

ΠΑΝΤΕΙΟΝ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

PANTEION UNIVERSITY OF SOCIAL AND POLITICAL SCIENCES



ΣΧΟΛΗ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

ΤΜΗΜΑ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑΣ

ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

«ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΕΠΙΣΤΗΜΗ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑ»

ΚΑΤΕΥΘΥΝΣΗ: ΝΕΟΤΕΡΗ ΚΑΙ ΣΥΓΧΡΟΝΗ ΙΣΤΟΡΙΑ

Από την Άνοδο στην Κρίση: Το Πολιτικό Ισλάμ και οι Ιδεολογικοί
Μετασχηματισμοί στη Μέση Ανατολή μέσα από τους Olivier Roy και
Gilles Kepel (1960 – 2000)

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

Ναταλία Κακολύρη

A.M.: 1123m008

Αθήνα, 2025



@mermigas_art – Eirini Antonaki

Διμελής Επιτροπή

Βασίλειος Μπογιατζής, Μέλος ΕΔΙΠ Παντείου Πανεπιστημίου – Επιβλέπων

Κώστας Κατσάπης, Μέλος ΕΔΙΠ Παντείου Πανεπιστημίου



Copyright © Ναταλία Κακολύρη, 2025

All rights reserved. Με επιφύλαξη παντός δικαιώματος.

Απαγορεύεται η αντιγραφή, αποθήκευση και διανομή της παρούσας διπλωματικής εργασίας εξ ολοκλήρου ή τμήματος αυτής, για εμπορικό σκοπό. Επιτρέπεται η ανατύπωση, αποθήκευση και διανομή για σκοπό μη κερδοσκοπικό, εκπαιδευτικής ή ερευνητικής φύσης, υπό την προϋπόθεση να αναφέρεται η πηγή προέλευσης και να διατηρείται το παρόν μήνυμα. Ερωτήματα που αφορούν τη χρήση της διπλωματικής εργασίας για κερδοσκοπικό σκοπό πρέπει να απευθύνονται προς τον συγγραφέα.

Η έγκριση της διπλωματικής εργασίας από το Πάντειον Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών δεν δηλώνει αποδοχή των γνώμων του συγγραφέα.

Περιεχόμενα

Περίληψη.....	6
Abstract	7
Εισαγωγή.....	8
Κεφάλαιο Πρώτο	14
Το Ιδεολογικό και Κοινωνικό Υπόβαθρο της Ανόδου του Πολιτικού Ισλάμ : 1969 – 1979	14
1.1 Πνευματική Επώαση	14
1.1.1 Οι μεγάλοι ιδεολόγοι.....	18
1.2 Η μεγάλη ρήξη	21
1.3 Το Κοινωνικό Υπέδαφος Του Ισλαμισμού.....	25
1.4 Ποια η σταδιακή εξέλιξη;.....	31
1.5 Η κρίσιμη ιστορική δεκαετία. Το 1970 και οι κοινωνικές ανακατατάξεις.....	35
1.6 Η εξαγωγή του Ουαχαμπισμού και η δυναμική των πετροδολαρίων.....	38
1.7 Ο Σαλαφισμός και η σύνδεση με τον Ουαχαμπισμό.	42
1.8 Ιρανική Επανάσταση και το Σοκ του Ισλάμ.....	45
Κεφάλαιο Δεύτερο	56
Η Επανεπιβεβαίωση της Ισλαμικής Κυριαρχίας – Η Επέκταση του Πολιτικού Ισλάμ: 1979-1989.....	56
2.1 Στον Απώγχο Της Ισλαμικής Επανάστασης.....	56
2.1.1 Σύνδεση με τη διεθνή επικαιρότητα.....	59
2.2 Αγώνας για «ισλαμική κυριαρχία».....	62
2.3 Τζιχάντ και Αφγανιστάν.....	65
2.4 Επιτυχία τελικά στο Λίβανο;.....	75
2.5 Ο Εξισλαμισμός του Παλαιστινιακού Αγώνα.	81

Κεφάλαιο Τρίτο	87
L'ÉCHEC DE L'ISLAM POLITIQUE – Η αποτυχία του Πολιτικού Ισλάμ: 1990-2000	87
3.1 Διεθνείς συρράξεις και γεωπολιτικές αναπροσαρμογές	88
3.2 Ταλιμπάν και καταπίεση.	91
3.3 Γέννηση της Παγκόσμιας Τζιχάντ.....	96
3.4 «Απαρχή» της διεθνούς τζιχαντιστικής τρομοκρατίας; Η περίπτωση της Αλγερίας.	101
3.5 Παλαιστίνη: Ανατροπή στο κύμα της ισλαμιστικής αποτυχίας.	106
 Κεφάλαιο Τέταρτο	111
Προσεγγίσεις του πολιτικού Ισλάμ: μια συγκριτική πραγμάτευση των απόψεων των Ρουά και Κεπέλ	111
4.1 Προς την κατάκτηση της «πνευματικής εξουσίας».....	111
4.2 Βασική προβληματική.....	113
4.3 Και τελικά;	123
 Συμπεράσματα	131
Γλωσσάρι	140
Πηγές και Βιβλιογραφία	142

Περίληψη

Η παρούσα εργασία εξετάζει τους ιδεολογικούς μετασχηματισμούς του πολιτικού Ισλάμ, που λαμβάνουν χώρα στα εδάφη της Μέσης Ανατολής, από τα τέλη της δεκαετίας του 1960 έως και το γύρισμα του αιώνα, μέσα από τη συγκριτική ανάλυση των ερμηνειών των Gilles Kepel και Olivier Roy. Ο πρώτος, πολιτικός επιστήμονας και ειδικός στα ζητήματα περί Ισλάμ και μουσουλμάνων της Δύσης, διατελεί καθηγητής στο Πανεπιστήμιο Paris Science et Lettres (PSL). Ο δεύτερος, επίσης πολιτικός επιστήμονας, και διευθυντής στο ερευνητικό Κέντρο CNRS (Centre National de la Recherche Scientifique) και στο EHESS (Ecole des hautes études en sciences sociales), διατελεί καθηγητής στο Ευρωπαϊκό Πανεπιστημιακό Ινστιτούτο Φλωρεντίας. Μαζί, και οι δύο, αποτελούν από τους σημαντικότερους σύγχρονους μελετητές του φαινομένου. Στόχος λοιπόν, μέσα από την ανάλυση τεσσάρων δεκαετιών μουσουλμανικής και ισλαμικής πορείας, είναι να διερευνηθεί πώς ο ισλαμιστικός λόγος αναδύεται, εξελίσσεται και μετασχηματίζεται, υπό το βάρος των συνεχώς μεταβαλλόμενων κοινωνικών, πολιτικών, οικονομικών και γεωστρατηγικών μεταβλητών και συνθηκών. Η ανάλυση μας θα επεκταθεί και θα χωριστεί σε τρεις μεγάλες χρονικές περιόδους, που αντανακλούν τα διακριτά ιστορικά και ιδεολογικά φάσματα. Βάρος της έρευνας θα δοθεί, ως επί το πλείστον, σε κράτη της Νοτιοδυτικής Ασίας, που σηματοδοτούν τις τοπικές εκφάνσεις του φαινομένου. Παράλληλα, η συγκριτική ανάγνωση των δύο ερευνητών, θα μας επιτρέψουν να ανακαλύψουμε τις διαφορετικές οπτικές και προσλήψεις του πολιτικού Ισλάμ, ενώ θα προσπαθήσουμε να προσεγγίσουμε αυτή τη μη στατική διάσταση του φαινομένου, μέσα από τους διαξιφισμούς των δύο θεωρητικών, αλλά και από τις παρεμβάσεις τρίτων αναλυτών πάνω στις προσεγγίσεις τους. Συνολικά, θα επιχειρήσουμε να αναδείξουμε την πολυπλοκότητα του πολιτικού αυτού φαινομένου, και τις προκλήσεις με τις οποίες έρχεται τελικά αντιμέτωπος ο μουσουλμανικός κόσμος.

Λέξεις – κλειδιά: πολιτικό Ισλάμ, φονταμενταλισμός, σουνίτες, σιίτες, θεοκρατία, νέο-φονταμενταλισμός, τρομοκρατία, τζιχάντ, τζιχαντισμός.

Abstract

This study examines the ideological transformations of political Islam taking place across the territories of the Middle East, from the late 1960s to the turn of the century, through a comparative analysis of the interpretations proposed by Gilles Kepel and Olivier Roy. The former, a political scientist and specialist in issues concerning Islam and Muslims in the West, serves as a professor at the University of Paris Science et Lettres (PSL). The latter, also a political scientist, and director at the CNRS (Centre National de la Recherche Scientifique) and at the EHESS (École des hautes études en sciences sociales), holds a professorship at the European University Institute in Florence. Together, the two stand among the most prominent contemporary scholars of the phenomenon. The aim, therefore, through the analysis of four decades of Muslim and Islamic development, is to investigate how Islamist discourse emerges, evolves, and transforms under the weight of continuously changing social, political, economic, and geostrategic variables and conditions. Our analysis will extend across and be divided into three major chronological periods, each reflecting distinct historical and ideological spectrums. The research will focus primarily on the states of Southwest Asia, which signify the local manifestations of the phenomenon. At the same time, the comparative reading of the two scholars will allow us to uncover the differing perspectives and interpretations of political Islam, while we will also attempt to approach this non-static dimension of the phenomenon through the intellectual exchanges and disputes between the two theorists, as well as through the interventions of other analysts commenting on their approaches. Overall, we will seek to highlight the complexity of this political phenomenon and the challenges ultimately faced by the Muslim world.

Keywords: political Islam, fundamentalism, Sunnis, Shiites, theocracy, neo-fundamentalism, terrorism, jihad, jihadism.

Εισαγωγή

Η ιστορία του Ισλάμ έχει εξαρχής συνδεθεί με την ύπαρξη μιας ισλαμικής πολιτικής οντότητας, αυτού που σήμερα ονομάζουμε ισλαμικό κράτος. Είναι αδύνατον να μιλάμε για ισλαμική παράδοση χωρίς να έχουμε στο νου μας, έστω και φαντασιακά, την ύπαρξη μιας γεωγραφικά καθορισμένης έκτασης που κυβερνάται σύμφωνα με τον ισλαμικό νόμο, τη Σαρία, παρά τις όποιες διαφωνίες και ασυμφωνίες των μουσουλμάνων για τη φύση και το περιεχόμενο που πιθανώς ανακύπτουν. Αυτό συμβαίνει διότι από την εμφάνιση της πρώτης ισλαμικής πολιτείας στη Μεδίνα, που χρησιμεύει και ως πρότυπο για τις όποιες προσπάθειες συγκρότησης ισλαμικών κρατών, όπως και θα αναλύσουμε παρακάτω, το Ισλάμ εξαπλώνεται ταυτόχρονα και ως θρησκευτική πίστη και ως πολιτική πράξη, δημιουργώντας στην ιστορική του πορεία ένα είδος ισλαμικού πολιτισμού.

Στο σημείο αυτό λοιπόν, το ερευνητικό μας ερώτημα, εστιάζει στους ιδεολογικούς μετασχηματισμούς του ισλαμικού φαινομένου, σε κράτη της Μέσης Ανατολής. Πώς δηλαδή, πιο συγκεκριμένα, το πολιτικό Ισλάμ μετακινείται, αναδιαμορφώνεται και ανασυγκροτείται από την ιδεολογική, τοπική του έκφραση τη δεκαετία του 1960 στην διεθνοποίηση και απεδαφοποίηση του κινήματος το 2000. Τι μορφή τελικά λαμβάνει, και ποιες οι ερμηνείες που έχουν δοθεί από τη σύγχρονη βιβλιογραφία; Συνοδοιπόροι μας σε αυτή την αναζήτηση, είναι δύο από τις πλέον γνωστές και εμβληματικές προσωπικότητες της γαλλικής πολιτικής και ακαδημαϊκής σκηνής, δύο αντιπροσωπευτικές επιστημονικές φωνές. Ο Ολιβιέ Ρουά και ο Ζιλ Κεπέλ, προσεγγίζουν το φαινόμενο αυτό, καθένας από διαφορετικές ιδεολογικές προσλήψεις και κοινωνιολογικές οπτικές. Βάση της έρευνας μας, θα αποτελέσουν τα δύο πιο μεγάλα και γνωστά έργα των αναλυτών, «Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme» του Κεπέλ, και «L'échec de l'islam politique» του Ρουά, λαμβάνοντας ωστόσο πάντα υπόψιν την υπόλοιπη, και πλούσια βιβλιογραφία τους.

Με δύο απλές φράσεις, θα μπορούσαμε να χαρακτηρίσουμε την οπτική του Κεπέλ ως «ριζοσπαστικοποίηση του Ισλάμ», ενώ του Ρουά «ισλαμοποίηση της ριζοσπαστικότητας». Για τον Κεπέλ, το κίνημα γνωρίζει άνοδο, επέκταση και πτώση. Καθώς λοιπόν οδηγείται στην παρακμή και την ήττα ψάχνει καταφύγιο στην

τρομοκρατία και τη βία για να επιβιώσει. Ο Ρουά, ερμηνεύει το φαινόμενο σαν αποτυχία λόγω της μεταμόρφωσης και μετάλλαξης που λαμβάνει. Ο θρησκευτικός φονταμενταλισμός αν και υπάρχει, προκαλώντας σοβαρά κοινωνικά προβλήματα, δεν καταλήγει απαραίτητως στην τρομοκρατία. Καθένας επομένως, με τις συγκλίσεις και τις αποκλίσεις του, λαμβάνει τα κινήματα και τα ερεθίσματα που αυτά προσφέρουν με διαφορετικό, αλλά και αλληλοσυμπληρωματικό τρόπο, όπως θα μελετήσουμε.

Στόχος της εργασίας μας, δεν είναι απλώς να παραθέσουμε τα ιστορικά γεγονότα, αλλά να φωτίσουμε την ιδεολογική και συγκριτική τους δυναμική. Μέσα από την ανάλυση μας θα επιχειρήσουμε να αναδείξουμε από τη μια πλευρά τη σύνθετη και πολυδιάστατη όψη του Ισλάμ και των κινήματων επανεξισλαμισμού, αλλά και την αντανάκλαση των ευρύτερων διεργασιών που λαμβάνουν χώρα στον μουσουλμανικό κόσμο. Στο πρώτο κεφάλαιο της εργασίας θα ασχοληθούμε με την ανάδυση των μεγάλων ιδεολόγων που διαμορφώνουν και πλάθουν, βήμα προς βήμα τα κινήματα. Τις κοινωνικές και πολιτικές, οικονομικές και γεωστρατηγικές ανακατατάξεις που μας οδηγούν τελικά στο δεύτερο κεφάλαιο. Εκεί θα περιπλανηθούμε μέσα σε διαφορετικά κράτη, και θα αντιμετωπίσουμε την πιθανή αποτυχία, ή και επιτυχία, του ισλαμικού λόγου, και πώς τελικά μέσα στο παγκόσμιο κύμα που σαρώνει με τις αλλαγές του κάθε γωνιά του πλανήτη, τα κινήματα αυτά στο τρίτο κεφάλαιο θα εδραιωθούν ή τελικά απομονωθούν. Στο τέταρτο και τελευταίο κεφάλαιο, έχοντας αναλύσει σχεδόν τέσσερις δεκαετίες μουσουλμανικής και ισλαμικής πορείας, κι έχοντας βγάλει πιθανότατα κάποια συμπεράσματα μέχρι και το σημείο εκείνο, και πάντα με την βοήθεια νέων αναλυτών θα έρθουμε να αποσυνθέσουμε, να συγκρίνουμε και να κρίνουμε τελικά τις αναλύσεις των δύο Γάλλων ειδικών.

Στον ισλαμικό λόγο, έχουμε από την αρχή σύνδεση της θρησκευτικής ταυτότητας με την πολιτική ένταξη στην Κοινότητα των Πιστών επί τη βάση του ισλαμικού νόμου. Θεωρητικά πάντα, το σύνολο των πιστών αποτελούν την ίδια στιγμή θρησκευτική, πολιτισμική και πολιτική οντότητα καθορισμένη σε ένα συγκεκριμένο χώρο. Η πίστη στο ισλαμικό όραμα σε συνδυασμό με σημαντικές κοινές πολιτισμικές συντεταγμένες, προερχόμενες από μια σχετικώς κοινή αραβική κληρονομιά, εξασφαλίζουν μια βαθύτερη εσωτερική φαντασιακή ενότητα, χωρίς βέβαια να καταργούν τα στοιχεία διαφορετικότητας. Η ενότητα αυτή δεν ταυτίζεται με την ομοιογένεια, ούτε καταργεί το τοπικό στοιχείο και φυσικά δεν υποστηρίζει την ύπαρξη

μιας και μόνο ερμηνείας της ισλαμικής παράδοσης. Η ύπαρξη διαφωνιών, αντιφάσεων και ίσως συγκρούσεων, η επιχειρηματολογία και η κριτική πάνω σε αυτές είναι αδιαμφισβήτητα συστατικά στοιχεία του τρόπου ύπαρξης και παράδοσης.¹ Δοθείσης της εγγενούς σχέσης του πολιτικού με το θρησκευτικό, ο ισλαμικός λόγος δεν μπορεί να νοηματοδοτηθεί χωρίς αναφορά σε μια γεωγραφικά καθορισμένη περιοχή, η οποία οφείλει να αφορά το σύνολο των μουσουλμάνων, με άλλα λόγια την Ούμα – umma. Το αιώνιο και αμετάβλητο της κοινότητας, όπως αποκρυσταλλώνεται στο φαντασιακό της χαρακτήρα, μπορεί ίσως να μας βοηθήσει να καταλάβουμε τι είναι αυτό που κάθε στιγμή συνδέει ένα Μαυριτανό μουσουλμάνο με ένα Σύρο, με έναν Ιρακινό ή και με έναν Πακιστανό, παρά τη σημασία που ο καθένας από αυτούς δίνει στην ιδιαίτερη εθνική και πολιτισμική του παράδοση.

Έτσι λοιπόν αυτή η φαντασιακή ενότητα έχει ως αποτέλεσμα το διαχωρισμό του κόσμου σε δύο χώρους, οίκους, επικράτειες, στη «γη του Ισλάμ» (dar al-islam) και στη «γη του πολέμου» (dar al-harb). Στην πρώτη επικράτεια ζουν οι μουσουλμάνοι ανεξαρτήτως φυλής, χρώματος ή γλώσσας, ενώ στη δεύτερη οι άπιστοι, ανεξαρτήτως πάλι φυλής, χρώματος ή γλώσσας. Και οι δύο επικράτειες θεωρούνται πολιτικές οντότητες υπό την ηγεσία κάποιου ή κάποιων προσώπων, και η καλύτερη δυνατή σχέση που μπορεί να υπάρξει ανάμεσά τους είναι μάλλον ένα «σύμφωνο μη επιθέσεως», παρά ένα «σύμφωνο φιλίας και συνεργασίας». Σε κάθε περίπτωση, στην πράξη αυτό δεν αποκλείει τις οικονομικές και διπλωματικές σχέσεις μεταξύ πιστών και άπιστων και τις εχθροπραξίες που θα μπορούσαν να ανακύψουν. Ωστόσο, οι ιστορικές εξελίξεις στη διάρκεια των αιώνων φέρνουν όλες τις ισλαμικές κοινωνίες αντιμέτωπες με συνεχώς μεταβαλλόμενες οικονομικές και πολιτικές συνθήκες, οι οποίες απαιτούν προπαντός νέους τρόπους αντίληψης της πραγματικότητας και νέες ερμηνείες των όποιων υφισταμένων θρησκευτικό-πολιτικών ιδεών. Καταλήγουμε, ότι η φαντασιακή Κοινότητα της Ενότητας των Πιστών – Ούμα, και ο διαχωρισμός στη γη του ισλάμ και στη γη του πολέμου, επιδέχεται κάθε φορά διαφορετικές ερμηνείες. Για τους ίδιους τους Μουσουλμάνους το νόημα των όρων συνεχώς μεταβάλλεται σε σχέση τόσο με την ιστορική εμπειρία της δικής τους κοινωνίας, όσο και με τον τρόπο με τον οποίο τα υποκείμενα αντιλαμβάνονται το Ισλάμ και τη θέση που κατέχει στη ζωή τους. Για κάποιους το Ισλάμ ίσως και να βρίσκεται στο κέντρο της κοσμοθεωρίας τους, ενώ για

¹ Γεράσιμος Μακρής, *ΙΣΛΑΜ. Πεποιθήσεις, Πρακτικές και Τάσεις*, Αθήνα: ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΠΑΤΑΚΗ, 2024, 50

άλλους να μην είχε ποτέ σημασία, για άλλους να αποτελεί μια παλιά παράδοση που τώρα έχει ξεχαστεί και ξεπεραστεί, ενώ για άλλους να αντιπροσωπεύει τη βάση μιας από τις πολλές διαφορετικές ταυτότητες που καταστασιακά και κατά περίπτωση τους εκφράζει. Καθώς λοιπόν το παρελθόν νοηματοδοτείται στο παρόν, όλες οι έννοιες της ισλαμικής παράδοσης βρίσκονται συνεχώς σε μια ιστορική διαδικασία επανανοηματοδότησης.²

Η περίοδος από το δέκατο ένατο αιώνα μέχρι και την καταστροφή της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας και την εμφάνιση στην πολιτική σκηνή ενός δυτικότροπου εθνικού κράτους, της Τουρκίας, στις αρχές του εικοστού αιώνα αποτελούν την περίοδο ακμής της ευρωπαϊκής αποικιοκρατίας. Ερχόμαστε λοιπόν σε αυτό το σημείο με το, κατά τα φαινόμενα, παράδοξο. Οι ισλαμικές κοινωνίες της Μέσης Ανατολής και της Βόρειας Αφρικής, βάζοντας στην άκρη την κοινήαραβοϊσλαμική κληρονομιά τους, να αγωνίζονται ενάντια στην ευρωπαϊκή αποικιοκρατία απαιτώντας την ίδρυση ανεξάρτητων και δημοκρατικών εθνών κρατών. Με το τέλος των Εντολών, Προτεκτοράτων κλπ. οι περισσότερες αραβικές κυβερνήσεις των δεκαετιών του 1950 και 1960 προωθούν κοσμικές ιδεολογίες, όπως αυτές του αραβικού σοσιαλισμού ή παναραβισμού, περιθωριοποιώντας σε πολλές περιπτώσεις κάθε αναφορά στο Ισλάμ. Η ισλαμική παράδοση παραμένει παρούσα στην απλή καθημερινότητα των ανθρώπων και ενεργή στον τρόπο κατασκευής συλλογικών ταυτοτήτων, παραδείγματος χάριν μέσω του προσκυνήματος στη Μέκκα ή της μεγαλοπρέπειας με την οποία εξακολουθούν να εορτάζονται τα γενέθλια του Προφήτη. Παρ' όλα αυτά δεν θα λέγαμε ότι ισχύει το ίδιο για τον ισλαμικό λόγο. Ο ισλαμικός λόγος είναι απών, άμεσα τουλάχιστον από το πολιτικό γίνεσθαι, αλλά και από το επίπεδο παραγωγής ιδεών. Με άλλα λόγια, το Ισλάμ, τις δεκαετίες του 1950 και 1960 δεν αποτελεί το σημείο αναφοράς ούτε των πολιτικών, αλλά ούτε και μεγάλης μερίδας πολιτών· ενώ και η παραγωγή ισλαμικού λόγου στο ακαδημαϊκό πεδίο είναι μάλλον χαμηλή.

Ωστόσο, η κατάσταση αυτή αρχίζει να αλλάζει στα τέλη της δεκαετίας του 1960, με τη θεωρητικοποίηση του κινήματος μέσω διαφόρων ιδεολόγων και την «εγκατάστασή» τους στην κοινωνική σφαίρα την επόμενη δεκαετία. Πράγματι, τα κινήματα που αναδύονται το 1970, δίνουν την υπόσχεση ότι θα εγκαθιδρύσουν μια

² Dale F. Eickelman, *The Middle East an anthropological approach*, New Jersey : Prentice Hall, 1989

«νέα Μεδίνα», όμοιας κι αντάξιας του ισλαμικού κράτους που ιδρύει ο Προφήτης Μωάμεθ. Ο ισλαμισμός φαίνεται τελικά να ενσαρκώνει μια ουτοπία, μια ωστόσο «πιθανή ουτοπία», που αντιτίθεται σθεναρά στις εθνικιστικές κυβερνήσεις που έχουν φθαρεί από τη διαφθορά, την οικονομική και ηθική χρεοκοπία και τον αυταρχισμό. Η ισλαμιστική περίοδος ξεκινά την επαύριον του αραβοϊσραηλινού πολέμου, τον Οκτώβριο του 1973 και σφραγίζεται με την εγκαθίδρυση της Ισλαμικής Δημοκρατίας στο Ιράν το 1979. Από την πρώτη στιγμή το κίνημα λαμβάνει μια διττή ερμηνεία, από τη μία πλευρά θα βρούμε μέσα του τη φτωχή νεολαία των πόλεων, που προέρχεται από τη δημογραφική έκρηξη, από τη μαζική φυγή των αγροτών και την απότομη αστυφιλία, που για πρώτη φορά ωστόσο έχει πρόσβαση στη γραφή και την ανάγνωση. Θα βρούμε ακόμη την αστική τάξη και τις ευσεβείς μεσαιές τάξεις, οι οποίες κληρονόμοι των εμπορικών οικογενειών του παζαριού και της αγοράς, κατά την περίοδο της από-αποικιοποίησης, έχουν βρεθεί στο περιθώριο από τους στρατιωτικούς και τις δυναστείες που κατακτούν την εξουσία. Σε αυτή την ομάδα συμπεριλαμβάνονται και γιατροί, μηχανικοί ή επιχειρηματίες, οι οποίοι εγκαταλείπουν τις πατρίδες τους για να εγκατασταθούν προσωρινά στις μεγάλες πετρελαιοπαραγωγούς χώρες όπου πλουτίζουν γρήγορα και μετατοπίζουν τελικά την πλάστιγγα. Όλες αυτές οι κοινωνικές ομάδες, τις οποίες χωρίζουν οι αντικρουόμενες φιλοδοξίες και απόψεις τους για τον κόσμο, θα βρουν στην πολιτική γλώσσα του Ισλάμ την κοινή μετάφραση των διαφορετικών τους απογοητεύσεων και την υπερβατική προβολή των αντιτιθέμενων ελπίδων τους.

Έτσι από τα τέλη της δεκαετίας και καθ' όλη τη διάρκεια του 1980, οι βασικοί παράγοντες του ισλαμιστικού κινήματος βρίσκονται στην πολιτική σκηνή των περισσότερων μουσουλμανικών χωρών.³ Το πολιτικό Ισλάμ εκδηλώνεται συγχρόνως σε πολλαπλά τοπικά μέτωπα, όπως Παλαιστίνη, Αφγανιστάν, Αλγερία, αναδεικνύοντας τόσο τη διεισδυτικότητά του, όσο και τις αντιφάσεις και αντιθέσεις του. Η εισβολή της Σοβιετικής Ένωσης στο Αφγανιστάν το Δεκέμβριο του 1979, η απότοκη χρηματοδότηση του αφγανικού τζιχάντ από τις μοναρχίες του μαύρου χρυσού της αραβικής χερσονήσου κι από τις ΗΠΑ, και η συνακόλουθη στήριξη κι άνοδος των Ταλιμπάν στην εξουσία από τις αμερικανικές και πακιστανικές μυστικές υπηρεσίες, διαπλάθουν το ισλαμιστικό κίνημα κι έχουν σημαντική εξέλιξη την πορεία του. Ο

³ Gilles Kepel, *Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme*, Paris : Gallimard, 2000

αφγανικός τζιχάντ, γίνεται ο κατεξοχήν αγώνας της δεκαετίας, με τον οποίο ταυτίζονται όλοι οι οπαδοί, μετριοπαθείς και ριζοσπάστες, και στο μυαλό πολλών Αράβων υπερισχύει του παλαιστινιακού αγώνα, καθώς συμβολίζει τη μετάβαση από τον εθνικισμό στον ισλαμισμό. Στο Αφγανιστάν, αγωνίζονται πέρα από τους μουτζαχεντίν – που κατάγονται από τη χώρα – «ιεροί πολεμιστές» που έρχονται από άλλα αραβικά κράτη, και αργότερα από τη Δύση και συνιστούν αυτό που θα δούμε ως νομάδες τζιχαντιστές. Σε κάθε περίπτωση, εξασκημένοι στον ανταρτοπόλεμο και ζώντας σε κλειστό περιβάλλον επεξεργάζονται μια εκδοχή της ισλαμιστικής ιδεολογίας με επίκεντρο την ένοπλη πάλη, ακολουθούμενη από μια ακραία θρησκευτική αυστηρότητα.⁴

Ωστόσο, η επόμενη δεκαετία θα έρθει σύντομα να διαψεύσει τις προσδοκίες και τις υποσχέσεις των κινημάτων για εξουσία. Εξτρεμιστικά κινήματα όπως η αλγερινή Ένοπλη Ισλαμική Ομάδα, οι Αφγανοί Ταλιμπάν, ο νέος τρόμος της Δύσης ο Μπιν Λάντεν και η Αλ Κάιντα ωθούνται στο προσκήνιο και στο παρασκήνιο. Η υπέρμετρη χρήση βίας και τρομοκρατίας κατατρώει σταδιακά τα κινήματα που βλέπουν το εσωτερικό τους να αποσυντίθεται. Φέρνει στην επιφάνεια ωστόσο μια νέα διάσταση, αυτή των νέο-φονταμενταλιστών και της διεθνούς τζιχάντ.

⁴ Olivier Roy, *Afghanistan, Islam et modernité politique*, Paris: Editions du Seuil, 1985

Κεφάλαιο Πρώτο

Το Ιδεολογικό και Κοινωνικό Υπόβαθρο της Ανόδου του Πολιτικού Ισλάμ : 1969 – 1979

1.1 Πνευματική Επώαση

Η περίοδος 1967-1979 αποτελεί αναμφίβολα τομή κρίσιμη για τον αραβο-ισλαμικό κόσμο. Η δεκαετία του '70 αποτελεί γόνιμο έδαφος για τη μεταβολή και τον κλονισμό των μουσουλμανικών κοινοτήτων και κυρίως για τις αναδιατάξεις των ήδη παραγμένων από την Ανεξαρτησία κι έπειτα κοινωνιών. Στα ερείπια του αραβικού εθνικισμού βρίσκουν έδαφος τα ισλαμιστικά κινήματα να διεισδύσουν και να αναδιαμορφώσουν τις κοινωνικές δομές, δίνοντας νέες λύσεις κι απαντήσεις στα ολοένα και συνεχώς αυξανόμενα προβλήματα. Προπαντός όμως, αναδεικνύονται σε φορείς κοινωνικής ελπίδας και πολιτικής διεκδίκησης.

Η εμφάνιση της ισλαμιστικής διανόησης είναι κατά τον Κεπέλ και αντίστοιχα τον Ρουά,⁵ η πρώτη προϋπόθεση για την ύπαρξη του κινήματος. Η πολιτιστική και πολιτισμική Επανάσταση έχει εκδηλωθεί ήδη από τις αρχές της δεκαετίας του '70 στα πανεπιστήμια της Αιγύπτου, της Μαλαισίας και του Πακιστάν κι εξαπλώνεται σταδιακά στον υπόλοιπο αραβικό κόσμο.⁶ Η συμβολή των έργων του Αιγύπτιου ισλαμιστή θεωρητικού και συγγραφέα Κοτμπ, του Πακιστανού Μαουντούντι και του Ιρανού Χομεϊνί αποτελούν το ιδεολογικό εργαλείο ριζοσπαστικοποίησης των νέων ισλαμιστικών κινήματων. Μήτρα όμως του σύγχρονου ισλαμισμού - οι Αδελφοί Μουσουλμάνοι - οργάνωση που έως και το 1966 θεωρείται από τους δημοσιογραφικούς κύκλους και τα Υπουργεία Εξωτερικών ως παρελθόν, θα προκαλέσει τελικά την πολιτιστική ρωγμή.⁷ Ο απαγχονισμός στις 29 Αυγούστου του 1966 του Σαγέντ Κοτμπ από τον Πρόεδρο της Αιγύπτου Νάσερ, θα προκαλέσει αντιδράσεις μεταξύ των συμπαθούντων και πρώην μελών των Αδερφών

⁵ Olivier Roy, *The Failure of Political Islam*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1994, 53

⁶ Kepel G., *Jihad*, 110

⁷ Gilles Kepel, *Τζιχάντ. Ο Ιερός Πόλεμος*, Αθήνα: Εκδόσεις Καστανιώτη, 2000, 47

Μουσουλμάνων και τελικά θα οδηγήσει σε ταχεία ρήξη μεταξύ του έως τότε θριαμβεύοντα εθνικισμού και του ισλαμισμού που βρίσκεται ακόμη σε φάση πνευματικής επώασης.

Με την ευρεία έννοια, ο ισλαμισμός ξεκινά τον αγώνα του από τον χώρο του πολιτισμού, πριν επιχειρήσει να κατακτήσει την κοινωνία και την πολιτική.⁸ Οι ιδεολογικές ρίζες του Πολιτικού Ισλάμ ανάγονται ήδη από το 1928 με την ίδρυση των Αδελφών Μουσουλμάνων κατά την αποικιοκρατική περίοδο από τον Χάσαν ελ Μπάνα στην Αίγυπτο.⁹ Το περιβάλλον εν ολίγοις μέσα στο οποίο δημιουργείται η Ένωση στα τέλη της δεκαετίας του '20 αντιστοιχεί στο απόγειο της ευρωπαϊκής αποικιοκρατίας και κυρίως στην κατάρρευση και κατάργηση της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας από τον Κεμάλ Ατατούρκ το 1923. Το χαλιφάτο, που συμβολίζει την ενότητα της Κοινότητας των Πιστών, αντικαθίσταται από μια τουρκική εθνικιστική και κοσμική δημοκρατία. Αν και ο θεσμός δεν ασκεί καμία πραγματική πολιτική εξουσία στο σύνολο του μουσουλμανικού κόσμου, διατηρεί το ιδανικό της πνευματικής του ενότητας, με τον χαλίφη – σουλτάνο ως καθοδηγητή των Πιστών της Ούμα. Η κοσμικότητα της δημοκρατίας του Ατατούρκ είναι δηλαδή η κληρονόμος του θετικισμού και της κρατικοποίησης του Ισλάμ.¹⁰ Ως απάντηση σε αυτές τις ταραχές, η δημιουργία της Μουσουλμανικής Αδελφότητας υιοθετεί την πολιτική διάσταση του Ισλάμ, προσπαθώντας να ανακαταλάβει τη θέση του χαμένου χαλίφη και των αναδυόμενων εθνικιστικών αιγυπτιακών κομμάτων της εποχής. Μέσα σε λίγα χρόνια καταφέρνει να μετατραπεί σε μαζικό κίνημα, αγγίζοντας κυρίως τη μικροαστική τάξη των πόλεων, καλώντας σε «ισλαμικό» εκσυγχρονισμό έναντι του ευρωπαϊκού κι απορρίπτοντας τη δυτικού τύπου φιλελεύθερη δημοκρατία. Το σύνθημα που κυριαρχεί μέσα σε αυτό το νέο και αναδυόμενο κλίμα : «Ο Αλλάχ είναι ο στόχος μας. Ο Προφήτης είναι ο Ηγέτης μας. Το Κοράνι είναι το Σύνταγμά μας. Η Τζιχάντ είναι ο τρόπος μας. Ο Μαρτυρικός θάνατος είναι η ύψιστη ελπίδα μας.»¹¹

Η έννοια του πολιτικού ισλάμ σηματοδοτεί εν ολίγοις το Ισλάμ ως σύστημα πλήρες και ολόκληρο. Όχι απλώς ως μια θρησκεία αλλά ως ένα σύστημα εξολοκλήρου κοινωνικοπολιτικό, παγκόσμιο και αξιακό και πρωτίστως θεοκρατικό. Ως τη λύση στα

⁸ Kepel, *Τζιχάντ*, 48

⁹ Στο ίδιο, 53

¹⁰ Στο ίδιο 76

¹¹ Στο ίδιο, 54

πολιτικά προβλήματα που γνωρίζουν οι απανταχού Μουσουλμάνοι του κόσμου. Η σύνδεση Ισλάμ και πολιτικής βρίσκεται στην εγκαθίδρυση ενός ισλαμικού κράτους που εφαρμόζει τη Σαρία, τον νόμο δηλαδή που προέρχεται από τα ιερά κείμενα του Ισλάμ, κι αφορά την πλήρη υποταγή της τελευταίας έναντι της πρώτης. Με το πολιτικό ισλάμ ο πολιτικός κι εν γένει ο δημόσιος βίος της κοινωνίας διέπεται από τις ισλαμικές αρχές, διατρανώνοντας την επιθυμία για καθολική εφαρμογή του νόμου της Σαρία. Ως όρος χρησιμοποιείται εναλλακτικά με τους όρους ισλαμισμός και ισλαμικός φονταμενταλισμός, προκειμένου να υποδηλώσει το πολιτικό εξτρεμισμό.¹² Για τις έννοιες αυτές θα αναφερθούμε πιο εκτενώς παρακάτω.

Σε κάθε περίπτωση, σύμφωνα με το Ρουά, το Ισλάμ για τους ισλαμιστές πέρα από την πλήρη εφαρμογή του νόμου της Σαρία, σχετίζεται με μια ολοκληρωτική και σύνθετη ιδεολογία που πρώτα θα μεταμορφώσει και θα αναδιαμορφώσει την κοινωνία και στη συνέχεια σχεδόν αυτόματα θα προχωρήσει στην καθιέρωσή της.¹³ Το κίνημα του επανεξισλαμισμού εμφανίζεται μαζικό, ακριβώς γιατί συμβαδίζει με τη διαφοροποίηση του θρησκευτικού πεδίου, κι επομένως με την κατάργησή του ως ξεχωριστού πεδίου.¹⁴ Ο ισλαμικός δηλαδή χαρακτήρας του κράτους είναι το πιο σημαντικό στοιχείο αυτού του νέου αναγνώσματος. Το Ισλάμ των ισλαμιστών είναι μια αξία που δεν μπορεί να συγκριθεί με άλλες θρησκείες και πολιτικά συστήματα, καθώς η πληρότητά του αφορά την θρησκεία, την πολιτική ιδεολογία, την κοινωνία, την οικονομία. Δεν είναι μόνο ένα σύνολο πεποιθήσεων, αλλά μια «περικεκτική τάξη», μια «συνολική τάξη που αφορά όλες τις πτυχές της ζωής», *nizam*. Αυτή η νέα τάξη αποκλείει κάθε κοσμικό χώρο, ακόμη και έναν ενδεχόμενο.¹⁵ Ο επανεξισλαμισμός της κοινωνίας πραγματοποιείται παράλληλα με το πολιτικό. Επιστροφή δηλαδή σε ένα λόγο της ηθικής, ανάπτυξη των αδελφοτήτων, θρησκευτικών χώρων κοινωνικότητας που αδιαφορούν για τα κρατικά σχέδια κλπ.

Ήδη λοιπόν, από την επαύριον της Ανεξαρτησίας, η ταχύτατη αστικοποίηση και βιομηχανοποίηση της Αιγύπτου, μεταβάλλει γοργά τις πολιτισμικές, ηθικές και κοινωνικοοικονομικές συνισταμένες των κατώτερων μεσοαστικών στρωμάτων, καθώς

¹² Όπως η έννοια αποδίδεται από τους William E. Shepard, Francois Burgat, Armando Salvatore στο λήμμα Ισλαμισμός (Islamism) στο John L. Esposito, *The Oxford Encyclopedia of the Islamic World*, Oxford: Oxford University Press, 2009

¹³ Roy, *The Failure*, 39

¹⁴ Olivier Roy, *L'Islam mondialisé*, Paris: Points, 2004, 124

¹⁵ Roy, *The Failure*, 41

και των εσωτερικών μεταναστών, των οποίων η ζωή κλονίζεται με βίαιο τρόπο.¹⁶ Μέσα σε αυτό το πλαίσιο Ένωση των Αδελφών, καταφέρνει να προσελκύσει μέλη και να εδραιωθεί κοινωνικά. Τα πρώτα χρόνια της δράσης της αποκηρύττει ρητά οποιαδήποτε σχέση με την πολιτική. Στην πορεία όμως αναθεωρεί, θέτοντας το πολιτικό ζήτημα στον λόγο της κι επαναπροσδιορίζοντας την ισλαμική της δράση, γεγονός που τη διαφοροποιεί σημαντικά από άλλες ισλαμικές οργανώσεις, που παραμένουν αυστηρά προσανατολισμένες στα κηρύγματα και τις αγαθοεργίες.¹⁷ Θα αποδεχθεί στοιχεία της νεωτερικότητας, όπως για παράδειγμα την ανάγκη ύπαρξης Συντάγματος, όχι όμως κατ' εικόνα των αντιστοίχων της κεμαλικής Τουρκίας, της Βρετανίας ή της Γαλλίας, δεδομένου ότι το Ισλάμ διαθέτει το δικό του Σύνταγμα, δηλαδή το Κοράνι.¹⁸ «Πιστεύω ότι κανένας σε ολόκληρη την ισλαμική Ούμα δε θα διαφωνήσει με το να περιγράψω το μήνυμα των Αδελφών Μουσουλμάνων, βασιζόμενος στο βιβλίο του Θεού...άραγε εφάρμοσαν οι μουσουλμάνοι στη συμπεριφορά τους και στην οργάνωση του βίου τους, τα όσα επιτάσσει από κοινωνικής άποψης;...γι' αυτό λοιπόν αποστολή μας είναι να επιστρέψουμε εμείς και όσοι μας ακολουθούν σε αυτό το ορθό μονοπάτι.»¹⁹ Για τον Αλ-Μπάνα, το Ισλάμ και το Κοράνι είναι η μόνη απάντηση στα δεινά των μουσουλμάνων.

Τα επόμενα χρόνια, με την ήττα της Αιγύπτου από το Ισραήλ (1948-1949), η Μουσουλμανική Αδελφότητα θα εκδιωχθεί από την αιγυπτιακή μοναρχία, παρά την προσπάθεια της να ενταχθεί στο πολιτικό σύστημα ως νόμιμο πολιτικό κόμμα.²⁰ Ως απάντηση στη βάνανυση καταπίεση θα ξεσπάσει γενικευμένη βία που θα οδηγήσει στη δολοφονία του πρωθυπουργού της Αιγύπτου το 1949 και την αντίστοιχη του Αλ-Μπάνα από το καθεστώς. Θα ακολουθήσουν διώξεις και φυλακίσεις, έως και το 1952 με την ανάδειξη του εθνικιστικού, παναραβικού, σοσιαλιστικού καθεστώτος του Γκαμάλ Άμπντελ Νάσερ. Αν και αρχικά είναι φιλικά διακείμενο προς την Αδελφότητα, σύντομα ακολουθεί αυταρχικές κι άγριες μεθόδους, καθώς το εθνικιστικό του πρόγραμμα έρχεται πολύ γρήγορα σε ανταγωνισμό με τον ισλαμισμό των Αδελφών. Κατά κύριο λόγο, και οι δύο διεκδικούν τη ίδια βάση, τη μικροαστική δηλαδή των

¹⁶ Μακρής, *ΙΣΛΑΜ*, 442

¹⁷ Πάνος Κουργιώτης, «Μορφές «Επανάδρυσης του Ισλάμ» στη Νεότερη και Σύγχρονη Εποχή – Η Εμφάνιση των Ισλαμικών Οργανώσεων» Διδακτορική Διατριβή, ΑΠΘ, 2013, σελ. 289

¹⁸ Ishak Musa al – Husaini, *The Moslem Brethren the Greatest of Modern Islamic Movements*, Beirut: Khayat's College Book Cooperative, 1956, 42

¹⁹ Βλ. Τα Μηνύματα του Χάσαν αλ Μπάνα, Dar al Qalam, σε Κουργιώτη, σελ. 463.

²⁰ Μακρής, *ΙΣΛΑΜ*, 442

πόλεων και την αντίστοιχη ομοφωνία της κοινωνίας.²¹ Η απόπειρα δολοφονίας μάλιστα του Νάσερ, που αποδόθηκε στην Αδελφότητα το φθινόπωρο του 1954, οδηγεί τελικά στη διάλυση της οργάνωσης, σε συλλήψεις, εξορίες κι απαγχονισμό πολλών μελών και ηγετών της. Παρά την φαινομενικά ιστορική της ήττα, η Αδελφότητα έχει καταφέρει να δημιουργήσει βαθιές ρίζες τόσο στην Αίγυπτο όσο και σε άλλα κράτη της Μέσης Ανατολής. Στην πραγματικότητα, η Ένωση εισέρχεται σε περίοδο απομόνωσης που θα διαρκέσει περίπου δύο δεκαετίες. Περίοδος που θα της δώσει τη δυνατότητα να διαδοθεί στο εξωτερικό και αντιληφθεί τις αστοχίες και τους λόγους ήττας απέναντι στον νασερισμό .

1.1 1 Οι μεγάλοι ιδεολόγοι

Σημαντική μορφή της περιόδου αυτής ο Σαγέντ Κοτμπ (Sayyid Qutb), με τα έργα που γράφει κατά τη δεκαετία του '60, αφήνει τεράστια ιδεολογική παρακαταθήκη που εμπνέει το ισλαμιστικό κίνημα μέχρι και σήμερα. Ο Κοτμπ στην πραγματικότητα πραγματοποιεί μια πολιτιστική επανάσταση. Με τον απαγχονισμό του το 1966, ανυψώνεται ως ριζοσπαστική εναλλακτική και κατά τον Κεπέλ σε πατέρα της τζιχαντιστικής ιδεολογίας. Επιθυμεί την εμφάνιση μιας νέας «κορανικής» γενιάς, που πάνω στα ερείπια του εθνικισμού θα ανοικοδομήσει μια νέα ισλαμική νοηματική κοινότητα, όπως ακριβώς είχε χτίσει και ο Προφήτης την Κοινότητα των Πιστών πάνω στα ερείπια της αραβικής ειδωλολατρίας. Η νέα αυτή «κορανική» γενιά, αφορά τους νέους που γεννιούνται μετά την Ανεξαρτησία και δεν μπορούν να ωφεληθούν από τη μεγάλη οικονομική ανακατανομή που γίνεται μετά την αποχώρηση των αποικιοκρατών. Ενώ στις αρχές της δεκαετίας του '60 δεν έχει καταφέρει να βρει ευρύ αναγνωστικό κοινό, οι απόψεις και θεωρίες του καταφέρνουν να διαμορφώσουν τις αγωνιστικές γενιές μια δεκαετία αργότερα, την περίοδο που ο ριζοσπαστικός πεσιμισμός συμπίπτει με την μεγάλη ιδεολογική παράλυση της δεκαετίας του '70.

Εγκαινιάζει λοιπόν, έναν απλό, λιτό και κατανοητό τρόπο γραφής, μακριά από την περίτεχνη ρητορική των ουλεμάδων, καταφέροντας να γίνει προσιτός στους αναγνώστες του.²² Εισαγάγει την έννοια της τζαχιλίγια (jahiliyya). Όρος που στο

²¹ Kerel, Τζιχάντ, 57

²² Στο ίδιο, 51

ισλαμικό λεξιλόγιο εκφράζει την περίοδο της άγνοιας, τα χρόνια της βαρβαρότητας, κατά τον Ρουά της ειδωλολατρίας, που προηγήθηκαν του κηρύγματος του Μωάμεθ. Κατάσταση δηλαδή στην οποία οι μουσουλμανικές κοινωνίες βρίσκονταν πριν από την Αποκάλυψη (Revelation) του Προφήτη. Ο όρος χρησιμοποιείται από τον Κοτμπ για να δηλώσει ότι οι μουσουλμανικές κοινωνίες έχουν περιπέσει σε κατάσταση τζαχιλίγια, σε μια κατάσταση δηλαδή που αντιβαίνει την πεμπτουσία της ισλαμικής ιδεολογίας. Το έτος 622 μ.Χ., ο Μωάμεθ και οι ακόλουθοί του φεύγουν από τη Μέκκα, όπου βασιλεύει η τζαχιλίγια, η ειδωλολατρία, κατευθυνόμενοι προς τη Μεδίνα, από όπου θα επιστρέψουν νικητές, αποκηρύσσοντας τα είδωλα και διακηρύσσοντας τις αρχές του Ισλάμ.²³ Έτσι λοιπόν, για τον Κοτμπ, δεν υπήρξε ποτέ ισλαμικό κράτος ή κοινωνία εκτός από την εποχή του Προφήτη και των τεσσάρων διαδόχων του. Όλα όσα έχουν δημιουργηθεί κατά τα χρόνια αυτής της περιόδου, η ιστορία δηλαδή, δεν είναι παρά ένα κατασκευάσμα της νεωτερικότητας, μια παρένθεση, μια απώλεια, η οποία όμως θα ακυρωθεί με την έλευση και δημιουργία της νέας ισλαμικής κοινωνίας.²⁴ Σχεδόν δεκατέσσερις αιώνες ισλαμικής κουλτούρας, η λογοτεχνία, η φιλοσοφία, ο μυστικισμός πρέπει να απορριφθούν, καθώς όλα όσα έχουν συμβεί από τον θάνατο του τελευταίου χαλίφη, Αλί, δεν είναι παρά παρακμή και πτώση στην άγνοια. «Η ιστορία δεν είναι παρά ένα αποθετήριο παραδειγμάτων και ανεκδότων.»²⁵

Η έννοια της τζαχιλίγια σηματοδοτεί τη ρήξη και πρόκειται για μια πολύ σοβαρή κατηγορία, τον τακφίρ. Τον αφορισμό δηλαδή, την περιθωριοποίηση του μουσουλμάνου από την Κοινότητα των Πιστών, την Ούμα. Αποτελεί ύψιστη ασέβεια και την πιο αυστηρή ερμηνεία του ισλαμικού νόμου.²⁶ Για τον λόγο αυτό διαφοροποιεί το Ισλάμ από το μη-Ισλάμ, το Καλό από το Κακό και το Δίκαιο από το Άδικο. Με λίγα λόγια, στο ισλάμ το μοναδικό αντικείμενο λατρείας οφείλει να είναι ο Αλάχ και δίκαιος ηγέτης αυτός που κυβερνά σύμφωνα με όσα αποκαλύπτει ο Αλάχ. Έτσι όταν την κυριαρχία κατέχει ένα είδωλο, δηλαδή το κράτος, ένα κόμμα, το έθνος, ο λαός, ο στρατός, και αυτό το είδωλο είναι αντικείμενο λατρείας του πλήθους – άρα σφετεριστής της θεϊκής κυριαρχίας – τότε βασιλεύει το Κακό, το Άδικο, το αντι-ισλάμ. Άρα η τζαχιλίγια, η άγνοια και η ειδωλολατρία.

²³ Gilles Kepel, *Η επιστροφή του Θεού*, Αθήνα: Εκδόσεις Νέα Σύνορα – Α. Α. Λιβάνη, 1992, 48

²⁴ Roy, *The Failure*, 74

²⁵ Στο ίδιο

²⁶ Kepel, *Τζιχάντ*, 60

Η ουτοπία επομένως, του εθνικισμού πρέπει να αντικατασταθεί από την ουτοπία του Ισλάμ. Για τον λόγο αυτό ο αληθινός μουσουλμάνος, οφείλει να απαρνηθεί τη τζαχιλίγια, να την καταστρέψει και να θεμελιώσει πάνω της το Ισλαμικό Κράτος. Πώς θα πετύχει κάτι τέτοιο; Αντλώντας έμπνευση κι ακολουθώντας πιστά τη διδασκαλία του Προφήτη Μωάμεθ και των συντρόφων του. Η δικαιοσύνη θα επικρατήσει στον κόσμο όταν εφαρμοστεί κατά γράμμα ο Νόμος του Θεού, η Σαρία. Επιστροφή στο παρελθόν. Επιστροφή στις παραδόσεις. Αποδέσμευση από τα εγκόσμια. Αποξένωση από το κοινωνικό σύνολο. Το ιδεώδες αυτό, όπως επισημαίνει ο Κεπέλ, δεν πρόκειται να βρει την υλοποίησή του, εάν δεν αναλάβει να «κατακτήσει» και πάλι την κοινωνία μια ελίτ από ψυχωμένους, όπως αναφέρει, πιστούς, η οποία όμως πρώτα θα έχει κόψει κάθε σχέση μαζί της.²⁷

Ο Κομπ τελικά εκτελείται, πριν προλάβει να δώσει περισσότερες επεξηγήσεις για το τι ακριβώς εννοεί με τον όρο αποξένωση από το κοινωνικό σύνολο, αφήνοντας ανοιχτή την ερμηνεία της χρήσης της τζαχιλίγια και του τακφίρ με απρόβλεπτα αποτελέσματα. Κατά την περίοδο του '70, οι διάδοχοί του έρχονται σε μεγάλη σύγκρουση στην προσπάθειά τους να αποδώσουν τη σωστή ερμηνεία. Στην πραγματικότητα, αυτή ακριβώς η ιδέα της αποξένωσης και οι διάφορες ερμηνείες της, θα αποτελέσουν τη βάση και το έναυσμα των σύγχρονων κινήματων του επανισλαμισμού, για τα οποία θα μιλήσουμε στην πορεία.

Παράλληλα, το 1941 δημιουργείται το κόμμα Jamaat-i Islami του Πακιστανού ισλαμιστή δημοσιογράφου και συγγραφέα Abdul-Ala Maududi. Για πρώτη φορά και σε αντίθεση με τις υπόλοιπες οργανώσεις που δρουν στην παρανομία κι έρχονται σε ρήξη με την κοινωνία, το κόμμα του Μαουντούντι θα έχει νόμιμη παρουσία στο μεγαλύτερο μέρος της ιστορίας του. Γι' αυτόν, η εγκαθίδρυση του ισλαμικού κράτους πρέπει να γίνει σταδιακά και διαφέρει σημαντικά από το «Κράτος των Μουσουλμάνων» για το οποίο κάνουν λόγο οι εθνικιστές. Καθ' όλη τη διάρκεια της πορείας του έρχεται σε μεγάλη ρήξη τόσο με τους μουσουλμάνους εθνικιστές όσο και με τους ουλεμάδες. Για τον ίδιο κάθε μορφή εθνικισμού αποτελεί ασέβεια (κουφρ), καθώς είναι ευρωπαϊκής προέλευσης. Αντιτίθεται στον μουσουλμανικό εθνικισμό και στο σχέδιο δημιουργίας ενός περιορισμένου κράτους μουσουλμάνων της ινδικής υποηπείρου, σχέδιο που μάλιστα οδηγεί και στην ίδρυση του Πακιστάν το 1947. Όπως

²⁷ Kerel, *Η Επιστροφή*, 49

τονίζει, ένα τέτοιο κράτος δεν θα ελέγχει την θρησκευτική ένταξη των πιστών στον ισλαμικό κόσμο, δεδομένου ότι θα διοικείται από μια ελίτ εθνικιστών, οι οποίοι θα διαμορφώσουν ένα μοντέρνο κράτος με θεσμούς, σε μεγάλο βαθμό εμπνεόμενους, από το βρετανικό μοντέλο. Για τον Μαουντούντι, το ισλαμικό κράτος αποτελεί το μόνο δυνατό καταφύγιο για τους απειλούμενους μουσουλμάνους, και η πολιτιστική ρήξη, για την οποία καλεί, δεν παρακινεί απαραίτητα σε κοινωνική επανάσταση. Αυτή θα πραγματοποιηθεί μονάχα από το κράτος του Χομεϊνί. Αντιθέτως, πρεσβεύει την πολιτική συμμετοχή του κόμματος του στους θεσμούς του Πακιστάν. Η κυριαρχία του ισλαμικού κράτους πρέπει να ασκείται στο όνομα του Αλάχ. Εκεί εφαρμόζεται η Σαρία και η πολιτική είναι ακέραιο και αδιαίρετο συστατικό στοιχείο της ισλαμικής πίστης.²⁸ Αυτό το ισλαμικό κράτος, που η πολιτική δράση των μουσουλμάνων θα οικοδομήσει, είναι η πανάκεια για όλα τους τα προβλήματα. Για τον ίδιο, οι πέντε παραδοσιακοί πυλώνες του Ισλάμ – ομολογία πίστης, προσευχή, νηστεία κατά το Ραμαζάνι, προσκύνημα στη Μέκκα, ελεημοσύνη - αποτελούν εκπαίδευση, προετοιμασία και το κάλεσμα για τζιχάντ. Τζιχάντ κατά όσων έχουν υφαρπάξει την κυριαρχία του Αλάχ. Στα έργα του, η θρησκεία μετατρέπεται σε ιδεολογία του πολιτικού αγώνα.²⁹

Έτσι λοιπόν, προς τα τέλη της δεκαετίας του '60 η συνδυασμένη επίδραση τόσο του Κομπ όσο και του Μαουντούντι, καθώς κι άλλες ιδεολογίες αμφισβήτησης, προετοιμάζουν μέσα στον σουνιτικό κόσμο την εμφάνιση του ισλαμιστικού κινήματος της ερχόμενης δεκαετίας. Γιατί όμως, παρά την μικρή τους απήχηση, οι ιδέες και τα έργα τους καταφέρνουν τελικά να γοητεύσουν και να πείσουν μάζα του μουσουλμανικού κόσμου;

1.2 Η μεγάλη ρήξη

Η καταστροφική ήττα των αραβικών κρατών στον Πόλεμο των Έξι Ημερών (1967) από το Ισραήλ, σηματοδοτεί και το τέλος της αίγλης του αραβικού εθνικισμού και του νασερισμού. Είναι εξαιρετικά σημαντική η συμβολική σημασία που λαμβάνει για τον μουσουλμανικό κόσμο αυτό το γεγονός. Όπως επισημαίνει ο Κεπέλ, είναι τέτοιο το κενό νομιμοποίησης που δημιουργεί στα κοσμικά καθεστώτα, που εν ολίγοις ανοίγει

²⁸ Kerel, Τζιχάντ, 64

²⁹ Στο ίδιο

τον δρόμο για τη ριζοσπαστική αμφισβήτησή τους. Τονίζει ότι αυτή η ιδεολογική ήττα, επιτρέπει στον ισλαμιστικό λόγο να αναδυθεί, καθώς εκεί μπορούν τα ευρύτερα στρώματα της κοινωνίας να αναζητήσουν απαντήσεις στα προβλήματα της ήττας, της διαφθοράς και της αποτυχίας των κοσμικών ηγεσιών. Οι ιδέες όπως είδαμε παραπάνω του Σαγέντ Κομπ, αναφορικά με τη τζαχλίγια, αποτελούν το ιδεολογικό εργαλείο ριζοσπαστικοποίησης των νέων ισλαμικών κινημάτων.

Η μεταβολή αυτή αναδεικνύει, για πρώτη φορά, τη σύνδεση της κοινωνικής ανανέωσης με την επιβολή της Σαρία ως βάση κοινωνικής δικαιοσύνης και πολιτικής ανασυγκρότησης, την Παλαιστίνη σε ύψιστο ιδανικό και σύμβολο αντίστασης ενάντια στο Ισραήλ και τον δυτικό ιμπεριαλισμό, και τις διάφορες μαχητικές επαναστατικές οργανώσεις σε παράγοντα πρώτου μεγέθους.³⁰ Το ρήγμα που επιφέρει η ήττα στην πολιτική ομοφωνία είναι πρωτοφανής. Ποτέ, από την εποχή της Ανεξαρτησίας δεν έχει αμφισβητηθεί σε τέτοιο βαθμό. Κι αυτό γιατί, πέρα από τον ένοπλο αγώνα ενάντια στο Ισραήλ, αποκαλύπτει την ανεπάρκεια των αραβικών στρατών και κυρίως τον διχασμό του μουσουλμανικού κόσμου.³¹

Η κατάρρευση το 1967 των στρατών των αραβικών κρατών, αποτελεί ένασμα για μια βαθιά κρίση νομιμοποίησης των ελίτ που βρίσκονται στην εξουσία και που η θέση τους βέβαια είναι ήδη αρκετά εξασθενημένη από τη γενική τους ανικανότητα να αντιμετωπίσουν τα κοινωνικά ζητήματα. Καθώς λοιπόν οι αιγυπτιακές στρατιωτικές δυνάμεις υποσκελίζονται από το εβραϊκό κράτος, ο μουσουλμανικός κόσμος κινητοποιείται από ένα καινούργιο ιδανικό. Η Παλαιστίνη αναδεικνύεται ως ξεχωριστός παράγοντας στην αραβοϊσραηλινή διαμάχη. Σημείο αναφοράς δεν είναι όσοι βρίσκονται στην εξουσία, αλλά η μαχητική Παλαιστινιακή Απελευθερωτική Οργάνωση, η οποία θυμίζει τα κινήματα εθνικής απελευθέρωσης της προηγούμενης δεκαετίας κι αναβιώνει τους αγώνες της περασμένης γενιάς.³² Ενσαρκώνει την επαναστατική εναλλακτική λύση, καθώς μάχεται τα αραβικά κράτη μέσα στα ίδια τους τα εδάφη.

