ηνωμένες Πολιτείες και άλλες δυνάμεις που έχουν λοξοδρομήσει από τον δρόμο του Ισλάμ,

συμπεριλαμβανομένων και των διεφθαρμένων καθεστώτων που κυριάρχησαν στη Μέση Ανατολή κατά τον 20ο αιώνα και ότι η βία είναι αναγκαία προϋπόθεση υπεράσπισης της πίστης τους. (Gartenstein-Ross D. 2011).

Έτσι, ο λόγος κατάπτωσης της Ούμπα, που εκδηλώνεται τόσο με τη φυσική εξάντληση των μουσουλμάνων όσο και με την ηθική παρακμή της Ισλαμικής κοινότητας, έγκειται στον διπλό ρόλο της παρεμβατικής πολιτικής των ΗΠΑ, που εκδηλώνεται με τη στρατιωτική κατοχή και την πολιτιστική κυριαρχία. Σύμφωνα με τα λόγια του Μπιν Λάντεν: (Christina Hellmich, 2014 :243). *"Η Αραβική Χερσονήσος δεν έχει (...) καταληφθεί ποτέ από καμία δύναμη, όμοια με αυτήν των στρατευμάτων των σταυροφόρων που εξαπλώνονται σε αυτήν σαν ακρίδες. Για περισσότερα από επτά χρόνια οι Ηνωμένες Πολιτείες έχουν καταλάβει τα ιερότερα εδάφη του Ισλάμ, αυτά της Αραβικής Χερσονήσου, λεηλατώντας τα πλούτη της, ελέγχοντας τους κυβερνήτες της, ταπεινώνοντας τους πολίτες της και τρομοκρατώντας τους γείτονές της(...). Ο κόσμος βρίσκεται σε κατάσταση έκτακτης ανάγκης. Ατελείωτος πόνος, αύξηση της διαφθοράς, φρικτή κακοποίηση. Κοιτάζτε το Ιράκ. Κοιτάζτε την Παλαιστίνη. Κοιτάζτε το Κασμίρ. Οι θηριωδίες που διαπράχθηκαν εναντίον των αδελφών μας. Ωστόσο, αυτές-οί είναι μέρος της κοινότητάς μας, και αξίζουν τη συμπάθειά μας και την υποστήριξή μας".*

Παρ' ότι ο Μπιν Λάντεν θεωρούσε ότι τα φιλοδυτικά μουσουλμανικά καθεστώτα, συμπεριλαμβανομένης και της βασιλικής Σαουδικής οικογένειας, είχαν αποστατήσει από το Ισλάμ, δεν τάχθηκε υπέρ της επίθεσής τους, ενώ παράλληλα άσκησε ηθικές και οικονομικές πιέσεις στον Ζαουαχίρι για να αναστείλει τις στρατιωτικές επιχειρήσεις μέσα στην Αίγυπτο. Ο Μπιν Λάντεν τους θεωρούσε πράκτορες της Αμερικανο-Ισραηλινής συμμαχίας, η οποία σύμφωνα με τον ίδιο είναι αυτή που ελέγχει το πολιτικό γίγνεσθαι, την οικονομική ζώνη καθώς και την κουλτούρα των μουσουλμανικών χωρών. Αυτή η συμμαχία όπως ισχυρίστηκε ο Μπιν Λάντεν, είναι υπεύθυνη τόσο για τη διατήρηση της διχασμένης Ούμπα όσο και για τη ματαίωση και το σαμποτάρισμα οποιασδήποτε διορθωτικής κίνησης για την επανένωση των Μουσουλμάνων (Gerges, Fawaz A, 2005).

Περισσότερο από οποιονδήποτε άλλο, ο Μπιν Λάντεν, διατύπωσε τη θέση και το σκεπτικό ενός διεθνικού τζιχάντ. Στα μάτια του, το κέντρο της πολιτικής βαρύτητας βρισκόταν στην Ουάσιγκτον και τη Νέα Υόρκη, παρά στο Κάιρο, το Ριάντ, τη Βαγδάτη, το Αμμάν, το Αλγέρι, ή αλλού. Η πραγματική αλλαγή θα επερχόταν με την ταπείνωση και την ήττα του μακρινού εχθρού από τις μουσουλμανικές χώρες. Ο Μπιν Λάντεν μολονότι κήρυξε τα μουσουλμανικά τοπικά ως άπιστους (kafir) που πρόδωσαν την Ούμπα, θεωρούσε ότι δεν αποτελούσαν τον "εγκέφαλο" των επιθέσεων στη Μέση Ανατολή. Επιπλέον, κάθε μορφή επίθεσης προς τον "μικρότερο εχθρό", θα μπορούσε να προκαλέσει μια ανατρεπτική κατάσταση πυροδοτώντας έναν εμφύλιο πόλεμο, που θα αποτελούσε πρόσφορο έδαφος για την παρέμβαση των αποικιακών δυνάμεων. (Gerges, Fawaz A,

2005). Ενώ αντίθετα η απ' ευθείας καταπολέμηση των ΗΠΑ μπορεί να επιφέρει την ταυτόχρονη αποδυνάμωση και των δύο εχθρών (Daveed Gartenstein-Ross, 2011).

Το κίνημα επίσης θέτει ως μακροπρόθεσμο στόχο τη διάδοση της σαρία. Ο Μπιν Λάντεν πίστευε πως ο αγώνας της Αλ Κάιντα έπρεπε να συνεχιστεί έως την επιβολή της ισλαμικής σαρίας στη γη του Θεού (το ίδιο). Η αντίληψη αυτή προέρχεται από τον Αιγύπτιο Ισλαμιστή Σαγίντ Κουτμπ, ο οποίος θεωρούσε την εδραίωση ενός μουσουλμανικού χαλιφάτου ως την ιδανική έκβαση για τους Μουσουλμάνους. Οτ Μπιν Λάντεν σε μια συνέντευξη με το Αλ Τζαζίρα, το 2001, δήλωσε ότι (David Martin Jones & M. L. R. Smith, 2010 :247).

*" ...Αυτό το έθνος θα πρέπει να καθορίσει το δίκαιο χαλιφάτο για την Ούμμα μας, το οποίο έχει προφητέψει ο Προφήτης μας". Σε μια άλλη παλαιότερη συνέντευξή του το 1996, ο Μπιν Λάντεν αναγνώρισε το καθεστώς των Ταλιμπάν στην Καμπούλ ως τη βάση για την αναβίωση του χαλιφάτου, καθώς σύμφωνα με τον ίδιο " οι άνθρωποι εκεί είναι μεταξύ των πιο προστατευτικών της θρησκείας που εγκρίθηκε από το Θεό και οι πιο πρόθυμοι να εκπληρώσουν τους νόμους του και να δημιουργήσουν ένα ισλαμικό κράτος. "*

Ο συλλογισμός του Μπιν Λάντεν επιμένει στην "αλάθητη μεθοδολογία του Αλλάχ", η οποία απαιτεί την απόλυτη υπακοή στις εντολές Του, που αφορούν όλες τις πτυχές της ζωής (David Martin Jones, 2015: p.41). Σύμφωνα με τον Σαγίντ Κουτμπ, τον πατέρα του μοντέρνου τζιχαντιστικού κινήματος, οι τζιχαντιστές διεθνικού χαρακτήρα φαίνεται να διεξάγουν μία διαρκή επανάσταση. Πρόκειται για έναν αιώνια ένοπλο αγώνα εναντίον όλων των εχθρών που έχουν σφετεριστεί την εξουσία του Θεού (Gerges, Fawaz A, 2005). Ως εκ τούτου γίνεται φανερό ότι η έννοια της ανατροπής και μετατροπής της παγκόσμιας καπιταλιστικής τάξης έχει, μέσα από μια καθιερωμένη διαδικασία της ιδεολογικής προσαρμογής, διεισδύσει στη σύγχρονη ισλαμική ρητορική και τη στρατηγική της ανάλυση της διεθνούς πολιτικής (David Martin Jones, 2015).

## **4.2 Τα δίκτυα της Αλ Κάιντα**

### **4.2.1. Το Αποκεντρωμένο Δίκτυο**

Μετά τις επιθέσεις της 11ης Σεπτεμβρίου, η κυβέρνηση Μπους περιέγραψε την Αλ Κάιντα ως ένα καλά χρηματοδοτούμενο δίκτυο «τρομοκρατικών πυρήνων και ομάδων» που είχε εκπαιδεύσει δεκάδες χιλιάδες τζιχαντιστές και ήταν ενεργό σε περισσότερες από 40 χώρες. Επίσης, είχε γίνει γνωστό ότι το δίκτυο του Μπιν Λάντεν είχε διασυνδέσεις και με άλλες τρομοκρατικές ομάδες και λειτουργούσε τόσο ως μια ανεξάρτητη ομάδα όσο και ως ο "εγκέφαλος" ενός δικτύου με άλλες οργανώσεις που επιδιώκουν παρόμοιους στόχους, συμπεριλαμβανομένων του Αλ Ιττιχάντ αλ Ισλαμίγια (al Ittihad al Islamiyya) στη Σομαλία και Κένυα, της Αιγυπτιακής Ισλαμικής Τζιχάντ (Egyptian Islamic Jihad), του Ισλαμικού στρατού από το Αμπιάν στην Υεμένη (Abyan Islamic

Army of Yemen), των Μουτζαχεντίν της Τσετσενίας στη Ρωσία (Chechen Mujahideen) και της Ένοπλη Ισλαμικής Ομάδας στην Αλγερία (the Armed Islamic Group) (Katherine Zimmerman, 2013).

Η υποδομή της Αλ Κάιντα βασίστηκε σε ένα πληροφορικό σύστημα που εγκατέστησε ο Μπιν Λάντεν το οποίο συνέδεε όλους τους εν δυνάμει ισλαμιστές γύρω από ένα ηλεκτρονικό αρχείο.(Gilles Kerel 2006). Η Αλ Κάιντα δηλαδή, ήταν εξαρχής ένα σύγχρονο δίκτυο με αποκεντρωμένη δομή πυρήνων, με ευμετάβλητη έδρα και τα μέλη της να έχουν τη δυνατότητα μετακίνησης σε διεθνές επίπεδο (Iain Boal, και άλλοι 2008). Αυτό προσέφερε στην ισλαμική πρωτοπορία τη δυνατότητα άμεσης σύνδεσης, επιτρέποντας άνευ προηγουμένου επίπεδα συντονισμού και αποκεντρωμένη ευελιξία, δημιουργώντας μία πελώρια φαντασιακή κοινότητα (Iain Boal, και άλλοι 2008).

