



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΜΑΚΕΔΟΝΙΑΣ, ΣΧΟΛΗ ΔΙΕΘΝΩΝ ΚΑΙ ΕΥΡΩΠΑΙΚΩΝ
ΣΠΟΥΔΩΝ, ΒΑΛΚΑΝΙΚΩΝ, ΣΛΑΒΙΚΩΝ ΚΑΙ ΑΝΑΤΟΛΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ,
ΑΝΩΤΑΤΗ ΔΙΑΚΛΑΔΙΚΗ ΣΧΟΛΗ ΠΟΛΕΜΟΥ. ΔΙΑΤΜΗΜΙΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ
ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ ΣΤΙΣ ΔΙΕΘΝΕΙΣ ΣΧΕΣΕΙΣ ΚΑΙ ΑΣΦΑΛΕΙΑ

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

«ΙΣΛΑΜ ΚΑΙ ΡΙΖΟΣΠΑΣΤΙΣΜΟΣ. ΜΙΑ ΘΕΩΡΗΤΙΚΗ ΑΝΑΛΥΣΗ»

ΤΟΥ

ΔΗΜΗΤΡΙΟΥ ΚΟΥΛΑΞΙΔΗ

ΕΠΙΒΛΕΠΩΝ ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ: ΣΠΥΡΟΣ ΛΙΤΣΑΣ

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Το Ισλάμ αποτελεί μία θρησκευτική και πολιτική κοινότητα, καθώς η διάκριση μεταξύ των θρησκευτικών και των πολιτικών ορίων δεν είναι σαφής, που τις τελευταίες δεκαετίες ιδίως έχει συνδεθεί με την τρομοκρατία. Πράγματι, η επέκτασή του σε γεωγραφικούς όρους πραγματοποιήθηκε σε σημαντικό βαθμό με τη βοήθεια επεκτατικών πολέμων και τη χρήση βίας, αν και με σημαντικές εξαιρέσεις στην Κεντρική και Νοτιοανατολική Ασία και την Αφρική. Επιπλέον, βασίστηκε και στους δύο κύριους θεσμούς του Ισλάμ: τη Σαρία και τη Τζιχάντ, τον Ιερό Νόμο και τον Ιερό Πόλεμο αντίστοιχα. Αυτοί οι δύο θεσμοί εκφράζουν δύο σημαντικές πτυχές του Ισλάμ, που δεν είναι αντιφατικές μεταξύ τους, δεδομένου ότι ο Ιερός Πόλεμος διεξάγεται για την υπεράσπιση του Ιερού Νόμου κατά των εξωτερικών και εσωτερικών εχθρών του. Ωστόσο, το Ισλάμ, ως μία θρησκεία ειρήνης, συχνά συγχέεται με τον Ισλαμισμό, μία ολοκληρωτική ιδεολογία με τρομοκρατικά, βίαια και επιθετικά χαρακτηριστικά. Η ριζοσπαστικοποίηση του Ισλάμ, που αποδίδεται σε διάφορους παράγοντες (ερμηνεία θρησκευτικών κειμένων, κοινωνικοπολιτικοί παράγοντες), είχε ως αποτέλεσμα την ταύτιση του με την τρομοκρατία. Με βάση αυτή τη διαπίστωση, η παρούσα εργασία εξετάζει το ζήτημα της ριζοσπαστικοποίησης του Ισλάμ διαχρονικά, καταλήγοντας στο συμπέρασμα ότι δεν θα πρέπει συνολικά ο ισλαμισμός να συγχέεται με το ριζοσπαστικό Ισλάμ.

ABSTRACT

Islam is a religious and political community, as the distinction between religious and political boundaries is unclear, which especially in recent decades has been linked to terrorism. Indeed, its expansion in geographical terms has taken place to a considerable extent with the aid of expansionist wars and the use of force, although with significant exceptions in Central and Southeast Asia and Africa. In addition, it was based on the two main institutions of Islam: Sharia and Jihad, the Holy Law and the Holy War respectively. These two institutions express two important aspects of Islam, which are not contradictory to each other, as the Holy War is waged to defend the Holy Law against its external and internal enemies. However, Islam, as a religion of peace, is often confused with Islamism, a totalitarian ideology with terrorist, violent and aggressive characteristics. The radicalization of Islam, attributed to various factors (interpretation of religious texts, socio-political factors), has resulted in its identification with terrorism. Based on this assumption, the present study examines the issue of the radicalization of Islam over time, concluding that Islam as a whole should not be confused with radical Islamism.

«Δηλώνω υπευθύνως ότι όλα τα στοιχεία σε αυτήν την εργασία τα απέκτησα, τα επεξεργάστηκα και τα παρουσιάζω σύμφωνα με τους κανόνες και τις αρχές της ακαδημαϊκής δεοντολογίας, καθώς και τους νόμους που διέπουν την έρευνα και την πνευματική ιδιοκτησία. Δηλώνω επίσης υπευθύνως ότι, όπως απαιτείται από αυτούς τους κανόνες, αναφέρομαι και παραπέμπω στις πηγές όλων των στοιχείων που χρησιμοποιώ και τα οποία δεν συνιστούν πρωτότυπη δημιουργία μου».

ΙΣΛΑΜ ΚΑΙ ΡΙΖΟΣΠΑΣΤΙΣΜΟΣ. ΜΙΑ ΘΕΩΡΗΤΙΚΗ ΑΝΑΛΥΣΗ

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΕΙΣΑΓΩΓΗ.....	6
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1. Η ΜΕΘΟΔΟΣ ΤΗΣ ΔΟΓΜΑΤΙΚΗΣ ΑΝΑΛΥΣΗΣ.....	8
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2. ΤΟ ΙΣΛΑΜ	12
2.1 Βασικές πεπτοιθήσεις	12
2.2 Η εξέλιξη του Ισλάμ.....	15
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3. Η ΕΜΦΑΝΙΣΗ ΤΟΥ ΡΙΖΟΣΠΑΣΤΙΣΜΟΥ ΣΤΟ ΙΣΛΑΜ	30
3.1 Απαρχές του ριζοσπαστισμού στο Ισλάμ.....	30
3.2 Ασσασσίνιοι.....	42
3.3 Η Μουσουλμανική Αδελφότητα.....	46
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 4. ΡΙΖΟΣΠΑΣΤΙΜΟΣ ΣΤΟ ΙΣΛΑΜ ΚΑΤΑ ΤΗ ΔΙΑΡΚΕΙΑ ΤΟΥ ΨΥΧΡΟΥ ΠΟΛΕΜΟΥ	56
4.1 Σοβιετικός πόλεμος στο Αφγανιστάν	56
4.2 Εμφύλιος πόλεμος στη Γιουγκοσλαβία και El Mudžahid.....	59
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 5. Ο ΣΥΓΧΡΟΝΟΣ ΡΙΖΟΣΠΑΣΤΙΜΟΣ ΣΤΟ ΙΣΛΑΜ.....	62
5.1 Al Qaeda.....	62
5.2 ISIS.....	66
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 6. ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ.....	69
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ.....	78

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Το ριζοσπαστικό Ισλάμ συνήθως υποστηρίζει την αντιδυτική ρητορική και ενθαρρύνει τη βίαιη εξέγερση ενάντια στις αντιληπτές καταχρήσεις από τη Δύση. Αυτό μπορεί να προέρχεται από αμερικανικές πολιτικές που χρησιμοποίησαν μουσουλμάνους ριζοσπαστικούς ενάντια στα φιλοσοβιετικά καθεστώτα, καθώς και αντιληπτές παρεμβάσεις στο Ιράν και σε άλλες χώρες της Μέσης Ανατολής, με αποτέλεσμα αρκετές ισλαμιστικές οργανώσεις να αποκτούν ένα πολιτικό και κοινωνικό επίκεντρο (Henson & Wasserman, 2011, σ. 42). Άλλωστε και η Mitchell (2008, σ. 808) αναφέρει πως η τζιχαντιστική ιδεολογία έχει εξελιχθεί σε ένα ισχυρό θεμέλιο για ασύμμετρο πόλεμο με τη μορφή τρομοκρατίας, εξέγερσης και αντίστασης στην ξένη κατοχή. Η παραδοσιακή έννοια του τζιχάντ συχνά παρερμηνεύεται ως ισλαμικός ιερός πόλεμος. Ο ίδιος ο όρος μπορεί να μεταφραστεί ως «προσπάθεια» ή «άσκηση» και γενικά αναφέρεται σε ενέργειες που πραγματοποιούνται από μουσουλμάνους στην προσπάθεια να ακολουθήσουν το μονοπάτι του Θεού. Η Τζιχάντ περιλαμβάνει ατομικές προσπάθειες να ζουν σύμφωνα με το θέλημα του Θεού (το «Μεγαλύτερη τζιχάντ») καθώς και ο συλλογικός αγώνας για την επέκταση του ισλαμικού τομέα (το «μικρότερο τζιχάντ»). Αυτή η επέκταση του Ισλάμ δεν γίνεται αντιληπτή ως εκστρατεία κατάκτησης αλλά ως θεϊκή αποστολή να φέρει στον κόσμο την ειρήνη και τη δικαιοσύνη που συνδέεται με το dar al-Islam (γη του Ισλάμ).

Το Ισλάμ, ωστόσο, σε επόμενη περίοδο όπως τον 17^ο αιώνα, όχι μόνο δεν προέβαινε στη χρήση βίας, αλλά ήταν και ενάντια αυτής (Zunes, 1995, σ. 23). Επομένως, το ερώτημα που τίθεται είναι πώς το Ισλάμ από μία ειρηνική θρησκεία κατέληξε να συγχέεται με την τρομοκρατία, την Al Qaeda και τον ISIS. Σύμφωνα με τον Brett (2010, σλ. 13), οι Σταυροφορίες, τόσο στην Ανατολή όσο και στη Δύση, έθεσαν μια τρομερή πρόκληση στους Μουσουλμάνους και είχαν βαθύ αντίκτυπο στους στρατούς, τα κράτη και τις κοινωνίες τους, με αποτέλεσμα τον συγκεντρωτισμό της μουσουλμανικής δύναμης, τη δημιουργία τζιχάντ, την καταστολή της εσωτερικής αντιπολίτευσης, τη συμμετοχή σε πόλεμο και την εκδίωξη των χριστιανικών και εβραϊκών κοινοτήτων (Brett, 2010, σ. 13). Σύμφωνα με τον Wiktorowicz (2005, σ. 75), η Al Qaeda και οι ριζοσπαστικοί φονταμενταλιστές που

αποτελούν το νέο «παγκόσμιο κίνημα τζιχάντ» είναι μέρος μιας ευρύτερης κοινότητας ισλαμιστών, γνωστών ως «Salafis» (συνήθως αποκαλούνται ως «Wahhabis»). Ο όρος «salafi» χρησιμοποιείται για να υποδηλώσει εκείνους που ακολουθούν το παράδειγμα των συντρόφων (salaf) του Προφήτη Μωάμεθ. Ο Abdulrahman (2016, σ. 399) συγκρίνει τις μεθόδους και τα κίνητρα των σημερινών Μουσουλμάνων σε επιθέσεις αυτοκτονίας με τα κίνητρα και τις μεθόδους των Ασασίνων, διαπιστώνοντας ομοιότητες.

Περαιτέρω, θα πρέπει να αναφερθεί και η διάκριση μεταξύ της επιθετικής και αμυντικής τζιχάντ στο Ισλάμ (Wiktorowicz, 2005, σ. 83; Mitchell, 2008, σ. 810). Αν και υπάρχει σχεδόν ομοφωνία στους μουσουλμάνους μελετητές ότι η αμυντική τζιχάντ είναι υποχρέωση για τους μουσουλμάνους, το ζήτημα παρέμεινε σχετικά αδρανές μέχρι τη σοβιετική εισβολή στο Αφγανιστάν το 1979. Εκείνη την εποχή, η πλειοψηφία των μελετητών είχε αποδεχθεί το επιχείρημα ότι η τζιχάντ πρέπει να επικεντρωθεί στον αγώνα την ψυχή και τον εσωτερικό καθαρισμό, αυτό που έχει χαρακτηριστεί «η μεγαλύτερη τζιχάντ». Για τους τζιχαντιστές, ο πιο σημαντικός στόχος ήταν να αμφισβητηθεί αυτή η προοπτική και να εμπνευστεί η συμμετοχή στον πόλεμο εναντίον των Σοβιετικών εκ μέρους μουσουλμάνων αδελφών στο Αφγανιστάν. Κατά συνέπεια, υπήρξαν προτροπές για μία πιο επιθετική τζιχάντ (Wiktorowicz, 2005, σ. 83).

Ως εκ τούτου, γίνεται αντιληπτό πως αρκετά γεγονότα μεσολάβησαν από τη γένεση του Ισλάμ έως σήμερα, που συνετέλεσαν στη ριζοσπαστικοποίησή του. Σκοπός αυτής της εργασίας είναι να εξεταστεί ο ριζοσπαστισμός του Ισλάμ. Η μέθοδος της δογματικής ανάλυσης επιλέχθηκε ως η μεθοδολογία στην οποία βασίζεται η εν λόγω εργασία.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1. Η ΜΕΘΟΔΟΣ ΤΗΣ ΔΟΓΜΑΤΙΚΗΣ ΑΝΑΛΥΣΗΣ

Το δόγμα του νόμου είναι ένα συγκεκριμένο θέμα νομικής γνώσης, όπου οι νομικοί κανόνες και τα έθιμα χρησιμοποιούνται ως βάση για την επίλυση νομικών υποθέσεων. Οι νομικοί κανόνες που λειτουργούν σε μια κοινωνία σε μια συγκεκριμένη χρονική περίοδο ορίζονται αυστηρά στην πραγματικότητα και πρέπει να εφαρμόζονται ανεξάρτητα από τη στάση της κοινωνίας απέναντί τους (σ. 969). Η δογματική προσέγγιση χρησιμοποιείται επειδή τα κρατικά νομικά φαινόμενα χαρακτηρίζονται από μια αμφίδρομη δομή. Από τη μία πλευρά, καθένα από αυτά έχει τη δική του εσωτερική δομή. Από την άλλη πλευρά, κάθε αντικείμενο ενεργεί ως μέρος μιας ενωμένης δομής στην οποία το κράτος είναι ένα στοιχείο του πολιτικού συστήματος της κοινωνίας. Επίσης, η δογματική προσέγγιση στοχεύει στον εντοπισμό νομικών αρχών που χαρακτηρίζουν το σύστημα του δικαίου και τους θεσμούς. Υπάρχει μια συσχέτιση των αρχών σύμφωνα με τη βούληση του νομοθέτη, η οποία δεν συμπίπτει πάντα με τα συμφέροντα της κοινωνίας. Χρησιμοποιώντας αυτήν την προσέγγιση, προσδιορίζονται οι σύνδεσμοι των στοιχείων που παρέχουν στο σύστημα ακεραιότητα και ενότητα και δημιουργείται μια συνεπής αλληλεπίδραση (ανωτερότητα, υπαγωγή, συντονισμός κ.λπ.) (Petron & Zyryanov, σ. 970).

Σύμφωνα με τη δογματική προσέγγιση, ο νόμος είναι τυποποιημένος, δομημένος και συστηματοποιημένος. Το δόγμα αποτελεί μια συγκεκριμένη νομική πραγματικότητα, η οποία αντανακλάται στις νομικές σχέσεις, στις δραστηριότητες των συμμετεχόντων του, στην προάσπιση των δικαιωμάτων και των υποχρεώσεών τους (Petron & Zyryanov, σ. 972). Το Ισλάμ κυριαρχείται από τον Ισλαμικό Νόμο, ο οποίος διέπει τις σχέσεις των ατόμων μεταξύ τους, τις σχέσεις τους με το κράτος και τους δικαστικούς θεσμούς. Όπως αναφέρει ο Bin Azhar (2017, σ. 16), το Κοράνι δεν μεταφράζεται μόνο στα χαρακτηριστικά του κειμένου του, αλλά και στα συμφραζόμενα (πραγματικότητα), κάτι το οποίο θα καταδειχθεί στο δεύτερο κεφάλαιο.

Επιπρόσθετα, το δόγμα αναφέρεται σε ένα σύνολο αξιών, πεποιθήσεων, πιστεύω, πληροφοριών και εμπειριών και στη βάση αυτή τα άτομα διακρίνονται ανάλογα με το πόσο ανοικτό είναι το δογματικό τους στυλ (Shearman & Levine, 2006, σ. 276). Ο δογματισμός περιγράφει την τάση να

διατυπώνονται απόψεις ως αδιαμφισβήτητα αληθινές, χωρίς σεβασμό σε αντικρουόμενες αποδείξεις ή απόψεις άλλων (Fast & Horvitz, 2016, σ. 690). Τα άτομα με υψηλό δογματισμό προσπαθούν να αποφύγουν πληροφορίες που δεν συνάδουν με τα συστήματα πεποιθήσεών τους και αντιδρούν σε ασυνεπείς πληροφορίες ελαχιστοποιώντας ή αγνοώντας αυτές. Επίσης, δογματικά άτομα δείχνουν σημαντική προτίμηση για πληροφορίες που είναι συνεπείς στη γνώμη και το σύστημα πεποιθήσεών τους. Ο δογματισμός έχει επίσης βρεθεί ότι επηρεάζει την επικοινωνία: ο δογματισμός μετριάζει τα πειστικά αποτελέσματα και τα δογματικά άτομα τείνουν να επηρεάζονται περισσότερο από την ταυτότητα μιας πηγής μηνύματος και έπειτα από το περιεχόμενο των μηνυμάτων, ενώ το αντίθετο ισχύει για εκείνους που έχουν χαμηλότερο δογματισμό. Ο δογματισμός συνδέεται επίσης θετικά με την αντιπαραβαλλόμενη συμπεριφορά σε καταστάσεις συγκρούσεων (Shearman & Levine, 2006, σ. 276). Το δόγμα διέπει τη ζωή των ατόμων (Le Roy, 1917, σ. 483) και το ισλαμικό δόγμα (π.χ. μέσα από το Κοράνι και τη Σούννα) αποτελεί χαρακτηριστικό παράδειγμα όπου το θρησκευτικό δόγμα επηρεάζει όλες τις πτυχές της ζωής των μουσουλμάνων.

Επιπρόσθετα, ενώ η κοινωνική ταυτότητα παίζει ρόλο στο πώς συμπεριφέρονται τα άτομα μέσα σε μια ομάδα και μεταξύ ομάδων, ο θρησκευτικός δογματισμός αποτελεί μία ακόμη σημαντική παράμετρο. Πιο συγκεκριμένα, ο θρησκευτικός δογματισμός επηρεάζει την τάση των ατόμων για αλληλεγγύη και παροχή βοήθειας. Οι ατομικές τάσεις προς την κοινωνική σύγκριση, οι προτιμήσεις για άλλους ομοϊδεάτες και/ή η προηγούμενη έκθεση σε διαφορετικές κοσμοθεωρίες αποτελούν ορισμένες ερμηνείες αυτού του ισχυρισμού (Tassone, 2017, σελ. 25). Ο εν λόγω ισχυρισμός μπορεί να φανεί ιδιαίτερα χρήσιμος στην παρούσα εργασία, καθώς ο θρησκευτικός δογματισμός μπορεί να χρησιμοποιηθεί για να εξετάσει συνάψεις συμμαχιών, θρησκευτικών ομάδων (π.χ. Μουσουλμανική Αδελφότητα), και της συμπεριφοράς των ατόμων σε αυτές (π.χ. τζιχάντ).

Ένα ακόμη στοιχείο που θα πρέπει να αναφερθεί όσον αφορά στο δόγμα είναι ότι οι θεολογικές ερμηνευτικές συζητήσεις τονίζουν τη σημασία της κατανόησης των κειμένων κατά τις διαφορετικές χωροχρονικές περιόδους. Η σημασία της χρονικής διαφοράς μεταξύ ερμηνευτή και κειμένου είναι ότι

καθιστά δυνατή μια αναστοχαστική εκτίμηση του μοναδικού και συχνά πολύ διαφορετικού ορίζοντα ενός ιστορικού κειμένου. Το χάσμα μεταξύ κειμένου και διερμηνέα περιλαμβάνει πιθανές διαφορές γλώσσας, κουλτούρας και βασικών μορφών σκέψης (Omnen, 1974, σ. 607). Εκτός από το θεολογικό περιβάλλον ενός δόγματος, το κοινωνικό και πολιτιστικό περιβάλλον θα πρέπει να ληφθεί υπόψη προκειμένου να κατανοηθεί το νόημά του. Επιπρόσθετα, εκτός από το άμεσο ιστορικό πλαίσιο ενός δόγματος, ένας ακόμη ευρύτερος ορίζοντας διερεύνησης είναι η ιστορική παράδοση της πίστης που έχει άμεσο αντίκτυπο στους διαμορφωτές του δόγματος. Τα δόγματα είναι συχνά συνειδητές προσπάθειες επανάληψης ή αλλαγής παλαιότερων παραδόσεων (Omnen, 1974, σ. 610-611). Τα στοιχεία αυτά είναι χρήσιμα κατά την κατανόηση των διαφορών στις ερμηνείες του Κορανίου από διάφορους θρησκευτικούς ερμηνευτές, που οδήγησαν στη ριζοσπαστικοποίηση του Ισλάμ, όπως θα καταδειχθεί στο τρίτο κεφάλαιο.

Τέλος, αξίζει να σημειωθεί πως, ο Geertz, ανθρωπολόγος που παρείχε μία καινοτόμο ανάλυση των θρησκευτικών φαινομένων μέσω πολιτιστικών μορφών, διακρίνει το πολιτιστικό σύστημα (συμπεριλαμβανομένης της θρησκείας, της ιδεολογίας, της κοινής λογικής, της τέχνης, της επιστήμης κ.λπ.) από τα κοινωνικά και τα ψυχολογικά συστήματα. Η κουλτούρα θα ήταν το συμβολικό αποτέλεσμα που κατασκευάζει το κοινωνικό σύστημα στις μορφολογικές και αντικειμενικές του διαστάσεις. Η κοινωνία θα ήταν επομένως μια κοινότητα υποκειμενικών όντων που οργανώνονται σε κοινωνικές ομάδες και επικοινωνούν μέσω σημείων και συμβόλων που αποτελούν το πολιτιστικό υποσύστημα. Ο Geertz απορρίπτει το θετικισμό διότι αγνοεί την ιδιαιτερότητα της κοινωνικής ζωής. Η προσέγγισή του τονίζει πολιτισμικούς μετασχηματισμούς από μια φαινομενολογική άποψη που δίνει μεγάλη σημασία στην παγκόσμια άποψη και νοήματα. Παρά τη σημασία της κουλτούρας, ο Geertz επιμένει στον κοινωνικό δεσμό που αναπαράγουν οι άνθρωποι στην αδιάκοπη αλληλεπίδρασή τους που χαρακτηρίζεται από την επικοινωνία και την ανταλλαγή σημείων και συμβόλων (Addi, 2009, σ. 332). Υπό αυτό το πρίσμα, η κουλτούρα και η ιστορία, οι συνθήκες που επικρατούν σε συγκεκριμένη χρονική περίοδο, ο τρόπος ζωής, μπορούν - και θα πρέπει ενδεχομένως - να χρησιμοποιηθούν για να ερμηνεύσουν το Ισλάμ.

Λαμβάνοντας υπόψη τα ανωτέρω, η δογματική ανάλυση θεωρήθηκε ως η πιο κατάλληλη μέθοδος για την εκπόνηση αυτής της εργασίας.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2. ΤΟ ΙΣΛΑΜ

2.1 Βασικές πεποιθήσεις

Οι βασικές πεποιθήσεις του Ισλάμ είναι γνωστές ως οι Πέντε Πυλώνες του Ισλάμ. Αποτελούν τις σημαντικότερες υποχρεώσεις ενός μουσουλμάνου βάσει του νόμου της Σαρία και επομένως είναι τα θεμέλια της παραδοσιακής μουσουλμανικής ζωής (Salleh, 2015; American Humanist Association, 2016):

- **Shahadah:** Η μαρτυρία ότι δεν υπάρχει κανένας άγιος λατρείας εκτός από τον Θεό (Allah) και ότι ο Μωάμεθ είναι ο αγγελιοφόρος του.
- **Salah:** Καθορισμός των πέντε καθημερινών προσευχών.
- **Zakat:** Η προσφορά φιλανθρωπίας που είναι το ένα τέταρτο της καθαρής αξίας των περιουσιών που διατηρούνται για περισσότερο από ένα χρόνο, με λίγες εξαιρέσεις, για κάθε μουσουλμάνο του οποίου ο πλούτος υπερβαίνει το nisab, και το 10% ή το 20% των προϊόντων από γεωργία. Αυτά τα χρήματα ή τα προϊόντα διανέμονται στους φτωχούς. Είναι ο πυλώνας που συνδέεται στενότερα με τις αρχές του ανθρωπισμού. Το Zakat είναι η πρακτική της φιλανθρωπίας που βασίζεται στον συσσωρευμένο πλούτο. Είναι υποχρεωτικός για όλους τους μουσουλμάνους που έχουν την οικονομική δυνατότητα και είναι προσωπική ευθύνη κάθε μουσουλμάνου να διευκολύνει την οικονομική δυσκολία των άλλων και να προσπαθεί να εξαλείψει την ανισότητα. Μεταξύ των αρχών που ακολουθούνται κατά τη χορήγηση του Zakat, η πληρωμή μπορεί να είναι σε χρηματική μορφή, ή να λάβει διαφορετικούς τρόπους, όπως με την εκτέλεση καλών πράξεων προς τους άλλους.
- **Ramadhan:** Νηστεία από την αυγή έως το σούρουπο τον μήνα του Ραμαζανιού.
- **Hajj:** Το προσκύνημα στη Μέκκα κατά τη διάρκεια του μήνα Dhul Hijjah.

Επιπρόσθετα, το Ισλάμ χαρακτηρίζεται από ορισμένες βασικές οικουμενικές αξίες, διαμορφώνοντας τα σύγχρονα ηθικά πλαίσια και την αντίληψη του νόμου. Οι αξίες αυτές δεν αποτελούν μόνο ένα σύστημα νόμων, αλλά μια θρησκευτική, ηθική, νομική, ατομική και κοινωνική υποχρέωση (American Humanist Association, 2016):

α) Αξιοπρέπεια του Ανθρώπου: αυτή η αξία αφορά όλους τους ανθρώπους ανεξάρτητα από τις πεποιθήσεις, τη θρησκεία, τη φυλή ή την καταγωγή τους και εκδηλώνεται μέσα από ορισμένες ικανότητες, κυρίως της λογικής και της ελεύθερης βούλησης. Η αξιοπρέπεια απαιτεί τον σεβασμό και την προστασία της ευημερίας και την ελεύθερη επιλογή του ατόμου.

β) Πλουραλισμός και Ανοχή της Ποικιλομορφίας: «αφορά την ίση προέλευση όλων των ανθρώπων, ανεξάρτητα από το χρώμα, τη φυλή ή την εθνικότητά τους. Η αναγνώριση της διαφορετικότητας υπερβαίνει απλώς την ανεκτικότητα και επιτρέπει την αμοιβαία αποδοχή, ανεκτικότητα και εκτίμηση της διαφοράς.

γ) Δικαιοσύνη και Αριστεία: όπως και η ανθρώπινη αξιοπρέπεια, η δικαιοσύνη είναι μια καθολική, αμετάκλητη αξία που ισχύει για όλους. Η δικαιοσύνη συνεπάγεται ποικιλομορφία απόψεων και συνεπώς απαιτεί αμεροληψία.

δ) Ατομικές και Δημόσιες Ελευθερίες: τα ατομικά δικαιώματα περιλαμβάνουν την ασφάλεια ζωής και περιουσίας, την προστασία της τιμής και της αξιοπρέπειας, την ιερότητα και την ασφάλεια της ιδιωτικής ζωής έναντι παραβίασης του κράτους, την ασφάλεια των προσωπικών ελευθεριών, την προστασία των θρησκευτικών συναισθημάτων και την ισότητα όλων των μουσουλμάνων και των μη μουσουλμάνων έναντι του νόμου. Τα πολιτικά δικαιώματα περιλαμβάνουν το δικαίωμα διαμαρτυρίας ενάντια στην τυραννία, την ελευθερία έκφρασης, την ελευθερία του συνεταιρίζεσθαι, την ελευθερία συνείδησης και πεποίθησης, την προστασία από αυθαίρετη φυλάκιση και το δικαίωμα συμμετοχής στη δημόσια ζωή. Τα κοινωνικοοικονομικά δικαιώματα συνεπάγονται το δικαίωμα στις βασικές ανάγκες της ζωής (τροφή, στέγη, ρουχισμό, εκπαίδευση).

Επιπρόσθετα, οι έξι πυλώνες της ισλαμικής πίστης (Iman) είναι οι εξής (Salleh, 2015; Rishi, n.d.):

1. Πίστη σε έναν Θεό, τον Allah (Shahada)
2. Πίστη στους ar-Rasul (Προφήτες του Θεού),
3. Πίστη στα al-Kitab (βιβλία της Αποκάλυψης),
4. Πίστη στους Malaikah (Άγγελοι),
5. Πίστη στο al-Qiyamah (Ημέρα της Κρίσης),

6. Πίστη στο al-Qadar (θεικός προορισμός).

Ενδιαφέρον παρουσιάζουν και οι βασικές αρχές που διέπουν την οικονομία και το χρηματοπιστωτικό σύστημα του Ισλάμ, καθώς συνδέονται με τις έννοιες της κοινωνικής δικαιοσύνης, της ισότητας, της αδελφοσύνης, της ανθρωπίνης οικονομικής ευημερίας, της καλοσύνης, αλλά και της αλληλεγγύης (Imady & Seibel, 2006, σ. 1; Sairally, 2007, σ. 20). Συνοπτικά, αυτές οι βασικές αρχές έχουν ως εξής (Iqbal, 1997, σ. 43):

α) Απαγόρευση τόκου. Η απαγόρευση του riba, ένας όρος που σημαίνει "υπερβολή" και ερμηνεύεται ως "οποιαδήποτε αδικαιολόγητη αύξηση του κεφαλαίου είτε σε δάνεια είτε σε πωλήσεις" είναι η κεντρική αρχή του ισλαμικού χρηματοπιστωτικού συστήματος. Η εν λόγω απαγόρευση βασίζεται σε επιχειρήματα της κοινωνικής δικαιοσύνης, της ισότητας και των δικαιωμάτων ιδιοκτησίας. Η κοινωνική δικαιοσύνη απαιτεί οι δανειολήπτες και οι δανειστές να μοιράζονται ανταμοιβές και ζημίες με δίκαιο τρόπο.

