

**ΙΣΛΑΜΙΚΑ ΘΕΜΕΛΙΑ ΜΙΑΣ  
ΕΛΕΥΘΕΡΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΑΣ**

## Πρώτη Έκδοση

The Institute of Economic Affairs

Μεγάλη Βρετανία, Λονδίνο, 2016 ©

2 Lord North Street, London

Σε συνεργασία με το London Publishing Partnership Ltd

ISBN 978-0-255-36729-5

Το Ινστιτούτο Οικονομικών Υποθέσεων (The Institute of Economic Affairs)  
διατηρεί όλα τα δικαιώματα.



MUSTAFA ACAR • SOUAD ADNANE

AZHAR ASLAM • HASAN YÜCEL BAŞDEMİR

KATHYA BERRADA • MASZLEE MALIK • YUCEF MAOUCHI

HICHAM EL MOUSSAOUI • M. A. MUQTEDAR KHAN

BICAN ŞAHİN • ATILLA YAYLA

## Πρώτη Έκδοση στα ελληνικά

### Ισλαμικά θεμέλια μιας ελεύθερης κοινωνίας

Επιμέλεια: Νόα ελ Χαρμούζι [Nouh el Harmouzi]  
και Λίντα Γουέτστοουν [Linda Whetstone]

© Φιλελεύθερος Τύπος Α.Ε., Αθήνα, Ιούνιος 2020

Μετάφραση: Φωτεινή Δασκαλάκη

Επιμέλεια: Ξενοφών Μπαριατζόγλου

Εξώφυλλο: Γιώργος Μίκραβας

Σελιδοποίηση: Όλγα Μαρία Βακόλα

Σύμβουλος έκδοσης: Αλέξανδρος Σκούρας

ISBN: 978-618-5431-42-6

**ΕΚΔΟΣΕΙΣ**  
**Φιλελεύθερος**

*Απαγορεύεται η αναδημοσίευση ή αναπαραγωγή του παρόντος έργου στο σύνολό του ή τμημάτων του με οποιονδήποτε τρόπο, καθώς και η μετάφραση ή διασκευή του ή εκμετάλλευσή του με οποιονδήποτε τρόπο αναπαραγωγής έργου λόγου ή τέχνης, σύμφωνα με τις διατάξεις του ν. 2121/1993 και της Διεθνούς Σύμβασης Βέρνης-Παρισιού, που κυρώθηκε με το ν. 100/1975. Επίσης απαγορεύεται η αναπαραγωγή της στοιχειοθεσίας, σελιδοποίησης, εξωφύλλου και γενικότερα της όλης αισθητικής εμφάνισης του βιβλίου, με φωτοτυπικές, ηλεκτρονικές ή οποιοσδήποτε άλλες μεθόδους, σύμφωνα με το άρθρο 51 του ν. 2121/1993.*

# ΙΣΛΑΜΙΚΑ ΘΕΜΕΛΙΑ ΜΙΑΣ ΕΛΕΥΘΕΡΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΑΣ

Επιμέλεια: Νόα ελ Χαρμούζι [Nouh el Harmouzi]  
και Λίντα Γουέτστοουν [Linda Whetstone]

ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΦΙΛΕΛΕΥΘΕΡΟΣ

# ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Οι συγγραφείς.....	7
Πρόλογος.....	12
Ευχαριστίες.....	15
Πίνακες, διαγράμματα και πλαίσια.....	16
1. Εισαγωγή.....	17
Κάτια Μπεραντά και Νου αλ Χαρμουζί	
Οι συμβολές των συγγραφέων.....	22
2. Η κατάσταση του κοινωνικού, πολιτικού, και οικονομικού τρόπου σκέψης στον ισλαμικό κόσμο από μία κλασική φιλελεύθερη οπτική.....	28
Ατίλα Γιάιλα και Μπιτζάν Σακίβ	
Ελευθερία, θρησκεία και Ισλάμ.....	28
Μπορεί το Ισλάμ ως θρησκεία να διαχωριστεί από την πολιτική;.....	31
Η παρούσα κατάσταση της κοινωνικής, πολιτικής και οικονομικής σκέψης στις ισλαμικές χώρες.....	33
Ποια είναι τα βασικότερα λάθη στη μουσουλμανική σκέψη και πώς μπορούν να αλλάξουν;.....	38
Συμπέρασμα.....	43
Βιβλιογραφία.....	45
3. Λογική εναντίον παράδοσης, ελεύθερη βούληση εναντίον μοίρας, ερμηνεία εναντίον κυριολεξίας: οι διανοητικές βάσεις των αρνητικών προοπτικών για τον μουσουλμανικό κόσμο.....	46
Μουσταφά Ατζάρ	
Εισαγωγή.....	46
Η θλιβερή προοπτική του μουσουλμανικού κόσμου: φτώχεια μέσα στην αφθονία;.....	48
Πολιτικοί και διανοητικοί λόγοι για τις χαμηλές επιδόσεις των μουσουλμανικών χωρών.....	51
Κύριες σχολές σκέψης στον μουσουλμανικό κόσμο.....	54
Λογική εναντίον παράδοσης, Ράι εναντίον Χαντίθ, ελεύθερη βούληση εναντίον μοίρας, ερμηνεία εναντίον κυριολεξίας.....	57
Διανοητικές διαμάχες με πολιτικές ρίζες και συνέπειες.....	63
Συμπέρασμα: οι καταστροφικές συνέπειες της διαμάχης μεταξύ λογικής και παράδοσης.....	67
Βιβλιογραφία.....	69
4. Πρόνοια πέρα από το κράτος: Η βασισμένη στην κοινωνία πρόνοια «ιχσανί».....	70
Μαζλί Μαλίκ	
Εισαγωγή.....	70
Λειτουργικά άτομα και κοινωνικό κεφάλαιο ιχσανί.....	71
Μία καλοπροαίρετη κοινωνία ως εναλλακτική του κράτους παρόκου.....	72
Πρόνοια μέσω ουάκφ.....	75
Η εθνικοποίηση της κοινωνίας: μπορούν να αναβιώσουν τα ουάκφ;.....	76
Ένα αποτελεσματικό ελάχιστο κράτος.....	78
Συμπέρασμα.....	80
Βιβλιογραφία.....	83
5. Το άτομο, η ελευθερία της επιλογής και η ανοχή στο Κοράνι.....	85
Ατζάρ Ασλάμ	
Το άτομο στο Κοράνι.....	85
Η ελευθερία της ατομικής δράσης και επιλογής στο Κοράνι.....	88
Χωρίς καταναγκασμό.....	92
Υποκρυπτόμενα νοήματα.....	93
Η Σούνα του Προφήτη.....	95
Ισλάμ και κράτος.....	96
Η ανοχή και η σημερινή κατάσταση των μουσουλμανικών κοινωνιών.....	98
Αποστασία.....	100
Συμπέρασμα.....	103
Βιβλιογραφία.....	105

6. Οικονομική ελευθερία: ο δρόμος για τη χειραφέτηση των γυναικών στην περιοχή της Μέσης Ανατολής και της Βόρειας Αφρικής (ΜΕΝΑ) .....	107
Σουάντ Αντνάε	
Γυναίκες στην ανάπτυξη έναντι φύλου και ανάπτυξης: συνέπειες για τη χάραξη πολιτικής στον αραβικό κόσμο .....	108
Η οικονομική συμμετοχή των γυναικών στην περιοχή της ΜΕΝΑ.....	111
Φιλικές προς την αγορά πολιτικές και οι προοπτικές τους για τη βελτίωση της θέσης των γυναικών στον αραβικό κόσμο .....	115
Ευαίσθητες ως προς το φύλο και φιλικές προς την αγορά πολιτικές:	
ο δρόμος προς τα εμπρός.....	118
Η οικονομική συμμετοχή των γυναικών στο Ισλάμ.....	120
Συμπέρασμα.....	121
Βιβλιογραφία.....	123
7. Τζιχάντ και πολιτική αλλαγή: μία οπτική βασισμένη σε κορανικές πηγές..	125
Μ. Α. Μουκτενάρ Χαν	
Αποικιοκρατία και μετα-αποικιοκρατία .....	127
Ειρήνη, μη βία, και η δυσκολία επίτευξης ουσιαστικής αλλαγής.....	128
Τζιχάντ για την αλλαγή.....	129
Συγκρούσεις στον ισλαμικό κόσμο .....	131
Το Κοράνι και ο δρόμος προς την ειρήνη.....	132
Συμπέρασμα.....	134
Βιβλιογραφία.....	135
8. Ισλάμ και πολιτική σήμερα: τα αίτια της ανόδου του τζιχαντισμού.....	136
Χασάν Γιουτζέλ Μπασντεμίρ	
Το πρόβλημα.....	136
Οι πολιτικές εμπειρίες του Προφήτη Μωάμεθ και των ακολούθων του .....	138
Χαρακτηριστικά του κρατικού μοντέλου της πρώιμης περιόδου .....	140
Η πολιτική ως μέρος της Σαρία .....	142
Αποικιοκρατία και γέννηση των σύγχρονων ισλαμιστικών κινήματων .....	145
Από τον Πανισλαμισμό στον τζιχαντισμό.....	149
Οι ρίζες του τζιχαντισμού και η γέννησή του.....	150
Οι πρωτοπόροι της ιδέας του τζιχαντισμού.....	153
Βιώνοντας το Ισλάμ σε μία ελεύθερη κοινωνία.....	154
Βιβλιογραφία.....	157
9. Ισλάμ και οικονομία της ελεύθερης αγοράς: είναι συμβατά; .....	158
Χιτσάμ Αλ Μουσάουι	
Τα θεμέλια του Ισλάμ δεν είναι ασύμβατα με μία ελεύθερη οικονομία.....	158
Εξηγώντας την παρέκκλιση από την παράδοση του Ισλάμ υπέρ της αγοράς.....	165
Συμπέρασμα.....	172
Βιβλιογραφία.....	173
10. Η ισλαμική χρηματοοικονομική ανάμεσα στην πραγματικότητα και στο ιδεώδες.....	174
Γιουσέφ Μάουτσι	
Εισαγωγή .....	174
Ισλαμική χρηματοοικονομική: μία επισκόπηση .....	175
Οι ρίζες της ισλαμικής χρηματοοικονομικής: η Σαρία .....	178
Το ιδεώδες της ισλαμικής χρηματοοικονομικής .....	180
Η πραγματικότητα παίρνει τη θέση του ιδεώδους.....	181
Επαναφέροντας την ισλαμική χρηματοοικονομική στον σωστό δρόμο .....	184
Συμπέρασμα.....	187
Βιβλιογραφία.....	190



## ΟΙ ΣΥΓΓΡΑΦΕΙΣ

### **Μουσταφά Ατζάρ [Mustafa Acar]**

Ο Μουσταφά Ατζάρ είναι καθηγητής οικονομικών στο Πανεπιστήμιο Ν. Ερμπακάν, στο Ικόνιο της Τουρκίας. Πήρε το πτυχίο του από το Πολυτεχνείο Μέσης Ανατολής στην Άγκυρα (1986), και το μεταπτυχιακό του (1996) και το διδακτορικό του (2000) από το Πανεπιστήμιο Περντού στις ΗΠΑ, όλα στα οικονομικά. Ήταν Πρόεδρος Τμήματος και Κοσμήτορας στο Πανεπιστήμιο Κιρίκαλε, και Πρύτανης στο Πανεπιστήμιο Ακσαράι. Έχει κάνει πολλές δημοσιεύσεις σε εθνικά και διεθνή ακαδημαϊκά περιοδικά, έχει συγγράψει 14 βιβλία, έχει μεταφράσει 12, και έχει συνεισφέρει 37 κεφάλαια σε συλλογικούς τόμους.

### **Σουάντ Αντνάνε [Souad Adnane]**

Η Σουάντ Αντνάνε ήταν υπότροφος του προγράμματος Fulbright. Έχει μεταπτυχιακό στη δημόσια πολιτική με ειδίκευση στις γυναικείες σπουδές από το Πανεπιστήμιο Τζορτζ Ουάσιγκτον. Είναι συνιδρύτρια του Arab Center for Scientific Research and Humane Studies [Αραβικό Κέντρο Επιστημονικής Έρευνας και Ανθρωπιστικών Σπουδών], μίας κλασικά φιλελεύθερης δεξαμενής σκέψης με έδρα στο Μαρόκο. Είναι επίσης μέλος του διοικητικού συμβουλίου του Istanbul Network for Liberty [Δικτύο Κωνσταντινούπολης για την Ελευθερία], αποστολή του οποίου είναι να διερευνήσει τις αρχές και τις αξίες μίας ελεύθερης κοινωνίας εντός του μουσουλμανικού κόσμου. Εργάστηκε για επτά χρόνια στον τομέα της ανάπτυξης, με διάφορες διεθνείς ΜΚΟ, όπου συντόνιζε έργα που στόχευαν στην ενδυνάμωση των γυναικών και των ευάλωτων πληθυσμών.

### **Ατζάρ Ασλάμ [Azhar Aslam]**

Ο Ατζάρ Ασλάμ είναι ιδρυτικό μέλος του Istanbul Network for

Liberty και διευθύνων στέλεχος του EO Vision 21 Foundation, μίας ΜΚΟ με έδρα το Πακιστάν. Είναι διευθυντής του Προγράμματος Ταξέως Αλφαβητισμού του EO Vision 21 Foundation, που έχει ως αποστολή την εξάλειψη του αναλφαβητισμού στο Πακιστάν. Επίσης, γράφει επάνω σε ισλαμικά ζητήματα. Παλαιότερα είχε γράψει και για το ΙΕΑ.

### **Χασάν Γιουτζέλ Μπασντεμίρ [Hasan Yücel Başdemir]**

Ο Χασάν Γιουτζέλ Μπασντεμίρ είναι αναπληρωτής καθηγητής ισλαμικής φιλοσοφίας στο Πανεπιστήμιο Γιλντιρίμ Μπεγιαζίτ στην Άγκυρα της Τουρκίας. Είναι μέλος του διοικητικού συμβουλίου του Association for Liberal Thinking (ALT) [Σύνδεσμος για τη Φιλελεύθερη Σκέψη], εκδότης των Liberte Publications του ALT, και συντονιστής του Κέντρου για τις Σπουδές στη Θρησκεία και στην Ελευθερία του ALT. Έχει γράψει τα Ethical Foundations of Liberalism [Ηθικά Θεμέλια του Φιλελευθερισμού] (Liberte, 2009), και The Problem of Definition of Knowledge in Contemporary Epistemology [Το Πρόβλημα του Ορισμού της Γνώσης στη Σύγχρονη Επιστημολογία] (Hitit Kitap, 2010), και έχει επιμεληθεί το Religious Freedom and Laicism in Turkey [Θρησκευτική Ελευθερία και Κοσμικισμός στην Τουρκία] (Liberte, 2011). Τα ερευνητικά του ενδιαφέροντα εστιάζονται στην ισλαμική πολιτική σκέψη, τη θρησκευτική ελευθερία, τις σχέσεις μεταξύ ηθικής και πολιτικής, και τη συγκριτική επιστημολογία.

### **Κάτια Μπεραντά [Kathya Berrada]**

Η Κάτια Μπεραντά είναι ερευνητική συνεργάτης στο Arab Center for Scientific Research and Humane Studies [Αραβικό Κέντρο Επιστημονικής Έρευνας και Ανθρωπιστικών Σπουδών], μία δεξαμενή σκέψης με έδρα το Μαρόκο. Πριν ενταχθεί στο Κέντρο, η Κάτια εργαζόταν για οργανισμούς αξιολόγησης και εταιρείες συμβούλων επιχειρήσεων στη Γαλλία, στο Βέλγιο και στο Μαρόκο. Η Κάτια έχει μεταπτυχιακό στη διοίκηση επιχειρήσεων από τη Σχολή Διοίκησης Επιχειρήσεων της Γκρενόμπλ και αυτή τη στιγμή είναι υποψήφια διδάκτωρ οικονομικών.

### **Νόα ελ Χαρμούζι [Nouh El Harmouzi]**

Ο Νόα ελ Χαρμούζι έχει πτυχίο στις επιχειρηματικές σπουδές και



μεταπτυχιακό και διδακτορικό στα οικονομικά, το τελευταίο από το Πανεπιστήμιο Πολ Σεζάν, όπου το θέμα της διατριβής του ήταν, Πεποιθήσεις, Θεσμοί και Οικονομική Δυναμική: Η Περίπτωση των Αραβικών-Μουσουλμανικών Χωρών. Είναι συντάκτης του [www.minbaralhurriya.org](http://www.minbaralhurriya.org), ιστοσελίδας αραβόφωνων ειδήσεων και ανάλυσης, και είναι διδάσκων μερικής απασχόλησης στο Πανεπιστήμιο Ιμπν Τουφάιλ, στην Κενίτρα του Μαρόκου. Από το 2013 διευθύνει την πρώτη δημοκρατική-φιλελεύθερη δεξαμενή σκέψης που δημιουργήθηκε στο Μαρόκο, το Arab Center for Scientific Research and Humane Studies [Αραβικό Κέντρο Επιστημονικής Έρευνας και Ανθρωπιστικών Σπουδών] ([www.arab-csr.org](http://www.arab-csr.org)).

### **Μαζλί Μαλίκ [Maszlee Malik]**

Ο Μαζλί Μαλίκ αποφοίτησε από το Πανεπιστήμιο αλ αλ-Μπάιτ της Ιορδανίας το 1994, με πτυχίο στον τομέα του φικχ και του ουσούλ αλ φικχ.<sup>1</sup> Το μεταπτυχιακό του πάνω στο ίδιο αντικείμενο είναι από το Πανεπιστήμιο της Μαλαισίας, και έλαβε το διδακτορικό του στις πολιτικές επιστήμες από το Πανεπιστήμιο Ντάραμ στη Βρετανία. Σήμερα είναι επίκουρος καθηγητής στη Σχολή Ισλαμικής Αποκεκαλυμμένης Γνώσης και Επιστημών του Ανθρώπου στο Διεθνές Ισλαμικό Πανεπιστήμιο της Μαλαισίας, στην Κουάλα Λουμπούρ.

### **Γιουσέφ Μάουτσι [Yucef Maouchi]**

Ο Γιουσέφ Μάουτσι είναι διευθυντής του Institute for Economic Studies, Europe [Ινστιτούτο Οικονομικών Μελετών, Ευρώπη. Έχει διδακτορικό στα οικονομικά από το Πανεπιστήμιο Εξ-Μαρσείγ στη Γαλλία. Ήταν βοηθός καθηγητή και βοηθός έρευνας στο Πανεπιστήμιο Εξ-Μαρσείγ, και λέκτορας με αντικείμενο την Ισλαμική Χρηματοοικονομική στο πρόγραμμα Νομικής και Εμπορική Συνεργασίας με τον Αραβικό Κόσμο στη Νομική Σχολή του Πανεπιστημίου Εξ-Μαρσείγ, και στα οικονομικά στη Σχολή Διοίκησης Επιχειρήσεων του Κέντζ. Επίσης, εργάστηκε ως βοηθός έρευνας στο γαλλόφωνο πρόγραμμα του Atlas Network [Δικτύου Άτλας] [UnMondeLibre.org](http://UnMondeLibre.org).

---

<sup>1</sup> ΣτΕ: Ισλαμική νομολογία.

## **Χιτσάμ ελ Μουσάουι [Hicham El Moussaoui]**

Ο Χιτσάμ ελ Μουσάουι έλαβε το διδακτορικό του στα οικονομικά το 2008 από το Πανεπιστήμιο Πολ Σεζάν (Εξ-Μαρσείγ ΙΙΙ). Από το 2009, είναι επίκουρος καθηγητής οικονομικών στο Πανεπιστήμιο Σουλτάν Μουλάι Σλιμάνε του Μαρόκου. Έγινε μέλος του Atlas Foundation for Economic Research [Ίδρυμα Οικονομικών Ερευνών Άτλας] το 2008, όπου είναι αρχισυντάκτης του [www.libreAfrigue.org](http://www.libreAfrigue.org), ενός γαλλόφωνου προγράμματος για την υπεράσπιση των ιδεών της ελευθερίας στην Αφρική.

## **Μ. Α. Μουκτεντάρ Χαν [M. A. Muqtedar Khan]**

Ο Μ. Α. Μουκτεντάρ Χαν είναι αναπληρωτής καθηγητής στο Τμήμα Πολιτικών Επιστημών και Διεθνών Σχέσεων του Πανεπιστημίου του Ντέλαγουερ. Απέκτησε το διδακτορικό του στις Διεθνείς Σχέσεις, την Πολιτική Φιλοσοφία και την Ισλαμική Πολιτική Σκέψη από το Πανεπιστήμιο Τζόρτζιαουν τον Μάιο του 2000. Ίδρυσε το πρόγραμμα Ισλαμικών Σπουδών στο Πανεπιστήμιο του Ντέλαγουερ και ήταν ο πρώτος διευθυντής του από το 2007 ως το 2010. Ο δρ Μουκτεντάρ Χαν είναι μέλος του Institute for Social Policy and Understanding [Ινστιτούτο για την Κοινωνική Πολιτική και Κατανόηση]. Ήταν ανώτερο μη διαμémον μέλος του Brookings Institution [Ινστιτούτο Μπρούκινγκς] (2003-2008) και μέλος του Κέντρου Αλγουαλίτ [Alwaleed Center] στο Πανεπιστήμιο Τζόρτζιαουν (2006-2007). Υπήρξε πρόεδρος, αντιπρόεδρος και γενικός γραμματέας του Συνδέσμου Μουσουλμάνων Κοινωνικών Επιστημόνων.

## **Μπιτζάν Σαχίν [Bican Şahin]**

Ο Μπιτζάν Σαχίν είναι αναπληρωτής καθηγητής πολιτικών επιστημών στο Πανεπιστήμιο Χατσεπεπέ της Άγκυρας. Απέκτησε το διδακτορικό του στο Πανεπιστήμιο του Μέριλαντ, στο Κόλετζ Παρκ των ΗΠΑ, το 2003. Είναι πρόεδρος του Freedom Research Association [Σύνδεσμος Έρευνας στην Ελευθερία], μίας κλασικής φιλελεύθερης δεξαμενής σκέψης με έδρα την Άγκυρα.

## **Λίντα Γουέτστοουν [Linda Whetstone]**

Η Λίντα Γουέτστοουν είναι πρόεδρος του Network for a Free

Society [Δίκτυο για μία Ελεύθερη Κοινωνία] και μέλος του διοικητικού συμβουλίου του Atlas Network, του Institute of Economic Affairs [Ινστιτούτο Οικονομικών Υποθέσεων] (IEA), της Λέσχης Μοντ Πελεράν και του Istanbul Network for Liberty [Δίκτυο Κωνσταντινούπολης για την Ελευθερία]. Εργάζεται με δεξαμενές σκέψης σε όλο τον κόσμο που προωθούν τις αγορές, με ιδιαίτερη έμφαση σε εκείνες που βρίσκονται σε κυρίως μουσουλμανικές χώρες.

### **Ατίλα Γιάιλα [Atilla Yayla]**

Ο Ατίλα Γιάιλα είναι καθηγητής κοινωνικής και πολιτικής θεωρίας στο Πανεπιστήμιο Χαλίτς της Κωνσταντινούπολης. Ήταν ιδρυτής του Συνδέσμου για τη Φιλελεύθερη Σκέψη, του πρώτου κλασικά φιλελεύθερου διανοητικού κινήματος στον ισλαμικό κόσμο. Είναι επικεφαλής αρθρογράφος της καθημερινής εφημερίδας Yeni Yuzyil.

## ΠΡΟΛΟΓΟΣ

**Κ**αθ' όλη τη διάρκεια της ανθρώπινης ιστορίας, θρησκευτικοί ηγέτες, φιλόσοφοι, μελετητές, ακαδημαϊκοί, πρεσβύτεροι των κοινοτήτων και απλοί πολίτες έχουν προσπαθήσει να δημιουργήσουν έναν καλύτερο κόσμο όπου η ανθρώπινη κοινότητα μπορεί να αναπτυχθεί και να ανθίσει. Το έχουν κάνει με διάφορους τρόπους, για παράδειγμα, μέσω της θρησκείας, της φιλοσοφίας, της παράδοσης και του δικαίου. Η αποτροπή του δεσποτισμού, του απολυταρχισμού, της αδικίας και της κακοποίησης των έμφυτων δικαιωμάτων των ατόμων έχει συχνά θεωρηθεί προτεραιότητα από τις θρησκείες και από τους περισσότερους φιλοσόφους.

Καθ' όλη τη διάρκεια της ιστορίας των ισλαμικών κοινωνιών, η Σαρία έχει διαμορφώσει το κύριο πλαίσιο της κοινωνικο-οικονομικής, ακόμη και της πολιτικής ζωής των μουσουλμανικών λαών. Κατά τη χρυσή εποχή του Ισλάμ (800-1200 μ.Χ.), η Σαρία έδειχνε πάντα συμβατή με μία ελεύθερη κοινωνία, και αυτή ήταν η εμπειρία των μουσουλμανικών κοινοτήτων. Η ανάπτυξη ενός πλουραλιστικού διανοητικού κλίματος, η ανάπτυξη αρκετών σχολών σκέψης στις ισλαμικές κοινωνίες (στη θεολογία και στη νομική), τα επιστημονικά επιτεύγματα στη χημεία, την ιατρική, τη γεωργία, τη μουσική, την ποίηση, τη φιλοσοφία και την αστρονομία, μαζί με την ανάπτυξη του εμπορίου, πήγαιναν χέρι χέρι με τις ελεύθερες σχέσεις μεταξύ μουσουλμάνων και μη μουσουλμανικών κοινωνιών. Ένα εύρωστο πλαίσιο για την προώθηση και την προστασία των ιδιοκτησιακών δικαιωμάτων υπό το φως της οικονομικής εμπλοκής των μουσουλμάνων με άλλες αρχαίες παραδόσεις οδήγησε στη δημιουργία επιχειρήσεων που έχαιραν σεβασμού και υποστήριξης.

Οι νομικές και δικαστικές αρχές του ισλαμικού δικαίου αναγνώριζαν την ατομική ελευθερία και τα δικαιώματα (μαζί με τις ατομικές ευθύνες) σε μία κοινωνία που παρείχε ένα κατάλληλο πλαίσιο για ένα

ανεξάρτητο δικαστικό σώμα και για την υπεράσπιση των ατομικών δικαιωμάτων μέσω των δικαστηρίων. Το Ισλάμ επιμένει στην ελευθερία της κυκλοφορίας και, επί της αρχής, δεν αναγνωρίζει σύνορα μεταξύ των ισλαμικών κοινωνιών. Το Ισλάμ μοιραζόταν αυτά τα χαρακτηριστικά με άλλα προοδευτικά νομικά συστήματα και θρησκείες στον κόσμο, και προωθούσε επίσης το εμπόριο και τις συναλλαγές με όλους τους μη μουσουλμάνους.

Οι μουσουλμάνοι αποτελούν σημαντικό μέρος της ανθρώπινης κοινότητας. Απαρτίζουν το 23 τοις εκατό του ανθρώπινου πληθυσμού, το οποίο συγκεντρώνεται σε 54 μουσουλμανικές χώρες. Υπάρχει ανάγκη για μεγαλύτερη ευημερία και ανάπτυξη στις μουσουλμανικές κοινωνίες. Αυτό θα συμβεί μόνο αν οι μουσουλμάνοι σκεφτούν επάνω στη χρυσή εποχή της ιστορίας τους, όταν υπήρχε ελευθερία και συνύπαρξη με άλλες κοινότητες, μαζί με ένα πλουραλιστικό διανοητικό κλίμα, και αν αντλήσουν από αυτή τα σωστά διδάγματα. Αυτό το περιεκτικό βιβλίο είναι μία εξαιρετική, μοναδική και πολύτιμη πρωτοβουλία για διανοούμενους, ακτιβιστές της κοινωνίας των πολιτών (συμπεριλαμβανομένων των φοιτητών πανεπιστημίου), δημοσιογράφους και απλούς ανθρώπους που θέλουν να κατανοήσουν τα βασικά στοιχεία μίας ελεύθερης κοινωνίας και τη συμβατότητά τους με τις ισλαμικές παραδόσεις και την ισλαμική σκέψη. Είμαι σίγουρος ότι θα φανεί πολύ χρήσιμο σε εκείνους που προωθούν την ελευθερία σε χώρες όπου αυτές οι αρχές δεν είναι καλά κατανοητές. Θα ήθελα να ενθαρρύνω ιδίως τους μουσουλμάνους αναγνώστες του να το διαβάσουν προσεκτικά, προκειμένου να αναπτύξουν τις γνώσεις τους για τις ισλαμικές αρχές, ώστε να κατανοήσουν σαφέστερα τη συμβατότητα των αξιών της ελεύθερης κοινωνίας με την ισλαμική Σαρία. Επιπλέον, το βιβλίο θα είναι χρήσιμο για τους μη μουσουλμάνους που επιθυμούν να κατανοήσουν τον πλούτο της ισλαμικής σκέψης, δεδομένου ιδίως του αριθμού των μουσουλμάνων που ζουν σε χώρες της Δύσης και που κάποιες φορές θεωρούνται απειλή. Από αυτή την άποψη, το βιβλίο εκδίδεται σε μία ζωτικής σημασίας στιγμή της παγκόσμιας ιστορίας και, αν γίνει ορθά κατανοητό και προωθηθεί, μπορεί να βοηθήσει στην επίτευξη ενός καλύτερου κόσμου, στον οποίο η ανθρώπινη κοινότητα μπορεί να αναπτυχθεί και να ανθίσει.

**Μ. Αμπούλ Αχράρ Ραμιζπούρ [M. Abul Ahrar Ramizpoor]**

*Πρώην λέκτορας στο Πανεπιστήμιο της Καμπούλ και γενικός  
συντονιστής του *Afghanistan Economic and Legal Studies  
Organization (AELSO)* [Οργανισμός Οικονομικών και Νομικών  
Σπουδών του Αφγανιστάν], ιδρυτής του *Istanbul Network for a  
Free Society* [Δίκτυο της Κωνσταντινούπολης] για μία Ελεύθερη  
Κοινωνία*

*Καμπούλ, Αφγανιστάν*

*Απρίλιος 2016*

*Οι απόψεις που εκφράζονται σε αυτή την μονογραφία, όπως γίνεται σε όλες τις εκδόσεις του ΙΕΑ, είναι των συγγραφέων και όχι του Ινστιτούτου (το οποίο δεν έχει εταιρική άποψη), των διαχειριστών του, των μελών του Ακαδημαϊκού Συμβουλευτικού Συμβουλίου ή του ανώτερου προσωπικού του. Με μερικές εξαιρέσεις, όπως η έκδοση διαλέξεων, όλες οι μονογραφίες του ΙΕΑ περνούν από τυφλή ομότιμη αξιολόγηση από δύο τουλάχιστον πανεπιστημιακούς ή ερευνητές που είναι ειδικοί στο πεδίο.*

## **ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΕΣ**

*Κάποια από τα κεφάλαια σε αυτό το βιβλίο αναπτύχθηκαν από παρουσιάσεις που πραγματοποιήθηκαν στα ετήσια συνέδρια που διοργανώνει το Istanbul Network for Liberty, αποστολή του οποίου είναι η εξερεύνηση και η προώθηση των αρχών και των αξιών μίας ελεύθερης κοινωνίας στον μουσουλμανικό κόσμο (<http://istanbulnetwork.org>).*

# ΠΙΝΑΚΕΣ, ΔΙΑΓΡΑΜΜΑΤΑ ΚΑΙ ΠΛΑΙΣΙΑ

- Πίνακας 1** Παγκόσμιος Δείκτης Καινοτομίας 2014: τα τρία πρώτα κράτη και επιλεγμένα κράτη μέλη του ΟΙΣ (σελ. 51)
- Πίνακας 2** Στοιχεία του Παγκόσμιου Δείκτη Χάσματος μεταξύ των Φύλων (ΔΧΦ) για επιλεγμένες χώρες της MENA (σελ. 114)
- Διάγραμμα 1** Επιδόσεις επιλεγμένων κρατών μελών του ΟΙΣ στον ΔΑΑ και των τριών κρατών με την υψηλότερη επίδοση (2015) (σελ. 50)
- Διάγραμμα 2** Συμμετοχή γυναικών και ανδρών στο εργατικό δυναμικό στη MENA (σελ. 113)
- Πλαίσιο 1** Ο διαχωρισμός σουνιτών-σιιτών (σελ. 19)



# 1 ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Κάτια Μπεραντά και Νόα ελ Χαρμούζι

**Ο** Αμπού-Μπακρ αλ-Μπαγκντάντι [Abu-Bakr al-Baghdadi], ο ηγέτης του ΙΚΙΛ, αυτοανακηρύχτηκε Χαλίφης και Αρχηγός των Πιστών σε ένα τζαμί στο Ιράκ τον Ιούλιο του 2014. Έπειτα από αυτή την ανακοίνωση, οι όροι «Χαλίφης», «χαλιφάτο» και «νόμος της Σαρία» έχουν μπει στο μικροσκόπιο των δυτικών μέσω ενημέρωσης. Αυτοί οι όροι μπορεί να φαίνονται ξένοι στη Δύση και μερικές φορές να συνδέονται με τη φρίκη και τη βία, όμως είναι πολύ γνωστοί στον μουσουλμανικό κόσμο. Πράγματι, αυτοί οι όροι χρησιμοποιήθηκαν αρχικά για να περιγράψουν τις πρώτες αρχές στα θεοκρατικά ισλαμικά κράτη του παρελθόντος. Θεολογικά και ιστορικά, ο όρος «Χαλίφης» αναφέρεται στον Αρχηγό των Πιστών σε ένα ισλαμικό κράτος (ή χαλιφάτο), ο οποίος φέρει την ευθύνη της επιβολής της Σαρία. Με τη σειρά της, η Σαρία ορίζεται γενικά ως ένα σύστημα δικαίου που καθορίζει τα ισλαμικά καθήκοντα από τη γέννηση μέχρι τον θάνατο. Οι διατάξεις της Σαρία προέρχονται από το Κοράνι, την παράδοση του προφήτη, την αναλογία και την κοινή συναίνεση.

Η κατανόηση και εφαρμογή του νόμου της Σαρία βρίσκεται στο επίκεντρο μίας πολύ σημαντικής συζήτησης στον ισλαμικό κόσμο, με συντηρητικούς μουσουλμάνους και νομικούς από τη μία πλευρά, και μεταρρυθμιστές από την άλλη. Οι συντηρητικοί νομικοί τείνουν να βλέπουν τους νόμους της Σαρία ως ένα σταθερό σύνολο θείων κανόνων υπεράνω χρόνου και τόπου. Πρέπει να αναφερθεί ότι, παρά το γεγονός ότι οι συντηρητικοί νομικοί τάσσονται υπέρ της τήρησης της Σαρία, αντιτάσσονται γενικά στη χρήση της βίας για την επιδίωξη αυτού του στόχου, ενώ οι φράξιες των τζιχαντιστών τάσσονται υπέρ της χρήσης βίας για τη δημιουργία ενός χαλιφάτου όπου θα εφαρμοζείται αυστηρά η Σαρία. Οι μεταρρυθμιστές, από την άλλη, θεωρούν ότι οι κανόνες είναι δεμένοι με τον δικό τους τόπο και χρόνο και, ως εκ τούτου, δεν νοούνται μόνιμα διατάγματα και αιώνιοι κανόνες. Οι μεταρρυθμιστές είναι επίσης της άποψης ότι η Σαρία, όπως την ξέρου-

με, δεν είναι θεϊκή και αποτελεί απλώς την κατανόηση των ισλαμικών πηγών από νομικούς του παρελθόντος οι οποίοι λάμβαναν υπόψη το δικό τους συγκεκριμένο τόπο και χρόνο. Ενώ οι περισσότεροι μεταρρυθμιστές θεωρούν ότι οι νόμοι δεν μπορούν να είναι μόνιμοι, αναγνωρίζουν ότι οι αξίες και οι ηθικοί κανόνες μπορούν να είναι και, ως εκ τούτου, καλούν σε μια κατανόηση της Σαρία από τη σκοπιά της αρετής και όχι του νόμου.<sup>2</sup>

Για να αναδείξουμε κάποιες λεπτές διαφορές, πρέπει να αναφέρουμε ότι το μεταρρυθμιστικό κίνημα στον ισλαμικό κόσμο δεν μπορεί να θεωρηθεί μία μονολιθική ομάδα και ότι διαφορετικές απόψεις και αντιλήψεις θεμελιώνουν το έργο διαφόρων μεταρρυθμιστών. Επιπλέον, τα μεταρρυθμιστικά κινήματα δεν είναι καθόλου νέο φαινόμενο στην ισλαμική παράδοση. Ο Αβερρόης, ο Ανδαλουσιανός νομικός και φιλόσοφος του δωδέκατου αιώνα, αποτελεί μία από τις πρώτες μορφές στο Ισλάμ που στόχευαν στη μεταρρύθμιση της κυρίαρχης θρησκευτικής αντίληψης της εποχής τους. Πράγματι, ο Αβερρόης, ο οποίος αναφέρεται ως «ο Σχολιαστής» από τον Άγιο Θωμά Ακινάτη για τους εκτενείς σχολιασμούς του επάνω στο έργο του Αριστοτέλη, αποτελεί κρίσιμη φιγούρα για την κατανόηση της διανοητικής μάχης μεταξύ συντηρητικών και μεταρρυθμιστών στον μουσουλμανικό κόσμο. Σε πλήρη αντίθεση με τις κυρίαρχες απόψεις της εποχής του, ο Αβερρόης υποστήριζε τη λογική και τη φιλοσοφία. Σύμφωνα με τον Αβερρόη, οι αλήθειες πρέπει να προσεγγίζονται μέσω ορθολογικής ανάλυσης. Ενώ δεχόταν την αποκάλυψη, προσπάθησε να εναρμονίσει τη θρησκεία με τη φιλοσοφία χωρίς να εξαλείψει τις διαφορές τους. Επιπλέον, ο Αβερρόης πίστευε ότι το Κοράνι περιείχε την ανώτατη αλήθεια, ενώ υποστήριζε ότι τα λόγια του δεν πρέπει να λαμβάνονται κυριολεκτικά.

---

2 Ένας άλλος διαχωρισμός μεταξύ των μουσουλμάνων, η οποία αναφέρεται συχνά αλλά δεν είναι κατανοητή στον δυτικό κόσμο, είναι αυτή μεταξύ σουνιτών και σιιτών. Αυτό δεν σχετίζεται άμεσα με τη συζήτησή μας, αλλά λόγω της συχνότητας με την οποία τίθεται, συζητείται στο Πλαίσιο 1.

## Πλαίσιο 1 Ο διαχωρισμός σουνιτών-σιιτών

Οι ρίζες του διαχωρισμού μεταξύ σουνιτών και σιιτών μουσουλμάνων πηγάζουν πίσω στην πρώιμη ιστορία του Ισλάμ και σχετίζονται με τη διαφωνία για τη διαδοχή του Προφήτη Μωάμεθ. Πράγματι, όταν πέθανε ο προφήτης Μωάμεθ το 632, δημιουργήθηκε ένα σχίσμα το οποίο οδήγησε σε διαμάχη για τη διαδοχή του. Αυτή η διαμάχη έλαβε σάρκα και οστά στη Μάχη του Σιφίν και εντάθηκε σε μεγάλο βαθμό μετά τη Μάχη της Καρμπάλα, στην οποία σκοτώθηκαν ο εγγονός του προφήτη Μωάμεθ, Χουσεΐν, και όλα τα μέλη του οίκου του.

Καθ' όλη την περίοδο του Μεσαίωνα φούντωνε η εκθρόνιση μεταξύ σουνιτών και σιιτών, και ό,τι ξεκίνησε ως πολιτική διαμάχη για τη διαδοχή μετατράπηκε σε διαφορές στη νομολογία και τις θρησκευτικές ερμηνείες.

Σήμερα, η συντριπτική πλειοψηφία των μουσουλμάνων είναι σουνίτες, ενώ μία σημαντική μειοψηφία μουσουλμάνων (περίπου 10-15 τις εκατό) είναι σίιτες. Οι σίιτες βρίσκονται συγκεντρωμένοι κυρίως στο Ιράν, στο Ιράκ, στο Αζερμπαϊτζάν, στον Λίβανο, στο Μπαχρέιν και στην Υεμένη, αλλά σημαντικές κοινότητες σιιτών ζουν σε όλο τον μουσουλμανικό κόσμο.

Στις μετα-επαναστατικές εξεγέρσεις στον αραβικό κόσμο, ιδίως σε χώρες όπως το Ιράκ, το Μπαχρέιν και το Βασίλειο της Σαουδικής Αραβίας, το ζήτημα της εκθρόνισης και αντιπαλότητας μεταξύ σουνιτών και σιιτών βγήκε ξανά στην επιφάνεια, με αποτέλεσμα να καθούν πολλές ζωές και από τις δύο πλευρές. Ο φόβος για μια «σιιτική ημισέληνο» έχει εκφραστεί από αξιωματούχους πολλών χωρών με σουνιτική πλειοψηφία. Ωστόσο, αυτός ο φόβος για σύμπτωση των σιιτών κατά των σουνιτών ενδέχεται να μην αποδειχθεί βάσιμος, καθώς, γενικά, το αν κάποιος είναι σουνίτης ή σίιτης δεν αποτελούσε ποτέ τον μοναδικό καθοριστικό παράγοντα της πολιτικής του ταυτότητας. Οι οικονομικοί, κοινωνικοί, εθνικιστικοί και φυλετικοί παράγοντες δεν μπορούν να αγνοηθούν και μπορεί να είναι πιο επιζήμιοι για την περιοχή από τον διαχωρισμό σουνιτών και σιιτών.

Ο αγώνας του Αβερρόν υπέρ της φιλοσοφίας και της λογικής συ-  
είχε σε είναι ο αγώνας πολλών μουσουλμάνων στοχαστών που σε  
διαφορετικές στιγμές της ιστορίας είχαν το δικό τους μερίδιο ζητημά-  
των να αντιμετωπίσουν. Τον δέκατο ένατο αιώνα, για παράδειγμα, το  
έργο του Αιγύπτιου στοχαστή Ριφάα αλ-Ταχτάουι [Rifa'a al-Tahtawi]  
αφορούσε κυρίως τη συμφιλίωση του ισλαμικού με τον χριστιανικό  
πολιτισμό. Τα γραπτά του τόνιζαν την ανάγκη αποδοχής των αλλαγών  
που είναι εγγενείς στις σύγχρονες κοινωνίες. Το έργο του αλ-Ταχτά-  
ουι είχε σημαντικό αντίκτυπο στο κίνημα του Ισλαμικού Μοντερνι-  
σμού και, πιο συγκεκριμένα, στον Μοχάμεντ Αμπντού [Muhammed  
Abduh]. Ως μουσουλμάνος μεταρρυθμιστής με μεγάλη επιρροή, ο  
Αμπντού υποστήριζε ότι το Ισλάμ ενθαρρύνει τους οπαδούς του να  
αποστασιοποιηθούν από τις ερμηνείες των προγόνων τους και των πα-  
λιών νομικών, και να εμπλακούν αντ' αυτού στην ενεργό διανοητική  
προσπάθεια να συμβαδίσουν με τις αλλαγές της εποχής τους.

Διαφορετικές εποχές και διαφορετικές προκλήσεις γέννησαν μία νέα  
γενιά μεταρρυθμιστών του Ισλάμ κατά τον εικοστό και τον εικοστό πρώτο  
αιώνα, οι οποίοι μπόρεσαν να χρησιμοποιήσουν σύγχρονα πλαίσια της  
κοινωνικής επιστήμης για να αναλύσουν και να αμφισβητήσουν θρη-  
σκευτικά δόγματα. Ο Αμπντουλκαρίμ Σορούς [Abdolkarim Soroush], ο  
οποίος χαρακτηρίστηκε από το περιοδικό Time ένας από τους 100 αν-  
θρώπους με τη μεγαλύτερη επιρροή παγκοσμίως το 2005, σίγουρα αντι-  
προσωπεί αυτή τη νέα γενιά μεταρρυθμιστών του Ισλάμ. Το έργο του  
βασίζεται σε μία σαφή διάκριση μεταξύ της «θρησκείας» και της «αντίλη-  
ψής μας για τη θρησκεία», καθώς και μεταξύ των «ουσιωδών» και «τυ-  
χαίων» πτυχών της θρησκείας. Ο Σορούς είναι ενεργός υποστηρικτής  
της θρησκευτικής ελευθερίας με την έννοια της δυνατότητας αποδοχής ή  
απόρριψης μίας πίστης, ένα θέμα που εξακολουθεί να είναι πολύ αμφιλε-  
γόμενο στον ισλαμικό κόσμο.

Απηχώντας το έργο των μεταρρυθμιστών, δρώντες της κοινωνί-  
ας των πολιτών στον μουσουλμανικό κόσμο έχουν επίσης εμπλακεί  
σε σοβαρές προσπάθειες για τη μετάβαση από τα θεωρητικά με-  
ταρρυθμιστικά πλαίσια σε πιο πρακτικές κοινωνικές και οικονο-  
μικές αλλαγές. Ένα θέμα που έχει αποτελέσει μείζον μέλημα για  
τους δρώντες της κοινωνίας των πολιτών σε κατά πλειοψηφία μου-  
σουλμανικές χώρες είναι τα δικαιώματα των γυναικών. Πράγματι,  
μία συντηρητική ερμηνεία του Ισλάμ, σε συνδυασμό με φυλετικές  
δομές και νοοτροπίες, είχε αρνητικό αντίκτυπο στη θέση των γυ-  
ναικών στην κοινωνία. Στοχαστές, διανοούμενοι και δρώντες της  
κοινωνίας των πολιτών σε όλο τον μουσουλμανικό κόσμο ζητούν  
μία πιο φιλελεύθερη ερμηνεία της θρησκείας που να επιτρέπει στις

γυναίκες να απολαμβάνουν πιο ενεργούς πολιτικούς, κοινωνικούς και οικονομικούς ρόλους. Η νομπελίστρια Σιρίν Εμπάντι [Shirin Abadi] αποτελεί αναμφίβολα σημαντική μορφή στον αγώνα για τα δικαιώματα των γυναικών, τόσο στη χώρα της, το Ιράν, όσο και σε ολόκληρο τον μουσουλμανικό κόσμο. Η Εμπάντι βεβαιώνει ότι δεν είναι η θρησκεία αυτό που δεσμεύει τις γυναίκες, αλλά οι επιλεκτικές εντολές εκείνων που τις θέλουν εσώκλειστες.

Εκτός από τις καθαρά θεολογικές μεταρρυθμίσεις και τις κοινωνικές αλλαγές, η προώθηση της οικονομικής ελευθερίας στις χώρες όπου οι μουσουλμάνοι αποτελούν πλειοψηφία είναι καίριας σημασίας για την ενθάρρυνση της ανάπτυξης και τη βελτίωση της ζωής εκατοντάδων εκατομμυρίων ανθρώπων. Παρά το γεγονός ότι το Ισλάμ είναι μάλλον υπέρ των επιχειρηματικών δραστηριοτήτων, οι κατά πλειοψηφία μουσουλμανικές χώρες δεν κατατάσσονται γενικά σε υψηλές θέσεις στους διεθνείς δείκτες οικονομικής ελευθερίας και ανταγωνιστικότητας. Μεγάλα, οκληρά κράτη, παρεμβατισμός, άκαμπτα νομικά πλαίσια και υψηλοί φόροι είχαν αρνητικό αντίκτυπο στην οικονομική επίδοση πολλών μουσουλμανικών χωρών.

Οι συντηρητικές ερμηνείες του Ισλάμ και ένας μεγάλος συγκεκριμένος κρατικός μηχανισμός έχουν επηρεάσει αρνητικά τον τρόπο με τον οποίο οι μουσουλμάνοι αντιλαμβάνονται την οικονομική ελευθερία. Αυτό όμως δεν πρέπει να επισκιάζει το έργο των πρώιμων μουσουλμάνων στοχαστών. Πράγματι, από τον δέκατο τέταρτο αιώνα ακόμη, ο μουσουλμάνος στοχαστής Ιμπν Χαλντούν [Ibn Khaldun] υποστήριζε μία ελεύθερη οικονομία και την ελευθερία της επιλογής. Του πιστώνεται η άποψη ότι για να μεγιστοποιήσει τόσο τα κέρδη όσο και την ικανοποίησή του, ένας άνθρωπος πρέπει να είναι ελεύθερος να ενεργεί όπως του υπαγορεύουν τα χαρίσματα, τα ταλέντα, οι δεξιότητες και οι ικανότητές του. Επιπλέον, ο Ιμπν Χαλντούν ανέπτυξε μια ισχυρή επιχειρηματολογία ενάντια σε κάθε απόπειρα του κράτους να κατασχέσει ή με οποιονδήποτε τρόπο να επηρεάσει επιβλαβώς την ιδιωτική ιδιοκτησία. Η αυθαίρετη κρατική παρέμβαση στην ιδιοκτησία ενός ανθρώπου, σύμφωνα με τον Ιμπν Χαλντούν, μειώνει τα κίνητρα. Πράγματι, θεωρούσε την απαλλοτρίωση αυτοκαταστροφική για οποιαδήποτε κυβέρνηση, επειδή αποτελεί μορφή καταπίεσης και η καταπίεση καταστρέφει την κοινωνία. Τα λόγια του Ιμπν Χαλντούν αντηχούν ακόμα πιο δυνατά σήμερα στο παρόν οικονομικό πλαίσιο των μουσουλμανικών χωρών.

Η προώθηση μίας φιλελεύθερης κατανόησης του Ισλάμ δεν σημαίνει ότι αγνοούμε μία πλούσια ισλαμική παράδοση φιλοσοφίας, σκέψης και

νομολογίας. Το πνεύμα της ισλαμικής διανοητικής παράδοσης μπορεί να τιμάται παράλληλα με το άνοιγμα σε νέες ιδέες. Σε μία επιστολή προς τους μοναχούς της μονής της Αγίας Αικατερίνης στο όρος Σινά, ο προφήτης Μωάμεθ παραχώρησε μία Χάρτα Προνομιών, η οποία συμπεριλάμβανε ρήτρες που κάλυπταν πτυχές των ανθρώπινων δικαιωμάτων, την προστασία των χριστιανών, την ελευθερία της λατρείας και της κυκλοφορίας, την ελευθερία των χριστιανών να ορίζουν τους δικούς τους δικαστές, την ελευθερία να έχουν και να διατηρούν τη δική τους περιουσία, και το δικαίωμα προστασίας σε πόλεμο. Πράγματι, ένα τέτοιο πνεύμα είναι ανάγκη να αναβιώσει και να του δοθεί η άδεια να ανθίσει υπό το φως των σύγχρονων ιδεών για τα ανθρώπινα δικαιώματα και τη δημοκρατία που επικρατούν σε πολλά σύγχρονα κράτη.

## Οι συμβολές των συγγραφέων

Η αναβίωση ενός ισλαμικού πνεύματος παράλληλα με την αποδοχή της επιθυμίας για προσαρμογή στη σύγχρονη εποχή αποτελεί αναγκαιότητα, ιδίως σε αυτό το γεμάτο προκλήσεις πλαίσιο, όπου το Ισλάμ συχνά συνδέεται με τη βία, την τρομοκρατία και την οπισθοδρόμηση. Αυτό το βιβλίο είναι η προσπάθεια μίας ομάδας μουσουλμάνων μελετητών για την προώθηση μίας φιλελεύθερης κατανόησης του Ισλάμ. Οι συγγραφείς διερευνούν έννοιες που σχετίζονται με την οικονομία, τα δικαιώματα των γυναικών, την έννοια της τζιχάντ και άλλα συναφή θέματα.

Όροι όπως «ισλαμικό κράτος» και «χαλιφάτο» χρησιμοποιούνται ευρέως σε διάφορα μέσα ενημέρωσης και η διφορούμενη χρήση τους μας οδηγεί να συλλογιστούμε ένα σημαντικό ερώτημα: μπορεί το Ισλάμ ως θρησκεία να διαχωρίζεται από την πολιτική και να είναι συμβατό με την οικονομική, κοινωνική και πολιτική ελευθερία;

Όπως υποστηρίζουν οι συγγραφείς του δεύτερου κεφαλαίου αυτού του βιβλίου, Ατίλα Γιάιλα και Μπιτζάν Σαχίν, υπάρχουν δύο απαντήσεις σε αυτό το ερώτημα, μία ισλαμιστική απάντηση και μία φιλελεύθερη μουσουλμανική απάντηση. Σύμφωνα με την πρώτη προσέγγιση, το Ισλάμ είναι ένα πλήρες σύστημα που περιλαμβάνει τόσο το ιδιωτικό όσο και το δημόσιο πεδίο και, ως τέτοιο, δεν μπορεί να αποσυνδεθεί από την πολιτική. Αυτή η άποψη απορρίπτει την προσωπική επιλογή και το ισοδύναμό της στη σφαίρα της πολιτικής, δηλαδή, τη δημοκρατία. Ένα κράτος που βασίζεται σε μία τέτοια αντίληψη ελέγχει κάθε πτυχή της ζωής και δεν αφήνει κανένα περιθώριο για πολιτική ελευθερία, πλουραλισμό, και δικαιώματα μειονοτήτων.

Η δεύτερη και πιο ανοιχτόμυαλη απάντηση έρχεται από τους φιλελεύθερους μουσουλμάνους, που είτε δηλώνουν ότι, στην ουσία, το Ισλάμ και μία φιλελεύθερη δημοκρατική τάξη είναι συμβατά, ή ότι το Ισλάμ σιωπά σε μεγάλο βαθμό σε ζητήματα που σχετίζονται με τη ζωή της μουσουλμανικής κοινότητας.

Ο Ατίλα Γιάιλα και ο Μπιτζάν Σαχίν σημειώνουν ότι η πρώτη προσέγγιση έφτασε να γίνει περισσότερο κυρίαρχη στον ισλαμικό κόσμο. Ενώ ο ισλαμικός πολιτισμός άνθισε όταν ανέπτυξε διάλογο με άλλους πολιτισμούς, παρήκμασε όταν απομονώθηκε. Μερικές φορές, ένα αίσθημα πολιτικής και οικονομικής κατωτερότητας σε σχέση με τις δυτικές χώρες έκανε τους μουσουλμάνους να προσκολλώνται σε μία ταυτότητα που συχνά αντλείται από τη θρησκεία, και να απορρίπτουν άλλες κοσμοθεωρίες. Ιστορικοί παράγοντες έχουν επίσης συμβάλει σε αυτή τη διανοητική σκλήρυνση, όπως υποστηρίζει ο Μουσταφά Ατζάρ στο τρίτο κεφάλαιο αυτού του βιβλίου. Ένας ιστορικός πολιτικός παράγοντας που εντοπίζει ο Ατζάρ είναι η εισβολή των Μογγόλων στον μουσουλμανικό κόσμο τον δέκατο τρίτο αιώνα. Ένας άλλος παράγοντας ήταν η αποτυχία των καινοτόμων-ορθολογιστών στον αγώνα τους κατά των παραδοσιοκρατών κατά τους μεσαιωνικούς χρόνους. Πρόκειται, πράγματι, για μία καλά τεκμηριωμένη σύγκρουση ανάμεσα σε δύο στάσεις και δύο διαφορετικές οπτικές ή νοοτροπίες, που θα μπορούσαν να ονομαστούν Αλ αλ-Ράι [Ahl al-Ra'y] και Αλ αλ-Χαντίθ [Ahl al-Hadith].

Δεν υπάρχει μία γρήγορη λύση για αυτή την κατάσταση. Ο Ατίλα Γιάιλα και ο Μπιτζάν Σαχίν υποστηρίζουν την υιοθέτηση δυναμικών ερμηνειών του Ισλάμ και την αντιμετώπιση των σύγχρονων προβλημάτων. Επίσης, τονίζουν την ανάγκη δημιουργίας ενός συστήματος όπου άτομα και ομάδες που ασπάζονται διαφορετικές κοσμοθεωρίες μπορούν να ζήσουν μαζί ειρηνικά και αρμονικά. Ο Μουσταφά Ατζάρ, από την άλλη, υπογραμμίζει την ανάγκη να επιστρέψουμε στην ιστορία της ισλαμικής σκέψης, να την ξαναδιαβάσουμε και να ξανασκεφτούμε τις αντιπαραθέσεις.

Από αυτήν ακριβώς την εκ νέου ανάγνωση της ισλαμικής σκέψης πηγάζει η πρόταση του Μαζλί Μαλίκ στο τέταρτο κεφάλαιο για μία αρκετά πρωτότυπη κατανόηση της «πρόνοιας πέρα από το κράτος». Σε αυτό που ο Μαλίκ αναφέρει ως «φιλάνθρωπη κοινωνία», τα άτομα εξαρτώνται λιγότερο από το κράτος πολιτικά και οικονομικά, αλλά εξαρτώνται το ένα από το άλλο καθώς σχετίζονται το ένα με το άλλο με βάση το έλεος και τη δικαιοσύνη. Πράγματι, το ζακάτ [zakat] (η φιλανθρωπική δωρεά) και το ουάκφ [waqf] (γη, περιουσία, ή χρήματα που

χρησιμοποιούνται για φιλανθρωπικούς σκοπούς) μπορούν να αναφερθούν ως εμβλήματα της ισλαμικής πρόνοιας που βασίζεται στην αλληλεγγύη της κοινότητας και σε ένα ελάχιστο κράτος. Ενώ τόσο το ζακάτ όσο και το ουάκφ υπήρχαν στην πρώτη ισλαμική εποχή, ο συγγραφέας αυτού του κεφαλαίου ζητά την κατάλληλη αναπροσαρμογή τους στη σημερινή εποχή. Έτσι, το ουάκφ πρέπει να γίνει αντιληπτό εντός ενός ευρύτερου και πιο δυναμικού πλαισίου που απέχει πολύ από το σημερινό παράδειγμα που έχει αποκλειστικά τελετουργική-πνευματική βάση. Ένα μη κρατικό σύστημα πρόνοιας είναι, σύμφωνα με τον συγγραφέα, ικανό να ενισχύσει την ατομική ευθύνη.

Αυτή η έννοια της ατομικής ευθύνης είναι πράγματι ζωτικής σημασίας για την ανάπτυξη κάθε κοινωνίας. Ωστόσο, θα πρέπει να σημειωθεί ότι οι μουσουλμανικές κοινωνίες θεωρούνται κολεκτιβιστικές και αυτό συχνά αναφέρεται ως ένας από τους λόγους πίσω από την αδυναμία των μουσουλμάνων να προσαρμοστούν στη νεωτερικότητα.

Στο πέμπτο κεφάλαιο του βιβλίου, ο Ατζάρ Ασλάμ ασχολείται με το ζήτημα της ατομικής ελευθερίας επιλογής και της σχέσης της με τις ισλαμικές διδασκαλίες. Ο συγγραφέας επισημαίνει ότι, σύμφωνα με το Κοράνι για παράδειγμα, την ημέρα της κρίσεως οι συνέπειες των επιγείων πράξεών μας (υπό μορφή ανταμοιβής ή τιμωρίας) είναι ξεχωριστές για κάθε άτομο. Έτσι, κανένας δεν είναι υπεύθυνος για τις πράξεις κανενός άλλου. Η ατομική ευθύνη προϋποθέτει επίσης την ελευθερία επιλογής, χωρίς την οποία οποιαδήποτε κρίση γίνεται αυθαίρετη. Αν το Κοράνι προτείνει με αρκετή σαφήνεια την ατομική ελευθερία επιλογής, πώς μπορούμε να εξηγήσουμε την άρνηση της άσκησης αυτής της ελευθερίας; Η τιμωρία για την αποστασία αναφέρεται συχνά ως η πιο σοβαρή παραβίαση της ελευθερίας του ατόμου να επιλέξει ή να απορρίψει την ισλαμική θρησκεία. Ο Ατζάρ Ασλάμ εξηγεί, ωστόσο, ότι η τιμωρία για την αποστασία δεν είναι εγγενής στις ισλαμικές διδασκαλίες. Αντιθέτως, η τιμωρία αναπτύχθηκε μέσα σε ένα πολιτικό πλαίσιο στο οποίο το Ισλάμ δεν γινόταν πλέον αντιληπτό ως ένα αξιακό σύστημα που προωθούσε τη δικαιοσύνη και την ελευθερία.

Τα δικαιώματα των γυναικών αποτελούν ένα άλλο σημαντικό σύνολο ζητημάτων που πρέπει να ληφθούν σοβαρά υπόψη στον μουσουλμανικό κόσμο. Στο έκτο κεφάλαιο, η Σουάντ Αντνάνε υποστηρίζει ότι οι κοινωνικο-πολιτισμικές και θρησκευτικές νόρμες επηρεάζουν τη θέση των γυναικών στον μουσουλμανικό κόσμο. Στο πλαίσιο αυτό, η συγγραφέας αναφέρεται στην πατριαρχική φύση της περιοχής της Μέσης Ανατολής και της Βόρειας Αφρικής (ΜΑΒΑ), που είναι κοινωνίες οι οποίες χαρακτηρίζονται από έναν διαχωρισμό μεταξύ «ιδιωτικού»



και «δημοσίου» που πλαισιώνει και διαμορφώνει τους ρόλους των δύο φύλων. Οι θρησκευτικές ερμηνείες χρησιμοποιούνται συχνά για να δικαιολογηθούν πρακτικές και να διαμορφωθούν οι αντιλήψεις των ανθρώπων. Αυτό μεταφράζεται ξεκάθαρα σε έλλειψη συμμετοχής στις σφαίρες της πολιτικής και της οικονομίας. Πράγματι, στην περιοχή της ΜΑΒΑ καταγράφεται το χαμηλότερο ποσοστό συμμετοχής γυναικών στην αγορά εργασίας παγκοσμίως (25 τοις εκατό, με διεθνή μέσο όρο 50 τοις εκατό). Ωστόσο, η Σουάν Αντνάνε τονίζει ότι το Ισλάμ, ως τέτοιο, δεν περιορίζει τη συμμετοχή των γυναικών στην οικονομική ζωή της κοινότητας και δεν απαιτούνται άδειες για τις γυναίκες προκειμένου να συμμετάσχουν σε εμπορικές συναλλαγές. Η συγγραφέας υποστηρίζει τη σημασία της προώθησης της οικονομικής ελευθερίας των γυναικών στον αραβικό κόσμο ως μέσο για να βελτιωθεί η θέση τους και να προωθηθεί επίσης η γενικότερη οικονομική ανάπτυξη. Ενώ η συγγραφέας υποστηρίζει ότι οι φιλικές προς την αγορά πολιτικές προωθούν την οικονομική συμμετοχή των γυναικών, υπογραμμίζει σαφώς ότι η επίδρασή τους είναι περιορισμένη αν δεν είναι ευαίσθητες ως προς το φύλο και αν δεν γίνεται κάτι για να αντιμετωπιστούν οι κοινωνικο-πολιτισμικές νόρμες και οι δομικές ανισότητες.

Οι κοινωνικο-οικονομικές θεωρήσεις και οι περιοριστικές θρησκευτικές ερμηνείες χρησιμοποιούνται επίσης για να δικαιολογηθεί η χρήση βίας στην επιδίωξη πολιτικών στόχων στον μουσουλμανικό κόσμο. Ο Μουκτέντα Χαν, στο Κεφάλαιο 7, υποστηρίζει ένα άλλο αφήγημα. Σύμφωνα με τον συγγραφέα, το Κοράνι τάσσεται σθεναρά υπέρ της συγχώρεσης και της ειρήνης. Επίσης, δεν επιτρέπει τη χρήση βίας κατά εκείνων που δεν είναι βίαιοι οι ίδιοι. Η αξία της ειρήνης είναι σαφής στο μήνυμα του Κορανίου, καθώς συστήνεται ως το επιθυμητό μονοπάτι στη ζωή, καθώς και ως αξία ή ανταμοιβή για τους δίκαιους. Επιπλέον, το Κοράνι απαγορεύει στους μουσουλμάνους να χρησιμοποιούν πρώτοι βία ή να τη διαιωνίζουν, εκτός αν βρίσκονται σε αυτοάμυνα ή υπό διωγμό.

Η «ρητορική της βίας» εξετάζεται επίσης στο Κεφάλαιο 8. Πράγματι, ο Χασάν Γιουτζέλ Μπασντεμίρ εξηγεί ότι η εμφάνιση αυτής της ρητορικής εξηγείται σε μεγάλο βαθμό από ιστορικούς παράγοντες και πόρρω απέχει του να είναι εγγενής στην ισλαμική θρησκεία. Σε αυτό το πλαίσιο, ο συγγραφέας σημειώνει ότι ο θεσμός του χαλιφάτου προέκυψε ως αποτέλεσμα της ανάγκης του μουσουλμανικού λαού για επίγεια ηγεσία και ότι δεν προτάθηκε από τον Προφήτη. Παρ' όλα αυτά, οι κυριολεκτικές ερμηνείες του Ισλάμ υποδεικνύουν ότι το χαλιφάτο είναι ο μόνος συμβατός με τον ισλαμικό νόμο πολιτικός θεσμός. Επομένως, αυτό που κατασκευάστηκε ιστορικά

έγινε κατανοητό από τους μουσουλμάνους ως θεϊκά καθορισμένο μοντέλο. Πέρα από αυτή την εσφαλμένη αντίληψη, η αποικιοκρατία, την οποία ακολούθησαν κοσμικές δικτατορίες σε πολλές μουσουλμανικές χώρες, ενίσχυσε τα τζιχαντιστικά κινήματα. Ο συγγραφέας του κεφαλαίου θέτει ένα σημαντικό ερώτημα: σε τι είδους κοινωνίες φιλοδοξούν να ζουν οι μουσουλμάνοι; Η απάντηση σε αυτό το ερώτημα θα έχει μεγάλο αντίκτυπο στις ζωές εκατομμυρίων ανθρώπων σε κατά πλειοψηφία μουσουλμανικές χώρες.

Στο Κεφάλαιο 9 του βιβλίου, ο Χιτζάμ αλ Μασάουι υποστηρίζει τη συμβατότητα του Ισλάμ με μία οικονομία της αγοράς. Ο αλ Μασάουι τονίζει το γεγονός ότι το Ισλάμ είναι πολύ υπέρ της εργασίας και της παραγωγικής προσπάθειας με σκοπό το νόμιμο κέρδος. Τονίζει επίσης ότι το Κοράνι επιδιώκει την αναμόρφωση της κοινωνίας μέσω της αναμόρφωσης του ατόμου. Πράγματι, το Ισλάμ επικαλείται την ηθική και όχι τον εξαναγκασμό. Στο Ισλάμ, η έννοια της ελευθερίας επεκτείνεται στην εργασία, στην ιδιοκτησία και στην επιλογή του τρόπου χρήσης των ικανοτήτων και των πόρων κάθε ατόμου. Επιπλέον, το Ισλάμ συντηρεί την ελεύθερη επιλογή με τον περιορισμό του πεδίου της κρατικής παρέμβασης. Ενώ απαγορεύει την ισχύ των μονοπωλίων, το Ισλάμ ενθαρρύνει τον ανταγωνισμό με τον περιορισμό των κρατικών ελέγχων στις τιμές. Ο Προφήτης ήταν εξίσου ευαισθητοποιημένος απέναντι στα δικαιώματα των πωλητών και τασσόταν κατά του ελέγχου των τιμών ακόμη και σε περιόδους σπάνης. Ωστόσο, παρά τις διδασκαλίες και τις αρχές του Ισλάμ που είναι πολύ υπέρ μίας οικονομίας της αγοράς, ο συγγραφέας σημειώνει ότι υπάρχουν σαφείς αποκλίσεις από αυτές τις αρχές στις κατά πλειοψηφία μουσουλμανικές χώρες, λόγω της παρερμηνείας της θρησκείας, της αποικιοκρατίας και των σοσιαλιστικών τάσεων εκείνων που βρίσκονται στην εξουσία, μεταξύ άλλων.

Η ισλαμική χρηματοοικονομική είναι ένα άλλο θέμα που σχετίζεται με τα οικονομικά και εξετάζεται στο Κεφάλαιο 10. Η ισλαμική χρηματοοικονομική μπορεί να εννοηθεί ως η διεξαγωγή χρηματοοικονομικών συναλλαγών κατά τρόπο συμβατό με τις ισλαμικές διδασκαλίες. Στην καρδιά της ισλαμικής χρηματοοικονομικής βρίσκουμε διάφορους τύπους συμβάσεων στη βάση μιας γκάμας σύνθετων χρηματοοικονομικών εργαλείων που μπορούν να ταξινομηθούν σε δύο ομάδες: σε χρεωστικού τύπου συμβόλαια και σε συμβάσεις μετοχικού κεφαλαίου. Συχνά αναφέρεται στον κλάδο ότι η διαφορά ανάμεσα στην ισλαμική και στη συμβατική χρηματοοικονομική δεν είναι μόνο ζήτημα απαγόρευσης του τόκου ή απαγόρευσης των επενδύσεων σε βιομηχανίες χαράμ [haram]. Οι υπέρμαχοι της ισλαμικής χρηματο-

οικονομικής στοχεύουν στην οικοδόμηση μίας μορφής χρηματοοικονομικής διακριτής από τη συμβατική κατά την επιχειρηματική της προσέγγιση και τη χρήση επενδυτικών και εταιρικών εργαλείων. Ο συγγραφέας αυτού του κεφαλαίου υπενθυμίζει ότι το ισχυρότερο επίχειρημα των υποστηρικτών της ισλαμικής χρηματοοικονομικής είναι η ιδέα της σύνδεσης του τομέα των χρηματοοικονομικών με την πραγματική οικονομία.

Ωστόσο, ο συγγραφέας, ο Γιουσέφ Μάουτσι, σημειώνει ότι η πραγματικότητα του ισλαμικού χρηματοοικονομικού κλάδου δεν ταιριάζει με τα υποκείμενα ιδεώδη. Σύμφωνα με την ανάλυσή του, μετά από τέσσερις δεκαετίες, η ισλαμική χρηματοοικονομική δεν κατάφερε να παράσχει μία ουσιαστική εναλλακτική στη συμβατική χρηματοοικονομική. Παρ' όλα αυτά, είναι ξεκάθαρο ότι οι ισλαμικοί τραπεζίτες έχουν καταφέρει να αναπτύξουν μια νέα βιομηχανία εντός του χρηματοοικονομικού τοπίου. Η ισλαμική χρηματοοικονομική προσελκύει νέους παίκτες. Τόσο μουσουλμάνοι όσο και μη μουσουλμάνοι έλκονται περισσότερο από τις οικονομικές προσδοκίες και προοπτικές της ισλαμικής χρηματοοικονομικής σε σχέση με ένα εντελώς νέο και διαφορετικό χρηματοοικονομικό σύστημα.

Οι συγγραφείς αυτού του βιβλίου συνεισφέρουν σημαντικά στη συζήτηση που διεξάγεται σήμερα. Βοηθούν τους μουσουλμάνους να κατανοήσουν εναργέστερα πτυχές της πίστης τους και το πώς τα δόγματα της πίστης τους σχετίζονται με τον πολιτικό κόσμο. Δεύτερον, αυτό το βιβλίο θα πρέπει να βοηθήσει τους δυτικούς να κατανοήσουν καλύτερα τον ισλαμικό τρόπο σκέψης, ο οποίος συχνά απορρίπτεται ως αντιδραστικός και εχθρικός. Δεδομένων των σημερινών συζητήσεων, καθώς και της εχθρότητας και τη βίας διαφόρων θρησκευτικών ομάδων σε πολλά μέρη του κόσμου, το βιβλίο αυτό αποτελεί μία ιδιαίτερα επίκαιρη συμβολή.

## 2 Η ΚΑΤΑΣΤΑΣΗ ΤΟΥ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟΥ, ΠΟΛΙΤΙΚΟΥ, ΚΑΙ ΟΙΚΟΝΟΜΙΚΟΥ ΤΡΟΠΟΥ ΣΚΕΨΗΣ ΣΤΟΝ ΙΣΛΑΜΙΚΟ ΚΟΣΜΟ ΑΠΟ ΜΙΑ ΚΛΑΣΙΚΑ ΦΙΛΕΛΕΥΘΕΡΗ ΟΠΤΙΚΗ

Ατίλα Γιάιλα και Μπιτζάν Σαχίν

### Ελευθερία, θρησκεία και Ισλάμ

**Σ**το επιδραστικό του δοκίμιο «Δύο Έννοιες της Ελευθερίας» [‘Two Concepts of Liberty’], ο Αϊζάια Μπερλίν [Isaiah Berlin] (1969) κάνει μία διττή διάκριση μεταξύ αρνητικής και θετικής ελευθερίας. Σύμφωνα με την αρνητική έννοια, τα άτομα είναι ελεύθερα στον βαθμό που δεν υφίστανται την παρέμβαση άλλων. Σύμφωνα με αυτή την αντίληψη, ελευθερία σημαίνει απουσία καταναγκασμού, ώστε οι άνθρωποι να μπορούν να ζουν τη ζωή τους με τον δικό τους τρόπο. Η ελευθερία παρέχει στο άτομο μία ιδιωτική σφαίρα όπου το άτομο θεωρείται ελεύθερο ανεξάρτητα από το περιεχόμενο των αποφάσεών του. Για να είναι ελεύθερα τα άτομα, οι αποφάσεις και/ή οι πράξεις τους δεν είναι αναγκαίο να υπηρετούν έναν εξιδανικευμένο τρόπο ζωής. Το μόνο κριτήριο είναι να μη βλάπτουν άλλα άτομα.

Σύμφωνα με τη θετική έννοια της ελευθερίας, δεν αρκεί ένα άτομο να είναι ελεύθερο από εξωτερικό καταναγκασμό. Τα ελεύθερα άτομα πρέπει επίσης να διαθέτουν τα μέσα για την πραγματοποίηση των σχεδίων ζωής τους. Αν ένα άτομο δεν διαθέτει τους απαραίτητους υλικούς πόρους, σύμφωνα με αυτή την άποψη, η ελευθερία από εξωτερικές παρεμβάσεις, δηλαδή, η αρνητική ελευθερία, δεν σημαίνει και πολλά. Επιπλέον, για να είναι ένα άτομο ελεύθερο με τη θετική έννοια, οι αποφάσεις και/ή οι πράξεις του στη ζωή πρέπει να ικανοποιούν ορισμένα ιδανικά κριτήρια. Κατ’ αρχάς, αυτές οι αποφάσεις και πράξεις πρέπει να λαμβάνονται από τον έλλογο εαυτό του. Πρέπει να αντανακλούν το αληθινό συμφέρον του. Οι αποφάσεις που βασίζονται σε ανεξέταστες απόψεις ή επιθυμίες δεν οδηγούν στην ελευθερία με τη θετική έννοια. Με άλλα λόγια, ένα άτομο είναι ελεύθερο μόνο όταν είναι απαλλαγμένο τόσο από εξωτερικούς/φυσικούς εξαναγκασμούς, όσο και από εσωτερικούς/ψυχολογικούς περιορισμούς.

Η θετική ιδέα της ελευθερίας μπορεί να χρησιμοποιηθεί από άτομα τόσο θρησκευτικής, όσο και μη θρησκευτικής αντίληψης. Για κάποιον μη θρησκευόμενο, για παράδειγμα, τα άτομα μπορεί να θεωρηθούν ελεύθερα όταν δύνανται να αντισταθούν στους πειρασμούς της κουλτούρας του καταναλωτισμού. Επομένως, ένα άτομο δεν είναι ελεύθερο κατ' αυτήν την έννοια αν επιθυμεί να αγοράσει το πιο πρόσφατο iPhone παρότι έχει την προηγούμενη έκδοση σε καλή κατάσταση. Για κάποιον θρησκευόμενο που ενστερνίζεται μία θετική έννοια της ελευθερίας, ένα άτομο είναι ελεύθερο όταν ακολουθεί την αιώνια αλήθεια και μπορεί να αντισταθεί στους πειρασμούς των επίγειων απολαύσεων. Αν ένα άτομο υποκύψει στον πειρασμό, χάνει την ελευθερία του και γίνεται σκλάβος των επιθυμιών του.

Με τη χρήση αυτών των δύο διαφορετικών συλλήψεων της ελευθερίας, μπορούμε να οραματιστούμε δύο διαφορετικά ήδη ελεύθερου ή φιλελεύθερου κόσμου. Στο πρώτο είδος, που βασίζεται στην αρνητική έννοια της ελευθερίας, μπορούμε να έχουμε έναν κόσμο όπου υπάρχει χώρος για τρόπους ζωής που βασίζονται τόσο σε μια αρνητική όσο και σε μια θετική έννοια της ελευθερίας. Σε αυτόν τον κόσμο, η ευθύνη του κράτους περιορίζεται στο να εξασφαλίζει ότι τα άτομα δεν υφίστανται εξωτερικές παρεμβάσεις. Το κράτος δεν κρίνει αν οι αποφάσεις και/ή οι πράξεις κάποιου ατόμου ανταποκρίνονται σε ορισμένα ιδεώδη: αφήνεται στα άτομα να καθορίσουν τι είδους ζωή θα ζήσουν. Σε έναν τέτοιο κόσμο, υπάρχει χώρος για τρόπους ζωής που βασίζονται στη φιλελεύθερη ιδέα της αυτονομίας, καθώς και για πιο παραδοσιακούς τρόπους ζωής. Στο δεύτερο είδος ελεύθερης ή φιλελεύθερης κοινωνίας, η οποία βασίζεται στη θετική σύλληψη της ελευθερίας, αναμένεται από τα άτομα να ακολουθούν συγκεκριμένο είδος ζωής. Σε αυτό το είδος ελεύθερου ή φιλελεύθερου κόσμου, όλα τα άτομα υποτίθεται ότι ζουν φιλελεύθερες ζωές που βασίζονται κυρίως στην ιδέα της αυτονομίας, η οποία απαιτεί διαρκή ορθολογική αξιολόγηση των εναλλακτικών.

Θα φαινόταν ότι το πρώτο είδος φιλελεύθερου κόσμου, που βασίζεται σε μία αρνητική έννοια της ελευθερίας, είναι πιθανότατα πιο ανεκτικό προς τη θρησκεία, με την έννοια ότι μπορεί να συμπεριλάβει ευκολότερα θρησκευτικούς τρόπους ζωής. Με άλλα λόγια, η θρησκεία που δίνει στην ουσία της έμφαση στη θετική ελευθερία δεν χρειάζεται να αποτελεί εχθρό μίας κοινωνίας οργανωμένης βάσει της αρχής της αρνητικής ελευθερίας. Υπάρχει διαφορά μεταξύ της θετικής ελευθερίας που ασκείται ως ηθικό δόγμα και της υιοθέτησης της θετικής ελευθερίας ως βάση για την οργάνωση του κράτους.<sup>3</sup> Ένα πο-

3 Για περαιτέρω μελέτη επάνω στη διάκριση μεταξύ πολιτικών και ηθικών/περιεκτικών εκδοχών του φιλελευθερισμού, βλ. Waldron (2004).

λιτικό σύστημα που βασίζεται σε μια αρνητική κατανόηση του φιλελευθερισμού μπορεί να φιλοξενήσει θρησκευτικούς τρόπους ζωής όσο αυτές οι θρησκευτικές απόψεις αποδέχονται μία συγκεκριμένη αξία του φιλελευθερισμού, την ατομική ελευθερία της ηθικής συνείδησης (Kukathas 2003).

Η ικανότητα που μας δείχνει τι είναι σωστό και τι λάθος στο πώς ζούμε τη ζωή μας μπορεί να οριστεί ως ηθική συνείδηση. Στη γλώσσα του Άνταμ Σμιθ [Adam Smith], είναι «ο άνθρωπος μέσα μας» που μας προειδοποιεί διαρκώς να μην ενεργούμε αντίθετα σε αυτό που θεωρούμε σωστό. Όταν ακούμε και ακολουθούμε αυτή τη φωνή, νιώθουμε σωστοί και ακεραίοι, ενώ όταν κάνουμε το αντίθετο νιώθουμε τύψεις. Η αδυναμία της θέλησης ή ορισμένοι εξωτερικοί παράγοντες, όπως φυσικοί και/ή ψυχολογικοί περιορισμοί, μπορεί να είναι ο λόγος για τον οποίον αποτυγχάνουμε να υπακούσουμε στις υπαγορεύσεις της ηθικής μας συνείδησης. Ασχέτως του αν υπακούμε ή όχι την ηθική μας συνείδηση στην πράξη, πιστεύουμε ότι θα έπρεπε να την υπακούμε πάντα. Επομένως, η ύπαρξη ηθικής συνείδησης αποτελεί το χαρακτηριστικό γνώρισμα των ανθρώπων. Από αυτή την άποψη, το θεμελιώδες συμφέρον των ανθρώπων είναι να μπορούν να ζουν μία ζωή όπως υπαγορεύει η ηθική τους συνείδηση. Αυτό αντιστοιχεί στην ελευθερία της ηθικής συνείδησης. Ανεξάρτητα από τις πεποιθήσεις τους, τα άτομα έχουν πρωταρχικό συμφέρον να ζουν τη ζωή τους σύμφωνα με την ηθική τους συνείδηση. Αν αληθεύει η πρόταση ότι το θεμελιώδες συμφέρον των ανθρώπων είναι η ικανότητα να ζουν μία ζωή όπως υπαγορεύει η ηθική τους συνείδηση, τότε αυτό που χρειαζόμαστε είναι αρνητική ελευθερία ή ανεκτικότητα (Şahin 2010).