Η Αλ-Κάιντα εμφάνιζε ένα μίγμα οργανωτικών μορφών στις σχέσεις της με τις συνδεδεμένες ομάδες. Οι σχέσεις μεταξύ της Αλ-Κάιντα και των περιφερειακών ομάδων είναι συνεργατικές που ορίζονται μέσα σε ένα πλαίσιο συμφωνιών. Η Αλ-Κάιντα στέλνει συχνά έμπιστα άτομα σε θέσεις κλειδιά, συμβάλλοντας στην ανάπτυξη των θυγατρικών της. Για παράδειγμα, η Αλ-Κάιντα στην Αραβική Χερσόνησο (AQAP) διευθύνεται από τον Nasir al Wuhayshi, ο οποίος ήταν βοηθός στο στρατόπεδο του Οσάμα μπιν Λάντεν για αρκετά χρόνια. Παράλληλα, παρέχει τη δυνατότητα εκπαίδευσης σε διάφορα σημεία του χάρτη. Για παράδειγμα, οι δράστες των επιθέσεων του μετρό αυτοκτονίας στο Λονδίνο είχαν πρόσβαση στην εκπαίδευση από την Αλ-Κάιντα σε υποκαταστήματα στο Πακιστάν (Margulies, P. and Sinnott, M. 2013).

#### **4.2.2. Η Δύναμη της Εικόνας και του Λόγου**

Η συμβίωση του επαναστατικού Ισλάμ και των αέναων μηχανών παραγωγής συναισθημάτων ήταν πλέον ολοφάνερη, μέσω της τακτικής αξιοποίησης μέσω όπως το Αλ Τζαζίρα και ο κυβερνοχώρος (Iain Boal, και άλλοι 2008), γεγονός που υπογραμμίζεται από την απελευθέρωση των "μαρτυρικών" βίντεο μαρτύριο από την Αλ Κάιντα και τον αλ Ζαουάχρι, εμφανίζεται στο βίντεο υποσχόμενος και άλλες μελλοντικές ευρωπαϊκές πλήξεις ως αντίποινα για τη συννεοχή τους στους πολέμους στο Αφγανιστάν και το Ιράκ (Celso A., 2012). Οι ιστοσελίδες μετατρέπηκαν σε χώρο συνάντησης εκατομμυρίων δυσαρεστημένων μουσουλμάνων με τις οικουμενικές βλέψεις των ισλαμιστών και παρότρυνσης των πρώτων για τη διεξαγωγή παγκόσμιας τζιχάντ (Iain Boal, και άλλοι 2008).

Τα τεχνολογικά μέσα διαθέτουν το υλικό που αναπαράγεται μέσα από τον κυβερνοχώρο, επιζητώντας τη μαζική αποδοχή των προϊόντων της τεχνολογίας που συνεπάγεται με την αποδοχή της εξτρεμιστικής οργάνωσης ως παράδειγμα προς μίμηση. Σύμφωνα με τους Αντόρνο και Χορκχάϊμερ (1996) η τεχνική ορθολογικότητα εμφανίζεται ως απόρροια της εργαλειακής λογικής,



διαλύοντας το αυτόνομο υποκείμενο και εγκαθιστώντας ένα πλήρως εξορθολογισμένο σύστημα κυριαρχίας. Παρατηρείται λοιπόν μια σχέση εξάρτησης μεταξύ της Αλ Κάιντα και της εικονικής πραγματικότητας, που κατευθύνεται προς την επίτευξη πολιτικών μέσων. Ο σοβαρός κίνδυνος, όπως επισήμανε ο αλ-Ζαουαχίρι, είναι *"οι εθελοντές να μη σκοτώνονται μέσα στη σιωπή"*. (Iain Boal, και άλλοι 2008:219).

Από την άλλη πλευρά ο Αϊμάν Αλ Ζαουαχίρι στο βιβλίο του *"ιπότες κάτω από το έμβλημά του προφήτη"* (knights under the prophet's banner) υποστηρίζει ότι (Gilles Kepel 2004:102) *"η μουσουλμανική Ούμμα θα συμμετάσχει σε τζιχάντ στη μοναδική περίπτωση της κατανόησης του συνθήματος των τζιχαντιστών από τις μάζες"*. Το σύνθημα με τη σαφώς μεγαλύτερη δύναμη κινητοποίησης, σύμφωνα με τον ίδιο ήταν η πρόσκληση για τζιχάντ εναντίον του Ισραήλ. Ο Κέπελ θεωρεί ότι ο καταστροφικός αγώνας μεταξύ των Ισραηλινών και Παλαιστινίων ηγετών, ο οποίος στοίχισε χιλιάδες ζωές, έθεσε το πολιτικό σκηνικό στο οποίο ο Μπιν Λάντεν και ο Αλ Ζαουαχίρι θα κατεύθυναν το μαζικό τους χτύπημα ενάντια στη Νέα Υόρκη και την Ουάσιγκτον.

Οι ιδεολόγοι της Αλ Κάιντα κατέληξαν στο συμπέρασμα ότι η πολιτική γλώσσα των επιθέσεων αυτοκτονίας απέκτησε επαρκή νομιμότητα μέσω των Αραβικών τηλεοπτικών σταθμών που μετέδιδαν με καταγιστικό ρυθμό εικόνες από την καταστολή του Ισραήλ συνοδευόμενη από τους τάφους των Παλαιστινίων. Σε αυτό το πλαίσιο, οι επιθέσεις της 11ης Σεπτεμβρίου ολοκλήρωσαν, επέκτειναν και εκπλήρωσαν τις βομβιστικές επιθέσεις των Παλαιστινίων ενάντια στους Ισραηλινούς. Ο Μπιν Λάντεν μέσα από την προβολή του στην Αλ Τζαζίρα προσπάθησε να γνωστοποιήσει τη σύνδεση των δύο τακτικών (Gilles Kepel 2004). Ο συμβολισμός του αγώνα της Παλαιστίνης και δη της Χαμάς αποτέλεσε την αιχμή του δόρατος για την ενεργοποίηση και οριοθέτηση του κινήματος της Αλ Κάιντα.

Η επίθεση της 11ης Σεπτεμβρίου σύμφωνα με την ερμηνεία του Μπιν Λάντεν συμβόλιζε έναν αγώνα πάλης εναντίον των Αμερικανών ιμπεριαλιστών, παραλληλίζοντας το τρομοκρατικό χτύπημα με τον αγώνα της Χαμάς κατά των Ισραηλινών, που έχαιρε μεγάλης υποστήριξης από τον Μουσουλμανικό κόσμο, καθώς θεωρείτο ότι διεξήγαγε αμυντικό τζιχάντ. Με αυτήν την εξίσωση ο Μπιν Λάντεν επιχείρησε να νομιμοποιήσει το τρομοκρατικό χτύπημα, προσδίδοντάς του έναν αμυντικό χαρακτήρα (Gilles Kepel 2004)

Η επόμενη μέρα μετά την 11η Σεπτεμβρίου δίχασε τον μουσουλμανικό κόσμο, όπου μια ποικιλία από κυβερνητικούς αξιωματούχους, θρησκευτικούς μελετητές και προσωπικότητες της αντιπολίτευσης κατήγγειλαν τις δολοφονίες αμάχων ως μη-Ισλαμικές. Ακόμη και ισλαμικές φονταμενταλιστικές ομάδες επέρριψαν δριμύτατες κατηγορίες στην τρομοκρατική επιχείρηση Σαράντα έξι ηγέτες που αντιπροσωπεύουν ένα ευρύ φάσμα ισλαμιστικών κινήματων και ομάδων υπέγραψαν μια επιστολή κατά των επιθέσεων, μεταξύ των οποίων και ο Αχμάντ Γιασίν, ο ιδρυτής της Χαμάς, προσδίδοντάς της μ' αυτόν τον τρόπο την έννοια του επιθετικού τζιχάντ και

διαχωρίζοντάς την από τις υπόλοιπες οργανώσεις που συνιστούν το πολιτικό Ισλάμ. Σύμφωνα με την επιστολή: (Quintan Wiktorowicz & John Kaltner, 2003).

*"Ο υπογράφωντες, ηγέτες των ισλαμικών κινημάτων, είναι σοκαρισμένοι από τα γεγονότα της Τρίτης, 11ης Σεπτεμβρίου 2001 στις Ηνωμένες Πολιτείες, τα οποία οδήγησαν σε μαζικό θάνατο, την καταστροφή και την επίθεση εναντίον αθώων ζώων. Εκφράζουμε τη βαθύτατη συμπάθεια και τη θλίψη μας. Καταδικάζουμε, με τον πιο κατηγορηματικό τρόπο, τα γεγονότα, τα οποία είναι εναντίον όλων των ανθρώπων και των ισλαμικών κανόνων. Αυτό στηρίζεται στους ευγενείς νόμους του Ισλάμ, που απαγορεύουν όλες τις μορφές επιθέσεων σε αθώους"*

Από την άλλη πλευρά αρκετοί δυτικοί μελετητές ερμήνευσαν τις επιθέσεις της Αλ Κάιντα ως αποτέλεσμα απόρριψης της νεωτερικότητας. Πιο συγκεκριμένα η Αλ Κάιντα εναντιώθηκε στις ΗΠΑ και στα κράτη δορυφόρους της στη Μέση Ανατολή, θεωρώντας πως αποτελούν κέντρα προώθησης του εκσυγχρονισμού, κάτι διαμετρικά αντίθετο με την αυθεντική ισλαμική ταυτότητα. Ενώ οι δηλώσεις των αρχηγών της Αλ Κάιντα αντανάκλουν σε αυτήν τη συλλογιστική, αξίζει να υπογραμμιστεί ότι τέτοιες ερμηνείες, όταν συνδυάζονται με την κύρια αντιλήψη της χειραφέτησης ως "Δυτικό κεκτημένο" δυσχεραίνουν τη συνεργασία της μη -δυτικής ιδεολογίας με την έννοια της χειραφέτησης (Paul D. Williams, 2013).

## **ΚΕΦΑΛΑΙΟ 5ο**

### **5.1.ΤΟ ΠΟΛΙΤΙΚΟ ΣΚΗΝΙΚΟ ΜΕΤΑ ΤΗΝ 11Η ΣΕΠΤΕΜΒΡΙΟΥ**

#### **5.1.1.Η Ανάπτυξη του Ισλαμικού Κράτους**

Τα καθοριστικής σημασίας γεγονότα της 9/11, που τόνισαν τον αυξανόμενο ρόλο των μη κρατικών δρώντων στην παγκόσμια πολιτική σκηνή, φαίνεται να αποτέλεσαν μία μονάχα στιγμή στην ολότητα των "κανόνων" που ρυθμίζουν τις παραδοσιακές προσεγγίσεις των Διεθνών Σχέσεων. Ενώ συμπεριέλαβαν αυτούς τους δρώντες στις αναλύσεις τους, απέτυχαν να μεταβάλλουν τον τρόπο προσέγγισης της δυναμικής, "δρων-σύστημα". Οι παραδοσιακές θεωρίες ερμηνεύουν τους μη κρατικούς δρώντες ως μοναδιαίες οντότητες, η συμπεριφορά των οποίων μπορεί να γίνει κατανοητή χωρίς την εξέταση των εσωτερικών δυναμικών τους και των διακρατικών παραγόντων που διευκολύνουν στη διαμόρφωση των εν λόγω δυναμικών (Williams, P. D. 2012). Την επαύριον των επιθέσεων, η αμερικανική κυβέρνηση, όπως αναφέρει ο Γάλλος Ισλαμολόγος, Ολιβιέ Ρουά (Olivie Roy), «κήρυξε τον πόλεμο εναντίον της τρομοκρατίας και κατέστησε αυτόν τον πόλεμο αποκλειστικό κριτήριο ολόκληρης της εξωτερικής της πολιτικής: Όσοι δεν είναι μαζί μας είναι εναντίον μας» (Ρουά Ολιβιέ, 2003: σελ.13). Παρατηρείται, λοιπόν, μία τάση ομογενοποίησης μέσω της ιδέας του αμερικανικού δημοκρατικού καπιταλισμού, ως ένα παγκόσμιο πρότυπο που χρήζει υιοθέτησης. Αυτή η προδιάθεση των ΗΠΑ διαφαίνεται μέσα από αμερικανικές επεμβάσεις στην οικονομική και πολιτική ανάπτυξη στο εξωτερικό και από στρατιωτικές επεμβάσεις στο Ιράκ και το Αφγανιστάν (Schouten, P. 2009).