β) Κοινή χρήση κινδύνου. Επειδή οι τόκοι απαγορεύονται, τόσο ο πάροχος χρηματοοικονομικού κεφαλαίου όσο και ο επιχειρηματίας μοιράζονται επιχειρηματικούς κινδύνους σε αντάλλαγμα για τα μερίδια των κερδών.

γ) Τα χρήματα ως "δυσνητικό" κεφάλαιο. Το Ισλάμ αναγνωρίζει τη χρονική αξία του χρήματος, αλλά μόνο όταν ενεργεί ως κεφάλαιο, όχι όταν είναι "δυσνητικό" κεφάλαιο.

δ) Απαγόρευση της κερδοσκοπικής συμπεριφοράς. Αποθαρρύνεται η συσσώρευση πλούτου και απαγορεύονται συναλλαγές με υψηλό βαθμό αβεβαιότητας και κινδύνου, όπως τα τυχερά παιχνίδια.

ε) Εμπιστευτικότητα των συμβάσεων. Το Ισλάμ υπαγορεύει την υποχρέωση της αποκάλυψης των πληροφοριών σε όλα τα συμβαλλόμενα μέρη μίας συναλλαγής ως ιερό καθήκον, για την αποτροπή της ασύμμετρης πληροφόρησης.

στ) Εγκεκριμένες δραστηριότητες από τη Σαρία. Επιτρέπονται οικονομικές συναλλαγές και δραστηριότητες που δεν παραβιάζουν τους κανόνες της Σαρία.

2.2 Η εξέλιξη του Ισλάμ

Στην ενότητα αυτή παρατίθεται εν συντομία η εξέλιξη του Ισλάμ, σύμφωνα με τα όσα αναφέρονται από διάφορους μελετητές (Sonn, 2010; Haghnavaz, 2013; Salleh, 2015) καθώς και οργανισμούς σχετικούς με την έρευνα για θέματα που αφορούν (και) το Ισλάμ (Islam Religion, 2014; American Humanist Association, 2016)¹.

Περίπου το 630, ο Μωάμεθ, μετέπειτα Προφήτης του Ισλάμ, αποφάσισε να αποσυρθεί σε μία σπηλιά στο Όρος Hira, έξω από τη Μέκκα, προκειμένου να διαλογιστεί. Σύμφωνα με την ιστορία, μια μέρα, καθώς καθόταν στο σπήλαιο, άκουσε μια φωνή, που αργότερα αναγνωρίστηκε ως αυτή του Γαβριήλ, η οποία τον διέταξε: «Διάβασε με το όνομα του Κυρίου σου, που δημιούργησε. Έπλασε τον άνθρωπο από ένα (απλό) θρόμβο πηκτού αίματος» (Κοράνι 96: 1-2). Τέλος, ο Μωάμεθ απαγγέλλει τα λόγια των πλέον πέντε πρώτων στίχων του 96ου κεφαλαίου του Κορανίου - λέξεις που δηλώνουν ότι ο Θεός είναι ο Δημιουργός του ανθρώπου και η Πηγή όλων των γνώσεων. Στην αρχή ο Μωάμεθ αποκάλυψε την εμπειρία του μόνο στη γυναίκα του και στον άμεσο κύκλο του. Όμως, περισσότερες αποκαλύψεις τον ώθησαν να διακηρύξει την ενότητα του Θεού καθολικά, αρχικά μεταξύ των φτωχών και των σκλάβων, αλλά αργότερα, επίσης μεταξύ των πιο εξεχόντων ατόμων της Μέκκας. Οι αποκαλύψεις που έλαβε ενσωματώνονται στο Κοράνι, τη Γραφή του Ισλάμ. Το Ισλάμ, που σημαίνει κυριολεκτικά «υποταγή», βασίστηκε στις διδασκαλίες του Προφήτη Μωάμεθ ως έκφραση παράδοσης στο θέλημα του Allah. Το Κοράνι, το ιερό κείμενο του Ισλάμ, περιέχει τις διδασκαλίες του Προφήτη που του αποκαλύφθηκαν από τον Allah.

Δεν δέχθηκαν, όμως, όλοι το μήνυμα του Θεού, του Allah, που μεταδόθηκε μέσω του Μωάμεθ. Ακόμη και στη δική του φυλή, υπήρχαν εκείνοι που απέρριψαν τις διδασκαλίες του, και πολλοί έμποροι αντιτάχθηκαν ενεργά στο μήνυμα. Η αντιπολίτευση, ωστόσο, απλώς χρησίμευσε για να οξύνει την αίσθηση της αποστολής του Μωάμεθ και την κατανόησή του για το πώς ακριβώς το Ισλάμ διέφερε από τον παγανισμό. Η πίστη στην Ενότητα

¹ Να σημειωθεί ότι το κείμενο αυτής της ενότητας αντλείται συνολικά από τις προαναφερθείσες πηγές και για τον λόγο αυτό δεν παρατίθενται συγκεκριμένες βιβλιογραφικές αναφορές.

του Θεού ήταν υψίστης σημασίας στο Ισλάμ. Οι στίχοι του Κορανίου τονίζουν τη μοναδικότητα του Θεού, προειδοποιούν εκείνους που Τον αρνούνται και διακηρύσσει την απεριόριστη συμπόνια Του σε όσους υποτάσσονται στο θέλημά Του. Επιβεβαιώνουν την Τελευταία Κρίση, όταν ο Θεός, ο Κριτής, θα επιβραβεύσει τους πιστούς και θα τιμωρήσει τους παραβάτες. Επειδή το Κοράνι απέρριψε τον πολυθεϊσμό και τόνισε την ηθική ευθύνη του ανθρώπου, αποτέλεσε μια σοβαρή πρόκληση για τους κοσμικούς κύκλους της Μέκκας.

Αφού ο Μωάμεθ είχε κηρύξει δημοσίως και φοβούμενος από τις αρνητικές κρίσεις εναντίον του και εναντίον των ακολούθων του, φοβισμένος για την ασφάλειά τους, έστειλε μερικούς από τους οπαδούς του στην Αιθιοπία, όπου ο χριστιανός κυβερνήτης διασφάλισε την προστασία τους. Στη Μέκκα, όμως, η δίωξη επιδεινώθηκε: οι οπαδοί του Μωάμεθ εξοντώθηκαν, κακοποιήθηκαν και βασανίστηκαν. Εβδομήντα από τους οπαδούς του Μωάμεθ μετακινήθηκαν με εντολή του στη βόρεια πόλη του Yathrib, με την ελπίδα να δημιουργήσουν ένα κύμα αφύπνισης για την ισλαμική κίνηση. Αυτή η πόλη αργότερα μετονομάστηκε σε Μεδίνα ("The City"). Στις αρχές του φθινοπώρου του 622, ο Μωάμεθ μαζί με τον πλησιέστερο φίλο του, τον Abu Bakr al-Siddeeq, ξεκίνησε να προσχωρήσει στους μετανάστες. Αυτό το γεγονός συνέπεσε με το σχέδιο δολοφονίας του από τους ηγέτες στη Μέκκα. Στη Μεδίνα ο Μωάμεθ έγινε δεκτός από ένα πλήθος ντόπιων κατοίκων, καθώς και από κατοίκους της Μέκκας.

Αυτό ήταν το Hijrah από το οποίο χρονολογείται η μουσουλμανική εποχή. Στην πραγματικότητα, το Hijrah ήταν μία προσεκτικά σχεδιασμένη μετανάστευση που σηματοδοτεί την αρχή της ισλαμικής εποχής και έναν νέο τρόπο ζωής. Οι άνδρες που συνόδευαν τον Μωάμεθ στο Hijrah ονομάστηκαν Muhajiroon (αυτοί που έκαναν το Hijrah) ή «Μετανάστες», ενώ όσοι στη Μεδίνα έγιναν μουσουλμάνοι ονομάστηκαν Ansar ή «Βοηθοί». Ο Μωάμεθ γνώριζε καλά την κατάσταση στη Μεδίνα. Νωρίτερα, πριν από το Hijrah, διάφοροι από τους κατοίκους της ήρθαν στη Μέκκα για να προσφέρουν το ετήσιο προσκύνημα και καθώς ο Προφήτης θα εκμεταλλευόταν την ευκαιρία να καλέσει τους προσκεκλημένους προσκυνητές στο Ισλάμ, η ομάδα που ήρθε από τη Μεδίνα άκουσε το κάλεσμα του και αποδέχθηκε το Ισλάμ. Στη συνέχεια κάλεσε τον Μωάμεθ να εγκατασταθεί στη Μεδίνα. Μετά το Hijrah, οι

εξαιρετικές ιδιότητες του Μωάμεθ εντυπωσίασαν τους κατοίκους και στις 15 Μαρτίου 624, ο Μωάμεθ και οι υποστηρικτές του κινήθηκαν εναντίον των ειδωλολατρών της Μέκκας.

Η πρώτη μάχη, που πραγματοποιήθηκε κοντά στο Badr, μια μικρή πόλη νοτιοδυτικά της Μεδίνα, έληξε με νίκη των Μουσουλμάνων. Ένα χρόνο αργότερα, οι δυνάμεις της Μέκκας επέστρεψαν, συγκεντρώνοντας ένα στρατό τριών χιλιάδων ανδρών, σε μία μάχη που έλαβε χώρα στο Uhud, μια κορυφογραμμή έξω από τη Μεδίνα. Μετά τις αρχικές επιτυχίες, οι Μουσουλμάνοι αναγκάστηκαν να υποχωρήσουν και τραυματίστηκε και ο ίδιος ο Προφήτης. Καθώς οι Μουσουλμάνοι δεν νικήθηκαν εντελώς, οι δυνάμεις της Μέκκας, με στρατό δέκα χιλιάδων, επιτέθηκαν στη Μεδίνα ξανά δύο χρόνια αργότερα, αλλά με αρκετά διαφορετικά αποτελέσματα. Στη Μάχη της Τάφρου, επίσης γνωστή ως Μάχη των Συνομοσπονδιών, οι Μουσουλμάνοι σημείωσαν νίκη σηματοδοτώντας μια νέα μορφή άμυνας. Η Μεδίνα ήταν εξ ολοκλήρου στα χέρια των μουσουλμάνων. Το Σύνταγμα της Μεδίνας - σύμφωνα με το οποίο οι φυλές αποδέχτηκαν τον Μωάμεθ ως Προφήτη του Θεού και δημιούργησαν συμμαχία / ομοσπονδία - χρονολογείται από αυτήν την περίοδο. Έδειξε ότι η πολιτική συνείδηση της μουσουλμανικής κοινότητας είχε φτάσει σε ένα σημαντικό σημείο. Τα μέλη της ορίστηκαν ως κοινότητα χωριστή από όλες τις άλλες. Το Σύνταγμα καθόρισε επίσης το ρόλο των μη μουσουλμάνων στην κοινότητα. Οι Εβραίοι, για παράδειγμα, ήταν μέρος της κοινότητας ήταν Dhimmis, δηλαδή προστατευμένοι άνθρωποι, εφόσον συμμορφώνονταν με τους νόμους του. Οι Χριστιανοί και οι Εβραίοι, με την καταβολή ενός ονομαστικού φόρου, είχαν δικαίωμα θρησκευτικής ελευθερίας και, διατηρώντας παράλληλα το καθεστώς τους ως μη μουσουλμάνων, συσχετίστηκαν μέλη του μουσουλμανικού κράτους.

Ο Μωάμεθ εγκατέλειψε την πόλη της γέννησής του για να ιδρύσει ένα ισλαμικό κράτος στη Μεδίνα. Στη συνέχεια αντιμετωπίστηκε από τους πρώην εχθρούς του (ιδίως τον Amr ibn al-'As και τον Khalid bin al-Walid) ως ηγέτης. Το 629, επανήλθε και κατέκτησε τη Μέκκα, χωρίς αιματοχυσία και με πνεύμα ανοχής, το οποίο καταδείχθηκε ως ιδανικό για μελλοντικές κατακτήσεις. Η επιστροφή του Μωάμεθ στη Μέκκα μπορεί να θεωρηθεί ως το αποκορύφωμα της αποστολής του. Το 632, μόλις τρία χρόνια αργότερα, αρρώστησε ξαφνικά

και ο θάνατος επήλθε στις 8 Ιουνίου του ίδιου έτους. Ο θάνατος του Μωάμεθ ήταν μια βαθιά απώλεια, αλλά είχε μικρή επίδραση στη δυναμική κοινωνία που είχε δημιουργήσει στην Αραβία και δεν είχε καμία απολύτως επίδραση στην κεντρική του αποστολή: να μεταδώσει το Κοράνι στον κόσμο. Όπως το έθεσε ο Abu Bakr: «Όποιος λάτρευε τον Μωάμεθ, ενημερώστε τον ότι ο Μωάμεθ είναι νεκρός, αλλά όποιος λάτρευε τον Θεό, ενημερώστε τον ότι ο Θεός ζει και δεν πεθαίνει».

Με το θάνατο του Μωάμεθ, η μουσουλμανική κοινότητα αντιμετώπισε το πρόβλημα της διαδοχής. Υπήρχαν τέσσερα άτομα υποψήφια για την ηγεσία: α) ο AbuBakr al-Siddeeq, ο οποίος όχι μόνο είχε συνοδεύσει τον Μωάμεθ στη Μεδίνα δέκα χρόνια πριν, αλλά είχε διοριστεί για να αντικαταστήσει τον Προφήτη ως ηγέτη της δημόσιας προσευχής, β) ο Umar bin al-Khattab, ένας ικανός και αξιόπιστος σύντροφος του Προφήτη, γ) ο Uthman ibn 'Affan, δ) ο Aliibn Abi Talib, εξάδελφος και γαμπρός του Μωάμεθ. Σε μια συνάντηση που πραγματοποιήθηκε για να αποφασισθεί η ηγεσία, ο Umar πήρε το χέρι του Abu Bakr και του προσέφερε την συμμαχία του. Μέχρι το σούρουπο, όλοι συμφώνησαν και ο Abu Bakr είχε αναγνωριστεί ως ο διάδοχος του Μωάμεθ, δηλαδή ως Χαλίφης (Khaleefah). Η λέξη σημαίνει διάδοχος, αλλά εστιάζει στον ιστορικό ρόλο του συγκεκριμένου ατόμου, που είναι να κυβερνά σύμφωνα με το Κοράνι και την πρακτική του Προφήτη.

Το χαλιφάτο του Abu Bakr ήταν σύντομο, αλλά σημαντικό. Ήταν ένας υποδειγματικός ηγέτης, έζησε απλά, εκπλήρωσε επιμελώς τις θρησκευτικές του υποχρεώσεις και ήταν συμπαθητικός στους ανθρώπους του. Σημαντικό του επίτευγμα ήταν ότι εδραίωσε την υποστήριξη των φυλών στην Αραβική Χερσόνησο και στη συνέχεια διοχέτευσε τις δυνάμεις του ενάντια στις ισχυρές αυτοκρατορίες της Ανατολής: των Σασσανιδών στην Περσία και των Βυζαντινών στη Συρία, την Παλαιστίνη και την Αίγυπτο. Συνοπτικά, απέδειξε τη βιωσιμότητα του μουσουλμανικού κράτους.

Ο δεύτερος χαλίφης, ο Umar - διοριζόμενος από τον Abu Bakr το 624 - συνέχισε να αποδεικνύει αυτή τη βιωσιμότητα. Υιοθετώντας τον τίτλο Ameer al-Mumīneen, ή διοικητής των πιστών, ο Umar επέκτεινε τη διαχρονική κυριαρχία του Ισλάμ επί της Συρίας, της Αιγύπτου, του Ιράκ και της Περσίας, μέσα από σημαντικές στρατιωτικές νίκες. Ήταν ο Umar που βάδισε στην

Ιερουσαλήμ και διέταξε την προστασία των χριστιανικών τοποθεσιών, ενώ συνολικά το μουσουλμανικό κράτος διαχειρίστηκε τις κατακτημένες περιοχές με σημαντική ανοχή. Ο Umar υιοθέτησε αυτή τη στάση και σε διοικητικά θέματα. Αν και ανέθεσε μουσουλμάνους κυβερνήτες στις νέες επαρχίες, οι υπάρχουσες βυζαντινές και περσικές διοικήσεις διατηρήθηκαν όπου ήταν δυνατόν. Ο Umar, ο οποίος υπηρέτησε ως χαλίφης για δέκα χρόνια, τελείωσε την κυριαρχία του με μια σημαντική νίκη επί της Περσικής Αυτοκρατορίας. Ο αγώνας με το βασίλειο των Σασσανιδών είχε ξεκινήσει το 636 στο al-Qadisiyah, κοντά στο Ctesiphon στο Ιράκ, όπου το μουσουλμανικό ιππικό αντιμετώπισε με επιτυχία τους ελέφαντες που χρησιμοποίησαν οι Πέρσες. Με τη Μάχη του Nihavand, που ονομάζεται «Κατάκτηση των Κατακτήσεων», ο Umar έκρινε την τύχη της Περσίας και επρόκειτο να είναι μία από τις σημαντικότερες επαρχίες της Μουσουλμανικής Αυτοκρατορίας. Το χαλιφάτο του ήταν ένα σημαντικό σημείο στην πρώιμη ισλαμική ιστορία. Διακρίθηκε για τη δικαιοσύνη του, τα κοινωνικά του ιδανικά, τη διοίκηση και την κρατική εξουσία. Ο Umar ίδρυσε επίσης το πρώτο δημόσιο ταμείο και μια εξελιγμένη οικονομική διοίκηση, ενώ καθιέρωσε πολλές από τις βασικές πρακτικές της ισλαμικής κυβέρνησης. Οι καινοτομίες του αποτυπώθηκαν στην κοινωνική πρόνοια, τη φορολογία και τον οικονομικό και διοικητικό ιστό της αναπτυσσόμενης αυτοκρατορίας.

Ο Umar bin Al-Khattab, ο δεύτερος χαλίφης του Ισλάμ, μαχαιρώθηκε από έναν Πέρσο σκλάβο, τον Abu Lu'lu'ah. Τις τελευταίες του στιγμές διόρισε μια επιτροπή έξι ατόμων για να επιλέξει τον επόμενο χαλίφη μεταξύ τους. Αυτή η επιτροπή περιελάμβανε τους Ali bin Abi Talib, Uthman ibn Affan, Abdur-Rahman ibn Awf, Sad ibn Abi Waqqas, Az-Zubayr ibn Al-Awam και τον Talhah ibn Ubayd Allah, που ήταν από τους πιο επιφανείς συντρόφους του Προφήτη. Οι οδηγίες του Umar ήταν ότι η εκλογική επιτροπή έπρεπε να επιλέξει τον διάδοχο εντός τριών ημερών και να αναλάβει τα καθήκοντά της την τέταρτη ημέρα. Καθώς πέρασαν δύο μέρες χωρίς απόφαση, τα μέλη ένιωθαν ανήσυχoi ότι ο χρόνος περνούσε γρήγορα και ακόμα δεν φαίνεται να υπάρχει λύση στο πρόβλημα. Ο Abdur-Rahman ibn Awf πρότεινε να παραιτηθεί εάν τα άλλα μέλη της ομάδας συμφωνούσαν να αποδεχθούν την απόφασή του. Η πρόταση αυτή έγινε δεκτή και ο Abdur-Rahman ibn Awf,

έπειτα από τη διεξαγωγή συνεντεύξεων με τους υποψηφίους και έπειτα από την άποψη των ατόμων στη Μεδίνα, όρισε ως Χαλίφη τον Uthman, ο οποίος κυβέρνησε για περίπου δώδεκα χρόνια, οπότε και συνεχίστηκε η ισλαμική επέκταση. Είναι επίσης γνωστός ως χαλίφης που είχε το οριστικό κείμενο του Κορανίου, το οποίο αντιγράφηκε και απεστάλη στον ισλαμικό κόσμο. Συνειδητοποιώντας ότι το αρχικό μήνυμα από τον Θεό ενδέχεται να παραμορφωθεί κατά λάθος από παραλλαγές κειμένου, διόρισε μια επιτροπή για τη συλλογή των κανονικών στίχων και την καταστροφή των παραλλαγών. Το αποτέλεσμα ήταν το κείμενο που είναι αποδεκτό μέχρι σήμερα σε ολόκληρο τον μουσουλμανικό κόσμο.

Ο Uthman δεν έλαβε ποτέ χρηματική αποζημίωση για τη θέση του ως Χαλίφης. Επιπλέον, ανέπτυξε το έθιμο της απελευθέρωσης σκλάβων κάθε Παρασκευή, να φροντίζει χήρες και ορφανά και να προσφέρει απεριόριστη φιλανθρωπία. Η υπομονή και η αντοχή του ήταν μεταξύ των χαρακτηριστικών που τον έκαναν επιτυχημένο ηγέτη. Ο Uthman υπέγραψε ειρήνη με την Περσία, συνέχισε να υπερασπίζεται το μουσουλμανικό κράτος ενάντια στους Βυζαντινούς, ενώ επέκτεινε το Ισλαμικό κράτος ως τη Λιβύη και την Αρμενία. Επίσης, μέσω του εξαδέλφου του Mu'awiyah ibn Abi Sufyan, του κυβερνήτη της Συρίας, ίδρυσε ένα αραβικό ναυτικό. Κατά τη διάρκεια του χαλιφάτου του, ο Uthman αντιμετώπισε μεγάλη εχθρότητα από νέους, κατ' επίφαση μουσουλμάνους σε πρόσφατα ισλαμικά εδάφη, οι οποίοι άρχισαν να τον κατηγορούν ότι δεν ακολουθεί το παράδειγμα του Προφήτη και των προηγούμενων χαλίφηδων σε θέματα που αφορούν τη διακυβέρνηση. Ωστόσο, οι σύντροφοι του Προφήτη τον υπερασπίζονταν πάντα. Τελικά οι αντίπαλοί του συνωμότησαν και εν τέλει τον σκότωσαν, ενώ ο ίδιος απήγγειλε το Κοράνι ακριβώς όπως είχε προβλέψει ο Προφήτης. Ο Uthman πέθανε ως μάρτυρας.

Με τη σειρά του τον διαδέχτηκε ο Ali που είναι γνωστός μέχρι σήμερα για τα εύγλωττα κηρύγματα και τις επιστολές του, αλλά και για τη γενναιότητά του. Με το θάνατό του έληξε ο κανόνας των «σωστά καθοδηγημένων» χαλίφηδων, δηλαδή εκείνων που κατέχουν ιδιαίτερο σεβασμό στις καρδιές των μουσουλμάνων. Το χαλιφάτο Umayyad που ιδρύθηκε το 661 διήρκησε περίπου έναν αιώνα. Κατά τη διάρκεια αυτής της περιόδου η Δαμασκός έγινε

η πρωτεύουσα ενός ισλαμικού κόσμου που εκτείνεται από τα δυτικά σύνορα της Κίνας έως τη νότια Γαλλία. Όχι μόνο οι Ισλαμικές κατακτήσεις συνεχίστηκαν κατά τη διάρκεια αυτής της περιόδου μέσω της Βόρειας Αφρικής έως της Ισπανίας και της Γαλλίας στη Δύση και του Σιντ, της Κεντρικής Ασίας και της Transoxiana στην Ανατολή, αλλά καθιερώθηκαν και οι βασικοί κοινωνικοί και νομικοί θεσμοί του νεοσύστατου ισλαμικού κόσμου. Οι Αββασίδες μετέφεραν την πρωτεύουσα στη Βαγδάτη, η οποία σύντομα εξελίχθηκε σε ένα ασύγκριτο κέντρο μάθησης και πολιτισμού, καθώς και η διοικητική και πολιτική καρδιά ενός τεράστιου κόσμου. Ενώ οι Αββασίδες κυβέρνησαν στη Βαγδάτη, μια σειρά από ισχυρές δυναστείες, όπως οι Φατιμίδες, οι Αγιουμπίδες και οι Μαμελούκοι κατείχαν εξουσία στην Αίγυπτο, τη Συρία και την Παλαιστίνη. Οι Αββασίδες κυβέρνησαν για περισσότερα από 500 χρόνια, αλλά σταδιακά η εξουσία τους εξασθένησε και παρέμειναν μόνο συμβολικοί ηγέτες που παρείχαν σε διάφορους σουλτάνους και πρίγκιπες που ασκούσαν πραγματική στρατιωτική δύναμη.

Όταν οι Αββασίδες κατέλαβαν τη Δαμασκό, ένας από τους πρίγκιπες των Ομεϋάδων διέφυγε και κατευθύνθηκε προς την Ισπανία, ξεκινώντας έτσι τη χρυσή εποχή του Ισλάμ στην Ισπανία. Η Κόρδοβα ιδρύθηκε ως πρωτεύουσα και σύντομα έγινε η μεγαλύτερη πόλη της Ευρώπης όχι μόνο σε πληθυσμό αλλά και από την άποψη της πολιτιστικής και πνευματικής ζωής της. Οι Ομεϋάδες κυβέρνησαν περισσότερο από δύο αιώνες έως ότου αποδυναμώθηκαν και αντικαταστάθηκαν από τοπικούς ηγέτες. Εν τω μεταξύ, στη Βόρεια Αφρική, διάφορες τοπικές δυναστείες κυριάρχησαν έως ότου δύο ισχυρές δυναστείες Βερβέρων κατάφεραν να ενώσουν μεγάλο μέρος της Βόρειας Αφρικής και επίσης της Ισπανίας τον 12ο και 13ο αιώνα. Μέχρι τον 14ο αιώνα, υπήρχαν ήδη μουσουλμάνοι σουλτάνοι σε περιοχές όπως το Μαλί και το Τιμπουκτού, ενώ σταδιακά το Ισλάμ διείσδυσε τόσο στην ενδοχώρα όσο και στο νότο. Μετά από αυτούς, αυτή η περιοχή ηγήθηκε για άλλη μια φορά από τοπικές δυναστείες, όπως οι Σαραφίδες του Μαρόκου. Όσο για την Ισπανία, η μουσουλμανική δύναμη εξακολούθησε να εξασθενεί έως ότου η τελευταία μουσουλμανική δυναστεία νικήθηκε στη Γρανάδα το 1492, τερματίζοντας σχεδόν οκτακόσια χρόνια μουσουλμανικής κυριαρχίας στην Ισπανία.

Μεταξύ των καταστροφών που έπληξαν τον μουσουλμανικό κόσμο στα τέλη του Μεσαίωνα ήταν ο Μαύρος Θάνατος. Από τη Μαύρη Θάλασσα μέσα από τα εμπορικά πλοία η ασθένεια εξαπλώθηκε σε όλη τη Μεσόγειο, συμπεριλαμβανομένης της ισλαμικής Βόρειας Αφρικής και της Ισπανίας. Σημαντικό γεγονός επίσης στην ισλαμική ιστορία είναι και η Σταυροφορίες.

Μέχρι τον 10^ο αιώνα, η Ευρώπη χαρακτηριζόταν από διαφθορά και συγκρούσεις, μεγάλο μέρος των οποίων προήλθε από τον ανταγωνισμό για την εξουσία μεταξύ των Αγίων Ρωμαίων αυτοκρατόρων και των παπών: τόσο οι αυτοκράτορες όσο και οι πάπες ανταγωνίζονταν για την επίγεια εξουσία, επιβεβλημένοι από τον ουρανό. Στο τέλος του 11^ο αιώνα, ο Πάπας Ουρβανός II ήταν αποφασισμένος να επιβεβαιώσει την ηγεσία της εκκλησίας, όχι μόνο στο πνευματικό πεδίο αλλά και στο επίγειο. Ένα αίτημα από τον βυζαντινό αυτοκράτορα στην Κωνσταντινούπολη για βοήθεια, εν μέσω του αγώνα ενάντια στην αυξανόμενη δύναμη των μουσουλμάνων στη Μέση Ανατολή, παρείχε την τέλεια ευκαιρία. Η ευκαιρία για τη Ρώμη να βοηθήσει την Κωνσταντινούπολη είχε το πρόσθετο πλεονέκτημα να αποδείξει ότι ο Πάπας ήταν ηγέτης τόσο των Δυτικών όσο και των Ανατολικών Χριστιανών. Ως εκ τούτου, ο Πάπας Ουρβανός II κάλεσε ένα εκκλησιαστικό συμβούλιο και κήρυξε την Πρώτη Σταυροφορία το 1095. Άλλωστε, οι Χριστιανοί ήταν ήδη αρνητικά διακείμενοι απέναντι στους Μουσουλμάνους και ο φόβος τους αυξανόταν στην Ευρώπη, ως άπιστοι και αδίστακτοι δολοφόνοι. Για παράδειγμα, μέχρι το τέλος του δέκατου αιώνα, η ιστορία μιας μικρής μάχης μεταξύ του Καρλομάγνου και των Βάσκων στο Roncesvalles τον 8^ο αιώνα είχε μετατραπεί σε ένα από τα πρώτα επικά τραγούδια της Γαλλίας, το «Τραγούδι του Ρολάντ». Σε αυτήν την αφήγηση της ιστορίας, οι εχθροί του Καρλομάγνου δεν ήταν οι Βάσκοι, αλλά οι μουσουλμάνοι της Ισπανίας. Η δεύτερη σταυροφορία, που κηρύχθηκε από τον Πάπα Ευγένιο Γ΄ το 1144, απέτυχε στην προσπάθειά της να καταλάβει τη Δαμασκό. Τελικά, ο Salah al-Din (Saladin) κατάφερε να οργανώσει τους Μουσουλμάνους για να πολεμήσουν ενάντια στους Ευρωπαίους εισβολείς. Οι Ευρωπαίοι συνέχισαν περιοδικά τις εισβολές τους κατά τους επόμενους δύο αιώνες. Όμως, το τελευταίο προπύργιο τους στην περιοχή, την Τρίπολη, ανακτήθηκε από τους Μουσουλμάνους το 1289.