Όταν τα όπλα σιγούν στις 10 Ιουνίου 1967, το Ισραήλ βρίσκεται με μια εδαφική επικράτεια τρεις φορές μεγαλύτερη από εκείνη που διέθετε έξι ημέρες πριν, έχοντας καταλάβει τη Λωρίδα της Γάζας, τη Χερσόνησο του Σινά, τη Δυτική Όχθη και τα

³⁰ Kepel, *Η Επιστροφή*, 50

³¹ Arthur Goldschmidt Jr. και Aomar Boum, *Ιστορία της Μέσης Ανατολής*, Αθήνα: Επίκεντρο, 2016, 364

³² Kepel, *Η Επιστροφή*, 43

Υψώματα του Γκολάν. Η προσάρτηση της ανατολικής Ιερουσαλήμ, συμπεριλαμβανομένης της Παλαιάς Πόλης, είναι σημάδι αγνόησης της Γενικής Συνέλευσης των Ηνωμένων Εθνών και καταπάτησης του διεθνούς δικαίου. Η εξεύρεση λοιπόν μιας ειρηνευτικής φόρμουλας, τόσο από το Ισραήλ όσο και από τους Άραβες, επαφίεται πλέον στο Συμβούλιο Ασφαλείας του ΟΗΕ. Το Υπουργείο Εξωτερικών των ΗΠΑ, επιχειρώντας να προσφέρει μια ακόμα λύση στο αδιέξοδο της Μέσης Ανατολής, προτείνει το Σχέδιο Ρότζερς. Ένα όραμα για μια διαρκή ειρήνη, υποστηριζόμενη από ένα αίσθημα ασφαλείας και για τις δύο πλευρές, με σύνορα που δεν θα αντανακλούν το βάρος της κατάκτησης.³³ Το Ισραήλ οφείλει να παραδώσει όλα τα εδάφη που είχε αποσπάσει από τον πόλεμο. Συγχρόνως, ο Αμερικανός Υπουργός Εξωτερικών William Rogers, είναι αντίθετος με την προσάρτηση της Ιερουσαλήμ από το Ισραήλ και προτείνει την ελεύθερη πρόσβαση σε αυτή από όλες τις θρησκευτικές ομολογίες κι εθνικότητες.

Παράλληλα, από το 1967 έως και το 1970 με την Αίγυπτο να πυροδοτεί το λεγόμενο Πόλεμο της Φθοράς, την Ιορδανία και τον Λίβανο να είναι εξουθενωμένες από τις αυξανόμενες δραστηριότητες των φενταγίν στο έδαφός τους, αποδέχονται μια αναθεωρημένη εκδοχή του Σχεδίου Ρότζερς. Οι φενταγίν, Παλαιστίνιοι μαχητές, καθώς αδυνατούν να στήσουν βάσεις στα κατεχόμενα από το Ισραήλ εδάφη, στρατοπεδεύουν στους προσφυγικούς καταυλισμούς και τα χωριά των αγροτών στον νότιο Λίβανο και ανατολικά του ποταμού Ιορδάνη. Οι αντάρτικες επιθέσεις τους οδηγούν σε ισραηλινά αντίποινα, με πολλούς Λιβανέζους και Ιορδανούς να αποστρέφονται την παρουσία Παλαιστινίων στις χώρες τους. Σε κάθε περίπτωση η εφαρμογή του Σχεδίου Ρότζερς αποτυγχάνει πλήρως. Φανερώνει όμως την αντιπαράθεση των Παλαιστινίων με το βασιλιά της Ιορδανίας, Χουσεΐν, η οποία θέτει σε κίνδυνο τη θέση του μονάρχη και καταλήγει σε λουτρό αίματος τόσο φενταγίν της PLO, όσο και αμάχων κι μένει γνωστή ως ο «Μαύρος Σεπτέμβρης».

Με τον έναν ή με τον άλλο τρόπο η αμφισβήτηση της εξουσίας, επηρεάζει τις περισσότερες χώρες στην περιοχή. Στον Λίβανο για παράδειγμα, η υποστήριξη από τους Παλαιστίνιους της «ισλαμοπροοδευτικής» τάσης δίνει τη δυνατότητα στην τελευταία να αμφισβητήσει την κρατική εξουσία και να θεμελιώσει, εν ολίγοις, τους ανταγωνισμούς που θα θέσουν τις βάσεις για τον επικείμενο εμφύλιο πόλεμο στην

³³ Goldschmidt Jr. και Boum, *Ιστορία της Μέσης Ανατολής*, 369

περιοχή το 1975. Στη Αίγυπτο, το παλαιστινιακό παράδειγμα διαπλάθει τα φοιτητικά και εργατικά κινήματα και θέτει υπό αμφισβήτηση της εξουσία του Σαντάτ. Ο Πρόεδρος Νάσερ έχει αφήσει την τελευταία του πνοή στις 28 Σεπτεμβρίου 1970, με τον Ανουάρ Αλ-Σαντάτ, αντιπρόεδρο κι έναν από τους τελευταίους εν ζωή Ελεύθερους Αξιωματικούς να τον διαδέχεται.³⁴

Μεταξύ του 1948 και του 1967, οι Άραβες της Παλαιστίνης και ειδικά οι πρόσφυγες στις γειτονικές χώρες είναι οι πιο ένθερμοι υποστηρικτές του παναραβισμού. Ελπίζουν να διαγράψουν τους διαχωρισμούς μεταξύ αυτών και των άλλων Αράβων, των οποίων τη βοήθεια αναζητούν.³⁵ Ο αραβικός εθνικισμός όμως, αποσκοπεί στη συνένωση ετερογενών κοινωνικών τάξεων, στα πλαίσια ανάδειξης μιας εξαγνισμένης εθνικής ταυτότητας.³⁶ Με το πέρασμα του χρόνου χωρίζεται σε δύο ανταγωνιστικά στρατόπεδα. Πιο συγκεκριμένα, σε αυτά των προοδευτικών με εκφραστές την Αίγυπτο του Νάσερ, τη Συρία και το Ιράκ του κόμματος Μπάαθ, και αυτά των συντηρητικών, με τις μοναρχίες της Χερσονήσου και την Ιορδανία. Ο «αραβικός ψυχρός πόλεμος» επλήγη και τερματίζεται με την ήττα στον Πόλεμο των Έξι Ημερών. Ο μοναδικός κοινός συνδετικός κρίκος, ο μόνος δηλαδή συναινετικός παράγοντας, η αντιπαράθεση με το Ισραήλ σημαδεύει και μια σημαντική ρήξη. Η υπόσχεση της μελλοντικής νίκης κατά του σιωνιστικού κράτους έχει αναιρεθεί και γκρεμιστεί. Το τραύμα δημιουργεί βαθιές αμφισβητήσεις και η ήττα υπονομεύει σημαντικά το οικοδόμημα του εθνικισμού, γεννώντας ένα κενό που θα διευκολύνει στο μέλλον την είσοδο των νέων ισλαμιστικών ιδεών. Το κενό αυτό φαίνεται να ευνοεί προσωρινά τα αριστερά κινήματα. Η άνθηση όμως δεν έχει καθόλου μεγάλη διάρκεια. Η Αριστερά αποτυγχάνει πλήρως να εδραιωθεί κοινωνικά. Πέρα από τους φοιτητές, τους διανοούμενους των πόλεων κι έναν μικρό αριθμό της εργατικής τάξης, ο ριζοσπαστικός της λόγος και οι μαρξιστικές της αρχές παραμένουν ακατανόητες για τη μάζα του πληθυσμού και τρομάζουν τις μεσαίες τάξεις. Η εθνικιστική ιδεολογία λοιπόν απολήγει στο κενό. Η Αριστερά αντίστοιχα.

³⁴ Olivier Carré, *Septembre Noir: refus arabe de la résistance palestinienne*, Brussels : Complexe, 1980

³⁵ Goldschmidt Jr. και Boum, *Ιστορία της Μέσης Ανατολής*, 364

³⁶ Kepel, *Τζιχάντ*, 110

1.3 Το Κοινωνικό Υπέδαφος Του Ισλαμισμού

Για να μπορέσουμε, σαφώς, να εξετάσουμε την εξέλιξη των κινημάτων του επανισλαμισμού, οφείλουμε, όπως συμφωνούν τόσο ο Ρουά όσο και ο Κεπέλ, να παρακολουθήσουμε ενδελεχώς την δεκαετία του '60. Εποχή που διαπνέεται από τη γενικότερη ευφορία της Ανεξαρτησίας. Εποχή που η αποικιοκρατία παραχωρεί τη θέση της σε κράτη αυθύπαρκτα κι ανεξάρτητα. Εποχή που οι ελίτ παίρνουν στα χέρια τους την εξουσία και την διακυβέρνηση του τόπου, και στηρίζουν την κραταιά νομιμοποίηση τους στην συμμετοχή τους και συμβολή τους στους νικηφόρους αγώνες κατά της αποικιακής δύναμης. Εποχή τέλος, που το αίσθημα ευδαιμονίας προσφέρει στις κυρίαρχες αυτές ελίτ μια «περίοδο χάριτος», που φαίνεται να καλύπτει τις όλο κι αυξανόμενες κοινωνικές διαμάχες.

Οι πρώτες σημαντικές δυσκολίες που εμφανίζονται, αφορούν τη διαχείριση των ισχνότατων οικονομικών αυτών τω χωρών. Μια πρώτη ανάλυση, σχετίζεται με τις χώρες οι οποίες επιδιώκουν να προσαρμόσουν την οικονομία τους στις σοβιετικού τύπου εξελίξεις. Αυτές για παράδειγμα, εκφράζονται μέσα από τις πρώτες βαριές βιομηχανίες στις όχθες του Νείλου, στη Σαχάρα. Προσπάθειες όμως που δεν μπορούν να ανταπεξέλθουν στις συνθήκες ανταγωνισμού της παγκόσμιας αγοράς κι αποδεικνύονται τελικά καταστροφικές για τις χώρες. Στην προσπάθεια αυτή βέβαια, εντάσσεται και ο ιδεολογικός παράγοντας· η προσπάθεια δηλαδή εφαρμογής του μαρξιστικού τύπου διάρθρωσης της οικονομικής και κοινωνικής ζωής και κυρίως δημιουργίας, για πρώτη φορά, εργατικής τάξης. Σε δεύτερη ανάλυση, από την άλλη πλευρά, εντοπίζουμε τις μουσουλμανικές χώρες, που απλώς ζητούν να εντάξουν την οικονομική τους δραστηριότητα στους νόμους της αγοράς. Σύντομα ανακαλύπτουν τον πεπερασμένο και αισχροκερδή χαρακτήρα των νόμων αυτών και την δική τους αδυναμία να τους ακολουθήσουν. Η ισχύς τους προσκρούει στην πεισματική διατήρηση των φεουδαρχικών και νεποτιστικών μηχανισμών και στην εν γένει, διαβρωτική εξέλιξη της διαφθοράς σε ευρύτατη κλίμακα. Ο Κεπέλ, επισημαίνει ότι οι δομές αυτές παρακωλύουν την ομαλή λειτουργία του συστήματος, δεν επιτρέπουν τη δημιουργία θέσεων απασχόλησης, ενώ εξαιτίας της αστυφιλίας, πλήθος νέων στοιβάζονται βιαστικά και προβληματικά στα προάστια της πόλης. Η εξαθλίωση επομένως, όπως συνεχίζει, δεν θα μπορούσε παρά να μην είναι απόρροια της

κατάστασης αυτής. Κατάστασης που ομοιάζει αρκετά με τις περιστάσεις εκείνες που οδήγησαν στη δημιουργία του προλεταριάτου στην Ευρώπη του 19^{ου} αιώνα. Κατάστασης, που προφανώς, οξύνει σε σημαντικό βαθμό τις αντιθέσεις και τις διαμάχες, διακινδυνεύοντας έτσι την ομοφωνία που είχε επιτευχθεί την επαύριον της Ανεξαρτησίας.³⁷

Συγχρόνως, η γενική τάση της εποχής με τους θριάμβους της τεχνολογίας και στηριγμένη στα αξιώματα της εξέλιξης και της προόδου, οδηγεί άρδην σε μια χαλάρωση στους δεσμούς της θρησκείας και της δημόσιας ευταξίας. Είναι τέτοια μάλιστα η φυσιογνωμία της εποχής, που διαφαίνεται ότι ο τομέας της πολιτικής έχει κερδίσει την αυτονομία του απέναντι στην θρησκεία. Έτσι σταδιακά, η θρησκεία βλέπει το ρόλο της να περιορίζεται στον ατομικό και οικογενειακό κύκλο, και τίποτα δεν μαρτυρεί ότι θα μπορέσει να ξανά αποτελέσει έμπνευση για τις κοινωνικές δομές. Αναμφίβολα, βαθιά ανήσυχοι, οι θρησκευτικοί λειτουργοί, σε μια προσπάθεια να θέσουν φραγμούς και όρια σε ένα φαινόμενο που αντιμετωπίζεται ως αποσκίρτηση του ποιμνίου από τον βοσκό και συγχρόνως επηρεασμένοι από τον λαϊκισμό, αναπροσαρμόζουν του στόχους και τα πιστεύω των εκκλησιαστικών ιδρυμάτων τους στις μοντέρνες κοινωνικές επιταγές και αξίες.³⁸ Σε όλον τον μουσουλμανικό κόσμο τίθεται ζήτημα εκμοντερνισμού του Ισλάμ.

Ο Ρουά, αναλύει την περίοδο αυτή μέσα από το πρίσμα της κοινωνικής δυναμικής που αναπτύσσεται στα αραβικά κράτη, μέσα από τις κοινωνικές διεργασίες δηλαδή που συνοδεύουν την ιδεολογική στροφή. Η απόκλιση των δύο αναλυτών, εάν και κοινή σε πολλά σημεία της πρώτης φάσης της περιόδου 1967-1979, αφορά την ερμηνεία της πρωτοκαθεδρίας της ιδεολογίας έναντι της κοινωνικής δυναμικής. Για τον Κεπέλ, η ιδεολογία και η θρησκευτική πίστη καθίστανται ως ο κινητήριος μοχλός της ανόδου του πολιτικού Ισλάμ. Η συντριπτική ήττα των αραβικών κρατών από το Ισραήλ στον Πόλεμο των Έξι Ημερών σημαίνει και το τέλος της ηγεμονίας του κοσμικού αραβικού εθνικισμού, και ιδιαίτερα του νασερικού μοντέλου. Το ιδεολογικό ρήγμα που επέρχεται, με την κατάρρευση των ιδεολογιών της εθνικής απελευθέρωσης, καλύπτεται τελικά από το πολιτικό Ισλάμ. Στον αντίποδα, ο Ρουά, εάν και αναγνωρίζει και συμφωνεί με το 1967 ως καταλύτη και με τα έργα του Κοτμπ και Μαουντούντι ως ιδεολογικούς πυλώνες· στηρίζει ότι η ιδεολογία αποτελεί απλώς κοινωνικό και

³⁷ Kerel, *Η Επιστροφή*, 39

³⁸ Στο ίδιο, 18

πολιτικό εργαλείο για την εκτόνωση των μαζών που βιώνουν περιθωριοποίηση. Αποτελεί δηλαδή μορφή πολιτικής νομιμοποίησης και όπλο των αποκλεισμένων.

Στη διάρκεια αυτής λοιπόν της δεκαετίας, η πρώτη γενιά που γεννιέται με την Ανεξαρτησία φτάνει στην ενηλικίωσή της, και όπως τονίζει ο Ρουά, δεν έχει καμία ανάμνηση των απελευθερωτικών ανταποικιοκρατικών αγώνων, που παρείχαν στα εθνικιστικά καθεστώτα την νομιμοποίηση τους. Η δημογραφική αύξηση και η αγροτική έξοδος στις χώρες της Μέσης Ανατολής διογκώνουν τον πληθυσμό σε τέτοιο βαθμό, που το κράτος είναι ανίκανο να εξασφαλίσει τη λειτουργία των δημόσιων υπηρεσιών και την ραγδαία αστικοποίηση. Ταυτόχρονα, η ανάπτυξη της εκπαίδευσης, που προέρχεται από τη γενίκευση της δευτεροβάθμιας και τριτοβάθμιας, η πρόσβαση και η άσκηση του γραπτού πολιτισμού, δημιουργούν μια νέα γενιά διανοουμένων.

Όμως αυτό το πολιτιστικό άλμα προς τα εμπρός, δεν μεταφράζεται απαραίτητα και στην αναμενόμενη κοινωνική πρόοδο. Αυτή λοιπόν η ανάπτυξη, σε συνδυασμό με τους δημοσιονομικούς περιορισμούς, οδηγεί σε έναν αρκετά υψηλό αριθμό διανοουμένων κι έναν αντίστοιχα αρκετά μειωμένο αριθμό θέσεων εργασίας. Η νέα γενιά δεν μπορεί να ωφεληθεί σε αντίθεση με τους γονείς και τους προγόνους της, της εξαιρετικής κοινωνικής ένταξης και ανόδου. Μπορεί λοιπόν η μείωση του αναλφαβητισμού να αυξάνεται, η ικανοποίηση όμως των προσδοκιών μειώνεται δραματικά, ωθώντας τους νέους να συμμετέχουν σε διάφορες μορφές διαμαρτυρίας. Οι προκλήσεις που αντιμετωπίζουν είναι πολυάριθμες και κάθε είδους, ενώ οι γνώσεις που οι γονείς τους μεταβιβάζουν – στην πλειονότητα τους αναλφάβητοι – είναι σχεδόν άχρηστες. Για πρώτη φορά, η πολιτιστική και κοινωνική ανακολουθία μεταξύ των δύο γενιών είναι τόσο σημαντική και καθοριστική.³⁹ Οι γνώσεις που κατακτούν τους ωθεί στο να θέλουν να αλλάξουν τη γενικότερη κατάστασή τους, και να ανέλθουν κοινωνικά, εν αντιθέσει με τους γονείς και τους προγόνους που αρκούνται στους περιορισμένους κοινωνικούς ρόλους που η ζωή στην ύπαιθρο έχει να προσφέρει.

Τα κράτη, ωστόσο, είναι ανίκανα να απορροφήσουν τους νέους πτυχιούχους, παρά την ύπαρξη μιας μορφής «δικαιώματος στην εργασία»⁴⁰, σύμφωνα με την οποία το κράτος οφείλει να προσφέρει εργασία στους πτυχιούχους. Η κατάσταση αυτή οδηγεί τελικά το κράτος να μεταβάλλεται στην μοναδική επαγγελματική προοπτική του

³⁹ Kepel, *Τζιχάντ*, 106

⁴⁰ Roy, *The Failure*, 49

πτυχιούχου, κι έτσι τον πτυχιούχο-διανοούμενο σε γραφειοκράτη. Συγχρόνως, με τις πολιτικές φιλελευθεροποίησης και τις περικοπές που επιβάλλονται από το Διεθνές Νομισματικό Ταμείο (Αίγυπτος, Αλγερία κλπ.) το κύρος του διανοουμένου καταπέφτει, ευνοώντας, όπως αντιλαμβανόμαστε, τον ιδιωτικό τομέα. Ο πληθωρισμός κατατρώει τους μισθούς και η διαφορά με τις ελίτ και τους νέους πλούσιους γιγαντώνεται. Ο γραφειοκράτης- διανοούμενος πρέπει να κάνει και δεύτερη δουλειά για να επιβιώσει. Οδηγός ταξί, νυχτερινός φύλακας κοκ. Ξαφνικά ο επιχειρηματικός τομέας έχει πολύ μεγαλύτερη σημασία από τον διανοητικό, παρά την ανάπτυξη της εκπαίδευσης. Για το κράτος, η πανεπιστημιακή εκπαίδευση δεν συγχρονίζεται με την οικονομική και κοινωνική πραγματικότητα. Οι κοινωνικές δομές κατακερματίζονται και ο πτυχιούχος βλέπει πια τον εαυτό του ως μέλος κάστας, κι όχι ενός ομογενούς κοινωνικού συνόλου. Την δυσαρέσκεια αυτή οξύνει, όπως προσθέτει ο Κεπέλ, η αστικοποίησή τους, η οποία είναι συνώνυμη με το στοίβαγμά τους σε πρόσκαιρες ζώνες κατοικίας στην περιφέρεια των πόλεων.

Το περιβάλλον του Ισλάμ, ανέκαθεν ήταν αγροτικό από τις ρίζες του και βρισκόταν πάντα υπό την κυριαρχία περιορισμένων ελίτ των πόλεων, οι οποίοι κατείχαν το μονοπώλιο της ανάγνωσης και γενικότερα του αλφαριθμητισμού. Ωστόσο η ριζική αυτή ανατροπή, με την έλευση της νέας μεγάλης μάζας διανοουμένων στις πόλεις και τις ελάχιστες προοπτικές κοινωνικής κινητικότητας ταράσσει τις κοινωνικές δομές. Οι νέοι αστικοί πληθυσμοί είναι διαφορετικοί από τους κατοίκους της παραδοσιακής μουσουλμανικής πόλης. Η πόλη αυτή, σύμφωνα με τον Ρουά, ορίζεται από την αγορά, την Παλιά Πόλη, το Παλάτι, τις επαγγελματικές οργανώσεις και συντεχνίες, τις γύρω γύρω γειτονίες και την απουσία δημόσιου χώρου. Η πόλη αυτή, πλέον, έχει εξαφανιστεί. Ο υπερπληθυσμός την έχει πνίξει. Η παραδοσιακή πόλη είναι νεκρή. Σημαντικές οικογένειες της μουσουλμανικής ελίτ εγκαταλείπουν την αγορά και το κέντρο κι αντικαθίσταται από μια ξεριζωμένη τάξη που δεν διαθέτει αστική κουλτούρα.⁴¹ Η μνήμη της εξακολουθεί να δομεί τις επιφανειακές εμφανίσεις, αλλά αυτό που έχει, από δω και στο εξής, σημασία είναι το τηλέφωνο που συνδέει το κατάστημα της μεγαλούπολης με την Νέα Υόρκη και τον κύκλο που πλέον συναναστρέφεται ο κάθε ιδιοκτήτης. Έτσι δημιουργείται ένας νέος χώρος. Ένας χώρος χωρισμένος από λεωφόρους και πλατείες που δημιουργούν κοινωνικές και δογματικές διαιρέσεις (στη Βηρυτό, δυτικά έναντι ανατολικά, στην Τεχεράνη, βορράς έναντι του

⁴¹ Στο ίδιο, 54

νότου). Η σύγχρονη πόλη δεν προσφέρει πλέον χώρους κοινωνικοποίησης, συνδέει τα μακρινά προάστια με το κέντρο με υπερπλήρη λεωφορεία, και στριμώχνει τον πληθυσμό της σε έναν περιορισμένο αστικό χώρο, που το κράτος δεν έχει καταφέρει να οργανώσει, ούτε όσον αφορά τις υποδομές (νερό, αποχέτευση), ούτε τις πολιτισμικές και πολιτικές δομές. Κράτη που αδυνατούν – ή δεν θέλουν – να επιβάλλουν στρατηγικές ανάπτυξης και να οριοθετήσουν τις νέες γειτονιές στις οποίες ξεφυτρώνουν ακίνητα αυθαίρετης δόμησης και κερδοσκοπίας. Μια σύγχρονη πόλη που διχάζει, αλλά που μπορεί να φιλοξενήσει μαζικές διαδηλώσεις. Ο Κεπέλ, κάνει λόγο για παραγκουπόλεις. Ο Ρουά, για κάτι σαν παραγκουπόλεις, για σπίτια μικρά, φτιαγμένα από πρόχειρα υλικά που προσπαθούν να θυμηθούν, όσο γίνεται, το παραδοσιακό μουσουλμανικό σπίτι.

Οι εδραιωμένοι δεσμοί φυλής, εθνότητας, η ισχύς των γερόντων και ο οικογενειακός έλεγχος φθίνουν. Η κοινωνική δομή έχει επέλθει σε μεγάλη ρήξη – ξεριζωμός, μετανάστευση, διαζύγια, ανεργία, πληθυσμιακές εκρήξεις. Διάρρηξη οικογενειακού ιστού. Δυτικά πρότυπα. Τα πολιτισμικά πρότυπα κατανάλωσης ταυτίζονται πλέον με αυτά της δυτικής κοινωνίας. Η παραδοσιακή κοινωνία παύει να προσφέρει πρότυπο για την απόλαυση. Και ποια είναι αυτή η απόλαυση; Οι αγορές και τα καταστήματα προσπαθούν να εναρμονιστούν και αντίστοιχα να προσφέρουν τα «απαραίτητα» της Δύσης ή της Ιαπωνίας. Η κοινωνία και οι διαπροσωπικές σχέσεις βασίζονται στο χρήμα. Οι νέοι άνθρωποι ονειρεύονται βίντεο και αυτοκίνητα, επιτυχία και τρόπους επίδειξης της θέσης τους μέσα στη νέα αυτή κοινωνική ιεραρχία. Οι μορφές αναψυχής εξελίσσονται σε ένα συμβιβασμό μεταξύ του παραδοσιακού (οικογενειακού) τρόπου ζωής και του σύγχρονου τρόπου κατανάλωσης. Ο εκσυγχρονισμός, που όπως φαίνεται δεν είναι για όλους, περιλαμβάνει την επιδεικτική κατανάλωση της νέας αστικής γενιάς και τις νέες ανάγκες των φτωχών, με τις δύο τάξεις να συγκρούονται, κατά τον Κεπέλ, δραματικά. Η φτώχεια καθιστά δύσκολη για τους νέους την ανεξάρτητη ζωή. Η απόλαυση είναι μόνο για τους πλούσιους. Κάτι που μένει σχετικά ανεπηρέαστο, ως ένα βαθμό, είναι τα ήθη. Η αξία εξακολουθεί να αποδίδεται στην παρθενία της κοπέλας, όμως η ηλικία γάμου έχει ανέβει. Οι νέοι είναι πιο ελεύθεροι στις διαπροσωπικές τους σχέσεις και ο πειρασμός ενισχύεται από το πρότυπο σεξουαλικής ελευθερίας που μεταδίδεται μέσω τηλεόρασης, ταινιών και περιοδικών. Όλες ή έστω οι περισσότερες κοινωνικές συγχρωτίσεις είναι μικτές. Σχολεία και πανεπιστήμια, στέγαση και μεταφορές.

Η ισλαμιστική διανόηση που σχηματίζεται μεταξύ των νέων της εποχής αυτής δεν αποτελεί ομοιογενή κοινωνική ομάδα με καθορισμένους στόχους.⁴² Η κοινωνική και πολιτική δυσαρέσκεια που εκφράζεται στο πολιτιστικό πεδίο μέσα από την απόρριψη της εθνικιστικής ιδεολογίας, μετατρέπει τον ισλαμισμό σε μάχη για την πολιτική ηγεμονία. Οι μάζες του επαναστατικού Ισλάμ είναι προϊόν της σύγχρονης κοινωνίας. Τα ισλαμιστικά θέματα έχουν μικρή απήχηση στην ύπαιθρο, όπου οι άνθρωποι παραμένουν συχνά πιστοί σε ένα λαϊκού τύπου Ισλάμ. Η μάχη για την πολιτική ηγεμονία θα επιτρέψει στο κίνημα να στρατολογήσει οπαδούς από διαφορετικούς χώρους, με διαφορετικά ταξικά συμφέροντα. Από την νέα γενιά των διανοουμένων, τον πυρήνα των φοιτητών, δύο κοινωνικές ομάδες ξεπηδούν. Η φτωχή νεολαία των πόλεων – η μάζα αυτή των απόκληρων γραφειοκρατών που προέρχεται από την δημογραφική έκρηξη και την αστικοποίηση· και η θεοσεβούμενη αστική τάξη, που στερείται πρόσβασης στην πολιτική και χαλιναγωγείται οικονομικά από τα στρατιωτικά και μοναρχικά καθεστώτα. Και οι δύο απαιτούν την εφαρμογή της Σαρία και την εγκαθίδρυση του Ισλαμικού Κράτους. Όμως θα συγκρουστούν. Η πρώτη αναζητά την κοινωνική επανάσταση, η δεύτερη την αντικατάσταση της άρχουσας ελίτ χωρίς να ανατραπούν οι κοινωνικές ιεραρχίες.

Θα ήταν δόκιμο να δούμε αυτό το φαινόμενο μέσα από την διεθνή του διάσταση. Οι αντιφάσεις των στόχων της φτωχής νεολαίας των πόλεων και της θεοσεβούμενης αστικής τάξης, εξηγούν σύμφωνα με τον Κεπέλ, τον λόγο για τον οποίο το κίνημα κατακλύστηκε από δυνάμεις και ομάδες συμφερόντων που αφορούν τη δεξιά και την αριστερά, τις αντιμαχόμενες κυρίαρχες τάσεις μέσα στο ψυχροπολεμικό κλίμα. Η μαζική στήριξη της Σαουδικής Αραβίας και οι έντονες αμερικανικές ενθαρρύνσεις για την επέκταση του ισλαμιστικού κινήματος, σχετίζονται με την πεποίθηση ότι η θεοσεβούμενη αστική τάξη είναι ικανή να εξουδετερώσει αυτές τις επικίνδυνες ομάδες νέων, που στην αρχή τουλάχιστον του κινήματος, μιλούν για επανάσταση και ριζοσπαστισμό. Η νομιμοποίηση των εθνικιστικών ελίτ έχει φθαρεί και δεν εξυπηρετεί κανέναν πλέον. Αυτός ο κοινωνικός δυϊσμός είναι εγγενής στα ισλαμιστικά κινήματα. Όταν η φτωχή νεολαία των πόλεων, συνεχίζει την ανάλυσή του, και η θεοσεβούμενη αστική τάξη διασπώνται, τότε το κίνημα αδυνατεί να καταλάβει την εξουσία.⁴³ Θα κατακτήσουν την ευρύτερη βάση, οδηγούμενοι σιγά σιγά στην κατάκτηση της

⁴² Kepel, *Τζιχάντ*, 107

⁴³ Στο ίδιο, 109

εξουσίας, όταν θα είναι σε θέση να κινητοποιήσουν και τη φτωχή νεολαία των πόλεων και τη θεοσεβούμενη αστική τάξη, στη βάση μιας ιδεολογίας που επίκεντρό της έχει την ηθική κι ένα αόριστο κοινωνικό πρόγραμμα.

1.4 Ποια η σταδιακή εξέλιξη;

Για τον λόγο αυτό, συνοπτικά θα εξετάσουμε, τα στελέχη των ισλαμιστικών κομμάτων της δεκαετίας του '60 κι '70 και τον τρόπο με τον οποίο δρουν και προσπαθούν να προσεγγίσουν την κοινωνία. Όπως είδαμε παραπάνω, οι μάζες, οι ακόλουθοι του πολιτικού ισλάμ, οι διάφορες δηλαδή τάξεις διανοουμένων που ξεπηδούν είναι αποτέλεσμα της σύγχρονης κοινωνίας. Αντίστοιχα λοιπόν, οι Ισλαμιστές παρά της διακηρύξεις τους, είναι σύμφωνα τόσο με τον Κεπέλ όσο και με τον Ρουά, προϊόντα του σύγχρονου αστικού χώρου και της εποχής τους. Οικοδομούν νέες μορφές κοινωνικοποίησης, επανακαθορίζουν τον ρόλο των φύλων, με τις όποιες συνέπειες, και προσφέρουν μια εναλλακτική μορφή κοινωνικής οργάνωσης απέναντι στο κενό που αφήνει το κράτος και οι παλιοί θεσμοί.

Τα στελέχη επομένως των ισλαμιστικών κομμάτων είναι νεαροί διανοούμενοι, μορφωμένοι σε κρατικά σχολεία με δυτικοποιημένο πρόγραμμα σπουδών, και σε πολλές περιπτώσεις, προερχόμενοι από πρόσφατα αστικοποιημένες οικογένειες. Σε κάποιες πιο σπάνιες περιπτώσεις, εντοπίζουμε και μια ελίτ, η οποία έχει ολοκληρώσει τις σπουδές της στη Δύση. Το πρότυπο του ισλαμιστή-στελέχους είναι μηχανικός (ή γενικότερα πολυτεχνικές σπουδές) γεννημένος κάπου στη δεκαετία του 1950 στην πόλη, αλλά με γονείς από την ύπαιθρο.⁴⁴ Πολλά παραδείγματα μπορούμε να αποθέσουμε, όπως Ιρανούς Υπουργούς της εποχής του Χομεϊνί, στην πλειοψηφία τους σπουδαγμένους στις Ηνωμένες Πολιτείες, τον πρώην Πρόεδρο της Τουρκίας Turgut Özal κοκ.

Από την δεκαετία του '70 ωστόσο εμφανίζεται μια νέα γενιά ισλαμιστών, λιγότερο διανοούμενη από την πρώτη. Ο αυξημένος αριθμός φοιτητών με πτυχία και καμία επαγγελματική αποκατάσταση, η αποδυνάμωση σταδιακά του μορφωτικού επιπέδου και η αντικατάσταση των αποικιακών γλωσσών (αγγλικών και γαλλικών) από τις εθνικές γλώσσες, που σε πολλές περιοχές μειονεκτούν καθώς δεν είναι

⁴⁴ Roy, *The Failure*, 50

καθομιλούμενες (υπερισχύουν οι διάλεκτοι), οδηγούν στην εμφάνιση μιας νεαρής “*lumpenintelligentsia*⁴⁵”, όπως την ονομάζει ο Ρουά.⁴⁶ Η νέα αυτή κατηγορία διανόησης έχει περάσει κάποια χρόνια μόνο στο σχολείο, θεωρώντας τον εαυτό της «μορφωμένο», χωρίς να έχει όμως κάποια σχέση με την ανώτερη εκπαίδευση. Αυτή η νέα γενιά είναι περισσότερο νέο-φονταμενταλιστική, όπως θα δούμε παρακάτω, παρά ισλαμιστική, καθώς είναι λιγότερο δυτικοποιημένη από την προηγούμενη. Στα πρώτα στάδια λοιπόν της ανάπτυξης του κινήματος, οι ισλαμιστές σημειώνουν πρόοδο στα πανεπιστήμια και τα προσφάτως αστικοποιημένα κέντρα. Ένα σύντομο παράδειγμα, τα αποτελέσματα των φοιτητικών εκλογών στις πανεπιστημιούπολεις, στις αρχές της δεκαετίας του 1970, σε Αίγυπτο, Πακιστάν και Αφγανιστάν. Οι κοσμικές, εθνικιστικές και μαρξιστικές ιδεολογίες και ομάδες που έως τότε καλύπτουν την ανάγκη για διαμαρτυρία, χάνουν σημαντικά έδαφος, ενώ οι μαχητικοί Άραβες εθνικιστές, που συχνά έχουν σοσιαλιστικές καταβολές, απορροφούνται από την κρατική γραφειοκρατία. Στερημένοι οι νεαροί ισλαμιστές από μέλλον, άνεργοι, και με ελάχιστες ελπίδες να βρουν θέση αντάξια των φιλοδοξιών τους, είτε αυτή αφορά θέση σε μια υπερφορτωμένη κρατική γραφειοκρατία, είτε στο εθνικό καπιταλιστικό σύστημα, το οποίο ενδιαφέρεται για τις αδιαφανείς επιχειρήσεις και χρηματοδοτήσεις, μονοδρομούν προς την επανάσταση.

Η επανάσταση, όπως τονίζει ο Ρουά, σημαίνει κοινωνική ένταξη κι άνοδο. Διεξάγεται στο όνομα της Κοινωνίας των Πολιτών, της Ούμα, για το καθολικό καλό, ενάντια σε ένα κράτος – κάθε μουσουλμανικό κράτος – που είναι όμηρος των μοναρχικών, εθνικιστικών, παραστρατούντων ελίτ.⁴⁷ Εναντίον αρχαϊκών πολιτικών συστημάτων, που η εξουσία εδράζεται σε δίκτυα πελατειακών σχέσεων, με τον νεποτισμό και τη διαφθορά να αποτελούν τον κανόνα. Ο Ρουά, στηρίζει τα επιχειρήματά του στο Ιράν του Σάχη, ένα κράτος τόσο σύγχρονο κι ανεπτυγμένο, που βασίζει όμως όλη τη λειτουργία των ανωτάτων κλιμακίων της εξουσίας στο χαρέμι και την βασιλική αυλή. Στη Συρία και το Ιράκ, όπου η εξουσία βασίζεται ακόμα στην ασαμπίγια (*asabiyya*), ομάδες δηλαδή αλληλεγγύης βασισμένες στην εθνοτική καταγωγή, τη φυλή και την οικογένεια. Συνεχίζει με τις περιπτώσεις της Αλγερίας, Πακιστάν, Αφγανιστάν και Λιβάνου. Σε κάθε περίπτωση, η όλη νέα ανάγνωση του

⁴⁵ Το κατώτατο στρώμα της διανόησης, που μερικές φορές συνδέεται με την άτυπη εκπαίδευση.

⁴⁶ Roy, *The Failure*, 51

⁴⁷ Στο ίδιο, 53

Ισλάμ και η επανάσταση, βασίζονται σε λαϊκές αξίες, στη χρήση μιας γλώσσα περί ηθικολογίας κι αλληλεγγύης, προσιτής στο λαό. Δεν μιλούν για προλεταριάτο, δανείζονται όμως όρους, μιλώντας για τον μικρό άνθρωπο, τον φτωχό και ταπεινωμένο, στον οποίο πρέπει να αποκατασταθούν η αξιοπρέπεια και υπερηφάνεια. Ένα ακόμη στοιχείο επιτυχίας του ισλαμισμού εδράζεται ακριβώς στην ικανότητά του να προσφέρει στους απογοητευμένους μια δικαιολόγηση για την απογοήτευσή τους. Μετατρέπει αυτό που προηγουμένως ήταν αντανάκλαση μιας υποβαθμισμένης αυτό-εικόνας σε πηγή αξιοπρέπειας.

Σύμφωνα με τον Ρουά, η εμφάνιση του σύγχρονου πολιτικού Ισλάμ δεν είναι καθόλου η επιστροφή ενός μεσαιωνικού, σκοταδιστικού κλήρου που σταυροφορεί κατά της νεωτερικότητας. Στις αποδιαρθρωμένες κοινωνίες, η εμφάνιση των νέων μορφών διαμαρτυρίας δημιουργεί και νέες έννοιες των οποίων οι ρίζες και οι ταυτότητες επανεμφανίζονται ξαφνικά, όχι για να αναζητήσουν την επιστροφή στο παρελθόν τους αλλά για να αναπροσαρμόσουν την νεωτερικότητα σε μια εκ νέου ανακαλυφθείσα ταυτότητα. Αυτός είναι και ο λόγος που οι ισλαμιστές, κατά την πρώτη φάση της ανόδου του πολιτικού Ισλάμ που πραγματευόμαστε, ευνοούν τη βιομηχανική ανάπτυξη, την αστικοποίηση, την εκπαίδευση των μαζών και τη διδασκαλία των επιστημών. Μπορούν να προσφέρουν στους καταπιεσμένους – mustafadin – όλων των χωρών, το όνειρο της πρόσβασης στον κόσμο της ανάπτυξης και της κατανάλωσης, από τον οποίο αισθάνονται αποκλεισμένοι. Πολύ κυνικά ο Ρουά δηλώνει. «L'islamisme, c'est la charia plus l'électricité ». Ισλαμισμός ίσον Σαρία, συν ηλεκτρικό ρεύμα.

Ο Κεπέλ παράλληλα, αντιλαμβάνεται την ίδια πραγματικότητα. Αφουγκράζεται την ριζοσπαστικοποίηση της αστικής νεολαίας και κυρίως των μορφωμένων αλλά κοινωνικά αποκλεισμένων. Σε αντίθεση όμως με τον Ρουά, δεν βλέπει τον ισλαμισμό, πρωτίστως, ως εργαλείο κοινωνικής ένταξης στη νεωτερικότητα, αλλά ως απάντηση στη ρήξη και στην αποτυχία συμβίωσης αυτών των κοινωνικών ομάδων με την εκκοσμίκευση. Εστιάζει στην ιστορική δυναμική του ισλαμισμού ως δύναμη ανατροπής κι απόρριψης της εκκοσμίκευσης. Ο Ρουά βλέπει συνέχεια με τη νεωτερικότητα, ενώ ο Κεπέλ ρήξη με αυτήν. Συνεχίζει, τονίζοντας ότι η ισλαμιστική άνοδος δεν είναι ένα γεγονός άσχετο με την διεθνή πραγματικότητα, αλλά μέρος μιας κατάστασης όπου η επιστροφή του θρησκευτικού στη δημόσια σφαίρα είναι παγκόσμια και λειτουργεί ως το αντίπαλον δέος – αντίβαρο της ανόδου μαρξιστικών, εθνικιστικών

και φιλελεύθερων καθεστώτων. Μιλά για μια περίοδο «υστερομοντερνισμού», η οποία χαρακτηρίζεται από μια βαθιά κρίση αξιών, κατάσταση επόμενη του αδιεξόδου που δημιουργεί η εκλαΐκευση της κοινωνίας. Κάνει λόγο για Εβραίους θρησκευτικούς μαχητές, κινήματα του προτεσταντικού φονταμενταλισμού της Αμερικής, το Κίνημα Μετάληψης και Απελευθέρωσης των Ιταλών καθολικών κοκ.⁴⁸

Αξίζει να κάνουμε μια σημαντική τοποθέτηση σχετικά με την φαινομενική αντίφαση που μπορεί να έχει ανακύψει. Αυτή σχετίζεται με το πολιτικό ισλάμ ως προϊόν νεωτερικότητας, και με το πολιτικό ισλάμ ως προϊόν επιστροφής στις παραδόσεις και το παρελθόν. Εκ πρώτης όψεως, με τον τρόπο που έχουμε αναλύσει την έως τώρα πρώτη φάση της ανόδου του επανισλαμισμού, έχουμε καταλήξει ότι όλη η ιδεολογική βάση του πολιτικού ισλάμ αφορά την επιστροφή στις ρίζες του Προφήτη. Η πρώτη φάση της περιόδου 1960-1979 άπτεται της ανόδου του πολιτικού Ισλάμ ως νέο ιδεολογικό ρεύμα που χρησιμοποιεί τη γλώσσα της παράδοσης, αναπτύσσεται όμως μέσα σε κοινωνίες που βιώνουν κρίσεις, αλλαγές και εκσυγχρονισμό. Οι ίδιοι ισλαμιστές επικαλούνται την παράδοση, αλλά αυτή ακριβώς η παράδοση είναι δημιούργημα της νεωτερικότητας. Και οι δύο μελετητές συμφωνούν κι επισημαίνουν ότι αυτή η επιστροφή είναι μια επινοημένη, σύγχρονη κατασκευή κι όχι αυθεντική συνέχιση του παρελθόντος. Το σημείο διαφωνίας έγκειται στον ρόλο της ιδεολογίας και πως αυτή αναπτύσσεται μέσα στη νέα κατασκευή. Είδαμε ότι ο Ρουά κάνει λόγο για «αναπροσαρμογή της νεωτερικότητας σε μια εκ νέου ανακαλυφθείσα ταυτότητα». Χρησιμοποιούν δηλαδή την παράδοση ως ιδεολογικό εργαλείο ώστε να εισέλθουν στην νεωτερικότητα. Δεν επιστρέφουν στον 7^ο αιώνα. Αποτελεί απλώς, μια απάντηση στην κρίση και μια υπόσχεση. Και ο Κεπέλ αντίστοιχα, επισημαίνει ότι τα κινήματα της δεκαετίας του '70 χρησιμοποιούν την «επιστροφή» για να αντικαταστήσουν τις καταδικασμένες ιδεολογίες. Δημιουργούν τις βάσεις για τη δημιουργία μιας νέας πολιτικοποιημένης θρησκείας, ικανής να λειτουργεί ως αντι-νεωτερικό πρόσταγμα, ως ανταγωνιστική ιδεολογία στη θέση των παλαιών. Η περίοδος που θα ακολουθήσει την Ιρανική Επανάσταση του 1979, και θα μελετήσουμε παρακάτω (1979-1990) γίνεται πιο αυστηρή και μεταβάλλει σημαντικά τα έως τώρα γεγονότα. Εκεί θα μιλήσουμε καθαρά για «επιστροφή στο Ισλάμ» ως πολιτικό πρόγραμμα.

⁴⁸ Kerel, *Η Επιστροφή*, 239,241 και βλ. Κεφ. Η Σωτηρία της Αμερικής

Προς το παρόν, η πρώτη δεκαετία που πραγματευόμαστε είναι η γένεση και η άνοδος. Δεκαετία που χαρακτηρίζεται από εξαιρετική πολυσημία, ασάφεια, αντιφάσεις και διαφορές και που μπορεί να ερμηνευθεί όπως θέλει το κάθε κίνημα. Πριν μεταβούμε στη δεύτερη φάση της περιόδου 1979-1990, θα αναλύσουμε το τελευταίο στάδιο του ιδεολογικού και κοινωνικού υπεδάφους της ανόδου του πολιτικού ισλάμ . Θα συζητήσουμε για την νίκη του πετρελαϊκού Ισλάμ και την επέκταση των ουαχαμιτών της Σαουδικής Αραβίας.

1.5 Η κρίσιμη ιστορική δεκαετία. Το 1970 και οι κοινωνικές ανακατατάξεις.

Ο Πόλεμος του Οκτωβρίου του 1973 – Γιομ Κιπούρ, αποτελεί μεγάλη στιγμή επίδειξης κουράγιου και ικανότητας από τους αραβικούς στρατούς. Ξεσπά με πρωτοβουλία της Αιγύπτου και της Συρίας, ώστε να ξεπλύνουν την ταπείνωση του 1967. Αναμφίβολα, είναι πιο κοστοβόρος σε ζώες κι εξοπλισμό, σφοδρός, και η μεγαλύτερη απειλή για την παγκόσμια ειρήνη, από όλους αραβοϊσραηλινούς πολέμους μέχρι και την εποχή εκείνη. Η αιγυπτιακή πολιτική του «όχι πόλεμος, όχι ειρήνη» έχει μακροημερεύσει, όμως ένας πόλεμος βαθύτατα εξοπλισμένος από σοβιετικά άρματα μάχης, αεροπλάνα και πυραύλους, αν και πολύ ακριβός, αναπτερώνει τις ελπίδες ότι η ανάκτηση των χαμένων εδαφών από το Ισραήλ είναι εφικτή.

Ο Σαντάτ, ο νέος Πρόεδρος της Αιγύπτου, ξεκινά λοιπόν να συσκέπτεται τόσο δημόσια, όσο και ιδιωτικά με τις υπόλοιπες αραβικές ηγεσίες για μια επίθεση κατά του Ισραήλ. Συγχρόνως, το σχέδιο ένωσης με τη Λιβύη του Καντάφι ατονεί, και η Αίγυπτος στρέφει το ενδιαφέρον της προς τη Σαουδική Αραβία, την Ιορδανία και τη Αίγυπτο. Το ξέσπασμα λοιπόν του πολέμου σηματοδοτείται από μια μαζική αιγυπτιακή επίθεση στις ισραηλινές γραμμές του Μπαρ Λεβ (Bar Lev Line/Ligne Bar-Lev), ανατολικά της διώρυγας του Σουέζ, συνδυασμένη με μια ευρείας κλίμακας εισβολή συριακών τεθωρακισμένων στα Υψώματα του Γκολάν.⁴⁹ Το Ισραήλ πιάνεται εξαπίνης. Στο Γιομ Κιπούρ, την «Ημέρα της Εξιλέωσης», την πιο ιερή ημέρα του χρόνου στον Ιουδαϊσμό, οι περισσότεροι Ισραηλινοί είτε βρίσκονται στα σπίτια τους, είτε προσεύχονται στις συναγωγές. Αμφιβάλλουν επίσης ότι οι μουσουλμανικοί στρατοί θα επιτεθούν κατά τη διάρκεια του Ραμαζανιού, μήνα νηστείας για το Ισλάμ, δεδομένης της σωματικής τους

⁴⁹ Goldschmidt Jr. και Boum, *Ιστορία της Μέσης Ανατολής*, 378

αποδυνάμωσης. Αν και κινητοποιούν τις εφεδρείες γρήγορα, έχουν χάσει την ευκαιρία να φέρουν την εμπροσθοφυλακή στο απαιτούμενο επίπεδο ετοιμότητας για την άμυνα έναντι των Αράβων. Κατά τη διάρκεια της πρώτης εβδομάδας των εχθροπραξιών, το Ισραήλ συγκεντρώνει δυνάμεις στα βόρεια σύνορα, φοβούμενο μια ενδεχόμενη εξέγερση από τις αραβικές περιοχές της Γαλιλαίας και της κατεχόμενης Δυτικής Όχθης, σε περίπτωση που οι συριακές δυνάμεις επιτεθούν. Το Ισραήλ δεν έχει δημιουργήσει τις απαιτούμενες προϋποθέσεις που θα προήγαγαν την αφοσίωση των κατεχόμενων Αράβων στο εβραϊκό κράτος. Στην αρχή, η αραβική επίθεση καρποφορεί όμως οι Αιγύπτιοι δεν διεισδύουν, τελικώς, βαθιά στο Σινά, ούτε επιθυμούν να εισβάλλουν στο Ισραήλ, διότι φοβούνται μια επικείμενη παρέμβαση της Ουάσιγκτον, η οποία θα οδηγούσε σε διαπραγματεύσεις και θα έθετε την Αίγυπτο σε μειονεκτική θέση. Η ζυγαριά όμως ξεκινά να γέρνει. Ένας από τους σημαντικότερους παράγοντες για την αλλαγή στην πορεία του πολέμου είναι ο ανεφοδιασμός του Ισραήλ με αμερικανικά όπλα. Σε μια προσπάθεια η Ουάσιγκτον να καταστήσει το Ισραήλ πιο διαλλακτικό, την πρώτη εβδομάδα του πολέμου δεν του παραχωρεί οπλισμό και ανταλλακτικά. Κατάσταση που αλλάζει έπειτα από πιέσεις των φιλο-ισραηλινών λόμπι. Οι Άραβες ξαφνικά βρίσκονται σε δυσχερή θέση.

Ποια είναι ωστόσο η πιο γνωστή τους τεχνική και πρακτική, όταν οι Άραβες θέλουν να ανατρέψουν την κατάσταση υπέρ τους; Το πετρέλαιο. Μια ημέρα μετά την έναρξη της αερομεταφοράς αμερικανικών όπλων στο Ισραήλ, τα αραβικά πετρελαιοπαραγωγά κράτη ανακοινώνουν την μείωση της παραγωγής τους κατά 5%, μειώσεις που θα συνεχιστούν εάν οι Ισραηλινοί δεν αποχωρήσουν από τα κατεχόμενα εδάφη και δεν αναγνωρίσουν τα εθνικά δικαιώματα των Παλαιστινίων. Όλα τα αραβικά κράτη πλην του Ιράν, συμφωνούν για την επιβολή εμπάργκο στις ΗΠΑ και τις ευρωπαϊκές χώρες που θεωρούνται εξαιρετικά φιλο-εβραϊκές. Στον Πόλεμο του 1967, είχαμε ξανά δει μια αντίστοιχη τακτική, εμπάργκο δηλαδή στην πώληση πετρελαίου. Όμως οι συνέπειες δεν ήταν σε καμία περίπτωση τόσο σημαντικές, καθώς η παγκόσμια αγορά ήταν κορεσμένη από πετρέλαιο. Τώρα, το 1973, το πετρελαϊκό εμπάργκο αναγκάζει πολλές ευρωπαϊκές χώρες να απαγορεύσουν τη διέλευση αμερικανικών αεροπλάνων από τον εθνικό εναέριο χώρο τους, που έχουν ως προορισμό το Ισραήλ.⁵⁰ Φοβούμενες τον χειμώνα, οι ευρωπαϊκές κυβερνήσεις λαμβάνουν μέτρα λιτότητας για μείωση στην κατανάλωση καυσίμων και την αποφυγή μιας κρίσης. Παρ' όλα αυτά, η

⁵⁰ Στο ίδιο, 381

αραβική τακτική αποτυγχάνει να εκπληρώσει τον κύριο σκοπό της, να εμποδίσει δηλαδή τη μεταφορά στρατιωτικού υλικού στο Ισραήλ. Τόσο η Αίγυπτος όσο και η Συρία βρίσκονται πολύ κοντά στην αποτυχία.

Τελικά, ύστερα από επεμβάσεις των υπερδυνάμεων, την διαμεσολαβητική διπλωματία του Χένρι Κίσινγκερ και πληθώρα συνδιασκέψεων ειρήνης καταλήγουν στις Συμφωνίες του Καμπ Ντέιβιντ. Γενική ειρήνευση ωστόσο δεν έχει επιτευχθεί. Εντούτοις, το Ισραήλ μολονότι νικητής στον στρατιωτικό τομέα, υφίσταται μια πρώτη πολιτική ήττα. Ήττα που έστω και προσωρινά διακόπτει τον μύθο του αήττητου, που το ίδιο τρέφει για τον εαυτό του. Ενώ με το πετρελαϊκό εμπάργκο, οι εθνικές δυτικές κυβερνήσεις βρίσκονται ξαφνικά σε βαθιές κρίσεις. Η έλλειψη ταλαιπωρεί τις βιομηχανίες και τους καταναλωτές όλου του κόσμου και προκαλεί βαθιά οικονομικά και πολιτικά προβλήματα στον βιομηχανοποιημένο κόσμο. Στην Ευρώπη, Ιαπωνία ΗΠΑ, η κλιμάκωση της ανεργίας και του πληθωρισμού ανατρέπουν την ισορροπία της διεθνούς οικονομίας και αποσταθεροποιούν τα κοινωνικοπολιτικά συστήματα των διαφόρων κρατών.⁵¹ Συγχρόνως όμως, αυτή η απότομη εκτόξευση των τιμών φέρνει και απότομη εκτόξευση των εσόδων στις πετρελαιοπαραγωγούς χώρες, κατά κύριο λόγο στη Σαουδική Αραβία και έπειτα στο Κουβέιτ και το Ιράν, οι οποίες δημιουργούν κι εφαρμόζουν τα οράματα τους για οικονομική ανάπτυξη και πολιτική ηγεμονία.

Παράλληλα, οι εθνικές κυβερνήσεις πολλών ευρωπαϊκών κρατών, μέσα σε αυτό το τεταμένο κλίμα, σε μια προσπάθεια να βελτιώσουν τους δεσμούς τους με τους Άραβες, υποστηρίζουν το παλαιστινιακό ζήτημα περισσότερο από ποτέ. Η Γενική Συνέλευση των Ηνωμένων Εθνών προσκαλεί τον Πρόεδρο της Παλαιστινιακής Απελευθερωτικής Οργάνωσης, Γιάσερ Αραφάτ, να μιλήσει ενώπιον της, ενώ αναγνωρίζει το δικαίωμα των Παλαιστινίων για ανεξαρτησία και εθνική κυριαρχία. Το 1975 υπερψηφίζει με μεγάλη πλειοψηφία ψήφισμα που καταδικάζει το Σιωνισμό ως μορφή ρατσισμού. Ψήφισμα που βέβαια αργότερα αποσύρει. Παρ' όλα αυτά, το Ισραήλ έχει βρεθεί αρκετά απομονωμένο. Συγχρόνως η PLO (Παλαιστινιακή Απελευθερωτική Οργάνωση) αναγνωρίζεται ως κίνημα που αναζητά την εθνική απελευθέρωση κι όχι ως τρομοκρατική οργάνωση. Ως κίνημα που δικαιολογεί τις πράξεις δολιοφθοράς και βίας κατά Ισραηλινών ως αντίποινα για τις ακρότητες των

⁵¹ Kerel, *Η Επιστροφή*, 51

τελευταίων. Ενώ ως προς τα υπόλοιπα αραβικά κράτη, η παλαιστινιακή επιρροή έχει αυξηθεί σημαντικά.⁵²

1.6 Η εξαγωγή του Ουαχαμπισμού και η δυναμική των πετροδολαρίων.

Η πιο σημαντική ωστόσο επίπτωση σύμφωνα με τον Κεπέλ, σχετίζεται με την ανάδειξη του αληθινού νικητή της σύρραξης του 1973, του πετρο-ισλάμ (petro-Islam). Η Σαουδική Αραβία αποκτά τα μέσα για να ικανοποιήσει την φιλοδοξία της να ασκήσει ηγεμονία επί της έννοιας του Ισλάμ στην κλίμακα της Ούμα, σε ολόκληρη δηλαδή τη Κοινότητα των Πιστών.⁵³ Να επαναμφισβητήσει το κοινωνικό κατεστημένο, να ανατροφοδοτήσει το άκρως συντηρητικό στρατόπεδό της και να διευκολύνει την ανάπτυξη των ισλαμιστικών επαναστατικών κινημάτων στο όνομα των αρχών του Κορανίου.