Αυτή η προϊούσα και λανθάνουσα νομιμοποίηση της παρεμβατικής πολιτικής που αρθρώθηκε με την εισβολή των ΗΠΑ στο Ιράκ το 2003 συνέβαλε, αφενός στην αποσταθεροποίηση της περιοχής με την ρήξη του καθεστώτος και την αμερικανική παρουσία στη χώρα και αφετέρου στη δημιουργία ενός κοινωνικοπολιτικού αμαλγάματος διαμαρτυρίας το οποίο έλαβε τα χαρακτηριστικά διαφορετικών πολιτικών και κοινωνικών υποκειμένων. Η αφετηριακή «σπίθα» της ισλαμικής ριζοσπαστικοποίησης αποτέλεσε η έκβαση της αμερικανικής επιδρομής και η ανατροπή του Σαντάμ Χουσεΐν. Μία δυσσαρεστημένη ομάδα Σουνιτών που εκδιώχθηκαν από την εξουσία ξεκίνησαν μία θανάσιμη εξέγερση, αποτελούμενη από πέντε διακριτές ομάδες, τέσσερις εκ των οποίων απαρτιζόνταν σε μεγάλο βαθμό από Ιρακινούς του προηγούμενου καθεστώτος, εθνικιστές, φυλετικά στοιχεία και διάφορους ισλαμιστές μαχητές. Η πέμπτη ομάδα καθοδηγούμενη από τον Αμπου Μουσάμπ Αλ Ζαρκάουι περιελάμβανε ένα κράμα Ιρακινών και πολλών ξένων μαχητών υπό το όνομα, Jamaat al-Tawhid walJihad (JTJ) (Hashim, A. S., 2014).

Στα τέλη του 2004, η οργάνωση JTJ μετασχηματίζεται σε θυγατρική της Αλ Κάιντα στο Ιράκ. Ωστόσο, συντελείται μία ζύμωση στο εσωτερικό της νέας οργάνωσης που φέρει το όνομα Αλ Κάιντα Ιράκ (AQI), γεγονός που την αποστασιοποιεί ιδεολογικά από την κεντρική οργάνωση, την Αλ Κάιντα. Η νέα κατάσταση περιέχει εν σπέρματι το μελλοντικό σχίσμα από την Αλ Κάιντα και την κήρυξη του Ισλαμικού Κράτους στο Ιράκ (ISI) το 2006. Η πρώτη απόπειρα ανεξαρτοποίησης στέφθηκε από αποτυχία λόγω κυρίως ανεπαρκών οικονομικών πόρων και εξασθένισης των συμμαχιών τους στο σουνιτικό κόσμο (Hashim, A. S., 2014).

Παρά την αρχική ήττα του ISI από τα αμερικανικά στρατεύματα, μία σειρά παραγόντων έτειναν να επικαθορίσουν την πολιτική διάρθρωση και οργάνωσή της, γεγονός που οδήγησε στην αναγέννησή της. Μεταξύ των κυριότερων αιτιών είναι:

- Το κενό εξουσίας που δημιουργήθηκε στο Ιράκ μετά την αμερικανική στρατιωτική αποχώρηση το 2011
- Η καταστολή των Σουνιτών πολιτικών αντιφρονούντων από τον πρωθυπουργό του Ιράκ, Νούρι αλ-Μαλίκι
- Η προσέλκυση του συριακού εμφύλιου, χιλιάδων ξένων σουνιτών μαχητών πρόθυμων να ξεκινήσουν έναν σεκταριστικό πόλεμο (Anthony N. Celso. 2015). Η παρουσία του Αλ Μπαγκντάτι ως επικεφαλής του ISI ήταν καταλυτική στην επανοσηματοδότηση των διαχωριστικών ορίων μεταξύ της παλιάς και της νέας οργάνωσης. Ο ίδιος έθεσε ως κύριους στόχους του κινήματος την κατάληψη της εξουσίας και την ίδρυση του Ισλαμικού χαλιφάτου. Η μεταβολή του ονόματος σε Ισλαμικό κράτος του Ιράκ και της Συρίας (ISIS) και αργότερα σε Ισλαμικό Κράτος το 2014 (Hashim, A. S., 2014), σηματοδότησε τη ρήξη της Αλ Κάιντα με τη θυγατρική της οργάνωση.

### **5.1.2. Το Πολιτικό Σχίσμα με την Αλ Κάιντα**

Το ISIS, εξελίχθηκε από το θεολογικό όραμα του Αμπου Μουσάμπ αλ Ζαρκάουι, ο οποίος,

σε αντίθεση με την αλ Κάιντα του Οσάμα μπιν Λάντεν, έδωσε προτεραιότητα στην κάθαρση της Μέσης Ανατολής από Σίτες και άλλους αποκλίνοντες. Αποκρούει ανοιχτά την πολιτική ορολογία των συνταγμάτων και της σύγχρονης πολιτικής. Κείμενα του ISIS, όπως και αυτά άλλων Σαλαφιστών, είναι γεμάτα με συζητήσεις για χαντίθ, πρώιμες ισλαμικές θεολογικές έννοιες, καθώς και δηλώσεις από ειδικές προ-μοντέρνες προσωπικότητες που θεωρούνται ως τηρούντες το σαλαφικό δόγμα (<http://www.foreignaffairs.gr/articles/70599/jacob-olidort/ti-einai-o-salafismos?page=show>).

Το ερμηνευτικό πλαίσιο του Ισλάμ που εισήγαγε ο Μπαγκντάτι μετά την αυτοκήρυξή του ως χαλίφης του Ισλαμικού κράτους είναι βασισμένη στο μεσσιανικό του όραμα για ένα καθαρό ισλαμικό κράτος παρέχοντας ένα θρησκευτικό επικάλλυμα για τη δολοφονία των μουσουλμάνων. Συχνά επικαλείται δόγματα για τους αποστάτες (takfir) και εκδίδει μεσαιωνικές φετβάδες (fatwas) αφορίζοντας τους σίτες ως πολυθεϊστές, για να δικαιολογήσει την εκστρατεία τρόμου του. Μία ισχυρή νομιμοποιητική πηγή της παραπάνω προσέγγισης αποτελεί η σεκταριστική διακήρυξη του Σύριου Taymiyya για την εξόντωση των Σιτών, λόγω της αποστασίας τους (Anthony N. Celso, 2015). Η εμφάνιση μιας τζιχαντιστικής εναλλακτικής της Αλ-Κάιντα που ήταν ακόμη πιο βίαιη, πιο αιρετική, και έντονα εστιασμένη στην άμεση επίτευξη όλων των στόχων ήταν μια ελκυστική πρόταση για τα τμήματα των τζιχαντιστικών κοινοτήτων σε όλο τον κόσμο. Το ISIS αποδείχθηκε ικανό να εμπνεύσει τους υποστηρικτές του και να κατευθύνει τα μέλη του στη διεξαγωγή επιθέσεων. Ο εκπρόσωπος του ISIS, Adnani, τον Σεπτέμβριο του 2014 είχε δηλώσει:

*"Εάν μπορείτε να σκοτώσετε έναν δύσπιστο αμερικανικό ή ευρωπαϊό -ειδικά το μοχθηρό και ακάθατο Γάλλο-ή έναν Αυστραλό, ή έναν Καναδό, ή οποιονδήποτε άλλο δύσπιστο από αυτούς που διεξάγουν τον πόλεμο, συμπεριλαμβανομένων και των πολιτών των χωρών που έχουν συνάψει συμμαχία κατά του το ισλαμικού κράτους, τότε να επικαλεστείτε τον Αλλάχ, και να τον σκοτώσετε με οποιοδήποτε δυνατό τρόπο. Μην ζητήσετε τη συμβουλή κανενός και μην επιδιώξετε την ετυμηγορία κανενός. Σκότωσε τον δύσπιστο είτε αυτός είναι πολίτης είτε στρατιωτικός, γιατί και είναι δύσπιστοι".* (Charles Lister, 2016: p. 56).

Το ISIS επιδιώκει την αναδημιουργία μιας μυθικής έκδοσης μυθικό έκδοση της Μεδίνας, του ιερού τόπου του Μωάμεθ μέσω της "θεόπνευστης" βίας, η οποία θα έχει αποβάλλει τους "ξένους" ρυπαντές. Πιστεύει στο «καθαρό Ισλάμ του Μωάμεθ», το οποίο εκπροσωπεί τη μοναδική και αληθινή θρησκεία ενώ τονίζει την εξάλειψη κάθε άλλης αίρεση ή εθνικής ομάδας. Ομάδες όπως οι ISIS ερμηνεύουν επιλεκτικά την ισλαμική διδασκαλία και το μοναδικό ενοποιητικό συστατικό τους στοιχείο είναι το όραμα για έναν κόσμο στον οποίο θα εφαρμόζεται ο νόμος της Σαρία, διάπυρος και σιδήρου (Edwards, A. 2015).

Η ατζέντα του ISIS περιέχει και εδαφικές διεκδικήσεις, όπως την ανακήρυξη του Χαλιφάτου του Ιράκ (Ισλαμικό Κράτος), το οποίο αποτελεί και σημαντικό διαφοροποιό στοιχείο από την Αλ

Κάιντα. Η εγκαθίδρυση του χαλιφάτου-αυτοκρατορικού κράτους με συνεχώς μεταβαλλόμενα σύνορα, φιλοδοξεί να εκπροσωπήσει και να οδηγήσει την παγκόσμια μουσουλμανική κοινότητα στην πιστή μίμηση του κλασικού πρότυπου χαλιφάτου του έβδομου αιώνα (Bernard Haykel, 2016).