Ένας ελεύθερος ή φιλελεύθερος κόσμος που βασίζεται σε μία συγκεκριμένη ερμηνεία των θετικών ελευθεριών, δηλαδή, τη φιλελεύθερη αυτονομία, από την άλλη, αποτελεί έναν κόσμο που ίσως να μην μπορεί να φιλοξενήσει κάποιους τρόπους ζωής που βασίζονται σε διαφορετικές αντιλήψεις περί θετικής ελευθερίας (για παράδειγμα, κάποιους θρησκευτικούς τρόπους ζωής). Με άλλα λόγια, αυτή η σύλληψη περί ελευθερίας θεωρεί τον φιλελευθερισμό ηθικό δόγμα και, ως εκ τούτου, μπορεί να φιλοξενήσει μόνο εκείνες τις ηθικές απόψεις που ενστερνίζονται αυτόν τον συγκεκριμένο φιλελεύθερο τρόπο ζωής. Αυτή η αντίληψη αναπόφευκτα έρχεται σε σύγκρουση με ορισμένες μορφές θρησκείας.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Για παράδειγμα, μία προσέγγιση της θετικής ελευθερίας που περιλαμβάνει ως έναν από τους κανόνες της την πεποίθηση ότι όλοι πρέπει να λαμβάνουν το ίδιο επίπεδο κρατικής εκπαίδευσης σε μία προσπάθεια εξίσωσης των ευκαιριών, είναι πιθανό να οδηγήσει σε μία κατάσταση στην οποία η ελευθερία των οικογενειών να εκπαιδεύουν τα παιδιά τους περιορίζεται.

## **Μπορεί το Ισλάμ ως θρησκεία να διαχωριστεί από την πολιτική;**

Όσον αφορά στη θρησκεία και στη σχέση της με τη δημόσια σφαίρα, το κρίσιμο ερώτημα που πρέπει να απαντηθεί είναι αν η θρησκεία αποτελεί ηθικό ή πολιτικό σύστημα, ή και τα δύο. Σε θεωρητικό επίπεδο, μπορούμε να πούμε ότι αν αποτελεί μόνο ένα ηθικό σύστημα που ορίζει για τους ακολούθους του έναν συγκεκριμένο τρόπο ζωής, τότε μπορεί να υπάρξει σε έναν ελεύθερο ή φιλελεύθερο κόσμο βασισμένο στον πολιτικό φιλελευθερισμό. Αν όμως μία θρησκεία αποτελεί τόσο ηθικό όσο και πολιτικό σύστημα στο οποίο η συγκεκριμένη ηθική άποψη θα πρέπει να επιβληθεί με πολιτικά μέσα, τότε ακόμη και ο ελεύθερος ή φιλελεύθερος κόσμος που βασίζεται στην αρνητική έννοια της ελευθερίας δεν μπορεί να τη φιλοξενήσει. Η απάντηση στο ερώτημα αν το Ισλάμ είναι ένα αποκλειστικά ηθικό σύστημα ή αν είναι τόσο ηθικό όσο και πολιτικό σύστημα θα καθορίσει επίσης το αν το Ισλάμ είναι συμβατό ή όχι με έναν ελεύθερο ή φιλελεύθερο κόσμο. Με απλά λόγια, υπάρχουν δύο απαντήσεις σε αυτό το ερώτημα: μία ισλαμιστική απάντηση και μία φιλελεύθερη μουσουλμανική απάντηση.

Οι ισλαμιστές είναι εκείνοι που πιστεύουν ότι το Ισλάμ παρέχει στους πιστούς όχι μόνο ένα ηθικό σύστημα βάσει του οποίου θα επιτύχουν την ευτυχία σε αυτό τον κόσμο και στη μετά θάνατον ζωή, αλλά και ένα πολιτικό σύστημα μέσω του οποίου θα επιβάλλονται οι ηθικές αρχές του Ισλάμ. Σύμφωνα με τους ισλαμιστές, δεν υπάρχει διαχωρισμός μεταξύ του ιδιωτικού και του δημόσιου πεδίου εντός του Ισλάμ. Αυτή η άποψη απορρίπτει την προσωπική επιλογή και το ισοδύναμό της στην πολιτική σφαίρα, δηλαδή τη δημοκρατία. Ένας εξέχων ισλαμιστής από την ινδική υποήπειρο, ο Σαγίντ Αμπούλ Αλά Μαουντούντι [Sayyid Abu'l-a'la Maududi] (1903-1979) (1985:30) θέτει αυτό το ζήτημα πολύ συνοπτικά: «Σε ένα [ισλαμικό] κράτος, κανείς δεν μπορεί να θεωρεί οποιαδήποτε από τις υποθέσεις του προσωπική και ιδιωτική». Ένας άλλος γνωστός ισλαμιστής, ο Σαγίντ Κουτμπ [Sayyid Qutb] (1906-1966) από την Αίγυπτο, κινείται στο ίδιο μήκος κύματος με τον Μαουντούντι με τη δήλωση: «Αν τίθεται το ερώτημα “Δεν θα έπρεπε τα συμφέροντα των ατόμων να διαμορφώνουν την ύπαρξή τους;”, τότε θα πρέπει να αναφερθούμε και πάλι στο ερώτημα και στην απάντηση που βρίσκεται στην καρδιά του Ισλάμ: “Γνωρίζεις εσύ ή ο Θεός;” “Γνωρίζει ο Θεός, όχι εσύ”» (απόσπασμα από Tripp 1994:169).

Όπως υποστηρίζει ο Βαλί Ναορ [Vali Nasr] (2005 : 16), «η ισλαμιστική ιδεολογία ... απαιτεί τη δημιουργία ενός ουτοπικού ισλαμικού κράτους το οποίο θεωρητικά εκχωρεί κάθε εξουσία στον Θεό. Αυτή η

απαίτηση βασίζεται σε μία στενή ερμηνεία του ισλαμικού δικαίου και προωθεί μία ανελεύθερη, αυταρχική πολιτική η οποία αφήνει ελάχιστο χώρο για τις πολιτικές ελευθερίες, τον πολιτισμικό πλουραλισμό, τα δικαιώματα των γυναικών και των μειονοτήτων, και τη δημοκρατία». Με αυτή την έννοια, δεν είναι παραπλανητικό να πούμε ότι ο ισλαμισμός είναι μία συνολική ιδεολογία η οποία συνδυάζει τους κόσμους της θηκής και της πολιτικής, και το κράτος που βασίζεται σε αυτή την ιδεολογία ελέγχει κάθε πτυχή της ζωής (Qutb 1953; Maududi 1985). Στον βαθμό που ισλαμιστές μελετητές όπως ο Μαουντούντι και ο Κουτμπ εξαλείφουν τον διαχωρισμό μεταξύ δημοσίου και ιδιωτικού και υποτάσσουν το ιδιωτικό στο κοινό, ο ισλαμισμός μπορεί να θεωρηθεί ακόμη και μία μορφή ολοκληρωτισμού (Esposito 1998), και συνεπώς ασύμβατος με έναν ελεύθερο η φιλελεύθερο κόσμο.<sup>5</sup>

Στην παρουσίασή μας για την φιλελεύθερη μουσουλμανική ανάπτυξη θα ακολουθήσουμε την ανάλυση του Λέοναρντ Μπάιντερ [Leonard Binder] (1988). Ο Μπάιντερ κάνει διάκριση μεταξύ δύο ειδών ισλαμικού φιλελευθερισμού ή φιλελεύθερου Ισλάμ, αν και, για διαφορετικούς λόγους, και οι δύο αυτές προσεγγίσεις υποστηρίζουν ότι το Ισλάμ και μία ελεύθερη ή φιλελεύθερη δημοκρατική τάξη είναι συμβατά. Στον πρώτο κλάδο του ισλαμικού φιλελευθερισμού υπάρχουν δύο αιτιολογήσεις για ένα φιλελεύθερο πολιτικό σύστημα εντός μίας μουσουλμανικής κοινωνίας. Πρώτον, ένα φιλελεύθερο δημοκρατικό σύστημα συμφωνεί με το γενικό πνεύμα του Ισλάμ το οποίο είναι ανεκτικό προς τη διαφορετικότητα, όπως μαρτυρούν τα λόγια του προφήτη Μωάμεθ: «η διαφορά απόψεων μέσα στην κοινότητά μου είναι σημάδι του ελέους του Θεού». Δεύτερον, το Ισλάμ σε μεγάλο βαθμό σιωπά σχετικά με την πολιτική οργάνωση της κοινωνίας των μουσουλμάνων. Επομένως, απουσία συγκεκριμένων κανόνων, πέρα από τον θεσμό του σούρα (διαβούλευση), σχετικά με τα πολιτικά ζητήματα, αυτή η πρώτη ομάδα ισλαμιστών φιλελευθέρων υποστηρίζει ότι οι μουσουλμάνοι μπορούν να επιλέξουν μία φιλελεύθερη πολιτική τάξη έναντι άλλων πολιτικών μορφών οργάνωσης.

Ωστόσο, για τον δεύτερο κλάδο του ισλαμικού φιλελευθερισμού, συγκεκριμένες αναφορές στο Ισλάμ αποτελούν τον κύριο πυλώνα επιχειρημάτων υπέρ της συμβατότητας του Ισλάμ με μια φιλελεύθερη δημοκρατική τάξη. Αυτοί οι φιλελεύθεροι μουσουλμάνοι αναφέρονται σε

<sup>5</sup> *Ακόμη και ο ίδιος ο Μαουντούντι (1985) αποδέχεται το γεγονός ότι το ισλαμικό κράτος που υπερασπίζεται μοιάζει με τα φασιστικά και κομμουνιστικά κράτη από αυτή την άποψη. Ωστόσο, πιστεύει ότι, παρότι το ισλαμικό κράτος περικλείει τα πάντα, είναι εντελώς διαφορετικό από τα σύγχρονα ολοκληρωτικά και αυταρχικά κράτη. Για τον Μαουντούντι, αυτό που καθιστά τον ισλαμικό ολοκληρωτισμό μία καλή μορφή ολοκληρωτισμού και εντελώς διαφορετικό από τους σύγχρονους ολοκληρωτισμούς είναι το γεγονός ότι βασίζεται στις εντολές του Θεού (Esposito 1998: 153).*



«ρητή νομοθεσία, όπως η πρόβλεψη του Κορανίου για τη διαβούλευση, ή η άρνηση της κυριαρχίας ανθρώπου επί άνθρωπο, ή οι προβλέψεις της Σαρία (του ισλαμικού νόμου) για την “εκλογή” του Χαλίφη (ισλαμικού ηγέτη) ή τις Χαντίθ (τις πράξεις και τα λόγια του Προφήτη Μωάμεθ) που αφορούν στην ισότητα των πιστών» (Binder 1988:244). Όπως το θέτει ένας από τους εκπροσώπους αυτής της δεύτερης προσέγγισης: «Το φιλελεύθερο Ισλάμ είναι ένας κλάδος ή σχολή του Ισλάμ που δίνει έμφαση στην ανθρώπινη ελευθερία εντός του Ισλάμ» (Masmoudi 2003:40). Επομένως, αυτοί οι φιλελεύθεροι μουσουλμάνοι ξεκινούν με μία από τις βασικές διδασκαλίες του Ισλάμ: «Δεν μπορεί να υπάρξει καταναγκασμός στη θρησκεία». Οι ακρογωνιαίοι λίθοι αυτής της δεύτερης εκδοχής του ισλαμικού φιλελευθερισμού είναι οι εξής: χουρίγια [hurriya] (ελευθερία), αντλ [adl] (δικαιοσύνη), σουρά [shura] (διαβούλευση) και ιτζιχάντ [ijtihad] (ορθολογική ερμηνεία) (Masmoudi 2003).

Παρότι η φιλελεύθερη μουσουλμανική άποψη είναι συμβατή με μία φιλελεύθερη δημοκρατική τάξη, δεν αποτελεί την κυρίαρχη άποψη στον μουσουλμανικό κόσμο. Αντιθέτως, η ισλαμιστική άποψη είναι πιο διαδεδομένη. Παρακάτω εξετάζουμε τους λόγους για αυτό και προσπαθούμε να υπερασπιστούμε τις φιλελεύθερες αξίες στο πλαίσιο της ισλαμικής κοινωνικής, οικονομικής και πολιτικής σκέψης.

## **Η παρούσα κατάσταση της κοινωνικής, οικονομικής και πολιτικής σκέψης στις ισλαμικές χώρες.**

Αυτό το μέρος του κεφαλαίου δεν έχει στόχο να δώσει ούτε ισχυρίζεται ότι θα δώσει οριστικές λύσεις στα προβλήματα που συζητούνται επί δεκαετίες ή και επί αιώνες. Ωστόσο, ελπίζουμε ότι θα ρίξει λίγο φως σε διάφορα προβλήματα μεθοδολογίας και θα εντοπίσει αρκετά λάθη που έχουν διαστρεβλώσει τον τρόπο με τον οποίο οι μουσουλμάνοι σκέφτονται για αυτά. Θα προτείνει επίσης ορισμένους τομείς όπου απαιτείται περαιτέρω μελέτη για την επίτευξη προόδου αναφορικά με την ανταπόκριση στις σύγχρονες ανάγκες και απαιτήσεις.

Δεν είναι λάθος να πούμε ότι ο ισλαμικός κόσμος στο σύνολό του βρίσκεται σε απελπιστικά κακή θέση από πολλές απόψεις. Για να κατανοήσουμε πόσο άσχημη είναι η κατάσταση, μπορούμε να συγκρίνουμε τον ισλαμικό κόσμο σήμερα με τον ισλαμικό κόσμο προς το τέλος της πρώτης χιλιετίας. Τους τελευταίους αιώνες της πρώτης χιλιετίας, ο ισλαμικός κόσμος ήταν πολύ πιο προηγμένος από κάθε άλλο μέρος του κόσμου, συμπεριλαμβανομένης της Ευρώπης ή αυτού που σήμε-

ρα αποκαλούμε Δύση. Αυτό ίσχυε για την επιστήμη, την ιατρική και την οικονομία, καθώς και για την ανεκτικότητα και την ειρηνική συνύπαρξη (Koechler 2004). Αυτή η κατάσταση έχει αντιστραφεί πλήρως. Ο ισλαμικός κόσμος σήμερα είναι φτωχός, τόσο σε απόλυτους όσο και σε σχετικούς όρους. Οι μουσουλμάνοι δεν απολαμβάνουν βασικά ανθρώπινα δικαιώματα σε πολλές ισλαμικές χώρες. Συχνά υποφέρουν υπό καταπιεστικά καθεστώτα των οποίων ηγούνται μη θρησκευτικοί ή θρησκευτικοί δικτάτορες.

Γιατί συνέβη αυτό; Υπάρχουν διάφορες ερμηνείες. Κάποιοι ισχυρίζονται ότι το Ισλάμ ως θρησκεία δεν είναι και δεν μπορεί ποτέ να γίνει συμβατό με τον πολιτισμό· ότι απορρίπτει όλες τις αξίες που δημιούργησαν πολιτισμό και ότι έχει μία φυσική τάση να δημιουργεί τρομοκρατία. Εκείνοι που πιστεύουν ότι οι ισλαμικές διδασκαλίες τρέφουν την τρομοκρατία εύκολα γίνονται ισλαμοφοβικοί και βλέπουν έναν πραγματικό ή δυνητικό τρομοκράτη σε κάθε μουσουλμάνο ή μουσουλμάνα. Έχει ενδιαφέρον ότι υπάρχουν άτομα που υιοθετούν αυτή την προσέγγιση και μέσα στις ίδιες τις μουσουλμανικές χώρες. Αυτοί οι άνθρωποι έχουν επιχειρήσει κατά καιρούς να αποικίσουν τις χώρες και τους λαούς τους για λογαριασμό αντι-ισλαμικών ιδεών και δυνάμεων.

Οι ισλαμιστές θεωρούν ότι ο λόγος για την οπισθοδρόμηση των ισλαμικών χωρών είναι η προσπάθεια των μουσουλμανικών λαών να μιμηθούν τη Δύση. Έτσι, οι μουσουλμάνοι απομακρύνθηκαν από τις ανώτερες ισλαμικές αξίες, πράγμα που τους οδήγησε να μείνουν πίσω σε σχέση με τη Δύση. Πιστεύουν ότι η λύση είναι η απόρριψη όλων των δυτικών αξιών και η στροφή στην ισχυρή, ανέγγιχτη, ιερή ουσία της ισλαμικής θρησκείας. Αυτή είναι η πεποίθηση των σαλαφιστικών κινημάτων ή των ισλαμιστών φονταμενταλιστών. Μία πιο ήπια εκδοχή αυτής της προσέγγισης προτείνει ότι οι μουσουλμάνοι θα έπρεπε να επωφελοούνται από την επιστήμη και την τεχνολογία της Δύσης, αλλά, ταυτόχρονα, να κρατούνται μακριά από τη δυτική κουλτούρα και ηθική, ή μάλλον την έλλειψή της.

Αν αφήσουμε κατά μέρος τέτοιες ερμηνείες, μπορούμε να εντοπίσουμε διάφορους κοινωνιολογικούς και ιστορικούς λόγους για τους οποίους ο ισλαμικός κόσμος έμεινε πίσω σε σχέση με τη Δύση. Πρώτη έρχεται η μογγολική κατοχή του ισλαμικού κόσμου και η καταστροφή της διοικητικής, εκπαιδευτικής, επιστημονικής και πολιτιστικής δομής του (Roskin and Coyle 2008:35). Σίγουρα, οι Μογγόλοι προκάλεσαν επίσης μια απώλεια αυτοπεποίθησης μεταξύ των μουσουλμάνων. Έπειτα έρχεται η ανακάλυψη των νέων μεταφορικών οδών που παρέκαμπταν τα ισλαμικά εδάφη για να φτάσουν στη Δύση και στην Άπω Ανατολή. Αυτό προκάλε-

σε περαιτέρω καταστροφή στην εμπορική κουλτούρα και δραστηριότητα. Αυτά τα γεγονότα συνέβαλαν στην απόλυτη και σχετική οπισθοδρόμηση του ισλαμικού κόσμου. Ωστόσο, από κλασικά φιλελεύθερη σκοπιά, ένας άλλος εξίσου σημαντικός παράγοντας είναι η αδυναμία των διανοητικών τάξεων στον ισλαμικό κόσμο να αναπτύξουν ιδέες επάνω στις οποίες μπορεί να βασιστεί μία ελεύθερη και ευημερούσα κοινωνία.

Για να το θέσουμε πιο καθαρά, δεν υπήρξαν μουσουλμάνοι ομόλογοι του Άνταμ Σμιθ, του Τζον Λοκ [John Locke], του Τζον Στιούαρτ Μιλ [John Stuart Mill] και του Φ. Α. Χάγιεκ [F. A. Hayek] στις μουσουλμανικές χώρες. Συναντάμε δυνατούς και βαθείς συγγραφείς στον μουσουλμανικό κόσμο, αλλά κανέναν στοχαστή που να ήταν σε θέση να παραγάγει, ή έστω να προσπάθησε να παραγάγει, μία θεωρία πολιτικής και οικονομικών. Έχουμε μεταξύ άλλων τον Ιμπν Χαλντούν [Ibn Khaldun] (1322-1406), τον Χαϊρετίν Πασά [Khayrettin Pasha] (1822-1890), τον Οθωμανό συγγραφέα Ναμίκ Κεμάλ [Namik Kemal (1840-1888) και τον Αιγύπτιο θεολόγο Αλί Αμπντ αλ Ραζίκ [Ali 'Abd al-Raziq] (1888-1966), που όλοι τους εξέφρασαν κάποιες στοιχειώδεις ιδέες προς μία πλήρη θεωρία της πολιτικής οικονομίας,<sup>6</sup> αλλά κανένας τους, δυστυχώς, δεν ανάπτυξε κάποια εξελιγμένη θεωρία που να μπορεί να συγκριθεί με εκείνες που αναπτύχθηκαν στη Δύση. Η ισλαμική πολιτική βιβλιογραφία, επίσης, στερείται πολύ σημαντικές έννοιες. Δεν υπάρχει αντίστοιχο των όρων «περιορισμένο κράτος», «συνταγματισμός», «οικουμενικά ανθρώπινα δικαιώματα», και «ιδιότητα του πολίτη» σε μεγάλες μουσουλμανικές γλώσσες. Στην ισλαμική πολιτική βιβλιογραφία οι σουλτάνοι καλούνται να είναι δίκαιοι και αμερόληπτοι και να σέβονται τους ανθρώπους· δεν υπάρχουν όμως σαφείς αρχές και θεωρίες για την οικοδόμηση ενός ανοιχτού, διαφανούς και συμμετοχικού πολιτικού συστήματος.

Το ίδιο ισχύει για την οικονομική βιβλιογραφία στον ισλαμικό κόσμο. Το πιο εμφανές κομμάτι της ισλαμικής σκέψης που είναι γνωστό είναι η απόρριψη του τόκου. Όμως αυτό δεν το συναντάμε μόνο στους μουσουλμάνους, και δεν σημαίνει αυτό που συνήθως θεωρείται ότι σημαίνει. Πολλοί φιλόσοφοι, όπως ο Αριστοτέλης στην αρχαία Ελλάδα, ήταν κατά του τόκου, και ο χριστιανισμός επίσης τον απέρριπτε. Δεύτερον, η απόρριψη και καταδίκη του τόκου δεν βοηθά πολύ στη δημιουργία μίας οικονομικής θεωρίας. Δεν υπάρχει συστηματικό έργο στην ισλαμική παράδοση σκέψης επάνω στη συμπεριφορά των καταναλωτών, τις μορφές εταιρειών, τον σχηματισμό κεφαλαίου, την αποταμίευση και τις επενδύσεις, το χρήμα, την τραπεζική, τη μι-

6 *Ο Αλί Αμπντ αλ-Ραζίκ αμφισβήτησε την πεποίθηση ότι η θρησκευτική και πολιτική ηγεσία μπορούν να ενωθούν στο ίδιο πρόσωπο όπως αποδεικνύει η εμπειρία του Προφήτη Μωάμεθ (βλέπε επίσης Fialali-Ansary 2002: 245).*

κροοικονομική και μακροοικονομική θεωρία. Η έλλειψη ιδεών, ή η αποτυχία δημιουργίας νέων ιδεών, εννοιών και θεωριών που να ανταποκρίνονται επιτυχώς στις ανάγκες της ανθρωπότητας σε κάθε τομέα, συγκαταλέγεται στις κύριες αιτίες της οπισθοδρόμησης του ισλαμικού κόσμου, όχι η απόρριψη του τόκου αυτή καθαυτή. Σίγουρα το Ισλάμ δεν απαγορεύει τη μακροπρόθεσμη χρηματοδότηση με τρόπους που μοιράζουν το ρίσκο κατάλληλα, και έτσι δεν υπάρχει εγγενές εμπόδιο στην ανάπτυξη μίας εξελιγμένης οικονομίας. Αλλά υπάρχει ελάχιστη ισλαμική σκέψη σε αυτόν τον τομέα. Αν οι ιδέες έχουν συνέπειες, τότε η φτώχεια των ιδεών πρέπει επίσης να έχει συνέπειες. Η κατάσταση στον ισλαμικό κόσμο μπορεί να θεωρηθεί τεκμήριο των αρνητικών συνεπειών της έλλειψης ιδεών.

Αυτό εγείρει το ερώτημα, γιατί συνέβη κάτι τέτοιο; Μία απάντηση σε αυτό το ερώτημα που δίνουν κάποιοι συγγραφείς είναι ότι σχετίζεται με το κλείσιμο του ιζτικάντ, που είναι η παραγωγή νέων ιδεών αναφορικά με την ερμηνεία των ισλαμικών πηγών (Masmoudi 2002). Φαίνεται να επικρατεί η άποψη μεταξύ μουσουλμάνων και μη μουσουλμάνων μελετητών ότι η λεγόμενη πόρτα του ιζτικάντ έκλεισε αιώνες πριν και, για αυτόν τον λόγο, οι μουσουλμάνοι δεν μπορούσαν να αναπτύξουν νέες ιδέες ή να ερμηνεύσουν βασικές ισλαμικές αρχές με τρόπους που να ανταποκρίνονται στις νέες συνθήκες.

Αυτό αληθεύει μόνο εν μέρει. Ως αποτυχία ανάπτυξης νέων ιδεών δεν εννοούμε μόνο την αποτυχία επανερμηνείας των ισλαμικών αρχών που αναφέρονται στο Κοράνι και σε άλλες πηγές του Ισλάμ. Επιπλέον, δεν μπορούμε να είμαστε βέβαιοι ότι το εκ νέου άνοιγμα της πόρτας στο ιζτικάντ μπορεί να λύσει και θα λύσει το πρόβλημα. Υπάρχει ένα πολύ ευρύτερο πρόβλημα στην ισλαμική πολιτική, κοινωνική και οικονομική σκέψη, επειδή κάτι περισσότερο από το τέλος του ιζτικάντ συνέβη στον μουσουλμανικό νομ. Ο μουσουλμανικός νομ μετατράπηκε από ανοιχτό σε κλειστό νομ που απορρίπτει εντελώς τον έξω κόσμο και άλλες ιδέες, υπέρ των μουσουλμανικών πολιτικών οντοτήτων και ιδεών (Rokeach 1960). Έτσι, είναι συνώνυμος του δογματισμού. Παράγει δυσανεξία και αποκλεισμό. Στον ισλαμικό κόσμο, η έλευση του κλειστού νομ έχει βοηθηθεί, κατά τρόπο που προκαλεί ενδιαφέρον αλλά όχι έκπληξη, τόσο από το αίσθημα κατωτερότητας σε οικονομική και στρατιωτική ισχύ όσο και από το αίσθημα ανωτερότητας στον πολιτισμό και στην ηθική.

Σε αντίθεση με την πρώτη χιλιετία, ο ισλαμικός κόσμος στράφηκε προς τον εαυτό του στο δεύτερο μισό της δεύτερης χιλιετίας και ανέπτυξε μία αντιδραστική στάση, ιδίως απέναντι στη Δύση. Την πρώτη

χιλιετία, η αρχαία ελληνική φιλοσοφία, που αντιμετώπισε τον κίνδυνο να εξαφανιστεί τελείως από τον κόσμο, διασώθηκε από τους μουσουλμάνους. Η Ευρώπη την ανακάλυψε ξανά εν μέρει μέσω μεταφράσεων από τα αραβικά. Πολλοί Ευρωπαίοι, όπως ο Αλμπέρτους Μάγκνους [Albertus Magnus], ο Ρότζερτ Μπέικον [Roger Bacon], ο Θωμάς ο Ακινάτης [Thomas Aquinas], και ο Ουίλιαμ του Όκαμ [William of Ockham], ανέπτυξαν τις διανοητικές τους ικανότητες σε αραβικά-ισλαμικά πανεπιστήμια στην Κόρδοβα, στη Σεβίλη, στη Γρανάδα, στη Βαλένθια και στο Τολέδο (Koechler 2004). Υπήρχε αυτοπεποίθηση στα ισλαμικά εδάφη τότε· οι μουσουλμάνοι έβλεπαν όλη τη συσσωρευμένη ανθρώπινη γνώση σαν δική τους.

Προς τα μέσα της δεύτερης χιλιετίας, αυτή η μεγάλη αυτοπεποίθηση και εσωτερική γαλήνη ξεπεράστηκε από μία αίσθηση αδυναμίας και ευαλωτότητας απέναντι στη Δύση. Ο μουσουλμανικός κόσμος στράφηκε στον εαυτό του. Το σκεπτικό που οι μουσουλμάνοι χρησιμοποίησαν για να αιτιολογήσουν αυτή τη νέα, άνευ προηγούμενου στάση ήταν το εξής: «η Δύση μπορεί να είναι πιο προηγμένη στην επιστήμη, στην τεχνολογία, και πολύ πιο ισχυρή στην οικονομική και στρατιωτική δομή· αλλά καταστρέφεται πολιτισμικά και ηθικά. Η Δύση έχει καταρρεύσει ή πρόκειται να καταρρεύσει. Είμαστε ανώτεροι από τους χριστιανούς λόγω των αξιών, των πεποιθήσεων και της κοινωνικής κουλτούρας μας».

Υπό αυτές τις συνθήκες, η κοινωνική και πολιτική σκέψη στα ισλαμικά εδάφη έχασε την αρχική της πορεία. Η αρνητική στάση και τα κλειστά μυαλά των διανοητικών ηγετών άρχισαν να επαναλαμβάνουν παλαιότερες σκέψεις σε έναν φαύλο κύκλο, αντί να προσπαθούν να αναπτύξουν νέες και προοδευτικές ιδέες. Όσοι διαβάζουν την ιστορία του Ισλάμ γνωρίζουν ότι το Ισλάμ ξεκίνησε ως μία επαναστατική θρησκεία. Απέρριψε τις εκ γενετής ανισότητες και προνόμια. Επέκρινε την υποδεέστερη θέση των γυναικών στις κοινωνικές υποθέσεις, φέρνοντάς τους σημαντικά δικαιώματα, έσωσε ακόμη και τις ζωές πολλών νεογέννητων κοριτσιών (Akyol 2011). Το Ισλάμ αγωνίστηκε στην αρχή ενάντια στην πολιτική καταπίεση βάσει της θρησκείας και έλυσε διάφορα κοινωνικά προβλήματα. Το Ισλάμ διακήρυξε ότι οι άνθρωποι δεν μπορούσαν να είναι σκλάβοι άλλων ανθρώπων, ότι όλα τα ανθρώπινα όντα ήταν ίσα. Αναγνώριζε και προστάτευε την ιδιωτική ιδιοκτησία και προωθούσε το ελεύθερο εμπόριο. Το Ισλάμ ήταν η μόνη θρησκεία την οποία ενστερνιζόταν ένας έμπορος και η μουσουλμανική κοινότητα είχε τα θεμέλιά της σε μία εμπορική κοινωνία (Sorman 2011).

Όλες αυτές οι πεποιθήσεις είχαν δείξει μία συγκεκριμένη κατεύ-

θυσνη για τον μουσουλμανικό κόσμο και, αν η ιστορία δεν την είχε αλλάξει, οι μουσουλμάνοι θα μπορούσαν να είχαν συνεχίσει σε αυτή την πορεία. Με άλλα λόγια, οι μουσουλμάνοι θα έπρεπε να έχουν κάνει μία τεολογική ανάγνωση των ισλαμικών πηγών και της πρώιμης ιστορίας του Ισλάμ και θα έπρεπε να συνεχίσουν με αυτή. Δυστυχώς, αυτό δεν συνέβη. Η ισλαμική σκέψη έπαψε πρώτα να προοδεύει κατά την αρχική της κατεύθυνση και έπειτα στράφηκε προς τα πίσω. Το αποτέλεσμα είναι εμφανές σε όλους.

## **Ποια είναι τα βασικότερα λάθη στη μουσουλμανική σκέψη και πώς μπορούν να αλλάξουν;**

1. Οι μουσουλμάνοι στοχαστές τείνουν να αντιμετωπίζουν κάποιους άλλους μουσουλμάνους και μη μουσουλμάνους, συγκεκριμένα τους χριστιανούς δυτικούς, σαν να επρόκειτο για διαφορετικό είδος. Αυτό είναι ανοησία. Είμαστε πρωτίστως ανθρώπινα όντα και έπειτα μουσουλμάνοι ή μη μουσουλμάνοι, λευκοί ή μαύροι, αρσενικά ή θηλυκά. Έχουμε κοινές ανάγκες και εμπειρίες ζωής και θα υπάρξουν πράγματα που οι μουσουλμάνοι μπορούν και πρέπει να μάθουν από τις εμπειρίες και τη σκέψη των μη μουσουλμάνων. Διαφορετικά, έχουν κλειστά μυαλά.
2. Οι βασικές πηγές του Ισλάμ, συμπεριλαμβανομένων εκείνων από την εποχή του προφήτη Μωάμεθ, πρέπει να υπόκεινται σε τεολογικές ερμηνείες. Οι μουσουλμάνοι πρέπει να προχωρήσουν στην αρχική κατεύθυνση που υπέδειξαν το Κοράνι και ο προφήτης Μωάμεθ. Δεν θα έπρεπε να συμπεριφέρονται σαν η ιστορία να έχει τελειώσει, και αντί να κάνουν στατικές επαναλήψεις χρειάζεται να υιοθετήσουν δυναμικές ερμηνείες και να αντιμετωπίσουν τα σύγχρονα προβλήματα.
3. Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι οι μουσουλμάνοι πρέπει να διαβάσουν, να κατανοούν και να ακολουθούν το Κοράνι και τη Σούννα. Ωστόσο, αυτό δεν αρκεί για την κατανόηση της πλήρους και πραγματικής φύσης του ανθρώπινου κόσμου. Για έναν μουσουλμάνο, ο Αλλάχ είναι ο δημιουργός όλου του κόσμου και όλων των ανθρώπων. Αν υπάρχουν κανόνες ενσωματωμένοι στη φύση της ατομικής και κοινωνικής ζωής, πρέπει να έχουν δημιουργηθεί από τον Αλλάχ. Επομένως, οι μουσουλμάνοι πρέπει να προσπαθήσουν να τους ανακαλύψουν και να τους εκφράσουν. Με άλλα λόγια, αν το Κοράνι είναι το μικρό βιβλίο

του Αλλάχ, η φύση και όλος ο ανθρώπινος κόσμος αποτελούν το μεγάλο βιβλίο του Αλλάχ. Είναι καθήκον των μουσουλμάνων να διαβάζουν και τα δύο βιβλία.

4. Μερικοί συγγραφείς υποστηρίζουν ότι οι μουσουλμάνοι πρέπει να επιστρέψουν στις απαρχές του Κορανίου και να το καθαρίσουν από την παράδοση και την ιστορία. Αυτή είναι μία ακατόρθωτη αποστολή. Το Κοράνι δεν μιλάει από μόνο του. Του δίνεται φωνή από τους μουσουλμάνους, και κάθε μουσουλμάνος ή μουσουλμάνα το καταλαβαίνει στο πλαίσιο της κατάστασης και της δυνατότητας του/της. Δεν υπάρχει άλλος τρόπος. Εάν ήταν δυνατό να απελευθερωθεί πλήρως μία γενική ερμηνεία του Κορανίου από τις παραδόσεις και την ιστορία, η ίδια αυτή ερμηνεία θα γινόταν με τον χρόνο παράδοση και ιστορία. Συνεπώς, δεν είναι ρεαλιστικό να υποστηρίζουμε ότι το Κοράνι πρέπει να απαλλαγεί από προηγούμενες παραδόσεις και ερμηνείες. Αυτό που χρειάζεται στον ισλαμικό κόσμο δεν είναι μία ερμηνεία απαλλαγμένη από την παράδοση και την ιστορία, αλλά η ελευθερία που επιτρέπει στους μουσουλμάνους να δίνουν διαφορετικές και ανταγωνιστικές μεταξύ τους ερμηνείες.
5. Πρέπει να αναπτυχθεί μία έννοια του φυσικού δικαίου στο πλαίσιο της ισλαμικής κοινωνικής και πολιτικής σκέψης. Μπορεί να αναπτυχθεί με τη μελέτη του μεγάλου βιβλίου του Αλλάχ. Στη δυτική φιλελεύθερη παράδοση, μία έννοια του φυσικού δικαίου, τόσο στις θρησκευτικές όσο και στις κοσμικές μορφές της, διαδραμάτισε πολύ σημαντικό ρόλο στην υπέρβαση του δογματισμού και του φανατισμού.
6. Η γενική έννοια των ανθρωπίνων δικαιωμάτων χρήζει επίσης υπεράσπισης στον ισλαμικό κόσμο. Αυτή η ιδέα αναφέρεται στα ανθρώπινα όντα ως υποκείμενα που έχουν βασικά, αναφαίρετα, απαραίτητα δικαιώματα, ανεξαρτήτως φύλου, εθνικότητας και θρησκείας. Η θεωρία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων συνετέλεσε πολύ στην αποδυνάμωση του θρησκευτικού και του κοσμικού φανατισμού στη Δύση. Το ίδιο θα μπορούσε να συμβεί και στον ισλαμικό κόσμο.

Προκειμένου να δημιουργηθεί μία γενική θεωρία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, οι μουσουλμάνοι πρέπει και πάλι να διαβάσουν το μεγάλο βιβλίο του Αλλάχ. Αντί να επινοήσουν μία γενική θεωρία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, κάποιοι επιχειρήσαν να οικοδομήσουν μία έννοια των «ισλαμικών ανθρωπίνων δικαιωμάτων». Αυτό ίσως βοηθά τους μουσουλμάνους να

ενστερνιστούν τα ανθρώπινα δικαιώματα, αλλά δεν δημιουργεί ένα γενικό πλαίσιο εντός του οποίου μπορεί να βρει θέση μία ευρύτερη κατανόηση και όλοι να είναι άνετοι. Τα ανθρώπινα δικαιώματα που βασίζονται σε οποιαδήποτε θρησκεία, μουσουλμανική ή χριστιανική, είναι βέβαιο ότι θα είναι δογματικά και προκατειλημμένα. Για αυτόν τον λόγο χρειαζόμαστε μία καθολική έννοια των ανθρωπίνων δικαιωμάτων στον ισλαμικό πολιτισμό.

7. Η μουσουλμανική σκέψη χρειάζεται επίσης μία γενική έννοια του ατόμου. Για την ακρίβεια, το Ισλάμ στις πρώτες δεκαετίες του ενδυνάμωσε το άτομο έναντι του φυλετισμού. Το Κοράνι όρισε τον άνθρωπο ως «αντιβασιλέα του Θεού επί της γης», ενώ μέχρι τότε οι φυλές και ο φυλετισμός υπερείχαν. Πριν το Ισλάμ, το ποινικό σύστημα αναγνώριζε τη φυλή, όχι το άτομο, ως υποκείμενο, αλλά το Κοράνι άλλαξε αυτή την αντίληψη (Akylol 2011). Δυστυχώς, στις επόμενες δεκαετίες, ο κολεκτιβισμός αιχμαλώτισε την ισλαμική σκέψη. Αν τα λεγόμενα ισλαμικά ανθρώπινα δικαιώματα λένε ότι μόνο οι μουσουλμάνοι μπορούν να έχουν ανθρώπινα δικαιώματα, δεν μπορεί να αποτελούν μία οικουμενική θεωρία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και δεν μπορεί να οικοδομηθεί μία γενική θεωρία της συνταγματικής διακυβέρνησης από αυτή την έννοια.
8. Οι μουσουλμάνοι έχουν ως επί το πλείστον αποτύχει να κατανοήσουν την πραγματική φύση και τις συνέπειες της ελευθερίας. Πολλοί από αυτούς προσυπογράφουν ένα είδος θετικής ελευθερίας: την εσωτερική ελευθερία. Σύμφωνα με αυτή την προσέγγιση, κάποιος είναι ελεύθερος αν υπακούει τις εντολές του. Αλλά σχετικά με το τι πρέπει και τι δεν πρέπει να κάνει. Αυτή η εννοιολόγηση συνεπάγεται ότι μόνο οι μουσουλμάνοι μπορούν να απολαμβάνουν την ελευθερία. Με άλλα λόγια, το να είναι κανείς μουσουλμάνος έρχεται πρώτο και η ελευθερία έρχεται μόνο μαζί με την ιδιότητα του μουσουλμάνου. Αυτό είναι λάθος. Εκλαμβάνει την ελευθερία ως κάτι που συνδέεται με τις σχέσεις μεταξύ του ατόμου και του Θεού. Η ελευθερία δεν έχει τίποτα να κάνει με τις σχέσεις μεταξύ ενός ατόμου και του Θεού· έχει να κάνει με τις σχέσεις μεταξύ ατόμων· αποτελεί κοινωνικό προϊόν. Η ιδιότητα του ανθρώπου είναι μια γενική ανθρώπινη κατάσταση, ενώ η ιδιότητα του μουσουλμάνου, του χριστιανού ή του άθεου αναφέρεται σε μία ειδική ανθρώπινη κατάσταση. Οι άνθρωποι δεν μπορούν να γίνουν ελεύθεροι με το να πιστεύουν ή να μην πιστεύουν σε μία θρησκεία και να εκπληρώνουν



τις απαιτήσεις της, αλλά μπορούν να υιοθετήσουν μία θρησκεία αν έχουν ελευθερία. Στην ισλαμική κουλτούρα εκείνοι που δεν είναι ελεύθεροι δεν μπορούν να θεωρηθούν υπεύθυνοι για τις πράξεις τους. Κάποιοι που δεν είναι ελεύθεροι δεν μπορεί να είναι πραγματικοί μουσουλμάνοι. Ωστόσο, τα ελεύθερα άτομα δεν είναι υποχρεωμένα να επιλέξουν το Ισλάμ ως θρησκευτική πίστη, πράγμα που σημαίνει ότι, για να είναι οι μουσουλμάνοι πραγματικά ελεύθεροι. όλοι, σε οποιαδήποτε χώρα. πρέπει να έχουν το δικαίωμα να απολαμβάνουν την ελευθερία.

Μπορούμε να αποσαφηνίσουμε περαιτέρω τι σημαίνει ελευθερία και πώς σχετίζεται με τη σχέση ενός πιστού με τον Αλλάχ. Στο Ισλάμ υπάρχει μία ιερή απαγόρευση για την κατανάλωση αλκοόλ. Η κατανάλωση αλκοόλ αποτελεί αμαρτία, μία πράξη που οι άνθρωποι έχουν τη δυνατότητα να διαπράξουν, αλλά που απαγορεύεται από τον Αλλάχ. Κάποιοι μουσουλμάνοι θεωρούν ότι οι μουσουλμάνοι γίνονται ελεύθεροι με το να υπακούν τον Θεό. Αυτή η ερμηνεία είναι σωστή με την έννοια ότι οι πιστοί μουσουλμάνοι απέχουν από το αλκοόλ. Ωστόσο, η αποχή από το αλκοόλ δεν είναι το ίδιο με την ελευθερία. Αν ήταν, τότε εκείνοι που δεν πιστεύουν στον μουσουλμανικό Θεό επίσης δεν θα ήταν ελεύθεροι, εφόσον πίνουν αλκοόλ. Το πρόβλημα σε αυτή την παράξενη κατάσταση πηγάζει από τη σύγχυση του νόμιμου πεδίου των συζητήσεων σχετικά με την ελευθερία, με τις θρησκευτικές συζητήσεις. Αν κάποιος είναι ελεύθερος, έχει το δικαίωμα να πίνει ή να μην πίνει αλκοόλ. Αν κάποιος εξαναγκάζεται από κάποιον άλλο (αλλά όχι από τον Θεό) να πίνει ή να μην πίνει αλκοόλ, τότε δεν είναι ελεύθερος. Επομένως, η ελευθερία έρχεται πρώτη, και τα άτομα έχουν το δικαίωμα να κάνουν επιλογές, αν είναι ελεύθερα. Στην περίπτωση της κατανάλωσης αλκοόλ, τόσο εκείνοι που πίνουν αλκοόλ όσο και εκείνοι που δεν πίνουν μπορούν να είναι ελεύθεροι.<sup>7</sup>

9. Ένα μεγάλο πρόβλημα στον ισλαμικό κόσμο είναι η εμμονή με την ιδέα ενός ισλαμικού κράτους. Πολλοί μουσουλμάνοι απαιτούν ένα ισλαμικό κράτος αντί μίας περιορισμένης συνταγματικής κυβέρνησης, επειδή πιστεύουν ότι μπορούν να είναι ελεύθεροι μόνο αν ζουν σε ένα τέτοιο ισλαμικό κράτος. Αυτή η

<sup>7</sup> Υπάρχει μία δυναμική γλωσσολογική σύγχυση εδώ, λόγω των διαφορετικών εννοιών της λέξης «ελευθερία», η ύπαρξη των οποίων καταδεικνύει σε μεγάλο βαθμό την ανάγκη μεγαλύτερης μελέτης σε αυτόν τον τομέα. Υπό θεολογική έννοια, μπορούμε να πούμε ότι είμαστε «ελεύθεροι» αν δεν είμαστε «σκλάβοι» του αλκοόλ. Ωστόσο, αν δεν πίνουμε απλά και μόνο επειδή είμαστε υποχρεωμένοι να μην πίνουμε, αυτή η απόφαση δεν έχει ληφθεί ελεύθερα. Οι άνθρωποι πρέπει να έχουν την οικονομική και πολιτική ελευθερία να κάνουν επιλογές και να επιλέγουν, χωρίς καταναγκασμό, το σωστό.

προσέγγιση βλάπτει την ελευθερία τόσο των μη μουσουλμάνων όσο και των μουσουλμάνων. Αυτό που χρειάζεται ένας μουσουλμάνος προκειμένου να είναι ελεύθερος και να ακολουθεί ισλαμική ζωή δεν είναι ένα ισλαμικό κράτος, αλλά μία περιορισμένη και συνταγματική κυβέρνηση. Οι μουσουλμάνοι δεν μπορούν να απολαύσουν την ελευθερία όταν άλλα ανθρώπινα όντα δεν είναι ελεύθερα (Başdemir 2010).

10. Οι μουσουλμάνοι πρέπει να απαλλαγούν από την ταυτόχρονη αίσθηση κατωτερότητας και ανωτερότητας σε σχέση με τη Δύση. Η ιστορία δεν περιορίζεται σε μερικούς αιώνες. Αποτελεί μία μακροχρόνια, αδιάκοπη διαδικασία. Δεν υπάρχει εγγύηση ότι εκείνοι που είναι κατώτεροι σήμερα δεν θα είναι ανώτεροι αύριο. Τα πράγματα μπορούν να αλλάξουν. Εξάλλου, η σημερινή μας αντίληψη περί βασικών ανθρωπίνων δικαιωμάτων και αξιών δεν αποτελεί προϊόν μίας μοναδικής κουλτούρας ή θρησκείας, αλλά κοινό προϊόν ολόκληρης της ανθρωπότητας. Η ελευθερία της πίστης και της έκφρασης, το δικαίωμα στην ιδιωτική ιδιοκτησία, το δικαίωμα της ίσης αναγνώρισης, ανήκουν σε όλους τους ανθρώπους. Είναι λάθος να τα συνδέουμε με οποιαδήποτε κουλτούρα ή θρησκεία, είτε πρόκειται για τον δυτικό πολιτισμό, τον Χριστιανισμό ή το Ισλάμ.

Οι εξεγέρσεις ενάντια σε δικτάτορες στις μουσουλμανικές αραβικές χώρες δημιούργησαν ελπίδες ότι οι λαοί των ισλαμικών χωρών θα μπορούσαν να έχουν ελευθερία υπό περιορισμένη και συνταγματική κυβέρνηση. Μένει να δούμε αν αυτές οι ελπίδες θα υλοποιηθούν ή όχι. Σε αυτό το πλαίσιο, κάποιοι σχολιαστές κάνουν συγκρίσεις μεταξύ της Τουρκίας και των αραβικών χωρών της Βόρειας Αφρικής, και υποστηρίζουν ότι η Τουρκία κατάφερε να μετατραπεί από μονοκομματικό καθεστώς σε ένα είδος περιορισμένης δημοκρατίας πολύ νωρίτερα, χάρη στις μεταρρυθμίσεις του Μουσταφά Κεμάλ Ατατούρκ. Είναι αλήθεια ότι η Τουρκία πέρασε από τη δικτατορία στη δημοκρατία πριν αρκετές δεκαετίες. Συνέβη το 1950 χωρίς σχεδόν καθόλου βία. Ωστόσο, αυτό δεν οφειλόταν στις προσπάθειες μίας μονοκομματικής δικτατορίας, και στις πολιτικές και τις μεταρρυθμίσεις της. Αντιθέτως, συνέβη παρά αυτές.

Η τουρκική άνοιξη του 1950 αποτελούσε απόρριψη πολλών πολιτικών διευθετήσεων που ανήκαν στην εποχή της μονοκομματικής κυβέρνησης. Τι άλλαξε στην Τουρκία τη δεκαετία του 1950; Μεταξύ του 1925 και του 1950 η Τουρκία είχε ένα

μονοκομματικό σύστημα που δεν επέτρεπε αντίπαλα πολιτικά κόμματα και ελεύθερες εκλογές: δεν υπήρχε πολιτικός ανταγωνισμός. Η κυβέρνηση αυτοεκλεγόταν χωρίς πραγματική συμμετοχή του κοινού. Η Τουρκία δεν είχε θρησκευτική ελευθερία και ελευθερία συνείδησης, ελευθερία σκέψης και έκφρασης, νομοκρατία και ανεξάρτητο και αμερόληπτο δικαστικό σώμα. Δεν υπήρχε αποτελεσματική προστασία της ιδιωτικής ιδιοκτησίας. Υπήρχε, και εξακολουθεί να υπάρχει, η αδιαμφισβήτητη προσωπολατρία του ανώτατου πολιτικού ηγέτη.

Η Τουρκία έγινε αντικείμενο μίας από τις πιο άγριες απόπειρες πολιτιστικής επανάστασης στην παγκόσμια ιστορία. Το αλφάβητο άλλαξε χωρίς να ζητηθεί η γενική συναίνεση των πολιτών· το κράτος όρισε ενδυματολογικούς κώδικες στην κοινωνία· η κουρδική γλώσσα απαγορεύτηκε· διάφορες εθνοτικές ομάδες εξαναγκάστηκαν να θεωρούν τους εαυτούς τους Τούρκους· ακόμη και κάποια παραδοσιακά είδη τουρκικής μουσικής απαγορεύτηκαν για κάποιο διάστημα. Όπως ήταν αναμενόμενο, υπό τη μονοκομματική δικτατορία η Τουρκία δεν σημείωσε οικονομική πρόοδο και η κοινωνία υπέμεινε δεκαετίες ακραίας φτώχειας. Οι κυβερνώσες πολιτικές ελίτ πήραν τον απόλυτο έλεγχο της οικονομίας για να αποτρέψουν το ενδεχόμενο της αντίστασης στο ολοκληρωτικό σχέδιό τους που είχε στόχο να αναδημιουργήσει τα άτομα και να αναδιαμορφώσει την κοινωνία.

Το τουρκικό πολιτικό καθεστώς πριν το 1950 έμοιαζε επομένως με τα καθεστώτα από τα οποία επιθυμούν να ξεφύγουν σήμερα οι Άραβες. Ο τουρκικός λαός έδωσε τη δικτατορία μέσω της κάλπης και άρχισε να εγκαθιδρύει δημοκρατία. Μετά την αραβική άνοιξη, αν υπάρχουν διδάγματα που οι μουσουλμάνοι θα έπρεπε να αντλήσουν από το τουρκικό πείραμα, είναι ότι πρέπει να ακολουθήσουν την Τουρκία μετά το 1950, όχι πριν.

## Συμπέρασμα

Το κρίσιμο ερώτημα που αντιμετωπίζουν όσοι βρίσκονται σε κατά πλειοψηφία κύριο λόγο μουσουλμανικές χώρες σχετικά με την οικοδόμηση ενός ιδανικού πολιτικού συστήματος συνδέεται με τα θεμέλια ενός τέτοιου συστήματος. Πολλοί άνθρωποι είναι πρόθυμοι να υποστηρίξουν ότι κάθε καλό σύστημα πρέπει να εξαρτάται από την αιώνια αλήθεια: τη χακίκα [haqīqa]. Δυστυχώς, παρότι οι άνθρωποι μπορεί να επιθυμούν να ζουν στο βασίλειο της χακίκα, διαφωνούν

μεταξύ τους ως προς το ποια είναι αυτή. Κάποιοι βρίσκουν τη χακίκα στη θρησκεία, κάποιοι στην εθνικότητα, κάποιοι στην επιστήμη και κάποιοι στην ιδεολογία. Όπου και αν βρίσκεται η χακίκα, οποιοδήποτε σύστημα βασίζεται σε μία μόνο χακίκα αναπόφευκτα θα είναι καταπιεστικό. Επειδή υπάρχουν διαφορετικές χακίκα για διαφορετικούς λαούς, ακόμη και για διαφορετικά άτομα, η επικράτηση μίας και μόνο χακίκα πάνω σε άλλες με τη βία αναγκαστικά θα φέρει καταπίεση, πόλεμο, και αιματοχυσία.

Επομένως, αυτό που πρέπει να γίνει δεν είναι να προσπαθήσουμε να δημιουργήσουμε πολιτικά συστήματα που εξαρτώνται από τη μία ή την άλλη χακίκα, αλλά να δημιουργήσουμε ένα σύστημα εντός του οποίου τα άτομα και οι ομάδες που ενστερνίζονται διαφορετικές χακίκα θα μπορούν να ζουν μαζί ειρηνικά και σχετικά αρμονικά. Ένα τέτοιο σύστημα πρέπει να βασίζεται σε αυτές που πρέπει να ονομάσουμε αξίες πλαισίου, αξίες οι οποίες δεν επιβάλλουν κάποια συγκεκριμένη χακίκα στους κατοίκους μια χώρας. Αυτές οι αξίες μας κάνουν να κατανοούμε ότι για να μας σέβονται οι άλλοι πρέπει κι εμείς να σεβόμαστε τους άλλους. Αυτό αναπόφευκτα απαιτεί την εφαρμογή κλασικών φιλελεύθερων αξιών. Για να το θέσουμε διαφορετικά, αντί να εδραιώσουμε έναν ελεύθερο κόσμο βάσει μίας ισλαμικής αντίληψης της θετικής ελευθερίας, πρέπει να εδραιώσουμε έναν ελεύθερο κόσμο βασισμένο σε μία αρνητική αντίληψη της ελευθερίας που φιλοξενεί διαφορετικές αξίες. Όπως είπαν ο Ρόσκιν [Roskin] και ο Κόιλ [Coyle], στον ισλαμικό κόσμο, ο εθνικισμός, ο σοσιαλισμός και ο φυλετισμός έχουν όλα δοκιμαστεί (Roskin and Coyle 2008). Το μόνο που δεν έχει ακόμη δοκιμαστεί είναι ο φιλελευθερισμός της ελεύθερης αγοράς. Θεωρούμε ότι είναι ώρα οι μουσουλμάνοι να ανακαλύψουν τις φιλελεύθερες αξίες και να αναζητήσουν στήριξη για εκείνες στο μικρό και στο μεγάλο βιβλίο του Αλλάχ.

# ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Abd al-Raziq, A. (1998) *Message not government, religion not state*. Στο *Liberal Islam: A Sourcebook* (επιμ. C. Kurzman· μετ. I. J. Massad). Oxford University Press.

Akyol, M. (2011) *Islam without Extremes: A Muslim Case for Liberty*. New York: W. W. Norton.

Başdemir, H. Y. (2010) *İslam ve Özgürlük: Negatifçi ve Pozitifçi Yaklaşımlar [Islam and liberty: positive and negative approaches]*. Δημοσίευση παρουσίαση στο συνέδριο για τη Θρησκευτική Ελευθερία, τον Πλουραλισμό, την Παράδοση Σούνα και το Ισλάμ στις 30-31 Ιανουαρίου στην Αγκυρα της Τουρκίας.

Berlin, I. (1969) *Two concepts of liberty*. Στο *Four Essays on Liberty*, σελ. 118–72. Oxford University Press.

Binder, L. (1988) *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies*. University of Chicago Press.

Espósito, J. L. (1998) *Islam and Politics*, 4η εκδ. Syracuse University Press.

Fialali-Ansary, A. (2002) *The sources of enlightened Muslim thought*. Στο *Islam and Democracy in the Middle East* (επιμ. L. Diamond, M. F. Plattner και D. Brumberg). Baltimore, MD: e Johns Hopkins University Press.

Koebler, H. (2004) *Muslim–Christian ties in Europe: past, present, and future*. Citizens International, Penang, Malaysia (<http://banskoecler.com/koebler-monographs.htm>).

Kukatbas, C. (2003) *The Liberal Archipelago*. Oxford University Press.

Masmoudi, R. A. (2002) *The silenced majority*. Στο *Islam and Democracy in the Middle East* (επιμ. L. Diamond, M. F. Plattner και D. Brumberg).

Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press.

Masmoudi, R. A. (2003) *What is liberal Islam? The silenced majority*.

*Journal of Democracy* 14(2): 40–44.

Maududi, S. A. (1985) *Political Theory of Islam*. Lahore, Pakistan: Islamic Publications.

Nasr, V. (2005) *The rise of 'Muslim democracy'*. *Journal of Democracy* 16(2):13–27.

Qutb, S. (1953) *Social Justice in Islam* (δημοσιευμένο ως *Koib* και μεταφρασμένο από τα αραβικά από τον J. B. Hardie). Washington, DC: American Council of Learned Societies.

Qutb, S. (1988) *Ma'alim al-Tariq*. Cairo: Dar al-Sburuq. (Παράρτηται Tripp 1994.)

Rokeach, M. (1960) *The Open and Closed Mind*. New York: Basic Books.

Roskin, M. G. και Coyle, J. J. (2008) *Politics of the Middle East: Cultures and Conflicts*, 2η εκδ. New Jersey, NJ: Pearson Prentice Hall.

Şabin, B. (2010) *Toleration: The Liberal Virtue*. Lanham, MD: Lexington Books.

Sorman, G. (2011) *Is Islam compatible with capitalism?* *City Journal*, Summer.

Tripp, C. (1994) *Sayyid Qutb: the political vision*. Στο *Pioneers of Islamic Revival* (επιμ. A. Rabnema), σελ. 154–83. London: Zed Books.

Waldron, J. (2004) *Liberalism, political and comprehensive*. Στο *Handbook of Political Theory* (επιμ. G. F. Gaus και C. Kukutbas), σελ. 88–99. London: Sage.

# 3 ΛΟΓΙΚΗ ΕΝΑΝΤΙΟΝ ΠΑΡΑΔΟΣΗΣ, ΕΛΕΥΘΕΡΗ ΒΟΥΛΗΣΗ ΕΝΑΝΤΙΟΝ ΜΟΙΡΑΣ, ΕΡΜΗΝΕΙΑ ΕΝΑΝΤΙΟΝ ΚΥΡΙΟΛΕΞΙΑΣ: ΟΙ ΔΙΑΝΟΗΤΙΚΕΣ ΒΑΣΕΙΣ ΤΩΝ ΑΡΝΗΤΙΚΩΝ ΠΡΟΟΠΤΙΚΩΝ ΓΙΑ ΤΟΝ ΜΟΥΣΟΥΛΜΑΝΙΚΟ ΚΟΣΜΟ

Μουσταφά Ατζάρ<sup>8</sup>

## Εισαγωγή

Οι προοπτικές του μουσουλμανικού κόσμου σήμερα δεν είναι ιδιαίτερα λαμπρές. Πολιτικές αναταραχές, εμφύλιοι πόλεμοι, οικονομική αδυναμία και τεχνολογική καθυστέρηση αποτελούν τα κύρια χαρακτηριστικά πολλών μουσουλμανικών χωρών, αν όχι όλων. Οι κοινωνικοοικονομικοί δείκτες πολλών μουσουλμανικών χωρών είναι χαμηλότεροι από τους παγκόσμιους μέσους όρους. Η στρατιωτική ισχύς είτε είναι ανύπαρκτη είτε είναι κάθε άλλο παρά αποτρεπτική. Γιατί βρίσκεται σε τέτοια κατάσταση ο μουσουλμανικός κόσμος;

Για μία πλήρη εικόνα, θα πρέπει κανείς να αναφέρει όλους τους δυνατούς ιστορικούς, οικονομικούς, πολιτικούς, διανοητικούς, κοινωνιολογικούς και φιλοσοφικούς λόγους. Όμως αυτή η εικόνα δεν μπορεί να αναλυθεί πλήρως μέσα στην περιορισμένη έκταση ενός μόνο κεφαλαίου. Αυτό το κεφάλαιο υποστηρίζει ότι υπάρχουν δύο κύριοι παράγοντες που συνέβαλαν στις παρούσες ανεπιθύμητες συνθήκες που επικρατούν στον μουσουλμανικό κόσμο τον δέκατο τρίτο αιώνα (ένας πολιτικο-ιστορικός παράγοντας), και η επικράτηση μίας νοοτροπίας («παραδοσιακράτες» πιστοί των γραφών, ή Αλ αλ-Χαντίθ) που χαρακτηρίζεται κυρίως από μοιρολατρία, γραφές, αφηγήσεις, κυριολεκτισμό και αντίθεση στην καινοτομία. Η εναλλακτική νοοτροπία, («καινοτόμοι» εξηγητές, ή αλ αλ-Ράι) χαρακτηρίζονταν από ελευθερία και ελεύθερη βούληση, ορθολογισμό, ερμηνεία και καινοτομία. Η μάχη κερδήθηκε από την πρώτη νοοτροπία.

8 Ευχαριστώ τους συμμετέχοντες στο 3ο Διεθνές Συνεδρίου του Istanbul Network for Liberty (INFoL) στην Κωνσταντινούπολη (17-18 Μαρτίου 2014) για τα πολύτιμα σχόλιά τους. Οφείλω επίσης να ευχαριστήσω τον βοηθό μου, Χουσονού Μπιλίρ [Hüsniü Bilir] για την εξαιρετική βοήθεια που παρείχε στο να μπουν κάποια κομμάτια στη θέση τους. Ευχαριστώ επίσης τους εμπλεκόμενους του βιβλίου για την προσεκτική και κριτική παρέμβασή τους για τη βελτίωση του κειμένου. Αν παραμένουν κάποια λάθη, είναι όλα δικά μου.

Στενά συνδεδεμένη με αυτό το ιστορικό γεγονός είναι η γενική παρατήρηση ότι φιλελεύθερες δημοκρατικές αξίες όπως η ελευθερία, ο πλουραλισμός, η πολυπολιτισμικότητα, η διαφάνεια, το περιορισμένο κράτος και η ελεύθερη αγορά δεν είναι ιδιαίτερα ευπρόσδεκτες στον μουσουλμανικό κόσμο σήμερα. Πολλοί μουσουλμάνοι διανοούμενοι και υπεύθυνοι για τη λήψη αποφάσεων, καθώς και απλοί πολίτες, είναι αδιάφοροι, επιφυλακτικοί, ακόμη και αντίθετοι στις φιλελεύθερες δημοκρατικές αξίες. Είναι λογικό να αναρωτηθούμε γιατί συμβαίνει αυτό. Ποιοι θα μπορούσαν να είναι οι ιστορικοί, κοινωνικοί και διανοητικοί λόγοι για αυτή τη στάση;

Αυτό το κεφάλαιο υποστηρίζει ότι οι απαντήσεις σχετίζονται περισσότερο με το γεγονός ότι η «σχολή της παράδοσης» κέρδισε τη μάχη ενάντια στη «σχολή της λογικής» κατά τη μεσαιωνική περίοδο. Η διανοητική και φιλοσοφική διαμάχη μεταξύ αυτών των δύο μεγάλων σχολών, μαζί με ορισμένους γεωπολιτικούς παράγοντες, είχε σημαντικές και καταστροφικές συνέπειες στον μουσουλμανικό κόσμο. Μία από τις σημαντικότερες αιτίες της συνεχιζόμενης κακής προοπτικής και της εχθρικής στάσης του μουσουλμανικού κόσμου απέναντι στις φιλελεύθερες αξίες είναι η αποτυχία των Καινοτόμων-Ορθολογιστών στη μάχη τους ενάντια στους Παραδοσιοκράτες. Επί της ουσίας, η μάχη δόθηκε μεταξύ αυτών των δύο νοοτροπιών, των δύο διαφορετικών οπτικών ή τρόπων σκέψης, που θα μπορούσαν να ονομαστούν αλ αλ-Ράι και αλ αλ-Χαντίθ.

Στα μείζονα θέματα της διαμάχης περιλαμβάνονταν τα εξής:

- Αν το Κοράνι έχει «δημιουργηθεί» ή όχι.
- Αν η Σούννα (η Παράδοση, τα λόγια του Προφήτη) αποτελεί ή όχι εναλλακτική πηγή της Σαρίας (του ισλαμικού νόμου).
- Αν έχουμε «ελεύθερη βούληση» ή υποκειμέθα σε προκαθορισμό.
- Αν η λογική πρέπει να κυριαρχεί επί των γραφών και αν ο αναλογικός συλλογισμός πρέπει να προηγείται του σχηματισμού κρίσεων.

Υπάρχουν πολλές σχολές και πολλές προσωπικότητες στην ιστορία της ισλαμικής σκέψης που ενεπλάκησαν και συνέβαλαν σε αυτές τις συζητήσεις. Μεταξύ αυτών των μεγάλων σχολών είναι η Μουτάζιλα [Mutazilite], η σχολή της Μούρθια, η Ουαχαμπίγια [Wahhabiyah],

Σαλαφίγια [Salafiyyah] και η Κελαμίγια [Kelamiyyah]. Παρομοίως, μεταξύ των σημαντικών προσωπικοτήτων που συνέβαλλαν ενεργά σε αυτές τις συζητήσεις είναι ο Αμπού Χανίφα [Abu Hanifa], ο Αλ-Σαφί [Al-Shafi], ο Αχμάντ ιμπν Χανμπάλ [Ahmad ibn Hanbal], ο Αλ-Ασαρί [Al-Ash'ari], ο Αλ-Ματουριντί [Al-Maturidi], ο Αλ-Γκαζαλί [Al-Ghazali], και ο Ιμπν Ρουσντ [Ibn Rushd]. Περισσότερες λεπτομέρειες μπορείτε να βρείτε στη σχετική ενότητα παρακάτω.

Γιατί είναι σημαντική αυτή η συζήτηση; Είναι σημαντική επειδή ο μουσουλμανικός κόσμος βρίσκεται σε ένα σταυροδρόμι στην εποχή μετά τον Ψυχρό Πόλεμο και στον απόηχο της παγκόσμιας οικονομικής κρίσης του 2008-2009. Πολλές μουσουλμανικές χώρες αναζητούν νέα πολιτικά και οικονομικά συστήματα για να ακολουθήσουν. Ως εκ τούτου, είναι σημαντικό να εξετάσουμε το κατά πόσον το Ισλάμ συγκρούεται εγγενώς με την ελευθερία και την πολυφωνία, και πρέπει να κατανοήσουμε πρώτα γιατί ο ισλαμικός κόσμος απομακρύνθηκε από τις φιλελεύθερες αξίες. Μόνο τότε θα μπορούμε να εξετάσουμε τη δημιουργία ενός εντελώς νέου δρόμου ή συστήματος βασισμένου στην ελευθερία, τη διαφάνεια και τη δημοκρατία. Όταν εξερευνήσουμε τις ιστορικές ρίζες των φιλελεύθερων αξιών στον μουσουλμανικό κόσμο, τότε θα μπορέσουμε να προσφέρουμε εναλλακτικά οικονομικά και πολιτικά συστήματα στους διαμορφωτές πολιτικής και στις αρχές.

Το κλειδί για να ανοίξει αυτός ο δρόμος είναι να κατανοήσουμε ότι η ελευθερία και άλλες φιλελεύθερες αξίες δεν αποτελούν ιδιαιτερότητα της Δύσης, ούτε επινοήθηκαν αποκλειστικά από τη Δύση. Αποτελούν οικουμενικές αξίες. Οι υποστηρικτές αυτών των αξιών δεν είναι μόνο δυτικοί διανοούμενοι: πολλοί μουσουλμάνοι διανοούμενοι στην ιστορία έχουν επίσης επινοήσει, επιβεβαιώσει ή υπερασπιστεί αυτές τις αξίες. Από αυτή την άποψη, μία αναβίωση της «σχολής του Ταουχίντ [Tawhid] και της δικαιοσύνης» (Μουταζίλα), ή της «σχολής της λογικής» έναντι της παράδοσης, θα άλλαζαν ολόκληρη την προοπτική του μουσουλμανικού κόσμου.

## **Η θλιβερή προοπτική του μουσουλμανικού κόσμου: φτώχεια μέσα στην αφθονία;**

Ένας ουδέτερος παρατηρητής θα χαρακτήριζε τη σημερινή κατάσταση στον μουσουλμανικό κόσμο ως «φτώχεια μέσα στην αφθονία». Οι φυσικοί πόροι είναι άφθονοι και υπάρχει ένας νεανικός πληθυσμός, μερικές φορές με καλό ανθρώπινο κεφάλαιο. Οι μουσουλμανικές χώρες έχουν καλές γεωστρατηγικές θέσεις. Ωστόσο, συχνά απουσιάζουν



πολλά πράγματα, μεταξύ αυτών η εσωτερική ειρήνη, η σταθερότητα, η τεχνολογία, η αυτοπεποίθηση, η αποτελεσματική χρήση των πόρων, η δημοκρατία, ο πλουραλισμός, οι ελεύθερες αγορές, η ελευθερία γενικότερα, η διαφάνεια και μία ισχυρή κοινωνία των πολιτών.

Με σχεδόν 1,5 δισεκατομμύριο ανθρώπους, ο μουσουλμανικός κόσμος αποτελεί το 22 τοις εκατό του συνολικού παγκόσμιου πληθυσμού. Ωστόσο, το μερίδιο του ΟΙΣ<sup>9</sup> στο παγκόσμιο ΑΕΠ είναι μόλις εννέα τοις εκατό. Ο ΟΙΣ περιλαμβάνει μία περιοχή στην οποία βρίσκεται το 50 τοις εκατό των πολυτιμότερων φυσικών πόρων στον κόσμο, δηλαδή, αποθέματα πετρελαίου και φυσικού αερίου.

Ο Δείκτης Ανθρώπινης Ανάπτυξης (ΔΑΑ) είναι ένας σύνθετος δείκτης που μετρά το επίπεδο της ανθρώπινης ανάπτυξης ή την ποιότητα ζωής σε διαφορετικές χώρες με αναφορά σε έναν αριθμό δημογραφικών, οικονομικών και κοινωνικών δεικτών. Ο πιο πρόσφατος ΔΑΑ, όπως απεικονίζεται στο Διάγραμμα 1, δεν παρουσιάζει μία θετική εικόνα για τις μουσουλμανικές χώρες. Δεν υπήρχε καμία μουσουλμανική χώρα στις πρώτες 10 θέσεις το 2013. Την καλύτερη επίδοση είχε το Μπρουνέι, που βρέθηκε μόλις στην 30ή θέση. 22 κράτη μέλη του ΟΙΣ (σχεδόν το 40 τοις εκατό των κρατών μελών) βρίσκονται στις τελευταίες θέσεις με βαθμολογία κάτω από 0,5. Έχει ενδιαφέρον να σημειωθεί ότι η Τουρκία, η οποία έχει μία από τις καλύτερες οικονομικές επιδόσεις στον κόσμο και την καλύτερη επίδοση μεταξύ των κρατών μελών του ΟΟΣΑ την τελευταία δεκαετία, εξακολουθεί να βρίσκεται στην 69η θέση του ΔΑΑ, με βαθμολογία 0,759.

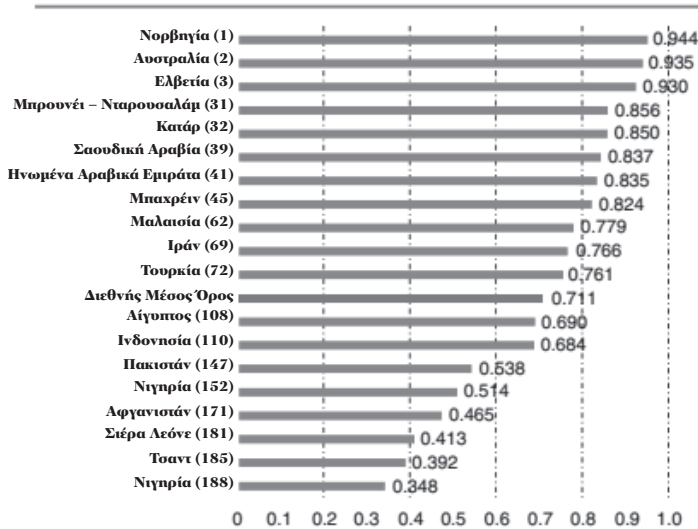
Ποιες είναι οι επιδόσεις των μουσουλμανικών χωρών αναφορικά με την οικονομική ελευθερία; Σύμφωνα με την έκθεση του Fraser Institute [Ινστιτούτο Φρέιζερ] Economic Freedom of the World [Η Οικονομική Ελευθερία στον Κόσμο], μόνο πέντε μέλη του ΟΙΣ βρίσκονται μεταξύ των «κυρίως ελεύθερων» χωρών. Υπάρχουν 13 στο δεύτερο πεμπτημόριο, 13 στο τρίτο πεμπτημόριο, και 22 μουσουλμανικές χώρες στην κατηγορία των «λιγότερο ελεύθερων» χωρών.<sup>10</sup> Ο Δείκτης Οικονομικής Ελευθερίας που δημοσιεύει η Wall Street Journal και το Heritage Foundation παρουσιάζει μία παρόμοια εικόνα.<sup>11</sup>

9 *Ο μεγαλύτερος θεσμός ομπρέλα που εκπροσωπεί τον μουσουλμανικό κόσμο είναι ο Οργανισμός Ισλαμικής Συνεργασίας (ΟΙΣ) [Organization of Islamic Cooperation], που αποτελείται από 57 κράτη μέλη που τοποθετούνται εντός μίας τεράστιας περιοχής, από την Κεντρική και Βόρεια Αφρική μέχρι τη Μέση Ανατολή, τη Μικρά Ασία (Ανατολία), τα Βαλκάνια, τον Καύκασο, την Κεντρική Ασία και την Άπω Ανατολή.*

10 <http://www.freetheworld.com/2013/EFW2013-cb1-intro.pdf> (πρόσβαση στις 22 Ιουλίου 2014).

11 <http://www.heritage.org/index/ranking> (πρόσβαση στις 22 Ιουλίου 2014).

**Διάγραμμα 1** Επιδόσεις επιλεγμένων κρατών μελών του ΟΙΣ στον ΔΔΑ και των τριών κρατών με την υψηλότερη επίδοση (2015)



Πηγή: <http://hdr.undp.org/en/composite/HDI> (1 Ιουλίου 2016).

Ένας από τους κρίσιμους δείκτες αναφορικά με την τεχνολογική πρόοδο και την οικονομική ανταγωνιστικότητα είναι η ικανότητα για καινοτομία. Ο Παγκόσμιος Δείκτης Καινοτομίας που δημοσιεύεται από τις WIPO, INSEAD και το Πανεπιστήμιο Κορνέλ παρέχει μία ένδειξη της ικανότητας μίας χώρας για καινοτομία και της δυνατότητας της να παράγει τεχνολογία. Σύμφωνα με τον Παγκόσμιο Δείκτη Καινοτομίας, βάσει των στοιχείων του 2014, τα κράτη μέλη του ΟΙΣ μοιράζονται τις χαμηλότερες θέσεις στην κατάταξη. Η Μαλαισία είχε την καλύτερη επίδοση, στη θέση 33 (βλ. Πίνακα 1).

Ο Παγκόσμιος Δείκτης Ανταγωνιστικότητας παρουσιάζει παρόμοια αποτελέσματα, γεγονός που μαρτυρά ότι οι χώρες του ΟΙΣ δεν συγκαταλέγονται στους κυρίαρχους παίκτες στην παγκόσμια αγορά όσον αφορά στην ανταγωνιστικότητα. Δεν υπάρχει καμία μουσουλμανική χώρα στην πρώτη δεκάδα, ενώ το Κατάρ έχει την καλύτερη επίδοση στη δέκατη τρίτη θέση. Οι χαμηλότερες επιδόσεις ανήκουν, για άλλη μία φορά, στα κράτη μέλη του ΟΙΣ.

## Πίνακας 1

### Παγκόσμιος Δείκτης Καινοτομίας 2014: Τρία πρώτα κράτη και επιλεγμένα κράτη μέλη του ΟΙΣ

Θέση	Χώρα	Βαθμολογία
1	Ελβετία	64,8
2	Ηνωμένο Βασίλειο	62,4
3	Σουηδία	62,3
33	Μαλαισία	45,6
36	Ηνωμένα Αραβικά Εμιράτα	43,2
38	Σαουδική Αραβία	41,6
47	Κατάρ	40,3
54	Τουρκία	38,2
141	Υεμένη	38,2
142	Τόγκο	17,6
143	Σουδάν	12,7

**Πηγή:** <http://www.globalinnovationindex.org/content.aspx?page=data-analysis>

### Πολιτικοί και διανοητικοί λόγοι για τις χαμηλές επιδόσεις των μουσουλμανικών χωρών

Αναφορικά με τους λόγους για την ανεπιθύμητη κατάσταση του μουσουλμανικού κόσμου σήμερα, μπορεί κανείς να σκεφτεί πολλούς: πολιτικούς, οικονομικούς, ιστορικούς, διανοητικο-φιλοσοφικούς και γεωγραφικούς. Σε μεγάλο μέρος του μουσουλμανικού κόσμου επικρατούν σκληρές γεωγραφικές συνθήκες, όπως έρημοι, με ανεπαρκείς βροχοπτώσεις και αποθέματα νερού· η ευρωπαϊκή αποικιοκρατία ήταν εξαιρετικά επιζήμια, το ίδιο και οι στρατιωτικές εισβολές, ιδίως μετά τον Α΄ Παγκόσμιο Πόλεμο. Η έλλειψη παιδείας, οι στρατιωτικές δικτατορίες και τα καταπιεστικά καθεστώτα επίσης επιβράδυναν την πρόοδο.

Είναι επικίνδυνο να προσπαθήσουμε να βγάλουμε συμπεράσματα σχετικά με τα αίτια, δεδομένου ότι έχουμε να κάνουμε με ένα τόσο σύνθετο κοινωνικό φαινόμενο. Πολλοί παράγοντες μπορεί να συνετέλεσαν στις μη ελκυστικές συνθήκες της μουσουλμανικής γεωγραφίας σήμερα. Ωστόσο, θα επικεντρωθούμε σε δύο μόνο από αυτούς,

οι οποίοι, κατά τη γνώμη μου, είναι σχετικά σημαντικότεροι και συνέβαλλαν περισσότερο στο τελικό αποτέλεσμα που βλέπουμε σήμερα σε σχέση με άλλους: ο ένας είναι η μογγολική εισβολή, η οποία αποτελεί πολιτικο-ιστορικό παράγοντα. Ο άλλος είναι μία σύγκρουση φιλοσοφιών και η νίκη μίας διανοητικο-φιλοσοφικής θέσης που έχει την τάση να επιβραδύνει την πρόοδο.

Το πολιτικο-ιστορικό αίτιο: η μογγολική εισβολή

Η διαδικασία μεγάλης κλίμακας εισβολών και καταστροφών που ξεκίνησε από τον διάσημο Μογγόλο ηγεμόνα Τζένγκις Χαν διήρκεσε εκατοντάδες χρόνια, από τον δέκατο τρίτο μέχρι τον δέκατο έκτο αιώνα. Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι οι μογγολικές εισβολές του δέκατου τρίτου αιώνα ήταν μία από τις μεγαλύτερες καταστροφές που γνώρισε ποτέ ο μουσουλμανικός κόσμος. Όπως το έθεσαν οι ΜακΝιλ [McNeill] και Γουόλντμαν [Waldman] (1983:248):

*οι Μογγόλοι, των οποίων ο πολιτισμός και η πολιτική οργάνωση συνδύαζε κινεζικά και νομαδικά παγανιστικά στοιχεία, ξέσπασαν στο Ισλάμ σαν «καταστροφική καταγίδα». Μέχρι τον θάνατο του Τζένγκις Χαν (1227), το Ιράν είχε κατακτηθεί· όμως οι τελειωτικές καταστροφές ήταν η κατάληψη της Βαγδάτης (1258) και η χαριστική βολή τόσο στο χαλιφάτο όσο και στο αρδευτικό σύστημα που είχε καταστήσει το Ιράκ γόνιμο επί αιώνες.*

Η εισβολή των Μογγόλων είχε οικονομικές, πολιτικές και στρατιωτικές συνέπειες που επηρέασαν βαθύτατα τη μοίρα του μουσουλμανικού κόσμου έκτοτε. Τουρκικά φύλα μετανάστευσαν από την Κεντρική Ασία προς τη Δύση, και πολλά από αυτά εγκαταστάθηκαν στην Ανατολία ή Μικρά Ασία. Η εισβολή των Μογγόλων έπαιξε επίσης μείζονα ρόλο στην κατάρρευση των μουσουλμανικών κρατών στις περιοχές που σήμερα ονομάζονται Ιράν, Τουρκία, Ιράκ, Συρία και Αραβική Χερσόνησος. Μετά την πτώση της Βαγδάτης, το χαλιφάτο ως θρησκευτικο-πολιτικός θεσμός των μουσουλμάνων έπρεπε να μεταφερθεί στη Βόρεια Αφρική, και οι Μαμελούκοι της Αιγύπτου απέκτησαν δύναμη.