Στην πραγματικότητα, το ουαχαμπιτικό δόγμα δεν έχει κύρος πέρα από την Χερσόνησο, κι αυτό μόνο μεταξύ των συντηρητικών κύκλων ή σαλαφιτών. Ο πόλεμος του 1973 αλλάζει τα δεδομένα. Οι ουαχαμπιτικοί θεσμοί (wahhabism) αλλάζουν διάσταση κι επιδίδονται στον προσηλυτισμό μεγάλης κλίμακας στο σουνιτικό περιβάλλον, χρηματοδοτώντας τα νέα ισλαμιστικά κινήματα και διαχέοντας τον συντηρητικό λόγο. Ο στόχος τους αφορά την μετατροπή του Ισλάμ σε παράγοντα πρώτης γραμμής στη διεθνή σκηνή, αντικαθιστώντας τον και κατατάσσοντάς τον πλέον στην θέση των χαμένων εθνικισμών. Σε μια προσπάθεια περιορισμών των πολλών διαφορετικών τρόπων έκφρασης της θρησκείας. Η ουαχαμπιτική ιδεολογία αποτελεί τη βάση της σκέψης του Κοτμπ και του Μαουντούντι. Μοιράζονται τα βασικά δογματικά σημεία και κυρίως την επιταγή επιστροφής στα θεμέλια του ισλάμ και την αυστηρή εφαρμογή όλων των προσταγών κι απαγορεύσεων.⁵⁴ Η διάδοση της πίστης δεν είναι όμως η μόνη διακύβευση. Το υπερεθνικό σαουδαραβικό σύστημα μέσω μιας τεράστιας αυτοκρατορίας, της αγαθοεργίας και της ελεημοσύνης, προσπαθεί να νομιμοποιήσει μια ευημερία που ταυτίζεται με το θείο μάννα, την ιερή θεϊκή πρόνοια. Η θρησκευτική υπακοή γίνεται το κλειδί της κατανομής της βοήθειας και των ενισχύσεων στους μουσουλμάνους του κόσμου. Τι σημαίνει ακριβώς αυτό; Μέσω του

⁵² Goldschmidt Jr. και Boum, *Ιστορία της Μέσης Ανατολής*, 386

⁵³ Kepel, *Τζιχάντ*, 116

⁵⁴ Στο ίδιο, 86

δικτύου προσηλυτισμού, των επιχορηγήσεων και των μεταναστευτικών ρευμάτων εργατικού δυναμικού οι ηγέτες του Ριάντ προσφέρουν οικονομικούς πόρους στους απανταχού μουσουλμάνους. Έναν δηλαδή ικανοποιητικό τρόπο να διαλύσουν τις αρπακτικές διαθέσεις που προκαλεί η αναρίθμητη περιουσία τους σε σχέση με τη μάζα των φτωχών ομόθρησκών τους. Η «σαουδαραβική επιχείρηση» επιτρέπει την υπεράσπιση μιας εύθραυστης μοναρχίας, προβάλλοντας την προς τα έξω μέσω της αγαθοεργούς και της θρησκευτικής της διάστασης. Και είναι εξαιρετικά σημαντικό αυτό που πετυχαίνει. Καταφέρνει να συμβάλλει στο να ξεχαστεί το γεγονός ότι η προστασία του βασιλείου στηρίζεται στην αμερικανική στρατιωτική ισχύ, στο καθεστώς δηλαδή των άθεων κι αλλόθρησκων το οποίο εχθρεύονται σε επιφανειακό, ιδεολογικό πλαίσιο, και με το οποίο τελικά βρίσκονται σε στενή εξάρτηση.⁵⁵

Το σοκ του 1973, οδηγεί σε μια άνευ προηγουμένου μετανάστευση, από το Σουδάν, την Αίγυπτο, την Παλαιστίνη και τον Λίβανο, τη Συρία, την Ιορδανία, το Πακιστάν και την Ινδία με προορισμό τις πετρελαιοπαραγωγούς χώρες. Ήδη βέβαια από τα μέσα της δεκαετίας του '50, οι Αδελφοί Μουσουλμάνοι κυνηγημένοι από το καθεστώς του Νάσερ, βρίσκουν καταφύγιο στη χώρα, προσφέροντάς της αρχικά ένα στρώμα στελεχών και διανοουμένων, με καλύτερη εκπαίδευση από την πλειονότητα των Σαουδαραβών, που διευκολύνουν τελικά τη διάδοση της ιδεολογίας. Ο οικονομικός και κοινωνικός αντίκτυπος είναι τεράστιος. Πέρα από το γεγονός ότι ελαφρύνει την ανεργία, κυρίως εκείνη των διπλωματούχων, προσφέρει συνάλλαγμα στις εθνικές οικονομίες (μέσω των εμβασμάτων που στέλνουν στις οικογένειες που έχουν μείνει πίσω στην πατρίδα), δημιουργώντας έτσι νέα ρεύματα διακίνησης του πλούτου, των αγαθών και των υπηρεσιών, που ξεφεύγουν από τον έλεγχο των κρατών. Η κατάσταση αυτή εξασφαλίζει γρήγορη κι απότομη κοινωνική άνοδο στην πλειονότητα των μεταναστών, οι οποίοι όταν επιστρέφουν πίσω στις πατρίδες τους έχουν αλλάξει κοινωνικό επίπεδο και στάτους. Αυτό το τελευταίο είναι εξαιρετικά σημαντικό. Ο Κεπέλ επισημαίνει, ότι ο χθεςινός κακοπληρωμένος μορφωμένος «υπαλληλάκος» του Δημοσίου, επιστρέφει στο τιμόνι ξένου αυτοκινήτου, χτίζει σπίτι σε ακριβό προάστιο και πολλαπλασιάζει τις οικονομίες του. Όλα αυτά χωρίς να οφείλει τίποτα στο κράτος και στις ελίτ των χωρών του, που ούτε του παρείχαν τους ίδιους πόρους, αλλά τον απέκλειαν κι από αυτούς. Η κοινωνική αυτή άνοδος συνοδεύεται από εντατικοποίηση της άσκησης των θρησκευτικών καθηκόντων, ακριβώς γιατί

⁵⁵ Στο ίδιο, 117

αποδίδουν την όλη οικονομική τους ευμάρεια στο ουαχαμπιτικό ή σαλαφιτικό περιβάλλον. Έτσι δημιουργείται μια νέα κοινωνική ομάδα, που στηρίζει τον ισλαμικό τραπεζικό τομέα και θα γίνει μια από τις βασικές συνιστώσες της νέας θεοσεβούμενης αστικής τάξης, η οποία θεωρεί ότι δεν οφείλει τίποτα στις εθνικιστικές ελίτ.⁵⁶

Χάρη στα πετροδολάρια δημιουργείται ένας δογματικός χώρος διάδοσης του ουαχαμπισμού. Οι αλλαγές αυτές μεταφράζονται, στο σύνολο του κόσμου, με την ανάπτυξη της ντάουα, της ουαχαμπιτικής διδαχής και της εμφάνισης θρησκευτικών ιδρυμάτων που ελέγχονται από τη Σαουδική Αραβία. Σε κάθε περίπτωση, ο ζήλος τους καλύπτει όχι μόνο τα παραδοσιακά σύνολα του Ισλάμ, αλλά όλον τον κόσμο και κυρίως τη Δύση, όπου οι μουσουλμανικοί πληθυσμοί μεταναστών αποτελούν στόχο που προτιμά ο σαουδαραβικός προσηλυτισμός. Έτσι λοιπόν, η Παγκόσμια Ισλαμική Ένωση, που έχει ιδρυθεί το 1962 για να αντιμετωπίσει τη νασερική προπαγάνδα, όταν απομακρύνεται αυτός ο κίνδυνος, ανοίγει γραφεία σε κάθε περιοχή του κόσμου όπου ζουν μουσουλμάνοι, αναλαμβάνοντας διαφωτιστικό ρόλο. Συγχρόνως, το Σαουδαραβικό Υπουργείο Θρησκευτικών Υποθέσεων τυπώνει και διανέμει δωρεάν εκατομμύρια Κοράνια, καθώς επίσης και αντίτυπα δογματικών ουαχαμπιτικών κειμένων. Για πρώτη φορά, σε δεκατέσσερις αιώνες ιστορίας του μουσουλμανικού κόσμου, ένα ενιαίο δογματικό θρησκευτικό σώμα παίρνει σάρκα και οστά με ταυτόσημο τρόπο σε όλη την Ούμα. Από την αφρικανική σαβάνα έως τις εργατικές συνοικίες των ευρωπαϊκών προαστίων, μοιράζονται τα ίδια βιβλία και οι ίδιες κασέτες, που ανήκουν σε μία μόνο τάση. Όλα τα άλλα ρεύματα που έχουν δημιουργήσει τον πλουραλισμό του Ισλάμ έχουν παραγκωνιστεί. Αυτή η προσπάθεια δογματικής ενοποίησης και ομογενοποίησης συνδέεται ακόμη με τη διανομή επιχορηγήσεων για την οικοδόμηση τεμενών. Στην πλειονότητά τους τα κυκλώματα χρηματοδότησης και οι επενδύσεις σημαντικών κεφαλαίων έχουν να κάνουν με ιδιωτικές πρωτοβουλίες, κατάστασης που σχετίζεται με τον έλεγχο των μαζών. Τι σημαίνει αυτό; Οι Σαουδάραβες ηγέτες ελπίζουν ότι με αυτόν τον τρόπο θα αποκτήσουν και θα δημιουργήσουν μεγάλο αριθμό συμμάχων και στηριγμάτων. Και στην πραγματικότητα δεν κάνουν λάθος. Εφόσον οι απανταχού μουσουλμάνοι του κόσμου συγκεντρώνονται στα τεμένη των ιδιωτικών σαουδαραβικών επενδύσεων, κι ακούν τα ίδια κηρύγματα, οι υπηρεσίες προπαγάνδας της πίστης και της πνευματικότητας των πιστών του συντηρητικού καθεστώτος του Ριάντ εδραιώνονται και εξαπλώνονται. Ο Κεπέλ

⁵⁶ Στο ίδιο, 119

αποκαλεί αυτήν την ενέργεια παγκοσμιοποιημένο Ισλάμ – globalized Islam. Την προσπάθεια δηλαδή της γεωπολιτικής εδραίωσης της Σαουδικής Αραβίας μέσω της θρησκείας. Αυτός λοιπόν ο παγκόσμιος ισλαμικός «χώρος νοήματος» δημιουργεί μια νέα ταυτότητα που ευνοεί την κοινή τους ιδιότητα ως μουσουλμάνους και σχετικοποιεί την γλώσσα, την εθνότητα ή εθνικότητα. Σε διεθνές επίπεδο το παγκοσμιοποιημένο ισλάμ εντοπίζεται με τη δημιουργία της Οργάνωσης Ισλαμικής Συνδιάσκεψης (ΟΙΣ) το 1969, εν μέσω της κρίσης του αραβικού εθνικισμού. Ο αντίκτυπός της βέβαια μικρός, δεδομένου ότι καμία άλλη μουσουλμανική χώρα πέραν των πετρελαιοπαραγωγών χωρών του Κόλπου και της Μαλαισίας δεν πληρώνουν τις απαραίτητες εισφορές. Το 1979 διαγράφει την Αίγυπτο λόγω της υπογραφής ειρήνης με το Ισραήλ και το 1980 το Αφγανιστάν που περνά υπό τον έλεγχο των Σοβιετικών.

Επιπροσθέτως, ο αντι-σιιτικός χαρακτήρας του ουαχαμιπτικού δόγματος είναι έκδηλος ακριβώς την στιγμή που καταφέρνει να κυριαρχήσει στις άγιες πόλεις και να λάβει τον έλεγχο επιρροής του προσκυνήματος στη Μέκκα. Καταστρέφουν τους τάφους των ιμάμηδων και της Φατίμα, της κόρης του Προφήτη, ενώ οργανώνουν το προσκύνημα στη Μέκκα σύμφωνα με το τελετουργικό τους. Το πιο σημαντικό όμως αφορά την αναγνώριση του Σαουδάραβα μονάρχη ως Υπηρέτη των Αγίων Τόπων, συνθήκη που κάνει πιο αισθητό τον ουαχαμιπτικό έλεγχο στη μεγαλύτερη ετήσια και πιο ιερή συγκέντρωση των μουσουλμάνων του πλανήτη. Αποτελεί ένα ουσιαστικό εργαλείο ηγεμονίας επί του χώρου του ισλαμικού νοήματος.

Ο Κεπέλ προσδίδει τεράστια σημασία στην αναζωπύρωση του ουαχαμιπισμού στον μουσουλμανικό κόσμο και δη στη Σαουδική Αραβία. Τον αναλύει ως κομβικό σημείο για την εξάπλωση των συντηρητικών ισλαμικών αξιών στην κοινωνία, ως αντι-σιιτικό και αντι-αριστερό ανάχωμα στον Ψυχρό Πόλεμο. Ο Ρουά αντιθέτως, αναγνωρίζει τη σημασία της χρηματοδότησης ως καταλύτη των ισλαμιστικών εκρήξεων σε χώρες χωρίς προηγούμενη πολιτική ισλαμική παράδοση, όμως δεν εστιάζει τόσο – σχεδόν καθόλου. Αναφορές κάνει μόνο μέσω του Σαλαφισμού, του συντηρητικού μεταρρυθμιστικού κινήματος του σουνιτικού Ισλάμ του 19^{ου} αιώνα.

Κλείνοντας με τη Σαουδική Αραβία και το πετρο-Ισλάμ ο Κεπέλ αναλύει πως η μοναρχία αξιοποιώντας την οικονομική της ισχύ, με την αστείρευτη εισροή χρήματος μετά το 1973, επιτυγχάνει να διαδώσει το ουαχαμιπτικό ρεύμα μέσω ιδρυμάτων, υποτροφιών και εκδοτικών δραστηριοτήτων, προσφέροντας έναν καθαρά

συντηρητικό, αγνό μοντέλο ισλαμική πρακτικής σε νέους, φοιτητές και κληρικούς ολόκληρου του κόσμου. Δεν είναι απλώς ένα νέο ιδεολογικό ρεύμα, αλλά το υπόβαθρο του παγκόσμιου ισλαμιστικού λόγου, που συνδυάζει την παραδοσιακή αυστηρότητα με τις σύγχρονες τεχνικές διάδοσης της τεχνολογίας. Δεν είναι καθόλου τυχαία η προσπάθεια διάδοσης μιας διεθνής πολιτικής και πολιτισμικής ουαχαμπιτικής κουλτούρας, μέσω της αναπαραγωγής των τρόπων ζωής στον Κόλπο. Την εμφάνισή τους κάνουν για παράδειγμα τα εμπορικά κέντρα για γυναίκες με τσαντόρ, όπου η κατανάλωση αμερικανικού τύπου συνδυάζεται με τις θρησκευτικές επιταγές και τις απαιτήσεις του διαχωρισμού των φύλων.⁵⁷ Ο Ρουά αντιθέτως στα έργα του, δεν δίνει στον ουαχαμπισμό τον ίδιο πρωταγωνιστικό ρόλο. Τον θεωρεί απλώς μια ακραία υπερσυντηρητική μορφή ισλαμικής πρακτικής, που ναι μεν λειτουργεί ως εργαλείο εξαγωγής της επιρροής της Σαουδική Αραβία, δεν συγκροτεί όμως από μόνος του την ιδεολογική μετάλλαξη και διάπλαση της ισλαμικής ταυτότητας κι έκρηξης του πολιτικού Ισλάμ. Όπως ο ίδιος υποστηρίζει, η έκρηξη επέρχεται από την πολιτικοποίηση της ισλαμικής ταυτότητας στις απότομα αστικοποιημένες κοινωνίες. Σε κάθε περίπτωση η ηγεμονία της μοναρχίας του Ριάντ θα ταρακουνηθεί με την άνοδο στην εξουσία του αγιατολάχ Χομείνι και την Ιρανική Επανάσταση. Εκεί όλος ο κόσμος θα παρακολουθεί τις εξελίξεις με κομμένη την ανάσα.

1.7 Ο Σαλαφισμός και η σύνδεση με τον Ουαχαμπισμό.

Τον δέκατο ένατο αιώνα, ο μουσουλμανικός κόσμος έρχεται αντιμέτωπος με μια δομικά ισχυρότερη, βαθιά τεχνοκρατική και κατακτητική Ευρώπη. Η συμμετρία που υπάρχει ανάμεσα σε μουσουλμάνους και χριστιανούς έχει πλέον εξαφανιστεί. Ο κατακερματισμός της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας που λειτουργεί ως σύμβολο της Ούμα, και η ανάδειξη στην θέση της, της εθνικιστικής Τουρκίας, δημιουργεί μεγάλες ασάφειες στον θρησκευτικό κόσμο.

Ήδη οι συνεχείς υποχωρήσεις των Οθωμανών ξεκινούν με την άφιξη των Γάλλων στην Αλγερία (1830), την εξαφάνιση της Αυτοκρατορίας των Μογγόλων στην Ινδία (1857), τις ρωσικές επιδρομές στον Καύκασο και την Κεντρική Ασία κ.κ. Έτσι λοιπόν

⁵⁷ Στο ίδιο

ως αντίβαρο σε αυτές τις συνθήκες εμφανίζονται δύο τρόποι αντίστασης. Ο πρώτος αγροτικής και θρησκευτικής προελεύσεως, κι ο δεύτερος αστικής κι εθνικιστικής. Ο πρώτος σχετίζεται με την ανάδειξη χαρισματικών ηγετών, συνήθως μουλάδων ή άλλων θρησκευτικών ταγμάτων, που καλούν για τζιχάντ και συγκροτούν φυλετικούς συνασπισμούς. Για να ενοποιήσουν αυτούς τους συνασπισμούς επιβάλουν την αυστηρή εφαρμογή του νόμου της Σαρία, αδιαφορώντας για τους τοπικούς νόμους. Ο φονταμενταλισμός των μουλάδων μετατρέπεται σε ισχυρή πολιτική δύναμη. Τα κινήματα αυτά αν και δεν πετυχαίνουν, καταφέρνουν εντυπωσιακές νίκες, όπως την καταστροφή του βρετανικού στρατού στο Αφγανιστάν το 1842. Αντιστοίχως, ο δεύτερος τρόπος, όχι απαραίτητα αντίστασης, έγκειται στη συγκρότηση σύγχρονων κρατών – Τουρκία, Αίγυπτος, Ιράν – από μέλη της αστικής εκδυτικισμένης ελίτ. Ο εκσυγχρονισμός που επιβάλλουν τα εθνικιστικά κινήματα είναι αυταρχικός κι επιβάλλεται από «τα πάνω»,⁵⁸ κατά πρότυπο του διαφωτισμένου δεσποτισμού. Αδιαφορεί ή είναι αντίθετος προς το Ισλάμ κι απέχει ριζικά από τον εκδημοκρατισμό. Τα καθεστώτα αυτά τίθενται μετά τον Πρώτο Πόλεμο 1914-1918 υπό τον άμεσο έλεγχο της Ευρώπης, η οποία ασκεί έμμεση κυριαρχία στον αραβικό και μουσουλμανικό κόσμο μέσω Εντολών, Προτεκτοράτων κλπ.

Κατά συνέπεια, το δεύτερο μισό του 19ου αιώνα ένα νέο ρεύμα σκέψης αναδύεται ως απάντηση σε αυτήν την κατάσταση. Ο Σαλαφισμός. Η σαλαφίγια (salafiyya), η «επιστροφή στους προγόνους» εκφράζεται μέσα από τους Jamal al-Din al-Afghani (1838-1898), Mohammad Abduh (1849-1905) και Rashid Rida (1865-1935), κι όπως όλα τα φονταμενταλιστικά μεταρρυθμιστικά κινήματα, απορρίπτει το κοινό δίκαιο, την πίστη σε δυνάμεις παρέμβασης ατόμων προικισμένων με τη θεία χάρη (maraboutism), και την προσέγγιση με άλλες θρησκείες.⁵⁹ Επιπλέον, το κίνημα ακόμη πιο ριζοσπαστικό, απορρίπτει την παράδοση των ουλεμάδων, την σχολαστική δηλαδή ερμηνεία των νόμων που προστάζουν (tafsir) και ακολουθούν κατά γράμμα (taqlid), όπως επίσης και το σώμα των προσθηκών κι επεκτάσεων, που αφορούν είτε τη συστηματοποίηση της θρησκείας μέσω των τεσσάρων νομικών σχολών (madhahib), είτε τον πολιτισμό, τη φιλοσοφία, τη θεολογία και τον μυστικισμό (Σουφισμό), είτε τους θεσμούς (κλήρο). Η μεταρρύθμιση (islah) που θέλουν να επιβάλλουν δεν σημαίνει

⁵⁸ Μακρής, *ΙΣΛΑΜ*, 147

⁵⁹ Roy, *The Failure*, 31

υιοθέτηση της νεωτερικότητας, διαφέρει από όσα είδαμε παραπάνω. Καλεί για «Επιστροφή» στην Παράδοση του Προφήτη.

Ο Σαλαφισμός οδηγείται στα άκρα με την απαίτηση στο δικαίωμα ατομικής ερμηνείας των ιδρυτικών κειμένων του Κορανίου και της Σούννα, χωρίς να λαμβάνονται υπόψιν οι προηγούμενες ερμηνείες. Η επαναλειτουργία του δικαιώματος στο ιτζιχάντ – *itjihad* (προσωπική γνωμοδότηση) σηματοδοτεί μια σημαντική ρήξη με αιώνες θεολογικής βάσης. Μόνο οι μεγάλοι θεολόγοι νομοδιδάσκαλοι του παρελθόντος μπορούσαν να το εξασκούν, για να αποτρέψουν το ενδεχόμενο προσωπικής αυθαιρεσίας, που εξ ορισμού εμπεριέχει κάθε προσωπική γνωμοδότηση. Οι ισλαμιστές και οι σαλαφιστές φρονούν ότι «το κλείσιμο της πύλης του *itjihad*», έχει στερήσει από το Ισλάμ το δυναμισμό που το διέκρινε κατά τη διάρκεια των πρώτων αιώνων της εξάπλωσής του κι έχει απλώς εξελιχθεί σε μια τριτοκοσμική θεωρία που δεν μπορεί να αντισταχθεί στη Δύση. Δεν είναι τυχαίο λοιπόν που οι ισλαμιστές επιθυμούν το «άνοιγμα της πύλης του *itjihad*», ώστε να μπορέσουν να αντιπαλέψουν τον εκδυτικισμό του ισλαμικού κόσμου. Αυτό το άνοιγμα θα επιτρέψει την επαναδιαπραγμάτευση μεγάλου μέρους των αρχών του ισλαμικού νόμου και την υιοθέτηση νέων εννοιών και μεθοδολογικών εργαλείων, αντιστοίχων με αυτών της Δύσης. Ως εκ τούτου, το Ισλάμ θα μεταμορφωθεί σε μια δύναμη εκσυγχρονισμού της κοινωνίας, ίσης αξίας, αν όχι μεγαλύτερης, με τα ιδεολογικά σχήματα του δυτικού κόσμου.⁶⁰ Ενώ συγχρόνως θα καταφέρουν πλήγμα στο μονοπώλιο των ουλεμάδων πάνω στο θρησκευτικό σώμα.

Πολιτικά, η σαλαφιστική σκέψη παραμένει παραδοσιακή, δεν καταδικάζει δηλαδή τις υπάρχουσες μουσουλμανικές κυβερνήσεις, ενώ το κράτος ως πολιτική εξουσία θεωρείται ελάχιστης αξίας. Οφείλει να έχει έναν εργαλειακό, διακριτό ρόλο – εφαρμογή της Σαρία – από την Ούμα, της οποίας η σφαίρα επιρροής είναι συγχρόνως μικρή – όταν αγγίζει την κοινωνία των πολιτών εντός του κράτους, και πολύ μεγάλη – όταν σχετίζεται με το σύνολο της Κοινότητας των Πιστών. Η σαλαφιστική σκέψη όμως μένει εμμονικά προσηλωμένη τόσο στην ανασυγκρότηση της μουσουλμανικής Ούμα, όσο και στην αποκατάσταση του Χαλιφάτου. Όχι ενός οποιουδήποτε Χαλιφάτου, όχι του Οθωμανικού Χαλιφάτου, αλλά του μεγάλου Αραβικού. Παρ' όλα αυτά η σαλαφίγια δεν ξεπέρασε ποτέ τα όρια του πολιτικού κινήματος κι εγκατέλειψε τον μύθο

⁶⁰ Μακρής, *ΙΣΛΑΜ*, 149

περί ανασύστασης αραβικής αυτοκρατορίας. Κατάφερε όμως να αφήσει μεγάλο στίγμα στους φονταμενταλιστές μεταρρυθμιστές του 20ου αιώνα, στο ουαχαμιπικό ρεύμα και στους νέο-φονταμενταλιστές του 21^{ου} αιώνα.⁶¹

1.8 Ιρανική Επανάσταση και το Σοκ του Ισλάμ.

Φτάνοντας στο τέλος της πρώτης δεκαετίας, με τον Κεπέλ να την χαρακτηρίζει ως περίοδο Ανόδου του Πολιτικού Ισλάμ, θα κλείσουμε το κεφάλαιο αυτό με την σύνδεση της Σιιτικής εκδοχής του πολιτικού Ισλάμ με την επιτυχή κατάληψη της εξουσίας. Θα ήταν ίσως δόκιμο στο σημείο αυτό να κάνουμε μια διαφορετική προσέγγιση στο ζήτημα. Καθώς και οι δύο αναλυτές συμφωνούν πως η Ιρανική Επανάσταση αποτελεί σοκ και σημείο καμπής για τον ισλαμικό κόσμο, διαφωνούν όμως σημαντικά για τον βαθμό που επηρεάζει τελικά τα ισλαμιστικά κινήματα. Θα ξεκινήσουμε λοιπόν πρώτα, χτίζοντας το ιδεολογικό υπόβαθρο μέσα από τους δύο σημαντικούς διανοούμενους της εποχής - Αλί Σαριάτι και αγιατολάχ Χομείνι - και θα συνεχίσουμε με τα ιστορικά γεγονότα, για την κατανόηση των εξελίξεων, ώστε να καταλήξουμε σε μια σύγκριση των δύο αναλυτών.

Όπως έχουμε ήδη αναλύσει, τη δεκαετία του '60 κι '70, λόγω των οικονομικών, κοινωνικών και πολιτικών συνθηκών της περιόδου, έχουμε την ανάδυση μιας μαχητικής ισλαμιστικής νεολαίας που ξεπηδά από τα ακαδημαϊκά έδρανα. Το Ιράν δεν αποτελεί εξαίρεση σε αυτόν τον γενικό κανόνα του μουσουλμανικού κόσμου. Το σύγχρονο Ιράν γνωρίζει την ευρύτερη ανάπτυξη συγκρητιστικών (συγκρητισμός) ιδεολογιών – Χέγκελ και Ισλάμ, Μαρξισμός και Ισλάμ – σε αντίθεση με τον σουνιτικό κόσμο. Παρά τις προσπάθειες του κλήρου να απορρίψει αυτό τον συγκρητισμό, η κατάσταση αυτή επηρεάζει βαθιά τους κοσμικούς ισλαμιστές. Την μεγαλύτερη επιρροή όμως θα την ασκήσει ο μαρξισμός, επιρροή ασύγκριτη σχετικά με τις υπόλοιπες αραβικές χώρες. Δεν είναι τυχαίο ότι τον Ιράν διαθέτει ένα από τα παλαιότερα κομμουνιστικά κόμματα στον κόσμο, το Tudeh, στο οποίο ανήκουν έγκριτοι διανοούμενοι.⁶² Η επίδραση επομένως του μαρξισμού, και δη η πάλη των τάξεων είναι εξαιρετικά προφανής στα γραπτά κι έργα του Αλί Σαριάτι, ο οποίος

⁶¹ Roy, *The Failure*, 33

⁶² Στο ίδιο, 175

μεταφέρει την αριστερή ριζοσπαστική θεωρία στο ισλαμικό λεξιλόγιο, προσδίδοντάς του μια κεντρική θέση στο θρησκευτικό δόγμα. Αυτός λοιπόν ο νεαρός «ισλαμιστής μαχητής», προέρχεται από θρησκευτική οικογένεια και με πανεπιστημιακές σπουδές στο Παρίσι. Βαθιά επηρεασμένος από τον Σαρτρ, τον Τσε Γκεβέρα και τον Φραντς Φανόν, θα μεταδώσει στον σιιτικό κόσμο τα ιδανικά που ανακαλύπτει από τους διανοούμενους κι επαναστάτες της Αριστεράς. Θα αμφισβητήσει κι επανερμηνεύσει το θρησκευτικό δόγμα, το οποίο θεωρεί ως πηγή του κακού.

Ξεκινά την όλη αμφισβήτηση του από έναν από τους δογματικούς άξονες του σιιτικού Ισλάμ. Από την ανάμνηση του μαρτυρίου του μάμη Χουσεΐν, γιου του Αλί, τετάρτου χαλίφη του ισλάμ κι εγγονού του Προφήτη, ο οποίος ηττήθηκε και θανατώθηκε στην Καρμπάλα το έτος 680, από τους στρατούς του σουνίτη χαλίφη της Δαμασκού – χαλίφη που οι σίιτες οπαδοί της οικογένειας του Αλή θεωρούν σφετεριστή. Παραδοσιακά λοιπόν, η αναθύμηση αυτής της τελετής είναι η ευκαιρία για την έκφραση αυτού που ονομάζεται «σιιτική οδύνη». Τι συμβαίνει λοιπόν κατ' αυτήν την διαδικασία. Οι σίιτες πιστοί αυτομαστιγώνονται τελετουργικά, χύνουν άφθονα δάκρυα κι αίμα ακούγοντας το μαρτύριο του Χουσεΐν και της οικογένειάς του, κατηγορώντας ο ένας τον άλλον ότι δεν πρόσφεραν βοήθεια.⁶³ Το μαρτύριο του εξελίχθηκε κατά τη διάρκεια της ιστορίας σε σύμβολο αναχώρησης από έναν κόσμο κακό και βρώμικο, από μια εξουσία που μολύνει κι από μια πολιτική εξαιρετικά άδικη. Συνεχίζει την κριτική κι επαναμφισβήτησή του με έναν άλλο δογματικό άξονα του Ισλάμ που αφορά τη διαδοχή του Χαλίφη. Κατά το σιιτικό Ισλάμ, ο δωδέκατος μάμης απόγονος του Αλί, Μοχάμεντ αλ Μάχντι, χάθηκε το ημερολογιακό έτος 874, για να επιστρέψει, όπως ελπίζουν, κατά τη συντέλεια του κόσμου. Η περίοδος μέχρι και την επανεμφάνισή του, περίοδος της απόκρυψης, έχει γεμίσει με σύννεφα και αμαρτίες και η κοινωνία θα ξαναβρεί το φως και τη δικαιοσύνη μόνο με την επιστροφή του «μεσσία». Πως δικαιολογεί ο Σαριάτι την συμπεριφορά αυτή; Βρίσκει ότι σε πολιτικό επίπεδο μια τέτοια στάση κι ερμηνεία έχει ως συνέπεια μια συμπεριφορά εφησυχαστική. Με άλλα λόγια, οι πιστοί τρέφουν απέναντι στην πολιτική μια επιφανειακή πίστη, την τακίγια. Την θεωρούν κακιά και βρώμικη, χωρίς ωστόσο να εξηγούνται εναντίον της. Για τους πιστούς, η αφοσίωση σχετίζεται με τους κληρικούς, τους μεγάλους ερμηνευτές των ιερών κειμένων, των οποίων η

⁶³ Kepel, *Τζιχάντ*, 69

νομιμοποίηση διασφαλίζεται από τη ζάκατ, την νόμιμη δηλαδή ελεημοσύνη, η οποία λαμβάνεται απευθείας από τους πιστούς.⁶⁴

Αυτή η ιδιόρρυθμη πολιτικοθρησκευτική ισορροπία με χιλιόχρονο παρελθόν, που ρυθμίζεται από πένθη και γιορτές, αναμένοντας τις ανταμοιβές σε μια άλλη ζωή είναι ο στόχος των επιθέσεων του Σαριάτι. Η αληθινή ερμηνεία του σιτικού δόγματος δεν θα έπρεπε να εκφράζεται ούτε με εφησυχασμό, ούτε με μαστιγώσεις, ούτε με προσμονή για κάποιον Μεσσία, αλλά με συνέχιση του αγώνα του Αλί και του Χουσεΐν κατά της άδικης εξουσίας. Οφείλουν οι πιστοί να πάρουν τα όπλα κατά του άδικου εξουσιαστή. Κι αυτός δεν είναι άλλος από τον άδικο μονάρχη, τον Σάχη. Συνεχώς διακρίνουμε έναν αναχρονισμό, μια διακαή προσπάθεια να δικαιολογούν τις ενέργειές τους με όσα έχει κάνει ο Προφήτης και οι απόγονοί του. Έτσι και σε αυτή την περίπτωση, όπως ο Προφήτης νικά το ειδωλολατρικό κράτος, έτσι κι εκείνοι θα διαλύσουν το ασεβές κράτος. Οι ομοιότητες με τις αναλύσεις του Κοτμπ είναι εμφανείς, με τις έννοιες περί επιστροφής και ριζικής ρήξης με την κατεστημένη τάξη. Όπως όμως επισημαίνει ο Κεπέλ, στον Σαριάτι, σε αντίθεση με τον Κοτμπ, είναι αρκετά εμφανής η επίδραση του μαρξισμού στο λεξιλόγιο του, και κυρίως η πάλη των τάξεων. Σε κάθε περίπτωση, οι ισλαμικές διατυπώσεις του Σαριάτι, ίσως κι αυτή η σχέση που δημιουργεί μεταξύ μαρξισμού και θρησκείας, παράγουν ένα μείγμα που δεν καταφέρνει να κινητοποιήσει τις μάζες που επιθυμεί. Οι ιδέες του όμως, όπως συνεχίζει ο Κεπέλ, καταχρώνται από τον Χομεϊνί, ο οποίος σε αντίθεση με τον Σαριάτι, ξέρει ακριβώς πως να τις εμψυχήσει στον λαό.

Ο Χομεϊνί λοιπόν, γεννιέται το 1902, ένα χρόνο πριν από τον Μαουντούντι και τέσσερα πριν από τον Κοτμπ. Ήδη από το 1962 είναι επικεφαλής ενός μειοψηφικού τμήματος του ανώτερου σιτικού κλήρου, ο οποίος αντιπολιτεύεται τη δυναστεία των Παχλαβί. Τον Ιούνιο του 1963 το μνημόσυνο του μαρτυρίου του Χουσεΐν μετατρέπεται σε διαδήλωση κατά της εξουσίας και κατά των σχεδίων του Σάχη για «λευκή επανάσταση», η οποία σχετίζεται με αγροτικές μεταρρυθμίσεις, παραχώρηση δικαιώματος ψήφου στις γυναίκες, ορκωμοσία των εκλεγμένων σε ιερά βιβλία εκτός του Κορανίου κοκ. Η κριτική που ασκεί καταφέρνει να πείσει τους αντιπολιτευόμενους κι έτσι εκρήγνυται η διαδήλωση. Η αντίθεση του μέχρι και τα πρώτα χρόνια της δεκαετίας του '70 αφορά κυρίως τον ηθικό και θρησκευτικό τομέα. Δεν καλεί για την

⁶⁴ Στο ίδιο

ανατροπή του καθεστώτος στο όνομα του Ισλάμ. Τα επαναστατικά αυτά μηνύματα είναι ακόμα σε στάδιο επώασης και η απήχηση τους παραμένει περιορισμένη σε κύκλους μαχητών. Σιγά σιγά το ύφος αλλάζει έπειτα από σειρά διαλέξεων που δημοσιεύει, που κάνουν αναφορά για ανατροπή της μοναρχίας κι εγκαθίδρυση στα ερείπιά της, μιας ισλαμικής κυβέρνησης· της οποίας όμως ο ανώτατος οδηγός δεν θα είναι ο «φωτισμένος διανοούμενος», όπως βλέπει ο Σαριάτι, αλλά ο σίιτης διδάκτορας του νόμου, ο θρησκευτικός διανοούμενος, ο ίδιος. Ήδη έχει εισάγει στο λεξιλόγιο του έννοιες και όρους που δεν χρησιμοποιεί στο παρελθόν, και χαρακτηρίζει τον εαυτό του ως τον εκπρόσωπο όλων των απόκληρων, των μουσταντάφιν. Ποιους ακριβώς θεωρεί απόκληρους δεν το διαλευκάνει από την αρχή, όμως για τον Κεπέλ, δεν είναι άλλοι από τους παραδοσιακούς κι αστικούς κύκλους, τις σύγχρονες κοινωνικές ομάδες των πόλεων, μαθητές και φοιτητές, μισθωτούς μεσαίων τάξεων, υπαλλήλους και εργάτες, που είναι διατεθειμένοι να ακολουθήσουν τις απόψεις ενός έγκριτου κλήρου, οι οποίες τους δίνουν αξία ως φορείς του μέλλοντος έναντι των καταπιεστών τους, του Σάχη δηλαδή και της αυλής του.

Εκεί ακριβώς, σχολιάζει ο Κεπέλ, έγκειται η ειδοποιός διαφορά του σιιτικού κόσμου από τον σουνιτικό. Στην επιτυχή δηλαδή συσσώρευση της μαζικής, κατά κύριο λόγο, κοινωνικής στήριξης. Στο σιισμό, ο κλήρος είναι ιεραρχημένος και οργανωμένος υπό την εξουσία των αγιατολάχ, εκ των οποίων οι πιο αξιόλογοι είναι «πηγές μίμησης».⁶⁵ Απολαμβάνουν μεγάλη ανεξαρτησία – οικονομική – σε σχέση με την πολιτική εξουσία, στην οποία δεν υπακούν παρά μόνο επιφανειακά. Αντιθέτως, στο σουνιτικό ισλάμ η εξουσία καταφέρνει να συνάπτει σχέσεις στενές με τους πιο γνωστούς ουλεμάδες, διορίζοντάς τους σε διάφορες θέσεις, χρηματοδοτώντας τους και παίρνοντας ως αντάλλαγμα την ευλογία τους. Ο ιρανικός κλήρος όμως, αν και, βρίσκεται σε μεγάλη έχθρα με τη βασιλεία του Μοχάμεντ Ρεζά Παχλαβί, δεν υποστηρίζει, στην πλειονότητά του, τις επαναστατικές απόψεις του Χομεϊνί, ούτε συμεριζεται τις ιδέες περί αντικατάστασης της αυτοκρατορίας με μια θεοκρατία, στην οποία από πίσω διαφαίνεται ο ίδιος ο Χομεϊνί. Η πλειονότητα αυτών των κληρικών καθοδηγείται από τον ιμάμη Σαριάτ-Μανταρί και στοχεύει στην όσο το δυνατόν μεγαλύτερη αυτονομία, στον αποκλειστικό έλεγχο των σχολών τους, των κοινωνικών τους έργων και οικονομικών τους πόρων. Η κατάληψη και κατάκτηση μια εξουσίας,

⁶⁵ Στο ίδιο, 166

που για τους ίδιους θεωρείται θεολογικά ακάθαρτη δεν τους αφορά. Αφορά όμως αυτήν την θεοσεβούμενη αστική τάξη και τη φτωχή νεολαία των πόλεων για τις οποίες έχουμε ήδη μιλήσει. Και η κοινωνία του Ιράν δεν ξεφεύγει από τον γενικότερο μουσουλμανικό κανόνα.

Το Ιράν του '70, περιλαμβάνει τις παραδοσιακές μεσαίες τάξεις που συμβολίζουν το παζάρι, τη θεοσεβούμενη αστική τάξη, τη μάζα των νεαρών εσωτερικών μεταναστών που έρχονται από την ύπαιθρο και στοιβάζονται στα αυτοσχέδια και φτωχικά προάστια της κάτω Τεχεράνης. Τα μυθικά πλούτη που εισρέουν στη χώρα από το πετρέλαιο δημιουργούν μια καταρτισμένη ελίτ. Όσοι δηλαδή από τους σπουδαστές των πανεπιστημίων έχουν επιδόσεις που υπόσχονται επιτυχία στον ακαδημαϊκό και επαγγελματικό τομέα, με το πέρας των σπουδών τους αναχωρούν για τις ΗΠΑ για μεταπτυχιακές μελέτες χρηματοδοτούμενες με υποτροφίες του ιρανικού κράτους. Είναι οι ίδιοι που λίγο αργότερα, ως ιθύνοντες και τεχνοκράτες θα στελεχώσουν την Ισλαμική Δημοκρατία. Αυτοί οι απόφοιτοι των αμερικανικών πανεπιστημίων που απλώς αφήνουν τα γένια τους να μακρύνουν, όπως σχολιάζει ο Κεπέλ.⁶⁶ Ξένοι λοιπόν προς την κοσμική και σύγχρονη ιδεολογία που διαδίδει η εξουσία και βαθιά παρατημένοι απ' αυτήν, αντιλαμβάνονται τον κόσμο και τη θέση τους μέσα από τις πνευματικές κατηγορίες του σιισμού, τον κλήρο. Η θρησκεία παίζει δογματικό και κεντρικό ρόλο στην κοινωνική οργάνωση και σταθεροποίησή τους. Τα θρησκευτικά δίκτυα που δημιουργούνται, τόσο στα παζάρια όσο και στις περιφέρειες, ευλογούν κι ανακατανέμουν τα οικονομικά κέρδη και αναδιανέμουν την ελεημοσύνη· κι αναμφίβολα διατηρούν άσχημες σχέσεις με την αυτοκρατορική εξουσία. Μια εξουσία που μειώνει τον αριθμό των μεντρεσέδων, των αυτόνομων δηλαδή θεολογικών σχολών και προσπαθεί να δημιουργήσει σύγχρονα ινστιτούτα εκπαίδευσης υπό τον έλεγχό της.

Ωστόσο, ανεξαρτήτως των επιμέρους παραμέτρων, έως και το 1975 περίπου το Ιράν του Σάχη γνωρίζει περίοδο μεγάλης ευημερίας στη διάρκεια των ετών που προηγήθηκαν της επανάστασης, χάρη στην αύξηση των τιμών του πετρελαίου και του γρήγορου εκσυγχρονισμού. Η χώρα διαθέτει έναν από τους πιο ισχυρούς στρατούς του κόσμου, εφοδιασμένο πλήρως με εξελιγμένο αμερικανικό εξοπλισμό. Συγχρόνως το κράτος δρα ως «χωροφύλακας» του Κόλπου και «ανάχωμα» στον κομμουνισμό, εμποδίζοντας τη σοβιετική επέκταση προς τις θερμές θάλασσες. Παρά λοιπόν τις

⁶⁶ Kerel, *Η Επιστροφή*, 60

δυσaréσκειες και τις πολιτικές απογοητεύσεις, το αυτοκρατορικό σύστημα λειτουργεί χωρίς μεγάλες απειλές. Όμως ο δικτατορικός χαρακτήρας της μοναρχίας, η παντοδυναμία της πολιτικής αστυνομίας, της Σαβάκ, και τα εγκλήματα που διαπράττει, καθώς επίσης το δημοκρατικό κενό που δημιουργείται από την πλήρη απουσία ελεύθερης έκφρασης και κάθε διαφορετικής πολιτικής εκπροσώπησης ευνοεί την εκκόλαψη ριζοσπαστικών πολιτικών δογμάτων. Τα οργανωτικά προβλήματα εμποδίζουν τις μορφωμένες και καταρτισμένες ελίτ να παίζουν πολιτικό ρόλο ανάλογο με τις ικανότητές τους, αλλά και τις φιλοδοξίες τους. Η μονοπώληση του κέρδους από το εμπόριο του πετρελαίου και των λοιπών ωφελημάτων από τους επιχειρηματίες «ευνοούμενους» της αυλής του σάχη, εντείνει το αίσθημα δυσaréσκειας ανάμεσα στους νέους διπλωματούχους που βρίσκονται στο περιθώριο.

Ξαφνικά το 1975 η πτώση των εισοδημάτων του πετρελαίου μεταφράζεται σε οικονομικές και κοινωνικές εντάσεις, στις οποίες το καθεστώς απαντά με μια «εκστρατεία κατά της αισχροκέρδειας».⁶⁷ Τι σημαίνει αυτό. Οι πιο γνωστοί έμποροι ρίχνονται στη φυλακή και ταπεινώνονται δημόσια. Το παζάρι πλήττεται ανεπανόρθωτα. Οι συντεχνίες των εμπορών γίνονται ξαφνικά φοβερό κανάλι ενεργής αντιπολίτευσης και κινητοποίησης ανθρώπων και μέσων κατά του σάχη. Η απομόνωσή του από τις μεσαίες κοινωνικές τάξεις όλο και βαθαίνει, ενώ το 1976 ο κύριος εξωτερικός άξονας με τις Ηνωμένες Πολιτείες κλονίζεται σημαντικά με την εκλογή του Τζίμι Κάρτερ στον Λευκό Οίκο. Ο νέος Αμερικανός Πρόεδρος μετατρέπει τις βαρβαρότητες της Σαβάκ σε στόχο κατά του καθεστώτος, στο όνομα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, και πιέζει για πολιτική φιλελευθεροποίηση. Η μεσαία τάξη αντιλαμβάνεται την εξέλιξη αυτή ως το τέλος της άνευ όρων υποστήριξης των ΗΠΑ προς τον σάχη και το έτος 1977 σημαδεύεται από μαζικές διαδηλώσεις και κινητοποιήσεις που μένουν χαραγμένες ως «άνοιξη της Τεχεράνης».

Ωστόσο η στιγμή που μετατρέπει την ταραχή σε επαναστατικό κίνημα θα έρθει λίγο αργότερα, τον Ιανουάριο του 1978 με τη δημοσίευση ενός υβριστικού άρθρου, σε μια εφημερίδα της Τεχεράνης, για τον Χομεϊνί, ο οποίος είναι ακόμη εξόριστος στο Ιράκ. Όλη η αντιπολίτευση, ακόμα και η κοσμική μεσαία τάξη (όχι η γνωστή θεοσεβούμενη αστική τάξη), και η πλειονότητα των μουλάδων, που έως τότε εχθρεύονται το δόγμα του Χομεϊνί, συντάσσονται στο πλευρό του. Το παζάρι κλείνει

⁶⁷ Kepel, *Τζιχάντ*, 167

και οι διαδηλώσεις στην αγία πόλη του Κόμ φέρνουν πολλούς νεκρούς και τραυματίες. Οι διαδηλώσεις συνεχίζονται, ενώ η γενική υποταγή στην ισλαμιστική πολιτιστική ηγεμονία κορυφώνεται στις 10 κι 11 Δεκεμβρίου του 1978, που αντιστοιχούν στην ένατη και δέκατη ημέρα του μήνα μοχάραμ, στον οποίο οι σίιτες τιμούν το μαρτύριο του Ιμάμη Χουσεΐν. Έναν μήνα και πέντε ημέρες αργότερα ο ισλαμιστικός πολιτιστικός θρίαμβος είναι εμφανής. Ο σάχης έχει εκδιωχθεί. Η νίκη της ισλαμιστικής επιχειρηματολογίας, όπως σχολιάζει ο Κεπέλ, γίνεται δυνατή χάρη στην ικανότητα του Χομεϊνί να ενοποιεί τις διαφορετικές συνιστώσες, θρησκευτικές ή μη, σε ένα κίνημα που στην αρχή στηρίζεται στην γενικευμένη δυσαρέσκεια κατά του σάχη και του καθεστώτος του, επιτρέποντας σε καθεμιά από αυτές να επενδύσει τις ιδιαίτερες πολιτικές της φαντασιώσεις, τουλάχιστον μέχρι και τις διαδοχικές εκκαθαρίσεις που ακολουθούν την κατάληψη της εξουσίας.

Θα μπορούσε να αναρωτηθεί, δόκιμα κάποιος, γιατί ο Χομεϊνί, κι όχι κάποιος άλλος. Γιατί όχι οι κοσμικές μεσαίες τάξεις; Ο Κεπέλ παρατηρεί, ότι με την πολιτική αστάθεια που προκαλείται, οι κοσμικές μεσαίες τάξεις αποδεικνύονται εξαιρετικά αδύναμες κι ανίκανες να τεθούν επικεφαλής της αντίστασης κατά του μονάρχη. Δεν διαθέτουν ένα πολιτικό κόμμα, ικανό, να κινητοποιεί τα πλήθη με συνθήματα κατανοητά από τις λαϊκές μάζες, τους νέους των πόλεων ή τους εμπόρους. Οι ηγέτες του Εθνικού Μετώπου, δεν διαθέτουν καμία χαρισματικότητα που θα τους επέτρεπε να συσπειρώσουν γύρω τους κι άλλες κοινωνικές τάξεις. Συγχρόνως, τα μαρξιστικά κινήματα, όπως έχουμε ήδη αναφέρει, είναι τρομερά αδύναμα, αποδεκατισμένα ή εξορισμένα. Οι ανεπάρκειες επομένως και το κενό αφήνουν ελεύθερο το πεδίο στο τμήμα του κλήρου του οποίου ηγείται ο Χομεϊνί.⁶⁸

Κατά τα μαθήματά του στη Νατζάφ (Najaf) τη δεκαετία του 1960, ο Αγιατολάχ Χομεϊνί αναπτύσσει την έννοια του vilayat-i faqih (κυβέρνηση θεοκρατίας). Η έννοια αυτή αποτελεί τη σιιτική εκδοχή της ισλαμιστικής ιδέας ότι δεν μπορεί να υπάρξει ισλαμική κοινωνία χωρίς ισλαμικό κράτος. Δεν αρκεί οι νόμοι που θεσπίζονται να είναι σύμφωνοι με τη Σαρία, αλλά το κράτος πρέπει να είναι ισλαμικό στην ουσία του. Ο Χομεϊνί, συμπληρώνει ο Ρουά, ποτέ δεν ευνοεί τον κλήρο ως θεσμό· αντίθετα, αναζητά τη στήριξη των ισλαμιστών και των hijjat al-islam, νεότερων κληρικών κατώτερου βαθμού, παρά εκείνη του ανώτερου κλήρου, των «φυλάκων της αιώνιας παράδοσης»

⁶⁸ Στο ίδιο

του «κορπορατισμού» του κλήρου.⁶⁹ Δεν προκαλεί έκπληξη λοιπόν ότι η θέση του vilayat-i faqih απορρίπτεται σχεδόν από όλους τους δώδεκα μεγάλους αγιατολάδες που ζουν. Είτε αντιτάσσονται ανοιχτά στον Χομεϊνί, όπως ο Άμπου αλ-Κάσιμ αλ-Χουΐ και ο Σαριάτ Μαντάρι, είτε κρατούν διακριτική απόσταση, αρνούμενοι επίσημα αξιώματα, όπως οι Γκουλπαϊγκανί, αλ-Κούμμι, αλ-Σιράζι και αλ-Νατζαφί αλ-Μαράσι. Ουσιαστικά, ο ανώτερος κλήρος κρατά αποστάσεις από την επανάσταση και μόνο ένας μεγάλος αγιατολάχ, ο Μονταζαρί, πρώην μαθητής και ορισμένος διάδοχος του Χομεϊνί, προτού απορριφθεί το 1989, εγκρίνει την έννοια. Έτσι, η ιρανική επανάσταση δεν μετατρέπεται σε επανάσταση των αγιατολάδων, αλλά των hujjat al-islam, πρώην μαθητών δηλαδή του Χομεϊνί, που προτιμούν την πολιτική δράση από τις σπουδές, μέσα στην πίεση των κινημάτων κατά του Σάχη.

Ο Ιμάμης Χομεϊνί στηρίζεται σε αυτό το δίκτυο πρώην μαθητών, που ενισχύεται συνεχώς από νέους ισλαμιστές κοσμικής καταγωγής, οι οποίοι βλέπουν σε αυτόν τη σύνθεση που αναζητούν. Τον πολιτικό δηλαδή ριζοσπαστισμό και τη θρησκευτική πεποίθηση, κάτι που προφανώς δεν μπορούν να βρουν ούτε στους πιο έγκριτους αγιατολάδες, όπως ο αλ-Χουΐ, ούτε στις ομάδες της άκρας αριστερά, που παρότι πολύ δραστήριες είναι και εξαιρετικά δογματικές.⁷⁰ Παρ' όλα αυτά, στην αρχή τουλάχιστον της επαναστατικής περιόδου, στη διάρκεια του 1978, ο Χομεϊνί καταφέρνει να προσαρμόσει τον πολιτικό του λόγο, ώστε να προσελκύσει κόσμο πέρα από τους κύκλους των μαθητών του. Δεν αναφέρεται τόσο ανοιχτά στο δόγμα του vilayat-i faqih (βελαγιατ-ε φακίχ), της θεοκρατίας, που αμφισβητείται μεταξύ των κληρικών και που αναμφίβολα θα τρομάζει τις κοσμικές μεσαίες τάξεις. Αντιθέτως αναφέρεται, στους απόκληρους – μουσταντάφιν, έννοια με την οποία ο καθένας μπορεί να ταυτιστεί, εκτός από το σάχη και την αυτοκρατορική αυλή. Η συγχώνευση μεταξύ νέων ισλαμιστών διανοούμενων και επαναστατικών κληρικών δημιουργεί έτσι μια κινηματική ιδεολογία, τα συνθήματα της οποίας ενώνουν διαφορετικά κοινωνικά στρώματα στην κοινή προσδοκία της Ισλαμικής Δημοκρατίας και της εφαρμογής της Σαρία.⁷¹ Τα δύο αυτά δίκτυα, κληρικό και ισλαμιστικό, σύμφωνα με τον Ρουά, αλληλοσυνδέονται χάρη σε ένα περιβάλλον πολιτισμικής κινητικότητας στο Ιράν. Πιο συγκεκριμένα, οι κληρικές οικογένειες δεν διστάζουν να παρέχουν στα παιδιά τους

⁶⁹ Roy, *The Failure*, 173

⁷⁰ Στο ίδιο, 174

⁷¹ Kepel, *Τζιχάντ*, 169

άρτια δυτική εκπαίδευση, ενώ πολλοί νέοι με δυτική μόρφωση παρακολουθούν μαθήματα σε θρησκευτικά ιδρύματα για «λαϊκούς» (husayniyya). Η διάκριση ανάμεσα σε μουλάδες και διανοούμενους δεν είναι τόσο έντονη στο Ιράν όσο στον σουνιτικό κόσμο.

Έτσι λοιπόν, η αλληλουχία των γεγονότων που οδηγεί στην αναχώρηση του σάχη και την ανακήρυξη της Ισλαμικής Δημοκρατίας είναι το αποτέλεσμα, όπως επιχειρηματολογεί ο Κεπέλ, μιας ισχυρής συμμαχίας μεταξύ ισλαμιστών διανοούμενων, μέρος δηλαδή του κλήρου που ελέγχεται από τον Χομεϊνί, της θεοσεβούμενης αστικής τάξης, της καλοσπουδαγμένης νεολαίας που έχει δυσχεραστεί από την πορεία που έχει πάρει η κοινωνική τους άνοδος και τέλος της φτωχής νεολαίας των πόλεων – κατά την επαναστατική τουλάχιστον διαδικασία. Μόνο μετά την ανατροπή του καθεστώτος και το τέλος της επαναστατικής διαδικασίας, θα κάνουν την εμφάνισή τους οι κοινωνικές ρωγμές. Οι σύμμαχοι του χθες θα ηττηθούν ο ένας μετά τον άλλον και μόνο μια ομάδα θα υπερισχύσει, αυτή της θεοσεβούμενης αστικής τάξης. Η ιρανική επανάσταση, στηρίζει ο Ρουά, είναι το μόνο ισλαμιστικό κίνημα στο οποίο ο κλήρος παίζει καθοριστικό ρόλο, αλλά επίσης και το πλέον ανοιχτά ιδεολογικό: ένα επαναστατικό κίνημα του Τρίτου Κόσμου που γεννιέται από μια άνευ προηγουμένου συμμαχία ανάμεσα σε μια ριζοσπαστική διανόηση και έναν φονταμενταλιστικό κλήρο.⁷² Για τους σουνίτες η Ισλαμική Επανάσταση είναι άρνηση της Ιστορίας, ενώ αντιθέτως για τους σίιτες είναι έλευση, η Παρουσία (Parousia), η πραγματοποίηση δηλαδή μιας υπόσχεσης που καθίσταται δυνατή μόνο μέσω της αποκάλυψης του κρυμμένου Ιμάμη, εκείνου που θα επιστρέψει στη γη για να εξασφαλίσει τη βασιλεία της δικαιοσύνης. Κι αυτό μπορεί να επιτευχθεί μόνο μέσω του vilayat-i faqih.⁷³

Η νίκη επομένως της ισλαμικής επανάστασης στο Ιράν είναι, κατά τον Κεπέλ, το πιο εκπληκτικό σύμβολο της ανατροπής της δεκαετίας του 1970, όταν λάβουμε υπόψιν όλη τη δεκαετία του 1960 όπου το σύνολο των ισλαμιστικών κινημάτων βρίσκονται στο περιθώριο και περιορίζονται σε μερικούς μόνο διανοούμενους. Η αλλαγή που συντελείται είναι, όπως τονίζει, σημαντική. Αποτελεί καταλύτη και πρότυπο, αποδεικνύει πρακτικά ότι η ισλαμική ιδεολογία είναι ικανή να πάρει την

⁷² Roy, *The Failure*, 169

⁷³ Στο ίδιο, 173

εξουσία και να οικοδομήσει κράτος. Και για πρώτη φορά συντελείται μια πρώτη πολιτική νίκη της θρησκείας επί του εκκοσμικευμένου κράτους. Δεν είναι ένα μεμονωμένο φαινόμενο, αλλά κρίκος μια τεράστιας αλυσίδας, μια διεθνής τάσης που δείχνει ότι η θρησκεία επανέρχεται ως φορέας πολιτικής νομιμοποίησης. Ο χαρακτήρας της ιρανικής επανάστασης, προσθέτει, έγκειται στην ικανότητά της να ενώνει διαφορετικές κοινωνικές τάξεις, ακόμη και ανταγωνιστικές, μέχρι την κατάκτηση της εξουσίας και την μετατροπή του ισλαμιστικού πολιτικού λόγου στο κατεξοχήν εργαλείο αυτής της κινητοποίησης.

Ο Ρουά, παράλληλα, δεν διαφωνεί για τη σημαντικότητα της επανάστασης, υποβαθμίζει όμως τον παγκόσμιο χαρακτήρα της. Είναι όπως επισημαίνει ιδιομορφία του ιρανικού σιιτισμού, άρα και περιορισμένης μεταδοτικότητας.⁷⁴ Αναγνωρίζει ότι αποτελεί ιδεολογικό σοκ για τα μουσουλμανικά κινήματα και δη για τον σουνιτικό κόσμο, δείχνοντας ότι ένα ισλαμικό καθεστώς μπορεί να εγκαθιδρυθεί. Σε καμία όμως περίπτωση το ιρανικό μοντέλο δεν μπορεί να μεταφυτευθεί αυτούσιο στον υπόλοιπο ισλαμικό κόσμο. Οι ιδιαιτερότητες του σιιτικού Ισλάμ είναι τρομερά πολλές. Το Ιράν είναι η μόνη χώρα στην οποία ο σιισμός αποτελεί κρατική θρησκεία και ιρανική επανάσταση είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με αυτόν. Οι σουνίτες θεωρητικοί δυσκολεύονται να ορίσουν τη μορφή ενός ισλαμικού κράτους, κι όπως επισημαίνει ο Ρουά, ο μόνος που έχει τελικά την απάντηση είναι ο Χομεϊνί. Σε αντίθεση με τους σουνίτες, οι σιίτες διαθέτουν θεσμό που μπορεί να καθορίσει ποιος είναι ο πιο λόγιος, ο καλύτερος μουσουλμάνος, ο καθοδηγητής. Αφού υπάρχει ύψιστη θρησκευτική αυθεντία στον σιισμό, αυτή η αυθεντία θα πρέπει να κατέχει την ανώτατη κρατική εξουσία. Έτσι, η άσκηση της εξουσίας πρέπει να ανήκει στην ύψιστη κληρική αυθεντία. Σύμφωνα με τον Ρουά, η ιδιοτυπία της ιρανικής επανάστασης έγκειται στη συμμαχία ανάμεσα στην ισλαμιστική διάνοηση και σε ένα τμήμα του κλήρου, το οποίο καταφέρνει να συμπαρασύρει ολόκληρο το σώμα, τόσο από *esprit de corps* όσο και από πεποίθηση. Ο Χομεϊνί καταφέρνει να εξαλείψει τον υπερβατικό, αυτόνομο χώρο από τον οποίο μιλά ο κλήρος. Ο κλήρος αν και κατεβαίνει στο επίπεδο του κράτους, δεν καταφέρνει να το ελέγξει πραγματικά, αφού η πολιτική ιεραρχία δεν είναι πάντα θρησκευτική ιεραρχία. Το τέλος της πρωτοκαθεδρίας των μεγάλων αγιατολάδων, έρχεται με το τέλος του Αγιατολάχ Χομεϊνί. Στις ημέρες μας, συνεχίζει την ανάλυσή

⁷⁴ Στο ίδιο, 168

του ασκώντας κριτική, τονίζει πως δεν υπάρχει ούτε ένας μεγάλος αγιατολάχ στην εξουσία. «Η «Δημοκρατία των Αγιατολάχ» είναι μια δημοσιογραφική επινόηση». Ο θάνατος του Ιμάμη Χομεϊνί, στις 3 Ιουνίου 1989, θέτει εν ολίγοις τέλος στη λογική της Ισλαμικής Επανάστασης, σύμφωνα με την οποία η ανώτατη αρχή του θεσμού του κλήρου συμπίπτει με εκείνη του κράτους. Ο διάδοχός του, Αλί Χαμενεΐ, διασαφηνίζει ο Ρουά, δεν διαθέτει τα αναγκαία θεολογικά προσόντα για να είναι ο ανώτατος θρησκευτικός ηγέτης, ένας μεγάλος αγιατολάχ, μια «πηγή μίμησης». Ο Χαμενεΐ είναι απλώς ένας χοτζάτ αλ-ισλάμ, ο οποίος, παρότι την ημέρα του θανάτου του Χομεϊνί προάγεται στον βαθμό του αγιατολάχ, δεν έχει ούτε την αρχαιότητα, ούτε τα διπλώματα που απαιτούνται για να επιβάλει την αναγνώριση των ομοτίμων του. Έτσι υπάρχει διαζύγιο ανάμεσα στην ανώτατη θρησκευτική και την ανώτατη πολιτική λειτουργία. Ο Χομεϊνί καταφέρνει να υποτάξει τη Σαρία στην Επανάσταση, αλλά μόνο σε τοπικό επίπεδο.⁷⁵

⁷⁵ Στο ίδιο

Κεφάλαιο Δεύτερο

Η Επανεπιβεβαίωση της Ισλαμικής Κυριαρχίας – Η Επέκταση του Πολιτικού Ισλάμ: 1979-1989

2.1 Στον Απόηχο Της Ισλαμικής Επανάστασης

Η επιστροφή του αγιατολάχ Ρουχολάχ Χομεινί στην Τεχεράνη την 1^η Φεβρουαρίου 1979, αποτελεί το πιο γνωστό και επιτυχημένο παράδειγμα κρατικοποίησης του πολιτικού ισλάμ στον μουσουλμανικό κόσμο. Με την επανάσταση του 1979 ο αγιατολάχ δεν ανατρέπει μόνο το καθεστώς του σάχη, αλλά και όλες τις δεκαετίες αυταρχικής εκσυγχρονιστικής πολιτικής, στενής εξάρτησης από τις ΗΠΑ και οξυμένης κοινωνικής ανισότητας. Ο μουσουλμανικός φονταμενταλισμός ανακάτ το έδαφος του πάνω στο δόγμα του vilayat-i faqih (βελαγιάτ-ε φακίχ). Η ιδεολογία παύει να μένει στο επίπεδο θεωρίας ή απλών κοινωνικών κινητοποιήσεων, και μετασχηματίζεται σε κρατική δομή. Ο κλήρος συνδεδεμένος με το παζάρι και τα σιτικά δίκτυα αλληλεγγύης μετατρέπεται από φορέα κοινωνικής διαμαρτυρίας σε θεσμό διακυβέρνησης. Ξαφνικά, το Ισλάμ αποτελεί μια δύναμη στον κόσμο, που η Δύση δεν έχει προβλέψει και την ανησυχεί σημαντικά.

Οι αντιφατικές επιδιώξεις του πλήθους που στηρίζουν κι αναμένουν τον αγιατολάχ δεν έχουν ακόμα εκπληρωθεί. Κι όπως έχουμε ήδη πει, ο χαρακτήρας της ιρανικής επανάστασης έγκειται ακριβώς στην ικανότητά της να ενώνει διαφορετικές κοινωνικές τάξεις – ανταγωνιστικές – μέχρι και την κατάκτηση της εξουσίας. Τότε ξεκινά η εξόντωση της για την εγκαθίδρυση της θεοκρατίας. Και η ώρα αυτή έχει πλέον φτάσει. Η εξόντωση δεν αφορά μόνο τους ανταγωνιστές του νέου καθεστώτος, αλλά και τους ίδιους της τους συμμάχους. Οι κοινωνικές ρωγμές και οι διαφορετικές διεκδικήσεις θα κάνουν την εμφάνισή τους. Οι σύμμαχοι του χθες θα ηττηθούν ο ένας μετά τον άλλον, και μόνο μια τάξη θα κυριαρχήσει. Η θεοσεβούμενη αστική.