Ο Σαλαφισμός-Τζιχαντισμός (που αποτελεί την ακραία μορφή του Σαλαφισμού) τον οποίο ασπάζονται τόσο η Αλ Κάιντα όσο και το Ισλαμικό κράτος, καταφεύγει σε μεθόδους βίας ώστε να προωθήσει το όραμά του για μια παγκόσμια ισλαμική διακυβέρνηση. Το Παγκόσμιο Τζιχάντ κατάφερε να κερδίσει την συμπάθεια και την υποστήριξη της κοινής γνώμης λόγω των διακηρύξεών του περί θεϊκής νομιμότητας των ιδεολογιών τους, καθώς και των μεθόδων επίτευξής τους. Όσον αφορά τις τελευταίες η διαφορά μεταξύ Αλ Κάιντα και Ισλαμικού Κράτους έγκειται στο γεγονός ότι ενώ η πρώτη έλαβε τη μορφή ενός παγκόσμιου δικτύου επικεντρωμένου στην εκτέλεση θεαματικών επιθέσεων εναντίον δυτικών ή συμμαχικών της Δύσης στόχων, με στόχο τη συσπείρωση των Μουσουλμάνων ώστε να ενταχθούν σε μια παγκόσμια σύγκρουση με τις κοσμικές δυνάμεις, εγγύς και μακριά, το ISIS ενήργησε με βιαιοπραγίες εναντίον Σιιτών αμάχων, σε μια προσπάθεια υποδαύλισης ενός σεχταριστικού εμφύλιου πολέμου (John Turner, 2015). Σε μια δήλωση το Μάρτιο του 2014, ο εκπρόσωπος της Αλ Κάιντα Αμπού Αμίρ αλ-Νατζί καταδίκασε το Ισλαμικό Κράτος για την ιδεολογική τοποθέτησή του, εξισώνοντας ολόκληρο τον πληθυσμό των Σιιτών με τους άπιστους (Anthony N. Celso. 2015). Ωστόσο, σύμφωνα με τον Thomas Hegghammer (Fradkin H., Haqqani H., Brown E. & Mneimneh H. 2009), το Ισλαμικό Κράτος αποτελεί περίπτωση υβριδικού κράτους συνιστώντας ένα αμάλγαμα επαναστατικού ισλαμισμού και παγκόσμιου τζιχαντισμού. Υιοθετεί ένα παγκόσμιο τζιχαντιστικό και σεκταριστικό προφίλ, εξαπολύοντας επιθετική τζιχάντ τόσο σε δυτικούς στόχους όσο και σε Ιρακινούς (κυρίως) Σίιτες. Η στρατηγική αυτή αντανακλά περισσότερο σε πολιτικές σκοπιμότητες για κυριαρχία στον μουσουλμανικό κόσμο υποκεινούμενη από ευκαιριακούς ηγέτες που επιστρατεύουν την ισλαμική θρησκεία ως προπέτασμα καπνού για τη νομιμοποίηση τακτικών βίας, ως μέσο επιβολής.

## **5.2.Η ΕΞΑΠΛΩΣΗ ΤΟΥ ΙΣΛΑΜΙΚΟΥ ΚΡΑΤΟΥΣ**

Το ISIS ήταν σε θέση να κάνει την θεολογία του σχετική με τα πολιτικού χαρακτήρα παράπονα του πραγματικού κόσμου. Γεννημένο σε ένα Ιράκ μαστιζόμενο από την άνοδο των σιιτικών παραστρατιωτικών ομάδων και ενθαρρυμένο από έναν εμφύλιο πόλεμο στην Συρία που σταδιακά πήρε θρησκευτικές αποχρώσεις, το ISIS -σε αντίθεση με την αλ Κάιντα- στρατολόγησε με την υπόσχεση του αληθινού Ισλάμ. Σήμερα, ακόμη και καθώς το ISIS κунηγά Δυτικούς στόχους, αφιερώνει ίση ενέργεια σε μαθησιακά ζητήματα εξηγώντας τις θεολογικές του απόψεις. Και σε τελική ανάλυση, η επιτυχία του θα εξαρτηθεί από το πρόγραμμα αυτό -την αταλάντευτη δέσμευσή του στην ίδρυση ενός θεολογικά αυθεντικού κράτους και όχι ενός σύγχρονου πολιτικού κράτους (<http://www.foreignaffairs.gr/articles/70599/jacob-olidort/ti-einai-o-salafismos?page=show>)

Ο εμφύλιος πόλεμος που ξέσπασε στη Συρία το 2011 έδωσε νέα ώθηση στους τζιχαντιστές, του Ισλαμικού Κράτους οι οποίοι υπό την ηγεσία του «χαλίφη» Αμπού Μπακρ αλ-Μπαχτάντι, αυτοανακηρύχθηκαν σε χαλιφάτο, το οποίο ελέγχει μία περιοχή από το Ιράκ μέχρι το βόρειο τμήμα της Συρίας. Στη μελέτη αυτού του φαινομένου, ο Aaron Zelin αναφέρει ότι περισσότεροι από έντεκα χιλιάδες μαχητές μετανάστευσαν στη Συρία, από Αραβικά Κράτη του Κόλπου, τη Βόρεια Αφρική, την Ευρώπη και τον Καύκασο (Anthony N. Celso, 2015). Μέχρι τον Ιούνιο του 2015 το ISIS είχε επίσης αποκτήσει θυγατρικές στο Αφγανιστάν, το Πακιστάν, τη Νιγηρία και το Βόρειο Καύκασο της Ρωσίας. Στις αρχές του 2016, το ISIS, παρά το γεγονός ότι δεν έχουν επισήμως ενσωματωθεί στο Χαλιφάτο, απέκτησε επιπλέον θυγατρικές ή ενεργά και υποστηρικτικά "κύτταρα" στο Λίβανο, την Τουρκία, τις Φιλιππίνες, τη Γάζα, την Ινδονησία, την Τυνησία, το Μπαγκλαντές, και τη Βοσνία-Ερζεγοβίνη. (Lister C., 2016).

Η παγκόσμια επέκταση του Ισλαμικού Κράτους (IS), αποτελεί μάλλον μια οργανωτική επιτακτική ανάγκη. Το IS αντλεί την πολιτική και θρησκευτική νομιμοποίησή του μέσω της ικανότητάς του να εδραιώσει και να επεκτείνει τον εδαφικό έλεγχο και να καταστήσει εφικτή τη λειτουργικότητα του χαλιφάτου. Ένα αυθαίρετα αυτοαποκαλούμενο χαλιφάτο που καταλαμβάνει εδαφικές περιοχές σε κυρίαρχα κράτη είναι ευάλωτο σε κάθε αλλαγή περιφερειακού συσχετισμού δυνάμεων. Για το λόγο αυτό η συνεχής επέκταση και στρατολόγηση ξένων μαχητών αποτελεί συστατικό στοιχείο της αυθεντικότητας και της αξιοπιστίας του. Η σπουδαιότητα της επεκτατικής πολιτικής του είναι πρόδηλη και στο σλόγκαν του "baqiya wa tatamaddad" (παραμονή και επέκταση) (Daveed Gartenstein-Ross, Nathaniel Barr, Bridget Moreng, 2016).

Η εδαφική επέκταση και η θρησκευτική-πολιτική νομιμοποίηση συνιστούν δύο αμοιβαίους μηχανισμούς ενίσχυσης του IS. Όσο το IS κερδίζει έδαφος μέσω της στρατιωτικής κατάκτησης, οι απαιτήσεις της ομάδας εμφανίζονται πιο αξιόπιστη για τους τζιχαντιστικούς φορείς. Και καθώς επιδεικνύει τη νομιμότητα του χαλιφάτου, περισσότεροι τζιχαντιστικοί οργανισμοί και ξένοι μαχητές θα είναι διατεθειμένοι να συμμετάσχουν στην ομάδα, και ως εκ τούτου στην περαιτέρω ενδυνάμωσή της. (Daveed Gartenstein-Ross, Nathaniel Barr, Bridget Moreng, 2016).

Το IS έχει επιδείξει αξιοσημείωτη έφεση και ικανότητα στη στρατολόγηση μουσουλμάνων από όλον τον κόσμο, συμπεριλαμβανομένης και της Δύσης. Έχει χρησιμοποιήσει αποτελεσματικά ισλαμιστικές αφηγήσεις και έχει επιλεκτικά ιδιοποιηθεί πτυχές του Ισλάμ προς εκπλήρωση των πολιτικών του στόχων. Μεγάλο ποσοστό των μαχητών αυτών έχουν προσληφθεί μέσω της χρήσης των μέσων κοινωνικής δικτύωσης, όπως το YouTube, το Twitter, τα βίντεο και οι εκδοτικές δραστηριότητες (Anthony N. Celso, 2015). Η παραπάνω επιχειρηματολογία προτάσσει τον σημαντικό ρόλο των μέσων κοινωνικής δικτύωσης στην πραγματοποίηση της ριζοσπαστικοποίησης των Μουσουλμάνων. Η κατευθυνόμενη χρήση του διαδικτύου επέτρεψε τις ισλαμιστικές εξτρεμιστικές ομάδες για να μεταφέρουν το μήνυμά τους σε παγκόσμιο κοινό σε μια άνευ

προηγούμενου κλίμακα. Σύμφωνα με Rabasa και Benard (2015) το αίσθημα δυσαρέσκειας και η αναζήτηση ταυτότητας δημιούργησε ένα πρόσφορο έδαφος για τη διείδυση ριζοσπαστικών ιδεών. Συνήθως οι απαντήσεις βρίσκονται εντός του ακραίου σαλαφισμού, ο οποίος προσφέρει μια εναλλακτική ταυτότητα προσφέροντας την αίσθηση του ανήκειν σε μια παγκόσμια μουσουλμανική κοινότητα (Ummah). Κεντρικό σημείο επίκλησης της σαλαφιστικής ιδεολογίας είναι η αίσθηση της αδικίας που προκαλείται από τα δεινά των Μουσουλμάνων σε όλο τον κόσμο είτε άμεσα λόγω των πολιτικών των δυτικών κυβερνήσεων είτε έμμεσα λόγω των Μουσουλμάνων ηγετών που τις υποστηρίζουν (Samantha Mahood & Halim Rane 2016).

Τα μέσα κοινωνικής δικτύωσης εντάσσονται σε ένα επιμέρους πλαίσιο μίας «τεχνολογικοποιημένης» εποχής. Εγγράφοντας τα ατομικά χαρακτηριστικά και στοιχεία σε ένα ψηφιακό και «εικονικοποιημένο» περιβάλλον επιδιώκουν τη δημιουργία νέων μορφών διαπάλης στην συναισθηματική σφαίρα, δημιουργώντας μία «συναισθηματική-συγκινησιακή» ταύτιση του δέκτη. Το, IS ξεχωρίζει για την εξιδεικευμένη χρήση και την κατανόηση των κοινωνικών μέσων για την επίτευξη των στόχων του. Η επικοινωνιακή στρατηγική της έχει ως στόχο να πείσει όλους τους Μουσουλμάνους ότι η μάχη για την αποκατάσταση του χαλιφάτου ορίζεται από το θρησκευτικό καθήκον. Η αφήγηση της οργάνωσης απεικονίζει το IS ως τον παράγοντα της αλλαγής, τον αληθινό απόστολο της κυρίαρχης πίστης και τον "πρωταθλητή" της κοινωνικής δικαιοσύνης (James P. Farwell, 2014).