Εκτός των Σταυροφοριών, το Ισλάμ είχε να αντιμετωπίσει και ένα ακόμα πρόβλημα. Ξεκινώντας το 1220, κύματα Τούρκικων φυλών, οι Μογγόλοι, ήρθαν από την κεντρική Ασία, κατακτώντας τα πάντα στο δρόμο τους. Το χαλιφάτο των Αββασιδών καταργήθηκε όταν ο Hulagu, Μογγόλος κυβερνήτης, κατέλαβε τη Βαγδάτη το 1258, καταστρέφοντας μεγάλο μέρος της πόλης, συμπεριλαμβανομένων των ασύγκριτων βιβλιοθηκών της. Με επικεφαλής τον Genghis Khan, αυτοί οι νομάδες δεν εστίασαν στην αστική ζωή, αλλά σε μερικά από τα προϊόντα των πολιτισμένων πληθυσμών των μεγάλων εμπορικών πόλεων του Ισλάμ κατά μήκος του Δρόμου του Μεταξιού. Οι Μογγόλοι κατέστρεψαν τα ανατολικά εδάφη του Ισλάμ και κυβέρνησαν από την έρημο του Σινά έως την Ινδία για έναν αιώνα, αλλά σύντομα στράφηκαν στο Ισλάμ. Ο Timur και οι απόγονοί του έκαναν πρωτεύουσα τη Σαμαρκάνδη και κυβέρνησαν από το 1369 έως το 1500. Η ξαφνική άνοδος του Timur καθυστέρησε το σχηματισμό και την επέκταση της οθωμανικής αυτοκρατορίας, αλλά σύντομα οι Οθωμανοί έγιναν η κυρίαρχη δύναμη στον ισλαμικό κόσμο. Το 1453 κατέλαβαν την Κωνσταντινούπολη και κατέκτησαν μεγάλο μέρος της ανατολικής Ευρώπης και σχεδόν ολόκληρου του αραβικού κόσμου, με εξαίρεση το Μαρόκο, τη Μαυριτανία, την Υεμένη και διάφορα τμήματα της αραβικής χερσονήσου. Έφτασαν στο αποκορύφωμα της εξουσίας τους με τον Suleyman τον Μεγαλοπρεπή, του οποίου τα στρατεύματα έφτασαν έως την Ουγγαρία και την Αυστρία. Από τον 17ο αιώνα και μετά με την άνοδο των ευρωπαϊκών δυνάμεων και αργότερα της Ρωσίας, η δύναμη των Οθωμανών άρχισε να φθίνει. Ωστόσο, παρέμειναν μια δύναμη που πρέπει να ληφθεί υπόψη μέχρι τον Πρώτο Παγκόσμιο Πόλεμο, όταν ηττήθηκαν από τα έθνη της Δύσης. Σύντομα ο Kamal Ataturk ανέλαβε την εξουσία στην Τουρκία και κατήργησε τους έξι αιώνες της κυριαρχίας των Οθωμανών το 1924. Ενώ οι Οθωμανοί ασχολούνταν κυρίως με το δυτικό μέτωπο της αυτοκρατορίας τους, στα ανατολικά στην Περσία ήρθε στην εξουσία μια νέα δυναστεία των Σαραφιδών το 1502, η οποία άνθισε για πάνω από δύο αιώνες και έγινε γνωστή για την άνθηση των τεχνών. Η εισβολή στο Αφγανιστάν του 1736 έβαλε τέλος στη δυναστεία των Σαραφιδών και προετοίμασε την ανεξαρτησία του Αφγανιστάν που έλαβε χώρα επίσημα τον 19ο αιώνα.

Στο αποκορύφωμα της ευρωπαϊκής αποικιακής επέκτασης τον 19^ο αιώνα, το μεγαλύτερο μέρος του ισλαμικού κόσμου βρισκόταν υπό αποικιακή κυριαρχία, με εξαίρεση μερικές περιοχές όπως η καρδιά της οθωμανικής αυτοκρατορίας, η Περσία, το Αφγανιστάν, η Υεμένη και ορισμένα μέρη της Αραβίας. Αλλά ακόμη και αυτές οι περιοχές ήταν υπό ξένη επιρροή ή, στην περίπτωση των Οθωμανών, υπό συνεχή απειλή. Στις αρχές του 20^{ου} αιώνα, σχεδόν ολόκληρος ο μουσουλμανικός κόσμος ήταν υπό τον έλεγχο των ευρωπαϊκών χωρών. Οι Γάλλοι ήλεγχαν τη Βόρεια Αφρική και τη Συρία, οι Βρετανοί την Αίγυπτο, την Παλαιστίνη, το Ιράκ και την Ινδία, οι Ολλανδοί την Ινδονησία, οι Βρετανοί και Ολλανδοί τη Μαλαισία. Η διαδικασία με την οποία η Ευρώπη απέκτησε τον έλεγχο αυτών των περιοχών ήταν σταδιακή. Οι ευρωπαϊκές χώρες απέκτησαν τον έλεγχο του μουσουλμανικού κόσμου μέσω ενός συνδυασμού στρατηγικών, συμπεριλαμβανομένης της σταδιακής ανάληψης της οικονομικής δύναμης, των εσωτερικών αντιπαλοτήτων μεταξύ τους, και των στρατιωτικών εκστρατειών όταν είναι απαραίτητο. Ως αποτέλεσμα, η συνολική κυριαρχία της Ευρώπης στον μουσουλμανικό κόσμο δεν έγινε εμφανής στους περισσότερους ανθρώπους έως ότου ήταν σχεδόν πλήρης.

Ωστόσο, η Ευρώπη δεν λειτούργησε ως μονάδα, ακολουθώντας ένα προκαθορισμένο σχέδιο για τον έλεγχο ολόκληρου του μουσουλμανικού κόσμου. Μεμονωμένες ευρωπαϊκές χώρες χρησιμοποίησαν τον υπόλοιπο κόσμο - συμπεριλαμβανομένου του μουσουλμανικού - ως ένα μέσο για να εντείνουν τον αποικιακό τους ανταγωνισμό. Οι ευρωπαϊκές χώρες διαπραγματεύονται μεταξύ τους και διαπραγματεύονται χώρες σε μια προσπάθεια να αποκτήσουν στρατηγικό πλεονέκτημα - χωρίς να αγνοούν τα δικαιώματα και την ευημερία των χωρών που αποτελούν αντικείμενο διαπραγμάτευσης. Τα καλύτερα παραδείγματα βρίσκονται στη Μέση Ανατολή, ιδιαίτερα στο Ιράκ. Η γη μεταξύ των δύο μεγάλων ποταμών, του Ευφράτη και του Τίγρη, έχει μια μακρά και επιφανή ιστορία ως Μεσοποταμία. Όμως, το σύγχρονο κράτος του Ιράκ δημιουργήθηκε από τους Ευρωπαίους από τμήματα τριών οθωμανικών επαρχιών: το μεγαλύτερο μέρος της επαρχίας της Basra στα νότια με κυρίως τον αραβικό πληθυσμό Shii, τη Βαγδάτη στο κέντρο με τον κυρίως σουνιτικό αραβικό πληθυσμό και τμήματα της

Μοσούλης στο βορρά, με τον Σουνίτικο Κουρδικό πληθυσμό. Ο Περσικός Κόλπος ήταν γνωστό έδαφος για τους Ευρωπαίους εμπόρους από τις αρχές του 17ου αιώνα. Όμως, η ανακάλυψη πετρελαίου στο Ιράκ ενίσχυσε τον ανταγωνισμό για αυτήν την περιοχή της οθωμανικής επικράτειας.

Μετά τον Πρώτο Παγκόσμιο Πόλεμο και τη διάλυση της Οθωμανικής αυτοκρατορίας, ορισμένα αραβικά κράτη όπως το Ιράκ έγιναν ανεξάρτητα, άλλα όπως η Ιορδανία δημιουργήθηκαν ως νέα οντότητα και άλλα όπως η Παλαιστίνη, η Συρία και ο Λίβανος μετατράπηκαν σε αποικίες . Η Σαουδική Αραβία ενοποιήθηκε. Όσο για άλλα μέρη του ισλαμικού κόσμου, η Αίγυπτος που είχε κυβερνηθεί από τους απογόνους του Muhammad Ali από τον 9ο αιώνα έγινε πιο ανεξάρτητη ως αποτέλεσμα της πτώσης των Οθωμανών, η Τουρκία μετατράπηκε σε κοσμική δημοκρατία από τον Ataturk και η δυναστεία Pahlavi ξεκίνησε ένα νέο κεφάλαιο στην Περσία. Αλλά το μεγαλύτερο μέρος του υπόλοιπου ισλαμικού κόσμου παρέμεινε υπό την αποικιοκρατία. Μόνο μετά τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο και τη διάλυση των βρετανικών, γαλλικών, ολλανδικών και ισπανικών αυτοκρατοριών, ο υπόλοιπος ισλαμικός κόσμος κέρδισε την ανεξαρτησία του. Στον αραβικό κόσμο, η Συρία και ο Λίβανος έγιναν ανεξάρτητοι στο τέλος του πολέμου, όπως και η Λιβύη. Οι χώρες της Βόρειας Αφρικής της Τυνησίας, του Μαρόκου και της Αλγερίας έπρεπε να πολεμήσουν έναν δύσκολο και στην περίπτωση της Αλγερίας, έναν μακρύ και παρατεταμένο πόλεμο για να αποκτήσουν την ελευθερία τους που δεν ήρθε παρά μια δεκαετία αργότερα για την Τυνησία και το Μαρόκο και δύο δεκαετίες αργότερα για την Αλγερία. Μόνο η Παλαιστίνη δεν έγινε ανεξάρτητη, αλλά χωρίστηκε το 1948 με την ίδρυση του κράτους του Ισραήλ. Στην Ινδία οι Μουσουλμάνοι συμμετείχαν στο κίνημα της ελευθερίας κατά της βρετανικής κυριαρχίας μαζί με τους Ινδουιστές και όταν ήρθε τελικά η ανεξαρτησία το 1947, κατάφεραν να δημιουργήσουν τη δική τους πατρίδα, το Πακιστάν. Το 1971, ωστόσο, το Ανατολικό Πακιστάν έγινε Μπανγκλαντές. Ακόμα πιο ανατολικά, οι Ινδονήσιοι απέκτησαν τελικά την ανεξαρτησία τους από τους Ολλανδούς και τους Μαλαισιανούς από τη Βρετανία. Στην αρχή η Σιγκαπούρη ήταν μέρος της Μαλαισίας, αλλά το 1963 έγινε ανεξάρτητο κράτος. Μικρές αποικίες εξακολουθούσαν να επιμένουν στην περιοχή και συνέχισαν να αναζητούν την ανεξαρτησία τους, το βασίλειο του Μπρουνέι έγινε ανεξάρτητο

μόλις το 1984. Στην Αφρική, επίσης μεγάλες χώρες με μεγάλο ή πλειοψηφικό μουσουλμανικό πληθυσμό όπως η Νιγηρία, η Σενεγάλη και η Τανζανία άρχισαν να αποκτούν την ανεξαρτησία τους στις δεκαετίες 1950 και 1960 με αποτέλεσμα το τέλος της δεκαετίας του '60 τα περισσότερα μέρη του ισλαμικού κόσμου να διαμορφωθούν σε ανεξάρτητα εθνικά κράτη. Υπήρχαν, ωστόσο, εξαιρέσεις: τα μουσουλμανικά κράτη στη Σοβιετική Ένωση απέτυχαν να αποκτήσουν την αυτονομία ή την ανεξαρτησία τους. Το ίδιο ισχύει για το Sinkiang (Ανατολικό Turkestan), ενώ στην Ερυθραία και στις νότιες Φιλιππίνες τα μουσουλμανικά κινήματα ανεξαρτησίας συνεχίζονται.

Τέλος, αναφορικά με την Αμερική, μέχρι τον 18^ο αιώνα υπήρχαν πολλές χιλιάδες Μουσουλμάνοι στην Αμερική, οι οποίοι εργάζονταν ως σκλάβοι σε φυτείες. Αυτές οι πρώτες κοινότητες έχουν αποκοπεί από την πολιτιστική τους κληρονομιά και τις οικογένειές τους, και αναπόφευκτα έχασαν την ισλαμική τους ταυτότητα καθώς περνούσε ο καιρός. Ο 19^{ος} αιώνας χαρακτηρίστηκε από την εισροή Αράβων Μουσουλμάνων, οι περισσότεροι από τους οποίους εγκαταστάθηκαν στα μεγάλα βιομηχανικά κέντρα. Στις αρχές του 20^{ου} παρατηρήθηκε η άφιξη αρκετών εκατοντάδων χιλιάδων Μουσουλμάνων από την Ανατολική Ευρώπη. Το 1947, το Ισλαμικό Κέντρο της Ουάσιγκτον ιδρύθηκε κατά τη διάρκεια της θητείας του Προέδρου Truman και ιδρύθηκαν αρκετές εθνικές οργανώσεις τη δεκαετία του '50. Σήμερα πολλοί Αφροαμερικανοί μουσουλμάνοι διαδραματίζουν σημαντικό ρόλο στην ισλαμική κοινότητα.

Ολοκληρώνοντας την αναφορά στην εξέλιξη του Ισλάμ, θα πρέπει να γίνει λόγος και για την τζιχάντ, η οποία αναφέρεται στο ριζοσπαστικό Ισλάμ. Σύμφωνα με τον Mitchell (2008, σ. 810), η ιδεολογία της τζιχάντ έχει εξελιχθεί σε ένα ισχυρό θεμέλιο νομιμοποίησης για ασύμμετρο πόλεμο με τη μορφή τρομοκρατίας, εξέγερσης και αντίστασης στην ξένη κατοχή. Η αξιοσημείωτη συμβατότητά του με ασύμμετρες στρατηγικές του πολέμου μπορεί να ενισχύσει τις στρατιωτικές δυνατότητες και τη νομιμότητα σε ορισμένες συγκρούσεις, αλλά παράλληλα αυτό το στοιχείο μπορεί να διευκολύνει μία συμπεριφορά που εν τέλει υπονομεύει τη μακροπρόθεσμη στρατηγική επιτυχία. Η τζιχαντιστική ιδεολογία αναφέρεται στο σύστημα πεπιοθήσεων που περιβάλλει ένα στέλεχος μαχητικού, φονταμενταλιστικού Ισλάμ (πολιτικό

Ισλάμ) που νομιμοποιεί τη βία στην άμυνα της μουσουλμανικής umma (κοινότητα πιστών) (Mitchell, 2008, σ. 808). Η παραδοσιακή έννοια του τζιχάντ συχνά παρερμηνεύεται ως ισλαμικός ιερός πόλεμος. Ο ίδιος ο όρος μπορεί να μεταφραστεί ως «προσπάθεια» ή «άσκηση» και γενικά αναφέρεται σε ενέργειες που πραγματοποιούνται από μουσουλμάνους στην προσπάθεια να ακολουθήσουν το μονοπάτι του Θεού. Η Τζιχάντ περιλαμβάνει ατομικές προσπάθειες του ζειν σύμφωνα με το θέλημα του Θεού καθώς και τον συλλογικό αγώνα για την επέκταση του ισλαμικού τομέα. Αυτή η επέκταση του Ισλάμ δεν γίνεται αντιληπτή ως εκστρατεία κατάκτησης, αλλά ως θεϊκή αποστολή για να επιφέρει στον κόσμο την ειρήνη και τη δικαιοσύνη που συνδέεται με το dar al-Islam (γη του Ισλάμ). Αυτό πρέπει να γίνει πρωτίστως μέσω της προώθησης του da'wa, ή της «έκκλησης προς το Ισλάμ» (δηλαδή μέσω προσηλυτισμού), αλλά μπορεί να χρησιμοποιηθεί ως δύναμη εάν μη μουσουλμάνοι αντισταθούν ή επιτεθούν σε αυτήν την ειρηνική εξάπλωση του Ισλάμ. Εάν απαιτείται δύναμη, εξακολουθεί να μην θεωρείται ως πόλεμος επιθετικότητας, αλλά ως απαραίτητη υπεράσπιση του da'wa. Η ισλαμική παράδοση διακρίνει αυτό το «επιθετικό τζιχάντ» από το «αμυντικό τζιχάντ» που επικαλείται κατά την εισβολή στο μουσουλμανικό έδαφος από ξένες δυνάμεις. Ενώ η συμμετοχή στο πρώτο είναι συλλογικό καθήκον, η υπεράσπιση της umma είναι ατομικό καθήκον που απαιτείται από όλους τους μουσουλμάνους: ακόμα και εκείνοι που δεν μπορούν να συμμετάσχουν σε μάχη, αναμένεται να συνεισφέρουν οικονομικά ή πνευματικά (μέσω προσευχής). Ωστόσο, και οι δύο μορφές εξωτερικής τζιχάντ υποθέτουν ότι η δύναμη χρησιμοποιείται μόνο ως ορθή απάντηση σε κάποια πρόκληση, ενώ και οι δύο βασίζονται σε μια διακρατική σύλληψη της κοινότητας: ο τομέας που πρέπει να ευθυγραμμιστεί ή να προστατευθεί καθορίζεται από τον θρησκευτικό προσανατολισμό των κατοίκων της και όχι εθνικά ή γεωγραφικά όρια. Η Τζιχάντ έχει μακρά ιστορία ερμηνείας στο πλαίσιο της ισλαμικής παράδοσης και της νομολογίας. Σύμφωνα με τη σύγχρονη πολιτική ιδεολογία, η τζιχάντ θεωρείται ως ένας ως μηχανισμός μέσω του οποίου μπορεί να καθιερωθεί μια εναλλακτική κοινωνικοπολιτική τάξη. Αν και οι στόχοι και οι αρχές της μπορεί να διαρθρωθούν με θρησκευτικούς όρους, είναι ωστόσο μια πολιτική ιδεολογία, δεδομένου ότι δεν ασχολείται μόνο με θέματα πίστης αλλά και με πολιτικά ζητήματα, και το όραμά της δεν περιορίζεται στο πνευματικό

επίπεδο αλλά στοχεύει στην πολιτική εξουσία και του μετασχηματισμού του υπάρχοντος διεθνούς συστήματος (Mitchell, 2008, σ. 810).

Η ιδεολογία τζιχάντ παρέχει ένα όραμα για ένα επιθυμητό μέλλον για μια δίκαιη κοινωνία, ένα ουτοπικό ιδανικό που αντικρούει το δυτικό επιχείρημα, ότι η φιλελεύθερη δημοκρατία είναι το μόνο κατάλληλο κοινωνικοπολιτικό μοντέλο για την ανθρώπινη ανάπτυξη. Αυτό το όραμα επιτυγχάνεται εάν ο άνθρωπος συμμορφώνεται με τη Σαρία στο σύνολό του. Η ιδεολογία αυτή οδηγεί σε έναν αγώνα μεταξύ του Ισλάμ και του μη μουσουλμανικού κόσμου. Η απειλή για το Ισλάμ είναι μια υπαρξιακή απειλή, με την οποία ισχυρές και επιθετικές δυνάμεις είναι αποφασισμένες να αποδυναμώσουν και τελικά να καταστρέψουν το Ισλάμ. Η χρήση βίας είναι επομένως απαραίτητη - αν όχι αναπόφευκτη - σε μια πλήρως αμυντική προσπάθεια. Η απειλή είναι επίσης μια εξωτερική απειλή: η τζιχάντ διεξάγεται ειδικά ενάντια σε μη μουσουλμανική επιθετικότητα, όχι επιθετική οποιουδήποτε είδους. Αυτό ισχύει ιδιαίτερα σε μια αμετάκλητη τζιχάντ, όπου η τζιχαντιστική κοσμοθεωρία προσθέτει το ανύπαρκτο στοιχείο στο παραδοσιακό σενάριο αμυντικής τζιχάντ: αντίσταση σε μη-μουσουλμανική κατοχή είναι απαραίτητη όχι μόνο για την απελευθέρωση της μουσουλμανικής επικράτειας, αλλά για την αποτροπή της καταστροφής του ίδιου του ισλαμικού κόσμου. Ταυτόχρονα, αυτές οι περιπτώσεις ξένης επιθετικότητας βοηθούν στην ενίσχυση της τζιχαντιστικής ιδεολογίας, καθώς αντιπροσωπεύουν σαφή και προφανή απόδειξη απιστίας, προθέσεων και ικανοτήτων (Mitchell, 2008, σ. 814). Ωστόσο, ενώ η ιδεολογία της τζιχάντ προσφέρει την ιδέα ενός «κοσμικού αγώνα» για να εμπνεύσει και να υποστηρίξει τους οπαδούς της, παρέχει επίσης έναν μηχανισμό για τον εντοπισμό των κύριων απειλών για το Ισλάμ ανά πάσα στιγμή. Αυτή η διαδικασία αναγνώρισης απειλών είναι παρόμοια με την προσέγγιση που ακολουθούν οι περισσότερες οντότητες. Οι πρωταρχικές απειλές είναι εκείνες οι δυνάμεις που θεωρούνται ότι δεν έχουν μόνο την πρόθεση να προκαλέσουν βλάβη στη μουσουλμανική κοινότητα αλλά και την ικανότητα να το πράξουν. Έτσι, σήμερα οι Ηνωμένες Πολιτείες αναγνωρίζονται ως κύρια απειλή όχι μόνο επειδή είναι ένα άπιστο έθνος, αλλά λόγω της επιθετικής επίθεσής τους εναντίον του μουσουλμανικού κόσμου και των τεράστιων στρατιωτικών, οικονομικών και πολιτικών δυνατοτήτων τους

(Mitchell, 2008, σ. 815). Στην περίπτωση της αμερόληπτης τζιχάντ, οι τζιχαντιστές μπορεί να αντιληφθούν μια απειλή που προέρχεται από άλλες ομάδες αντίστασης, από διεθνή ειρηνευτικά σώματα ή ακόμα και από εχθρικούς άμαχους πληθυσμούς. Σε γενικές γραμμές, ωστόσο, οι αντίπαλοί τους δεν περιλαμβάνουν άλλους μουσουλμάνους - και αν αυτό γίνει αναπόφευκτο, τότε απεικονίζονται πάντοτε ότι δεν είναι πραγματικά μουσουλμάνοι. Ουσιαστικά, η ιδεολογία της τζιχάντ διαμορφώνει τη διαδικασία ιεράρχησης των απειλών που θέτουν οι μη μουσουλμανικές δυνάμεις και μέσω μιας ιστορικής αφήγησης που θέτει τη Δύση ως εχθρό του ισλαμικού κόσμου διαδραματίζει ρόλο στη νομιμοποίηση της επιλογής των αντιπάλων, ακόμη και όταν επιλέγονται για στρατηγικούς και όχι για ιδεολογικούς λόγους.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3. Η ΕΜΦΑΝΙΣΗ ΤΟΥ ΡΙΖΟΣΠΑΣΤΙΣΜΟΥ ΣΤΟ ΙΣΛΑΜ

3.1 Απαρχές του ριζοσπαστισμού στο Ισλάμ

Το επιχείρημα που χρησιμοποιούν οι Ισλαμιστές για να πολιτικοποιήσουν τα ιερά κείμενα είναι ο ισχυρισμός τους για την ολοκληρωμένη φύση του Κορανίου. Οι Ισλαμιστές ισχυρίζονται ότι το Κοράνι παρέχει κατευθυντήριες αρχές για όλες τις πτυχές της ζωής, συμπεριλαμβανομένης της πολιτικής και της διακυβέρνησης. Ωστόσο, ο Kirmanj (2008, σ. 48) απορρίπτει αυτόν τον ισχυρισμό. Αρχικά, οι σούρες του Κορανίου τις οποίες επικαλούνται οι Ισλαμιστές προέρχονται κυρίως από τους στίχους που αποκαλύφθηκαν στη Μεδίνα και όχι στη Μέκκα και επομένως δεν αφορούν στίχους κατά το πρώιμο στάδιο του σχηματισμού του Ισλάμ. Εκτός αυτού, από τους 6.666 στίχους του Κορανίου, μόνο 80 ασχολούνται με νομικά ζητήματα και αφορούν κυρίως ζητήματα για τα οποία απαιτούνται αποφάσεις από την τότε κοινότητα στη Μεδίνα. Αυτά τα ζητήματα περιελάμβαναν την ηθική, την οικογένεια, την κληρονομιά, την αφοδευση, την εμμηνόρροια, την διατροφική, την σεξουαλική συμπεριφορά και τους γάμους. Συμπερασματικά, το Κοράνι και η Σούννα, δεν πρότειναν καμία συγκεκριμένη μορφή διακυβέρνησης. Αφορούν κυρίως την ηθική, τα ήθη και τις αξίες μιας απλής και ανεπτυγμένης κοινωνίας. Επιπλέον, οι ισλαμικές πηγές δεν παρέχουν μια πολιτική θεωρία για την ανάπτυξη μιας μορφής διακυβέρνησης. Στην περίπτωση αυτή, ο Kirmanj (2008, σ. 56) ισχυρίζεται ότι η ταχεία και ευρεία επέκταση της ισλαμικής επικράτειας (κατά τη διάρκεια και μετά την εποχή του Umar) σε όλες τις μη αραβικές περιοχές, μπορεί να θεωρηθεί ο κύριος λόγος για την εμφάνιση της διαδικασίας πολιτικοποίησης του Ισλάμ. Εκτός από αυτό, οι εσωτερικοί ή / και οι σεχταριστικοί αγώνες εξουσίας, καθώς και τα πολιτικά επιχειρήματα και συζητήσεις, ήταν βασικοί παράγοντες που συνέβαλαν στην πολιτικοποίηση του Ισλάμ κατά τους πρώτους αιώνες της μουσουλμανικής ιστορίας. Επιπλέον, το Ισλάμ πολιτικοποιήθηκε επειδή οι Άραβες ηγέτες θεωρούσαν ως το ενοποιητικό στοιχείο των διαφορετικών ανθρώπων τους οποίους κυβερνούσαν. Στη βάση αυτή, το Ισλάμ είναι μια θρησκεία που παρέχει τη βάση μιας κοινωνικής δομής ενώ ο ισλαμισμός είναι ένα κοινωνικό κίνημα και μια ιδεολογία που έχει όλα τα χαρακτηριστικά ενός

ολοκληρωτικού συστήματος. Στη βάση αυτή, η παρούσα ενότητα εξετάζει τις απαρχές της ριζοσπαστικοποίησης του Ισλάμ.

Μία σημαντική πηγή της εν λόγω ριζοσπαστικοποίησης είναι η διάκριση μεταξύ των παλαιών και των νέων μουσουλμάνων, στην οποία αναφέρεται ο Brett (2010, σ. 4-7). Από τον 11^ο αιώνα και έπειτα διάφορες περιοχές με διάφορους τρόπους βίωσαν μετατοπίσεις από «νέες» σε «παλαιές» μουσουλμανικές κοινωνίες. Η αραβικοποίηση ενισχύθηκε σε περιοχές όπως η Αίγυπτος και η Βόρεια Αφρική από τη μετανάστευση μεγάλης κλίμακας. Αυτό είχε ως συνέπεια γλωσσικές μεταβολές (π.χ. τα βερβερικά συνέχιζαν να αποτελούν καθημερινή γλώσσα και υπήρξαν κάποιες προσπάθειες να χρησιμοποιηθούν ως ισλαμική λογοτεχνική γλώσσα, ενώ η Κοπτική στην Αίγυπτο σχεδόν εξαφανίστηκε). Ο 12^{ος} αιώνας χαρακτηρίστηκε επίσης από την εξαφάνιση της αυτόχθονης χριστιανικής κοινότητας στην Ανδαλουσία μέσω της εξώθησης και της μετατροπής, μια διαδικασία που συνέβαινε παράλληλα με τη δήμευση εδαφών από την Εκκλησία. Η αργή διαδικασία του εξισλαμισμού στη Βόρεια Αφρική οδήγησε στη μείωση των αρχαίων οικισμών Khariji, την εξαφάνιση τοπικών παραλλαγών του Ισλάμ, όπως η θρησκεία του Barghawata και επίσης του εισαγόμενου Shi'ism, καθώς και την εμφάνιση ενός ασαφούς και καινοτόμου τρόπου τοπικής ερμηνείας του Ισλάμ (Almohadism). Μέχρι τον 14^ο αιώνα, η διείσδυση των τουρκικών φυλών σε περιοχές της βυζαντινής αυτοκρατορίας οδήγησε σε νέα εδάφη υπό τη μουσουλμανική κυριαρχία και στην εξάπλωση της ισλαμικής θρησκείας και της τουρκικής γλώσσας. Το δεύτερο μισό του 15^{ου} αιώνα σημειώθηκε απώλεια της Ανδαλουσίας (με την πτώση της Γκρανάδας το 1492) στη δυτική ακτή της Μεσογείου, ενώ στην ανατολική ακτή οι Οθωμανοί κατέλαβαν το Βυζάντιο (1453) και ξεκίνησαν την επέκτασή τους στα Βαλκάνια. Η διείσδυση των μουσουλμάνων, ως επί το πλείστον ειρηνική, μέσω εμπόρων, μελετητών και Σουηδών στη Δυτική και Ανατολική Αφρική συνεχίστηκε με αδιάκοπο ρυθμό. Τα αραβικά είχαν μια θέση σε αυτές τις νέες μουσουλμανικές κοινωνίες ως γλωσσική γλώσσα της νέας θρησκείας. Η τουρκική, η γλώσσα των κατακτητών και ηγεμόνων, όχι μόνο επέζησε για καθημερινή επικοινωνία, αλλά κέρδισε νέα ζωτικότητα ως ισλαμική γλώσσα. Οι γενεαλογίες της εξουσίας στον Σουνιτικό κόσμο ήταν ένα άλλο μέσο

ενίσχυσης και νομιμοποίησης της άσκησης πολιτικής και θρησκευτικής εξουσίας.

Μία διαφορετική προσέγγιση στη ριζοσπαστικοποίηση του Ισλάμ παρέχει ο Bulliet (2018), στη βάση της αυταρχικής εξουσίας των μουσουλμάνων ηγεμόνων σε πολλά μουσουλμανικά κράτη και την περιθωριοποίηση του ισλαμικού νόμου ως προϋπόθεση για την αυξανόμενη εξουσία και έλεγχο από μέρους τους. Πιο συγκεκριμένα, οι μουσουλμάνοι πολιτικοί θεωρητικοί της μεσαιωνικής περιόδου θεώρησαν ότι η αναρχία ήταν η χειρότερη από όλες τις πιθανές καταστάσεις και ότι χωρίς κυβέρνηση, θα προέκυπτε η αναρχία. Οι θεωρητικοί υποστήριξαν επίσης ότι οι κυβερνήσεις τείνουν να γίνουν τυραννικές όταν τίποτα δεν τις περιορίζει. Είχαν, επομένως, μια άποψη παρόμοια με αυτήν του Thomas Hobbes: για να αποφευχθεί η αναρχία, πρέπει να υπάρχει ένας κυβερνήτης, αλλά οι κυβερνήτες χωρίς περιορισμούς τείνουν να γίνουν τύραννοι. Οι μουσουλμάνοι θεωρητικοί δήλωσαν ότι ο ισλαμικός νόμος περιόριζε την τυραννία των μουσουλμάνων ηγετών. Αυτό το όραμα βασίστηκε στην ιδέα ότι ενώπιον του Θεού, όλοι οι πιστοί είναι ίσοι. Ωστόσο, για αιώνες, οι δεσποτικοί και τυραννικοί μουσουλμάνοι άρχισαν να παραβλέπουν τη νομιμότητα και τρομοκρατούν τις οικογένειές τους και τους ανθρώπους που στελεχώνουν τις κυβερνήσεις τους. Ακόμα κι αν πολλοί ηγέτες συμπεριφέρθηκαν άσχημα, θεωρήθηκε ότι ο ισλαμικός νόμος ήταν γενικά επιτυχημένος με τον ισχυρισμό του ότι ήταν ο λίθος της σωστής διακυβέρνησης. Όλο και περισσότερες επιστημονικές μελέτες που βασίζονται στα αρχεία των ισλαμικών δικαστηρίων καταδεικνύουν ότι ο ισλαμικός νόμος λειτουργούσε ως ο νόμος της γης για τους μουσουλμάνους και τους μη μουσουλμάνους, σύμφωνα με τον οποίον η διοίκηση ασκείτο με ένα συγκριτικά δίκαιο τρόπο. Στο επίπεδο της κοινωνικής τάξης, επομένως, το ισλαμικό νομικό σύστημα παρείχε πράγματι το πλαίσιο μιας ομαλής, μη αναρχικής κοινωνίας, και τη βάση για μια γενική πεποίθηση ότι ο θρησκευτικός νόμος θα μπορούσε να προστατεύσει έναν πληθυσμό από την κακή συμπεριφορά των ηγεμόνων (Bulliet, 2018, σ. 11- 12). Στη βάση αυτή, όμως, ορισμένοι ηγεμόνες θεώρησαν πως η αύξηση της εξουσίας και του ελέγχου τους θα ήταν δυνατή μόνο μέσα από την εξάλειψη της ισλαμικής νομικής εποπτείας.

Κατά τη διάρκεια του 19^{ου} αιώνα, αυτή η επιθυμία αποφυγής των περιορισμών του ισλαμικού νόμου παρείχε ένα αόριστο υπόβαθρο για τον λεγόμενο εκσυγχρονισμό ή τις «δυτικές» αλλαγές που θεσπίστηκαν από την κορυφή προς τα κάτω στην Αίγυπτο, την Οθωμανική Αυτοκρατορία και αργότερα στο Ιράν. Οι εκσυγχρονιστές κυβερνήτες προσπάθησαν να ωθήσουν το Ισλάμ, και ιδίως τους θρησκευτικούς μελετητές του, στο περιθώριο της δημόσιας ζωής. Αντικατέστησαν τον ισλαμικό νόμο με νόμους που δανείστηκαν από την Ευρώπη, αντικατέστησαν τα θρησκευτικά σχολικά συστήματα με εκείνα που βασίζονταν σε ευρωπαϊκές αρχές και κύκλους σπουδών. Όλα αυτά επιτεύχθηκαν με την ενθάρρυνση των ευρωπαϊκών δυνάμεων, οι οποίες, θεωρώντας το Ισλάμ ως απειλή για τον Χριστιανισμό για αιώνες, δέχθηκαν την υποβάθμιση της επιρροής της ισλαμικής θρησκευτικής παράδοσης (Bulliet, 2018, σ. 13)

Η απομάκρυνση του Ισλάμ από την πολιτική διακυβέρνηση και από τις κεντρικές λειτουργίες της κοινωνίας προκάλεσε αύξηση της τυραννίας, με την αυταρχική εξουσία ηγεμόνων να γίνεται ανεξέλεγκτη κατά το τελευταίο μισό του 19ου αιώνα και το πρώτο μισό του 20ού αιώνα. Τα στρατιωτικά πραξικοπήματα πολλαπλασιάστηκαν καθώς οι αντίπαλοί τους πολεμούσαν για εξουσία, αλλά οι περισσότεροι διεκδικητές είχαν έναν κοινό ιδεολογικό ισχυρισμό: ήταν κοσμικοί εθνικιστές που δεν ήθελαν συσχετισμό με το Ισλάμ. Οι μουσουλμάνοι στρατιωτικοί δικτάτορες που ανέβηκαν στην εξουσία ισχυρίστηκαν ότι ήταν προοδευτικοί και αφοσιωμένοι στα έθνη τους. Ο φασισμός της Μέσης Ανατολής, συνήθως με τη μορφή κυβερνήσεων, από και για το σώμα των αξιωματικών, λειτουργούσε με το πρόσχημα των κοσμικών εθνικιστικών ταυτοτήτων που υπολογίζονταν να προσελκύσουν τη Δύση. Σύμφωνα με την ισλαμική πολιτική θεωρία, η απαραίτητη και κατάλληλη απάντηση σε τέτοιες καταστάσεις προκάλεσε την εξέγερση των μουσουλμανικών πληθυσμών ενάντια σε αυτήν την πολιτική ανισορροπία. Έτσι, καθώς η τυραννία αυξανόταν, τα αντιπολιτευτικά κινήματα χρησιμοποίησαν τη θρησκεία για να απευθύνουν έκκληση στον ισλαμικό νόμο, να προσπαθήσουν να περιορίσουν την τυραννία και να θεσπίσουν πιο δίκαιη διακυβέρνηση. Ως εκ τούτου, το πολιτικό Ισλάμ αποτελεί ουσιαστικά μία απάντηση των μουσουλμανικών πληθυσμών σε όλο και πιο τυραννικά

δικτατορικά καθεστώτα. Ορισμένα από τα μουσουλμανικά πολιτικά κινήματα προσπάθησαν να υπονομεύσουν τις δικτατορίες στον αραβικό κόσμο και έχουν χρησιμοποιήσει τη βία, αλλά οι περισσότερες από τις μεγαλύτερες ομάδες έχουν επιδιώξει να επιτύχουν τους στόχους τους μέσω εκλογών και επομένως ειρηνικών και δημοκρατικών μέσων/θεσμών (Bulliet, 2018, σ. 14)

Χαρακτηριστικό είναι το παράδειγμα των Ταλιμπάν στο Αφγανιστάν. Ο ευρύτερος στόχος των Ταλιμπάν είναι η καθιέρωση ενός ισλαμικού συστήματος που σημαίνει την καθιέρωση της ισλαμικής κυριαρχίας, μια καθαρά ισλαμική κυβέρνηση, μια ισλαμική κοινωνία, ένα ισλαμικό κράτος υπό τον κανόνα της Σαρία. Το πιο εντυπωσιακό χαρακτηριστικό του κανόνα των Ταλιμπάν στο Αφγανιστάν είναι η εφαρμογή της Σαρία, η οποία ξεκίνησε αμέσως μετά την απόκτηση εξουσίας στο Qandahar το φθινόπωρο του 1994. Αυτή η εφαρμογή της Σαρία δεν βασίζεται σε σύνταγμα, καθώς δεν υπάρχει σύνταγμα. Ωστόσο, η Σαρία δεν κωδικοποιείται. Η επίκληση στη Σαρία σημαίνει επιστροφή στις επιταγές του Κορανίου και στο μεγαλύτερο μέρος της ισλαμικής νομολογίας. Στο Αφγανιστάν, η νομολογία της νομικής σχολής Hanafi ήταν πάντα κυρίαρχη (Kleiner, 2000, σ. 23). Αυτό οδηγεί στο ερώτημα περί της ερμηνείας του Κορανίου και στο πώς οι Ταλιμπάν εννοούν και συνεπακόλουθα ερμηνεύουν τον ισλαμικό νόμο.

Το Αφγανιστάν στις 13 Οκτωβρίου 1997 μετονομάστηκε σε Ισλαμικό Εμιράτο του Αφγανιστάν. Η εξουσία δεν ανήκε στην κυβέρνηση αλλά στην ηγεσία των Ταλιμπάν και πιο συγκεκριμένα στον αρχηγό των Ταλιμπάν, Mullah Omar, ο οποίος συμβουλευόταν τις διάφορες σούρες. Υπήρχε μία Ανώτατη Σούρα στο Qandahar, ενώ άλλες βρίσκονταν στις επαρχίες, με τη σημαντικότερη στην Kabul με επικεφαλής τον Mullah Rabbani. Ωστόσο, ο Mullah Omar δεν ακολουθούσε τις συστάσεις και τις συμβουλές των Σούρα, αλλά χρησιμοποιούσε τη θρησκεία για να νομιμοποιήσει τον κανόνα του, κάτι το οποίο αποτελεί συνήθη πρακτική μη εκλεγμένων ηγεμόνων στις μουσουλμανικές χώρες (Kleiner, 2000, σ. 28). Στη βάση όλων των παραπάνω, ο Kleiner (2000, σ. 29) θεωρεί πως το κίνημα των Ταλιμπάν ήταν φονταμενταλιστικό. Ο ισλαμικός φονταμενταλισμός σημαίνει επιστροφή στις βασικές αρχές του Ισλάμ. Οι Ταλιμπάν επικεντρώθηκαν στην καθιέρωση του κανόνα του Θεού με την εφαρμογή της Σαρία, του νόμου του Θεού. Καθώς η

κυριαρχία αναφέρεται μόνο στον Θεό και όχι στον λαό, ο φονταμενταλισμός δεν είναι δημοκρατικός. Οι Ταλιμπάν δεν κατέβαλαν καμία προσπάθεια να κρύψουν το γεγονός ότι είναι μη δημοκρατικοί. Η νομιμότητα για τον κανόνα τους παρέχεται από τη θρησκεία. Οι Ταλιμπάν χρησιμοποίησαν τη βία για να αποκτήσουν δύναμη και να παραμείνουν στην εξουσία και επομένως το κίνημα είναι μαχητικού τύπου. Επομένως, το κράτος των Ταλιμπάν βασιζόταν στη Σαρία, η οποία αντικατέστησε το κοσμικό έθνος κράτος (Kleiner, 2000, σ. 30).

Ενδιαφέρον παρουσιάζει η σύγκριση του παραδείγματος των Ταλιμπάν στο Αφγανιστάν με τις προσπάθειες στο Πακιστάν για την πλήρη καθιέρωση του κανόνα της Σαρία, όπως αναφέρει ο Kleiner (2000, σ. 22). Καθώς το Πακιστάν έχει ένα σύνταγμα, θα πρέπει το ίδιο το σύνταγμα να διακηρύξει την υπεροχή της Σαρία μέσω της ανάλογης τροποποίησής του. Μια πρώτη απόπειρα έγινε το καλοκαίρι του 1991 από τον λεγόμενο «Νόμο περί επιβολής της Σαρία». Το άρθρο 3 του νόμου όριζε ότι η Σαρία θα είναι ο ανώτατος νόμος του Πακιστάν. Ωστόσο, η νομοθεσία είχε ένα ελάττωμα. Ο νόμος ήταν απλώς μια πράξη και όχι μια τροποποίηση του συντάγματος που θα μπορούσε να είχε εγκριθεί μόνο με ειδική πλειοψηφία (δύο τρίτα) και στα δύο σώματα του Κοινοβουλίου. Ως εκ τούτου, όλοι οι κανονισμοί του συντάγματος παρέμειναν σε ισχύ, συμπεριλαμβανομένου εκείνου που θεσπίζει την αποκλειστική δικαιοδοσία του Δικαστηρίου της Σαρίας να κηρύξει άκυρη την εξουδετέρωση τους από τις ισλαμικές διαταγές (Άρθρο 20 Δ Σύνταγμα του Πακιστάν). Μια νέα προσπάθεια για εισαγωγή της Σαρία έγινε το 1998, όταν η κυβέρνηση εισήγαγε μια τροπολογία στο σύνταγμα, την 15η τροπολογία για το σκοπό αυτό. Η τροπολογία εγκρίθηκε από την Εθνοσυνέλευση, αλλά δεν βρήκε την απαραίτητη πλειοψηφία των δύο τρίτων στη Γερουσία. Επομένως, η γενική υπεροχή της Σαρία δεν κατέστη έγκυρος νόμος στο Πακιστάν. Έτσι μπορούν να εφαρμοστούν μόνο εκείνα τα τμήματα των ισλαμικών διατάξεων τα οποία είχαν μεταφερθεί στη δημόσια πολιτική από προηγούμενες κυβερνήσεις.

Ο Read (2009, σ. 269-270) παρέχει μία αρκετά ολοκληρωμένη εικόνα σχετικά με τη ριζοσπαστικοποίηση του Ισλάμ, στη βάση της ιδεολογικής του ρίζας, της ανόδου του στο πολιτικό τοπίο της Μέσης Ανατολής και της

μετατροπής του από ένα εθνικό σε ένα διακρατικό ζήτημα. Στο πλαίσιο αυτό τονίζει τη συμβολή των γραπτών των Ibn Taymiyyah και Sayyid Qutb Sayyid Qutb. Παρομοίως, ο Mitchell (2008, σ. 810), αναφερόμενος στην ιδεολογία της τζιχάντ ως ρισοσπαστικό Ισλάμ, σημειώνει πως, απορρέει από το ευρύτερο φονταμενταλιστικό κίνημα που είναι γνωστό ως Salafiyya, ένα πουριτανικό θρησκευτικό δόγμα που υποστηρίζει την αυστηρή προσήλωση στο Ισλάμ όπως ασκείται από τον Προφήτη Μωάμεθ και τους συντρόφους του και απορρίπτει τυχόν μεταγενέστερες θρησκευτικές καινοτομίες ως περιττές και διαβρωτικές αποκλίσεις. Η εφαρμογή των θρησκευτικών αρχών του 7ου αιώνα στον σύγχρονο κόσμο είναι αναγκαστικά υποκειμενική, ωστόσο, και οι διαφορετικές ερμηνείες με βάση τα συμφραζόμενα οδηγούν σε διαφορετικά κινήματα εντός της κοινότητας των Salafi. Η συντριπτική πλειοψηφία των Salafis υποστηρίζει μη βίαιες (και συχνά απολιτικές) μεθόδους για τη δημιουργία ενός ισλαμικού κράτους, με βάση το Κοράνι και το προφητικό μοντέλο, στο οποίο οι γενικές αρχές της Σαρία προσαρμόζονται στη σύγχρονη εποχή. Οι τζιχαντιστές διακρίνονται από την ιεράρχηση και την αφοσίωσή τους σε βίαια μέσα, καθώς και από ριζοσπαστικές δογματικές ερμηνείες που έχουν σταδιακά δημιουργήσει μια διακριτική στρατηγική και όργανα για το τζιχάντ. Αυτή η εξέλιξη συνέβη κατά τη διάρκεια δεκαετιών, διευκολυνόμενη από την τεράστια και σωρευτική επιρροή των γραπτών των Mawlana Abul A'la Mawdudi, Sayyid Qutb και Abdullah Azzam (Mitchell, 2008, σ. 810)

Οι ιδεολογικές ρίζες μπορούν να ανιχνευθούν ήδη από τον 13ο αιώνα στα γραπτά του μελετητή Ibn Taymiyyah. Ο Ibn Taymiyya έδωσε ιδιαίτερη έμφαση στην ερμηνεία της Tauhid (ενότητα του Θεού), βάσει της οποίας δεν απαιτεί απλώς την πίστη στον Θεό ως τον μοναδικό δημιουργό και κυρίαρχο του σύμπαν αλλά επιβεβαίωση της λατρείας του Θεού μόνο μέσω της τήρησης της Σαρία. Η συμμόρφωση με ανθρωπογενείς νόμους και θεσμούς συνεπάγεται την υπεροχή του έναντι του θείκου νόμου και ισοδυναμεί με υπακοή ή λατρεία εκτός του Θεού και επομένως αποστασία (Mitchell, 2008, σ. 811). Ουσιαστικά, η φιλοσοφία του Ibn Taymiyyah επικεντρώθηκε στην πεποίθηση ότι η ισλαμική νομολογία της εποχής του ήταν αντίθετη με τη σωστή κατανόηση του Κορανίου. Πίστευε ότι οι τρεις πρώτες γενιές του Ισλάμ («Salaf») - ο προφήτης Μωάμεθ, οι σύντροφοί του, τα παιδιά τους και τα

εγγόνια των πρώτων μουσουλμάνων - ήταν τα καλύτερα πρότυπα για την ισλαμική ζωή. Η Σούννα τους, μαζί με το Κοράνι, αποτέλεσαν έναν φαινομενικά αλάθητο οδηγό για τη ζωή. Οποιαδήποτε απόκλιση από την πρακτική τους θεωρήθηκε ως «*bidah*» ή καινοτομία και απαγορεύτηκε (Read, 2009, σ. 269). Γράφοντας στην ελεγχόμενη, από τη Βρετανία, Ινδία, τη δεκαετία του 1930, ο Mawdudi βασίστηκε σε μεγάλο βαθμό στις ιδέες του μεσαιωνικού ισλαμικού μελετητή Ibn Taymiyya. Ο Mawdudi επεξεργάστηκε αυτήν την ιδέα εισάγοντας την ιδέα του για τη «μοντέρνα jahiliyya». Η Jahiliyya είναι ένας κορανικός όρος που αναφέρεται στην περίοδο της άγνοιας και της άγριας συμπεριφοράς που προηγήθηκε της άφιξης του Ισλάμ, αλλά ο Mawdudi υποστήριξε ότι η διαφθορά και η απόκλιση του σύγχρονου μουσουλμανισμού οδήγησε την ιμπεριαλιστική υποταγή του ισλαμικού κόσμου (*umma* σε μια ανάλογη κατάσταση). Η στρατηγική για την υπέρβαση του νέου jahiliyya ήταν η τζιχάντ, με την έννοια της πολιτικής και κοινωνικής αντίθεσης στην καταπίεση, της οποίας απώτερος στόχος θα ήταν ένα ισλαμικό κράτος. Ο Mawdudi κατά συνέπεια διαδραμάτισε βασικό ρόλο στη διάδοση μιας νέας επαναστατικής πολιτικής ιδεολογίας για τον μουσουλμανικό κόσμο (Mitchell, 2008, σ. 811)

Μια πιο κυρίαρχη ιδεολογική επιρροή, ωστόσο, είναι το δόγμα που εμφανίστηκε στην Αίγυπτο στα μέσα του 20ού αιώνα από τα γραπτά του Sayyid Qutb, που διαδόθηκαν από άτομα όπως ο Hassan Al-Banna, ιδρυτής της ισλαμιστικής οργάνωσης Κοινωνία των Μουσουλμάνων Αδελφών (Μουσουλμανική Αδελφότητα) στην Αίγυπτο (Read, 2009, σ. 273). Ο Qutb, ένας αιγυπτιακός ριζοσπάστης που θεωρήθηκε «πνευματικός νονός» του σύγχρονου τζιχαντιστικού κινήματος, υιοθέτησε την εξάρτηση του Mawdudi από μια πρωτοποριακή δύναμη, καθώς και την αντίληψή του για τη σύγχρονο jahiliyya ως βάση για μια διχοτομική άποψη του κόσμου: τον τομέα του Ισλάμ, όπου ο Θεός επικρατεί ο νόμος και τον τομέα της jahiliyya, όπου ο άνθρωπος βρίσκεται υπό την κυριαρχία του ανθρώπου παρά του Αλλάχ. Σε αντίθεση με τον Mawdudi, ο Qutb υποστήριξε μια βίαιη τζιχάντ προκειμένου να επιτύχει ένα ισλαμικό κράτος, πιστεύοντας ότι μόνο τα λόγια δεν θα αρκούσαν για να απελευθερώσουν τους Μουσουλμάνους από την καταπιεστική κυριαρχία. Αποχώρησε επίσης από τον πιο σύγχρονο ισλαμικό λόγο, υποστηρίζοντας ότι τα μουσουλμανικά καθεστώτα που ανέχονται τη

χρήση μη ισλαμικών νόμων και θεσμών (όπως στην περίπτωση των περισσότερων μεταποικιακών μουσουλμανικών κρατών) θα μπορούσαν να είναι στόχοι τζιχάντ. Αυτός ο ισχυρισμός ότι το takfir (η πράξη της ανακήρυξης ενός μουσουλμάνου ως άπιστου) μπορεί να εφαρμοστεί στους μουσουλμάνους ηγέτες, σηματοδοτεί μια κύρια διαχωριστική γραμμή μεταξύ πολιτικών ισλαμιστών και τζιχαντιστών. Ο Qutb πίστευε ότι όσο ο κόσμος ήταν διαιρεμένος μεταξύ Ισλάμ και jahiliyya, και πως η τζιχάντ πρέπει να συνεχίσει: η αναγκαιότητα της καθημερινής διεκδίκησης της απόλυτης κυριαρχίας του Θεού απαιτεί την ύπαρξη μιας συνεχούς κατάστασης πολέμου. Αυτή η έννοια του Ισλάμ και της jahiliyya σε κατάσταση διαρκούς πολέμου πλαισίωσε την απειλή για το Ισλάμ ως υπαρξιακή και επέκτεινε το παραδοσιακό χρονικό πλαίσιο της βίαιης τζιχάντ από προσωρινή σε συνεχή (Mitchell, 2008, σ. 811). Ουσιαστικά, ο Qutb ανέπτυξε εξτρεμιστικές ερμηνείες για τη τζιχάντ, το ummah και το jahiliyya, όπως χρησιμοποιούνται σήμερα από νεο-φονταμενταλιστικές ομάδες. Η δική του φιλοσοφία και απόψεις επικεντρώθηκαν στο Ισλάμ ως ένα ολοκληρωμένο σύστημα ηθικής, δικαιοσύνης και διακυβέρνησης, χρησιμοποιώντας τους νόμους και τις αρχές της Σαρία ως τη μοναδική βάση για κάθε πτυχή της ζωής. Ως αποτέλεσμα της καταπίεσης του Nasser στην Αίγυπτο, ο Qutb απομακρύνεται από τις παραδοσιακές πεποιθήσεις της Μουσουλμανικής Αδελφότητας μέσω μιας νέας ερμηνείας του όρου jahiliyya που χρησιμοποιεί ως απόρριψη του καπιταλισμού και του σοσιαλισμού. Ο Qutb υποστήριξε ότι η Σούρα δεν έκανε καμία αναφορά στις εκλογές και δεν ασχολήθηκε με το ζήτημα της διακυβέρνησης. Υποστήριξε λοιπόν ότι μια δίκαιη δικτατορία θα ήταν πιο ισλαμική². Το βασικό δόγμα των πεποιθήσεων και των γραπτών του Qutb είναι ότι ο κόσμος έχει επιστρέψει στην προ-ισλαμική άγνοια, jahiliyya, λόγω της απουσίας του νόμου της Σαρία. Επομένως, όλα τα μη ισλαμικά κράτη, συμπεριλαμβανομένης της Αιγύπτου, είναι παράνομα. Η ελευθερία επομένως απαιτούσε μία επαναστατική «εμπροσθοφυλακή» για να πολεμήσει τη jahiliyya μέσω του κηρύγματος και της φυσικής δύναμης της jihad. Για τον Qutb, η jihad ήταν μια μόνιμη επανάσταση ενάντια σε εσωτερικούς και εξωτερικούς εχθρούς που σφετερίστηκαν την κυριαρχία του Θεού. Ήταν μια

² Η έννοια της νομιμότητας για τα ισλαμικά πολιτικά κράτη παραμένει επίμαχο ζήτημα για τα καθεστώτα της Μέσης Ανατολής.

διαρκής προσωπική υποχρέωση και ζωτικός πυλώνας του Ισλάμ - σε αντίθεση με τη συλλογική άποψη του *ulama*, οι οποίοι κήρυξαν την *jiihad* ως συλλογικό καθήκον που διέπεται από αυστηρούς κανόνες (Read, 2009, σ. 273-274).

Ο Sayyid Qutb εξήγησε ότι ο κόσμος είναι χωρισμένος μεταξύ των δύο ομάδων, των κομμουνιστών και των καπιταλιστών. Καθένας από αυτούς είναι αποφασισμένος να ελέγχει τον κόσμο για δικό του όφελος και να μην σκέφτεται για την ευημερία οποιουδήποτε άλλου. Το Ισλάμ δεν συμπορεύεται με καμία από αυτές τις δύο ιδεολογίες. Η πηγή των προβλημάτων των ανθρώπων, λοιπόν, δεν είναι τίποτα λιγότερο από τον πολυετή αγώνα μεταξύ καλού και κακού, και η απάντηση σε όλα τα προβλήματά τους είναι ξεκάθαρα. Το Ισλάμ «είναι ικανό να λύσει τα βασικά μας προβλήματα, να μας δώσει μια ολοκληρωμένη κοινωνική δικαιοσύνη, να αποκαταστήσει για μας δικαιοσύνη στην κυβέρνηση, στα οικονομικά, στις ευκαιρίες και στην τιμωρία», σύμφωνα με τον Qutb. Ο Sayyid Qutb παραμένει ο κυρίαρχος εκπρόσωπος αυτής της προσέγγισης της Ισλαμικής αναβίωσης μετά τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο. Επηρέαστηκε και επηρέασε τον Abu'l Ala Mawdudi, τον ιδρυτή του κυρίαρχου κινήματος της Ισλαμικής αναβίωσης της Νότιας Ασίας, το *Jama-ilslami*, που ιδρύθηκε τη δεκαετία του 1940. Στα έργα του Mawdudi, το Ισλάμ αποτελεί την ιδανική λύση για όλα τα δεινά της κοινωνίας. Σε αντίθεση με άλλα συστήματα, λέει ο Mawdudi, το Ισλάμ δεν επιτρέπει σε μια ομάδα να κυριαρχεί σε άλλη (Sonn, 2010, σ. 154-155).

Ο Abdullah Azzam ήταν ο επικεφαλής ιδεολόγος των ξένων τζιχαντιστικών δυνάμεων που συγκεντρώθηκαν στο Αφγανιστάν τη δεκαετία μετά τη σοβιετική εισβολή του 1979. Ένας Παλαιστίνιος μελετητής που έγινε κορυφαίος διοργανωτής εθελοντών μαχητών και έχοντας την οικονομική βοήθεια από τον αραβικό κόσμο, έγραψε πολλά άρθρα για τη τζιχάντ, προκειμένου να νομιμοποιήσει τον αγώνα στο Αφγανιστάν και να προσελκύσει νεοσύλλεκτους από όλο τον κόσμο. Ο Azzam υιοθέτησε τη στάση του Qutb σχετικά με τη βίαιη πάλη. Ισχυρίστηκε επίσης ότι η τζιχάντ πρέπει να συνεχιστεί μέχρι να ανακτηθούν όλα τα ιστορικά μουσουλμανικά εδάφη από τους άπιστους, οραματίζοντας ένα είδος δύναμη ταχείας αντίδρασης για να βοηθήσει τους διωκόμενους μουσουλμάνους σε όλο τον

κόσμο. Κατά τη διάρκεια της σύγκρουσης στο Αφγανιστάν, η τζιχαντιστική ιδεολογία έλαβε τη διακριτική και συνεκτική της μορφή - ένα ισχυρό μείγμα φονταμενταλιστικής διδασκαλίας, μια νέα παν-ισλαμική ιδεολογική απελευθέρωση, μια πανίσχυρη εμπιστοσύνη ότι η τζιχάντ θα μπορούσε να νικήσει ακόμη και τα πιο ισχυρά έθνη, και μια αυξανόμενη έμφαση στην ατομική δόξα και επιβεβαίωση μέσω του μαρτυρίου σε μακρινές χώρες. Ωστόσο, η αντίληψη του Azzam για τη τζιχάντ παρέμεινε σε μια πιο περιορισμένη σφαίρα: την υπεράσπιση της umma από μη μουσουλμανική επιθετικότητα. Αν και αποδέχθηκε το απόλυτο όραμα μιας φονταμενταλιστικής ισλαμικής κοινωνίας, δεν υποστήριξε την ανατροπή των μουσουλμανικών καθεστώτων, απέρριψε την τρομοκρατία και δεν υποστήριξε τη στρατηγική της «παγκόσμιας τζιχάντ» που εμφανίστηκε στα τέλη της δεκαετίας του 1980. Παρομοίως, πολλοί από τους εθελοντές στο Αφγανιστάν υποκινήθηκαν από την επιθυμία να υπερασπιστούν τους συν-θρησκευόμενους, να μην επαναστατήσουν εναντίον των κυβερνήσεών τους ή να συμμετάσχουν σε μια παγκόσμια εκστρατεία ενάντια σε απομακρυσμένους στόχους. Έτσι, ενώ ο Azzam διαδραμάτισε καθοριστικό ρόλο στην ανάπτυξη μιας διακρατικής και μαχητικής ιδεολογίας τζιχάντ, η Αφγανική τζιχάντ αντιλήφθηκε σε μεγάλο βαθμό και αγωνίστηκε ως αμετάκλητη τζιχάντ: ένας αγώνας για την υπεράσπιση και / ή την αξίωση μιας μουσουλμανικής γης από μη μουσουλμανική επιθετικότητα. Η αμυντική τζιχάντ βασίζεται σε λιγότερο αμφιλεγόμενες ισλαμικές ερμηνείες της νομιμότητας της βίας, καθώς η έννοιά της είναι παραδοσιακά αποδεκτή και διεξάγεται από μια ευρύτερη ποικιλία μουσουλμάνων (συμπεριλαμβανομένων των εθνικιστικών δυνάμεων που απορρίπτουν τους τζιχαντιστικούς στόχους). Για όσους μοιράζονται το σύγχρονο τζιχαντιστικό όραμα μιας φονταμενταλιστικής ισλαμικής κοινωνίας, ωστόσο, η τζιχάντ δεν αποτελεί πόλεμο στο όνομα της αυτοάμυνας, καθώς στοχεύει όχι μόνο στην αποκατάσταση του status quo αλλά και στην οικοδόμηση μιας νέας κοινωνικοπολιτικής κατάστασης (Mitchell, 2008, σ. 812)

Αυτό το δόγμα της τζιχάντ είχε ως αποτέλεσμα τη σταδιακή άνοδο του εθνικιστικού ισλαμικού εξτρεμισμού σε όλη τη Μέση Ανατολή από τη δεκαετία του 1970 και μετά. Γεγονότα από το 1979, όπως η ιρανική επανάσταση και η εισβολή στο Αφγανιστάν από τη Σοβιετική Ένωση, κατάστησαν το Αφγανιστάν

καταλύτη για την εξάπλωση της jihad. Οι βετεράνοι τζιχαντιστές στο Αφγανιστάν ενθαρρύνθηκαν από την ήττα της Σοβιετικής Ένωσης το 1989 και την αποχώρηση των ΗΠΑ από τη Σομαλία το 1993. Ενθουσιασμένοι από το δόγμα των Σαλαφιστών-Wahhabi³ και του Διεθνιστικού Αιγυπτιακού Ισλαμισμού και εξοργισμένοι από την επέμβαση των ΗΠΑ στο Ιράκ τη δεκαετία του 1990, η jihad αποτέλεσε εφαλτήριο για τον σύγχρονο διακρατικό ισλαμικό εξτρεμισμό. Κατά τη διάρκεια της δεκαετίας του 1990 υπήρχε μια διάσπαση της τζιχαντιστικής ιδεολογίας. Ορισμένοι διατήρησαν την επιδίωξη στόχων της εθνικής ατζέντας, ενώ άλλοι θέλησαν να επικεντρωθούν στον 'μακρινό εχθρό'. Ο Osama bin Laden και ο Al-Zawahiri είναι οι δύο βασικοί χαρακτήρες σε αυτή τη μετατόπιση προς το διακρατικό φαινόμενο jihad που προέκυψε κατά τη διάρκεια αυτής της περιόδου, με αποκορύφωμα την επίθεση στους Δίδυμους Πύργους της Νέας Υόρκης και στην Ουάσιγκτον DC τον Σεπτέμβριο του 2001 (Read, 2009, σ. 284). Αναφορικά με τις αντιδράσεις των διαφορετικών φατριών του ισλαμικού κινήματος σε διαφορετικά πλαίσια στον πόλεμο ενάντια στο Ιράκ, έχει υποστηριχθεί πως οι μουσουλμανικές ταυτότητες έχουν επηρεαστεί από μια ποικιλία κοινωνικών παραγόντων (π.χ. φυλή, τάξη, έθνος, εθνικότητα και εκπαίδευση), αλλά ο κοινός παρονομαστής τους είναι ότι προέρχονται από παρόμοιες σχέσεις με τη Δύση (Roussillon, 2002, σ. 43).