Η στρατηγική που υιοθετείται για την εξόντωση όλων των πολιτικών και κοινωνικών αντιπάλων είναι σχεδόν ίδια για όλες τις ομάδες – και ο Κεπέλ σχολιάζει πως είναι εξαιρετικά απλή. Πρώτα, το νέο καθεστώς δίνει την δυνατότητα σε όλους να λάβουν μέρος, με τον έναν ή με τον άλλον τρόπο, στην εξουσία και την πολιτική και στη συνέχεια να φαλκιδευθούν από τους ίδιους τους θεσμούς, οι οποίοι ελέγχονται από

τα χομεϊνικά δίκτυα. Άρα έκθεση στην εξουσία και υπονόμευση από αυτήν.⁷⁶ Το σχέδιο εξόντωσης ξεκινά από τον ίδιο τον πυρήνα της νέας κυβέρνησης, με τον διορισμό προσωρινής κυβέρνησης υπό τον Μεχντί Μπαζαργκάν, θεοσεβούμενο μηχανικό γαλλικής παιδείας τον οποίο οι εκπρόσωποι της κοσμικής μεσαίας τάξης, προερχόμενοι από το κόμμα του Εθνικού Μετώπου, στηρίζουν. Στην πραγματικότητα όμως, τι συμβαίνει. Η εξουσία ανήκει στο Συμβούλιο της ισλαμιστικής επανάστασης, που περιλαμβάνει πλήθος ουλεμάδων προσκείμενων στον Χομεϊνί κι από όπου το Εθνικό Μέτωπο είναι αποκλεισμένο. Η μόνη αρμοδιότητα που εν ολίγοις της έχει δοθεί αφορά την αποκατάσταση της τάξης· κατάσταση που την φέρνει σε μεγάλο βαθμό αντιμέτωπη με την φτωχή νεολαία των πόλεων, της οποίας και γίνεται στόχος επιθέσεων. Δεν ασκεί κανέναν άλλον έλεγχο. Η κατάσταση οξύνεται όταν η Συνέλευση, που κυριαρχούν οι ουλεμάδες και το κόμμα της Ισλαμικής Επανάστασης, συντάσσει το νέο Σύνταγμα του κράτους. Εγκαθιδρύουν τη vilayat-i faqih, δίνοντας όλες τις ανώτατες εξουσίες στο πρόσωπο του Χομεϊνί. Οι φιλελεύθεροι, οι κοσμικές μεσαίες τάξεις, ένα τμήμα της αριστεράς, η κουρδική σουνιτική μειονότητα και ορισμένοι κληρικοί τίθενται εναντίον της παλινόρθωσης της δικτατορίας, όπως την θεωρούν, υπό τον αγιατολάχ. Η ολοκληρωτική ήττα επομένως των μεσαίων τάξεων και των φιλελευθέρων, που δεν μπορούν προφανώς να ενεργοποιήσουν τη λαϊκή στήριξη, μεταφράζεται στο νομικό και πολιτικό πεδίο με την παραίτηση του Μπαζαργκάν. Η πρώτη μεγάλη κοινωνική ομάδα τίθεται πλέον εκτός παιχνιδιού.⁷⁷

Σειρά έχει το αντίπαλο δέος του μάμη, οι κληρικοί που εναντιώνονται στην κυριαρχία του. Πιο συγκεκριμένα, ο αγιατολάχ Σαριάτ-Μανταρί, επικεφαλής των ουλεμάδων που είναι αντίθετοι με την θεοκρατία, τίθεται σε κατ' οίκον περιορισμό, έως και το θάνατό του το 1986. Έτσι λοιπόν στα τέλη του 1979, οι μόνοι που είναι παρόντες στην ιρανική πολιτική σκηνή είναι οι ισλαμιστές διανοούμενοι, η φτωχή νεολαία των πόλεων και η θεοσεβούμενη αστική τάξη. Το πρόγραμμα ακολουθούν τώρα οι σίιτες σοσιαλιστές που εκπροσωπούν την κύρια ομάδα διανοουμένων, οι οποίοι καθοδηγούμενοι από τον Χομεϊνί και οικειοποιώντας τη δογματική πολιτιστική κληρονομιά του Σαριάτι, καταφέρνουν να διαρρήξουν την ενότητα του ισλαμιστικού πνευματικού λόγου και να διαιωνίσουν τη νέα ισλαμιστική επιχειρηματολογία. Μαζί με την ισλαμιστική αριστερά θα αποτελέσουν το νέο στόχο του καθεστώτος, που

⁷⁶ Kerel, *Τζιχάντ*, 176

⁷⁷ Στο ίδιο, 175

ακολουθεί την ίδια τακτική. Τον Ιανουάριο του 1980 ο Μπάνι Σαντρ, εκπρόσωπος της ισλαμιστικής αριστεράς, εκλέγεται Πρόεδρος της Δημοκρατίας με την υποστήριξη του Χομεϊνί. Από 'κει και πέρα, ξεκινά ένας πόλεμος φθοράς. Η νέα Βουλή, όπου το κόμμα της Ισλαμικής Δημοκρατίας αποσπά την πλειοψηφία, επιβάλλει νέο πρόεδρο που προέρχεται από τους κόλπους της. Εντάσεις, εξεγέρσεις κι επιθέσεις ξεσπούν με αιματηρή κατάληξη. Ο Πρόεδρος εγκαταλείπει το Ιράν, ενώ οι ηγέτες του κομμουνιστικού κόμματος Τουντέχ, συλλαμβάνονται. Η εκστρατεία εξόντωσης κι εξαφάνισης της Αριστεράς έχει στεφθεί με επιτυχία. Η νέα κατάσταση απαγορεύει την έκφραση κάθε αντίθετης άποψης στο εσωτερικό της ενωτικής επιχειρηματολογίας.⁷⁸

Η εξαφάνιση ωστόσο τόσο των αριστερών όσο και των διανοούμενων στερεί κι από άλλη μια κοινωνική τάξη, αυτής της φτωχής νεολαίας των πόλεων, εκπροσώπους που θα μπορούσαν ίσως να εκφράσουν τα συμφέροντά της με περισσότερο κοινωνικούς παρά θρησκευτικούς όρους. Παρά την απώλεια πνευματικής έκφρασης, μεγάλο ποσοστό της φτωχής νεολαίας, κυριολεκτικά αφανίζεται. Το τεράστιο σφαγείο του πολέμου κατά του Ιράκ, που ξεκινά το Σεπτέμβρη του 1980, δίνει στο καθεστώς τη δυνατότητα να κινητοποιήσει, χρησιμοποιήσει και εξαντλήσει για μια τελευταία φορά εκατοντάδες χιλιάδες φτωχούς νέους που δίνουν τη ζωή τους για τη πατρίδα και την αντίσταση. Δεν είναι ένας απλός «πολιτικός θάνατος» η θυσία στο μέτωπο. Είναι πρωτίστως ένας συμβολικός και ηρωικός θάνατος, που το καθεστώς βαθιά ωφελημένο, εκμεταλλεύεται στο έπακρο. Ο πόλεμος Ιράν – Ιράκ που θα διαρκέσει οκτώ χρόνια, όπως θα δούμε παρακάτω, επιτρέπει στους νέους να ξαναγυρίσουν μαζικά στην προγενέστερη παράδοση του μαρτυρίου του Ιμάμη Χουσεΐν στην Καρμπάλα. Η μαστίγωση γίνεται αυτοθυσία και η πολιτική αυτοκτονία της νεολαίας μεταφράζεται με θρησκευτικούς όρους από το καθεστώς, το οποίο γιορτάζει το μαρτύριο των νέων σε πολλά επίπεδα, μετατρέποντάς το σε πηγή της νομιμότητάς του.⁷⁹ Ο «θανατηφόρος σιςμός», όπως τον χαρακτηρίζει ο Κεπέλ, έχει θριαμβεύσει, και στο όνομα των απόκληρων που πεθαίνουν για την πατρίδα ως άξιοι μιμητές του Χουσεΐν, η Ισλαμική Δημοκρατία κυβερνά. Αυτοί οι στρατιώτες χάνονται από την εσωτερική πολιτική σκηνή, αφαιρώντας έτσι από τους εναπομείναντες νέους την όποια κοινωνική ή πολιτική δράση. Οι νέοι λοιπόν απόκληροι που τόσο δυναμικά συσπειρώνουν την

⁷⁸ Στο ίδιο, 177

⁷⁹ Στο ίδιο, 178

επανάσταση, δεν είναι πλέον παρόντες ως οργανωμένη πολιτική δύναμη. Πλέον μιλούν άλλοι στο όνομα και τη θέση τους.

Στη συνέχεια, οι λαϊκές τάξεις, που παραμένουν συνεχώς κινητοποιημένες με την προσδοκία ότι θα ικανοποιηθούν οι διεκδικήσεις τους, οργανώνονται από τις κομιτέχ, επιτροπές δημόσιας σωτηρίας που ο χομεϊνικός κλήρος συντονίζει και οι οποίες αποκτούν τεράστια εξουσία. Παίζουν σημαντικό ρόλο στην επανάσταση, στηρίζοντας πάντα τον Χομεϊνί και βοηθώντας μάλιστα στην εξόντωση των φιλελευθέρων και των κοσμικών. Δεν είναι καθόλου τυχαία, έτσι κι αλλιώς, η σημασία που δίνει αρχικά ο αγιατολάχ στους πιο σύγχρονους κι αποδοτικούς τομείς της κοινωνίας που δεν διέκειντο φιλικά απέναντί του. Όπως τονίζει ο Κεπέλ, ο κίνδυνος άσκησης αφόρητων πιέσεων επί της εξουσίας των κληρικών και απειλής της θεοσεβούμενης αστικής τάξης είναι τεράστιος. Με το που ανατρέπει λοιπόν τον σάχη, ανατρέπει και τους ίδιους. Η αλλαγή καθεστώτος συνεπάγεται της ανατροπής των κοινωνικών ιεραρχιών.⁸⁰

2.1 1 Σύνδεση με τη διεθνή επικαιρότητα

Παράλληλα, οι επαναστατικές δομές που δημιουργούνται, τα επαναστατικά δικαστήρια και τα ισλαμικά ιδρύματα, η κρίση των ομήρων και ιδίως ο πόλεμος Ιράν – Ιράκ παγιώνουν ένα καθεστώς μόνιμης έκτακτης ανάγκης, όπου η ιδεολογία του μαρτυρίου, της αντίστασης και ο σισμός νομιμοποιούν τη συγκεντρωτική εξουσία. Η επανάσταση διαταράσσει το ισχύον status quo, και κυρίως τις σχέσεις μεταξύ των Ηνωμένων Πολιτειών και του Ιράν, εκθέτοντας την αδυναμία της μεσανατολικής πολιτικής της Ουάσιγκτον, η οποία για δεκαετίες ολόκληρες στηριζόταν στο φιλοδυτικό καθεστώς της Τεχεράνης.

Η αμερικανική κυβέρνηση κάνει δεκτό τον Ρεζά Παχλαβί, παρά τις ανησυχίες της κυβέρνησης Κάρτερ· ωθώντας έτσι μια ομάδα σπουδαστριών, ακολουθούμενη από ένοπλους άντρες, να εισβάλει στις εγκαταστάσεις της αμερικανικής πρεσβείας και να πάρει 63 Αμερικανούς ομήρους. Η κρίση των ομήρων, διαρκεί συνολικά 444 ημέρες και πυροδοτεί μεγάλες και κρίσιμες αλλαγές. Οι εισβολείς απαιτούν από τις ΗΠΑ την επιστροφή του σάχη στο Ιράν, προκειμένου να δικαστεί και απολογηθεί για τα

⁸⁰ Στο ίδιο, 181

εγκλήματα και τις παραβιάσεις των ανθρωπίνων δικαιωμάτων κατά του ιρανικού λαού. Η αμερικανική κυβέρνηση αντιμετωπίζει αυτό το περιστατικό ως κατάφορη παραβίαση του διεθνούς δικαίου και ασκεί τρομερές πιέσεις, μέσω και άλλων χωρών και οργανισμών – ΝΑΤΟ, Ηνωμένων Εθνών, Παγκόσμιου Δικαστηρίου – ωστόσο τίποτα δεν αποδίδει, καμία πίεση ή μέτρο. Ο αγιατολάχ και οι μαχόμενοι σπουδαστές που κατέχουν την πρεσβεία συμβολίζουν την αντίσταση και μια νέα αποφασιστική στάση των μη δυτικών χωρών έναντι της δύσης· κατάσταση που ενδυναμώνει τους ένθερμους ουλεμάδες έναντι των αντιπάλων τους. Παρ' όλα αυτά, το βέτο στις πετρελαϊκές εξαγωγές, η δέσμευση στους ιρανικούς λογαριασμούς από αμερικανικές τράπεζες κι άλλα μέτρα που λαμβάνονται, δυσχεραίνουν το εσωτερικό της χώρας λόγω της αύξησης της ανεργίας και του πληθωρισμού. Τα πράγματα όμως αλλάζουν, όταν στις 22 Σεπτεμβρίου 1980, ο στρατός του Σαντάμ Χουσεΐν εισβάλλει στο Ιράν, και η χώρα αναζητήσει στρατιωτική, οικονομική βοήθεια και υποστήριξη. Με τον θάνατο του σάχη και ύστερα από μεσολάβηση Αλγερινών διπλωματών, οι όμηροι θα αφεθούν ελεύθεροι -μαζί με τους όρους που πλαισιώνουν τη συμφωνία – λήγοντας εν ολίγοις την κρίση.

Ο Πρόεδρος Σαντάμ, κατηγορεί το Ιράν για αθέτηση συμφωνίας, λόγω της μη παράδοσης τμήματος της ορεινής επικράτειας στη Βαγδάτη καθώς και της κράτησης τριών νησιών του Κόλπου, που ο σάχης είχε προσαρτήσει από τα Ηνωμένα Αραβικά Εμιράτα το 1971. Σε κάθε περίπτωση, η κατάσταση αυτή δεν είναι παρά η αφορμή της κλιμάκωσης του πολέμου. Είναι γνωστό, ότι με την υπογραφή της ειρηνευτικής συνθήκης μεταξύ Αιγύπτου – Ισραήλ το 1979, ο αραβικός κόσμος την καταδικάζει και εναντιώνεται κατά αυτής. Το Ιράκ, μέσα στο κλίμα γενικευμένου ανταγωνισμού για την πολιτισμική και πετρελαϊκή κυριαρχία, βρίσκει την ευκαιρία να αντικαταστήσει την Αίγυπτο, ως το νέο ηγετικό αραβικό κράτος. Ήδη από το 1930 διεκδικεί το Κουβέιτ, καταλαμβάνοντάς το τελικά το 1990. Με την επίθεση στο επαναστατικό Ιράν, οι ιρακινοί βασίζονται στην πολιτική, κοινωνική και οικονομική αστάθειά του και κυρίως στην ανικανότητά του να αγοράσει όπλα και ανταλλακτικά από τις ΗΠΑ, λόγω του εμπάργκο όπλων (εξαιτίας της κρίσης των ομήρων). Ενώ ευελπιστούν αντίστοιχα, ότι λόγω της κρίσης των ομήρων δεν θα προσφερθεί δυτική βοήθεια.⁸¹ Από την πλευρά της, η Σοβιετική Ένωση πουλά όπλα σε αμφοότερες τις πλευρές, ενώ το Ιράκ λαμβάνει

⁸¹ Goldschmidt Jr. και Boum, *Ιστορία της Μέσης Ανατολής*, 410

βοήθεια από την Ιορδανία, τη Σαουδική Αραβία, ακόμη κι από την Αίγυπτο, ενώ το Ιράν από τη Συρία και τη Λιβύη. Για πάνω από έναν χρόνο, και οι δύο πλευρές περιέρχονται σε τέλμα, μέχρι και την αντεπίθεση του Ιράν το 1982. Ο ιρανικός στρατός πυκνωμένος από έφηβους, νεαρούς εθελοντές, από την φτωχή νεολαία για την οποία μιλήσαμε προηγουμένως, και ξεσηκωμένος από τις θρησκευτικές εκκλήσεις του αγιατολάχ, ανακτά στην πρώτη φάση όλα τα εδάφη που το Ιράκ έχει απωλέσει. Κατά τα πρώτα χρόνια, με έναν πληθυσμό τρεις φορές μεγαλύτερο από το Ιράκ, η πλάστιγγα γέρνει υπέρ της Ισλαμικής Δημοκρατίας, εξαιτίας των καλά εκπαιδευμένων στρατιωτών και αξιωματικών και των αμερικανικών τεθωρακισμένων και αεροσκαφών που διαθέτει. Την κατάσταση αυτή ενθαρρύνει τόσο η είσοδος του Ισραήλ στον πόλεμο, όσο και η πώληση όπλων κι ανταλλακτικών στην Τεχεράνη. Οι Ισραηλινοί φοβούνται ότι μια ενδεχόμενη ιρακινή νίκη θα εξαπολύσει τους Άραβες εξτρεμιστές κατά του εβραϊκού κράτους· έτσι εισέρχονται στις εξελίξεις με το βομβαρδισμό της γαλλικής κατασκευής πυρηνικών αντιδραστήρων του Ιράκ.⁸²

Σε κάθε περίπτωση όμως, τόσο οι ΗΠΑ όσο και το Ισραήλ ελπίζουν να αποτρέψουν την τελική επικράτηση κάποιας από τις δυο πλευρές, προς εξυπηρέτηση συμφερόντων και γεωπολιτικής ασφάλειας στην περιοχή. Η θαλάσσια μεταφορά πετρελαίου μέσω του Κόλπου έχει καταστεί εξαιρετικά επικίνδυνη υπόθεση, έχει αποδυναμώσει σημαντικά τις οικονομίες των πετρελαιοπαραγωγών χωρών, ενώ ο παρατεταμένος πόλεμος απειλεί να εμπλέξει όλους τους υποστηρικτές σε μια διεθνή σύρραξη, μέσα στο ήδη τεταμένο ψυχροπολεμικό κλίμα. Οι απώλειες στρατιωτών και κυρίως αμάχων είναι περισσότερες από κάθε άλλο σύγχρονο πόλεμο στη Μέση Ανατολή – μέχρι τότε – ενώ το Ιράν που πλέον αδυνατεί να αγοράσει όπλα ή ανταλλακτικά, υποβαθμίζει σοβαρά τη θέση του. Η συνεχής χρήση αερίου μουστάρδας κι άλλων χημικών όπλων κατά των Ιρανών και των Κούρδων, οδηγεί το χρεωκοπημένο πλέον Ιράν σε αποδοχή καλέσματος από το Συμβούλιο Ασφαλείας για κατάπαυση του πυρός. Ο πόλεμος ουσιαστικά τελειώνει τον Αύγουστο του 1988 και διαρκεί πολύ περισσότερο από αυτό που οι ιρακίνοί έχουν σχεδιάσει. Ο Σαντάμ Χουσεΐν, ήλπιζε ότι θα επωφεληθεί από την επαναστατική αταξία του Ιράν, πετυχαίνοντας ουσιαστικά μια εύκολη νίκη που θα του επέτρεπε να διευρύνει τη στενή θαλάσσια πρόσβαση του Ιράκ στον κόλπο του ποταμού που μοιράζονται οι δύο χώρες. Η κατάσταση όμως εξελίσσεται πολύ διαφορετικά.

⁸² Στο ίδιο, 414

2.2 Αγώνας για «ισλαμική κυριαρχία»

Ο πόλεμος του Ιράν – Ιράκ δεν είναι απλώς ένα ακόμη περιστατικό του Ψυχρού Πολέμου και της προσπάθειας ηγεμονίας και επιρροής της Δύσης επί της Μέσης Ανατολής. Αντιθέτως, είναι ένας πόλεμος αναφορών κι αναχρονισμών, μέσα σε ένα ιδεολογικό και δογματικό χώρο, αυτού του ελέγχου της ισλαμικής ρητορείας στον μουσουλμανικό κόσμο.

Από το 1979, όπως επισημαίνει ο Κεπέλ, εμφανίζονται δύο αντιτιθέμενες στρατηγικές κυριαρχίας επί του ισλαμικού κόσμου, που δυναμιτίζει η ιρανική επανάσταση, γεγονός που αναδιατάσσει το περιφερειακό ισλαμικό πεδίο και οξύνει τον σουνιτικό – σιιτικό ανταγωνισμό. Έτσι λοιπόν η πρώτη, προερχόμενη από την Τεχεράνη, επιχειρεί να αντικαταστήσει την σαουδαραβική υπεροχή με την εξουσία του αγιατολάχ Χομεϊνί, μέσω της εξαγωγής της επανάστασης προς σιιτικά και σουνιτικά περιβάλλοντα. Από την άλλη πλευρά, η δεύτερη, το σαουδαραβικό δηλαδή κέντρο, κινητοποιεί το σύνολο του συστήματος διάδοσης του ισλάμ, που είναι οικοδομημένο γύρω από την Παγκόσμια Ισλαμική Ένωση και την Οργάνωση της Ισλαμικής Συνδιάσκεψης, με κύριο στόχο την απώθηση της χομενείκης επέκτασης. Όπως θα δούμε και παρακάτω, η σαουδαραβική πολιτική συνίσταται ακριβώς στη χρηματοδότηση της επέκτασης του ισλαμισμού στον κόσμο ώστε να τον ελέγχει καλύτερα, αλλά και για να αποφύγει την οικειοποίησή του από ομάδες που θα ήθελαν να ανατρέψουν τις κοινωνικές ιεραρχίες. Επομένως, κάθε πλευρά διεκδικεί ως σημείο αναφοράς της το αυθεντικό ισλάμ για να αλλάξει ευκολότερα τη χρήση και την ερμηνεία που κάνει ο αντίπαλος. Ο έλεγχος της ισλαμικής επιχειρηματολογίας και η υιοθέτηση του λεξιλογίου της, έχουν γίνει κεντρική διακύβευση εξουσίας και νομιμότητας, ένδειξη ότι ο χώρος του ισλαμικού νοήματος είναι ο κατεξοχήν χώρος της ισχύος.⁸³

Ο ιδεολογικός αγώνας φέρνει αντιμέτωπο το Ιράν και τη Σαουδική Αραβία, που προσπαθούν με κάθε τρόπο να χειραγωγήσουν τις ισλαμιστικές ομάδες προς όφελος της εξωτερικής κι εσωτερικής τους πολιτικής. Η πρώτη επενδύει στον επαναστατικό

⁸³ Kepel, *Τζιχάντ*, 188

ισλαμισμό και η δεύτερη στον νεοφονταμενταλισμό. Σύμφωνα με την επιχειρηματολογία του Ρουά, το Ιράν, όταν συνειδητοποιεί, ότι οι μουσουλμανικές σουνιτικές και σιτικές μάζες δεν εξεγείρονται υπέρ της ισλαμικής επανάστασης, στηρίζει και αξιοποιεί την τρομοκρατία ακραίων σιτιών ισλαμιστικών φατριών π.χ. Χεζμπολάχ στο Λίβανο, ώστε να πολεμήσει με κάθε τρόπο τη δυτική παρουσία στη Μέση Ανατολή. Από την άλλη πλευρά συνεχίζει, η Σαουδική Αραβία με τα πετροδολάρια, επιχειρεί να καθιερωθεί ως «πατέρας» των σουνιτικών ισλαμιστικών κινήματων, ακόμη και των πιο ριζοσπαστικών, όπως το αφγανικό Hizb-i Islami, αρκεί να είναι εχθρικά προς το Ιράν.⁸⁴ Για να ενισχύσει λοιπόν την κυριαρχία της επί του ισλάμ παγκοσμίως, ο Κεπέλ τονίζει ότι χρειάζεται να διατηρήσει ένα προνομιούχο δεσμό τόσο με την αστική τάξη, όσο και με τη θεοσεβούμενη μεσαία που διατηρούν το ηθικό σημείο αναφοράς. Στους μουσουλμανικούς κύκλους, το ισλαμικό τραπεζικό και χρηματοπιστωτικό σύστημα αποτελεί το συνεκτικό δεσμό μεταξύ της φυλετικής αριστοκρατίας της Αραβικής Χερσονήσου και των ευσεβών μεσαίων τάξεων, επιτρέποντας έτσι τον συνδυασμό ενός οικονομικού συνεταιρισμού με την εξαγωγή «ευσέβειας». Τι σημαίνει ακριβώς αυτό. Επιδεικνύοντας ουσιαστικά μια κοινωνική και φιλανθρωπική διάσταση, με τη διανομή της ζακάτ, της νόμιμης δηλαδή ελεημοσύνης και με τη χρηματοδότηση μικρών επιχειρηματιών, αγροτών κι εμπόρων που δεν έχουν πρόσβαση στο συμβατικό τραπεζικό σύστημα, το ισλαμικό – σαουδαραβικό – σύστημα μετατρέπεται σε παράγοντα συνοχής και κοινωνικής ένταξης, συμμετέχοντας έτσι στη διάδοση μιας εξιδανικευμένης αντίληψης της κοινωνίας, στην οποία η ευσεβής αστική τάξη διακρίνεται για την ηθική της νομιμότητα.⁸⁵ Αξιοποιώντας τα υπέρογκα πετρελαϊκά της έσοδα, επενδύει στην παγκόσμια διάδοση της ουαχαμπιτικής ορθοδοξίας μέσω κατασκευής τζαμιών, έκδοσης θρησκευτικών κειμένων, χρηματοδότησης ιεροκηρύκων, με στόχο τη δημιουργία διεθνούς δικτύου που θα αντικρούει τον ιρανικό επαναστατικό ζήλο και θα εξασφαλίζει τη διατήρηση της σουνιτικής ηγεσίας.

Η ιρανική επανάσταση του 1979 αμφισβητεί αμέσως τη νομιμότητα της σαουδαραβικής δυναστείας και ο Ρουά επισημαίνει ότι για να μην αφήσει στο Ιράν το μονοπώλιο της φονταμενταλιστικής αμφισβήτησης, η Σαουδική Αραβία ενθαρρύνει με άμεσο ή έμμεσο τρόπο τη δημιουργία σουνιτικών φονταμενταλιστικών δικτύων που

⁸⁴ Roy, *The Failure*, 108

⁸⁵ Kepel, *Τζιχάντ*, 234

στρέφονται κυρίως προς μη αραβικές χώρες ή προς ευρωπαϊκές μεταναστευτικές κοινότητες.⁸⁶ Η πολιτιστική επιρροή, όπως τονίζει, διευκολύνεται περισσότερο από τα διεθνή δίκτυα παρά από την πολιτική δράση. Τα σαουδαραβικά χρήματα έχουν δημιουργήσει πολυάριθμα ινστιτούτα και εκδοτικά κέντρα που χρηματοδοτούν και διανέμουν έργα πολλών ισλαμιστών διανοουμένων, των οποίων οι εκδόσεις στις χώρες προέλευσης είναι περιορισμένες για πολιτικούς ή απλώς οικονομικούς λόγους. Η εκλεκτική αυτή παραγωγή περιέχει γενικά απολογίες του Ισλάμ που στοχεύουν να παρουσιάσουν σχέδια ισλαμοποίησης σε πνευματικούς ή επιστημονικούς τομείς, ώστε να μη μείνει η Δύση με το μονοπώλιο της νεωτερικότητας. Διοργανώνονται σε ολόκληρο τον κόσμο, σεμινάρια, συμπόσια και συνέδρια, στα οποία συναντώνται μέλη της Αδελφότητας και Ουαχαμίτες, μουλάδες και πανεπιστημιακοί καθηγητές.⁸⁷ Συγχρόνως σημαντικό ρόλο διαδραματίζει η διανομή φυλλαδίων, που απευθύνεται σε ένα πολύ ευρύ και όχι ιδιαίτερα πνευματικό κοινό, το οποίο δεν μπορεί να διακρίνει ανάμεσα σε ισλαμιστικά, φονταμενταλιστικά, προπαγανδιστικά θέματα και αντίστοιχα παραδοσιακά μουσουλμανικά.

Η απάντηση επομένως των πετρομοναρχιών, όπως βλέπουμε, είναι διττή. Από την μία, όπως προβάλλει ο Ρουά, ενισχύουν τον θρησκευτικό τους λόγο στο εσωτερικό, ενώ από την άλλη χρηματοδοτούν, συστηματικά, δίκτυα ώστε να εξάγουν τον ουαχαμισμό διεθνώς. Συνεχίζει την ανάλυσή του, επισημαίνοντας ότι λόγω έλλειψης στελεχών, αλλά και επειδή η ουαχαμιτική διδασκαλία συναντά συχνά ισχυρή αντίσταση μεταξύ των παραδοσιακών Σουνιτών μουλάδων, οι Σαουδάραβες στηρίζονται σε σουνιτικά δίκτυα, τα οποία χρηματοδοτούν στη βάση προσωπικών ή ακόμη και πελατειακών σχέσεων, αντί να χτίσουν μια καλά μελετημένη στρατηγική. Έτσι, η Σαουδική Αραβία βρίσκεται να χρηματοδοτεί είτε φονταμενταλιστικά δίκτυα που είναι πράγματι συντηρητικά, αλλά και βίαια αντιδυτικά, είτε πολύ πιο ριζοσπαστικές ισλαμιστικές ομάδες που απαιτούν πολιτική εξουσία και φαίνονται πιο ικανές να εμποδίσουν το Ιράν να κερδίσει έδαφος.⁸⁸

Παρά λοιπόν την επιτυχή εξαγωγή της θρησκευτικής ορθοδοξίας, ο Ρουά σε αντίθεση με τον Κεπέλ, υποστηρίζει ότι η Σαουδική Αραβία δεν προσφέρει ένα ριζοσπαστικό ή επαναστατικό τρόπο διακυβέρνησης, την πολιτική δηλαδή

⁸⁶ Roy, *The Failure*, 116

⁸⁷ Στο ίδιο, 112

⁸⁸ Στο ίδιο, 117

εναλλακτική, αλλά θεωρεί ότι η εξαγωγή αυτή έχει περισσότερο χαρακτήρα «αποστείρωσης» της ισλαμιστικής ιδεολογίας παρά ριζοσπαστικοποίησης. Στο σημείο αυτό, ο Ρουά στηρίζει το επιχείρημά του, πάνω στη δημιουργία μιας μορφής κοινοπραξίας, συνεργασίας μεταξύ των Αδελφών Μουσουλμάνων και Ουαχαμιπιτών στον πόλεμο του Αφγανιστάν. Πιο συγκεκριμένα, οι Αδελφοί Μουσουλμάνοι συμφωνούν να μην δραστηριοποιούνται στη Σαουδική Αραβία, αλλά να λειτουργούν ως μεσολαβητές για επαφές με ξένα ισλαμιστικά κινήματα. Οργανώνουν έτσι στο Αφγανιστάν «ισλαμική» ανθρωπιστική βοήθεια για την αφγανική αντίσταση και ιδρύουν μια «ισλαμική λεγεώνα», αποτελούμενη από Άραβες εθελοντές που θα τελέσουν τζιχάντ στο Αφγανιστάν.⁸⁹ Η Σαουδική Αραβία από την άλλη πλευρά, γίνεται επίσημος υποστηρικτής του τζιχάντ στο Αφγανιστάν, σε μια προσπάθεια να εξουδετερώσει τις πιο ριζοσπαστικές ομάδες του ισλαμιστικού κινήματος που ονειρεύονται κάποια μορφή επανάστασης, αντίστοιχη με του Ιράν.

2.3 Τζιχάντ και Αφγανιστάν.

Η περίπτωση του Αφγανιστάν, αποτελεί το πιο χαρακτηριστικό παράδειγμα μετατροπής της ισλαμιστικής ιδεολογίας σε ένοπλη και διεθνοποιημένη πρακτική. Αντίθετα από άλλες περιπτώσεις, όπως θα δούμε και παρακάτω, που το Ισλάμ επιδιώκει θεσμική ενσωμάτωση ή πολιτική νομιμοποίηση εντός των κρατικών πλαισίων, στο Αφγανιστάν η εφαρμογή του πολιτικού Ισλάμ λαμβάνει στρατιωτική, και κυρίως διασυνοριακή μορφή.

Πιο συγκεκριμένα, η σοβιετική εισβολή το Δεκέμβριο του 1979 πυροδοτεί την εμφάνιση ενός κινήματος αντισυστημικών μαχητών, που αποκτά πολύ γρήγορα διεθνείς διασυνδέσεις και μηχανισμούς στρατολόγησης καθώς εμπλέκεται με αμερικανικά και σαουδαραβικά δίκτυα χρηματοδότησης. Το Αφγανιστάν μετατρέπεται σε κόμβο διεθνούς τζιχάντ και ισλαμισμού μέσα από την εμπλοκή ξένων εθελοντών, δημιουργίας περιοχών εκπαίδευσης, τρομοκρατίας και εκκαθαρίσεων.

Την ομηρία των Αμερικανών διπλωματών με την κατάληψη της αμερικανικής πρεσβείας στην Τεχεράνη, ακολουθεί η είσοδος του Κόκκινου Στρατού στο

⁸⁹ Στο ίδιο, 118

Αφγανιστάν. Μέσα σε έναν διπολικό ακόμη κόσμο, η Σοβιετική Ένωση μοιάζει να βρίσκεται σε ευνοϊκή θέση, ερχόμενη αρωγός του κομμουνιστικού καθεστώτος στη Καμπούλ, και με την Αμερική να γνωρίζει πρωτόγνωρη ταπείνωση στην Τεχεράνη. Η πολιτική της «ανάσχεσης» που εφαρμόζει η αμερικανική κυβέρνηση στηρίζεται σε μια μαζική βοήθεια προς την αφγανική αντίσταση, της οποίας μεγάλο τμήμα ανήκει στο ισλαμιστικό κίνημα, ενώ η Σαουδική Αραβία και οι πλούσιες μοναρχίες του Κόλπου συνεισφέρουν με μεγάλη γενναιοδωρία στη χρηματοδότηση του αφγανικού τζιχάντ.⁹⁰ Η ταχεία δημιουργία δικτύων, που υπερβαίνουν τα εδαφικά όρια του Αφγανιστάν, φέρνουν μαζί τους νέες πρακτικές ένοπλης κινητοποίησης, δομές γνώσης – εκπαίδευση, κατάρτιση, τεχνογνωσία – καθώς και μεταγωγικά κανάλια ιδεολογίας.

Είναι αλήθεια ότι η περίπτωση του Αφγανιστάν είναι ιδιαίτερη, με την έννοια ότι ασχολούμαστε κυρίως με αγροτικούς αντάρτες σε μια πολύ παραδοσιακή κοινωνία. Αλλά το βάρος του Ισλάμ, σχολιάζει ο Ρουά, είναι τέτοιο που καμία άλλη ιδεολογία, εθνικιστική ή κοσμική, δεν θα μπορούσε να εδραιωθεί μέσα στην αντίσταση.⁹¹ Η πολιτική που ακολουθεί η νέα εξουσία της Καμπούλ, που θέλει να οδηγήσει βεβιασμένα την κοινωνία προς τον σοσιαλισμό, προκαλεί μαζική εξέγερση με σημείο αναφοράς την θρησκεία, η οποία θεωρείται κατ' αρχήν, ως αντίβαρο απέναντι στην επίθεση που επιχειρούν οι κομμουνιστές. Μια προσπάθεια διατήρησης της ταυτότητάς τους. Η εισβολή του Κόκκινου στρατού αλλάζει με ριζικό τρόπο την κατάσταση, ωθώντας γρηγορότερα προς την αντίσταση μάζα Αφγανών, οι οποίοι είτε οργανώνονται σε αυτήν αυθόρμητα, είτε μετατρέπονται σε μουτζαχεντίν (μαχητές), διότι οι σοβιετικοί βομβαρδισμοί και η καταστροφή των χωριών, σοδειών, κοπαδιών τους, τους αναγκάζει να μεταναστεύσουν. Σε κάθε περίπτωση η κατάσταση αυτή, επιτρέπει στους ισλαμιστές να τεθούν επικεφαλής των εξεγέρσεων, διαμορφώνοντας έτσι μια νέα κοινωνική βάση.

Ο πόλεμος εισάγει νέα στοιχεία χωρίς να εξαλείφει ορισμένες μόνιμες καταστάσεις. Η πρώτη καινοτομία, που εντιπίζει ο Ρουά, είναι η έννοια του ολοκληρωτικού πολέμου, δηλαδή ενός πολέμου που απειλεί την κοινωνία από τις ρίζες της. Δεν υπάρχει πλέον πεδίο μάχης, διάκριση μεταξύ δημόσιου και ιδιωτικού χώρου, ούτε συγκεκριμένος χρόνος για μάχη. Η αεροπορία, το πυροβολικό και τα στρατεύματα που μεταφέρονται

⁹⁰ Kepel, *Τζιχάντ*, 213

⁹¹ Roy, *The Failure*, 147

αεροπορικώς φέρνουν τη μάχη παντού, οποιαδήποτε στιγμή, και χωρίς διάκριση μεταξύ ανθρώπων. Βγαίνουμε από τον κλειστό χώρο, τον κατακερματισμένο, που είναι εγγενής στο Αφγανιστάν για να εισέλθουμε σε έναν ανοιχτό χώρο. Η φυλετική βία ή ακόμη και η πολιτική βία (πραξικοπήματα, μάχες διαδοχής κλπ.) λαμβάνουν χώρα σε έναν κατ' ουσίαν ιδιωτικό χώρο, σύμφωνα με κανόνες περισσότερο ανθρωπολογικούς παρά πολιτικούς. Εθνοτικές συγκρούσεις, οικογενειακές βεντέτες, η αλαζονεία ενός ηγέτη συνδυάζονται για να ορίσουν δίκτυα συμμαχιών, στα οποία το κράτος είναι και κριτής και μέρος.⁹² Το δεύτερο νέο στοιχείο, συνεχίζει, είναι η πολιτικοποίηση της αφγανικής αντίστασης, που σχετίζεται με την εγκαθίδρυση πολιτικών κομμάτων, τα οποία σχηματίζονται σύμφωνα με τρεις παραμέτρους: 1) την ιδεολογικοποίηση της πολιτικής ζωής – αντιμέτωποι με τον μαρξισμό, οι Αφγανοί σκέφτονται το Ισλάμ ως πολιτική ιδεολογία και όχι απλώς ως θρησκεία, 2) την αναγκαιότητα προσχώρησης σε ένα κόμμα προκειμένου να αποκτηθούν όπλα, που συνεπάγεται νέες σχέσεις πελατείας μεταξύ ηγετών κομμάτων με έδρα το εξωτερικό και τοπικών διοικητών), και 3) την επιμονή των παραδοσιακών κοινοτήτων (solidarities) – αδελφότητες, εθνοτικές ομάδες, φυλές, οικογένειες, δίκτυα πελατείας – να μην τεθούν κάτω από τις σύγχρονες πολιτικές μορφές – κόμματα.⁹³

Ωστόσο, φαίνεται ότι η πραγματική στροφή προς την πολιτική συμβαίνει μέσω της στρατιωτικοποίησης και όχι μέσω της εγκατάστασης κομμάτων ή σύγχρονου ιδεολογικού λόγου. Είναι η αναγκαιότητα χειρισμού των στρατευμάτων, συμπληρώνει ο Ρουά, σε έναν στρατηγικό χώρο, που δεν ορίζονται πλέον από ομάδες αλληλεγγύης, αλλά από την επιθυμία να καταστραφεί ο κρατικός μηχανισμός, που προκαλεί, σε ορισμένες περιπτώσεις, την εγκαθίδρυση πολιτικών δομών. Η στρατιωτικοποίηση και η στροφή προς την πολιτική εμπλοκή προχωρούν μαζί.

Οι Μουσουλμάνοι αντάρτες που αρχικά αντιτάσσονται στο κομμουνιστικό καθεστώς, το οποίο εγκαθιδρύεται πραξικοπηματικά στις 27 Απριλίου 1978, και στη συνέχεια αντιστέκονται στη σοβιετική εισβολή τον Δεκέμβριο του 1979, έχουν δύο μοντέλα πολέμου: τον φυλετικό (παραδοσιακό) πόλεμο και την τζιχάντ. Το καθένα συνεπάγεται έναν καθορισμένο χώρο, στρατηγική και αξίες και αποδίδει προτεραιότητα στη συμβολική επίδειξη έναντι οποιασδήποτε πραγματικής

⁹² Στο ίδιο, 148

⁹³ Στο ίδιο, 150

στρατηγικής.⁹⁴ Πολύ συνοπτικά θα αναφερθούμε στα χαρακτηριστικά των δύο αυτών μοντέλων. Ο Ρουά, αναλύει ότι σε ολόκληρη την αφγανική κοινωνία υπάρχουν ομάδες αλληλεγγύης που ονομάζονται *qawm*, των οποίων ο κοινωνιολογικός ορισμός μπορεί να ποικίλλει – φυλετικές φατρίες, ενδογαμικές, επαγγελματικές ομάδες, άνθρωποι από το ίδιο χωριό ή την ίδια κοιλάδα, μια εθνοτική υποομάδα, μια εκτεταμένη οικογένεια, κάστα ή απλώς κάθε δίκτυο πελατειακών σχέσεων που σχηματίζεται γύρω από έναν επιφανή πολίτη, τον *khan*. Αυτές οι ομάδες καθορίζουν το δίκτυο πίστης ενός ατόμου και συνιστούν την πρωταρχική ταυτότητα κάθε Αφγανού. Ο φυλετικός πόλεμος, όπως επισημαίνει, δεν είναι «πόλεμος» και δεν ενσωματώνει την πολιτική. Δεν είναι ποτέ ολοκληρωτικός και λαμβάνει χώρα σε συγκεκριμένο χώρο και συγκεκριμένο χρόνο. Οι μάχες δηλαδή διεξάγονται μεταξύ ενηλίκων ανδρών, έξω από το χωριό —εκτός από τις περιπτώσεις επιδρομών εκδίκησης— και όχι κατά τη συγκομιδή. Οι μάχες είναι περισσότερο συμβολικές παρά πραγματικές. Στόχος είναι η λεηλασία ως αυτοσκοπός ή ως τιμωρία του αντιπάλου, κι όχι η κατάκτηση εδάφους ή η καταστροφή μιας ομάδας. Η ίδια η ύπαρξη του αντιπάλου δεν τίθεται υπό αμφισβήτηση. Αυτό που διακυβεύεται, συνεχίζει, είναι η υπεροχή, που εκδηλώνεται σε οικονομικό πλεονέκτημα έναντι του άλλου (γη ή λάφυρα). Οι έννοιες της ισορροπίας και του *status quo* αποτελούν σταθερά χαρακτηριστικά της φυλετικής αντίληψης για τη βία και τον πόλεμο.⁹⁵

Στον αντίποδα, η έννοια του *τζιχάντ*, όπως υπογραμμίζει, εισάγει μια ριζική τομή. Από πολλούς, νεοφονταμενταλιστές κυρίως της τελευταίας δεκαετίας του εικοστού αιώνα, θεωρείται ένα από τα πέντε καθήκοντα (στύλοι) του Ισλάμ – τα υπόλοιπα τέσσερα είναι η προσευχή, η ελεημοσύνη, η νηστεία και το προσκύνημα – και ετυμολογικά η λέξη αναφέρεται στην προσπάθεια σε σχέση με κάποιο προκαθορισμένο σκοπό. Σύμφωνα με τις κλασικές θεολογικές απόψεις, το *τζιχάντ* ενέχει την έννοια του καθήκοντος και της υποχρέωσης τόσο σε κοινωνικό όσο και σε προσωπικό επίπεδο και αναφέρεται στη στρατιωτική δράση για την εξάπλωση του Ισλάμ, καθώς και στη διαφύλαξη του από εξωτερικούς εχθρούς.⁹⁶ Μπορεί να αποδοθεί ορθότερα ως «προσπάθεια», σε ατομικό και συλλογικό επίπεδο ώστε να προσεγγιστεί η ισλαμική τάξη πραγμάτων που αναφέρουν οι ιερές γραφές. Υπερβαίνει τη φυλετική κατάτμηση επικαλούμενη την Ούμα, την φαντασιακή Κοινότητα των Πιστών και ξεπερνά

⁹⁴ Olivier Roy, *Afghanistan, Islam et modernité politique*, Paris: Editions du Seuil, 1985

⁹⁵ Roy, *The Failure*, βλ. *Afghanistan: Jihad and Traditional Society*, 153-155

⁹⁶ Μακρής, *ΙΣΛΑΜ*, 317

εθνοτικούς κώδικες και αξίες στηριζόμενη στη Σαρία και το Κοράνι. Κηρύσσεται από έναν θρησκευτικό ηγέτη, ο οποίος γενικά βρίσκεται εκτός του φυλετικού κόσμου καθώς δεν διεξάγεται σε ιδιωτικό επίπεδο κι αντιπαράθετει το Ισλάμ έναντι του απίστου. Ωστόσο, στην ιστορία του Αφγανιστάν, οι τακτικές του τζιχάντ, τους τελευταίους δύο αιώνες, είναι εκείνες του φυλετικού πολέμου – χρονική ασυνέχεια, σχετικός σεβασμός προς τους πολίτες (αν και οι γυναίκες μπορεί να θεωρηθούν λάφυρα), η επίδειξη πιο σημαντική από την εξόντωση, προτίμηση στη λεηλασία και ανταγωνισμός μεταξύ των αρχηγών των *qawm*.⁹⁷ Η έκκληση λοιπόν για τζιχάντ, όπως επισημαίνει ο Ρουά, στο Αφγανιστάν δεν είναι μια πρωτοβουλία των μουσουλμανικών κρατών, αλλά των διεθνών ισλαμιστικών θρησκευτικών δικτύων, η οποία ξεκινά από μερικούς ουλεμάδες, επεκτείνεται σε ήδη υπάρχουσες οργανώσεις (Διεθνής Ισλαμική Ένωση) ή δημιουργείται *ad hoc*, και είναι τμήμα του σαλαφιτικού κινήματος υπό την ευρεία έννοια, μεταξύ του σαουδαραβικού ουαχαμισμού και των Αδελφών Μουσουλμάνων.

Σε πρώτη φάση, πρέπει οι ουλεμάδες, που διαθέτουν αναγνωρισμένη εξουσία, να εκδώσουν φάτουα για να ερμηνεύσουν τη σοβιετική επέμβαση ως κατάληψη του ισλαμικού εδάφους από τους άπιστους, κατάσταση που στο παραδοσιακό δόγμα επιτρέπει την κήρυξη τζιχάντ στο επίπεδο ολόκληρης της Κοινότητας των Πιστών, της Ούμα. Η συγκεκριμένη ειδική περίπτωση πρόκειται για αμυντικό τζιχάντ και είναι σύμφωνα με τους κανόνες της Σαρία, κατά κύριο λόγο, ατομική υποχρέωση για κάθε μουσουλμάνο, (κατά γενική ομολογία η κήρυξη τζιχάντ είναι ένα συλλογικό καθήκον, δεν μπορεί ο καθένας να καλεί σε τζιχάντ). Βέβαια η συγκεκριμένη επιχείρηση αποδεικνύεται εξαιρετικά πολύπλοκη και δύσκολη, με την πρόκληση της υποταγής των πιστών σε ένα κοινό σκοπό όπως ο αφγανικός τζιχάντ, ο οποίος μπορεί να αντιτίθεται στις επιταγές του κάθε μουσουλμανικού ή αραβικού κράτους, σε περίπτωση σύνδεσης με τη Σοβιετική Ένωση πχ. Συρία, Νότια Υεμένη, ΟΑΠ, Αλγερία. Το εγχείρημα αυτό, θεωρεί ο Κεπέλ, κρύβει μια αποσταθεροποιητική απειλή για την κοινωνική τάξη, λόγω της ρευστότητας που χαρακτηρίζει το ισλαμικό θρησκευτικό πεδίο εν γένει, και της έλλειψης ιεραρχικής καθολικής εξουσίας στο εσωτερικό του.⁹⁸

⁹⁷ Roy, *The Failure*, 153

⁹⁸ Kepel, *Τζιχάντ*, 217

Σε κάθε περίπτωση, κατά τη διάρκεια της δεκαετίας του '80 το κεντρικό πρόσωπο του αφγανικού αντιστασιακού κύκλου είναι ο πανεπιστημιακός και μαχητής Αμπντάλα Αζάμ, ο οποίος θεωρείται φορέας του αραβικού αγώνα ως Παλαιστίνιος, και διασφαλίζει την επικοινωνία μεταξύ μαχητών του τζιχάντ, φονταμενταλιστών που προέρχονται από τον κλάδο ντεομπάντι (Πακιστάν-Ινδία) και των σαουδαραβικών και ουαχαμπιτικών συμφερόντων. Για τον ίδιο το πιο σημαντικό κομμάτι του αγώνα είναι ίσως η αποδοχή, από κάθε μουσουλμάνο, ότι ο ιερός πόλεμος, τζιχάντ, στο Αφγανιστάν είναι ηθική, οικονομική και προσωπική υποχρέωση, ειδάλλως διατρέχει τον κίνδυνο να καταπέσει στο μεγαλύτερο αμάρτημα, να μετατραπεί σε «άπιστο». «Αυτό το καθήκον δεν θα πάψει με τη νίκη στο Αφγανιστάν, και ο ιερός πόλεμος θα παραμείνει ατομική υποχρέωση μέχρι να μας επιστραφεί κάθε άλλη περιοχή που ήταν μουσουλμανική ώστε να κυριαρχήσει ξανά το ισλάμ: μπροστά μας υπάρχει η Παλαιστίνη, η Μπουχάρα, ο Λίβανος, το Τσαντ, η Ερυθραία, η Σομαλία, οι Φιλιππίνες, η Βιρμανία, η Νότια Υεμένη και άλλες περιοχές, η Τασκένδη, η Ανδαλουσία κλπ.»⁹⁹ Όμως το κήρυγμα του Αμπντάλα πραγματοποιείται σε διαφορετικό περιβάλλον από τις απλές κοινωνίες. Απευθύνεται σε ακτιβιστές που προέρχονται από το σύνολο του αραβικού κόσμου, κυρίως Άραβες, που έχουν έρθει με τη θέλησή τους, χωρίς να στηρίζονται από κάποιο κράτος, και οι οποίοι έχουν πρόσβαση σε όπλα και στρατόπεδα εκπαίδευσης· αν και όπως θα δούμε τελικά, παρά τις εκκλήσεις του, οι Άραβες αυτοί φαίνεται να συμμετέχουν λίγο στους αγώνες κατά του Κόκκινου Στρατού. Οι πολεμικές τους ενέργειες λαμβάνουν χώρα, κατά κύριο λόγο, μετά την απόσυρση των σοβιετικών στρατευμάτων, τον Φεβρουάριο του 1989.

Ωστόσο με κοινωνικούς και θρησκευτικούς, εθνικούς, πολιτικούς και στρατιωτικούς όρους, ο Ρουά καταλήγει στο γεγονός ότι τα διάφορα κινήματα των μουτζαχεντίν συνδυάζουν πολλές διαφορετικές συνιστώσες. Σε αντίθεση με τους ισλαμιστές διανοούμενους της Αιγύπτου ή του Ιράν, που επιδιώκουν να κινητοποιήσουν τη φτωχή νεολαία των πόλεων, όπως έχουμε ήδη δει, οι Αφγανοί αδελφοί τους ζουν σε μια χώρα που ο πληθυσμός είναι ακόμη αγροτικός. Δεν υπάρχει μαζική αστυφιλία, η μάζα των νέων βρίσκεται στην ύπαιθρο, ελεγχόμενη από τα δίκτυα των αδελφοτήτων και σε μεγάλο ποσοστό από τις δομές των φυλών. Στην πρωτεύουσα όμως της συνοριακής επαρχίας στα βορειοδυτικά του Πακιστάν, στην πόλη Πεσαβάρ,

⁹⁹ Στο ίδιο, 227

όπου βρίσκονται συγκεντρωμένοι σχεδόν τρία εκατομμύρια προσφύγων Αφγανών, δημιουργείται ο χώρος καλλιέργειας του διεθνούς ισλαμισμού, όπου αναμειγνύονται με τους Αφγανούς, Άραβες, όπως επισημάναμε παραπάνω, και άλλοι μουσουλμάνοι από σχεδόν όλο τον κόσμο. Αυτός ο μικρόκοσμος είναι δεκτικός σε όλες τις επιρροές, λαμβάνοντας υπόψιν τις διαφορετικές αντιλήψεις και παραδόσεις που κυριαρχούν. Μέσα σε αυτό το περιβάλλον, διαπλέκονται αραβικές χρηματοδοτήσεις, αμερικανικός εξοπλισμός, λαθρεμπόριο ηρωίνης· διαβρώνεται από τις μυστικές υπηρεσίες πληροφοριών, την πακιστανική ISI και τη CIA· βρίσκεται σε επαφή με μεγάλες οργανώσεις του πακιστανικού ισλαμισμού και κυρίως την τζαμαάτ-ε ισλάμι του Μαουντούντι και το δίκτυο των μεντρεσέδων ντεομπάντι. Ανταποκρίνεται ακριβώς στις προσδοκίες των κρατών που το έχουν στηρίξει – ΗΠΑ, Σαουδική Αραβία, Πακιστάν και πετρομοναρχίες του Κόλπου – παίζοντας ουσιαστικά ρόλο κλειδί στη σοβιετική διάλυση και δημιουργώντας ένα σημείο «εμμονής» για τους οπαδούς του τζιχάντ όλου του κόσμου, προσφέροντας συγχρόνως ένα προπύργιο στην ιρανική επέλαση.¹⁰⁰

Για τους διεθνείς οπαδούς του τζιχάντ, το ταξίδι στην πόλη Πεσαβάρ, είναι κατ' αρχήν ευκαιρία για μύηση και κοινωνικοποίηση στα ισλαμικά δίκτυα, και για ριζοσπαστικοποίηση στο πλευρό των πιο εξτρεμιστών μαχητών. Στα μέσα της δεκαετίας, είναι πολύ συνηθισμένες, όπως επισημαίνει ο Κεπέλ, οι «εκδρομές του τζιχάντ», από νεαρούς πλούσιους Σαουδάραβες, οι οποίοι περνούν εκεί ένα summer camp, αλλά αντίστοιχα κι από νεαρούς ισλαμιστές μαχητές προερχόμενους από τα δυτικά και κυρίως γαλλικά προάστια.¹⁰¹ Με τον τρόπο αυτόν, ενισχύουν την ένταξή τους στον αγώνα, πριν επιστρέψουν στις πατρίδες τους με το φωτοστέφανο της νέας εμπειρίας, έτοιμοι πλέον να αγωνιστούν κατά των άθεων ηγετών τους. Εκεί θα κάνει την εμφάνισή της η πρώτη αφγανική αστικοποιημένη και μαζικά μορφωμένη νέα γενιά. Τα οικονομικά μέσα που παρέχει η αραβική βοήθεια για να οικοδομήσει μια βάση στρατολόγησης στο πλαίσιο της νέας γενιάς, που στο εξής έχει απαλλαγεί από τα φυλετικά χαρακτηριστικά κι έχει μετατραπεί τελικά από την αστυφιλία και την μετανάστευση, στην γνωστή νεολαία των πόλεων, δημιουργεί τους Freedom Fighters.

¹⁰⁰ Στο ίδιο, 214

¹⁰¹ Στο ίδιο, 229

Ο πόλεμος αλλάζει βαθιά την κοινωνία. Η ανάμειξη και μετακίνηση τμημάτων του πληθυσμού, όπως και η άνοδος της νέας αυτής κοινωνικής ομάδας, αναδιαμορφώνουν την κοινωνιολογία της χώρας και οδηγούν ιδιαίτερα κλειστές κοινότητες να αναλάβουν νέες ταυτότητες πέρα από τη σύνδεσή τους με τοπικές ομάδες αλληλεγγύης.¹⁰² Η εκπαίδευση πραγματοποιείται με μαζικό τρόπο μέσω των μεντρεσέδων νεομπάντι (madrassas), που βρίσκονται διάσπαρτες σε όλο το πακιστανικό έδαφος. Η διδασκαλία γίνεται στα αραβικά ή στα ουρντού και συμβάλλει στη δημιουργία μιας «παγκόσμιας ισλαμικής ενότητας» διαρθρωμένης γύρω από τις θεολογικές σχολές νεομπάντι (deobandi). Παραδοσιακά, οι μαχητές τερματίζουν τις σπουδές τους στο Πακιστάν, πριν επιστρέψουν στο Αφγανιστάν για να δημιουργήσουν τα δικά τους madrassas. Οι μαθητές τους ακολουθούν την ίδια πορεία. Έτσι δημιουργούνται γονιμοποιήσεις, μεταλλάξεις κι αναπάντεχες συνθέσεις, οι οποίες από τις αρχές της δεκαετίας του 1990, όπως θα δούμε και παρακάτω, πρόκειται να στραφούν κατά των ίδιων των υποστηρικτών του, με τη γέννηση ενός υβριδικού κινήματος, των Ταλιμπάν.

Ο Ρουά επομένως καταλήγει στο συμπέρασμα ότι ο πόλεμος αυτός φέρνει την παρακμή της παραδοσιακής ελίτ (της παστούν αριστοκρατίας φυλετικής καταγωγής) και την άνοδο μιας νέας ελίτ, αυτής των ισλαμιστών διανοουμένων, μουλάδων, μικρών πολέμαρχων μέσα στο Αφγανιστάν αφενός, νέο-φονταμενταλιστών «νέων διανοουμένων» ανάμεσα στους μετανάστες στο Πακιστάν αφετέρου, καθώς και άλλων ανθρώπων που οφείλουν την εμφάνισή τους στον πόλεμο και που, σε ορισμένες περιπτώσεις, έχουν γίνει «επιχειρηματίες του πολέμου», ζώντας από και διά αυτού.¹⁰³ Τα αγαθά που κυκλοφορούν — όπλα, επιδοτήσεις, ανθρωπιστική βοήθεια — προέρχονται από το εξωτερικό ή από την κυβέρνηση και κατανέμονται για πολιτικούς λόγους. Έτσι το δίκτυο αυτό έχει την αφετηρία του είτε στην τοπική πρωτεύουσα είτε σε ξένες δυνάμεις. Οι νέες εξουσίες ουσιαστικά κατοχυρώνονται περισσότερο χάρη στη διεθνοποίηση του πολέμου και των δικτύων διανομής. Το τζιχάντ παρέχει επομένως, σύμφωνα με τον Ρουά, έναν λόγο νομιμοποίησης για τη νέα ελίτ, αλλά ούτε ένα οργανωτικό μοντέλο, ούτε μια νέα πολιτική δομή για την κοινωνία των μαχητών.

Από τις λίγες εκατοντάδες Αφγανούς μουτζαχεντίν «διοικητές» που δραστηριοποιούνται μέσα στη χώρα, όλοι χρησιμοποιούν ένα μοντέλο παραδοσιακού

¹⁰² Roy, *The Failure*, 150

¹⁰³ Στο ίδιο, 164

πολέμου, ενώ τα νέα κέντρα εξουσίας, λαμβάνοντας το καθένα διαφορετική στήριξη, αποδεικνύονται οι πυρήνες μιας νέας τμηματοποίησης. Οι ισλαμιστές χρησιμοποιούν μια σύγχρονη πολιτική δομή, εκείνη των κομμάτων, για να εισέλθουν και να προσπαθήσουν να υπερβούν την παραδοσιακή τμηματοποίηση - qawm, κλαν, φυλές και εθνοτικές ομάδες - μέσα στις οποίες ριζωνόταν η παραδοσιακή εξουσία των προκρίτων. Το αποτέλεσμα δεν είναι τόσο η επιβολή της πολιτικής νεωτερικότητας όσο η μεταφορά των παραδοσιακών μορφών τμηματοποίησης και εξουσίας σε ένα νέο σύστημα. Οι νέοι αρχηγοί που αναδύονται από τον πόλεμο υιοθετούν τον ίδιο τρόπο άσκησης. Εγκαθιδρύουν δηλαδή ένα δίκτυο πελατειακών σχέσεων, αναδιανείμουν αγαθά λόγω της σύνδεσής τους με ένα διεθνές δίκτυο (εισροής: όπλα, επιδοτήσεις, εκροής: ναρκωτικά και όπλα) και δρουν ως διανομείς, αποφεύγοντας να απομυζούν την ίδια τους την κοινωνία.¹⁰⁴ Έτσι βλέπουμε να εμφανίζονται νέα qawm, δημιουργημένα γύρω από έναν πόλο εξουσίας και διανομής αγαθών, κι όχι όμοια με τα παλαιά. Η παλαιά τμηματοποίηση, περιλαμβανομένης εκείνης της εθνοτικής ταυτότητας, τείνει να αναδιοργανωθεί γύρω από νέους πόλους εξουσίας. Αλλά αυτοί οι νέοι πόλοι διαιώνονται μόνο μέσω της διεθνοποίησης της σύγκρουσης.