Στις 13 Φεβρουαρίου 1258 οι Μογγόλοι μπήκαν στη Βαγδάτη, την πόλη των Χαλίφηδων, το τότε διοικητικό κέντρο του μουσουλμανικού κόσμου. Οι Μογγόλοι δεν έδειξαν κανένα έλεος και κατέστρεψαν όλα τα τζαμιά, τα νοσοκομεία, τις βιβλιοθήκες και τα παλάτια. Τα βιβλία από τις βιβλιοθήκες πετάχτηκαν στον ποταμό Τίγρη σε τέτοιες ποσότητες που ο ποταμός μαύρισε από το μελάνι των βιβλίων (Καγα 2008:14).

Δεν θα μάθουμε ποτέ την πραγματική έκταση της γνώσης που χάθηκε για πάντα όταν αυτά τα βιβλία πετάχτηκαν στον Τίγρη ή κά-  
νκαν. Εξίσου σημαντική με την απώλεια των βιβλίων, βεβαίως, ήταν  
και η απώλεια σε ανθρώπινες ζωές. Οι Μογγόλοι φημίζονταν για τη  
σκληρότητα, την αγριότητα και τη βιαιότητα με την οποία κατέσφαζαν  
όσους τους αντιπάσσανταν. Υπολογίζεται ότι 200.000 με ένα εκατομμύ-  
ριο άνθρωποι σφαγιάστηκαν μέσα σε μία εβδομάδα. Η Βαγδάτη έμει-  
νε εντελώς ερημωμένη και μη κατοικήσιμη. Θα περνούσαν αιώνες για  
να ανακτήσει η Βαγδάτη κάποια εξέχουσα θέση ως σημαντική πόλη.<sup>12</sup>

Μετά τη Βαγδάτη, οι Μογγόλοι συνέχισαν δυτικά. Κατέλαβαν τη  
Συρία από τους Αγιουβίδες, με τη βοήθεια των Αρμενίων και με την  
τήρηση ουδέτερης στάσης από τους Σταυροφόρους. Στην Παλαιστίνη  
έφτασαν στο όριο των κατακτήσεών τους. Το νέο σουλτανάτο των Μα-  
μελούκων της Αιγύπτου, υπό την ηγεσία του Μπαϊμπάρς, νίκησε τους  
Μογγόλους στη μάχη του Αϊν Τζαλούτ το 1260. Η νίκη αυτή απέτρεψε  
μία εισβολή των Μογγόλων στους Αγίους Τόπους της Μέκκας, της  
Μεδίνας και της Ιερουσαλήμ. Επίσης, εξασφάλισε την ασφάλεια της  
μόνης εναπομένουσας ισχυρής μουσουλμανικής αυτοκρατορίας της  
εποχής, των Μαμελούκων.<sup>13</sup>

Η εισβολή των Μογγόλων ήταν επιζήμια για τον μουσουλμανι-  
κό πολιτισμό, όχι μόνο στη σφαίρα της πολιτικής και της οικονομίας,  
αλλά επίσης στις επιστήμες, στην τέχνη, στη σκέψη και στη φιλοσοφία.  
Μπορεί κανείς να υποστηρίξει ότι, ως αποτέλεσμα των μογγολικών ει-  
σβολών, ο μουσουλμανικός κόσμος έχασε όλα όσα είχε συσσωρεύσει  
μέχρι εκείνη τη στιγμή στο όνομα του ισλαμικού πολιτισμού, καθώς  
και εκατοντάδες χιλιάδες άνδρες και γυναίκες, συμπεριλαμβανομένων  
μελετητών, επιστημόνων και φιλοσόφων, οι οποίοι δολοφονήθηκαν  
(Ahsan 2014:793).

Οι Μογγόλοι άφησαν μία βαθιά πολιτική, οικονομική και στρα-  
τιωτική πληγή στην καρδιά του μουσουλμανικού κόσμου. Ολό-  
κληρες περιοχές στις οποίες εισέβαλαν οι Μογγόλοι ερημώθηκαν. 53  
Αρδευτικά κανάλια, καλλιέργειες και οικονομικές υποδομές κατα-  
στράφηκαν ανεπανόρθωτα. Πολιτικοί θεσμοί όπως το Χαλιφάτο,  
που είχαν κρατήσει τον μουσουλμανικό κόσμο ενωμένο επί αιώνες,  
απλώς καταλύθηκαν.<sup>14</sup>

Η πνευματική στασιμότητα που ακολούθησε την μογγολική εισβο-  
λή εξακολουθεί να έχει επιπτώσεις μέχρι σήμερα. Ο μουσουλμανικός  
κόσμος μεταξύ του όγδοου και του δέκατου τρίτου αιώνα ήταν δυνα-

12 <http://lostislamichistory.com/mongols/> (πρόσβαση στις 23 Ιουλίου 2014).

13 <http://lostislamichistory.com/mongols/> (πρόσβαση στις 23 Ιουλίου 2014).

14 <http://lostislamichistory.com/mongols/> (πρόσβαση στις 23 Ιουλίου 2014).

μικός, ελεύθερος, και χαρακτηριζόταν από πολιτιστικό, επιστημονικό και πνευματικό δυναμισμό, πολυπολιτισμικότητα, πλουραλισμό και ανοιχτότητα. Μετά την μογγολική εισβολή, αυτή η φωτεινή προοπτική μετατράπηκε σε εφιάλτη στασιμότητας και στενότητας σκέψης. Ο δισταγμός και η έλλειψη αυτοπεποίθησης υπήρχαν παντού. Το ψυχολογικό τραύμα που προκλήθηκε από αυτή την άνευ προηγουμένου καταστροφή δεν μπορεί να υποτιμηθεί.

Το διανοητικό-φιλοσοφικό αίτιο

Το διανοητικό-φιλοσοφικό αίτιο πίσω από την ανεπιθύμητη κατάσταση του μουσουλμανικού κόσμου σήμερα σχετίζεται με την κυρίαρχη νοοτροπία με την οποία βλέπουμε, κατανοούμε και ερμηνεύουμε τις ενέργειές μας. Δύο διαφορετικές σχολές σκέψης μπορούν να αντιπαραβληθούν. Η μία από αυτές θα μπορούσε να ονομαστική «καινοτομιστική», ή των εξηγητών, και χαρακτηρίζεται από τη σημασία που δίνει στην ελεύθερη βούληση, στον ορθολογισμό, στην ευελιξία και στην ανοχή. Η αντίθετη σχολή, την οποία θα μπορούσαμε να περιγράψουμε ως «παραδοσιοκρατική», ή της υπακοής στις γραφές, χαρακτηρίζεται από μοιρολατρία, κυριολεκτισμό, ακαμψία και δυσανεξία. Αυτές οι δύο διαφορετικές αντιλήψεις αντανακλώνται στη μορφή των θρησκευτικών σεκτών (μαζχάμπ [mazhab]), των σχολών (Χαντίθ εναντίον Ράι) ή παραδόσεων. Η διαμάχη μεταξύ αυτών των δύο διαφορετικών νοοτροπιών χάθηκε από τους εξηγητές με το πέρασμα του χρόνου. Αντιστοίχως, η νοοτροπία της υπακοής στις γραφές, η οποία υιοθετήθηκε κυρίως από τη σχολή της Χαντίθ, επικράτησε ως τρόπος σκέψης στον μουσουλμανικό κόσμο. Αυτό είχε καταστροφικές συνέπειες οποίες δεν μπορούν να υποτιμηθούν και οι οποίες θα συζητηθούν παρακάτω.

## Κύριες σχολές σκέψης στον μουσουλμανικό κόσμο

Η ποικιλομορφία των σχολών σκέψης στον μουσουλμανικό κόσμο μοιάζει αρκετά με αυτή που παρατηρούμε στη δυτική σκέψη. Τι έρχεται πρώτο, οι γραφές (νακλ [naql]) ή η λογική (ακλ [aql]); Ποιο από τα δύο είναι σημαντικότερο και ποιο υπερισχύει έναντι του άλλου; Οι πληροφορίες που παρέχει η αφήγηση (προφορική ή γραπτή), ή η «λογική άποψη» που δημιουργείται από το μυαλό μας, τη διάνοια, τον εγκέφαλο και τις γνωστικές διαδικασίες; Μπορεί η ανθρώπινη λογική να αποτελέσει βάση για τις αποφάσεις μας; Μπορούμε να «ερμηνεύουμε» τα Ιερά Κείμενα, ή πρέπει να τα παίρνουμε στην κυριολεξία; Πώς πρέπει να κατανοούμε τη θρησκεία και τα θρησκευτικά κείμενα; Ποιες είναι οι αξιόπιστες πηγές γνώσης; Πώς γνωρίζουμε την αλή-

θεια; Ποιος είναι καλός μουσουλμάνος; Αυτά είναι δύσκολα ερωτήματα και, ανάλογα με τις απαντήσεις που δίνονται σε αυτά, μπορούν να κατηγοριοποιηθούν οι τέσσερις μεγάλες ισλαμικές σχολές σκέψης (Uludag 2012).

### Σαλαφίγια (δογματισμός)

Σύμφωνα με τη σχολή των σαλαφιστών ή Σαλαφίγια, το «νακλ» (υπακοή στις γραφές, στην παράδοση, στην αφήγηση και στις μεταβιβαζόμενες πληροφορίες) προηγείται του «ακλ» (λόγος, διάνοια, ορθολογική άποψη και κρίση). Η αφηγούμενη γνώση ή οι γραφές αποκτά προτεραιότητα έναντι της γνώσης που βασίζεται στη λογική και στην αιτιολόγηση. Αν υπάρχει αντίφαση μεταξύ λογικής και γραφών, η λογική πρέπει πάντα να υποτάσσεται στις γραφές. Η κυριολεκτική σημασία μίας λέξης πρέπει να θεωρείται βάση αναφοράς· δεν επιτρέπεται κανένα τε'βίλ [te'vil] (ερμηνεία). Για παράδειγμα, εκφράσεις στο Κοράνι όπως «ο Θεός κάθισε στο Αρς' [Arsh'] (Θεϊκό Θρόνο) (Κοράνι 10:3) και «το χέρι του Θεού είναι πάνω από τα χέρια τους» (Κοράνι 48:10) θα πρέπει να λαμβάνονται κυριολεκτικά χωρίς καμία ερμηνεία. Κάθε είδους καινοτομική στάση, ιδίως στα θρησκευτικά ζητήματα, θεωρείται αμαρτία και απορρίπτεται τυφλά. Κάθε καινοτομία θεωρείται αίρεση. Η νοοτροπία των σαλαφιστών, εν ολίγοις, χαρακτηρίζεται από ακαμψία και αντι-πλουραλισμό: υπάρχει μόνο μία αλήθεια (χακίκα) και αυτή είναι η αλήθεια των Ιερών Κειμένων και των Παραδόσεων (Χαντίθ) του Προφήτη. Οι ανθρώπινες ερμηνείες είναι λανθασμένες και πρέπει να απορρίπτονται.

Αυτή η σχολή και η νοοτροπία που υιοθέτησε είναι σαφώς ζωντανές μέχρι σήμερα και αποτελούν πηγή έμπνευσης και κινήτρων για πολλά ριζοσπαστικά ισλαμιστικά κινήματα σε όλο τον μουσουλμανικό κόσμο. Παρότι υπάρχουν πολλές μικρές διαφορές μεταξύ τους, ισλαμιστικά κινήματα όπως αυτά των ταλιμπάν, του σαουδαραβικού ουαχαβιτισμού, του ΙΚΙΛ (Ισλαμικό Κράτος Ιράκ και Συρίας) και της Αλ Κάιντα είναι όλα τους σαλαφιστικά κινήματα.

### Κελαμίγια (ορθολογισμός)

Το Κελάμ [Kelam] μπορεί να οριστεί ως η διδασκαλία ή η θεολογικο-θρησκευτική φιλοσοφία της διερεύνησης των ισλαμικών πεποιθήσεων και των θρησκευτικο-φιλοσοφικών θεωριών, η οποία έχει στόχο να εξηγήσει ή να αποδείξει με ορθολογικές αποδείξεις ζητήματα που σχετίζονται με την πίστη. Κύριο μέλημα της Κελαμίγια ήταν να υπερασπιστεί το Ισλάμ με βάση τη λογική και την ορθολογική επιχειρηματολογία. Σύμφωνα με το Κελάμ, κάθε έγκυρο επιχειρήμα πρέπει

να βασίζεται στη λογική και την αιτιολόγηση. Αν υπάρχει αντίφαση μεταξύ λογικής και γραφών, πρέπει να δίνεται προτεραιότητα στη λογική. Το τε'βίλ (ερμηνεία) του θρησκευτικού κειμένου επιτρέπεται και πρέπει να ενθαρρύνεται. Η ορθολογική άποψη ή οι προσωπικές ιδέες κάποιου (Ράι) πρέπει να χρησιμοποιούνται για τη δημιουργία γνώσης και πρέπει να ασκείται η κρίση μας όταν δεν υπάρχει ένας ανοικτός, απλός, ευθύς στίχος του Κορανίου που να επιλύει ένα πρόβλημα.

Δεν υπάρχει ένα διακριτό κελαμιστικό κίνημα στον μουσουλμανικό κόσμο σήμερα. Πολλές συζητήσεις σχετικά με την κελαμίγια των πρώιμων περιόδων δεν είναι πλέον τόσο ενεργές σήμερα όσο ήταν κάποτε. Σημαντικές ιστορικές προσωπικότητες του Κελάμ περιλαμβάνουν τον Αλ-Ασ'άρι [Al-Ash'ari] (απεβίωσε το 935), τον Αλ-Ματουριντί [Al-Maturidi]<sup>15</sup> (απεβίωσε το 945), τον Ουασίλ ιμπν Ατά [Wasil ibn Atâ] (απεβίωσε 748), τον Κουβείνι [Cuveyni] (απεβίωσε 1085), τον Αλάφ [Allâf] (απεβίωσε 850), τον Ιμπραχίμ ιμπν Σαγιάρ Αλ-Ναζάμ [Ibrahim ibn Sayyar al-Nazzam] (απεβίωσε 846), τον Αμρ ιμπν Μπαχρ Αλ-Τζαχίζ [Amr ibn Bahr al-Jahiz] (απεβίωσε 869), τον Ζεμασερί [Zemahsheri] (απεβίωσε το 1144), τον Ταφταζάνι [Taftazâni] (απεβίωσε το 1390) και τον Κιουρκάνι [Cürcâni] (απεβίωσε το 1413).

### Σουφίγια (μυστικισμός)

Διαίσθηση, έμπνευση, ανακάλυψη του εαυτού και εσωτερικό πνευματικό ταξίδι αποτελούν τις λέξεις-κλειδιά της σχολής Σούφι. Σύμφωνα με τον σουφισμό, η λογική και οι γραφές δεν είναι τόσο σημαντικά και πρέπει αμφότερα να υποτάσσονται στη διαίσθηση. Αυτό που έχει σημασία είναι η διαισθητική γνώση ή αυτό που σου λέει η «καρδιά» σου. Ο κυριολεκτισμός απορρίπτεται από τη σχολή της Σουφίγια. Ο ηθικός εξαγνισμός θεωρείται εξαιρετικά σημαντικός. Οι άνθρωποι μπορούν να ακολουθήσουν ένα αφηρημένο, υποκειμενικό, πνευματικό ταξίδι μέσω της μουσικής, των ονείρων και της διαίσθησης, και αυτό θεωρείται πιο σημαντικό από τη διανοητική, φιλοσοφική ή ορθολογική συζήτηση.

Η σχολή της Σουφίγια, του ισλαμικού μυστικισμού, είναι ζωντανή μέχρι σήμερα και βρίσκεται σε σύγκρουση με τη σχολή του Σαλαφισμού. Η Σαλαφίγια καταδικάζει τη Σουφίγια με τον ισχυρισμό ότι συνδυάζει μη ισλαμικές πεποιθήσεις, παραμύθια και δεισιδαιμονίες. Στα μάτια των δυτικών και των μη μουσουλμάνων αυτή η σχολή είναι η πιο ενδιαφέρουσα και ελκυστική μεταξύ των εναλλακτικών ισλαμικών κινήματων.

15 Βλέπε Düzgün (2011) για μία λεπτομερή συζήτηση επάνω στον Αλ-Ματουριντί και στη συμβολή του στην ισλαμική σκέψη.



## Φελασίφα (φιλοσοφία)

Η σχολή της φιλοσοφίας βασίζεται στην ακαθοδήγητη, καθαρή λογική. Οι πρωτοπόροι και ιδρυτές της φελασίφα [felasifah] είχαν αντλήσει έμπνευση από τους σπουδαίους αρχαίους Έλληνες φιλοσόφους, όπως ο Αριστοτέλης, ο Σωκράτης και ο Πλάτων. Σύμφωνα με αυτή τη σχολή σκέψης, η καθαρή λογική θα μπορούσε να ανακαλύψει την αλήθεια ακόμη και αν δεν υπήρχε αποκάλυψη, προφήτες, ή κάποιος άλλος οδηγός. Η λογική, η διάνοια, ο συλλογισμός και η διανοητική προσπάθεια βρίσκονται στο επίκεντρο της κατανόησης της πραγματικότητας και της δημιουργίας γνώσης.

Όλες οι συζητήσεις, οι αντιπαραθέσεις και οι διαμάχες επάνω στη φύση της αλήθειας, την πραγματικότητα και τον αληθινό δρόμο έχουν λάβει χώρα μεταξύ αυτών των τεσσάρων μεγάλων σχολών σκέψης, στην ιστορία του Ισλάμ. Για τους σκοπούς της παρούσας συζήτησης, τα σχετικά σημαντικότερα επιχειρήματα αναφορικά με τη διαμόρφωση της νοοτροπίας των επόμενων γενεών επικεντρώνονταν στις αντιπαραθέσεις της λογικής εναντίον της παράδοσης, της ελεύθερης βούλησης εναντίον της μοίρας και της ερμηνείας εναντίον του κυριολεκτισμού, τις οποίες θα εξετάσουμε παρακάτω.

### **Λογική εναντίον παράδοσης, Ράι εναντίον Χαντίθ, ελεύθερη βούληση εναντίον μοίρας, ερμηνεία εναντίον κυριολεξίας**

Η εμφάνιση των τεσσάρων μεγάλων σχολών σκέψης που συζητήθηκαν παραπάνω δεν συνέβη, φυσικά, στιγμιαία· χρειάστηκαν εκατοντάδες χρόνια. Στην πορεία, πολιτικές διαφωνίες και διαμάχες ισχύος έπαιξαν σημαντικό ρόλο στη διαμόρφωση αυτών των θεωρητικών-διανοητικών συζητήσεων.

Η πρώτη σημαντική διαμάχη και διάσπαση στη μουσουλμανική κοινωνία ξέσπασε κατά τη διάρκεια της βασιλείας του τέταρτου Χαλίφης, Αλί, που ήταν εξάδελφος και γαμπρός του Προφήτη Μωάμεθ (ειρήνη σε αυτόν).<sup>16</sup> Η φαινομενική πηγή της διαμάχης ήταν η επιθυμία να τιμωρηθούν οι δολοφόνοι του τρίτου Χαλίφης, Οθμάν. Όμως, ο πραγματικός λόγος ήταν η διαμάχη για το ποιος θα γινόταν ο επόμενος ηγέτης. Τελικά, ξέσπασε πόλεμος ανάμεσα στους υποστηρικτές του Αλί και του Μοαβία [Muawiyah] (τότε Κυβερνήτη της Δαμασκού). Μία τρίτη ομάδα, αποκαλούμενη Χαριτζίγια [Kharijīyah] (ανεξάρτητοι, ή εξωτερικοί, που δεν ανήκαν σε κάποια πλευρά) εμφανίστηκε τότε και υποστήριξε ότι και οι δύο

<sup>16</sup> Έκφραση που οι μουσουλμάνοι χρησιμοποιούν όταν αναφέρεται το όνομα του Μωάμεθ.

πλευρές έκαναν λάθος και ότi ούτε ο Αλί ούτε ο Μοαβία έπρεπε να αναγνωριστέi ως Χαλίφης· και οι δύο έπρεπε να μετανοήσουν, και αν δεν το έκαναν, θα έπρεπε να θανατωθούν.

Τα επόμενα χρόνια ένας αριθμός από ιδεολογικές και θρησκευτικές διαφωνίες προέκυψαν από αυτή την αρχικά πολιτική διαμάχη. Πράγματι, πολλές από τις διανοητικές, θεωρητικές, φιλοσοφικές, ιδεολογικές και θρησκευτικές διαφορές στη μουσουλμανική ιστορία έχουν πολιτικές ρίζες, έμμεσα ή άμεσα. Με την πάροδο του χρόνου, η πολιτική αναταραχή και η αντίδραση αναμείχθηκαν και μετατράπηκαν σε διανοητικές, φιλοσοφικές, ιδεολογικές διαφορές.

Όσον αφορά στα ζητήματα της ελευθερίας, της ελεύθερης βούλησης, της μοίρας ή του προκαθορισμού και της ερμηνείας των Ιερών Γραφών, μπορεί κανείς να υποστηρίξει ότi οι τέσσερις προαναφερθείσες μεγάλες σχολές σκέψης μπορούν βασικά να ενοποιηθούν σε δύο είδη νοοτροπίας, τα οποία συνοψίζονται παρακάτω.

#### Η σχολή της ελεύθερης βούλησης

Η συζήτηση σχετικά με την «ελεύθερη βούληση έναντι της μοίρας» ξεκίνησε πολύ νωρίς στην ισλαμική ιστορία. Ο ιδρυτής της σχολής της ελεύθερης βούλησης είναι ο Μωχάμεντ μπιν Χαναφίγια, γιος του Αλί, του τέταρτου Χαλίφη. Ανάμεσα στις κύριες προσωπικότητες αυτής της σχολής είναι ο Αμρ Αλ-Μακσούς [Amr al-Maqsus], ο Μά'μπάντ αλ Τζουχάνι [Ma'bad al-Juhani], ο Γκαϊλάν αλ-Ντιμεσκή [Gaylan al-Dimeshki], ο Αλ-Τζά'ντ μπιν Ντιρχάμ [al-Ja'd bin Dirham], ο Χασάν αλ-Μπασιρί [Hasan al-Basri] και ο Τζαμ μπιν Σαβάν [Jahm bin Safwan].

Το κύριο επιχείρημα αυτής της σχολής είναι ότi η ανθρώπινη βούληση είναι ελεύθερη. Δεν υπάρχει προκαθορισμένο πεπρωμένο. Οι άνθρωποι προετοιμάζουν οι ίδιοι το πεπρωμένο τους, καθώς έχουν τον έλεγχο των πράξεών τους. Η ίδια επιχειρηματολογία θα υιοθετούνταν αργότερα από τη σχολή του Ταουχίντ [Tawhid] και της δικαιοσύνης, ευρύτερα γνωστή ως Μουταζιλίτες.

Οι ιστορικές ρίζες αυτής της σχολής είναι πολιτικές, οικονομικές και ιδεολογικές, και προέρχονται επίσης από την αντίσταση στην καταπίεση που ασκούσε το καθεστώς των Ουμαγιάντ (660-750). Οι βασικές πηγές αναταραχής ήταν η καταπιεστική διαχείριση του Σουλτανάτου, ο αραβικός εθνικισμός, η κοινωνική αδικία, η εισοδηματική ανισότητα και η ταπείνωση των μη Αράβων. Αυτή η αναταραχή πυροδότησε ανταγωνιστικές και αντίθετες ιδέες. Το γεγονός ότi η Δυναστεία Ουμαγιάντ νομιμοποίησε τις καταπιεστι-

κές ενέργειές της «στο όνομα του Θεού» ή «με εντολή του Θεού», προκάλεσε την αντίδραση της σχολής της ελεύθερης βούλησης.

Σχολή του Ταουκίντ και της δικαιοσύνης: Μουταζιλίτ

Η σχολή του Ταουκίντ και της δικαιοσύνης, πιο γνωστή ως σχολή των μουταζιλιτών, είναι αναμφίβολα η πιο ορθολογική και υπέρ της ελεύθερης βούλησης σχολή στην ισλαμική ιστορία. Οι κύριες προσωπικότητες περιλαμβάνουν τον Ουασίλ ιμπν Ατά [Wasil ibn Atâ] (απεβίωσε το 748), τον Αμρ ιμπν Ουμπαϊντ [Amr ibn Ubayd] (απεβίωσε το 761), τον Αμπού αλ-Χουντχάιλ αλ-Αλάφ [Abu al-Hudhail al-Allaf] (απεβίωσε το 840), τον Ιμπραχίμ ιμπν Σαγιάρ αλ-Ναζάμ [Ibrahim ibn Sayyar al-Nazzam] (απεβίωσε το 846), τον Μου'αμάρ ιμπν Χαγιατ Αμπάντ [Mu'ammâr ibn Khayyat Abbad] (απεβίωσε το 842), τον Μπισρ ιμπν αλ-Μου'ταμίρ [Bishr ibn al-Mu'tamir] (απεβίωσε το 825), τον Αμρ ιμπν Μπαρ αλ-Τζαχίζ [Amr ibn Bahr al-Jahiz] (απεβίωσε το 869), τον Αμπού Αλί αλ-Τζουμπάι [Abu Ali al-Jubbai] (απεβίωσε το 849), τον Καντί 'Αμντ αλ-Τζαμπάρ [Qadi 'Abd al-Jabbar] (απεβίωσε το 1023), τον Ζεμαχσερί [Zemahşeri] (απεβίωσε το 1144) και τον Αλ-Ματουριντί [al-Maturidi] (απεβίωσε το 945). Όλοι αυτοί οι μελετητές συγκαταλέγονται επίσης στις σημαντικές προσωπικότητες της σχολής της Κελαμίγια, και προσπάθησαν να κατανοήσουν και να υπερασπιστούν τις ισλαμικές αρχές και προσαγές βάσει του ακλ (λογική), της λογικής και της ορθολογικής επιχειρηματολογίας. Ο Ελιάτσικ [Eliacik] περιγράφει αυτή τη σχολή ως την «κύρια δυναμική σκέψης» της ιστορίας της ισλαμικής σκέψης, επειδή μία τεράστια συλλογή από κελάμ (θεολογικές φιλοσοφίες), φικκ (νομολογίες), πολιτικές και ταφσίρ [tafsir] (ερμηνείες του Κορανίου) έχουν ως επίκεντρο τις ιδέες που διατύπωσαν οι μουταζιλίτες.

Η σχολή των Μουταζιλιτών, η οποία είχε δεχθεί έντονη κριτική από ορισμένες συντηρητικές, φαναλιστικές, σχολές, υποστήριξε ότι ο Αλλάχ είναι Αλίμ [Alim] (παντογνώστης, σοφός) και Αντίλ [Adil] (δίκαιος). Ως εκ τούτου, η αδικοπραγία, η καταπίεση και η σκληρότητα δεν μπορούν να αποδοθούν σε Εκείνον, επειδή Εκείνος προστάζει τους ανθρώπους να είναι δίκαιοι και να απέχουν από την καταπίεση: δεν είναι λογικό για Εκείνον να ενεργεί διαφορετικά. Επομένως, οι επιλογές ανάμεσα στο καλό και το κακό, την πίστη και την απιστία, την υπακοή και την ανυπακοή, είναι όλες πράξεις των ανθρώπων. Ως εκ τούτου, οι άνθρωποι είναι εκείνοι που επιλέγουν ή καθορίζουν τις πράξεις τους: δεν υπάρχει προκαθορισμένο πεπρωμένο. Η ευθύνη απαιτεί ελεύθερη βούληση, και αυτό απαιτεί να κάνουν οι άνθρωποι επιλογές. Ο Ιμπν Χαζμ [Ibn Hazm] και ο Ουασίλ ιμπν Ατά υποστήριξαν ότι: «Αν έχουμε την άποψη ότι τα ανθρώπινα όντα ενεργούν σύμφωνα με κάποια προ-

καθορισμένη μοίρα, τότε όλα τα θεμέλια της ηθικής και του θρησκευτικού δικαίου καταρρέουν» (Eliacik 2001:200).

Ένα άλλο επιχείρημα με σημαντικές θρησκευτικές-φιλοσοφικές προεκτάσεις που διατύπωσαν οι μουταζιλίτες ήταν η «δημιουργία του Κορανίου». Οι μουταζιλίτες υιοθέτησαν την άποψη ότι το Κοράνι έχει δημιουργηθεί. Δηλαδή, άρχισε να υπάρχει μία ορισμένη χρονική στιγμή και δεν ήταν αιώνιο. Μόνο το «είναι» του Θεού είναι αιώνιο· όλα τα υπόλοιπα δημιουργήθηκαν αργότερα.

Οι μουταζιλίτες επίσης υποστηρίζουν την ύπαρξη του αλ-μανζιλά μπαϊν αλ-μανζιλά ταϊν [al-manzilah bain al-manzilatain] (ενός ενδιάμεσου τύπου μεταξύ δύο στάσεων): θα υπάρξει ένας μέσος τύπος για εκείνους που διέπραξαν μεγάλες αμαρτίες· αυτός ο τύπος δεν θα είναι ούτε η Κόλαση ούτε ο Παράδεισος. Αυτό το επιχείρημα προέκυψε αρχικά από τη συζήτηση για το ποιος είχε δίκιο στη σύγκρουση μεταξύ Αλί και Μοαβία – ποιος πηγαίνει στον Παράδεισο και ποιος στην Κόλαση; Η σχολή της Μούρθια (οι «Αναβλητικοί») υποστήριξε ότι δεν μπορούμε να γνωρίζουμε με βεβαιότητα ποιος είχε δίκιο, ότι μόνο ο Θεός το γνωρίζει αυτό. Έτσι, αντί να διαφωνούμε και να μαλώνουμε για ένα ζήτημα που δεν μπορούμε να λύσουμε, είναι καλύτερα να το «αναβάλουμε» για την άλλη ζωή. Οι μουταζιλίτες υιοθέτησαν αυτή την άποψη ότι, παρότι η μία πλευρά της διαμάχης πρέπει να έχει δίκιο και η άλλη άδικο, δεν μπορούμε να είμαστε σίγουροι ποιος έχει δίκιο και ποιος άδικο μέχρι την άλλη ζωή.

Η κρίσιμη σημασία αυτού του επιχειρήματος βρίσκεται στη σχέση του με την ιδέα του πλουραλισμού. Όταν αποδεχθούμε την ιδέα ότι κάτι υπερβαίνει τα όρια της γνώσης μας, δεν μπορούμε να γνωρίζουμε την απάντηση με βεβαιότητα και δεν χρειάζεται πάρουμε θέση επάνω στο ζήτημα. Τότε είμαστε έτοιμοι να δεχτούμε ότι και οι δύο πλευρές μπορεί να έχουν δίκιο εντός ορισμένων ορίων, ή ότι δεν θα μπορούσαμε ποτέ να διακρίνουμε ποιος έχει δίκιο στη διάρκεια της επίγειας ζωής μας· εξ' ου και η ιδέα του πλουραλισμού.<sup>17</sup>

Σχολή της λογικής: Αχλ αλ-Ράι

Στενά συνδεδεμένη με τη σχολή των μουταζιλιτών είναι η σχολή του Ράι ή «Αχλ αλ Ράι», όπως είναι γνωστή στην ισλαμική βιβλιογραφία. Πρόκειται για μία σχολή που ακολούθησε μία ορθολογιστική γραμμή σκέψης. Θα μπορούσε κανείς να υποστηρίξει ότι οι μουταζιλίτες και η Αχλ αλ Ράι είναι δίδυμες σχολές, καθώς οι πρώτοι είναι οι ορθολογι-

<sup>17</sup> Μία διεξοδική πραγμάτευση της σχολής των μουταζιλιτών μπορεί να βρει κανείς στο Ammara (1998). Ο Cabiri (1997a) επίσης αποτελεί καλή πηγή για τη μουσουλμανική-αραβική σκέψη την εποχή του σχηματισμού της.

στές της θρησκευτικής-θεολογικής φιλοσοφίας και η δεύτερη αποτελείται από τους ορθολογιστές στον τομέα της νομολογίας.

Τα παρακάτω είναι κάποια από τα επιχειρήματα που υιοθέτησαν ή ενέπνευσαν οι πρωτοπόροι αυτής της σχολής (Eliacik 2001:167-168):

- Χρησιμοποιώ το ακλ (λογική ) μου για να κάνω ζιτικάντ (να κάνω κρίσεις).
- Αυτό αντιφάσκει με το Κοράνι.
- Αν ο Προφήτης ζούσε, θα ακολουθούσε αυτό τον δρόμο.
- Οι καιροί έχουν αλλάξει.
- Αυτές οι συνθήκες δεν ισχύουν πια.
- Ο σκοπός του Προφήτη/Κορανίου ήταν αυτός.
- Δεν είναι η κυριολεκτική σημασία αυτό που κοιτάμε.
- Δεδομένου ότι ο σκοπός είναι ο ίδιος, η απόφαση πρέπει επίσης να είναι η ίδια (συλλογισμός «κίγιας» [qiyas]).
- Το κοινό καλό απαιτεί αυτό («μασλαχάτ αλ-μουρσελάχ» [maslahat al-murselah]).
- Αυτό είναι πιο χρήσιμο («κελμπ αλ-μεναφί» [celb al-menafi]).
- Το να κάνουμε αυτό είναι πιο λογικό και ορθολογικό («ιστιχσάν»[istihsan]).
- Εφόσον δεν απαγορεύεται ρητά, τότε πρέπει να επιτρέπεται («ιστιχσάμπ» [istihsab]).
- Αυτή η Χαντίθ (θρησκευτική παράδοση, ή τα λεγόμενα του Προφήτη) έρχεται σε αντίθεση με το Κοράνι (κριτική του κειμένου).
- Ο αφηγητής δεν είναι αξιόπιστος (κριτική της Χαντίθ).
- Αυτό αντιβαίνει στη συνήθη πρακτική.

Η σχολή Αχλ αλ-Ράι υποστήριξε ότι η λογική, ή η «έλλογη απόψη» (Ράι), αποτελεί μια σημαντική πηγή για την κρίση, πιο αξιόπιστη από την αδύναμη Χαντίθ (την παράδοση, ή τα υποτιθέμενα λεγόμενα του Προφήτη). Η αδύναμη ή ανεπαρκής Χαντίθ δεν θα έπρεπε να χρησιμοποιείται ως βάση για την κρίση. Αυτή η σχολή,

ιδίως ο ιδρυτής της, Αμπού Χανίφα, ήταν πολύ εφευρετική στην επινόηση νέων εργαλείων για την εύρεση λύσεων στα καθημερινά προβλήματα που αντιμετώπιζαν οι μουσουλμάνοι στην κοινωνική ζωή τους και στις εμπορικές συναλλαγές τους. Σύμφωνα με αυτή τη σχολή, έπειτα από το Κοράνι και τη Σούννα (την υγιή Χαντίθ), τα παρακάτω μπορούν επίσης να χρησιμοποιηθούν για τον σχηματισμό κρίσεων: κιγιάς [qiyas] (συλλογισμός), ιστισχάν [istishan], ιστισχάμπ [istishab], το κοινό καλό, και τα έθιμα και οι παραδόσεις της κοινωνίας. Ο Αμπού Χανίφα έκρινε ότι μία ενήλικη και ώριμη γυναίκα μπορεί να παντρευτεί χωρίς τη συγκατάθεση των γονιών της, ότι το Κοράνι μπορεί να μεταφραστεί σε άλλες γλώσσες, και ότι δημιουργείται.

### Η Σχολή της παράδοσης: Αχλ αλ-Χαντίθ

Αυτή η σχολή αντιπροσωπεύει μία παραδοσιοκρατική νοοτροπία η οποία είναι κυριολεκτιστική, φαναλιστική, συντηρητική και αντίθετη στην καινοτομία. Ήταν εντελώς αντίθετη στην «καινοτομιστική» νοοτροπία που εκπροσωπούσε η σχολή Αχλ αλ-Ράι. Οι ιδρυτές τριών από τις τέσσερις μεγάλες νομολογίες στο Ισλάμ συγκαταλέγονται στις κύριες προσωπικότητες της Αχλ αλ-Χαντίθ: ο Αχμάντ ιμπν Χανμπάλ [Ahmad ibn Hanbal], ο Ιμάμ Μαλίκ [Imam Malik] και ο Ιμαμ αλ-Σαφί'ι [Imam al-Shafi'i].

Τα επιχειρήματα που διατύπωσαν οι μελετητές της Αχλ αλ-Ράι προκάλεσαν την αντίδραση των μελετητών της Αχλ αλ-Χαντίθ. Οι τελευταίοι επέκριναν τα ορθολογικά-λογικά επιχειρήματα της Αχλ αλ-Ράι, καθώς, «αναμιγνύουν τη λογική τους με τη θρησκεία. Κρίνει κατά την επιθυμία ή την αρέσκειά του. Φέρνει μπιντ'αχ [bid'ah] (καινοτομία) στη θρησκεία. Υπήρχε τέτοιο πράγμα όσο ζούσε ο Προφήτης; Όχι. Είναι αντίθετο στο Κοράνι και στη Σούννα (θρησκευτική παράδοση). Απορρίπτει τη Χαντίθ επειδή δεν εξυπηρετεί τον σκοπό τους. Εφευρίσκει νέα πράγματα». Όταν ο Ουμάρ ιμπν αλ-Κατάμπ [Umar ibn al-Khattab] πρότεινε τη συλλογή των στίχων του Κορανίου σε ένα βιβλίο δύο χρόνια μετά τον θάνατο του Προφήτη, η ιδέα απορρίφθηκε και επικρίθηκε με την αιτιολογία ότι ο ίδιος ο Προφήτης δεν επιχειρήσε κάτι τέτοιο (Eliacil 2001:168). Με άλλα λόγια, η σύγκρουση μεταξύ καινοτομιστών και παραδοσιακρατών (φιλελεύθερων εναντίον συντηρητικών κατά μία έννοια), μεταξύ εκείνων που ήταν υπέρ και εκείνων που ήταν κατά της αλλαγής και της καινοτομίας, είχε ήδη ξεκινήσει από τον θάνατο του Προφήτη.

Τα κύρια επιχειρήματα αυτής της σχολής περιλαμβάνουν τα παρακάτω:

- Οι Χαντίθ, τα λεγόμενα του Προφήτη (ειρήνη σε αυτόν) είναι εξίσου σημαντικά και έγκυρα με το Κοράνι.
- Η λογική, η προσωπική άποψη ή οι ατομικές ιδέες δεν θα πρέπει να θεωρούνται πηγή για τον σχηματισμό κρίσεων.
- «Από όλα τα πράγματα το χειρότερο είναι η καινοτομία στη θρησκεία. Κάθε τι νέο στη θρησκεία είναι καινοτομία (μπιντ'αχ)· κάθε καινοτομία αποτελεί απόκλιση· κάθε απόκλιση οδηγεί στις φλόγες της Κόλασης.<sup>18</sup>

Όλες οι παραπάνω διαμάχες και σχολές μπορούν να συνοψιστούν σε δύο: Αχλ αλ-Ράι εναντίον Αχλ αλ-Χαντίθ, ή λογική εναντίον παράδοσης. Η μάχη χάθηκε από την πρώτη σχολή, πράγμα που επηρέασε βαθιά τη μετέπειτα διανοητική αλλά και κοινωνικό-πολιτική πορεία του μουσουλμανικού κόσμου.

### Διανοητικές διαμάχες με πολιτικές ρίζες και συνέπειες

Υπήρχαν πολλοί τομείς διαφωνίας μεταξύ των μελετητών του Ισλάμ. Σχεδόν όλες οι διαφωνίες είτε προήλθαν από συγκεκριμένες πολιτικές διαμάχες είτε είχαν συγκεκριμένες πολιτικές συνέπειες. Θα εξετάσουμε τρεις από αυτές: καντάρ [qadar] (μοίρα) εναντίον ελεύθερης βούλησης· αν η πίστη μπορεί να αυξηθεί ή να μειωθεί· και αν το Κοράνι δημιουργείται ή όχι.

#### Μοίρα εναντίον ελεύθερης βούλησης

Μία ομάδα με την ονομασία Τζαμπρίγια [Jabriyyah] (φαταλιστές) υποστήριξε πως όλα όσα κάνουμε και όλα όσα βιώνουμε μας επιβάλλονται από τον Θεό. Με άλλα λόγια, η μοίρα μας είναι προκαθορισμένη και προδιαγεγραμμένη, έτσι ώστε δεν υπάρχει τρόπος να της ξεφύγουμε. Η άλλη ομάδα, με την ονομασία Κανταρίγια [Qadariyyah] (υποστηρικτές της ελεύθερης βούλησης), υποστήριξε ότι δεν υπάρχει προκαθορισμένη, αναπόδραστη μοίρα: τα ανθρώπινα όντα μπορούν να καθορίσουν τις πράξεις τους με τη δική τους ελεύθερη βούληση. Κάποιες ακραίες εκδοχές αυτού του τρόπου σκέψης (Μου'ταζίλα [Mu'tazilah]) υποστήριζαν ότι «οι άνθρωποι δημιουργούν τις πράξεις τους». Όπως το έθεσε ο Μα'μπάντ αλ-Τζουχάνι [Ma'bad al-Juhani], δεν υπάρχει προκαθορισμένο πεπρωμένο· τα γεγονότα μπορούν να γίνουν γνωστά καθώς συμβαίνουν (Eliacik 2001:125).

<sup>18</sup> Ένας καλός απολογισμός και μία καρποφόρα συζήτηση πάνω στο ζήτημα «Σούνα εναντίον λογικής» ή «Ρα'ι εναντίον Χαντίθ» μπορεί να βρει κανείς στον Akyol (2011), ιδίως στα κεφάλαια 3 και 4 σχετικά με τον μεσαιωνικό πόλεμο των ιδεών (σελ. 80-116). Βλέπε επίσης Kocyiğit (1988) για μία λεπτομερή πραγμάτευση των συζητήσεων μεταξύ μελετητών της Χαντίθ και του Καλάμ.

Υπάρχουν δύο σημαντικές συνέπειες αυτής της διαφωνίας. Η πρώτη αφορά την ευθύνη. Ποιος είναι υπεύθυνος για ό,τι συμβαίνει; Ο άνθρωπος ή ο Θεός; Εμείς ή ο Δημιουργός; Αν ο Θεός καθορίζει τα πάντα πριν συμβούν και τα υπαγορεύει, τότε δεν μπορούμε να είμαστε υπεύθυνοι για τις πράξεις μας, εφόσον «είναι η μοίρα μας, γραμμένη στο μέτωπό μας». Από την άλλη, αν οι άνθρωποι μπορούν να καθορίσουν τις πράξεις τους, τότε είναι υπεύθυνοι για αυτές.

Η δεύτερη συνέπεια είναι πολιτική. Στη Δυναστεία Ουμαγιάντ άρесе το επιχείρημα της μοίρας, το οποίο χρησιμοποιούσε ως αιτιολογία για την καταπιεστική εξουσία της. Υποστήριζε ότι όσα συνέβαιναν ήταν «η μοίρα μας», την οποία όριζε ο Θεός. Αν ο Θεός δεν ήθελε όλα όσα συνέβαιναν, δεν θα επέτρεπε να συμβούν. Έτσι, αναμενόταν από τους ανθρώπους να δέχονται την καταπιεστική εξουσία ως προκαθορισμένη μοίρα και να υπακούν. Για την ακρίβεια, αυτή η μοιρολατρική άποψη και στάση υιοθετήθηκε και έγινε τόσο διαδεδομένη στις μουσουλμανικές κοινωνίες, ώστε οι καταπιεστικές δικτατορίες και δυναστείες σε όλο τον μουσουλμανικό κόσμο τη χρησιμοποίησαν για να νομιμοποιήσουν τις δικές τους αδικίες.

Μπορεί η πίστη («ιμάν») να αυξηθεί και να μειωθεί;

Ένας τρόπος σκέψης υποστήριζε ότι «δεν υπάρχει αύξηση ή μείωση στην πίστη» (iman: η πίστη στον Θεό και στην Ημέρα της Κρίσεως). Η πίστη είτε υπάρχει είτε δεν υπάρχει· ούτε αυξάνεται ούτε μειώνεται. Ένας άνθρωπος μπορεί να είναι είτε πιστός («Μου'μίν» [Mu'min]) είτε άπιστος («Καφίρ» [Kafir])· δεν μπορούμε να μιλάμε για κάποιον ως «πιστό κατά το ήμισυ». Από την άλλη, κάποιιοι πίστευαν το αντίθετο – ότι η πίστη μπορεί να αυξηθεί ή να μειωθεί, επομένως, κάποιος μπορεί να είναι «πλήρως πιστός», ή «πιστός κατά το ήμισυ».

Μία ενδιαφέρουσα πολιτική συνέπεια της δεύτερης από αυτές τις επιχειρηματολογίες σχετιζόταν στενά με τη φορολόγηση των προσφάτως προσπλυτισμένων μουσουλμανικών φυλών. Σύμφωνα με την ισλαμική νομολογία εκείνης της εποχής, οι μουσουλμάνοι δεν υποχρεώνονταν να πληρώνουν φόρους για την ασφάλεια που τους παρείχαν οι μουσουλμανικές αρχές (πλήρωναν ζακάτ [zakat], θρησκευτική φιλανθρωπία)· αλλά οι μη μουσουλμανικές μειονότητες έπρεπε να πληρώνουν φόρους ως αντάλλαγμα για την ασφάλεια που τους παρείχαν οι μουσουλμανικές αρχές. Όταν η πολιτική αρχή αποδέχτηκε ότι η πίστη μπορεί να «αυξηθεί» ή να «μειωθεί», κατέστη εφικτή η φορολόγηση των προσφάτως προσπλυτισμένων, επειδή η πίστη τους δεν ήταν «αρκετά ισχυρή» ακόμη. Αυτό είναι ένα ακόμη παράδειγμα στο



οποίο μία φαινομενικά διανοητική-ιδεολογική-θρησκευτική διαφωνία σχετίζεται στενά με πολιτικές διαμάχες.

«Δημιουργείται» Το Κοράνι;

Ένας τρόπος σκέψης υποστήριζε ότι το «Κοράνι δεν δημιουργείται»: ήταν αιώνιο και υπήρχε μαζί με τον Θεό πριν την αρχή του χρόνου. Άλλοι υποστήριζαν ότι το Κοράνι δημιουργήθηκε: δεν ήταν αιώνιο, αλλά το δημιούργησε ο Θεός σε συγκεκριμένη χρονική στιγμή. Αυτή η διαφωνία επίσης έχει πολύ σημαντικές συνέπειες.

Άπαξ και υιοθετηθεί η ιδέα ενός «μη δημιουργημένου, αιώνιου Κορανίου», το Κοράνι καθίσταται αμέσως «ανέγγιχτο» και όχι ανοικτό σε ερμηνείες (τε'βίλ) από ανθρώπους: είναι αιώνιο και υπήρχε μαζί με τον Θεό από την αώνια αρχή. Επομένως, κάθε λέξη του Κορανίου πρέπει επίσης να είναι αιώνια, να μην είναι ανοικτή σε συζήτηση, διαφωνία, δεύτερη ανάγνωση ή επανερμηνεία εντός ενός ορισμένου ιστορικο-κοινωνικού πλαισίου. Όπως θα ήταν αναμενόμενο, ένας ισχυρός κυριολεκτισμός, μία λέξη προς λέξη μετάφραση και αποδοχή των διφορούμενων στίχων του Κορανίου «ως έχουν» (μπι-λα καϊφ [bi-la kaif], χωρίς να ρωτά κανείς «πώς») ακολουθούσε αυτό τον τρόπο σκέψης.

Από την άλλη, αν υιοθετηθεί η ιδέα ενός «δημιουργημένου» Κορανίου, τότε επιτρέπεται η δεύτερη ανάγνωση και η επανερμηνεία του εντός ενός ορισμένου πλαισίου. Αυτός ο τρόπος σκέψης ήταν πιο ανοικτός στον πλουραλισμό και σε μία ποικιλία διαφορετικών νοημάτων και ερμηνειών του ίδιου αρχικού κειμένου.

Ο Αμπού Χανίφα και οι ακόλουθοί του (Αχλ αλ-Ράι) πίστευαν ότι το Κοράνι είχε δημιουργηθεί, ενώ ο Ιμπν Χανμπάλ και οι ακόλουθοί του (Αχλ αλ-Χαντίθ) ήταν έντονα αντίθετοι σε αυτή την ιδέα, καθώς πίστευαν ότι το Κοράνι ήταν αδημιούργητο και επομένως δεν ήταν ανοικτό σε ερμηνεία. Για άλλη μία φορά, μπορεί κανείς να διακρίνει εύκολα τη σύνδεση αυτής της διαφωνίας με τις συνεχιζόμενες διαφωνίες σχετικά με την αλλαγή έναντι του κατεστημένου, τον φιλελευθερισμό έναντι του συντηρητισμού, της ομοιομορφίας έναντι του πλουραλισμού, του ανοικτού έναντι του κλειστού νου.

Κοινωνικο-πολιτισμική βάση της αντιπαράθεσης:

Άραβες εναντίον μη Άράβων

Έχει ενδιαφέρον να σημειωθεί ότι η συντριπτική πλειοψηφία των πρωτοπόρων παραδοσιακρατών (Αχλ αλ-Χαντίθ) είχε τα ακόλουθα χαρακτηριστικά: ήταν αραβικής καταγωγής· ανήκαν σε αριστοκρα-

τικές οικογένειες· ασχολούνταν περισσότερο με την ύπαιθρο και τις αγροτικές υποθέσεις· υποστηρίζονταν κυρίως από νομάδες· και επικεντρώνονταν περισσότερο στη γεωργία από ό,τι σε άλλες οικονομικές δραστηριότητες. Από την άλλη, η πλειοψηφία των πρωτοπόρων ορθολογιστών ή καινοτομιστών (Αχλ αλ-Ράι) είχε τα ακόλουθα κοινωνικά και πολιτισμικά χαρακτηριστικά: ήταν μη Άραβες («Μαουάλι» [Mawali], μετανάστες, αιχμάλωτοι, σκλάβοι, Πέρσες ή κεντροασιάτες), ζούσαν σε πιο ανεπτυγμένες αστικές περιοχές και ασχολούνταν με μη αγροτικές δραστηριότητες όπως το εμπόριο και η βιοτεχνία. Για παράδειγμα, η πιο εξέχουσα προσωπικότητα της ορθολογικής σχολής των μουταζιλίων, ο Βασίλ μπ. Άτα [Vasil b. Ata] (απεβίωσε το 748), ήταν γιος ενός σκλάβου από μη αραβική οικογένεια. Παρομοίως, η ηγετική μορφή της σχολής Αχλ αλ-Ράι, ο Αμπού Χανίφα (απεβίωσε το 767), γεννήθηκε και μεγάλωσε στην Κούφα (Ιράκ)· ο παππούς του ήταν σκλάβος που είχε αιχμαλωτιστεί κατά την κατάκτηση του Ιράκ και είχε απελευθερωθεί αργότερα. Οι πρόγονοί του είχαν μεταναστεύσει από την Καμπούλ (Αφγανιστάν) στην Κούφα (Eliacik 2001: 198).

Ο μεγάλος μουσουλμάνος φιλόσοφος Ιμπν Χαλντούν (2013) υποστήριξε ότι η γεωγραφία, οι κλιματικές συνθήκες και ο τρόπος διαβίωσης είναι καθοριστικά για τον τρόπο ζωής και τον τρόπο σκέψης κάποιου. Προφανώς, αυτές οι συνθήκες δεν είναι ίδιες στις αγροτικές και στις αστικές περιοχές. Η ύπαιθρος χαρακτηρίζεται από αντίξοες φυσικές συνθήκες και από έναν νομαδικό ή αγροτικό τρόπο ζωής. Η ζωή στις αγροτικές περιοχές είναι σχετικά απλή. Οι συνθήκες διαβίωσης είναι πιο στοιχειώδεις, με ελάχιστες ή καθόλου δημόσιες υπηρεσίες και με λιγότερες επιλογές βιοπορισμού. Από την άλλη, οι αστικές περιοχές χαρακτηρίζονται από μία πιο σταθερή, περίπλοκη ζωή, περισσότερο ανεπτυγμένη, με περισσότερες δυνατότητες για εμπορικές και βιομηχανικές δραστηριότητες, βιοτεχνία, παροχή υπηρεσιών και διαφορετικές επιλογές για απόκτηση χρημάτων και βιοπορισμό. Ο Ιμπν Χαλντούν φαίνεται να έχει δίκιο όταν συνδέουμε τους ακόλουθους κάθε τρόπου σκέψης με τις περιβαλλοντικές-πολιτισμικές συνθήκες.

Η σχολή της λογικής τελικά έχασε τη μάχη και η σχολή της Χαντίθ νίκησε. Έχουν προταθεί διάφοροι λόγοι ως εξήγηση για την παρακμή της σχολής του ορθολογισμού και τον θρίαμβο της παραδοσιοκρατικής σχολής. Για κάποιους, η σχολή του ορθολογισμού ήταν ξένη, εισηγμένη από την αρχαία Ελλάδα και «ασύμβατη με την κορανική κοσμοθεωρία» (Robinson 1996:92). Για κάποιους άλλους, μουσουλμανικές προσωπικότητες με μεγάλη επιρροή, όπως ο Ιμám Γκαζάλι [Imam Gazali] (απεβίωσε το 1111), ευθύνονταν για αυτή την παρακμή. Ωστόσο, κατά την άποψη του γράφοντος, ο Ακγίολ [Akylol]

έχει δίκιο όταν λέει «δεν ήταν η κορανική κοσμοθεωρία, αλλά η μετα-κορανική παράδοση εκείνη που επισκίασε τον ισλαμικό ορθολογισμό. Οι πολιτικές αρχές (Ουμαγιάντ και Αββασίδες Χαλίφηδες) της εποχής έπαιξαν σημαντικό ρόλο στην εξέλιξη αυτής της αντιπαράθεσης, υποστηρίζοντας τους παραδοσιοκράτες τις περισσότερες φορές» (Akyol 2011:118).

## **Συμπέρασμα: οι καταστροφικές συνέπειες της διαμάχης μεταξύ λογικής και παράδοσης**

Το γεγονός ότι η διαμάχη ανάμεσα στη σχολή της λογικής και στη σχολή της παράδοσης έληξε υπέρ της δεύτερης, είχε καταστροφικές συνέπειες. Η σημαντικότερη αρνητική συνέπεια είναι εμφανής στην επιφυλακτική, διστακτική ή ακόμη και εχθρική στάση των μουσουλμανικών κοινωνιών απέναντι σε φιλελεύθερες αξίες όπως η ελευθερία, ο πλουραλισμός, η κοινωνία των πολιτών, η δημοκρατία, οι ελεύθερες αγορές και η καινοτομία. Ωστόσο, πρέπει να τονιστεί ότι η εχθρότητα και ο σκεπτικισμός απέναντι σε αυτές τις αξίες δεν είναι εγγενή στο Ισλάμ. Με άλλα λόγια, είναι θέμα νοοτροπίας και προοπτικής μέσω της οποίας διαβάζει κανείς, κατανοεί και ερμηνεύει τις κύριες πηγές του Ισλάμ, συγκεκριμένα το Κοράνι και τη Σούννα. Στην πραγματικότητα, έχει υπάρξει ένας εναλλακτικός τρόπος σκέψης από την πρώτη εποχή του Ισλάμ υπέρ της ελευθερίας, του πλουραλισμού και της ελεύθερης αγοράς.

Η παραδοσιοκρατική σχολή νίκησε στη διαμάχη και τα επιχειρήματά της υιοθετήθηκαν ή υποστηρίχθηκαν από τις τότε πολιτικές αρχές. Η φιλοσοφία, η λογική και η ιδέα του πλουραλισμού έχασαν την υπόληψή τους στην κοινωνία. Οι αδύναμες ή αβάσιμες Χαντίθ χρησιμοποιήθηκαν ως οδηγοί στην πολιτική ζωή αντί της έλλογης άποψης, της λογικής και της αναλογίας. Φαταλιστικές απόψεις – η πεποίθηση ότι όλα συμβαίνουν σύμφωνα με ένα προδιαγεγραμμένο πεπρωμένο – υιοθετήθηκαν από την πλειονότητα της μουσουλμανικής κοινότητας. Ακόμη και οι ακόλουθοι της ορθολογιστικής σχολής των χαναφιτών έγιναν υποστηρικτές ή παθητικοί ακόλουθοι των παραδοσιοκρατών. Αυτό εξηγεί, σε μεγάλο βαθμό, γιατί ο μουσουλμανικός κόσμος είναι διστακτικός ή δύσπιστος έναντι των φιλελεύθερων αξιών.

Προφανώς, δεν είναι εφικτό να αντιστραφεί η πορεία της ιστορίας. Όμως μπορούμε να κάνουμε κάτι ως υπεύθυνοι διανοούμενοι για να διαμορφώσουμε το μέλλον έτσι ώστε να δημιουργήσουμε έναν πιο ανοιχτό, ελεύθερο, παραγωγικό και ευημερούντα μουσουλμανικό κόσμο.

Αυτό που πρέπει να κάνουμε, ως μουσουλμάνοι διανοούμενοι, είναι να πάμε πίσω στην ιστορία της ισλαμικής σκέψης, να ξαναδιαβάσουμε και να ξανασκεφτούμε τις διαφωνίες και τις συζητήσεις σχετικά με την ελεύθερη βούληση, τη μοίρα, τη δημιουργία (και ως εκ τούτου το επιτρεπτό της ερμηνείας) των Ιερών Γραφών, την ελευθερία της σκέψης, τον πλουραλισμό και τις ελεύθερες αγορές,<sup>19</sup> και να τα μεταφράσουμε στη σημερινή γλώσσα. Ευτυχώς, αυτό συμβαίνει. Μουσουλμάνοι διανοούμενοι έχουν αρχίσει να υποστηρίζουν ότι οι αντικαπιταλιστικές στάσεις δεν συμφωνούν με την ιστορική εμπειρία του Ισλάμ και με τη θεολογική στάση του Ισλάμ απέναντι στην οικονομική δραστηριότητα και την επιδίωξη του κέρδους. Στην πραγματικότητα, το Ισλάμ, το οποίο διαδόθηκε από έναν επιχειρηματία (ο Προφήτης Μωάμεθ ήταν επιτυχημένος έμπορος στο μεγαλύτερο μέρος της ζωής του) και είχε τις εμπορικές δραστηριότητες σε μεγάλη εκτίμηση από την απαρχή του, είναι απολύτως εναρμονισμένο με ένα καπιταλιστικό σύστημα ενισχυμένο από ηθικές αξίες αναφορικά με την παροχή βοήθειας στους φτωχούς και σε όσους έχουν ανάγκη (Çizakça and Akyol 2012: 14).

Μία αναβίωση της καινοτομιστικής, υπέρ της ελευθερίας, ορθολογιστικής σχολής σε πνευματικό και φιλοσοφικό επίπεδο θα βοηθήσει να στρωθεί ο δρόμος για μία ανοιχτή, πολιτισμένη και ελεύθερη κοινωνία στον μουσουλμανικό κόσμο. Αυτό θα βοηθήσει στην επίτευξη ενός κοινωνικού και πολιτισμικού μετασχηματισμού στις μουσουλμανικές κοινωνίες.

---

<sup>19</sup> Για περισσότερα σχετικά με το Ισλάμ και την οικονομία της ελεύθερης αγοράς, βλέπε Acar και Akin (2013).

# ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Acar, M. και Akin, B. (2013) *Islam and market economy: friend or foe? Εργασία που παρουσιάστηκε στο 2ο Διεθνές Συνέδριο του INFoL, Ισλαμαμπάντ, Πακιστάν, 1–2 Μαρτίου 2013.*

Absan, A. S. (2014) *Fall of the Abbasid Caliphate. Στο A History of Muslim Philosophy* (επιμ. M. M. Sbarif), Τόμος 2, Βιβλίο 4, σελ. 789–95. Pakistan Philosophical Congress. <http://www.muslimphilosophy.com/bmp/XL-Fourty.pdf>. (πρώτη έκδοση το 1963, Wiesbaden: Otto Harrassowitz.)

Akkuş, M. (2012) *Ermenilerin İlbhanlı Dini Siyasetindeki Rollerini [The role of Armenians in the religious politics of İlkbaniids], Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 31: 205–21.

Akyol, M. (2011) *Islam without Extremes: A Muslim Case for Liberty.* W. W. Norton. (Μετάφραση από τα τουρκικά: *Özgürlüğün İslami Yolu, Μετάφραση Ömer Balıkcı. İstanbul: Doğan Kitap, 2013.*)

Ammara, M. (1998) *t ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu [Mu'tazilite and the problem of human freedom] (μετάφραση V. Ince). İstanbul: Ekin Yayınları.*

Cabiri, M. A. (1997a) *Arap–İslam Akılının Oluşumu [The Formation of the Arab–Islamic Mind] (μετάφραση İ. Akbaba). İstanbul: Kitabevi Pub. Cabiri, M. A. (1997b) İslam'da Siyasal Akıl [Political Mind in Islam] (μετάφραση V. Akyüz). İstanbul: Kitabevi Publications.*

Cizakca, M. και Akyol, M. (2012) *Ablaki Kapitalizm [Moral Capitalism]. İstanbul: Ufuk Publications.*

Düzgün, S. A. (επιμ.) (2011) *Mâturîdî'nin Düşünce Dünyası [ The Realm of thought of Maturidi].*

Ankara: Ministry of Culture and Tourism. Eliacik, R. İ. (2001) *İslâm'ın Yenilikçileri: İslâm Düşünce Tarihinde Yenilik Arayışları [Islam's Innovationists: Pursuit of Innovation in the History of Islamic thought], 3η εκδ., Τόμος I. İstanbul: Medcezir Pub. Global Competitiveness Index: [http://www3.weforum.org/docs/GCR2013-14/GCR\\_Rankings\\_2013-14.pdf](http://www3.weforum.org/docs/GCR2013-14/GCR_Rankings_2013-14.pdf) (πρόσβαση στις 22 Ιουλίου 2014).*

*Global Innovation Index: <http://www.globalinnovationindex.org/content.aspx?page=data-analysis> (πρόσβαση στις 22 Ιουλίου 2014).*

*Global Firepower Data: <http://www.globalrepower.com/> (πρόσβαση στις 14 Αυγούστου 2014).*

*Ibn Khaldun (2013) Mukaddime [Muqaddimah] (μετάφραση S. Uludağ). İstanbul: Dergab.*

Kaya, S. (2008) *Büyük Selçuklular Döneminde Bağdat. Akademik Bakış* 15: 1–16.

Kocyigit, T. (1988) *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar [Debates Between Scholars of Hadith and Kalam], 3η έκδοση. Ankara: T. Diyanet Vakfı Yayınları.*

McNeill, W. H. και Waldman, M. R. (επιμ.) (1983) *The Islamic World. University of Chicago Press.*

Robinson, F. (επιμ.) (1996) *The Cambridge Illustrated History of the Islamic World. Cambridge University Press.*

*Stockholm International Peace Research Institute: <http://www.sipri.org/yearbook/2013/03> (πρόσβαση στις 22 Ιουλίου 2014).*

*Uludağ, S. (2012) İslam Düşüncesinin Yapısı [ The Structure of Islamic thought], 7η έκδοση İstanbul: Dergab Publications.*

*UNDP (United Nations Development Program): <https://data.undp.org/dataset/Table-3-Inequality-adjusted-Human-Development-Index-9j-nv-7hyp> (πρόσβαση στις 22 Ιουλίου 2014).*

# 4 ΠΡΟΝΟΙΑ ΠΕΡΑ ΑΠΟ ΤΟ ΚΡΑΤΟΣ: Η ΒΑΣΙΣΜΕΝΗ ΣΤΗΝ ΚΟΙΝΩΝΙΑ ΠΡΟΝΟΙΑ «ΙΧΣΑΝΙ»

Μαζλί Μαλίκ

## Εισαγωγή

**Σ**ύμφωνα με την ισλαμική θεώρηση του κόσμου, ο άνθρωπος δημιουργήθηκε για να είναι αντιβασιλέας (Χαλίφης) του Θεού στη Γη, με μία αποστολή να εκπληρώσει. Αυτή η κοσμοθεωρία διαμορφώνει τη φιλοδοξία και το όραμα των μουσουλμάνων και βοηθά τους ανθρώπους να γίνουν «λειτουργικά άτομα» που αφιερώνονται σε αυτό το καθήκον, με σκοπό την επίτευξη του φαλάχ [falah] (ολοκληρωτική επιτυχία σε αυτόν τον κόσμο και στον επόμενο) (βλέπε Κοράνι 2:189, 3:130, 3:200, 5:35, 5:100, 24:31, 28:67 και 24:51).

Αυτό δεν οδηγεί στη δημιουργία μίας φανταστικής, ουτοπικής κοινωνίας που βασίζεται αποκλειστικά στη θεωρία χωρίς να λαμβάνεται υπόψη η πραγματικότητα. Για την επίτευξη των στόχων τους, τα άτομα θα εργάζονται ενεργά για την προώθηση της «ευημερίας» της κοινωνίας και τη δημιουργία «κοινωνικού κεφαλαίου», ή κεφαλαίου ιχσανί [ihسانی]. Στην πραγματικότητα, αυτά τα πράγματα είναι σήμερα αποδεκτά από πολλούς ανθρώπους που δεν είναι μουσουλμάνοι ως μία σημαντική πτυχή της προώθησης της οικονομικής ανάπτυξης, της ισότητας, της συμμετοχής και της δημοκρατίας. Αυξανόμενα στοιχεία δείχνουν ότι η κοινωνική συνοχή είναι κρίσιμη για την οικονομική ευημερία των κοινωνιών και για τη βιωσιμότητα της ανάπτυξης (World Bank 1999).

Οι υλικοί στόχοι δεν είναι οι απώτεροι στόχοι του ισλαμικά κινητροδοτημένου αγώνα για ανάπτυξη. Η επίτευξη του υλικού πλουτισμού προκύπτει ως αποτέλεσμα της άσκησης της «εσωτερικής» πίστης των ατόμων στην επίτευξη του φαλάχ μέσω της κουλτούρας του ιχσάν (τελειότητα).<sup>20</sup> Αυτά τα άτομα δεν ζουν μεμονωμένα καθώς επι-

<sup>20</sup> *Ihsan (τελειότητα) σημαίνει την ολοκληρωμένη αριστεία και το τελικό επιστέγασμα της ωραιότητας. Ενσωματώνει την καλοσύνη, την καλή διαγωγή και τις πράξεις ελεημοσύνης (Ibn Manzur 1956· 13:117· Webr 1979: 209), συμπεριλαμβανομένης της δαπάνης πλού-*

διώκουν τους δικούς τους στόχους, αλλά ενεργούν συνολικά με πνεύμα αλληλεγγύης και μοιράζονται τα ιδανικά τους με άλλους. Ο αγώνας του λειτουργικού ατόμου για την επιδίωξη της ευημερίας του και της ευημερίας της κοινότητας δεν εκδηλώνεται μόνο στη τελετουργία-πνευματικότητα του ατόμου, αλλά αντιπροσωπεύει επίσης την πραγματική έννοια της προσπάθειας κατά τον τρόπο του Αλλάχ (τζικάντ). Η τζικάντ στην ευρύτερη έννοιά της περιλαμβάνει τον αγώνα για την ατομική ανάπτυξη, τη δικαιοσύνη, τον ανθρωπισμό και την ευημερία (Taleqani 1986: 54-56).

## **Λειτουργικά άτομα και κοινωνικό κεφάλαιο ιχσανί**

Τα άτομα, ωστόσο, δεν μπορούν να λειτουργήσουν εν κενώ σε κενό μέσα σε ένα ελάχιστο κράτος. Για να φτάσει η μουσουλμανική Ούμα [Umma] (κοινότητα) στην τελειότητα απαιτείται η δημιουργία μίας καλοπροαίρετης κοινωνίας που αποτελείται από λειτουργικά άτομα. Με το πνεύμα της οικουμενικής αλληλεγγύης μεταξύ των ατόμων της, η καλοπροαίρετη κοινωνία θα μεγιστοποιήσει τις δυνατότητες των μελών της να είναι ανεξάρτητα, να ακμάσουν και να επιτύχουν το φάλαχ τους.

Τα άτομα είναι σε θέση να λειτουργήσουν σωστά και να ακμάσουν μέσα σε μία καλοπροαίρετη κοινωνία αποτελούμενη από οικογένειες και ομάδες ατόμων που αμοιβαία ή συλλογικά μοιράζονται το πάθος τους για την επίτευξη κοινών στόχων. Κατά τον ίδιο τρόπο, η καλοπροαίρετη κοινωνία προκύπτει ως αποτέλεσμα της δικτύωσης μεταξύ των λειτουργικών ατόμων. Το Κοράνι αναφέρει ότι η αποστολή του λειτουργικού ατόμου είναι η συνέχιση της αποστολής του Προφήτη Μωάμεθ ως οργάνου του ελέους στο σύμπαν. Αυτό γίνεται εμφανές στον παρακάτω στίχο του Κορανίου: «Επειδή Εγώ [ο Αλλάχ] σε δημιούργησα [Μωάμεθ] για να μην είσαι παρά ευλογία για όλη την πλάση» (Κοράνι 21:107).

Η καλοπροαίρετη κοινωνία θα οδηγήσει στη δημιουργία μίας «ενάρετης κοινωνίας» που θα εκφράζει τον εμπνευσμένο από το Ισλάμ τρόπο επίτευξης της ανάπτυξης και της εξάλειψης της φτώχειας εντός της ευρύτερης σφαίρας των οικονομικά λειτουργικών ατόμων. Στην επόμενη ενότητα θα αναπτυχθεί περισσότερο το πώς η καλοπροαίρετη κοινωνία, ως στοιχείο του ιχσανί, είναι απαραίτητη για τη διαμόρφωση της μεγάλης εικόνας της βασισμένης στην κοινωνία πρόνοιας που εξετάζεται στο παρόν κεφάλαιο.

---

*του για την ευημερία της ανθρωπότητας, (2:195, 3:134) της καλοσύνης προς τους γονείς (46:15), τη γενναιοδωρία (2:236), την καταβολή ζακάτ (φιλάνθρωπία ή ελεημοσύνη) (31:3, 11:114-15) (Malik 2014).*

## **Μία καλοπροαίρετη κοινωνία ως εναλλακτική του κράτους παρόχου**

Όπως αναφέρθηκε παραπάνω, τα λειτουργικά άτομα δεν εργάζονται μέσα σε κενό. Τα άτομα ενεργούν μέσα σε μία κοινωνία που τους επιτρέπει να είναι πλήρως λειτουργικά. Μία «μεγάλη κοινωνία» στην οποία τα άτομα εξαρτώνται λιγότερο πολιτικά και οικονομικά από το κράτος, αλλά βασίζονται το ένα στο άλλο, είναι απαραίτητη για τη δημιουργία μίας ενάρετης κοινωνίας.

Αυτό το παράδειγμα δεν αρνείται τη σημασία της ατομικότητας, αλλά αναγνωρίζει ότι τα άτομα αλληλεξαρτώνται και δεν επιδιώκουν μόνο τα προσωπικά τους συμφέροντα. Τα άτομα συλλογικά εξυπηρετούν το ένα το άλλο καθώς επιδιώκουν το δικό τους φαλάχ, αλλά βοηθούν επίσης το ένα το άλλο να επιτύχει το δικό του. Αυτό απαιτεί οι οριζόντιες σχέσεις εντός της κοινωνίας να διέπονται από δικαιοσύνη, καλοσύνη και έλεος. Μία τέτοια ισλαμικής έμπνευσης κοινωνία θα μπορούσε να περιγραφεί καλύτερα ως μία «καλοπροαίρετη κοινωνία».

Κατά τον ίδιο τρόπο, αυτή η καλοπροαίρετη κοινωνία είναι η ίδια το αποτέλεσμα της επικοινωνίας και της δικτύωσης μεταξύ λειτουργικών ατόμων μέσα στην κουλτούρα του ιχσάν, η οποία απαιτεί όχι μόνο κάθε άτομο να επιτυγχάνει την προσωπική του ευημερία δημιουργώντας ένα δικό του φαλάχ, αλλά να καλλιεργεί επίσης ένα περιβάλλον το οποίο μπορεί να διευκολύνει το φαλάχ για άλλους. Αυτή συλλογική, αμοιβαία αλληλεξαρτώμενη φύση των λειτουργικών ατόμων είναι η ουσία της πραγματικότητας του Ταουχιντί [Tawhidi] (Malik 2011:269).

Η αρχή του Ταουχιντί οδηγεί στην υλοποίηση του αμανά [amanah] (εμπιστοσύνη) με το να διατηρεί τα ατομικά δικαιώματα ενώ παράλληλα επιτρέπει στα άτομα να εκπληρώνουν τις υποχρεώσεις τους με δίκαιο και καλοπροαίρετο τρόπο. Αναφέρεται στο Κοράνι (4:58): «Ο Αλλάχ σας προστάζει να παρέχεται την εμπιστοσύνη σας σε εκείνους που την αξίζουν· και κάθε φορά που κρίνετε μεταξύ των ανθρώπων, να κρίνετε με δικαιοσύνη...» Επομένως, οι αρχές της δικαιοσύνης και της καλοσύνης απαιτούν από τα άτομα να ζουν όχι μόνο επιδιώκοντας το προσωπικό τους συμφέρον, αλλά και ως όργανα του ελέους προς την ανθρωπότητα μέσα από το πνεύμα του ουκουάχ [ukhuwwah] (αδελφοσύνη).

Αυτό μπορεί να γίνει σαφώς κατανοητό από διάφορους στίχους του Κορανίου και της προφητικής παράδοσης, οι οποίοι εξηγούν ορισμένες αξίες ή ιδιότητες του μοιράσματος και της φροντίδας που πρέπει να υιοθετούν οι μουσουλμάνοι κατά τη διάρκεια της ζωής τους. Για



παράδειγμα, λέει το Κοράνι (5:2): «Να συνεργάζεστε μεταξύ σας σε όλα όσα είναι καλά και ευσεβή, και να μην συνεργάζεστε στην αμαρτία και την εχθρότητα». Στο κεφάλαιο 59 (ελ-Χασρ [al-Hasyr]), στον ένατο στίχο, αναφέρεται ότι ο Αλλάχ επαινεί τους Ανσάρ [Ansar] (μουσουλμανική κοινότητα στη Μεδίνα) κατά την Εγίρα [Hijrah] (μεταναστευση του Προφήτη Μωάμεθ και των συντρόφων του από τη Μέκκα στη Μεδίνα) για το αλτρουιστικό πνεύμα που έδειξαν με τις θυσίες τους για την ευημερία των Μουχατζιρίν [Muhajirin] (λαός της Μέκκα). Ένα σημαντικό παράδειγμα που αποτελεί ορόσημο για τον κεντρικό ρόλο της ενότητας στην ισλαμική παράδοση ήταν η αδελφοποίηση των Ανσάρ και των Μουχατζιρίν: «Αλλά εκείνοι που πριν από αυτούς είχαν σπίτια (στη Μεδίνα) και δέχτηκαν την Πίστη, δείχνουν στοργή σε εκείνους που ήρθαν κοντά τους αναζητώντας καταφύγιο και δεν φιλοξενούν στα στήθια τους καμία επιθυμία για ό,τι έχει δοθεί (στους τελευταίους), αλλά τους δείχνουν προτίμηση έναντι του εαυτού τους, παρ' όλο που η φτώχεια ήταν η δική τους μοίρα. Και εκείνοι που σώζονται από τον φθόνο στη δική τους ψυχή, είναι εκείνοι που επιτυγχάνουν την ευημερία» (Κοράνι 59:9).

Όταν οι Μουχατζιρίν αναγκάστηκαν να μεταναστεύσουν στη Γιαθρίμπ (μετέπειτα γνωστή ως Μεδίνα) επειδή διώκονταν στη Μέκκα, συμφιλιώθηκαν αμέσως με τον λαό της Μεδίνας, βάσει αυτού που ήταν τότε μια μοναδική έννοια, του ουκουάχ (αδελφούσυνη). Σε μία άνευ προηγουμένου πράξη μεγαλοψυχίας, οι μουσουλμάνοι της Μεδίνας (που έφτασαν να γίνουν γνωστοί στο σύνολό τους ως οι Ανσάρ ή οι βοηθοί) συμφώνησαν να μοιραστούν τον πλούτο και την περιουσία τους με τους Μουχατζιρίν. Οι Ανσάρ παραχώρησαν τη χρήση μέρους των κατοικιών τους στις οικογένειες των Μουχατζιρίν, και τους επέτρεψαν να καλλιεργούν τη γη τους με ένα σύστημα επίμορτης αγροληψίας.

Μία καλοπροαίρετη κοινωνία που συνδέει αμοιβαία τα άτομα και τα φέρνει σε κατάσταση κοινωνικής συνοχής, δημιουργεί «κοινωνικό κεφάλαιο» μέσω της ενδυνάμωσης καθενός από τα μέλη της κοινωνίας (Malik 2011:269). Το κοινωνικό κεφάλαιο στο πλαίσιο της καλοπροαίρετης κοινωνίας θα προωθή την ευημερία της κοινότητας. Σε επίπεδο κοινωνίας, θα οδηγήσει στη μεγιστοποίηση της οικονομικής ευημερίας των ατόμων μαζί με την προώθηση της κοινωνικής ευημερίας.

Αυτή η διαδικασία πρέπει να οικοδομείται επάνω στον θεσμό της οικογένειας. Οι ισλαμικές ηθικές διδασκαλίες τονίζουν την αξία της οικογένειας. Χωρίς τον θεσμό της οικογένειας που επιτρέπει στα άτομα να λειτουργούν, και στις ισλαμικές αξίες να επικρατούν, είναι δύσκολη

η δημιουργία της καλοπροαίρετης κοινωνίας. Ισχυροί οικογενειακοί θεσμοί με ισλαμικές αξίες θα εξασφαλίσουν την κοινωνική δικτύωση μεταξύ των μελών της κοινωνίας για την δημιουργία του κοινωνικού κεφαλαίου ιστανί. Ο αποτελεσματικός ρόλος των οικογενειών και της κοινωνικής δικτύωσης υπό την επιρροή της κουλτούρας, της αρετής και των θρησκευτικών αξιών αναγνωρίζεται από πολλούς ερευνητές της ανάπτυξης και του κοινωνικού κεφαλαίου ως ένας ακόμη παράγοντας που προωθεί την ολιστική και ολοκληρωμένη ανάπτυξη (Chang 1997· Newton 1997· Kliksberg 2001).

Η καθολική αλληλεγγύη εντός αυτής της καλοπροαίρετης κοινωνίας εκτείνεται πέρα από τα ζητήματα της πολιτικής οικονομίας και ενός λόγου που βασίζεται στις αρχές της ιδιοκτησίας και των δικαιωμάτων. Η καλοπροαίρετη κοινωνία προϋποθέτει τα κρίσιμα στοιχεία της οικογένειας, της κοινωνικοποίησης, της εκπαίδευσης, ενός ισχυρού ήθους, της τελετουργικής-πνευματικής πρακτικής, της εφαρμογής ηθικών αξιών και της άσκησης προσωπικής ευθύνης. Μέσω αυτής της διαδικασίας είναι που διατηρούνται οι αρετές και οι αξίες ζωντανές στις ζωές των ατόμων και των οικογενειών. Ωστόσο, πρέπει να σημειωθεί ότι τέτοιες εκφράσεις αλληλεγγύης δεν συνεπάγονται κατά κανέναν τρόπο μία σοσιαλιστική προσέγγιση. Αντί μιας τέτοιας προσέγγισης, πρέπει να εστιάσουμε στην ανάπτυξη των ατομικών ζώων με την προώθηση της σωστής κοινωνικής μικροδυναμικής. Αυτό επίσης ταιριάζει στο νέο πρότυπο ανάπτυξης, το οποίο έχει μετατοπίσει την εστίαση από τη μακροοικονομική ανάπτυξη στη μικροδυναμική.