Παράλληλα, σημαντικοί κοινωνικοοικονομικοί παράγοντες στήριξαν αυτήν την άνοδο και τον μετασχηματισμό του ισλαμικού εξτρεμισμού: εκθετική αύξηση του πληθυσμού στη Μέση Ανατολή, μουσουλμανική μετανάστευση, ταχεία αστικοποίηση και σοβαρές οικονομικές πιέσεις. Αυτοί οι παράγοντες θα πρέπει να συνδυαστούν με τη θρησκευτική αναβίωση ως απόκριση στις διαδικασίες παγκοσμιοποίησης και εκσυγχρονισμού, σε συνδυασμό με τις επιπτώσεις του κοινωνικού αποκλεισμού στις δυτικές μουσουλμανικές κοινότητες (Read, 2009, σ. 270).

³ Οι Wahhabis θεωρούν τον ρόλο τους ως αποκατάσταση του Ισλάμ από ότι θεωρούν ότι είναι καινοτομίες, δεισιδαιμονίες, αποκλίσεις, αιρέσεις και ειδωλολατρίες, και δέχονται και ερμηνεύουν το Κοράνι μόνο μέσω της κατανόησης των πρώτων τριών γενεών του Ισλάμ (Read, 2009, σ. 274).

3.2 Ασασσίνιοι

Οι Ασασσίνιοι, σύμφωνα με την Sonn (2010, σ. 87) προέρχονται από τη δυναστεία των Φατιμίδων, που ανήκουν στο σιιτικό Ισλάμ. Οι Φατιμίδες θεωρούσαν τους εαυτούς τους όχι μόνο ανεξάρτητους από τον σουνιτικό χαλίφη των Αββασιδών, αλλά και τους νόμιμους κατόχους της θέσης του. Από την αρχική τους βάση στην Υεμένη, κατάφεραν να εδραιώσουν την κυριαρχία σε όλη τη Βόρεια Αφρική, καθώς και στη Σικελία, τη Συρία και τη δυτική Αραβία. Δεσμεύτηκαν έντονα για το σκοπό τους και κέρδισαν την πίστη πολλών Μουσουλμάνων που ήταν δυσαρεστημένοι με τον αυθεντικό κανόνα. Γρήγορα έγιναν πλούσιοι και ισχυροί. Οι Φατιμίδες ίδρυσαν την πόλη του Καΐρου το 969 σε μία τοποθεσία που αποτελούσε κέντρο στρατιωτικής και ειδικά ναυτικής δύναμης. Ωστόσο, υπήρχαν σημαντικά προβλήματα με το ζήτημα της διαδοχής. Μια ομάδα αποκόπηκε από τους Φατιμίδες το 1094 καθώς τα μέλη της πίστευαν ότι ο νόμιμος διάδοχος, ο Nizar, είχε αδικαιολόγητα στερηθεί την ηγεσία σε αντίθεση με τον μικρότερο αδερφό του. Γνωστή από Ισλαμικούς ιστορικούς ως Nizaris, αυτή η ομάδα οδήγησε σε καθεστώς εμφυλίου πολέμου. Η ομάδα είναι γνωστή από τους Ευρωπαίους ιστορικούς ως Ασασσίνιοι, καθώς αντιμετώπισαν με βιαιότητα τους Σταυροφόρους.

Ο Γάλλος μελετητής Silvestre de Sacy ισχυρίζεται ότι η λέξη Ασασσίνιοι προέρχεται από την αραβική λέξη hashishiyyin (σε πληθυντικό) ή hashish (σε ενικό), που σημαίνει χασίς, τη ναρκωτική ουσία, την οποία λάμβαναν οι οπαδοί του Hassan ώστε να μπορέσει να τους εξαπατήσει (Abdulrahman, 2016, σ. 401). Το λεξικό Merriam-Webster αναφέρει ότι η αγγλική λέξη Assassin προέρχεται από την αραβική λέξη hashshāshīn που σημαίνει τον χρήστη του χασίς (Merriam-Webster, n.d.). Αυτή η ετυμολογία, όμως, δεν αναγνωρίζεται ομόφωνα. Ο Amin Malouf δηλώνει ότι, σύμφωνα με κείμενα του Alamut, ο Hassan-i Sabbah άρεσε να καλεί τους μαθητές του Asasiyun, που σημαίνει ανθρώπους που είναι πιστοί στους Asas, που σημαίνει «θεμέλιο» της πίστης. Αυτή η ομάδα θεωρείται η πρώτη τρομοκρατική ομάδα στον κόσμο (Nowbari, 2012, σ. 207). Καθώς αυτή η ομάδα εμπλεκόταν σε δολοφονίες, η λέξη εν τέλει χρησιμοποιείται για να περιγράψει τον δολοφόνο. Έτσι, η λέξη χρησιμοποιείται πλέον σε πολλές

ευρωπαϊκές γλώσσες, και σημαίνει έναν δολοφόνο, του οποίου το θύμα είναι δημόσιο πρόσωπο και του οποίου το κίνητρο είναι ο φανατισμός» (Abdulrahman, 2016, σ. 401).

Οι Ασασσίνοι ήταν μια ριζοσπαστική μουσουλμανική ομάδα του σιιτικού κλάδου του Ισλάμ που δραστηριοποιήθηκε από τον 11^ο έως τον 13^ο αιώνα και πιο συγκεκριμένα από το 1090 έως το 1270, στο βόρειο τμήμα του σύγχρονου Ιράν και του Λεβάντες. Αυτή η τάξη είναι γνωστή περισσότερο για τις πράξεις της δολοφονίας επιφανών προσωπικοτήτων που ήταν συχνά Μουσουλμάνοι, αλλά μερικές φορές Χριστιανοί στη θέση της εξουσίας, καθώς και τη δολοφονία των απλών ανθρώπων. Οι πράξεις δολοφονίας ήταν αυτοκτονικές υπό την έννοια ότι οι δολοφόνοι ήταν σίγουροι ότι δεν θα επέστρεφαν από την αποστολή. Αυτή η αποστολή δολοφονίας αυτοκτονίας ήταν μια σύντομη και καθορισμένη πορεία προς τον Παράδεισο. Οι δολοφόνοι καταστράφηκαν από τους Μογγόλους μετά από έναν αγώνα εξουσίας. Οι Μογγόλοι πίστευαν ότι οι Ασασσίνοι θα αποτελούσαν πραγματική απειλή για αυτούς και ήταν πεπεισμένοι ότι η εξόντωσή τους ήταν απαραίτητη (Campbell, n.d., σ. 3-4).

Ο ιδρυτής και ο πρώτος ηγέτης των Ασασσίνων ήταν ο Hassan ibn Sabbah. Ήταν στρατιωτικός και θεολόγος και ήταν πολύ επιδέξιος στην οργάνωση. Τα μέλη της τάξης του ξεκίνησαν μια μακρά από δολοφονικές επιθέσεις σε άτομα (θύματά τους ήταν πρίγκιπες, στρατηγούς, κυβερνήτες) που είχαν καταδικάσει τα δόγματα των Ισμαηλιτών (Abdulrahman, 2016, σ. 399). Η υπακοή είναι μια σημαντική αρχή του δόγματος των Ισμαηλιτών. Στον Ισμαηλισμό, η γνώση που κατέχει ο Ιμάμης πιστεύεται ότι είναι εμπνευσμένη από τον Θεό και, επομένως, οι εντολές του πρέπει να ακολουθούνται χωρίς αμφιβολία, διότι δεν υπάρχει αμφιβολία για λάθος. Ο Hassan επωφεληθήκε από αυτή τη διδασκαλία και δημιούργησε μία οπαδική τάξη. Ονόμασε τους οπαδούς του fida'is (αυτοθυσιαστές), ένα όνομα που εξακολουθεί να χρησιμοποιείται από τις σύγχρονες ριζοσπαστικές ομάδες (Abdulrahman, 2016, σ. 399). Επιδιώκοντας τους θρησκευτικούς και πολιτικούς τους στόχους, οι Ισμαηλινοί⁴ υιοθέτησαν διάφορες στρατιωτικές στρατηγικές δημοφιλείς στον Μεσαίωνα. Μια τέτοια μέθοδος ήταν αυτή της δολοφονίας, η

⁴ Αποτελούν οπαδούς του Ισμαηλισμού, κλάδος του σιιτικού Ισλάμ (Campbell, n.d., σ. 14).

επιλεκτική εξάλειψη των διακεκριμένων αντιπάλων. Οι δολοφονίες πολιτικών αντιπάλων διεξήχθησαν συνήθως σε δημόσιους χώρους, δημιουργώντας έντονο εκφοβισμό για άλλους πιθανούς εχθρούς. Αυτές οι εκτελέσεις ανατέθηκαν στους fida'is. Fida'i ήταν η υψηλότερη κατάταξη στη σειρά του Sabbah. Ο απώτερος στόχος τους ήταν να διαδώσουν την ειρήνη σε όλο τον κόσμο, αλλά η μέθοδος με την οποία ακολούθησαν αυτόν τον στόχο ήταν μια ολοκληρωμένη ιδέα. Πίστευαν ότι ο αφανισμός εκείνων που δεν συμμορφώνονται με την ιδεολογία τους θα επιφέρει τελικά την ηρεμία (Nowbari, 2012, σ. 207).

Οι δολοφόνοι ήταν γενικά νέοι σε ηλικία, κατέχοντας τη φυσική δύναμη και την αντοχή που θα απαιτείτο για τη διεξαγωγή αυτών των δολοφονιών. Ωστόσο, η φυσική ανδρεία δεν ήταν το μόνο χαρακτηριστικό που απαιτείται για να είναι κάποιος Fida'i. Αναγκαία χαρακτηριστικά ήταν ακόμα η υπομονή, ο σωστός υπολογισμός, η γνώση για τον εχθρό, καθώς και η ευφυΐα (Nowbari, 2012, σ. 207). Εκτός από τα παραπάνω, οι Ασσασίνοι λειτουργούσαν κρυφά κατά τη διάρκεια της αποστολής δολοφονίας. Τα μέλη της ομάδας που είχαν οριστεί για μία αποστολή έπρεπε να αποστασιοποιηθούν με διαφορετικά ονόματα, να αναμιχθούν με ντόπιους και να μάθουν τη γλώσσα τους, αν χρειαζόταν και μερικές φορές περίμεναν για μεγάλο χρονικό διάστημα, έως ότου τους δοθεί η ευκαιρία να πράξουν τη δολοφονία (Abdulrahman, 2016, σ. 401).

Τέλος, αξίζει να σημειωθεί πως οι Ασσασίνοι έχουν ορισμένα κοινά στοιχεία με τους βομβιστές αυτοκτονίας. Οι βομβιστικές επιθέσεις αυτοκτονίας έχουν πολιτικά κίνητρα, είναι μια βίαιη επίθεση που διαπράττεται από ένα άτομο που έχει αυτογνωσία και ενεργεί, και σκόπιμα προκαλεί τον θάνατό του. Ο θάνατος του δράστη αποτελεί προϋπόθεση για την επιτυχία της αποστολής. Η πεποίθηση κάποιου ότι θα γίνει μάρτυρας μετά τον θάνατό του μπορεί σε ορισμένες περιπτώσεις να είναι αρκετή για να εμπλακεί στην επίθεση αυτοκτονίας. Το πρώτο κοινό στοιχείο είναι πως και οι δύο είναι πεπεισμένοι ότι θα πάνε στον παράδεισο μετά το θάνατό τους. Μια άλλη ομοιότητα είναι ο πραγματικός θάνατός τους τη στιγμή της δράσης τους. Ωστόσο, θα πρέπει να αναφερθεί πως οι Ασσασίνοι επέλεγαν τα θύματα τους προσεκτικά και συχνά προέρχονταν από την ελίτ, ενώ οι βομβιστές

αυτοκτονίας σκοτώνουν αδιακρίτως (Abdulrahman, 2016, σ. 404). Επιπρόσθετα, ο Hassan ibn Sabbah ανέπτυξε δύο στρατηγικές που αργότερα υιοθετήθηκαν από τις σύγχρονες τρομοκρατικές ομάδες. Η πρώτη στρατηγική ήταν η δημιουργία μιας ιδεολογικής ατμόσφαιρα η οποία χαρακτηριζόταν από μια συνεχή προσφορά εθελοντών. Η δεύτερη στρατηγική ήταν ότι καθοδηγούσε τους άντρες του να δολοφονήσουν επιλεγμένα θύματα σε δημόσιους χώρους και σε πολυσύχναστες στιγμές. Οι σύγχρονες τρομοκρατικές ομάδες χρησιμοποιούν την ιδεολογία για να στρατολογήσουν νέους σε αποστολές αυτοκτονίας για να προκαλέσουν αμέτρητο τρόμο, μέσα από τη φανατική αφοσίωση σε ένα ιδανικό, σε μια αξιόλογη αιτία ή σε έναν σεβαστό ηγέτη (Abdulrahman, 2016, σ. 405).

3.3 Η Μουσουλμανική Αδελφότητα

Η πρώτη και περισσότερο διαδεδομένη θρησκευτική-πολιτική οργάνωση του ριζοσπαστικού Ισλάμ ήταν η Μουσουλμανική Αδελφότητα. Ξεκίνησε στην Αίγυπτο στα τέλη της δεκαετίας του 1920 και σταδιακά εξαπλώθηκε σε μεγάλο μέρος του αραβικού κόσμου. Ο ιδρυτής της, Hasan al-Banna, περιέγραψε τους λόγους του να ιδρύσει την Αδελφότητα με βάση μια ιστορία με χαρακτηριστική συναισθηματική έκκληση. Μίλησε για μια ομάδα εργατών που εργάζονταν για τους Βρετανούς στη Διώρυγα του Suez που ήρθε σε αυτόν και τον παρακάλεσε να τους οδηγήσει στην ελευθερία. Σύμφωνα με τον al-Banna, η ομάδα εργατών ανέφερε τα ακόλουθα: Είμαστε κουρασμένοι από αυτήν τη ζωή ταπείνωσης και περιορισμού. Βλέπουμε ότι οι Άραβες και οι Μουσουλμάνοι δεν έχουν κύρος και καμία αξιοπρέπεια. Δεν μπορούμε να αντιληφθούμε τον δρόμο προς τη δράση, όπως τον αντιλαμβάνεστε, ή να γνωρίζουμε τον δρόμο προς την υπηρεσία της πατρίδας [watan], της θρησκείας και του ummah [Μουσουλμανική κοινότητα] όπως τον γνωρίζετε. Το μόνο που θέλουμε τώρα είναι να σας παρουσιάσουμε όλα όσα έχουμε, να απαλλαγούμε από τον Θεό της ευθύνης και να είστε υπεύθυνοι πριν από αυτόν για εμάς και για αυτό που πρέπει να κάνουμε. Εάν μια ομάδα συνάδει ειλικρινά με τον Θεό, ζει για τη θρησκεία του και πεθαίνει στην υπηρεσία του, αναζητώντας μόνο την ικανοποίησή του, τότε η αξιοπιστία της θα εξασφαλίσει την επιτυχία της, ακόμα και αν είναι μικρός ο αριθμός των μελών της ή αδύναμα τα μέσα της (Sonni, 2010, σ. 153). Ο εχθρός είναι η Δύση. Η πνευματική ελευθερία και η δημοκρατία της Δύσης είναι καλές και δεν υπάρχει τίποτα λάθος με τον καπιταλισμό, εξηγεί ο al-Banna, αλλά η Δύση είναι απελπιστικά υλιστική και πάντα πρόθυμη να καταπιέσει τους φτωχούς για χάρη των πλουσίων. Ομοίως, η έμφαση του κομμουνισμού στην κοινωνική δικαιοσύνη και αλληλεγγύη είναι αξιοθαύμαστη, όπως αναφέρει ο al-Banna, ειδικά σε αντίθεση με τον εγωιστικό ατομικισμό της Ευρώπης. Συνολικά, καταλήγει στο συμπέρασμα ότι οι δυτικές ιδεολογίες έχουν οδηγήσει σε θανάτωση ανθρώπινων αισθήσεων και συμπάθειας, και εξαφάνιση θεϊκών προσπαθειών και πνευματικών αξιών. Η λύση στα δεινά της κοινωνίας, επομένως, είναι απολύτως σαφής, σύμφωνα με τον al-Banna: «Πιστεύουμε ότι οι διατάξεις του Ισλάμ και οι διδασκαλίες του είναι όλες χωρίς

αποκλεισμούς, που περιλαμβάνουν τις υποθέσεις των ανθρώπων σε αυτόν τον κόσμο και στο εξής. Και εκείνοι που πιστεύουν ότι αυτές οι διδασκαλίες σχετίζονται μόνο με τις πνευματικές ή τελετουργικές πτυχές, κάνουν λάθος σε αυτήν την πίστη, επειδή το Ισλάμ είναι πίστη και τελετουργικό, έθνος και εθνικισμός, θρησκεία και κράτος, πνεύμα και πράξη, ιερό κείμενο και σπαθί» (Sonu, 2010, σ. 154). Οι σχέσεις που συνέδεαν τις ιδέες της Μουσουλμανικής Αδελφότητας με την οργανωτική δομή, τις ομαδικές δραστηριότητες και τις πεποιθήσεις και τις πρακτικές των απλών Αιγυπτίων αποτελούν παράγοντες που ερμηνεύουν την τεράστια λαϊκή υποστήριξή της στην Αίγυπτο την περίοδο 1932-1954 (Munson, 2001, σ. 506).

Κατά τη διάρκεια του Δευτέρου Παγκοσμίου Πολέμου, η Αδελφότητα δήλωσε ότι είναι ουδέτερη, αλλά στην πραγματικότητα, μετατράπηκε σε υπηρεσία πληροφοριών για τους Γερμανούς, κάτι το οποίο κατέδειξε την απουσία αρχών και τον πολιτικό σπορτουρισμό της ομάδας. Στις 24 Φεβρουαρίου 1945, η Αδελφότητα δολοφόνησε τον Αιγύπτιο πρωθυπουργό εν μέσω κοινοβουλευτικής συνόδου. Ακολούθησε κλιμάκωση της βίας ενάντια στην Αδελφότητα, και μια σειρά πολιτικών δολοφονιών, έως και του Hassan al-Banna το 1949. Λίγο αργότερα, ένα δικαστήριο που ιδρύθηκε με στρατιωτικό νόμο καταδίκασε το μεγαλύτερο μέρος της Αδελφότητας σε ποινές φυλάκισης και διέλυσε την ομάδα (Meysan, 2019).

Συνολικά, η ριζοσπαστικοποίηση της Μουσουλμανικής Αδελφότητας οφείλεται σε τρεις παράγοντες που, όταν συνδυάζονται, εξηγούν τη χρήση τρομοκρατικών τακτικών, όπως επισημαίνει η Rinehart (2009, σ. 983). Ο πρώτος ήταν η χαρισματική ηγεσία του Hasan al-Banna, ο οποίος απαιτούσε υπακοή από τους οπαδούς του που συμμορφώθηκαν με τις εντολές του για χρήση τρομοκρατικών τακτικών. Ο δεύτερος παράγοντας που οδήγησε στη χρήση τρομοκρατικών τακτικών ήταν η εκλογίκευση του Hasan al-Banna. Ο al-Banna δεν δημιούργησε τη Μουσουλμανική Αδελφότητα ως τρομοκρατική οργάνωση. Ο παράγοντας που οδήγησε στη ριζοσπαστικοποίηση της Μουσουλμανικής Αδελφότητας ήταν η απογοήτευση: αφού αρχικά η Αδελφότητα δεν οδήγησε σε αλλαγές στην αιγυπτιακή κοινωνία, η απογοήτευση αυξήθηκε καταλήγοντας σε επιθετικότητα. Στη συνέχεια, ο Al-Banna δέχτηκε τις τρομοκρατικές τακτικές για να τιμωρήσουν και να

μεταρρυθμίσουν την αιγυπτιακή κοινωνία και την αιγυπτιακή κυβέρνηση. Το 1945, η Αδελφότητα διέπραξε την πρώτη της τρομοκρατική επίθεση και η μεταμόρφωση ενός κοινωνικού κινήματος σε μια τρομοκρατική οργάνωση ολοκληρώθηκε.

Ωστόσο, η Μουσουλμανική Αδελφότητα στην πραγματικότητα δεν διαλύθηκε ποτέ (Munson, 2001, σ. 506). Η Μουσουλμανική Αδελφότητα συστάθηκε εκ νέου δύομισι χρόνια μετά τη διάλυσή της. Αυτή τη φορά δημιουργήθηκε μια νέα οργάνωση από τους Αγγλοσάξονες, οι οποίοι χρησιμοποίησαν εκ νέου το όνομα «Μουσουλμανική Αδελφότητα». Επειδή όλοι οι ιστορικοί ηγέτες του φυλακίστηκαν, ο πρώην δικαστής Hassan al-Hudaybi επελέγη ως Γενικός Οδηγός. Ωστόσο, δεν αντιπροσώπευε ιστορική συνέχεια μεταξύ της παλιάς και της νέας Αδελφότητας. Αποδείχθηκε ότι μια μονάδα της παλιάς μυστικής ομάδας (Secret Section) ήταν τόσο μυστική που δεν είχε επηρεαστεί από τη διάλυση της Αδελφότητας, και ήταν πλέον εκ νέου διαθέσιμη. Ο al-Hudaybi αποφάσισε να απορρίψει το «Μυστικό Τμήμα» και δήλωσε ότι ήθελε να επιτύχει τους στόχους του μόνο με ειρηνικά μέσα, σε αντίθεση με τους Αγγλοσάξονες. Εν τέλει, το «Μυστικό Τμήμα» επέζησε και η εξουσία του al-Hudaybi χάθηκε υπέρ άλλων ηγετών της Αδελφότητας, πυροδοτώντας έναν μεγάλο εσωτερικό αγώνα. Η CIA έδωσε στον Sayyid Qutb ηγετική θέση στην Αδελφότητα, τον οποίο είχε στο παρελθόν καταδικάσει ο Hudaybi (Meysan, 2019).

Πιο συγκεκριμένα, κατά την περίοδο μετά τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο, οι Βρετανοί προσπάθησαν να αναδιοργανώσουν τον κόσμο προκειμένου να κρατήσουν σε απόσταση τη Ρωσία. Τον Σεπτέμβριο του 1946, στη Ζυρίχη, ο Winston Churchill ξεκίνησε την ιδέα των Ηνωμένων Πολιτειών της Ευρώπης. Με την ίδια αρχή, ξεκίνησε επίσης το Arab League. Και στις δύο περιπτώσεις, στόχος ήταν η ενοποίηση αυτών των περιοχών χωρίς τη Ρωσία. Από την αρχή του Ψυχρού Πολέμου, οι Ηνωμένες Πολιτείες, από την πλευρά τους, δημιούργησαν ενώσεις που είχαν την ευθύνη να συνοδεύουν αυτό το κίνημα για δικό τους όφελος: την Αμερικανική Επιτροπή για την Ενωμένη Ευρώπη και τους Αμερικανούς Φίλους της Μέσης Ανατολής. Στον αραβικό κόσμο, η CIA οργάνωσε δύο πραξικοπήματα, πρώτα υπέρ του στρατηγού Hosni Zaim στη Δαμασκό (Μάρτιος 1949), και στη συνέχεια με

τους ελεύθερους αξιωματούχους στο Κάιρο (Ιούλιος 1952). Ο στόχος ήταν να υποστηρίξει τους εθνικιστές που πιστεύεται ότι είναι εχθρικοί με τους κομμουνιστές. Άλλωστε, ο Hassan al-Banna είχε ορίσει τον στόχο - κατάληψη της εξουσίας με χειραγώγηση της θρησκείας - ο Sayyid Qutb καθόρισε τα μέσα – τζιχάντ (Meysan, 2019).

Στις 23 Σεπτεμβρίου 1953 σχηματίστηκε η συμμαχία μεταξύ Ουάσινγκτον και τζιχαντισμού. Η CIA, η οποία είχε αναζωογονήσει την Αδελφότητα για χρήση εναντίον των Κομμουνιστών, την χρησιμοποίησε πρώτα για να βοηθήσει τους εθνικιστές. Εκείνη την εποχή, ο Οργανισμός εκπροσωπήθηκε στη Μέση Ανατολή από μεσαίας τάξης αντι-Σιωνιστές. Απομακρύνθηκαν γρήγορα και αντικαταστάθηκαν από ανώτερους δημόσιους υπαλλήλους αγγλοσαξονικής και πουριτανικής καταγωγής, απόφοιτοι μεγάλων πανεπιστημίων. Η Ουάσινγκτον ήρθε σε σύγκρουση με τους εθνικιστές και η CIA στράφηκε εναντίον τους μέσα από την Αδελφότητα. Εν τω μεταξύ, στην Αίγυπτο, η Αδελφότητα συμμετείχε στο πραξικόπημα του Gamal Abdel Nasser χωρίς επιτυχία. Απαγορευμένη στην Αίγυπτο, η Αδελφότητα επέστρεψε στα κράτη Wahhabi (Σαουδική Αραβία, Κατάρ και Εμιράτο του Sharjah), και στην Ευρώπη (Γερμανία, Γαλλία και Ηνωμένο Βασίλειο, Ελβετία) (Meysan, 2019).

Το 1961, η Αδελφότητα δημιούργησε μια σύνδεση με μια άλλη μυστική κοινότητα, το Τάγμα των Naqshbandis. Αυτό ήταν ένα είδος μουσουλμάνων ελευθεροτεκτόνων που συνέδεσαν τη μύηση των Σούφι με την πολιτική. Στο Ιράκ εκπρόσωπος αυτής ήταν ο μελλοντικός αντιπρόεδρος, Izzat Ibrahim al-Douri, ο οποίος θα υποστήριζε την απόπειρα πραξικοπήματος από την Αδελφότητα στη Συρία, το 1982, και στη συνέχεια την «Εκστρατεία Επιστροφής στην Πίστη» που διοργάνωσε ο Πρόεδρος Saddam Hussein, προκειμένου να αποκαταστήσει μια ταυτότητα στη χώρα του μετά την επιβολή της Δυτικής απαγόρευσης πτήσης ζώνης. Στην Τουρκία, το Τάγμα θα διαδραματίσει πιο περίπλοκο ρόλο. Θα περιλαμβάνει ως διευθυντές του τόσο τον Fethullah Gülen (ιδρυτή του κινήματος Hizmet) όσο και τον Πρόεδρο Turgut Özal, καθώς και τον πρωθυπουργό Necmettin Erbakan, ιδρυτή του Κόμματος Δικαιοσύνης (1961) και τον Millî Κίνημα Görüş. Στο Αφγανιστάν, ο

πρώην πρόεδρος Sibghatullah Mojaddedi (1992) ήταν ο μεγάλος αρχηγός του Τάγματος (Meysan, 2019).

Το 1962, η CIA ενθάρρυνε τη Σαουδική Αραβία να δημιουργήσει τον Παγκόσμιο Σύνδεσμο Μουσουλμάνων και να χρηματοδοτήσει τόσο την Αδελφότητα όσο και την Τάξη Naqshbandi για να εργαστεί ενάντια στους εθνικιστές και τους Κομμουνιστές. Συμφωνήθηκε ότι οι Σαουδάραβες θα υποστήριζαν την Αδελφότητα παντού στον κόσμο, με την προϋπόθεση ότι δεν θα λάβουν μέρος στην πολιτική της χώρας. Η υποστήριξη αυτή για την Αδελφότητα προκάλεσε επιπλέον αντιπαλότητα μεταξύ της Σαουδικής Αραβίας και των δύο άλλων κρατών Wahhabi, το Κατάρ και το Εμιράτο της Sharjah. Από το 1962 έως το 1970, η Μουσουλμανική Αδελφότητα συμμετείχε στον εμφύλιο πόλεμο στη Βόρεια Υεμένη (Meysan, 2019).

Εν τω μεταξύ, στην Αίγυπτο ο Sadat διαδέχθηκε τον Nasser και απελευθέρωσε τους Μουσουλμάνους Αδελφούς που είχαν φυλακιστεί από τον Nasser. Την ίδια περίοδο δημιουργήθηκαν τρεις ένοπλες δυνάμεις, εξωτερικές της Μουσουλμανικής Αδελφότητας, αλλά υπό τις διαταγές της: Ισλαμικό Κόμμα της Απελευθέρωσης, το Ισλαμικό Τζιχάντ και Επικοινωνία και Μετανάστευση (Takfiri). Όλες ισχυρίστηκαν ότι ακολουθούν τις οδηγίες του Sayyid Qutb. Μετά από οδηγίες του υπουργού Εξωτερικών των ΗΠΑ Henry Kissinger, ο Sadat έπεισε το 1973 τη Συρία να ενωθεί με την Αίγυπτο για να επιτεθεί στο Ισραήλ και να αποκαταστήσει τα παλαιστινιακά δικαιώματα. Τέσσερα χρόνια αργότερα - συνεχίζοντας το σχέδιο της CIA - ο Πρόεδρος Sadat πήγε στην Ιερουσαλήμ και υπέγραψε ξεχωριστή ειρηνευτική συνθήκη με το Ισραήλ, εις βάρος των Παλαιστινίων και της Συρίας. Από τότε, σφραγίστηκε η συμμαχία μεταξύ της Μουσουλμανικής Αδελφότητας και του Ισραήλ (Meysan, 2019).