Με τη σοβιετική λοιπόν απόσυρση από το Αφγανιστάν το Φεβρουάριο του 1989, οι ΗΠΑ μειώνουν τη βοήθειά τους στην Καμπούλ, ανίκανες πλέον να διαχειριστούν την κατάσταση που έχει δημιουργηθεί. Οι τεράστιες ορέξεις και τα κέρδη που προκαλούνται από τις εγκληματικές παρενέργειες της αμερικανικής και αραβικής βοήθειας προς την αντίσταση, δημιουργούν βαθιά ανησυχία, όταν ομάδες που ξεφεύγουν από τον έλεγχό τους, οπλισμένες μέχρι τα δόντια και χρηματοδοτούμενες από τοπικά λαθρεμπόρια, διαδίδουν το τζιχάντ στον πλανήτη, με τρόπο που οι ίδιες θεωρούν καλύτερο. Οι διαστάσεις που παίρνει το λαθρεμπόριο ηρωίνης με την ανάμειξη των μουτζαχεντίν ως υπεύθυνων, προβληματίζει το αμερικανικό Κογκρέσο, ενώ από την πλευρά των αραβικών κρατών υψώνονται φωνές ανησυχίας για πιθανή κατάκτηση της Καμπούλ από ανεξέλεγκτες νέο-φονταμενταλιστικές ομάδες. Το λαθρεμπόριο όπλων, η παραγωγή ναρκωτικών και η συνακόλουθη διαφθορά απελευθερώνουν αυτούς τους οικονομικούς κύκλους από την εξάρτηση των ξένων δυνάμεων. Καθώς, όπως καταδεικνύει ο Ρουά, μπορεί η διεθνοποίηση του αγώνα να φέρνει μαζί της εισροή διεθνούς στήριξης, καταλήγει όμως τελικά να τροποποιεί το

¹⁰⁴ Στο ίδιο, 165

δίκτυο κυκλοφορίας το οποίο γίνεται αυτόνομο σε σχέση με τα κέντρα που το χρηματοδοτούν.¹⁰⁵ Μέσα σε αυτό το πλαίσιο προστίθενται οι εσωτερικές αντιπαραθέσεις και επιθέσεις που επιδεινώνουν την κατάσταση, καθώς το αφγανικό έδαφος είναι κατακερματισμένο και οι έριδες μεταξύ των μουτζαχεντίν κατατρώγουν την πιθανή σύμπνοια που θα μπορούσε να επιτευχθεί.

Στις αρχές επομένως, της δεκαετίας του 1990, το τζιχάντ δίνει τη θέση του καθημερινά στη φίτνα, τη διχόνοια δηλαδή μεταξύ της Κοινότητας των Πιστών. Οι διαξιφισμοί και οι συγκρούσεις, καθώς και η πολυδιάσπαση του πληθυσμού σε πολλές διαφορετικές ζώνες που διοικούνται από πολλούς διαφορετικούς διοικητές, δεν επιτρέπουν στο κίνημα που έχει αναδειχθεί – με την αρωγή της σαουδαραβικής βοήθειας, Χεζμπ – να εγκαθιδρύσει, επιχείρημα που στηρίζει ο Κεπέλ, το προσδοκώμενο ισλαμικό κράτος, που θα ήταν φιλικά προσκείμενο στη Σαουδική Αραβία και θα διατηρούσε πελατειακές σχέσεις με το Πακιστάν. Μέσα λοιπόν σε αυτό το κλίμα αταξίας, με την εξαφάνιση και διάλυση της ΕΣΣΔ, την ιρανική αντιπαλότητα να μην παρουσιάζει πλέον τον ίδιο απειλητικό κίνδυνο, όπως στις αρχές της δεκαετίας (ο αγιατολάχ έχει αναγκαστεί να αποδεχθεί το τέλος του πολέμου με το Ιράκ, αφήνοντας μια χώρα εξασθενημένη) και με την κατάληψη του Κουβέιτ από τον Σαντάμ Χουσεϊν, σημαίνεται το τέλος των «σύγχρονων» ισλαμιστών στο Αφγανιστάν, ανοίγοντας τον δρόμο στους νέο-φονταμενταλιστές Ταλιμπάν.

Στο σημείο αυτό, αναλύοντας τον αφγανικό αγώνα μέσα από την ενίσχυση των δικτύων τζιχάντ, οι ερμηνείες των δύο αναλυτών, όπως είδαμε παραπάνω, αλληλοσυμπληρώνονται στα περισσότερα ίσως επίπεδα με κάποιες βέβαια διαφοροποιήσεις. Το αφγανικό παράδειγμα είναι ίσως η μοναδική περίπτωση, κατά τη διεξαγωγή της επιτόπιας έρευνας στα έργα των δύο Γάλλων Αραβολόγων, όπου οι αναλυτές μας συγκλίνουν ως προς τα περισσότερα ζητήματα που ανακύπτουν. Η διαφοροποίηση έγκειται στην κριτική που ασκεί ο Ρουά ως προς τα όρια μετατροπής της ένοπλης δυναμικής σε βιώσιμη πολιτική ισχύ. Υπογραμμίζει ότι η στρατιωτική επιτυχία και η διατήρηση μαχητικών ισλαμικών δικτύων δεν ταυτίζεται απαραίτητα με τη δημιουργία θεσμικής διακυβέρνησης. Οι δομές, όπως είδαμε, που αναπτύσσονται στο πεδίο της αντίστασης και του πολέμου δεν παράγουν αυτόματα λειτουργικά μοντέλα κράτους, ενώ βασικό ζήτημα που θίγει σχετίζεται με το πρόβλημα της μετά-

¹⁰⁵ Στο ίδιο, 166

πολεμικής προσαρμογής. Όταν οι μάχες τελειώσουν και οι σοβιετικοί αποσυρθούν, τα δίκτυα αναμφίβολα αποδεδειγμένα από τον αρχικό τους στόχο. Τότε είναι που προκύπτει ένα κενό, το οποίο γεμίζει από νέες μορφές βίας, εξαιτίας της αποδιοργάνωσης και της έλλειψης συνοχής.¹⁰⁶

Συνοψίζοντας λοιπόν, από την ανάλυση της αφγανικής εμπειρίας μπορούμε να αναδείξουμε τρία συμπληρωματικά συμπεράσματα, χρήσιμα για την εξέλιξη του πολιτικού ισλάμ στον μουσουλμανικό κόσμο. Πρώτον, το Αφγανιστάν αποδεικνύει ότι η ιδεολογία του πολιτικού ισλάμ μπορεί να μετατραπεί σε οργανωμένη, διεθνή κι ένοπλη πρακτική. Δεύτερον, όπως επισημαίνει ο Κεπέλ, η σημασία των διασυνοριακών, διεθνών δικτύων, πόρων και τεχνικών κατάρτισης λαμβάνει πρωτεύοντα ρόλο στη διάδοση της ιδεολογίας. Τέλος, ο Ρουά έρχεται εδώ να επαναφέρει το ζήτημα της κρατικής βιωσιμότητας, τονίζοντας ότι πέραν από το Ιράν του Χομείνι, κανένα άλλο κράτος, παρά την διεθνοποίηση που λαμβάνει το κίνημα, δεν καταφέρνει να δημιουργήσει βιώσιμες κρατικές δομές. Ακόμα και η αντίσταση των Αφγανών ενάντια στη σοβιετική εισβολή και η κατατρόπωση του κομμουνιστικού καθεστώτος, δεν κατορθώνουν να δημιουργήσουν διοικητικούς μηχανισμούς· ενώ καμία από τις εξεγέρσεις που σημειώνονται κατά την δεκαετία αυτή, σε διάφορες άλλες μουσουλμανικές χώρες, της Μεσογείου όπως θα δούμε παρακάτω, δεν καταφέρνουν να καταλήξουν στην κατάληψη της εξουσίας, όπως συμβαίνει στο Ιράν.¹⁰⁷

2.4 Επιτυχία τελικά στο Λίβανο;

Ωστόσο, η πιο βαθιά απήχηση της ιρανικής ισλαμικής επανάστασης θα συμβεί στον Λίβανο. Η χώρα, φαινομενικά, παρουσιάζει μια κατάσταση εξαιρετικά πρόσφορη για την εξαγωγή μιας επανάστασης. Ο εμφύλιος πόλεμος, που ξεκινά τον Ιούνιο του 1975 καταστρέφει την κρατική εξουσία, η οποία κρίνεται ανίκανη να εκτελέσει τον συνταγματικό της ρόλο. Την εγγύηση δηλαδή της ισορροπίας μεταξύ χριστιανών και μουσουλμάνων. Η κατοχή ενός τμήματος του εδάφους του από τη Συρία, τον Ιούνιο του 1976, με το πρόσχημα της εγκαθίδρυσης της ειρήνης, μετατρέπει σταδιακά το λιβανέζικο κράτος σε ντε φάκτο συριακό προτεκτοράτο. Η ισραηλινή εισβολή το 1982,

¹⁰⁶ Στο ίδιο, 167

¹⁰⁷ Olivier Roy, *Afghanistan, Islam et modernité politique*, Editions du Seuil, 1985

αφήνει να υφίσταται στα σύνορα των δύο χωρών μια «ζώνη ασφαλείας» που περιπολεί ο στρατός του νότιου Λιβάνου, μια παραστρατιωτική οργάνωση που χρηματοδοτείται από το εβραϊκό κράτος, δημιουργώντας ένα περιβάλλον όπου οι παραδοσιακές κοσμικές οργανώσεις θα βρεθούν σε κρίση, και σταδιακά θα αντικατασταθούν από νέες δυνάμεις.

Η ανισορροπία του συσχετισμού δυνάμεων δημιουργεί έναν νέο ιδεολογικό πυρήνα, ο οποίος χρησιμοποιεί το Ισλάμ ως κινητήριο παράγοντα πολιτικής νομιμοποίησης. Το κενό που δημιουργείται έρχεται να καλυφθεί με την ανάδυση της Χεζμπολάχ, σιιτικού φιλοχομενεϊκού κινήματος, το οποίο μεταφέρει στο πεδίο της λιβανέζικης σύγκρουσης τη λογική της «εξαγόμενης επανάστασης από τα πάνω» κι εδραιώνει μια νέα μορφή πολιτικό-στρατιωτική οργάνωσης.

Η διαμάχη στο Λίβανο, Χριστιανός εναντίον Μουσουλμάνου, πλούσιος κατά φτωχού, είναι ακατάπαυστη.¹⁰⁸ Πριν το 1982, η σιιτική λιβανέζικη κοινότητα εκπροσωπεί μικρό και φτωχό ποσοστό της λιβανέζικης θρησκευτικής οικογένειας. Οι μαρωνίτες χριστιανοί κατέχουν την προεδρία της Δημοκρατίας, οι σουνίτες μουσουλμάνοι την προεδρία του Υπουργικού Συμβουλίου και τέλος η σιιτική αντιπροσώπευση έχει περιοριστεί στην προεδρία της Βουλής, λειτουργώντας χωρίς μεγάλη εξουσία, την οποία κιόλας ασκούν μερικές γνωστές ευκατάστατες οικογένειες που είναι πολιτιστικά αποκομμένες από τη ζωή της μάζας των ομόθρησκών τους. Παραδοσιακά το επίκεντρο της σιιτικής κοινότητας βρίσκεται στις δύσκολες ζώνες της χώρας, ενώ στο μεγαλύτερο ποσοστό του ο Λίβανος παραμένει μια αγροτική χώρα, έξω από το κύμα του εκσυγχρονισμού και της εκπαίδευσης, που χαρακτηρίζει στον αντίποδα την Βηρυτό, την πνευματική πρωτεύουσα του αραβικού κόσμου. Η μεγάλη παρουσία των αγροτικών παραδόσεων και η φτώχεια στο σιιτικό περιβάλλον, μεταφράζονται σε ποσοστό γεννήσεων μεγαλύτερο από εκείνο των άλλων θρησκειών, κατάσταση που κατά τη διάρκεια της δεκαετίας του '70 ανατρέπει υπέρ της σιιτικής κοινότητας τις δημογραφικές ισορροπίες, πάνω στις οποίες έχει στηριχτεί και η πολιτική εκπροσώπηση – χωρίς βέβαια αυτή να αλλάξει.¹⁰⁹

Όλα τα κύρια χαρακτηριστικά που επιτρέπουν την εμφάνιση των ισλαμιστικών κινήματων από τη δεκαετία του '70, υπάρχουν, όπως αναλύει ο Κεπέλ, και στην

¹⁰⁸ Goldschmidt Jr. και Boum, *Ιστορία της Μέσης Ανατολής*, 387

¹⁰⁹ Kepel, *Τζιχάντ*, 199

λιβανέζικη – σιιτική περίπτωση. Δημογραφική έκρηξη, αστυφιλία, περιθωριοποίηση του κόσμου της πόλης και της γραφής κλπ. Επόμενο είναι ένα τμήμα της νέας άπορης σιιτικής γενιάς, που δεν μπορεί πλέον να θρέψει η γη, να μεταναστεύσει προς τα νότια προάστια της πρωτεύουσας. Πολυάριθμη και δυσαρεστημένη, η φτωχή νεολαία ελάχιστα ταυτίζεται με το λιβανέζικο κράτος. Το φαινόμενο αυτό, αναφέρει ο Κεπέλ, είναι πολύ πιο έντονο σε σχέση με τις άλλες θρησκείες, και ακολουθεί χαρακτηριστικά αντίστοιχα με του Ιράν. Έχουμε, πολύ συνοπτικά, την εμφάνιση του Κινήματος των Απόκληρων το 1974, πιο γνωστό με το όνομα της παραστρατιωτικής οργάνωσης Άμαλ, που στοχεύει στην κοινωνική πρόοδο των φτωχών νέων της κοινότητας, χωρίς όμως να πάρει την πορεία της θρησκευτικής ριζοσπαστικοποίησης που χαρακτηρίζει τη χομεϊνική εκδοχή του σιισμού. Ωστόσο τον Αύγουστο του 1978, στη διάρκεια ενός ταξιδιού του ο ιρανός μάμης και ιδρυτής του κινήματος, Μούσα Σαντρ, εξαφανίζεται μυστηριωδώς. Ο κλήρος δεν διαθέτει πλέον κάποια εμβληματική προσωπικότητα και οι άγνωστοι νεαροί κληρικοί που επιστέφουν από το Ιράν, ύστερα από τις σπουδές τους όπου εξοικειώνονται με την ιδεολογία της βελαγιάτ-ε φακίχ, συνειδητοποιούν ότι μια αντίστοιχη ισλαμική επανάσταση στον Λίβανο των πολλών θρησκειών, δεν είναι παρά μια ουτοπία.

Αυτό ισχύει μέχρι και το 1982, όταν και το Ισραήλ ξεκινά την επιχείρηση «Ειρήνη στη Γαλιλαία», με στόχο την εξόντωση στο νότο του Λιβάνου, των συγκεντρωμένων στρατιωτικών παλαιστινιακών δυνάμεων. Ο στρατός του εβραϊκού κράτους φτάνει μέχρι τα προάστια της Βηρυτού, εκδιώκοντας την ΟΑΠ (PLO) και παρακάμπτοντας τα στρατεύματα των Ηνωμένων Εθνών. Χιλιάδες άμαχοι, τόσο Λιβανέζοι όσο και Παλαιστίνιοι χάνουν τα σπίτια τους, και για πρώτη φορά το Ισραήλ πολιορκεί μια αραβική πρωτεύουσα. Παρ' όλα αυτά κανένα αραβικό κράτος δεν στέλνει στρατιωτική βοήθεια, πέρα από το Ιράν. Οι Άραβες είναι ανίκανοι να υπερασπιστούν το λιβανέζικο κράτος, ενώ οι Σοβιετικοί απειλούν αλλά δεν ενεργούν. Οι ΗΠΑ συνεχίζουν να εξοπλίζουν το Ισραήλ και να ασκούν βέτο στις αποφάσεις του Συμβουλίου Ασφαλείας του ΟΗΕ, καθιστώντας τες de facto συνένοχες της εισβολής.¹¹⁰

Η ισραηλινή κατοχή, όσο διαρκεί, ανατρέπει τους περιφερειακούς συσχετισμούς δυνάμεων, ευνοώντας την εγκαθίδρυση ενός φιλοδυτικού καθεστώτος στη Βηρυτό. Οι μαρωνίτες χριστιανοί ηγέτες, απαλλαγμένοι πλέον από την ΟΑΠ κι έχοντας τη στήριξη

¹¹⁰ Goldschmidt Jr. και Boum, *Ιστορία της Μέσης Ανατολής*, 423

του Ισραήλ κατά της Συρίας, υπογράφουν ειρηνευτική συνθήκη με το εβραϊκό κράτος. Παράλληλα, πολλοί σίιτες, στην αρχή, καλοδέχονται την εισβολή του Ισραήλ, προσδοκώντας ότι ίσως αυτή αποδυναμώσει τους σουνίτες και τους Παλαιστίνιους. Εντούτοις, η άρνηση αποχώρησης των Ισραηλινών από τα λιβανέζικα εδάφη στρέφει τελικά του σίιτες εναντίον τους. Σταδιακά όλο και περισσότεροι νέοι Λιβανέζοι σίιτες επιθυμούν να γίνουν μάρτυρες, ώστε να εκδιώξουν τους Ισραηλινούς και Αμερικανούς συμμάχους.¹¹¹ Η Δαμασκό, που δεν έχει τα μέσα για ένα συμβατικό πόλεμο κατά του ισραηλινού στρατού στο Λίβανο, ευνοεί την εμφάνιση των πιο δυναμικών τμημάτων της σιιτικής κοινότητας, ώστε να μετατραπούν στην αιχμή του δόρατος κατά της γενικότερης κατεύθυνσης που παίρνει η πολιτική του Λιβάνου. Έτσι η Συρία, τονίζει ο Κεπέλ, επιτρέπει την ανάπτυξη πολλών εκατοντάδων Ιρανών «φυλάκων» της επανάστασης στην κοιλάδα Μπεκάα, επιτρέποντας στην Ισλαμική Δημοκρατία να γίνει άμεσος παράγοντας της λιβανέζικης πολιτικής, στρατιωτικής και αντιστασιακής σκηνης. Το 1982 ο αγιατολάχ Μοχτασεμί, πρέσβης του Ιράν στη Δαμασκό, ενώνει τις διάφορες ομάδες και τους σίιτες κληρικούς δημιουργώντας την γνωστή οργάνωση Χεζμπολάχ.

Στη διάρκεια της υπόλοιπης δεκαετίας η οργάνωση έχει διπλή λειτουργία· από τη μία λειτουργεί ως παράγοντας ριζοσπαστικοποίησης της σιιτικής κοινότητας, και ως εργαλείο της ιρανικής πολιτικής από την άλλη. Στο πλαίσιο της κοινότητας, διανέμει πόρους στη φτωχή νεολαία, μέσω του δικτύου κληρικών, οικονομικά στηριζόμενου από το Ιράν, επιτρέποντας έτσι την προσφορά ελεημοσύνης. Όπως επισημαίνει ο Κεπέλ, η Χεζμπολάχ καταφέρνει να ενώσει με επιτυχία δύο από τις συστατικές συνιστώσες των σύγχρονων ισλαμιστικών κινημάτων· τους νεαρούς απόκληρους δηλαδή, τους οποίους αποσπά από την Άμαλ, και τους εξτρεμιστές διανοούμενους που έχουν συγκεντρωθεί γύρω από έναν πυρήνα νέων κληρικών, οι οποίοι παράγουν μαχητικό λόγο με στόχο να ηλεκτρίσουν τη μάζα πιστών, ωθώντας τους προς την ουτοπία ενός λιβανέζικου, φιλικά προσκείμενου στο Ιράν, ισλαμικού κράτους. Καθώς όμως η χρηματοδότηση είναι εξωτερική, προερχόμενη κατά βάση από το Ιράν, η Χεζμπολάχ δεν γνωρίζει κανέναν εσωτερικό περιορισμό που να την ωθεί προς έναν πολιτικό ρεαλισμό, με αποτέλεσμα να στραφεί προς μια αχαλίνωτη ριζοσπαστικότητα.¹¹² Ανακατεύει την κοινωνική βία των απόκληρων, την τάση για

¹¹¹ Στο ίδιο, 425

¹¹² Kepel, *Τζιχάντ*, 203

μαρτύριο που προπαγανδίζουν οι λόγοι των χομεϊνικών κηρύκων και τα συμφέροντα της Συρίας και του Ιράν. Οι τελευταίες χρησιμοποιούν την τρομοκρατία των εξτρεμιστών μαχητών του κόμματος για την εξυπηρέτηση των δικών τους στόχων.

Ουσιαστικά για τη Συρία πρέπει να εξουδετερωθεί η ισραηλινή και δυτική επιρροή στο Λίβανο, και για το Ιράν πρέπει να ασκηθεί πίεση στη Δύση, μέσω της ομηρίας υπηκόων της. Ο Κεπέλ στο σημείο αυτό αναφέρει ότι η Χεζμπολάχ ως εργαλείο των αποκλειστικών συμφερόντων της Ισλαμικής Δημοκρατίας, ξεκινά μέσω μικρών ομάδων που χρησιμεύουν ως βιτρίνες, απαγωγές υπηκόων χωρών τις οποίες θέλει να πιέσει η Τεχεράνη. Η εκστρατεία απαγωγών εντάσσεται μέσα στο πλαίσιο της πολεμικής προσπάθειας του Ιράν κατά του Ιράκ, με τις δυτικές χώρες να δέχονται πλέον την προειδοποίηση ότι κάθε πρωτοβουλία που παίρνουν κατά του Ιράν κινδυνεύει να καταλήξει σε τρομοκρατική πράξη. Ο Ρουά αντίστοιχα τονίζει ότι είναι σκόπιμο να τηρήσουμε κάποια απόσταση από την αντίληψη της δεκαετίας του 1980 ως περιόδου συνεχούς αντιπαράθεσης ανάμεσα στον Ισλαμισμό και τη Δύση, καθώς δεν πρέπει να ξεχνάμε τις αμφίσημες ενέργειες των Ηνωμένων Πολιτειών, οι οποίες χρηματοδοτούν και εφοδιάζουν κρυφά το ίδιο το Ιράν, τις ενέργειες των οποίων θεωρητικά καταδικάζουν, χρησιμοποιώντας συγχρόνως τη Σαουδική Αραβία και τους σουνίτες ισλαμιστές ως αντίβαρο στη Σοβιετική απειλή.¹¹³ Επισημαίνει ακόμη, ότι οι ισλαμιστικές ομάδες που κινούνται προς την τρομοκρατία το κάνουν είτε βάσει μιας εσωτερικής ριζοσπαστικοποίησης κατά τη διάρκεια κυρίως του '70, είτε από το 1981 κι έπειτα βάσει της στήριξης από και προς το Ιράν. Ωστόσο οι τελευταίες πέφτουν πολύ γρήγορα υπό την επιρροή των μυστικών υπηρεσιών και η μοναδική που καταφέρνει να συνεχίσει τόσο την μαζική πολιτική δράση, όσο και την τρομοκρατική δραστηριότητα είναι η λιβανέζικη Χεμπολάχ.¹¹⁴

Μέσα επομένως, από την ανάπτυξη της στη λιβανέζικη σιιτική κοινότητα, ο Κεπέλ υποστηρίζει ότι η ισλαμική επανάσταση γνωρίζει τη μοναδικά πραγματική εξαγωγική της επιτυχία, καθώς πουθενά αλλού στον μουσουλμανικό κόσμο δεν αναπτύσσεται ένα κίνημα συγκρίσιμο της Χεζμπολάχ, που να εμπνέεται τόσο άμεσα από τη γραμμή του Χομεϊνί. Είναι πράγματι εντυπωσιακό ότι οι σίιτες του Λιβάνου και η Χεζμπολάχ καταφέρνουν πάρα πολλά πλήγματα, σε σχέση με την ΟΑΠ, κατά των Ισραηλινών, οι

¹¹³ Roy, *The Failure*, βλ. *The Geostrategy of Islamism: States and Networks*

¹¹⁴ Στο ίδιο

οποίοι αποχωρούν από το μεγαλύτερο μέρος του Λιβάνου, χωρίς κάποια συνθήκη, το 1985. Παρά το γεγονός ότι η PLO έχει τη διπλωματική και οικονομική στήριξη των περισσότερων αραβικών κρατών, είναι η φιλό-ιρανική σιιτική Χεζμπολάχ τελικά που κερδίζει τα εύσημα για την απώθηση των ισραηλινών και δυτικών στρατευμάτων. Είναι η θέληση των σιιτών μαχητών να θυσιάσουν τις ζωές τους, εμπνεόμενοι από τις διδαχές του αγιατολάχ Χομείνι και του μαρτυρίου του Χουσεΐν κατά των δυναστών του.

Τόσο ο Ρουά όσο και ο Κεπέλ, συμφωνούν ότι στην αραβική σουνιτική (αλλά και σιιτική) κοινότητα του Κόλπου, λείπει αυτή η δημογραφική και κοινωνική ιδιαιτερότητα του λιβανέζικου σιισμού, όπου η φτώχη δηλαδή νεολαία, που προσφάτως έχει φτάσει στις πόλεις κι έχει εκπαιδευτεί τη δεκαετία του '80, είναι σημαντικά πολυπληθέστερη και πιο άπορη συγκριτικά με τις άλλες θρησκείες του Λιβάνου. Η λιβανέζικη περίπτωση καταδεικνύει την, επιτυχή, δυνατότητα ενός ισλαμιστικού κινήματος να εδραιωθεί μέσα σε μια πολυδιάστατη σύγκρουση και να αποκτήσει διαρκή νομιμοποίηση, όχι απαραίτητα πολιτική. Ο Κεπέλ δίνει ιδιαίτερη έμφαση, όπως έχουμε δει παρά πάνω, στον τρόπο με τον οποίο το λιβανέζικο πεδίο αποτελεί ένα χώρο πειραματισμού για τη σιιτική ιδεολογία και πως η Χεζμπολάχ λειτουργεί ως πρότυπο ενός καθαρά υβριδικού σχήματος που συνδυάζει κοινωνική πρόνοια, πολιτική κινητοποίηση, στρατιωτική δράση και εξτρεμιστική θρησκευτική πειθαρχία.

Ο Ρουά αντιστοίχως, στην γενικότερη βιβλιογραφία του, ασχολείται αισθητά λιγότερο με τη λεπτομερή ανάλυση του Λιβάνου. Δεν ανατρέχει σε αυτόν κοινωνιολογικά και ανθρωπολογικά, ούτε περιπτωσιολογικά όπως κάνει ο Κεπέλ, αλλά αντιθέτως ερμηνευτικά βλέποντας τον λιβανέζικο σιιτισμό και την περίπτωση της Χεζμπολάχ μέσα από την σύνδεσή τους ή όχι με την εξαγωγή της ισλαμικής επανάστασης. Αυτό που αναγκάζει, όπως αναφέρει, τις σιιτικές μειονότητες του μουσουλμανικού κόσμου να ταυτιστούν με την ισλαμική επανάσταση, είναι η περιθωριοποίηση και η αδυναμία ταύτισης με το κράτος τους (στο πλαίσιο των ατομικών τους εθνικών πλαισίων) με αποτέλεσμα να προσκολλούνται σε φυλετικές και παραδοσιακές δομές. Όταν η επέκταση του κρατικού μηχανισμού και ο εκσυγχρονισμός των οικονομικών δομών, τους αναγκάζει να εγκαταλείψουν το γκέτο τους πχ. αγροτική έξοδος, αναγκαστικά αναζητούν αλλού μια ταύτιση και σύνδεση, η

οποία έρχεται μέσω μιας υπερκρατικής οντότητας, αυτής του σιισμού. Όπως διαφαίνεται, ο Ρουά στηρίζει ότι μόνο η εκκλησιαστικοποίηση (clericalization) επιτρέπει στη σιιτική μειονότητα να παίξει πολιτικό ρόλο σε εθνικό επίπεδο. Η διεκδίκηση μιας σιιτικής ταυτότητας, στην πραγματικότητα, υποδηλώνει επιθυμία ένταξης στην σύγχρονη κοινωνία και όχι απόρριψη της νεωτερικότητας. Αυτή η μετατόπιση, από τον εθνοτικό κοινοτισμό σε σιιτικό οικουμενισμό, μπορεί να συμβεί μόνο υπό την καθοδήγηση του κλήρου, καθώς μόνο αυτός διαθέτει οικουμενικό λόγο νομιμοποίησης. Αυτός ο κλήρος ωστόσο, είναι ιδιαίτερα ιρανικοποιημένος (Iranianized). Η ιρανικοποίηση, συνεχίζει, είναι το αποτέλεσμα και όχι η αιτία διάδοσης του μύθου της Ισλαμικής Επανάστασης. Τόσο τα σύνορα του σουνιτικού κόσμου όσο και η έννοια της αραβικότητας (Arabness) απορρίπτονται, όχι στο όνομα του να είναι κανείς Ιρανός, αλλά στο όνομα της Κοινότητας των Πιστών, της Ούμα, της οποίας ο σιισμός θέτει τον εαυτό του ως πρωτοπορία.¹¹⁵ Σε κάθε περίπτωση παραμένει επιφυλακτικός, τονίζοντας ότι η βιωσιμότητα του μοντέλου εξαρτάται από τη συνεχή ιρανική στήριξη και συγκροτείται από το ειδικό πλαίσιο του λιβανέζικου κοινοτικού συστήματος, που δεν μπορεί να αναπαραχθεί εύκολα αλλού.

2.5 Ο Εξισλαμισμός του Παλαιστινιακού Αγώνα.

Η παλαιστινιακή περίπτωση παρουσιάζει εξέλιξη, παράλληλη και διακριτή με τα όσα συμβαίνουν στην αραβική Μέση Ανατολή, η οποία μεταφράζεται κυρίως στον βαθμιαίο εξισλαμισμό της σύγκρουσης. Στη διάρκεια της δεκαετίας του '80, και ειδικά μετά την πρώτη Ιντιφάντα (1987-1993), παρατηρείται μια σταδιακή μετατόπιση της ηγεμονίας από τις κοσμικές, εθνικιστικές δυνάμεις της ΟΑΠ προς εξτρεμιστικά ισλαμιστικά κινήματα, όπως η Χαμάς.

Στην Παλαιστίνη η ΟΑΠ έχει παραδοσιακά εθνικιστικό λόγο με τον οποίο μπορούν τα ταυτιστούν τόσο χριστιανοί όσο και μουσουλμάνοι, ενσαρκώνοντας τον κατεξοχήν «αραβικό αγώνα». Η καμπή όμως της δεκαετίας του '80 αντιπροσωπεύει μια δύσκολη περίοδο για την οργάνωση. Αποκομμένη πλέον από την Αίγυπτο, από την εποχή του ταξιδιού του Σαντάτ στην Ιερουσαλήμ και την υπογραφή της ισραηλινοαιγυπτιακής

¹¹⁵ Roy, *The Failure*, 187

ειρήνης το 1979, με ανενεργή δράση στην Ιορδανία εξαιτίας του Μαύρου Σεπτεμβρη και υπό ανελέητη καταστολή στα εδάφη της, έχει συγκεντρώσει τις δυνάμεις της στον Λίβανο. Η ανάμειξη της ωστόσο στον λιβανέζικο εμφύλιο πόλεμο, θολώνει σύντομα την καθαρότητα των αρχών και των δεσμεύσεών της, παύοντας να είναι πλέον δραστήρια στο αντισυραηλινό μέτωπο, που είναι ωστόσο η πηγή της ύπαρξής της.¹¹⁶ Συγχρόνως, στους παλαιστινιακούς κόλπους δραστηριοποιείται ένα παλιό ισλαμιστικό κίνημα των Αδελφών Μουσουλμάνων, που ασχολείται όμως με έργα ελεημοσύνης και ασκητισμού. Το εβραϊκό κράτος βλέπει σε αυτό ένα αβλαβές υποκατάστατο έναντι του μαχητικού εθνικισμού της ΟΑΠ. Έτσι λοιπόν μέσα στο πλαίσιο της γενικότερης πολιτικής απραξίας, με τον εφησυχασμό των Αδελφών και την αθεΐα της ΟΑΠ, η ιρανική επανάσταση πρόκειται να σπείρει τους σπόρους του νέου πνεύματος που θα οδηγήσει στην Ιντιφάντα το 1987 και θα μετατρέψει τους ισλαμιστές σε πολιτικό παράγοντα πρώτου μεγέθους.

Πιο συγκεκριμένα, ο Κεπέλ ξεκινά την ανάλυση καταδεικνύοντας ότι νεαροί φοιτητές θαμπώνονται από την επανάσταση στο Ιράν και ορθώνονται υπέρ ενός ένοπλου ολομέτωπου αγώνα. Ενός αγώνα που οδηγεί στον εξισλαμισμό, με βάση τον ίδιο το τζιχάντ. Αυτή η στρατηγική οδηγεί στη δημιουργία του κινήματος «Ισλαμικός Τζιχάντ», που αυτοχαρακτηρίζεται ως πρωτοπορία ακτιβιστών και μαχητών, ικανού να καταφέρει πλήγματα στο Ισραήλ και να ανοίξει δρόμο για την εγκαθίδρυση του Ισλαμικού Κράτους στην Παλαιστίνη. Ωστόσο, η έντονη ισραηλινή καταπίεση τον θέτει γρήγορα στο στόχαστρό της, με αποτέλεσμα όταν ξεσπά η εξέγερση, η Ιντιφάντα, να μπει υπό την κυριαρχία και έλεγχο των πολύ ισχυρότερων οργανώσεων της ΟΑΠ και των Αδελφών, και σταδιακά να εξαφανιστεί από την πολιτική και στρατιωτική σκηνή. Σε κάθε περίπτωση όμως, καταφέρνει να παίξει βασικό ρόλο στην ώθηση για εξισλαμισμό του παλαιστινιακού κινήματος και να εμφυσήσει μια ισχυρή ισλαμιστική διάσταση στον αραβικό εθνικιστικό αγώνα.¹¹⁷

Η Ιντιφάντα δημιουργείται και αυτή μέσα σε έναν κοινωνικό και πολιτικό περίγυρο που παραπέμπει σε όλα εκείνα τα περιστατικά που οδηγούν στην άνοδο του πολιτικού ισλάμ, κατά τη δεκαετία του '70, και τα οποία έχουμε εκτενώς αναλύσει, στον οποίο φυσικά προστίθενται τα χαρακτηριστικά της παλαιστινιακής κατάστασης. Ουσιαστικά

¹¹⁶ Kepel, *Τζιχάντ*, 195

¹¹⁷ Στο ίδιο, 198

διαμορφώνεται είκοσι χρόνια μετά την κατοχή των παλαιστινιακών εδαφών από το Ισραήλ με τον Πόλεμο των Έξι Ημερών το 1967. Με δημογραφικούς όρους, τα Κατεχόμενα έχουν παγκόσμιο ρεκόρ γεννήσεων, καθώς ο μισός περίπου πληθυσμός είναι κάτω των δεκαπέντε ετών και πολύ μεγάλο ποσοστό κάτω των τριάντα. Παρ' όλα αυτά, μόνο το είκοσι τοις εκατό των διπλωματούχων της δευτεροβάθμιας ή ανώτατης εκπαίδευσης καταφέρνει να βρει δουλειά, ύστερα από τις σπουδές του, ενώ οι διπλωματούχοι που προέρχονται κυρίως από μετριοπαθείς κύκλους, βρίσκονται στην πλειονότητά τους άνεργοι ή με ημερομίσθιο στο Ισραήλ.¹¹⁸ Ταυτόχρονα οι νέοι του 1987, που δεν έχουν άλλη εμπειρία πέρα από την κατοχή και τη διαχείριση της αντίστασης επί δύο δεκαετίες από τις ελίτ της ΟΑΠ, εμφανίζονται ως αυτόνομος πολιτικός παράγοντας. Αυτό είναι και το πρώτο χαρακτηριστικό της Ιντιφάντα, όπως το τοποθετεί ο Κεπέλ, το οποίο βέβαια οι Παλαιστίνιοι ηγέτες όλων των τάσεων, δεν έχουν αντιληφθεί. Καθ' όλη τη διάρκεια της εξέγερσης οι σεχάμπ, οι νέοι, παίζουν κεντρικό ρόλο, πεπεισμένοι ότι δεν έχουν τίποτα να χάσουν, όσο βίαιη κι αν είναι η αντιπαράθεση. Οι άλλες κοινωνικές ομάδες που συμμετέχουν στην εξέγερση, οι αγρότες και οι έμποροι, συντάσσονται μαζί τους έναν χρόνο αργότερα, όταν και τους γίνεται πλέον ξεκάθαρο ότι τα οικονομικά και πολιτικά τους συμφέροντα απειλούνται πολύ περισσότερο από την αποχή, παρά από την συμμετοχή στην κοινωνική αντιπαράθεση.

Με την Ιντιφάντα, ο παλαιστινιακός αγώνας ξαναβρίσκει το κύρος του, αλλάζοντας όμως και τον χαρακτήρα του. Ενώ έως τότε ενσαρκώνει τον αραβικό εθνικισμό και τα ιδανικά του, παραμένοντας έξω από το χώρο του ισλαμιστικού πεδίου, η επιρροή της ιρανικής επανάστασης, και κυρίως του αφγανικού τζιχάντ, θα υπενθυμίσουν στους κύκλους νέων Αράβων ότι ο παλαιστινιακός αγώνας είναι ένα ατομικό καθήκον για όλους τους μουσουλμάνους, που η γη τους έχει καταπατηθεί από τον εχθρό. Με το ξέσπασμα της Ιντιφάντα, κάνει την εμφάνισή του λοιπόν ένα ισχυρό ισλαμιστικό κίνημα που οφείλεται κυρίως στη μεταστροφή των Αδελφών Μουσουλμάνων, οι οποίοι εγκαταλείπουν την παραδοσιακή στάση εφησυχασμού και περνούν στο τζιχάντ κατά του κατακτητή. Στις 9 Δεκεμβρίου 1987, συγκεντρώνονται γύρω από την εμβληματική ηγετική προσωπικότητα του σείχη Άχμαντ Γιασίν, για να ιδρύσουν το

¹¹⁸ Στο ίδιο, 248

κόμμα Χαμάς. Με το όνομα αυτό ο παλαιστινιακός ισλαμισμός θα γίνει γνωστός σε όλο τον κόσμο.

Τους πρώτους μήνες της εξέγερσης οι Αδελφοί είναι διχασμένοι μεταξύ φόβου – μήπως η ισραηλινή καταστολή διαλύσει αμέσως το κίνημα και την οργάνωση – και αγωνίας – μήπως η φτώχη νεολαία τους ξεφύγει και προσχωρήσει σε άλλες ομάδες, όπως στην Ισλαμική Τζιχάντ ή την ΟΑΠ. Για τον λόγο αυτό, στην αρχή, η Χαμάς δίνει την εντύπωση ενός επιχειρησιακού θεσμού, αυτόνομου απέναντι τους. Θα προσπαθήσει σιγά σιγά να κατευθύνει την ετερόκλητη και απρόβλεπτη κοινωνική οργή της νεολαίας και να την μετατρέψει σε ευσεβή ζήλο, στην υπηρεσία του ιδιαίτερου κοινωνικού προγράμματός της. Σύντομα βγαίνει εξαιρετικά ωφελημένη από την εξαφάνιση της Ισλαμικής Τζιχάντ, καθώς απαλλάσσει ουσιαστικά τον πολιτικο-θρησκευτικό χώρο από κάθε ριζοσπάστη ανταγωνιστή. Κινείται λοιπόν, όπως αναλύει ο Κεπέλ, σε ένα τριπλό επίπεδο, ιδιωτικό, κοινωνικό και πολιτικό. Με ισχυρό ηθικό περιεχόμενο στα μηνύματά της, ηλεκτρίζει τους φτωχούς ως την ενσάρκωση του πραγματικού λαού, της αγνής και ειλικρινούς Ούμα, έναντι των εκκοσμηκευμένων «διεφθαρμένων» ελίτ, των οποίων η ελευθερία των ηθών και ο εκδυτικισμός τους καταγγέλλεται ως συνέπεια της «εβραϊκής διαφθοράς».¹¹⁹

Ο Κεπέλ στο σημείο αυτό επισημαίνει ότι η ενδοπαλαιστινιακή βία που προκαλείται, αποτελεί εξέχον χαρακτηριστικό της Ιντιφάντα, αφού πάνω από οχτακόσιοι Παλαιστίνιοι δολοφονούνται ως φερόμενοι συνεργάτες τους Ισραήλ.¹²⁰ Σε κάθε περίπτωση οι επιθέσεις κατά μην ισλαμικών πολιτιστικών δραστηριοτήτων, είναι παρόμοιες με αυτές που παρατηρούνται κατά την περίοδο της ισλαμική επανάστασης, όταν δηλαδή ο κλήρος παίρνει τον έλεγχο του λαϊκού κινήματος· και είναι της ίδιας λογικής που τείνει να μετατρέψει τις λαϊκές εξισλαμισμένες τάξεις σε κατεξοχήν εκπροσώπους των αρχών της κοινωνίας έναντι των κοσμικών ελίτ που στιγματίζονται ηθικά.¹²¹ Παράλληλα, το 1989 οι αυξανόμενες υλικές δυσκολίες διογκώνονται με τον πλήρη αποκλεισμό από το Ισραήλ, γεγονός που ευνοεί τη ριζοσπαστικοποίηση του πληθυσμού και την επιρροή των ισλαμιστών. Η Χαμάς για μικρό διάστημα απολαμβάνει τη στήριξη των δικτύων των τεμενών και των φιλανθρωπικών

¹¹⁹ Στο ίδιο, 251

¹²⁰ Zachary Lockman και Joel Beinin, *Intifada: The Palestinian Uprising Against Israeli Occupation*, Boston: South End Press, 1989

¹²¹ Kepel, *Τζιχάντ*, 252

οργανώσεων των Αδελφών, μέχρι που η ισλαμική της επιτυχία ανησυχεί το εβραϊκό κράτος, το οποίο τελικά παίρνει κατασταλτικά μέτρα κατά της οργάνωσης – φυλακίσεις, διώξεις κλπ. Οι φυλακισμένοι ηγέτες αντικαθίστανται από μια πιο νέα γενιά, λιγότερο έμπειρη πολιτικά και στρατιωτικά, κατάσταση που μεταφράζεται από άτακτες και βίαιες ενέργειες. Εντούτοις η καταστολή έχει τα αντίθετα αποτελέσματα. Στα μάτια του πληθυσμού των Κατεχομένων, αυξάνει τη νομιμοποίηση του κινήματος.

ΟΑΠ και Χαμάς γρήγορα αρχίζουν τον μεταξύ τους ανταγωνισμό προκειμένου να καθοδηγήσουν την Ιντιφάντα. Η καθεμιά, συνεχίζει ο Κεπέλ, προσπαθεί να κινητοποιήσει και να οργανώσει προς όφελός της τους σεχάμπ, τους νέους, των οποίων η υπακοή μπορεί να ανατρέψει το νόημα του αγώνα. Η κύρια διακύβευση είναι να προσελκύσει η κάθε πλευρά τις λαϊκές επιτροπές που δημιουργούνται σε επίπεδο γειτονιάς, στρατοπέδων ή χωριών και διοργανώνουν την καθημερινή αντίσταση.¹²² Η ΟΑΠ έχει έρθει αντιμέτωπη με πολλές προκλήσεις, καθώς πρέπει παράλληλα να αγωνιστεί κατά της ισραηλινής κατοχής, να περιορίσει την άνοδο της Χαμάς, και τέλος να ρυθμίσει τα αντικρουόμενα συμφέροντα που ανακύπτουν από την εγκατάσταση των εσωτερικών της αντιπροσώπων, της Ενοποιημένης Εθνικής Διοίκησης. Ενώ με τη Σύνοδο του Αλγερίου το Εθνικό Παλαιστινιακό Συμβούλιο, κηρύσσει ανεξάρτητο το παλαιστινιακό κράτος και αποδέχεται την ύπαρξη του Ισραήλ. Το τελευταίο πυροδοτεί έντονες αψιμαχίες μεταξύ Χαμάς και ΟΑΠ, και οδηγεί ισλαμιστές και εθνικιστές σε έναν αγώνα ταχύτητας. Η πρώτη, όπως αναφέρει ο Κεπέλ, προσπαθεί να κεφαλαιοποιήσει την αντίθεσή της στη διπλωματική οδό της ΟΑΠ, παρουσιάζοντας την οργάνωση ως «κορόιδο της εβραϊκής διπλοπροσωπίας»· ενώ η δεύτερη βασίζει πλέον όλη της την στρατηγική στην κοινωνική εξέγερση, στην Ιντιφάντα, ως μέσον πίεσης του εβραϊκού κράτους. Όσο σκληραίνει η αντιπαράθεση τόσο αυξάνεται και η πίεση, για να οδηγήσει το Ισραήλ σε διαπραγμάτευση, υπό τις καλύτερες δυνατές συνθήκες για την παλαιστινιακή πλευρά. Σε κάθε περίπτωση, από το 1990 κι έπειτα, αυξάνεται σημαντικά η επιρροή της Χαμάς μέσα στα διάφορα επαγγελματικά συνδικάτα, που μέχρι τότε είναι υπό τον έλεγχο της ΟΑΠ. Καταφέρνει να κινητοποιεί ταυτόχρονα διφορούμενες κοινωνικές τάξεις, των οποίων η ανυπομονησία και η οικονομική ασφυξία, μεγαλώνει μπροστά στην έλλειψη αποτελεσμάτων της προσφοράς ειρήνης του Αραφάτ προς το Ισραήλ.

¹²² Στο ίδιο, 253

Συνεπώς, την στιγμή που ξεσπά η κρίση του Κόλπου το 1990, ο παλαιστινιακός ισλαμισμός έχει καταφέρει να δημιουργήσει μια πολιτική και κοινωνική δυναμική, αποσπώντας οφέλη από την Ιντιφάντα, κινητοποιώντας τη φτωχή νεολαία των πόλεων μαζί με τη θεοσεβούμενη αστική τάξη και αμφισβητώντας την ηγεμονία της ΟΑΠ. Η Χαμάς θεωρεί ότι βρίσκεται σε θέση ισχύος. Ωστόσο, η διαδικασία αυτή θα σχηματιστεί μετά τον πόλεμο του Κόλπου, και θα καταλήξει στην ισραηλινο-παλαιστινιακή «ανακοίνωση αρχών» το Σεπτέμβριο του 1993, και την εγκατάσταση στη Γάζα της αυτόνομης Παλαιστινιακής Αρχής υπό τον Γιάσερ Αραφάτ τον Ιούλιο του 1994. Η ικανότητα του Γιάσερ Αραφάτ να επανακάμπτει και να αλλάζει την πορεία των γεγονότων θα μετασχηματίσει την κατάσταση, όπως θα δούμε παρακάτω.

Κεφάλαιο Τρίτο

L'ÉCHEC DE L'ISLAM POLITIQUE – Η αποτυχία του Πολιτικού Ισλάμ: 1990-2000

Η δεκαετία του 1990 σηματοδοτεί καμπή στην ιστορία του πολιτικού Ισλάμ, δεδομένης της αποτυχίας των ισλαμιστικών κινημάτων, της προηγούμενης δεκαετίας, να καταλάβουν την εξουσία τόσο σε εθνικό όσο και σε τοπικό επίπεδο. Η κατάσταση αυτή οδηγεί σε έναν διττό μετασχηματισμό κι εισάγει νέα χαρακτηριστικά. Από τη μία πλευρά, την αναζήτηση θεσμικής νομιμοποίησης κι ενσωμάτωσης σε πολιτικά πλαίσια, κι από την άλλη πλευρά τη ριζοσπαστικοποίηση ενός τμήματος που υιοθετεί στρατηγικές διεθνούς ένοπλης δράσης. Το καινούριο στοιχείο, που εν ολίγοις χαρακτηρίζει τη νέα δεκαετία, είναι όπως επισημαίνει ο Ρουά, η πολιτική σκλήρυνσης των νεοφονταμενταλιστών, οι οποίοι κατά μεγάλο ποσοστό μετατρέπονται σε τζιχαντιστές, ενθαρρύνοντας πλέον τον ένοπλο αγώνα παρά το θρησκευτικό κήρυγμα.¹²³ Η διεθνής τζιχάντ, καθώς δεν αρθρώνεται σε εθνικές συγκρούσεις και σε συγκεκριμένες πολιτικές που θα προέκυπταν από έναν πιθανό διπλωματικό χειρισμό, εκφράζεται δυναμικά με αιματοκυλίσματα και τρομοκρατία, όταν πρόκειται να περάσει στη δράση. Αλλά που οφείλεται η ανάδυση του φαινομένου της «παγκόσμιας τζιχάντ» κι αυτού του ακραίου ριζοσπαστισμού;

Ο αραβικός κόσμος νιώθει διχασμένος, ανυπεράσπιστος και απελπισμένος από την ανικανότητά του να ρυθμίσει ο ίδιος την πορεία του. Η εκλαΐκευση και η παγκοσμιοποίηση των ισλαμιστικών κινημάτων αφήνουν το πεδίο ελεύθερο και σε άλλες μορφές αμφισβήτησης.¹²⁴ Στο στρατηγικό πεδίο σημαντικές αλλαγές συντελούνται στα χρόνια μεταξύ 1989 και 1992· με την αναδιάταξη των γεωπολιτικών ισορροπιών λόγω του τερματισμού του Ψυχρού Πολέμου, με τη σταδιακή εξαφάνιση της «κομμουνιστικής απειλής» και την απόσυρση των σοβιετικών στρατευμάτων από το Αφγανιστάν. Έντονη στρατικοποίηση της αμερικανικής παρουσίας σε ολόκληρη τη Μέση Ανατολή, και συσσώρευση στρατιωτικών δυνάμεων στη Σαουδική Αραβία ως απάντηση στην εισβολή του Ιράκ στο Κουβέιτ, χαρακτηρίζουν την περίοδο αυτή. Ο πόλεμος ακόμη του Κόλπου το 1991, στον οποίο ο συνασπισμός των αμερικανικών,

¹²³ Roy, *L' Islam*, 185

¹²⁴ Στο ίδιο, 186

ευρωπαϊκών και αραβικών δυνάμεων απωθεί τους εισβολείς πίσω στο Ιράκ, προξενεί τεράστιες καταστροφές στη χώρα, χωρίς όμως να ανατρέψει τον ηγέτη της. La décennie noire, η «μαύρη δεκαετία» δηλαδή της Αλγερίας, και η αποτυχία της ειρηνευτικής διαδικασίας στην Παλαιστίνη, διαμορφώνουν ένα πεδίο κρίσης, το οποίο, σύμφωνα με τον Κεπέλ, όπως θα μελετήσουμε παρακάτω, σηματοδοτεί την παρακμή του πολιτικού ισλάμ και την ανάδυση, ως αποτέλεσμα, της τρομοκρατίας· ενώ για τον Ρουά, την απαρχή της «απεδαφοποίησης» του ισλαμικού λόγου, και την παγκοσμιοποίηση του τζιχάντ. Η περίοδος από το 1990 έως το 2000 χαρακτηρίζεται, αναμφίβολα, από πολέμους, τις εσωτερικές και εξωτερικές συγκρούσεις εξουσίας στα κράτη της Μέσης Ανατολής, τις τρομοκρατικές ενέργειες και τον αντικατοπτρισμό της «κροκοδείλιας ειρήνης» μεταξύ του Ισραήλ και της Παλαιστίνης. Αποτελεί σίγουρα μια εποχή βαθιάς αναστάτωσης.

3.1 Διεθνείς συρράξεις και γεωπολιτικές αναπροσαρμογές.

Ο ιρακινός στρατός εισβάλλει και καταλαμβάνει το Κουβέιτ λίγο μετά τα μεσάνυχτα της 2ης Αυγούστου του 1990. Η ακόλουθη προσάρτηση του τεχνητού κράτους πυροδοτεί μια τεράστια διπλωματική κρίση. Τα αραβικά κράτη αντιδρούν καθυστερημένα, η αμερικανική όμως κυβέρνηση, βλέποντας το κράτος που έχει δημιουργήσει η βρετανική αποικιοκρατία – ώστε να υφαρπάξει η Δύση προς όφελός της τα μεγάλα πετρελαϊκά κέρδη – καταδικάζει άμεσα την εισβολή.¹²⁵ Με τη συναίνεση της Σαουδική Αραβίας, ο Τζορτζ Η. Ο. Μπους αρχίζει την αερομεταφορά στρατευμάτων και προμηθειών στη μοναρχία. Μέχρι και τα τέλη Οκτωβρίου 1990, περισσότεροι από 200.000 Αμερικανοί ένστολοι είναι στρατοπεδευμένοι στη βορειοανατολική Σαουδική Αραβία. Τον επόμενο μήνα, το μέγεθος αυτής της δύναμης διπλασιάζεται, βήμα που φανερώνει την αποφασιστικότητα της Ουάσιγκτον να εξωθήσει το Ιράκ από το Κουβέιτ. Πολλές αραβικές χώρες, συμπεριλαμβανομένων της Αιγύπτου και της Συρίας στέλνουν στρατεύματα για να βοηθήσουν τον αμερικανικό συμμαχικό συνασπισμό, που είναι έτοιμος να ξεκινήσει την επιχείρηση με το κωδικό όνομα Ασπίδα της Ερήμου. Οι δύο αυτές κυβερνήσεις, οι κυριότεροι δηλαδή ανταγωνιστές του Ιράκ, συμμετέχουν σε αυτόν τον συνασπισμό, αγνοώντας την

¹²⁵ Kepel, Τζιχάντ, 324

αντίθεση των λαών τους προς τις πολιτικές της Σαουδικής Αραβίας και των Ηνωμένων Πολιτειών. Άλλες κυβερνήσεις, όπως η Υεμένη και η Ιορδανία, εξαιτίας των οικονομικών δεσμών τους με το Ιράκ, στηρίζουν τον Σαντάμ, κινδυνεύοντας έτσι να προσβάλλουν και να προκαλέσουν τους υπόλοιπους γείτονές τους.¹²⁶ Η πλειονότητα ωστόσο των ισλαμικών κινημάτων αποφεύγει να εκτεθεί, προσπαθώντας να βρει μια μέση οδό μεταξύ της βάσης της που κλίνει προς το Ιράκ και της πάντα καλοδεχούμενης βοήθειας των μοναρχιών του Κόλπου.

Το σαουδαραβικό σύστημα καθ' όλη τη διάρκεια της δεκαετίας του '80 έχει καταφέρει να αντισταθεί στις επαναλαμβανόμενες επιθέσεις του αγιατολάχ Χομεϊνί και σε μια επικείμενη ενίσχυση επιρροής του σιιτικού Ιράν επί του μουσουλμανικού κόσμου. Χρηματοδοτώντας τον αφγανικό τζιχάντ, καταφέρνει να διατηρήσει την αξιοπιστία του στα μάτια ακόμα και των πιο ριζοσπαστών σουνιτών μαχητών, ενώ χάρη στο ισλαμικό οικονομικό και τραπεζικό δίκτυο, διατηρεί την επαφή με τις θεοσεβούμενες μεσαίες τάξεις του μουσουλμανικού κόσμου. Ο Σαντάμ Χουσεΐν, καταφέρνει λοιπόν να πυροδοτήσει την έκρηξη του σαουδαραβικού συστήματος και της κοινωνικής συναίνεσης, υιοθετώντας και εξαπολύοντας κατηγορίες, που πρώτα ο Ιρανός αντίπαλός του έχει προσάψει στους Σαουδάραβες. Όπως Ρουά και Κεπέλ αναλύουν, ο Σαντάμ καταγγέλλει τον εκδυτικισμό του βασιλείου και την απομάκρυνση του από το ιδρυτικό πουριτανικό πνεύμα, θεωρώντας το ανάξιο να διαχειρίζεται τους Άγιους Τόπους του ισλάμ και χαρακτηρίζοντάς το αμερικανικό προτεκτοράτο· ως απόρροια της πλήρους στρατιωτικής και οικονομικής εξάρτησης από αυτό.

Παράλληλα, το Συμβούλιο Ασφαλείας των Ηνωμένων Εθνών, εγκρίνει μια σειρά ψηφισμάτων που καλούν το Ιράκ να αποχωρήσει από το Κουβέιτ. Καθώς πλησιάζει όμως η λήξη του τελεσιγράφου, οι δύο μεγάλοι αντίπαλοι, Ιράκ και Σαουδική Αραβία, συγκαλούν για την ίδια ημερομηνία δύο διαφορετικές διασκέψεις. Εκείνη που διεξάγεται στην Βαγδάτη, ολοκληρώνεται με έκκληση για τζιχάντ κατά της Δύσης και του Κουβέιτ. Ο Σαντάμ, δίνει στην εισβολή, σύμφωνα με τον Κεπέλ, ηθικό, κοινωνικό και θρησκευτικό πρόσημο, κατηγορώντας τα δυτικά στρατεύματα ότι έχουν ατιμάσει τη Μέκκα και τη Μεδίνα. Προσπαθεί, να πετύχει την ενότητα των Αράβων και των μουσουλμάνων, δεσμεύοντας στην υπηρεσία των «απόκληρων» τα εισοδήματα που οι εμίρηδες κατασπαταλούν στα καζίνο και τα παλάτια. Χάρη στο μαύρο χρυσό

¹²⁶ Goldschmidt Jr. και Boum, *Ιστορία της Μέσης Ανατολής*, 438

του Κουβέιτ, το Ιράκ θα καταφέρει να γίνει μια μεγάλη αραβική δύναμη, που θα εκπροσωπεί τις φτωχές χώρες έναντι της αμερικανικής παγκόσμιας νέας τάξης. Για να δικαιολογήσει επομένως την προσάρτηση του εμιράτου, η ιρακινή προπαγάνδα κατασκευάζει μια σύνθετη αιτιολογία. Συνδυάζει, όπως αναλύει ο Κεπέλ, τη κοινωνική δυσανεμία και τις αντιαποικιοκρατικές απογοητεύσεις του συνόλου του μουσουλμανικού κόσμου, με τις ιδεολογικές συγκρούσεις, σε μια προσπάθεια διαίρεσης της ισλαμιστικής βάσης. Φέρνοντάς τους ουσιαστικά σε αντιπαράθεση με τη Σαουδική Αραβία, η Βαγδάτη επιδιώκει να αφαιρέσει το κεφάλαιο της θρησκευτικής της νομιμοποίησης. Κατάσταση, αν θυμηθούμε, παρόμοια με την επίθεση του Ιράν και την περιθωριοποίηση του από τη μοναρχία. Ωστόσο, η πρόκληση τώρα είναι πολύ πιο σοβαρή, καθώς προέρχεται από το σουνιτικό αραβικό κόσμο.

Η ανταγωνιστική διάσπαση που πραγματοποιείται στη Μέκκα, φανερώνει τον κατακερματισμό του ισλαμικού πεδίου, στο οποίο το Ριάντ έχει βασίσει όλη την εξουσία του.¹²⁷ Για πρώτη φορά, τα πετροδολάρια αποδεικνύονται αδύναμα να εξαγοράσουν την υποταγή, και αναγκάζονται να «ζητιανέψουν» την υποστήριξη από θεσμούς όπως το Αλ Άζχαρ στο Κάιρο, που κατά τις προηγούμενες δύο δεκαετίες το Ριάντ έχει σημαντικά υποβαθμίσει.

Επομένως, στις 17 Ιανουαρίου 1991 κηρύσσεται ο πόλεμος, μετά την απόρριψη των δώδεκα ψηφισμάτων του ΟΗΕ και την άρνηση του Μπους να συμβιβαστεί με το Ιράκ. Οι ιρακινές αντεπιθέσεις αν και συνεχίζονται καθ' όλη τη διάρκεια του πολέμου, δεν έχουν καμία στρατηγική αξία. Τα όπλα σιγούν στις 27 Φεβρουαρίου του 1991, με μια φαινομενικά σημαντική νίκη των ΗΠΑ, της Σαουδικής Αραβίας και των συμμάχων τους σε ένα απρόσμενα σύντομο χρονικό διάστημα. Η συντριβή του Ιράκ αφήνει μια αίσθηση λαϊκής πικρίας. Πολλοί φοβούνται ότι ο πόλεμος θα συνεχιστεί εντός του Ιράκ, κάτι που όντως συμβαίνει. Όταν οι συμμαχικές δυνάμεις καταλαμβάνουν τμήματα του νότιου Ιράκ, οι τοπικοί σίιτες εξεγείρονται κατά του καθεστώτος της Βαγδάτης, όπως επίσης και οι Κούρδοι στο βόρειο τμήμα της χώρας. Ωστόσο δεν λαμβάνουν στρατιωτική βοήθεια και υποστήριξη.¹²⁸ Ο πόλεμος σε διεθνή κλίμακα πλήττει τη θρησκευτική νομιμοποίηση, ενώ σε κάθε μουσουλμανική χώρα, φέρνει σε δύσκολη θέση τα ισλαμιστικά κινήματα, οξύνοντας τις διαφορές στο εσωτερικό τους.

¹²⁷ Kepel, *Τζιχάντ*, 327

¹²⁸ Goldschmidt Jr. και Boum, *Ιστορία της Μέσης Ανατολής*, 440

Ως προς την πετρομοναρχία, συνεχίζει ο Κεπέλ, επισπεύδει την εμφάνιση ενός αντιπολιτευτικού ισλαμισμού κατά της μοναρχικής οικογένειας Σαούντ.

Για την επούλωση λοιπόν των ιδεολογικών πληγών, η ενεργοποίηση των κοινωνικών έργων είναι επείγουσα. Οι πρωτοβουλίες που λαμβάνουν, ωστόσο, τα κινήματα είναι ενδεικτικές της αντανάκλασης των κοινωνικών και ιδεολογικών διαιρέσεων, του συνεχιζόμενου ρήγματος του παγκόσμιου ισλαμικού χώρου.