Το ιστανί, το κοινωνικό κεφάλαιο, μπορεί να επιτευχθεί μόνο στο πλαίσιο ενός ελάχιστου κράτους, όπου υπάρχει μεγαλύτερο περιθώριο για την πλήρη άσκηση του δυναμισμού της κοινωνίας μέσω κρατικών και μη κρατικών θεσμών. Το κοινωνικό κεφάλαιο απαιτεί ευκαιρίες για τους ανθρώπους να ακμάσουν χωρίς τα εμπόδια και την παρέμβαση του κράτους. Για να ενθαρρύνει ένα κράτος μία καλοπροαίρετη κοινωνία να ακμάσει, πρέπει να επιτρέπει μη κρατικούς θεσμούς μέσω των οποίων τα άτομα και η κοινωνία μπορούν να εμπλέκονται ενεργά στην προώθηση της ανάπτυξης του κοινωνικού κεφαλαίου. Η αναγκαία αλληλεξάρτηση κράτους και κοινωνίας (η οποία εκπροσωπείται από άτομα και ομάδες που αναπτύσσονται αυθόρμητα) εκδηλώνεται παραδειγματικά μέσω αποτελεσματικών θεσμών της κοινωνίας των πολιτών. Αντίστοιχα, μέσα στο πλαίσιο αυτό, οι συμμετέχοντες στην κοινωνία των πολιτών είναι σε θέση να αναλαμβάνουν την ευθύνη για την κοινωνική και οικονομική ανάπτυξη, συμπεριλαμβανομένης της παροχής βασικών υπηρεσιών στην εκπαίδευση και τη δημόσια υγεία.

Η ισλαμική έννοια της κοινωνίας των πολιτών αναδύεται από τα εσωτερικά θεμέλια του λειτουργικού ατόμου. Ο Κιν [Keane] υποστηρίζει ότι η ανάπτυξη της κοινωνίας των πολιτών θα μπορούσε να εντοπιστεί στην ισλαμική ιστορία στην ακμή κοινωνικών θεσμών στις μουσουλμανικές κοινωνίες κατά το παρελθόν (Keane 2009: 133-136). Η κοινωνία των πολιτών (αλ-μουτζταμά' αλ-μαντανί [al-mujtama' al-madani]) που προέκυψε κινητροδοτήθηκε κυρίως από οικονομικούς παράγοντες που προωθούσαν την ιδιοκτησία και παρείχαν πρόνοια. Το ουάκφ αναγνωρίστηκε ως θεσμός της κοινωνίας των πολιτών που αναπτύχθηκε από τις πρώιμες μουσουλμανικές κοινωνίες και επέτρεπε στους ανθρώπους να αντισταθούν σθεναρά σε κάθε προσπάθεια του κράτους να πάρει τα πλούτη των ατόμων.

Η κινητήριος δύναμη της κοινωνίας των πολιτών δεν ήταν το προσωπικό συμφέρον ή η απλή προστασία των ατομικών δικαιωμάτων απέναντι στο κράτος, αλλά ήταν μέρος της έκφρασης της πίστης των ατόμων στην επίτευξη του φαλάχ μέσα από την κουλτούρα του ιχσάν (Malik 2014). Εν περιλήψει, η κοινωνία των πολιτών υπό το παράδειγμα του Τουαχιντί αντικατοπτρίζει τον βαθμό της θρησκευτικότητας των ατόμων κατά τη διατήρηση της κάθετης σχέσης τους με τον Θεό και της οριζόντιας σχέσης τους με τους συνανθρώπους τους και με το περιβάλλον.

## **Πρόνοια μέσω ουάκφ**

Από τις πρώτες μέρες, οι Ισλαμικές κοινωνίες ανέπτυξαν διάφορους θεσμούς για την κάλυψη των βασικών αναγκών όλων των μελών της κοινωνίας (Zarqa 1988). Οι θεσμοί περιλάμβαναν, μεταξύ άλλων το ζακάτ (παροχή φιλανθρωπίας ή ελεημοσύνης) και το ουάκφ (γη, περιουσία ή μετρητά που χρησιμοποιούνται για φιλανθρωπικούς σκοπούς).

Το ουάκφ είναι ο σημαντικότερος θεσμός για τη διαφύλαξη του ισλαμικού ήθους, καθώς εξισορροπεί την ιδιωτική ιδιοκτησία με τις κοινοτικές υποχρεώσεις. Η θεμελιώδης ιδέα του ουάκφ ήταν να κάνει πραγματικότητα το βαθύ ιδεώδες των φιλανθρωπικών και καλοπροαίρετων στάσεων μέσα στην κοινωνία. Το ουάκφ δεν διαφέρει από το αγγλικό καταπίστευμα. Ο ιδρυτής τοποθετεί περιουσία ή χρήματα στο ουάκφ και το καταπίστευμα χρησιμοποιείται έπειτα για τους δηλωμένους φιλανθρωπικούς σκοπούς. Τα ουάκφ υπάρχουν από τα πρώτα χρόνια του Ισλάμ. Ο σκοπός είναι το ουάκφ να μπορεί να διαρκέσει για πάντα, αλλά στην πραγματικότητα μπορεί να τερματιστεί υπό ορισμένες συνθήκες. Όταν δημιουργείται το ουάκφ, ο ιδρυτής δηλώνει

τον σκοπό και τους δυνητικούς δικαιούχους (για παράδειγμα, φτωχά μέλη της οικογένειας, μετανάστες, ή ολόκληρη η κοινότητα). Μη μουσουλμάνοι μπορούν να είναι δικαιούχοι, όχι όμως αν βρίσκονται σε διαμάχη με τους μουσουλμάνους.

Από την απαρχή της πρακτικής, η ιδέα του ουάκφ ήταν πολύ συμπεριληπτική και επεκτάθηκε πέρα από τους θρησκευτικούς σε κοινωνικούς και προνοιακούς σκοπούς. Ο Προφήτης Μωάμεθ ενθάρρυνε τους συντρόφους του να χρησιμοποιούν το ουάκφ τόσο για θρησκευτικούς όσο και για κοσμικούς σκοπούς. Η ανέγερση τζαμιών για λατρεία και κοινωνικές δραστηριότητες, το άνοιγμα πηγαδιών για χρήση από την πρώιμη μουσουλμανική κοινότητα στη Μεδίνα, άλογα για τον πόλεμο και εκτάσεις γης που καλλιεργούνταν για να τρέφονται οι φτωχοί, χρηματοδοτούνταν όλα με ουάκφ από τους πρώτους μουσουλμάνους, υπό την επίβλεψη και την καθοδήγηση του ίδιου του Προφήτη Μωάμεθ. Η πρακτική συνεχίστηκε και επεκτάθηκε αργότερα από τις γενιές μουσουλμάνων που ακολούθησαν. Το ουάκφ συνέχισε να είναι ο κτύπος της καρδιάς της μουσουλμανικής κοινότητας, και επιβίωσε τόσο στις θρησκευτικές όσο και στις εγκόσμιες μορφές του (Gil 1998).

Το ουάκφ αποτέλεσε ένα από θεμέλιο για να μοιράζονται τα πλούσια μέλη της κοινωνίας τον πλούτο τους με τα άτυχα μέλη της κοινωνικής τους συμβολής, χωρίς κανένα στοιχείο παρέμβασης ή επιβολής από το κράτος. Ο Κιν (2009: 136-138) αφήνει να εννοηθεί ότι το ουάκφ ήταν ένα από τα πρώτα μέσα εκπροσώπησης της κοινωνίας των πολιτών από την αρχή της μουσουλμανικής ιστορίας. Το ουάκφ, μαζί με το ζακάτ (ελεημοσύνη), συνέβαλλε στην οικονομική ευημερία των μουσουλμανικών κοινοτήτων επί αιώνες με τη δημιουργία χώρου για την ανάπτυξη ενός συστήματος πρόνοιας βασισμένου στην κοινωνία (Lewis 1990: 38-41· Hoexter 1998· Baskan 2002) Το ουάκφ επέτρεψε στα άτομα και στην κοινωνία να είναι ανεξάρτητα από το κράτος. Το σύστημα των ουάκφ συνέβαλλε στην άνθιση τζαμιών, ορφανοτροφείων, ξενοδοχείων, σχολείων (μεντρεσέδων [madrasahs]), σουφικών μοναστηριών (ζαουίγια [zawiyat]), πηγαδιών, στη διανομή τροφίμων, στην ελάφρυνση χρεών και σε άλλες μορφές κοινωνικής πρόνοιας (Baer 1997· Hasan 2006).

## **Η εθνικοποίηση της κοινωνίας: μπορούν να αναβιώσουν τα ουάκφ;**

Με τον καιρό, αυτός ο ανεξάρτητος τομέας κοινωνικής πρόνοιας παρήκμασε και το σύστημα των ουάκφ έγινε επίσημος θεσμός, ο οποίος πέρασε στον κεντρικό έλεγχο του κράτους και διαχωρίστηκε από τα ιδιωτικά ουάκφ (ουάκφ αχλί [wakf ahliy] ή οικογενειακά ουάκφ) (Lewis

1990). Τα ουάκφ τα διαχειριζόταν η κοινωνία με την καθοδήγηση των «ουλεμάδων» [“ulama”] (ιεροδιδασκάλων)<sup>21</sup> από τα πρώιμα χρόνια του Ισλάμ. Τα ουάκφ έχουν διαδραματίσει σημαντικό ρόλο στις μουσουλμανικές κοινότητες, σε όλη την ιστορία και σε όλα τα μουσουλμανικά έθνη, στη δημιουργία και τη διατήρηση εκπαιδευτικών ιδρυμάτων, συμπεριλαμβανομένων επιφανών ιδρυμάτων τριτοβάθμιας εκπαίδευσης όπως το Πανεπιστήμιο Αλ-Καραούν [al-Quawiyun] στην Τυνησία, το Αλ-Αζχάρ [al-Azhar] στο Κάιρο και άλλα πρώιμα πανεπιστήμια στην ισλαμική Ανδαλουσία – όλα πολύ πριν την ίδρυση της Οξφόρδης και του Κέιμπριτζ (Baer 1997). Επίσης, έχτισαν νοσοκομεία και κλινικές σε όλα τα μουσουλμανικά εδάφη, όπου ήταν γνωστά ως μπιμαριστάν [bimaristan], συμβάλλοντας έτσι στην ενίσχυση της ιατρικής επιστήμης και στις ανακαλύψεις μουσουλμάνων επιστημόνων (στο ίδιο). Θα μπορούσε κανείς να καταλήξει στο συμπέρασμα ότι λόγω της εκτεταμένης πρακτικής του ουάκφ στη μουσουλμανική ιστορία, τα μεμονωμένα άτομα και η κοινωνία έχουν ενδυναμωθεί, ελαχιστοποιώντας έτσι τον ρόλο του κράτους στην εκπαίδευση, στην πρόνοια, ακόμη και στην υγειονομική περίθαλψη.

Δυστυχώς, μετά την περίοδο της αποικιοκρατίας, όταν τα ουάκφ έγιναν κρατικοί θεσμοί, έπαψαν να έχουν δυναμικό ρόλο στην κοινωνία. Ο επίσημος ρόλος των ουάκφ υποβαθμίστηκε και κατέληξε να συνδέεται στενά με θρησκευτικές υποθέσεις (τζαμιά, κοιμπήρια, ορφανοτροφεία, μεντρεσέδες, συντήρηση των θρησκευτικών αρχών, κ.λπ.) με κάποια έμφαση σε λίγες μουσουλμανικές χώρες σε άλλα ζητήματα φιλανθρωπίας και πρόνοιας (Lewis 1990· Baer 1997). Παρομοίως, τα ανεπίσημα ουάκφ, όπως τα οικογενειακά ουάκφ, επίσης επηρεάστηκαν από την εμπλοκή του κράτους. Ωστόσο, η ανάδυση ισλαμικών κινημάτων, οργανώσεων και του ντα΄ουά [da’wah] (Διάδοση του Ισλάμ), καθώς και άλλων προοδευτικών ομάδων υπό τη μορφή μη κυβερνητικών οργανώσεων (ΜΚΟ), οιοσεί ΜΚΟ και ιδρυμάτων έφερε μία νέα αναβίωση των ουάκφ ως κινήματος φιλανθρωπίας και πρόνοιας βασισμένης στους πολίτες (βλέπε, για παράδειγμα, Clark 1995· Lapidus 1996).

Τα ουάκφ, όπως λειτουργούσαν στο παρελθόν, θα έπρεπε να αποτελέσουν σημαντικό θεσμό εντός του ιδεώδους, ανεξάρτητου, μη κρατικού συστήματος πρόνοιας. Με εποικοδομητικό ρόλο στην παροχή

21 *Οι ουλεμάδες ή οι μελετητές και ειδικοί της επιστήμης του Ισλάμ έχουν εξέχουσα θέση στην καρδιά των μουσουλμάνων και στην κοινωνική διασφραγίστησή της κοινότητας. Ως άνθρωποι που κατέχουν τη γνώση της αποκάλυψης και ως φύλακες της θρησκείας μέσω της διατήρησης του Κορανίου και των παραδόσεών του, οι ουλεμάδες εξυμνούνται από το Κοράνι. Οι ουλεμάδες αναδύθηκαν ως ένας θεσμός ξεχωριστός από το κράτος, αλλά ως απαραίτητο κομμάτι της μουσουλμανικής κοινωνίας των πολιτών για να γίνουν οι φύλακες της θρησκείας εκ μέρους της κοινότητας απαλλαγμένοι από την παρέμβαση του Χαλίφη ή του κράτους (Imarab 2005: 84-92).*

εσόδων για την κοινωνία των πολιτών, τα ουάκφ θα μπορούσαν να τροφοδοτούν το αίσθημα ενδυνάμωσης των ατόμων και, κατά συνέπεια, να καλλιεργούν σταθερά μία ατμόσφαιρα καλής προαίρεσης στην κοινωνία, βοηθώντας έτσι για άλλη μία φορά στην αποσύνδεση της κοινωνίας από το κράτος.

Ο Τσιζακτά [Cizakca] (2004) έχει προτείνει ένα μοντέλο μέσω του οποίου η ιδέα ενός «κρηματικού ουάκφ» μπορεί να χρησιμοποιηθεί στη σύγχρονη εποχή για να εξυπηρετήσει τους στόχους της κοινωνίας χρησιμοποιώντας την εμπειρία των μουσουλμάνων που ασχολούνταν με τη μικροχρηματοδότηση στην Τουρκία κατά την Οθωμανική περίοδο. Στο πλαίσιο αυτής της πρακτικής, εδραιωμένοι επιχειρηματίες βοηθούσαν νέους επιχειρηματίες παρέχοντάς τους κεφάλαιο προερχόμενο από ένα ταμείο ουάκφ στο οποίο συνεισέφεραν οι εδραιωμένοι επιχειρηματίες. Χωρίς καμία βοήθεια από το κράτος, αυτή η προσέγγιση ήταν αποτελεσματική για τη διεύρυνση της επιχειρηματικής κουλτούρας στην κοινότητα της Οθωμανικής Τουρκίας. Συνέβαλε στην ενίσχυση της επιχειρηματικότητας στην κοινωνία και μείωσε τον ρόλο του κράτους, ενώ, ταυτόχρονα, ενίσχυσε το στοιχείο της καλής προαίρεσης εντός της κοινότητας, οδηγώντας έτσι στην τροφοδότηση της κουλτούρας ικσανί (Cizakca 2004).

## Ένα αποτελεσματικό ελάχιστο κράτος

Στην πρότασή τους για ένα αποτελεσματικό ισλαμικό οικονομικό σύστημα, ο Ελ-Ασκέρ [El-Ashker] και ο Γουίλσον [Wilson] (2006:400) υποστηρίζουν ότι ένα πολιτικά ισχυρό ισλαμικό κράτος συγκαταλέγεται στα απαραίτητα στοιχεία για την εγκαθίδρυση μίας ισλαμικής οικονομίας που θα στηρίζεται στέρεα σε μία ισχυρή ηθική τάξη. Στο ίδιο πνεύμα, ο Τσάπρα [Chapra] (1992:240) δέχεται ότι η πολιτική δομή είναι ένας από τους σημαντικότερους παράγοντες που ευθύνονται για την αποτυχία των μουσουλμανικών χωρών να υλοποιήσουν την ισλαμική στρατηγική για ανάπτυξη με δικαιοσύνη. Πρέπει να σημειωθεί ότι οι Ζαμάν [Zaman] και Ασουτάι [Asutay] (2009:92-93) προειδοποιούν πως ό,τι εννοούμε ως πολιτική ή ως πολιτικό καθεστώς δεν είναι πάντα συνώνυμο με το κράτος ή με ένα καθοδηγούμενο από την κυβέρνηση καθεστώς. Επισημαίνουν τον ρόλο της κοινωνίας των πολιτών ως έναν άλλο σημαντικό παράγοντα στην πολιτική δομή. Επιπλέον, υποστηρίζουν ότι το κράτος είναι μία σύγχρονη, μετα-διαφωτιστική, δυτική έννοια, και επομένως δεν είναι εγγενώς ένας κατάλληλος ισλαμικός τρόπος οργάνωσης για την πολιτική κοινωνία.

Η φύση των σύγχρονων κρατών επίσης υπογραμμίζεται από τη

Σχολή Πολιτικής Οικονομίας της Βιρτζίνια, η οποία υποστηρίζει ότι το κράτος δεν θα έπρεπε να θεωρείται ρομαντικά ότι υπηρετεί την κοινωνία και μεγιστοποιεί μία ρομαντικά κατασκευασμένη συνάρτηση κοινωνικής ευημερίας. Σε κάθε περίπτωση, ακόμη και αν υπήρχε μία τέτοια συνάρτηση κοινωνικής πρόνοιας, δεν υπάρχουν «καλοπροαίρετοι δεσποτικοί» πολιτικοί που θα μεγιστοποιούσαν μία τέτοια συνάρτηση ευημερίας (Zaman και Asutay 2009:93).

Το κράτος πρέπει να είναι «ελάχιστο» και «περιορισμένο» στη φύση του, ώστε να επιτρέπει στους άλλους εκπροσώπους της κοινωνίας να έχουν το μερίδιό τους στην εξουσία και στη λήψη αποφάσεων. Παραδείγματα του κράτους στο πρώιμο Ισλάμ παρείχαν ο Προφήτης Μωάμεθ κατά τη διάρκεια της εξουσίας του στη Μεδίνα και οι Χαλιφές. Το κράτος λειτουργούσε ως προστάτης του λαού, της ασφάλειας και της ελευθερίας του. Διατηρούσε τον νόμο και την τάξη και ρύθμιζε την αγορά και τα δημόσια αγαθά χωρίς να παρεμβαίνει στη διαδικασία της αγοράς μέσω κεντρικού σχεδιασμού. Το κράτος ήταν ο φύλακας των συνθηκών υπό τις οποίες τα άτομα μπορούσαν να ενεργούν σύμφωνα με τις πεποιθήσεις τους. Ωστόσο, υπό τις δυναστείες και τα σουλτανικά καθεστώτα που ακολούθησαν, το κράτος έγινε πολύ μεγάλο και αναμενόταν από αυτό να αναλαμβάνει δημόσια έργα, να είναι θεματοφύλακας της θρησκείας και να κυβερνά τη ζωή των ανθρώπων. Σε αντάλλαγμα, απαιτούσε την υπακοή του λαού (Lambton 1981: 308–9· Kahf 1991· βλέπε επίσης An-Naim 2008).

Η ισλαμική διακυβέρνηση σε ένα ιδανικό κράτος δεν θα εξουσιάζει το κέντρο, αλλά θα ενδυναμώνει τις περιφέρειες ώστε να επιτρέπει στα άτομα να λειτουργούν και έτσι να συμμετέχουν περισσότερο στη δημόσια σφαίρα. Πέρα από την περιορισμένη φύση του, το κράτος παίζει επίσης σημαντικό ρόλο ως ρυθμιστής και φορέας επιβολής για τη δημιουργία μίας δίκαιης τάξης και μιας αρμονικής κοινωνίας μέσω της εφαρμογής της νομοκρατίας και των μηχανισμών της που απαιτούν τη διάκριση των εξουσιών. Με τη σειρά του, αυτό συνεπάγεται μία ανεξάρτητη δικαιοσύνη, θεσμικούς ελέγχους και εξισορροπήσεις και αποτελεσματικούς επιτηρητές που να μπορούν να περιορίζουν την κρατική αυθαιρεσία και τη διαφθορά.

Ένα τέτοιο κράτος με περιορισμένες εξουσίες είναι εκείνο που επιτρέπει στα άτομα, στην κοινωνία και στους κοινωνικούς θεσμούς να λειτουργούν και να αυτοδιοικούνται ανεξάρτητα – συμπεριλαμβανομένου του τομέα της παροχής πρόνοιας. Μία καλοπροαίρετη κοινωνία θα έπρεπε να λειτουργεί φιλανθρωπικά μέσω του μηχανισμού των ουάκφ, ο οποίος βασίζεται στα ιδεώδη των ιδιοκτησιακών δικαιωμάτων και της ατομικής ιδιοκτησίας. Το ουάκφ εξασφαλίζει την κοινωνική

και οικονομική ανεξαρτησία των ατόμων και της κοινωνίας μέσω της διατήρησης ενός βιώσιμου συστήματος, το οποίο θα συμβάλει στην ενδυνάμωση της κοινωνίας των πολιτών και, ως εκ τούτου, στην ελάττωση της επιβάρυνσης του κράτους (Zarka 1988). Κατά συνέπεια, η κοινωνία των πολιτών θα είναι σε θέση να αναλάβει την ευθύνη για την κοινωνική και οικονομική ανάπτυξη, συμπεριλαμβανομένης της παροχής εκπαίδευσης, της δημόσιας υγείας, και ούτω καθεξής.

## Συμπέρασμα

Πρέπει να υπάρξει ένα νέο παράδειγμα για το κράτος, ώστε οι ανεξάρτητοι θεσμοί πρόνοιας από την ισλαμική ιστορία να μπορέσουν να αναδυθούν εκ νέου υπό νέα μορφή. Πρέπει να αναπτυχθούν νέοι μη κρατικοί θεσμοί πρόνοιας, παρόμοιοι με προηγούμενα μοντέλα, με την κατάλληλη προσαρμογή στη σύγχρονη κατάσταση, ώστε να καταστεί το ιδεώδες εφαρμόσιμο σήμερα.

Τα ουάκφ πρέπει να επανέλθουν ως ανεξάρτητα ιδρύματα επιχορηγήσεων που αποτελούν μέρος του τρίτου τομέα στο πλαίσιο ενός κράτους που διαδραματίζει μικρότερο ρόλο στην οικονομία. Ο σκοπός τους πρέπει να είναι η χρηματοδότηση της πρόνοιας και άλλων δραστηριοτήτων της κοινωνίας των πολιτών, με παράλληλη εξάλειψη της εξάρτησης των ατόμων από το κράτος. Αυτός ο ενεργητικός ρόλος των ουάκφ θα ενισχύσει τον τρίτο τομέα για να δώσει ώθηση στο σύστημα πρόνοιας ενδυναμώνοντας έτσι την ανάπτυξη του κοινωνικού κεφαλαίου ιχσανί, ώστε να δημιουργηθεί μία ευκαιρία για την ανάδυση ενεργών πολιτών και μιας καλοπροαίρετης κοινωνίας. Κατά την επίτευξη ενός τέτοιου στόχου, το ουάκφ θα πρέπει να διαχωριστεί από το κράτος και να επεκταθεί σε μία μεγαλύτερη δυναμική μορφή.

Ο ρόλος του κράτους είναι να δίνει τη δυνατότητα στα άτομα να λειτουργούν και στους θεσμούς να ακμάζουν και να είναι αυτόνομοι μέσα σε μία καλοπροαίρετη κοινωνία, δείχνοντας έτσι τον δρόμο στους πολίτες που ασκούν τα δικαιώματά τους και εκπληρώνουν τις υποχρεώσεις τους.

Πρέπει επίσης να σημειωθεί ότι αυτό απαιτεί ένα αποκεντρωμένο κράτος με εκχώρηση εξουσιών στις τοπικές κοινότητες. Η ιστορική εμπειρία δείχνει ότι όταν οι μουσουλμανικές αυτοκρατορίες ακολουθούσαν μία αποκεντρωμένη διοίκηση, παρείχαν πολύ μεγάλο χώρο στην κοινωνία των πολιτών και στους κοινωνικούς θεσμούς για να λειτουργούν ενεργητικά και να συμβάλλουν στην ανάπτυξη μη κρατικών θεσμών πρόνοιας. Ένα τέτοιο αποκεντρωμένο κράτος θα διασφαλίσει τη διάκριση των εξουσιών, οδηγώντας σε μία ανεξάρτητη και αποτελεσματική αμοιβαία συνεργασία βασισμένη στην κοινωνία.



Αν το κράτος σταματήσει να κυριαρχεί σε κάθε πτυχή της ζωής του ατόμου, ένα τέτοιο αποκεντρωμένο κράτος θα κινητροδοτήσει και θα επιτρέψει στην κοινωνία των πολιτών να παίξει έναν πιο αποτελεσματικό και ισχυρό ρόλο ώστε να συμβάλλει στη διαχείριση της κοινωνικής, οικονομικής και πολιτικής ζωής του λαού. Οι θεσμοί της κοινωνίας των πολιτών του παρελθόντος, όπως τα ούακφ, καλλιεργήθηκαν λόγω της φύσης του αποκεντρωμένου κράτους σε ορισμένες περιόδους της μουσουλμανικής ιστορίας. Εάν εξετάσουμε την ιστορική εμπειρία, καθίσταται προφανές ότι ο αποκεντρωμένος χαρακτήρας της διοίκησης σε κάθε τομέα της ζωής έφερε μία ισχυρή κοινωνία με ακμάζουσα κοινωνία των πολιτών.

Επιπλέον, αυτή η μεταρρυθμιστική ατζέντα και η ανάπτυξη των ούακφ ως όχημα για τη δημιουργία μίας καλοπροαίρετης κοινωνίας θα οδηγήσει σε ένα υψηλότερο επίπεδο ανεξαρτησίας μεταξύ των ανθρώπων, ελαχιστοποιώντας έτσι την αντιληπτή ανάγκη για ένα μεγάλο κράτος. Αυτό αποτελεί μία από τις προϋποθέσεις για την ανάπτυξη. Η φύση των θεσμών της κοινωνίας των πολιτών μπορεί να περιγραφεί ως «η επικράτεια της οργανωμένης κοινωνικής ζωής που είναι εθελοντική, παράγεται μόνη της, (σε μεγάλο βαθμό) αυτοϋποστηρίζεται, είναι αυτόνομη από το κράτος και δεσμεύεται από μία έννομη τάξη ή ένα σύνολο κοινών κανόνων» (Ghaus-Pasha 2005: 1-2). Επομένως, ο ρόλος του κράτους είναι να παρέχει την έννομη τάξη (αν αυτό είναι απαραίτητο), αλλά οι θεσμοί της κοινωνίας των πολιτών συμβάλλουν στην παροχή τάξης και δομής στην κοινωνία με τρόπο που είναι ανεξάρτητος από το κράτος.

Για να εξηγήσουμε τη φύση του εναλλακτικού μη κρατικού συστήματος πρόνοιας που βασίζεται στα ισλαμικά ιδεώδη της κοινής δικαιοσύνης και αμεροληψίας, πρέπει να καταστεί σαφές ότι η καλοπροαίρετη κοινωνία πρέπει να βασίζεται στην προώθηση της αξιοπρέπειας του ανθρώπου, και στο απαραβίαστο της ζωής και της ελευθερίας που χρησιμοποιείται υπεύθυνα. Αυτό περιλαμβάνει την υιοθέτηση των ισλαμικών αξιών, της πνευματικότητας και των οριζόντιων-κάθετων ηθικών επιταγών μεταξύ των μελών της κοινωνίας για την προώθηση της ηθικής και υλικής ανάτασης των ατόμων, η οποία τους παρέχει το κίνητρο για να επιτυγχάνουν τους ευγενείς στόχους που διδάσκει η θρησκεία.

Το μη κρατικό σύστημα πρόνοιας θα καλλιεργούσε επίσης την ευρεία συσσώρευση του κοινωνικού, ανθρωπίνου, πολιτιστικού και φυσικού κεφαλαίου που είναι απαραίτητο για την ανάπτυξη. Αυτό πρέπει να περιλαμβάνει ευρέως διαδεδομένα ανθρωπιστικά στοιχεία (εκπαίδευση, υγεία, δεξιότητες, ιδιοκτησία και τρόπο ζωής), κοινωνικές

πτυχές (δικτύωση, κοινωνικοί κανόνες, αλληλεγγύη και πρόνοια) και πολιτισμικές πτυχές (κοινωνικές σχέσεις, έθιμα και δομές), τα οποία έχουν στο σύνολό τους αναγνωριστεί ως ενεργός παράγοντας που συμβάλλει στην οικονομική ανάπτυξη, την καλή διακυβέρνηση και τις σταθερές δημοκρατίες (Klikberg 2001).

Εν τω μεταξύ, στο μικροεπίπεδο, τα αλληλοσχετιζόμενα στοιχεία της οντολογίας Ταουχιντί καλλιεργούν τους κανόνες της αυτοδιάθεσης, συμπεριλαμβανομένου του σεβασμού για τη ζωή, του αυτοσεβασμού, της δικαιοσύνης και της αμεροληψίας, του αμοιβαίου σεβασμού, της φροντίδας, του μοιράσματος και της ακεραιότητας.

Η όλη διαδικασία αυτού του ιδανικού συστήματος πρόνοιας, η οποία θα απομακρύνει τα εμπόδια για την καλλιέργεια μίας αληθινής ανθρώπινης ζωής στην οποία όλα τα μέλη της κοινωνίας είναι σε θέση να αναπτύξουν την ανθρώπινη ικανότητά τους για να επιτύχουν την προσωπική και κοινωνική ευημερία, δεν είναι παρά μία άλλη εκδοχή του «τζιχάντ φι σαμπίλ Αλλάχ» [jihad fi sabil Allah] (αγώνα με τον τρόπο του Αλλάχ).

# ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- An-Na'im, A. A. (2008) *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a*. Harvard University Press.
- Baer, G. (1997) *The waqf as a prop for the social system (sixteenth-twentieth centuries)*. *Islamic Law and Society* 4(3): 264–97.
- Baskan, B. (2002) *Waqf system as a redistribution mechanism in Ottoman Empire*. Northwestern University, Department of Political Science.
- Chang, H. N. (1997) *Democracy, diversity and social capital*. *National Civic Review* 86(2): 141–47.
- Chapra, M. U. (1992) *Islam and the Economic Challenge*. Leicester: The Islamic Foundation.
- Cizakca, M. (2004) *Ottoman Cash Waqf Revisited: The Case of Bursa 1555–1823*. Manchester: Foundation for Science Technology and Civilization.
- Clark, J. A. (1995) *Islamic social welfare organisations in Cairo: Islamization from below?* *Arab Studies Quarterly* 17(4): 11–17.
- El-Asbker, A. A. F. και Wilson, R. (2006) *Islamic Economics: A Short History*. Leiden: Brill.
- Gbaus-Pasha, A. (2005) *Role of civil society in governance*. Εργασία που παρουσιάστηκε στο Έκτο Παγκόσμιο Φόρουμ για την Επανεφεύρεση της Κυβέρνησης, 24-27 Μαΐου, Σεούλ, Νότια Κορέα.
- Gil, M. (1998) *The earliest waqf foundations*. *Journal of Near Eastern Studies* 57(2): 125–40.
- Hasan, S. (2006) *Muslim philanthropy and social security: prospects, practices, and pitfalls*. Εργασία που παρουσιάστηκε στην 6η Διεθνή Λέσχη για την Έρευνα στον Τρίτο Τομέα International Society for Third-Sector Research (ISTR) Ανά Διετία Συνέδριο, 9-12 Ιουλίου, Μπανγκόκ, Ταϊλάνδη.
- Hoexter, M. (1998) *Waqf studies in the twentieth century: the state of the art*. *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 41: 476–95.
- Ibn Manzur, M. bin M. (1956) *Lisaan al-'Arab*. Beirut: Dar Saadir.
- Imarab, M. (2005) *Al-Islam wa Huquq al-Insaan [Ισλάμ και Ανθρώπινα Δικαιώματα]*. Damascus: Dar al-Salaam.
- Kabf, M. (1991) *The economic role of state in Islam*. Διάλεξη στο Σεμινάριο για τα Ισλαμικά Οικονομικά στην Ντάκα, Μπαγκλαντές. [http://monzerkabf.com/papers/english/economic\\_role\\_of\\_state\\_in\\_islam.pdf](http://monzerkabf.com/papers/english/economic_role_of_state_in_islam.pdf) (πρόσβαση στη 1 Αυγούστου 2010).
- Keane, J. (2009) *The Life and Death of Democracy*. London: Simon & Schuster.
- Kliksberg, B. (2001) *Towards an Intelligent State*. International Institute of Administrative Sciences. Amsterdam, The Netherlands: IOS Press.
- Lambton, A. K. S. (1981) *State and Government in Medieval Islam: An Introduction to the Study of Islamic Political Theory: The Jurists*, London Oriental Series, Volume 36. Oxford University Press.
- Lapidus, I. M. (1996) *State & religion in Islamic societies*. *Past & Present* 151(1): 3–27.
- Lewis, B. (1990) *State and civil society under Islam*. *New Perspectives Quarterly* 7(2): 38–41.

Malik, M. (2011) *Constructing the architecture and formulating the articulation of Islamic governance: a discursive attempt in Islamic epistemology*. Διδακτορική διατριβή, Πανεπιστήμιο Νιάραμ <http://etbeses.dur.ac.uk/832/> (πρόσβαση στις 31 Ιανουαρίου 2013).

Malik, M. (2014) *Ibsani social capital: a conceptual exploration to faith-inspired social capital*. *International Journal of Education and Social Science* 1(2): 62–68.

Newton, K. (1997) *Social capital and democracy: American Behavioral Scientist (Μάρτιος–Απρίλιος): 575–86.*

Taleqani, A. M. (1986) *Jihad and Shabadat. Στο Jihad and Shabadat: Struggle and Martyrdom in Islam* (επιμ. M. Abedi και G. Legenbausen). North Haledon and New Jersey: Islamic Publications International.

Wehr, H. (1979) *A Dictionary of Modern Written Arabic* (επιμ. J. M. Coben). Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

World Bank (1999) *What is social capital? Διαθέσιμο στη διεύθυνση: <http://www.worldbank.org/poverty/scapital/wbatsc.htm>* (πρόσβαση στις 10 Ιανουαρίου 2010).

Zaman, N. και Asutay, M. (2009) *Divergence between aspirations and realities of Islamic economies: a political economy approach to bridging the divide*. *IJUM Journal of Economics and Management* 17(1): 73–96.

Zarqa, M. A. (1988) *Islamic distributive schemes. Στο Distributive Justice and Need Fulfillment in an Islamic Economy* (επιμ. M. Iqbal), σελ. 163–216. Leicester: The Islamic Foundation.

## 5 ΤΟ ΑΤΟΜΟ, Η ΕΛΕΥΘΕΡΙΑ ΤΗΣ ΕΠΙΛΟΓΗΣ ΚΑΙ Η ΑΝΟΧΗ ΣΤΟ ΚΟΡΑΝΙ

Ατζάρ Ασλάμ

**Η** κοινώς αποδεκτή άποψη είναι ότι οι φιλοσοφίες του ατομικισμού και του φιλελευθερισμού που άνοιξαν τον δρόμο για τη νεωτερικότητα στη Δύση είναι δυτικής προέλευσης, και ότι ο ισλαμικός πολιτισμός τους αντιτίθεται και τις απορρίπτει. Οι ισλαμικές κοινωνίες γίνονται αντιληπτές ως κολεκτιβιστικές και ο κολεκτιβιστικός τους χαρακτήρας θεωρείται ένας από τους κύριους λόγους για τους οποίους οι μουσουλμάνοι έχουν αποτύχει να αφομοιώσουν τη νεωτερικότητα.

Το παραπάνω σκεπτικό συνεπάγεται ότι η βάση μίας τέτοιας κολεκτιβιστικής ιδεολογίας βρίσκεται στο Κοράνι, και αυτό οδηγεί στην έλλειψη ατομικής πρωτοβουλίας στην κοινωνική, οικονομική, και πολιτική σφαίρα στις ισλαμικές κοινωνίες. Σχετικά τεκμήρια μπορούν να βρεθούν σε εκείνες τις μουσουλμανικές κοινωνίες όπου υπάρχει έλλειψη ελευθερίας σε θέματα πίστης και στο πώς θα ζήσει κάποιος τη ζωή του. Η ορθόδοξη ισλαμική σκέψη παρουσιάζεται ως τεκμήριο, με τον νόμο της Σαρία (το μουσουλμανικό νομικό πλαίσιο) για την αποστασία (την εγκατάλειψη της ισλαμικής πίστης) να αποτελεί το κύριο παράδειγμα.

Σε αυτό το κεφάλαιο εξερευνούμε αυτά τα ερωτήματα σχετικά με το άτομο, την ελευθερία επιλογής (ιδίως σε ζητήματα πίστης) και την ανοχή εντός των μουσουλμανικών χωρών. Θα εστιάσουμε σε δύο πτυχές. Πρώτον, εγκρίνει (ή έστω ανέχεται) το Κοράνι μία θέση κατά την οποία το άτομο δεν έχει ελευθερία επιλογής; Δεύτερον, αν αυτή δεν είναι η θέση των γραφών, πώς και γιατί έφτασαν οι μουσουλμανικές κοινωνίες στο σημείο να υπάρχει τέτοια έλλειψη ανοχής;

### Το άτομο στο Κοράνι

Το Κοράνι αποτελεί την κύρια και πιο θεμελιώδη πηγή του μουσουλμανικού πολιτισμού. Ακόμη και μία πρόχειρη ανάγνωση του Κορα-

νίου καθιστά σαφές ότι ο Θεός απευθύνεται κυρίως σε κάθε άτομο. Το Κοράνι τοποθετεί το άτομο στην καρδιά του λόγου του. Το Κοράνι είναι η άμεση συνομιλία του Θεού με κάθε άνθρωπο υπό την ιδιότητά του ως άτομο. Στο Κοράνι, ο Θεός αναθέτει σε όλα τα άτομα την ευθύνη να πράττουν και την ελευθερία να επιλέγουν τις πράξεις τους.

Η διάρθρωση των προτάσεων του Κορανίου μπορεί να ταξινομηθεί ως εξής: πληροφοριακές και περιγραφικές προτάσεις· δηλωτικές προτάσεις· προστακτικές προτάσεις, όπως άμεσες εντολές και προτροπές· και ερωτήσεις (απευθυνόμενες στην ανθρωπότητα) που οδηγούν σε συμπεράσματα. Επιπλέον, υπάρχουν μεταφορές και παρομοιώσεις. Εκατοντάδες παραδείγματα μορφολογίας και συντακτικού στο Κοράνι δεν αφήνουν αμφιβολία ότι ο Θεός απευθύνεται σε κάθε ανθρώπινο ον. Το Κοράνι μιλά άμεσα σε κάθε έναν και σε κάθε μία από εμάς· μιλά σε κάθε γυναίκα και σε κάθε άντρα, σε κάθε μουσουλμάνο και σε κάθε μη μουσουλμάνο. Αν λοιπόν το άτομο είναι εκείνο στο οποίο απευθύνεται ο Θεός, γιατί τα κυρίαρχα εξωτερικά σύμβολα του Ισλάμ είναι σαφώς κοινωνικά, και γιατί υπάρχει μία αντιληπτή ανισορροπία ανάμεσα στα συμφέροντα της κοινότητας και του ατόμου; Υπάρχουν δύο προφανείς λόγοι για αυτό. Πρώτον, ενώ απευθύνεται στους πιστούς ως άτομα, μεγάλο μέρος του Κορανίου είναι αφιερωμένο στη νομοθεσία και στην καθοδήγηση των υποθέσεων της «μέσης κοινότητας», όπως αποκαλεί το Κοράνι όλους τους πιστούς, και της συλλογικής τους ύπαρξης.

Το δεύτερο στοιχείο που συνέβαλε στη σταδιακή διάβρωση της θέσης του ατόμου στις μουσουλμανικές κοινωνίες είναι ότι η πρώτη περίοδος της μουσουλμανικής ιστορίας –τα πρώτα 40 χρόνια, τα οποία θεωρούνται από τους περισσότερους μουσουλμάνους το ιδανικό που προσπαθούν να επιτύχουν– είχαν τους κοινωνικούς θεσμούς και την πολιτική τέχνη ως κύρια συστατικά τους. Στη συνέχεια, καθώς ο μουσουλμανικός πολιτισμός μπήκε σε ένα στάδιο στασιμότητας και κατόπιν σε ένα στάδιο παρακμής, οι αντιληπτές απειλές για την Ούμα (τη μουσουλμανική κοινότητα) έθεσαν το προσωπικό συμφέρον του ατόμου σε δεύτερη μοίρα. Κάθε άτομο ζει στο κοινωνικό-πολιτικό-οικονομικό πλαίσιο της εποχής του. Έτσι, ενώ οι πράξεις του είναι δικές του, επηρεάζονται από την κοινωνία και την επηρεάζουν με τη σειρά τους. Αν και το Κοράνι μιλά σε κάθε άνθρωπο, τα κοινωνικά, πολιτικά και οικονομικά συμπεράσματα που συνάγει, και οι συστάσεις που κάνει, έχουν κοινοτικό χαρακτήρα.

Ωστόσο, το Κοράνι καθιστά απολύτως σαφές ότι οι πράξεις που πραγματοποιούνται σε αυτόν τον κόσμο θα κριθούν, και την ημέρα της κρίσεως οι συνέπειες αυτών των πράξεων, οι ανταμοιβές ή οι τιμωρίες,

θα είναι συγκεκριμένες για κάθε άτομο. Κανένας δεν ευθύνεται για τις πράξεις κανενός άλλου. Το Κοράνι λέει «Σήμερα [την ημέρα της κρίσεως] έχετε έρθει σε εμάς ως άτομα [φουράντα {furada}] όπως ακριβώς σας δημιουργήσαμε εξ' αρχής» (Σούρα ή Κεφάλαιο 6, στίχος 95, που δηλώνεται ως 6:95). Παρακάτω, στο 19:80, το Κοράνι αναφέρει «[Ο άνθρωπος] θα έρθει σε Εμάς μόνος [ως άτομο]».

Η ατομική ευθύνη και λογοδοσία εκφράζεται ξεκάθαρα στην εντολή: «Κάθε ψυχή κερδίζει για τον εαυτό της, και καμία ψυχή δεν θα σπρώξει το βάρος μιας άλλης, και ακόμη και έτσι θα επιστρέψετε στον Κύριό σας» (4:165). Αυτό επαναλαμβάνεται στο Κοράνι 12:15, 25:18, 39:7 και 63:38. Ο Ρέχμαν [Rehman] (1966) σημειώνει: «Το απόλυτο αποθετήριο της θεϊκής εμπιστοσύνης είναι το άτομο ... υπηρεσία στον Θεό σημαίνει το συνολικό άθροισμα των όσων κάνει ο άνθρωπος υπό τον ηθικό νόμο ... Ο πιο συχνά επαναλαμβανόμενος όρος στο Κοράνι είναι το Τακούα [Taqa], το οποίος εγκλιματίζει τον άνθρωπο για να εκτελέσει αυτά τα καθήκοντα, αποτελεί χαρακτηριστικό του ατόμου και όχι της κοινωνίας ... ενώ το άτομο μπορεί να βασίζεται στη συλλογική γνώση της ανθρωπότητας, το ίδιο αποτελεί τον ατομικό φορέα αυτής της ευθύνης». Το πιο σαφές παράδειγμα αυτής της αρχής ότι «η ατομική πράξη οδηγεί σε κοινοτική δράση» εμφανίζεται στις θεμελιώδεις πράξεις της μουσουλμανικής λατρείας. Ένας άνθρωπος δημιουργεί την κοινωνική του ύπαρξη μέσα στο συλλογικό, αλλά αυτό το επιτυγχάνει μέσα από τις ατομικές του πράξεις. Ένας μουσουλμάνος προσεύχεται ατομικά, αλλά μέσα σε ένα συλλογικό φόρουμ· η ατομική νηστεία του είναι εντός του κοινωνικού πλαισίου· το ζακάτ του (φόρος για ελεημοσύνη) αποτελεί την ατομική του προσπάθεια για να βοηθήσει συνανθρώπους του· και τέλος, το ατομικό του προσκύνημα δημιουργεί ένα κοινωνικό κίνημα.

Αυτή η αρχή της ατομικής ευθύνης είναι ο λόγος για τον οποίο δεν υπάρχει ιεροσύνη μεταξύ του ανθρώπου και του δημιουργού του, και επομένως ένα καλό άτομο αποτελεί το πνευματικό ιδεώδες του Ισλάμ.

Ο Ικμπάλ [Iqbal], ο σπουδαιότερος μουσουλμάνος στοχαστής του εικοστού αιώνα, δηλώνει ότι ο κύριος σκοπός του Κορανίου είναι να αφυπνίσει στον άνθρωπο στην υψηλότερη συνείδηση των ποικίλων σχέσεων του με τον Θεό και το Σύμπαν (Iqbal 1934:6).<sup>22</sup> Δηλώνει περαιτέρω ότι «Το Κοράνι, με τον απλό, δυνατό τρόπο του, δίνει έμφαση στην ατομικότητα και στη μοναδικότητα του ατόμου ... Από αυτή την άποψη για τον άνθρωπο ως μοναδική ατομικότητα έπεται ότι είναι αδύνατον για ένα άτο-

22 Οι αριθμοί των σελίδων για το συγκεκριμένο κείμενο αναφέρονται στη διαδικτυακή έκδοσή του (βλ. αναφορές).

μο να φέρει το βάρος κάποιου άλλου και ότι έχει δικαίωμα μόνο σε όσα οφείλονται στην προσωπική του προσπάθεια» (στο ίδιο: 42).

Το συμπέρασμα είναι προφανές. Ενώ η ισλαμική κοινότητα έχει τις βάσεις της στο Κοράνι, στον λόγο του Θεού και στη Σούννα (την πρακτική) του Προφήτη (ειρήνη σε αυτόν), η ισλαμική πολιτεία γεννιέται μέσω των μουσουλμάνων ως άτομα. Παρομοίως, χωρίς τους μουσουλμάνους ως άτομα δεν υπάρχει ισλαμική οικονομία και δεν υπάρχει ισλαμική κοινωνία. Όπως παρατηρεί ο Νεχαλουτίν [Nehaluddin] (2011), καμία κοινωνία δεν μπορεί να επιβιώσει αν δεν δίνει πρώτη προτεραιότητα στο ατομικό συμφέρον στο πλαίσιο της ατομικής δράσης και το σύνολο της ισλαμικής κοινωνικής, πολιτικής, θρησκευτικής και πνευματικής δομής βασίζεται σε μία αρμονία η οποία αντηχεί σε κάθε εντολή του Κορανίου. Η κοινωνικο-οικονομική και πολιτική πραγματικότητα του ιστού του Ισλάμ οικοδομείται γύρω από το άτομο που ανταποκρίνεται στην εμπιστοσύνη που του έχει δείξει ο Θεός.

Τα άτομα, ωστόσο, μπορούν να ανταποκριθούν σε αυτή την εμπιστοσύνη μόνο αν έχουν πλήρη ελευθερία επιλογής να ζήσουν όπως επιθυμούν, έτσι ώστε να ανταποκριθούν στην εμπιστοσύνη που τους έχει δείξει ο Θεός. Μόνο αν επιτρέπουμε την ελευθερία της επιλογής και της δράσης μπορεί ένας μουσουλμάνος ως άτομο και ως πρόσωπο να είναι έτοιμος για να αντικρίσει τον Θεό την ημέρα της κρίσεως.

## **Η ελευθερία της ατομικής δράσης και επιλογής στο Κοράνι**

Το Κοράνι αποτελεί την πρωταρχική βάση του ισλαμικού νόμου, τουλάχιστον θεωρητικά. Ενώ το Κοράνι είναι θεϊκό, η Σαρία δεν είναι. Και όπως θα δούμε παρακάτω, έκτακτες πολιτικές ανάγκες οδήγησαν τους μελετητές να αγνοήσουν σαφείς προσταγές του Κορανίου σε ορισμένες περιπτώσεις. Κατά την κλασική περίοδο επινόησαν νομικά διατάγματα βασισμένα σε αποδιδόμενες Χαντίθ (λεγόμενα) του Προφήτη, αγνοώντας σαφείς προσταγές του Κορανίου. Αλλά, προς το παρόν, ας επικεντρωθούμε στο Κοράνι.

Η εξακρίβωση της στάσης του Κορανίου σε αυτό το ζήτημα είναι ζωτικής σημασίας για δύο λόγους. Πρώτον, ορίζει τις σχέσεις μεταξύ μουσουλμάνων και μη μουσουλμάνων και, δεύτερον, παρέχει θεϊκή καθοδήγηση για τη νομιμότητα άλλων θρησκειών και την ανοχή προς αυτές.

Η μελέτη του Κορανίου δείχνει ότι υπάρχουν τέσσερα θέματα που συνυφαίνονται με το θέμα της ελευθερίας της επιλογής για ένα άτομο. Το Κοράνι ασχολείται με αυτό το ζήτημα σε τουλάχιστον 82 περιπτώσεις. Όλοι οι στίχοι που ασχολούνται με το ζήτημα περιέχουν και τα



τέσσερα θέματα, ρητά ή σιωπηλά, αλλά γενικά κυριαρχεί ένα θέμα με πολλά υποκρυπτόμενα νοήματα. Το Κοράνι, όπως φαίνεται, δεν έχει αφήσει τίποτα στην τύχη σε αυτό το ζήτημα.

Τα υποκρυπτόμενα νοήματα περιλαμβάνουν την ενότητα και τη διαίρεση της ανθρωπότητας, και τον θεϊκό σκοπό πίσω από αυτή τη διαίρεση. Επίσης, περιλαμβάνουν τη σχέση και τη διαγωγή των πιστών προς τους μη πιστούς, με ιδιαίτερη έμφαση στη σχέση με τους «ανθρώπους του βιβλίου». Υπάρχουν αρκετές ευθείες εντολές προς τους πιστούς σχετικά με τη γενική συμπεριφορά τους σε ζητήματα πίστης.

Μία λεπτομερής μελέτη δεν αφήνει αμφιβολία ότι ο Θεός πραγματεύτηκε σκόπιμα την ατομική ευθύνη και την ελευθερία επιλογής ως μείζον ζήτημα για την καθοδήγηση των πιστών μουσουλμάνων. Το Κοράνι ορίζει ότι κάθε άτομο είναι ελεύθερο να επιλέξει τη δική του πορεία ζωής στην κοινωνική, οικονομική και πολιτική σφαίρα. Επιπλέον, το Κοράνι δεν επιτρέπει στους ακολούθους του να αμφισβητούν την ελευθερία επιλογής κάποιου άλλου ατόμου.

Το πρώτο μείζον θέμα που εμφανίζεται ξεκάθαρα και επανειλημμένα είναι ότι ο Θεός αποτελεί τον απόλυτο κριτή κάθε ανθρώπινης πράξης και ότι καθένας είναι υπόλογος στον Θεό και μόνο σε Αυτόν. Τα τρία άλλα θέματα είναι οι περιορισμοί του ρόλου του Προφήτη (ειρήνη σε αυτόν) στην επιβολή της πίστης, η κυριότητα που έχουν τα άτομα επί των πράξεών τους, και η ελευθερία επιλογής των ανθρώπων σε σχέση με τις πράξεις και τις πεποιθήσεις τους. Καθώς δεν είναι αυτός ο κατάλληλος χώρος για να συζητήσουμε όλους τους στίχους του Κορανίου, θα περιοριστούμε σε μερικά παραδείγματα. Θα ξεκινήσω με τον τελικό και τελευταίο προς αποκάλυψη στίχο του Κορανίου. Αυτό το τελευταίο ευθύ μήνυμα του Θεού συνοψίζει όλα τα κύρια θέματα και επισφραγίζει το Κοράνι: «Και να έχετε επίγνωση της Ημέρας που θα επιστρέψετε στον Θεό, οπότε κάθε ψυχή θα ανταμειφθεί πλήρως για όσα κέρδισε και κανένας δεν θα αδικηθεί» (2:281).

Η λογοδοσία την ημέρα της κρίσης ενώπιον του Θεού είναι ο θεμελιώδης λόγος για τον οποίο ο Θεός έστειλε τον λόγο Του και τους προφήτες Του. Αυτή είναι η θεμελιώδης ιδέα της μουσουλμανικής ζωής και του μουσουλμανικού νόμου (Σαρία). Στην πραγματικότητα, ο λόγος ύπαρξης της Σαρία είναι να καθοδηγεί τους ανθρώπους, καθώς είναι ατομικά υπόλογοι στον Θεό: «Ω, εσείς που είστε πιστοί! Για τον εαυτό σας είστε υπεύθυνοι: εκείνοι που παραστρατούν δεν μπορούν να σας βλάψουν αν βρίσκεστε στον σωστό δρόμο. Προς τον Θεό πρέπει όλοι να επιστρέψετε: και τότε Εκείνος θα σας κάνει να καταλάβετε [πραγματικά] όλα όσα κάνατε [στη ζωή]» (5:105).

Ο Θεός έχει κρατήσει το δικαίωμα της τελικής κρίσης μόνο για τον εαυτό Του. Έχει δώσει στους ανθρώπους πολύ περιορισμένο πεδίο για να κρίνουν ο ένας τον άλλο και μόνο σε ορισμένα εγκόσμια θέματα, παρέχοντας έτσι ελευθερία στα άτομα ως προς την πορεία της ζωής τους. Το Κοράνι λέει στο 6:61-62: «Και Αυτός μόνο είναι κυρίαρχος επί των δούλων Του ... Ω, πραγματικά, η κρίση ανήκει μόνο σε Αυτόν...»

Στους στίχους 45:14-15 του Κορανίου, ο Θεός λέει «Να πεις σε αυτούς που πιστεύουν ότι πρέπει να συγχωρούν εκείνους που δεν πιστεύουν στον ερχομό των Ημερών του Θεού, [δεδομένου ότι] Εκείνος μόνο είναι που θα ανταποδώσει τους ανθρώπους όσα έχουν κερδίσει. Όποιος κάνει το δίκαιο και το σωστό, το κάνει για το καλό του· και όποιος κάνει κακό βλάπτει τον εαυτό του· και στο τέλος όλοι θα επιτρέψετε στο Κύριό σας».

Η εντολή του Θεού είναι ξεκάθαρη. Κάθε άτομο είναι ελεύθερο να επιλέγει και είναι υπεύθυνο για τη δική του διαγωγή στη ζωή. Θα υπάρξει μία μέρα της κρίσεως, μία ευθύνη που ανήκει στον Θεό μόνο ως υπέρτατο κριτή. Επομένως, ο καταναγκασμός απαγορεύεται σε αυτή τη ζωή, και κανένας δεν έχει δικαίωμα να εξαναγκάζει του άλλους να επιλέγουν πώς θα ζήσουν τη ζωή τους.

Μέσα από αυτές τις άμεσες εντολές εγκαθιδρύεται επίσης ξεκάθαρα μία άμεση σχέση μεταξύ Θεού και ανθρώπου. Αυτή τη θεμελιώδη αρχή έχουν επικαλεστεί μουσουλμάνοι σε όλη την ιστορία για να σταματήσουν κάθε άτομο ή θεσμό που συγκεντρώνει πολύ μεγάλη θρησκευτική εξουσία, και έχει δώσει σε μεμονωμένους μουσουλμάνους το περιθώριο να αμφισβητήσουν τις εξουσίες που κάνουν κάτι τέτοιο. Ο Ζουμπάιρ Χαν [Zubair Khan] (2011) λέει ότι το Ισλάμ είναι μία συμπεριληπτική ιδέα και η δικαιοσύνη αποτελεί την κεντρική αξία του. Αποσαφηνίζει το μήνυμα του Κορανίου ότι κάθε άτομο θα σταθεί μόνο του και η μόνη υπεράσπιση που θα έχει κανείς θα είναι το καλό που έχει κάνει σε άλλους.

Το ότι ο Θεός θέλει όλοι να επιλέγουν ελεύθερα γίνεται σαφές στην παρακάτω προσταγή, στην οποία ο Θεός δηλώνει τη θέλησή του: «Αν ήταν το θέλημά μας [να μην είναι οι άνθρωποι σε θέση να διακρίνουν το σωστό και το λάθος], θα μπορούσαμε σίγουρα να τους είχαμε στερήσει την όρασή τους, ώστε να απομακρυνθούν για πάντα από τον [σωστό] δρόμο: γιατί πώς θα μπορούσαν να έχουν ενόραση; Και αν ήταν το θέλημά μας [ότι δεν θα έπρεπε να είναι ελεύθεροι να επιλέγουν μεταξύ σωστού και λάθους], θα μπορούσαμε σίγουρα να τους δώσουμε μία διαφορετική φύση [και να τους δημιουργούσαμε ως όντα ριζω-

μένα στις θέσεις τους, ώστε να μην μπορούν να προχωρήσουν μπροστά, και να μην μπορούν να γυρίσουν πίσω» (36:66-67).

Τώρα περνάμε στο δεύτερο θέμα, όπου ο Θεός θέτει περιορισμούς στον Προφήτη όταν διαδίδει το μήνυμά Του: «Πες [ω, Προφήτη]: Ω, ανθρωπότητα! Τώρα έφτασε σε εσάς η αλήθεια του Κυρίου σας. Όποιος, επομένως, επιλέγει να ακολουθήσει τον σωστό δρόμο, τον ακολουθεί για δικό του καλό· και όποιος επιλέγει να παραστρατήσσει, βλάπτει έτσι τον εαυτό του. Και δεν είμαι υπεύθυνος για τη διαγωγή σας» (10:108).

Αυτός ο στίχος απευθύνεται ειδικά στον Προφήτη (ειρήνη σε αυτόν) και η εντολή του Θεού στον Προφήτη (ειρήνη σε αυτόν) είναι σαφής. Είναι κανόνας της Σαρία ότι η διαγωγή του Προφήτη θέτει το πρότυπο που πρέπει να μιμείται κάθε πιστός μουσουλμάνος. Η Σούννα του Προφήτη αποτελεί τη δεύτερη πηγή του μουσουλμανικού νόμου και της μουσουλμανικής ζωής, μετά το Κοράνι. Όλες οι μουσουλμανικές σχολές σκέψης συμφωνούν σε αυτό. Όταν ο Θεός απευθύνεται στον Προφήτη, καθιστά τις εντολές Του υποχρεωτικές για όλους τους μουσουλμάνους.

Οι μουσουλμάνοι δεν επιτρέπεται να υπερβαίνουν τα όρια που θέτει η προφητική ευθύνη. Με άλλα λόγια, οι όροι και η έκταση της εμπλοκής μας με άλλους δεν μπορεί να υπερβαίνει τα όρια που έθεσε ο Θεός στον Προφήτη (ειρήνη σε αυτόν). Οι παρακάτω στίχοι είναι σαφείς ως προς τα όρια που θέτει σε όλους τους μουσουλμάνους ο ίδιος ο Θεός όταν διακηρύττουν το μήνυμα του Κορανίου: «και όσο για εκείνους που απομακρύνονται, δεν στείλαμε εσένα να είσαι ο φύλακάς τους» (4:80). «Ως εκ τούτου, δεν σε έχουμε κάνει φύλακά τους, ούτε είσαι εσύ υπεύθυνος για τη συμπεριφορά τους» (6:107).

Αυτή η εντολή προς τον Προφήτη επαναλαμβάνεται στους στίχους 9:129, 16:82, 26:216, 27:92, 42:48 και 64:12. Ο Θεός είναι πολύ σαφής σε αυτό το ζήτημα. Λέει στον Προφήτη ότι «καθήκον σου είναι μόνο να παραδώσεις το μήνυμα· και η κρίση είναι δική μας» (13:40).

Περνάμε τώρα στις προσταγές του Κορανίου σχετικά με την ατομική ευθύνη. Το Κοράνι λέει «Ο Θεός δεν επιβαρύνει κανένα ανθρώπινο ον με περισσότερα από όσα είναι ικανό να αντέξει: προς όφελός του θα είναι ό,τι καλό κάνει και εναντίον του θα είναι ό,τι κακό κάνει» (2:286).

Στους στίχους 6:164 και 39:7, ο Θεός λέει, «κανένας που φέρει φορτίο δεν θα υποχρεωθεί να φέρει το φορτίο άλλου. Και, με τον καιρό, όλοι θα πρέπει να επιστρέψετε στον Κύριό σας: και τότε Εκείνος θα

σας κάνει να καταλάβετε [πραγματικά]...» Αυτή η προσαγή επαναλαμβάνεται στους στίχους 2:134, 2:141 και 41:46.

Τέλος, συζητάμε την ελευθερία επιλογής που έχει ένα άτομο. Το Κοράνι δίνει μεγάλη έμφαση στην ελευθερία κάθε ατόμου να επιλέγει τη δική του πορεία στη ζωή. Στην πραγματικότητα, αυτή η επιλογή έχει περιγραφεί ως θέλημα Θεού. Ο παρακάτω στίχος δείχνει καθαρά πώς ενεργεί η βούληση του Θεού. Ενεργεί μέσω της ανθρώπινης δράσης και των επιλογών που κάνουν οι άνθρωποι ως άτομα. Σύμφωνα με το Κοράνι, είναι θέλημα Θεού οι άνθρωποι να έχουν αποκλίνουσες απόψεις (2:253):

*Και αν ο Θεός το είχε θελήσει, εκείνοι που διαδέχτηκαν αυτούς [τους αποστόλους] δεν θα είχαν διαμάχες μεταξύ τους αφού τους δόθηκαν όλα τα στοιχεία της αλήθειας· όμως [όπως συνέβη] ακολούθησαν αποκλίνουσες απόψεις, και κάποιοι από αυτούς έγιναν πιστοί, ενώ κάποιοι άλλοι αρνήθηκαν την αλήθεια. Ωστόσο, αν ο Θεός είχε έτσι θελήσει, δεν θα αντιμάχονταν ο ένας τον άλλο: αλλά ο Θεός κάνει ό,τι Εκείνος επιθυμεί.*

Αυτό επαναλαμβάνεται στον στίχο 16:93, «γιατί, αν ο Θεός το είχε επιθυμήσει, θα μπορούσε σίγουρα να σας είχε κάνει όλους μία ενιαία κοινότητα... και σίγουρα θα κληθείτε να λογοδοτήσετε για όσα κάνατε ποτέ!» Και ξανά στον στίχο 32:13: «Ωστόσο, αν το είχαμε επιθυμήσει, θα μπορούσαμε να έχουμε επιβάλει την καθοδήγησή μας σε κάθε ανθρώπινο ον: αλλά [δεν ήταν αυτό το θέλημα Μας]».

Τέτοια ελευθερία επιλογής δίνεται επίσης ρητά στους παρακάτω στίχους: 5:54, 6:104, 10:40, 10:41, 17:105–108, 26:4, 28:56 και 39:41. Τέλος, στον στίχο 18:29, ο Θεός λέει «Και πες: Η αλήθεια [έχει πλέον έρθει] από τον Κύριό σας: άφησε εκείνον που έτσι επιθυμεί, να την πιστέψει, και άφησε εκείνον που έτσι επιθυμεί, να την απορρίψει».

Οι σαφείς προσαγές του Κορανίου σχετικά με την αποστασία εμπίπτουν σε αυτή τη συζήτηση, αλλά θα εξεταστούν παρακάτω.

## **Χωρίς καταναγκασμό**

Τώρα στρεφόμαστε στον πιο διάσημο και πιο συχνά παρατιθέμενο στίχο του Κορανίου σχετικά με την ελευθερία επιλογής. Στον στίχο 2:256, ο Θεός λέει: «Δεν υπάρχει καταναγκασμός στο ντιν [deen] (σε ζητήματα πίστης). Η καθοδήγηση είναι καθαρή από σφάλματα». Ο στίχος απαγορεύει τη χρήση καταναγκασμού στη θρησκεία ή σε οποιοδήποτε άλλο ζήτημα της ζωής. Το άτομο έχει ελεύθερη βούληση και ελεύθερη επιλογή. Το Ισλάμ εξυψώνει την ελευθερία σε τέτοιο επίπεδο, ώστε

δίνει έμφαση στην ελεύθερη σκέψη ως τον κατάλληλο τρόπο για την αναγνώρισή της ύπαρξης του Θεού. Ο Ταφσίρ ιμπν Καθίρ [Tafsir ibn Kathir],<sup>23</sup> ο πιο διάσημος σουνίτης εξηγητής του Κορανίου, εξηγεί αυτόν τον στίχο: «Μην αναγκάζετε κανέναν να γίνει μουσουλμάνος, γιατί τον Ισλάμ είναι απλό και σαφές, και οι αποδείξεις και τα τεκμήριά του είναι απλά και σαφή. Ως εκ τούτου, δεν υπάρχει λόγος να εξαναγκάσουμε κανέναν να ασπαστεί το Ισλάμ». Άλλοι εξηγητές συμφωνούν σε αυτό το θέμα.

Ωστόσο, υπάρχει και μία άλλη πτυχή σε αυτό τον στίχο, η οποία είναι καίριας σημασίας. Και αυτή η πτυχή είναι η θέση του «χωρίς καταναγκασμό» στίχου στο κείμενο. Αυτός ο στίχος, υπ' αριθμόν 2:256, ακολουθεί τον στίχο 2:255, που είναι ο Στίχος του Θρόνου (Αιγιάτ αλ-Κούρσι [Ayat al-Kursi]). Όλοι οι μουσουλμάνοι γνωρίζουν τη σημασία του Αιγιάτ αλ-Κούρσι, αλλά για να καταλάβουν και οι μη μουσουλμάνοι αναγνώστες μας, αυτός ο στίχος είναι ο στίχος που επαναλαμβάνεται συχνότερα μετά από επτά στίχους της Σούρα Αλ Φατέχ [Surah Al Fateh], και σύμφωνα με πολλές Χαντίθ είναι ο σπουδαιότερος στίχος του Κορανίου.

Αυτό αυξάνει τη σημασία του στίχου περί μη καταναγκασμού ακόμη περισσότερο. Είναι σαφές ότι η ελευθερία σε ζητήματα πίστης είναι τόσο κρίσιμη για τον Θεό, ώστε τοποθέτησε την προσταγή «χωρίς καταναγκασμό» αμέσως μετά τη διακήρυξη της απόλυτης εξουσίας Του και της κυριαρχίας Του πάνω σε όλα. Το «χωρίς καταναγκασμό» δεν είναι μία απλή «πληροφοριακή δήλωση», αλλά μία άμεση εντολή που πρέπει να τηρείται απόλυτα, με την πλήρη ισχύ της κυριαρχίας του ίδιου του Θεού πίσω από αυτή. Επομένως, για όλους τους μουσουλμάνους είναι απολύτως θεμελιώδες να υπακούν την εντολή του Θεού να μην καταναγκάζουν.

## Υποκρυπτόμενα νοήματα

Τώρα στρεφόμεστε σε διάφορα υποκρυπτόμενα νοήματα που συζητούνται σε όλα αυτά τα θέματα. Πρώτα απ' όλα, υπάρχει ένας σκοπός πίσω από τη διαφορά των ανθρώπων μεταξύ τους. Σύμφωνα με το Κοράνι, αυτός ο θεϊκός σκοπός είναι να δοκιμαστούν οι άνθρωποι ως άτομα στην πραγματοποίηση καλών έργων: «γιατί κάθε κοινότητα έχει μία δική της κατεύθυνση, της οποίας Εκείνος είναι το επίκεντρο. Ανταγωνιστείτε, επομένως, μεταξύ σας στα καλά έργα. Όπου και αν μπορεί αν βρίσκεστε, ο Θεός θα σας συγκεντρώσει όλους προς Εκείνον: γιατί, πραγματικά, ο Θεός έχει τη δύναμη να επιβάλλει τη θέλησή του στα πάντα» (2:147-48).

23 Η αγγλική μετάφραση είναι διαθέσιμη στο διαδίκτυο μαζί με το πρωτότυπο κείμενο στα αραβικά: [http://www.qatafsir.com/index.php?option=com\\_content&task=view&id=138](http://www.qatafsir.com/index.php?option=com_content&task=view&id=138).

Στον στίχο 5:48, το Κοράνι μας λέει: «Σε κάθε έναν από εσάς έχου-  
με ορίσει έναν [διαφορετικό] νόμο και τρόπο ζωής. Και αν ο Θεός το  
είχε θελήσει, σίγουρα θα μπορούσε να σας είχε κάνει όλους μία ενιαία  
κοινότητα: αλλά [το θέλησε διαφορετικά] προκειμένου να σας δοκι-  
μάσει μέσω αυτού που Εκείνος σας έχει επιτρέψει. Ανταγωνιστείτε,  
επομένως, μεταξύ σας στα καλά έργα! Στον Θεό πρέπει όλοι να επι-  
στρέψετε· και τότε Εκείνος θα σας κάνει να καταλάβετε πραγματικά  
όλα εκείνα στα οποία συνηθίζατε να διαφέρετε».

Αυτό το θέμα τονίζεται πάλι σε διάφορους στίχους, για παράδειγ-  
μα, στον στίχο 11:117-18, όπου το Κοράνι λέει: «Και αν ο Κύριός σας  
το επιθυμούσε, θα μπορούσε σίγουρα να έχει κάνει όλη την ανθρωπό-  
τητα μία ενιαία κοινότητα: αλλά [θέλησε διαφορετικά, και έτσι] εξακο-  
λουθούν να έχουν αποκλίνουσες απόψεις».

Εδώ αρχίζουμε να βλέπουμε ίχνη της νομιμοποίησης που παρέ-  
χει το Κοράνι στους μη μουσουλμάνους και στον τρόπο ζωής τους.  
Αλλά δεν σταματά εκεί. Σε μία από τις πρώτες αποκαλύψεις προς  
τον Προφήτη (γνωστή ως Σούρα της Μέκκα), ο Θεός πρόσταξε τον  
Προφήτη να πει στους ειδωλολάτρες της Μέκκα: «Εσείς τον ηθικό  
σας νόμο και εγώ τον δικό μου!» (109:6). Το Κοράνι αναλύει περαι-  
τέρω πώς πρέπει κανείς να αποκρίνεται στους μη πιστούς, ιδίως σε  
εκείνους που χλευάζουν και κοροϊδεύουν. Λέει: «Και, πράγματι, σας  
διέταξε σε αυτό το θεϊκό ένταλμα κάθε φορά που ακούτε ανθρώπους  
να αρνούνται την αλήθεια των μηνυμάτων του Θεού και να τα χλευά-  
ζουν, να αποφεύγετε τη συντροφιά τους μέχρι να αρχίσουν να μιλούν  
για άλλα πράγματα» (4:140).

Το Κοράνι υπενθυμίζει στους πιστούς ότι ο Θεός θα πραγματο-  
ποιήσει την τελική κρίση. Αυτά τα μηνύματα επαναλαμβάνονται στους  
στίχους 10:15, 10:16, 10:17, 10:18 και 15:2.

Στον στίχο 15:3, το Κοράνι λέει για τους απίστευτους: «Αφήστε τους  
ήσυχους ... γιατί με τον καιρό θα μάθουν [την αλήθεια]». Αυτή η εντολή  
να αφήσουν τους απίστευτους ήσυχους επαναλαμβάνεται πολλές φορές  
στους στίχους 25:63, 43:83, 43:84, 52:45 και 70:42, όπου το Κοράνι  
λέει: «Ως εκ τούτου, αφήστε τους να μιλούν άσκοπα και να παίζουν [με  
τις λέξεις] μέχρι να αντιμετωπίσουν την Ημέρα [της Κρίσης τους] που  
τους έχουν υποσχεθεί».

Οι οδηγίες του Κορανίου σχετικά με τους «ανθρώπους του βι-  
βλίου» είναι ακόμη πιο σαφείς. Στον στίχο 2:62, το Κοράνι μας λέει:  
«Πράγματι, εκείνοι που πίστεψαν [σε αυτό το θεϊκό ένταλμα], καθώς  
και όσοι ακολουθούν την ιουδαϊκή πίστη, και οι χριστιανοί, και οι σαβ-  
βαίοι –όλοι όσοι πιστεύουν στον Θεό και στην Έσχατη Μέρα και κά-

νον ενάρητες πράξεις– θα ανταμειφθούν από τον Κύριό τους· και δε χρειάζεται να φοβούνται, ούτε να θρηνούν».

Αυτές οι προτροπές επαναλαμβάνονται, και το Κοράνι είναι σαφές ως προς το πώς θα ανταμειφθούν οι καλοί άνθρωποι του «βιβλίου». Στον στίχο 3:199, το Κοράνι λέει: «Και, ιδού, μεταξύ των ακολούθων της παλαιότερης αποκάλυψης υπάρχουν πράγματι κάποιοι που [πραγματικά] πιστεύουν στον Θεό ... Στέκουν με δέος απέναντι στον Θεό, δεν ανταλλάζουν τα μηνύματα του Θεού για ένα ασήμαντο κέρδος. Εκείνοι θα έχουν την ανταμοιβή τους από τον Κύριό τους – γιατί, ιδού, ο Θεός είναι ταχύς στις κρίσεις του!»

## Η Σούνα του Προφήτη

Έχοντας δει πώς το Κοράνι αντιμετωπίζει το θέμα της πίστης και της ατομικής ελευθερίας, τίθεται το ερώτημα: Εάν το Κοράνι είναι τόσο σαφές, που οφείλεται η προφανής δυσανεξία στο μουσουλμανικό δίκαιο; Η απάντηση αυτού του γρίφου βρίσκεται στη μουσουλμανική ιστορία. Αλλά προτού εξερευνήσουμε περαιτέρω αυτό το ερώτημα, είναι σημαντικό να δούμε τη Σούνα του Προφήτη αναφορικά με άλλες θρησκείες, επειδή, μετά το Κοράνι, αποτελεί τη δεύτερη πηγή του ισλαμικού πολιτισμού και δικαίου.

Η πρώτη κοινότητα στη Μεδίνα ήταν μία συμπεριληπτική κοινότητα. Ο Προφήτης (ειρήνη σε αυτόν) έγραψε ρητά το πρώτο σύνταγμα το οποίο ρύθμιζε τις σχέσεις μεταξύ των ανθρώπων που ζούσαν στη Μεδίνα, στους οποίους συμπεριλαμβάνονταν μουσουλμάνοι και Εβραίοι. Ο Ζουάμπιαρ Χαν [Zuabiar Khan] αναφέρεται στο σύνταγμα της Μεδίνα το οποίο δήλωνε στο άρθρο 25: «Οι Εβραίοι του Μπάνου Αβφ αποτελούν κοινότητα (σύμα) μαζί με τους πιστούς. Οι Εβραίοι τη θρησκεία και τον τρόπο ζωής τους (ντιν) και οι μουσουλμάνοι τον (ντιν) τους». Ο δρ Αμπνουλλάχ [Abdullah] χρησιμοποιεί τα λόγια του Γουάτ [Watt] και λέει ότι η συνθήκη όχι μόνο έδωσε αυτό το δικαίωμα, αλλά αντιμετώπισε επίσης τους Εβραίους ως εταίρους των μουσουλμάνων (Watt 1956: 221-228).

Παρομοίως, η Σούνα του Προφήτη σχετικά με το πώς φερόταν στους χριστιανούς φαίνεται στο παράδειγμα της συμπεριφοράς του προς την αντιπροσωπεία των χριστιανών από τη Ναζράν (νότια Αραβία). Τους δέχτηκε στο σπίτι του και στο τζαμί του, και σύναψε συνθήκη μαζί τους. Παρόμοιες ειρηνευτικές συνθήκες συνήφθησαν από τους πολιτικούς διαδόχους του, ιδίως από τον δεύτερο Χαλίφη, τον Ουμάρ, ο οποίος έθεσε ένα σπουδαίο παράδειγμα κατά την κατάκτηση της Ιερουσαλήμ, όταν αρνήθηκε να προσευχηθεί σε εκκλησία, λέγο-

ντας, «δεν θέλω οι μουσουλμάνοι να αρχίσουν να μετατρέπουν εκκλησίες σε τζαμιά μιμούμενοι εμένα». Ο χριστιανός πατριάρχης του Μέρι είπε: «οι Άραβες, στους οποίους δόθηκε από τον Θεό το Βασίλειο [της γης], δεν επιτίθενται στη χριστιανική πίστη· αντιθέτως, μας βοηθούν στη θρησκεία μας· σέβονται τον Θεό μας και τους αγίους μας, και προσφέρουν δώρα στις εκκλησίες και στα μοναστήρια μας» (Syed Ameer Ali 1997, παράθεση από Nehal ud Din). Οι χριστιανοί απολάμβαναν σεβασμό, ελευθερία, και μία νέα αξιοπρέπεια που δεν είχαν απολαύσει ούτε υπό τη χριστιανική Ρώμη ούτε υπό το Βυζάντιο. Ακόμη και αργότερα βλέπουμε ότι οι χριστιανοί ζούσαν εν ειρήνη και ευημερούσαν υπό το Ισλάμ για αιώνες.

Σύμφωνα με τον Τόμας Άρνολντ [Tomas Arnold], αν αποτελούσε μέρος του ισλαμικού αισθήματος η επιθυμία να απαλλαγούν από την παρουσία των χριστιανών, αυτό θα μπορούσε να είχε γίνει χωρίς να διαταραχθεί στο ελάχιστο η παγκόσμια ιστορία. Ο Τζον Μόροου [John Morrow], αναφερόμενος στην κατάκτηση της Ισπανίας, παραθέτει τα λόγια του Αχμάντ Τόμσον [Ahmad Thomson]: «Η καταπιεσμένη πλειοψηφία αυτής της διεφθαρμένης και σάπιας κοινωνίας δεν έβλεπε τους μουσουλμάνους τόσο ως κατακτητές, όσο ως σωτήρες. Οι μουσουλμάνοι έβαλαν τέλος στη σκλαβιά τους και τους έδωσαν την ελευθερία να ασκούν τη θρησκεία τους» (Morrow 2013:189).

## Ισλάμ και κράτος

Τώρα στρεφόμεστε στο ερώτημά μας γιατί ο σημερινός νόμος της Σαρία αντιμετωπίζει την ελευθερία της πίστης διαφορετικά από ό,τι προτάζει το Κοράνι και δείχνει η Σούννα.

Πρώτον, η Σαρία δεν είναι θεϊκή. Αποτελεί ανθρώπινο δημιούργημα. Έχει μεγάλη σημασία να το κατανοήσουμε αυτό. Οι μουσουλμάνοι τείνουν να αντιμετωπίζουν τη Σαρία ως θεϊκή λόγω έλλειψης γνώσης και κατανόησης. Αλλά όταν οι δυτικοί διανοούμενοι και τα μέσα ενημέρωσης συζητούν αυτά τα ζητήματα, ιδίως σε σχέση με τους μουσουλμανικούς πληθυσμούς που ζουν στη Δύση, έχουν την ευθύνη να εξηγούν ότι ο νόμος της Σαρία είναι ένας νόμος που βασίζεται στη θεϊκή αποκάλυψη, αλλά δεν είναι ο ίδιος θεϊκός.

Επίσης, δεν θα ήταν κακό αν τα δυτικά μέσα ενημέρωσης αποδέχονταν τουλάχιστον ανοιχτά, ή ακόμη και τόνιζαν, την ισλαμική προέλευση μεγάλου μέρους της δυτικής σκέψης. Όπως ο σεβαστός μελετητής του Μεσαίωνα Τζορτζ Μακντίσι βεβαιώνει [George Makdisi]: «ο θρησκευτικός μονοθεϊσμός μας είναι ιουδαιοχριστιανικός, και η πνευματική κουλτούρα μας είναι ελληνορωμαϊκή. Αυτό που πιστεύω



ότι δεν έχουμε ακόμη συνειδητοποιήσει είναι ότι ένα ουσιαστικό μέρος της διανοητικής κουλτούρας μας, συγκεκριμένα, το πανεπιστήμιό μας και η ακαδημαϊκή κουλτούρα μας, είναι αραβοϊσλαμικό». Μια τέτοια συνειδητοποίηση είναι κρίσιμη για την προώθηση της ανοχής και της ειρήνης εντός της Δύσης.

Το [fiqh] για τη Σαρία αναπτύχθηκε στο ιδιαίτερο πλαίσιο μίας μουσουλμανικής αυτοκρατορίας σε εμβρυακό στάδιο, και επινοήθηκε ως ένα απλό σύνολο κανόνων που επιτρέπουν στους μουσουλμάνους να ζουν σύμφωνα με το Ισλάμ. Αργότερα, ωστόσο, εξυψώθηκε στο επίπεδο του θείκου, που δεν μπορεί να αμφισβητηθεί ή να τροποποιηθεί. Όσοι έχουν οργανωμένα συμφέροντα, οικονομικά και πολιτικά, συνεχίζουν να διαιωνίζουν και να υποστηρίζουν αυτή την ιδέα της θείκης Σαρία. Η διχοτομία που διευκολύνει κάτι τέτοιο είναι το γεγονός ότι το Ισλάμ δεν οραματίζεται ένα συγκεκριμένο εδαφικό κράτος, και σίγουρα όχι ένα εθνικό κράτος, αλλά δημιουργεί αντ' αυτού μία κοινότητα που υπερβαίνει τα σύνορα.

Το Κοράνι και ο Προφήτης δεν παρείχαν σαφείς οδηγίες ή κατευθυντήριες γραμμές για την πολιτική τέχνη. Για την ακρίβεια, τα βιβλία Χαντίθ και Φικχ δεν έχουν συγκεκριμένα κεφάλαια που καλύπτουν αυτά τα ζητήματα. Ο Μοχάμεντ Καλίμτ Μασούντ [Muhammad Khalid Masud] έχει επισημάνει ότι, αν ο Προφήτης θεωρούσε το κράτος τελικό στόχο, θα είχε δεχτεί την πρόταση της ελίτ της Μέκκα να αναλάβει τη θέση του αρχηγού. Κατά την άποψή του, «βιβλία και πραγματείες [τα οποία] γράφθηκαν αργότερα για την πολιτική τέχνη ... είτε διαμορφώθηκαν από προηγούμενα στην ισλαμική ιστορία, είτε αντλήθηκαν από το μοντέλο των Σασσανιδών».

Η ισλαμική κοινωνία των πολιτών βασιζόταν στη νομοκρατία. Αν και οι μουσουλμανικές κοινωνίες αποδέχτηκαν αυτοκρατορίες και κράτη, οι ηγέτες πάντα αντιμετώπιζονταν με καχυποψία. Οι βασιλικές αυλές αποφεύγονταν από τους μελετητές και το ρητό του Προφήτη, «το να λες την αλήθεια ενώπιον ενός τυράννου είναι η μεγαλύτερη τζικάντ», έγινε δημοφιλής. Οι ευσεβείς απέρριπταν διορισμούς σε κυβερνήσεις. Οι μουσουλμάνοι που καθοδηγούνταν από μελετητές, εμπόρους και επαγγελματίες, είχαν αποφασίσει ότι τα συμφέροντά τους υπηρετούνταν καλύτερα από μία κοινωνία ανεξάρτητη από το κράτος. Το κράτος θεωρούταν αναγκαίο κακό, και γινόταν δεκτό ως η λιγότερο κακή εναλλακτική λύση στην αναρχία και στο χάος (fítnaa [fítnaa] και φασάντ [fassad]).

Αργά και σταδιακά, οι επιτακτικές ανάγκες της πολιτικής, οδηγούμενες από αυτοκρατορικές δυναστείες και επεκτεινόμενες μου-

σουλμανικές αυτοκρατορίες, που συνόρευαν με μη μουσουλμανικές αυτοκρατορίες, έκαναν τους μελετητές να αναπτύξουν τη θεωρία του «Νταρ αλ-Ισλάμ» [Dar al-Islam] (ο οίκος του Ισλάμ). Αυτή η σημαντική αλλαγή είχε ως αποτέλεσμα τη μεταβολή του Ισλάμ από τρόπο ζωής βασισμένο στη δικαιοσύνη, στην ισότητα, στη νομοκρατία και στην ατομική ελευθερία, σε μία αποκλειστική, εδαφική και θρησκευτική αυτοκρατορία. Ο νόμος για την αποστασία που δημιουργήθηκε σε αυτό το περιβάλλον ήταν ένα πολιτικό κατασκεύασμα, όπως θα δούμε αργότερα.

Ο Μόροου [Morrow] (2013:188) παρατηρεί: «είναι εξίσου προφανές ότι η κατάπιξη υλικού που ήταν ευνοϊκό προς τους χριστιανούς έλαβε χώρα σε μία εποχή στην οποία οι δεσμοί μεταξύ των οπαδών του Χριστού και των οπαδών του Μωάμεθ είχαν εκφυλιστεί. Φαίνεται ότι οι στάσεις τους σκλήρυναν ... με τους μουσουλμάνους μελετητές να γίνονται όλο και περισσότερο αδιάλλακτοι στις ερμηνείες τους για το Ισλάμ, καθιστώντας τη μουσουλμανική θρησκεία όλο και περισσότερο δυσανεκτική, πουριτανική και αποκλειστική ... όπως και να 'χει, οι μουσουλμάνοι είναι υποχρεωμένοι να ακολουθούν το παράδειγμα του Προφήτη ... Οι διδασκαλίες και οι πράξεις του αγγελιοφόρου του Αλλάχ μιλούν από μόνες τους».

## **Η ανοχή και η σημερινή κατάσταση των μουσουλμανικών κοινωνιών**

Η ανοχή στις σημερινές μουσουλμανικές κοινωνίες βρίσκεται στο χαμηλότερο σημείο της. Ενώ οι ξένοι εξακολουθούν να τη βλέπουν ως ζήτημα που αφορά την ελευθερία της πίστης και της αποστασίας, το πρόβλημα της δυσανεξίας είναι πιο διαδεδομένο και σύνθετο, και υπερβαίνει τα ζητήματα της πίστης.

Τρεις παράγοντες εξηγούν σε μεγάλο βαθμό στις στάσεις στις μουσουλμανικές κοινωνίες. Πρώτον, υπήρξε ένα διανοητικό κενό και μία αποτυχία των μουσουλμάνων νεωτεριστών να εξηγήσουν τα επιχειρήματα υπέρ μίας ελεύθερης κοινωνίας. Ο Ικμπάλ [Iqbal] προσδιόρισε τρία πράγματα που χρειάζεται η ανθρωπότητα: μία πνευματική κατανόηση του σύμπαντος· μία πνευματική χειραφέτηση του ατόμου· και βασικές αρχές που να καθοδηγούν την εξέλιξη της ανθρώπινης κοινωνίας σε πνευματική βάση. Μετά τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο, υπήρχε το όραμα ότι η ανεξαρτησία των μουσουλμανικών χωρών θα έφερνε τη διανοητική αναζωογόνηση του Ισλάμ, η οποία θα οδηγούσε την ανθρωπότητα σε νέες προοπτικές και περιπέτειες.

Αυτό δεν συνέβη και υπήρξε μία κυριαρχία παρακμιακών θεο-

κρατικών δυνάμεων. Η αποτυχία των μουσουλμάνων διανοούμενων αποτελεί ίσως τη σημαντικότερη εξήγηση για το πού βρίσκονται οι μουσουλμάνοι σήμερα. Οι μουσουλμάνοι μεταρρυθμιστές δεν έλαβαν ποτέ πολιτική στήριξη και, παρά μία ευρεία κοινωνική αποδοχή των απόψεών τους, κατά κύριο λόγο περιθωριοποιήθηκαν. Ωστόσο, οι ίδιοι οι μεταρρυθμιστές φέρουν μερίδιο της ευθύνης επειδή δεν υποστήριξαν με αρκετή τόλμη τις ιδέες τους.

Ο Σαρντάρ [Sardar] (2011:1) σημειώνει:

*Αντί να αποτελεί μία απελευθερωτική δύναμη, μία κινητική κοινωνική, πολιτισμική και πνευματική δυναμική για την ισότητα, τη δικαιοσύνη και τις ανθρωπιστικές αξίες, το Ισλάμ φαίνεται να έχει υποστεί κάποια παθολογική παραμόρφωση. Πράγματι, μου φαίνεται ότι έχουμε εσωτερικεύσει όλες αυτές τις ιστορικές και σύγχρονες δυτικές αναπαραστάσεις του Ισλάμ και των μουσουλμάνων που μας δαιμονοποιούν επί αιώνες.*

Συνεχίζει λέγοντας ότι το πρόβλημα υπάρχει λόγω της εξύψωσης της Σαρία στο επίπεδο του θείου, με την επακόλουθη αφαίρεση της αυτενέργειας από τους πιστούς και της εξίσωσης του Ισλάμ με το κράτος.

Ένας επιπλέον λόγος για τον οποίο οι ανεκτικές φωνές δεν είχαν μεγάλη επιρροή είναι η πολιτική. Παράγοντες που κυμαίνονται από τις επιπτώσεις της αποικιοκρατίας, τον μετα-αποικιοκρατικό δεσποτισμό, τη σημερινή ηγεμονία της Δύσης, τις επιθέσεις σε μουσουλμανικά εδάφη τα τελευταία 25 χρόνια και το ότι οι μουσουλμάνοι ζουν σε μία διασυνδεδεμένη παγκόσμια κοινωνία με αυξανόμενους πληθυσμούς, έχουν όλοι οδηγήσει στην αναβίωση αντιδραστικών θεωριών περί ισλαμικού κράτους, βασισμένων σε μια ψευδή προκείμενη. Επειδή όμως υπόσχονται μία γη όπου ρέει γάλα και μέλι στους μη έχοντες, προσελκύουν οπαδούς. Ο Μόρροου [Morrow] (2013:63) επισημαίνει ότι «οι περίοδοι με τη μεγαλύτερη δυσανεξία (στις μουσουλμανικές κοινωνίες) έχουν συμπίσει με τη δυτική ιμπεριαλιστική κατοχή, τόσο στο παρελθόν όσο και στο παρόν».

Αυτή η κατάσταση ενθαρρύνεται περαιτέρω από τους ηγέτες των μουσουλμανικών χωρών που υποφέρουν από έλλειψη οράματος. Με αχαλίνωτη διαφθορά και καπιταλισμό της διαπλοκής, η δημοκρατία γίνεται απλή ψηφοθηρία με τις ελίτ να εκμεταλλεύονται τους πόρους για προσωπικό όφελος. Τέτοιοι ηγέτες, που συχνά υποστηρίζονται από κοντόφθαλμες δυτικές κυβερνήσεις, δεν δείχνουν κανένα ενδιαφέρον για τη βελτίωση της κοινωνικής, πολιτικής και διανοητικής μοίρας των μουσουλμάνων. Υπάρχει μία ανίερη συμμαχία ανάμεσα στους ορθό-

δοξους Μουλάδες και την μονοπωλιακή ελίτ. Αυτή η συμμαχία συνεχίζει να διαιωνίζει τη φτώχεια, την έλλειψη παιδείας και τις εξτρεμιστικές ερμηνείες του Ισλάμ.

Ο Αγιούμπ [Αγουμπ] (1994) δηλώνει: «η μετα-αποικιοκρατική κατάσταση των μουσουλμανικών κοινωνιών δεν ενθάρρυνε τον διάλογο στον τομέα του ισλαμικού δικαίου. Το αυξημένο ενδιαφέρον για την υιοθέτηση νομικών κωδίκων βασισμένων σε ισλαμικές αξίες αφήνει την πλειονότητα των μουσουλμάνων με απαραιτωμένους νομικούς κώδικες». Επισημαίνει περαιτέρω ότι «με την περιθωριοποίηση της ισλαμικής νομομάθειας και τον περιορισμό του δημοσίου διαλόγου σχετικά με το ισλαμικό δίκαιο από το κράτος ... επικρατεί η πιο άκαμπτη και κυριολεκτική ερμηνεία των ισλαμικών πηγών, ενώ οι φωτισμένες και μεταρρυθμιστικές απόψεις καταστέλλονται και περιθωριοποιούνται».

Τέλος, και προς ενθάρρυνση των παραπάνω τάσεων, υπάρχουν κοινωνικο-οικονομικοί παράγοντες που περιλαμβάνουν την ακραία φτώχεια, την έλλειψη παιδείας, ευκαιριών και δικαιοσύνης, και την ανθρώπινη δυστυχία, η οποία επιδεινώνεται από φυσικές και ανθρωπογενείς καταστροφές. Τα πεινασμένα στομάχια τρέφονται εύκολα με εξτρεμιστικές ιδέες που παρουσιάζουν τη Σαρία ως πανάκεια για όλα τα δεινά. Η εξύψωση της Σαρία στο επίπεδο του θείου εξασφαλίζει ότι οι ίδιοι οι άνθρωποι δεν έχουν άποψη ή κάτι να συνεισφέρουν, και μπορούν μόνο να ακολουθούν.

## Αποστασία

Αυτή η συζήτηση για τη φιλελεύθερη σκέψη στις ισλαμικές κοινωνίες δεν είναι ολοκληρωμένη αν δεν αναφερθούμε στην αποστασία. Είναι σημαντικό ότι το Κοράνι αναφέρει την αποστασία αρκετές φορές (2:217, 3:86–90, 4:137, 9:66, 9:74, 16:106–9, 4:88–91 και 47:25–27), ωστόσο δεν ορίζει καμία τιμωρία για εκείνη. Ο πρώην Υπουργός Δικαιοσύνης του Πακιστάν, Σ. Α. Ραχμάν [S. A. Rahman], έχει γράψει ότι δεν υπάρχει καμία αναφορά στη θανατική ποινή σε καμία από τις 20 περιπτώσεις όπου αναφέρεται η αποστασία στο Κοράνι.

Το Κοράνι λέει στον στίχο 4:115: «Αλλά όσο για εκείνον που, έπειτα από την καθοδήγηση που του έχει δοθεί, αποκόπτεται από τον Απόστολο και ακολουθεί άλλο μονοπάτι από αυτό των πιστών – θα τον αφήσουμε σε αυτό που ο ίδιος έχει επιλέξει και θα τον αναγκάσει να υπομείνει την Κόλαση: πόσο κακό τέλος για ένα ταξίδι!» Αυτή είναι μία σαφής αναφορά σε εκείνους που άφησαν το ποίμνιο του Ισλάμ όσο ζούσε ο Προφήτης· και αναφέρει ξεκάθαρα ότι ο Θεός θα κρίνει

στην επόμενη ζωή. Ο παρακάτω στίχος πηγαίνει ακόμη παραπέρα και μιλά για εκείνους που έχουν αποστατήσει περισσότερες από μία φορές. Επίσης δείχνει ξεκάθαρα ότι τέτοιοι άνθρωποι ζούσαν ανάμεσα στους μουσουλμάνους και έμπαιναν ξανά στους κόλπους του Ισλάμ πριν αποστατήσουν και πάλι: «Ίδού, όσο για εκείνους που πιστεύουν και μετά αρνούνται την πίστη, και ξανά πιστεύουν πάλι και ξανά αρνούνται την πίστη, και από τότε γίνονται ανένδοτοι στην άρνηση της αλήθειας – ο Θεός δε θα τους συγχωρήσει, ούτε θα τους καθοδηγήσει με οποιονδήποτε τρόπο» (4:137-138).

Η τιμωρία του Θεού για τέτοιους ανθρώπους είναι πολύ σαφής: λόγω της επαναλαμβανόμενης αποστασίας τους, δεν πρόκειται να τους συγχωρέσει. Ο Θεός δεν έχει επιτρέψει σε κανέναν να πάρει την κατάσταση στα χέρια του. Στον στίχο 16:106-107 το Κοράνι μιλά και πάλι για εκείνους που αποστατούν και καθιστά σαφές ότι τέτοιοι άνθρωποι θα αντιμετωπίσουν την τιμωρία στη μετά θάνατον ζωή.

Ο Σαφάατ [Shafaat] (2006), υποστηρίζει ότι, αν το Κοράνι δεν ανέφερε καθόλου την αποστασία, θα μπορούσαμε ίσως να υποστηρίξουμε ότι δεν είχε υπάρξει αφορμή για να ασχοληθεί η κορανική αποκάλυψη με αυτό το ζήτημα, και επομένως είχε αφηθεί στον Ιερό Προφήτη. Παρατηρεί ότι όλοι σχεδόν οι στίχοι που αναφέρονται στην αποστασία εντοπίζονται στην περίοδο της Μεδίνας, όταν το ισλαμικό κράτος είχε εγκαθιδρυθεί και μπορούσαν να ορίζονται και να επιβάλλονται ποινές για εγκληματικές πράξεις. Συμπεραίνει ότι η απουσία οποιασδήποτε ποινής για την αποστασία στο Κοράνι σημαίνει ότι ο Θεός δεν είχε ποτέ την πρόθεση να αποτελέσει μία τέτοια ποινή μέρος της ισλαμικής Σαρία.

Όταν εξετάζουμε τη ζωή του Προφήτη δεν βρίσκουμε κανένα από στοιχείο που να δείχνει ότι ο Προφήτης όριζε τη θανατική ποινή για εκείνους που εγκατέλειπαν το Ισλάμ. Ο Προφήτης, για παράδειγμα, συνέταξε τη Συνθήκη της Χουνταϊμπίγια με τους αντιπάλους του από τη Μέκκα. Ένας από τους όρους της συνθήκης ήταν ότι αν ένας μουσουλμάνος αποκήρυσσε το Ισλάμ και επιθυμούσε να είναι με τους κατόικους της Μέκκα, του επιτρεπόταν να το κάνει.

Ο Αγιούμπ (1994) εξετάζει, με αρκετές λεπτομέρειες, τις παραδόσεις από τη ζωή του Προφήτη που χρησιμοποιούνται από τους υποστηρικτές της θανατικής ποινής για να δικαιολογήσουν τη θανατική ποινή για την αποστασία. Καταλήγει ότι: «στην πραγματικότητα δεν έχουμε έξι, αλλά τέσσερις παραδόσεις, από τις οποίες μόνο δύο περιέχουν προσταγές του Προφήτη. Ακόμη και αυτές, ωστόσο, δεν μπορούν, όπως έχουμε δει, να χρησιμεύσουν ως πηγές για τον σκληρό νόμο».

Τι συνέβη λοιπόν; Η αποστασία αποτελεί πολιτικό κατασκεύασμα. Στις σημερινές μουσουλμανικές κοινωνίες θεωρείται θεϊκή μόνο επειδή η Σαρία θεωρείται (λανθασμένα) θεϊκή. Η Σαρία είναι πλέον ένα κλειστό σώμα κειμένων το οποίο μόνο ελάχιστα άτομα έχουν δικαίωμα να ερμηνεύουν για να δημιουργούν κανόνες και κανονισμούς. Η αποστασία και η βλασφημία έχουν μετατραπεί σε πολιτικά όπλα στα χέρια πολιτικών ομάδων, για χρήση ως μέσα εξάλειψης ανταγωνιστών και αντιπάλων.

Σύμφωνα με τον Ρόαλντ [Roald] (2011): «Οι μουσουλμάνοι ήταν πλειοψηφία και έπρεπε να παραμείνουν πλειοψηφία σε σχέση με τους χριστιανούς και τους Εβραίους». Αρκετά επιχειρήματα μπορούν να παρουσιαστούν για να υποστηρίξουν αυτή τη θέση. Πρώτον, υπάρχει ένα ευρύ φάσμα απόψεων σχετικά με το ζήτημα της αποστασίας, ακόμη και μεταξύ των πρωιμότερων νομικών. Ο Ιμπραήμ Σιέντ [Ibrahim Syed] υποστηρίζει ότι αυτή η έλλειψη ομοφωνίας είναι ο λόγος για τον οποίο ορισμένοι μελετητές έκαναν διάκριση μεταξύ της ατομικής αποστασίας και της αποστασίας που συνοδεύεται από εσχάτη προδοσία».

Ο Σιέντ υποστηρίζει περαιτέρω<sup>24</sup> ότι «ένας αριθμός μελετητών του Ισλάμ από προηγούμενους αιώνες, συμπεριλαμβανομένου του αλ-Νακά'Ι [al-Naka'I], και του Σουφιάν αλ-Ταουρί [Sufyan al-Thawri] ... υποστήριξαν στο σύνολό τους ότι η αποστασία είναι σοβαρή αμαρτία, όχι όμως τέτοια που να απαιτεί τη θανατική ποινή. Στη σύγχρονη αποχή, ο Μαχμούτ Σαλτούτ [Mahmud Shaltut], Σεΐχης του αλ-Αζχάρ, και ο δρ Ταντάουι [Dr. Tantawi] συμφωνούν». Ο Αγιούμπ (1994) κλείνει την ανάλυσή του με την επισήμανση: «μία προσεκτική μελέτη των πρώιμων πηγών της ισλαμικής παράδοσης αποκαλύπτει μία ολοένα σκληρότερη στάση απέναντι στην αποστασία ... λόγω των αντιφατικών απόψεων που έχουν αποδοθεί στους πρώτους μεταδότες της παράδοσης, συμπεριλαμβανομένων των ιδρυτών των νομικών σχολών, οι μεταγενέστεροι νομικοί ήταν ελεύθεροι να ερμηνεύουν την κλασική παράδοση με τρόπο που ταίριαζε στην ιδιοσυγκρασία τους, καθώς και στην εποχή και το πολιτικό κλίμα μέσα στα οποία έζησαν».

Ο Σαϊντ [Saeed] (2004:98), σε ένα σημαντικό βιβλίο επάνω στην αποστασία, μνημονεύει τον Ρασίντ Γκανουσί [Rached Ghannouchi] να λέει ότι η αποστασία αποτελεί πολιτικό έγκλημα και ότι τα κορανικά τεκμήρια υποστηρίζουν αρχές ελευθερίας της πίστης και απαγορεύουν τον καταναγκασμό.

Τα ελαφρυντικά που παρέχονται σε γυναίκες και ανηλίκους επίσης αποτελούν τεκμήριο ότι εκείνοι που σχεδίασαν τους νόμους περί

24 [http://www.ir.org/articles/articles\\_251\\_300/is\\_killing\\_an\\_apostate\\_in\\_the\\_is.htm](http://www.ir.org/articles/articles_251_300/is_killing_an_apostate_in_the_is.htm)

αποστασίας είχαν πολιτικές σκοπιμότητες. Ο Σουλαϊμάν [Sulayman] (2011), στο βιβλίο του *Tolerance and Coercion in Islam* [Ανοχή και Καταναγκασμός στο Ισλάμ], συμπεραίνει ότι οι άντρες πολεμιστές ήταν εκείνοι που θεωρούνταν υπόλογοι για το αν αποδέχονταν το Ισλάμ ή όχι. Ο Φρίντμαν [Friedman] (2003) συνοψίζει τις απόψεις και τα επιχειρήματα του Αμπού Χανίφα, του πρώτου και σπουδαιότερου από τους τέσσερις σουνίτες ιμάμπδες. «Έτσι, στην ανάλυση του Αμπού Χανίφα, η αποστασία έχει δύο πτυχές. Είναι μία θρησκευτική παράβαση που θα τιμωρηθεί από τον Θεό μετά θάνατον· και είναι επίσης πολιτικό έγκλημα, το οποίο είναι πιθανό να ακολουθηθεί από εξέγερση» (Friedman 2003:137). Σύμφωνα με την ανάλυση του Φρίντμαν, ο Αμπού Χανίφα αντιλαμβάνεται την αποστασία μουσουλμάνων αντρών ως πρωτίστως πολιτικό έγκλημα που συνεπάγεται τον κίνδυνο εξέγερσης. Η σοβαρή τιμωρία που επιφέρει είναι ζήτημα δημοσίας τάξης, και έχει σκοπό να προστατεύσει την ευημερία του μουσουλμανικού κράτους.

Σύμφωνα με τον Αγιούμπ (1994), η αποστασία παρέμεινε θεωρητικό ζήτημα για τους μουσουλμάνους μέχρι πολύ πρόσφατα και επανήλθε στο προσκήνιο ως πολιτικό ζήτημα με την άνοδο της δυτικής αποικιοκρατίας. Υποδεικνύει ότι το ζήτημα πηγάζει και επηρεάζεται από την εξαναγκαστική εκκοσμίκευση της μουσουλμανικής κοινωνίας και την απουσία ελεύθερου διαλόγου υπό τα αυταρχικά καθεστώτα που κυριαρχούν σε μεγάλο μέρος του μουσουλμανικού κόσμου.

## Συμπέρασμα

Το Ισλάμ έχει οικοδομήσει μία άμεση σχέση μεταξύ των ανθρώπων ως άτομα και του Θεού. Το Κοράνι και η Σούννα είναι απολύτως σαφή σχετικά με την ελευθερία σε ζητήματα πίστης. Αν δεχτούμε τη νεώτερη άποψη για τη δημοκρατία, όχι τόσο ως συμμετοχή του ατόμου στην πολιτική εξουσία, αλλά ως ένα σύστημα που προστατεύει το άτομο από τη βία και τον καταναγκασμό του κράτους, η οπτική του Ισλάμ βρίσκεται πιο κοντά στη νεωτερικότητα. Το Ισλάμ επιθυμεί την ελευθερία του ατόμου όχι μόνο από τη θεοκρατία, αλλά και από τον έλεγχο του κράτους. Το Ισλάμ δίνει έμφαση στον ρόλο και στην ευθύνη του ατόμου, και η ελευθερία της πίστης αποτελεί θεμελιώδη αρχή.

Ενώ, αναμφίβολα, το Ισλάμ κάνει διάκριση μεταξύ πιστών και απίστων, το Κοράνι απευθύνεται σε όλους τους ανθρώπους ως άτομα και οραματίζεται έναν καλύτερο κόσμο και μία καλύτερη ανθρωπότητα με την ξεκάθαρη ανάθεση της ευθύνης για δράση σε κάθε άνθρωπο ξεχωριστά.

Οι ακόλουθες εξελίξεις στον νόμο της Σαρία ωθήθηκαν από πο-

λιτικά συμφέροντα, όπως και η προαγωγή της στο επίπεδο του θείου. Τα μουσουλμανικά εδάφη βρίσκονται υπό τον ζυγό διεφθαρμένων πολιτικών και θεοκρατικών ελίτ και υποφέρουν από σύνθετα και ποικίλα προβλήματα. Ωστόσο, κανένα από αυτά τα προβλήματα δεν είναι ανυπέρβλητο, και το κλειδί για την αναζωογόνηση και τη μεταρρύθμιση βρίσκεται στην εκπαίδευση των μουσουλμανικών λαών μαζί με τις συστημιζόμενες προσπάθειες διανοομένων.

Ένα ζήτημα, το οποίο μπορούμε να αγγίξουμε μόνο πολύ σύντομα, είναι το αν η εκκοσμίκευση των μουσουλμανικών κοινωνιών αποτελεί λύση. Η εκκοσμίκευση, η οποία επιχειρήθηκε τόσο με τη βία όσο και με διακριτικότητα, έχει αποτύχει σε μεγάλο βαθμό. Πρώτον, η εκκοσμίκευση έχει τις βάσεις της στον διαχωρισμό μεταξύ του Κυρίου και του Καίσαρα, που θεωρείται απόλυτος από κάποιους χριστιανούς. Αυτός ο διαχωρισμός αποτελεί ανάθεμα στο Ισλάμ. Δεύτερον, οι χριστιανικές κοινωνίες δεν είχαν κάποιο ένδοξο παρελθόν στο οποίο να μπορούν να ανατρέχουν, όπως οι μουσουλμάνοι. Τρίτον, και ίσως σημαντικότερο, το Ισλάμ παρέχει στο άτομο ένα σπουδαίο σημείο αγκύρωσης της ταυτότητας, όταν εκείνο έρχεται αντιμέτωπο με το εξαρθρωτικό τραύμα της νεωτερικότητας και της παγκοσμιοποίησης.

Μία αναζωογόνηση πρέπει να ξεκινήσει στο διανοητικό επίπεδο με μία νέα εξέταση της Σαρία υπό το φως των τεκμηρίων του Κορανίου. Για να αλλάξουν οι μουσουλμανικές κοινωνίες και για να ευθυγραμμιστούν με το αρχικό ήθος του Κορανίου και της Σούννα, πρέπει να υιοθετηθεί μία κανείς μία πολύπλευρη στρατηγική με διανοητικές προσπάθειες που πηγαίνουν χέρι χέρι με κοινωνικές, πολιτικές και, το σημαντικότερο, οικονομικές βελτιώσεις. Η αλλαγή, ωστόσο, θα πρέπει να εσωτερικευτεί και να έλθει εκ των έσω. Κάθε εξωτερική παρέμβαση έχει αποδειχτεί και θα συνεχίσει να αποδεικνύεται ότι επιδεινώνει την κατάσταση.

Η εκπαίδευση αποτελεί το κλειδί αυτής της κοινωνικής, πολιτικής και οικονομικής αλλαγής. Ο αλφαριθμητισμός και η εκπαίδευση θα επιτρέψουν στους μουσουλμάνους να μάθουν μόνοι τους τι λένε το Κοράνι και η Σούννα, αντί να βασίζονται σε ερμηνείες άλλων. Οι διανοούμενοι πρέπει να ηγηθούν αυτού του κινήματος και να αποδεχτούν τους κινδύνους που θα περιλαμβάνει μία τέτοια ηγετική θέση. Το πιο εύκολο έργο είναι η παροχή της θεωρητικής βάσης: αυτή είναι ήδη διαθέσιμη στο Κοράνι και στη Σούννα, τα οποία μιλούν δυνατά και καθαρά.



# ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Abmad, N. (2011) *The concept of collectivism in relation to Islamic and contemporary jurisprudence. Open Law Journal* 4: 15–20.
- Arnold, T. (1906) *The Preaching of Islam. London: Constable and Company; (1961, Labore: Mubammad Asbraf Publications.)*
- Ayoub, M. (1994) *Religious freedom and the law of apostasy: Islam Islamiyat Masibiyat* 20: 75–91.
- Friedman, Y. (2003) *Tolerance and Coercion in Islam. Interfaith Relations in Muslim Tradition. Cambridge University Press.*
- Goitein, S. D. (1977) *Individualism and conformity in classical Islam. Στο Individualism and Conformity in Classical Islam (Επιμ. Α. Banani και S. Vryonis Jr), σελ. 3. Fifth Giorgio Levi Della Vida Biennial Conference. Wiesbaden.*
- Iqbal, A. M. (1934) *The Reconstruction of Religion Thought in Islam. Oxford University Press. (Web PDF διαθέσιμο στη διεύθυνση www.ziarat.com.)*
- Khan, Z. Z. (2011) *Pluralism in Islam. Islam and Muslim Societies* 4(2). (Διαθέσιμο στη διεύθυνση <http://www.muslimsocieties.org>)
- Makdisi, G. (1989) *Scholasticism and humanism in classical Islam and the Christian West. Journal of the American Oriental Society* 109: 175–82.
- Masud, M. K. (1993) *Civil society in Islam. Παρουσιάστηκε σε σεμινάριο επάνω στο Ισλάμ και τη Νεωτερικότητα, Καράτσι, 4-6 Νοεμβρίου 1993. (Διαθέσιμο στη διεύθυνση [www.dkxhbtdd7qzxyg.cloudfront.net/27t9bb\\_civil-islam.pdf](http://www.dkxhbtdd7qzxyg.cloudfront.net/27t9bb_civil-islam.pdf).)*
- Morrow, J. A. (2013) *The Covenants of the Propbet Mubammad with the Christians of the World. Sophia Perennis.*
- Musab, M. B. (2011) *The Culture of Individualism and Collectivism in Balancing Accountability and Innovation in Education: An Islamic Perspective. Ontario International Development Agency.*
- Rabman, S. A. (1986) *Punishment of Apostasy in Islam. Kazi Publishing.*
- Rebman, F. ur (1966) *The status of the individual in Islam. Islamic Studies* 5(4).
- Rebman, F. ur (1970) *Islamic modernism: its scope, method and alternatives. International Journal of Middle East Studies* 1: 317–30.
- Roald, A. S. (2011) *Multiculturalism and pluralism in secular society: individual or collective rights? Bergen: Cbr. Michelsen Institute.*

Saeed, A. kai Saeed, H. (2004) *Freedom of Religion, Apostasy and Islam*. London: Ashgate Publishing.

Sardar, Z. ud D. (2011) *Retbinking Islam*. *Islam and Muslim Societies* 4(2).

Seyit, K. (2006) *The paradox of Islam and the challenges of modernity*. Στο *Negotiating the Sacred Blasphemy and Sacrilege in a Multicultural Society* (επιμ. E. Burns Coleman και K. White). Acton, Australia: ANU E Press.

Shafaat, A. (2006) *The Punishment of Apostasy in Islam, Part I: The Qur`anic Perspective*. (Διαθέσιμο στη διεύθυνση [www.islamicperspectives.com/apostasy1.htm](http://www.islamicperspectives.com/apostasy1.htm).)

Sulayman, A. (2011) *Apostates, Islam & freedom of faith: change of conviction vs change of allegiance* (μετάφραση N. Roberts). Herndon, VA: *The International Institute of Islamic Thought*.

## **6 ΟΙΚΟΝΟΜΙΚΗ ΕΛΕΥΘΕΡΙΑ: Ο ΔΡΟΜΟΣ ΓΙΑ ΤΗ ΧΕΙΡΑΦΕΤΗΣΗ ΤΩΝ ΓΥΝΑΙΚΩΝ ΣΤΗΝ ΠΕΡΙΟΧΗ ΤΗΣ ΜΕΣΗΣ ΑΝΑΤΟΛΗΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΒΟΡΕΙΑΣ ΑΦΡΙΚΗΣ (ΜΕΝΑ)**

Σουάντ Αντνάνε

**Ο**ι χώρες του αραβικού κόσμου έχουν υπογράψει και έχουν επικυρώσει συνθήκες των Ηνωμένων Εθνών σχετικά με το φύλο και τα ζητήματα των γυναικών. Ωστόσο, υπάρχουν γνωστές και μακροχρόνιες δυσκολίες αναφορικά με την έλλειψη συμμετοχής των γυναικών στην οικονομική και πολιτική ζωή, και στην κοινωνία των πολιτών. Στον αραβικό κόσμο, η έμφυλη δύναμη και οι έμφυλες σχέσεις επηρεάζονται από κοινωνικο-πολιτισμικούς και θρησκευτικούς κανόνες, και οι γυναίκες αποκλείονται σε μεγάλο βαθμό από τη δημόσια σφαίρα και τον στίβο της ανάπτυξης.

Μία πτυχή των πολιτισμικών προβλημάτων που αντιμετωπίζουν οι γυναίκες είναι η αυξανόμενη βία και οι συγκρούσεις στον αραβικό κόσμο που αποδυναμώνουν τη θέση των γυναικών με πολλούς τρόπους. Οι γυναίκες και τα κορίτσια είναι πιο ευάλωτες στη βία και, ως εκ τούτου, υπονοείται ότι έχουν ανάγκη την προστασία των αντρών. Οι άντρες παρουσιάζονται ως οι φυσικοί προστάτες και οι γυναίκες ως εκείνες που χρειάζονται προστασία· αυτό συχνά συνεπάγεται ότι το σπίτι είναι το ασφαλέστερο μέρος για τις γυναίκες (Enloe 2014: 30). Δυστυχώς, το τρέχων πλαίσιο στον αραβικό κόσμο παγώνει τον ιστορικό διαχωρισμό του «δημοσίου» από το «ιδιωτικό», και αυτό έχει ως αποτέλεσμα την ενίσχυση των αντιληπτών ρόλων και καθηκόντων κάθε φύλου. Πώς μπορεί να προαχθεί η θέση των γυναικών μέσα σε ένα τέτοιο πλαίσιο; Τι είδους πολιτικές θα βοηθούσαν στη χειραφέτηση των γυναικών στον αραβικό κόσμο;

Χρησιμοποιώντας μία μείξη της λογικής για τις γυναίκες στην ανάπτυξη με τη λογική του φύλου και της ανάπτυξης, θα υποστηρίξω τη σημασία της προώθησης της οικονομικής ελευθερίας των γυναικών στον αραβικό κόσμο για τη βελτίωση της θέσης τους, καθώς και για την προαγωγή της γενικής οικονομικής ανάπτυξης των χωρών τους. Αυτό το κεφάλαιο επιχειρηματολογεί υπέρ των φιλικών προς την αγο-

ρά πολιτικών οι οποίες μπορούν να δώσουν ώθηση στις επενδύσεις στην υγεία και την εκπαίδευση των κοριτσιών, και έτσι να συμβάλουν στην αλλαγή των δομών ισχύος. Δεύτερον, το κεφάλαιο υποστηρίζει μία «ευαίσθητη ως προς το φύλο» προσέγγιση η οποία θα πρέπει να συνοδεύει όσο το δυνατόν περισσότερο τις φιλικές προς την αγορά πολιτικές, προκειμένου να μειωθούν τα εμπόδια εισόδου που περιορίζουν την αυτονομία των γυναικών και τις εμποδίζουν να ωφεληθούν από τέτοιες ευκαιρίες.

## **Γυναίκες στην ανάπτυξη έναντι φύλου και ανάπτυξης: συνέπειες για τη χάραξη πολιτικής στον αραβικό κόσμο**

Ο τρόπος με τον οποίο έχουν γίνει κατανοητά τα ζητήματα των γυναικών έχει επηρεάσει την αναπτυξιακή πολιτική, τόσο σε διεθνές όσο και σε τοπικό επίπεδο, και έχει οδηγήσει σε μυριάδες πρακτικές. Η πρώτη σημαντική τάση, οι γυναίκες στην ανάπτυξη, «σχετίζεται με το ευρύ φάσμα δραστηριοτήτων που αφορούν τις γυναίκες στον τομέα της ανάπτυξης, στις οποίες έχουν εμπλακεί χορηγοί, κυβερνητικές και μη κυβερνητικές οργανώσεις από τη δεκαετία του 1970 (Ravazi και Miller 1995: 2). Οι υποστηρικτές αυτής της προσέγγισης υιοθέτησαν ένα επιχειρήμα περί οικονομικής αποδοτικότητας για να υποστηρίξουν τη δυνητική συμβολή των γυναικών στην αναπτυξιακή διαδικασία. Η προσέγγιση είχε μακροχρόνιο αντίκτυπο στις αναπτυξιακές πολιτικές και πρακτικές.

Η προσέγγιση των γυναικών στην ανάπτυξη γεννήθηκε μέσα σε ένα πλαίσιο στο οποίο οι γυναίκες αναγνωρίζονταν από τους διαμορφωτές πολιτικής στους ρόλους ως μητέρες και σύζυγοι. Οι πολιτικές που σχετίζονταν με τα ζητήματα των γυναικών περιορίζονταν στην κοινωνική πρόνοια: η «προσέγγιση της κοινωνικής πρόνοιας» (στο ίδιο: 3). Ως αντίδραση σε αυτό το γενικό περιβάλλον πολιτικής, η προσέγγιση των γυναικών στην ανάπτυξη διαμορφώθηκε γύρω από τη φιλελεύθερη φεμινιστική ιδέα ότι «τα μειονεκτήματα των γυναικών απορρέουν από στερεοτυπικές εθιμικές προσδοκίες που τρέφουν οι άντρες και εσωτερικεύουν οι γυναίκες, και προωθούνται μέσω διάφορων μέσων κοινωνικοποίησης» (στο ίδιο:3). Η προσέγγιση των γυναικών στην ανάπτυξη είχε στόχο να γκρεμίσει τα στερεότυπα με την προώθηση «νέων» ρόλων για τις γυναίκες, ουσιαστικά μέσω της κατάρτισης και της οικονομικής χειραφέτησης.

Οι προκλήσεις ήταν μεγαλύτερες σε πατριαρχικά περιβάλλοντα όπως ο αραβικός κόσμος, όπου πολλά προγράμματα και πολιτικές που είχαν στόχο την οικονομική χειραφέτηση των γυναικών μετατρά-

πηκαν σε προγράμματα πρόνοιας. Τα κοινωνικο-πολιτισμικά πρότυπα που επικρατούν στην περιοχή, οι κοινωνικές δομές και οι συσχετισμοί ισχύος περιορίζουν την οικονομική ελευθερία των γυναικών και τις ευκαιρίες στις οποίες μπορούν να έχουν πρόσβαση. Ενώ προγράμματα για γυναίκες στην υποσαχάρια Αφρική που είχαν στόχο την προώθηση του οικονομικού τους ρόλου στη γεωργία είχαν έναν θετικό αντίκτυπο πραγματικής ενδυνάμωσης, επειδή σε αυτή την περιοχή οι γυναίκες είναι οι υπεύθυνες για την παροχή τροφής στις οικογένειές τους, παρόμοια προγράμματα δεν λειτούργησαν στη ΜΕΝΑ, καθώς οι άντρες αναγνωρίζονται ως οι κύριοι κουβαλιτές σε αυτό το μέρος του κόσμου (στο ίδιο: 10).

Από τα τέλη της δεκαετίας του 1970, συνήγοροι και επαγγελματίες της προσέγγισης των γυναικών στην ανάπτυξη άρχισαν να αμφισβητούν το τότε μοντέλο (στο ίδιο: 12). Η αντιμετώπιση των ζητημάτων των γυναικών ανεξάρτητα από το πολιτισμικό πλαίσιο δεν είχε σταθεί μία αποτελεσματική στρατηγική. Παρότι η έρευνα για τις γυναίκες στην ανάπτυξη είχε κάνει σημαντική δουλειά ως προς την ανάλυση της υποταγής των γυναικών και των αιτιών της και ως προς την κατάθεση σχετικών προτάσεων για να σπάσει ο κύκλος της εξάρτησης με την παροχή στις γυναίκες μεγαλύτερης πρόσβασης σε πόρους, η πρακτική της είχε αποφέρει το μεγάλο μειονέκτημα ότι αντιμετώπιζε την υποταγή των γυναικών έξω από το ίδιο το πλαίσιο και τα κοινωνικά συστήματα που την προκαλούσαν. Αυτή η συνειδητοποίηση προωθήθηκε επίσης από μία αυξανόμενη κριτική στο εσωτερικό των φεμινιστικών μελετών για την ιδέα της αντιμετώπισης των γυναικών ως μίας ομοιογενούς ομάδας, ανεξάρτητα από τα διαφορετικά πλαίσια στα οποία ζουν (ό.π.: 12).

Με την εστίαση στις κοινωνικο-πολιτισμικές νόρμες και στον τρόπο με τον οποίο οι θέσεις των αντρών και των γυναικών σφυρηλατούνται και συντηρούνται, προέκυψε ένα νέο παράδειγμα το οποίο χρησίμευε επίσης ως γενικό πλαίσιο πολιτικής. Η προσέγγιση του φύλου και της ανάπτυξης ζητά πολιτικές ευαίσθητες ως προς το φύλο σε όλα τα πεδία, αντί για συγκεκριμένες πολιτικές ή προγράμματα που απευθύνονται μόνο στις γυναίκες. Η γλώσσα του φύλου είναι επί του παρόντος αυτή που χρησιμοποιείται στο πεδίο των πολιτικών και στις πρακτικές ανάπτυξης. Ωστόσο, τα αποτελέσματα δεν διαφέρουν πολύ από τα αποτελέσματα της προσέγγισης των γυναικών στην ανάπτυξη, ιδίως σε αναπτυσσόμενες χώρες. Η περιοχή ΜΕΝΑ αποτελεί πιθανώς την πιο δύσκολη περίπτωση όσον αφορά στη βελτίωση της θέσης των γυναικών στη διαδικασία της ανάπτυξης, δεδομένης της σύνθετης πατριαρχικής της φύσης στην οποία υπεισέρχονται ταυτόχρονα κοινωνικοί, πολιτισμικοί και θρησκευτικοί παράγοντες.

Η διακήρυξη και η πλατφόρμα δράσης του Πεκίνου, η οποία υιοθετήθηκε κατά τη διάρκεια του Τέταρτου Διεθνούς Συνεδρίου για τις Γυναίκες το 1995 και επικυρώθηκε ξανά από τα Ηνωμένα Έθνη το 2000, αποτελεί το πιο ολοκληρωμένο παγκόσμιο πλαίσιο πολιτικής που έχει επηρεάσει την χάραξη πολιτικών σχετικά με τις γυναίκες σε όλο τον κόσμο, συμπεριλαμβανομένης της περιοχής ΜΕΝΑ. Όταν εξετάζουμε την έκταση της εφαρμογής της και της συμμόρφωσης με τις διατάξεις της (τόσο από τις κυβερνήσεις όσο και από τις κοινωνίες των πολιτών) βλέπουμε τη μεγάλη πρόκληση που αντιμετωπίζουν οι χώρες ΜΕΝΑ. Σχεδόν όλες οι εθνικές εκθέσεις για τις αραβικές χώρες σχετικά με την εφαρμογή της διακήρυξης και της πλατφόρμας δράσης του Πεκίνου είκοσι χρόνια μετά υπογραμμίζουν τις προκλήσεις που σχετίζονται με το πολιτισμικό περιβάλλον σε αυτές τις χώρες. Ακόμη και εκεί όπου υπάρχει νομοθεσία και πολιτικές που προάγουν την ισότητα των φύλων, τα τοπικά πλαίσια στις αραβικές χώρες ανταποκρίνονται ελλιπώς σε αυτές, με αποτέλεσμα να δημιουργείται ένα τεράστιο κενό μεταξύ σχεδιασμού και εφαρμογής (UN Women 2015). Ο συμβατικός ρόλος που αποδίδεται στις γυναίκες – να είναι στο σπίτι – περιορίζει την παρουσία τους στη δημόσια σφαίρα.

Η αύξηση των ένοπλων συγκρούσεων και της βίας στην περιοχή έχει επιδεινώσει την κατάσταση και έχει ενισχύσει την αντίληψη ότι το σπίτι είναι ασφαλέστερο για τις γυναίκες. Η πολιτική αστάθεια και οι αναταραχές σε πολλές χώρες της περιοχής έχουν επηρεάσει διαφορετικά τους άντρες και τις γυναίκες. Ενώ οι άντρες είναι πιο πιθανό να σκοτωθούν σε συγκρούσεις, οι γυναίκες είναι πιο πιθανό να υποστούν πολλές μορφές σεξουαλικής βίας. Πράγματι, οι εκθέσεις καταγγέλλουν τη χρήση σεξουαλικής βίας με στόχο αντιπάλους στην Τυνησία, στην Αίγυπτο και στη Συρία κατά τη διάρκεια της περιόδου των αναταραχών που συνεχίζονται σε ορισμένες περιοχές. Σύριοι πρόσφυγες στην Ιορδανία, στο Λίβανο, στην Τουρκία και στη Λιβύη τείνουν να παντρεύουν τις κόρες τους σε μικρή ηλικία, με την πεποίθηση ότι ο γάμος θα τους παράσχει κάποια μορφή προστασίας. Στην Αίγυπτο, οι οργανώσεις της κοινωνίας των πολιτών έχουν αναφέρουν έντονες μορφές παρενόχλησης γυναικών στους δρόμους, ιδίως κατά τη διάρκεια διαδηλώσεων (UN Women 2013:10). Σε τέτοιου είδους πλαίσια, η ελευθερία κίνησης των γυναικών περιορίζεται περαιτέρω και οι γυναίκες περιορίζονται ακόμη περισσότερο στην ιδιωτική σφαίρα για προστασία.

Παρά την προσέγγιση του φύλου και της ανάπτυξης, η οποία προέτρεψε στην «ένταξη της διάστασης του φύλου», τα προγράμματα σχετικά με την οικονομική ενδυνάμωση των γυναικών στην περιοχή ΜΕΝΑ έχουν λάβει κατά κύριο λόγο τη μορφή προγραμμάτων απο-

κλειστικά για γυναίκες. Το πιο επαναλαμβανόμενο παράδειγμα οικονομικής ενδυνάμωσης των γυναικών, και ένας σημαντικός πυλώνας της Διακήρυξης του Πεκίνου, είναι οι δραστηριότητες που δημιουργούν εισόδημα. Ενώ η ενθάρρυνση της γυναικείας επιχειρηματικότητας είναι πραγματικά σημαντική, η προώθηση τέτοιων δραστηριοτήτων που δημιουργούν εισόδημα χωρίς τις απαραίτητες προϋποθέσεις δεν θα είχε και δεν έχει τον επιθυμητό αντίκτυπο, ως προς τη συμμετοχή και τα αποτελέσματα. Όπως αναφέρουν τα Ηνωμένα Έθνη, υπάρχουν επίσης «εμπόδια στην πρόσβαση σε υπηρεσίες για φτωχές γυναίκες και γυναίκες από αγροτικές περιοχές, διοικητικές επιπλοκές· καθυστερήσεις στην τροποποίηση νόμων σχετικά με την οικονομική ανεξαρτησία των γυναικών· περιορισμένη πρόσβαση των γυναικών σε εργαλεία παραγωγής, ιδιοκτησία και πόρους» (στο ίδιο). Η υπέρβαση όλων αυτών των προβλημάτων απαιτεί πολιτικές που είναι φιλικές προς την αγορά αλλά και ευαίσθητες ως προς το φύλο.

## **Η οικονομική συμμετοχή των γυναικών στην περιοχή της MENA**

Οι περισσότερες αραβικές χώρες παρουσιάζουν ένα μοτίβο που πλησιάζει την ισότητα των φύλων στην υγεία και στην εκπαίδευση (με τις γυναίκες να υπερτερούν αριθμητικά στην ανώτατη εκπαίδευση). Αυτό έχει βελτιώσει τις βαθμολογίες τους στον Δείκτη Ανθρώπινης Ανάπτυξης, επιτρέποντάς τους να καταγράψουν την ταχύτερη πρόοδο στον κόσμο από τη δεκαετία του 1970 και μετά (World Economic Forum 2014). Αυτή η πρόοδος στην ανθρώπινη ανάπτυξη συνοδεύτηκε από υψηλότερα κατά κεφαλήν εισοδήματα. Ωστόσο, αυτές οι θετικές εξελίξεις δεν είχαν ως αποτέλεσμα να αυξηθεί η οικονομική συμμετοχή των γυναικών, όπως αυξήθηκε σε άλλα μέρη του κόσμου.

Αυτός ο συνδυασμός τάσεων εντοπίζεται ειδικά στην περιοχή MENA, και αναφέρεται στις εκθέσεις της Παγκόσμιας Τράπεζας ως «ο γρίφος της MENA» (World Bank 2013a). Όμως ο γρίφος μπορεί να λυθεί αν λάβουμε υπόψη δύο ζητήματα. Το πρώτο αφορά το πρόβλημα του ειδικού πατριαρχικού χαρακτήρα των κοινωνιών της MENA, οι οποίες χαρακτηρίζεται από τον διαχωρισμό «ιδιωτικού» και «δημόσιου», ο οποίος πλαισιώνει και σφυρηλατεί τους έμφυλους ρόλους: το δεύτερο αφορά τον ειδικό χαρακτήρα της οικονομικής ανάπτυξης στην περιοχή MENA, η οποία απορρέει ουσιαστικά από προσοδοθηρικές οικονομίες που δεν προωθούν απαραίτητα την οικονομική ελευθερία για όλους.

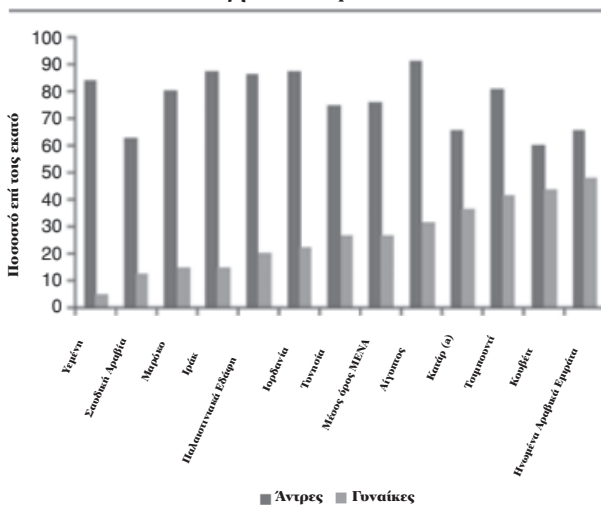
Στην περιοχή MENA καταγράφεται το χαμηλότερο ποσοστό συμ-

μετοχής γυναικών στην αγορά εργασίας στον κόσμο (25 τοις εκατό), με τον διεθνή μέσο όρο να είναι στο 50 τοις εκατό. Ο ρυθμός αύξησης είναι πολύ αργός. Η συμμετοχή διαφέρει από χώρα σε χώρα, από 5 τοις εκατό στην Υεμένη σε 48 τοις εκατό στα Ηνωμένα Αραβικά Εμιράτα (βλέπε Διάγραμμα 2, από την World Bank Report· στο ίδιο:39).

Οι νεαρές γυναίκες στην περιοχή MENA αντιμετωπίζουν επίσης το υψηλότερο ποσοστό ανεργίας στον κόσμο (σχεδόν 40 τοις εκατό, ενώ μεταξύ των νεαρών αντρών είναι 22 τοις εκατό) (στο ίδιο). Στην περιοχή της MENA καταγράφεται επίσης η χαμηλότερη μέση βαθμολογία περιοχής στον Παγκόσμιο Δείκτη Χάσματος μεταξύ των Φύλων (ΔΧΦ) [Global Gender Gap Index (GGI)], με το Κουβέιτ, τη χώρα με την υψηλότερη βαθμολογία στην περιοχή της MENA, να βρίσκεται κάτω από τους μέσους όρους όλων των άλλων πέντε περιοχών (Global Gender Gap Report 2014). Παρά την αξιοσημείωτη βελτίωση στην υγεία και στην εκπαίδευση (που συνιστούν τους δύο από τους τέσσερις υποδείκτες του ΔΧΦ, ενώ η οικονομική συμμετοχή και η πολιτική ενδυνάμωση συνιστούν τους άλλους δύο), η περιοχή εξακολουθεί να υστερεί, με μόνο το 60 τοις εκατό του χάσματος μεταξύ των φύλων να έχει κλείσει ως το 2013. Η οικονομική συμμετοχή είναι η συνιστώσα που διευρύνει περισσότερο το χάσμα στις χώρες της MENA. Για την ακρίβεια, «η περιοχή [MENA] εξακολουθεί να κατατάσσεται τελευταία στον υποδείκτη Οικονομικής Συμμετοχής και Ευκαιριών, με μόλις το 42 τοις εκατό του οικονομικού χάσματος μεταξύ των φύλων να έχει κλείσει» (στο ίδιο).



**Διάγραμμα 2 Συμμετοχή γυναικών και ανδρών στο εργατικό δυναμικό στη MENA**



Πηγή: Household Surveys (Appendixes A and C).

α Επίσημες εκτιμήσεις για τον πληθυσμό της χώρας εξαιρουμένων των μεταναστών

Το χαμηλό επίπεδο συμμετοχής των γυναικών στην περιοχή MENA μπορεί να εξηγηθεί από ένα σύνολο διαδρώντων παραγόντων, τους οποίους μπορούμε να συνοψίσουμε ως εξής:

- Νομικοί περιορισμοί που αντανακλούν εν μέρει κοινωνικές νόρμες και τον περιορισμό της αυτονομίας των γυναικών (όπως στην κυκλοφορία).
- Περιορισμένη πρόσβαση σε περιουσιακά στοιχεία και χρηματοδότηση (τραπεζικούς λογαριασμούς, δάνεια, γη και ούτω καθεξής).
- Εχθρικό περιβάλλον για τις γυναίκες που επιθυμούν να ιδρύσουν μία επιχείρηση (διοικητικές επιπλοκές και νομικές απαιτήσεις, μεταξύ άλλων).

## Πίνακας 2

### Στοιχεία του Παγκόσμιου Δείκτη Χάσματος μεταξύ των Φύλων (ΔΧΦ) για επιλεγμένες χώρες της ΜΕΝΑ

Χώρα	Βαθμολογία ΔΧΦ	Γενική κατάταξη ΔΧΦ (σε σύνολο 142 χωρών)	Υποδείκτης οικονομικής συμμετοχής (βαθμολογίες και κατάταξη)	Δείκτης Ευκολίας Άσκησης Επιχειρηματικής Δραστηριότητας (κατάταξη από την Παγκόσμια Τράπεζα σε σύνολο 189 χωρών)
Υεμένη	0,5145	142	0,3596 (138)	137
Σαουδική Αραβία	0,6059	130	0,3893 (137)	49
Μαρόκο	0,5988	133	0,4000 (135)	71
Ιορδανία	0,5988	134	0,3580 (140)	117
Τυνησία	0,6272	123	0,4634 (130)	60
Αίγυπτος	0,6064	129	0,4609 (131)	112
Κατάρ	0,6403	116	0,6197 (101)	50
Κουβέιτ	0,6457	113	0,6083 (106)	86
Ηνωμένα Αραβικά Εμιράτα	0,6436	115	0,5152 (123)	22

Πηγές: Global Gender Gap Report (2014) και WB Ease of Doing Business Index (2014).

- Εχθρικό περιβάλλον για τις επιχειρήσεις που θα μπορούσαν να απασχολούν γυναίκες (φορολογικοί συντελεστές, περίπλοκες διοικητικές απαιτήσεις, απάτη, διαφθορά, πολιτική αστάθεια).
- Επαχθείς εργασιακές ρυθμίσεις που οδηγούν τους εργοδότες να κάνουν διακρίσεις εις βάρος των γυναικών.

- Αναντιστοιχία μεταξύ των δεξιοτήτων που απαιτούνται από τους εργοδότες και των εκπαιδευτικών επιτευγμάτων των γυναικών.
- Κοινωνικο-πολιτισμικές νόρμες.

Ο Πίνακας 2 παρουσιάζει τις βαθμολογίες ΔΧΦ των χωρών που απεικονίζονται στο Διάγραμμα 2. Ο πίνακας τεκμηριώνει επίσης τη συνάφεια ορισμένων από τους προαναφερθέντες παράγοντες (δεν υπήρχαν διαθέσιμα στοιχεία για ορισμένες χώρες).

## **Φιλικές προς την αγορά πολιτικές και οι προοπτικές τους για τη βελτίωση της θέσης των γυναικών στον αραβικό κόσμο**

Η έλλειψη οικονομικής συμμετοχής των γυναικών στην περιοχή ΜΕΝΑ έχει σημαντικές συνέπειες για τη θέση τους σε αυτό το μέρος του κόσμου. Η περιορισμένη πρόσβαση των γυναικών σε οικονομικές ευκαιρίες μειώνει το σθένος τους και τις καθιστά οικονομικά εξαρτημένες από τους άνδρες, γεγονός που προκαλεί άλλους τύπους εξάρτησης. Μειώνει επίσης την πρόσβασή τους σε υπηρεσίες που καλύπτουν βασικές ανάγκες, όπως η υγεία και η εκπαίδευση, και μειώνει επίσης την αυτονομία τους.

Το γεγονός ότι οι ζωές των γυναικών τείνουν να διαδραματίζονται στην ιδιωτική<sup>25</sup> σφαίρα –ένα εκ των πραγμάτων αποτέλεσμα της αποξένωσής τους από τη δημόσια σφαίρα– αυξάνει την πιθανότητα ενδοοικογενειακής βίας, τους άντρες να έχουν περισσότερη εξουσία στα χέρια τους και την ενδοοικογενειακή βία να θεωρείται ιδιωτικό ζήτημα. Ο συσχετισμός της θέσης των γυναικών με την ιδιωτική σφαίρα αποδυναμώνει τη θέση τους στην κοινωνία γενικότερα, καθώς περιορίζει τις ατομικές τους ελευθερίες όπως την ελεύθερη κυκλοφορία, την ελευθερία έκφρασης και τη λήψη αποφάσεων. Όπως αναφέρθηκε παραπάνω, η διχοτομία ιδιωτικής και δημόσιας σφαίρας στηρίζει την αραβική πατριαρχία και είναι πολύ σημαντική για την κατανόηση των ανισορροπιών ισχύος και των έμφυλων ανισοτήτων που έχουν διαμορφώσει, διαμέσου των αιώνων, τη θέση των γυναικών στον αραβικό κόσμο (Adnane 2013).

Η Παγκόσμια Τράπεζα (2011) υπογραμμίζει το πώς η μεγαλύτερη πρόσβαση σε οικονομικούς πόρους διευρύνει την αυτονομία των γυναικών αυξάνοντας τη διαπραγματευτική τους ισχύ και επιτρέποντάς

<sup>25</sup> Η λέξη «ιδιωτική» εδώ χρησιμοποιείται με την έννοια της «μη δημόσιας», όπου δημόσια σημαίνει ό,τι περιλαμβάνει δημόσια διάδραση και έκθεση. Το ιδιωτικό και το δημόσιο δεν χρησιμοποιούνται εδώ με την έννοια του μη κρατικού και του κρατικού.

τους να συσσωρεύουν περιουσιακά στοιχεία (φυσικά, προσωπικά και χρηματοοικονομικά). Οι γυναίκες έχουν πράγματι περισσότερο έλεγχο στα πλουσιότερα νοικοκυριά παγκοσμίως. Η περιοχή ΜΕΝΑ όχι μόνο δεν αποτελεί εξαίρεση σε αυτό τον γενικό κανόνα, αλλά στην πραγματικότητα παρουσιάζει ακόμα πιο απότομη αύξηση στο μερίδιο των γυναικών που έχουν κάποιο έλεγχο στη λήψη αποφάσεων, καθώς ο πλούτος των νοικοκυριών αυξάνεται (World Bank 2011: 154).

Τα εμπόδια για την οικονομική ελευθερία των γυναικών στη ΜΕΝΑ φαίνεται να είναι μεγαλύτερα από ό,τι σε κάθε άλλο μέρος του κόσμου. Άτυπα εμπόδια (κοινωνικο-πολιτισμικά) παρεμβαίνουν άμεσα περιορίζοντας την παρουσία των γυναικών στη δημόσια σφαίρα, αλλά επίσης κάνουν και πιο δύσκολο για τις γυναίκες να ξεπεράσουν τα επίσημα εμπόδια στην οικονομική συμμετοχή.

Σε πάρα πολλές φτωχές και μεσαίου εισοδήματος χώρες, οι γυναίκες είναι πιθανότερο να εκφοβιστούν από τον τεράστιο αριθμό απαιτήσεων, διοικητικών διαδικασιών και χρόνου που χρειάζεται για την έναρξη μίας επιχείρησης, και πολλές από αυτές αποτρέπονται από το να το κάνουν. Για παράδειγμα, το «75% των γυναικών παγκοσμίως δεν μπορούν να πάρουν τραπεζικά δάνεια, επειδή έχουν μη αμειβόμενες ή επισφαλείς θέσεις εργασίας, και δεν δικαιούνται να έχουν ακίνητη περιουσία» (World Economic Forum 2014). Η επιχειρηματικότητα μεταξύ των γυναικών είναι ιδιαίτερα χαμηλή στον αραβικό κόσμο και αυτό δεν αποτελεί έκπληξη δεδομένων των βαθμολογιών στον Δείκτη Ευκολίας Άσκησης Επιχειρηματικής Δραστηριότητας στον Πίνακα 2. Οι αραβικές χώρες, με εξαίρεση τα Ηνωμένα Αραβικά Εμιράτα, το Κατάρ και το Κουβέιτ, έχουν πολύ χαμηλές βαθμολογίες στον δείκτη. Δεν αποτελεί έκπληξη το γεγονός ότι οι αραβικές χώρες επίσης έχουν πολύ χαμηλές βαθμολογίες και στην έκθεση του 2014 για το Χάσμα μεταξύ των Φύλων.

Το Κουβέιτ, τα Ηνωμένα Αραβικά Εμιράτα και το Κατάρ έχουν κάποια από τα φιλικότερα προς την αγορά ρυθμιστικά καθεστώτα στην περιοχή της ΜΕΝΑ, και κάποια από τα υψηλότερα επίπεδα οικονομικής συμμετοχής των γυναικών. Σε άλλες χώρες, ωστόσο, όπου το γενικό περιβάλλον πολιτικής δεν είναι φιλικό προς την αγορά, πολλοί άνθρωποι –ιδίως γυναίκες– βρίσκουν απασχόληση στον ανεπίσημο τομέα της οικονομίας.

Η ύπαρξη ενός μεγάλου ανεπίσημου τομέα είναι πιθανότερο να επηρεάζει τις γυναίκες παρά τους άντρες. Πράγματι, αυτό αποτελεί ιδιαίτερο πρόβλημα στον αραβικό κόσμο (World Bank 2011). «Ενώ χώρες με υψηλά εισοδήματα έχουν κατά μέσο όρο τέσσερις νέες εται-

ρείες ανά 1.000 άτομα εργασίμης ηλικίας, οι χώρες της MENA καταγράφουν μόλις 0.63 νέες εταιρείες, και βρίσκονται μπροστά μόνο από εκείνες της υποσαχάριας Αφρικής» (UN Women 2012). Παρότι αυτό επηρεάζει τόσο τους άντρες όσο και τις γυναίκες, το επιχειρηματικό κλίμα στη MENA παραμένει ιδιαίτερος εκθροικός προς τις γυναίκες. Ένα εύρημα της Παγκόσμιας Τράπεζας δείχνει, για παράδειγμα, ότι «οι εταιρείες που ανήκουν σε γυναίκες στην Αίγυπτο χρειάζονται κατά μέσο όρο 86 εβδομάδες για την επίλυση μίας διαφοράς μέσω του νομικού συστήματος, ενώ οι εταιρείες που ανήκουν σε άντρες χρειάζονται 54 εβδομάδες» (World Bank 2010). Η πρόσβαση σε χρηματοδότηση, ιδίως σε δάνεια, απαιτεί εξασφαλίσεις υπό τη μορφή ενσώματων περιουσιακών στοιχείων και ένα πιστωτικό ιστορικό που οι γυναίκες είναι λιγότερο πιθανό να διαθέτουν λόγω της αλληλεπίδρασης με άλλους παράγοντες (World Bank 2013α).

Η Ιορδανία αποτελεί ένα ιδιαίτερο παράδειγμα που δείχνει πώς η αλληλεπίδραση διαφόρων πολιτικών περιορίζει την οικονομική συμμετοχή των γυναικών. Έχει το χαμηλότερο ποσοστό στην περιοχή, παρά το ποσοστό εγγράμματων γυναικών που είναι 99 τοις εκατό. Στην Ιορδανία οι άντρες έχουν τον κοινωνικό έλεγχο των οικονομικών περιουσιακών στοιχείων, της γης, των τραπεζικών λογαριασμών, της πρόσβασης σε δάνεια, και των παροχών που σχετίζονται με την οικογένεια, συμπεριλαμβανομένων των μισθών και των συντάξεων. Αν μία γυναίκα θέλει να λαμβάνει άμεσα πληρωμές που βασίζονται στην οικογένεια, πρέπει να ακολουθήσει περίπλοκες διοικητικές διαδικασίες. Επιπλέον, οι γυναίκες κάτω των τριάντα και γυναίκες που ήταν παντρεμένες στο παρελθόν απαιτείται να έχουν άντρες κηδεμόνες για βασικές διαδικασίες όπως η απόκτηση διαβατηρίου. Η εργασία των γυναικών περιορίζεται από τις 7 μ.μ. έως τις 6 π.μ., με εξαίρεση τους χώρους εργασίας που ορίζει το Υπουργείο Εργασίας (World Bank 2013β).

Οι γενικές ρυθμίσεις για την εργασία στην περιοχή της MENA, καθώς και εκείνες που αφορούν τις γυναίκες, όπως οι παροχές μητρότητας, καθιστούν την περιοχή λιγότερο ελκυστική για επενδύσεις και τις γυναίκες λιγότερο ελκυστικές για απασχόληση.

Η εστίαση στα ζητήματα των γυναικών, σε προγράμματα, πολιτικές ή θετικά μέτρα που έχουν στόχο να βοηθήσουν τις γυναίκες, δεν έχουν πάντα το επιδιωκόμενο αποτέλεσμα, ούτε προωθούν πάντα την οικονομική ελευθερία. Είναι ένα δίκιο μαχαίρι που θα μπορούσε να λειτουργήσει κατά των γυναικών καθιστώντας τις λιγότερο ελκυστικές για τους εργοδότες. Θα μπορούσε επίσης να αποτελεί ένα στομωμέ-

νο μαχαίρι που δεν έχει κανένα αποτέλεσμα μπροστά στην κυρίαρχη παρουσία κοινωνικών και πολιτισμικών νορμών. Η μεγαλύτερη οικονομική ελευθερία, ένα καλύτερο κλίμα για τις επιχειρήσεις γενικότερα και η μείωση των ρυθμίσεων θα βοηθούσαν τις γυναίκες τόσο άμεσα (επειδή τα μέτρα αυτά βοηθούν το σύνολο του πληθυσμού) όσο και έμμεσα (επειδή τέτοια μέτρα είναι πιθανό να οδηγήσουν σε μεγαλύτερη ευημερία, η οποία, όπως έχουμε δει, αυξάνει την πιθανότητα να μπορούν οι γυναίκες να ασκούν μεγαλύτερη αυτονομία).

## **Ευαίσθητες ως προς το φύλο και φιλικές προς την αγορά πολιτικές: ο δρόμος προς τα εμπρός**

Όπως υποστηρίζεται στην προηγούμενη ενότητα, οι φιλικές προς την αγορά πολιτικές προωθούν την οικονομική συμμετοχή των γυναικών. Ωστόσο, ο αντίκτυπός τους είναι περιορισμένος εάν δεν είναι ευαίσθητες ως προς το φύλο και αν δεν γίνεται τίποτα για την αντιμετώπιση των κοινωνικο-πολιτισμικών νορμών και των δομικών ανισοτήτων. Οι περιορισμοί των φιλικών προς την αγορά πολιτικών όταν ασκούνται μόνες τους είναι πιο εμφανείς στην περίπτωση της Σαουδικής Αραβίας. Αν και προηγείται του Κατάρ στον Δείκτη Ευκολίας Άσκησης Επιχειρηματικής Δραστηριότητας, η Σαουδική Αραβία κατατάσσεται πολύ χαμηλά στην οικονομική συμμετοχή των γυναικών (τρεις μονάδες κάτω από το Κατάρ). Μεγάλο μέρος της διαφοράς μπορεί να εξηγηθεί από τα κοινωνικο-πολιτισμικά πρότυπα και από μη οικονομικές πολιτικές της κυβέρνησης που περιορίζουν την αυτονομία των γυναικών.

Η αντιμετώπιση τέτοιων προβλημάτων, όπως υποστηρίζεται από την προσέγγιση του φύλου και της ανάπτυξης, είναι αποφασιστική για τη βελτίωση της οικονομικής συμμετοχής των γυναικών στην περιοχή της MENA. Αλλαγές στην κυβερνητική πολιτική θα μπορούσαν σίγουρα να βοηθήσουν. Για παράδειγμα, η εξάλειψη της ανδρικής κηδεμονίας, η εγγύηση της ίσης μεταχείρισης ενώπιον του νόμου, η άρση των περιορισμών στην ελεύθερη κυκλοφορία των γυναικών και ούτω καθεξής, θα άλλαζαν το περιβάλλον στο οποίο οι γυναίκες κάνουν οικονομικές επιλογές. Είναι σημαντικό να εξετάσουμε τα εμπόδια στη συμμετοχή των γυναικών στην οικονομία σε όλη τη διαδικασία χάραξης πολιτικής.

Μια εκτίμηση του τρόπου με τον οποίο διαφορετικοί τομείς της οικονομίας είναι πιθανότερο να έχουν αντίκτυπο στην προσφορά ευκαιριών στις γυναίκες μπορεί να βοηθήσει στην παροχή χρήσιμης καθοδήγησης για την ακολουθία των μεταρρυθμίσεων πολιτικής. Για

παράδειγμα, η ανάπτυξη τομέων φιλικών προς τις γυναίκες μπορεί να έχει δευτερογενή αποτελέσματα στην απασχόληση των γυναικών, καθώς και στην οικονομική ανάπτυξη γενικότερα.

Η αλλαγή των κοινωνικο-πολιτισμικών κανόνων που διατρέχουν όλους τους τομείς των κοινωνιών της ΜΕΝΑ, συμπεριλαμβανομένων των επιχειρήσεων, των εργοδοτών και των χρηματοπιστωτικών υπηρεσιών, είναι επίσης κρίσιμη. Μια τέτοια αλλαγή πρέπει να προέλθει εκ των έσω, αλλά πρέπει επίσης να προωθηθεί με την κατάργηση κρατικών ρυθμίσεων και πολιτικών που κάνουν διακρίσεις εις βάρος των γυναικών. Οι οργανώσεις της κοινωνίας των πολιτών πρέπει να συνηγορούν υπέρ της εξάλειψης τέτοιων διακρίσεων αυτών, να ζητούν ίση μεταχείριση ενώπιον του νόμου και να υποστηρίζουν την αύξηση της οικονομικής ελευθερίας. Οι γυναικείες οργανώσεις στην περιοχή της ΜΕΝΑ (όπως η πλειονότητα των γυναικείων οργανώσεων σε όλο τον κόσμο) αφιερώνουν πάρα πολύ χρόνο και ενέργεια υποστηρίζοντας μεγαλύτερα προγράμματα πρόνοιας που μπορεί να ενισχύσουν ένα κρατικό πατερναλιστικό μοντέλο και τις δομές ισχύος που αποτελούν μέρος του προβλήματος. Εάν οι γυναίκες εξαρτώνται από το κράτος για το εισόδημά τους μέσω προγραμμάτων πρόνοιας, το κράτος, μέσω των πατερναλιστικών δομών του, ενεργεί ουσιαστικά ως κουβαλητής. Εάν, για κάποιο λόγο, γίνουν περικοπές στις παροχές, η κατάσταση μιας γυναίκας μπορεί να γίνει αρκετά παρόμοια με εκείνη μιας χήρας. Οι οργανώσεις της κοινωνίας των πολιτών πρέπει επίσης να ασκήσουν πιέσεις για αλλαγές στις κοινωνικο-πολιτισμικές νόρμες μέσω της ευαισθητοποίησης, όχι με μία ή δύο εκστρατείες ή με μερικά προγράμματα σχεδιασμένα μόνο για γυναίκες, αλλά φέρνοντας στο προσκήνιο το ζήτημα των δικαιωμάτων των γυναικών και της οικονομικής τους ελευθερίας. Άνδρες και γυναίκες πρέπει να συμπεριληφθούν σε αυτή τη διαδικασία ευαισθητοποίησης, και οι υφιστάμενες κοινωνικές δομές πρέπει να επανεξεταστούν με σύνεση.

Η φιλελευθεροποίηση των κρατικών ρυθμίσεων ώστε να γίνουν πιο φιλικές προς την αγορά και προς τις γυναίκες σίγουρα θα παρείχε περισσότερες ευκαιρίες στις γυναίκες για να εργαστούν και να ανταγωνιστούν με τους άντρες, είτε μέσω της απασχόλησης είτε μέσω της αυτοαπασχόλησης. Θα παρείχε ένα ευνοϊκότερο κλίμα για τις επιχειρήσεις για να επενδύσουν και να απασχολήσουν γυναίκες, και για τις γυναίκες για να επενδύσουν και να αυτοαπασχοληθούν. Θα δημιουργούσε επίσης περισσότερες ευκαιρίες για τον χρηματοπιστωτικό τομέα ώστε να παρέχει υπηρεσίες προσαρμοσμένες στις ανάγκες γυναικών με περιορισμένους πόρους. Η προώθηση θεμελιωδών οικονομικών ελευθεριών αποτελεί ασφαλώς ένα κλειδί για τη χειραφέτηση των γυ-

ναικών στην περιοχή της MENA. Η αυξημένη οικονομική συμμετοχή των γυναικών θα οδηγήσει σταδιακά σε αλλαγή των σχέσεων μεταξύ ανδρών και γυναικών στην κοινωνία γενικότερα, όπως καταδεικνύεται από την αύξηση του ποσοστού των γυναικών που έχουν έλεγχο στη λήψη αποφάσεων καθώς αυξάνεται το εισόδημα.

## **Η οικονομική συμμετοχή των γυναικών στο Ισλάμ**

Ένα τελευταίο σημαντικό στοιχείο που πρέπει να εξεταστεί είναι ο ρόλος της θρησκείας. Παρά την παρουσία σημαντικών θρησκευτικών μειονοτήτων, το Ισλάμ είναι κύριος κοινός παρονομαστής των κοινωνιών στην περιοχή της MENA. Με τον ένα ή τον άλλο τρόπο, το Ισλάμ και ο ισλαμικός πολιτισμός έχουν διαμορφώσει τις κοινωνικο-πολιτισμικές νόρμες στην περιοχή, ιδίως αναφορικά με ζητήματα που σχετίζονται με τις γυναίκες. Οι θρησκευτικές ερμηνείες χρησιμοποιούνται συχνά για να δικαιολογήσουν πολιτισμικές πρακτικές και να διαμορφώσουν τις αντιλήψεις των ανθρώπων. Αν και το συγκεκριμένο θέμα δεν αποτελεί το επίκεντρο αυτού του κεφαλαίου, μία σύντομη γενική επισκόπηση του προβλήματος είναι απαραίτητη για την καλύτερη κατανόηση του ζητήματος της οικονομικής συμμετοχής των γυναικών.

Στην ισλαμική ιστορία, η σύζυγος του Προφήτη, Χαντίτζα [Khadija], θεωρείται σπουδαίο παράδειγμα μουσουλμάνας επιχειρηματία. Η Χαντίτζα ήταν μία πλούσια επιχειρηματίας που απολάμβανε τον σεβασμό των μελών της φυλής της. Προσέλαβε τον Μωάμεθ, ο οποίος τότε δεν ήταν προφήτης, για να φροντίσει την επιχείρησή της, το εμπόριο με τα καραβάνια. Παρατήρησε την ακεραιότητα και την αξιοπιστία του, και αποφάσισε να του κάνει πρόταση γάμου, την οποία εκείνος αποδέχτηκε, αφού «απέδειξε την αξία του όταν τέθηκε επικεφαλής ενός φορτίου εμπορευμάτων της Χαντίτζα» (Netton 2008: 344). Η Χαντίτζα είχε χηρέψει δύο φορές όταν γνώρισε τον Μωάμεθ. Εκείνη ήταν 40 ετών και εκείνος 25 όταν παντρεύτηκαν, και παρέμεινε η μόνη σύζυγός του μέχρι τον θάνατό της. Παρείχε μεγάλη οικονομική και ηθική υποστήριξη στον Μωάμεθ όταν ξεκίνησε την αποστολή του ως αγγελιοφόρος του Θεού.

Το Ισλάμ δεν επιβάλλει κανέναν περιορισμό στις γυναίκες που συμμετέχουν σε εμπορικές συναλλαγές, και δεν απαιτείται άδεια από κάποιον άντρα. Οι σύζυγοι, οι πατέρες, οι αδελφοί ή οποιοσδήποτε άλλοι άρρενες συγγενείς δεν επιτρέπεται να κάνουν χρήση της περιουσίας ή του πλούτου των γυναικών χωρίς την προηγούμενη ελεύθερη συγκατάθεσή τους. Η ιστορία της Χαντίτζα αποτελεί σπουδαίο παράδειγμα ενάντια σε οποιονδήποτε περιορισμό της οικονομικής



ελευθερίας των γυναικών στο όνομα του Ισλάμ. Είναι επίσης ένα παράδειγμα που θέτει υπό αμφισβήτηση τον σημερινό διαχωρισμό των έμφυλων ρόλων στις κοινωνίες της ΜΕΝΑ και τις επιπτώσεις αυτού του διαχωρισμού.

Από την άλλη, κάποιες θρησκευτικές ερμηνείες του Κορανίου μπορεί να θεωρηθεί ότι αντιτίθενται ή προκαλούν βλάβη στην οικονομική ελευθερία των γυναικών. Στο Κοράνι διαβάζουμε, «Και να μένετε (φρόνιμα) στα σπίτια σας» (33:33). Ο στίχος προοριζόταν αρχικά για τις συζύγους του Προφήτη και είχε στόχο την προστασία τους και τη διάκρισή τους από άλλες μουσουλμάνες γυναίκες (Abu Shokka 1995: 20). Ο στίχος ερμηνεύτηκε, ωστόσο, από τους επικρατούντες μελετητές σαν να αναφέρεται σε όλες τις μουσουλμάνες. Σε μία εξήγηση του Κορανίου, ο συγγραφέας υποστηρίζει, μεταξύ πολλών άλλων, ότι οι μουσουλμάνες πρέπει να μένουν στα σπίτια τους και να μην τα αφήνουν παρά μόνο όταν πρόκειται για κάποια έκτακτη ανάγκη. Υποστηρίζει την ερμηνεία του αναφέροντας κάποιες Χαντίθ των οποίων το νόημα είναι ότι οι γυναίκες πρέπει να περιορίζονται στην ιδιωτική σφαίρα των σπιτιών τους, και συνεχίζει υποστηρίζοντας ότι μόνο οι γυναίκες μίας ορισμένης ηλικίας (δηλαδή, πολύ ηλικιωμένες για να προσελκύουν άντρες) επιτρέπεται να βγαίνουν έξω για να προσεύχονται στο τζαμί (Zuhayli 1986: 10). Ο Σεΐχης Σαράουι [Seikh Sharawi], μελετητής του Πανεπιστημίου Αζχάρ, ο οποίος ήταν μία δημοφιλής και σεβάσμιη θρησκευτική προσωπικότητα, υποστήριξε την γενικευμένη ερμηνεία του στίχου και αντιτάχθηκε στη γυναικεία εργασία, ειδικά σε υψηλές κρατικές θέσεις ή στο δικαστικό σώμα (Darwish 1998). Τέτοιες ερμηνείες διαμορφώνουν σε μεγάλο βαθμό τις κοινωνικο-πολιτισμικές νόρμες και τις λαϊκές πεποιθήσεις και στάσεις. Το ζήτημα είναι σύνθετο και δεν μπορεί να εξεταστεί σε μία μόνο ενότητα, αλλά πρέπει τουλάχιστον να επισημανθεί για περαιτέρω έρευνα και ανάλυση. Η οικονομική συμμετοχή των γυναικών στην περιοχή της ΜΕΝΑ δεν μπορεί να διευρυνθεί αν δεν αντιμετωπιστούν οι κοινωνικο-πολιτισμικές νόρμες που τροφοδοτούνται από (και τροφοδοτούν) θρησκευτικές ερμηνείες.

## Συμπέρασμα

Το μεγάλο εύρος της ΜΕΝΑ, η οποία είναι μία πολύ ποικιλόμορφη περιοχή όπου κάθε χώρα έχει το δικό της πλαίσιο, τα δικά της δημογραφικά χαρακτηριστικά και τις δικές της πολιτισμικές ιδιαιτερότητες, κάνει δύσκολες τις γενικεύσεις. Ωστόσο, υπάρχουν πολλά χαρακτηριστικά της περιοχής τα οποία μοιράζονται όλες οι χώρες. Τα δύο κυριότερα είναι ο πατριαρχικός χαρακτήρας των κοινωνιών

και τα παρόμοια εμπόδια που περιορίζουν την οικονομική συμμετοχή των γυναικών.

Παρ' όλο που τα παραδείγματα διακρίσεων διαφέρουν από χώρα σε χώρα, εμπίπτουν και πάλι σε τουλάχιστον μία από τις κατηγορίες που συνοψίζονται παραπάνω.

Δεδομένης της ποικιλομορφίας της, ένα σύνολο συστάσεων για την περιοχή θα μπορούσε να χρησιμεύσει μόνο ως γενικό πλαίσιο. Ωστόσο, μια αύξηση της οικονομικής ελευθερίας και μια μείωση των κανονιστικών επιβαρύνσεων που περιβάλλουν τις επιχειρήσεις θα παρείχε σαφώς περισσότερες ευκαιρίες στις γυναίκες να ευημερήσουν. Επιπλέον, είναι καλά τεκμηριωμένο ότι η αυτονομία των γυναικών τείνει να αυξάνεται χέρι-χέρι με την αύξηση της γενικής ευημερίας. Δεν απαιτούνται πολιτικές εξειδικευμένες ως προς το φύλο, αλλά ένα γενικό περιβάλλον οικονομικής ελευθερίας. Ωστόσο, η ακολουθία των πολιτικών και η εφαρμογή τους πρέπει να είναι ευαίσθητη ως προς τις ανάγκες των γυναικών.

Το χάσμα ανάμεσα στην εκπαίδευση των γυναικών και στις απαιτήσεις της αγοράς εργασίας στη ΜΕΝΑ πρέπει επίσης να αντιμετωπιστεί. Επιπλέον, ο ρόλος των γυναικών στις μουσουλμανικές κοινωνίες δεν πρόκειται να αλλάξει προτού αντιμετωπιστούν οι θρησκευτικές ερμηνείες που οδηγούν στην ανάπτυξη κοινωνικοπολιτισμικών νορμών σχετικών με την αυτονομία και την οικονομική συμμετοχή των γυναικών.

# ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Abu Shokka, A. (1995) *Tabrir Al Mara' Assr Al Rissala* [Η Απελευθέρωση των Γυναικών της Εποχής του Προφήτη], Τόμος 4. Kuwait: Dar Al Qalam.

Adnane, S. (2013) *Improving the position of women within mainly Muslim countries*. Εργασία που παρουσιάστηκε στο Δεύτερο Ετήσιο Συνέδριο του Istanbul Network for Liberty, 18 Μαΐου. Διαθέσιμο στη διεύθυνση <http://istanbulnetwork.org/improving-the-position-of-women-within-mainly-muslim-countries-souad-adnane/> (πρόσβαση στις 25 Αυγούστου 2015).

Darwish, A. (1998) *Obituary: Sheikh Mohamed Mutwali Sbarawi*. *The Independent* (Λονδίνο), 19 Ιουνίου.

Enloe, C. (2014) *Bananas, Beaches and Bases: Making Feminist Sense of International Politics*. University of California Press.

Netton, I. (επιμ.) (2008) *Encyclopedia of Islamic Civilization and Religion*. New York: Routledge.

Ravazi, S. και Miller, C. (1995) *From WID to GAD: conceptual shifts in the women and development discourse*. Occasional Paper 1. New York: United Nations Research Institute for Social Development.

UN Women (2012) *Women entrepreneurship to reshape the economy in MENA through innovation, 17 October*. New York: UN Women. Διαθέσιμο στη διεύθυνση <http://www.unwomen.org/en/news/stories/2012/10/women-entrepreneurship-to-reshape-the-economy-in-mena-through-innovation-high-level-panel-during-eu> (πρόσβαση στις 5 Μαΐου 2015).

UN Women (2013) *Regional Consultation for the Proposed General Recommendation on Women Human Rights in Situations of Conflict and Post Conflict Contexts*. Amman: UN Women. Διαθέσιμο στη διεύθυνση <http://www.obcbr.org/Documents/HRBodies/CEDAW/Womenconflictsituations/RegionalConsultationAmmanJan2013.pdf> (πρόσβαση στις 30 Ιουλίου 2015).

UN Women (2015) *Summary: Arab Regional Synthesis Report on the Implementation of the Beijing Platform for Action Twenty Years Later*. New York: UN Women.

World Bank (2010) *Middle East and North Africa: Women in the Work-force*. Διαθέσιμο στη διεύθυνση [http://web.worldbank.org/WBSITE/EXTERNAL/MENAEXT/EXTMNAEXT/0,,contentMDK:22497617\\_pagePK:34\\_004173\\_piPK:34003707\\_theSitePK:497110,00.html](http://web.worldbank.org/WBSITE/EXTERNAL/MENAEXT/EXTMNAEXT/0,,contentMDK:22497617_pagePK:34_004173_piPK:34003707_theSitePK:497110,00.html) (πρόσβαση στη 1 Μαΐου 2015).

World Bank (2011) *World Development Report 2012: Gender Equality and Development*. Washington, DC: World Bank.

World Bank (2013a) *Opening Doors: Gender Equality and Development in the Middle East and North Africa*. MENA Development Report. Washington, DC: World Bank.

World Bank (2013b) *Jordan Country Gender Assessment: Economic Participation, Agency and Access to Justice in Jordan*. Report ACS5158. Washington, DC: World Bank.

*World Bank (2014) Ease of Doing Business Index. Διαθέσιμο στη διεύθυνση <http://data.worldbank.org/indicator/IC.BUS.EASE.XQ> (πρόσβαση στη 1 Μαΐου 2015).*

*World Economic Forum (2014) The Global Gender Gap Report 2014. Geneva: World Economic Forum.*

*Zubayli, W. (1986) Tafsir al-Muneer [ Η Πεφωτισμένη Εξήγηση], Τόμος 21–22. Beirut: Dar al-Fikr.*

# 7 ΤΖΙΧΑΝΤ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΑΛΛΑΓΗ: ΜΙΑ ΟΠΤΙΚΗ ΒΑΣΙΣΜΕΝΗ ΣΕ ΚΟΡΑΝΙΚΕΣ ΠΗΓΕΣ

Μ. Α. Μουκτεντάρ Χαν

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ  
فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ ءَلْقَىٰ إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا

**Εικόνα με απόσπασμα του Κορανίου στα αραβικά.**

*Ω! Σεις που πιστεύετε, όταν πηγαίνετε στη μάχη για τον σκοπό του Αλλάχ, να ερευνάτε, και να μη λέτε σε κάποιον που σας προσφέρει ειρήνη, δεν είσαι πιστός.*

*Κοράνι 4:94*

**Τ**α τελευταία χρόνια, η μουσουλμανική Μέση Ανατολή γνώρισε ένα πολιτικό ανεβokaτέβασμα που έδωσε στην περιοχή μία σύντομη γεύση της δημοκρατίας πριν αποκατασταθεί ο αυταρχισμός με μία πρόσθετη δόση αβεβαιότητας, χάους και σταθερής διάβρωσης του κράτους ως βιώσιμης πολιτικής οντότητας. Ενώ το 2011 υποσχέθηκε συναρπαστικές αλλαγές και εκδημοκρατισμό, μετά από μία πολιτική στιγμή που συχνά περιγράφεται ως Αραβική Άνοιξη (Ramadan 2012), το 2013 και το 2014 όχι μόνο ανέτρεψαν τα κέρδη του 2011, αλλά έφεραν περισσότερο πόλεμο, περισσότερη καταπίεση και περισσότερη βία στην περιοχή. Οι μουσουλμάνοι έχουν βιώσει και έχουν δει πώς θα μπορούσε να επιτευχθεί αλλαγή με ειρηνικά μέσα, όπως στην Τυνησία και την Αίγυπτο, και έχουν επίσης δει πώς η βία και ο εμφύλιος πόλεμος μπορούν να καταστρέψουν κράτη και να απελευθερώσουν τους

δαίμονες του σεκταρισμού και της τρομοκρατίας, όπως στη Συρία και στο Ιράκ.

Το 2011, υποστήριξα ότι η αναδυόμενη τάση των πολιτικών διαμαρτυριών, όπως παρατηρήθηκε τόσο θεαματικά στην πλατεία Ταχρίρ του Καΐρου, θα εξαφάνιζε τις βίαιες εξτρεμιστικές ομάδες όπως η αλ-Κάιντα, αλλά με την εμφάνιση του Ισλαμικού Κράτους στο Ιράκ και τη Συρία (ΙΚΙΛ) η ιστορία απέδειξε ότι έκανα λάθος (Muqtedar Khan 2011). Η τζικαντιστική ομάδα δεν έχει αποδειχθεί μόνο πιο σκληρή και ακραία ακόμη και από την Αλ Κάιντα, αλλά είναι επίσης πιο ενεργή. Ενώ η Αλ Κάιντα απλώς έκανε επιθέσεις, το ΙΚΙΛ καταλαμβάνει και κρατά εδάφη, και έχει ανακηρύξει ακόμη και Ισλαμικό Χαλιφάτο. Η αποτυχία των ειρηνικών προσπαθειών να προκαλέσουν πολιτικό μετασχηματισμό στη Συρία, ούτε καν μικρές αλλαγές όπως στο Μαρόκο και την Ιορδανία, είναι εκείνη που οδήγησε στον εμφύλιο πόλεμο και την επακόλουθη άνοδο του ΙΚΙΛ. Το κεφάλαιο, αν και εμπνέεται από αυτά τα γεγονότα, δεν αφορά, ωστόσο, τη γεωπολιτική της περιοχής. Αντ' αυτού, εξετάζει στις ισλαμικές πηγές τη θεολογία της χρήσης βίας με σκοπό την πολιτική αλλαγή. Αφορά την τζικάντ και την πολιτική αλλαγή.<sup>26</sup>

Το πιο πιεστικό πρόβλημα του σύγχρονου ισλαμικού κόσμου είναι πώς θα επιτευχθεί μία θεμελιώδης πολιτική, κοινωνική και οικονομική αναδιάρθρωση χωρίς να διαταραχθεί η ειρήνη. Δεν μπορούμε να επιτρέψουμε στον μουσουλμανικό κόσμο να ξεπέσει στη θρησκευτική δυσανεξία, ούτε μπορεί αυτός ο κόσμος να υπάρξει υπό κοσμική τυραννία. Οι άνθρωποι στις περισσότερες μουσουλμανικές κοινωνίες σήμερα στερούνται τα βασικά δικαιώματά τους, έχουν μικρή θρησκευτική ελευθερία και ελάχιστες ευκαιρίες για οικονομική ανάπτυξη. Πολλοί πόροι σπαταλώνται σε πολέμους, σε εμφυλίου και στη συσσώρευση όπλων, και αυτό το περιβάλλον υπονομεύει τη σταθερότητα που είναι απαραίτητη για μία οικονομία βασισμένη στη νομοκρατία και στην ιδιωτική ιδιοκτησία. Τα κράτη στις περισσότερες μουσουλμανικές χώρες φαίνεται να έχουν έναν λόγο ύπαρξης ανεξάρτητο από τα συμφέροντα του λαού. Εκτός από τα πλούσια σε πετρέλαιο κράτη του Κόλπου, όπου η συναίνεση εξαγοράζεται μέσω της ευημερίας και των οικονομικών παραχωρήσεων, τα μουσουλμανικά κράτη, ιδιαίτερα στην Ασία και την Αφρική, έχουν ελάχιστα να προσφέρουν στους λαούς τους. Ορισμένα κράτη, όπως της Συρίας και της Αιγύπτου, είναι ακόμη και αιτίες μεγάλης δυστυχίας για τους λαούς τους. Δεδομένων αυτών των δεινών συνθηκών, πρέπει να αναγνωριστεί η απόλυτη ανάγκη μίας συστηματικής αλλαγής στον μουσουλμανικό κόσμο (βλέπε Esposito and Muqtedar Khan 2000).

26 Για μία συστηματική μελέτη της τζικάντ, βλέπε Afsaruddin (2013) και Muqtedar Khan (2004).

Ενώ πολλά από τα προβλήματα στον μουσουλμανικό και αραβικό κόσμο φαίνεται να είναι πολιτικού και θρησκευτικού χαρακτήρα, καθώς οι άνθρωποι απαιτούν δημοκρατία και περισσότερη θρησκευτική ελευθερία στη δημόσια σφαίρα, δεν μπορεί κανείς να ξεφύγει από την πραγματικότητα της οικονομικής υπανάπτυξης. Τα πιο σταθερά κράτη είναι είτε δημοκρατίες (για παράδειγμα, η Μαλαισία και η Τουρκία) είτε μοναρχίες (για παράδειγμα, η Σαουδική Αραβία). Ωστόσο, μπορεί κανείς να υποστηρίξει ότι η πηγή της σταθερότητας τους δεν είναι ο τύπος του καθεστώτος αλλά η οικονομική ανάπτυξη, καθώς και οι τέσσερις αυτές χώρες έχουν αρκετά υψηλά εισοδήματα και ποιότητα ζωής.<sup>27</sup>

## **Αποικιοκρατία και μετα-αποικιοκρατία**

Οι χώρες του μουσουλμανικού κόσμου δεν έχουν ακόμη ανακάμψει από την μετα-αποικιοκρατική ηθική κρίση που έχουν όλες βιώσει (Mitchell 1991). Η αποικιοκρατική κυριαρχία επιτάχυνε μία σταδιακή αλλά συστηματική διάβρωση των θεσμών της μουσουλμανικής κοινωνίας των πολιτών. Η παρακμή των παραδοσιακών θεσμών της δικαιοσύνης, της κοινωνικής πρόνοιας, της εκπαίδευσης και των κοινωνικών διασυνδέσεων έχει αφήσει ένα τεράστιο ηθικό κενό. Το τέλος της αποικιακής εποχής δεν πρόσφερε στις μουσουλμανικές κοινωνίες καμία ανάπαυλα από την πολιτιστική και αξιακή εισβολή της Δύσης. Πράγματι, τα νέα καθεστώτα, καθοδηγούμενα συχνά από υπερεθνικιστές (όπως ο Ατατούρκ στην Τουρκία και ο Νάσερ στην Αίγυπτο), επεδίωξαν να μετασχηματίσουν ταχύτατα ή ακόμη και να δυτικοποιήσουν τις κοινωνίες που κληρονόμησαν. Δεν έδωσαν ποτέ στον εαυτό τους την ευκαιρία να ανακτήσουν τον έλεγχο και να αναζωογονήσουν τον ηθικό ιστό των κοινωνιών τους, ο οποίος είχε ρημαχτεί από την ξένη κυριαρχία. Μόλις ελευθερώθηκαν από την ξένη παρέμβαση, αυτοί οι ηγέτες έσπευσαν να μιμηθούν τους πρώην καταπιεστές τους. Έτσι, μετά την αποικιοκρατία, η ήδη εξασθενημένη μουσουλμανική κοινωνία έπρεπε να πολεμήσει και πάλι για την ανεξαρτησία της, αλλά αυτή τη φορά ενάντια στην εσωτερική αποικιοκρατία, με σκοπό μία αυθεντική ταυτότητα και κοινωνία (Muqtedar Khan 1998). Αυτή η δεύτερη αντι-αποικιοκρατική έκρηξη έχει έρθει κυρίως μέσω της αναζωπύρωσης του Ισλάμ, η οποία από πολλές απόψεις αποτελεί μία προσπάθεια επαναφοράς και αναβίωσης του αυθεντικού ηθικού ιστού των μουσουλμανικών κοινωνιών (Mansfield και Pelham 2013· Kabir Hassan και Lewis 2014).

27 Βλέπε επίσης Wilson (2012). Φυσικά, θα μπορούσε επίσης κανείς να υποστηρίξει ότι η σταθερότητα του καθεστώτος βοηθά στην προώθηση της οικονομικής ανάπτυξης.

## Ειρήνη, μη βία, και η δυσκολία επίτευξης ουσιαστικής αλλαγής

Η μόνιμη φτώχεια, η ανεργία, η απουσία δημοκρατίας και ανθρωπίνων δικαιωμάτων και η ανθεκτικότητα των αυταρχικών καθεστώτων στη μουσουλμανική Μέση Ανατολή έχουν καταστήσει την υφιστάμενη πολιτική κατάσταση πραγμάτων μη βιώσιμη (Muqtedar Khan 2007). Το ότι η οικονομική και πολιτική αλλαγή στη Μέση Ανατολή είναι απαραίτητη, είναι αδιαφιλονίκητο. Το ζήτημα που πρέπει να εξετάσουν οι δημόσιοι διανοούμενοι, οι ηγέτες της κοινότητας, τα πολιτικά κινήματα, τα κόμματα και οι διαμορφωτές της κοινής γνώμης είναι αν αυτή η αλλαγή μπορεί να πραγματοποιηθεί ειρηνικά ή αν θα πρέπει να είναι βίαιη. Προτού είμαστε σε θέση να σκεφτούμε επάνω σε οποιαδήποτε ουσιαστικά ζητήματα σχετικά με την ώθηση για αλλαγή και τη μορφή που θα λάβει αυτή η αλλαγή, πρέπει να εξετάσουμε την ίδια την ιδέα της ειρήνης και της μη βίας. Ποια είναι η εγγενής αξία της ειρήνης και της μη βίας; Πρέπει να εκτιμώνται σε τέτοιο βαθμό αυτές καθαυτές ώστε ο φόβος της βίας και της αστάθειας στη διαδικασία της αλλαγής να μας υποχρεώνει να αναβάλλουμε την αλλαγή επί αόριστον;

Η βασική πρόκληση που αντιμετώπισαν τα πρόσφατα εκδημοκρατισμένα καθεστώτα στην Αίγυπτο και την Τυνησία μετά την Αραβική Άνοιξη ήταν το τρομερά δύσκολο έργο της επίτευξης κοινωνικής ισότητας και οικονομικής ανάπτυξης για τον πληθυσμό τους. Τόσο στην Αίγυπτο όσο και στην Τυνησία οι ισλαμιστικές κυβερνήσεις προσπάθησαν να αποκομίσουν συμβολικά κέρδη χωρίς γνήσιο ουσιαστικό μετασχηματισμό, και τελικά απέτυχαν. Η Αραβική Άνοιξη καθοδηγήθηκε από την οικονομική απελπισία και την αναζήτηση αξιοπρέπειας, όχι από μια επιθυμία για πολιτική συμμετοχή. Η δημοκρατία ήταν ένα μέσο για την επίτευξη αυτών των σκοπών, αλλά, τελικά, οι εξεγέρσεις καθοδηγούνταν από μια επιθυμία για οικονομική ευημερία. Η πολιτική αλλαγή χωρίς την οικονομική αλλαγή δεν θα επιλύσει τα προβλήματα των μουσουλμανικών κοινωνιών, και απλώς θα οδηγήσει σε αντεπαναστάσεις (Muqtedar Khan 2013) και επαναλαμβανόμενη βία (Amin 2013). Αν θεωρήσουμε την ειρήνη και τη μη βία επιθυμητές αξίες με εγγενή αξία που έχουν απόλυτη προτεραιότητα έναντι κάθε τι άλλου, θα οδηγηθούμε αναπόφευκτα στην πολιτική της υφιστάμενης κατάστασης πραγμάτων. Εάν τα υφιστάμενα αυταρχικά καθεστώτα και οι κυβερνώντες συνασπισμοί δεν είναι πρόθυμα να παραιτηθούν από την εξουσία, ακόμη και απέναντι στη λαϊκή αντίθεση όπως στη Συρία, τότε το να μην κάνουμε τίποτα άλλο από το να διατηρούμε την ειρήνη και τη σταθερότητα θα γινόταν ουσιαστικά μια υπεράσπιση της υφιστάμενης κατάστασης, όσο κακή και αν είναι αυτή ή όσο και αν στερείται νομιμότητας ένα καθεστώς εξουσίας. Ωστόσο, η ανάγκη για αλλαγή δεν πρέπει να εκληφθεί ως άδεια προσφυγής σε κατάφωρη βία που



καταστρέφει τον κοινωνικό ιστό, ιστορικά μνημεία και κάθε ελπίδα συμφιλίωσης μεταξύ διαφορετικών τμημάτων της κοινωνίας.

Εάν πρέπει μερικές φορές να χρησιμοποιηθούν μη ειρηνικά ή βίαια μέσα, τότε πρέπει να υπάρχουν σαφώς αναγνωρίσιμες αξίες, η εγγενής αξία των οποίων πρέπει να είναι μεγαλύτερη από την αξία της ειρήνης. Μόνο όταν αναγνωρίζονται τέτοιες αξίες μπορεί να διακυβευτεί η ειρήνη κατά την επιδίωξη αυτών των αξιών, που είναι πιο πολύτιμες από την ίδια την ειρήνη. Αναρωτιέμαι, πόσοι θα αμφισβητούσαν τον ισχυρισμό μου ότι η δικαιοσύνη, η ισότητα και η ελευθερία είναι πιο πολύτιμες από την ειρήνη; Δεν είμαι πρόθυμος να εγκαταλείψω την ελευθερία μου ή να επιτρέψω στον εαυτό μου να αντιμετωπίζεται ως κατώτερος ή να αδικείται χωρίς να δώσω μάχη. Μπορούμε να απαιτήσουμε από τους ανθρώπους να εγκαταλείψουν τα δικαιώματά τους, τις ελευθερίες τους και να αποδεχθούν αδικίες προκειμένου να διατηρηθεί η τάξη;

Πιστεύω ότι δεν μπορούμε να το κάνουμε. Ωστόσο, παρ' όλα αυτά, μπορούμε να απευθύνουμε έκκληση στους καταπιεσμένους και τους ποδοπατημένους να δώσουν μία ευκαιρία στην «ειρηνική αλλαγή». Μπορούμε τουλάχιστον να υπερασπιστούμε την ειρήνη ως εργαλειώδη αξία, ακόμη και αν δεν μπορούμε να υπερασπιστούμε την ειρήνη ως εγγενή αξία που αξίζει περισσότερο από όλες τις άλλες αξίες. Ιδιαίτερα σε μία περιοχή όπου η αλλαγή είναι απαραίτητη, η οργάνωση ειρηνικής, σταδιακής και συστηματικής αλλαγής θα αποκλείσει τους βίαιους και επαναστατικούς μετασχηματισμούς. Μπορούμε να αναπτύξουμε έναν λόγο βασισμένο στις αρχές του Κορανίου για την ειρήνη για να προωθήσουμε τις ισλαμικές ηθικές θεωρίες των διεθνών και διαθρησκευτικών σχέσεων (Muqtedar Khan 1997).

## Τζιχάντ για την αλλαγή

وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقْتُلُونَكُمْ  
وَلَا تَعْتَدُوا ۗ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ

**Εικόνα με απόσπασμα από το Κοράνι στα Αραβικά.**

*Και να πολεμάτε με τον τρόπο του Αλλάχ εκείνους που σας πολεμούν, αλλά να μην παραβιάζετε τα όρια. Αληθινά, στον Αλλάχ δεν αρέσουν οι παραβάτες.*

*Κοράνι 2:190*

Το Κοράνι προσφέρει μία πολύ εκλεπτυσμένη άποψη για την ειρήνη (Khan 2013). Σε πολλούς στίχους υπόσχεται στον πιστό την ειρήνη ως τελική ανταμοιβή για μία δίκαιη ζωή (5:16). Περιγράφει επίσης τον οίκο του Ισλάμ ως κατοικία της ειρήνης (10:25). Κατ' εντολή του Κορανίου, οι μουσουλμάνοι καιρευτούν ο ένας τον άλλον κάθε φορά που συναντιούνται ευχόμενοι ειρήνη ο ένας για τον άλλον (6:54). Ωστόσο, το Κοράνι δεν αποφεύγει να υποστηρίξει τη στρατιωτική δράση απέναντι στους διωγμούς και στη θρησκευτική δυσανεξία. Η ισχυρότερη δήλωση υπάρχει στο κεφάλαιο ελ-Μπάκαρα [al-Baqarah] (191): «Και να τους φονεύσετε όπου τους βρείτε, και να τους διώξετε από τα μέρη από όπου σας έδιωξαν, γιατί ο διωγμός είναι χειρότερος από τον φόνο».

Η παρουσία αυτού του στίχου στο Κοράνι αποκλείει σαφώς την πλήρη απαγόρευση της βίας. Ο στίχος είναι σημαντικός επειδή, παρά την τεράστια σημασία που αποδίδει το Κοράνι στην ειρήνη και την αρμονία, είναι κατηγορηματικό στη διαβεβαίωσή του ότι ο διωγμός είναι χειρότερος από τον φόνο. Δεν υπάρχει τίποτα το αλληγορικό σε αυτό τον στίχο, είναι σαφής: «ο διωγμός είναι χειρότερος από τον φόνο» (2:217). Αλλού το Κοράνι αναφέρει: «Και να τους πολεμήσετε μέχρι να μην υπάρχει διωγμός» (8:39). Η κορανική προτίμηση για την πάλη ενάντια στο διωγμό και η υπόσχεσή ότι θα ανταμειφθούν εκείνοι που αγωνίζονται στον δρόμο του Αλλάχ (4:74) σημαίνει ότι ο μόνος τρόπος για να εξαλειφθεί η βία από τον μουσουλμανικό κόσμο είναι να εξαλειφθούν οι αδικίες και οι διωγμοί. Αλλά το Κοράνι απαιτεί επίσης να σταματήσει η βία μόλις σταματήσουν οι διωγμοί. Ως εκ τούτου, επιδιώκει να εξισορροπήσει την απουσία σύγκρουσης με την απουσία αδικίας. Ωστόσο, για να υπάρξει ειρήνη πρέπει να υπάρξει αλλαγή, και αυτή η αλλαγή δεν είναι απαραίτητα ειρηνική. Αλλά μπορούμε ίσως να ελαχιστοποιήσουμε τους τομείς στους οποίους η βία νομιμοποιείται από το Κοράνι.

Στο ελ-Μπάκαρα το Κοράνι λέει: «Και να τους πολεμήσετε όπου να μην υπάρχει διωγμός, και η θρησκεία να είναι για τον Αλλάχ. Αν όμως παύσουν, τότε ας μην υπάρχει εκθρόνιση παρά μόνο προς τους κακοποιούς» (2:193). Αυτός ο στίχος έχει ενδιαφέρον επειδή περιορίζει τα αντίποινα εναντίον όλων, εκτός εκείνων που είναι άμεσα υπεύθυνοι για κακές πράξεις, και επίσης υποδηλώνει ότι ως διωγμό μπορεί να εννοεί τον θρησκευτικό διωγμό. Με άλλα λόγια, όταν απαγορεύεται η άσκηση του Ισλάμ, η πάλη κατά του διωγμού με βίαια μέσα είναι δικαιολογημένη. Αυτό θα μπορούσε να έχει συνέπειες για τις συγκρούσεις μεταξύ μουσουλμανικών κρατών και μεταξύ μουσουλμανικών κρατών και ισλαμικών ομάδων. Όπου επιτρέπεται στους μουσουλμάνους πολίτες να ασκούν την πίστη τους ελεύθερα, όπως στη Σαουδική Αραβία, το Πακιστάν και το Ιράν, η βία δεν αποτελεί επιλογή.

Το Κοράνι κάνει μία βαθιά διακήρυξη στο ελ-Ενφάλ [al-Anfal:] «Πείτε σε εκείνους που δεν πιστεύουν ότι αν πάψουν [να διώκουν τους πιστούς] αυτά που είναι παρελθόν θα τους συγχωρεθούν» (8:38). Αυτή η προτροπή μειώνει και άλλο το πεδίο για βίαιη αντίδραση στον διωγμό με την παροχή αμνηστίας σε εκείνους που παύουν να διώκουν. Ένας από τους λόγους για τους οποίους εξακολουθούν να υφίστανται τυραννικά καθεστώτα στον μουσουλμανικό κόσμο είναι ο φόβος των αντιποίνων. Τα καθεστώτα αντιστέκονται στην αλλαγή και στον εκδημοκρατισμό από τον φόβο των διώξεων για εγκλήματα του παρελθόντος από τα νέα καθεστώτα. Μία υπόσχεση γενικής αμνηστίας για προηγούμενες πράξεις από δυνητικούς ανταγωνιστές μπορεί να δημιουργήσει μία ατμόσφαιρα στην οποία τα υφιστάμενα καθεστώτα μπορεί να επιτρέψουν τη σταδιακή αλλαγή.

Επομένως, φιλοσοφικά, μπορεί να μην είμαστε σε θέση να εξαλείψουμε τελείως την επιλογή της επανάστασης για την πραγματοποίηση αλλαγών, υπάρχει όμως αρκετό υλικό στο Κοράνι που υποδεικνύει ότι μία βίαιη αντίδραση πρέπει να περιορίζεται σε κατάφωρες περιπτώσεις θρησκευτικού διωγμού και καταπίεσης. Το Κοράνι υπερασπίζεται επίσης σθεναρά τη συγχώρεση και την ειρήνη μόλις παύσουν οι εχθροπραξίες. Επίσης, δεν επιτρέπει τη χρήση βίας εναντίον εκείνων που δεν χρησιμοποιούν βία.

## **Συγκρούσεις στον ισλαμικό κόσμο**

Ο μουσουλμανικός κόσμος ταλανίζεται σήμερα από πολιτικές διαμάχες που μπορούν να εξελιχθούν σε βίαιες συγκρούσεις. Σε ένα επίπεδο, ο μουσουλμανικός κόσμος είναι ακόμη εγκλωβισμένος σε μία ιδεολογική, πολιτική και μερικές φορές ακόμη και βίαιη διαμάχη με κράτη μη μουσουλμανικού χαρακτήρα. Σε άλλο επίπεδο, τα μουσουλμανικά κράτη εμπλέκονται σε μεταξύ του συγκρούσεις, καθώς και σε εσωτερικές συγκρούσεις και εμφυλίους πολέμους. Ακόμη και οι συνταγματικές δημοκρατίες όπως το Πακιστάν αντιμετωπίζουν τόσο ειρηνικές όσο και βίαιες προκλήσεις εκ των έσω, ενώ παράλληλα εμπλέκονται σε συγκρούσεις εκτός των συνόρων τους.

Επιπλέον, υπάρχουν προβλήματα σύγκρουσης μεταξύ του κράτους και της κοινωνίας, για παράδειγμα, στη Συρία και την Αίγυπτο. Αυτός ο τύπος σύγκρουσης έχει προσελκύσει τη μεγαλύτερη προσοχή επειδή φέρνει τους ισλαμιστές σε άμεση αντιπαράθεση με συνήθως μη δημοκρατικά αλλά κοσμικά, και κάποιες φορές φιλικά προς τη Δύση καθεστώτα. Αυτές οι συγκρούσεις εμπνέουν μεγάλο φόβο στη Δύση, επειδή οι περισσότεροι αναλυτές στη Δύση υποθέτουν ότι όλα τα δυνητικά ισλαμικά κράτη, εάν πετύχουν οι ισλαμιστές, θα αποδειχθούν

σαν το Ιράν – εξαιρετικά επιθετικά κατά της Δύσης και κατά του Ισραήλ. Τέλος, έχουμε την εμφύλια σύγκρουση μεταξύ των υποστηρικτών της εκκοσμίκευσης και των ισλαμιστών (Muqtedar Khan 2001).

Το κράτος συμμετέχει αναπόφευκτα σε αυτή την πάλη, καθώς σπρώχνεται συχνά στην υπηρεσία της μίας ή της άλλης πλευράς, όπως συνέβη στην Τουρκία, στο Πακιστάν και στην Αλγερία. Όλοι αυτοί οι αγώνες έχουν οδηγήσει σε μεγάλη βία, εγείροντας ερωτήματα όπως «μπορούν οι μουσουλμάνοι να επιλύσουν τις διαφορές τους ειρηνικά;» και «έχουν παράδοση ανοχής και ειρηνικής επίλυσης των προβλημάτων;» Αυτό οδηγεί στο συγκεκριμένο ερώτημα, το οποίο αποτελεί πρόκληση για τους μουσουλμάνους, εάν μπορούμε να βρούμε κάποια φιλοσοφικά θεμέλια για την ειρηνική επίλυση των συγκρούσεων επάνω στα μουσουλμανικά ήθη, η αναβίωση των οποίων μπορεί να βοηθήσει στην εμφάνιση καθεστώτων ικανών να διευκολύνουν την ειρηνική επίλυση των συγκρούσεων και την ειρηνική κοινωνικοπολιτική αλλαγή. Μία αναζήτηση απαντήσεων σε αυτά τα ερωτήματα συνεπάγεται μια ανάλυση των ισλαμικών πηγών προς αναζήτηση εντολών που σχετίζονται με την ειρήνη, και μια κατανόηση των εμποδίων που τίθενται στις ειρηνικές διαδικασίες. Τα παρακάτω επιχειρήματα περιορίζονται στις κορανικές πηγές, δεδομένου ότι μόνο το Κοράνι παραμένει αδιαφιλονίκητη πηγή ηθικής αυθεντίας σε όλα σχεδόν τα μέρη του μουσουλμανικού κόσμου.

## **Το Κοράνι και ο δρόμος προς την ειρήνη**

Η αξία της ειρήνης είναι σαφής στο μήνυμα του Κορανίου. Αντιμετωπίζει την ειρήνη ως το επιθυμητό μονοπάτι στη ζωή, καθώς και μία αξία ή ανταμοιβή για τη δικαιοσύνη. Στο κεφάλαιο ελ-Ματντέ [al-Maidah], το Κοράνι αναφέρει ότι ο Θεός καθοδηγεί όλους εκείνους που αναζητούν την ευχαρίστησή Του σε δρόμους ειρηνικούς και ασφαλείς (5:18). Ο ίδιος στίχος κάνει έναν βαθύ παραλληλισμό μεταξύ των δρόμων της ειρήνης και της κίνησης από το σκοτάδι προς το φως, στο ίδιο μονοπάτι. Δεν μπορεί να υπάρξει αμφιβολία ότι αυτός ο στίχος της Σούρα ελ-Ματντέ Surat al-Maidah διατυπώνει την αρχή της μετάβασης από την Τζαχιλίγια [Jahiliyyah] (άγνοια) στο Ισλάμ, από το σκοτάδι στη φώτιση, από την παραπλάνηση στο σιράτ αλ-μουστακίμ [sirat al-mustaqeem] (το ίδιο μονοπάτι) ως έναν δρόμο προς την ειρήνη: «Με την οποία ο Αλλάχ καθοδηγεί εκείνον που επιδιώκει την ευχαρίστησή Του σε μονοπάτια της ειρήνης. Τους βγάζει από το σκοτάδι στο φως με τη θέλησή του και τους οδηγεί σε ένα ίδιο μονοπάτι» (Κοράνι 5:16).

Στο στίχο που αναφέρεται στην αρχή αυτού του κεφαλαίου, το Κοράνι περιγράφει το Ισλάμ ως κατοικία της ειρήνης (10:25). Πράγματι,

η λέξη Ισλάμ, που σημαίνει υποταγή, είναι ένα παράγωγο της λέξης σαλάμ [salam] που σημαίνει ειρήνη. Οι μουσουλμάνοι χαιρετούν ο ένας τον άλλον με την ευχή ή προσευχή για ειρήνη για τον άλλον – α σαλάμ αλέκουμ [as-salamu ‘alaykum] (ειρήνη σε εσένα). Αυτό δεν βασίζεται σε παράδοση ή σύμβαση: είναι μία πρακτική που βασίζεται στις προσαγές του Κορανίου. Το Κοράνι δηλώνει ότι ο χαιρετισμός εκείνων που είναι δίκαιοι και έχουν γίνει δεκτοί στον παράδεισο είναι «Ειρήνη!» (14:23). Είναι εντυπωσιακός ο βαθμός στον οποίο οι μουσουλμάνοι έχουν χάσει την αυτεπίγνωσή τους για ότι είναι μουσουλμάνοι και για τη σημασία που έχει αυτό για τον ρόλο τους ως κομιστές της ειρήνης. Αν αποκτούσαν μεγαλύτερη αυτοσυνειδησία αναφορικά με την πίστη τους και τα στοιχεία της πίστης τους που ασκούν, αυτό θα βοηθούσε στην αύξηση της κοινωνικής αρμονίας και της ειρήνης στον μουσουλμανικό κόσμο.

Η ειρήνη ως σημαντικός στόχος δεν περιορίζεται στις σχέσεις εντός της μουσουλμανικής κοινότητας. Είναι επιθυμητή και σε σχέση με άλλες κοινότητες. Το Κοράνι απαγορεύει στους μουσουλμάνους να κινηθούν πρώτοι με επιθετικότητα ή να προκαλέσουν φίτνα [fitna] (καταστροφή ή ταραχές) στη γη και τους προτρέπει να κάνουν ειρήνη με τους εχθρούς τους, αν οι εχθροί τους κλίνουν προς την ειρήνη. Για παράδειγμα:

- «Μην βλάπτετε τους ανθρώπους στα αγαθά τους, και μην κάνετε κακό ή μην προκαλείται καταστροφή στη γη» (26:183).
- «Παλέψτε με τον τρόπο του Αλλάχ εκείνους που μάχονται εναντίον σας, αλλά μην ξεκινάτε εχθροπραξίες. Προσοχή! Ο Αλλάχ δεν αγαπά τους επιτιθέμενους» (2:190).
- «Αν αποτραβηχτούν από εσάς αλλά δεν σας πολεμήσουν και αντ’ αυτού σας στείλουν εγγυήσεις για ειρήνη, τότε ο Αλλάχ δεν σας έχει ανοίξει κανέναν δρόμο για να τους πολεμήσετε» (4:90).
- «Αλλά αν ο εχθρός κλίνει προς την ειρήνη, τότε κι εσείς πρέπει να κλίνεται προς την ειρήνη και να εμπιστευτείτε τον Θεό: γιατί είναι ο Μοναδικός που ακούει και γνωρίζει (τα πάντα)» (8:61).

Ο στίχος (8:61) σχετίζεται άμεσα με το σήμερα. Ένα από τα μεγαλύτερα εμπόδια για την ειρήνη σήμερα είναι η ανασφάλεια που απορρέει από τη δυοπιστία έναντι των δυνητικών εταίρων στην ειρήνη. Τα αντίπαλα μέρη απαιτούν εγγυήσεις και επιβάλλουν προϋποθέσεις για την ειρήνη,

οι οποίες έχουν καταστεί από μόνες τους εμπόδια για την ειρήνη. Αλλά το Κοράνι αντιμετωπίζει αυτές τις ανασφάλειες και συμβουλεύει τους μουσουλμάνους να προχωρούν και να κάνουν ειρήνη, αν ο εχθρός δείχνει ακόμη και την παραμικρή διάθεση να το πράξει, με εμπιστοσύνη και πίστη στον Αλλάχ που γνωρίζει και ακούει τα πάντα. Είναι σαφές ότι ο Αλλάχ σπρώχνει εκείνους που κάνουν ειρήνη και δεν χρειάζεται να αφήσουν τις αβεβαιότητες να αποκλείσουν την πραγματοποίηση της ειρήνης.

## **Συμπέρασμα**

Το Κοράνι απαγορεύει στους μουσουλμάνους να ασκούν πρώτοι βία ή να τη διαιωνίζουν, εκτός από την περίπτωση της αυτοάμυνας και για να πολεμήσουν ενάντια στους διωγμούς. Ο διωγμός είναι ένα σύνθετο φαινόμενο και η έννοια του όρου εξαρτάται συχνά από τη σύγχρονη πραγματικότητα. Αλλά, γενικά, μπορεί να θεωρηθεί ως μία κατάσταση στην οποία οι άνθρωποι στερούνται την ελευθερία να ακολουθούν τις πεποιθήσεις τους και η περιουσία, η γη και η ζωή τους βρίσκονται δι-  
αρκώς σε κίνδυνο. Το Κοράνι υποστηρίζει σθεναρά την ειρήνη, αλλά επιτρέπει στους μουσουλμάνους να αγωνιστούν για να προστατεύσουν την πίστη, την ελευθερία, τα εδάφη και την περιουσία τους.

Ωστόσο, για χάρη της ειρήνης και για να αποφευχθούν οι αναπόφευκτοι διωγμοί και η δυστυχία που έρχεται με τη βία, οι μουσουλμάνοι μελετητές και διανοούμενοι μπορούν να υποστηρίξουν ότι η βία πρέπει να είναι η έσχατη λύση. Μπορούν να απαιτήσουν από όλους τους παράγοντες της αλλαγής να ακολουθήσουν όλους τους δρόμους της ειρηνικής αλλαγής προτού προσφύγουν στις επαναστατικές τακτικές. Αυτή η σύντομη εξέταση του Κορανίου είναι ενδεικτική της αξίας που έχει η ειρήνη για τους μουσουλμάνους, τόσο εντός όσο και εκτός της κοινότητας. Ωστόσο, η απλή παρουσία θεϊκών εντολών για την ειρήνη δεν εγγυάται την ειρήνη. Το έργο της μετάφρασης αυτών των κορανικών αρχών σε απτή πραγματικότητα παραμένει μία από τις μεγαλύτερες προκλήσεις για τους μουσουλμάνους μελετητές και τους μουσουλμάνους διανοούμενους. Η σημασία αυτού του έργου δεν μπορεί να υπερεκτιμηθεί. Μία ειρηνική κοινωνία αποτελεί απαραίτητη προϋπόθεση για μία ανθηρή οικονομία. Εάν η ιδιοκτησία απειλείται και η βία είναι κάτι συνηθισμένο, και αν η ιδιοκτησία των πόρων καθορίζεται από τις βίαιες συγκρούσεις και όχι μέσω της ειρηνικής συνεργασίας σε μία ελεύθερη οικονομία βασισμένη στην ιδιωτική ιδιοκτησία και τη νομοκρατία, είναι σχεδόν αδύνατο να οραματιστεί κανείς μία ακμάζουσα οικονομική ζωή. Κατά τον ίδιο τρόπο, μία σταθερή κοινωνία απαιτεί η πολιτική εξουσία να αλλάζει χέρια ειρηνικά και με μέσα σε μεγάλο βαθμό δημοκρατικά.

# ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Afsaruddin, A. (2013) *Striving in the Path of God: Jihad and Martyrdom in Islamic Thought*. Oxford University Press.

Amin, M., Assaad, R., al-Babarna, N., Derviş, K., Desai, R. M., Dhillon, N. S., Galal, A., Ghanem, H., Grabam, C. και Kaufmann, D. (2012). *After the Spring: Economic Transitions in the Arab World*. Oxford University Press.

Esposito, J. L. και Muqtedar Khan, M. A. (2000) *Religion and politics in the Middle East. Στο Understanding the Contemporary Middle East* (επιμ. D. Gerner). Boulder, CO, and London: Lynne Rienner Publishers.

Kabir Hassan, M. και Lewis, M. K. (2014) *Islam, the economy and economic life*. Στο *Handbook on Islam and Economic Life*, Κεφάλαιο 1.

Khan, M. W. (2013) *Islam and Peace*. New Delhi: Goodword Books.

Malik, A. και Awadallah, B. (2013) *The economics of the Arab Spring*. *World Development* 45: 296–313.

Mansfield, P and Pelham, N. (2013) *A History of the Middle East*. London: Penguin Books.

Mitchell, T. (1991) *Colonizing Egypt*. University of California Press.

Muqtedar Khan, M. A. (1997) *Islam as an ethical tradition of international relations*. *Islam and Christian-Muslim Relations* 8(2): 177–92.

Muqtedar Khan, M. A. (1998) *Constructing identity in 'glocal' politics*. *American Journal of Islamic Social Sciences* 15(3): 81–106.

Muqtedar Khan M. A. (2001) *The political philosophy of Islamic resurgence*. *Cultural Dynamics* 13(2): 211–29.

Muqtedar Khan, M. A. (2004) *Jihad for Jerusalem: Identity and Strategy in International Relations*. New York: Greenwood Publishing Group.

Muqtedar Khan, M. A. (2007) *Debating Moderate Islam: The Geopolitics of Islam and the West*. Salt Lake City, UT: University of Utah Press.

Muqtedar Khan, M. A. (2011) *View of the Arab Spring through a French window*. *HuffingtonPost*, 21 Οκτωβρίου. (Διαθέσιμο στη διεύθυνση [http://www.buffingtonpost.com/muqtedar-khan/view-of-the-arab-spring-t\\_b\\_1023068.html](http://www.buffingtonpost.com/muqtedar-khan/view-of-the-arab-spring-t_b_1023068.html).)

Muqtedar Khan, M. A. (2014) *Islam, democracy and Islamism after the counterrevolution in Egypt*. *Middle East Policy* 21(1): 75–86.

Ramadan, T. (2012) *The Arab Awakening: Islam and the New Middle East*. Oxford University Press.

Wilson, R. (2012) *Economic Development in the Middle East*. Routledge.

# 8 ΙΣΛΑΜ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΣΗΜΕΡΑ: ΤΑ ΑΙΤΙΑ ΤΗΣ ΑΝΟΔΟΥ ΤΟΥ ΤΖΙΧΑΝΤΙΣΜΟΥ

Χασάν Γιουτζέλ Μπασντεμίρ

## Το πρόβλημα

**Σ**ήμερα, η πολιτική αναταραχή και η βία κυριαρχούν στον ισλαμικό κόσμο. Σχεδόν σε κάθε γωνιά της Μέσης Ανατολής βρίσκονται στην εξουσία κυβερνήσεις που αρνούνται βασικά δικαιώματα σε εκείνους που τους αντιτάσσονται ειρηνικά. Η αναζήτηση μίας ειρηνικής ζωής ανακόπτεται είτε από βόμβες, άγνωστους δολοφόνους και στρατιωτικά πραξικοπήματα, είτε από τζιχαντιστικές (μαχητικές ισλαμιστικές) ομάδες, και από τις καταστροφικές και επιθετικές στάσεις ισλαμοφοβικών υποστηρικτών της εκκοσμίκευσης. Ορισμένες τρομοκρατικές ομάδες θεωρούν αυτή την κατάσταση ευκαιρία και προσπαθούν να υλοποιήσουν τους πολιτικούς τους στόχους υπό το όνομα «Ισλαμικό Κράτος», δικαιολογώντας της πράξεις τους βάσει της «Σαρία» (ισλαμικός εκκλησιαστικός νόμος) και χρησιμοποιώντας τη βία ως μέσο. Εκτός του ισλαμικού κόσμου, η πλειονότητα των μουσουλμάνων είναι ενσωματωμένη στις κοινωνίες στις οποίες ζουν· ωστόσο, ορισμένοι από αυτούς αντιμετωπίζουν προβλήματα ενσωμάτωσης. Εν ολίγοις, οι Μουσουλμάνοι αντιμετωπίζουν σοβαρά κοινωνικά προβλήματα σε όλο τον κόσμο.

136

Φυσικά, δεν υπάρχει ένας μοναδικός λόγος για αυτά τα προβλήματα. Η παγκόσμια συγκυρία, η παγκόσμια οικονομική κατάσταση, τοπικοί παράγοντες, διαμάχες μεταξύ θρησκευτικών σεκτών και η ένταση που προκύπτει από την έλλειψη στρατηγικής για το πετρέλαιο και τους φυσικούς πόρους, όλα προκαλούν τα προβλήματά τους. Ωστόσο, το κυρίαρχο ίσως πρόβλημα είναι ότι οι μουσουλμάνοι δεν μπορούν να δημιουργήσουν έναν τρόπο ζωής στον οποίο να μπορούν να συμφωνήσουν πλήρως. Η διανόηση και οι ακαδημαϊκοί δεν μπορούν να ανάλυσουν κατάλληλα τι συμβαίνει ή να προβλέψουν το μέλλον, επειδή τα



προβλήματα είναι τόσο περίπλοκα. Δεν υπάρχει συναίνεση γύρω από το νόημα των ισλαμικών πολιτικών εννοιών.

Φυσικά, υπάρχει πολύ συζήτηση γύρω από τη Σαρία. Αυτή η έννοια έχει κακές συνδηλώσεις στον δυτικό κόσμο, καθώς και μεταξύ των εκκοσμηκευμένων μουσουλμάνων. Αν και οι θρησκοϋόμενοι επαινούν τη Σαρία, οι σημασίες της είναι διαφορετικές για διαφορετικούς ανθρώπους. Οι περισσότεροι Μουσουλμάνοι βλέπουν τη Σαρία ως τη δυναμική αντανάκλαση του Ισλάμ στην καθημερινή ζωή, η οποία μπορεί να αλλάζει σύμφωνα με νέες καταστάσεις. Οι τζικαντιστικές ομάδες, από την άλλη, ερμηνεύουν τη Σαρία ως τους αμετάβλητους και αλάνθαστους νόμους του Αλλάχ στη Γη. Η αβεβαιότητα και η βία παρέχουν υλικό για προπαγάνδα στις ριζοσπαστικές και τζικαντιστικές ομάδες και για τον λόγο αυτό οι υποστηρικτές τους αυξάνονται σε αριθμό.

Η προσαρμογή των μουσουλμάνων στον κόσμο στον οποίο ζουν και η προώθηση της ειρήνης στον μουσουλμανικό κόσμο εξαρτώνται από την ικανότητα των μουσουλμάνων να συμφωνήσουν στον ειρηνικό σεβασμό των διαφορών. Δυστυχώς, οι ισλαμικές κοινότητες αποτυγχάνουν να σχηματίσουν μία συμβατική και ικανοποιητική πολιτική κουλτούρα. Σήμερα, τα προβλήματα αυτά συζητούνται σε κάθε γωνιά του ισλαμικού κόσμου.

Σε αυτό το κεφάλαιο θα εξετάσουμε τις σύγχρονες πολιτικές διαθέσεις στον μουσουλμανικό κόσμο στο πλαίσιο της αυξανόμενης δύναμης των τζικαντιστικών κινημάτων, τα οποία έχουν γίνει πλέον μία σημαντική απειλή για ολόκληρο τον κόσμο. Είτε είναι μουσουλμάνοι είτε όχι, οι άνθρωποι που βρίσκονται υπό την πίεση της βίας και της τρομοκρατίας έχουν αυτή την απορία: από πού πηγάζουν οι ισλαμικές αντιλήψεις των τζικαντιστών; Οι τζικαντιστές ισχυρίζονται ότι οι πεποιθήσεις τους βασίζονται στη Σαρία, και αυτή η Σαρία περιλαμβάνει τα γεγονότα που διατύπωσε ο Προφήτης Μωάμεθ. Ισχυρίζονται ότι υπάρχει μία μοναδική ερμηνεία της θρησκείας, και αυτή η ερμηνεία ισχύει για όλους.

Οι πολιτικές αβεβαιότητες στον ισλαμικό κόσμο έχουν οδηγήσει σε αύξηση της υποστήριξης για τους τζικαντιστές. Από πού λαμβάνουν την υποστήριξη τους; Είναι το μήνυμα του Μωάμεθ, ή είναι οι κοινωνιολογικές εμπειρίες των ανθρώπων; Για να απαντήσουμε σε αυτό το ερώτημα, είναι απαραίτητο να ρίξουμε μια ματιά στην ιστορία των πολιτικών εμπειριών των μουσουλμάνων.

Μπορούμε να χωρίσουμε αυτή την ιστορία σε δύο διαφορετικές ιστορικές περιόδους. Η πρώτη είναι η πολιτική εμπειρία που ξεκινά με το ιερό ταξίδι του Προφήτη Μωάμεθ στη Μεδίνα (Γιαθρίμπ) κατά το έτος 622 μ.Χ. και συνεχίζεται μέχρι τις αρχές του δέκατου ένατου αιώ-

να. Η δεύτερη περίοδος ξεκινά με την αποικιοκρατία τον δέκατο ένατο αιώνα και περιλαμβάνει τους πολιτικούς ισλαμικούς λόγους κατά των κοσμικών δικτατοριών. Οι σύγχρονες πολιτικές στάσεις γεννήθηκαν σε αυτή τη δεύτερη περίοδο. Αυτές οι στάσεις ήταν μετριοπαθείς και αποδεκτές στην αρχή· ωστόσο, έγιναν αμφιλεγόμενες και αποκλειστικές αργότερα. Σήμερα, αυτή η στάση αποκλεισμού έχει γίνει επικίνδυνη τόσο για τους μουσουλμάνους, όσο και για τον κόσμο.

## **Οι πολιτικές εμπειρίες του Προφήτη Μωάμεθ και των ακολούθων του**

Προτού ο Προφήτης Μωάμεθ φέρει το μήνυμα του Ισλάμ, οι Άραβες στην περιοχή με την ονομασία Χετζάζ ζούσαν σε μικρές πόλεις-κράτη, και δεν είχαν πολιτική ενότητα. Η περιοχή αυτή περιβαλλόταν από το Βυζάντιο στα βόρεια, την Περσία στα ανατολικά, την Αβησσυνία στα δυτικά και το βασίλειο της Υεμένης στα νότια. Οι Άραβες ανησυχούσαν για το ενδεχόμενο επιθέσεων από αυτά τα ισχυρά κράτη και φοβούνταν ότι θα χάσουν τον πλούτο που είχαν κερδίσει από το εμπόριο. Σε μία εποχή στην οποία οι Άραβες ήταν σε αναζήτηση πολιτικής ενότητας, ο Προφήτης Μωάμεθ (571-632) έφερε τις πρώτες αποκαλύψεις το 610. Αυτή η νέα θρησκεία εξαπλώθηκε μεταξύ των αραβικών φυλών μέσα σε πολύ σύντομο χρονικό διάστημα (περίπου είκοσι χρόνια). Καθώς το Ισλάμ εξαπλωνόταν μεταξύ των Αράβων, οι Άραβες αποκτούσαν επίσης πολιτική ενότητα.

Η Εγίρα [Hijrah], το ιερό ταξίδι του προφήτη Μωάμεθ από τη Μέκκα στη Μεδίνα (Γιαθρίμπ), συνέβη το έτος 622, και οι μουσουλμάνοι άρχισαν να διαμορφώνουν ένα μοντέλο κράτους. Αυτή η διαδικασία ξεκίνησε με την Εγίρα και επιταχύνθηκε με την κατάκτηση της Μέκκας το 630. Καθώς το μήνυμα του Ισλάμ εξαπλωνόταν, αναδυόταν επίσης ένα ισχυρό κράτος. Μετά το 630, το Ισλάμ άρχισε να εξαπλώνεται και πέρα από το Χετζάζ, και τα σύνορα του κράτους επεκτείνονταν. Στην πραγματικότητα, ο Προφήτης Μωάμεθ δεν διεκδίκησε καμία πολιτική ηγεσία: ήταν προφήτης. Ωστόσο, η ανυπαρξία ισχυρού κράτους στο Χετζάζ και οι προσδοκίες των Αράβων για πολιτική ενότητα κατέστησαν τον Μωάμεθ φυσικό πολιτικό ηγέτη. Η πολιτική επιτυχία του Προφήτη Μωάμεθ ήρθε πριν από τις θρησκευτικές επιτυχίες. Προτού ολοκληρωθεί το ισλαμικό μήνυμα, ο Μωάμεθ διακήρυξε την πολιτική του νίκη και εγκαθίδρυσε ένα ισχυρό κράτος που θα μπορούσε πολύ σύντομα να νικήσει στρατιωτικά τη Βυζαντινή Αυτοκρατορία και την Περσία.

Ο Μωάμεθ δεν υποσχέθηκε ένα κράτος στους μουσουλμάνους και δεν παρουσίασε ένα μοντέλο κράτους. Έγινε πολιτικός ηγέτης των

Μουσουλμάνων αυθόρμητα, ενώ διέδιδε το μήνυμά του. Η θρησκευτική και η εγκόσμια εξουσία συγχωνεύθηκαν στην προσωπικότητα του Μωάμεθ. Η συγχώνευση αυτών των δύο αρχών δεν είχε προηγούμενο στις αβρααμικές παραδόσεις στις οποίες ο Μωάμεθ βάσιζε το μήνυμά του. Μία παρόμοια κατάσταση παρατηρήθηκε εν μέρει κατά την εποχή του Δαβίδ και του Σολομώντα· ωστόσο, η πολιτική δύναμη του Μωάμεθ υπερέβη κατά πολύ τη δική τους. Πριν τελειώσουν οι αποκαλύψεις, ο Μωάμεθ πήρε την εξουσία του κράτους στα χέρια του και αυτή η εξουσία αποτέλεσε αποτελεσματικό εργαλείο για τη διάδοση του θείου μηνύματος. Στην πραγματικότητα, δεν είχε πολιτικό σκοπό· ο μοναδικός του στόχος ήταν να μεταφέρει το θείο μήνυμα σε ολόκληρη την ανθρωπότητα. Ο Μωάμεθ, επομένως, δεν αντιμετώπισε μία εξουσία που τον εμπόδιζε να προσκαλέσει ανθρώπους στο Ισλάμ, και αυτή η κατάσταση προκάλεσε ταχεία εξάπλωση του Ισλάμ. Καθώς ο ισλαμικός κόσμος διευρυνόταν, οι πρακτικές του Μωάμεθ έγιναν πολιτικό μοντέλο για μελλοντικούς κυβερνώντες. Αυτό το πολιτικό μοντέλο δεν εξαρτιόταν από τον διαχωρισμό της θρησκείας από την πολιτική. Στον κόσμο του έβδομου αιώνα μ.Χ. δεν υπήρχε πολιτικό κράτος με τη σημερινή έννοια, ούτε υπήρχε τέτοια προσδοκία.

Ο Μωάμεθ πήρε πολιτικές αποφάσεις επειδή ήταν επίσης αρχηγός του κράτους. Τι είδους διαδρομή ακολούθησε ενώ έπαιρνε αυτές τις αποφάσεις; Η λέξη «κράτος» δεν υπήρχε στο θείο μήνυμα, ούτε υποδείχθηκε ένα πρωτότυπο μοντέλο του κράτους ή μία πολιτική οργανωτική μορφή. Ο Μωάμεθ χρησιμοποίησε τις γενικές αρχές που διατυπώνονταν από το θείο μήνυμα για την κοινωνική ζωή. Ωστόσο, τις περισσότερες φορές δεν θεώρησε κακό να πάρει πολλές πρακτικές που υπήρχαν στις παραδόσεις των ειδωλολατρών Αράβων, όσο δεν ήταν αντίθετες στο θείο μήνυμα (Fazlurrahman 1995: 9).

Ο θάνατος του Μωάμεθ ξεκίνησε τις πολιτικές διαμάχες που αργότερα γέννησαν τις δύο μεγάλες θρησκευτικές σέκτες (Σιίτες και Σουνίτες). Οι συμμετέχοντες σε αυτές τις διαμάχες λάμβαναν τις πολιτικές πρακτικές του Μωάμεθ ως αφετηρία. Ωστόσο, δεν δέχθηκαν τις πρακτικές του ως αμετάβλητες και πρόσθεσαν πολλές νέες σε αυτές. Η πρώτη πολιτική πρακτική μετά τον θάνατο του Μωάμεθ ήταν το Χαλιφάτο. Το χαλιφάτο περιλαμβάνει την ανάληψη της ηγεσίας των μουσουλμάνων από κάποιον στο όνομα του Προφήτη για τη διαχείριση των εγκόσμιων και των θρησκευτικών υποθέσεων (Ebu'l Hasan el-Maverdi 1994: 29): αυτό το πρόσωπο ονομάζεται «Χαλίφης». Ο Μωάμεθ δεν πρότεινε έναν τέτοιο θεσμό και δεν διόρισε χαλίφη. Μετά το θάνατό του, ο Αμπού Μπακρ έγινε χαλίφης έπειτα από εκλογές. Πριν πεθάνει, ο Αμπού Μπακρ διόρισε τον Ομάρ ως τον επόμενο Χαλίφη.

Ο Ομάρ έδωσε το δικαίωμα εκλογής Χαλίφη μετά από αυτόν σε μία στρατηγική επιτροπή που αποτελείτο από έξι άτομα. Αυτή η επιτροπή αποφάσισε για το χαλιφάτο του Οθμάν με εκλογική διαδικασία. Ο Αλί έγινε κατόπιν Χαλίφης εκλεγμένος από την πλειοψηφία των μουσουλμάνων, όπως ο πρώτος χαλίφης, Αμπού Μπακρ. Μετά τον Αλί, το Χαλιφάτο πέρασε στα χέρια της δυναστείας των Ουμαγιάντ. Με τους Ουμαγιάντ, το Χαλιφάτο συγχωνεύθηκε με το σουλτανάτο και περνούσε μέσω οικογενειακής διαδοχής από πατέρα σε γιο. Έναν αιώνα αργότερα, οι Αββασίδες ακολούθησαν τους Ουμαγιάντ. Το Χαλιφάτο ήταν ένας ορθολογικός θεσμός που προέκυψε ως αποτέλεσμα των αναγκών των μουσουλμάνων για επίγεια ηγεσία και δεν προτάθηκε από τον Προφήτη.

Οι πολιτικές δομές που ξεκίνησαν με τον Προφήτη Μωάμεθ και συνεχίστηκαν με την «Εποχή των Τεσσάρων Χαλίφηδων», συνεχίστηκαν με τα σουλτανάτα των Ουμαγιάντ και του Αββασιδών. Ωστόσο, το σύστημα αυτό λάμβανε διαφορετικές μορφές ανάλογα με τις ανάγκες του ισλαμικού κόσμου σε όλη τη διάρκεια της ιστορίας. Για παράδειγμα, οι Οθωμανοί Σουλτάνοι δημιούργησαν μία θρησκευτική αρχή που ονομάζεται «Σεΐχ αλ-Ισλάμ» [Sheik al-Islam] για να λαμβάνει αποφάσεις (φετβάδες [fatwas]) για θρησκευτικά θέματα. Η ανάπτυξη αυτού του κρατικού μοντέλου συνεχίστηκε μέχρι τον δέκατο έβδομο αιώνα, όταν το οθωμανικό κράτος άρχισε να παρακμάζει. Το μοντέλο δεν αποτελούσε θρησκευτική αναγκαιότητα· αναπτύχθηκε ως αποτέλεσμα των ανθρώπινων αναγκών.

Η Λουίζ Μασιονόν [Louise Massignon] όρισε το μουσουλμανικό κράτος που προέκυψε κατά τη διάρκεια αυτής της περιόδου ως «κοσμική και ισότιμη θεοκρατία» (Gardet 1977: 74). Ο ορισμός αυτός δείχνει ότι είναι αδύνατο να κατανοήσουμε την πολιτική εμπειρία των μουσουλμάνων χρησιμοποιώντας την ορολογία της σύγχρονης πολιτικής. Σύμφωνα με τη σημερινή οπτική, το μουσουλμανικό κράτος είναι θεοκρατικό με κάποιους τρόπους και κοσμικό με κάποιους άλλους.

## **Χαρακτηριστικά του κρατικού μοντέλου της πρώιμης περιόδου**

Ο Αλ-Μαουαρντί [Al-Mawardi] (974–1058), στο βιβλίο του Al-Ahkam al-Sultania w'al- Wilayat al-Diniyya, περιγράφει τα χαρακτηριστικά του κρατικού μοντέλου που έτεινε να κυβερνά τους μουσουλμανικούς λαούς. Ο Αλ-Μαουαρντί υποστηρίζει ότι οι Χαλίφηδες δεν λάμβαναν την πολιτική τους δύναμη από τον Αλλάχ, αλλά εκλέγονταν ή διορίζονταν. Απαριθμεί τα καθήκοντα ενός Χαλίφη. Τα καθήκοντα

αυτά είναι: η προστασία της θρησκείας· η προστασία της ζωής και της περιουσίας των ανθρώπων· η εκδίκαση διαφορών· ο ορισμός ποινών και η εφαρμογή τους με σκοπό την προστασία των δικαιωμάτων των ανθρώπων· η εφαρμογή των προσταγών και των απαγορεύσεων που θέτει ο Αλλάχ· και η πραγματοποίηση του αναγκαίου έργου που αποδεικνύει ότι το Ισλάμ είναι ανώτερο από τις άλλες θρησκείες. Επιπλέον, ο Χαλίφης έχει την ευθύνη της προετοιμασίας για μάχη εναντίον εκείνων που θέλουν να βλάψουν τους μουσουλμάνους.

Στα βιβλία του Αλ-Μαουαρντί μπορούμε να βρούμε τα χαρακτηριστικά του κρατικού μοντέλου της πρώιμης περιόδου. Το να ενεργεί σύμφωνα με τη μουσουλμανική θρησκεία, να τη διαδίδει και να την προστατεύει, είναι τα καθήκοντα του κράτους. Δεν έχει υπάρξει διάκριση μεταξύ θρησκείας και πολιτικής στην ιστορική και πολιτική εμπειρία των μουσουλμάνων. Οι επικεφαλής των κρατών αντιπροσώπευαν την ύψιστη θρησκευτική και εγκόσμια αρχή, με τον τίτλο του Χαλίφη (Zaman 1997: 208). Για αυτό τον λόγο, το μουσουλμανικό κράτος δεν ήταν ένα κοσμικό κράτος. Ωστόσο, είναι επίσης δύσκολο να ισχυριστεί κανείς ότι ήταν μία πλήρης θεοκρατία, επειδή ο Χαλίφης, αν και ήταν ο κοσμικός και ο θρησκευτικός ηγέτης, δεν ήταν κάποιος που είχε πνευματικές ιδιότητες. Οι αποφάσεις του δεν ήταν δεσμευτικές όσον αφορά τη θρησκεία· ήταν μόνο παραδείγματα. Οι επικεφαλής των κρατών δεν ήταν πνευματικά ανώτεροι από τους άλλους μουσουλμάνους και δεν κυβερνούσαν τη χώρα στο όνομα του Αλλάχ. Επιπλέον, ο Χαλίφης είχε την εξουσία να δημιουργεί τους νόμους της χώρας μόνο εφ' όσον δεν ήταν αντίθετοι στους νόμους και τις εντολές του Αλλάχ.

Επίσης σημαντικοί ήταν οι «ζιμμυδες» [dhimmis]. Οι ζιμμυδες ήταν άνθρωποι που δεν ήταν μουσουλμάνοι, αλλά αποδέχονταν την μουσουλμανική πολιτική εξουσία. Περιοριζόνταν από διάφορους νόμους και, σε αντίθεση με τους μουσουλμάνους, κατέβαλαν έναν επιπλέον φόρο που ονομαζόταν «κεφαλικός φόρος» (τζίζια [jizya]). Σε αντάλλαγμα, απαλλάσσονταν από τη στρατιωτική θητεία και από κάποιες άλλες ευθύνες. Το κράτος εξασφάλιζε την ασφάλεια της ιδιοκτησίας τους και της ζωής τους. Η πρακτική αυτή βασίστηκε στους στίχους του Κορανίου (ελ-Μούμτεχινε [al-Mumtahanah]): «Ο Αλλάχ δεν σας απαγορεύει να κάνετε καλές πράξεις και να συμπεριφέρεστε με δικαιοσύνη σε εκείνους που δεν κάνουν πόλεμο μαζί σας» και στις συμφωνίες του Προφήτη Μωάμεθ με τους Εβραίους και τους Χριστιανούς στη Μεδίνα. Οι ζιμμυδες και οι μουσουλμάνοι είχαν ίσα εμπορικά δικαιώματα. Τους επιτρεπόταν να ορίζουν μία εγκόσμια και θρησκευτική αρχή που ρύθμιζε τις εσωτερικές και εξωτερικές τους υποθέσεις στην κοινωνία στην οποία ζούσαν. Βάσει αυτών των πρακτικών, μπορούμε να συμπεράνουμε ότι επιτρέπονταν πολλαπλά

νομικά συστήματα στις μουσουλμανικές χώρες. Οι ζιμπίδες δικάζονταν σύμφωνα με τα δικά τους νομικά συστήματα, αν το επιθυμούσαν.<sup>28</sup>

Η ύπαρξη πολλαπλών νομικών συστημάτων ήταν ένα σημαντικό μέρος της μουσουλμανικής πολιτικής ζωής. Αυτό ήταν εμφανές από την εποχή του Προφήτη Μωάμεθ μέχρι την κατάρρευση του οθωμανικού κράτους. Επιπλέον, το νομικό σύστημα των μουσουλμάνων χωρίστηκε σε δύο υποκατηγορίες: το εκκλησιαστικό δίκαιο και το εθιμικό δίκαιο. Το εκκλησιαστικό δίκαιο αποτελούνταν από νόμους που βασιζόνταν σε ερμηνείες του Κορανίου και της Σούννα. Το εθιμικό δίκαιο αποτελούνταν από αναγκαίους νόμους που θεσπίζονταν από τους κυβερνώντες. Το οθωμανικό κράτος ανέπτυξε αυτό το διπλό σύστημα και το έκανε συστηματικότερο.

## Η πολιτική ως μέρος της Σαρία

Η ανάπτυξη του ιστορικού μουσουλμανικού κρατικού μοντέλου δεν εξασφάλιζε ότι η πολιτική και η ηθική αναπτύσσονταν ανεξάρτητα από τη θρησκεία. Η συγγραφή βιβλίων για την ηθική και την πολιτική δεν ήταν κάτι που ευνοούσε η κοινωνία ή οι ηγέτες της. Για αυτό τον λόγο, θέματα όπως το κράτος και το δίκαιο στο Ισλάμ εξετάζονταν στις κλασικές πηγές υπό τον τίτλο κλάδων όπως το Φικχ (ισλαμική νομολογία) και το Καλάμ [Kalam] (ισλαμική θεολογία). Ως εκ τούτου, οι πολιτικοί όροι και οι προσεγγίσεις που προέκυψαν έγιναν δεκτές ως μέρος της ισλαμικής πίστης.

Η ισλαμική πίστη χωρίζεται παραδοσιακά σε τέσσερα μέρη.

- Πίστη: περιλαμβάνει τις αρχές της πίστης, όπως την πίστη στον Αλλάχ, στους Προφήτες, στα ιερά βιβλία και στη μετά θάνατον ζωή.
- Λατρεία, συμπεριλαμβανομένων των προσευχών, της νηστείας και του ζακάτ (ισλαμική φιλανθρωπία).
- «Μουαμελάτ» [Muamelat] (σχέσεις/διαδικασίες), που σχετίζεται με το εμπόριο, την κληρονομιά, τον γάμο, το διαζύγιο, και άλλα παρόμοια νομικά ζητήματα. Τα ζητήματα που σχετίζονται με τη διακυβέρνηση του κράτους αποτελούν επίσης μεγάλο μέρος αυτού του τομέα.
- Ποινές ή κυρώσεις (ουκουμπάτ [ukubat]), που αφορούν το νομικό σύστημα τιμωρίας.

28 *Ibn Qayyim al-Cavziyya, Abkamu Abl'id-Dbimme [Το Δίκαιο των Ζιμπίδων].*

Αυτά τα τέσσερα στοιχεία εκφράζονται με τη λέξη «Σαρία». Η λέξη Σαρία σημαίνει δρόμος, μέθοδος και έθιμο. Όταν αναφέρεται η λέξη Σαρία, γίνεται συνήθως κατανοητή ως η ισλαμική κρατική τάξη. Αλλά η κρατική τάξη αποτελεί ένα πολύ μικρό μέρος της Σαρία. Η Σαρία είναι ένα σύνολο κανόνων που προορίζεται να οργανώσει τις ατομικές, κοινωνικές, θρησκευτικές και εγκόσμιες ζωές και υποθέσεις των μουσουλμάνων. Οι κανόνες αυτοί βασίζονται στο Κοράνι και τη Σούννα, που είναι αποδεκτά ως οι κύριες πηγές του Ισλάμ. Το Κοράνι είναι το ιερό βιβλίο του Αλλάχ που αποκαλύφθηκε στον Προφήτη Μωάμεθ. Η Σούννα είναι τα λόγια και οι πράξεις του Προφήτη Μωάμεθ. Η Σούννα είναι ο τρόπος που το Κοράνι εφαρμόζεται στην πράξη από τον Προφήτη Μωάμεθ.

Το Κοράνι και η Σούννα αποτελούν τις βασικές πηγές του Ισλάμ. Η εξουσία τους δεν μπορεί να αμφισβητηθεί. Ωστόσο, είναι ανοικτά σε ερμηνεία και προσαρμογή σε νέες συνθήκες. Όπως είπε ο ιδρυτής της θρησκευτικής σέκτας των χαναφιτών, Αμπού Χανίφα (699–767): «Η ερμηνεία των γεγονότων δεν κάνει έναν άνθρωπο να παραστρατήσει αν δεν αμφισβητηθεί η αποκάλυψη από τον Αλλάχ». Οι ερμηνείες του Κορανίου και της Σούννα που έχουν σκοπό να κάνουν τις κύριες πηγές της θρησκείας κατανοητές και προσαρμοσμένες στις νέες συνθήκες, αποτελούν τη Σαρία. Η θρησκεία δεν αμφισβητείται και παραμένει σταθερή· η Σαρία, ωστόσο, είναι δυναμική και μεταβλητή. Πράγματι, διαφορετικές ερμηνείες αποτελούν τις βάσεις των διαφόρων θρησκευτικών σεκτών. Για αυτόν τον λόγο, δεν υπάρχει ούτε ένας κώδικας της Σαρία στον οποίο να συμφωνούν απόλυτα όλοι οι μουσουλμάνοι. Ωστόσο, πέρα από κάποιες διαφωνίες ανάμεσα στις σέκτες των σιτών και των σουνιτών, οι πολλοί διαφορετικοί κανόνες της Σαρία δεν συγκρούονται μεταξύ τους: προσαρμόζονται σε διαφορετικές εποχές, τόπους και πολιτισμούς.

Τα μέρη της Σαρία που αφορούν την πίστη και τη λατρεία είναι παρόμοια σε διαφορετικές θρησκευτικές σέκτες. Ωστόσο, υπάρχουν πολλές διαφορές στο Μουαμελάτ. Ο λόγος είναι ότι οι σχέσεις και οι διαδικασίες είναι το μέρος της Σαρία όπου χρειάζονται περισσότερο οι ερμηνείες. Αυτές οι ερμηνείες δεν αποτελούν απλή γνώμη, ωστόσο. Συνάγονται μέσω συγκεκριμένων μεθόδων, όπως, για παράδειγμα, η αναλογία, η συμφωνία της ισλαμικής κοινωνίας (ιτζάμα [ijama]), η διατύπωση των απόψεων των δικαστών (ιζτιχάντ) και η προσωπική ερμηνεία. Η συμφωνία της ισλαμικής κοινωνίας (ιτζάμα) και η διατύπωση των απόψεων των δικαστών (ιζτιχάντ) είναι οι μέθοδοι που χρησιμοποιούνται περισσότερο στον τομέα των σχέσεων. Ωστόσο, υπάρχουν «ελεύθεροι νομικοί τομείς» (ιμπαχά [ibaha]) στην κλασική ισλαμική

νομολογία (φικχ) που επιτρέπουν τη λήψη αποφάσεων χωρίς αναφορά στις βασικές πηγές της θρησκείας. Το μεγαλύτερο μέρος της Σαρία και της πολιτικής θεωρείται ότι ανήκει στον τομέα του ιμπαχά.

Υπάρχουν πολλές προσεγγίσεις για την κατανόηση της Σαρία, της φύσης της και της εφαρμογής της. Ο Σατίμπι [Shatibi], από την Ανδaluσία (1320-1388), ισχυρίστηκε ότι η Σαρία είναι οργανωμένη για το καλό των ανθρώπων, τόσο σε αυτόν τον κόσμο όσο και μετά θάνατον. Αυτός είναι ο σκοπός για τον οποίο ο Αλλάχ έστειλε τη θρησκεία. Κατά τη γνώμη του Σατίμπι, ο πραγματικός σκοπός της Σαρία είναι η προστασία των πέντε βασικών δικαιωμάτων:

- Προστασία της θρησκείας (θρησκευτική ελευθερία).
- Προστασία της ανθρώπινης ψυχής (ανθρώπινη ζωή ή το δικαίωμα στη ζωή).
- Προστασία της οικογενειακής ζωής, συμπεριλαμβανομένης της συνέχειας από γενιά σε γενιά.
- Προστασία της ιδιοκτησίας.
- Προστασία της σκέψης (Şatibi 1990: 9, 24, 46) (αυτή μπορεί να ερμηνευτεί πιο ελεύθερα ως ελευθερία των απόψεων και ως ελευθερία της ηθικής συνείδησης).

Αυτά αποκαλούνται «σκοποί της Σαρία» ή, στα Αραβικά, «Μακασίντ αλ-Σαρία» [Maqasid al-Sharia].

Στο παραδοσιακό σουνιτικό σύστημα πεποιθήσεων υπάρχουν δύο απόψεις για τη Σαρία: της Αχλ αλ-Ράι [Ahl al-Ra'y] (εξηγητές) και της Αχλ αλ-Χαντίθ [Ahl al-Hadith] (οι πιστοί στις γραφές). Η Αχλ αλ-Ράι αποδέχεται τη σφαίρα της νομικής ελευθερίας με την ευρεία έννοια και ισχυρίζεται ότι οι Ιερές Γραφές μπορούν να ερμηνεύονται διαρκώς σύμφωνα με τις νέες συνθήκες. Όπως είπε ο Σατιμπί, οι εντολές που στάλθηκαν από τον Αλλάχ και οι νομικές και επιστημονικές αλήθειες δεν συγκρούονται ποτέ. Αν φαίνεται να υπάρχει τέτοια σύγκρουση, είναι αναγκαίο να εξαλειφθεί μέσω της ερμηνείας. Οι πλατύτερες θρησκευτικές σέκτες του ισλαμικού κόσμου, οι Χαναφίτες, οι αλ-Ματουριντί, οι Μουταζιλίτες και οι Μαλίκι, υιοθετούν αυτή την προσέγγιση. Η Αχλ αλ-Χαντίθ (οι πιστοί στις γραφές), από την άλλη, αρνούνται τη δυνατότητα ερμηνείας των ιερών βιβλίων και της νομικής ελευθερίας όταν πρόκειται για τη Σαρία. Σύμφωνα με αυτούς, όλα όσα χρειάζονται υπάρχουν στις Ιερές Γραφές. Ακόμα και αν υπάρχει σύγκρουση με την επι-



στήμη και τις νοπτικές αλήθειες, όσα είναι γραμμένα στις θεμελιώδεις γραφές είναι κυριολεκτικά αληθή και δεν είναι ανοιχτά σε ερμηνεία. Αυτή η στάση ονομάζεται γενικά «Σαλαφίγια» και παρατηρείται περισσότερο στη θρησκευτική σέκτα Χανμπαλί [Hanbali]. Ωστόσο, το κατά πόσον οι άνθρωποι υιοθετούν αυτή τη θέση δεν εξαρτάται απαραίτητα από το αν είναι μέλη μίας συγκεκριμένης σέκτας· τέτοιες θρησκευτικές στάσεις συνήθως πηγάζουν από προσωπικές προτιμήσεις.

Τα σύγχρονα τζικαντιστικά κινήματα βρίσκουν υποστηρικτές από όλες τις θρησκευτικές σέκτες και υιοθετούν τη στάση της Αχλ αλ-Χαντίθ σχετικά με τα ιερά βιβλία. Η Αχλ αλ-Χαντίθ ταυτίζει τη θρησκεία με τη Σαρία και, για αυτόν τον λόγο, θεωρεί τη Σαρία ένα σύνολο αμετάβλητων κανόνων.

## **Αποικιοκρατία και γέννηση των σύγχρονων ισλαμιστικών κινήματων**

Η πολιτική εμπειρία των τελευταίων δύο αιώνων έχει περάσει διαμέσου αρκετών περιόδων από πιο μετριοπαθείς πολιτικές στάσεις σε ριζοσπαστικές και βίαιες. Η περίοδος της αποικιοκρατίας συνεχίστηκε μέχρι τις δεκαετίες του 1940 και του 1950. Αυτή η περίοδος προκάλεσε την ανάδυση δύο οπτικών: της ισλαμικής και της μεταρρυθμιστικής. Και οι δύο έχουν φιλοξενήσει νεωτεριστικές, μετριοπαθείς πολιτικές στάσεις, όπως και αντιδυτικές σε κάποιο βαθμό. Ωστόσο, η προσέγγιση πολλών ισλαμιστών ήταν να «επιστρέψουν στην ουσία», αγνοώντας τις παραδοσιακές ισλαμικές αξίες (με εξαίρεση το Κοράνι και τη Σούννα) και απορρίπτοντας την ιστορική εμπειρία των μουσουλμάνων. Οι μεταρρυθμιστές υπερασπίστηκαν τις δυτικές αξίες στον μουσουλμανικό κόσμο. Και οι δύο ομάδες απέφυγαν τον εξτρεμισμό. Οι ισλαμιστές υπερασπίστηκαν κυρίως μία σύνδεση μεταξύ του Κορανίου και της πολιτικής σφαίρας, όχι για να προωθήσουν τον βίαιο λόγο, αλλά για να προωθήσουν τον πλουραλισμό, τη δημοκρατία και άλλες σύγχρονες δυτικές αξίες. Ορισμένοι Ισλαμιστές ισχυρίστηκαν μάλιστα ότι ορισμένες κοσμικές διαδικασίες είναι αποδεκτές, ακόμα και αν δεν είναι στο σύνολό τους.

Οι μεταρρυθμιστές απορρίπτουν την «επιστροφή στα βασικά» και τη σύνδεση του Κορανίου με την πολιτική σφαίρα. Παραμένουν κοσμικοί στην πολιτική, στην οικονομία κ.λπ. Υπερασπίζονται τις δυτικές αξίες ως έχουν. Μπορούμε να αποδώσουμε και στις δύο ομάδες «νεωτερισμό», αλλά όχι μεταρρυθμισμό.

Υπάρχουν τουλάχιστον δύο λόγοι για την αλλαγή στάσης απέναντι στη χρήση βίας στην πολιτική διαδικασία τους τελευταίους δύο

αιώνες. Πρώτον, υπήρξαν οι κοσμικές δικτατορίες που περιόρισαν τα ανθρώπινα δικαιώματα. Δεύτερον, υπήρξε η ανάπτυξη νέων τρόπων σκέψης, όπως περιγράφεται παραπάνω. Τα γεγονότα των τελευταίων δεκαετιών δεν αύξησαν τη βούληση για χρήση βίας, αλλά αύξησαν την κοινωνική βάση των ομάδων υπέρ της βίας. Αν και ο τζιχαντισμός υιοθετεί την προσέγγιση της Αχλ αλ-Χαντίθ ως προς το σύστημα πεποιθήσεών του, αποτελεί ένα σύγχρονο φαινόμενο. Η πολιτική εμπειρία των μουσουλμάνων τους τελευταίους δύο αιώνες ήταν εκείνη που οδήγησε στην ανάδυση του τζιχαντισμού. Τα ισλαμιστικά κινήματα την περίοδο της αποικιοκρατίας ήταν γενικά μετριοπαθή. Ωστόσο, μετά την αντικατάσταση της αποικιοκρατίας από κοσμικές δικτατορίες, πρώτα το κίνημα των φονταμεταλιστών και έπειτα το κίνημα των τζιχαντιστών απέκτησαν ισχύ. Τούτου λεχθέντος, παραμένει γεγονός ότι οι ιστορικές συνθήκες που βοήθησαν να προετοιμαστεί το έδαφος για τον τζιχαντισμό ξεκίνησαν από τον αποικισμό του ισλαμικού κόσμου από ευρωπαϊκά κράτη.

Το παραδοσιακό κρατικό μοντέλο των Μουσουλμάνων βασιζόταν σε έναν ισχυρό ηγέτη που κατείχε θρησκευτική και εγκόσμια εξουσία. Μέσω της αποικιοκρατίας, οι μουσουλμάνοι έχασαν την πολιτική δύναμη που κατείχαν για αιώνες και το παραδοσιακό κρατικό μοντέλο τέθηκε εκτός λειτουργίας.

Αυτή η κατάσταση άφησε τους περισσότερους μουσουλμανικούς λαούς πίσω από τους Ευρωπαίους, οι οποίοι ήταν πιο επιδέξιοι ως προς την πολιτική οργάνωση. Η αποικιοκρατία προκάλεσε μεγάλες πολιτικές αλλαγές και αλλαγές στάσεων στον μουσουλμανικό κόσμο. Κατά την περίοδο που ξεκίνησε το 622 μ.Χ., με το ιερό ταξίδι του Προφήτη Μωάμεθ και των φίλων του από τη Μέκκα στη Μεδίνα, και συνεχίστηκε μέχρι την εισβολή της Αιγύπτου από τον Ναπολέοντα το 1798, οι μουσουλμάνοι απολάμβαναν συχνά οικονομική, επιστημονική και πολιτική ανωτερότητα έναντι άλλων θρησκειών και εθνών. Η εισβολή στην Αίγυπτο και η έναρξη του κυβερνητικού ρόλου της Βρετανικής Εταιρείας Ανατολικών Ινδιών στην Ινδία ήταν οι πρώτες ενδείξεις της ανωτερότητας του δυτικού κόσμου έναντι των μουσουλμάνων. Αυτή η ανωτερότητα μετατράπηκε στη συνέχεια σε αποικισμό και προκάλεσε μεγάλη απογοήτευση. Αυτή η απογοήτευση προέτρεψε τους μουσουλμάνους μελετητές να ξεκινήσουν νέες αναζητήσεις.

Δεδομένου ότι το πρόβλημα ήταν πολιτικό, οι πολιτικές ερμηνείες του Ισλάμ ήταν εκείνες που ήρθαν στο προσκήνιο. Δεν αναπτύχθηκε μία πολιτική επιστήμη ανεξάρτητη από τη θρησκεία, και οι νέες ιδέες που αναπτύχθηκαν είχαν επίκεντρο τη θρησκεία. Στην αρχή, το

πρόβλημα διατυπωνόταν με τον ακόλουθο τρόπο: «Οι μουσουλμάνοι έχουν μείνει πίσω. Ο λόγος είναι ότι παρερμύνησαν τη θρησκεία και απομακρύνθηκαν από αυτήν. Αν κατανοήσουμε πραγματικά τη θρησκεία και την εφαρμόσουμε στη ζωή μας, θα σωθούμε από την ντροπή και την εκμετάλλευση». Σε αυτό το πλαίσιο, οι πρώτες πολιτικές ισλαμικές ερμηνείες επιδείκνυαν χαρακτηριστικά «επιστροφής στα βασικά» και «ρεφορμισμού».

Ο Τζαμάλ αλ-Ντιν αβλ-Αφγκάνι [Jamal al-Din al-Afgani] (1838-1897) από την Ινδία, ήταν ο ιδρυτής της θεολογίας της «επιστροφής στα βασικά». Τον ακολούθησαν ο Μοχάμεντ Αμπντού [Muhammad Abduh] (1849-1905), ο Ναμίκ Κεμάλ [Namik Kemal] (1840-1888), ο Ρασίντ Ριντά [Rashid Rida] (1865-1935), ο Μοχάμεντ Ικμπάλ [Muhammad Iqbal] (1877-1938), και ο Μουσά Τζαρουλά Μπιγκιέβ [Musa Jarullah Bigiev] (1873-1949), που ήταν όλοι τους ισλαμιστές νεωτεριστές.

Οι ιδέες της «αναβίωσης» (ιχίγια [ihya]) και της «ανανέωσης» (τατζνίντι [tajdeed]) βρίσκονται στην καρδιά της ιδέας της «επιστροφής στα βασικά». Σύμφωνα με αυτές τις ιδέες, ο λόγος για την τότε κατάσταση των μουσουλμάνων ήταν ότι πίστευαν πως η ισλαμική σκέψη ήταν παγιωμένη. Ο Αφγκάνι δήλωσε στην εφημερίδα του al-Urwah al-Wuthqa (Ο Μεγάλος Αγώνας για τη Σωτηρία), την οποία έγραφε σε συνεργασία με τον Μοχάμεντ Αμπντού και η οποία αποτέλεσε έμπνευση για τα ισλαμιστικά κινήματα, ότι οι μουσουλμάνοι έμεναν πίσω και υφίσταντο εκμετάλλευση επειδή είχαν απομακρυνθεί από το Κοράνι και τη Σούννα (Ramadan 2005:70).

Ο Ικμπάλ υιοθέτησε μια διαφορετική άποψη. Θεωρούσε ότι το πρόβλημα ήταν η μετάβαση της ισλαμικής σκέψης στην ενασχόληση με το επέκεινα και στον ανορθολογισμό μετά τον πέμπτο αιώνα της ύπαρξής της (Iqbal 2013: 215). Αυτό σήμαινε ότι η αναβίωση της ισλαμικής σκέψης θα έπρεπε να βασιστεί στην εγκατάλειψη των παραδοσιακών ερμηνειών του Κορανίου και της Σούννα, και στην επανερμηνεία των κύριων πηγών.

Αυτό το πρώτο πολιτικό ισλαμιστικό κίνημα, του οποίου ιδεολογικός πρωτοπόρος ήταν ο Αφγκάνι, είναι γνωστό ως πανισλαμισμός. Σε αντίθεση με τη δημοφιλή πεποίθηση, ο πανισλαμισμός δεν είναι ένα τζιχαντιστικό κίνημα. Είναι ένα διανοητικό και ανεκτικό κίνημα. Είναι διανοητικό, επειδή οι παν-ισλαμιστές πιστεύουν ότι η σωτηρία δεν έρχεται με τη μάχη, αλλά με τη γνώση. Είναι ανεκτικό επειδή οι παν-ισλαμιστές ισχυρίζονται ότι οι δυτικές αξίες πρέπει να προσαρμοστούν στον ισλαμικό κόσμο, αφού ελεγχθούν και επαληθευτούν από το Κοράνι. Δεν παρατηρείται εχθρική στάση απέναντι στον δυτικό κό-

σμο στην ισλαμιστική σκέψη. Το σύνθημά τους μπορεί να συνοψιστεί ως εξής: «Πάρτε την επιστήμη και την τεχνική της Δύσης, αλλά μην πάρετε τη θρησκεία και τον πολιτισμό της». Έτσι, είναι πιστό στα ιερά κείμενα σε σχέση με το ρόλο τους στη θρησκεία και τον πολιτισμό. Ο μεγαλύτερος πολιτικός στόχος του Αφγκάνι και των οπαδών του ήταν η ίδρυση μίας Ισλαμικής Ένωσης και ενός Ισλαμικού Συμβουλίου ως μία μορφή σώματος διαβούλευσης για τις ισλαμικές χώρες. Το Οθωμανικό κράτος υιοθέτησε τον πανισλαμισμό ως κρατική πολιτική κατά τα έτη 1876-1923, όταν ήταν έτοιμο να καταρρεύσει.

Οι πανισλαμιστές ήταν μετριοπαθείς απέναντι σε κοσμικές αξίες όπως η δημοκρατία και τα ανθρώπινα δικαιώματα. Το Ισλαμικό Συμβούλιο χρησιμοποιήθηκε ως η έκφανση του όρου «δημοκρατία» στον μουσουλμανικό κόσμο από νεωτεριστές όπως ο Τζαμάλ αλ-Ντιν αλ-Αφγκάνι και ο Μοχάμεντ Αμπντού. Οι πανισλαμιστές υποστήριζαν πάντα αξίες που προέρχονταν από την παράδοση της ευρωπαϊκής φιλελεύθερης πολιτικής. Ο Χασάν αλ-Μπάννα [Hasan al-Banna] (1906–49), ο οποίος ίδρυσε την οργάνωση Μουσουλμανική Αδελφότητα στην Αίγυπτο, ο Ρασίντ Γκανουσί [Rached Ghannouchi] (1941-), ο οποίος ήταν ο ηγέτης της Αν-Νάχτα [An-Nahda] στην Τυνησία, και το Κίνημα Εθνικιστικού Οράματος με επικεφαλής τον Νετζμεντίν Ερμπακάν [Necmettin Erbakan] (1926-2011) στην Τουρκία, βάσισαν τις πολιτικές απόψεις τους σε έναν δημοκρατικό λόγο. Οι πανισλαμιστές ποτέ δεν είδαν τον ένοπλο αγώνα και τη βία ως μέθοδο διεκδίκησης δικαιωμάτων.

Η γενική στάση των πανισλαμιστών ήταν ότι οι μουσουλμάνοι πρέπει να ξεπεράσουν τα προβλήματά τους με γνώση, εργασία, ειλικρίνεια και καλές ηθικές αξίες. Ωστόσο, ορισμένοι πανισλαμιστές αρνούνται τον διαχωρισμό θρησκείας-κράτους και υπερασπίζονται μία δημοκρατία οι βασικές αρχές της οποίας ορίζονται σύμφωνα με τις βασικές ισλαμικές πηγές. Άλλοι σύγχρονοι πανισλαμιστές, από την άλλη, υπερασπίζονται σθεναρά τον κοσμικό χαρακτήρα της πολιτικής. Παρότι ο Ερμπακάν και ο Γκανουσί αντιτάχθηκαν σε μία μορφή εκκοσμίκευσης που κρατούσε τους θρησκευόμενους μακριά από την πολιτική ζωή, εξέταζαν την ιδέα του διαχωρισμού της πολιτικής από τη θρησκεία και την ιδεολογία, και επομένως της εκκοσμίκευσης του κράτους.

Ένα άλλο σημαντικό πολιτικό κίνημα της αποικιοκρατικής περιόδου ήταν αυτό του μεταρρυθμισμού. Η εμφάνιση του μεταρρυθμισμού χρονολογείται περίπου στην ίδια εποχή με την εμφάνιση του πανισλαμισμού. Ο μεταρρυθμισμός προσπαθεί να φέρει σε αμοιβαία συμφωνία ισλαμικές αξίες με πρακτικές της σύγχρονης ζωής, και διακηρύσσει τη δημοκρατία

και τον κοσμικό χαρακτήρα της πολιτικής. Οι μεταρρυθμιστές υποστηρίζουν ότι η θρησκεία και η πολιτική πρέπει να διαχωριστούν εντελώς μεταξύ τους και προτείνουν ότι οι μουσουλμάνοι πρέπει να πάρουν τις πολιτικές αξίες και την επιστήμη της Δύσης ως έχουν. Σύμφωνα με τους μεταρρυθμιστές, το Κοράνι και η Σούννα δεν περιλαμβάνουν κρίσεις για την πολιτική: αυτό πρέπει να αφεθεί στις συνετές κρίσεις των ανθρώπων. Ο πρωτοπόρος αυτής της προσέγγισης είναι ο Σερ Σαΐντ Αχμάντ Χαν [Sir Sayyid Ahmad Khan] από την Ινδία.

Ο Σαΐντ Αχμάντ Χαν (1817– 1898) ισχυρίστηκε ότι η τρέχουσα ερμηνεία του Ισλάμ ήταν αντίθετη στην ανάπτυξη της επιστήμης και της τέχνης, και ότι αυτός ήταν ο λόγος για τον οποίο ο μουσουλμανικός κόσμος είχε μείνει πίσω. Προσπάθησε να προσαρμόσει τις προσεγγίσεις της φυσικής θρησκείας που υπήρχαν στον δυτικό κόσμο (την εποχή του Διαφωτισμού) στο Ισλάμ. Ο Αχμάντ Χαν επηρέασε τον Αλί Αμπντ αλ-Ραζίκ [Alī ‘Abd al-Raziq] (1888-1966) στην Αίγυπτο. Ο Αμπντ αλ-Ραζίκ, στο βιβλίο του *Al-Islam wa Usul Al-Hukm*, υποδηλώνει ότι η Ισλαμική Σαρία είναι μόνο πνευματική και ότι δεν έχει νόμους και κανονισμούς για την πολιτική και για εγκόσμια θέματα. Υποστηρίζει ότι τα ζητήματα αυτά επαφίενται στην ανθρώπινη κρίση. Σύμφωνα με τον Αμπντ αλ-Ραζίκ, το Ισλάμ έχει αφήσει τα εγκόσμια και τα πολιτικά προβλήματα στην πρωτοβουλία των πιστών. Οι κανονισμοί για την κοινωνική ζωή αλλάζουν σε κάθε περίοδο, και είναι λανθασμένο να θεωρούνται οι πρακτικές συγκεκριμένων περιόδων ως η βάση του Ισλάμ (Abdurrazik 1995: 42).

Από τον δέκατο ένατο αιώνα και μετά διεξάγεται μια ζωηρή συζήτηση για τη σχέση ανάμεσα στο Ισλάμ και την πολιτική, ως αποτέλεσμα του τραύματος της αποικιοκρατίας. Οι επικεντρωμένοι στη θρησκεία πολιτικοί λόγοι που άρχισαν με τους ισλαμιστές ως θεολογίες της «επιστροφής στα βασικά», της «ανανέωσης» και της «αναβίωσης», μετατράπηκαν σε θεολογία της αντίστασης η οποία τάχθηκε ενάντια στις κοσμικές δικτατορίες κατά το δεύτερο μισό του εικοστού αιώνα.

## **Από τον πανισλαμισμό στον τζιχαντισμό**

Τα τζιχαντιστικά κινήματα έγιναν πολιτικοί δρώντες στον μουσουλμανικό κόσμο στα μέσα του εικοστού αιώνα, προερχόμενα από πανισλαμικά κινήματα. Ωστόσο, υπάρχουν πολλές διαφορές μεταξύ πανισλαμιστών και τζιχαντιστών όσον αφορά τις πολιτικές στάσεις και τις απόψεις τους για τη θρησκεία και τη ζωή.

Η ανάδυση επαναστατικών κινήματων που ευνοούσαν τη βία χρονολογείται από τη δεκαετία του 1940. Δύο παράγοντες προκάλεσαν

την άνοδο αυτών των κινήματων. Ο πρώτος ήταν οι δικτάτορες που απέκτησαν εξουσία και βασάνιζαν τους λαούς τους. Ο δεύτερος ήταν οι πόλεμοι στον μουσουλμανικό κόσμο. Ο αραβοϊσραηλινός πόλεμος που ξεκίνησε μετά το 1948, οι πολιτικές του Ισραήλ σε σχέση με την Παλαιστίνη, ο πόλεμος των έξι ημερών του 1967, η εισβολή στο Αφγανιστάν από τη Σοβιετική Ένωση το 1979, ο πόλεμος στη Βοσνία (1992–95) και ο πόλεμος στην Τσετσενία (1994–96) – όλα αυτά ενίσχυσαν τα τζικαντιστικά κινήματα.

## Οι ρίζες του τζικαντισμού και η γέννησή του

Υπάρχει μία συνεχής συζήτηση σχετικά με τον τρόπο περιγραφής των ασυμφιλίωτων θρησκευτικών και πολιτικών στάσεων που ευνόησαν τη βία στον μουσουλμανικό κόσμο. Τους δίνονται ονόματα όπως «ριζοσπάστες ισλαμιστές», «σαλαφίγια», «φονταμενταλιστές»,<sup>29</sup> κ.λπ. Ωστόσο, οι τζικαντιστές περιγράφουν τους εαυτούς τους ως «μουτζαχεντίν»: εκείνους που δίνουν μία ιερή μάχη εναντίον ανθρώπων που δεν πιστεύουν στο Ισλάμ. Ο τζικαντισμός, υπό αυτή την έννοια, αντιστοιχεί στον «ισλαμικό φονταμενταλισμό» εντός της πολιτικής σφαίρας.

Η Τζικάντ, ως λέξη, σημαίνει εργασία και αγώνας. Στη θρησκευτική βιβλιογραφία, τζικάντ σημαίνει ότι τα άτομα πρέπει να εργάζονται με όλη τη δύναμη, τη ζωή, την ιδιοκτησία και τη γλώσσα τους για δοξάζουν το όνομα του Αλλάχ. Τζικαντισμός, από την άλλη, έφτασε να είναι το όνομα της στάσης που εμφανίστηκε στα μέσα του εικοστού αιώνα στον μουσουλμανικό κόσμο ως ένας βίαιος πολιτικός αγώνας. Τζικάντ, στην κλασική ισλαμική βιβλιογραφία, είναι ο αγώνας ενός ατόμου να ζήσει σύμφωνα με τη θρησκεία και να τη διαδώσει. Ο προσωπικός αγώνας ενός μουσουλμάνου να είναι χρήσιμος άνθρωπος με καλές ηθικές αξίες είναι επίσης αποδεκτός ως τζικάντ: ο Προφήτης Μωάμεθ το αποκαλούσε αυτό «Μεγάλη Τζικάντ». Οι τζικαντιστές πιστεύουν ότι είναι ήδη καλοί άνθρωποι, και ορίζουν την τζικάντ ως μάχη κατά των απίστων στο όνομα του Αλλάχ. Ισχυρίζονται ότι βασίζουν τους βίαιους αγώνες τους στις αρχές του Ισλάμ και, για αυτόν τον λόγο, υπογραμμίζουν συγκεκριμένες ιδέες στον παραδοσιακό τρόπο κατανόησης της θρησκείας και διαμορφώνουν έναν πολιτικό λόγο βασισμένο στον ενεργό αγώνα.

<sup>29</sup> Σημείωση του επιμελητή της αγγλικής έκδοσης: Η έκφραση που χρησιμοποιείται συχνότερα στο Ηνωμένο Βασίλειο, ιδίως μεταξύ υπουργών της κυβέρνησης, φαίνεται να είναι «εξτρεμιστές» ή «ακραίοι». Αυτή η περιγραφή δεν βοηθά καθόλου. Μία ομάδα μπορεί να λάβει ακραία θέση για την ανοχή σε σχέση με κοινωνικά ζητήματα (για παράδειγμα, ο πρωθυπουργός της Βρετανίας, Ντέιβιντ Κάμερον) – κάποιος θα μπορούσε να είναι ακραία πασιφιστής: υπάρχουν πολλοί θρησκευόμενοι (Μορμόνοι, Καθολικοί, Αυστηροί Βαπτιστές, και, είμαι βέβαιος, πολλοί μουσουλμάνοι) που είναι ακραίοι στην αφοσίωσή τους, αλλά δεν είναι σε καμία περίπτωση βίαιοι, ούτε υποστηρίζουν τη βία.

Οι τζιχαντιστές δίνουν ειδικές σημασίες σε θρησκευτικές έννοιες που είναι σύμφωνες με τους σκοπούς και τη στάση τους. Ερμηνεύουν τις λέξεις με τρόπο που τους επιτρέπει να δικαιολογούν θρησκευτικά τη βία. Σαρία και τζιχάντ είναι οι πιο κοινές λέξεις κατ' αυτή την έννοια. Τις ακολουθούν οι λέξεις Χαλίφης, ζιμμηδες, Οίκος του Ισλάμ (Νταρ αλ-Ισλάμ) και Οίκος του Πολέμου (Νταρ αλ-Χαμπ [Dar al-Harb]).

Η Σαρία, όπως προαναφέρθηκε, είναι η πλευρά της θρησκείας που προσαρμόζεται στις πρακτικές λεπτομέρειες της ζωής. Ωστόσο, οι τζιχαντιστές ερμηνεύουν τη Σαρία ως μία καταστροφική ισλαμική ιδεολογία που δείχνει εχθρική στάση απέναντι σε διαφορετικούς τρόπους ζωής. Πρέπει να σημειωθεί ότι αυτό δεν αποτελεί μία ερμηνεία που είναι κοινή στον μουσουλμανικό κόσμο, αλλά γίνεται όλο και πιο διαδεδομένη τόσο μεταξύ των μουσουλμάνων που ζουν σε δυτικές χώρες, όσο και μεταξύ εκείνων που ζουν στον μουσουλμανικό κόσμο. Οι μουσουλμάνοι που υιοθετούν την τζιχαντιστική ερμηνεία του Ισλάμ μένουν μακριά από την κοινωνία στην οποία ζουν και κλείνουν τους διαύλους επικοινωνίας. Δημιουργούν ασφαλείς θρησκευτικούς χώρους και εναλλακτικούς τρόπους ζωής στις περιοχές όπου ζουν. Εξηγούν αυτόν τον τρόπο ζωής χρησιμοποιώντας την αρχή της τζαχίλιγια [jahiliyya] (άγνοια), με το επιχείρημα ότι εκείνοι που δεν ζουν τη θρησκεία όπως οι ίδιοι είναι είτε κοσμικοί μουσουλμάνοι είτε άπιστοι, και ότι είναι άνθρωποι που έχουν «άγνοια» και δεν αποδέχονται την κυριαρχία του Αλλάχ. Υποστηρίζουν ότι πρέπει να μένουν μακριά από τους άλλους, για να προστατευτούν από αυτή την τζαχίλιγια.

Σύμφωνα με τους τζιχαντιστές, οι μουσουλμάνοι χρειάζεται πολιτική ενότητα και η επίτευξή της αποτελεί θρησκευτικό καθήκον. Για να συμβεί αυτό, πρέπει να αναβιώσει το χαλιφάτο. Οι τζιχαντιστές ισχυρίζονται ότι όλοι εκτός από τους ζιμμηδες που εκλιπαρούν για συγχώρεση πρέπει να σκοτωθούν. Βασίζονται στις πεποιθήσεις τους στον στίχο του Κορανίου στη Σούρα ελ-Τέβμπε [Tawbah]: «Σκοτώνετε τους άπιστους όπου τους βρίσκετε» (9:4–5). Ωστόσο, αυτοί οι στίχοι αποκαλύφθηκαν σε συνθήκες πολέμου. Υπάρχουν πολλοί στίχοι στο Κοράνι που δηλώνουν ότι οι μουσουλμάνοι πρέπει να φέρονται καλά στους μη μουσουλμάνους· πρέπει να φέρονται με δικαιοσύνη ακόμη και σε εκείνους για τους οποίους αισθάνονται θυμό (ελ-Μάτντε [al-Maidah] 5:8· ελ-Μούμτεχινε [al-Mumtahanah] 60:9· αλ-Ιμράν [Alī 'Imrān] 3:113). Οι τζιχαντιστές απαντούν με τον ισχυρισμό ότι η συμβουλή να φέρονται καλά στους άπιστους που περιέχεται σε αυτούς τους στίχους «αναιρείται» από άλλους στίχους. Για παράδειγμα, ο στίχος «Σκοτώνετε τους άπιστους όπου τους βρίσκετε» αναιρεί στίχους όπως «Οι μουσουλμάνοι πρέπει να

φέρονται με καλό τρόπο σε εκείνους που δεν είναι μουσουλμάνοι». Ερμηνεύουν τους στίχους του Κορανίου σαν να συνεπάγονται ότι μία μόνιμη κατάσταση πολέμου κατά των μη μουσουλμάνων είναι επιθυμητή. Οι τζιχαντιστές χρησιμοποιούν μία συγκεκριμένη ερμηνευτική μεθοδολογία για να νομιμοποιούν τη βία τους.

Οι τζιχαντιστές έχουν τρεις πολιτικές αρχές:

1. Ο Αλλάχ είναι η μόνη αρχή που μπορεί να κρίνει για οποιοδήποτε ζήτημα. Η κρίση ανήκει αποκλειστικά στον Αλλάχ (Λα Χούκμα Ίλα Λιλάχ [La Hukma Illa Lillah]).
2. Εκείνοι που διαπράττουν μεγάλες αμαρτίες εκδιώκονται από τη θρησκεία, και όσοι εκδιώκονται από τη θρησκεία πρέπει να θανατώνονται.
3. Ο πόλεμος και οι ταραχές ενάντια σε έναν σκληρό αρχηγό κράτους αποτελούν θρησκευτικά καθήκοντα.

Στην πραγματικότητα, αυτές τις τρεις αρχές υπερασπίστηκαν οι «Ξένοι» που διακήρυξαν ότι ο Χαλίφης Αλί ήταν αιρετικός επειδή έκανε συμφωνία με τον Μοαβία, τον κυβερνήτη της Δαμασκού, και τον σκότωσαν. Οι τζιχαντιστές υιοθετούν τη θρησκευτική-πολιτική στάση αυτής της πρώτης, αδιάλλακτης ομάδας υπέρ της βίας στην ισλαμική ιστορία.

Οι τζιχαντιστές μπορούν να διακριθούν σε δύο ομάδες, οι οποίες μπορούν να περιγραφούν ως η «θεωρητική» και η «πρακτική». Ο τζιχαντισμός πρωτοεμφανίστηκε ως θεωρητικό κίνημα τη δεκαετία του 1950. Αν και υπήρχε αντίσταση, οι βίαιες ενέργειες ήταν λίγες και όχι συχνές. Ωστόσο, το πρόβλημα της Παλαιστίνης και οι πόλεμοι στο Αφγανιστάν, στη Βοσνία και στην Τσετσενία, οδήγησαν στην εμφάνιση τζιχαντιστών που είχαν την ικανότητα και την προθυμία να δράσουν. Οι μουτζαχεντίν που πολέμησαν κατά της σοβιετικής εισβολής στο Αφγανιστάν άρχισαν να πολεμούν στη Βοσνία μετά το τέλος του πολέμου στο Αφγανιστάν. Στη συνέχεια συμμετείχαν στον πόλεμο της Τσετσενίας και μετά στον πόλεμο της Βοσνίας. Έτσι, προέκυψε μία ομάδα ανθρώπων που θεωρούσαν τους εαυτούς τους ιερούς πολεμιστές στον μουσουλμανικό κόσμο, και οι οποίοι υιοθέτησαν τον πόλεμο ως κύρια απασχόλησή τους. Ωστόσο, οι τζιχαντιστές όχι μόνο διεξήγαγαν πόλεμο στα σύνορα, αλλά άρχισαν επίσης να προβαίνουν σε βίαιες ενέργειες κατά αθώων πολιτών. Η επίθεση της Αλ Κάιντα στους Δίδυμους Πύργους της Νέας Υόρκης στις 11 Σεπτεμβρίου 2001, οι τρεις βομβιστικές επιθέσεις στην Κωνσταντινούπολη το 2003, και οι τρομοκρατικές επιθέσεις στη Μαδρίτη το 2004 και στο Λονδίνο το



2005, έδειξαν ότι ο πρακτικός τζιχαντισμός ήταν κάτι περισσότερο από μία θεωρητική και μόνο έννοια.

Οι τζιχαντιστές έφτασαν στο σημείο να πιστεύουν ότι κάθε μέρος που δεν κυβερνιόταν από τους νόμους του Αλλάχ ήταν «οίκος του πολέμου», και ότι η διεξαγωγή πολέμου σε τέτοια μέρη αποτελούσε θρησκευτικό καθήκον.

## **Οι πρωτοπόροι της ιδέας του τζιχαντισμού**

Η εμφάνιση αυτής της μορφής τζιχαντισμού χρονολογείται από τα μέσα του εικοστού αιώνα, όταν η αποικιοκρατία αντικαταστάθηκε από δικτατορίες. Οι πρώτοι τζιχαντιστικοί λόγοι που εμφανίστηκαν ως αντίθεση στις κακές πρακτικές των δικτατόρων είχαν τη μορφή πολιτικής αντίθεσης. Ωστόσο, όταν μία τέτοια πολιτική αντίθεση βρέθηκε αντιμέτωπη με μία κρατική εξουσία που χρησιμοποιούσε βία και δολοφονούσε, οι πεποιθήσεις περί επιστροφής στα βασικά και ανανέωσης αντικαταστάθηκαν από την ιδέα της αντίστασης. Η βασική θέση των τζιχαντιστών ήταν ότι οι δικτάτορες ανακήρυξαν την κυριαρχία τους αφού τερμάτισαν την κυριαρχία του Αλλάχ. Έτσι, έκαναν τους ανθρώπους δικούς τους υπηρέτες και όχι υπηρέτες του Αλλάχ. Ο λόγος για τα άσχημα πράγματα που συνέβαιναν στους ανθρώπους υπό αυτά τα καθεστώτα ήταν ότι ο λαός υπάκουε σε αυτούς τους «Φαραώ» και τους τυράννους.

Έτσι, παρομοίασαν τους δικτάτορες με τους Φαραώ που βασάνισαν τον προφήτη Μωυσή και τον Ιωσήφ, γιο του Ιακώβ, στην Αίγυπτο. Υποστήριξαν ότι όταν αυτοί οι Φαραώ έχαναν την πολιτική τους εξουσία, η κυριαρχία του Αλλάχ θα αποκαθίστατο και οι μουσουλμάνοι θα απελευθερώνονταν. Ο Αμπούλ Αλά Μαουντούντι [Abul Ala Maududi] (1903–79) και ο Σαϊντ Κουτμπ [Sayyid Qutb] (1906–66) έγιναν οι σημαντικότεροι πνευματικοί πρωτοπόροι του τζιχαντισμού. Σύμφωνα με τον Μαουντούντι και τον Κουτμπ, η εκκοσμίκευση και η δημοκρατία ήταν «τα εργαλεία για τον διανοητικό αποικισμό που επιβλήθηκαν στον ισλαμικό κόσμο μετά τον πραγματικό αποικισμό από τη Δύση» (Qutb 1990: 114). Αντιτάχθηκαν σε πολιτικές αξίες όπως η δημοκρατία, ο πλουραλισμός, η θρησκευτική ανοχή, η προστασία της ειρήνης, η ελευθερία της έκφρασης και ο διαχωρισμός της θρησκείας και του κράτους, επειδή ήταν δυτικές νόρμες. Οι Μαουντούντι και Κουτμπ θεωρούσαν τους κοσμικούς δικτάτορες δούρειους ίππους που στάλθηκαν στο μουσουλμανικό κόσμο. Η μόνη πολιτική κυριαρχία ανήκει στον Αλλάχ (Qutb 1997). Ανησυχούσαν για κάθε σκέψη σχεδόν που προερχόταν από τον έξω κόσμο, και ισχυρίζονταν ότι οι μουσουλμάνοι δεν χρειάζονταν τίποτα από τους «αιρετικούς δυτικούς». Για αυτό τον λόγο ο

τζιχαντισμός βασίστηκε στην προστασία της κοινωνίας, στο να είναι η κοινωνία πιο εσωστρεφής και να αγωνίζεται.

Η ιδέα της «κυριαρχίας του Αλλάχ» αποτελεί τη βάση του πολιτικού σχεδίου του Μαουντούτι. Αυτή η έννοια έχει πολλές συνέπειες: μόνο ο Αλλάχ διαχειρίζεται τα ανθρώπινα όντα. Εκείνος είναι ο υπέρτατος νομοθέτης· ο άνθρωπος δεν μπορεί να φτιάχνει νόμους· δεν μπορούμε ούτε να παίρνουμε αποφάσεις για τον εαυτό μας, ούτε μπορεί κάποιος άλλος να παίρνει αποφάσεις για εμάς· κανένας δεν μπορεί να εξαναγκάσει κανέναν να τον υπακούσει· η κυριαρχία και η εξουσία ανήκουν αποκλειστικά στον Αλλάχ· ο μοναδικός άρχοντας στη γη είναι ο Αλλάχ· το σώμα που διευθύνει την κυριαρχία του Αλλάχ στη γη είναι το Ισλαμικό Συμβούλιο· ακόμη και το Ισλαμικό Συμβούλιο που αποτελείται από μουσουλμάνους μελετητές δεν μπορεί να φτιάξει νόμους – εφαρμόζει μόνο τη Σαρία (Milton-Edwards 2005: 26).

Ο Μαουντούντι είδε την ιερή μάχη, την τζιχάντ, ως έναν επαναστατικό αγώνα για το καλό όλης της ανθρωπότητας. Υποστήριξε ότι όπως ακριβώς ο προφήτης Μωάμεθ αντιπάλεψε την τζαχιλίγια, έτσι πρέπει και οι μουσουλμάνοι σήμερα να αντιπαλέψουν την τζαχιλίγια (την άγνοια) τόσο στις κοινωνίες τους όσο και στη Δύση.

Ο Μαουντούντι αποτέλεσε σημαντική πηγή έμπνευσης για τους φονταμενταλιστές στον ισλαμικό κόσμο. Το βιβλίο του Τέσσερις Όροι Σύμφωνα με το Κοράνι [Four Terms According to the Quran] έφτασε να περιγράφεται ως το «εγχειρίδιο της αντίστασης». Ο Σαΐντ Κουτμπ, ο οποίος ήταν σοσιαλιστής στα νιάτα του, επηρεάστηκε από τον Μαουντούντι. Φυλακίστηκε λόγω των πεποιθήσεών του και υπήρξε μάρτυρας της βίας που ασκούσε κατά των ισλαμιστών το καθεστώς Νάσερ στις φυλακές της Αιγύπτου. Αυτό τον επηρέασε βαθιά, και υπερασπίστηκε ιδέες που ήταν πιο ριζοσπαστικές από εκείνες του Μαουντούντι. Τα βιβλία του Μαουντούντι και του Σαΐντ Κουτμπ έγιναν σημαντικά έργα που διαμόρφωσαν μία θεολογία της αντίστασης βασισμένη στο Κοράνι, στον ισλαμικό κόσμο. Για αυτόν τον λόγο, ο Μαουντούντι και ο Κουτμπ μπορούν να θεωρηθούν οι ιδρυτές του τζιχαντισμού με τον αντιστασιακό τους λόγο (Armstrong 2000: 262).

## **Βιώνοντας το Ισλάμ σε μία ελεύθερη κοινωνία**

Ο τζιχαντισμός προέκυψε ως αντίδραση ενάντια στα κοινωνικά και πολιτικά προβλήματα στον μουσουλμανικό κόσμο τους τελευταίους δύο αιώνες, και έγινε ισχυρότερος με τους διάφορους πολέμους και τις εμφύλιες αναταραχές. Οι θρησκευτικο-πολιτικοί λόγοι που ξεκίνησαν κατά την περίοδο της αποικιοκρατίας μετατράπηκαν

από το δεύτερο μισό του εικοστού αιώνα σε θεολογία της αντίστασης κατά των κοσμικών δικτατοριών. Αρχικά, ο τζιχαντισμός ήταν ένας λόγος αντίθεσης. Αργότερα, ωστόσο, μετατράπηκε σε πράξεις που περιελάμβαναν τη βία.

Οι τζιχαντιστές τοποθέτησαν τη Σαρία στο επίκεντρο των πολιτικών τους λόγων και θεωρούν τη Σαρία, την πολιτική και το κράτος ένα ενιαίο σύνολο που δεν μπορεί να διαχωριστεί. Θεωρούν ότι το να ζει κανείς τη θρησκεία εντός μιας πολιτικής κρατικής τάξης συνιστά βλασφημία (κουφρ [kufr]) και άγνοια (τζαχιλίγια). Πιστεύουν ότι είναι αναγκαίο να καταργηθεί το «κράτος της βλασφημίας» και να καθιερωθεί η κυριαρχία του Αλλάχ, υπό την οποία πρέπει να ζουν τη θρησκεία. Ωστόσο, στο παραδοσιακό μοντέλο του Ισλαμικού Κράτους, τόσο στις σιιτικές όσο και στις σουνιτικές παραδόσεις, δεν υπάρχει ταύτιση μεταξύ του νομικού συστήματος και του κράτους. Η ιστορική εμπειρία κράτους των μουσουλμάνων επέτρεπε πολλαπλά νομικά συστήματα. Επίσης, η μουσουλμανική διανόηση αντιλήφθηκε ότι οι παραδοσιακές πολιτικές εμπειρίες και οι ισλαμικές επιστήμες όπως το φικχ (ισλαμική νομολογία) και το καλάμ (ισλαμική θεολογία) δεν μπορούν να βρουν λύσεις στα σημερινά προβλήματα. Για αυτούς τους λόγους, η αγιοποίηση των ιστορικών εμπειριών, η μεταφορά τους στον σημερινό κόσμο και η αποδοχή τους ως αμετάβλητες και αλάνθαστες είναι μάταια.

Οι πράξεις και οι λόγοι των τζιχαντιστών δεν βασίζονται στις κύριες πηγές (το Κοράνι και τη Σούννα) όπως ισχυρίζονται οι ίδιοι. Αντιθέτως, ο τζιχαντισμός είναι ένα φαινόμενο που προέκυψε τους λίγους τελευταίους αιώνες και είναι μία στάση που κρατούν άνθρωποι που δεν μπορούν να προσαρμοστούν στον κόσμο στον οποίο ζουν. Το γεγονός ότι ορισμένοι μουσουλμάνοι που μεταναστεύουν σε δυτικές χώρες υιοθετούν μία θρησκευτική μορφή που χαρακτηρίζεται από εσωστρέφεια και απομόνωση από τους γείτονές τους, αποτελεί ένδειξη αυτής της κατάστασης. Πολλοί μουσουλμανικοί λαοί στον μουσουλμανικό κόσμο, εντούτοις, δέχονται να ζουν υπό μία κρατική τάξη που είναι πολιτική και δίκαιη και δεν κάνει διακρίσεις. Τέτοιοι μουσουλμανικοί λαοί παρακολουθούν τις απαισιόδοξες, αδιάλλακτες και βίαιες ενέργειες των τζιχαντιστών με έκπληξη. Οι ενέργειες του ΙΚΙΛ γίνονται αντιληπτές με παρόμοιο τρόπο από έναν αγγλικανό στην Αγγλία και από έναν σουνίτη μουσουλμάνο στην Τουρκία.

Οι μουσουλμάνοι πρέπει να σταματήσουν να αναζητούν στο παρελθόν λύσεις σε πολιτικά και κοινωνικά προβλήματα. Πρέπει να λύσουν τα προβλήματά τους από μία ισλαμική οπτική που είναι κατάλληλη για

την πραγματικότητα του κόσμου στον οποίο ζουν. Οι μουσουλμάνοι πρέπει να απαντήσουν με σαφήνεια σε αυτό το ερώτημα: σε τι είδους κοινωνία θέλουν να ζήσουν; Θέλουν να ζήσουν σε ένα ισλαμικό κράτος στο οποίο οι θρησκευτικές σέκτες και οι διαφορετικοί θρησκευτικοί τρόποι ζωής βρίσκονται σε σύγκρουση, ή σε ένα πολιτικό κράτος στο οποίο το κράτος είναι δίκαιο και δεν κάνει διακρίσεις με βάση τις πεποιθήσεις των ανθρώπων; Επί του παρόντος, δεν υπάρχει ειρήνη και σταθερότητα σε κράτη που ισχυρίζονται ότι είναι ισλαμικά. Και οι μουσουλμάνοι δεν είναι καθόλου ελεύθεροι.

Η καλύτερη επιλογή για τους μουσουλμάνους είναι να ακολουθήσουν τις θρησκευτικές τους πεποιθήσεις ελεύθερα σε ένα πολιτικό κράτος. Οι μουσουλμάνοι είναι καχύποπτοι προς το πολιτικό κράτος, επειδή δεν έχει θέση στην ιστορική εμπειρία του Ισλάμ: ούτε όμως έχει θέση και ένα ισλαμικό κράτος.

Το γεγονός ότι το στρατιωτικό πραξικόπημα στην Αίγυπτο στις 3 Ιουλίου 2013 πραγματοποιήθηκε με την υποστήριξη υποστηρικτών της εκκοσμίκευσης και τζιχαντιστών, έχει κλονίσει την πίστη ήπιων και αισιόδοξων θρησκευόμενων στις δημοκρατικές αξίες. Ωστόσο, δεν υπάρχει άλλη ρεαλιστική επιλογή εκτός από τη δημοκρατία. Οι μουσουλμάνοι χρειάζονται μία κοινωνία στην οποία να μπορούν να ζουν ελεύθερα χωρίς να δεσμεύονται από τις απαισιόδοξες, αποκλειστικές και βίαιες συμπεριφορές του τζιχαντισμού. Ούτε οι λόγοι που συνδέουν το Ισλάμ με τη βία, ούτε η ισλαμοφοβία ή τα στρατιωτικά πραξικοπήματα θα αποτρέψουν τους μουσουλμάνους από το να αντιμετωπίσουν τα προβλήματά τους με σύνεση. Οι αξίες μιας ανοικτής κοινωνίας περιμένουν τους μουσουλμάνους.

## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Abdurrızık, A. (1995) *İslam' da İktidarın Temelleri [Βάσεις του Κράτους στο Ισλάμ]* (μετάφραση Ö. R. Doğrul). İstanbul: Birleşik Yayınları.
- Armstrong, K. (2000) *The Battle for God*. New York: Knopf Press.
- el-Maverdi, E. H. (1994) *el-Abkamu's-Sultaniyye [Κανόνες Διακυβέρνησης]* (μετάφραση A. Şafak). İstanbul: Bedir Yayınevi.
- Fazlurrabman (1995) *İslam ve Siyasi Aksiyon: Siyaset Dinin Hizmetinde. İslam'da Siyaset Düşüncesi* (μετάφραση K. Gülecyüz). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Gardet, L. (1977) *Les Hommes de l'Islam: Approche des Mentalités*. Paris: Librairie Hachette.
- Iqbal, M. (2013) *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası [Η Αποκατάσταση της Θρησκευτικής Σκέψης στο Ισλάμ]* (μετάφραση R. Acar). İstanbul: Timaş Yayınları.
- Milton-Edwards, B. (2005) *Islamic Fundamentalism Since 1945*. London: Routledge Press.
- Qutb, S. (1990) *Ma'raka al-Islam wa al-Ra'smaliyya*. Cairo: Dar al-Sburuq.
- Qutb, S. (1997) *Yoldaki İşaretler [Οδοδείκτες]* (μετάφραση S. Karataş). İstanbul: Dünya Yayınları.
- Ramadan, T. (2005) *İslamî Yenilenmenin Kökenleri: Afganî'den el-Ben-na'ya Kadar İslam İslabatçılığın* (μετάφραση A. Meral). İstanbul: Anka Yayınları.
- Şatibi (1990) *el-Muvafakat Usulî's-Şeria, Tόμος II* (μετάφραση M. Erdoğan). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Zaman, Q. (1997) *Religion and Politics under the Early Abbasids: The Emergence of the Proto-Sunni Elite*. New York: Brill.

## 9 ΙΣΛΑΜ ΚΑΙ ΟΙΚΟΝΟΜΙΑ ΤΗΣ ΕΛΕΥΘΕΡΗΣ ΑΓΟΡΑΣ: ΕΙΝΑΙ ΣΥΜΒΑΤΑ;

Χιτζάμ Ελ Μασόουι

**Η** συναγωγή της ισλαμική στάσης απέναντι στην οικονομία αποτελεί πρόκληση, καθώς το Ισλάμ ως θρησκεία είναι το άθροισμα διαφόρων κειμένων, πεποιθήσεων, απόψεων και πρακτικών, και η οικονομία αυτή καθαυτή δεν βρίσκεται στο επίκεντρό τους. Και η σύγχυση μεγαλώνει όταν ο στόχος είναι να εξεταστεί η ισλαμική στάση απέναντι στον καπιταλισμό, τον σοσιαλισμό, τις ελεύθερες αγορές ή μία κατευθυνόμενη οικονομία, καθώς αυτές είναι σύγχρονες έννοιες που έχουν σκοπό να εξηγήσουν την αντιληπτή οικονομική πραγματικότητα. Ως εκ τούτου, υπάρχει πάντα ο κίνδυνος να υποκύψουμε σε εξαγωγές συμπερασμάτων, αναχρονισμούς και βιαστικές γενικεύσεις όταν συγκρίνουμε το Ισλάμ με αυτές τις έννοιες, οι οποίες δεν έχουν οι ίδιες κοινά αποδεκτές σημασίες. Έχοντας στο νου μας αυτές τις επιφυλάξεις, θα εξετάσουμε τα ακόλουθα τρία σημεία στο παρόν κεφάλαιο. Είναι το Ισλάμ συμβατό με μία οικονομία της ελεύθερης αγοράς; Εάν ναι, γιατί οι αραβικές οικονομίες απέχουν τόσο πολύ από τις αρχές της ελεύθερης αγοράς; Τέλος, πώς μπορούν να αποκατασταθούν αυτές οι αρχές;

### **Τα θεμέλια του Ισλάμ δεν είναι ασύμβατα με μία ελεύθερη οικονομία**

158

Το Ισλάμ έχει συχνά παρουσιαστεί ως ασύμβατο με την οικονομία της ελεύθερης αγοράς λόγω της σοσιαλιστικής ερμηνείας ορισμένων στίχων του Κορανίου (για παράδειγμα, σε σχέση με ζητήματα όπως η συλλογική ιδιοκτησία, η κολεκτιβοποίηση του πλούτου, η απαγόρευση της τοκογλυφίας ή του κέρδους και η απόρριψη των συμβατικών χρηματοοικονομικών). Ωστόσο, τέτοιες σοσιαλιστικές ερμηνείες αντικρούονται όχι μόνο από αρκετούς στίχους του Κορανίου και από τις πρακτικές του Προφήτη Μωάμεθ, αλλά και από την εμπειρία των μουσουλμάνων, τουλάχιστον κατά την πρώτη εποχή του Ισλάμ.

Σε αυτή την ενόπτητα, η συμβατότητα μεταξύ του Ισλάμ και της οικονομίας της ελεύθερης αγοράς θα αναλυθεί μέσω τριών πυλώνων: της ελεύθερης επιλογής και του κινήτρου του κέρδους· της νομοκρατίας και των συμβάσεων και του ανταγωνισμού.

### Ελεύθερη επιλογή και το κίνητρο του κέρδους

Το Ισλάμ διδάσκει ότι εμείς τα ανθρώπινα πρόσωπα είμαστε Χαλίφηδες του Θεού (οι φροντιστές της δημιουργίας Του). Δεν μπορούμε να εκπληρώσουμε αυτό το καθήκον χωρίς την ελευθερία να επιλέγουμε το καλό από το κακό με την ελεύθερη βούλησή μας. Έτσι, το Κοράνι λέει (2:256): «Να μην υπάρχει καταναγκασμός στη θρησκεία». Παρότι το Ισλάμ κατανοεί το γεγονός ότι οι οικογένειες και οι κοινότητες εξυπηρετούν σημαντικές λειτουργίες και απαιτεί το Ισλάμ από το άτομο να εκπληρώνει τις υποχρεώσεις του σε αυτούς τους θεσμούς, το Κοράνι επιδιώκει να μεταρρυθμίσει την κοινωνία μέσω της αναμόρφωσης του ατόμου. Επικαλείται την ηθική και όχι τον εξαναγκασμό, τον οποίο απαγορεύει ρητά.

Η ελευθερία της επιλογής σύμφωνα με τον νόμο και χωρίς καταναγκασμό δεν αφορά μόνο ζητήματα που θα μπορούσαν να θεωρηθούν ότι αφορούν τη ζωή μετά θάνατον (δηλαδή ηθικές δραστηριότητες), αλλά και την εγκόσμια ζωή (εμπορικές δραστηριότητες) (28:77):

*Αλλά αναζητείστε στην κατοικία της μέλλουσας ζωής σε αυτά που ο Αλλάχ σας έχει δώσει, και μην παραμελείτε το μεριδίό σας από την εγκόσμια ζωή, και να είστε καλοί, όπως ο Αλλάχ είναι καλός μαζί σας, και να μην επιδιώκετε τη διαφθορά στη γη. Πράγματι, στον Αλλάχ δεν αρέσουν οι μουφσιντούν [muḥṣinūn] [εκείνοι που καταστρέφουν, οι διεφθαρμένοι].*

Το Ισλάμ ενθαρρύνει την εργασία και την παραγωγική προσπάθεια για νόμιμο κέρδος. Πράγματι, το Κοράνι είναι σαφές για τη συμβατότητα της προσευχής με το κέρδος (62:10): «Και όταν η προσευχή τελειώνει, τότε μπορείτε να σκορπίζετε στη γη και να αναζητάτε τη γενναιοδωρία του Αλλάχ: και να μνημονεύετε τον Αλλάχ συχνά για να ευημερήσετε». Ο Ροντινσόν [Rodinson] (1966), Γάλλος μαρξιστής, επικαλούμενος την ανάλυση κειμένου των ισλαμικών πηγών και την οικονομική ιστορία του ισλαμικού κόσμου, έδειξε ότι οι Μουσουλμάνοι δεν είχαν ποτέ πρόβλημα με την ιδέα της απόκτησης χρημάτων. Σύμφωνα με τον Ροντινσόν, υπάρχουν θρησκείες των οποίων τα ιερά κείμενα αποθαρρύνουν την οικονομική δραστηριότητα γενικά, αλλά

αυτό σίγουρα δεν συμβαίνει με το Κοράνι. Το Κοράνι βλέπει ευνοϊκά την εμπορική δραστηριότητα και περιορίζεται μόνο στην καταδίκη δόλιων πρακτικών και στην απαίτηση για εποχή από το εμπόριο κατά τη διάρκεια ορισμένων θρησκευτικών εορτών.

Ο Προφήτης, σε μία άλλη Χαντίθ, είπε κάποτε ότι τα εννέα δέκατα του συνόλου του ριζκ [rizk] (της γενναιοδωρίας του Θεού, που περιλαμβάνει και το εισόδημα), προέρχονται από το εμπόριο. Αυτό εξηγεί, σε μεγάλο βαθμό, την τάση των μουσουλμάνων ανά τους αιώνες να ικανοποιούν τις οικονομικές τους ανάγκες μέσω του εμπορίου, της βιομηχανίας, της γεωργίας και διαφόρων μορφών ελεύθερου επιχειρείν. Τα κέρδη αποτελούν σε μεγάλο βαθμό μέρος τέτοιων δραστηριοτήτων, υπό την προϋπόθεση ότι λαμβάνονται νόμιμα (χαλάλ [halal]). Ωστόσο, τα κέρδη δεν μπορούν να επισκιάσουν τα καθήκοντα της αδελφότητας, της αλληλεγγύης, της φιλανθρωπίας και, φυσικά, υπόκεινται σε ζακάτ (εξαγνιστική ελεημοσύνη).

Η ουσία είναι ότι το Ισλάμ βασίζεται στο παράδειγμα της ελεύθερης επιλογής, όχι στον καταναγκασμό ή τη δεσποτεία. Στο Ισλάμ, η ελευθερία επεκτείνεται στην εργασία, στην ιδιοκτησία και στην επιλογή του πώς να χρησιμοποιήσει κανείς τις ικανότητες και τους πόρους του.

Η θεμελιώδης αρχή της ελεύθερης επιλογής ενισχύθηκε από τον περιορισμό του ισλαμικού κράτους από το Κοράνι. Δεν υπήρχε κρατική παρέμβαση στην οικονομία, παρά μόνο για το ξεσκεπάσμα της απάτης, την τιμωρία της κλοπής ή την ακύρωση της ρίμπα [riba] (τοκογλυφία). Το παραδοσιακό Ισλάμ διατηρεί την ελεύθερη επιλογή περιορίζοντας το πεδίο της κρατικής παρέμβασης.

Ο θεσμός της εποπτείας της αγοράς (χίσμπα [hisba]) παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον. Περιλαμβάνοντας ένα μακρύ κεφάλαιο για τις λειτουργίες του αλ-Μουχτασίμπ [al-Muhtasib], του κρατικού λειτουργού που είναι υπεύθυνος για την ηθική και οικονομική εποπτεία της αγοράς, ο μελετητής του Ισλάμ Ελ-Μαουαρντί οριοθετεί την έκταση της κρατικής παρέμβασης στην οικονομία. Για εκείνον, ο επόπτης της αγοράς είναι απλώς συντονιστής της αγοράς που διασφαλίζει ότι λειτουργεί σύμφωνα με τις αρχές της «προσταγής του σωστού και της απαγόρευσης του λάθους». Πρόκειται περισσότερο για ηθική παρά για οικονομική λειτουργία. Οι λειτουργίες του επόπτη σε οικονομικό επίπεδο περιορίζονται σε ορισμένους κανονισμούς, στην επιθεώρηση των μέτρων και των σταθμών, στην ποιότητα των προϊόντων και στην ακεραιότητα των συμβάσεων.

Το παραδοσιακό Ισλάμ απορρίπτει οποιαδήποτε κρατική παρέμβαση στην ιδιωτική οικονομική σφαίρα. Για παράδειγμα, η



φορολόγηση των πιστών απαγορεύεται από το Κοράνι και οι δασμοί δεν ενθαρρύνονται. Ο Προφήτης περιορίζει την κρατική παρέμβαση στην απάτη, κάτι που εμπίπτει φυσικά στον τομέα της δικαιοσύνης. Αυτή η φιλοσοφία της οικονομικής ελευθερίας είναι πολύ ισχυρή στο Ισλάμ. Για τους Αββασίδες (τη δεύτερη από τις δύο μεγάλες δυναστείες της μουσουλμανικής αυτοκρατορίας του Χαλιφάτου, 750-1258), για παράδειγμα, οι δασμοί ήταν ασέβεια. Για τον ελ-Μαουαρντί, οι κρατικές λειτουργίες περιορίζονται σε τέσσερις: στον στρατό, στον έλεγχο των συνόρων, στη δημόσια διοίκηση και στο θησαυροφυλάκιο. Οποιαδήποτε άμεση παρέμβαση του κράτους στην οικονομία αποθαρρύνεται. Για τον ιστορικό Ιμπν Χαλντούν [Ibn Khaldun] (1981), το κράτος πρέπει να περιορίζεται στις φυσικές λειτουργίες του: δεν πρέπει ποτέ να ανταγωνίζεται τον ιδιωτικό τομέα. Υποστηρίζει ότι τα καθήκοντα του κράτους είναι η άμυνα, ο νόμος, η δημόσια ασφάλεια, το χρήμα και η πολιτική.

Στο παραδοσιακό Ισλάμ, η ελεύθερη επιλογή δεν πρέπει να παρεμποδίζεται από τη βαριά φορολογία. Στο Κοράνι δεν υπάρχει υποχρεωτική φορολογία. Ο Ιμπν Χαλντούν (1996) προοιωνίζεται τα αποτελέσματα της καμπύλης Λαφέρ όταν λέει ότι η χαμηλή φορολογία φέρνει τα μεγαλύτερα έσοδα. Στο ίδιο πνεύμα, για τον Ιμπν ελ-Ραμπί [Ibn Al-Rabi], μουσουλμάνο μελετητή του ένατου αιώνα, η οικονομική άνθιση απαιτεί οι άνθρωποι να κρατούν τον λόγο τους και να μη δημιουργούν χρέη. Έτσι, για εκείνον, το κράτος πρέπει να έχει πάντα ισοσκελισμένο προϋπολογισμό. Αυτή η άποψη είναι σωστή, δεδομένου ότι ο κρατικός δανεισμός οδηγεί στην κατάχρηση εξουσίας, καθώς επιτρέπει στο κράτος να διευρύνει τις αρμοδιότητές του και να υπονομεύσει την ελευθερία των ατόμων. Υπονομεύει επίσης την κοινωνία των πολιτών και γεννά διαφθορά.

Η κρατικά κατευθυνόμενη νομισματική πολιτική αποτελεί μεγάλο εμπόδιο για την ελεύθερη επιλογή, διότι η κυβέρνηση μπορεί να ελέγχει την οικονομία μέσω της νομισματικής πολιτικής, κάτι που δεν είναι δυνατό εάν χρησιμοποιείται ο χρυσός ως χρήμα σε ένα ουσιαστικά ιδιωτικό σύστημα. Σε αντίθεση με τη συμβατική νομισματική πολιτική, ένα παραδοσιακό ισλαμικό οικονομικό σύστημα που βασίζεται στον χρυσό δεν πάσχει από τα κακά του νομισματοκοπικού εσόδου (του επιτοκιακού οφέλους που έχει μια τράπεζα από το τύπωμα χρήματος).

Συνολικά, οι ισλαμικές παραδόσεις και διδασκαλίες δεν έρχονται σε σύγκρουση με μία προσανατολισμένη στην αγορά οικονομία που εμπνέεται από την ελεύθερη επιλογή και το κίνητρο του κέρδους.

Οι ελεύθερες αγορές χρειάζονται την προστασία των ιδιοκτησιακών δικαιωμάτων και της νομοκρατίας για να λειτουργήσουν. Τα σαφώς καθορισμένα ιδιοκτησιακά δικαιώματα, συμπεριλαμβανομένων των διαδικασιών αναγνώρισης, αποξένωσης και κληρονομιάς, αποτελούν βασικά στοιχεία για τη δημιουργία μιας οικονομίας της αγοράς. Η ιδιωτική ιδιοκτησία δεν αναγνωρίζεται απλώς από το Ισλάμ, είναι ιερή. Το Κοράνι την αναφέρει 86 φορές. Για παράδειγμα: «Μην σπαταλάτε την περιουσία σας μεταξύ σας για ματαιιότητες, ούτε να τη χρησιμοποιείτε ως δόλωμα για τους δικαστές με την πρόθεση να αρπάξετε εσφαλμένα και εν γνώση σας λίγη από την περιουσία [άλλων] ανθρώπων» (2:188). Ο Προφήτης στο αποχαιρετιστήριο προσκύνημά του είπε (βλέπε Haykal 1976:486): «Ω άνθρωποι, οι ζωές σας και οι περιουσίες σας θα είναι απαραβίαστες μέχρι να συναντήσετε τον Κύριό σας. Η ασφάλεια των ζώων σας και της περιουσίας σας θα είναι τόσο απαραβίαστη όσο αυτή η ιερή μέρα και αυτός ο ιερός μήνας».

Σε αντίθεση με τον σοσιαλισμό, το Ισλάμ κατοχυρώνει την ιδιωτική ιδιοκτησία ως ιερό καταπίτευμα. Σύμφωνα με το Κοράνι, όλα σε αυτόν τον κόσμο ανήκουν στον Αλλάχ. Τα άτομα, στα οποία ο Αλλάχ έχει εμπιστευθεί τον κόσμο, έχουν τη δική τους περιουσία και οι μουσουλμάνοι πρέπει να σέβονται την ιδιωτική περιουσία των άλλων επίσης. «Ω εσείς που πιστεύετε! Μην μπαίνετε σε σπίτια πέρα από τα δικά σας, μέχρι να ζητήσετε την άδεια και να χαιρετήσετε εκείνους που βρίσκονται μέσα σε αυτά» (24:27).

Επομένως, η έννοια αυτή της ιδιωτικής ιδιοκτησίας, καθιερωμένη μεταξύ των σημαντικών λαών, λαμβάνεται ως δεδομένη από το Κοράνι. Αντί να τροποποιήσει την έννοια της ιδιοκτησίας, το Κοράνι καθορίζει τους όρους για την ωφέλιμη και δίκαιη απόλαυση και χρήση της. Η περιουσία δεν πρέπει να χρησιμοποιείται σπάταλα ή με τρόπο που στερεί από άλλους την δικαίως αποκτηθείσα περιουσία τους (2:188). Όταν κάποιος διαχειρίζεται την περιουσία άλλων, για παράδειγμα των ορφανών, δεν πρέπει να την καταχράται για προσωπικό του όφελος (2:2, 4:10). Δεν πρέπει κανείς να παραδίδει την περιουσία του σε εκείνους που δεν είναι σε θέση να τη διαχειριστούν (2:5). Όταν τα ορφανά ενηλικιώνονται, πρέπει να αποκτούν τον έλεγχο της περιουσίας τους (2:6). Τα κληρονομικά δικαιώματα δεν γίνονται απλά σεβαστά (4:33), αλλά επεκτείνονται για να συμπεριλάβουν τις γυναίκες (4:7). Τα ιδιοκτησιακά δικαιώματα των γυναικών είναι τόσο ιερά όσο και των ανδρών και σε άλλες περιπτώσεις (4:24, 4:32), ενώ η μεταχείριση των γυναικών ως περιουσιακά στοιχεία απαγορεύεται (4:19).

Ο Προφήτης τόνισε τη σημασία των ιδιοκτησιακών δικαιωμάτων στο αποχαιρετιστήριο προσκύνημα του κηρύσσοντας στις συγκεντρωμένες μάζες: «Τίποτα δεν θα είναι νόμιμο σε έναν μουσουλμάνο που ανήκει σε έναν άλλο μουσουλμάνο, εκτός εάν δόθηκε ελεύθερα και πρόθυμα». Το Κοράνι εγγυήθηκε τα δικαιώματα των γυναικών στην ιδιοκτησία και στην ελευθερία να συνάψουν συμβάσεις, ακόμη και στο να έχουν μερίδιο σε κληρονομίες, δεκατέσσερις αιώνες πριν κάποιες πολιτείες της Αμερικής παραχωρήσουν στις παντρεμένες γυναίκες το δικαίωμα στην ιδιοκτησία.

Οι ελεύθερες αγορές χρειάζονται τη νομοκρατία για να λειτουργήσουν, επειδή δεν λειτουργούν με εντολές, αλλά με ατομικές επιλογές που γίνονται υπό τον νόμο. Στη σύγχρονη εποχή κατανοούμε τη νομοκρατία ως κάτι που ισχύει για όλους εξίσου, ακόμη και για τον μονάρχη και το κοινοβούλιο. Ο Αμπού Μπακρ [Abu Bakr], κατά την ανάληψη καθηκόντων του ως Χαλίφης (διάδοχος του προφήτη Μωάμεθ) είπε (Ahmad 1996):

*Είναι αλήθεια ότι έχω εκλεγεί αμίρ [amir] (κυβερνήτης) σας ... Αν σας δώσω μία εντολή σύμφωνα με το Κοράνι και την πρακτική του Προφήτη, να με υπακούσετε. Αν όμως σας δώσω μία εντολή που θα αποκλίνει από το Κοράνι ή την πρακτική του Προφήτη, δεν μου οφείλετε καμιά υπακοή, και πρέπει να με διορθώσετε. Η αλήθεια είναι δικαιοσύνη και το ψέμα είναι προδοσία.*

Το σχόλιο του Αμπού Μπακρ έχει τεράστια σημασία. Σε αυτό το σχόλιο προσδιορίζει την ουσία της διαφοράς ανάμεσα στα αρχαία συστήματα της προσταγής και στη διαδικασία λήψης αποφάσεων υπό καθεστώς νομοκρατίας. Σε μία οικονομία βασισμένη στον νόμο, ένα μοναδικό σύνολο νόμων ή κανόνων διέπει τη λήψη αποφάσεων και οι άνθρωποι δεν λειτουργούν βάσει εντολών προσαρμοσμένων σε συγκεκριμένες δοσοληψίες, αλλά με την ελεύθερη επιλογή τους εντός του πεδίου που της παρέχουν νόμοι καθολικής ισχύος: αυτό ακριβώς είναι το ισλαμικό σύστημα.

Ο ισλαμικός νόμος γενικά είναι ένα πλαίσιο μέσα στο οποίο τα άτομα και οι ενδιάμεσοι θεσμοί της κοινωνίας συνάπτουν συμβάσεις που διέπουν τις σχέσεις και τις πράξεις τους, συμπεριλαμβανομένων των επιχειρηματικών τους δραστηριοτήτων. Έτσι, η σύναψη συμβάσεων εμφανίζεται αμέσως μετά την προσευχή και τη φιλανθρωπία στον κατάλογο των όσων καθορίζουν τη δικαιοσύνη (2:177). Οι τυπικοί και άτυποι θε-

σμοί που προέκυψαν μέσω αυτού του πλαισίου του ισλαμικού δικαίου, το οποίο είναι τόσο ευνοϊκό για τις επιχειρήσεις και τις ελεύθερες αγορές, εξηγούν την επιτυχία της μουσουλμανικής Ισπανίας.

Οι συμβάσεις διαφόρων τύπων ρυθμίζονται από τη Σαρία και υφίστανται στις έννοιες καλὰ και χαράμ. Οι συμβάσεις βασίζονται ουσιαστικά στην ελεύθερη βούληση των μερών και πρέπει να αποτελούν την πραγματική έκφραση των πρόθεσών τους. Οι οικονομικές δραστηριότητες που βασίζονται σε σιωπηρές συμβάσεις εξορροπούνται επίσης από μια ποικιλία αυτών που θα ονομάζονταν σήμερα δίκαιες αρχές για την ασφάλιση έναντι της αθέμιτης επιρροής και της έλλειψης αμεροληψίας, οι οποίες σχετίζονται με ζητήματα αρμοδιότητας, εγκυρότητας, ακυρώσεων και αποζημιώσεων.

Έτσι, θα μπορούσαμε να πούμε να ότι στο Ισλάμ κάθε σύμβαση είναι βασικά νόμιμη όσο δεν αντιτίθεται σε κανένα ρητό κείμενο του Κορανίου και της Σούννα. Ο Αλλάχ λέει στο Ιερό Κοράνι στη Σούρα ελ-Ματντέ: «Εσείς που πιστεύετε, να εκπληρώνετε τις υποχρεώσεις σας» (5:1). Ένας μουσουλμάνος που παραβιάζει συμβατικές υποχρεώσεις δεν παραβιάζει μόνο μία σύμβαση, αλλά και μία σαφή εντολή του Αλλάχ. Επομένως, κάτι τέτοιο θα τον εξέθετε όχι μόνο σε αστική ευθύνη, αλλά και σε θεϊκή τιμωρία.

### Ανταγωνισμός

Το Κοράνι ενθάρρυνε τον ανταγωνισμό για την ωφέλεια από τη γενναιοδωρία του Θεού. Αυτό δεν αφορά μόνο τη μετά θάνατον ζωή, αλλά και την εγκόσμια.

Το Ισλάμ ενθαρρύνει τον ανταγωνισμό περιορίζοντας τις στρεβλώσεις στις τιμές και τον κρατικό έλεγχο των τιμών. Ο Προφήτης ήταν εξίσου ευαίσθητος στα δικαιώματα των πωλητών και ήταν κατά του καθορισμού των τιμών σε περιόδους έλλειψης.

Η κρατική παρέμβαση στην αγορά ήταν περιορισμένη. Ο Αλ Μουχτασίμπ [Al Muhtasib], ο πιο υψηλόβαθμος οικονομικός αντιπρόσωπος του διοικητικού οργάνου σε μία πόλη, είχε ένα εξαιρετικά περιορισμένο πεδίο δράσης στην οικονομία. Σύμφωνα με τον Χαλίφη Ομάρ Α΄, το κράτος πρέπει να περιορίζεται στην άμυνα, στη δικαιοσύνη, στον έλεγχο των μέτρων και των σταθμών και στα δημόσια έργα· δεν πρέπει ποτέ να ανταγωνίζεται τον ιδιωτικό τομέα, ο οποίος πρέπει να αφήνεται τελείως ελεύθερος. Αυτό το συναντάμε και στον Άνταμ Σμιθ. Για τον Ομάρ ιμπν ελ Χατάμπ [Omar ibn Al Khattab], η κρατική παρέμβαση στο εμπόριο ήταν καταχρη-

στική. Το κράτος δεν λειτουργεί ως επιχείρηση, αλλά πρέπει να κυβερνά – μία πολύ διαφορετική λειτουργία.

Ο Προφήτης νοιαζόταν πολύ για τις υλικές συνθήκες της αγοράς, ώστε να καταστεί το εμπόριο όσο το δυνατόν πιο ελεύθερο και ίσο. Είχε εμπλακεί στην επιθεώρηση της αγοράς για να ελέγξει την ακρίβεια των μέτρων και των σταθμών, και είχε μοιράσει πόστα σε διαφορετικούς εμπόρους στην αγορά. Ο στόχος της πολιτικής του Προφήτη ήταν να εγυηθεί δίκαιες οικονομικές συναλλαγές. Ως παράδειγμα, μπορούμε να αναφέρουμε τις συμβουλές του Προφήτη προς τους συντρόφους του για το ζήτημα των συναντίσεων εμπόρων από γειτονικά χωριά και πόλεις. Ένας έμπορος της πόλης συναντούσε συχνά στα περίχωρα της πόλης εμπόρους που έρχονταν από χωριά και αγόραζε τα εμπορεύματά τους σε αθέμιτα χαμηλές τιμές. Ο Προφήτης απαγόρευσε τέτοιες συναλλαγές, δηλώνοντας: «Μην βγαίνετε έξω για να συναντάτε καβαλάρηδες [εμπόρους από χωριά], και ένας κάτοικος της πόλης δεν πρέπει να πουλά πράγματα σε έναν κάτοικο της ερήμου». Οι πωλήσεις αυτού του είδους ήταν παράνομες αν ο πωλητής δεν είχε καμιά επιλογή να ακυρώσει τη συναλλαγή σε περίπτωση που, αφού ανακάλυπτε την πραγματική τιμή του εμπορεύματός του, διαπίστωνε ότι τον είχαν βλάψει ή ότι τον είχαν αδικήσει.

Το Ισλάμ απέρριπτε επίσης κάθε είδους μονοπώλιο ή ιχτικάρ [ihtikar]. Ο Προφήτης Μωάμεθ έκανε ρητές και συγκεκριμένες δηλώσεις για την απαγόρευση του μονοπωλίου. Είπε, για παράδειγμα: «Όποιος παρακρατεί τρόφιμα (για να αυξήσει την τιμή τους), έχει σίγουρα αμαρτήσει!» (αναφέρεται στη Χαντίθ Σαχίχ Μουολίμ [Sahih Muslim]). Επίσης, είπε: «Όποιος προσπαθεί να αυξήσει το κόστος [των προϊόντων] για τους μουσουλμάνους, ο Δοξασμένος Αλλάχ θα τον καθίσει στο κέντρο της Φωτιάς την Ημέρα της Αναστάσεως» (Χαντίθ Αχμάντ [Ahmad] στο Μουσνάντ [Musnad] 5:27 και Αλ-Χακίμ [Al-Hakim] στο Αλ-Μουσταντράκ Al-Mustadrak] 13-2:12). Σε άλλη Χαντίθ, ο Αγγελιοφόρος του Αλλάχ λέει: «Πόσο κακός είναι εκείνος που παρακρατεί! Αν ο Αλλάχ έκανε τις τιμές να πέσουν, θα λυπόταν, και αν τις έκανε να ανέβουν, θα ενθουσιαζόταν» (Χαντίθ αλ-Μπαγιαχακί [al-Bayhaqi] στο αλ-Σουνάν αλ Κούμπρα [al-Sunan al-Kubra]).

## **Εξηγώντας την παρέκκλιση από την παράδοση του Ισλάμ υπέρ της αγοράς**

Οι αποκλίσεις από τις αρχές της οικονομίας της ελεύθερης αγοράς μπορούν να προέλθουν από διάφορες κατευθύνσεις: την παρερμηνεία των αρχικών δογμάτων του Ισλάμ· τη συμπαιγνία μεταξύ πολιτικών

και κληρικών· τον σοσιαλισμό και τις υπερβολές της κρατικής παρέμβασης· και την κακή εφαρμογή φιλελεύθερων πολιτικών.

### Παρερμηνεία των αρχών του Ισλάμ

Στα εκατοντάδες χρόνια της κλασικής ισλαμικής περιόδου, οι αποκλίσεις από τις πρώιμες μουσουλμανικές διδασκαλίες συσσωρεύτηκαν μέχρι το «κλείσιμο της πόρτας στο ιζτιχάντ» (την προσωπική ερμηνεία και κρίση βάσει του Κορανίου και της Σούννα). Αυτό επιτάχυνε την απώλεια του δυναμισμού της ισλαμικής νομολογίας, τη στασιμότητα του νόμου και την πτώση του Ισλάμ σε σχέση με τη Δύση (την εποχή περίπου που οι μουσουλμάνοι εγκατέλειπαν το ιζτιχάντ άρχισε η Δύση να υιοθετεί έννοιες όπως η νομοκρατία, που οδήγησαν τελικά στην Αναγέννησή της).

Οι ισλαμιστές σοσιαλιστές έχουν επισημάνει από καιρό τη σημασία της κοινωνικής δικαιοσύνης, και πολλοί έχουν βγάλει συμπεράσματα υπέρ των παρεχόμενων από το κράτος ελάχιστων εισοδημάτων, ακόμη και υπέρ του αυξημένου ρόλου των μεγάλων κρατικών δαπανών. Άλλοι έχουν αναφέρει τις κορανικές απαγορεύσεις της τοκογλυφίας (του τόκου) ως ένδειξη ενός αντικαπιταλιστικού συναισθήματος στο Ισλάμ – ακόμη και ως ανυπέρογκτο πρόβλημα για τον σύγχρονο ισλαμικό φιλελευθερισμό.

Είναι αλήθεια ότι το Κοράνι δίνει μεγάλη έμφαση στην κοινωνική δικαιοσύνη και αυτό οδήγησε ορισμένους σύγχρονους μουσουλμάνους διανοούμενους να δουν θετικά τον σοσιαλισμό και την υπόσχεσή του για μία αταξική κοινωνία. Αλλά μία προσεκτική ανάγνωση του Κορανίου δεν θα υποστήριζε έναν τέτοιο «ισλαμοσοσιαλισμό». Για παράδειγμα, το Κοράνι προειδοποιεί ότι δεν θα ήταν συνετό να «εποφθαλμιάτε τα αγαθά που ο Θεός παραχώρησε πιο απλόχερα σε κάποιους από εσάς από ό,τι σε άλλους: στους άντρες παρέχεται ό,τι κερδίζουν και στις γυναίκες ό,τι κερδίζουν· αλλά ζητήστε από τον Θεό να σας δείξει τη γενναιοδωρία Του, γιατί ο Θεός έχει πλήρη γνώση όλων των πραγμάτων» (4:32).

Οι μουσουλμανικές γραφές θεωρούν δεδομένο ότι θα υπάρξουν πλούσιοι και φτωχοί άνθρωποι στην κοινωνία και, κατά μία έννοια, μας διαβεβαιώνουν ότι αυτή η ανισότητα θα παραμείνει και πρέπει να παραμείνει, υποστηρίζοντας ενεργά τα δικαιώματα στην ιδιωτική ιδιοκτησία και την κληρονομιά.

Το ζακάτ ερμηνεύθηκε ως ένας εξισωτικός φόρος για την κολεκτιβοποίηση του πλούτου, αποθαρρύνοντας έτσι την εργασία και την πα-

ραγωγικότητα. Ωστόσο, από τεχνική άποψη, δεν είναι φόρος. Αντιθέτως, πρόκειται για μία φιλανθρωπική συνεισφορά την οποία απαιτεί η πίστη και η οποία καθορίζεται στο 2,5 τοις εκατό του συσσωρευμένου πλούτου πέρα από ένα επίπεδο πλούτου απαραίτητου για την επιβίωση, και αφού συνυπολογιστούν τα εργαλεία δουλειάς ενός ανθρώπου και τα τρέχοντα αποθέματα. Δεν υπολογίζεται έναντι του εισοδήματος. Ως εκ τούτου, δεν αποθαρρύνει την παραγωγικότητα, αλλά τον αδρανή πλούτο. Επιπλέον, τα επίπεδα στα οποία υπολογίζεται δεν είναι δημομειτικά. Έτσι, ενώ παρέχει ένα δίκτυ ασφαλείας για τους φτωχούς, σε καμία περίπτωση δεν εξισώνει τον πλούτο, ούτε τιμωρεί αδικαιολόγητα τους πλούσιους. Ο ίδιος ο όρος ζακάτ προέρχεται από μία λέξη που σημαίνει «εξαγνίζω». Η επιστροφή ενός μικρού μέρους του πλούτου κάποιου στην κοινότητα εν γένει εξαγνίζει, επομένως, τον υπόλοιπο πλούτο του από οποιοδήποτε στίγμα θα μπορούσε να υποδηλώνει μία αρχική ανισότητα στα περιουσιακά στοιχεία. Οι ανάγκες των άτυχων ικανοποιούνται χωρίς να βλάπτεται η παραγωγικότητα εκείνων που ο Θεός έχει ευλογήσει υλικά. Τέλος, το ζακάτ είναι μια πράξη φιλανθρωπίας (αν και απαιτείται από την πίστη) και όχι κολεκτιβοποίηση του πλούτου από μία κεντρική αρχή. Είναι πρωτίστως μία εθελοντική πράξη ευσέβειας και απέχει πολύ από τα επίπεδα φορολογίας που υφίστανται οι περισσότεροι σύγχρονοι φορολογούμενοι.

Σε αντίθεση με άλλες θρησκείες, το Ισλάμ απορρίπτει τον μοναστικό ασκητισμό που δοξάζει τη φτώχεια και τον πόνο: ούτε η φτώχεια ούτε ο πλούτος αποτελούν απόδειξη αρετής. Και τα δύο είναι δοκιμασίες της αφοσίωσης κάποιου στην ανώτερη πνευματική τάξη. Ωστόσο, η απόρριψη του ασκητισμού δεν αποτελεί πρόσκληση στην ηδονιστική κατανάλωση.

Εκτός από την παρερμηνεία, ένας άλλος λόγος για την παρέκκλιση του Ισλάμ από την οικονομική παράδοση της ελεύθερης αγοράς είναι η απόρριψη της καινοτομίας, είτε αυτή είναι πολιτική, είτε διανοητική είτε τεχνική. Ο Μωάμεθ, έμπορος και ο ίδιος, πασπάλισε το Κοράνι με απόψεις για την αγορά. Ο Κούραν [Kuran] (2010) αναπτύσσει το ενδιαφέρον επιχείρημα ότι η εξέλιξη του ισλαμικού νόμου βρίσκεται στη ρίζα του προβλήματος. Οι περιορισμοί που θέτει, ισχυρίζεται, εμπόδισαν την εμφάνιση των θεσμών του σύγχρονου καπιταλισμού όταν εκείνοι αναπτύσσονταν στην Ευρώπη· και η Μέση Ανατολή υποφέρει από αυτή την αποτυχία μέχρι σήμερα.

Πώς συνέβη κάτι τέτοιο; Όταν αναπτύχθηκε αρχικά, ο ισλαμικός νόμος ήταν στην πραγματικότητα αρκετά προοδευτικός και προσαρμοσμένος προς την οικονομία της αγοράς. Επέτρεπε την εύκολη

διαμόρφωση εταιρικών σχέσεων και σαφών κανόνων για την καθοδήγηση της εμπορικής συμπεριφοράς με δίκαιο τρόπο. Ωστόσο, στο πέρασμα των αιώνων ο ισλαμικός νόμος έχασε την επαφή του με την εποχή και απέτυχε να προσαρμοστεί στη νέα παγκόσμια εμπορική τάξη που αναπτύχθηκε από την Ευρώπη. Ενώ οι Ευρωπαίοι δημιουργούσαν καινοτόμους θεσμούς που τους επέτρεπαν να συσσωρεύουν και να κινητοποιούν πόρους σε τεράστια κλίμακα –όπως οι συμμετοχικές εταιρείες και τα σύγχρονα τραπεζικά συστήματα– ο ισλαμικός νόμος εμπόδισε τον σχηματισμό ίδιων θεσμών στη Μέση Ανατολή. Πρακτικές εταιρικών σχέσεων που επιτρέπουν σε οποιονδήποτε εταίρο να διαλύσει τη συμφωνία και νόμοι κληρονομιάς που ορίζουν ότι τα περιουσιακά στοιχεία του αποθανόντος μεταβιβάζονται υποχρεωτικά σε συγκεκριμένα μέλη της οικογένειας, αποθάρρυναν την εμφάνιση των σύγχρονων εταιρειών, για παράδειγμα, περιορίζοντας την ικανότητα των μουσουλμάνων να δημιουργούν μακρόβιους επιχειρηματικούς οργανισμούς. Η ποινή θανάτου για την αποστασία έκανε εξαιρετικά δύσκολη την επιχειρηματική δραστηριότητα σε μη μουσουλμανικά νομικά συστήματα.

Ακόμη και αφότου ο αυστηρός ισλαμικός νόμος έγινε τελικά πιο φιλελεύθερος σε πολλά μέρη του μουσουλμανικού κόσμου, οι δομές του είχαν ήδη κάνει τη ζημιά τους, στερώντας από τη Μέση Ανατολή τους ισχυρούς ιδιωτικούς τομείς που χρειαζόταν. Όταν οι αραβικές χώρες προσπάθησαν στη συνέχεια να αντιγράψουν δυτικούς οικονομικούς θεσμούς, όπως δικαστήρια με ευρωπαϊκούς εμπορικούς κώδικες, αποδείχτηκε ότι δεν τους ταίριαζαν. Καθώς δεν είχαν αναδυθεί φυσικά από την κοινωνία, οι εισαγόμενοι θεσμοί δεν λειτούργησαν όπως λειτουργούσαν εκεί όπου γεννήθηκαν. Στη σύγχρονη εποχή, το γεγονός αυτό άφησε στο κράτος να διαδραματίσει έναν υπερβολικά ισχυρό ρόλο στην οικονομική ανάπτυξη της Μέσης Ανατολής. Αυτό δεν παρήγαγε τα ίδια εκπληκτικά αποτελέσματα με το ασιατικό μοντέλο που βασίζεται στο εμπόριο και την επιχειρηματικότητα.

### Αποικιοκρατία και σοσιαλισμός

Η Οθωμανική Αυτοκρατορία και οι Ευρωπαίοι άποικοι επιδίωξαν γενικά να εκσυγχρονίσουν τις υπάρχουσες οικονομικές σχέσεις. Η Οθωμανική Αυτοκρατορία κατά τη διάρκεια της εποχής του Τανζιμάτ [Tanzimat] (εποχή αναδιοργάνωσης της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας από το 1839 έως το 1876) έδειξε ότι είναι δυνατή η μεταρρύθμιση του ισλαμικού νόμου, αλλά θα μπορούσε να προκαλέσει μεγάλη αντίθεση. Η ευρωπαϊκή αποικιοκρατία προσπάθησε επίσης να αλλάξει τις πρακτικές που ρυθμιζόνταν από τον ισλαμικό νόμο και να προωθήσει τη



ζωή υπό το δυτικό δίκαιο, αλλά αυτή η αλλαγή απορρίφθηκε από τους γηγενείς πληθυσμούς.

Η νομική παράδοση των αποικιοκρατών έπαιξε ρόλο ως εκκολαπτήριο. Οι μουσουλμανικές χώρες κληρονόμησαν τις πλατιές νομικές παραδόσεις τους από τους αποικιοκράτες τους (βρετανικό κοινοδίκαιο, γαλλικό αστικό δίκαιο, γερμανικός κώδικας, σοσιαλιστικό δίκαιο, γηγενείς νορδικές ή σκανδιναβικές νομικές παραδόσεις). Είναι γενικά αποδεκτό ότι η βρετανική αποικιοκρατία κληροδότησε μία πιο φιλελεύθερη νομική παράδοση από τις γαλλικές, ισπανικές και ρωσικές (σοβιετικές) παραδόσεις. Έτσι, οι μουσουλμανικές χώρες (για παράδειγμα, το Μπαχρέιν, το Ομάν, το Κατάρ, το Κουβέιτ, τα ΗΑΕ, η Μαλαισία και η Σαουδική Αραβία) που είχαν αποικιστεί από τη Βρετανία είχαν σχετικά αποκεντρωμένα συστήματα και περιορισμένο κράτος· άλλες (π.χ. Γουινέα, Σενεγάλη, Μάλι, Αλγερία, Τζιμπουτί, Μαυριτανία, Νίγηρας, Συρία, Τοαντ, Λίβανος, Τυνησία και Μαρόκο) που αποικήθηκαν από τη Γαλλία κληρονόμησαν ένα συγκεντρωτικό κράτος αντίθετο σε μία οικονομία της ελεύθερης αγοράς.

Η αποικιοκρατία έχει δημιουργήσει μία μορφή τροχιάς εξάρτησης. Οι μουσουλμανικές χώρες που αποίκισαν οι Γάλλοι, οι Ισπανοί και οι Ρώσοι/Σοβιετικοί ακολούθησαν γενικές σοσιαλιστικά και συγκεντρωτικά μοντέλα (π.χ. Αλγερία και Συρία). Η υιοθέτηση του σοσιαλιστικού και συγκεντρωτικού μοντέλου δικαιολογούνταν από την πλάνη ότι η καθοδηγούμενη οικονομία μπορεί να καλύψει καλύτερα τις υλικές ανάγκες μίας κοινωνίας. Ενθαρρύνθηκε επίσης από τον Ψυχρό Πόλεμο και την αντίθεση ανάμεσα στον καπιταλισμό και τον σοβιετικό σοσιαλισμό.

Οι οικονομίες που βασίζονται στην προσοδοθηρία έχουν εδραιωθεί. Αυτό εξαλείφει τον ανταγωνισμό και προωθεί αυτό που συχνά περιγράφεται ως «καπιταλισμός της διαπλοκής». Τα συστήματα αυτά εμποδίζουν την παραγωγική δραστηριότητα των επιχειρηματιών και προωθούν μη παραγωγικές δραστηριότητες, καθώς και την αρπαγή. Η ανεξαρτησία επέτρεψε την εμφάνιση οικονομιών που διευθύνονται και ελέγχονται από μικρές ομάδες οικογενειών (των Σαούντ [Saud] στη Σαουδική Αραβία, του Σεΐχη Σαάντ [Sa'ad] στο Κουβέιτ), πολιτικά κόμματα όπως το Μπάαθ στο Ιράκ, ομάδες στρατιωτών και πραξικοπηματιών (για παράδειγμα, στην Αίγυπτο και τη Συρία) ή μία εθνοτική μειονότητα (για παράδειγμα, Ιορδανία). Αυτό το μοντέλο αρπακτικού κράτους έχει συχνά διευκολυνθεί από την αναδιανομή μέρους του πετρελαϊκού πλούτου για την εξαγορά της νομιμότητας του καθεστώτος.

Αυτό συνεπάγεται τη δημιουργία μεγάλου αριθμού θέσεων στο δημόσιο με υψηλότερους μισθούς από ό,τι στον ιδιωτικό τομέα.

Το κυρίαρχο μοντέλο των μουσουλμανικών και αραβικών χωρών αναπαρήγαγε τα μοντέλα της αραβικής και της οθωμανικής αυτοκρατορίας. Αυτό το μοντέλο επαναφέρει μία κρατική αριστοκρατία με μεγάλο δημόσιο τομέα, υψηλά επίπεδα αναδιανομής και ένα σύστημα που χαρακτηρίζεται από διαπλοκή και διαφθορά. Η ανεξαρτησία οδήγησε συχνά σε μια κατευθυνόμενη οικονομία, στον σοσιαλισμό και στον υπερεθνικισμό. Αυτό σε μεγάλο βαθμό προέκυψε ως αποτέλεσμα αιτιών εξωτερικών ως προς το Ισλάμ. Πράγματι, εξαρτάται από τη φύση των κυβερνήσεων και των στρατιωτικών δικτατοριών γενικά τό αν συνδέονται ή όχι με τις θρησκευτικές αρχές.

Η αποτυχία να εδραιωθούν οικονομίες της αγοράς στις μουσουλμανικές χώρες είναι αποτέλεσμα ενός είδους εξαναγκαστικής δυτικοποίησης, η οποία είχε ως αποτέλεσμα την ανάπτυξη σοσιαλιστικών οικονομιών και προσοδοθηρικών οικονομιών, εχθρικών προς τις αρχές των ελεύθερων αγορών.

#### Ψευδής φιλελευθεροποίηση

Όταν λαμβάνει χώρα η φιλελευθεροποίηση, αυτό τείνει να γίνεται πολύ αργά. Πρώτα εμφανίζεται αυτό που θα μπορούσε να περιγραφεί ως «επιφανειακός φιλελευθερισμός»: η εισαγωγή καταναλωτικών προϊόντων καλής ποιότητας κάπως απελευθερώνεται. Αυτό αποτελεί πρόοδο, αλλά δεν είναι φιλελευθερισμός. Ένα άλλο βήμα, συχνά υπό την πίεση του ΔΝΤ, είναι οι ιδιωτικοποιήσεις. Η πραγματική εφαρμογή διαρκεί χρόνια, διότι η διαδικασία έρχεται σε σύγκρουση με κατεστημένα συμφέροντα. Υπάρχουν πολλά μονοπώλια που αντιστέκονται, ενισχυμένα από τις προστατευόμενες θέσεις εργασίας που εκπροσωπούν. Όλα αυτά δεν έχουν καμιά σχέση με το Κοράνι. Η απογοητευτική έκβαση των αποτυχημένων πολιτικών ιδιωτικοποιήσεων οφείλεται κυρίως στο γεγονός ότι δεν τηρήθηκαν ορισμένες θεσμικές προϋποθέσεις: η νομοκρατία, η κατάργηση του ελέγχου των τιμών και η ύπαρξη ελεύθερου ανταγωνισμού.

Πράγματι, οι ιδιωτικοποιήσεις πραγματοποιήθηκαν κυρίως σε πλαίσιο ρυθμιστικής και νομικής αβεβαιότητας. Η απουσία ή η αδυναμία επιβολής του νόμου λόγω διαφθοράς και γραφειοκρατίας κατέστησε δύσκολη την εξάλειψη μονοπωλιακών πρακτικών, την εξασφάλιση της προστασίας των επενδυτών, τη δημιουργία και την εκκαθάριση εταιρειών και την προώθηση του ζωντανού εμπορίου. Επιπλέον, η έλλειψη ικανότητας, διαφάνειας και ανεξαρτησίας του

δικαστικού σώματος δεν έδωσε κίνητρα για επενδύσεις, διότι τα ιδιοκτησιακά δικαιώματα των επενδυτών δεν ήταν ασφαλή. Στην Αλγερία, για παράδειγμα, τα συστήματα δικαιοσύνης χρησιμοποιούνται συχνά από τις επιχειρήσεις για να κλείνουν τους ανταγωνιστές τους και να διατηρούν την κυριαρχία τους στην αγορά. Εν ολίγοις, οι ιδιωτικοποιήσεις πραγματοποιούνται σε ένα πλαίσιο όπου το νομικό περιβάλλον είναι ακατάλληλο ή ανίκανο να προστατεύσει την ιδιωτική ιδιοκτησία και την ελευθερία των συμβάσεων, εξ ου και οι κακές επιδόσεις τους.

Η έλλειψη ελευθερίας στον καθορισμό των τιμών επίσης δημιουργούσε αβεβαιότητα. Συνεπώς, δεν ήταν ρεαλιστικό να περιμένει κανείς την ανάπτυξη ενός ζωντανού ιδιωτικού τομέα. Οι ιδιωτικοποιήσεις μεγάλων επιχειρήσεων κοινής ωφέλειας (για παράδειγμα, του νερού και της ηλεκτρικής ενέργειας) στις μουσουλμανικές χώρες πραγματοποιήθηκαν συχνά ενώ οι τιμές ελέγχονταν. Αυτό εξηγεί την έλλειψη επενδυτικού ενδιαφέροντος, ιδίως δεδομένου του μεγέθους των απαιτούμενων επενδύσεων. Επιπλέον, η απελευθέρωση του εμπορίου μετά τις ιδιωτικοποιήσεις προκαλεί μεγαλύτερη αβεβαιότητα στους αγοραστές πρώην δημοσίων επιχειρήσεων. Η απελευθέρωση των τιμών και του εμπορίου ως τέτοια πρέπει κανονικά να πραγματοποιείται πριν την εφαρμογή των προγραμμάτων ιδιωτικοποιήσεων.

Οι ιδιωτικοποιήσεις έχουν συχνά πραγματοποιηθεί χωρίς τη θέσπιση μηχανισμών που θα επέτρεπαν τον αποτελεσματικό ανταγωνισμό. Κατά συνέπεια, οδήγησαν στη μετατροπή ενός δημόσιου μονοπωλίου σε ιδιωτικό, το οποίο ήταν και αναποτελεσματικό και μη αποδεκτό από το κοινό. Ελλείψει ελεύθερου ανταγωνισμού, όταν απελευθερώνονταν οι τιμές έτειναν να αυξάνονται δραματικά, και αυτό προκαλούσε κοινωνική αναταραχή. Από αυτή την άποψη, η επιτυχία των ιδιωτικοποιήσεων εξαρτάται από τη δημιουργία ενός περιβάλλοντος ευνοϊκού για υγιή και ανοικτό ανταγωνισμό. Ως εκ τούτου, είναι αναγκαίο να αποτρέπεται η δημιουργία καρτέλ, μονοπωλίων, και άλλων περιοριστικών επιχειρηματικών πρακτικών.

Έτσι, η αποτυχία των ιδιωτικοποιήσεων και της μερικής φιλελευθεροποίησης στον μουσουλμανικό κόσμο έχει δημιουργήσει δυσάρεσκα για την οικονομία της ελεύθερης αγοράς μεταξύ των μουσουλμάνων πολιτών.<sup>30</sup> Η μεταβίβαση της ιδιοκτησίας από ένα δημόσιο μονοπώλιο που είναι γραφειοκρατικό και διεφθαρμένο σε ένα ιδιωτικό μονοπώλιο που δεν ωφελεί τους μουσουλμάνους πολίτες εξηγεί τη σημερινή αντίσταση στις μεταρρυθμίσεις της ελεύθερης αγοράς.

<sup>30</sup> Σημείωση του επιμελητή της αγγλικής έκδοσης: πρέπει να σημειωθεί ότι αυτό σε καμία περίπτωση δεν συναντάται μόνο στον μουσουλμανικό κόσμο. Ένα πολύ παρόμοιο φαινόμενο μπορούμε να δούμε, για παράδειγμα, στη Νότια και την Κεντρική Αμερική.

Ακόμη χειρότερα, οι σοβαρές κοινωνικές κρίσεις που οδήγησαν σε απώλεια θέσεων εργασίας και αύξηση των τιμών για ορισμένα αγαθά και υπηρεσίες όχι μόνο ενίσχυσαν την εχθρότητα και τη δυοπιστία των ανθρώπων, αλλά μερικές φορές είχαν επίσης ως αποτέλεσμα την αντιστροφή της διαδικασίας των ιδιωτικοποιήσεων με την επανεθνικοποίηση επιχειρήσεων. Αυτό αποδυναμώνει την οικονομία της αγοράς και για άλλη μία φορά ενισχύει τον κρατικό παρεμβατισμό.

## **Συμπέρασμα**

Έχουν υπάρξει πολλές θεωρίες για το πώς η Μέση Ανατολή έχασε οικονομικά από τη Δύση. Πολλοί έχουν ισχυριστεί ότι το ίδιο το Ισλάμ είναι προκατειλημμένο ενάντια σε μία οικονομία της ελεύθερης αγοράς ως τρόπο επίτευξης ανάπτυξης και ευημερίας. Αυτό το επιχείρημα καταρρίπτεται. Αν το Ισλάμ ήταν εγγενώς κατά του εμπορίου, πώς μπορούμε να εξηγήσουμε τη ζωντάνια των οικονομιών του μουσουλμανικού κόσμου κατά τους αιώνες μετά τις αραβικές κατακτήσεις; Και στη σύγχρονη εποχή ορισμένα ισλαμικά έθνη, ειδικά η Μαλαισία και η Ινδονησία, έχουν συμπεριληφθεί στις ταχύτερα αναπτυσσόμενες οικονομίες στον κόσμο. Θυμηθείτε ότι ο ίδιος ο Μωάμεθ ήταν έμπορος πριν γίνει ο Προφήτης και η Μέκκα, η πρώτη πόλη του Ισλάμ, ήταν ένα σημαντικό κέντρο του εμπορίου με καραβάνια.

Όπως έχουμε δείξει, το πρόβλημα δεν είναι η ασυμβατότητα μεταξύ των δογμάτων του Ισλάμ και των αρχών μιας ελεύθερης οικονομίας, αλλά η απόκλιση από τη φιλελεύθερη παράδοση του πρώιμου Ισλάμ. Ο υπόλοιπος αραβικός κόσμος πρέπει να ακολουθήσει το παράδειγμα του Ντουμπάι, καθώς και της Τουρκίας, της Μαλαισίας και της Ινδονησίας. Στην επερχόμενη ηγεσία του αραβικού κόσμου έχει αφεθεί το όχι αξιολύτευτο έργο της αρχικής οικοδόμησης των απαραίτητων θεμελίων για ζωντανές, σύγχρονες και ανταγωνιστικές οικονομίες. Τέτοιες αναζωογονημένες οικονομίες πρέπει κατόπιν να ανακαλύψουν εκ νέου την παράδοση του ελεύθερου εμπορίου σε όλο τον μουσουλμανικό κόσμο και πέρα από αυτόν. Μία παγκόσμια περιοχή ελεύθερου εμπορίου συνεπάγεται βαθιές θεσμικές μεταρρυθμίσεις που ευνοούν την οικονομική ελευθερία και μία οικονομία της ελεύθερης αγοράς, προκειμένου να δημιουργηθούν η απασχόληση και η οικονομική ανάπτυξη που είναι τόσο αναγκαίες στην περιοχή.

## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

*Abmad, I. A. (1996) Islam, market economy, and the rule of law. Δεύτερο Διεθνές Συμπόσιο για τον Φιλελευθερισμό, Αγκυρα, 18-19 Μαΐου.*

*Haykal, M. H. (1976) The Life of Mubammad. University of Cbicago Press.*

*Kbaldun, I. (1981) The Muqaddimab (μετάφραση F. Rosental), 5η έκδοση. Princeton University Press.*

*Kuran, T. (2010) The Long Divergence: How Islamic Law Held Back the Middle East. Princeton University Press.*

*Rodinson, M. (1966) Islam et Capitalism. Paris: Editions du Seuil.*

# 10 Η ΙΣΛΑΜΙΚΗ ΧΡΗΜΑΤΟΟΙΚΟΝΟΜΙΚΗ ΑΝΑΜΕΣΑ ΣΤΗΝ ΠΡΑΓΜΑΤΙΚΟΤΗΤΑ ΚΑΙ ΣΤΟ ΙΔΕΩΔΕΣ

Γιουσέφ Μάουτσι

## Εισαγωγή

**Π**ερισσότερα από 40 χρόνια μετά την εμφάνισή τους, η ισλαμική χρηματοοικονομική εξακολουθούν να τραβά την προσοχή. Οι υποστηρικτές αυτού που γίνεται αντιληπτό ως μία διαφορετική, ηθική και βασισμένη στην αλληλεγγύη εναλλακτική συνεχίζουν να προβαίνουν σε ενθουσιώδεις εκτιμήσεις για έναν κλάδο που δικαίως περιγράφεται ότι έχει τις ρίζες και το πνεύμα του στο Ισλάμ, μία θρησκεία άνω των 1400 ετών.

Με 1,658 δισεκατομμύρια δολάρια σε παγκόσμια περιουσιακά στοιχεία το 2014 και σχεδόν διψήφιο ποσοστό επίστας ανάπτυξης, η ισλαμική χρηματοοικονομική προκαλεί ενδιαφέρον, όχι μόνο στις μουσουλμανικές χώρες, αλλά και στη Δύση. Σε μία εποχή που τα δυτικά κράτη έχουν ανάγκη από νέα κεφάλαια και με τη συμβατική χρηματοοικονομική να διέρχεται κρίση, μία νέα μορφή χρηματοοικονομικής που ισχυρίζεται ότι συνδέει τις επιχειρήσεις με την ηθική είναι κάτι παραπάνω από ευπρόσδεκτη. Η πιο εντυπωσιακή απόδειξη αυτού του ενδιαφέροντος είναι η κίνηση που έκανε ο Ντέιβιντ Κάμερον [David Cameron] το 2013, όταν δεσμεύτηκε να κάνει το Λονδίνο μία από τις «μεγάλες πρωτεύουσες της ισλαμικής χρηματοοικονομικής» παγκοσμίως, όταν παρουσίασε τα σχέδια υπουργείου Οικονομικών για τη δημιουργία ενός ισλαμικού ομολόγου £200 εκατομμυρίων.

Κοινώς γνωστή ως «άτοκν» τραπεζική και χρηματοοικονομική, η ισλαμική χρηματοοικονομική υποτίθεται ότι είναι κάτι περισσότερο από μία απλή απαγόρευση των τόκων. Οι υποστηρικτές της τη βλέπουν σαν μία θαυματουργή λύση στα σημερινά προβλήματα. Ορισμένα στοιχεία της ισλαμικής χρηματοοικονομικής δείχνουν ότι δεν υπάρχει ανάγκη να χαρακτηρίζεται «ισλαμική», επειδή είναι πρώτα και κύρια μία ηθική, κοινωνικά υπεύθυνη μορφή χρηματοοικονομικής. Πρόκειται για μία μορφή χρηματοοικονομικής που δίνει έμφαση σε

μία συμμετοχική προσέγγιση που απευθύνεται σε επαγγελματίες και επιχειρηματίες, και επενδύει στην πραγματική οικονομία.

Πέρα από αυτές τις ενθουσιώδεις απόψεις, η ισλαμική χρηματοοικονομική δέχεται σοβαρές επικρίσεις. Οι κατηγορίες στρέφονται προς τις τρέχουσες πρακτικές των ισλαμικών τραπεζών και χρηματοπιστωτικών ιδρυμάτων. Θεωρητικά υποτίθεται ότι ακολουθούν ένα διαφορετικό μοντέλο χρηματοπιστωτικής διαμεσολάβησης, το οποίο βασίζεται στην εταιρική σχέση, αλλά, στην πράξη, αυτό δεν συμβαίνει: βασίζονται κυρίως σε χρεόγραφα. Υπάρχει μία συνεχιζόμενη συζήτηση σχετικά με τη μορφή και την ουσία της ισλαμικής χρηματοοικονομικής. Ως προς τη μορφή, η ισλαμική χρηματοοικονομική φαίνεται να είναι διαφορετική από τη συμβατική, αλλά στην ουσία υπάρχουν πολλές ομοιότητες. Ο Μαχμούντ Ελ-Γκαμάλ [Mahmoud El-Gamal], ένας από τους πιο αναγνωρισμένους επικριτές των πραγματικών πρακτικών της ισλαμικής χρηματοοικονομικής, γράφει ότι «προσπαθώντας να αναπαραγάγει την ουσία της σύγχρονης χρηματοοικονομικής πρακτικής χρησιμοποιώντας προνεωτερικές μορφές συμβάσεων, η ισλαμική χρηματοοικονομική μπορεί να υποστηριχθεί ότι έχει αποτύχει να υπηρετήσει τους στόχους του ισλαμικού νόμου [την επίτευξη δικαιοσύνης στα οικονομικά]» (El-Gamal 2006: xii). Υποστηρίζει ότι ο όρος «ισλαμική» στην «ισλαμική χρηματοοικονομική» πρέπει να αφορά στους κοινωνικούς και οικονομικούς σκοπούς των χρηματοοικονομικών συναλλαγών, αντί για τους συμβολιαστικούς μηχανισμούς μέσω των οποίων επιτυγχάνονται οι οικονομικοί σκοποί.

Παρότι παραδέχονται τις κριτικές, οι υπερασπιστές της ισλαμικής χρηματοοικονομικής δικαιολογούν τις τρέχουσες πρακτικές αναφερόμενοι στον «αθέμιτο ανταγωνισμό» με τις από μακρού καθιερωμένες συμβατικές τράπεζες και τα όχι και τόσο κατάλληλα νομικά και δημοσιονομικά πλαίσια. Η λύση που τονίζουν είναι η ανάγκη «εξισλαμισμού» των οικονομιών στις οποίες λειτουργούν τα ισλαμικά χρηματοπιστωτικά ιδρύματα, ώστε να μπορέσουν να εκπληρώσουν πλήρως τις αρχικές φιλοδοξίες. Ωστόσο, ενώ υπάρχει κάποια αλήθεια στη διάγνυσή τους, η προτεινόμενη λύση είναι κάθε άλλο παρά ακίνδυνη.

## **Ισλαμική χρηματοοικονομική: μία επισκόπηση**

Κάθε θρησκεία έχει ορισμένες αρχές, οι οποίες συμπεριλαμβάνουν τη σφαίρα της οικονομίας και της κοινωνίας. Ακριβώς όπως ο Χριστιανισμός έχει κοινωνική διδασκαλία, η οποία στην Καθολική Εκκλησία ορίζεται πιο επίσημα ως «καθολική κοινωνική διδασκαλία», το Ισλάμ περιλαμβάνει το δικό του όραμα για την οικονομία και την κοινωνία.

Η ισλαμική χρηματοοικονομική λέγεται ότι αποτελεί την πρακτική έκφραση της οικονομίας ιδωμένης μέσα από έναν ισλαμικό φακό. Αποκρυσταλλώνεται στα γνωμικά αλ-καράτζ μπι αλ-νταμάν [al-kharaj bi al-dhaman] και αλ-γκανούμ μπι ακ-γκαράμ [al-ghanum bi al-gharam] («θα πρέπει κανείς να υποστεί τη ζημία, αν υπάρχει, αν θέλει να έχει κέρδος από την επένδυσή του» (Ayub 2007: 81)).

Αυτό το όραμα επικεντρώνεται στη ρίμπα [riba] (τόκος), στη γάραρ [gharar] (αβεβαιότητα), και στο μαϊσίρ [maysir] (τζόγος). Οι συναλλαγές απαγορεύονται αν ένα από τα μέρη αποζημιώνεται με τόκο, ή εάν η ύπαρξη του αντικειμένου της συναλλαγής δεν είναι βέβαιη, ή αν υπόκειται σε συμβατικούς όρους που δεν είναι σαφείς. Τέτοιοι κανόνες υπάρχουν για την πρόληψη του αδικαιολόγητου πλουτισμού. Μαζί με αυτούς τους περιορισμούς, το Ισλάμ απαγορεύει την κατανάλωση, την παραγωγή ή τη χρηματοδότηση προϊόντων και υπηρεσιών χαράμ (άνομων), όπως το αλκοόλ, το χοιρινό κρέας, η πορνογραφία και τα τυχερά παιχνίδια.

Παρά τους περιορισμούς αυτούς, η ισλαμική χρηματοοικονομική ανταποκρίνεται στις ίδιες ανάγκες με τη συμβατική, συνδέοντας τη ζήτηση με την προσφορά επενδύσιμων κεφαλαίων. Όπως και η συμβατική χρηματοοικονομική, η ισλαμική χρηματοοικονομική, η οποία περιγράφεται ως η εφαρμογή του ισλαμικού νόμου στη σύγχρονη εποχή, βασίζεται σε βασικούς χρηματοδοτικούς μηχανισμούς (συμβάσεις) οι οποίοι, ωστόσο, πρέπει να είναι συμβατοί με τις διδασκαλίες του Ισλάμ. Οι μηχανισμοί αυτοί ονομάζονται μουντχαράμπα [mudharaba], μουσαράκα [musharaka], μπάι σαλάμ [bay' salam], μουραμπάχα [murabaha] και ιτζάρα [ijara]. Η σύμβαση μουντχαράμπα μοιάζει πολύ με τη συμβατική χρηματοδότηση με επιχειρηματικά κεφάλαια με την οποία ο επενδυτής μοιράζεται τον κίνδυνο της επιχείρησης και συμμετέχει πολύ άμεσα στην έναρξή της. Η χρηματοδότηση μουσαράκα είναι πολύ παρόμοια με τη συμβατική χρηματοδότηση με ιδιωτικά επενδυτικά κεφάλαια. Η μπάι σαλάμ είναι παρόμοια με ένα συμβατικό προθεσμιακό συμβόλαιο. Η μουραμπάχα είναι κόστος συν περιθώριο κέρδους πώληση και η ιτζάρα λειτουργεί παρόμοια με μία χρηματοδοτική μίσθωση.

Σε αυτά τα πέντε απλά είδη συμβάσεων και στους διάφορους συνδυασμούς τους βασίζεται η πλειοψηφία των εργαλείων της ισλαμικής χρηματοοικονομικής. Αυτές οι διαφορετικές συμβάσεις στη βάση μίας σειράς σύνθετων χρηματοοικονομικών εργαλείων μπορούν να χωριστούν σε δύο κατηγορίες: χρεωστικού τύπου συμβάσεις και συμβάσεις μετοχικού κεφαλαίου.



Η μουντχαράμπα και η μουσαράκα θεωρούνται μέσα επιμερισμού κερδών και ζημιών και δεν δημιουργούν χρέος, με την έννοια ότι ο χρηματοδοτούμενος δεν έχει υποχρέωση να επιστρέψει το συνολικό ποσό της χρηματοδότησης. Οι μπάι σαλάμ, μουραμπάχα και ιτζάρα θεωρούνται μέσα κρεωστικού τύπου χρηματοδότησης, επειδή ο χρηματοδοτούμενος οφείλει στον χρηματοδότη, στον οποίο πρέπει να αποπληρώσει όλο το ποσό της χρηματοδότησης που έλαβε. Το ποσό της χρηματοδότησης και της εξόφλησης καθορίζεται στην αρχή· είναι μία οφειλή από τη σκοπιά του μέρους που λαμβάνει τη χρηματοδότηση.

Όπως σημειώνεται από τους Νταρ [Dar] και Πρίσλεϊ [Presley] (2000), τα συστήματα επιμερισμού κερδών και ζημιών κυριαρχούν στη βιβλιογραφία της ισλαμικής χρηματοοικονομικής. Αυτά τα συστήματα, όπως υποδηλώνει η ονομασία τους, είναι συμβάσεις μεταξύ δύο ή περισσότερων μερών που τους επιτρέπουν να κινητοποιούν κεφάλαια για τη χρηματοδότηση σχεδίων και να μοιράζονται τα κέρδη και τις ζημιές που προκύπτουν. Αντιπροσωπεύουν την πραγματική ερμηνεία της ισλαμικής χρηματοοικονομικής. Εάν η απαγόρευση των τόκων είναι η άμεση συνέπεια του ισλαμικού οράματος για την οικονομία, η οποία φαίνεται να αποτελεί ηθική δικαιολογία για τη δημιουργία ενός τραπεζικού και χρηματοπιστωτικού συστήματος διαφορετικού από το συμβατικό, οι υποστηρικτές της ισλαμικής χρηματοοικονομικής έχουν καταστήσει το σύστημα επιμερισμού των κερδών και των ζημιών την πρακτική του έκφραση.

Έτσι, η διαφορά ανάμεσα στην ισλαμική και τη συμβατική χρηματοοικονομική δεν είναι μόνο ζήτημα απαγόρευσης του τόκου ή των επενδύσεων σε βιομηχανίες χαράμ. Οι υποστηρικτές της ισλαμικής χρηματοοικονομικής είχαν στόχο να οικοδομήσουν μία μορφή χρηματοοικονομικής διαφορετική και διακριτή από τη συμβατική από την επιχειρηματική της προσέγγιση και τη χρήση επενδυτικών εργαλείων και εργαλείων εταιρικών σχέσεων, δηλαδή μία μορφή συμμετοχικής χρηματοοικονομικής.

Η έμφαση στη συμμετοχική διάσταση της ισλαμικής χρηματοοικονομικής είχε ως αποτέλεσμα οι συμβάσεις επιμερισμού κερδών και ζημιών να τραβήξουν το μεγαλύτερο μέρος της προσοχής των μουσουλμάνων μελετητών. Οι συμβάσεις αυτές έχουν χαρακτηριστεί ως τα πιο ισλαμικά από τα ισλαμικά εργαλεία χρηματοδότησης.

Αν και είναι αλήθεια ότι ο επιμερισμός κερδών και ζημιών, ειδικά η μουντχαράμπα και η μουσαράκα, χρησιμοποιήθηκαν στις απαρχές του Ισλάμ και ότι όλες οι συμβάσεις που χρησιμοποιούνται στην ισλα-

μική χρηματοοικονομική μπορούν, λίγο πολύ, να αναχθούν στις πρώτες περιόδους του Ισλάμ, η εμπειρία της ισλαμικής τραπεζικής είναι πρόσφατη. Η πρώτη επιτυχημένη ισλαμική τράπεζα, η Mith Ghamr, ιδρύθηκε το 1963 στην Αίγυπτο. Γιατί, λοιπόν οι συμβάσεις επιμερισμού κερδών και ζημιών τραβούν τόσο πολύ την προσοχή και γιατί θεωρούνται περισσότερο σύμφωνες με το Ισλάμ; Πριν εξετάσουμε το συγκεκριμένο ερώτημα, είναι απαραίτητο να εξετάσουμε την προέλευση της ισλαμικής χρηματοοικονομικής και του ισλαμικού δικαίου.

### **Οι ρίζες της ισλαμικής χρηματοοικονομικής: η Σαρία**

Παρά το γεγονός ότι το Κοράνι και η Σούννα θεωρούνται η βάση επάνω στην οποία είναι χτισμένη η Σαρία (ισλαμικό δίκαιο), το Κοράνι δεν περιέχει κανένα δόγμα ή σύστημα δικαίου. Αν και υπάρχουν κάποιες συγκεκριμένες προσταγές σχετικά με το γάμο και την κληρονομιά, τις περισσότερες φορές το θέλημα του Θεού εκφράζεται με τη μορφή γενικών αρχών. Το Κοράνι παρέχει ένα σύνολο κανονιστικών αρχών, ενώ η Σούννα είναι ένα είδος νομολογίας με αποφάσεις του από τον Προφήτη υπό το φως του Κορανίου.

Στους πρώτους αιώνες του Ισλάμ δεν υπήρχε ακόμη σύστημα ισλαμικού δικαίου, πόσο μάλλον ισλαμικό δίκαιο που να διέπει τις συμβάσεις. Ο Σεχάτα [Chéhata] σημειώνει ότι «κατά τους πρώτους αιώνες του Ισλάμ δεν υπήρχε ούτε ίχνος ισλαμικού δικαίου. Φαίνεται ότι οι μουσουλμανικές κοινότητες ζούσαν σύμφωνα με το εθιμικό δίκαιο που επικρατούσε στις περιοχές όπου ζούσαν».

Το ισλαμικό δίκαιο (ως σώμα νόμων και επιστήμη) δεν εμφανίζεται στην ιστορία πριν την έλευση των Αββασιδών το 750 μ.Χ., η οποία είδε τον ισλαμικό πολιτισμό να φτάνει στο απόγειό του (από το 775, περίπου, ως το 861 μ.Χ.). Εξ ου και το ερώτημα: από πού ήρθε αυτό το δίκαιο; Τι συνέβη τους δύο πρώτους αιώνες του Ισλάμ;

Σύμφωνα με τον Χουράνι [Hourani] (1993: 99), την εποχή των χαλίφων υπήρχαν δύο διαφορετικές διαδικασίες με τις οποίες παράγονταν νόμοι. Πρώτον, οι μονάρχες, οι κυβερνήτες τους και οι ειδικοί αντιπρόσωποί τους, οι καδήδες [Qadis] (δικαστές), έβγαζαν αποφάσεις και επίλυαν διαφορές βάσει νόμων και τοπικών εθίμων της περιοχής στην οποία ζούσαν και εργάζονταν. Ταυτόχρονα, προσπλητισμένοι και αφοσιωμένοι μουσουλμάνοι προσπαθούσαν να υποβάλουν όλες τις ανθρώπινες ενέργειες στην κρίση και στο φως της θρησκείας τους για να αναπτύξουν ένα σύστημα ιδεώδους ανθρώπινης συμπεριφοράς.

Όταν η κοινωνία αντιμετώπιζε ένα νέο πρόβλημα για το οποίο δεν μπορούσε να βρεθεί λύση στο Κοράνι και τη Σούννα, οι μουσουλμά-

νοι νομικοί και μελετητές εξέδιδαν νομικές γνωμοδοτήσεις (φετβάδες [fatwas]) βασισμένες στον τρόπο που κατανοούσαν και ερμήνευαν τους βασικούς κώδικες. Ωστόσο, εκείνη την εποχή εξακολουθούσε να μην υπάρχει συμφωνία σχετικά με το ποιες πηγές έπρεπε να χρησιμοποιούνται για την ανακάλυψη του νόμου. Το αποφασιστικό βήμα για τον ορισμό της σχέσης μεταξύ των διαφόρων βάσεων για τις νομικές αποφάσεις έγινε από τον μεγάλο μουσουλμάνο νομικό Αλ-Σαφί'ι [Al-Shafi'i]. Σύμφωνα με τον Χουράνι (1993: 101):

*Αντιμέτωποι με μία νέα κατάσταση, εκείνοι που είχαν τα προσόντα να ασκήσουν τη λογική τους (γνωμοδότες νομικοί) έπρεπε να προχωρούν βασιζόμενοι στην αναλογία (κίγιας [qiyas]): Έπρεπε να προσπαθούν να βρουν κάποιο στοιχείο στην κατάσταση το οποίο ήταν παρόμοιο, με κάποιον συναφή τρόπο, με ένα στοιχείο μίας κατάστασης για την οποία υπήρχε ήδη κάποια απόφαση. Μία τέτοια πειθαρχημένη άσκηση της λογικής ήταν γνωστή ως ιζιτάντ. Όταν υπήρχε γενική συμφωνία ως αποτέλεσμα μίας τέτοιας άσκησης λογικής, τότε αυτή η συναίνεση (ιτζίμα [ijma]) μπορούσε να θεωρηθεί ότι είχε καθεστώς βέβαιης και αδιαμφισβήτητης αλήθειας.*

Όσον αφορά στις συμβάσεις, οι ισλαμιστές νομικοί (φουκάχα [fuqaha]) τις χώριζαν σε κατηγορίες σύμφωνα με τους δικούς τους διακριτούς κανόνες. Υποστηρίζεται γενικά ότι το ισλαμικό δίκαιο δεν γνωρίζει καμία γενική θεωρία για τις συμβάσεις. Ως εκ τούτου, ο Σεχάτα (1971: 44) περιγράφει το ισλαμικό δίκαιο ως ένα εμπειρικό δίκαιο: «Στην εξωτερική του δομή», γράφει, «το ισλαμικό δίκαιο είναι ένα είδος νομολογίας». Το επιχείρημα αυτό βασίζεται στο γεγονός ότι τα βιβλία του φικχ (ισλαμική νομολογία) δεν περιέχουν καμία γενική θεωρία περί συμβάσεων. Επομένως, η ανάπτυξη του ισλαμικού δικαίου των συμβάσεων είναι το αποτέλεσμα της μεθόδου που υιοθέτησαν οι μουσουλμάνοι νομικοί για να αναπτύξουν ένα σύστημα που κατηγοριοποιεί τις συμβάσεις. Προσπάθησαν να κάνουν κάθε σύμβαση να έχει ηθική βάση που συμμορφώνεται με το ισλαμικό όραμα. Σε γενικές γραμμές, οι συμβάσεις αυτές εξετάζονταν από δύο οπτικές γωνίες. Εξετάζονταν εξονυχιστικά για τη νομική τους ισχύ (και κυμαίνονταν από σαχίχ [sahih] «έγκυρες» έως μπατίλ [batil] «άκυρες»), και εξετάζονταν από μία θρησκευτική οπτική (και κυμαίνονταν από ουατζίμπ [wajib] «υποχρεωτικές» ως χαράμ «απαγορευμένες» ή «παράνομες»).

## Το ιδεώδες της ισλαμικής χρηματοοικονομικής

Η βιβλιογραφία επάνω στην εφαρμογή της ισλαμικής χρηματοοικονομικής έχει επιδιώξει να δικαιολογήσει, οικονομικά και κοινωνικά, την ανάγκη υιοθέτησης οικονομικών πρακτικών οι οποίες είναι συμβατές με τις διδασκαλίες του Ισλάμ και βασίζονται αποκλειστικά σε ένα παράδειγμα επιμερισμού των κερδών και των ζημιών, χρησιμοποιώντας συμβάσεις επιμερισμού των κερδών και των ζημιών.

Αυτός είναι ο τρόπος με τον οποίο το πρώτο κύμα βιβλιογραφίας επάνω στην ισλαμική χρηματοοικονομική αντιμετώπισε το ζήτημα της απόδειξης της ανωτερότητας του ισλαμικού χρηματοπιστωτικού συστήματος έναντι του δυτικού του αντίστοιχου που στηρίζεται στον δανεισμό με τόκο. Σύμφωνα με αυτή τη βιβλιογραφία, ένα σύστημα που βασίζεται σε ένα παράδειγμα επιμερισμού των κερδών και των ζημιών θα προωθήσει τις επενδύσεις στην πραγματική οικονομία και θα οδηγήσει σε ένα πιο σταθερό σύστημα, ανθεκτικό στους κλυδωνισμούς και παράλληλα δικαιότερο και πιο αποδοτικό.

Η βιβλιογραφία αυτή εμφανίστηκε τη δεκαετία του 1980 και προσπάθησε να αποδείξει ότι, εάν η καταβολή τόκων αντικατασταθεί από ένα σύστημα επιμερισμού των κερδών και των ζημιών, θα ανεβεί το επίπεδο των επενδύσεων στην οικονομία. Το σκεπτικό αυτής της ιδέας θα μπορούσε να συνδεθεί με τον κλάδο των επιχειρηματικών κεφαλαίων στη Δύση που βοήθησε στη δημιουργία τεράστιων εταιρειών, για παράδειγμα στον τομέα της τεχνολογίας των πληροφοριών. Στην πραγματικότητα, όπως έχει πει ο Κούραν [Kuran] (1993: 309), η κύρια ιδέα ήταν ότι ένα τραπεζικό σύστημα που βασίζει τις αποφάσεις χρηματοδότησης στις μακροπρόθεσμες προοπτικές και στην κερδοφορία ενός εγχειρήματος μπορεί να αποδέχεται σχέδια τα οποία δεν λαμβάνουν χρηματοδότηση στο συμβατικό σύστημα που βασίζει τις αποφάσεις στην πιστοληπτική ικανότητα.

Το επακόλουθο αυτής της ιδέας είναι ότι δεν υπάρχει καμία δικαιολόγηση για έναν πάροχο κεφαλαίου να αξιώσει μια θετική απόδοση εάν η επιχείρηση που χρηματοδοτείται αποτύχει. Το επιχείρημα αυτό προωθήθηκε περαιτέρω με το σκεπτικό ότι, υπό κακές οικονομικές συνθήκες, η προσέγγιση του επιμερισμού των κερδών και των ζημιών θα είναι πιο ανθεκτική, δεδομένου ότι οι αποδόσεις που καταβάλλονται στους χρηματοδότες εξαρτώνται άμεσα από τις αποδόσεις των υποκείμενων σχεδίων που χρηματοδοτούνται. Οι κλυδωνισμοί που θα πλήξουν το ενεργητικό ενός χρηματοπιστωτικού ιδρύματος (μείωση της αξίας των στοιχείων ενεργητικού λόγω ζημιών των επιχειρήσεων) θα απορροφηθούν από ζημίες του παθητικού (εκείνοι που έχουν

επενδύσει χρήματα στο ίδρυμα επίσης θα υποστούν ζημιές). Οι τύχες των καταθετών συνδέονται με εκείνες των δανειοληπτών, έτσι ώστε το χρηματοπιστωτικό ίδρυμα να είναι πιο ισχυρό.

Επομένως, ένα σύστημα επιμερισμού των κερδών και των ζημιών θεωρείται δικαιότερο, δεδομένου ότι ο δανειολήπτης δεν θα αναλαμβάνει πλέον το ρίσκο μόνος του, αλλά θα το μοιράζεται με τον χρηματοδότη.

Αλλά το μακράν πιο ισχυρό επιχείρημα υπέρ της ισλαμικής χρηματοοικονομικής ήταν η ιδέα της σύνδεσης του χρηματοπιστωτικού τομέα με την πραγματική οικονομία. Σε αντίθεση με τη συμβατική χρηματοοικονομική, όλα τα ισλαμικά χρηματοδοτικά μέσα συνδέονται με υφιστάμενα ή δυνητικά πραγματικά περιουσιακά στοιχεία. Κατά συνέπεια, η ισλαμική χρηματοοικονομική χρηματοδοτεί άμεσα την πραγματική οικονομία, αντί να επιδίδεται στην κερδοσκοπία και τις συναλλαγές με χρηματοοικονομικά περιουσιακά στοιχεία που προέρχονται από χρηματοοικονομικά περιουσιακά στοιχεία βασισμένα σε χρέη. Με την ισλαμική χρηματοοικονομική θα επιστρέψαμε στον αρχικό σκοπό της χρηματοοικονομικής.

Οι Γιουσέφ [Yousef] και Αγκαρουάλ [Aggarwal] (2000:100) σημειώνουν ότι οι υποστηρικτές της ισλαμικής χρηματοοικονομικής περίμεναν από τα ισλαμικά χρηματοπιστωτικά ιδρύματα να επιτελέσουν τη λειτουργία της κατανομής των επενδυτικών κεφαλαίων σε μακροπρόθεσμα παραγωγικά σχέδια και να ευνοήσουν τους μικρούς επιχειρηματίες που δεν έχουν πρόσβαση σε πίστωση. Εν συντομία, οι ισλαμικές τράπεζες θεωρήθηκαν μια μηχανή ή ένα εργαλείο για να βγουν οι μουσουλμανικές χώρες από τη φτώχεια.

## **Η πραγματικότητα παίρνει τη θέση του ιδεώδους**

Παρά το γεγονός ότι είχε ως στόχο να είναι διαφορετική και διακριτή από τη συμβατική χρηματοοικονομική με την επιχειρηματική της προσέγγιση και τη χρήση επενδυτικών εργαλείων και εργαλείων εταιρικών σχέσεων, η ισλαμική χρηματοοικονομική, που ισχυρίζεται ότι συνιστά μία μορφή συμμετοχικής χρηματοοικονομικής, φαίνεται ότι έχει καταφέρει μόνο να δώσει διαφορετικά ονόματα σε πρακτικές από τις οποίες ήθελε να απομακρυνθεί. Για τον Ελ-Γκαμάλ [El-Gamal] (2006: 24), η ισλαμική χρηματοοικονομική είναι απλώς μία «μη αποδοτική αντιγραφή της συμβατικής χρηματοοικονομικής, πάντα ένα βήμα πίσω από τις [συμβατικές] εξελίξεις».

Μια γρήγορη ματιά στην πρακτική των ισλαμικών χρηματοπιστωτικών ιδρυμάτων δείχνει ένα πραγματικό χάσμα μεταξύ της φιλοδοξίας

για τη δημιουργία ενός συστήματος επιμερισμού των κερδών και των ζημιών και της πρακτικής που βασίζεται κυρίως σε χρεωστικά μέσα (γνωστά και ως μέσα που βασίζονται σε προσαύξηση). Αν και τα χρεωστικού τύπου μέσα δεν είναι αντίθετα στις διδασκαλίες του Ισλάμ, το γεγονός ότι άλλα μέσα εκτός από τις συμβάσεις επιμερισμού των κερδών και των ζημιών, και ιδίως οι συμβάσεις μουραμπάχα, κυριαρχούν στα ενεργητικά των ισλαμικών τραπεζών, είναι ένδειξη αποτυχίας των υποστηρικτών του παραδείγματος του «επιμερισμού». Μία ανάλυση του χαρτοφυλακίου στοιχείων ενεργητικού της Islamic Development Bank για την περίοδο από το 1976 ως το 2004 έδειξε ότι το 91 τοις εκατό των χρηματοπιστωτικών της συναλλαγών δεν αφορούσαν συμβάσεις επιμερισμού των κερδών και των ζημιών. Το ποσοστό των συμβάσεων μουραμπάχα στα χαρτοφυλάκια στοιχείων ενεργητικού των ισλαμικών τραπεζών στην Ινδονησία μεταξύ του 2006 και του 2007 ήταν 55 τοις εκατό. Το ποσοστό τους ήταν 48 τοις εκατό στη Μαλαισία και 44 τοις εκατό στο Πακιστάν. Σε κάποιες χώρες της Μέσης Ανατολής και της Βόρειας Αφρικής (MENA), οι συμβάσεις μουραμπάχα αποτελούν πάνω από το 90 τοις εκατό των χρηματοδοτικών προγραμμάτων. Σε άλλες είναι λίγο κάτω από το 50 τοις εκατό. Σε όλη την περιοχή της MENA, το ποσοστό των συμβάσεων μουραμπάχα επί του συνόλου των χρηματοδοτήσεων είναι 75 τοις εκατό. Η τάση δεν αναστρέφεται.

Αυτή η κατάσταση έχει οδηγήσει κάποιους να κατηγορήσουν τους ισλαμιστές χρηματοδοτές ότι δεν εφαρμόζουν αυτά που κηρύσσουν.

Ακόμη και το μέρος της ισλαμικής χρηματοοικονομικής που έχει απολαύσει αδιαμφισβήτητη επιτυχία – τα γνωστά σουκούκ [sukuk], που αναφέρονται ως «ισλαμικά ομόλογα», δεν είναι απρόσβλητα στις διαμάχες σε σχέση με το ερώτημα του επιμερισμού του κινδύνου έναντι της μεταβίβασης του κινδύνου.

Όσον αφορά αυτή τη μορφή σύμβασης, η συζήτηση για τη «μορφή» έναντι της «ουσίας» είναι πιο δύσκολη και τεχνική. Το βασικό ερώτημα είναι εάν τα σουκούκ είναι δομές που βασίζονται σε περιουσιακά στοιχεία ή που υποστηρίζονται από περιουσιακά στοιχεία.

Τα σουκούκ (πληθυντικός του σακ [Sakk]) είναι «πιστοποιητικά ίσης αξίας που αντιπροσωπεύουν μερίδια εξ αδιαίρετου στην κυριότητα ενσώματων περιουσιακών στοιχείων, επικαρπιών και υπηρεσιών ή (στην κυριότητα) περιουσιακών στοιχείων συγκεκριμένων εγχειρημάτων ή ειδικής επενδυτικής δραστηριότητας» (ΑΑΟIFI 2010: 238). Το εισόδημα των κατόχων σουκούκ δημιουργείται από συναλλαγές ή επενδύσεις των «υποκείμενων περιουσιακών στοιχείων». Η κυριότητα

των περιουσιακών στοιχείων που χρηματοδοτούνται με τη χρήση μιας πράξης σουκούκ υποτίθεται ότι είναι η βασική διαφορά από τις συμβατικές ομολογίες που είναι καθαρά χρεόγραφα. Έτσι, οι ομολογιούχοι κατέχουν χρέος και εισπράττουν τόκους· οι κάτοχοι σουκούκ είναι συνιδιοκτήτες ενός περιουσιακού στοιχείου και αποκομίζουν κέρδος.

Τα σουκούκ είναι χρηματοδοτικά εργαλεία που παράγονται από ένα συνδυασμό των βασικών συμβάσεων που απαριθμούνται παραπάνω. Μπορούν να διαρθρωθούν σύμφωνα με αρχές που βασίζονται σε χρέος ή σε ίδια κεφάλαια και πρέπει να υποβάλλονται σε διαδικασία ελέγχου από τους μελετητές της Σαρία για να διασφαλιστεί ότι συμμορφώνονται με τη Σαρία (ότι είναι απαλλαγμένα από στοιχεία που απαγορεύονται, όπως η ρίμπα και η γάρρα και από μη επιτρεπτές δραστηριότητες).

Σε μία πρόσφατη μελέτη 131 εκδόσεων σουκούκ από 43 εταιρείες μεταξύ του 2006 και του 2013 σε οκτώ χώρες, Ο Γκοντλέβσκι και οι συνεργάτες του [Godlewski κ.ά.] (2014) διαπίστωσαν ότι τα βασισμένα σε χρέος σουκούκ αντιπροσώπευαν το 57 τοις εκατό του δείγματος. Οι κύριοι τύποι σουκούκ στο δείγμα τους ήταν ιτζάρα (44 τοις εκατό) και μουσαράκα (37 τοις εκατό), ακολουθούμενοι από μουραμπάχα (13 τοις εκατό).

Ενώ τα σουκούκ θεωρήθηκαν η μεγάλη επιτυχία της ισλαμικής χρηματοοικονομικής, καθώς αυξήθηκαν από λιγότερα από \$8 δισεκατομμύρια το 2003 σε \$50 δισεκατομμύρια μέχρι τα μέσα του 2007, ο κλάδος της ισλαμικής χρηματοοικονομικής κλονίστηκε το 2008 από μία μελέτη που δημοσίευσε ο Σεΐχης Τακί Ουσμανί [Sheikh Taqi Usmani] (2008), ένας από τους κορυφαίους μελετητές της Σαρία πάνω στην ισλαμική χρηματοοικονομική. Ο Ουσμανί δήλωσε ότι η πλειοψηφία των σουκούκ στην αγορά δεν ήταν σύμφωνη με τις αρχές της Σαρία.

Έπειτα από αυτήν την δήλωση, μαζί με την αθέτηση κάποιων σουκούκ ως επακόλουθο της οικονομικής κρίσης, η ισλαμική χρηματοοικονομική ορολογία αναπτύχθηκε για να δημιουργήσει μία νέα κατηγοριοποίηση των σουκούκ: σουκούκ που βασίζονται σε περιουσιακά στοιχεία και σουκούκ που καλύπτονται από περιουσιακά στοιχεία.

Η κύρια διαφορά αφορά την έννοια της «πραγματικής πώλησης». Στα σουκούκ που καλύπτονται από περιουσιακά στοιχεία, ο εντολέας (ο εκδότης του σουκούκ) πωλεί τα περιουσιακά στοιχεία σε φορέα ειδικού σκοπού (ΦΕΣ) που εκδίδει το σουκούκ. Ο ΦΕΣ ενεργεί ως εμπιστευματοδόχος για τον κάτοχο σουκούκ ο οποίος δεν μπορεί να προσφύγει στον εντολέα. Ο κάτοχος του σουκούκ είναι νόμιμος ιδιο-

κτίτης του περιουσιακού στοιχείου και λαμβάνει έσοδα με βάση την απόδοση των υποκείμενων περιουσιακών στοιχείων. Στα σουκούκ που βασίζονται σε περιουσιακά στοιχεία δεν υπάρχει πώληση. Οι κάτοχοι σουκούκ έχουν πραγματική κυριότητα των περιουσιακών στοιχείων. Σε περίπτωση που οι πληρωμές δεν είναι επαρκείς, ο εντολέας φέρει ευθύνη. Η δομή των σουκούκ ενσωματώνει μία εγγύηση εισοδήματος και κεφαλαίου από τον εντολέα. Συνεπώς, ο κίνδυνος δεν κατανέμεται, αλλά βαρύνει το χρηματοδοτούμενο μέρος.

Από αυτή τη γενική εικόνα της πρακτικής της ισλαμικής χρηματοοικονομικής είναι σαφές ότι η χρήση χρεωστικού τύπου μέσω αποτελεί τον κανόνα στον κλάδο της ισλαμικής χρηματοοικονομικής και υπάρχει πραγματικό χάσμα ανάμεσα στη θεωρία και στην πρακτική της ισλαμικής χρηματοοικονομικής.

## **Επαναφέροντας την ισλαμική χρηματοοικονομική στον σωστό δρόμο**

Η έλλειψη συμφωνιών επιμερισμού των κερδών και των ζημιών στον ισολογισμό των ισλαμικών χρηματοπιστωτικών ιδρυμάτων προκάλεσε ένα δεύτερο κύμα βιβλιογραφίας που προσπάθησε να κατανοήσει και να βρει λύσεις για το χάσμα ανάμεσα στην ιδεώδη μορφή της ισλαμικής χρηματοοικονομικής και στην πρακτική της.

Αυτή η βιβλιογραφία εντοπίζει αρκετές εξηγήσεις για αυτό το χάσμα. Μερικά από αυτά τα προβλήματα συνοψίζονται από τους Νταρ [Dar] και Πρίσλεϊ [Presley] β(2000: 3-4):

- Οι συμβάσεις επιμερισμού των κερδών και των ζημιών είναι εγγενώς ευάλωτες σε προβλήματα εντολέα-εντολοδόχου, καθώς οι επιχειρηματίες έχουν λιγότερα κίνητρα για να κάνουν τις επιχειρήσεις τους επιτυχείς και να αναφέρουν το σωστό ποσό κέρδους σε σύγκριση με έναν αυτοχρηματοδοτούμενο ιδιοκτήτη-διαχειριστή.
- Οι συμβάσεις επιμερισμού των κερδών και των ζημιών απαιτούν σαφώς καθορισμένα ιδιοκτησιακά δικαιώματα για την αποδοτική λειτουργία τους– καθώς τα ιδιοκτησιακά συμφέροντα στην επιχείρηση από την οποία μοιράζονται τα κέρδη πρέπει να είναι σαφή και εκτελεστά. Επειδή στις περισσότερες μουσουλμανικές χώρες τα ιδιοκτησιακά δικαιώματα δεν ορίζονται ή δεν προστατεύονται κατάλληλα, τέτοιες συμβάσεις θεωρούνται λιγότερο ελκυστικές ή αποτυγχάνουν όταν χρησιμοποιούνται.



- Οι ισλαμικές τράπεζες και οι επενδυτικές εταιρείες πρέπει να προσφέρουν σχετικά λιγότερο ριψοκίνδυνους τρόπους χρηματοδότησης λόγω του σοβαρού ανταγωνισμού από συμβατικές τράπεζες και άλλα χρηματοπιστωτικά ιδρύματα, τα οποία είναι ήδη εδραιωμένα και, ως εκ τούτου, πιο ανταγωνιστικά.
- Αυτή η μορφή χρηματοδότησης μέσω ιδίων κεφαλαίων είναι δύσκολη για βραχυπρόθεσμη χρηματοδότηση λόγω προβλημάτων ρευστότητας. Αυτό κάνει τις ισλαμικές τράπεζες και άλλα χρηματοπιστωτικά ιδρύματα να βασίζονται σε κάποιες άλλες κρεωστικού τύπου μορφές χρηματοδότησης.
- Η αθέμιτη φορολογική μεταχείριση θεωρείται επίσης σημαντικό εμπόδιο στη χρήση συμφωνιών επιμερισμού των κερδών και των ζημιών. Στα περισσότερα φορολογικά συστήματα, τα κέρδη φορολογούνται ενώ οι τόκοι απαλλάσσονται από φόρους στο επίπεδο της εταιρείας με το σκεπτικό ότι αποτελούν στοιχείο κόστους (αν και μπορεί να φορολογείται στα χέρια του δικαιούχου).

Ενώ μερικά από αυτά τα προβλήματα αντιμετωπίζονται από τους μελετητές και τους τραπεζίτες, δεν είναι αυτά που τονίζονται από τους κυριότερους επικριτές.

Κάποιοι υποστηρικτές της ισλαμικής χρηματοοικονομικής υποστηρίζουν έναν ολοκληρωτικό εξισλαμισμό και μια τυποποίηση της οικονομίας ώστε να συμφωνεί με τις αρχές της ισλαμικής χρηματοοικονομικής. Κατ' αυτούς, η ισλαμική χρηματοοικονομική θα επιτύχει τους σκοπούς της μέσω της επιβολής ενός μοναδικού χρηματοπιστωτικού συστήματος σύμφωνα με την ισλαμική ηθική. Για να μπορούν οι ισλαμικές τράπεζες και τα ισλαμικά χρηματοπιστωτικά ιδρύματα να λειτουργούν πλήρως με ένα σύστημα εταιρικών σχέσεων, το πλαίσιο εντός του οποίου εξελίσσονται πρέπει να είναι εντελώς απαλλαγμένο από τη ρίμπα (δηλαδή, να μην πληρώνονται τόκοι σε καμία μορφή) και δεν πρέπει να αφήνει καθόλου χώρο για συμβατικές τράπεζες. Εάν οι σημερινές ισλαμικές τράπεζες κινηθούν προς τα μέσα επιμερισμού των κερδών και των ζημιών, αυτό είναι μόνο ένα ενδιάμεσο βήμα πριν από τον πλήρη εξισλαμισμό της οικονομίας.

Για παράδειγμα, ενώ εξετάζει την εκτεταμένη χρήση των συμβάσεων μουραμπάχα, ο δικαστής Τακί Ουσμανί [Taqi Usmani] (2002: 41) γράφει:

*Δεν πρέπει ποτέ να παραβλέπεται ότι, αρχικά, η μουραμπάχα δεν αποτελούσε τρόπο χρηματοδότησης. Είναι μόνο ένα μέσο διαφυ-*

*γής από τον «τόκο» και όχι ένα ιδανικό μέσο για την υλοποίηση των πραγματικών οικονομικών στόχων του Ισλάμ. Ως εκ τούτου, το μέσο αυτό πρέπει να χρησιμοποιηθεί ως μεταβατικό βήμα στη διαδικασία εξισλαμισμού της οικονομίας, και η χρήση του πρέπει να περιορίζεται μόνο στις περιπτώσεις όπου η μονταράμπα [mudarabah] ή η μουσαράκα δεν είναι εφικτές.*

Αν και η ιδέα του πλήρους εξισλαμισμού της οικονομίας θα μπορούσε να συνδεθεί με την αποτυχία των ισλαμικών τραπεζών να επιτύχουν τους αρχικούς στόχους τους, αυτή η άποψη έχει τις ρίζες της σε ένα πιο ριζοσπαστικό όραμα, το οποίο οδήγησε εξ αρχής στη δημιουργία ενός ισλαμικού χρηματοοικονομικού κλάδου. Υπάρχει η πεποίθηση ότι τα περισσότερα, αν όχι όλα, τα προβλήματα του ισλαμικού κόσμου (και σε μεγάλο βαθμό του καπιταλισμού) έχουν τις ρίζες τους στον δανεισμό με τόκο. Μεταξύ αυτών των προβλημάτων είναι η ανεργία, ο πληθωρισμός, η φτώχεια εν μέσω αφθονίας, η αυξανόμενη ανισότητα και οι επαναλαμβανόμενοι οικονομικοί κύκλοι. Θεωρείται ότι τα προβλήματα αυτά θα μπορούσαν να επιλυθούν με την κατάργηση των τόκων και την αντικατάστασή τους με τον επιμερισμό των κερδών. Καταλήγουμε σε έναν φαύλο κύκλο: ο δανεισμός με τόκο είναι η ρίζα των προβλημάτων, επομένως πρέπει να δημιουργήσουμε ένα εναλλακτικό σύστημα. Επειδή αυτό το εναλλακτικό σύστημα δεν λύνει πραγματικά τα αρχικά προβλήματα, πρέπει να προχωρήσουμε περισσότερο και να το καταστήσουμε το μοναδικό σύστημα.

Ωστόσο, πρέπει να είμαστε ιδιαίτερα σκεπτικιστές απέναντι στις προσπάθειες να δημιουργηθεί ενός πλήρως ισλαμικό χρηματοπιστωτικό σύστημα. Οι συνέπειές τους θα μπορούσαν να επιδεινώσουν τα προβλήματα που αντιμετωπίζουν ο ισλαμικός κόσμος και η χρηματοοικονομική.

Πρώτον, το παράδειγμα των χωρών που επιχείρησαν τον πλήρη εξισλαμισμό της οικονομίας τους δεν φαίνεται να ήταν απολύτως επιτυχημένο. Όπως σημειώνει ο Χαν [Khan] (2010: 813): «Οι ισλαμικές τράπεζες στο Πακιστάν, το Σουδάν και το Ιράν, οι κυβερνήσεις των οποίων ευνοούν την ισλαμική τραπεζική έναντι της συμβατικής, όλες βασίζονται σε μορφές χρηματοδότησης μη επιμερισμού των κερδών και των ζημιών».

Αυτό οφείλεται σε διάφορους λόγους. Ο σημαντικότερος είναι η ίδια η φύση του ισλαμικού δικαίου, το οποίο, όπως περιγράφηκε παραπάνω, έχει μεγάλες ομοιότητες με το κοινοδίκαιο. Επάνω σε αυτό το θέμα, ο Ελ-Γκαμέλ [El-Gamel] (2006:16) επέστησε την προσοχή σε ένα ενδιαφέρον παράθεμα από τον Ρόζεν [Rosen]: «στο Πακιστάν και στο Σουδάν, η απλή χρήση του ισλαμικού δικαίου ως βραχίονα του κράτους έχει γλιστρήσει από τα δάχτυλα εκείνων που βρίσκονται στο

κέντρο. Ο λόγος, πιστεύω, είναι ότι αυτά τα καθεστώτα προσπαθούν να εφαρμόσουν μία παραλλαγή του κοινοδικαίου σαν να επρόκειτο για σύστημα αστικού δικαίου».

Παραμένει, λοιπόν, το ερώτημα: πώς θα άλλαζε ο ολικός εξισλαμισμός μίας οικονομίας τον τρόπο με τον οποίο λειτουργεί σήμερα η ισλαμική χρηματοοικονομική; Αυτό το σημαντικό ερώτημα μας φέρνει στις σημαντικές επιπτώσεις που θα μπορούσε να έχει μία τέτοια κίνηση.

Η επιβολή ενός χρηματοοικονομικού μοντέλου χωρίς τόκους σε επίπεδο χώρας σημαίνει ότι τα άτομα και οι εταιρείες θα έχουν περιορισμένη επιλογή ως προς τις συμβάσεις που θα μπορούν να χρησιμοποιούν. Πρέπει να βασίζονται στις βασικές συμβάσεις που εγκρίνονται από το Ισλάμ και συμμορφώνονται με τη Σαρία. Έτσι, θα αναγκάζονται να λειτουργούν με τρόπο προκαθορισμένο από το κράτος. Κάτι τέτοιο θα αμφισβητούσε την ίδια τη φύση της ελευθερίας των συμβάσεων.

Πρέπει να θυμόμαστε ότι ο στόχος κάθε σύμβασης είναι η επίτευξη αμοιβαίου κέρδους. Στη χρηματοοικονομική, οι συμβάσεις μάς επιτρέπουν να κάνουμε οικονομικές συναλλαγές που καθιστούν δυνατά πολύ μακροπρόθεσμα σχέδια, ακόμη και αν το μέλλον παραμένει θεμελιωδώς άγνωστο.

Η ίδια η σύμβαση έχει τον ρόλο ενός είδους ασφάλισης. Αν κάτι πάει στραβά κατά τη διάρκεια ισχύος της σύμβασης του, υπάρχει η δυνατότητα προσφυγής στο άλλο μέρος και αυτό βοηθά στη μείωση της αβεβαιότητας που είναι εγγενής στην οικονομική ζωή. Οποιαδήποτε προσπάθεια να αναγκαστούν τα άτομα να επιτύχουν τους στόχους τους με προκαθορισμένους τρόπους μπορεί να έχει αρνητικές επιπτώσεις στις συναλλαγές και στο εμπόριο. Αυτό σίγουρα θα επιβραδύνει την οικονομική δραστηριότητα και θα έχει το αντίθετο αποτέλεσμα από εκείνο που ελπίζουν οι υποστηρικτές της ισλαμικής χρηματοοικονομικής.

## **Συμπέρασμα**

Εκείνοι που προωθούν την ισλαμική χρηματοοικονομική οραματίστηκαν ένα σύστημα συμβατό με αυτό που θεωρείται δίκαιη και ηθική άποψη της οικονομικής δραστηριότητας. Παρά τις τεράστιες δυνατότητες της ισλαμικής χρηματοοικονομικής και τα διψήφια ποσοστά ανάπτυξής της στο πρόσφατο παρελθόν, η αποτίμηση του φαινομένου είναι ανάμεικτη. Οι θεωρητικοί εξακολουθούν να ζητούν περισσότερη χρηματοδότηση με επιμερισμό των κερδών και των ζημιών, ενώ οι επαγγελματίες αδυνατούν να υλοποιήσουν το αρχικό σχέδιο.

Διαφορετικοί λόγοι αναγνωρίζονται ως το κύριο εμπόδιο για μία πλήρως ισλαμική χρηματοοικονομική. Αυτοί οι κίνδυνοι, μακράν του να αποτελούν αποκλειστικότητα της ισλαμικής χρηματοοικονομικής, συναντώνται με διαφορετικούς τρόπους στη συμβατική χρηματοοικονομική.

Η προσπάθεια να εφαρμοστεί σήμερα ένα σύνολο συμβάσεων που αναπτύχθηκαν και χρησιμοποιήθηκαν πριν από δέκα αιώνες σε ένα πολύ διαφορετικό πλαίσιο δεν είναι εύκολο έργο. Ωστόσο, φαίνεται ότι οι υποστηρικτές του παραδείγματος του επιμερισμού των κερδών και των ζημιών υποφέρουν από μία «πλάνη της νιρβάνα», καθώς συγκρίνουν τον κόσμο όπως είναι με έναν φανταστικό τέλειο κόσμο. Ο ιδανικός κόσμος τους είναι ένας κόσμος χωρίς συμβατικές τράπεζες και χωρίς δανεισμό με τόκο, αλλά ο πραγματικός κόσμος είναι ένας κόσμος όπου οι ισλαμικές τράπεζες ανταγωνίζονται με συμβατικές τράπεζες και οι άνθρωποι έχουν πρόσβαση σε διαφορετικές μορφές χρηματοδότησης.

Λόγω του γεγονότος ότι στον πραγματικό κόσμο τα ισλαμικά χρηματοπιστωτικά ιδρύματα δεν προτιμούν τον επιμερισμό των κερδών και των ζημιών και οι συμβατικές τράπεζες που δανείζουν με τόκο είναι υπαρκτές, οι τράπεζες αυτές θα αναγνωρίζονται πάντα ως η κύρια και ανεπανόρθωτη αιτία της ελλιπούς χρήσης του επιμερισμού των κερδών και των ζημιών.

Ωστόσο, τα συμπεράσματα που συνάγονται από αυτή την προσέγγιση θα μπορούσαν να είναι επικίνδυνα. Η απαγόρευση του πραγματικού κόσμου δεν θα έφερνε τον ιδανικό κόσμο και, εν τω μεταξύ, θα απέτρεπε τη λειτουργία ισλαμικών χρηματοπιστωτικών ιδρυμάτων.

Το σημαντικότερο, αυτή η βιβλιογραφία απέτυχε να δώσει προσοχή στην ασφάλεια του κεφαλαίου και στην προστασία των χρηματοδοτών. Παρά το γεγονός ότι ορισμένοι συγγραφείς το έχουν υπογραμμίσει, το θεσμικό περιβάλλον στο οποίο λειτουργεί η πλειονότητα των ισλαμικών τραπεζών απουσιάζει εντελώς από την ανάλυση. Η προστασία των ιδιοκτησιακών δικαιωμάτων, η διατήρηση της νομοκρατίας και ο έλεγχος της διαφθοράς αποτελούν σημαντικές μεταβλητές όσον αφορά στις συμβάσεις εταιρικών σχέσεων. Σε πιο πρωτόγονες αγορές, ο φόβος της κακής φήμης μπορεί να διασφαλίσει ότι ένας επιχειρηματίας δεν θα πάρει τις επενδύσεις των χρηματοδοτών και θα γίνει άφαντος. Ωστόσο, σε βαθύτερες και πιο εξελιγμένες αγορές, είναι σημαντικό να υπάρχουν νομικοί και κοινωνικοί θεσμοί, έτσι ώστε να μπορεί να ορίζεται η ιδιωτική ιδιοκτησία και να εκτελούνται οι συμβά-

σεις. Αυτό συχνά απουσιάζει από τις ισλαμικές χώρες. Ελλείψει καλών κοινωνικών θεσμών που υποστηρίζουν σχέσεις οι οποίες βασίζονται στην εμπιστοσύνη, οι συμβάσεις επιμερισμού των κερδών και των ζημιών αποφεύγονται και αντικαθίστανται με μουραμπάχα και χρεωστικού τύπου μέσα.

Μετά από τέσσερις δεκαετίες ύπαρξης, φαίνεται ότι η ισλαμική χρηματοοικονομική δεν έχει καταφέρει να προσφέρει μία πολύ διαφορετική εναλλακτική από τη συμβατική. Ωστόσο, είναι σαφές ότι οι μουσουλμάνοι τραπεζίτες έχουν καταφέρει να αναπτύξουν έναν νέο κλάδο ο οποίος αποτελεί πλέον μέρος του χρηματοπιστωτικού τοπίου. Είτε είναι πιστή στο Ισλάμ είτε όχι, η ισλαμική χρηματοοικονομική προσελκύει όλο και περισσότερους παίκτες, μουσουλμάνους και μη μουσουλμάνους. Θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι ενδιαφέρονται περισσότερο για το αν η επιχείρηση είναι κερδοφόρα από αν συμμορφώνεται από κάτω με τις ισλαμικές νόρμες. Ωστόσο, η ισλαμική χρηματοοικονομική είναι πιο πιθανό να ευδοκιμήσει εάν το νομικό και θεσμικό περιβάλλον υποστηρίζει τις επιχειρήσεις γενικότερα – και αυτό αποτελεί πρόβλημα σε πολλές ισλαμικές χώρες. Επιπλέον, ο ολοκληρωτικός εξισλαμισμός του χρηματοπιστωτικού συστήματος δεν αποτελεί λύση στο πρόβλημα ότι ορισμένα ισλαμικά χρηματοπιστωτικά ιδρύματα που δραστηριοποιούνται στον πραγματικό κόσμο δεν παραμένουν στο πνεύμα του Ισλάμ: αυτή είναι μία προσπάθεια επιβολής ενός ιδεώδους σε έναν ατελή κόσμο.

## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- AAOIFI (2010) *Sbaria Standards. Manama: Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions.*
- Aggarwal, R. K. και Yousef, T. (2000) *Islamic banks and investment financing. Journal of Money, Credit and Banking* 32(1): 93–120.
- Ayub, M. (2007) *Understanding Islamic Finance. London: John Wiley & Sons.*
- Cbébata, C. (1971) *Etudes de droit musulman. Paris: Presses Universitaires de France.*
- Dar, H. A. και Presley, J. R. (2000) *Lack of profit loss sharing in Islamic banking: management and control imbalances. International Journal of Business and Management Science* 2(2).
- El-Gamal, M. A. (2006) *Islamic Finance: Law, Economics and Practice. Cambridge University Press.*
- Godlewski, C. J., Turk, R. και Weill, L. (2014) *Do the type of sukuk and choice of Sbari'a scholar matter? IMF Working Paper WP/14/147.*
- Hourani, A. (1993) *Histoire des peuples arabes. Paris: Seuil.*
- Kban, F. (2010) *How 'Islamic' is Islamic banking? Journal of Economic Behavior & Organization* 76: 805–20.
- Kuran, T. (1993) *The economic impact of Islamic fundamentalism. Στο Fundamentalisms and the State: Remaking Politics, Economies, and Militance* (επιμ. Μ. E. Marty και R. S. Appleby), σελ. 302–41. University of Chicago Press.
- Usmani, T. M. (2002) *An Introduction to Islamic Finance. The Hague: Kluwer Law International.*
- Usmani, T. M. (2008) *Sukuk and Their Contemporary Applications. Manama: Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions.*

Αγαπητοί αναγνώστες,

Το βιβλίο που κρατάτε στα χέρια σας είναι αποτέλεσμα της συνεργασίας που ξεκίνησε το 2019 μεταξύ των εκδόσεων Φιλελεύθερος Τύπος Α.Ε. και του Κέντρου Φιλελεύθερων Μελετών – Μάρκος Δραγούμης (ΚΕΦίΜ). Ο στόχος μας είναι να αυξήσουμε τον αριθμό και την ποιότητα των φιλελεύθερων εκδόσεων στη γλώσσα μας προκειμένου να μειωθεί ο οικονομικός αναλφαβητισμός και να αμφισβητηθεί η κυριαρχία της αντι-φιλελεύθερης διανόησης στον πολιτικό διάλογο.

Το ΚΕΦίΜ «Μάρκος Δραγούμης» είναι μια ανεξάρτητη, μη κομματική δεξαμενή σκέψης που στοχεύει στην αύξηση της ατομικής και οικονομικής ελευθερίας των Ελλήνων μέσω της προώθησης φιλελεύθερων ιδεών και προτάσεων πολιτικής. Εμπνέεται από το όραμα μιας Ελλάδας πρότυπο οικονομικής και κοινωνικής ελευθερίας, που παρέχει στους πολίτες της τη δυνατότητα να δημιουργούν και να επιδιώκουν τα όνειρα και τις φιλοδοξίες τους. Το ΚΕΦίΜ δραστηριοποιείται σε 4 στρατηγικούς πυλώνες δράσης: Τη διατύπωση προτάσεων πολιτικής, την προώθηση των ατομικών ελευθεριών, την προώθηση του οικονομικού αλφαβητισμού, και την ενίσχυση του φιλελεύθερου κινήματος στην Ελλάδα. Οι δράσεις και οι πρωτοβουλίες του το έχουν αναδείξει μεταξύ των δυναμικότερων και επιδραστικότερων δεξαμενών σκέψης στην Ελλάδα. Στο πλαίσιο των στρατηγικών διεθνών του συνεργασιών, το ΚΕΦίΜ είναι μέλος του Atlas Network, του EPICENTER και του European Liberal Forum.

Μάθετε περισσότερα για το ΚΕΦίΜ στο [www.kefim.org](http://www.kefim.org).

Με τιμή,

**Αλέξανδρος Σκούρας**

**Πρόεδρος του ΚΕΦίΜ**