Το 1981, η Ουάσιγκτον αποφάσισε να αλλάξει την πολιτική της. Η Ισλαμική Τζιχάντ διατάχθηκε να εξαλείψει τον Sadat, τον οποίον διαδέχθηκε ο Mubarak. Όταν ο Hassan al-Banna ίδρυσε για πρώτη φορά τη Μουσουλμανική Αδελφότητα το 1928, είχε δύο κύριους στόχους: να εκδιώξει την ξένη επιρροή από την Αίγυπτο και να ανασυγκροτήσει την Αίγυπτο ως ισλαμικό κράτος. Αυτοί οι δύο στόχοι εξακολουθούν να αποτελούν τον πυρήνα της σύγχρονης ιδεολογίας της Αδελφότητας. Αν και ο εθνικισμός και ο

ισλαμισμός θεωρούνται συνήθως ως ανταγωνιστικές ιδεολογίες στον Αραβικό Κόσμο, δεν θα πρέπει τα συγκεκριμένα στοιχεία του αιγυπτιακού εθνικισμού που διαπερνούν τη σκέψη της Αδελφότητας να παραβλεφθούν. Υπό τον Mubarak, η Αδελφότητα υιοθέτησε τη στρατηγική της δημοκρατικής διαδικασίας για την επίτευξη αυτών των στόχων, η οποία της επέτρεψε να αποδείξει τη λαϊκή της νομιμότητα σε αρκετές περιπτώσεις (Caromba & Solomon, 2008, σ. 119). Το γεγονός ότι η Μουσουλμανική Αδελφότητα στην Αίγυπτο είχε παραιτηθεί από τη χρήση βίας και είχε υιοθετήσει δημοκρατικές διαδικασίες (εκλογές) στις αρχές της δεκαετίας του 1980 ήταν το στοιχείο εκείνο που τη διέκρινε από τους Σαλαφιστές, οι οποίοι απέρριψαν σε μεγάλο βαθμό τη συμμετοχή στην επίσημη πολιτική και υιοθέτησαν είτε πολιτική είτε μαχητική. Ωστόσο, μετά την αραβική εξέγερση σημειώθηκαν δύο μεγάλες αλλαγές στο ισλαμικό φάσμα: α) η εκδίωξη του Mubarak το 2011 που την ακολούθησε ο ξαφνικός σχηματισμός ορισμένων πολιτικών κομμάτων Σαλαφιστών που έχουν αφαιρέσει το μονοπώλιο της Μουσουλμανικής Αδελφότητας ως τον μοναδικό ισλαμιστή στην επίσημη πολιτική, β) η εκδίωξη του Morsi το 2013 και η επακόλουθη καταστολή της Μουσουλμανικής Αδελφότητας (Ranko & Nedza, 2016, σ. 519)

Το 1989, η Αδελφότητα κατόρθωσε να διαπράξει ένα δεύτερο πραξικόπημα, αυτή τη φορά στο Σουδάν, εξ ονόματος του συνταγματάρχη Omar el-Bechir. Επίσης το 1989 το Ισλαμικό Μέτωπο Σωτηρίας (FIS) κέρδισε τις τοπικές εκλογές, λόγω της απόρριψης των ηγετών της χώρας. Λαμβάνοντας υπόψη την αποτυχία των πολιτικών και την κατηγορηματική αδυναμία διαπραγμάτευσης με τους ισλαμιστές, ο στρατός πραγματοποίησε πραξικόπημα και ακύρωσε τις εκλογές. Το 1998 ιδρύθηκε στο Παρίσι η Αραβική Επιτροπή Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων με στόχο να υπερασπιστεί μέλη της Μουσουλμανικής Αδελφότητας που συνελήφθησαν σε διάφορες αραβικές χώρες για τις τρομοκρατικές τους δραστηριότητες (Meyssan, 2019).

Το 2006, οι Βρετανοί ζήτησαν από τον Εμίρη του Κατάρ Hamad να τοποθετήσει το παν-αραβικό τηλεοπτικό κανάλι του, al-Jazeera, στην υπηρεσία της Μουσουλμανικής Αδελφότητας. Στις 12 Αυγούστου 2010, ο Πρόεδρος Barack Obama υπέγραψε την Προεδρική Οδηγία Ασφαλείας αριθ. 11 (PSD-11), στην οποία όρισε την Μουσουλμανική Αδελφότητα στο

Συμβούλιο Εθνικής Ασφάλειας των ΗΠΑ για να συντονίσει μυστικές ενέργειες: η Ουάσιγκτον επρόκειτο να εφαρμόσει το βρετανικό σχέδιο για την «Αραβική Άνοιξη». Η Μουσουλμανική Αδελφότητα ήταν η πρώτη αιγυπτιακή οργάνωση που ζήτησε την ανατροπή του καθεστώτος. Ο Mubarak όντως παραιτήθηκε, αλλά οι Ηνωμένες Πολιτείες ήθελαν να αλλάξουν το Σύνταγμα πριν θέσουν την Αδελφότητα στην εξουσία. Επομένως, η εξουσία διατηρήθηκε προσωρινά στα χέρια του στρατού (Meysan, 2019).

Εν τέλει, εξαιτίας των πολλών αντίπαλων συμφερόντων, η Μουσουλμανική Αδελφότητα δεν κατάφερε να μεταφράσει τον εκλογικό της θρίαμβο σε πραγματικό έλεγχο του κράτους ή της γενικής πολιτικής σφαίρας. Μεγάλα πλήθη βγήκαν στους δρόμους, διαμαρτυρόμενοι για πολλά ζητήματα και ζήτησαν πρόωρες προεδρικές εκλογές. Ο στρατός, μαζί με μη ισλαμιστές πολιτικούς και έναν δικαστικό συνεταιρισμό, ανέλαβε την εξουσία και απέρριψε το βραχύβιο δημοκρατικό πείραμα της Αιγύπτου. Η ξαφνική αντιστροφή της τύχης για τη μεγαλύτερη κοινωνικοπολιτική οργάνωση της χώρας είχε σοβαρές επιπτώσεις σε σχέση με τον τρόπο λειτουργίας της, την προθυμία της να συμμετάσχει επιτακτικά στην πολιτική μετά το πραξικόπημα και ποια στρατηγική θα έπρεπε να ακολουθήσει στο μέλλον (El-Shimy, 2015, σ. 77).

Η Μουσουλμανική Αδελφότητα ξεκίνησε από την Αίγυπτο αλλά πλέον υπάρχει σε πολλές χώρες: στη Συρία, στο Κουβέιτ, στο Πακιστάν, στην Παλαιστίνη. Αλλά κάθε ομάδα επιδιώκει να σχηματίσει ένα πολιτικό κόμμα, αλλά τα θρησκευτικά κόμματα απαγορεύτηκαν σε πολλές σουνιτικές χώρες πριν από την Αραβική Άνοιξη. Καθώς, λοιπόν, δεν έχουν κυβερνήσει ποτέ, δεν είναι σαφής η έννοια της διακυβέρνησης υπό αυτά τα κόμματα, ενώ δεν είναι και σαφές αν μία κυβέρνηση Αδελφότητας σε μια χώρα θα υιοθετούσε αναγκαστικά τη φιλοσοφία που διέπει τη διακυβέρνηση της Αδελφότητας σε άλλη χώρα (Bulliet, 2018, σ. 16).

Αυτό ενδεχομένως να οφείλεται στο ότι υπάρχει μία αμφισημία ως προς την πολιτική ορολογία της Αδελφότητας, αν και η πίστη (iman) είναι κεντρική για ολόκληρη την ιδεολογία, όπως τονίζει ο Meijer (2013, σλ. 297): από τη μία πλευρά διεκδικεί σωτηρία σε αυτήν τη ζωή καθώς και στην επόμενη. Αυτός ο ισχυρισμός διατυπώνεται στην αρχή ότι το Ισλάμ είναι ένα

«συνολικό σύστημα» (al-nizam al-kamil), το οποίο ενσωματώνει μια «πληρότητα» (shumuliyga), παρέχοντας απαντήσεις σε όλες τις πτυχές της ζωής. Από την άλλη πλευρά, η Αδελφότητα χρησιμοποιεί τη θρησκεία για πολιτικούς στόχους, οι οποίοι είναι ασαφείς και κρύβουν τα πραγματικά πολιτικά και οικονομικά συμφέροντα. Συνολικά, όμως, θεωρείται ότι όταν όλοι οι μουσουλμάνοι συμπεριφέρονται σύμφωνα με τους κανόνες του νόμου, θα δημιουργηθεί μια τέλεια κοινωνία. Σε αυτήν την ουτοπική άρνηση της πολιτικής, η κομματική πολιτική (hizbiyya), με τις διχοτομήσεις της, ο σεβασμός της διαφοράς (ikhtilaf) και η προθυμία να συμβιβαστούν προκειμένου να επιτύχουν συγκεκριμένες λύσεις, απορρίπτονται ως αποστροφή που οδηγεί σε διαφωνία (fitna) και θέτει απειλή για την ενότητα (wahda) (Meijer, 2013, σ. 297). Επίσης, θα πρέπει να σημειωθεί πως, η Μουσουλμανική Αδελφότητα είχε πάντα μια προβληματική σχέση με την πολιτική: κατά καιρούς, την απέρριψε ως περιττή, επειδή η ηθική ορθότητα μπορεί να αντικαταστήσει την πολιτική (Meijer, 2013, σ. 317). Επιπρόσθετα, αν και η θέση της Μουσουλμανικής Αδελφότητας σχετικά με τις οικονομικές πολιτικές ήταν συχνά αόριστη και λαϊκιστική, παραδοσιακά υποστήριζε φιλικές προς την αγορά πολιτικές (όπως η Infitah υπό τον Πρόεδρο Sadat) καταγγέλλοντας τον κυρίαρχο ρόλο του κράτους στην οικονομία. Παρ' όλα αυτά, η Αδελφότητα, χρησιμοποιώντας τα πολυάριθμα κοινωνικά δίκτυα στα οποία είχε ενσωματωθεί (σε μεγάλο βαθμό επικεντρωμένα στα ισλαμικά ιδρύματα) μπόρεσε να προσεγγίσει πολύ περισσότερους ψηφοφόρους από τα κοσμικά αριστερά κόμματα, τα οποία είχαν επικεντρώσει τις προσπάθειές τους στο συγκριτικά μικρό εργατικό κίνημα. Επιπλέον, κατά τη διάρκεια των προεκλογικών εκστρατειών 2011 και 2012, η Αδελφότητα μετατοπίζει τη ρητορική προς το θέμα της οικονομικής ανάπτυξης αντί να επικεντρώνεται σε θρησκευτικά και ηθικά θέματα. Κατά συνέπεια, η άνοδος της Μουσουλμανικής Αδελφότητας στην πολιτική εξουσία μπορεί να εξηγηθεί, τουλάχιστον εν μέρει, από τη συνοχή της, καθώς την προθυμία της να διαχωρίσει τη θέση της από τους πιο ριζοσπαστικούς επαναστάτες για να κάνει συμβιβασμούς με τα παλιά κέντρα εξουσίας του καθεστώτος (Létourneau, 2016, σ. 304).

Παράλληλα, επισημαίνεται από τους Ranko και Nedza (2016, σελ. 520) πως, καθώς η Μουσουλμανική Αδελφότητα αναπτυσσόταν σε μια ισχυρή

πολιτική δύναμη, διαμόρφωνε συνεχώς την πολιτική της σκέψη και δημοσίευσε πολιτικά προγράμματα. Ενώ ήταν σχετικά σκεπτική για τη δημοκρατία στις αρχές και τα μέσα της δεκαετίας του 1980, αυτό άλλαξε από τη δεκαετία του 1990 και μετά, όταν η ομάδα προσπάθησε όλο και περισσότερο να συμφιλιώσει την ισλαμιστική ατζέντα της με πολλά δημοκρατικά στοιχεία όπως ο κομματικός πλουραλισμός, ο διαχωρισμός των εξουσιών ή η περιστροφή της εξουσίας μέσω τακτικών εκλογών. Ωστόσο, πολλές αντιφάσεις παρέμειναν σχετικά με τη θέση της Αδελφότητας απέναντι σε πολλές δημοκρατικές έννοιες. Το ιδανικό κράτος σύμφωνα με την Αδελφότητα αποτελείται από μια δημοκρατική και μια ισλαμική συνιστώσα. Στην πρώτη, υιοθετούνται πολλοί δημοκρατικοί μηχανισμοί: Η λαϊκή κυριαρχία καθιερώνεται και πραγματοποιείται μέσω της εναλλαγής της εξουσίας που προκύπτει από τακτικές ελεύθερες και δίκαιες εκλογές, τον διαχωρισμό των εξουσιών και τη χορήγηση πολιτικών δικαιωμάτων, όπως το δικαίωμα σχηματισμού κομμάτων ή διαδήλωσης. Ωστόσο, το ισλαμικό πλαίσιο αναφοράς περιορίζει ορισμένα από τα πολιτικά - καθώς και τα προσωπικά και αστικά - δικαιώματα που παραχωρούνται σε άτομα στις δυτικές, φιλελεύθερες δημοκρατίες, καθιστώντας αυτά τα δικαιώματα εξαρτώμενα από τη Σαρία, η οποία πρόκειται να λειτουργήσει ως η κύρια πηγή νομοθεσίας (Ranko & Nedza, 2016, σ. 521)

Τέλος, η Dalacoura (2018, σ. 330) αναφέρει πως, η έκκληση της Μουσουλμανικής Αδελφότητας βεβαιώνει την επικράτηση των θρησκευτικών πεποιθήσεων. Ωστόσο, στη βάση της κοσμικότητας και της εκκοσμίκευσης, η Μουσουλμανική Αδελφότητα μπορεί να θεωρηθεί ως μια εν μέρει κοσμική και εκκοσμιευμένη (αν όχι αντι-κοσμική) οντότητα για δύο λόγους (Dalacoura, 2018, σ. 330). Πρώτον, το ισλαμικό όραμα της Αδελφότητας διαμορφώνεται από την εκκοσμίκευση ως θεσμική και λειτουργική διαφοροποίηση. Έγγραφα τα οποία παρουσιάζουν μια σημαντική θέση εντός της Αδελφότητας για την ιδανική κοινωνία και πολιτική, επικεντρώνονται σε μεγάλο βαθμό σε κοινωνικούς, οικονομικούς και πολιτικούς τομείς που καθορίζονται από την εμφάνιση του σύγχρονου έθνους-κράτους και των παράγωγων δομών του. Οι «ηθικές» προτάσεις της σε κοινωνικούς τομείς όπως οι τέχνες, ο πολιτισμός, η εκπαίδευση και η οικογένεια επηρεάζονται από τις ισλαμικές αρχές. Δεύτερον,

η πλειοψηφία των προτάσεων της αφορά τομείς της δημόσιας ζωής (οικονομία, πολιτική) που δεν έχουν καμία σχέση με τη θρησκεία. Πίσω από τον θρησκευτικό συμβολισμό επικρατούν κοσμικές λογικές. Αυτό έχει ευρύτερη σημασία για τη βιωσιμότητα, την έκκληση και τις προοπτικές του ισλαμισμού ως κίνημα και ιδεολογία. Η αδυναμία της Αδελφότητας να προσφέρει ξεχωριστά ισλαμικά προγράμματα ή ιδέες στους τομείς της οικονομίας και της πολιτικής, τα οποία εξακολουθούν να κυριαρχούνται από μη θρησκευτικές, εσωτερικές λογικές και παραμένουν αυτόνομες της θρησκείας, καθιστά το ισλαμικό σχέδιο μη πραγματοποιήσιμο, ενώ εξηγεί επίσης την υπερβολική συγκέντρωση της ομάδας σε μια «ηθική» ατζέντα.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 4. ΡΙΖΟΣΠΑΣΤΙΜΟΣ ΣΤΟ ΙΣΛΑΜ ΚΑΤΑ ΤΗ ΔΙΑΡΚΕΙΑ ΤΟΥ ΨΥΧΡΟΥ ΠΟΛΕΜΟΥ

4.1 Σοβιετικός πόλεμος στο Αφγανιστάν

Μέχρι το τέλος της δεκαετίας του 1980, στο Αφγανιστάν, τα διάφορα ισλαμιστικά κόμματα αποτελούσαν την πρωτοπορία του ριζοσπαστικού Ισλάμ. Το αφγανικό ισλαμικό κίνημα χρονολογείται στα τέλη της δεκαετίας του 1960, όταν δημιουργήθηκε κυρίως μεταξύ φοιτητών πανεπιστημίου (Σχολή Μηχανικών, Πολυτεχνικό Ινστιτούτο ή το νεοσύστατο Κρατικό Πανεπιστήμιο Θεολογίας), υπό την επιρροή καθηγητών Ισλαμικών Επιστημών (Gholam Nyazi, Borhanuddin Rabbani), που επέστρεψαν από το Al-Azhar στο Κάιρο και ήταν υπό την επήρεια των Αιγύπτιων Μουσουλμάνων Αδελφών. Το νεοσύστατο κίνημα υποστηρίχθηκε από το Πακιστανικό Jama'at-i Islami. Το τμήμα της νεολαίας (που ονομάζεται Jawanan-i Muslimin, ή Muslim Youth) ήταν πολύ ενεργό στις πανεπιστημιούπολεις της Καμπούλ από το 1968 έως το 1973, όταν ο πρίγκιπας Daud πραγματοποίησε πραξικόπημα εναντίον του Βασιλιά Zaher. Πολλοί ακτιβιστές πήγαν στο Peshawar στο Πακιστάν, όπου προστατεύονταν από τις πακιστανικές στρατιωτικές υπηρεσίες. Ξεκίνησαν μια αποτυχημένη εξέγερση στο Αφγανιστάν το καλοκαίρι του 1975. Λίγο αργότερα, το κίνημα διασπάστηκε μεταξύ του Jami'at-i Islami του Borhanuddin Rabbani και των Ahmed Shah Masood και Hizb-i Islami του Gulbuddin Hekmatyar. Παρά τις πολλές απώλειες μέσω πολέμου, δολοφονιών και εσωτερικών αγώνων, αυτή η γενιά συνέχισε να ηγείται του κύριου κινήματος mujahedin μέχρι το 2001, όταν ο θάνατος του Masood και η παραίτηση του Rabbani ως αρχηγού του κράτους συμβόλιζε τη μετάβαση σε μια νέα γενιά πολιτικών ηγετών (Roy, 2002).

Κατά τη διάρκεια του Ψυχρού Πολέμου, η άνοδος του σοσιαλισμού στο Αφγανιστάν απειλούσε τα αμερικανικά συμφέροντα στην περιοχή. Η πολιτική απειλή βασίστηκε στην άνοδο και την εξάπλωση του κομμουνισμού σε γειτονικές χώρες όπως το Ιράν και ο Περσικός Κόλπος, και οι δύο περιοχές πλούσιες σε φυσικούς πόρους ζωτικής σημασίας για την ενεργειακή ασφάλεια των Αμερικανών. Επομένως, το Αφγανιστάν ήταν ζωτικής σημασίας για τον περιορισμό του ανερχόμενου κομμουνισμού στην περιοχή με τη μορφή πληρεξουσίου πολέμου που είχε ως αποτέλεσμα την ήττα της πρώην

Σοβιετικής Αυτοκρατορίας. Το 1978, η σοσιαλιστική επανάσταση Saur οδήγησε στην ανατροπή του Mohammed Daoud Khan και του Nur Muhammed Taraki, του σοσιαλιστή ηγέτη. Η κοινωνική επανάσταση ήταν θρίαμβος για τους κομμουνιστές ηγέτες στην πρώην Σοβιετική Ένωση και απειλή για Αμερικανικά περιφερειακά, πολιτικά και οικονομικά συμφέροντα. Παρόλο που ήταν θρίαμβος για τον κομμουνισμό, ο σοσιαλισμός και οι μεταρρυθμίσεις του στην ιδιοκτησία γης και στην προώθηση των δικαιωμάτων των γυναικών για να συμμετάσχουν σε μια συντηρητική κοινωνία έβλαπταν τον ιστό της ισλαμικής κοινωνίας και ήταν απειλή για τους θρησκευτικούς ηγέτες. Αυτό οδήγησε σε μια επανάσταση από μέρους των θρησκευτικών ηγετών ενάντια στην επιρροή του κομμουνισμού χρησιμοποιώντας έναν στρατό στο όνομα του Αλλάχ για την τζιχάντ. Αυτό με τη σειρά του είχε ως αποτέλεσμα την εισβολή στο Αφγανιστάν από την πρώην Σοβιετική Ένωση για να στηρίξει την κομμουνιστική κυβέρνηση το 1979. Η σοβιετική εισβολή οδήγησε στην άνοδο της τζιχάντ στη σύγχρονη μουσουλμανική πολιτική, έναν θρησκευτικό πόλεμο για την υπεράσπιση της κυριαρχίας των μουσουλμανικών εδαφών ενάντια σε ξένες επεμβάσεις (Walayat, 2014, σ. 95).

Η κατάσταση στο Αφγανιστάν οδήγησε στην αμερικανική υποστήριξη της ισλαμιστικής επανάστασης για την καταπολέμηση των Σοβιετικών και τον περιορισμό του κομμουνισμού. Η Αμερική ανέπτυξε πολεμικές τακτικές για να αντιμετωπίσει την κομμουνιστική απειλή στο Αφγανιστάν που είχε ήδη δοκιμαστεί στην Αγκόλα, τη Σομαλία και την Αιθιοπία. Ο μουσουλμανικός πληθυσμός ήταν ιδανικός για την καταπολέμηση του κομμουνισμού και της επιρροής του. Οι Αμερικανοί χρηματοδότησαν και υποστήριξαν τους mujahedin, τους στρατιώτες του Θεού για τη τζιχάντ, για να πολεμήσουν έναν ιερό πόλεμο ενάντια στον κομμουνισμό. Η κίνηση αυτή των Αμερικανών στρατιωτικοποίησε το έθνος και δημιούργησε νέες απειλές, κυρίως την απειλή των Ταλιμπάν (Walayat, 2014, σ. 96).

Ο Read (2009, σ. 286) θέλησε να απαντήσει στο ερώτημα σχετικά με τους παράγοντες που οδήγησαν την τζιχάντ να εστιάσει στην Αμερική και τη Δύση, σε αντίθεση με τη συνέχιση του αγώνα με τον παραδοσιακό τρόπο ενάντια στα τοπικά καθεστώτα της Μέσης Ανατολής. Ως θεμελιώδη παράγοντα αυτής της μεταστροφής αναφέρει την ταπεινωτική ήττα της

Σοβιετικής Ένωσης και την απόσυρσή της από το Αφγανιστάν. Σύμφωνα με τον Al-Zawahiri, οι μάχες της τζιχάντ στο Αφγανιστάν κατέστρεψαν τον μύθο μιας (υπερδύναμης) στο μυαλό των νέων mujahedin. Η Σοβιετική Ένωση, μια υπερδύναμη με τον μεγαλύτερο στρατό εδάφους στον κόσμο, καταστράφηκε και τα απομεινάρια των στρατευμάτων της έφυγαν από το Αφγανιστάν. Άλλωστε, οι Άραβες δεν είχαν νικήσει αποφασιστικά τις ευρωπαϊκές δυνάμεις σε πάνω από 500 χρόνια. Αυτό έσπειρε τους σπόρους της διακρατικής τζιχάντ και ενθάρρυνε τους Άραβες βετεράνους να επιστρέψουν στην πατρίδα τους και να ξεκινήσουν μαχητικές ισλαμικές εκστρατείες. Αν και υπήρξε κάποια διακρατική βία εμπνευσμένη από το τζιχάντ στις αρχές της δεκαετίας του 1990, η πλειοψηφία των βετεράνων του Αφγανιστάν είχαν ενταχθεί ή επανενταχθεί στις εθνικιστικές ισλαμικές ομάδες αφιερωμένες στην ανατροπή των κυβερνήσεων των χωρών τους. Αυτό ήταν ιδιαίτερα σημαντικό στην Αίγυπτο και την Αλγερία. Καθώς προχωρούσε αυτή η δεκαετία, τόσο τα αιγυπτιακά όσο και τα αλγερινά καθεστώτα σημείωσαν σημαντική πρόοδο. Ο Osama bin Laden επωφελήθηκε από αυτήν την αδυσώπητη δυσαρέσκεια για την πρόσληψή τους στο πανό της Al Qaeda: η μετάβαση από την τοπική στην παγκόσμια (διακρατική) τζιχάντ αυξήθηκε κατά τη διάρκεια της δεκαετίας του 1990 (Read, 2009, σ. 288).

4.2 Εμφύλιος πόλεμος στη Γιουγκοσλαβία και El Mudžahid

Η υπόθεση της μουσουλμανικής αυτοάμυνας απέκτησε ευρεία νομιμότητα σε διεθνές επίπεδο με τον εμφύλιο πόλεμο της Γιουγκοσλαβίας και ειδικότερα την περίπτωση της Βοσνίας (1992-1995), αλλά η συμπεριφορά τους στον πόλεμο και η προσήλωση σε μια πουριτανική μορφή του Ισλάμ αποδείχτηκε τόσο αποξενωμένη για τους ντόπιους Βόσνιους, ώστε να αποκλείσει την επίτευξη ευρύτερων τζιχαντιστικών στόχων. Αυτό που παραμένει ενδιαφέρον για αυτό το αποτέλεσμα είναι ο βαθμός στον οποίο οι ιδεολογικοί παράγοντες συνέβαλαν τόσο στην περιορισμένη στρατιωτική επιτυχία, όσο και στη στρατηγική αποτυχία. Επίσης, το παράδειγμα της Βοσνίας αφορά στη τζιχάντ ενάντια στη μη μουσουλμανική κατοχή σε ιστορικά μουσουλμανικά εδάφη. Αυτός ο τύπος σύγκρουσης διαφέρει από το εσωτερικό τζιχάντ που διεξάγεται εναντίον μουσουλμανικών καθεστώτων και του παγκόσμιου τζιχάντ που χαρακτηρίζεται από την εξάπλωση της Al Qaeda, καθώς και οι δύο αυτές μορφές τζιχάντ βασίζονται πολύ περισσότερο στις εγχώριες και διεθνείς τρομοκρατικές εκστρατείες από ότι στη συνεχή ένοπλη μάχη (Mitchell, 2008, σ. 808).

Όταν ξέσπασε εμφύλιος πόλεμος στην πρώην Γιουγκοσλαβική Δημοκρατία της Βοσνίας το 1992, η τεράστια δημοσιότητα που δόθηκε στη δυστυχία των Βόσνιων Μουσουλμάνων στα χέρια της σερβικής (και αργότερα Κροατικής) επίθεσης προκάλεσε επίκληση τζιχάντ σε όλο τον μουσουλμανικό κόσμο. Ξένοι mujahidin, συμπεριλαμβανομένων πολλών βετεράνων της Αφγανιστάν τζιχάντ, άρχισαν να φθάνουν στη Βοσνία το καλοκαίρι του 1992. Αρκετές χιλιάδες Βόσνιοι φονταμενταλιστές πολέμησαν στον Στρατό της Δημοκρατίας της Βοσνίας-Ερζεγοβίνης (ARBiH) επίσης, αλλά η συντριπτική πλειοψηφία των Βόσνιων Μουσουλμάνων δεν συμφώνησε με τους στόχους της τζιχάντ. Η βοσνιακή μουσουλμανική ταυτότητα υπήρξε από καιρό σε μεγάλο βαθμό σεκτοποιημένη και ριζωμένη σε συνήθειες παρά σε θρησκευτικές παραδόσεις, και οι μουσουλμανικές, κροατικές και σερβικές κοινότητες μοιράζονταν κοινούς εθνοτικούς, γλωσσικούς και πολιτιστικούς δεσμούς (Mitchell, 2008, σ. 812). Ξένες μονάδες mujahidin λειτουργούσαν ανεξάρτητα καθώς έφτασαν στη χώρα κατά την πρώιμη φάση του πολέμου (Mitchell, 2008, σ. 812; Galdini, 2013). Η πλειονότητα αυτών εγκαταστάθηκε

στην κεντρική Βοσνία, καθώς στα περισσότερα μέρη της χώρας ήταν απαγορευτικά δύσκολο να φτάσουν. Καθώς ο αριθμός τους μεγάλωνε, οι mujahidin στην κεντρική Βοσνία συνδέθηκαν με την 7η Μουσουλμανική Ταξιαρχία στο πλαίσιο του ARBiH 3rdCorps. Τελικά, τον Αύγουστο του 1993, οι mujahidin είχαν τη δική τους απόσπαση εντός του 3rdCorps - τη μονάδα EI Mudzahid. Αυτή η σταδιακή εξέλιξη των αυτόνομων παραστρατιωτικών σε ημι-τυποποιημένες στρατιωτικές μονάδες συνέβη και στις Σερβοβόσνιες και Κροατικές δυνάμεις επίσης. Έως το 1993, λίγες ανεξάρτητες πολιτοφυλακές λειτουργούσαν εντός της ζώνης των συγκρούσεων (Mitchell, 2008, σ. 812)

Ωστόσο, ο βαθμός στον οποίο οι mujahidin και το ARBiH συντόνισαν τις δραστηριότητές τους εξακολουθεί να αποτελεί πηγή διαμάχης, λόγω του γεγονότος ότι οι mujahidin διέπραξαν πολλά και σοβαρά εγκλήματα πολέμου, συμπεριλαμβανομένων βασανιστηρίων, δολοφονιών και ίδρυσης στρατοπέδων φυλακών. Βόσνιοι στρατιωτικοί διοικητές έχουν παραπεμφθεί ενώπιον του Διεθνούς Ποινικού Δικαστηρίου για την Πρώην Γιουγκοσλαβία (ICTY) με το επιχείρημα ότι κατείχαν «ευθύνη διοίκησης» για τους mujahidin και ως εκ τούτου τα αδικήματα που διέπραξαν. Σύμφωνα με κατηγορίες του ICTY, κατά τη διάρκεια του πολέμου οι mujahidin εμπλέκονταν σε μεγάλο βαθμό σε δραστηριότητες μάχης με το ARBiH (International Criminal Tribunal for the Former Yugoslavia, 2001). Ωστόσο, οι ηγέτες του στρατού της Βοσνίας ισχυρίζονται ότι οι mujahidin ενήργησαν σύμφωνα με τις δικές τους επιταγές και δεν υπάκουαν στη Βοσνιακή στρατιωτική αρχή (Mitchell, 2008, σ. 812). Ωστόσο, ακόμη και αν το ARBiH δεν μπορούσε να ελέγξει τη συμπεριφορά των mujahidin, οι τζιχαντιστές υπάγονταν επισήμως στις βοσνιακές ένοπλες δυνάμεις και η συνεργασία μεταξύ τους αυξήθηκε καθώς συνεχίστηκε ο πόλεμος (Mitchell, 2008, σ. 813).

Σε αντίθεση με το Αφγανιστάν, η τζιχάντ δεν είχε επιτυχία στη Βοσνία για τους εξής λόγους: α) δεν μπόρεσαν να μετατρέψουν τον πόλεμο σε τζιχάντ με ουσιαστικό τρόπο, β) δεν μπορούσαν να πάρουν με το μέρος τους τούς ντόπιους Μουσουλμάνους, καθώς παρέβλεψαν το πιο θεμελιώδες πρόβλημα για τους mujahidin: προκειμένου να επιτύχουν τον πρωταρχικό τους στόχο, η χρήση βίας τους έπρεπε να οδηγήσει όχι μόνο στη στρατιωτική νίκη των μουσουλμάνων αλλά και στην αναδιοργάνωση ανθρώπων και περιοχών

προκειμένου να δημιουργηθεί μια πολιτεία μόνο για μουσουλμάνους (Mitchell, 2008, σ. 817). Οι Βόσνιοι mujahidīn συμμετείχαν κυρίως σε παράτυπους πολέμους μικρής κλίμακας εναντίον στρατιωτικών και πολιτικών στόχων. Λειτουργώντας ως μια μικρή, ημι-αυτόνομη δύναμη μέσα σε έναν πολύ μεγαλύτερο συμβατικό πόλεμο, στόχευαν να υπονομεύσουν τις στρατιωτικές προσπάθειες των αντιπάλων τους, επιτιθέμενοι σε βασικές στρατηγικές θέσεις και τρομοκρατώντας άμαχους πληθυσμούς. Σε ένα βαθμό, οι στρατηγικοί τους στόχοι συνέπεσαν με εκείνους των Βόσνιων Μουσουλμάνων: η υπεράσπιση των μουσουλμάνων πολιτών και η επέκταση της επικράτειας που ελέγχεται από τη βοσνιακή μουσουλμανική κυβέρνηση. Ωστόσο, σε αντίθεση με τους mujahidīn, οι Βόσνιοι μουσουλμάνοι ηγέτες παρέμειναν δημόσια δεσμευμένοι σε ένα κράτος πολλών ομολογιών στην επικράτειά τους (Mitchell, 2008, σ. 818).

Τα αντιφατικά αποτελέσματα της ιδεολογίας τζιχάντ στη Βοσνία μπορούν να συνοψιστούν ως εξής (Mitchell, 2008, σ. 824): α) η ιδεολογία τζιχάντ μπορεί να ενισχύσει τη νομιμότητα της αμερόληπτης τζιχάντ στον ευρύτερο μουσουλμανικό κόσμο και ωστόσο να υπονομεύσει τη νομιμότητα του τζιχάντ μεταξύ του τοπικού πληθυσμού της σύγκρουσης, β) η συμβατότητα της ιδεολογίας τζιχάντ με την ασύμμετρη στρατηγική μπορεί να συμβάλει στην ολική επιτυχία και να οδηγήσει σε αποτελέσματα αποξένωσης μεταξύ των Μουσουλμάνων που αναστέλλουν τη στρατηγική επιτυχία, γ) ακόμα και όταν η τζιχαντιστική ιδεολογία έχει θετική επίδραση στην επίτευξη του πρωταρχικού πολιτικού στόχου, μπορεί ταυτόχρονα να έχει αρνητικό αντίκτυπο στην επίτευξη του δευτερεύοντος πολιτικού στόχου. Οι mujahidīn ανέπτυξαν μια αποτελεσματική στρατιωτική δύναμη, αλλά απέτυχαν να επιτύχουν τους πολιτικούς τους στόχους, όχι μόνο λόγω της ανεπαρκούς στρατιωτικής δύναμης, αλλά επειδή η ιδεολογία τους υπονόμωσε τη δυνατότητα επίτευξης λαϊκής υποστήριξης για το όραμά τους.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 5. Ο ΣΥΓΧΡΟΝΟΣ ΡΙΖΟΣΠΑΣΤΙΜΟΣ ΣΤΟ ΙΣΛΑΜ

5.1 Al Qaeda

Ο Osama bin Laden διευκόλυνε τη ροή ξένων μαχητών στο Αφγανιστάν και εγκατέστησε έναν ξενώνα στο Πακιστάν μέσω του οποίου οι τζιχαντιστές μπορούσαν να μετακινηθούν. Μάλιστα εικάζεται ότι το όνομα «Al Qaeda» προέρχεται από τη λέξη «βάση δεδομένων» σε σχέση με τους εκτεταμένους καταλόγους που συγκεντρώνονται από ανθρώπους που περνούν από το Πακιστάν. Ωστόσο, ο bin Laden δήλωσε το 2001 ότι το όνομα στην πραγματικότητα αναφέρεται στο στρατόπεδο εκπαίδευσης που ήταν απλά γνωστό ως «η βάση». Ο ρόλος του bin Laden στην εγκατάσταση του ξενώνα στο Πακιστάν του επέτρεψε να αναπτύξει εκτεταμένες επαφές μεταξύ τζιχαντιστών. Μαζί με τον Abdullah Azzam, ο bin Laden ίδρυσε τον οργανισμό γνωστό ως Maktabal-Khadamat (ΜΑΚ, «Office of Order»). Ο ρόλος αυτής της οργάνωσης ήταν να διοχετεύει κεφάλαια, συμπεριλαμβανομένων ατομικών και εταιρικών δωρεών, στην εκπαίδευση ξένων μαχητών και την παράδοσή τους στο Αφγανιστάν. Η δημιουργία της Al Qaeda πραγματοποιήθηκε ως αποτέλεσμα της διαφοράς απόψεων σχετικά με τη στρατηγική μεταξύ του Osama bin Laden και του Abdullah Azzam, η οποία οδήγησε σε διαχωρισμό εντός της ΜΑΚ. Η ακριβής φύση αυτού του διαχωρισμού μάλλον περιελάμβανε την επιθυμία του Osama bin Laden να επεκτείνει τις επιχειρήσεις σε παγκόσμιο επίπεδο, ενώ ο Azzam ήθελε να διατηρήσει την προσοχή του σε συμβατικές στρατιωτικές εκστρατείες. Μετά τη δολοφονία του Abdullah Azzam τον Νοέμβριο του 1989 ο ΜΑΚ διασπάστηκε και ο Osama bin Laden δημιούργησε τη δική του ομάδα από πιστά άτομα: την Al Qaeda. Αυτή η μεταβίβαση εξουσίας πραγματοποιήθηκε με την ευλογία των Σαουδάρων και Πακιστανών χορηγών, οι οποίοι συνέχισαν να υποστηρίζουν τον bin Laden έως το 1998 και την 9/11 αντίστοιχα (Read, 2009, σ. 285).

Τη δεκαετία του 1990, οι Ηνωμένες Πολιτείες εμπλέκονται στη Μέση Ανατολή όταν το Ιράκ εισέβαλε στο Κουβέιτ τον Αύγουστο του 1990. Αυτό τελικά είχε ως αποτέλεσμα η αμερικανική υπερδύναμη να ανέβει στην κορυφή της λίστας των εχθρών του bin Laden. Η εισβολή του Saddam Hussein στο Κουβέιτ έθεσε τη Σαουδική Αραβία σε κατάσταση συνομιλίας - τα συμφέροντα του Βασιλείου ευθυγραμμίστηκαν στενά με εκείνα της Δύσης, όσον αφορά στη

διατήρηση της περιφερειακής σταθερότητας. Η Σαουδική Αραβία χρειαζόταν βοήθεια από τη Δύση για να αντιμετωπίσει την ιρακινή απειλή, αλλά αναγνώρισε τον κίνδυνο να υπονομεύσει τη νομιμότητά της με την πολύ στενή σχέση με τις Ηνωμένες Πολιτείες. Οι σιίτες κληρικοί του Ιράν το είχαν ήδη επισημάνει. Από την άλλη πλευρά, ο Osama bin Laden προσέφερε να κινητοποιήσει τους τζιχαντιστές μαχητές ως βοήθεια της Σαουδικής Αραβίας. Καθώς αυτό ήταν σημαντική απειλή για τη Σαουδική Αραβία, επιλέχθηκε η βοήθεια από μέρους των ΗΠΑ (Read, 2009, σ. 286). Ο bin Laden πίστευε ότι η παρουσία ξένων στρατευμάτων στο «ιερό έδαφος των δύο ιερών τόπων» προκαλούσε ζημιά στο ιερό έδαφος, ενώ το γεγονός ότι τελικά ο Σαντάμ Χουσεΐν δεν απομακρύνθηκε από την εξουσία και η στρατιωτική παρουσία των ΗΠΑ επρόκειτο να παραμείνει, επιδείνωσε περαιτέρω την κατάσταση και συνέβαλε στην αποστασιοποίηση μεταξύ του Osama bin Laden και του Σαουδικού καθεστώτος. Το 1991 ο bin Laden εγκατέλειψε τη Σαουδική Αραβία ως αποτέλεσμα της εκτεταμένης καταστολής του καθεστώτος σχετικά με τις δραστηριότητές του και τον περιορισμό του στην Τζέντα. Πολύ γρήγορα μετά το τέλος της σύγκρουσης στο Αφγανιστάν, επομένως, οι Ηνωμένες Πολιτείες αντικατέστησαν τη Σοβιετική Ένωση ως τον πρώτιστο εχθρό των τζιχαντιστών. Ο bin Laden δεν παρέβλεψε το γεγονός ότι, από τη στιγμή που ο bin Laden εξέδωσε το fatwa του με τίτλο «Διακήρυξη πολέμου εναντίον των Αμερικανών που καταλαμβάνουν τη γη των δύο ιερών τόπων», τα επίπεδα των αμερικανικών στρατευμάτων στη Σαουδική Αραβία είχαν μειωθεί σε περίπου 5.000 στρατιωτικούς με μέγιστο 20.000 σε ολόκληρη τη Μέση Ανατολή. Αυτό είχε μειωθεί από συνολικά 541.000 στο ύψος του πολέμου του Κόλπου του 1991 (Read, 2009, σ. 287). Το 1993 η στρατιωτική δύναμη παρέμβασης των Ηνωμένων Εθνών αποσύρθηκε από τον Πρόεδρο Clinton ως αποτέλεσμα των θανάτων 18 αμερικανών στρατιωτών (και 84 τραυματιών) στη Μάχη του Μογκαντίσου. Ο Osama bin Laden και οι τζιχαντιστές ερμήνευσαν αυτήν την απόσυρση των ΗΠΑ ως ένδειξη αδυναμίας, αναφέροντάς το συχνά ως παράδειγμα ευπάθειας των ΗΠΑ (Read, 2009, σ. 287).

Συνολικά, ο bin Laden φαίνεται να απευθύνεται σκόπιμα σε διάφορες ομάδες με τρόπους που μεγιστοποιούν τον αντίκτυπό του, για παράδειγμα

εναλλαγή μεταξύ ενός παγκόσμιου διαλόγου που εστιάζεται σε μια σύγκρουση πολιτισμών, ενός περιφερειακού διαλόγου που τονίζει τη σημασία της αραβικής χερσονήσου και ενός τοπικού λόγου που χρησιμοποιεί εικόνες και φράσεις γνωστές σε διάφορες φυλετικές ομάδες (Henson & Wasserman, 2011, σ. 42). Η εξτρεμιστική ιδεολογία της Al Qaeda προσέλκυσε αυξημένη υποστήριξη, επεκτείνοντας τα δίκτυά της μεταξύ μιας νέας γενιάς υποστηρικτών όχι μόνο στο Ιράκ αλλά και σε άλλες σουνιτικές μουσουλμανικές περιοχές, στη βάση της πίστης στην παγκόσμια τζιχάντ που είναι απαραίτητη για την απελευθέρωση των εδαφών του Ισλάμ από τον δυτικό έλεγχο. Ενώ ξεκίνησε ως μια ιδεολογία ή ένα σύνολο αξιών, έχει εξελιχθεί σε ένα εμπορικό σήμα ή ένα franchise, που συνδέεται αναπόφευκτα με τις διάφορες και περίπλοκες εκδηλώσεις της σύγχρονης ισλαμικής μαχητικότητας. Ίσως αυτό αντικατοπτρίζεται στα μεταβαλλόμενα πρότυπα της τρομοκρατίας της Al Qaeda (Haynes, 2005, σ. 189). Ο Ayman al-Zawahiri και ο εσωτερικός κύκλος της Al Qaeda αναγνώρισαν ότι ένα παγκόσμιο τρομοκρατικό κίνημα και εμφύλιες συγκρούσεις στη Μέση Ανατολή, που προκλήθηκαν από τις αραβικές επαναστάσεις, απαιτούσαν διαφορετικές λειτουργικές μεθόδους και αυτό αιτιολογεί τις στρατηγικές της μεταβολές (Turner, 2015, σ. 208). Η αντίληψη των μουσουλμάνων μαχητών για τη δυτική εχθροπραξία υποστηρίζεται από συγκεκριμένους παράγοντες, ιδίως την αντίληψή τους για τις κακές συνθήκες διαβίωσης για πολλούς απλούς μουσουλμάνους στη Μέση Ανατολή, την Αφρική και αλλού. Σε αυτό το πλαίσιο η τρομοκρατία είναι τρόποι για: (1) να επιδιώξει την αποκατάσταση της μουσουλμανικής υπερηφάνειας (2) να αποδυναμώσει τη δύναμη των Αμερικανών «Σταυροφόρων» και (3) να διευκολύνει την ενδεχόμενη επιστροφή στον παλιό κανόνα, όταν οι Άραβες του Ισλάμ ήταν η ηγετική δύναμη του κόσμου (Haynes, 2005, σ. 189).

Η απάντηση της Δύσης, ωστόσο, δεν ήταν μία απάντηση στην τρομοκρατία και τον bin Laden, όπως ισχυρίζεται ο Roussillon (2002, σ. 39), αλλά μία απάντηση συνολικά στο πολιτικό Ισλάμ, το οποίο προσφέρει μια εναλλακτική λύση στη Δυτική ηγεμονία. Οι επιθέσεις της 11ης Σεπτεμβρίου έδωσαν την ευκαιρία στις διαφορετικές φατρίες, στα ισλαμικά κινήματα, στον αραβικό κόσμο για μια διπλή επανατοποθέτηση: σε σχέση με την προσφυγή

στη βία και σε σχέση με την Jihad. Πιο συγκεκριμένα, επιβεβαιώθηκε μια «αμυντική τζιχάντ» που διατηρεί το δικαίωμα για νόμιμη χρήση της βίας - συμπεριλαμβανομένων των επιχειρήσεων αυτοκτονίας - σε περίπτωση επίθεσης των μουσουλμάνων ή της κατοχής των εδαφών τους και η οποία καταδικάζει τη βία μεταξύ μουσουλμάνων, συμπεριλαμβανομένης της βίας ενάντια στα υφιστάμενα καθεστώτα.

5.2 ISIS

Η ηγεσία του Ayman al-Zawahiri στην Al Qaeda απείλησαν τη βιωσιμότητα της βασικής ομάδας του κινήματος. Ο al-Zawahiri ήταν περισσότερο κατάλληλος στη δεύτερη θέση της ιεραρχίας (διοίκησης), παρέχοντας στρατηγικές και ιδεολογικές συζητήσεις αντί να ενεργεί ως δημόσιο πρόσωπο ενός παγκόσμιου ισλαμιστικού μαχητικού κινήματος. Η αντικατάσταση του χαρισματικού Osama bin Laden ήταν πάντα μια πρόκληση. Το γεγονός ότι οι κοσμικοί Άραβες ηγέτες, ειδικά στην Αίγυπτο (πατρίδα του al-Zawahiri), έχουν ανατραπεί από το λαό μέσω λαϊκής εξέγερσης και στρατιωτικής επέμβασης υπονόμωσε περαιτέρω τη θέση του al-Zawahiri ως ηγέτη της Al Qaeda. Η συμμετοχή άλλων τζιχαντιστικών κινήματων στην αναταραχή γύρω από τις εξεγέρσεις κατέστη μια ακόμη πρόκληση για τους ηγέτες της ομάδας. Καθώς οι τζιχαντιστές έγιναν ολοένα και πιο εμφανές συστατικό του εμφυλίου πολέμου στη Συρία, κατέστη σαφές ότι η Al Qaeda δεν ήταν η ηγετική δύναμη μεταξύ τους. Αντίθετα, ο πρώην ιρακινός εκπρόσωπος της Al Qaeda, με επικεφαλής τον Abu Bakr al-Baghdadi, δημιούργησε το Ισλαμικό Κράτος του Ιράκ και το al-Sham (ISIS) τον Απρίλιο του 2013 και αργότερα κήρυξε ένα ισλαμικό «χαλιφάτο» στο Ιράκ, παρουσιάζοντας έτσι μια ισχυρή εναλλακτική για τζιχαντιστές που φάνηκαν να είχαν πιο απτά αποτελέσματα σε λίγα χρόνια σε σύγκριση με ότι είχε καταφέρει η Al Qaeda σε δύο δεκαετίες (Holbrook, 2015, σ. 93). Έτσι, ο ISIS αποτελεί τη μετεξέλιξη της Al Qaeda στο Ιράκ, με τον οποίο το 2014 ο Al-Zawahiri διέκοψε σχέσεις, εξαιτίας της βίας που χρησιμοποίησε ο ISIS (Turner, 2015, σ. 209).

Η συζήτηση σχετικά με τον θρησκευτικό χαρακτήρα του ISIS χαρακτηρίζεται από δύο αντικρουόμενες απόψεις, δηλαδή μεταξύ εκείνων που υποστηρίζουν ότι σχετίζεται με το Ισλάμ και εκείνων που επιμένουν ότι δεν σχετίζεται με αυτό. Στην πραγματικότητα, το ISIS αντιπροσωπεύει μια πολύ ευρύτερη συζήτηση σχετικά με το ρόλο και τη φύση του Ισλάμ και τη σχέση του με την κοσμική Δύση. Αυτός είναι ο λόγος επίσης για τον οποίο η συζήτηση για την τζιχαντιστική τρομοκρατία είναι ηθικά στοχευμένη στην ελαχιστοποίηση του ρόλου της θρησκευτικής ιδεολογίας. Μελετητές που ως επί το πλείστον είναι φιλελεύθεροι-αριστεροί, δεν θέλουν να υποτιμήσουν το

Ισλάμ, αλλά μετατοπίζουν το αιτιώδες κέντρο βάρους μακριά από αυτό: «όχι μόνο δεν κατανοούν καλά την ισλαμική πίστη, αλλά επίσης αν σκεφτούν υπερβολικά τη θρησκευτική ιδεολογία κινδυνεύουν σίγουρα από κατηγορίες για μισαλλοδοξία. Έτσι, αρνούνται τη θρησκευτική ιδεολογία ως αιτιώδη μηχανισμό» (Gartenstein-Ross, 2012).

Στο ερώτημα κατά πόσο είναι ισλαμικό το ISIS, η απάντηση θα πρέπει να δοθεί υπό το πρίσμα της θρησκείας: θρησκεία έχει σημασία επειδή είναι μια νομιμοποιητική πηγή πραγματικής ισχύος και παρέχει ηθικές αιτιολογήσεις για τη βία (Cottee, 2017, σ. 448). Στη διαμάχη μεταξύ υλιστών και ιδεαλιστών, οι πρώτοι τείνουν να επιμένουν ότι πολιτικά παράπονα ή πολιτικά συμφέροντα ή κοινωνικά δίκτυα, υπερισχύουν κάθε ιδεολογικής-θρησκευτικής διάστασης, ενώ οι δεύτεροι τονίζουν πως η ιδεολογία με τη μορφή του ριζοσπαστικού Ισλάμ είναι το κλειδί για την κατανόηση της βίας της ομάδας. Σύμφωνα με την υλιστική ανάγνωση του ISIS, η άνοδος της ομάδας στην εξουσία είναι μια ιστορία πολιτικής αποτυχίας στο Ιράκ, όπου οι τζιχαντιστές, σε συνεργασία με τους Ba'athist από το προηγούμενο καθεστώς του Saddam Hussein, κατάφεραν να εκμεταλλευτούν τη σουνιτική δυσαρέσκεια και να καταλάβουν έδαφος και πόρους. Παράλληλα, έχει εκφραστεί και η άποψη πως η βίαιη ανάγνωση του Κορανίου δεν οδηγεί σε πολιτική βία. Η ερμηνεία των κειμένων δεν είναι η ερμηνεία των ισλαμικών κειμένων από το ISIS, αλλά αντίθετα είναι η επιθυμητή βαρβαρότητα της ομάδας που οδηγεί την ερμηνεία των κειμένων. Σε αυτήν την άποψη, η βούληση για εξουσία, όχι η ιδεολογία, είναι η αιτία της βίας του ISIS. Από την άλλη πλευρά αυτού του επιχειρήματος είναι εκείνοι που επιμένουν ότι υπάρχει άμεση σχέση μεταξύ πεποίθησης και δράσης και ότι η πρώτη οδηγεί αναπόφευκτα στη δεύτερη (Cottee, 2017, σ. 444).

Μία διαφορετική άποψη αναφέρεται από τον Kumar (2018, 119). Ο συγγραφέας υποστηρίζει αρχικά πως το Ισλαμικό Κράτος του Ιράκ και της Συρίας (ISIS) ως ριζοσπαστική οργάνωση απέκτησε μια τεράστια παγκόσμια έκκληση λόγω της επέκτασης της ιδεολογικής επιρροής του πέρα από την αραβοκεντρική εστίαση και την πρόσληψη οπαδών από όλο τον κόσμο. Κεντρικό σημείο αυτής της ευρέως διαδεδομένης δημοτικότητας ήταν η σύλληψη μιας ενοποιημένης Ισλαμικής Ομάδας που βρίσκεται σε ένα

διακρατικό Ισλαμικό Κράτος (IS) (Χαλιφάτο) που διέπεται σύμφωνα με τις αρχές του Ισλαμικού νόμου (Σαρία). Ωστόσο, στην καρδιά αυτής της ιδέας υπήρχε μια μαχητική σεχταριστική πολιτική οντολογία που παραμόρφωσε την έννοια της ενοποιημένης ισλαμικής Ομάδας, σύμφωνα με τον Kumar (2018, σ. 119). Αρθρωμένη ως μια παγκόσμια μεγάλη στρατηγική, η κοσμοπολίτικη ισλαμική φαντασία του ISIS δεν ήταν τίποτα περισσότερο από μια μυωπική δήλωση μιας φανατικής ιδεολογίας της βίας και της τρομοκρατίας. Διατηρώντας μια τέτοια ιδέα μέσω μιας ισχυρής επιβολής ενός εξτρεμισμού και σεχταρισμού, το ISIS επιδίωξε να παραμορφώσει τον πλουραλισμό του Ισλάμ που τείνει να φιλοξενήσει ποικίλες εθνο-εθνικιστικές, γλωσσικές και φυλετικές διαφοροποιήσεις και πιστεύει στη μεταφυσική επικοινωνία πολλαπλών θρησκειών. Ο στόχος πίσω από μια τέτοια προσπάθεια ήταν η εξάλειψη όλων εκείνων που το ISIS θεωρεί αντίθετα με την ιδεολογία του, το οποίο είναι ενσωματωμένο σε μια στενή σεχταριστική ερμηνεία αυτού που χαρακτηρίζει ως καθαρό Ισλάμ. Το βασικό κίνητρο μιας τέτοιας ιδεολογίας ήταν το μεγάλο όραμά του να αναλάβει ηγεμονική θέση στη σφαίρα των παγκόσμιων τζιχαντιστικών κινημάτων.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 6. ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Οι πρώτες δεκαετίες του Ισλάμ ήταν κρίσιμες για την καθιέρωση των κανόνων της πίστης και της πρακτικής, και για την ενσωμάτωσή τους σε μια ιστορική παράδοση. Κατά την ιστορία του το Ισλάμ χαρακτηρίζεται από σημαντική γεωγραφική επέκταση (στην Κεντρική Ασία, στην Ινδική υποήπειρο και στη Νοτιοανατολική Ασία, και στην Υπερσαχάρια Αφρική), αλλά και από υποχώρηση και απόσυρση από εδάφη, ιδίως στην Ισπανία και στην Κεντρική και Νοτιοανατολική Ευρώπη. Χαρακτηριστικό του Ισλάμ είναι η επέκτασή του σε σημαντικό βαθμό με τη βοήθεια επεκτατικών πολέμων και τη χρήση βίας, αν και με σημαντικές εξαιρέσεις στην Κεντρική και Νοτιοανατολική Ασία και την Αφρική. Επίσης, σε αντίθεση με την πρώιμη χριστιανική εκκλησία, η ισλαμική Ούμα, ή η κοινότητα των πιστών, πέτυχε από την αρχή την πολιτική εξουσία και οργανώθηκε για αμοιβαία υποστήριξη στη διατήρηση της πίστης. Αυτή η εξουσία και η ανησυχία για τη διατήρηση και επέκταση της πίστης διευκολύνθηκε από τα διάφορα χαλιφάτα, καθώς και από πολιτικούς θεσμούς που υιοθέτησε από τα έθιμα της αραβικής φυλετικής ηγεσίας, την κληρονομιά της βυζαντινής διοίκησης, τα συνταγματικά και νομικά δόγματα της φιλελεύθερης Ευρώπης. Επιπλέον, βασίστηκε και στους δύο κύριους θεσμούς του Ισλάμ: τη Σαρία και τη Τζιχάντ, τον Ιερό Νόμο και τον Ιερό Πόλεμο αντίστοιχα. Αυτοί οι δύο θεσμοί εκφράζουν δύο σημαντικές πτυχές του Ισλάμ, που δεν είναι αντιφατικές μεταξύ τους, δεδομένου ότι ο Ιερός Πόλεμος διεξάγεται για την υπεράσπιση του Ιερού Νόμου κατά των εξωτερικών και εσωτερικών εχθρών του. Τέλος, είναι σημαντικό να αναφερθεί πως η απουσία μιας ιερατικής ιεραρχίας, ή οποιουδήποτε παρόμοιου συστήματος, για τον καθορισμό της πίστης, κατέστησε το Ισλάμ πιο ανεκτικό σε παραλλαγές πεποιθήσεων. Σε γενικές γραμμές, η «αίρεση» (καθώς η χρήση του όρου δεν είναι αρκετά κατάλληλη στο Ισλάμ) καταπιέστηκε μόνο όταν εκδηλώθηκε ως πολιτική υποτροπή. Άλλωστε, δεδομένου ότι το Ισλάμ είναι και θρησκευτική και πολιτική κοινότητα, η διάκριση μεταξύ των θρησκευτικών και των πολιτικών ορίων δεν είναι σαφής (Holt et al., 1970, σ. ix-xi).

Ένα ακόμη σημαντικό χαρακτηριστικό που θα πρέπει να τονιστεί είναι η διάκριση μεταξύ της ισλαμικής θρησκείας και του Ισλάμ ως ιστορικού

πλαisiού για την ανάπτυξη ενός συγκεκριμένου πολιτισμού. Το Κοράνι και η Σούνα (οι πράξεις του Προφήτη Μωάμεθ) χρησιμοποιούνται ως πηγή έμπνευσης τόσο της πολιτικής θεωρίας (διακυβέρνηση) όσο και της ιδεολογίας του Ισλάμ. Στη βάση αυτή, το Ισλάμ, ως μία θρησκεία ειρήνης, συχνά συγχέεται με τον Ισλαμισμό, μία ολοκληρωτική ιδεολογία με τρομοκρατικά, βίαια και επιθετικά χαρακτηριστικά (Kırmanj, 2008, σ. 44). Στη βάση αυτή, ο Kırmanj (2008, σ. 44) διακρίνει μεταξύ τριών ειδών Ισλάμ. Πρώτον, υπάρχει το Ισλάμ όπως περιγράφεται και αντιπροσωπεύεται στις αρχικές πηγές (το Κοράνι και τη Σούνα), τα χαρακτηριστικά των οποίων υπόκεινται σε διαφορετικές ερμηνείες. Δεύτερον, υπάρχει η ισλαμική νομολογία, η οποία είναι το Ισλάμ όπως φαίνεται και ερμηνεύεται από πρώιμους μουσουλμάνους, και στη συνέχεια παράγεται μέσω του Ισλαμικού νόμου, της Σαρία. Η ισλαμική νομολογία είναι το αποτέλεσμα των συζητήσεων των *ulema* (μαθητών) και *fuqaha* (νομικών) σε συγκεκριμένες στιγμές και σε ορισμένες περιστάσεις στην ιστορία. Το τρίτο είναι το ιστορικό Ισλάμ, το οποίο αναφέρεται στην ιστορία των μουσουλμάνων και των ηγεμόνων τους, στην επιρροή τους στο *Shari'a* και στην εφαρμογή του, και στις σχέσεις μεταξύ μουσουλμάνων και μη μουσουλμάνων και ως εκ τούτου ασχολείται κυρίως με γεγονότα, ανθρώπους και διαδικασίες και όχι με την ίδια τη θρησκεία.

Ο ισλαμικός κόσμος εκτείνεται πλέον σε μια τεράστια γεωγραφική περιοχή, από τον Ατλαντικό έως τον Ειρηνικό, με σημαντική παρουσία στην Ευρώπη και την Αμερική, κινούμενος από τις διδασκαλίες του Ισλάμ και επιδιώκοντας να διεκδικήσει τη δική του ταυτότητα. Παρά την παρουσία του εθνικισμού και των διαφόρων κοσμικών ιδεολογιών, οι Μουσουλμάνοι επιθυμούν να ζήσουν στον σύγχρονο κόσμο, αλλά χωρίς να μιμούνται τυφλά τον δυτικό τρόπο ζωής. Ο ισλαμικός κόσμος επιθυμεί να ζήσει σε ειρήνη τόσο με τη Δύση όσο και με την Ανατολή, αλλά ταυτόχρονα να μην κυριαρχείται από αυτούς. Επιθυμεί να αφιερώσει τους πόρους και τις ενέργειές του για να χτίσει μια καλύτερη ζωή για τους ανθρώπους του βάσει των διδασκαλιών του Ισλάμ και να μην σπαταλήσει τους πόρους του σε εσωτερικές ή εξωτερικές συγκρούσεις. Επιδιώκει να δημιουργήσει καλύτερη κατανόηση με τη Δύση και να γίνει καλύτερα κατανοητός από τη Δύση (Haghnava, 2013, σ. 217).