Η ρωγμή στο ισλαμιστικό κίνημα καταφέρνει να εισχωρήσει στο ίδιο το σαουδαραβικό έδαφος, όπου συσσωρεύεται μια επωαζόμενη διχογνωμία. Η μαζική παρουσία συμμαχικών αμερικανικών στρατών στη χώρα προκαλεί δύο είδη αντιδράσεων έναντι της μοναρχίας. Η πρώτη εκφράζει την προσδοκία των μελών των πιο φιλελεύθερων μεσαίων τάξεων, που ελπίζουν προς ένα πολιτικό άνοιγμα, ενώ η δεύτερη καταγγέλλει τον φιλοδυτικό δρόμο που έχει τραβήξει η μοναρχία, καλώντας σε μια επιστροφή στο συντηρητικό ουαχαμπιτικό δόγμα. Ωστόσο ο συσχετισμός δυνάμεων μεταξύ της δυναστείας και της αντιπολίτευσης στο όνομα του Αλλάχ και του ουαχαμπισμού είναι αμετάκλητος. Προβάλλει όμως, σύμφωνα με τον Κεπέλ, για πρώτη φορά τον κλονισμό της θρησκευτικής νομιμοποίησης που προέρχεται – όχι από τον Χομεϊνί ή τον Σαντάμ, αλλά από οργανωμένους Σαουδάραβες υπηκόους. Η κριτική αφορά το μονοπώλιο της εξουσίας που ασκεί η οικογένεια Σαούντ, αλλά και την απώλεια της ισλαμικής αξιοπιστίας της μοναρχίας μετά τη διάσωσή της από «άθεους» στρατιώτες. Μπορεί λοιπόν η μοναρχία, να είναι εύθραυστη στο εσωτερικό της, με το τέλος όμως του πολέμου πρόκειται να γνωρίσει ένα πρόβλημα, προερχόμενο από τα δικά της δημιουργήματα, τα «θαύματα» όπως δηκτικά επισημαίνει ο Κεπέλ, της δεκαετίας του '80, τους μαχητές του αφγανικού τζιχάντ. Βλέπει ξαφνικά να στρέφονται εναντίον της εκείνοι τους οποίους έχει εξοπλίσει και χρηματοδοτήσει.

3.2 Ταλιμπάν και καταπίεση.

Μετά τη σοβιετική απόσυρση οι διχόνοιες έχουν ήδη ξεκινήσει να κάνουν την εμφάνισή τους. Όταν το Ιράκ καταλαμβάνει το Κουβέιτ, η πλειονότητα των ισλαμιστικών κινήματων της περιοχής αποδοκιμάζουν το γεγονός ότι ένα μουσουλμανικό κράτος προσαρτά ένα άλλο, ζητώντας από τον Σαντάμ να αποσύρει τα

στρατεύματά του, ώστε να μην προσφέρει πρόσχημα στη δυτική στρατιωτική επέμβαση. Αυτό ακριβώς γίνεται το κύριο εργαλείο ανάλυσης της σύγκρουσης. Η ιδέα ότι ο πόλεμος αποτελεί μια αμερικανοϊσραηλινή συνωμοσία για την κυριαρχία στη Μέση Ανατολή, θέτει δυναμικά το σύνολο των αφγανικών εξτρεμιστικών κινήματων κατά της σαουδαραβικής μοναρχίας.¹²⁹ Απαλλασσόμενοι πλέον από την κηδεμονία της, έρχονται σε σύγκρουση μαζί της. Αυτό το είδος διεθνούς «ταξιαρχίας βετεράνων» του τζιχάντ ξεφεύγει στο εξής από κάθε κρατικό έλεγχο, δεν δίνει αναφορά σε καμία κοινωνική ομάδα της οποίας θα αποτελούσε και την έκφραση και δεν αντανάκλα τα συμφέροντα ούτε της θεοσεβούμενης αστικής τάξης ούτε της φτωχής νεολαίας, ακόμη κι αν οι μαχητές προέρχονται σε ατομικό επίπεδο από αυτήν. Μετατρέπονται σε «ελεύθερα ηλεκτρόνια» του τζιχάντ, «επαγγελματίες ισλαμιστές», εκπαιδευμένοι στη μάχη και ικανοί να εκπαιδεύουν άλλους, στρατοπεδευμένοι σε πακιστανικές «ζώνες φυλών», φέουδα λαθρεμπόρων όπου το Ισλαμμπάντ δεν έχει καμία εξουσία ή έχοντας βρει κατάλυμα σε στρατόπεδα Αφγανών μουτζαχεντίν.¹³⁰

Σε αυτό το περιβάλλον λοιπόν, που είναι αποκομμένο από την κοινωνική πραγματικότητα και που ο κόσμος γίνεται αντιληπτός μέσω ενός μείγματος θεολογικού δόγματος και ένοπλης βίας, γεννιέται μια νέα ισλαμιστική ιδεολογία. Θα ξεκινήσουμε στο σημείο αυτό την ανάλυσή μας, παίρνοντας την κοινή συνισταμένη των δύο αναλυτών. Τόσο ο Ρουά όσο και ο Κεπέλ θεωρούν ότι η βάση του κινήματος του επανεξισλαμισμού του αφγανικού κινήματος στηρίζεται στον σαλαφισμό για τον οποίο έχουμε ήδη συζητήσει. Ανατρέχουμε επιγραμματικά, στον 13^ο αιώνα και τον μεγάλο ουλεμά Ιμπν Ταϊμίγια, που αναφέρεται στους σαλάφ – salaf, τους ευσεβείς δηλαδή προγόνους, τον Προφήτη, τους συντρόφους και διαδόχους του καθώς και την επιστροφή σε αυτή την παράδοση. Σήμερα όσοι επικαλούνται τον σαλαφισμό εκπροσωπούν κυρίως μια συντηρητική τάση, συγγενή με τον Ουαχαμπισμό των Σαουδαραβών – πολλές φορές και ταυτόσημη με αυτόν – και παραπέμπει σε μια περισσότερο πρόθεση επανίδρυσης του Ισλάμ ενάντια στα δάνεια του σημερινού κόσμου και του εξευρωπαϊσμού, παρά σε ένα συγκεκριμένο δόγμα σωμάτων.¹³¹

¹²⁹ Kepel, *Τζιχάντ*, 338

¹³⁰ Gilles Kepel, *Beyond Terror and Martyrdom*, Cambridge, Massachusetts, and London England: The Belknap Press of Harvard University Press, 2008, 115

¹³¹ Roy, *L' Islam*, 133

Στο σημείο αυτό, ο Κεπέλ στην ανάλυση του στηρίζει ότι σύμφωνα με τους μαχητές υπάρχουν δύο ειδών οπαδοί του σαλαφισμού. Οι «σεΐχιστές», αυτοί δηλαδή που έχουν αντικαταστήσει τη λατρεία του Αλλάχ με την ειδωλολατρία των σεΐχηδων του πετρελαίου της Αραβικής Χερσονήσου και οι «σαλαφίτες υπέρμαχοι του τζιχάντ». Όπως αντιλαμβανόμαστε, οι τελευταίοι σέβονται απόλυτα τα ιερά κείμενα, την κατά γράμμα έννοια τους – βάση της ερμηνείας που τους προσδίδουν – σε συνδυασμό πάντα με την προτεραιότητα που δίνουν στο τζιχάντ, του οποίου στόχος πρέπει να είναι κάθε εχθρός της πίστης. Εχθρεύονται τους σεΐχιστές, θεωρώντας τους προδότες που πρέπει να καταπολεμηθούν κι εξοντωθούν, ενώ αντιτίθενται ακόμη και στους Αδελφούς Μουσουλμάνους, των οποίων καταγγέλλουν τον υπερβολικό νεωτερισμό που τους οδηγεί στη μεγάλη απομάκρυνση από το γράμμα των ιερών κειμένων. Ακόμη και ο Σαγέντ Κοτμπ, ο πνευματικός πατέρας της ριζοσπαστικής τάσης των Αδελφών, είναι ύποπτος, κι επικρίνουν την ερμηνεία που κάνει στο Κοράνι.¹³² Εικάζουν ότι η κατάσταση του μουσουλμανικού κόσμου είναι ώριμη για να περάσει στην αντεπίθεση, ώστε να διεξαχθεί, όταν παρουσιαστεί η κατάλληλη στιγμή, το τζιχάντ που θα οδηγήσει στη κήρυξη του ισλαμικού κράτους. Αν και όπως θα μελετήσουμε στην πορεία, ο Κεπέλ τονίζει ότι οι σαλαφίτες υπέρμαχοι του τζιχάντ παρουσιάζουν ομοιότητες με ένα άλλο κίνημα, που εμφανίζεται την ίδια περίοδο, στην ίδια περιοχή και μέσα στο ίδιο πλαίσιο, στο ντόπιο δηλαδή Ισλάμ, αυτό των Ταλιμπάν. Επισημαίνει ότι, οι σαλαφίτες μοιράζονται μαζί τους την ίδια προσκόλληση στην κατά γράμμα μορφή των ιερών κειμένων και τη χρήση του τζιχάντ για την επίτευξη των στόχων τους. Ωστόσο, οι Ταλιμπάν ανήκουν στη χανεφιτική σχολή στο ρεύμα των νεομπάντι. Δεν έχουν την ίδια κατάρτιση με τους Άραβες σαλαφίτες, καθώς ο δικός τους τζιχάντ λαμβάνει χώρα απέναντι, κατ' αρχήν, στην ίδια τους την κοινωνία, στην οποία επιβάλλουν μια πολύ αυστηρή ηθική τάξη. Σε κάθε περίπτωση όμως, η φιλοξενία που προσφέρουν οι Ταλιμπάν στους κύριους υπέρμαχους του τζιχάντ, ευνοεί την μεταξύ τους αλληλεπίδραση, εφόσον και οι δύο είναι απρόβλεπτα τέκνα του αφγανικού τζιχάντ.¹³³ Απότοκο της τερατογέννησης αυτής, των σαλαφιτών υπέρμαχων του τζιχάντ, η Αλ-Κάιντα, όπως και θα την αναλύσουμε παρακάτω.

Τώρα ο Ρουά, καθώς θεωρεί ότι στις ημέρες μας είναι αρκετά δύσκολο να προσδιοριστεί ο άκαμπτος σαλαφισμός (που μπορεί να βρει διέξοδο σε ποικίλες μορφές

¹³² Kepel, *Τζιχάντ*, 341

¹³³ Στο ίδιο, 344

του Ισλάμ, που ενδεχομένως να ακυρώνουν η μία την άλλη) προτιμά τον όρο νέο-φονταμενταλισμός, που έχουμε χρησιμοποιήσει τακτικά καθ' όλη την ανάλυσή μας, ακριβώς για να χαρακτηρίσουμε αυτόν τον σύγχρονο φονταμενταλισμό. Δύο στοιχεία ορίζουν, κατ' αυτόν, τον νέο-φονταμενταλισμό. Ο θεολογικός χαρακτήρας των γραπτών κειμένων και η αντίθεσή τους προς τον δυτικό πολιτισμό. Η άρνηση προς τη Δύση είναι στην πραγματικότητα η άρνηση της έννοιας της ίδιας της κουλτούρας προς όφελος της έννοιας της θρησκείας, συνδεδεμένης με μια πίστη που εκφράζεται με έναν απλό κώδικα – το νόμιμο και το μη νόμιμο. Αντίστοιχα, και στον Ρουά, μια ρωγμή διασχίζει το κίνημα δημιουργώντας δύο ομάδες· εκείνη που δίνει προτεραιότητα στο τζιχάντ, στους τζιχαντιστές δηλαδή, που κηρύσσουν τον πόλεμο ενάντια στον δυτικό κόσμο, και εκείνη που πιστεύει ότι προτεραιότητα πρέπει να δοθεί στο νταουάτ, *da' wat*, δηλαδή στο κήρυγμα - ο πιο μετριοπαθής, συντηρητικός πόλος που επιμένει απλώς στην καθαρότητα των πρακτικών και της πίστης. Συμπληρώνει ότι δεν πρέπει να αναζητάμε τις θεολογικές διαφορές ανάμεσα στις δύο ομάδες, καθώς η όποια διαφορά σχετίζεται περισσότερο με τη θεσμική θέση των πρωταγωνιστών ή τις επιλογές στρατηγικής.¹³⁴ Για τον λόγο αυτό τονίζει ότι τόσο οι Ταλμμπάν, παρά τις διαφορές τους με τους Ουαχαμιστές, όσο και η Αλ Κάιντα είναι νέο-φονταμενταλιστικά κινήματα που έχουν βοηθηθεί από τους Σαουδάραβες.

Η πετρομοναρχία διαδραματίζει ρόλο κλειδί στην επέκταση του νέο-φονταμενταλισμού, χρηματοδοτώντας είτε τα δίκτυα θρησκευτικής εκπαίδευσης του μουσουλμανικού κόσμου, είτε τα παλαιότερα δίκτυα όπως τα σχολεία Ντεομπάντι στο Πακιστάν, ιδρύοντας αντίστοιχα δικά της σχολεία και ιδρύματα και πολλαπλασιάζοντας τις υποτροφίες, προκειμένου να υπονομεύσει τις δραστηριότητες τόσο του αραβικού εθνικισμού όσο και του ιρανικού σιισμού ή του κομμουνισμού. Οι Σαουδάραβες Ουαχαμιστές είναι γενικότερα πολύ προσεκτικοί στη διάδοση του δόγματος, θέτοντας στο περιθώριο οτιδήποτε αρθρώνεται στις μεγάλες κουλτούρες του μουσουλμανικού κόσμου. Οι δυτικές χώρες επομένως, όπως επισημαίνει ο Ρουά, είτε από αδυναμία, είτε πολύ περισσότερο, από αδιαφορία επιτρέπουν την εξάπλωση της σαουδαραβικής επιρροής στους κόλπους των μουσουλμανικών πληθυσμών της.

Από την περίοδο που ξεσπά ο τζιχάντ στο Αφγανιστάν, η χώρα έχει κατακερματιστεί σε πολλά διαφορετικά φέουδα υπό την ηγεσία διοικητών

¹³⁴ Roy, *The Failure*, 141

μουτζαχεντίν. Ωστόσο, από τα τέλη του 1994, οι Ταλιμπάν επρόκειτο σταδιακά να γίνουν η ισχυρότερη δύναμη, διατηρώντας στενούς δεσμούς με το Ισλαμαμπάντ. Πράγματι, για το Πακιστάν ένα Αφγανιστάν ελεγχόμενο από τους Ταλιμπάν, τους προσφέρει πολλά πλεονεκτήματα. Πέρα από τη ντεομπάντι ιδεολογία που μοιράζονται και τους καθιστά αυτομάτως φανατικούς εχθρούς του σιιτικού Ιράν και των «αλλόθρησκων» της Ινδίας, ανήκουν στην πλειονότητά τους στην εθνότητα Παστούν, που επίσης ζει στο βορειοδυτικό Πακιστάν, στην πόλη Πεσαβάρ. Το γεγονός αυτό, αφήνει ανοιχτό το ενδεχόμενο στους Ταλιμπάν να αποκτήσουν το απαραίτητο «στρατηγικό βάθος» έναντι των τριών περιφερειακών εχθρών τους. Σε αυτούς τους εξωτερικούς παράγοντες, που μεταφράζονται με στρατιωτική και υλική στήριξη, προστίθενται και οι εσωτερικοί, η κούραση δηλαδή των αφγανικών πληθυσμών μπροστά στη γενικευμένη αδιαφορία, διαφθορά κι ανασφάλεια.¹³⁵

Η πτώση της Καμπούλ στα χέρια των μουτζαχεντίν το 1992 έχει οξύνει δραματικά την κοινωνική κρίση, επιταχύνοντας έτσι τη διάλυση κάθε είδους εξουσίας. Ξεκινώντας από την Κανταχάρ, τη δεύτερη μεγαλύτερη πόλη του Αφγανιστάν, οι Ταλιμπάν καταλαμβάνουν την Καμπούλ το 1996. Μέχρι και την είσοδο των αμερικανικών στρατευμάτων και την ανατροπή τους, το Ισλαμικό Εμιράτο του Αφγανιστάν, συνυπάρχει παράλληλα με το αντιμαχούμενο Ισλαμικό Κράτος των μουτζαχεντίν, και ελέγχει περίπου το 90% της χώρας, κυρίως τις μεγάλες πόλεις και τους αυτοκινητοδρόμους.¹³⁶ Οι Ταλιμπάν ενσαρκώνουν τη βαθιά αλλαγή του φονταμενταλιστικού Ισλάμ, την εθελοντική και εκούσια δηλαδή αποσύνδεσή του από τις παραδοσιακές κουλτούρες.

Ο αγώνας ενάντια στην κουλτούρα, αναλύει ο Ρουά, είναι καθοριστικός καθώς απομακρύνει εν ολίγοις μεθοδικά οτιδήποτε θεωρείται μέρος της ζωντανής κουλτούρας – μουσική, ψυχαγωγία κλπ. Για τους Ταλιμπάν τίποτα δεν μπορεί να υπάρξει έξω από τη θρησκευτική πρακτική. Με αυτή τη μετάβαση από την κουλτούρα στον κώδικα, ο Ρουά αναφέρει, ότι μπορεί να γίνει κατανοητή η ψυχωτική κι εμμονική πλευρά τους. Ο κώδικας προσδιορίζει το θεμιτό και το αθέμιτο, το έννομο και το άνομο, το χαλλάλ και το χαράμ. Κάθε πράξη οφείλει να γίνεται αντικείμενο σκέψης, διαλόγου με τον εαυτό, περίσκεψης. «Είναι η πρακτική σου εξ ολοκλήρου ισλαμική;» Η επιμονή στο

¹³⁵ Kepel, *Τζιχάντ*, 351

¹³⁶ Ahmed Rashid, *Taliban: Militant Islam, Oil and Fundamentalism in Central Asia*, New Heaven and London: Yale University Press, 2000

τελετουργικό σχετίζεται την προφανή αφοσίωση, τη βούληση για ικανοποίηση του Θεού, για πλήρη υποταγή σε αυτόν. Η σωτηρία είναι το κύριο κίνητρο. Ο Κεπέλ παράλληλα συμπληρώνει ότι οι Ταλιμπάν αφαιρούν το περιεχόμενο των αφγανικών θεσμών αντικαθιστώντας τους με τρεις νέες λειτουργίες: ηθική, εμπόριο, πόλεμο. Ωστόσο, η συνοπτική άσκηση αυτών των λειτουργιών δεν καθιστά πραγματικά το Ισλαμικό Εμιράτο ως κράτος. Πρόκειται, τονίζει, για κοινότητα οργανωμένη σύμφωνα με τους κανόνες των ντεομπάντι και διογκωμένη στις διαστάσεις μιας χώρας στην οποία εκ των έσω ασκείται εξαντλητική ηθική πίεση και ο τζιχάντ στα σύνορα, της οποίας οι πόροι προέρχονται από τα διόδια στις, κυρίως παράνομες, εμπορικές μεταφορές που περνούν από το έδαφός της. Με την έννοια αυτή, ο Κεπέλ συνεχίζει, το Αφγανιστάν των Ταλιμπάν δεν συγκρίνεται σε καμία περίπτωση με την Ισλαμική Δημοκρατία του Ιράν, κράτος που στηρίζεται σε διοίκηση, και διαχειρίζεται τον αυταρχικό εξισλαμισμό της κοινωνίας, έχοντας εξελιχθεί σε σημαντικό παράγοντα στο χώρο του ισλαμικού νοήματος και του διεθνούς συστήματος. Τίποτα από αυτά δεν συμβαίνει με τους Ταλιμπάν, των οποίων η ιδεολογία, όπως χαρακτηρίζει, δεν περιέχει την έννοια της ενάρετης πολιτείας, παρά μόνο μια κοινότητα, ένα σύνολο πιστών, που χαλιναγωγούνται από τη μάζα των φάτουα και ο μόνος τρόπος για να είναι ηθική είναι να ζει σύμφωνα με τη Σαρία. Η έλλειψη νομιμοποίησης του κράτους και της πολιτικής είναι άρνηση κάθε έννοιας του πολίτη και της ελευθερίας, που αντικαθιστώνται από την πίστη και την υπακοή.¹³⁷ Για τον Κεπέλ οι Ταλιμπάν δεν είναι παρά ένα παράδειγμα κρατικού, τοπικού εγχειρήματος επιβολής της θρησκευτικής εξουσίας, χωρίς ωστόσο καμία νομιμοποίηση.

3.3 Γέννηση της Παγκόσμιας Τζιχάντ.

Παρ' όλα αυτά, η πιο ολοκληρωμένη εκτροπή του σαλαφитικού τζιχάντ ή του νέο-φονταμενταλιστικού κινήματος, προέρχεται πάλι από το Αφγανιστάν κι ενσαρκώνεται στο πρόσωπο του Οσάμα Μπιν Λάντεν και της Αλ Κάιντα. Το δίκτυο δημιουργείται από την εμπειρία του αφγανικού τζιχάντ κατά των σοβιετικών, σε μια χρονική στιγμή που ο μουσουλμανικός κόσμος έχει απαλλαγεί πλήρως από την ισλαμική αμφισβήτηση του Ιράν.

¹³⁷ Kepel, *Τζιχάντ*, 355

Βασίζεται στη σαλαφιστική και τζιχαντιστική ιδεολογία, ενάντια στα τοπικά και θρησκευτικά έθιμα και δημιουργεί, όπως επισημαίνει ο Ρουά, μια ιδιαίτερη τομή στο νεό-φονταμενταλιστικό κίνημα, με την εμφάνιση των «τζιχαντιστών νομάδων». Διεθνικιστών εθελοντών – μαχητών, αποκομμένων από τις χώρες και τις οικογένειές τους, που η γεωγραφία του τζιχάντ στον κατακερματισμένο μουσουλμανικό χώρο, τους επιτρέπει να ορίσουν τη δική τους φανταστική Ούμα.¹³⁸ Η περίοδος από το 1996 έως το 2000, συμπληρώνει ο Κεπέλ, αντιπροσωπεύει την περίοδο της μεγαλύτερης ανάπτυξης κι επιρροής της Αλ Κάιντα και της υπερεθνικής δομής της. Η αρωγή που λαμβάνει από την Al Jazeera, με την εξάπλωση των φαξ, βοηθά στη γρήγορη διάδοση του δόγματος επιτρέποντας στις ισλαμικές δοξασίες και στρατηγικές να κυκλοφορήσουν γρήγορα κι ευρέως. Η ανάπτυξη μάλιστα του διαδικτύου, δημιουργεί μια νέα, πολυεθνική βάση, που καταργεί τα σύνορα και γενικότερα τον φυσικό χώρο.¹³⁹ Οι μηχανές αναζήτησης στο Ίντερνετ δίνουν, συνήθως, ως πρώτη επιλογή σαλαφικές ιστοσελίδες που επιμένουν στην πίστη και την εκτέλεση των θρησκευτικών καθηκόντων, με κάποιες βέβαια να είναι περισσότερο βίαιες και μάλιστα τζιχαντιστικές. Η εικονική Ούμα γίνεται πραγματικότητα με τη διασύνδεση των ιστοσελίδων που παραπέμπουν η μία στην άλλη και με την εκλαϊκευση του διακινούμενου μηνύματος, τον κομφορμισμό και τη γενικότητά του. Οι ιστοσελίδες απευθύνονται σε ένα κοινό που δυσκολεύεται καθημερινά να βιώσει το δικό του Ισλάμ, παρουσιάζοντας, τις περισσότερες περιπτώσεις, ένα Ισλάμ κανονιστικό και φονταμενταλιστικό.¹⁴⁰

Ο Οσάμα Μπιν Λάντεν κινητοποιεί γύρω του ένα τμήμα της ριζοσπαστικοποιημένης φτωχιάς νεολαίας των πόλεων και μπορεί να υπολογίζει, πέρα από την προσωπική περιουσία του, στις εισφορές ευεργετών που κάνουν περιουσία στην Αραβική Χερσόνησο. Αυτοανακηρύσσεται, όπως αναφέρει ο Κεπέλ, ιδεολόγος, δεδομένου ότι θεωρεί τον εαυτό του, διοργανωτή, χρηματοδότη και μαχητή. Προσπαθεί επομένως, να ενώσει δύο ρεύματα, τη σαουδαραβική αντιπολίτευση και τους ριζοσπαστικοποιημένους μουσουλμάνους που έχει καλέσει σε τζιχάντ.¹⁴¹ Η κοινωνική βάση της Αλ Κάιντα είναι μη εδαφική, καθώς περιλαμβάνει ξένους μαχητές εκπαιδευμένων σε camps, καθώς και δίκτυα χορηγιών και φιλανθρωπίας που

¹³⁸ Roy, *L'islam*, 191

¹³⁹ Kepel, *Beyond Terror*, 115

¹⁴⁰ Roy, *L'islam*, 175

¹⁴¹ Kepel, *Τζιχάντ*, 470

λειτουργούν διασυννοριακά. Για τον λόγο αυτό, για τον Ρουά, η ανάδειξη της Αλ Κάιντα, δεν είναι παρά μια ενσάρκωση της απεδαφοποίησης του Ισλάμ, μια νέα μορφή θρησκευτικής πολιτικοποίησης, που έρχεται όχι σαν αποτέλεσμα, όπως στηρίζει ο Κεπέλ, της αποτυχίας του πολιτικού Ισλάμ, αλλά σαν δομική μετεξέλιξη της νέας μορφής ταυτότητας και δικτύωσης. Αυτή η ταυτοτική ανασύνθεση οδηγεί τελικά στην κατασκευή μιας διαμαρτυρούμενης ταυτότητας.¹⁴²

Μέχρι και το 1992 οι Άραβες εθελοντές – μαχητές προέρχονται, στην πλειονότητά τους, από τρεις χώρες, τη Σαουδική Αραβία, την Αίγυπτο και την Αλγερία. Ανάμεσά τους δεν συναντάμε κανένα Παλαιστίνιο από τα Κατεχόμενα ή τη Γάζα, καθώς όπως θα δούμε στη συνέχεια, έχουν τον δικό τους ξεχωριστό τζιχάντ, κανένα Ιρακινό, κι ελάχιστους Τούρκους, Μαροκινούς ή Σύριους. Αυτή η πρώτη γενιά, όπως την χαρακτηρίζει ο Ρουά, παρουσιάζει κοινά γνωρίσματα. Πιο συγκεκριμένα, όλα τα μέλη της κατάγονται από τη Μέση Ανατολή, και όλοι φτάνουν στο Αφγανιστάν, κατευθείαν πάλι από τη Μέση Ανατολή. Ωστόσο μετά το 1992, παρατηρεί μια ριζική αλλαγή στους νεοσύλλεκτους του Μπιν Λάντεν. Εμφανίζονται, όπως συνεχίζει ο Ρουά, άνθρωποι νέοι, ξεριζωμένοι, χωρίς στρατιωτικό υπόβαθρο και παρελθόν, που προέρχονται από την Ευρώπη. Ο τόπος προσηλυτισμού και στρατολόγησης λαμβάνει χώρα στην Ευρώπη, ενώ το Αφγανιστάν μετατρέπεται σε τόπο εκπαίδευσης και καταμερισμού των εργασιών. Δεν συναντάμε πλέον μαχητές που να πηγαίνουν απευθείας από μια χώρα της Μέσης Ανατολής στο Αφγανιστάν, αλλά το πέρασμα από την Ευρώπη γίνεται συστηματικό, καθώς εκεί συντελείται και η στροφή προς το Ισλάμ. Έτσι, ο αριθμός και ο ρόλος των προσήλυτων μεγαλώνει.¹⁴³

Ο Ρουά παίρνοντας ως βάση τους μαχητές που εμπλέκονται σε ισλαμικές επιθέσεις από το 1994 έως το 2002 (κι όχι μόνο τους ανθρώπους του Μπιν Λάντεν) καταλήγει στο συμπέρασμα ότι, με εξαίρεση τους Σαουδάραβες, όλοι τους έχουν κοινά χαρακτηριστικά. Πρώτα πρώτα, είναι διεθνιστές, καθώς δεν ζουν στη χώρα όπου γεννήθηκαν, κατέχοντας πολλές φορές δυτική υπηκοότητα. Στη συνέχεια, σχεδόν όλοι έχουν σπουδάσει ή ζήσει σε πολλές χώρες. Οι σπουδές τους, συνήθως είναι καλές κι έχουν περάσει μια δυτικού τύπου νεότητα – αλκοόλ, ντίσκο, κορίτσια. Έχουν σπάσει τους δεσμούς με την οικογένειά τους, τη χώρα καταγωγής τους και υποδοχής, κι έχουν καταλήξει σε μια διεθνή αδελφότητα. Είναι σχεδόν όλοι, born again Muslims στη

¹⁴² Roy, *L'Islam*, 201

¹⁴³ Στο ίδιο, 191

Δύση, λόγω των προσωπικών τους γνωριμιών με κάποιο ριζοσπαστικό τέμενος, ενώ το πέρασμά τους στον πολιτικό ριζοσπαστισμό εμφανίζεται σχεδόν ταυτόχρονα με την επιστροφή τους στη θρησκευτικότητα. Με λίγα λόγια, ο ριζοσπαστισμός τους δεν οφείλεται στην ωρίμανση του δικού τους Ισλάμ, καθώς στις περισσότερες περιπτώσεις, δεν έχουν καμία επαφή με τη θρησκεία ή την πίστη, μέχρι και να προσχωρήσουν σε αυτήν.¹⁴⁴ Θέση με την οποία, όπως θα δούμε παρακάτω, εναντιώνεται ο Κεπέλ. Οι ισλαμιστές μαχητές που εμπλέκονται σε δίκτυα ύποπτα για τρομοκρατία αποτελούν τέλεια προϊόντα, του εξευρωπαϊσμού, της παγκοσμιοποίησης και της μετανάστευσης. Στη Γαλλία για παράδειγμα συνεχίζει ο Ρουά, η στράτευση στο όνομα του Ισλάμ παρατηρείται σε νεαρούς Μουσουλμάνους δεύτερη γενιάς, προσαρμοσμένους πολιτισμικά, γαλλόφωνους, με φτωχή θρησκευτική παιδεία, που φοιτούν στην υποχρεωτική εκπαίδευση, αρκετοί μάλιστα έχουν τελειώσει τις σπουδές τους με επιτυχία, με μηδαμινή όμως επαγγελματική διέξοδο που να ανταποκρίνεται στις προσδοκίες τους, αποδεχόμενοι συνήθως θέσεις που απορρίπτει ο ντόπιος γαλλικός πληθυσμός. Προέρχονται από τα πιο περιθωριοποιημένα και γκετοποιημένα προάστια των γαλλικών πόλεων, και συνήθως – όχι πάντα – έχουν παρελθόν στην εγκληματικότητα. Ωστόσο, ο νέο-φονταμενταλισμός προσελκύει τους χαμένους της από-πολιτισμοποίησης και από-πολιτικοποίησης, δεν πρόκειται δηλαδή μόνο για περιθωριακούς νέους. Το διακύβευμα είναι η ταυτοτική ανακατασκευή κι όχι η κοινωνική αμφισβήτηση.¹⁴⁵

Το Ισλάμ έρχεται λοιπόν εδώ να παίξει τον ρόλο που είπαμε παραπάνω. Μια ευκαιρία ταυτοτικής ανασύνθεσης και έναν τρόπο διαμαρτυρίας. Πολλοί βρίσκουν στον αντι-δυτικό λόγο των νέο-φονταμενταλιστών καθοδηγητών στην Ευρώπη ένα μέσο για να εκλογικεύσουν τον αποκλεισμό τους και να εκφράσουν την αντίθεσή τους. Έτσι λοιπόν, ο Ρουά τονίζει ότι εξισλαμισμός, για τον οποίο έχουμε ήδη συζητήσει κατά τα προηγούμενα κεφάλαια, και ριζοσπαστικοποίηση, δεν είναι έννοιες συνώνυμες και ταυτόσημες. Ο επανεξισλαμισμός μπορεί να δημιουργεί πιθανά προβλήματα ως προς την ασφάλεια και την κοινωνία, δεν συνιστά όμως στρατηγική απειλή. Ο ισλαμικός ριζοσπαστισμός αντιθέτως, φαίνεται να κατέχει τη δυναμική κοινωνική βάση που χρειάζεται, τον απεδαφοποιημένο δηλαδή μουσουλμανικό πληθυσμό.¹⁴⁶ Ο

¹⁴⁴ Στο ίδιο, 193

¹⁴⁵ Στο ίδιο, 152

¹⁴⁶ Στο ίδιο, 186

νέο-φονταμενταλιστικός εξτρεμισμός τρέφεται ακριβώς από αυτήν την απεδαφοποίηση και συνοδεύεται πάντα από την παράκαμψη του κράτους. Στην πραγματικότητα, συνεχίζει, δημιουργούνται τοπικά εξισλαμισμένοι χώροι που συνδέονται μέσω δικτύων με τον υπόλοιπο κόσμο και βασίζονται σε κοινωνικές ανακατατάξεις, έχοντας ως στόχο την παράκαμψη του κράτους και τη δημιουργία εκ νέου ταυτότητας, εξουσίας και κοινωνικού ελέγχου που είναι θεμελιωμένα αποκλειστικά στη Σαρία. Πρόκειται για την αναδημιουργία, σε τοπικό επίπεδο, ενός, όπως ονομάζει, «μειονοτικού Ισλάμ», του κοινωνικού προφανούς που έχει εξαφανιστεί.¹⁴⁷ Στη Δύση, ο χώρος αυτός είναι συνήθως μια συνοικία ή μια κοινότητα συγκεντρωμένη γύρω από ένα τζαμί. Εδώ λοιπόν, ο νέο-φονταμενταλισμός επωφελείται από τη νέο-εθνοτική διαίρεση του αστικού χώρου. Η απεδαφοποίηση και η Ούμα δεν ενσαρκώνονται πλέον σε μια συγκεκριμένη εδαφική περιφέρεια· αλλά μέσα σε ένα φαντασιακό χώρο που συγκεντρώνει εκείνους που έχουν διακόψει τους δεσμούς τους με το περιβάλλον τους, για να αυτό-προσδιοριστούν σύμφωνα με τα ισλαμικά κριτήρια, μέσα σε έναν εχθρικό ή αδιάφορο κόσμο. Η κοινότητα αυτή νοείται είτε ως community, μια τοπική δηλαδή κοινότητα που αρνείται τους κανόνες και τις αξίες της κοινωνίας στην οποία ανήκει, ο εξισλαμισμένος χώρος, είτε ως φαντασιακή Ούμα, καθώς τα εδάφη που τη συνθέτουν λογίζονται (όχι πάντα) ως μη μουσουλμανικά που πρέπει να προστατευτούν με τον τζιχάντ, είτε τέλος ως εικονική Ούμα, που ωθεί τον πιστό να εγκαταλείψει το περιβάλλον του για να ζήσει σύμφωνα με τα κριτήρια του Ισλάμ, κάτι που γίνεται εφικτό μέσω των σύγχρονων μέσων επικοινωνίας και του Διαδικτύου. Υπάρχει συνεπώς, τονίζει ο Ρουά, μια διαρκής αλληλεπίδραση μεταξύ των τριών επιπέδων, του μικροσκοπικού – συνοικία, τζαμί, του μακροσκοπικού – εικονική Ούμα, και του εικονικού – διαδίκτυο.¹⁴⁸

Σε κάθε περίπτωση, ο Οσάμα Μπιν Λάντεν καλεί σε τζιχάντ κάθε μουσουλμάνο, ώστε να διώξει τον Αμερικανό κατακτητή από τη γη των δύο Ιερών Τόπων. Αν και «χαϊδεμένο τέκνο» του σαουδαραβικού συστήματος, έρχεται σε ρήξη με αυτό και με τους Αμερικανούς προστάτες του, ύστερα από το ξέσπασμα του Πολέμου του Κόλπου. Σύντομα αυτοεξορίζεται στο Σουδάν, από όπου ξεκινά ολομέτωπο αγώνα κατά των Ηνωμένων Πολιτειών. Ξεκινά με τη Σομαλία, την Κένυα, και την Τανζανία, όπου δεν αργεί να γίνει στόχος των ΗΠΑ. Από τα μέσα προς τέλος

¹⁴⁷ Στο ίδιο, 157

¹⁴⁸ Roy, *L'Islam*, 156

του 1990, οι Ταλιμπάν παρέχουν καταφύγιο και προστασία σε ηγετικά στελέχη της Αλ Κάιντα, κατάσταση που οδηγεί σε αμοιβαίες εξυπηρετήσεις και διευκολύνσεις. Από τη μία πλευρά, απόκτηση εδάφους για εκπαιδεύσεις και στρατιωτικοποιήσεις για τους τελευταίους, ενώ πρόσβαση σε κεφάλαια και στο διεθνές δίκτυο μαχητών για τους δεύτερους. Προκαλεί στις ευσεβείς τάξεις μια δομική εχθρότητα πολύ πιο μεγάλη από αυτήν που έχει υπολογίσει, ωθώντας τες να πάρουν αποστάσεις από κάθε ριζοσπαστικό τμήμα του ισλαμισμού που καταλήγει σε πολιτικό και κοινωνικό τέλμα. Αποκομμένο πλέον από την κοινωνική του βάση, το εξτρεμιστικό ισλαμιστικό κίνημα, όπως αναφέρει ο Κεπέλ, καταφεύγει σε μια τρομοκρατία που καλύπτεται όλο και λιγότερο από θρησκευτικές δικαιολογίες, τα θύματα της οποίας στο εξής δεν έχουν καμία σχέση με τον εχθρό που έχουν ορίσει οι υπέρμαχοι του τζιχάντ.¹⁴⁹ Η στρατηγική του γκέτο που κηρύσσουν οι νέο-φονταμενταλιστές είναι αυτοπεριοριστική, γιατί εφαρμόζεται κατ' αρχήν εναντίον των άλλων Μουσουλμάνων, της ίδιας της τοπικής κοινωνίας. Ο Μπιν Λάντεν εξαπολύει το τζιχάντ κι αποτυγχάνει. Η αμερικανική αντιπίθεση καταλήγει να βλάπτει παντού τους Μουσουλμάνους, είτε είναι Τσετσένοι, Παλαιστίνιοι, ή πολίτες δυτικών κρατών.

3.4 «Απαρχή» της διεθνούς τζιχαντιστικής τρομοκρατίας; Η περίπτωση της Αλγερίας.

Κατά τη διάρκεια λοιπόν της δεκαετίας του '90, η εξάπλωση των ριζοσπαστικών και νέο-φονταμενταλιστικών θεμάτων είναι σίγουρα εντυπωσιακή. Η κοινωνική βάση του νέο-φονταμενταλισμού συνδυάζει εκείνη του ισλαμισμού – διανοούμενους δηλαδή με σύγχρονη εκπαίδευση που έχουν υποστεί την απώλεια της κοινωνικής τους θέσης, και τις πρόσφατα αστικοποιημένες μάζες – και εκείνη του παραδοσιακού φονταμενταλισμού – έμποροι, αστικές κατώτερες μεσαίες τάξεις κλπ. Εν ολίγοις, από την ιδεολογία των ισλαμιστών, οι νέο-φονταμενταλιστές έχουν διατηρήσει την ιδέα της προσέγγισης ολόκληρης της κοινωνίας στο σύνολό της. Οι δράσεις τους δηλαδή επεκτείνονται σε όλα τα επίπεδα· από ιεροκήρυκες, προσήλυτους, συνδικαλιστές, διοργανωτές λαϊκών κινημάτων, δικτύων, ενώσεων κλπ. Μιλάμε για μαχητές κάθε είδους, κι όχι απλώς φύλακες τζαμιών ή «επαγγελματίες» θρησκευτικών τελετών. Ως κίνημα, ο στόχος του είναι η κοινωνία και όχι το κράτος, με την ευρεία

¹⁴⁹ Kepel, *Τζιχάντ*, 472

έννοια, η ανάκτηση και κατάκτηση δηλαδή της κοινωνίας μέσω της κοινωνικής δράσης.¹⁵⁰ Ωστόσο, τις περισσότερες περιπτώσεις, οι προσπάθειες αυτές στρέφονται κατά της ίδιας της κοινωνίας. Η έκκληση για τζιχάντ στο όνομα της σωτηρίας και ομόνοιας της Ούμα, καταλήγει να στοχεύει την ίδια και τα μέλη που θεωρεί «άπιστα», εξαπολύοντας μια αυτοκαταστροφική τρομοκρατία.

Στην Αλγερία λοιπόν, από το 1992 έως το 1997, συγκρούσεις πρωτοφανούς βίας και βαρβαρότητας αιματοκυλίζουν την χώρα. Την περίοδο 1988 έως 1991, η χώρα περνά σε μια περίοδο σχετικής πολιτικής φιλελευθεροποίησης, ύστερα από μια μακρά περίοδο οικονομικής κρίσης και κοινωνικών εξεγέρσεων – 1988 October Riots – που προέρχονται από την απότομη αύξηση των τιμών πετρελαίου, την ανεργία και τον πληθωρισμό, καθώς και την αντιδημοτικότητα της κυβέρνησης. Η φιλελευθεροποίηση αυτή επιτρέπει τη δημιουργία κομμάτων και οδηγεί στη συνέχεια στη διενέργεια εκλογών. Το Ισλαμικό Μέτωπο Σωτηρίας – FIS (Front Islamique du salut), κερδίζει μαζική υποστήριξη και σαρωτική νίκη στον πρώτο γύρο εκλογών. Ωστόσο, στρατιωτικό καθεστωτικό πραξικόπημα διακόπτει τις βουλευτικές εκλογές και ακυρώνει τον δεύτερο γύρο, ενόψει της νίκης του ΙΜΣ, αναστέλλοντας τη δημοκρατική διαδικασία, διαλύοντας το κόμμα και συλλαμβάνοντας τα ηγετικά στελέχη της. Αμέσως ξεσπούν εντάσεις και αναταραχές. Οι μαχητές βγαίνουν στο αντάρτικο, η κοινωνική συνοχή κατακερματίζεται και εμφύλιος πόλεμος απειλεί τη χώρα. Σχηματίζονται αμέσως ένοπλες οργανώσεις, στρατιωτικά δηλαδή παρακλάδια των εξτρεμιστικών κινήσεων που αντιμάχονται τόσο μεταξύ τους όσο και με το καθεστώς. Από το Ισλαμικό Μέτωπο Σωτηρίας – AIS, το ένοπλο δηλαδή σκέλος του ΙΜΣ που περικλείει γύρω του τη θεοσεβούμενη αστική τάξη και τα μέλη των μετριοπαθών ισλαμιστικών κομμάτων που στρέφουν το όλο ενδιαφέρον τους στην οικονομία της αγοράς· έως την Ένοπλη Ισλαμική Ομάδα – GIA (Groupe Islamique Armé) που πρεσβεύει έναν ολοκληρωτικό πόλεμο κατά της εξουσίας, συσπειρώνει σε τεράστιο βαθμό την φτώχη νεολαία των πόλεων, η οποία κατά τα πρώτα χρόνια του εμφυλίου θα ταυτιστεί απόλυτα με το κίνημα, πρώην μέλη του Ένοπλου Ισλαμικού Κινήματος – Mouvement islamique Armé, και τέλος Άραβες μαχητές, σαλαφίτες υπέρμαχους του τζιχάντ που έχουν «υπηρητήσει» στο Αφγανιστάν.¹⁵¹

¹⁵⁰ Roy, *The Failure*, 78

¹⁵¹ Kepel, *Τζιχάντ*, 384

Στην αντιφατική και σκληρή πορεία του πολέμου προστίθενται διάφορες πολιτισμικές τάσεις. Πιο συγκεκριμένα, οι εξτρεμιστές σαλαφίτες υπέρμαχοι του τζιχάντ, οι κοτμπίστ, μαθητές του Σαγέντ Κοτμπ που απορρίπτουν τον σαλαφισμό, στη συνέχεια οι τακφίρι, που θεωρούν ότι το σύνολο της κοινωνίας είναι άθεο και το αφορίζουν και τέλος οι τζαζαριστές, ομάδα τεχνοκρατών διανοουμένων που στρέφονται προς τη βία και την ένωσή τους με την ΕΙΟ. Ο νεφελώδης χαρακτήρας αυτών των ένοπλων ομάδων, αναλύει ο Κεπέλ, οφείλεται κατά κύριο λόγο στον ιδεολογικό τους κατακερματισμό, που θα εμποδίσει την επιχειρησιακή τους ενοποίηση. Το μόνο που τελικά θα προσφέρουν είναι εκκαθαρίσεις και εξοντώσεις.

Ο πόλεμος, για πρώτη φορά, επισπεύδει τη διαδικασία κατακερματισμού της κοινωνίας, φέρνοντας σε μεγάλη αντιπαράθεση τη θεοσεβούμενη αστική τάξη με τη φτωχή νεολαία των πόλεων. Την εποχή που συνοικίες και δήμοι είναι υπό τον έλεγχο του ΙΜΣ (1990-1992), η τοπική εξουσία είναι στα χέρια των θεοσεβούμενων μεσαιών τάξεων και των διανοούμενων του κόμματος, που ασκούν μια λαϊκιστική πολιτική με στόχο την ικανοποίηση των κοινωνικών διεκδικήσεων της φτωχής νεολαίας. Ωστόσο από το 1993 κι έπειτα, οι νέοι καταλαμβάνουν την τοπική εξουσία με τη βία ελέγχοντας εδάφη στα οποία θα εφαρμόσουν την σκληρή πολιτική τους. Παράλληλα, ο στρατός του καθεστώτος αποσύρεται από αυτές τις συνοικίες, περικυκλώνοντάς τες και μετατρέποντάς τες ουσιαστικά σε γκέτο. Οι θεοσεβούμενες τάξεις, γίνονται όλο και φτωχότερες, πέφτοντας θύματα του εκβιασμού των συμμοριών των νέων λαϊκών τάξεων. Προσπαθώντας να ξεφύγουν από αυτήν την κατάσταση, εγκαταλείπουν τα προάστια τους.

Αυτό, αναπόφευκτα, συμβάλλει στην ανατροπή των κοινωνικών ιεραρχιών στο εσωτερικό του ισλαμιστικού κινήματος και στη διάρρηξη της κοινωνικής ενότητας. Σε πολιτικό επίπεδο, ο Κεπέλ υπογραμμίζει ότι η απώλεια επιρροής τους μεταφράζεται με την επιρροή που κατακτά η ΕΙΟ επί του ΙΜΣ. Η κλιμάκωση της βίας, οι εκκαθαρίσεις και οι μαζικές σφαγές, οι δολοφονίες διανοουμένων και η τρομοκρατία κατά των πολιτών και της Δύσης κορυφώνονται. Η έναρξη των βιαιοτήτων, κυρίως από την ΕΙΟ, δεν αφορά μόνο το κράτος και τους εκπροσώπους του, αλλά όλους όσους θεωρούνται, ότι με κάποιον τρόπο, συνδέονται με αυτό. Πολλοί πανεπιστημιακοί, συγγραφείς, διανοούμενοι, δημοσιογράφοι και γιατροί δολοφονούνται. Δεν συνδέονται σε καμία περίπτωση όλοι με το καθεστώς, αλλά πολλοί, στα μάτια των φτωχών νέων των

πόλεων, ενσαρκώνουν τον «επαίσχυντο» γαλλικό πολιτισμό και το απρόσιτο πολιτιστικό κεφάλαιό του. Ξένοι, όπως και Αλγερινοί «άπιστοι» αποτελούν νόμιμους στόχους τζιχάντ. Όσοι εναντιώνονται του νέο-φονταμενταλιστικού κινήματος και του πολέμου που διεξάγει, δεν γλιτώνουν από το «σπαθί του Αλλάχ».

Η κλιμάκωση της βία αναγκάζει τις ομάδες που προέρχονται από το ΙΜΣ να δραστηριοποιηθούν ενεργότερα στον αγώνα, ώστε να μην αφήσουν την ΕΙΟ να καταλάβει μόνη της το πεδίο, με τεράστια όμως αποτυχία. Από το 1996 κι έπειτα είναι πλέον εμφανές ότι το ΙΜΣ δεν είναι πλέον ικανό να ελέγξει τον ένοπλο αγώνα, δεν έχει πια αντίκτυπο στη φτώχη νεολαία κι έχει ακόμα μικρότερες ελπίδες να κατακτήσει την εξουσία, ύστερα από τη δολοφονία του χαρισματικού της ηγέτη, κάνοντας πλέον ξεκάθαρο, ότι είναι αδύνατη η συμφιλίωση εξτρεμιστών και μετριοπαθών, φτωχών και μεσαίων τάξεων, υπέρμαχων του τζιχάντ και τζαζαριστών.¹⁵²

Μέχρι και το 1995, η βία και η ανασφάλεια έχουν φτάσει σε τέτοιο επίπεδο που το κράτος δεν καταφέρνει πια να τις αντιμετωπίσει, για τον λόγο αυτό αρκετοί παρατηρητές, ειδικά στις ΗΠΑ, αρχίζουν να κάνουν λόγο για τον ερχομό του επόμενου φονταμενταλιστικού κράτους στην ευρύτερη Μέση Ανατολή, στο κράτος της Βόρειας Αφρικής. Ωστόσο, η κατάσταση για την ΕΙΟ ανατρέπεται άρδην. Μετά από δολοφονίες Γάλλων στην Αλγερία τις οποίες ακολουθούν αστυνομικά μέτρα κατά ισλαμιστών μαχητών στη Γαλλία, η ΕΙΟ μεταφέρει τον αλγερινό τζιχάντ στο γαλλικό έδαφος. Η ΕΙΟ λειτουργεί αποκεντρωμένα, με τη φτώχη νεολαία να αγωνίζεται για την πατρίδα, στην πατρίδα, και με μια ξένη ισλαμιστική διανοήση να εξασφαλίζει τη δημοσιότητα του τζιχάντ από την εξορία. Οι νέοι των γαλλικών προαστίων, σύμφωνα με τη θεωρία του Κεπέλ, που έχουν επηρεαστεί από τον επανεξισλαμισμό, γίνονται εξαιρετικά ευάλωτοι στις φάτους των εξτρεμιστών κηρύκων για τζιχάντ. Παρά τις εγγυήσεις που δίνουν οι γαλλικές ισλαμιστικές ενώσεις που θέλουν να παίξουν διαμεσολαβητικό ρόλο μεταξύ μουσουλμανικών κοινοτήτων και γαλλικού κράτους, ο τζιχάντ και η τρομοκρατία περνούν σε γαλλικό έδαφος.

Η Γαλλία, η «γη του Ισλάμ» όπως έχει ονομαστεί, μετατρέπεται σε «εχθρό του Ισλάμ». Ο τζιχάντ ξεκινά με την κατάληψη του airbus της Air France που αναχωρεί από το Αλγέρι παραμονές Χριστουγέννων του 1994, και κορυφώνεται με πολλαπλές

¹⁵² Στο ίδιο, 407

επιθέσεις εντός του γαλλικού εδάφους το 1995 και 1996. Οι τρομοκρατικές επιχειρήσεις δεν έχουν στόχο το ξέσπασμα μιας εξέγερσης, αλλά τη χρήση ορισμένων νέων με στόχο να πλήξουν το γαλλικό κράτος, στο όνομα των ισλαμιστικών πολιτικών συμφερόντων και διακυβεύσεων. Η αποτυχία αυτού του σχεδίου, η διάλυση των δικτύων και η καταστροφική εικόνα του μαχητικού ισλαμισμού, που δημιουργεί το τρομοκρατικό κύμα στη γαλλική κοινωνία, πρόκειται να βλάψουν και εμποδίσουν σημαντικά την ανάπτυξη του ριζοσπαστικού κινήματος.¹⁵³ Οι νεκροί και οι τραυματίες των επιθέσεων γεννούν τα αντίθετα αποτελέσματα. Ενισχύουν την αποφασιστικότητα των γαλλικών αρχών να αγωνιστούν κατά του εξτρεμιστικού ισλαμιστικού κινήματος που απειλεί την κοινωνική ειρήνη και συνοχή.

Σε κάθε περίπτωση, η αντίστροφη μέτρηση για την ΕΙΟ έχει ήδη ξεκινήσει. Ο μήνας του Ραμαζανιού του 1997 είναι ο πιο αιματηρός όλου του πολέμου, κατά τον οποίο λαμβάνουν χώρα εκατοντάδες σφαγές αμάχων. Η αύξηση της βίας που πλήττει ολόκληρη την κοινωνία αποξενώνει το μεγαλύτερο τμήμα της από τους ισλαμιστές, οδηγώντας σιγά σιγά το κίνημα των στη διάλυση. Συγχρόνως, στο εσωτερικό της ομάδας οι διχογνωμίες μεταξύ των μελών συνεχώς αυξάνονται και οι διαδοχές των ηγετών ακολουθούν η μια την άλλη. Οι αποχωρήσεις των μαχητών πολλαπλασιάζονται, κατηγορώντας τους εμίρηδες για απομάκρυνση από τον αυθεντικό σαλαφισμό υπέρ του τζιχάντ.¹⁵⁴ Ωστόσο, το πιο σκληρό χτύπημα έρχεται από τους ιδεολόγους, κήρυκες, προσήλυτους κλπ. που ζουν στο εξωτερικό, και κυρίως στο Λονδίνο, που παύουν να νομιμοποιούν τον τζιχάντ της ΕΙΟ στον κόσμο. Χάνοντας λοιπόν την υποστήριξη του εξωτερικού, δεν καταφέρνουν πια να μεταδώσουν τις ανακοινώσεις τους και χάνουν την ιδιαιτερότητά τους. Ο Σεπτέμβριος του 1997, σηματοδοτεί το τέλος του τζιχάντ που οργανώνεται στην Αλγερία, με την διάλυση της ΕΙΟ.

Η ΕΙΟ εξαφανίζεται ως συντεταγμένη ολότητα και ως κύριος παράγοντας του αλγερινού εμφυλίου πολέμου. Ο Ρουά βλέπει και στην αλγερινή εμπειρία ένα παράδειγμα μετατόπισης από το εδαφικό στο απεδαφοποιημένο πεδίο, από τον τοπικό τζιχάντ στον διεθνικό. Οι βίαιες ομάδες και οι μαχητές καταφεύγουν στο εξωτερικό, τροφοδοτώντας τα δίκτυα της διεθνούς τζιχάντ, χωρίς συνεκτική δομή σε εθνική πλέον

¹⁵³ Στο ίδιο, 459

¹⁵⁴ Στο ίδιο, 405

κλίμακα. Ο Κεπέλ από την άλλη πλευρά, υποστηρίζει ότι ο τρόπος με τον οποίο επέρχεται η αλγερινή αποτυχία θέτει το κίνημα σε αμυντική θέση και σε διάσπαση. Από τη μία πλευρά, οι διανοούμενοι που πρόσκεινται στις θεοσεβούμενες τάξεις αναγκάζονται να επαναδιατυπώσουν καλύτερα τον λόγο τους για να μπορέσουν να διασφαλίσουν το κοινωνικό σώμα, έχοντας ως σημείο αναφοράς ένα δημοκρατικό αίτημα, ενώ άλλοι ισλαμιστές ριζοσπαστικοποιούνται πλήρως, οδηγούμενοι προς τη διεθνή τζιχάντ. Σε κάθε περίπτωση σηματοδοτείται το τέλος του πολιτικού Ισλάμ ως μαζικό κίνημα, με τον τρόπο που το νοηματοδοτεί ο κάθε αναλυτής.

3.5 Παλαιστίνη: Ανατροπή στο κύμα της ισλαμιστικής αποτυχίας.

Σε αντίθεση με την κοινωνική απόρριψη της ισλαμικής βίας και την υποχώρηση δηλαδή των εξτρεμιστικών ισλαμιστικών κινήματων στην Αλγερία, έχουμε την ίδια δεκαετία, στην Παλαιστίνη, την ισχυροποίηση του ισλαμιστικού κινήματος με την αντίστοιχη κοινωνική αποδοχή του ένοπλου αγώνα, λόγω εθνικού πλαισίου.

Η Ιντιφάντα ξεκινά το 1987 κι έχει ήδη ερμηνευτεί με ισλαμιστικούς όρους. Η επιρροή της Χαμάς έχει αυξηθεί σημαντικά, σε βάρος της παλιάς σχεδόν απόλυτης ηγεμονίας που ασκεί η ΟΑΠ. Μια επικείμενη ειρήνη με το Ισραήλ, ταράζει σημαντικά τις εσωτερικές συνιστώσες του κινήματος, βλέποντας τους αντιπάλους της – κρατικό σύνολο αναγνωρισμένο από τη διεθνή κοινότητα – να καταλήγουν σε πιθανά χειροπιαστά αποτελέσματα. Στις 13 Σεπτεμβρίου του 1993 ο Αραφάτ και οι εκπρόσωποι της ισραηλινής κυβέρνησης καταλήγουν στη «Διακήρυξη Αρχών», με την υπογραφή της «Συμφωνίας του Όσλο», δημιουργώντας μια πρώτη προσδοκία για ειρηνική διευθέτηση. Η διακήρυξη προβλέπει ότι η Γάζα και η Ιεριχώ είναι τα πρώτα παλαιστινιακά εδάφη που θα περάσουν στην εξουσία της ΟΑΠ, προσφέροντας έτσι έδαφος ικανοποίησης και στους δύο εταίρους. Η Παλαιστινιακή Αρχή εξαγγέλλει έτσι ένα πρώτο χειροπιαστό αποτέλεσμα στον πληθυσμό της, πρόδρομο της δημιουργίας ανεξάρτητου κράτους. Για την ΟΑΠ και τον Αραφάτ, η ειρηνευτική αυτή διαδικασία είναι ζωτικής σημασίας, ώστε να υπερνικήσει τις επιφυλάξεις του όλο και πιο απογοητευμένου κι ευάλωτου, από τις ισλαμιστικές σειρήνες, πληθυσμού της. Πράγματι η δημοτικότητα της ΟΑΠ ανακάμπτει, ωστόσο ένα αντι-Αραφάτ μέτωπο δημιουργείται που συνωστίζεται γύρω από τη Χαμάς. Η τελευταία, έχει καταφέρει να

διατηρήσει υψηλό βαθμό συνοχής μεταξύ της λαϊκής της βάσης, των στόχων των ευσεβών αστικών τάξεων και της ριζοσπαστικής ισλαμικής διανοήσης – ένα τμήμα της έχει βάση στις ΗΠΑ, από όπου παράγει τον πολιτικό της λόγο – χωρίς συγχρόνως να παραμελεί τη ριζοσπαστικοποιημένη φτώχη νεολαία.¹⁵⁵

Που οδηγεί τελικά η ειρηνευτική διαδικασία; Η Χαμάς βρίσκεται ξαφνικά αντιμέτωπη με ένα πολύ συγκεκριμένο δίλημμα. Η ισλαμιστική οργάνωση θέλει να κάνει χρήση βίας ώστε να ασκήσει πιέσεις τόσο στην ΟΑΠ όσο και στο εβραϊκό κράτος, στρατηγική που ακολουθεί συστηματικά, χωρίς όμως να βλάψει με τις προκλήσεις της την επικείμενη ισραηλινή απόσυρση και να φέρει τελικά εναντίον της τη λαϊκή αντίδραση. Ήδη με την υπογραφή της Συμφωνίας, οι αντιφατικές επιθυμίες της βάσης της, με τη νεολαία να τάσσεται ανοιχτά υπέρ των μαξιμαλιστικών στόχων του κινήματος και τη χρήση βίας, ενώ με τις θεοσεβούμενες τάξεις να επιθυμούν να συμμετέχουν ακόμη κι ως αντιπολίτευση στην εγκατάσταση της νέας πολιτικής εξουσίας, μετατρέπουν το δίλημμα αρκετά περίπλοκο. Η σφαγή της Χερβρώνας το 1994 από έναν έποικο ενός ακροδεξιού κινήματος, βγάζει τη Χαμάς από την δύσκολη θέση, η οποία καταλήγει να είναι ο κύριος πολιτικός κερδισμένος. Αποσπά τη λαϊκή άδεια να εκδικείται τα θύματα, κι έτσι εγκαινιάζει επιθέσεις αυτοκτονίας εναντίον ισραηλινών πολιτών. Η κατάσταση αυτή οδηγεί σε σκληρά αντίποινα από την πλευρά του εβραϊκού κράτους, στον αποκλεισμό των Κατεχομένων και σε μαζικές επιδρομές στους ισλαμικούς κύκλους.¹⁵⁶

Μέσα σε αυτό το καταστροφικό πλαίσιο, υπογράφονται στο Κάιρο οι συμφωνίες που θέτουν σε εφαρμογή την ισραηλινό-παλαιστινιακή Διακήρυξη Αρχών. Παρ' όλα αυτά, δεν μεταφράζονται σε κάποια βελτίωση των συνθηκών ζωής, με το ισλαμιστικό κόμμα να συνεχίζει να υποσκάπτει τις ενέργειες της ΟΑΠ, κατηγορώντας την για συμμαχία με τις τάξεις του αντιπάλου. Η κατάσταση γίνεται ακόμα πιο δυσμενής, όταν στα μέσα Νοεμβρίου πλήθος Παλαιστινίων συγκεντρώνεται για την κηδεία του ηγέτη της Ισλαμικής Τζιχάντ και αποδοκιμάζει δημοσίως τον Αραφάτ. Η προσφάτως δημιουργημένη αστυνομία ανοίγει πυρ κατά των διαδηλωτών της Χαμάς, σκοτώνοντας δεκαέξι άτομα. Η ηθική θέση του Αραφάτ βρίσκεται σε εξαιρετικά χαμηλό σημείο, ενώ τα αντιτρομοκρατικά μέτρα που λαμβάνονται από το Ισραήλ

¹⁵⁵ Kepel, *Τζιχάντ*, 477

¹⁵⁶ Στο ίδιο, 481

δυσχεραίνουν τη ζωή την Παλαιστινίων, οι οποίοι γίνονται στόχος τακτικών αντιποίνων.