Το διαδικτυακό περιοδικό Dabiq που αναφέρεται ως η βίβλος της προπαγάνδας και της στρατολόγησης του ISIS, έχει επικεντρωθεί στη θρησκευτική νομιμοποίηση του IS και του αυτοαποκαλούμενου χαλιφάτου του, ενθαρρύνοντας τους μουσουλμάνους να μεταναστεύσουν εκεί. Το περιοδικό πήρε το όνομά του από την πόλη Dabiq της βόρειας Συρίας, η οποία αναφέρεται σε ένα χαντίθ για τον Αρμαγεδώνα. Είναι ο τόπος στον οποίο θα έρθουν αντιμέτωποι ο Μουσουλμάνοι με τους άπιστους στην τελική αναμέτρηση (<https://www.theguardian.com/commentisfree/belief/2014/oct/10/islamic-state-dabiq-important-not-end-of-the-world>). Επιχειρείται λοιπόν η κατασκευή μιας πραγματικότητας με μανιχαϊστικό πρόσημο, που ανάγεται στην εποχή του Μωάμεθ και η οποία αναπαράγεται από την τεχνολογία μέσω της επανάστασης των μέσων παραγωγής. Περιέχει επίσης, εκθέσεις φωτογραφίας, τα τρέχοντα γεγονότα, και ενημερωτικά άρθρα για θέματα που σχετίζονται με το Ισλαμικό Κράτος (Colas B. 2017).

Η χρήση αυτής της ιστορικά "πραγματικής" εικόνας από το IS υπενθυμίζει το διάσημο δοκίμιο του Walter Benjamin (Walter Benjamin, 2003), για "την τέχνη στην εποχή της μηχανικής αναπαραγωγικότητας «Η τεχνολογία της αναπαραγωγής αποσπά το αναπαραγόμενο αντικείμενο από τη σφαίρα της παράδοσης. Η πολλαπλή αναπαραγωγή του αντικειμένου υποκαθιστά τη μοναδική ύπαρξη με τη μαζική ύπαρξη. Και επιτρέποντας την αναπαραγωγή να φτάσει στον/στην

υποκειμενικό/ή δέκτη/ρια, δημιουργείται μία νέα πραγματικότητα από αυτό που αναπαράγεται. Κατ' αυτόν τον τρόπο ο/η πραλήπτης-ρια απαλλάσσεται από την "αύρα" (δέος). Ενώ τα σημεία αναφοράς του Μπένγιαμιν Βάλτερ ήταν η φωτογραφία και ο κινηματογράφος, το διαδίκτυο έχει ριζοσπαστικοποιήσει περαιτέρω το θέμα.

Η αύρα είναι ενδεικτική της παραδοσιακής σχέσης της τέχνης με τις πρωτόγονες, τις φεουδαρχικές και τις αστικές δομές εξουσίας και της περαιτέρω σχέσης της με τις μαγικές, θρησκευτικές και κοσμικές τελετουργίες. Με την ανάπτυξη των συστημάτων τεχνικής αναπαραγωγής των έργων τέχνης και με την εφεύρεση μορφών τέχνης χωρίς ύπαρξη «πρωτοτύπων» (π.χ. κινηματογράφος) μπορούν όλοι/ες να βιώσουν ως μαζικό κοινό την εμπειρία της τέχνης που έχει απελευθερωθεί από τα δεσμά του χώρου και της τελετουργίας με αποτέλεσμα την διάλυση της «αύρας» (Walter Benjamin, 2003).

Αυτό που έχουμε εδώ, αντ' αυτού, είναι συναισθηματικά φορτισμένες εικόνες, των οποίων η ισχύς κατοικεί στις ατελείωτες αναπαραγωγές των μηχανικών και ηλεκτρονικών μέσων. Εάν ωστόσο ληφθεί υπόψη η σπουδαία εξέλιξη των μέσων παραγωγής, λόγω της ραγδαίας ανάπτυξης της τεχνολογίας, που κατασκευάζει μία νέα πραγματικότητα, αυτή μάλλον γυρνάει τον/την δέκτη/ρια στην αύρα καθώς είναι πλέον αδύνατος ο διαχωρισμός από την πραγματικότητα και την προπαγάνδα.

### **5.3 ΤΡΟΜΟΚΡΑΤΙΚΑ ΧΤΥΠΗΜΑΤΑ**

Στις 14 Μαΐου το 2015, ο Αμπού Μπακρ αλ-Μπαγκντάντι ως ηγέτης του ισλαμικού χαλιφάτου έκανε έκκληση για τη διεθνοποίηση του ιερού πολέμου, θεωρώντας πως η ειρηνική συνύπαρξη μεταξύ των απίστων και των μουσουλμάνων είναι αδύνατη. Επομένως η λύση των πιστών σύμφωνα με τον ίδιο είναι είτε η μετανάστευση στα μουσουλμανικά εδάφη ή ο αγώνας εναντίον των εχθρών του Αλλάχ στις χώρες υποδοχής τους.

Μέχρι τα μέσα του 2015, το Ισλαμικό Κράτος είχε στη διάθεσή του το πιο σημαντικό σύστημα κατάρτισης για επίδοξους τζιχαντιστές στην καρδιά της Δύσης. Μία ελίτ μονάδος των στρατευμάτων του IS εν ονόματι "Inghemasiyoun" (=αυτοί που αφομοιώνονται) που ειδικεύεται σε τρομοκρατικές ενέργειες σε εχθρικές αστικές περιοχές. Οι "Inghemasiyoun" μαχητές διεισδύουν τους στόχους τους (κυρίως τις πόλεις του εχθρού) και παραμένουν σε λανθάνουσα κατάσταση έως τη δράση τους. Η δράση τους περιλαμβάνει άνευ διακρίσεως επιθέσεις, με τους περισσότερους να φορούν εκρηκτικές ζώνες και να ανατινάζονται κοντά σε εχθρικές εστίες (Bodansky Yossef 2016).

Σύμφωνα με την άποψη του Ζιλ Κεπέλ στρατηγική του IS εφαρμόζει μια τζιχάντ όχι από τα πάνω προς τα κάτω αλλά από τα κάτω προς τα πάνω, μέσω της επιστράτευσης νεαρών από χώρες της Δύσης είτε αραβομουσουλμανικής καταγωγής, είτε άλλους που ασπάζονται το ριζοσπαστικό Ισλάμ, οι οποίοι έχουν μεγαλώσει στην Ευρώπη, έχουν ευρωπαϊκά διαβατήρια και μιλούν τις διαφορετικές γλώσσες, ως τα υποκείμενα υλοποίησης των τρομοκρατικών επιθέσεων στην



Ευρώπη. Το Ισλαμικό Κράτος χρησιμοποιώντας τους ριζοσπαστικοποιημένους Ευρωπαίους πολίτες ως πολωτικούς μηχανισμούς των ευρωπαϊκών κοινωνιών στοχεύει στην κλιμάκωση μιας "ανταποδοτικής" βίας στους υπόλοιπους Μουσουλμάνους με απώτατη κατάληξη τον εμφύλιο πόλεμο που θα διαρρήξει από τα μέσα τη δομή των ευρωπαϊκών κοινωνιών (<http://www.tovima.gr/society/article/?aid=755848>)

Οι αιφνίδιες επιθέσεις των ισλαμιστών στην "καρδιά" της Ευρώπης (Γαλλία, Βέλγιο, Γερμανία) αποτελεί την κορυφή του παγόβουνου ενός αναβαθμισμένου μηχανισμού προαγωγής της δολοφονικής βίας στις περιοχές των "απίστων", ως είθισται να αποκαλούν τους κατοίκους αμερικανικών και ευρωπαϊκών πόλεων οι κήρυκες της φονταμενταλιστικής πτέρυγας του Ισλάμ. Η τακτική της ενεργοποίησης αλλοδαπών από το IS και η χρησιμοποίησή τους ως εργαλείο επέκτασης των προσδοκιών του φανερώνει τη μεταβολή της στρατηγικής του από τοπική σε τοπική-παγκόσμια εκστρατεία.

## **ΕΠΙΛΟΓΟΣ**

Η παρούσα εργασία ασχολήθηκε με τη γενεαλογία του πολιτικού Ισλάμ και τις αλλαγές στη στρατηγική της με σημείο εκκίνησης τον ισλαμιστή ιδεολόγο Σαγίντ Κουτμπ και απολήγοντας στον Αλ Μπαγκντάντι και τη συγκρότηση του Ισλαμικού Κράτους, μέσα από μία κριτική θεώρηση των Διεθνών Σχέσεων. Έγινε λοιπόν, κατανοητό ότι η σύγχρονη Μέση Ανατολή είναι προϊόν συγκεκριμένων ιστορικών, πολιτικών και κοινωνικών διεργασιών που χρήζουν σοβαρής μελέτης και ανάλυσης αν πρόκειται να υπάρξει προοπτική εξόδου από τα σημερινά αδιέξοδα.

Πιο συγκεκριμένα στο 1ο κεφάλαιο της εργασίας έγινε προσπάθεια να ερμηνευθεί και να αναλυθεί το θεωρητικό πλαίσιο του Σαγίντ Κουτμπ για το πολιτικό Ισλάμ, που θεωρήθηκε το συμβολικό μεταίχμιο μεταξύ των ισλαμικών κινημάτων και των εθνικιστικών καθεστώτων στον μουσουλμανικό κόσμο. Ο ίδιος παρότι διατέλεσε ως πνευματικός ηγέτης των Αδελφών Μουσουλμάνων, η ριζοσπαστική εκδοχή του Ισλάμ που πρότεινε, επέφερε την απόσχισή του από το κυρίαρχο μέρος του ρεφορμιστικού κινήματος της Αδελφότητας. Ωστόσο τα γραπτά του θα αποτελέσουν πηγή έμπνευσης για το μελλοντικό επαναστατικό Ισλάμ.

Στο 2ο κεφάλαιο η παρούσα εργασία ασχολήθηκε με τη σπουδαία σιιτική Ιρανική Επανάσταση ως απάντηση στη Λευκή Επανάσταση του Σάχη και ως τη μοναδική επιτυχή έκβαση των ισλαμιστικών κινημάτων. Τονίστηκαν οι αξιοσημείωτες ικανότητες του Αγιατολάχ Χομεϊνί, καταφέρνοντας να κινητοποιήσει τις μάζες διάφορων και συχνά συγκρουόμενων κοινωνικών τάξεων στο πλευρό του και επιβάλλοντας ένα θεοκρατικό κράτος που διατηρείται έως σήμερα και αποτελείται από ένα νεωτερικό υβριδικό καθεστώς με στοιχεία της δυτικής δημοκρατίας και του ισλαμισμού του Σαγίντ Κουτμπ. Αξίζει να σημειωθεί ότι το ιρανικό καθεστώς δεν είναι φονταμενταλιστικό, ενώ βασικός άξονας χάραξης της πολιτικής του είναι η περιφερειακή ηγεμονία στη Μέση Ανατολή.

Στο 3ο κεφάλαιο η εργασία καταπιάστηκε με τη σουνιτική οργάνωση της Χαμάς, που ιδρύθηκε από τον Αχμέτ Γιασίν ως παρακλάδι της Μουσουλμανικής Αδελφότητας και τη σταδιακή εξέλιξή της από ακραίο ισλαμιστικό κίνημα εμπνεόμενο από τα γραπτά του Κουτμπ σε εθνικοαπελευθερωτικό με έντονα εθνικιστικά στοιχεία, γεγονός που γίνεται φανερό από την επανεμφάνιση του πολιτικού Ισλάμ ως συμμετέχουσας πολιτικής δύναμης σε πολιτικές- εκλογικές διαδικασίες. στις Παλαιστινιακές βουλευτικές εκλογές του 2006, που σήμαινε την Στόχος της οργάνωσης αποτελεί η ίδρυση του παλαιστινιακού κράτους στα προ της ισραηλινής εισβολής σύνορα, παρά μιας παγκόσμιας Ούμμα.

Το 4ο κεφάλαιο εστιάζει στην Αλ Κάιντα ως προϊόν του Ψυχρού Πολέμου και δη του πολέμου στο Αφγανιστών και τον περιζήτητο αρχηγό της, Μπιν Λάντεν, που βασιζόμενος στα κείμενα του Ibn Taymiyyah (τον οποίο είχε ως πρότυπο ο Κουτμπ) έφερε στην επιφάνεια του Ισλάμ την εκδοχή του Σαλαφισμού. Κυριευόμενος από το αίσθημα του αντιδυτικισμού και αντιιμπεριαλισμού οραματίστηκε την ίδρυση της παγκόσμιας Ούμμα στοχεύοντας στην εξάλειψη του μακρινού εχθρού, κυρίως των ΗΠΑ, μέσω της κήρυξης τζιχάντ.

Στο 5ο και τελευταίο κεφάλαιο η γράφουσα αποπειράται να ερμηνεύσει το σύγχρονο και περίπλοκο φαινόμενο του ISIS, ως νεωτερικό φαινόμενο μετά την 11 Σεπτεμβρίου. Το Ισλαμικό Κράτος αντλώντας διδάγματα από τις αποτυχίες της Αλ-Κάιντα, υιοθετεί μια τοπική-παγκόσμια στρατηγική, αναπτύσσοντας την ικανότητά της να δρα τοπικά και να σκέφτεται σφαιρικά. Παράλληλα διαφοροποιείται από την Αλ Κάιντα κηρύσσοντας έναν σεχταριστικό πόλεμο εναντίον και κυρίως των Σιιτών και ενώ η Αλ Κάιντα οραματιζόταν την εγκαθίδρυση του χαλιφάτου σε μακροπρόθεσμο επίπεδο το IS δημιούργησε ένα παρακράτος (το λεγόμενο χαλιφάτο) ως μέσο διασφάλισης της οικονομικής του αυτονομίας, πριν στείλει τους στρατιώτες της στην κατάκτηση του κόσμου.

Οι διεργασίες αυτές δεν είναι μοναδικές στη Μέση Ανατολή αλλά απαντώνται με διαφορετική ένταση, παραλλαγές και συνδυασμούς και στον υπόλοιπο κόσμο και αφορούν κατά βάση την προσαρμογή διαφορετικών παραδόσεων και πρακτικών στις απαιτήσεις της οικονομικής, πολιτικής και πολιτισμικής νεωτερικότητας. Τα στερεότυπα, οι εύκολοι απλουστευτικοί χαρακτηρισμοί, οι γενικεύσεις είναι αδιέξοδες και αποκαλύπτουν περισσότερο τις πολιτικές σκοπιμότητες των δυτικών κρατών και λιγότερο τις πραγματικές παθογένειες της μεσανατολικής κοινωνίας.

Οι κυρίαρχες θεωρίες των Διεθνών Σχέσεων (ρεαλισμός, φιλελευθερισμός) αρκούνται στην υπόδειξη προσωρινών λύσεων εξάλειψης του φαινομένου χωρίς την προηγούμενη κατανόησή του. Μπορεί τα κράτη να μην έχουν χάσει την κεντρικότητά τους, σίγουρα όχι για τους ρεαλιστές, αλλά εμπλέκονται με μη κρατικούς φορείς, όπως το ISIS, πολυεθνικές εταιρίες και ΜΚΟ. Αυτοί οι μη κρατικοί φορείς έχουν σημαντικό λόγο στην κατεύθυνση που παίρνουν τα κράτη όσον αφορά την

άμυνα και την ασφάλεια. Οι Ηνωμένες Πολιτείες κυριαρχούν όλο και λιγότερο στο παγκόσμιο σκηνικό σήμερα και, χωρίς ξεκάθαρες, καθοριστικές νίκες εναντίον μη κυβερνητικών αντιπάλων στο Αφγανιστάν και το Ιράκ, δημιουργήθηκε πολύς χώρος για την εμφάνιση νέων προκλήσεων για τα κράτη που άφησαν πίσω. Με αυτά τα δεδομένα είναι αναπόφευκτο οι μη κυβερνητικοί φορείς αυτού του είδους να εκμεταλλευτούν την ευκαιρία να συμπληρώσουν το κενό εξουσίας που προκύπτει (Edwards, Aaron, 2015).

Όψιμοι αναλυτές όπως ο Robert Cox και ο Andrew Linklater υπογραμμίζουν την αλληλόδραση γνώσης και πολιτικής, αναδεικνύοντας την εισχώρηση της παραπάνω σύνδεσης σε κατευθυνόμενα από την καθεστηκία τάξη, δίκτυα αξιών και συμφερόντων (Andrew Heywood, 2013). Εφαρμόζοντας την κριτική σχολή σκέψης στην περίπτωση του πολιτικού Ισλάμ γίνεται αντιληπτό ότι το φαινόμενο αυτό γιγαντώνεται μέσα στα πλαίσια του παγκόσμιου φιλελευθερισμού. Οι δυτικές δυνάμεις με επικεφαλής τις ΗΠΑ ακολουθούν την τακτική του υπερφιλελευθερισμού, κατά την οποία οι δυνάμεις της αγοράς μετατρέπονται σε καθοριστικούς μηχανισμούς ελέγχου της παγκόσμιας τάξης, υπό τη στενή συνεργασία των φορέων χάραξης πολιτικής και των πολυεθνικών εταιριών (Mark Neufeld, 01/4).

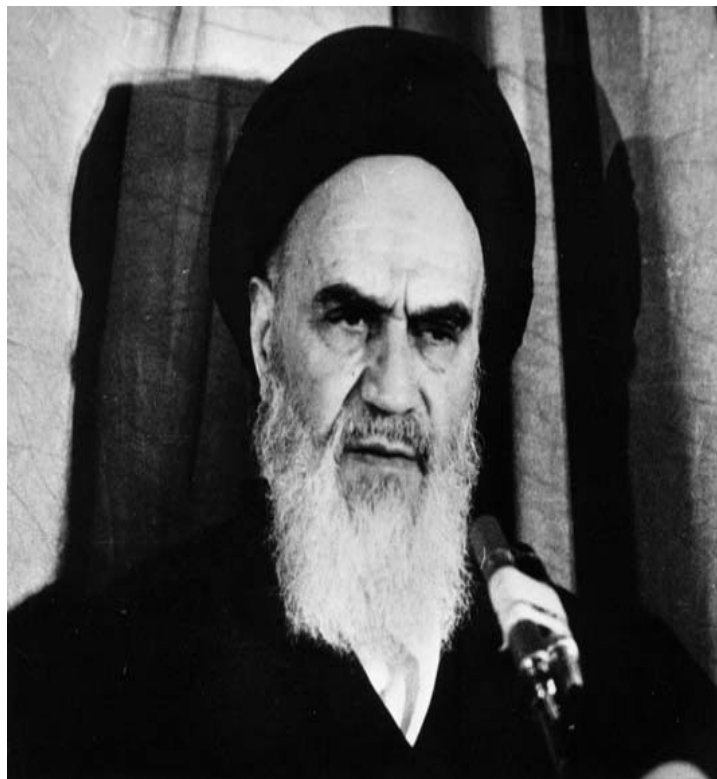
Το πολιτικό Ισλάμ τρέφεται από τις κυρίαρχες και εκμεταλλευτικές θεωρίες των Διεθνών Σχέσεων προτάσσοντας μία εναλλακτική θεωρία του παν-αραβισμού ως ένα βήμα προς τη χειραφέτηση. Ωστόσο κάτι τέτοιο δεν είναι εφικτό καθώς το πολιτικό Ισλάμ ακολουθώντας την μανιχαϊστική πολιτική των κυρίαρχων θεωριών προσπαθεί να αντικαταστήσει τον φιλελευθερισμό ονομάζοντάς το ως τον "δυτικό εχθρό" με τον παν-αραβισμό, συμμετέχοντας σε έναν αέναο αναταγωνισμό επικράτησης με εκατομμύρια θύματα. Ως εκ τούτου είναι επιτακτική η ανάγκη υιοθέτησης μιας θεωρίας ικανής να αντιλαμβάνεται και να κατανοεί τις διαφορετικές μορφές που λαμβάνει το πολιτικό Ισλάμ τόσο από τους δυτικούς όσο και από τους Μουσουλμάνους με στόχο τη χειραφέτηση. Η κοινωνική χειραφέτηση επέρχεται μέσω μιας διαδικασίας προβληματισμού και συνειδητοποίησης των υπόγειων εξουσιαστικών και πολιτισμικών αλλοτριωμένων σχέσεων και ανάληψης δράσης με στόχο τη μεταβολή του κοινωνικού συστήματος. (John Huckle, 1993).

## Φωτογραφικό Υλικό

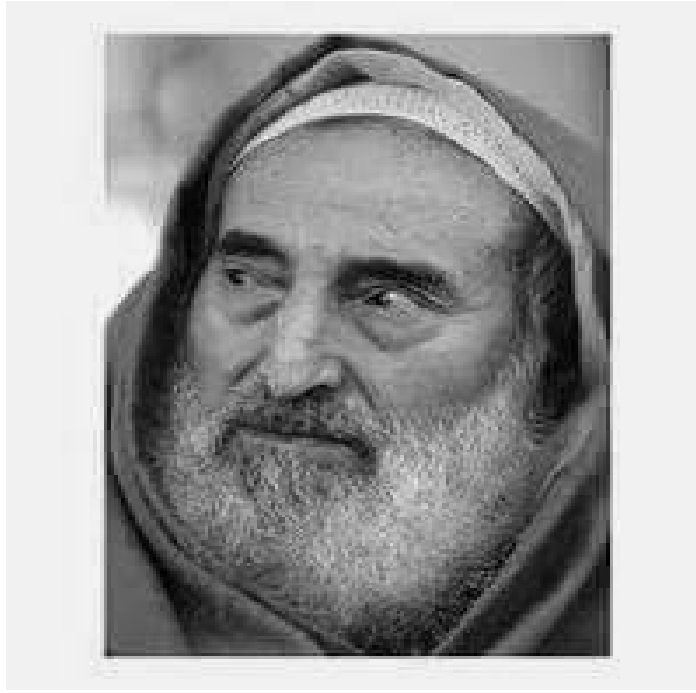
*Οι Ισλαμιστές που μελετήθηκαν στην παρούσα εργασία κατά χρονολογική σειρά*



Sayyid Qutb, 1906-1966 (προέλευση από: [https://en.wikipedia.org/wiki/Sayyid\\_Qutb](https://en.wikipedia.org/wiki/Sayyid_Qutb)).



Ayatollah Khomeini, 1902-1989 (προέλευση από: <https://www.britannica.com/biography/Ruhollah-Khomeini>).



Ahmed Yasin, 1937-2004 (προέλευση από: [https://tr.wikipedia.org/wiki/Ahmed\\_Yasin](https://tr.wikipedia.org/wiki/Ahmed_Yasin)).



Osama Bin Laden, 1957-2011 (προέλευση από: [http://www.bbc.co.uk/blogs/theeditors/2010/01/the\\_conspiracy\\_files\\_osama\\_bin.html](http://www.bbc.co.uk/blogs/theeditors/2010/01/the_conspiracy_files_osama_bin.html)).



Abu Bakr al-Baghdadi, 1971 (προέλευση από: <http://www.independent.co.uk/news/world/middle-east/abu-bakr-al-baghdadi-profile-the-mysterious-leader-of-isis-and-why-he-is-called-the-invisible-sheikh-9849413.html>).

## Βιβλιογραφικές αναφορές

### Ελληνόγλωσση

**Αντόρνο Τ.- Χορκχάιμερ Μ,** (1996) Η Διαλεκτική του Διαφωτισμού, Μετάφραση Λευτέρης Αναγνώστου, Αθήνα, νήσος σελ.196

**Andrew Heywood,** (2003) Διεθνείς Σχέσεις και Πολιτική στην Παγκόσμια Εποχή, Μετάφραση και Επιμέλεια: Χρήστος Φραγκονικόπουλος, Φίλιππος Προέδρου, Αθήνα, Εκδόσεις Κριτική σελ.315

**Βάλτερ Μ.** (2014), Θέσεις για τη Φιλοσοφία της Ιστορίας, (που?), Λέσχη κατασκόπων 21ου αιώνα, σ. 7

**Γκράμσι Αντόνιο,** (1971) Τετράδια της Φυλακής, Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci, ed. and trans. Quintin Hoare & G.N. Smith, International Publishers, New York pp.389-391

**Iain Boal, T.J. Clark, Joseph Matthews, Michael Watts** (2008), Καταπονημένες Δυνάμεις: Κεφάλαιο και Θέαμα στη Νέα Εποχή του Πολέμου, Μετάφραση: Ίρια Γραμμένου, Λία Γυιόκα, Παναγιώτης Μπίκας, Σωκράτης Παπάζογλου, Λουκής Χασιώτης, Θεσσαλονίκη, Εκδόσεις των Ξένων σελ.195, 205-208, 212,215, 217-219, 223

**Κεπέλ Ζ.** (2001), Τζιχάντ ο ιερός πόλεμος, εκδόσεις Καστανιώτη, Αθήνα, σελ. 51, 52, 59, 61,67-68, 194-195, 207,86, 73, 79-80,247

**Μουζέλης, Ν.Π.** (2015). Νεωτερικότητα και θρησκευτικότητα. Εκκοσμίκευση, φονταμενταλισμός, ηθική. Αθήνα: Πόλις, σελ.186

**Ρουά Ο.** (2003), Οι αυταπάτες της 11ης Σεπτεμβρίου, (Στρατηγική και τρομοκρατία), Επίμετρο: Ζουμπουλάκης Σταύρος, Μετάφραση: Ζαρταμόπουλος Νίκος, Αθήνα, Βιβλιοπωλείον της Εστίας, σελ.13

**Σφακιανάκη Α.** (2010), Ο ρόλος της θρησκείας στην εξωτερική πολιτική του Ισλάμ, Ρόδος, μεταπτυχιακή διπλωματική εργασία, σ. 21-22

**Zeev Sternhell,** (2009), Ο Αντιδιαφωτισμός: Από τον 18ο αιώνα ως τον Ψυχρό Πόλεμο μετάφραση Άννα Καρακατσούλη επιμέλεια Αλέξανδρος Κιουπκιολής, Αθήνα, Πόλις

## Ξενόγλωσση

**Abu-Rabi I. M.** (1996), *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World*, Albany, State University of New York Press, p. 92-93, p. 159-160, p. 143-144, 159-160

**Abrahamian E.** (1991), *Khomeini: Fundamentalist or Populist*, *New left review*, I/186, p. 102-110

**Algar H.** (2001), *Roots of the Islamic Revolution in Iran*, Oneonta, New York, p.95

**Alagha J.** (2006), *The Shifts In Hizbullah's Ideology: Religious Ideology, Political Ideology, And Political Program*, AUP, Amsterdam, p.98

**Arena MP, Arrigo BA.** (2004), 'Identity and the Terrorist Threat: An Interpretive and Explanatory Model', *International Criminal Justice Review*, vol. 14, (p. 124-63), p.149, 151

**Arrigo B. A.** (2010), *Identity, International Terrorism and Negotiating Peace: Hamas and Ethics-Based Considerations from Critical Restorative Justice*. *Br J Criminol*, 50 (4): 772-790, p.780, p.781-782

**Arshin Adib- Moghaddam** (2005), *Islamic Utopian Romanticism and the Foreign Policy Culture of Iran*, *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 14:3, 265-292, p.273

DOI: 10.1080/10669920500280623

**Barker C. and Dariusz Galasinski**, (2001), *Cultural Studies and Discourse Analysis: A Dialogue on Language and Identity*. London: Sage Publications, pp.30-31

**Bassam Tibi** (2009) *Political Islam as a Forum of Religious Fundamentalism and the Religionisation of Politics: Islamism and the Quest for a Remaking of the World*, *Totalitarian Movements and Political Religions*, 10:2, pp.97-120

**Bassam Tibi**, (2010) *From Sayyid Qutb To Hamas: The Yale Initiative for the Interdisciplinary Study of Antisemitism (YIISA)*, Working Paper (YIISA), p. 1-27, no. 5, 2010 pp.17-18

**Bodansky, Y.**( 2016), *The Jihad Escalates In Europe* *Defense & Foreign Affairs Strategic Policy*, Vol.44(5/6),pp.4-9

**Borsik O.** (2006) *The Palestinian Hamas between islamic religious tradition and modernity*, Scientific essay, University of Hamburg, retrieved from <http://www.grin.com/en/e-book/75772/the->



**Bouzid A.** (1998), *Man, society, and knowledge in the Islamist discourse of Sayyid Qutb*, Blacksburg, Virginia, p. 240

**Buck-Morss S.** (2003), *Thinking Past Terror: Islamism and Critical Theory on the Left*, London, Verso, p. 10-11, retrieved from <http://falcon.arts.cornell.edu/sbm5/Documents/global%20left.pdf>

**Buruma Ian and Margalit Avishai** (2004), *Occidentalism : the West in the eyes of its enemies*, New York : Penguin Press

**Byrd D. J.** (2011), *Ayatollah Khomeini and the Anatomy of the Islamic Revolution in Iran: Towards a Theory of Prophetic Charisma*, Lanham MD, University Press of America, pp. 77-107

**Calvert J. & Shepard W. E.** trans. (1946), *Sayyid Qutb, A Child from the Village*, 1st edn., NY, Syracuse University Press, 2004.

**Calvert J.** (2010), *Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islamism*, New York, Columbia University Press, p. 292

**Celso A.** (2012), *Al-Qaeda's post-9/11 organizational strategy: the role of Islamist regional affiliates*. *Mediterr Q* 23(2):30–41, p.35

**Celso. A. N.** (2015), *Zarqawi's Legacy: Al Qaeda's ISIS "Renegade"*, *Mediterranean Quarterly*. Volume 26, Number 2, pp.(21-41), Published by Duke University Press, p. 22, p.24, p. 30, p.35

Doi:10.1215/10474552-2914495

**Charter H. 1988,** (2006), *Intelligence and Terrorism Information Center at the Center for Special Studies (C.S.S)* , articles 6, 12, 13

**Colas B.** (2017), *What Does Dabiq Do? ISIS Hermeneutics and Organizational Fractures within Dabiq Magazine*, *Studies in Conflict & Terrorism*, 40:3, 173-190, p.177

DOI: 10.1080/1057610X.2016.1184062

**Cooley J.** (2002), *Unholy Wars: Afghanistan, America and International Terrorism*, Pluto Press, London, p. 70-72

**Dionigi F.** (2011), *The impact of international norms on Islamist politics: The case of Hezbollah*. PhD thesis, London School of Economics and Political Science

**Edwards A.** (2015), *ISIS and the Challenge of Islamist Extremism*. *Political Insight*, Vol.6(1): 12–15, p.13

Doi:10.1111/2041-9066.12081

**Esposito L. John,** (1993)"The Secular Bias of Scholars,"*The Chronicle of Higher Education*, May p.26

**Esposito L. John,** (1999). *The Islamic Threat: Myth or Reality* 3rd Edition. New York: Oxford University Press, pp.203-204

**Esposito J. L.** (2003), *Unholy War: Terror in the Name of Islam*, Oxford University Press, p.8

**Euben R. L. & Zaman M. Q.** (2009), *Princeton Readings in Islamist Thought: Texts and Contexts from Al-Banna to Bin Laden*, Princeton, NJ, Princeton University Press, p. 136

**Farwell J. P.** (2014), *The Media Strategy of ISIS*, *Survival*, 56:6, 49-55, p.49-50

DOI: 10.1080/00396338.2014.985436

**Fawaz A. Gerges** (2007) *Journey of the Jihadist: Inside Muslim Militancy,USA*, Harvest Books p.84

**Fradkin H., Haqqani H., Brown E. & Mneimneh H.** (2009), *Current Trends in Islamist Ideology*, Volume 9, Hudson Institute, p.39 retrieved from [https://hudson.org/content/researchattachments/attachment/1179/20100108\\_ct9forposting.pdf](https://hudson.org/content/researchattachments/attachment/1179/20100108_ct9forposting.pdf)

**Gabrieli F.** (1961), *The Arab Revival*, New York, Random House, p. 77

**Gartenstein-Ross D.** (2011),*Declaring war on the far enemy: A new book explains how Osama bin Laden used the 'purest' interpretation of Islam to explain the righteousness and necessity of violence*, *National Post*, p.A.17

**Gartenstein-Ross D. Barr N. & Moreng B.** (2016), *The Islamic State's Global Propaganda Strategy*, ICCT Research Paper March, p.11

DOI: 10.19165/2016.1.01

**Gerges Fawaz A.** (2005), *The Far Enemy, Why Jihad Went Global*, New York, Cambridge University Press, p.144, p.144-145

**Gerges F. A.** (2005), *The Far Enemy, Why Jihad Went Global*, New York, Cambridge University Press, p. 150

**Ghanem A. & Mustafa M.** (2014), *Explaining Political Islam: The Transformation of Palestinian Islamic Movements*, *British Journal of Middle Eastern Studies*, 41:4, 335-354

**Graham E. Fuller** (2003), *The Future of Political Islam*. New York: Palgrave, Macmillan, p.194, p. xi

**Gramsci A.** (1971), *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, Q. Hoare & G. N. Smith, eds & trans, London: Lawrence and Wishar

DOI: 10.1080/13530194.2014.918800

**Guilain Denoeux** (2002), "The Forgotten Swamp: Navigating Political Islam", *Middle East Policy*, p. 61

**Haedar Nashir**, (2007), *Gerakan Islam Syariah di Indonesia*, Jakarta: PSAP

**Hafez, Mohammed M. And Marc-Andri Walther** (2011) , " Hamas " , in *Routledge Handbook of Political Islam* ed. Shahram Akbarzadeh . (Abingdon: Routledge) , *Routledge Handbooks Online* σελ.70

**Hakim Khatib** (2015) *The Political Instrumentalization of Islam in the Middle East*

<http://www.fragilestates.org/2015/05/13/the-political-instrumentalization-of-islam-in-the-middle-east-by-hakim-khatib/>

**Hashim A. S.** (2014), *The Islamic State: From al-Qaeda Affiliate to Caliphate*, *Middle East Policy*, 21: 69–83, p. 70, p. 71-72, p.73

Doi: 10.1111/mepo.12096

**Haldun Gülalp** (2002), *Using Islam as Political Ideology: Turkey in Historical Perspective*, 14(1): 21–39., SAGE Publications (London, Thousand Oaks, CA and New Delhi) p.2

**Haykel B.** (2016), *ISIS and al-Qaeda—What Are They Thinking? Understanding the Adversary*, *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 668, 1: pp. 71-81., First Published October 21, p.77

DOI:10.1177/0002716216672649

**Hellmich C.** (2014), *How Islamic is al-Qaeda? The politics of Pan- Islam and the challenge of modernisation*, *Critical Studies on Terrorism*, 7:2, 241-256, Received 09 Sep2013,p.243

DOI: 10.1080/17539153.2014.912913

**Hirschkind, Charles** (2009), *What is Political Islam*, Middle East Research and Information Project, Washington, DC, published in MER205 Retrieved from <http://www.merip.org/mer/mer205/what-political-islam>

**Hourani A., Sartorius H., & Ohl M.** (2016). *Die Geschichte der arabischen Volker*, pp. 496-497

Doi: 10.1093/bjc/azp061

**Huckle J.**, (1993), Environmental education and sustainability: A view from critical theory, Chapter 3 (pp. 43 – 68 from Environmental Education: a pathway to sustainability, John Fien (editor), Deakin University

**Huntington S.** (1993), ‘The clash of civilizations?’, Foreign Affairs, 72:3, pp. 22–49

**Jones D. M. & Smith M. L. R.** (2010) Beyond Belief: Islamist Strategic Thinking and International Relations Theory, Terrorism and Political Violence, 22:2, 242-266, p.247

DOI:10.1080/09546550903472286

**Jones D.M.** (2015), The trouble with empathising with terrorists, critical theory and terrorism, published in Researching Terrorism, Peace and Conflict Studies: Interaction, Synthesis and Opposition, Routledge, New York, editors: Tellidis I. & Toros H. p.41

**Jürgen Habermas** (1996), Between Facts and Norms, trans. William Rehg, Cambridge, MA: The MIT Press, pp.494- 496

**Karamé, K.** (1996). Social and economic reasons for the recruiting to political Islam (in Norwegian). Internasjonal Politikk pp199-213

**Kepel G.** (2004), The war for Muslim Minds Islam and the West, Cambridge, Massachusetts and London, The Belknap Press of Harvard University Press p. 102-103

**Kepel G.** (2005), The Roots Of Radical Islam, London, SAQI, p.45

**Kepel G.** (2006), Jihad The Trail of Political Islam, London -New York, I.B. Tauris pp.29,120-121, 61-80, 315, 328

**Knudsen A.** ( 2003), Political Islam in the Middle East, Chr. Michelsen Institute ,p. 2

**Levitt M. & Ross D.** (2006), Hamas: Politics, Charity, and Terrorism in the Service of Jihad, Hamas, Yale university press, p.8, p.16, p.21, p.23-24, p.30, p.99-101

**Lewis Bernard,** (2002), What Went Wrong? : Western Impact and Middle Eastern Response. London: Phoenix.

**Linklater A,** (1998) The transformation of political community: ethical foundations of the post-

Westphalian era (Cambridge, United Kingdom: Polity Press) p.21

**Lister C.** (2016), Competition among Violent Islamist Extremists: Combating an Unprecedented Threat, *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 668, 1: pp. 53-70., p. 56

DOI: 10.1177/0002716216668500

**Mahood S. & Rane H.** (2016): Islamist narratives in ISIS recruitment propaganda, *The Journal of International Communication*, p.4

DOI: 10.1080/13216597.2016.1263231

**Maliach A.** (2010), Abdullah Azzam, al-Qaeda, and Hamas: Concepts of Jihad and Istishhad, *Military and Strategic Affairs*, Volume 2, No.2, p. 91

**Mamdani M.** (2002) *Good Muslim, Bad Muslim: A Political Perspective on Culture and Terrorism*, American Anthropological Association, p. 130

**Mantzikos I. & Baken D. N.** (2015), *Al Qaeda: the Transformation of Terrorism in the Middle East and North Africa*, ABC-CLIO, LLC, California, p.2, p.3

**Margulies, P. & Sinnott, M.** (2013), 'Chapter 12: Crossing Borders to Target Al-Qaeda and Its Affiliates: Defining Networks as Organized Armed Groups in Non-International Armed Conflicts', *Yearbook of International Humanitarian Law*, 16, pp. 319–345,σελ.332-334

doi: 10.1007/978-94-6265-038-1\_12

**Marx K. and Engels F.** (1975). *On Religion*, Moscow: Progress Publishers

**Meddeb, A.,** (2002). *La maladie de l'islam*, Editions du Seuil, Paris, Chaps 16-17)

**Musallam A. A.** (2005), *From Secularism to Jihad, Sayyid Qutb and the Foundations of Radical Islamism*, London, Westport, Conn., Praeger, p. 111-36, p. 130-138

**Munson, Henry** (2003), "Islam, Nationalism and Resentment of Foreign Domination", *Middle East Policy*, vol. 10, no. 2, pp40-53

**Neera Chandhoke,** (1995), *State and Civil Society: Explorations in Political Theory*. London: Sage Publications, pp.230-233

**Nettler R. L.** (1996), Guidelines for the Islamic community: Sayyid Qutb's political interpretation of the Qur'an, *Journal of Political Ideologies*, 1:2, p. 183-196, 19 Nov 2007

DOI: 10.1080/13569319608420736

**Neufeld M.,** (01/4,) *Pitfalls of Emancipation and Discourses of Security: Reflections on "Canada's*

Security with a Human Face", International -Political Economy Center, Working Papers, σελ.14

**Neven Bondokji** (2014) The Nationalist vs the Religious: Implications for peace with Hamas, retrieved from <https://www.brookings.edu/opinions/the-nationalist-versus-the-religious-implications-for-peace-with-hamas/>

**Qutb S.** (1990), Milestones, trans. M.M. Siddiqui, Indianapolis, American Trust, p. 40

**Rosenau N. James,** (1990), Turbulence in World Politics: A Theory of Change and Continuity (Princeton, NJ: Princeton University Press, p.10.

**Rudolf J. Siebert** (2015),The Critical Theory of Religion, Heathwood Institute and Press Western Michigan University, Published by Heathwood Institute and Press (2015), [www.heathwoodpress.com](http://www.heathwoodpress.com)

**Sageman, Marc** (2011). Understanding Terror Networks, edited by Marc Sageman, University of Pennsylvania Press, Inc.. ProQuest Ebook Central, p.27,29

**Said Edward ,** (1978), Orientalism, Routledge & Kegan Paul Ltd, England

**Sayyid Bobby Salman,** (1997) A fundamental fear: Eurocentrism and the emergence of Islamism London: Zed Books, 2d ed, p.46

**Sepehri S.** (2000), The Iranian Revolution, International Socialist, Review issue 9, retrieved from [http://isreview.org/issues/09/iranian\\_revolution.shtml](http://isreview.org/issues/09/iranian_revolution.shtml)

**Schouten P.** (2009),Theory Talk#37, Robert Cox, Robert Cox on World Orders, Historical Change, and the Purpose of Theory in International Relations, March 12 2010, <http://www.theorytalks.org/2010/03/theory-talk-37.html>

**Shahram Akbarzadeh et James Barry** (2016) State Identity in Iranian Foreign Policy, British Journal of Middle Eastern Studies, 43:4, 613-629, p.622, DOI: 10.1080/13530194.2016.1159541

**Smith S., Booth K., Zalewski M.,** (1996), International theory: positivism and beyond, United Kingdom, Cambridge University Press, pp. 279-282

**Thomas Blom Hansen and Finn Stepputat, eds.,** (2001) introduction to States of Imagination: Ethnographical Exploration of the Postcolonial State (Durham, NC: Duke University Press, pp.8–27

**Tristan Dunning** (2015) Islam and resistance: Hamas, ideology and Islamic values in Palestine, *Critical Studies on Terrorism*, 8:2, 284-305, p.294, p.295, p.296  
DOI: 10.1080/17539153.2015.1042304

**Tristan Dunning** (2016) Hamas, Jihad and Popular Legitimacy: Reinterpreting Resistance in Palestine, London -New York, Routledge, p.174, p.176

**Turner J.** (2015), Strategic differences: Al Qaeda's Split with the Islamic State of Iraq and al-Sham, *Small Wars & Insurgencies*, 26:2, 208-225, σελ.208-209  
DOI: 10.1080/09592318.2015.1007563

**Vahdat F.** (2006), Critical Theory and the Islamic Encounter with Modernity, ECPR Joint Sessions, Intercollege, Nicosia, retrieved from <https://ecpr.eu/Filestore/PaperProposal/29ef0016-3aff-49c2-8b17-df1224a19345.pdf> p.5

**Walter B.** (2003): Selected Writings vol.4 1938-1940, Belknap Press Mass, p. 254, p. 257-258

**Wiktorowicz Q. & Kaltner J.** (2003), Killing in the Name of Islam: Al-Qaeda's Justification for September 11, , Middle East Policy Council, in Volume X, Number 2, retrieved from <http://www.mafhoum.com/press5/147S29.htm>

**Wiktorowicz Q.** (2005), A Genealogy of Radical Islam, Rhodes College Memphis, Tennessee, USA, p. 79, retrieved from <http://afil.tamu.edu/Readings%202015/Sena--Studies%20in%20Conflict%20and%20Terrorism.pdf>

**Williams P. D.** (2012), *Security Studies*: Abingdon, Oxon: Taylor and Francis, p.98, retrieved from <https://ebookcentral.proquest.com/lib/kcl/detail.action?docID=981630>

**Williams P. D.** (2013), *Security Studies: An Introduction*, Critical Theory Pinar Bilgin, chapter 7, second edition, USA-Canada, Routledge, p.104

**Zeidan D.** (2011) The Islamic Fundamentalist View of Life as a Perennial Battle, MERIA Journal Volume 05, Number 04 retrieved from <http://www.rubincenter.org/2001/12/zeidan-htm-2001-12-02/>

**Zimmerman K.** (2013), The al Qaeda Network A New Framework for Defining the Enemy, A report by AEI's critical Threats project, p.6

**Zubaida S.** (1989), Islam, the People and the State: Essays on Political ideas and Movements in the Middle East, Routledge, London, p.56

### ***Ηλεκτρονική βιβλιογραφία***

<https://www.britannica.com/biography/Sayyid-Qutb>

<http://isreview.org/issue/76/political-islam-marxist-analysis>

<http://www.foreignaffairs.gr/articles/70599/jacob-olidort/ti-einai-o-salafismos?page=show>

<https://www.theguardian.com/commentisfree/belief/2014/oct/10/islamic-state-dabiq-important-not-end-of-the-world>

<https://independent.academia.edu/GeorgeDoudos/Papers>

<http://www.tovima.gr/society/article/?aid=755848>