Από την άλλη πλευρά, ο Ισλαμισμός είναι πλέον τόσο μια ιδεολογία όσο και ένα κίνημα που επιδιώκει να καθιερώσει μια συγκεκριμένη μορφή διακυβέρνησης. Ένα κεντρικό στοιχείο της ισλαμικής ιδεολογίας είναι η διαφοροποίηση μεταξύ του εαυτού και των άλλων, δηλαδή, μεταξύ μουσουλμάνων και μη μουσουλμάνων. Για παράδειγμα ο Mawdudi, ο οποίος θα μπορούσε να θεωρηθεί ο πατέρας του νεο-ισλαμισμού, υποστηρίζει ότι το Ισλάμ επιδιώκει να εξαλείψει τις διακρίσεις λόγω χρώματος, φυλής, εθνικότητας, αίματος και γενεαλογίας, αλλά στο ζήτημα της θρησκείας διαιρεί τα ανθρώπινα όντα σε δύο μέρη: «το κόμμα του Θεού», που είναι μουσουλμάνοι, και «το άλλο κόμμα», που είναι μη μουσουλμάνοι. Επιπλέον, συνεχίζει να υποστηρίζει ότι το Ισλάμ υπαγορεύει δύο τύπους υπηκοότητας: μουσουλμάνους και μη μουσουλμάνους. Οι Ισλαμιστές πιστεύουν ότι το Ισλάμ έχει παγκόσμιο χαρακτήρα και τελικά η εν λόγω ιδεολογία θα κυριαρχήσει σε ολόκληρο τον κόσμο. Στο πλαίσιο αυτό τονίζεται μια άλλη πτυχή της ολοκληρωτικής ισλαμικής ιδεολογίας, που είναι η χρήση της βίας ως δικαιολογημένο μέσο για την ενίσχυση της ισλαμικής κυριαρχίας. Οι ισλαμιστές επιδιώκουν την καθολική καθιέρωση μιας μορφής καθολικής διακυβέρνησης την οποία αναφέρονται ως «ισλαμικό σύστημα» [NidhamIslami], που αποτελεί μια απόλυτη ολοκληρωτική πολιτική μορφή του ισλαμισμού. Υπό αυτήν την έννοια, ο ισλαμισμός ενσαρκώνει το πρωταρχικό ολοκληρωτικό κίνημα του 21^{ου} αιώνα, ένα κίνημα που βασίζεται στην πολιτικοποιημένη θρησκεία. Εκτός από τις προαναφερθείσες πτυχές, τα κοινά χαρακτηριστικά της ολοκληρωτικής ιδεολογίας των ισλαμιστών απορρίπτουν κάθε διαχωρισμό μεταξύ ιδιωτικής και δημόσιας σφαίρας, την επιβολή ορισμένων κανόνων πίστης και συμπεριφοράς σε όλες τις πτυχές της ζωής και την υπαγωγή της κοινωνίας των πολιτών σε ολοκληρωμένους κρατικούς μηχανισμούς (Kırmanj, 2008, σ. 45).

Από την προηγηθείσα ανάλυση διαπιστώθηκε πως, το ριζοσπαστικό Ισλάμ συνήθως υποστηρίζει την αντιδυτική ρητορική και ενθαρρύνει τη βίαιη εξέγερση ενάντια στις αντιληπτές καταχρήσεις από τη Δύση. Εκτός αυτού, τα ριζοσπαστικά ισλαμικά κινήματα διακρίνονται στις κοινωνικοπολιτικές τους εφαρμογές, συχνά σε ζητήματα όπως οι ηγέτες και οι ελίτ στα ισλαμικά έθνη και οι απόψεις για το πώς θα έπρεπε να είναι ένα ισλαμικό κράτος. Επιπλέον,

μια σημαντική διαφορά μεταξύ του ριζοσπαστικού Ισλάμ και του πιο μουσουλμανικού σώματος με μεταρρυθμιστική σκέψη αφορά τη δύναμη της βίας (Henson & Wasserman, 2011, σ. 42). Ακόμα και η αποτυχία των mujahidīn να επιτύχουν τον τελικό τους πολιτικό στόχο στο παράδειγμα της Βοσνίας καταδεικνύει τις συνεχιζόμενες στρατιωτικές προκλήσεις που θέτουν οι εν λόγω πολεμικές δυνάμεις και την επιδίωξη ενός μοναδικού οράματος, το οποίο δίνει έμφαση σε ένα συγκεκριμένο σύνολο πνευματικών αξιών. Ωστόσο, η επιρροή της ιδεολογίας τζιχάντ στις πολεμικές δυνάμεις διαμορφώνει μια ξεχωριστή μορφή στρατηγικής σκέψης και συμπεριφοράς, με αντίστοιχες συνέπειες για τη χρήση και χρησιμότητα της στρατιωτικής δύναμης (Mitchell, 2008, σ. 826).

Στη βάση αυτή, ο Schmid (2017, σ. 6-8) διακρίνει μεταξύ τεσσάρων κατηγοριών μουσουλμάνων, όπως περιγράφονται αμέσως παρακάτω:

1. Τζιχαντιστές Μουσουλμάνοι: επαναστατικοί και συχνά τρομοκράτες, κυρίως Σουνίτες Σαλαφιστές «τζιχαντιστές». Όσοι ανήκουν σε αυτήν την ομάδα θέλουν να επιβάλουν την ερμηνεία του Ισλάμ σε όλους τους άλλους υπό την απειλή ή τη χρήση βίας για να επιτύχουν την υποταγή τους. Αυτοί οι βίαιοι εξτρεμιστές είναι μια μικρή ομάδα, αλλά όσοι φανατικοί που ενώθηκαν από (τοπικούς) ομπορτουμιστές είναι πιο οργανωμένοι και οι πιο μαχητικοί. Συχνά απολαμβάνουν επίσης τη συμπάθεια αν όχι την υποστήριξη σημαντικού αριθμού Μουσουλμάνων των Ισλαμιστών μουσουλμάνων, ανάλογα με τις ενέργειές τους και την αντιληπτή δικαιοσύνη της αιτίας τους. Ενώ ορισμένοι από αυτούς έχουν παγκόσμιες φιλοδοξίες, άλλοι ενδιαφέρονται κυρίως για την καταπολέμηση του «κοντινού εχθρού».

2. Ισλαμιστές Μουσουλμάνοι: αυτοί οι υποστηρικτές του «πολιτικού Ισλάμ» μπορεί να μην ασκούν βία, αλλά συχνά ακολουθούν την ίδια, ή μια παρόμοια, φονταμενταλιστική και αποκλειστική ιδεολογία με τους τζιχαντιστές τρομοκράτες. Δεν κάνουν διάκριση μεταξύ της θρησκευτικής και πολιτικής σφαίρας στην κοινωνία και θέλουν να εξαπλώσουν και να επιβάλουν τον ισλαμικό νόμο ώστε να καταστήσουν το Ισλάμ κυρίαρχο. Ωστόσο, επιδιώκουν να επιτύχουν αυτόν τον στόχο με διάφορους τρόπους, από την πειθώ έως τον εξαναγκασμό. Οι πολιτικοί Ισλαμιστές - όπως η Μουσουλμανική Αδελφότητα στην Αίγυπτο κατά την Αραβική Άνοιξη - είναι πρόθυμοι να επιτύχουν τους

στόχους τους, εάν παρουσιαστεί η ευκαιρία, μέσω της κάλπης παρά μέσω επαναστατικής τρομοκρατίας όπως οι πιο μαχητικοί τζιχαντιστές. Αν και αντιτίθενται στον πλουραλισμό, επιλέγουν τη συνύπαρξη με άλλα πολιτικά κόμματα για πρακτικούς και ρεαλιστικούς λόγους. Στη Σαουδική Αραβία και το Ιράν, τα Σουνιτικά και Σιιστικά ισλαμιστικά καθεστώτα είναι στην εξουσία και ανταγωνίζονται για την περιφερειακή κυριαρχία.

3. Συντηρητικοί μουσουλμάνοι: αποτελείται από «μη ισλαμιστές» αλλά «θρησκευτικά συντηρητικούς» μουσουλμάνους που αποτελούν την πλειοψηφία των μουσουλμάνων σε χώρες όπως η Αίγυπτος, το Πακιστάν, η Ινδονησία, η Μαλαισία και τα κράτη του Κόλπου. Οι συντηρητικοί μουσουλμάνοι σε αυτές τις πολιτείες ονομάζονται μερικές φορές «παραδοσιακοί μουσουλμάνοι». Πολλοί από αυτούς, ειδικά εκείνοι που επηρεάζονται από τη Σαουδική Αραβία, είναι φονταμενταλιστές, δηλαδή θεωρούν το Κοράνι ως λόγο του Αλλάχ που πρέπει να ακολουθείται πιστά ανά πάσα στιγμή και σε όλα τα μέρη. Σε αντίθεση με τους Ισλαμιστές μουσουλμάνους, τείνουν να μην θεωρούν το Ισλάμ ως πολιτική ιδεολογία και δεν είναι επαναστατικοί.

4. Πλουραλιστές μουσουλμάνοι: μη παραδοσιακοί μουσουλμάνοι, οι περισσότεροι από τους οποίους ζουν σε χώρες όπου οι μουσουλμάνοι δεν είναι πλειοψηφία, ειδικά εκείνοι που ζουν σε δυτικές χώρες. Συμμορφώνονται σε μια ευρύτερη ερμηνεία του τι σημαίνει να είναι ισλαμιστές και δέχονται διάφορες εκφράσεις της πίστης τους και τη σχέση αυτής με άλλες θρησκείες.

Συνολικά, οι διαφορές μεταξύ ενός φονταμενταλιστή (ριζοσπαστικό Ισλάμ) και ενός μετριοπαθούς μουσουλμάνου φαίνεται να βασίζονται σε διάφορους κοινωνικοπολιτικούς παράγοντες και ερμηνείες του Κορανίου, που πιστεύουν ότι γίνεται πιο δύσκολο από το γεγονός ότι το Κοράνι δεν θεωρείται ως απομονωμένο αντικείμενο αλλά συνδέεται με τον χρόνο και τα έθιμα της εποχής στην οποία συντάχθηκε. Το Ισλάμ στο σύνολό του σέβεται τον Μωάμεθ ως τον τελικό προφήτη του Θεού και τα γραπτά του, τα οποία πιστεύεται ότι μεταδόθηκαν απευθείας στον Μωάμεθ από τον Θεό (Αλλάχ) και συγκεντρώθηκαν στο Κοράνι από τους μαθητές του Μωάμεθ (Henson & Wasserman, 2011, σ. 42). Όπως υποστηρίζεται και από τον Venkatraman (2007, σ. 229), οι ακραίες θρησκευτικές ερμηνείες του Κορανίου και το κίνημα

της Ισλαμικής Αναβίωσης επηρεάζουν την εμφάνιση και την εξέλιξη της τζιχάντ στη σύγχρονη εποχή. Οι Ισλαμικοί «τρομοκράτες» είναι σε θέση να νομιμοποιήσουν το κίνημά τους ως πράξη βίαιης τζιχάντ που επιτρέπεται από το Κοράνι ως πράξης άμυνας και διατήρησης του θελήματος του Θεού σε ισλαμικές κοινότητες. Το Κοράνι συστηματοποιεί αυτήν τη χρήση και τη συνδέει με άλλες πτυχές της Σαρία. Άλλωστε, σύμφωνα με το *ijtihād*, οι Μουσουλμάνοι μπορούν να ερμηνεύσουν και να καθορίσουν την έκταση των ισλαμικών πρακτικών τους μεμονωμένα, εφόσον αυτές κατευθύνονται προς τη διασφάλιση της θέλησης του Θεού σε μια ισλαμική κοινότητα. Έτσι, οι τρομοκράτες χρησιμοποιούν το *ijtihād* για να δώσουν έμφαση στις σούρες που επιτρέπουν τη χρήση της τζιχάντ ως μεθόδου που ορίζει ο Θεός για να διατηρήσει τη Σαρία σε μια ισλαμική κοινότητα. Έτσι, η θρησκευτική βάση για την ισλαμική τρομοκρατία εντοπίζεται πρωτίστως στις ακραίες ερμηνείες του δόγματος του Κορανίου και της αναβίωσης.

Το Ισλάμ αποτελεί μια ολοκληρωμένη κοσμοθεωρία και ένα σύνολο αξιών και αρχών που σχεδιάστηκαν για να καθοδηγήσουν όλες τις πτυχές της ζωής - προσωπικές, κοινωνικές, οικονομικές και πολιτικές. Από την προοπτική αυτού του πολιτικοποιημένου Ισλάμ (πολιτικό Ισλάμ ή Ισλαμισμός ή φονταμενταλισμός), η πολιτική οργάνωση που επικρατούσε μέχρι και τον Πρώτο Παγκόσμιο Πόλεμο δεν ήταν κατάλληλη για τις μουσουλμανικές κοινωνίες. Η νέα τάξη που προτάθηκε ήταν εντελώς ισλαμική. Σε αντίθεση με τα προηγούμενα πολιτικά κόμματα, οι μεταπολεμικοί μεταρρυθμιστές αντιπροσώπευαν την πλειοψηφία των ανθρώπων - ακόμη σε μεγάλο βαθμό αγροτικές ή πρόσφατα αστικές και γενικά παραδοσιακές απόψεις. Η υποκίνηση αυτών των ανθρώπων για να γίνουν πολιτικά ενεργοί προκειμένου να επιτύχουν ανεξαρτησία και χρηστή διακυβέρνηση ήταν σημαντικό καθήκον των ισλαμιστών. Ανταγωνιζόμενοι τις κοσμικές κυβερνήσεις με πολύ μεγαλύτερους πόρους, που συχνά παρέχονται μέσω στενών σχέσεων με ξένες δυνάμεις, οι ισλαμιστές ζήτησαν να αντικατασταθούν στα ξένα πρότυπα διακυβέρνησης με αυθεντικές ισλαμικές κυβερνήσεις (Sonu, 2010, σ. 152). Η εξάπλωση των ριζοσπαστικών ισλαμικών κινήματων σε ολόκληρη τη Μέση Ανατολή και μετά όχι μόνο, προκάλεσε μεγάλη πολιτική αναταραχή στις χώρες που επηρεάστηκαν άμεσα, αλλά γενικότερα έθεσε το πολιτικό Ισλάμ

στην πρώτη γραμμή των ανησυχιών των δυτικών εθνών. Ο ριζοσπαστισμός αυτός έχει ενισχύσει τα στερεότυπα για τους μουσουλμάνους που ήταν ήδη διαδεδομένα στη Δύση. Αν και η συντριπτική πλειονότητα των μουσουλμάνων του κόσμου αντιτίθεται στην τρομοκρατία, τη θρησκευτική μισαλλοδοξία και την καταπίεση των γυναικών, αυτές παραμένουν οι πιο επικρατούσες εικόνες της μουσουλμανικής πίστης σε ολόκληρο τον δυτικό κόσμο. Αυτό εν μέρει απορρέει από την έλλειψη κατανόησης ως προς την τζιχάντ (Zunes, 1995, σ. 23), αλλά και τις ιδεολογικές διαφορές που χαρακτηρίζουν τα ίδια αυτά κινήματα, όπως τη Μουσουλμανική Αδελφότητα.

Δυτικοί αναλυτές ερμηνεύουν συχνά την ιδεολογία τζιχάντ με όρους που συνδέονται με τη δημιουργία ενός «ισλαμικού κράτους», αλλά ίσως είναι πιο ακριβές να θεωρηθεί ως «ισλαμική τάξη», καθώς η τήρηση της Σαρίας συνεπάγεται όχι μόνο τη διακυβέρνηση που βασίζεται στον Ισλαμικό νόμο αλλά και την πιστή πρακτική του Κορανίου. Με την οικοδόμηση κοινωνικοπολιτικής τάξης βασισμένης στη Σαρία, ο άνθρωπος συντονίζει την ανθρώπινη προσπάθεια με το σχέδιο του Θεού και έτσι διασφαλίζει ότι η εμφάνιση μιας κοινωνίας δεν είναι καταπιεσμένη και επιτυγχάνεται απόλυτη δικαιοσύνη και ισότητα. Αυτή η εξιδανικευμένη ισλαμική τάξη δεν χωρίζεται στη βάση εθνικοτήτων ή κρατών, αλλά αναφέρεται σε όλον τον μουσουλμανικό κόσμο. Αυτή η έλλειψη εσωτερικών διχασμών σημαίνει ότι η νίκη επί των δυνάμεων της jahiliyya δεν θα επιτευχθεί έως ότου η ισλαμική τάξη διαδοθεί σε ολόκληρο το umma. Τελικά, δεδομένης της θεικής αποστολής για την εξάπλωση του Ισλάμ μέσω προσηλυτισμού, θα περίμενε κανείς ότι η ισλαμική τάξη θα συμπεριλάβει όλη την ανθρώπινη κοινωνία. Αυτό το όραμα μοιράζονται γενικά οι Ισλαμιστές φονταμενταλιστές. Αυτό που χωρίζει τους τζιχαντιστές από την ευρύτερη φονταμενταλιστική κοινότητα είναι η προθυμία τους να χρησιμοποιήσουν δύναμη για να πραγματοποιήσουν αυτό το όραμα. Αυτή η προθυμία πηγάζει από την πεποίθηση ότι ο μόνος τρόπος για την καταπολέμηση της υπαρξιακής απειλής που θέτει η jahiliyya είναι με βίαια μέσα. Σε μια αμερόληπτη τζιχάντ, η αναγκαιότητα δύναμης είναι ακόμη πιο ξεκάθαρη: η μη μουσουλμανική κατοχή αποκλείει την πιθανότητα μιας ισλαμικής τάξης και ως εκ τούτου πρέπει να απωθηθεί. Οι τζιχαντιστές δεν προβλέπουν τη δημιουργία αυτής της ισλαμικής τάξης στο μέλλον, αλλά

προσπαθούν για την πραγματοποίησή του. Ουσιαστικά, παρέχει μια εξιδανικευμένη άποψη του μέλλοντος που χρησιμεύει ως σημείο αναφοράς για πιο άμεσα πολιτικούς στόχους (Mitchell, 2008, σ. 814). Επιπλέον, από τότε που ο Πρόεδρος Trump προσπάθησε να απαγορεύσει στους Μουσουλμάνους από ορισμένες χώρες να εισέλθουν στις Ηνωμένες Πολιτείες, το ζήτημα ποιοι Μουσουλμάνοι είναι «μετριοπαθείς Μουσουλμάνοι» και ποιοι είναι πιθανοί «ριζοσπαστικοί Ισλαμιστές τρομοκράτες» έχει αποκτήσει νέα σημασία. Ενώ ορισμένοι μουσουλμάνοι ηγέτες αρνούνται οποιαδήποτε σχέση μεταξύ της θρησκείας τους και της τρομοκρατίας, πολλοί τρομοκράτες ισχυρίζονται ότι ενεργούν στο όνομα του Ισλάμ (Schmid, 2017, σ. 1).

Υπό αυτό το πρίσμα, το βασικό ερώτημα αφορά στο μέλλον του Ισλάμ, τόσο ως θρησκεία, όσο και ως πολιτικό κίνημα, ή αλλιώς κοινωνικό φαινόμενο. Υπάρχει η άποψη ότι, ο φιλελευθερισμός παραμένει η μόνη πολιτική «φιλοσοφία» που δεν έχει ακόμη δοκιμαστεί στις μουσουλμανικές κοινωνίες, δεδομένου ότι οι οικονομίες τους είναι ήδη βαθιά συνδεδεμένες με τον νέο φιλελεύθερο διεθνή καταμερισμό εργασίας και ακολουθούν πρότυπα κατανάλωσης που απορρέουν από την παγκοσμιοποίηση. Στη βάση αυτή, υποστηρίζεται πως απώτερος στόχος των μουσουλμανικών κρατών δεν θα πρέπει να είναι ένα κοσμικό κράτος, αλλά μία πραγματική μουσουλμανική δημοκρατία (Roussillon, 2002, σ. 44). Στο πλαίσιο αυτό, υπάρχει επίσης ο ισχυρισμός ότι θα υπάρξει εξάπλωση των νεο-φονταμενταλιστικών στάσεων, που βασίζονται σε αυστηρούς κώδικες και θρησκευτικές υποχρεώσεις που ορίζονται εκτός από οποιαδήποτε αναφορά στην πολιτική, ή, πιο συγκεκριμένα, στην άσκηση εξουσίας, ως «θεμελιώδεις» για την ταυτότητα της κοινότητας και των μελών της, τα οποία θα συμμετάσχουν εν τούτοις στην εξατομίκευση της θρησκευτικότητας και την απόρριψη του κράτους. Αυτό σημαίνει την εμφάνιση μιας «κοσμικοποίησης» των θρησκευτικών στάσεων και πρακτικών, που θα αντιστοιχεί στην οικονομία της φιλελεύθερης αγοράς, αλλά όχι απο-ισλαμισμοποίηση της κοινωνίας (Roussillon, 2002, σ. 44).

Εκτός του μετασχηματισμού του ίδιου του Ισλάμ, είναι απαραίτητη μία κατανόηση των διαφόρων ερμηνειών που αποδίδονται στον ισλαμισμό και ιδιαίτερα μία ερμηνεία και διαχωρισμός μεταξύ του πολιτικού / ριζοσπαστικού / φονταμενταλιστικού Ισλάμ και του θρησκευτικού Ισλάμ. Ο διαχωρισμός αυτός

μπορεί να επιτρέψει την πληρέστερη κατανόηση του μουσουλμανικού χώρου και συνολικά του Ισλάμ. Η παρούσα εργασία εστίασε στη ριζοσπαστικοποίηση του Ισλάμ, αναφέροντας τους λόγους για τους οποίους συνέβη αυτό, αλλά και αναλύοντας τους στόχους πίσω από συγκεκριμένα γεγονότα και κινήματα. Περαιτέρω έρευνα και δημόσιος διάλογος σχετικά με αυτό το ζήτημα είναι απαραίτητα προκειμένου να κατανοηθεί το Ισλάμ ως θρησκεία και ως πολιτικό και κοινωνικό φαινόμενο.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Abdulrahman, S. A. (2016). The Assassins: ancestors of modern Muslim suicide bombers?. *JUHD*, 2(4), 399-409.
- Addi, L. (2009). Islam re-observed: sanctity, Salafism, and Islamism. *The Journal of North African Studies*, 14(3-4), 331-345.
- American Humanist Association (2016). Islam. A Brief Overview of the History of Islam. Διαθέσιμο στην ιστοσελίδα: <https://americanhumanist.org/wp-content/uploads/2016/11/islam.pdf>
- Bin Azhar, A. (2017). Scientific Thinking in Islamic Thought: Concept and its Importance. *International Journal of Nusantara Islam*, 5(1), 13-22.
- Brett, M. (2010). The central lands of North Africa and Sicily, until the beginning of the Almohad period. Στο: Fierro, M. (Ed.), *The new Cambridge History of Islam. The Western Islamic World Eleventh to Eighteenth Centuries* (σσ. 48-65). Cambridge: Cambridge University Press.
- Bulliet, R. W. (2018). Religion and the State in Islam: From Medieval Caliphate to the Muslim Brotherhood. Διαθέσιμο στην ιστοσελίδα: <https://www.du.edu/korbel/middleeast/media/documents/bullietfinal.pdf>
- Campbell, A. (n.d.). The Assassins of Alamut". Διαθέσιμο στην ιστοσελίδα: http://www.iranchamber.com/history/ismailieh/books/the_assassins_of_alamut.pdf
- Caromba, L. & Solomon, H. (2008). Understanding Egypt's Muslim Brotherhood. *African Security Studies*, 17(3), 117-124.
- Cottee, S. (2017). "What ISIS Really Wants" Revisited: Religion Matters in Jihadist Violence, but How?. *Studies in Conflict & Terrorism*, 40(6), 439-454.
- Dalacoura, K. (2018). Islamism, secularization, secularity: the Muslim Brotherhood in Egypt as a phenomenon of a secular age. *Economy and Society*, 47(2), 313-334.

- El-Shimy, Y. (2015). The Muslim Brotherhood. *Adelphi Series*, 55(453-454), 75-104.
- Fast, E., & Horvitz, E. (2016). Identifying Dogmatism in Social Media: Signals and Models. *Proceedings of the 2016 Conference on Empirical Methods in Natural Language Processing*, 690-699.
- Galdini, F. (2013). From Syria to Bosnia: Memoirs of a Mujahid in Limbo. Διαθέσιμο στην ιστοσελίδα: <https://fpif.org/syria-bosnia-memoirs-mujahid-limbo/>
- Gartenstein-Ross, D. (2012). A Blind Spot. Διαθέσιμο στην ιστοσελίδα: <https://www.fdd.org/analysis/2012/11/02/a-blind-spot/>
- Haghnavaaz, J. (2013). A Brief History of Islam (The Spread of Islam). *International Journal of Business and Social Science*, 4(17), 213-217.
- Haynes, J. (2005). Al Qaeda: Ideology and action. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 8(2), 177-191.
- Henson, J. S., & Wasserman, J. A. (2011). Six in one hand, half a dozen in the other: An ontological content analysis of radical Islam and the Christian right. *Culture and Religion*, 12(01), 39-58.
- Holbrook, D. (2015). Al-Qaeda and the Rise of ISIS. *Survival*, 57(2), 93-104.
- Holt, P. M., Lambton, A. K. S., & Lewis, B. (1970). Introduction. Στο: Holt, P. M., Lambton, A. K. S., & Lewis (Eds.), *The Cambridge history of Islam. Volume 2A* (σσ. ix-xvi). Cambridge: Cambridge University Press.
- Imady, O., & Seibel, H. D. (2016). *Principles and Products of Islamic Finance*. University of Cologne, Development Research Center.
- Iqbal, Z. (1997). Islamic Financial Systems. *Finance & Development*, June, 42-45.
- International Criminal Tribunal for the Former Yugoslavia (2001). Hadzihasanovic/Kubura Indictment. Διαθέσιμο στην ιστοσελίδα: https://www.icty.org/x/cases/hadzihasanovic_kubura/tdec/en/11207FI216966.htm

- Islam Religion (2014). A Brief History of Islam. Διαθέσιμο στην ιστοσελίδα: <https://www.islamreligion.com/articles/317/viewall/brief-history-of-islam/>
- Kirmanj, S. (2008). Islam, Politics and Government. *Totalitarian Movements and Political Religions*, 9(1), 43-59.
- Kleiner, J. (2000). The Taliban and Islam. *Diplomacy and Statecraft*, 11(1), 19-32.
- Kumar, S. (2018). ISIS and the Sectarian Political Ontology: Radical Islam, Violent Jihadism and the Claims for Revival of the Caliphate. *India Quarterly*, 74(2), 119-137.
- Le Roy, E. (1917). What is a dogma? Editorial introduction. *The Monist*, 27(4), 481-523.
- Létourneau, J.-F. (2016). Explaining the Muslim Brotherhood's Rise and Fall in Egypt. *Mediterranean Politics*, 21(2), 300-307.
- Meijer, R. (2013). The Muslim Brotherhood and the political: an exercise in ambiguity. Στο: Bakker, E., & Meijer, R. (Eds.), *The Muslim Brotherhood in Europe* (σσ. 295-320). Oxford: Oxford Scholarship Online.
- Merriam-Webster (n.d.). Assassin. Διαθέσιμο στην ιστοσελίδα: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/assassin#learn-more>
- Meysan, T. (2019). The Muslim Brotherhood as assassins. Διαθέσιμο στην ιστοσελίδα: <https://www.voltairenet.org/article206934.html>
- Mitchell, J. (2008). The Contradictory Effects of Ideology on Jihadist War-Fighting: The Bosnia Precedent. *Studies in Conflict & Terrorism*, 31(9), 808-828.
- Munson, Z. (2001). Islamic Mobilization: Social Movement Theory and the Egyptian Muslim Brotherhood. *The Sociological Quarterly*, 42(4), 487-510.
- Nowbari, R. S. (2012). *Assassin's Creed, Origins and Downfall of Islamic Terrorism*. 2012 2nd International Conference on Social Science and Humanity, IACSIT Press, Singapore.

- Ommen, T. B. (1974). The Hermeneutic of Dogma. *Theological Studies*, 35(4), 605-631.
- Petrov, A. V., & Zyryanov, A. V. (2018). Formal-Dogmatic Approach in Legal Science in Present Conditions. *Journal of Siberian Federal University, Humanities & Social Sciences*, 6(11), 968-973.
- Ranko, A., & Nedza, J. (2016). Crossing the Ideological Divide? Egypt's Salafists and the Muslim Brotherhood after the Arab Spring. *Studies in Conflict & Terrorism*, 39(6), 519-541.
- Read, M. J. (2009). Charting a Course through Radical Islam: Origins, Rise, Transformation and Prospects. *Defence Studies*, 9(2), 269-305.
- Rinehart, C. S. (2009). Volatile Breeding Grounds: The Radicalization of the Egyptian Muslim Brotherhood. *Studies in Conflict & Terrorism*, 32(11), 953-988.
- Rishi, M. (n.d.). Teachings of Islam. Διαθέσιμο στην ιστοσελίδα: https://pa.cair.com/files/fundamental_teachings_of_islam.pdf
- Roussillon, A. (2002). Radical Islam after 11 September. *The International Spectator*, 37(1), 35-45.
- Roy, O. (2002). Islamic Radicalism In Afghanistan And Pakistan. Διαθέσιμο στην ιστοσελίδα: <https://www.refworld.org/pdfid/3c6a3f7d2.pdf>
- Sairally, S. (2007). Community Development Financial Institutions: Lessons in Social Banking for the Islamic Financial Industry. *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies*, 1-2, 19-37.
- Salleh, M. F. (2015). Introduction to Islam. Διαθέσιμο στην ιστοσελίδα: https://www.researchgate.net/publication/283537017_Introduction_to_Islam
- Schmid, A. P. (2017). Moderate Muslims and Islamist Terrorism: Between Denial and Resistance. Διαθέσιμο στην ιστοσελίδα: <https://icct.nl/wp-content/uploads/2017/08/ICCT-Schmid-Moderate-Muslims-and-Islamist-Terrorism-Aug-2017-1.pdf>

- Shearman, S. M., & Levine, T. R. (2006). Dogmatism Updated: A Scale Revision and Validation. *Communication Quarterly*, 54(3), 275-291.
- Sonn, T. (2010). *Islam. A brief history*. West Sussex: Blackwell Publishing Ltd.
- Tassone, L. A. (2017). Dogmatism and Religion: When the Need to Be Right Impedes Helping. Διαθέσιμο στην ιστοσελίδα: <https://deepblue.lib.umich.edu/handle/2027.42/142388>
- 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.
- Venkatraman, A. (2007). Religious Basis for Islamic Terrorism: The Quran and Its Interpretations. *Studies in Conflict & Terrorism*, 30(3), 229-248.
- Walayat, M. N. (2014). American Foreign Policy and Rise of Radical Islam in Afghanistan And Iraq. *Journal of Political Science*, XXXII, 85-105.
- Wiktorowicz, Q. (2005). A Genealogy of Radical Islam. *Studies in Conflict & Terrorism*, 28(2), 75-97.
- Zunes, S. (1995). The roots of radical Islam. *Peace Review*, 7(1), 23-30.