Πράγματι, συμπληρώνει ο Ρουά, η βία δεν έχει τελικά ισχύ παρά μόνο στο βαθμό που μπορεί να χρησιμεύσει ως μέσο για διαπραγμάτευση και εξαναγκασμό του εβραϊκού κράτους για περισσότερες παραχωρήσεις. Με αυτήν και μόνο την ελπίδα ο παλαιστινιακός πληθυσμός μπορεί να υποστηρίξει τη χρήση βίας, παρά το τίμημα που πρέπει να πληρώσει άμεσα εξαιτίας των αντιποίνων. Η τρομοκρατία όμως της Χαμάς αγγίζει και στην πορεία ξεπερνά τα όρια τους. Οι δυστυχίες του λαού αυξάνονται διαρκώς. Οι Παλαιστίνιοι δεν υποφέρουν μόνο από θανάτους και τραυματισμούς, αλλά και από την απώλεια των μέσων επιβίωσης τους. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο, Ισραηλινοί και Παλαιστίνιοι αντιπρόσωποι συναντιούνται ξανά στο πέρασμα του Ερέζ, μεταξύ Γάζας και Ισραήλ και με τον Αμερικανό Πρόεδρο Μπιλ Κλίντον σε μια τριήμερη Σύνοδο Κορυφής στο Καμπ Ντέιβιντ, χωρίς ωστόσο να σημειώσουν κάποια πρόοδο σχετικά με την ειρήνη. Το Ισραήλ δεν επιτρέπει στους Παλαιστίνιους να ανακτήσουν ολόκληρη τη Δυτική Όχθη και την Ανατολική Ιερουσαλήμ, ούτε συμφωνεί με την επανεισδοχή των Παλαιστίνιων προσφύγων. Προσφέρει στους Παλαιστίνιους ένα αρκετά ακρωτηριασμένο κράτος που δεν θα μπορεί να ελέγχει τα σύνορά του, τα αποθέματα νερού, τον εναέριο χώρο και τις μεταναστευτικές ροές του. Συνεχίζει ότι, δεν θα του επιτρέπεται ακόμη η κατοχή όπλων για την υπεράσπιση του εαυτού του, έναντι ενός γείτονα που του επιτίθεται συστηματικά. Οι Παλαιστίνιοι όπως είναι κατανοητό αρνούνται μια τέτοια πρόταση. Συγχρόνως, οι Εβραίοι άποικοι συνεχίζουν το χτίσιμο νέων οικισμών στη Δυτική Όχθη, καταλαμβάνοντας αποθέματα νερού και εδαφών που ανήκουν στους Παλαιστίνιους.¹⁵⁷ Η όλη προσπάθεια ωστόσο έχει ήδη εκτροχιαστεί τόσο από Ισραηλινούς όσο και από Παλαιστίνιους εξτρεμιστές που συνδυάζονται για να αποτρέψουν την ειρηνευτική διαδικασία.

Στο πέρασμα του νέου αιώνα, ο Ισραηλινός στρατηγός Αριέλ Σαρόν πραγματοποιεί μια δημόσια επίσκεψη στα μουσουλμανικά ιερά του Όρους του Ναού – Χαράμ αλ Σαρίφ – συνοδευόμενος από στρατιώτες και αξιωματικούς, σε μια προσπάθεια επίδειξης της επικυριαρχίας του Ισραήλ σε αυτήν την ιερή πόλη για τους Μουσουλμάνους. Η δεύτερη Ιντιφάντα είναι προ των πυλών. Η κίνηση αυτή εξοργίζει τους Παλαιστίνιους που επιτίθενται σε εβραϊκούς οικισμούς. Το Ισραήλ απαντά με

¹⁵⁷ Goldschmidt Jr. και Boum, *Ιστορία της Μέσης Ανατολής*, 451

μαζικές εφόδους αντιποίνων, σκοτώνοντας εκατοντάδες και τραυματίζοντας βαριά χιλιάδες. Η εξέγερση σύντομα αποκτά την υποστήριξη όλων των αραβικών κρατών – εκτός της Αιγύπτου και της Ιορδανίας, που διατηρούν επίσημες σχέσεις με το εβραϊκό κράτος – που καλούν τις κυβερνήσεις τους να κόψουν κάθε διπλωματική και εμπορική σχέση με το Ισραήλ. Η Παλαιστινιακή Αρχή, ευρισκόμενη ακόμα υπό την ηγεσία του Αραφάτ, έχει χάσει σχεδόν ολοκληρωτικά την φερεγγυότητά της έναντι των Παλαιστίνιων, εξαιτίας της διαφθοράς και της ανικανότητάς της. Η κατάσταση αυτή αφήνει ελεύθερο το πεδίο στη Χαμάς, και στη συνέχεια στη Χεμπολάχ, να αναλάβουν οι ίδιες για ακόμη μια φορά πρωτοβουλίες για τους Παλαιστίνιους, στέλλοντας βομβιστές αυτοκτονίας στο Ισραήλ και σκοτώνοντας Ισραηλινούς στους οικισμούς της Δυτικής Όχθης και της Γάζας. Τα αποτελέσματα ωστόσο δραματικά. Ισραηλινά στρατεύματα ανακαταλαμβάνουν τη Λωρίδα της Γάζας, βομβαρδίζουν τα κτήρια της Παλαιστινιακής Αρχής και φυλακίζουν πολλούς Παλαιστίνιους χωρίς δίκη.

Η παλαιστινιακή εμπειρία, λόγω της ιδιαιτερότητας της, διαφοροποιείται ουσιαστικά από τις υπόλοιπες εστίες τις οποίες έχουμε αναλύσει. Τόσο για τον Κεπέλ, όσο και για τον Ρουά, το παλαιστινιακό παράδειγμα, αποτελεί παρένθεση κι εξαίρεση στην όλη ρητορική της υποχώρησης του ισλαμιστικού λόγου. Στην Παλαιστίνη όχι μόνο δεν υποχωρεί, αλλά αποκτά νέα δυναμική, ενσωματώνοντας στην εθνική αντίσταση την επανανομηματοδότηση του μαρτυρίου και των επιθέσεων αυτοκτονίας σε κεντρικό εργαλείο πολιτικής δράσης. Δεν είναι τυχαία εξάλλου και η διαφορά των διεθνιστών μαχητών συνήθως του Αφγανιστάν από τους φενταγίν της Παλαιστίνης. Ένα απλό παράδειγμα, προέρχεται από τον Ρουά και σχετίζεται με τις επιθέσεις αυτοκτονίας και τους δεσμούς με την οικογένεια. Όλες, ή σχεδόν όλες, οι οικογένειες δηλώνουν έκπληκτες και συντετριμμένες όταν μαθαίνουν ότι ένας συγγενής τους σκοτώθηκε σε αυτοκτονική επίθεση ή ότι βρίσκεται στο Γκουαντανάμο. Σε αντίθεση με τους Παλαιστίνιους καμικάζι εξτρεμιστές, που εγκαταλείπουν την οικογένειά τους ακριβώς την ημέρα της επίθεσης και του θανάτου τους, με τους συγγενείς να δηλώνουν υπερήφανοι για το κατόρθωμα του δικού τους ανθρώπου.¹⁵⁸ Σε κάθε περίπτωση, η παλαιστινιακή εξέλιξη δεν ακολουθεί κάποια πορεία φθοράς ή ριζοσπαστικοποίησης (Κεπέλ), ούτε αντίστοιχα πορεία απεδαφοποίησης και παγκοσμιοποιημένου τζιχάντ (Ρουά). Γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο, το παράδειγμα της Παλαιστίνης είναι ιδιαίτερο,

¹⁵⁸ Roy, *L'Islam*, 193

μέσα σε ένα γενικευμένο πλαίσιο μετατόπισης της ισλαμιστικής ρητορικής σε μια νέο-φονταμενταλιστική πραγματικότητα.

Κεφάλαιο Τέταρτο

Προσεγγίσεις του πολιτικού Ισλάμ: μια συγκριτική πραγμάτευση των απόψεων των Ρουά και Κεπέλ

4.1 Προς την κατάκτηση της «πνευματικής εξουσίας»

Η «ισλαμολογία» (islamologie), με την ευρύτερη έννοια του όρου, αναφέρεται στο τμήμα των ανθρωπιστικών και κοινωνικών επιστημών, και ασχολείται με φαινόμενα που σχετίζονται με το Ισλάμ. Πρόκειται για έναν σχετικά αυτόνομο, και αμιγώς γαλλικό επιστημονικό χώρο, ο οποίος ξεκινά να διαμορφώνεται από τη δεκαετία του 1980.¹⁵⁹ Οι εργασίες αυτές αναπτύσσονται σε μια περιοχή όπου η προσοχή και η επικαιρότητα έχουν στραφεί, εξαιτίας της φύσης που έχει λάβει το πολιτικό Ισλάμ στη Μέση Ανατολή. Τη σύνδεση μεταξύ θρησκείας και πολιτικής, το ζήτημα της πολιτικής, και της πολιτικής βίας μέσα στα αυταρχικά συστήματα, αλλά και τη γενίκευση της βίας, που λαμβάνει πλέον χαρακτηριστικά τρομοκρατίας. Η εξερεύνηση του κλάδου αυτού, συνοδεύεται μάλιστα από την αυξανόμενη προσοχή, που στρέφεται στη Γαλλία μετά τις επιθέσεις του αλγερινού GIA στα γαλλικά εδάφη από τα μέσα της δεκαετίας του '90, τους δεσμούς και τις σχέσεις που αναδιαμορφώνονται μεταξύ του αραβικού κόσμου και της γαλλικής, αλλά και ευρωπαϊκής κοινωνίας. Ωστόσο η ανάπτυξη αυτού του κλάδου, δεν σχετίζεται με την ισλαμολογία, του αυστηρά δηλαδή επιστημονικού και ακαδημαϊκού πεδίου που μελετά το Ισλάμ ως θρησκεία και ως σύστημα σκέψης. Το πεδίο αυτό, πράγματι, στη Γαλλία έχει αποδυναμωθεί, και η προβληματική του έχει μετακινηθεί.

Η πανταχού παρουσία του ζητήματος της τρομοκρατίας και του Ισλάμ στα μέσα ενημέρωσης και στις σύγχρονες πολιτικές συζητήσεις έχουν γεννήσει μια νέα κατηγορία ειδικών, οι οποίοι αναπτύσσουν επιχειρήματα τα οποία τροφοδοτούνται από διαφορετικά πεδία, πολιτικές στρατηγικές και μορφές εκπαίδευσης, αλλά κυρίως από διαφορετικές προσωπικές πεποιθήσεις. Σήμερα, τέσσερις είναι οι κύριες μορφές που κυριαρχούν στους πρόσφατους γαλλικούς πολιτικούς, μιντιακούς και ακαδημαϊκούς διαλόγους, χωρίς βέβαια, να υπονομεύονται οι υπόλοιποι ειδικοί που ήδη υπάρχουν

¹⁵⁹ Leyla Dakhli, «L'islamologie est un sport de combat. De Gilles Kepel à Olivier Roy, l'univers impitoyable des experts de l'islam», *La Découverte*, dans revue du crieur 1 N3 (2016), σελ.4-17

στον χώρο. Η ανάλυσή μας ωστόσο κινήθηκε γύρω από δύο από αυτούς τους αναλυτές, των οποίων μάλιστα η διαμάχη έχει λάβει διαστάσεις προσωπικής και δικαστικής κι όχι απλώς πνευματικής αντιπαράθεσης. Ο Ολιβιέ Ρουά και ο Ζιλ Κεπέλ, όπως και οι υπόλοιποι ερευνητές δομούν ένα συγκεκριμένο αντικείμενο μελέτης, που ξεκινά από τη δεκαετία του 1970 κι επιδιώκει να κατανοήσει τους ανθρώπους και τις κοινωνίες που ασχολούνται με την πολιτική στο όνομα του Ισλάμ. Οι ερευνητές αυτοί, δεν είναι αναγνώστες του Κορανίου, ούτε ερμηνευτές των διαφόρων ερμηνειών του Ισλάμ με την αυστηρή έννοια του όρου. Είναι στις περισσότερες περιπτώσεις πολιτικοί επιστήμονες, που συνδυάζουν στοιχεία των υπόλοιπων κοινωνικών και ανθρωπιστικών επιστημών, κοινωνιολογίας, ιστορίας, διεθνών σχέσεων και ανθρωπολογίας ή ιστορίας των ιδεών. Τα προς μελέτη αντικείμενα είναι πολλαπλά και αλλάζουν ανάλογα με τις χρονικές και ιστορικές συγκυρίες.

Ωστόσο οι δύο εκφραστές του αντικειμένου, αλληλοπαρασύρονται σε έναν κυκεώνα αλληλοκατηγοριών, εκθέτοντας στο φως τις διαφωνίες τους, οι οποίες σπάνια γίνονται κατανοητές στο ευρύ κοινό. Δεν είναι τυχαίο, ότι αρκετοί Γάλλοι δημοσιογράφοι και αναλυτές κάνουν λόγο για «la guerre des islamologues» και «les conflits des ego»¹⁶⁰, για τον «πόλεμο των ισλαμολόγων» και τις «συγκρούσεις του εγώ». Παρά την, σε πολλές περιπτώσεις, αδυναμία κατανόησης της διαμάχης, οι Γάλλοι αναγνώστες και τηλεθεατές γνωρίζουν καλά τους ειδικούς που προσκαλούνται τακτικά στα τηλεοπτικά κανάλια, για να μιλήσουν για το Ισλάμ, τους μουσουλμάνους και τους Άραβες, καθώς και τα ζητήματα που σχετίζονται με αυτούς. Από την τρομοκρατία και τις διαφορετικές συνιστώσες κι ερμηνείες που λαμβάνει, την ριζοσπαστικοποίηση και τον τζιχαντισμό, τους πολέμους που λαμβάνουν χώρα στα εδάφη της Μέσης Ανατολής έως την κατάσταση ακόμη των συνόρων – τεχνητών, συγκρουσιακών ή αμφισβητούμενων – και τη σύγκρουση Ισραήλ και Παλαιστίνης. Ο κατάλογος μπορεί να επεκτείνεται και να αυξάνεται ή μειώνεται ανάλογα με την επικαιρότητα και τις εκάστοτε επείγουσες καταστάσεις, μπορεί να σχετίζεται με τη φίτνα, τη μεγάλη δηλαδή μουσουλμανική διαμάχη, μεταξύ σιιτών και σουνιτών, αλλά και με τις εσωτερικές ή εξωτερικές πολιτικές του γαλλικού κράτους και τις αντίστοιχες επιπτώσεις στα γαλλικά προάστια και την γαλλική κοινωνία.¹⁶¹ Η κατανόηση του τι

¹⁶⁰ François Burgat, *Comprendre l'islam politique. Une trajectoire de recherche sur l'altérité islamiste, 1973-2016*, Paris : La Découverte, 2016 βλ. Κεφ. 13 Face «à la recherche des autres : Gilles Kepel, Olivier Roy et l'objet islamiste

¹⁶¹ Dakhli, «L'islamologie est un sport de combat»

διακυβεύεται και ποια είναι η κατάσταση που πραγματεύονται κάθε φορά, δεν είναι μια ψυχρή ανάλυση των επιστημονικών ζητημάτων. Οι ερμηνείες των γεγονότων αναδεικνύουν κάθε φορά τις πολιτικές δυσαρμονίες και τις διαφορετικές αντιλήψεις που υπάρχουν στον χώρο των διανοουμένων, ενώ ταυτόχρονα θέτουν στο παιχνίδι την ιδιαίτερη σχέση μεταξύ επιστήμης κι εξουσίας.

Οι βαθιές αποκλίσεις που διατρέχουν τις αναλύσεις των ερευνητών εν γένει, και δη των Ρουά και Κεπέλ, έχουν βαθιές συνέπειες στην ανάλυση, διαμόρφωση και κατεύθυνση τελικά των πολιτικών εφαρμογών, σε εσωτερικό και εξωτερικό επίπεδο των κυβερνήσεων. Το ζήτημα της αποτελεσματικότητας και της ικανότητας της έρευνας να μεταφραστεί πρακτικά, φέρνει τους ειδικούς της ριζοσπαστικής ισλαμικής ανάλυσης, αντιμέτωπους με την κρατική – συνήθως – απαίτηση να αποδείξουν ότι η δική τους ερμηνεία υπερτερεί εκείνης των υπολοίπων ερευνητών, αλλά και των κρατικών εμπειρογνομώνων σε θέματα ασφαλείας και γεωπολιτικής. Έτσι ο ανταγωνισμός αυξάνεται, απαιτώντας συνεχώς την ανάπτυξη ειδικού «οπλοστασίου». Ικανότητα πρόβλεψης για το τι πιθανώς μπορεί να συμβεί, τι ήδη έχει συμβεί, που πρέπει να δοθεί και να στραφεί αντίστοιχα η προσοχή, αρετή διαύγειας, αντικειμενικότητα και αποστασιοποίηση από τα «συναίσθηματα» της εποχής, με μια «αίσθηση ενσυναίσθησης» συγχρόνως. Τα οικονομικά και εξουσιαστικά συμφέροντα είναι τόσο μεγάλα, καθώς οδηγούν τις κυβερνήσεις και τα ιδρύματα στη διάθεση σημαντικών ποσών είτε για έρευνα, είτε για θέσεις στα πανεπιστήμια κοκ. Διακρίνει λοιπόν κανείς, σε αυτές τις στάσεις και τις ρητορικές χρήσεις, διαφορετικούς τρόπους τοποθέτησης και αντίληψης.

4.2 Βασική προβληματική

Η αποκωδικοποίηση ενός πνευματικού σύμπαντος, που σε πολλές περιπτώσεις είναι αδυσώπητο, καλεί τους αναλυτές να αφιερώσουν μεγάλο μέρος του έργου τους στην ανάλυση εκείνων που ονομάζουμε πολιτικό Ισλάμ και τζιχαντισμό, τις μορφές δηλαδή πολιτικής ενσάρκωσης – βίαιες ή μη – της μουσουλμανικής σκέψης, και που ήδη έχουμε αναλύσει. Στο πεδίο μελετών, που διακατέχεται από έντονες πολεμικές, εντοπίζονται από τη δεκαετία του 1990 κι έπειτα βαθιές αποκλίσεις, που αφορούν την από δω και στο εξής αντίληψη του ισλαμισμού και τη μοίρα του. Οι ιδεολογικοί

σηματισμοί και μετασηματισμοί που λαμβάνουν χώρα στα εδάφη της ευρύτερης Μέσης Ανατολής από τη δεκαετία του '60 έως και αυτή του '90 (που έχουν αναλυθεί) αναδεικνύουν τις πολεμικές και τις αντιθέσεις των δύο αναλυτών ως προς την εκτίμηση του πολιτικού Ισλάμ και των διαστάσεων των οποίων τελικά λαμβάνει. Ωστόσο, μετά την 11^η Σεπτεμβρίου 2001, οι δύο αυτές ηγετικές μορφές, Ρουά και Κεπέλ, καλούνται να εξηγήσουν πως είναι δυνατόν να εκτιμούν σοβαρά την αποτυχία από τη μια πλευρά, και την πτώση από την άλλη του ισλαμικού φαινομένου, μετά από έναν τόσο μεγάλο σεισμό. Τα γεγονότα ακολουθούν το ένα το άλλο, και φέρνουν στην επιφάνεια νέες προσλήψεις.

Οι αποκλίνουσες, αναγνώσεις του φαινομένου της ριζοσπαστικοποίησης, διογκώνουν τη διαίρεσή τους. Η μακροχρόνια αντιπαράθεση που διαχωρίζει τη θέση του Ρουά από του Κεπέλ, σχετίζεται με τον διαχωρισμό της «ισλαμοποίησης της ριζοσπαστικότητας» από την «ριζοσπαστικοποίηση του Ισλάμ». Οι δύο ερμηνευτικές θεωρίες του φαινομένου κυριαρχούν στη γαλλική διανοητική σκηνή, κι αντιτίθενται ως προ τη σημασία της θρησκευτικής μεταβλητής. Όπως έχουμε ήδη αναλύσει, ο Κεπέλ περιγράφει την άνοδο κι επέκταση του πολιτικού ισλάμ από τη δεκαετία του 1970 κι έπειτα, ως αντίδραση στις πολιτισμικές, πολιτικές και γεωπολιτικές αλλαγές που βιώνει ο μουσουλμανικός κόσμος, σε συνάρτηση πάντα με τους ιδεολογικούς παράγοντες, τις θεωρίες δηλαδή των Κοτμπ, Χομείνι κλπ. που επιταχύνουν την ανάδυσή του. Οι ισλαμιστές από την εμφάνιση των Αδελφών Μουσουλμάνων συνιστούν ένα ενιαίο φαινόμενο που μετασηματίζεται, προσαρμοζόμενο στις νέες πραγματικότητες των πεδίων στα οποία επεκτείνεται. Η παρακμή ωστόσο των ισλαμιστικών κινημάτων στα τέλη του 20^{ου} αιώνα, και η αποτυχία τους να δημιουργήσουν σταθερές εναλλακτικές λύσεις οδηγούν στη μεταστροφή των δρώντων σε πιο συμβολικές και καταστροφικές πράξεις, με τα τρομοκρατικά χτυπήματα και τη διάδοση του διεθνούς τζιχάντ.

Ο Κεπέλ, λοιπόν διατυπώνει ότι ο τζιχάντ περνά από τρεις φάσεις. Η πρώτη σχετίζεται με την επώαση των ισλαμικών επαναστάσεων και τις σχετικές προσπάθειες κατάληψης της εξουσίας. Καταλυτικό σημείο αυτής της πρώτης γενιάς θεωρείται ο αφγανικός τζιχάντ και η αντίστοιχη εξαγωγή του, που σημαδεύει ολόκληρη τη δεκαετία του 1980.¹⁶² Οι επιθέσεις από την άλλη πλευρά της 11^{ης} Σεπτεμβρίου εναντίον του Παγκόσμιου Κέντρου Εμπορίου στη Νέα Υόρκη και του Πενταγώνου, με τη

¹⁶² Kepel, *Beyond Terror and Martyrdom*, 125

διεθνοποίηση πλέον του τζιχάντ και με στόχους τους «μακρινούς εχθρούς της Δύσης» αντιπροσωπεύουν την αποκορύφωση του τρομοκρατικού τζιχαντισμού δεύτερης γενιάς, μιας τρομοκρατίας με μητρική οργάνωση εκείνη του Μπιν Λάντεν, και θυγατρικά κελιά, πολλές οργανώσεις ανά τον κόσμο.¹⁶³ Παρ' όλα αυτά, ο αναλυτής αποκαλεί τρομοκρατία «τρίτης γενιάς», έναν τύπο που θεωρεί ότι διαφέρει σημαντικά από τους άλλους δύο. Η τρομοκρατία τρίτης γενιάς, όπως εξηγεί, δίνει πολύ μεγάλο βάρος στη μεταβλητή της ιδεολογίας και πιο συγκεκριμένα στη ριζοσπαστικοποίηση του σαλαφισμού. Τρέφεται από τις επιπτώσεις των επιθέσεων της 11^{ης} Σεπτεμβρίου, μεταφέροντας ωστόσο την έννοια του εχθρού από τα εδάφη της Αμερικής, σε αυτά της Ευρώπης, στο «αδύναμο σημείο της κοινωνίας», εκμεταλλευόμενη τα «υιοθετημένα» ή «φυσικά» παιδιά της που ζουν στις ευρωπαϊκές και δη γαλλικές κοινότητες.¹⁶⁴ Ο σαλαφισμός καταλήγει να αποτελεί το υπόβαθρο της ριζοσπαστικοποίησης, που τρέφει τον τζιχαντισμό και τους τζιχαντιστές νέας γενιάς, μέσω της ιδεολογικής και θρησκευτικής εξέγερσης που συντελείται.

Η επανάσταση των τεχνολογιών πληροφορίας μετασχηματίζει και βοηθά, όπως αναλύει, τη φύση της ιδεολογίας. Αφενός, επιτρέπει τη διάδοση της ιδεολογικής βιβλιογραφίας σε πρωτόγνωρη κλίμακα. Με τις μετακινήσεις των ανθρώπων και την μετανάστευση καταργείται κάθε απόσταση, μέσω της ιδέας της εικονικής Ούμας, για την οποία έχουμε ήδη συζητήσει. Η δημιουργία ενός εικονικού σύμπαντος, δημιουργεί μια εκτεταμένη κοινότητα και μια αίσθηση ανήκειν, που απελευθερώνει από τα σύνορα και από τα εδάφη του παρελθόντος. Η φύση της πνευματικής εξουσίας που ασκείται στις μάζες έχει κυριολεκτικά μετασχηματιστεί, επιτρέποντας στο τζιχάντ να κηρύσσεται από άτομα που έχουν όλο και λιγότερα διπλώματα και είναι όλο και λιγότερο αναγνωρισμένοι ουλεμάδες, στερημένοι από τη θρησκευτική γνώση που ισχυρίζονται ότι κατέχουν.¹⁶⁵ Το οπτικοακουστικό χάρισμα δίνει την ψευδαίσθηση ότι αρκεί για να κηρύξει κανείς το τζιχάντ και να κινητοποιήσει μάζες στην υπηρεσία του. Έτσι η τεχνολογική επανάσταση επιτρέπει την ανάδυση όχι μόνο νέων ιδεών αλλά και νέων δρώντων. Με άλλα λόγια, η φύση του τζιχαντισμού αλλάζει επειδή αλλάζει και η φύση της επικοινωνίας χάρη στις δυνατότητες που προσφέρει το Διαδίκτυο.¹⁶⁶

¹⁶³ Frédéric Boily, « Le Débat Entre Gilles Kepel et Olivier Roy. Anatomie d'un Désaccord », *Frontières*, Volume 31, numéro 1, (2019), 1-13

¹⁶⁴ Gilles Kepel, *La fracture*, Paris GALLIMARD/FRANCE CULTURE, 2016, 55

¹⁶⁵ Στο ίδιο σελ.50

¹⁶⁶ Gilles Kepel, *Du Jihad à la Fitna*, Paris : BAYARD 2005, 50

Το προφίλ των τρομοκρατών, το οποίο ο Κεπέλ διερευνά υπό το πρίσμα της ιδεολογικής ριζοσπαστικοποίησης παρά του κοινωνικού περιβάλλοντος, εξετάζεται μέσα από τα δογματικά ή προγραμματικά κείμενα, συνδεδεμένα είτε μέσω ανθρώπινων είτε τεχνολογικών φορέων. Διαβάζοντας τα κείμενα και πραγματοποιώντας έρευνες πεδίου μπορεί κανείς να αντιληφθεί τα γεγονότα των περασμένων δεκαετιών, και να κατανοήσει πως συνδέονται οι μεταμορφώσεις του τζιχαντισμού, από την αμερικανό-σαουδαραβική εκκίνηση του τζιχάντ στο Αφγανιστάν κατά της Σοβιετικής Ένωσης το 1979, στη Γαλλία από το 1990 κι έπειτα, μέχρι και την ανακήρυξη του «Χαλιφάτου» του Daech στη Μοσούλη το 2014. Ο σαλαφισμός μετατρέπεται σε αιματηρό τζιχαντισμό, που μεταφράζει σε πράξη τις επιταγές για το αίμα των «απίστων» κι επωφελείται από τη ρήξη αξιών και πολιτισμών που προκαλεί στις ευρωπαϊκές κοινωνίες.¹⁶⁷ Ο Κεπέλ, βλέπει στις γαλλικές συνοικίες τον χώρο ισλαμοποίησης της Γαλλίας, μέσω της εγκατάστασης σε αυτές του σαλαφισμού, οι οποίες δημιουργούν τελικά μια «σημαντική πολιτιστική ρήξη», τροφοδοτώντας τον νέο τζιχαντισμό.¹⁶⁸

Στο σημείο αυτό λοιπόν, ενώ ο Κεπέλ κάνει λόγο για «ριζοσπαστικοποίηση του Ισλάμ», ο Ρουά επιμένει στην «ισλαμοποίηση της ριζοσπαστικότητας»¹⁶⁹. Οι τρομοκρατικές πράξεις, εξετάζει, δεν υποκινούνται από ιδεολογικά ή θρησκευτικά κίνητρα, ακόμη κι αν, εκ πρώτης όψεως, αυτό φαίνεται να ισχύει, αλλά εκπονούνται από κάτι πολύ βαθύτερο. Από μια γενεαλογική εξέγερση κι επανάσταση, μια «εξέγερση των γιων εναντίων των πατεράδων», που είναι από τη φύση της μηδενιστική.¹⁷⁰ Κατά τη γνώμη του, το ζήτημα δεν βρίσκεται στα κείμενα του ριζοσπαστικού σαλαφισμού, ακόμη κι αν αποδέχεται την σημαντική επιρροή τους. Ο σαλαφισμός, όπως επισημαίνει, υπάρχει, η ριζοσπαστικοποίηση του Ισλάμ επίσης υπάρχει κι εξαπλώνεται ανάμεσα στους νέους της Ευρώπης και της Μέσης Ανατολής, κατάσταση που επειξηματολογεί και στα δύο έργα του «L'islam Mondialisé», και «La Sainte Ignorance». Ωστόσο, ο σαλαφισμός τονίζει, δεν είναι ο προθάλαμος για την

¹⁶⁷ Gilles Kepel, « «Radicalisations» et «islamophobie» : le roi est nu », Libération, (https://www.liberation.fr/debats/2016/03/14/radicalisations-et-islamophobie-le-roi-est-nu_1439535/)

¹⁶⁸ Dakhli, « L'islamologie est un sport de combat »

¹⁶⁹ Olivier Roy, "Al Qaeda in the West as a Youth Movement: The Power of a Narrative", *CEPS Policy Brief*, n 168, 28 Aug 2008, (<https://www.ceps.eu/ceps-publications/al-qaeda-west-youth-movement-power-narrative/0>)

¹⁷⁰ Boily, «Le Débat Entre Gilles Kepel et Olivier Roy»

τρομοκρατία.¹⁷¹ Στο έργο του «Le jihad et la mort», διατυπώνει ότι η νέα γενιά τζιχαντιστών δεν προέρχεται από κάποια βαθιά παραδοσιακή κοινότητα, αλλά διακατέχεται από στοιχεία κοινωνικής αποξένωσης, περιθωριοποίησης κι έλλειψης ταυτότητας. Ο τζιχαντισμός των νέων Ευρωπαίων, είναι το σύμπτωμα μιας μεγάλης δυσφορίας μιας νεολαίας που ακόμα, θεωρεί πως, δυσκολευόμαστε να κατανοήσουμε.

Είναι πολύ σύνηθες κι εύκολο να θεωρούμε, επισημαίνει, τον τζιχαντισμό επέκταση του σαλαφισμού, την θρησκευτική δηλαδή ριζοσπαστικοποίηση ως το πρώτο στάδιο της πολιτικής ριζοσπαστικοποίησης. Το λάθος εδώ, συνεχίζει, συνίσταται στο να εστιάζουμε στη θεολογία και άρα στα κείμενα.¹⁷² Ο Ρουά αντιτίθεται της ιδέας της θρησκευτικής ριζοσπαστικοποίησης και άρα της ριζοσπαστικοποίησης του Ισλάμ, ακριβώς επειδή είναι λάθος να χρησιμοποιείται ο όρος ριζοσπαστικοποίηση για τη θρησκεία. Η χρήση του προϋποθέτει τον ορισμό μιας μετριοπαθούς κατάστασης της θρησκείας, άρα και μιας μετριοπαθούς θεολογίας. Υπάρχει όμως κάτι τέτοιο; Τονίζει λοιπόν, ότι η όλη η προβληματική είναι λάθος, καθώς δεν υπάρχουν μετριοπαθείς θρησκείες, παρά μόνο μετριοπαθείς πιστοί.¹⁷³ Οι τζιχαντιστές δεν περνούν στη βία έπειτα από κάποιον στοχασμό πάνω στα κείμενα, δεν έχουν ούτε την απαιτούμενη θρησκευτική παιδεία, αλλά ούτε και το ενδιαφέρον να την αποκτήσουν. Δεν ριζοσπαστικοποιούνται επειδή παρερμήνευσαν τα κείμενα. Το υπόστρωμα της ριζοσπαστικοποίησης, συνεχίζει, δεν είναι η θρησκευτική διδασκαλία, όσο θελκτική κι αν παρουσιάζεται αυτή η άποψη, αλλά η απογοήτευση μπροστά σε μια κατάσταση που φαίνεται άλυτη – ταπείνωση, κρίση ταυτότητας, παγκοσμιοποίηση κλπ.¹⁷⁴ Με άλλα λόγια, η τζιχαντιστική ριζοσπαστικοποίηση δεν είναι μηχανική συνέπεια της θρησκευτικής ριζοσπαστικοποίησης. Οι περισσότεροι τρομοκράτες είναι νέοι, δεύτερης γενιάς μεταναστών, ριζοσπαστικοποιημένοι πρόσφατα και χωρίς μακροχρόνια θρησκευτική πορεία. Συνήθως, δεν έχουν πορεία ακτιβιστή και ζουν στο περιθώριο της δικής τους μουσουλμανικής κοινότητας.

Ωστόσο, τονίζει ότι οι επαναστάτες δεν προέρχονται σχεδόν ποτέ από τις τάξεις που υποφέρουν. Στην πραγματικότητα, υπάρχει μια τάση ταύτισης με τις μάζες, με τα

¹⁷¹ KOLLER F. «Olivier Roy: «Le salafisme n'est pas le sas d'entrée du terrorisme », *Le Temps*, 14 octobre 2016, (<https://www.letemps.ch/monde/olivier-roy-salafisme-nest-sas-dentree-terrorisme>)

¹⁷² Olivier Roy, *Le djihad et la mort*, Paris : Points, 2019, 75

¹⁷³ Στο ίδιο, 18

¹⁷⁴ Olivier Roy, *Les illusions du 11 septembre. Le débat stratégique face au terrorisme*, Paris : La République des Idées Seuil, 2002, 79

θύματα, μια επιλογή βασισμένη σε κάτι πέραν της αντικειμενικής τους κατάστασης. Υπάρχει μια φανταστική ανακατασκευή και πρόκειται για ένα «υπαρξιακό δράμα». Ο εξεγερμένος υποφέρει από τον πόνο «των άλλων», κι ελάχιστοι τρομοκράτες ή τζιχαντιστές προτάσσουν την προσωπική τους διαδρομή. Τις περισσότερες φορές, μιλούν για όσα έχουν δει από τον πόνο των άλλων, επικαλούμενοι το εικονικό Ισλάμ, του χαλιφάτου. Διότι, αυτό είναι και φανταστικό και πολιτικό.¹⁷⁵ Ριζοσπαστικοποιούνται πρώτα, σύμφωνα με μια δυτική παράδοση ριζοσπαστικοποίησης, σε μια κουλτούρα αισθητικής της βίας που αποτελεί και τη βασική κουλτούρα των νέων στις ημέρες μας.¹⁷⁶ Υπάρχει, επισημαίνει, μια διαδικασία φονταμενταλιστικής σκλήρυνσης των θρησκειών, λόγω της αποσύνδεσης του θρησκευτικού στοιχείου από την κουλτούρα – *déculturation* – και του θριάμβου της κοσμικότητας που δεν καταλαβαίνει πλέον τον θρήσκο.¹⁷⁷

Η ριζοσπαστικοποίηση, τονίζει στην ανάλυσή του, έχει πολύ συγκεκριμένη ημερομηνία έναρξης, το 1995, όταν η GIA, ξεκινά να στρατολογεί νέους δεύτερης γενιάς, περισσότερο ή λιγότερο ενσωματωμένους, με μια μικρή περίοδο παραβατικότητας στο ιστορικό τους, και συνεχίζεται μέχρι τις ημέρες μας. Αντιτίθεται στην άποψη του Κεπέλ, περί τρίτης γενιάς τζιχαντιστών, καθώς θεωρεί ότι, οι μαζικές επιθέσεις κατά του ευρωπαϊκού πληθυσμού έχουν ξεκινήσει από πολύ νωρίτερα. Συνεχίζει την ανάλυσή του, συμπληρώνοντας ότι η τρομοκρατία πριν από τη δεκαετία του 1980, λειτουργεί ως ένα όπλο που το χρησιμοποιούν περισσότερο κοσμικές ομάδες, κάποιες εθνικιστικές, άλλες επαναστατικές, όλες στο πλαίσιο παράδοσης που ανάγεται στα τέλη του 19^{ου} αιώνα. Τη δεκαετία του 1970 και 1980, η σχετιζόμενη με τη Μέση Ανατολή τρομοκρατία δεν είναι κάτι καινούργιο, σχετίζεται ωστόσο με κρατικές κυρίως στρατηγικές, κι εγγράφεται σε ένα πλαίσιο διαπραγματεύσεων με φόντο συσχετισμούς δυνάμεων, οι οποίες θέλουν να «απαντήσουν» στη γαλλική πολιτική στη Μέση Ανατολή.

Πράγματι, συνεχίζει, το καλούπι των σημερινών μορφών ριζοσπαστικής βίας – τζιχάντ και ισλαμική τρομοκρατία – κατασκευάζεται μεταξύ 1948 και 1981 στη Μέση

¹⁷⁵ Roy, *Le djihad et la mort*, 22

¹⁷⁶ Marie Lemonnier, «Djihadisme : Olivier Roy répond à Gilles Kepel», *L' OBS*, (2016), (<https://www.nouvelobs.com/idees/20160406.OBS8018/djihadisme-olivier-roy-repond-a-gilles-kepel.html>)

¹⁷⁷ Roy, *Le djihad et la mort*, 19

Ανατολή, για να εισβάλει τελικά στη Δύση στα μέσα της δεκαετίας του 1990. Αναπτύσσεται πάνω σε δύο άξονες, οι οποίοι διασταυρώνεται, όπως σχολιάζει, συνεχώς, που ωστόσο δεν πρέπει να συγχέουμε και να μπερδεύουμε. Τη δικαιολόγηση της τρομοκρατικής δράσης κι έναν νέο ορισμό της τζιχάντ.¹⁷⁸

Η τζιχάντ, προσθέτει, αναθεωρείται έπειτα από την αποτυχία της επίθεσης των αραβικών κρατών εναντίον του Ισραήλ το 1948, αποτυχία που θα επαναληφθεί αρκετές φορές στο μέλλον. Η τζιχάντ περνάει τότε από τα χέρια των κρατών σε εκείνα των μαχητών, από συλλογική υποχρέωση, όπως έχουμε ήδη δει, μετατρέπεται σε ατομική. Κανείς δεν μπορεί να αυτοανακηρυχθεί τζιχαντιστής και η ιστορία δεν μετρά παρά ελάχιστα μεγάλα καλέσματα σε τζιχάντ. Ο όρος αν και επανέρχεται σε χρήση με τους αντι-αποικιακούς αγώνες, παραμένει σε περιφερειακή κλίμακα. Ωστόσο, τα πράγματα αλλάζουν με τη Νάκμπα του 1948, καθώς τα κράτη και οι ηγέτες τους αποδεικνύονται ανήμποροι να αναλάβουν την ευθύνη της τζιχάντ εναντίον του εβραϊκού κράτους.

Τζιχαντισμό επομένως, καταλήγει να ονομάζει τη θεωρία που αναπτύσσεται από τη δεκαετία του 1950 και ορίζεται στο εξής ως ένα ατομικό, διαρκές και παγκόσμιο καθήκον όσο ένα τμήμα της Ούμα βρίσκεται υπό ξένο ζυγό.¹⁷⁹ Οι τζιχαντιστές στο σημείο αυτό, δεν διστάζουν να παρεμβαίνουν στο δόγμα και να απομακρύνονται από τα ιερά κείμενα και τα εγκεκριμένα ερμηνευτικά σχόλια. Η τζιχάντ καταλήγει να αποτελεί μια σχολή θρησκευτικής και αγωνιστικής επιμόρφωσης, όπου στόχος δεν είναι απλώς η νίκη στο πεδίο της μάχης, αλλά η διαμόρφωση ενός νέου τύπου μουσουλμάνου, εντελώς ελεύθερου από εθνοτικούς, εθνικούς, φυλετικούς ή οικογενειακούς δεσμούς. Ένας παγκόσμιος μουσουλμάνος. Ένας επαγγελματίας τζιχαντιστής. Ωστόσο ακόμα και αυτή η ερμηνεία καταλήγει να γίνεται εξαιρετικά περίπλοκη, καθώς οι σχέσεις μεταξύ των τζιχαντιστών και των φυλών, των κοινωνικών κοκ δεσμών ξεπερνά το επίσημο δόγμα των τζιχαντιστών.

Ο Ρουά σε αυτό το σημείο κάνει και τη μεγάλη τοποθέτηση και εναντίωσή του. Δεν είναι όλοι οι τζιχαντιστές τρομοκράτες.¹⁸⁰ Πολλοί τζιχαντιστές από τη μια πλευρά, στρατολογούνται μέσω του Ίντερνετ ή αναζητούν στο Ίντερνετ τους ομοίους τους ή πληροφορίες για την τζιχάντ, από την άλλη όμως πλευρά, σχεδόν όλοι οι τρομοκράτες

¹⁷⁸ Στο ίδιο, 25

¹⁷⁹ Στο ίδιο, 29

¹⁸⁰ Marie Lemonnier, «Djihadisme : Olivier Roy répond à Gilles Kepel»

ανήκουν σε κάποια μικρή ομάδα ήδη συνδεδεμένη είτε με την Αλ Κάιντα, είτε με το Νταες. Έτσι οι διαχωριστικές γραμμές, του ποιος είναι τρομοκράτης θολώνουν αρκετά εύκολα. Συνεχίζει την κριτική του, τονίζοντας ότι από το 1995 και μετά, υπάρχουν επίσης τρομοκράτες, όπως η συμμορία του Ρουμπαί,¹⁸¹ που διεξάγουν τζιχάντ στο εξωτερικό, και αντίστοιχα νεαροί τζιχαντιστές που εξελίσσονται σε τρομοκράτες μετά την επιστροφή τους στην Ευρώπη. Ωστόσο δεν προορίζονται απαραίτητα όλοι οι τζιχαντιστές να γίνουν τρομοκράτες, για τον πρόσθετο λόγο ότι μέσα στις οργανώσεις πχ στο Νταές, γίνεται εξαρχής μια διαλογή σε αυτούς που στέλνουν στη Δύση και σε εκείνους που προορίζουν για το πεδίο του πολέμου. Οι δύο αυτές κατηγορίες ωστόσο, τέμνονται σε ένα σημείο. Τον εκούσιο, βέβαιο θάνατο. Ο σύγχρονος τζιχάντ μοιράζεται με την τρομοκρατία την έλξη προς τον θάνατο.¹⁸²

Έτσι, συνεχίζει το θεώρημά του, ότι μέχρι τα μέσα της δεκαετίας του 1990, οι διεθνιστές τζιχαντιστές είναι κυρίως άτομα προερχόμενα από τη Μέση Ανατολή, που πρώτα διεξάγουν τζιχάντ στο Αφγανιστάν, προτού επιστρέψουν στη χώρα καταγωγής τους προκειμένου να αναλάβουν δράση ή να αναζητήσουν νέα εδάφη για τζιχάντ. Αυτοί, όπως έχουμε ήδη δει, οργανώνουν το πρώτο κύμα «παγκοσμιοποιημένων επιθέσεων». Είναι όπως σχολιάζει, η πρώτη γενιά τζιχαντιστών, αυτή δηλαδή του Μπιν Λάντεν και των Αράβων εθελοντών. Από το 1995 κι εξής, αναπτύσσεται μια νέα γενιά, την οποία αποκαλεί *homegrown*, είτε επειδή είναι γεννημένοι στη Δύση, είτε επειδή είναι δυτικοποιημένοι. Δεν έχουν δεσμούς με τη χώρα καταγωγής των γονιών τους, και σε αυτούς συμπεριλαμβάνεται και μεγάλο ποσοστό γυναικών. Το πεδίο δράσης τους είναι απολύτως παγκόσμιο. Για να διακρίνει τη θέση του από αυτή του Κεπέλ, δίνει δύο πολύ συγκεκριμένες ερμηνείες για τον όρο «γενιά» που χρησιμοποιεί και οι οποίες θα πρέπει να διαχωρίζονται. Η πρώτη σχετίζεται με την γενιά, που καθορίζει μια ποιοτική αλλαγή στην πρακτική της τζιχάντ – Άραβες εθελοντές vs νέοι Δύσης – και η δεύτερη αφορά την έννοια της γενεαλογίας. Η πρώτη γενιά αποτελείται από τους μετανάστες, ενώ η δεύτερη από τα παιδιά εκείνων που μετανάστευσαν. Το πλαίσιο είναι εκείνο που κάνει τη διάκριση.¹⁸³

¹⁸¹ Η «συμμορία Ρουμπαί» συγκροτείται μετά το τέλος του πολέμου της Βοσνίας (1992-1995), από Γάλλους που έχουν πολεμήσει στο πλευρό των Μουσουλμάνων. Θεωρούνται οι πρώτοι Γάλλοι τζιχαντιστές, και είναι υπεύθυνοι για μια σειρά από βίαιες ένοπλες ληστείες με στόχο τη χρηματοδότηση του τζιχάντ, μέσω ενός διεθνούς δικτύου, προσκείμενου στην Αλ Κάιντα.

¹⁸² Roy, *Le djihad et la mort*, 36

¹⁸³ Στο ίδιο

Ο τζιχανισμός επομένως ως αποτέλεσμα μιας γενεαλογικής και μηδενιστικής εξέγερσης που αγγίζει ένα αποπροσανατολισμένο τμήμα των παιδιών μεταναστών δεύτερης γενιάς και ορισμένων προσήλυτων, έρχεται να εναντιωθεί στον σαλαφισμό ως υπόβαθρο της ριζοσπαστικοποίησης, όπου η αυστηρή πρακτική του σουνιτικού Ισλάμ λειτουργεί ως προθάλαμο του τζιχαντισμού.¹⁸⁴ Ο Ρουά, επιμένει σε μια ακόμα επεξήγηση σχετικά με τον όρο μηδενιστική – νιχλιστική εξέγερση. Τονίζει, ότι τον χρησιμοποιεί καθαρά μεταφορικά κι όχι φιλοσοφικά, εννοώντας ότι οι νέοι που αυτό-θυσιάζονται δεν περιμένουν τίποτα από το μέλλον, ο θάνατος αντιθέτως φαντάζει με φυγή και λύτρωση. Αυτή η στάση, η επιδίωξη δηλαδή του θανάτου, αλλά και ο βίος που διάγουν μέχρι τη στιγμή εκείνη, επισημαίνει πως είναι ενάντια της Σαρία. Αποτελεί ωστόσο κι ένα καινούργιο χαρακτηριστικό. Η υιοθέτηση του ριζοσπαστικού ισλαμικού πλαισίου, επιτρέπει στους νέους μουσουλμανικής καταγωγής, αποκομμένους από την κουλτούρα τους, να εκφράσουν τη γενεαλογική ρήξη με τους γονείς τους, επιστρέφοντας σε μια υποτιθέμενη «ισλαμική αλήθεια», που θεωρούν ότι οι γονείς τους έχουν προδώσει και δεν μπόρεσαν να τους μεταδώσουν.¹⁸⁵ Αυτή η σχέση με το θάνατο, τους δίνει τη δυνατότητα να απαλλαχθούν από τις θρησκευτικές τους υποχρεώσεις, ακριβώς επειδή, όπως επισημαίνει ο Ρουά, πρόκειται να ανατιναχθούν ή να θυσιαστούν στο μέτωπο, και μια τέτοια θυσία μπορεί να αντισταθμιστεί με την παράκαμψη ίσως της πρωινής προσευχής και άλλων εφαρμογών της πίστης. Αυτό που αναζητούν είναι η τελική λύτρωση, που τους απαλλάσσει από το να είναι πραγματικοί πιστοί. Και σίγουρα προσθέτει, πιστεύουν στον παράδεισο, αλλιώς δεν θα θυσιάζονταν.

Ο σαλαφισμός, αποσαφηνίζει, αναμφίβολα θέτει σοβαρά κοινωνικά προβλήματα, και περιέχει στους κόλπους του τους νέους τζιχαντιστές, ωστόσο δεν τους γεννά. Από επιτόπιες έρευνες που πραγματοποιεί, καταλήγει στο γεγονός ότι πράγματι υπάρχουν ριζοσπάστες τζιχαντιστές σε σαλαφιτικές γειτονιές, όμως από ότι φαίνεται δεν είναι ενταγμένοι στα δίκτυα των σαλαφιστών, ούτε προστατεύονται από τα τζαμιά, ή τους ηλικιωμένους. Στα προάστια, συμφωνεί με τον Κεπέλ, υπάρχουν μορφές κλειστής επανενσωμάτωσης με βάση τον πολιτισμό, έναν χώρο δηλαδή μάλλον ανδροκρατικό, με νέο-εθνοτική ταυτότητα, με αγορά με προϊόντα της «πατρίδας», άνδρες που ξανά φορούν τη τζελάμπα, και τη κελεμπία και γυναίκες που καλύπτονται πιο εύκολα,

¹⁸⁴ Nicolas Truong, « Les discordes intellectuelles de la décennie « post-Charlie » », *Le Monde*, 11/01/2025

¹⁸⁵ Marie Lemonnier, « Djihadisme : Olivier Roy répond à Gilles Kepel »

ωστόσο διαφωνεί με τον Κεπέλ, για την ύπαρξη μιας αντί-κοινωνίας ισλαμικής και θρησκευτικής που διαχειρίζεται τις γειτονιές στη Γαλλία.¹⁸⁶

Σε κάθε περίπτωση, επιμένει ότι ο σαλαφισμός και η γεωστρατηγική της Μέσης Ανατολής, εν γένει, δεν έχουν σχέση με τη θανατηφόρα διάσταση της τρομοκρατίας. Από τη μια πλευρά, μια τέτοια σύνδεση θα καθιστούσε αντιπαραγωγική και αδύνατη κάθε πολιτική και στρατηγική λύση, κάθε διαπραγμάτευση και κάθε σταθεροποίηση των εν λόγω κοινωνιών. Από την άλλη πλευρά, ο σαλαφισμός, ο οποίος κατηγορείται για όλα τα δεινά, καταδικάζει τη αυτοκτονία επειδή προκαταλαμβάνει την απόφαση του Θεού. Το δόγμα του σαλαφισμού, όπως επιχειρηματολογεί, το ενδιαφέρει πάνω από όλα να κωδικοποιεί τη συμπεριφορά του ατόμου, συμπεριλαμβανομένης της χρήσης βίας. Ο σαλαφιστής δεν επιζητεί τον θάνατο καθώς διακατέχεται από την έμμονη ιδέα της σωτηρίας της ψυχής του. Χρειάζεται τη ζωή ώστε να προετοιμαστεί για τη συνάντηση με τον Κύριό του.¹⁸⁷ Η συστηματική λοιπόν σύνδεση της τρομοκρατίας με τον θάνατο, καταλήγει ο Ρουά, αποτελεί κι ένα από τα κλειδιά της σημερινής κατανόησης της ριζοσπαστικοποίησης. Η μηδενιστική διάσταση παίζει κεντρικό ρόλο, διότι αυτό που γοητεύει είναι η εξέγερση καθ' εαυτή, κι όχι η οικοδόμηση της ουτοπίας. Η βία δεν είναι μέσο, είναι σκοπός. Είναι μια βία no future. Αυτός είναι και ο λόγος που αντί να επιλέξει μια κάθετη προσέγγιση όπως ο Κεπέλ, που πηγαιίνει δηλαδή από το Κοράνι στο Νταές, περνώντας μέσα από τους μεγάλους ισλαμιστές διανοούμενους, Σαγέντ Κοτμπ, Χασάν αλ-Μπάνα, Μπιν Λάντεν κοκ, προτιμά μια εγκάρσια προσέγγιση.¹⁸⁸ Αυτή επιχειρεί να ερμηνεύσει τη σύγχρονη ισλαμική βία παράλληλα με τις άλλες, συγγενικές, μορφές βίας και ριζοσπαστικότητας – εξέγερση των νέων εναντίον των γονιών τους, αυτοκαταστροφή, ριζική ρήξη με την κοινωνία, αισθητική της βίας, ένταξη του αποκομμένου ατόμου σε ένα μεγάλο παγκοσμιοποιημένο αφήγημα, αιρέσεις κλπ.

Υποστηρίζει ότι η αυτοκτονική τρομοκρατία και τα φαινόμενα τύπου Αλ Κάιντα, ή Νταές, είναι πολύ καινούργια στην ιστορία του μουσουλμανικού κόσμου και δεν μπορούν να αποδοθούν απλώς και μόνο, στην άνοδο του φονταμενταλισμού. Υποστηρίζει ακόμη, ότι συχνά καταλήγουμε να συγχέουμε τα δύο προβλήματα, με

¹⁸⁶ Στο ίδιο

¹⁸⁷ Olivier Roy, *Le djihad et la mort*, 12

¹⁸⁸ Olivier Roy, "Al Qaeda in the West as a Youth Movement: The Power of a Narrative", *CEPS*, 2008, (<https://www.ceps.eu/ceps-publications/al-qaeda-west-youth-movement-power-narrative/>)

καταστροφικές μάλλον συνέπειες. Έτσι από τη μία πλευρά, είναι το ζήτημα της τρομοκρατίας, της αμφισβήτησης δηλαδή της ίδιας της κοινωνίας όπου δεν υπάρχει δυνατότητα συμβιβασμού, και από την άλλη πλευρά το ζήτημα μιας μάζας ανθρώπων που δεν μοιράζονται τις κυρίαρχες κοινωνικές αξίες, κατάσταση που μια πραγματικά φιλελεύθερη δημοκρατία θα έπρεπε να μπορεί να διαχειριστεί. Για τον λόγο αυτό, για ακόμη μια φορά, διαφωνεί με τον Κεπέλ, καθώς υποστηρίζει ότι δεν βρισκόμαστε σε πόλεμο πολιτισμών, αλλά σε πόλεμο αξιών. Ο ανταγωνισμός δεν είναι μεταξύ Διαφωτισμού και Ισλάμ, αλλά μεταξύ των αξιών που έχουν προκύψει από τη δεκαετία του 1960 κι έπειτα – φεμινισμός, δικαιώματα LGBT, σεξουαλική απελευθέρωση, άμβλωση κλπ. – και των συντηρητικών αξιών που υπερασπίζονται, γενικά, οι θρησκείες.¹⁸⁹

4.3 Και τελικά;

Τελικά η κατάσταση είναι εξαιρετικά πιο περίπλοκη και δυσνόητη, και ξεπερνά τα σύνορα ενός «πολέμου εγωισμών» που έχει κηρυχθεί μεταξύ των Ρουά και Κεπέλ. Τους έχει ασκηθεί σοβαρή και σφοδρή κριτική από συναδέλφους του κλάδου, που προσπαθούν να φέρουν στην επιφάνεια τα προβληματικά στοιχεία των θεωρημάτων τους. Η κοινή γραμμή ωστόσο κυμαίνεται γύρω από την άποψη ότι και οι δύο θεωρήσεις είναι απαραίτητες για την κατανόηση του σύγχρονου ισλαμιστικού πεδίου. Ωστόσο, απουσιάζουν πολλά στοιχεία που θα μπορούσαν να καταστήσουν τις προσεγγίσεις τους πλήρεις. Οι περισσότεροι αναλυτές, βρίσκονται σε κάθε περίπτωση πολύ πιο κοντά στις απόψεις του Ρουά από αυτές του Κεπέλ, τον οποίο τον κρίνουν σοβαρά και για τις μεθόδους του, αλλά και για τις απόψεις του.

Ο Γάλλος πολιτικός επιστήμονας κι ερευνητής στο Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) François Burgat, αναδεικνύει το κοινό σημείο των δύο αυτών προσεγγίσεων, επισημαίνοντας ότι και οι δύο περιορίζονται σε μεγάλο βαθμό, στις ατομικές διεργασίες που καθορίζουν τη δέσμευση στον τζιχαντισμό. Παραλείπουν στις περισσότερες περιπτώσεις, ή και αποκρύπτουν, όπως αφήνει να εννοηθεί, το ουσιώδες μέρος των αλληλεπιδράσεων ανάμεσα σε αυτές τις ατομικές διεργασίες και τις

¹⁸⁹ Marie Lemonnier, «Djihadisme : Olivier Roy répond à Gilles Kepel»

κοινωνικές και πολιτικές δυναμικές του περιβάλλοντος μέσα στο οποίο εκδηλώνονται. Υπογραμμίζει ότι συναντώνται σε ένα μονάχα σημείο, στο να απομονώνουν σε μεγάλο βαθμό το φαινόμενο του τζιχαντισμού από τις κοινωνικοπολιτικές διαδικασίες που το γεννούν. Ασκεί οξεία κριτική και στους δύο, πριν συνεχίσει στον καθένα ξεχωριστά, ότι υποτιμούν, απαλύνουν ή και αγνοούν εντελώς την επίδραση της ύπαρξης των παλαιών αποικιακών σχέσεων κυριαρχίας Βορρά – Νότου, Ανατολής – Δύσης, και τις αναμενόμενες συνέπειές του στις εμπλεκόμενες κοινωνίες. Αμφότεροι, αναγνωρίζουν τις διαδρομές, τα ψυχοκοινωνικά μονοπάτια, τους τρόπους έκφρασης της αυξανόμενης εχθρότητας του μουσουλμανικού κόσμου προς τη Δύση κι αντίθετα, ωστόσο παραλείπουν το ουσιώδες, όπως υπερτονίζει, αρκετά δηκτικά. Τις βαθιές δηλαδή, ιστορικές ρίζες και τα συνεχώς νέα κι αναδιαμορφωμένα κίνητρα. Και οι δύο συνεχίζει, επενδύουν με εξαιρετική σχολαστικότητα στην απάντηση του ερωτήματος «πώς;», αλλά παραμελούν εντελώς, το θεμελιώδες ερώτημα «γιατί;».

Από τη μία πλευρά, ο Κεπέλ, επικεντρώνεται, όπως πιστεύει, στην ένταξη του ατόμου στα διακρατικά δίκτυα του σαλαφισμού-τζιχαντισμού, τα οποία καταλήγουν να αποτελούν μια σχεδόν αυτόνομη ερμηνευτική μήτρα. Οι άνθρωποι δηλαδή και οι ιδέες τους κυκλοφορούν σε ένα κλειστό σύμπαν δράσης και σκέψης, χωρίς αλληλεπίδραση με τις κοινωνικές και πολιτικές δυναμικές που εξελίσσονται στις κοινωνίες που συναναστρέφονται ή από τις οποίες προέρχονται. Συνεχίζει ασκώντας αδρά κριτική στο επιχείρημα του (Κεπέλ), το οποίο αν και αποδέχεται για την σχολαστικότητά του, σχεδόν απορρίπτει, τονίζοντας ότι η έμφαση που αποδίδει στην κεντρικότητα της ιδεολογικής, εν προκειμένω, θρησκευτικής μεταβλητής, οι διανοητικές γενεαλογίες δηλαδή που θεμελιώνονται ανάμεσα στον μουσουλμανικό συντηρητισμό και τη τζιχαντιστική βία (τις οποίες μάλιστα θεωρεί πως μπορεί να τις προσδιορίσει γεωγραφικά) είναι τελικά άτοπες.¹⁹⁰ Τι εννοεί με αυτή τη θέση του ο Burgat; Είναι αδύνατον συνεχίζει, προερχόμενη παραδείγματος χάριν, από μια συγκεκριμένη χώρα, η ριζοσπαστικοποίηση να έχει περάσει από ένα συγκεκριμένο άτομο, ιδεολόγο ή ακτιβιστή, κι έπειτα από κάποιον άλλον, και στη συνέχεια ίσως πάλι κι από κάποιον άλλον. Να διασχίσει μια πολύ συγκεκριμένη συνοικία, μιας πολύ συγκεκριμένης πόλης, ή ίσως όπως αναφέρει, λόγω έλλειψης ηχομόνωσης σε κάποιο

¹⁹⁰ François Burgat, « Aux racines du djihadisme : le salafisme ou le nihilisme des autres ou...l'égoïsme des uns? », *CAIRN*, 2017, (<https://shs.cairn.info/revue-confluences-mediterranee-2017-3-page-47?lang=fr>)

κελί γαλλικής φυλακής να περάσουν κι από εκεί τα δογματικά κείμενα, τα οποία στο τέλος θα έχουν μεταδοθεί μέσω κάποιου συγκεκριμένου τεχνολογικού φορέα. Κι όλη αυτή η πορεία, αμόλυντη, χωρίς να έχει ληφθεί κανένα απολύτως κοινωνικό ερέθισμα. Εν ολίγοις η εξέγερση που έχει συντελεστεί, έχει πιθανώς συλληφθεί, στοχαστεί, ξεκινήσει, και παραχθεί από λίγα μόνο άτομα, κι αυτοί οι φορείς των ιδεών, τείνουν όπως ειρωνικά σχολιάζει ο Μπουργκά, να αποκτούν τέτοια σημασία ώστε να απομακρύνουν την ανάλυση από την μελέτη των πολιτικών αιτιών. Συνεχίζει, πως αυτή η υπερβολική εστίαση στους φορείς μιας διαμαρτυρόμενης κινητοποίησης, εις βάρος της εξέτασης των αιτιωδών της ριζών και η γενικότερη έμφαση στα υπόγεια δίκτυα τζιχαντιστικής επικοινωνίας, η οποία συμβάλλει, αντίθετα, στο να παρουσιάζονται οι ριζοσπαστικοποιημένοι ως πλάσματα των οποίων οι καθοριστικοί παράγοντες είναι ασαφείς και αποκομμένοι από την κοινωνία, δεν είναι κάτι καινούργιο στην ανάλυση του Κεπέλ. Τον κατηγορεί, σημαντικά για πιθανή «χειραγώγηση» εν μέρει των γεγονότων, κι εξαγωγής λανθασμένων συμπερασμάτων. Η έλλειψη σοβαρού προβληματισμού, μπορεί να ωθήσει ανεπαίσθητα τους αναγνώστες, συνεχίζει ο Μουργκά, να συναγάγουν την ύπαρξη ενός «ισλαμιστικού γονιδίου» όπως το χαρακτηρίζει, το οποίο θεωρητικά παράγει αυτούς τους οπαδούς της σαλαφιστικής ανάγνωσης της θρησκείας τους. Ότι δημιουργεί τελικά αυτούς τους «τρελούς του Θεού», που φυσικά και ολοκληρώνουν την πορεία τους στην τρομοκρατία. Με αυτήν την έννοια, καταλήγει, η προσέγγιση του Κεπέλ, που στηρίζεται στην κοινή λογική, εντάσσεται, όπως πιστεύει, στη συνέχεια της απλούστευσης της νεοσυντηρητικής θεωρίας των Αμερικανών. Οι υπεύθυνοι της αντιδυτικής βίας, δεν μπορεί να είναι άλλοι από αυτούς που τη διαπράττουν. Οι προθέσεις τους εφόσον δεν είναι πολιτικές, είναι καθαρά θρησκευτικές. Έτσι το πρόβλημα, όπως πιστεύει ο Κεπέλ, πρέπει να αναζητηθεί στο εσωτερικό του Ισλάμ, στη σύγκρουση των πολιτισμών και στην κουλτούρα του “Άλλου”, θέση που ο Μπουργκά, απορρίπτει εντελώς.¹⁹¹ Ενώ κλείνει την όλη κριτική του, επισημαίνοντας πως αν και οι σχέσεις τους δεν υπήρξαν ποτέ εγκάρδιες, αναγνωρίζει στον συνεργάτη του την αξιοσημείωτη ικανότητά του να κινητοποιεί χρηματοδοτήσεις, και την μεγάλη του ισχύ στον γαλλικό πολιτικό κόσμο,

¹⁹¹ Burgat, « Face à la recherche des autres »

αναλαμβάνοντας θέσεις εξουσίας επί του ερευνητικού μηχανισμού αφιερωμένου στην αραβική και μουσουλμανική σφαίρα.¹⁹²

Από την πλευρά του, ο Ρουά που επικεντρώνεται στις ψυχοκοινωνικές αιτίες της εμπλοκής στον τζιχαντισμό, θέτει υπό αμφισβήτηση, όπως ορθώς κρίνει ο Μπουργκά, την κεντρικότητα της θρησκευτικής μεταβλητής, απορρίπτοντας όμως την ιδεολογική και πολιτισμική προσέγγιση. Ένα μεγάλο μέρος της επιτυχίας που γνωρίζει η θεωρία της «ισλαμοποίησης της ριζοσπαστικότητας» οφείλεται προφανώς, υποθέτει ο Μπουργκά, στο γεγονός ότι η διατύπωση της αποξένωσης των τζιχαντιστών από την ευρύτερη μουσουλμανική κοινότητα, επιτρέπει στην τελευταία να απαλλάσσεται από κάθε ευθύνη. Η απόσταση, και ακόμη περισσότερο το απόλυτο ρήγμα που διακηρύσσεται ανάμεσα στην εξέγερση μιας ελάχιστης μειοψηφίας μουσουλμάνων της Γαλλίας και στο σύνολο των ομοθρήσκων τους, έχει ασφαλώς το θετικό πλεονέκτημα να ακυρώνει τη θεωρία της συνενοχής όλων των μουσουλμάνων, που τόσο παράγοντες, όχι μόνο της άκρας δεξιάς, τείνουν συστηματικά να υπονοούν. Όμως μια τέτοια προσέγγιση έχει ένα αντίτιμο, του οποίου το «αναλυτικό κόστος» είναι ιδιαίτερα υψηλό. Ο Μπουργκά συνεχίζει επισημαίνοντας ότι, η άρνηση κάθε σύμπτυξης μεταξύ τζιχαντιστών και του υπόλοιπου μουσουλμανικού πληθυσμού, όπως και η απόρριψη αυτής της λανθάνουσας συλλογικής ευθύνης που περιέχεται σε τόσες εκκλήσεις για «περισσότερες καταδίκες από τους μουσουλμάνους», πρέπει ασφαλώς να επαναβεβαιωθούν. Εξίσου, όμως, τονίζει ότι, πρέπει να αποφύγουμε το αντίστροφο αποτέλεσμα, να απαλλάξουμε δηλαδή πλήρως το «ισλάμ» και τους «μουσουλμάνους» από κάθε σχέση ή αλληλεπίδραση με την τζιχαντιστική εξέγερση. Οφείλουμε να αναγνωρίσουμε, σχολιάζει, ότι η δυτική τζιχαντιστική εκτροπή αναπτύσσεται πάνω στο έδαφος της βαθιάς δυσφορίας που διαπερνά όχι μια ελάχιστη μειοψηφία αλλά το σύνολο των μουσουλμανικών κοινοτήτων της Γαλλίας ή της Ευρώπης.¹⁹³

Για τον Μπουργκά, ο τζιχαντισμός αποτελεί τον αφρό ενός βαθύτερου κύματος. Εκείνου της απόρριψης που μας απευθύνει ένα μεγάλο μέρος του παγκόσμιου πληθυσμού, βαθιά αγανακτισμένου από τη «δική μας» συμπεριφορά. Η κοινωνική πορεία ή το πλαίσιο της αντιδραστικής στράτευσης του ριζοσπαστικού αυτού τμήματος

¹⁹² Cécile Dumas, "Enquête Olivier Roy et Gilles Kepel, querelle française sur le jihadisme", *Libération*, 14 avril 2016, (https://www.liberation.fr/debats/2016/04/14/olivier-roy-et-gilles-kepel-querelle-francaise-sur-le-jihadisme_1446226/)

¹⁹³ Burgat, « Aux racines du djihadisme

της εξέγερσης, για τον Μπουργκά φαντάζουν σχετικά δευτερεύοντα. Θεωρεί επομένως, ουσιώδες να υποστηρίξει το αντίθετο ή σχεδόν το αντίθετο από όσα στηρίζουν ο Ρουά και ο Κεπέλ, και να υπενθυμίσει τη θεμελιώδη σημασία της πολιτικής μήτρας του τζιχαντιστικού φαινομένου και το μερίδιο ευθύνης που έχουν και οι δυτικές κοινωνίες σε αυτό. Αναζητά τις ρίζες του τζιχαντισμού, «στην καρδιά της κακοδαιμονίας» των θυμάτων των εξωτερικών κρατικών και διεθνών πολιτικών, αλλά και των μηχανισμών αποκλεισμού ενός ολόκληρου τμήματος του έθνους.¹⁹⁴

Δύο θεωρεί ότι είναι οι κοινές «παράπλευρες» απώλειες των θεωριών των Κεπέλ και Ρουά. Η πρώτη αφορά την τροφοδότηση ενός ρεύματος «ειδικών» κοντά στους κύκλους της εξουσίας, το οποίο τοποθετεί τη βία που πλήττει το γαλλικό κράτος σε κατάσταση αποσύνδεσης από τις αμφιλεγόμενες πολιτικές που αντίστοιχα εφαρμόζει αυτό το κράτος στον μουσουλμανικό κόσμο. Έτσι η κατάσταση αυτή οδηγεί στην δεύτερη προβληματική των δύο θεωριών, που όπως θεωρεί μοιράζονται μια κοινή προκατάληψη, επιζήμια, όσον αφορά την αξιολόγηση και την απόδοση των ευθυνών. Και οι δύο, όπως υπερτονίζει, απαλλάσσουν ολοκληρωτικά τις δυτικές πολιτικές εφαρμογές από κάθε ευθύνη. Η εμμονή υποστηρίζει ο Μπουργκά, του αποικιακού τραύματος, που δεν έχει θεραπευτεί από την πολιτική καθεστηκία τάξη, η οποία, όπως σχολιάζει, συνεχίζει να αρνείται την ύπαρξή του, λειτουργεί ως γέφυρα ανάμεσα στις αιτιότητες που συνδέονται με την εξωτερική κι εσωτερική πολιτική της Γαλλίας, και σε εκείνες τις ρωγμές του εθνικού ιστού που σχετίζονται με τις δυσλειτουργίες των μηχανισμών πολιτικής εκπροσώπησης και κατανομής των πόρων, εις βάρος των Γάλλων μουσουλμανικής πίστης. Θεωρία ωστόσο, που τόσο ο Ρουά, όσο και ο Κεπέλ, εξίσου απορρίπτουν.

Σε κάθε περίπτωση, η γόνιμη αντιπαράθεση πάνω στο ισλαμικό πεδίο συνεχίζεται με το γαλλό-ιρανό κοινωνιολόγο Farhad Khosrokhavar, ο οποίος τονίζει ότι η ιδεολογία δεν είναι η μόνη μεταβλητή που πρέπει να ληφθεί υπόψιν για την κατανόηση της διαδικασίας της ριζοσπαστικοποίησης. Ο τζιχαντισμός, επισημαίνει μπορεί επίσης να θεωρηθεί ως ένα «ολικό κοινωνικό φαινόμενο», το οποίο είναι αδύνατον να συλλάβουμε μέσα σε ένα παιχνίδι καλά επιλεγμένων και συγκεκριμένων μεταβλητών.¹⁹⁵ Σε αυτό το πλαίσιο, εκθέτοντας τις πολλές και διαφορετικές

¹⁹⁴ Στο ίδιο

¹⁹⁵ Farhad Khosrokhavar, *Le nouveau jihad en Occident*, Paris: Robert Laffont, 2018, 21

προσεγγίσεις που έχουν αναπτυχθεί, εντάσσει την οπτική του Κεπέλ μέσα στις μικρό-θεωρίες (théories micro), καθώς ενδιαφέρεται κυρίως για τη ριζοσπαστικοποίηση του ατόμου.¹⁹⁶ Προσφέρει μια ανάγνωση του τρομοκρατικού φαινομένου, βεμπεριανού χαρακτήρα, δίνοντας εν ολίγοις έμφαση στις ιδέες ως κεντρικό στοιχείο της κατανόησης της συμπεριφοράς των δραστών, ακολουθώντας μια ιστορικό-αναλυτική προσέγγιση. Η εξέγερση βασίζεται πρώτα απ' όλα σε μια ιδιαίτερη ιδεολογία, μια θρησκευτική σαλαφίτικη, που αντιτίθεται στη δυτική νεωτερικότητα. Από την άλλη πλευρά, η προσέγγιση του Ρουά, αναλύει πως εντάσσεται στις μακρό-θεωρίες (théories macro), δεδομένου του ενδιαφέροντος για τους νέους μετανάστες δεύτερης γενιάς, που είναι χαμένοι ανάμεσα σε δύο πολιτισμούς – εκείνον των γονιών τους, και αυτόν της συνολικής κοινωνίας.¹⁹⁷ Η δική του ανάγνωση, επισημαίνει ότι, ακολουθεί τον δρόμο της ντυρκεμιανής ανάλυσης, στο βαθμό που δίνει μεγαλύτερη έμφαση σε ορισμένα κοινωνικο-ψυχωτικά χαρακτηριστικά, τα οποία εξηγούν το φαινόμενο. Περιγράφει, όπως ήδη έχουμε διατυπώσει, νέους δεύτερης γενιάς που περνούν από μια διαδικασία εκ νέου ανακάλυψης της ταυτότητάς τους (born again), οι οποίοι βρίσκονται σε ρήξη με το παραδοσιακό οικογενειακό πρότυπο, γεγονός που έχει ως αποτέλεσμα να θέτει τους νέους σε μια κατάσταση ανομίας, να δημιουργεί ένα «αίσθημα ταπείνωσης» κι άρα να οδηγεί στην γενεαλογική εξέγερση.

Σημαντικό επίσης στοιχείο διαφωνίας πολλών αναλυτών σχετικά με αμφότερες τις προσεγγίσεις, σχετίζεται με την εναντίωση τους στο ζήτημα αποτυχίας από τη μία πλευρά, και πτώσης και παρακμής από την άλλη των ισλαμικών κινημάτων. Από την πλευρά του ο Μπουργκά, διαφωνεί και με τους δυο αναλυτές, περισσότερο με τον Κεπέλ, ασκώντας του κριτική για τον τρόπο που προσεγγίζει το ζήτημα. Η παρακμή των ισλαμιστικών κινημάτων, όπως έχουμε ήδη εξετάσει από την οπτική του Κεπέλ, προκύπτει από τα βίαια γεγονότα και από το σπάσιμο της σποραδικής συμμαχίας που έχουν συνάψει κατά τις δεκαετίες 1970 και 1980 οι τρεις κυρίαρχες κοινωνικές τάξεις. Η φτώχη νεολαία των πόλεων, η θεοσεβούμενη αστική τάξη και οι ισλαμιστές διανοούμενοι. Ωστόσο, ο Μπουργκά αναλύει πως μια τέτοια επεξήγηση δεν τον καλύπτει, ακριβώς επειδή ο Κεπέλ αρνιόταν επί μακρόν να λάβει υπόψιν την ύπαρξη και τον ρόλο που τελικά διαδραματίζει η ευσεβής αστική τάξη, και να αποδεχθεί τελικά την «ιδρυτική της θέση». Το γεγονός δηλαδή ότι μπορεί κανείς να είναι και αστός και

¹⁹⁶ Στο ίδιο σελ. 31

¹⁹⁷ Στο ίδιο σελ. 34

ισλαμιστής.¹⁹⁸ Παράλληλα, ο Γάλλος ισλαμολόγος, πολιτικός επιστήμονας και νομικός Baudouin Dupret, τονίζει ότι μέσω της ανάλυσης των Ρουά και Κεπέλ, αναπτύσσεται τελικά η αίσθηση ότι και οι δύο συγγραφείς αποδίδουν στα πολιτικά αυτά κινήματα ένα επαναστατικό σχέδιο – τη γενική σύμπτυξη και σύμπνοια όλων των ισλαμιστών να μετατρέψουν το θρησκευτικό τους δόγμα σε πολιτική ιδεολογία, μέσω της ίδρυσης Ισλαμικού Κράτους – το οποίο όταν διαπιστώσουν ότι δεν πετυχαίνει τους στόχους που (οι ίδιοι πιθανώς) του έχουν θέσει, καταλήγουν τελικά στο συμπέρασμα της αποτυχίας τους. Με την έννοια αυτή, είναι οι ερευνητές που αποδίδουν συλλογικά και συνολικά στα κινήματα αυτό το σχέδιο, για να μπορούν, στο τέλος της πορείας να συμπεράνουν και τον απολογισμό της αποτυχίας.¹⁹⁹

Συγχρόνως, ένα άλλο εξόχως πολιτικό ζήτημα πάνω στο οποίο επίσης συγκρούονται οι δύο ερευνητές, και ξεπερνά κατά πολύ το πεδίο των ειδικών του Ισλάμ, είναι το θέμα της ισλαμοφοβίας, που βεβαίως προκύπτει από την τρομοκρατική απειλή. Έτσι λοιπόν, για τον Ρουά, θέση που έχει κριθεί σοβαρά, είναι ότι η αναγνώριση του όρου συνεπάγεται της «αναγνώρισης του παιχνιδιού» των τζιχαντιστών, οι οποίοι κατά την άποψή του, λαμβάνουν τη θέση του θύματος. Παράλληλα, για τον Κεπέλ το ζήτημα της ισλαμοφοβίας είναι ουσιαστικά εφεύρεση μιας «παγκόσμιας εκστρατείας» φθασμένης στο αποκορύφωμά της από τα μέσα ενημέρωσης, η οποία τροφοδοτεί τη νοοτροπία της πολιορκίας της σε ευρύτερους κύκλους, κι όχι στα συνήθη σαλαφίτικα δίκτυα. Θεωρεί ότι η έννοια της ισλαμοφοβίας αποτελεί έναν αρκετά παραπλανητικό όρο που εμποδίζει εν γένει την έρευνα στις κοινωνικές επιστήμες, καθώς εμποδίζει, όπως επισημαίνει, να σκεφτούμε με ποιον τρόπο ο τζιχαντισμός επωφελείται από τη δυναμική του σαλαφισμού που σχεδιάστηκε στη Μέση Ανατολή και φέρει ρήξη αξιών με τις ευρωπαϊκές κοινωνίες. Κατηγορεί στο σημείο αυτό τον Ρουά και το σύνθημά του περί «ισλαμοποίησης της ριζοσπαστικότητας», διότι θεωρεί πως ενισχύει την άγνοια για την κοινωνική πραγματικότητα και οξύνει την πνευματική της αλαζονεία – και τα δύο, όπως υποστηρίζει, αυτοκαταστροφικά. Η «αραίωση» του τζιχαντισμού μέσα στη ριζοσπαστικοποίηση, υποστηρίζει ο Κεπέλ, πως έγκειται στο φόβο να μην κατηγορηθεί για ισλαμοφοβία. Τονίζει πως η κριτική ανάλυση του ισλαμικού πεδίου έχει καταστεί,

¹⁹⁸Burgat, « Face à la recherche des autres »

¹⁹⁹ Baudouin DUPRET, *Avec une touche de nuance : à propos de Gilles Kepel. Jihad, expansion et déclin de l'islamisme*, Annuaire de l'Afrique du Nord, Tome 38, 1999

για τους νέους αναλυτές, *haram*, αμαρτία δηλαδή και απαγόρευση. Σε συνέχεια αυτής της τοποθέτησης, ο Γάλλος πολιτικός επιστήμονας και κοινωνιολόγος Vincent Geisser, ψέγει τη στάση του Κεπέλ, στηρίζοντας ότι μια τέτοια τοποθέτηση επιτρέπει να πλανάται η ιδέα, ότι ο τζιχαντισμός έχει γίνει η νέα ουτοπία κινητοποίησης των προαστίων.²⁰⁰

Ωστόσο, πέρα από τις αντικρουόμενες προσεγγίσεις των αναλυτών, ο πολιτικός επιστήμονας Bernard Rougier, θεωρεί πως οι δύο προσεγγίσεις, Ρουά και Κεπέλ, δεν είναι απαραίτητα ασύμβατες. Το να τεκμηριώνουμε από τη δεκαετία του 1970 κι έπειτα, μέσα στο Ισλάμ, μια σαλαφιστική θεώρηση, που στηρίζεται στα πετροδολάρια της Σαουδικής Αραβίας, δεν σημαίνει ότι αγνοούμε τη σημασία των κοινωνικών παραγόντων σε τμήματα της νεολαίας μεταναστευτικής προέλευσης.²⁰¹ Η πραγματικότητα είναι, πως στο σημείο αυτό, κι έπειτα από την εκτενή έρευνα για την συγγραφή της διπλωματικής μας εργασίας, δεν θα μπορούσαμε παρά να συμφωνήσουμε με την άποψη αυτή. Κάθε προσέγγιση και ανάλυση προσφέρει τη δική της λεπτομέρεια και εξάγει τα δικά της συμπεράσματα, και ίσως αν για λίγο παραβλέψουμε τους μάλλον πολιτικούς και ιδεολογικούς περιορισμούς, ίσως και να καταλήξουμε πιο κοντά στην θεώρηση μιας κάποιας αλήθειας, κοντά σε κάποια πιθανή πραγματικότητα.

²⁰⁰ Vincent Geisser, «Gilles Kepel hanté par l'islamisation de la France», 11 janvier 2016, *ORIENTXXI*, (<https://orientxxi.info/lu-vu-entendu/gilles-kepel-hante-par-l-islamisation-de-la-france,1149>)

²⁰¹ Truong, « Les discordes intellectuelles »

Συμπεράσματα

Οι ιδεολογικοί μετασχηματισμοί που λαμβάνουν χώρα στα εδάφη της Μέσης Ανατολής το τελευταίο μισό του 20ου αιώνα, αναμφίβολα, χαρακτηρίζονται από εντάσεις, αντιφάσεις και συνεχείς αναπροσαρμογές. Αλλά πως θα μπορούσαν και να μην χαρακτηρίζονται από τέτοιες, μέσα σε κράτη με βαθιά ιστορία, ριζικές διαφορές και με κραταιά την αίσθηση της θρησκευτικής πίστης.

Δύο δεκαετίες σχεδόν μετά την Ανεξαρτησία, τα κινήματα του επανεξισλαμισμού διαδέχονται τις εθνικιστικές, και στη συνέχεια μαρξιστικές ομάδες ως προς την αμφισβήτηση των θεμελιωδών αξιών της κοινωνικής ευταξίας. Μέσα σε έναν κόσμο σύγχρονων προκλήσεων, η ανάγκη για επίλυση των οικονομικών και κοινωνικών προβλημάτων, διευθέτησης των διαμαχών και επίτευξης της ειρήνης, εκφράζεται μέσα από τη θρησκεία. Το Ισλάμ, ως πηγή νοηματοδότησης της ίδιας της ύπαρξης, ως συστήματος πλήρους. Από την πρώτη στιγμή που ο Θεός αποκαλύπτεται στον Προφήτη Μωάμεθ, το Ισλάμ λαμβάνει προσλήψεις οργανωμένης πολιτικής δράσης και αίσθησης δικαίου και διεκδίκησης. Το φαινόμενο του ισλαμισμού, δεν είναι άγνωστο στην ιστορία των ισλαμικών κοινωνιών. Η αίσθηση ότι κάποιος «είναι μουσουλμάνος», υπάρχει πάντοτε ως συστατικό στοιχείο της προσωπικής ηθικής και του προσωπικού εσχατολογικού ορίζοντα του πιστού, αλλά και ως συστατικό της κατάστασης της κοινωνίας, της προοπτικής της και των ανησυχιών της.²⁰² Ωστόσο, από την περίοδο που ξεκινούμε την ανάλυση της εργασίας μας, στην έννοια του ισλαμισμού προστίθεται η αίσθηση και αντίληψη του κατεπείγοντος, της πίεσης για αλλαγή.

Η μορφή την οποία αναλύσαμε, του πολιτικού Ισλάμ, έχει ως αιχμή μια αίσθηση διεκδίκησης εκ μέρους των μουσουλμάνων, που φαίνεται να προσπαθεί να ανατρέψει με λόγια και με έργα, την ηγεμονία της Δύσης τόσο στο επίπεδο των πολιτισμικών αξιών όσο και σε αυτό της οικονομικής, κοινωνικής, και πολιτικής ισχύος. Στην πραγματικότητα, ο ισλαμικός λόγος αν και πραγματώνεται σε τοπικό επίπεδο αλλάζει τρόπο και μορφή. Το πολιτικό Ισλάμ είναι ένα πολυκεντρικό κίνημα, αποτελούμενο από αντικρουόμενες ομάδες και οργανώσεις, με αντιτιθέμενα συμφέροντα, ταξινομημένες ανά χώρα, εργαζόμενες ωστόσο για την εγκαθίδρυση ισλαμικών πολιτικών και πρακτικών στα αντίστοιχα, ή όχι, εθνικά τους περιβάλλοντα. Ο

²⁰² Μακρής, *ΙΣΛΑΜ*, 402

ισλαμισμός, δεν είναι παρά ένα κοινωνικοπολιτισμικό κίνημα, που εκφράζει το θυμό, την απογοήτευση, και τη διαμαρτυρία μιας γενιάς που δεν έχει αφομοιωθεί κοινωνικά ή πολιτικά. Οι εξτρεμιστικές και ριζοσπαστικές τάσεις που λαμβάνει στην πορεία, ξεθωιάζουν μπροστά στον νέο-φονταμενταλισμό.

Οι δεκαετίες του 1960 και του 1970, σημαδεύονται από την πολιτισμική και ιδεολογική επώαση, λόγω των βίαιων αντιπαραθέσεων μεταξύ των πανεπιστημιακών χώρων και των μεγάλων αστικών κέντρων, των τενεκεδουπόλεων και των φτωχογειτονιών, με το καθεστώς. Ο ισλαμικός λόγος, αν και απών μέχρι τότε από το πολιτικό γίγνεσθαι και το επίπεδο παραγωγής ιδεών, βλέπει την θέση του να αλλάζει μετά τις διαδοχικές αποτυχίες των πρώτων εθνικιστικών κυβερνήσεων και των περιορισμένων αποτελεσμάτων τους στον οικονομικό, στρατιωτικό και ηθικό τομέα.

Οι εσωτερικές αντιφάσεις που υποβόσκουν, φέρνουν σταδιακά στην επιφάνεια στοιχεία της ισλαμικής παράδοσης, κυρίως στο επίπεδο της ρητορικής. Τα έργα των Κοτμπ, Μαουντούντι, Σαριάτι, κι άλλων γνωστών ιδεολόγων λαμβάνουν ξαφνικά νέες προσλήψεις. Την κατάσταση μάλιστα επιταχύνουν οι δύο χαμένοι αραβοϊσραηλινοί πόλεμοι, που στιγματίζουν βαθιά την μουσουλμανική αυταρέσκεια. Η αναζήτηση ενός εναλλακτικού πολιτικού και κοινωνικού οράματος, σε αντίθεση με τον κοσμικό εθνικισμό και την αποτυχημένη σοσιαλιστική ανάπτυξη του αραβικού κόσμου, σηματοδοτεί την «απαρχή», την αναγέννηση θα μπορούσαμε να πούμε καλύτερα, την αφύπνιση του ισλαμιστικού φαινομένου. Η ισλαμική επανάσταση του 1979 στο Ιράν, είναι το πλέον μεγάλο φαινόμενο του ισλαμισμού, ενός άκρως πολιτικοποιημένου ισλαμικού λόγου που καταφέρεται εναντίον τόσο της Δύσης όσο και των εντόπιων κυβερνήσεων με βίαιο τρόπο. Η νίκη της Ισλαμικής Δημοκρατίας είναι το πιο εκπληκτικό σύμβολο της ανατροπής της δεκαετίας του '70. Αναδεικνύει τόσο τη δυναμική, όσο και τα όρια του πολιτικού Ισλάμ. Η κυριαρχία ωστόσο του σιισμού εμποδίζει το Ιράν να διεκδικήσει τον συνολικό ισλαμικό ριζοσπαστισμό, διότι οι σουνίτες δεν μπορούν απλά να ταυτιστούν με αυτόν, οδηγώντας παρ' όλα αυτά σε έκρηξη την ισλαμική συναίνεση και κατεδαφίζοντας τη σαουδαραβική υπεροχή και ηγεμονία.

Στις αρχές της δεκαετίας του 1980, το σοκ που έχει προκαλέσει η ιρανική επανάσταση, γίνεται βασικό σημείο αναφοράς των συζητήσεων για το μέλλον των μουσουλμανικών κοινωνιών. Ο διαφορούμενος χαρακτήρας του μηνύματός του, τον

οποίο αποδέχεται και ο μουσουλμάνος καπιταλιστής και ο κάτοικος της παραγκούπολης, γεννά προσδοκίες κι όνειρα. Δίνοντας την υπόσχεση ότι θα εγκαθιδρύσει την κοινωνία της δικαιοσύνης των πρώτων χρόνων του Ισλάμ, του κράτους του Προφήτη στη Μεδίνα, ο ισλαμισμός καταλήγει να ενσαρκώνει μια ουτοπία μέσα σε έναν κόσμο που βιώνει τη διαφθορά, την οικονομική και ηθική χρεοκοπία, τον αυταρχισμό, την κατάργηση των δημόσιων ελευθεριών. Ωστόσο η διάψευση κι εδώ δεν θα αργήσει να έρθει. Πράγματι, η περίοδος από το 1980 έως και το 1990, σηματοδοτεί τη μετάβαση από το επίπεδο της διαμόρφωσης των ιδεολογικών και κοινωνικοπολιτικών προϋποθέσεων του ισλαμιστικού φαινομένου, στην πρακτική και θεσμική του εφαρμογή, στο επίπεδο των κρατικών και επαναστατικών πειραματισμών, στην μετατροπή του σε απτή πολιτική και κοινωνική πραγματικότητα. Η ιδεολογική κληρονομιά της προηγούμενης δεκαετίας βρίσκει την έκφρασή της, μέσω της δημιουργίας κινημάτων και οργανώσεων. Δεν πρόκειται για μονοδιάστατες εφαρμογές του πολιτικού Ισλάμ. Κάθε χώρα λαμβάνει τα δικά της ιδιαίτερα χαρακτηριστικά και επεκτείνεται από κατάληψη εξουσίας (Ιράν), σε ένοπλο αγώνα και διεθνή τζιχάντ (Αφγανιστάν), εξαγωγή ιδεολογίας μέσω χρηματοδότησης (Σαουδική Αραβία), και εξισλαμισμό της αντίστασης (Παλαιστίνη), μετατροπή ένοπλων ριζοσπαστικών φορέων σε κρατική δύναμη (Λίβανος) και τέλος ανάπτυξη ισλαμικών κομμάτων που επιχειρούν κατάληψη εξουσίας (Αλγερία).

Σε διεθνή κλίμακα, την κατάσταση αυτή ευνοεί η ένταση του Ψυχρού Πολέμου που μεταφράζεται μέσα από τον σκληρό ανταγωνισμό που επιδίδονται η Σαουδική Αραβία και το Ιράν, για την πολιτισμική κυριαρχία, τον πόλεμο κατά του επαναστατικού Ιράν από τον Σαντάμ Χουσεΐν, την εισβολή των Σοβιετικών στο Αφγανιστάν και την αντίστοιχη, ανάπτυξη, διεθνοποίηση, και χρηματοδότηση του αφγανικού τζιχάντ, αλλά και μέσα από την Ιντιφάντα του παλαιστινιακού αγώνα. Μια δεκαετία, γεμάτη συγκλίσεις και αποκλίσεις, πλούσια σε αντιφάσεις. Κλείνει ωστόσο με την έντονη ριζοσπαστικοποίηση των κινημάτων, λόγω των πρώτων σοβαρών αποτυχιών. Οι ισλαμιστές αποδεικνύονται στις περισσότερες περιπτώσεις ανίκανοι να μεταφράσουν την λαϊκή απήχηση σε βιώσιμη πολιτική διακυβέρνηση. Οι συγκρούσεις με τα καθεστώτα οδηγούν είτε σε αιματηρές αναμετρήσεις, είτε σε μερική ύφεση της επιρροής τους.

Κι εδώ, φτάνουμε στην τελευταία δεκαετία της έρευνάς μας. Η περίοδος του 1990 – 2000 επιβεβαιώνει αυτή τη διττή εξέλιξη. Ο ισλαμισμός, ως αμάλγαμα διαφορετικών κοινωνικών ομάδων που συνενώνονται στο πλαίσιο μιας κοινής ιδεολογίας αποσυντίθεται, οδηγώντας τελικά και στην πτώση του, γεγονός που θα σημαδεύσει ολόκληρη τη δεκαετία. Παρατηρούμε ότι η αποτυχία δεν έχει σχέση με κάποιο είδος από-ισλαμοποίησης, αλλά μάλλον με την αυτονόμηση του πολιτικού σε σχέση με το θρησκευτικό, βασικό χαρακτηριστικό για το κίνημα. Τι μένει τελικά από τον ισλαμισμό και την ιδεολογία; Μια διάχυτη και γενικευμένη κατάσταση, η οποία εγγράφεται στην κοινωνία και σε πολιτικές πρακτικές, εν ονόματι αξιών συντηρητικών και αντιδυτικών. Ένας συνδυασμός τριτοκοσμικότητας και επιβίωσης μιας πολιτισμικής κατάστασης αρνητικά προσδιορισμένης.²⁰³ Το σπουδαίο μάθημα αυτής της δεκαετίας είναι η απόσχιση μεταξύ των στρατηγικών του κράτους και των ιδεολογιών. Στις περισσότερες περιπτώσεις, τα κράτη αντέχουν την αμφισβήτηση και τους τοπικούς πολέμους. Παραδόξως, το ισλαμιστικό επεισόδιο τα ενισχύει, διευρύνοντας και από-ιδεολογικοποιώντας τον εσωτερικό πολιτικό χώρο, ακόμα και αν στην πράξη τα θύματα είναι τα ίδια τα καθεστώτα που αδυνατούν να ενσωματώσουν τις αλλαγές.

Η ισλαμιστική ουτοπία του Ιράν, φαίνεται στις αρχές της νέας χιλιετηρίδας να σβήνει σιγά σιγά, με την εκλογή του Χαταμί που φέρνει έναν νέο λόγο μετριοπάθειας και εκδημοκρατισμού, σε βάρος του θρησκευτικού υποψηφίου Νατέγκ Νουρί. Οι κοινωνία τάσσεται κατά της κοινωνικής και ηθικής τάξης που κληροδοτείται από τον Χομεϊνί. Οι αναλυτές κάνουν λόγο για μετάβαση από τον ισλαμισμό στον μετά-ισλαμισμό.²⁰⁴ Πτώση και ύφεση δεν συνεπάγονται της εξαφάνισης της θρησκευτικότητας. Πρόκειται για την πτώση του ισλαμισμού ως κοινωνικού κινήματος, ως κυρίαρχης λύσης για τα κοινωνικά, οικονομικά, ηθικά προβλήματα. Ο ισλαμισμός, αναπόφευκτα συναντιέται πλέον με τον νεωτερισμό. Το ισλαμιστικό πεδίο πρέπει να συμβιβαστεί, μετασχηματιστεί και αυτοπεριοριστεί λόγω των πραγματικών περιορισμών – κράτος, κοινωνία, διεθνής πίεση. Μετατοπίζεται περισσότερο σε προσωπικό, πολιτισμικό, ταυτοτικό επίπεδο παρά ως όχημα ενός ολοκληρωτικού πολιτικού προγράμματος. Η ριζοσπαστική ιδεολογία που εκφράζουν οι Κομπ, Μαουντούντι, Χομεϊνί, κρατιούνται σε διακριτική απόσταση. Μπροστά σε αυταρχικές ή καταπιεστικές κυβερνήσεις, προτάσσεται η έννοια των ατομικών δικαιωμάτων. Πολύ

²⁰³ Roy, *L'Islam*, βλ. Le post-islamisme et les misères de la géostratégie, 205-210

²⁰⁴ Gilles Kepel, *A l'ouest d'Allah*, Paris, Seuil, 1994

ενδιαφέρον παράδειγμα αυτής της μετατόπισης, είναι το μεγάλο ζήτημα της μαντίλας, που τα δημόσια – γαλλικά – σχολεία απαγορεύουν. Πλέον δεν διεκδικείται ως σεβασμός σε μια επιταγή της Σαρία, αλλά ως ανθρώπινο, ατομικό δικαίωμα, ως μια προσωπική έκφραση μιας ελεύθερης επιλογής του ατόμου, που αφορά τις γυναίκες. Στον γαλλόφωνο κόσμο, ο εγγονός του Χασάν αλ Μπάνα, ιδρυτή των Αδελφών Μουσουλμάνων, εγκατεστημένος στη Γενεύη, γίνεται υπέρμαχος τέτοιων τάσεων. Αρνούμενος κάθε λογική σύγκρουσης με τη Δύση, βλέπει στην ευρωπαϊκή δημοκρατία έναν τρόπο προστασίας έναντι του δεσποτισμού που κυριαρχεί στα περισσότερα μουσουλμανικά κράτη. Παρακινεί τους μαθητές του να κάνουν πλήρη χρήση των δικαιωμάτων που τους δίνει η ιδιότητά τους ως πολίτες.

Είναι πολύ σημαντική η αναγνώριση της ενεργούς παρουσίας των ισλαμιστών στο δημοκρατικό τοπίο, κυρίως μετά την 11η Σεπτεμβρίου, όπου «θίγεται» σε μεγάλο βαθμό ολόκληρος ο μουσουλμανικός κόσμος. Ο «πόλεμος κατά της τρομοκρατίας» δεν είναι παρά μια εκτεταμένη «αστυνομική» εκκαθάριση κι επιχείρηση. Το 2001 ο Πρόεδρος Μπους υποδεικνύει τον άξονα του κακού – Ιράν, Ιράκ, Αφγανιστάν – εισάγοντας και πάλι την έννοια του εχθρού και διεξάγοντας προληπτικό πόλεμο εναντίον τους. Το πρόβλημα για ακόμα μια φορά είναι ότι δεν εμπλέκονται όλοι όσοι οι ΗΠΑ υποδεικνύουν στην τρομοκρατία του Μπιν Λάντεν. Αυτό βέβαια δεν τους εμποδίζει να εξοντώνουν κράτη και να εισβάλλουν σε εδάφη, τα οποία ωστόσο διατρανώνουν ότι δεν θέλουν να ελέγξουν. Γινόμενος πλέον υπερεθνικός, ο νέος ισλαμικός ριζοσπαστισμός, νέο-φονταμενταλισμός, παρακάμπτει κράτη κι άρα καταλήγει να τα απειλεί περισσότερο. Η «επιτυχία» της 11ης Σεπτεμβρίου πρόκειται για πράξη που γίνεται όπως αναφέρουν χωρίς λόγο. Δεν έρχεται να αναιρέσει την συλλογιστική των δύο αναλυτών, που κάνουν λόγο για αποτυχία των ισλαμιστικών κινημάτων στα τέλη του αιώνα. Η βία που εξαπολύουν τα κινήματα, τα ξεπερνά, καταστρέφοντας έτσι τη δυνατότητά τους να συσπειρώσουν διαφορετικές κοινωνικές ομάδες. Με την τρομοκρατία προσπαθούν να συνενώσουν το συναίσθημα του πληθυσμού, όπως οι ίδιοι το εκλαμβάνονται, ώστε να λάβει μορφή κοινωνικής κινητοποίησης. Αλλά είναι σαν να πέφτουν στην ίδια τους την παγίδα. Η ατελείωτη χρήση βίας απομακρύνει την πιθανή συσπείρωση του πληθυσμού, κατακερματίζοντας ακόμα και την κοινωνική τους βάση, όπως είδαμε στην περίπτωση της Αλγερίας.

Μετά τους Δίδυμους Πύργους, τα ίδια τα ισλαμιστικά κινήματα αποστασιοποιούνται για να μην κατηγορηθούν. Οι λοιπές οργανώσεις και τα κινήματα υπενθυμίζουν ότι πάντοτε επέμεναν στον προπαρασκευαστικό χαρακτήρα της νταουάτ, του κηρύγματος δηλαδή και της διδαχής, βγαίνοντας εν μέρει κερδισμένες. Μπορούν να συνεχίσουν το έργο τους. Σε κάθε περίπτωση όμως, ακόμη κι εδώ, τα κινήματα αυτοπεριορίζονται. Επιμένοντας στον επανεξισλαμισμό κι όχι στον προσηλυτισμό, παραμένουν εγκλωβισμένα σε ένα απεδαφοποιημένο μουσουλμανικό πληθυσμό που βρίσκεται σε κατάσταση μειονότητας (στην Ευρώπη και τις ΗΠΑ). Σε κάθε περίπτωση, εδώ είναι που η χρήση του διαδικτύου έρχεται να διευκολύνει το έργο τους. Αναμφίβολα, το Διαδίκτυο επιβεβαιώνει, μέσα σε μια κρατικοποιημένη κοινωνία, τη θρησκευτική αποδοχή. Ενώ όπως έχουμε ήδη εξηγήσει, αναφέρεται σε ένα μάλλον κανονιστικό, εξτρεμιστικό Ισλάμ, που αγνοεί την ιστορία του και τις κοινωνίες των οποίων είναι απόρροια. Σε κάθε περίπτωση, αποτελεί ένα όργανο από-πολιτισμοποίησης, αλλά και κρατικοποίησης, στον βαθμό που καθιερώνει την συνύπαρξη δύο διαφορετικών κατηγοριών. Από τη μία πλευρά, μιας καθημερινότητας από την οποία το θρησκευτικό στοιχείο πλέον απουσιάζει, αλλά κι από έναν εικονικό χώρο, από την άλλη πλευρά, όπου το θρησκευτικό στοιχείο είναι πανταχού παρόν.²⁰⁵

Επομένως η όλη προβληματική περί ριζοσπαστικοποίησης της Αλ Κάιντα και του Μπιν Λάντεν, καθόλου δεν σχετίζεται με τη συγκρότηση ενός κινήματος επαναστατικού τύπου. Δεν υπάρχει ούτε οργανωμένη πολιτική παράταξη, ούτε οργανωμένο μέτωπο για να κινητοποιεί τις μάζες και να προσφέρει πολιτικές διεξόδους στην κοινωνία. Πως είναι ωστόσο δυνατόν, η ευελιξία του νέο-φονταμενταλισμού και η ιδεολογία του να ριζώνουν και στους Αφγανούς Ταλιμπάν, που προέρχονται από έναν φυλετικό κόσμο, κλειστό στον εαυτό του, και σε φοιτητές της Δύσης, και σε έναν επιχειρηματία όπως ο Μπιν Λάντεν ή σε αξιόλογους Σαουδάραβες; Η επέκταση του εξηγείται, όπως αναλύουν οι Ρουά και Κεπέλ, ακριβώς επειδή ανταποκρίνεται στα φαινόμενα της σύγχρονης παγκοσμιοποίησης, με την αποδόμηση των παραδοσιακών κοινωνιών και την επανίδρυση φαντασιακών κοινοτήτων. Δεν υπάρχει γεωστρατηγική του Ισλάμ, καθώς στο κλείσιμο του αιώνα δεν υπάρχει γη του Ισλάμ. Υπάρχει μονάχα μια θρησκεία, το ισλάμ, όπως και κάθε άλλη θρησκεία, που σχηματίζει μια «ύπαρξη» όπου ο κάθε μουσουλμάνος της δίνει σώμα. Μια τέτοια πνευματική μήτρα, όπως αυτή

²⁰⁵ Roy, *L'Islam*, βλ. Le post-islamisme et les misères de la géostratégie, 205-210

των κινημάτων του επανεξισλαμισμού, ή μετέπειτα του εξτρεμιστικού Ισλάμ, μπορεί σίγουρα να καταλήξει σε πολύ διαφορετικές θέσεις. Το Κοράνι, όπως όλα τα ιερά κείμενα, είναι πολύ αόριστο και όλα εξαρτώνται από την ερμηνεία του.

Ποια λοιπόν, η πρόβλεψη για τον νέο αιώνα; Μετά τη βίαιη δεκαετία του 1990, οι μαχητές προτάσσουν ένα θετικό κοινωνικό απολογισμό, αναφέροντας τα επιτεύγματά τους στο φιλανθρωπικό τομέα, την πρόσβαση στον αστικό νεωτερισμό, τη φιλάνθρωπη διάσταση του ισλαμιστικού τραπεζικού συστήματος κοκ. Το μέλλον ωστόσο, για τον Κεπέλ, σχετίζεται με τα καθεστώτα που επιβιώνουν της «σφαγής». Στην καμπή λοιπόν του αιώνα, εάν θέλουν να επιβιώσουν, έχουν την υποχρέωση να ενσωματώσουν τις κοινωνικές ομάδες που έχουν κρατηθεί στο περιθώριο από την επαύριον της Ανεξαρτησίας, και να ευνοήσουν τη γέννηση ενός είδους «μουσουλμανικής δημοκρατίας», συνδυάζοντας την κουλτούρα, το πολιτικό και τον οικονομικό νεωτερισμό με τη θρησκεία. Αν, όπως τονίζει, αυτές οι ελίτ περιοριστούν για ακόμη μια φορά στο να αποσπάσουν ένα άμεσο και εγωιστικό κέρδος από την προσωρινή ύφεση και υποχώρηση του ισλαμισμού, χωρίς να δεσμευτούν σε μια ανανεωτική διαδικασία, τότε ο μουσουλμανικός κόσμος για ακόμα μια φορά θα βρεθεί αντιμέτωπος με νέες εκρήξεις, ισλαμιστικής, εθνικής, φυλετικής, θρησκευτικής, λαϊκιστικής γλώσσας. Η λύση που προτείνεται είναι τζιχάντ ή δημοκρατία.²⁰⁶

Σ' αυτό το συνολικό πλαίσιο της από-ιδεολογικοποίησης και της ταυτοτικής ανακατασκευής που βρίσκει τις μουσουλμανικές κοινωνίες στο πάτημα του αιώνα, ο Ρουά βλέπει δύο πιθανές εξελίξεις στα καθεστώτα των μουσουλμανικών χωρών. Η μια σχετίζεται με έναν εκδημοκρατισμό χωρίς δημοκράτες, όπου η εγκαθίδρυση του πλουραλισμού και ενός ανοιχτά πολιτικού χώρου θα οδηγήσει στην εδραίωση μοντέρνων κοινοβουλευτικών πρακτικών, σε συνδυασμό με μια μεταμόρφωση του πεδίου, που θα αποδυναμώσει και ίσως αμφισβητήσει τις ενθρονισμένες μοναρχίες.²⁰⁷ Η δεύτερη αφορά τη σύνδεση των υπαρχόντων εξουσιών με τους συντηρητικούς και νέο-φονταμενταλιστές, σε ένα πρόγραμμα για την επανεπιβεβαίωση των παραδοσιακών αξιών, ενώ θα επιζητείται και η σύμπραξη του λαού στην άρνηση των δυτικών αξιών. Κατάσταση με την οποία, όπως επισημαίνει, φαίνεται να έχουν στρατευτεί τα περισσότερα καθεστώτα. Κατάσταση ωστόσο που οδήγησε όπως

²⁰⁶ Kepel, *Τζιχάντ*, 542

²⁰⁷ Roy, *The Failure*, 195

μελετήσαμε, στην ανάπτυξη του τζιχαντιστικού νεοφονταμενταλισμού. Μια νέα κρίση, έχει απλώς αναβληθεί για λίγο αργότερα. Σε κάθε περίπτωση ο 21ος αιώνας, είναι μια ξεχωριστή έρευνα, που από δω και πέρα θα απασχολήσει τους νέους ερευνητές.

Η εργασία μας, μέσω της συγκριτικής ανάλυσης των δύο Γάλλων πολιτικών επιστημόνων Ολιβιέ Ρουά και Ζιλ Κεπέλ, επιχείρησε να αναδείξει δύο συγκρουόμενα αλλά κι εξαιρετικά αλληλοσυμπληρωματικά ερμηνευτικά σχήματα. Η προσφυγή στην τρομοκρατία μέσω εξαγωγής του τζιχάντ είναι ουσιαστικά για τον Κεπέλ το αποτέλεσμα αυτής της παρακμής κι αποτυχίας των κινημάτων. Για τον Ρουά όμως, αν και αποτυχία, δεν είναι παρακμή αλλά μεταμόρφωση και συνέχεια. Το πολιτικό ισλάμ αντί απλώς να καταρρεύσει, ξεπερνά τα εδαφικά σύνορα και μετατρέπεται σε παγκόσμια ιδεολογία. Η τζιχαντιστική βία δεν είναι ένδειξη τέλους, αλλά μετάβαση σε μια νέα, αποκεντρωμένη μορφή ισλαμικής ταυτότητας. Ωστόσο, παρά τις ερμηνευτικές και μεθοδολογικές τους αποκλίσεις, συγκλίνουν σε ένα ουσιώδες σημείο, την αποτυχία και ήττα του πολιτικού Ισλάμ, παρά την όποια προσέγγιση λαμβάνει το κίνημα στο μέλλον. Το πολιτικό Ισλάμ, όπως διαμορφώνεται στη μετααποικιακή και ψυχροπολεμική εποχή, έχει ουσιαστικά ολοκληρώσει τον ιστορικό του κύκλο, κι έχει πρωτίστως αποτύχει ως κοινωνικό κίνημα.²⁰⁸ Η αντιπαράθεσή τους ωστόσο, είναι εξαιρετικά γόνιμη. Μας επιτρέπει να αντιληφθούμε τη ρευστότητα του φαινομένου και την ανάγκη να διαβάζεται πλουραλιστικά και πολύ ανοιχτά.

Αναμφίβολα, ο νέος αιώνας φέρνει ερωτήματα για την μετεξέλιξη των κρατών και των αντίστοιχων κινημάτων. Η προοπτική ενός «δημοκρατικού και ανεκτικού, μετριοπαθούς Ισλάμ», θα μπορούσαμε να καταλήξουμε στο συμπέρασμα, ότι δεν αποκλείεται, αλλά ούτε και διασφαλίζεται. Στο πάτημα του αιώνα, με την άνοδο της παγκόσμιας τζιχάντ, την απεδαφοποίηση, και την τρομοκρατία, τα περιθώρια μετριοπάθειας φαίνονται να περιορίζονται δραστικά. Ωστόσο δεν είναι οι συνήθεις ύποπτοι, που μελετήσαμε, που είδαν τελικά τα ισλαμιστικά κινήματα να προσαρμόζονται σε δημοκρατικά πλαίσια. Τυνησία, Μαρόκο, Ινδονησία, Μαλαισία, εφαρμόζουν το καθένα, με διαφορετικούς τρόπους, μια πιο μετριοπαθή εκδοχή του Ισλάμ. Η μετριοπάθεια όμως, σε κάθε περίπτωση εξαρτάται, από τις λεπτές ισορροπίες που διέπουν την κοινωνική και πολιτική ζωή. Και όπως μελετήσαμε αναλυτικά, το Ισλάμ δεν είναι ούτε μονολιθικό, ούτε μονοδιάστατο, και σίγουρα όχι αμετάβλητο.

²⁰⁸ Kepel, *Τζιχάντ*, 546

Μετασχηματίζεται και θα μετασχηματίζεται ανάλογα με την εποχή, αντανakλώντας τις ιδιαίτερες κοινωνικές, ιδεολογικές και γεωπολιτικές προκλήσεις· όπως κάθε θρησκεία.

Γλωσσάρι

Αγιατολάχ: ιεραρχικός τίτλος του σιιτικού κλήρου.

Ασαμπίγια / asabiyya: ομάδες αλληλεγγύης βασισμένες στην εθνοτική καταγωγή, τη φυλή και την οικογένεια.

Βελαγιάτ-ε φακίχ / vilayat-i faqih: δόγμα που «χτίζει» ο αγιατολάχ Χομεϊνί και στηρίζεται στο καθεστώς της θεοκρατίας και της επιστροφής στις παραδόσεις του Προφήτη.

Ιμάμης: αρχηγός της προσευχής ή της κοινότητας. Στους σίιτες θεωρείται απόγονος του Αλί.

Ιτζιχάντ: δογματικό θεμέλιο του ισλάμ, μια από τις βάσεις του ισλαμικού λόγου. Προσωπικές γνωμοδοτήσεις που έχουν νομική ισχύ.

Μεντρεσές: ιεροδιδασκαλείο.

Μουλάς: θρησκευτικό τίτλος που χρησιμοποιείται κυρίως στο ασιατικό ισλάμ.

Μουτζαχεντίν: αγωνιστής του τζιχάντ. Ονομασία διαφορετικών ένοπλων ισλαμιστικών ομάδων, κυρίως από το Αφγανιστάν και το Ιράν.

Nizam: συνολική τάξη πεποιθήσεων που αφορά όλες τις πτυχές της ζωής.

Ντάουα: διάδοση της πίστης.

Ντεομπάντι: σχολή ουλεμάδων της ινδικής υποηπείρου, που δημιουργήθηκε το 1867 ως αντίδραση στη βρετανική κυριαρχία.

Ουαχαμισμός: δόγμα που υποστηρίζουν οι μαθητές του Ιμπν Αμπντ ελ Ουαχάμπ (1703-11792), αυστηρός κήρυκας που η επιρροή του κυριαρχεί στο σαουδαραβικό ισλάμ.

Ουλεμάς: διδάκτορας του ισλαμικού νόμου.

Ούμα: Κοινότητα των Πιστών.

Σαλαφίτης: οπαδός των «ευσεβών προγόνων» και του ισλάμ που χαρακτηρίζεται από ακραία αυστηρότητα.

Σαρία: ο νόμος που στηρίζεται στα ιερά κείμενα του ισλάμ και τη νομική παράδοση.

Σιισμός: δόγμα και κίνημα που έχει σημείο αναφοράς του την οικογένεια του Προφήτη, μέσω των ιμάμηδων, προσώπων θεϊκά εμπνευσμένων, αναμάρτητων και αλάθητων, αρχίζοντας από τον πρώτο απόγονο τον Αλί. Δίνει προτεραιότητα στην ιερή ηγεσία του ιμάμη. Η πλειονότητα των σιιτών μουσουλμάνων κατοικούν σήμερα στο Ιράν (όπου είναι το επίσημο θρησκευτικό δόγμα), στο νότιο Ιράκ και στο Λίβανο.

Σουνισμός: δόγμα της πλειοψηφίας του μουσουλμανικού κόσμου, που έχει σημείο αναφοράς το παράδειγμα του Προφήτη και την πλειοψηφική νομική παράδοση της κοινότητας. Αποτελεί από τη μία πλευρά, ένα συμβιβασμό μεταξύ της εξουσίας του κειμένου του Κορανίου και των παραδόσεων του Προφήτη, και της ομοφωνίας των νομοδιδασκάλων, από την άλλη πλευρά.

Τζαχιλίγια: περίοδος που προηγήθηκε της αποκάλυψης του ισλάμ στον Προφήτη Μωάμεθ στην Αραβία, όπου κυριαρχούσε η ειδωλολατρία.

Φάτουα: δικαστική απόφαση που στηρίζεται στα ιερά κείμενα του ισλάμ.

Φενταγίν: αγωνιστής έτοιμος να θυσιαστεί για κάποιον ιερό σκοπό.

Φίτνα: αταξία, διάσπαση της Κοινότητας των Πιστών.

Χαλάλ: το «νόμιμο».

Χατζ: προσκύνημα στη Μέκκα. Ένας από τους πέντε πυλώνες του ισλάμ.

Πηγές και Βιβλιογραφία

Ελληνόγλωσση

Βαρβιτσιώτης, Μ. Ι. και Ρούσσο, Σ. (2018). *Τυφλοί Στρατοί. Η Δύση και η Απειλή του Ισλαμικού Φονταμενταλισμού*, Αθήνα: Εκδόσεις Καστανιώτη

Κουργιώτης, Π. (2013). «Μορφές «Επανάστασης του Ισλάμ» στη Νεότερη και Σύγχρονη Εποχή – Η Εμφάνιση των Ισλαμικών Οργανώσεων» Διδακτορική Διατριβή, ΑΠΘ

Μακρής, Γ. (2024). *ΙΣΛΑΜ. Πεποιθήσεις, Πρακτικές και Τάσεις*, Αθήνα: ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΠΑΤΑΚΗ

Ρούσσο, Σ. (2022). *Επανάσταση κι Εξέγερση στη Μέση Ανατολή*, Αθήνα: Gutenberg

Ξενόγλωσση

Black, A. (2001). *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present*, London and New York: Routledge

Boily, F. (2019). « Le Débat Entre Gilles Kepel et Olivier Roy. Anatomie d'un Désaccord », *Frontières*, Volume 31, numéro 1

Burgat, F. (2016). *Comprendre l'islam politique. Une trajectoire de recherche sur l'altérité islamiste, 1973-2016*, Paris : La Découverte

Burgat, F. (2017). « Aux racines du djihadisme : le salafisme ou le nihilisme des autres ou...l'égoïsme des uns? », *CAIRN*, (<https://shs.cairn.info/revue-confluences-mediterranee-2017-3-page-47?lang=fr>)

Carré, O. (1980). *Septembre Noir: refus arabe de la résistance palestinienne*, Brussels : Complexe

Dakhli, L. (2016). «L'islamologie est un sport de combat. De Gilles Kepel à Olivier Roy, l'univers impitoyable des experts de l'islam», *La Découverte*, dans revue du crieur 1 N3

- Daumas, C. (2016). “Enquête Olivier Roy et Gilles Kepel, querelle française sur le jihadisme”, *Libération*, (https://www.liberation.fr/debats/2016/04/14/olivier-roy-et-gilles-kepel-querelle-francaise-sur-le-jihadisme_1446226/)
- Dupret, B. (1999). Avec une touche de nuance : à propos de Gilles Kepel. Jihad, expansion et déclin de l'islamisme, *Annuaire de l'Afrique du Nord*, Tome 38
- Eickelman, Dale F. (1989). *The Middle East an anthropological approach*, New Jersey: Prentice Hall
- Esposito, J. L. (2009). *The Oxford Encyclopedia of the Islamic World*, Oxford: Oxford University Press
- Ferro, M. (2002). *Le Choc de l'Islam. XVIIIe – XXIe siècle*. Paris : Odile Jacob
- Gasquet, P. (2017), «Le Prophète et le Mandarin», *Les Echos*, (<https://www.lesechos.fr/2017/03/le-prophete-et-le-mandarin-1234863>)
- Geisser, V. (2016). «Gilles Kepel hanté par l'islamisation de la France», *ORIENTXXI*, (<https://orientxxi.info/lu-vu-entendu/gilles-kepel-hante-par-l-islamisation-de-la-france,1149>)
- Kepel, G. (1994). *A l'ouest d'Allah*, Paris, Seuil
- Kepel, G. (2000). *JIHAD. Expansion et déclin de l'islamisme*, Paris: Gallimard
- Kepel, G. (2005). *Du Jihad à la Fitna*, Paris : BAYARD
- Kepel, G. (2008). *Beyond Terror and Martyrdom*, Cambridge, Massachusetts, and London England: The Belknap Press of Harvard University Press
- Kepel, G. (2016). « «Radicalisations» et «islamophobie» : le roi est nu », *Libération*, (https://www.liberation.fr/debats/2016/03/14/radicalisations-et-islamophobie-le-roi-est-nu_1439535/)
- Kepel, G. (2020). *Away From Chaos. The Middle East and the Challenge to the West*, New York Chichester, West Sussex: Columbia University Press
- Kepel, G. (2016). *La fracture*, Paris : Gallimard/France Culture
- Khosrokhavar, F. (2018). *Le nouveau jihad en Occident*, Paris: Robert Laffont

- Koller, F. (2016). «Olivier Roy: «Le salafisme n'est pas le sas d'entrée du terrorisme», *Le Temps*, (<https://www.letemps.ch/monde/olivier-roy-salafisme-nest-sas-dentree-terrorisme>)
- Lemonnier, M. (2016). «Djihadisme : Olivier Roy répond à Gilles Kepel», *L' OBS*, (<https://www.nouvelobs.com/idees/20160406.OBS8018/djihadisme-olivier-roy-repond-a-gilles-kepel.html>)
- Lockman, Z. και Beinin, J. (1989). *Intifada: The Palestinian Uprising against Israeli Occupation*, Boston: South End Press
- Musa al – Husaini, I. (1956). *The Moslem Brethren the Greatest of Modern Islamic Movements*, Beirut: Khayat's College Book Cooperative
- Nazih, A. (1993). *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*, London and New York: Routledge
- Rashid, A. (2000). *Taliban: Militant Islam, Oil and Fundamentalism in Central Asia*, New Heaven and London: Yale University Press
- Roy, O. (1985). *Afghanistan, Islam et modernité politique*, Paris: Editions du Seuil
- Roy, O. (2002). *Les illusions du 11 septembre. Le débat stratégique face au terrorisme*, Paris : La République des Idées Seuil
- Roy, O. (2004). *L'Islam mondialisé*, Paris: Points
- Roy, O. (2007). *Secularism Confronts Islam*, New York Chichester, West Sussex: Columbia University Press
- Roy, O. (2008). “Al Qaeda in the West as a Youth Movement: The Power of a Narrative”, *CEPS Policy Brief*, n 168, (<https://www.ceps.eu/ceps-publications/al-qaeda-west-youth-movement-power-narrative/0>)
- Roy, O. (2012). *La Sainte Ignorance. Le temps de la religion sans culture*, Paris : Points
- Roy, O. (2019). *Le djihad et la mort*, Paris : Points
- Roy, O. (1994). *The Failure of Political Islam*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press

Tisdall, S. (2004). «Islamists shift focus to Europe as jihad enters third phase», *The Guardian*,
(https://www.theguardian.com/world/2004/nov/18/alqaida.tisdallbriefing?utm_source=chatgpt.com)

Truong, N. (2025). « Les discordes intellectuelles de la décennie « post-Charlie » », *Le Monde*

Μεταφρασμένη

Anderson, B. (1997). *Φαντασιακές Κοινότητες*, Αθήνα: Νεφέλη

Goldschmidt, Jr. A. και Boum, A. (2016). *Ιστορία της Μέσης Ανατολής*, Αθήνα: Επίκεντρο

Haynes, J. (2018). *Θρησκεία και Πολιτική*, Αθήνα: Πεδίο

Kepel, G. (1992). *Η επιστροφή του Θεού*, Αθήνα: Εκδόσεις Νέα Σύνορα – Α. Α. Λιβάνη

Kepel, G. (2000). Τζιχάντ. *Ο Ιερός Πόλεμος*, Αθήνα: Εκδόσεις Καστανιώτη

Westad, O. A. (2023). *Ο Παγκόσμιος Ψυχρός Πόλεμος*, Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη