

ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ

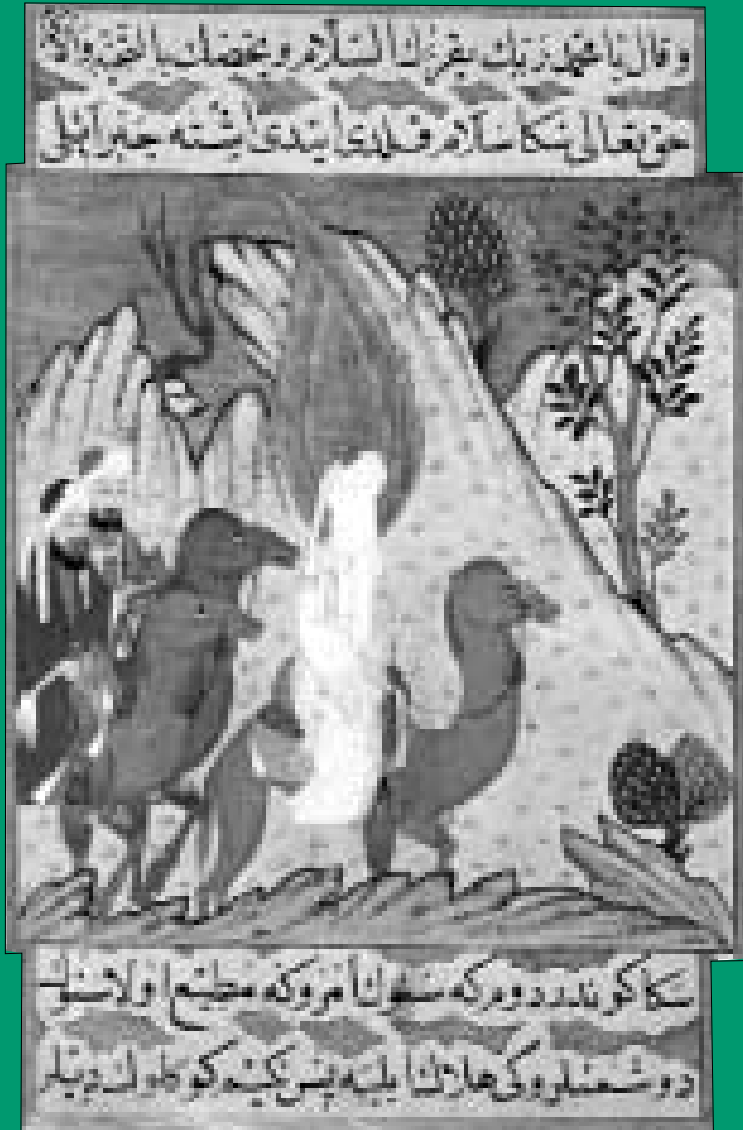
ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΚΗ ΕΠΙΘΕΩΡΗΣΗ ΤΗΣ ΝΕΑΣ ΕΛΛΑΔΑΣ

Άφιέρωμα στό Ισλάμ

Κείμενα:

Μ. Μπέγζος
Ά. Καριώτογλου
Δ. Μιχαλόπουλος
Β. Γιούλτσης
Κ. Πάτελος
Μ. Φούγιας
Κ. Σταματόπουλος
Ά. Κυρκίνη-Κούτουλα
Γ. Τσοῦτσος

- Κριτική και νέες εκδόσεις βιβλίων
- Διδακτορικές διατριβές
- Εύρετήριο άρθρων όλων τῶν προηγούμενων τευχῶν



**Γιατί ἡ ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ
υἰοθετεῖ τό πολυτονικό σύστημα**

23

ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ 23

ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΚΗ ΕΠΙΘΕΩΡΗΣΗ ΤΗΣ ΝΕΑΣ ΕΛΛΑΔΑΣ

Β' ΠΕΡΙΟΔΟΣ 10ος ΧΡΟΝΟΣ ΑΝΟΙΞΗ 1997 ΔΡΧ. 2000

ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΠΑΠΑΖΗΣΗ • ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΕΛΛΗΝΙΚΑ ΓΡΑΜΜΑΤΑ

ΔΙΕΥΘΥΝΣΗ

Δρ. Μελέτης Ή. Μελετόπουλος

ΑΡΧΙΣΥΝΤΑΚΤΗΣ

Δρ. Ήλιος Τεμπέλης

Κυδωνιών 106-112, 16231 Βύρωνας, τηλ.: 7640150

ΒΟΗΘΟΣ ΑΡΧΙΣΥΝΤΑΚΤΗΣ

Γιάννης Γορανίτης

ΣΥΝΤΑΚΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ

Ίακωβος Άκτσόγλου, κοινωνιολόγος, ιστορικός
• Χρήστος Βρούστης, νομικός • Νέδα Άθ. Κα-
νελλοπούλου, δρ. δικαίου, έπ. καθηγήτρια Πα-
ντείου Πανεπιστημίου • Γρηγόρης Κάτσας, δρ.
κοινωνιολογίας • Άλέξανδρος Κόντος, γλωσσολό-
γος, νομικός, φιλόλογος • Σπύρος Κουτρούλης,
οικονομολόγος • Νίκος Κοψιδάς, οικονομολόγος •
Άθηνά Λιάπη, δρ. κοινωνιολογίας • Γιάννης Μα-
θιουδάκης, φιλόλογος-κοινωνιολόγος • Γεώργιος
Π. Μαλούχος, πολιτικός επιστήμων • Χριστίνα-
Παναγιώτα Μανωλέα, φιλόλογος • Νίκος Μαρα-
ντζίδης, δρ. κοινωνιολογίας • Χρήστος Παΐζης,
φιλόλογος • Ζαχαρίας Παλιός, δρ. κοινωνιολο-
γίας, έπ. καθηγητής Πανεπιστημίου Κρήτης •
Γιάννης Παπαδόπουλος, δρ. πολιτικών επιστη-
μών, τακτ. καθηγητής Πανεπιστημίου Λωζάν-
νης • Ίορδάνης Παπαδόπουλος, δρ. κοινωνιολο-
γίας • Δημήτρης Παπαδόπουλος, ιστορικός - διπλω-
μάτης • Άλέξανδρος Σιαπακάρς, δρ. αεροναυπη-
γικής, Σύμβουλος Πρωτανείας Ε.Μ.Π. • Δημή-
τρης Σκούρας, κοινωνιολόγος • Γιώργος Τσομπά-
νογλου, δρ. κοινωνιολογίας • Ήλιος Φιλιππίδης,
δρ. κοινωνιολογίας • Βασίλης Φιοραβάντες, δρ. φι-
λοσοφίας, άν. καθηγητής Πανεπιστημίου Αιγαίου
• Νικόλας Χρηστάκης, δρ. κοινωνικής ψυχο-
λογίας, έπ. καθηγητής Παντείου Πανεπιστημίου

ΒΙΒΛΙΟΚΡΙΤΙΚΗ - ΒΙΒΛΙΟΠΑΡΟΥΣΙΑΣΗ

Δημήτρης Τσατσούλης

Γ. Μπάκου 21, 115 24 Άθήνα, τηλ. 6480839

ΔΙΟΡΘΩΣΕΙΣ - ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ

Ευαγγελία Παρασκευοπούλου

ΣΤΟΙΧΕΙΟΘΕΣΙΑ

Άγγελική Κουτσούκου

Ίπποκράτους 58, 106 80 Άθήνα, τηλ. 3603546

ΝΟΜΙΚΟΣ ΣΥΜΒΟΥΛΟΣ

Χρήστος Βρούστης

ΔΙΑΦΗΜΙΣΕΙΣ

Δημήτρης Κουτσονίκας, τηλ.: 2710458

ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΔΙΑΘΕΣΗ

Έκδόσεις Έλληνικά Γράμματα,

Γ. Γεναδίου 5, 106 78 Άθήνα

Τηλ.: 3817826 - 3806661, Fax: 3836658

ISSN 1105-8099

Περιεχόμενα

Άπό τήν διεύθυνση..... 3

ΑΦΙΕΡΩΜΑ ΣΤΟ ΙΣΛΑΜ

Μάριος Μπέζος: Ή φιλοσοφία στό Ίσλάμ.....	6
Άλέξανδρος Καριώτογλου: Σχεδιάσμα μιās θεολογικής προ- σέγγισης του Ίσλάμ.....	10
Δημήτρης Μιχαλόπουλος: Ίσλάμ καί Χριστιανισμός. Ίστο- ρικό περίγραμμα.....	14
Άλέξανδρος Καριώτογλου: Ίσλαμική θεοκρατία. Ή θρησκεία ώς μόνη διαφοροποίηση μεταξύ των ατόμων.....	19
Βασίλειος Τ. Γιούλτσης: Θρησκευτικός φονταμενταλισμός στό σύγχρονο Ίσλάμ.....	24
Κων/νος Γ. Πάτελος: Ή σύγχρονος μουσουλμανικός κόσμος. 32	
Μητροπολίτης Πισιδίας Μεθόδιος Φούγιας: Ή σημασία του αραβικού κόσμου για τήν Έλλάδα.....	51
Κώστας Μ. Σταματόπουλος: Τέσσερις αληθινές ιστορίες.....	54
Άναστασία Κυρκίνη-Κούτουλα: Τό Ίσλάμ στην Ήθωμανική έπαρχιακή διοίκηση του έλλαδικού χώρου.....	60
Γεώργιος Ά. Τσοῦτσος: Μεταρρυθμίσεις καί Ίσλάμ στην Τουρκία.....	68
Βιβλιογραφία για τό Ίσλάμ.....	70

Παρουσίαση Διδακτορικής Διατριβής: «Ήμοιότητα καί μή
ταυτότητα: Μία μελέτη στην φιλοσοφία του καθημερινού»
του Ήρακλή Μαυριδή..... 73

Βιβλιοφορίες..... 77

• Βιβλιοκριτική: Γράφουν: Στέλιος Π. Καφαντάρης, Ήλιος
Τεμπέλης. • GRAECO-ARABICA: Παρουσίαση - έπιλογή άρθρων
άπό τον Γ. Τσοῦτσο.

Εύρετήριο άρθρων τής «ΝΕΑΣ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑΣ»..... 91

Φρειδερίκος Νίτσε: άπό τήν «Αύγή»..... 100

ΑΡΔΗΝ: Τεχνητοί «παράδεισοι»..... 101

Ἡ Νέα Κοινωνιολογία κυκλοφορεῖ κάθε ἐξάμηνο στὰ βιβλιοπωλεῖα καὶ στὰ περίπτερα. Ἀποστέλλεται κατ' οἶκον στοὺς συνδρομητές. Τιμὴ τεύχους: 2.000 δρχ. Τιμὴ ἐτήσιας συνδρομῆς (2 τεύχη): 3.500 δρχ. Τιμὴ ἐτήσιας φοιτητικῆς συνδρομῆς: 2.500 δρχ. Ἰδρύματα, Ὄργανισμοί, Τράπεζες κλπ.: 10.000 δρχ. Παλαιὰ τεύχη διατίθενται στὰ γραφεῖα τοῦ περιοδικοῦ καὶ στὸν ἐκδοτικό οἶκο. Ἡ Νέα Κοινωνιολογία δέχεται ἄρθρα, ἐργασίες κλπ. Οἱ δημοσιευόμενες ἀπόψεις ἐκφράζουν ἀποκλειστικά τοὺς συγγραφεῖς τους, οἱ ὁποῖοι εἶναι ὑπεύθυνοι γι' αὐτές. Δημοσιεύεται ἀθε εὐπρεπῆς ἐπιστολὴ πού λαμβάνει τὸ περιοδικό. Χειρόγραφα δὲν ἐπιστρέφονται. Ἀπαγορεύεται ἡ ἀναδημοσίευση τῆς ὕλης ἢ μέρους τῆς, καθὼς καὶ κάθε γραπτὴ, ραδιοφωνικὴ, τηλεοπτικὴ ἢ ἄλλη ἀναπαραγωγὴ τῆς, χωρὶς τῆ γραπτὴ ἄδεια τῆς Διευθύνσεως.

Τὰ ἀποστελλόμενα στὴν Νέα Κοινωνιολογία ἄρθρα ὀφείλουν νὰ εἶναι ἀδημοσίευτα, πρωτότυπα, ἐπιστημονικά, εὐπρεπῆ καὶ συντεταγμένα σὲ ὀρθὰ ἑλληνικά. Ἀποκλείονται κείμενα πού πολιτικολογοῦν ἄμεσα ἢ ἔμμεσα καὶ προσπαθοῦν νὰ προωθήσουν μὲ οἰονόηποτε τρόπο συγκεκριμένα προσωπικά ἢ ὁμαδικὰ συμφέροντα. Οἱ στήλες τοῦ περιοδικοῦ εἶναι ἀνοικτές σὲ ὅλα τὰ ρεύματα τῶν ἰδεῶν. Ὁ πλουραλισμὸς εἶναι ἡ μόνη «γραμμὴ» του. Τὸ περιοδικό αὐτὸ ἀποτελεῖ ἐλεύθερο βῆμα διαλόγου καὶ δὲν ἔχει ἐπιστημονικές, ἐπιστημολογικὲς ἢ ἄλλες προκαταλήψεις. Οἱ ἐργασίες ἀπαραιτήτως πρέπει νὰ ὑποβάλλονται δακτυλογραφημένες σὲ διπλὸ διάστημα μέχρι 25 σελίδες χωρὶς τὴν περίληψη, τίς παραπομπές καὶ τὴ βιβλιογραφία, σὲ τρία ἀντίτυπα. Τὰ ἄρθρα ἀποστέλλονται στὴ Γραμματεία τῆς Ἐπιστημονικῆς Ἐπιτροπῆς.

ΔΟΜΗ ΤΗΣ ΕΡΓΑΣΙΑΣ:

Ἡ ἐργασία πρέπει νὰ ἔχει:

1. **Σελίδα τίτλου**, μὲ τὸν τίτλο τῆς ἐργασίας (μέχρι 15 λέξεις) καὶ τὰ ὀνόματα τῶν συγγραφέων. Νὰ σημειώνεται ὁ ὑπεύθυνος ἀλληλογραφίας καὶ ἡ διεύθυνση καὶ τὸ τηλέφωνό του. Νὰ δίνεται ἓνα πολὺ σύντομο βιογραφικὸ σημεῖωμα τοῦ (τῶν) συγγραφέως (-φέων).
2. **Σελίδα περίληψης** (abstract). Ἡ περίληψη δὲν πρέπει νὰ ὑπερβαίνει τίς 200 λέξεις. Ἀνακεφαλαιώνει τὸν (τούς) στόχο (-ους) τῆς ἐργασίας, τὴ μέθοδο, τὰ ἀποτελέσματα καὶ τὰ συμπεράσματα.
3. **Σελίδα περίληψης στὰ ἀγγλικά ἢ γαλλικά**. Μετάφραση τῆς ἑλληνικῆς περίληψης στὰ ἀγγλικά ἢ γαλλικά.
4. Τὸ κείμενο τῆς ἐργασίας μὲ κατάλληλο χωρισμὸ σὲ διάφορα «κεφάλαια» καὶ ὑποτίτλους.
5. **Βιβλιογραφικὲς παραπομπές καὶ βιβλιογραφία** μὲ ἓνα ἀποδεκτὸ σύστημα, γιὰ παράδειγμα τὸ σύστημα ASA. Ὑπόδειγμα παραπομπῶν (μέσα στὸ κείμενο). (Roberston, 1988, p. 191).
Υποδείγματα βιβλιογραφίας:
Robertson, Ian. 1988. **Sociology**. New York: Worth Publishers.
Neushouser, Kevin. 1992. «Democratic Stability in Venezuela: Elite Consensus or Class Compromise». **American Sociological Review** 57:117-135.
Kourvetaris, George. 1976. «The Greek American Family». In **Ethnic Families in America**. Charles H. Midel and Robert W. Haberstein, eds. New York: Elsevier.
6. **Υποσημειώσεις** σὲ ἀριθμητικὴ σειρά, μὲ διπλὰ διαστήματα, σὲ ξεχωριστὸ τμήμα (μὲ τίτλο «Ὑποσημειώσεις»).
7. **Πίνακες καὶ σχήματα** σὲ ξεχωριστὴ σελίδα τὸ καθένα, μὲ διαδοχικὴ ἀρίθμηση καὶ σύντομη ἐπεξήγηση. Σχήματα μὲ σινικὴ μελάνη.

Ἡ Νέα Κοινωνιολογία συνεργάζεται μὲ τίς ἐξῆς ἔγκυρες ἐπιστημονικὲς ἐπιθεωρήσεις (σὲ ἀλφαβητικὴ σειρά):

- 1) **American Sociological Association Review.**
- 2) **European Journal of Sociology.**
- 3) **International Sociological Association.**
- 4) **Revue Suisse de Sociologie.**

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ

Τὰ ἀποστελλόμενα ἄρθρα κρίνονται ἀπὸ ἐπιστημονικὴ ἐπιτροπὴ, σύμφωνα μὲ τὸ διεθνῶς καθιερωμένο «blind system». Γραμματεία Ἐπιστημονικῆς Ἐπιτροπῆς: Ἡλίας Τεμπέλης - Κυδωνίων 106-112, 16231, Βύρωνας, τηλ. 7640150

ΑΠΟ ΤΗΝ ΔΙΕΥΘΥΝΣΗ

Γιατί η ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ υιοθετεί
τό πολυτονικό σύστημα από αυτό τό τεύχος

Μέ ψήφους 9 υπέρ, 5 κατά και 3 λευκά, η Συντακτική Έπιτροπή της ΝΕΑΣ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑΣ αποφάσισε τό περιοδικό νά εκδίδεται μέ τό πολυτονικό σύστημα. Οικονομικά αυτό σημαίνει μία μικρή αύξηση του κόστους της τάξεως του 5-10%, τήν όποία ό εκδότης δέχθηκε νά καλύψει χωρίς ν' αυξηθεί ή τιμή του περιοδικού, ενώ τεχνικά ή απόφαση αυτή ΔΕΝ συνεπάγεται υποχρέωση των άρθρογράφων νά παραδίδουν τά κείμενά τους σέ πολυτονικό σύστημα, μιās και ή ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ διαθέτει τόν απαιτούμενο μηχανισμό για νά μετατρέπονται τά κείμενα από μονοτονικά σέ πολυτονικά (υιοθετήθηκε τό άπλό πολυτονικό σύστημα των τεσσάρων σημείων στίξεως).

Μερικά από τά επιχειρήματα που έλήφθησαν υπ' όψη για τήν απόφαση αυτή είναι τά εξής:

- υπάρχει μία γενικώτερη συζήτηση περί της σκοπιμότητας και των αποτελεσμάτων της κατάργησης των τόνων πρό δεκαπενταετίας. Έχει παρατηρηθεί μία (άκόμη πρωτοεμφανιζόμενη) τάση επιστροφής στό πολυτονικό. Περιοδικά λογοτεχνικά και άλλα, καθώς και εκδοτικοί οίκοι επιμένουν ή και επανέρχονται στό πολυτονικό. Προσφάτως από τίς στήλες της «Καθημερινής» έτέθη άνοιχτά τό θέμα της παλινόρθωσης των τόνων και ή αντίδραση της κοινής γνώμης έδειξε ότι αυτή ή τάση διαθέτει γενική απήχηση. Ο δέ αρχιτέκτων της άμφιλεγόμενης εκπαιδευτικής μεταρρύθμισης του 1975 Γ. Ράλλης δήλωσε ότι σκοπός του ήταν ή έπισημοποίηση της δημοτικής, αλλά όχι του μονοτονικού, τό όποιο πιθανώς επεβλήθη για λόγους οικονομίας των μεγάλων εκδοτικών συγκροτημάτων.

- οι τόνοι αποτελούν συμπυκνωμένες ιστορικές πληροφορίες σχετικά μέ τήν όρθή χρήση και τήν λειτουργικότητα της γλώσσας, γι' αυτό άλλωστε υπάρχουν και σέ πολλές άλλες γλώσσες όπως ή γαλλική ή ή ισπανική. Για παράδειγμα, ή δασεία υποδεικνύει τήν μετατροπή του ταυ σέ θήτα, π.χ. καθ' έκαστα ή καθημερινός, ενώ ή ψιλή τό αντίθετο, π.χ. κατεργασία. Έκτός αυτού οι λέξεις που δασύνονται μεταφράζονται στίς λατινικές γλώσσες σέ λέξεις που αρχίζουν μέ Η. Σημαντικοί είναι επίσης οι τόνοι για νά έρμηνεύονται έννοιολογικά τά άρθρα. Και πολλοί άλλοι λόγοι.

- στήν πράξη αποδείχθηκε πώς τό μονοτονικό όδήγησε στήν πλήρη εξάλειψη των τόνων και στον έκφυλισμό του σέ άτονικό. Οι τόνοι του μονοτονικού έχασαν τήν λειτουργικότητα των τόνων και των πνευμάτων του πολυτονικού και άρα τήν σημασία τους.

- οι άναγνώστες που δέν έχουν διδαχθεί πολυτονικό (οί νεώτεροι) δέν έχουν πρόβλημα νά διαβάζουν τά πολυτονικά κείμενα, αφού οι τόνοι δέν καταργούν τήν μονοτονική γραφή, αλλά τήν συμπληρώνουν.

- ή γλώσσα παράγεται καθημερινώς από τήν κοινότητα που τήν χρησιμοποιεί. Η δημοτική δημιουργήθηκε αυθόρμητα από τόν λαό και τους διανοούμενους, ενώ τό πολυτονικό επιβλήθηκε μέ διοικητικές αποφάσεις άνωθεν.

Άσφαλώς τό μονοτονικό δέν είναι ή μοναδική αίτία της πασιφανούς γλωσσικής κατάπτω-

σης τῶν τελευταίων ἐτῶν, πού ἀρχίζει ἀπό τόν μαθητή καί τελειώνει στούς ἴδιους τούς πολιτικούς ἀρχηγούς μας. Οὔτε πρόκειται ἡ ἐπαναφορά τῶν τόνων ἀπό μόνη της νά λύσει τό γλωσσικό μας πρόβλημα.

Ἄλλά καί φυσικά ἓνα πνευματικό περιοδικό, πού προσπαθεῖ νά προαγάγει τήν ἐπιστήμη, δέν ὑποκύπτει σέ λογικές μάρκετινγκ, δηλαδή δέν ἀκολουθεῖ τόν συρμό τῆς εὐκολίας καί τῆς ἀδράνειας ἔναντι τῆς γενικῆς γλωσσικῆς κατάπτωσης. Οὔτε ἐπηρεάζεται ἀπό ψευδοϊδεολογικά διλήμματα. Ἡ γλῶσσα, ἐπιτέλους ἄς τό ξεκαθαρίσουμε, ΔΕΝ εἶναι πολιτικό ἀλλά πολιτισμικό ζήτημα.

Γλῶσσες σύνθετες, πού συντίθενται καί ἀνασυντίθενται καθημερινῶς ἀπό τούς χρήστες τους μέ χρήση ζωντανῶν κανόνων ὅπως ἐν προκειμένῳ οἱ τόνοι, δέν ἰσοπεδώνονται εὐκολά ἀπό πολιτισμικές ἀποικιοκρατίες, οὔτε ἀλώνονται ἀπό τήν διεθνῆ ὀργουελιανή μαζοποίηση καί ἀλλοτρίωση τῶν συνειδήσεων. Ἄς θυμηθοῦμε τόν Ἑλύτη, πού ἀντιστάθηκε στήν κατάργηση τῶν τόνων, ἀποκαλώντας τους «μικρά συννεφάκια» στόν αἰθέρα τῆς γλωσσικῆς μας σύγχυσης καί τῶν μεγάλων παρεξηγήσεων τῆς νεώτερης ἐλληνικῆς ἱστορίας.

Ἄλλά, ἀκόμη καί αἰσθητικά, οἱ τόνοι μᾶς ὑπενθυμίζουν τίς μεγάλες συνέχειες τῆς ἐλληνικῆς ἱστορίας, αὐτές πού μᾶς ἐνώνουν μέ τό ὅπωςδῆποτε πιό ἐπιτυχημένο παρελθόν μας, πού ἀποτελεῖ ἄλλοθι, παρηγορία ἀλλά καί προσταγή ἀνατροπῆς τῆς σημερινῆς παρακμῆς.

ΑΦΙΕΡΩΜΑ ΣΤΟ ΙΣΛΑΜ

Η ΓΕΩΓΡΑΦΙΚΗ γεινίαση τῆς Χριστιανικῆς Εὐρώπης μέ τό σύνολο τῶν κρατῶν πού προσδιορίζονται γενικά ὡς «Ἰσλαμικές χῶρες» ἤ «μουσουλμανικά κράτη» προκαλεῖ πάντα γόνιμες συζητήσεις γύρω ἀπό τήν πολιτιστική φυσιογνωμία, τήν πολιτική ταυτότητα καί τίς κοινωνικές ιδιαιτερότητες πού παρουσιάζουν αὐτές οἱ χῶρες συγκριτικά πρός τόν δυτικό κόσμο.

Ἡ **ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ** ἀφιερώνει τό ἀνά χεῖρας τεῦχος στήν προσέγγιση τοῦ φαινομένου τοῦ Ἰσλάμ, ἀναλύοντας ἐκεῖνες τίς πτυχές τοῦ ἰσλαμικοῦ κόσμου πού ἀναδύονται σήμερα στό προσκήνιο τῆς ἐπικαιρότητας, προκαλώντας ποικίλες ἀντιδράσεις, πού ἀρχίζουν ἀπό τήν ἀπορία καί τελειώνουν στόν φόβο γιά τό ἄγνωστο καί τό μακρυνό.

Ἡ ὀρθολογική ἀνάγνωση τῶν παραμέτρων τῆς διαλεκτικῆς σχέσης, πού ἀναπτύσσεται ἐδῶ καί ἑκατονταετίες ἀνάμεσα στήν Εὐρώπη καί τό Ἰσλάμ, ἐπιβεβαιώνει τήν πεποίθησή μας ὅτι κάθε ἐξέλιξη στό ἐσωτερικό τοῦ λεγόμενου μουσουλμανικοῦ «διαστήματος» δέν μπορεῖ νά ἀφήνει ἀδιάφορη τήν εὐρωπαϊκή πολιτική. Ἡ πολιτική τῶν δυτικῶν χωρῶν, γενικά, πρέπει νά βασίζεται σέ μία βαθύτερη καί ψυχραιμότερη ἐρμηνεία τοῦ ἰσλαμικοῦ φαινομένου.

Πιστεύουμε ὅτι τά κείμενα πού ἀκολουθοῦν συμβάλλουν σέ μία σφαιρικότερη ἐπισκόπηση τοῦ Ἰσλάμ καί οἱ ὑπογραφές πού τά συνοδεύουν ἀποτελοῦν χωρίς ἀμφιβολία ἐγγύηση οὐσιαστικῆς ἐπιστημονικῆς προσέγγισης. Ἐξάλλου — σύμφωνα μέ τήν πάγια πολιτική τοῦ περιοδικοῦ — προέρχονται ἀπό ὅλες τίς περιοχές τοῦ ἐπιστημολογικοῦ καί ἰδεολογικοῦ φάσματος, κάτι πού συμβάλλει στήν σφαιρικότερη ἀντιμετώπιση τοῦ γνωστικοῦ ἀντικειμένου.

N.K.

Ἐπιμέλεια ἀφιερώματος: Δημήτρης Μιχαλόπουλος

Εἰκόνα ἐξωφύλλου: «Ὁ Μωάμεθ καί οἱ σύντροφοί του ὁδεύουν πρός τή Μέκκα» (μινιατούρα τοῦ 16ου αἰῶνα). Ὁ Προφήτης παριστάνεται μέ τό πρόσωπο καλυμμένο, γιάτί στά πλαίσια τῆς μουσουλμανικῆς θρησκείας ἀπαγορεύεται ἡ ἀπεικόνιση ἱερῶν προσώπων.

Ἡ φιλοσοφία στό Ἰσλάμ

Μάριος Μπέγζος

Θρησκεία, τέχνη καί φιλοσοφία εἶναι τὰ τρία ἄνθη τοῦ δένδρου τοῦ Ἰσλάμ. Ὅ,τι καλύτερο πρόσφερε αὐτός ὁ πολιτισμός στήν ἀνθρωπότητα περιλαμβάνεται καί ἐξαντλεῖται στό τρίπτυχο τῆς θρησκευτικῆς πίστεως, τῆς καλλιτεχνικῆς δημιουργίας καί τοῦ φιλοσοφικοῦ στοχασμοῦ. Τό Κοράνι καί ὁ Μωάμεθ, τὰ ἀραβουργήματα καί τὰ τεμένη, ὁ Ἀδίκνας καί ὁ Ἀβερόης: νά μερικά ἀπό τά ὀνόματα τοῦ Ἰσλάμ, πού εἶναι βαθιά χαραγμένα στήν αὐτοσυνειδησία κάθε μορφωμένου ἀνθρώπου τῆς ἐποχῆς μας, σέ ὅλα τά πλάτη καί μήκη τῆς ὑφῆλίου, συνιστώντας ἔτσι τήν ταυτότητα τοῦ μουσουλμανισμοῦ.

Ἡ φιλοσοφία δέν εἶναι αὐτοφυές δημιούργημα τοῦ Ἰσλάμ, ὅπως συμβαίνει μέ τήν πίστη καί μέ τήν τέχνη του. Λέγοντας **falsafa** (φαλσαφά) καί μεταφράζοντάς το σέ «φιλοσοφία», χρειάζεται νά διευκρινήσουμε τί ἐννοεῖται κάτω ἀπό ἕναν τέτοιο ὄρο. Πρόκειται οὐσιαστικά γιά τήν ἑλληνική σκέψη, τήν ἀρχαιοελληνική παράδοση, τό στοχασμό κυρίως τοῦ Ἀριστοτέλη, πού διαφοροποιεῖται ἀπό τήν ἰσλαμική πίστη καί ὀνοματοδοτεῖται ὡς falasifa. Ἡ ἑλληνική λέξη «φιλοσοφία» ἀποδίδεται στήν ἀραβική ὡς «al-falsafa» καί τό «φιλόσοφος» ὡς «failasuf» (πληθυντικός: «falasifa»). Συνώνυμοι ὄροι εἶναι ἡ «σοφία»: «al-hikmah» καί ὁ «σοφός»: «al-hakim».

Φιλοσοφία στό Ἰσλάμ, δηλαδή «φαλασιφά», εἶναι ὁ ἐννοιολογικός ἐξοπλισμός τοῦ ἐκχριστιανισμένου ἑλληνισμοῦ τῆς Μέσης Ἀνατολῆς, πού μεταφράζεται στόν μουσουλμανικό πολιτισμό γιά νά ἀντιμετωπισθοῦν ἠθικά θέματα τῆς κορανικῆς διδασκαλίας. Τέτοια ζητήματα ἦταν κυρίως τρία: ἡ ἐλευθερία τῆς βούλησης, ἡ θεοδικία καί ἡ σχέση τοῦ Θεοῦ πρός τόν κόσμο. Τό κλασσικό ὀντολογικό τρίπτυχο Θεός-κόσμος-ἄνθρωπος θεματογραφεῖται πλέον θρησκευτοφιλοσοφικά καί ἔτσι συγκεκριμενοποιεῖται στά τρία κεφαλαῖωδη ἐρωτήματα γιά τήν ἐλευθερία τοῦ ἀνθρώπου, γιά τήν ἐρμηνεία τοῦ κακοῦ μέσα στήν ἱστορία καί γιά τόν Θεό σέ ἀναφορά πρός τόν κόσμο.

Προκειμένου λοιπόν νά εὑρεθεῖ καί νά δοθεῖ πειστική ἀπάντηση σέ τέτοια ἐρωτήματα ἐπιστρατεύεται τό ἐννοιολογικό ὄπλοστάσιο τῆς ἑλληνικῆς σκέψης, πού βρίσκεται διαθέσιμο ἀνάμεσα στούς μορφωμένους ἑλληνομαθεῖς τῶν κατακτημένων ἀπό τό Ἰσλάμ ἀραβοφώνων λαῶν τοῦ μεσανατολικοῦ χώρου. Στήν πλειονότητά τους πρόκειται γιά ἰατρούς, νεστοριανούς μάλιστα (ὄχι ὀρθόδοξους χριστιανούς), πού προέρχονταν ἀπό τή Συρία καί τήν Περσία, ὑπηρετοῦσαν στήν αὐλή μουσουλμάνων ἡγεμόνων καί φιλοσοφικά ἐπιηραζόνταν ἀπό τό νεοπλατωνίζοντα ἀριστοτελισμό τῆς ἀλεξανδρινῆς παράδοσης. Ὁ ἱμάντας πού διοχέτευε τήν ἑλληνική φιλοσοφία στό Ἰσλάμ ἦταν αὐτοί οἱ θεολογοῦντες νεστοριανοί ἰατροφιλόσοφοι τῆς Συρίας, κυρίως πού ἀντιπροσωπεύουν μία νεοπλατωνική ἀνάγνωση τοῦ Ἀριστοτέλη. Αὐτό ἐνέχει τεράστια σημασία γιά τήν ἰσλαμική φιλοσοφία, διότι ἕνα ἀπό τά πλέον μόνιμα χαρακτηριστικά τῆς γνωρίσματα ἦταν ὁ συνδυασμός ἀριστοτελισμοῦ καί νεοπλατωνισμοῦ. Δέν πρόκειται ἀπλά γιά μονομερῆ προτίμηση στόν Ἀριστοτέλη, ἀλλά γιά κάτι πιό περίπλοκο, ὅπως εἶναι ἡ προσφυγή στίς νεοπλατωνικές διόπτρες γιά μιάν ἐρμηνευτικά ἐγκυρη φιλοσοφική ἀνάγνωση τῶν ἀριστοτελικῶν ἔργων.

Πρωταγωνιστικό ρόλο στή μετακένωση τοῦ ἀριστοτελισμοῦ μέσα στό Ἰσλάμ διαδραμάτισαν ὄχι μόνο οἱ νεστοριανοί ἀλλά καί οἱ ὀρθόδοξοι θεολόγοι τοῦ μεσανατολικοῦ χώρου, τόσο οἱ ἑλληνόφωνοι ὅσο καί οἱ ἀραβόφωνοι. Στήν Παλαιστίνη διακρίθηκαν οἱ δύο μονές τοῦ Ἁγίου Σάββα καί τῆς Ἁγίας Αἰκατερίνης τοῦ Σινᾶ. Σέ αὐτόν τόν χώρο ἔδρασαν ὁ Ἰωάννης Δαμασκηνός καί ὁ μαθητής του Θεόδωρος Ἀβουκαρᾶς (Abu Qurra), προσφέροντας πολύτιμες μεταφραστικές ὑπηρεσίες. Στή Συρία, τόσο στήν Ἐδεσσα ὅσο καί στή Νίσιβη, λειτουργοῦσαν περίφημες θεολογικές σχολές, μέ πρωτοβουλία φυσιογνωμιῶν ὅπως ὁ Ἐφραίμ ὁ Σύρος (305-373) καί ὁ Ἰάκωβος Νισίβειος (308-338), πού περιῆλθαν στά χέ-

— Ὁ Μάριος Μπέγζος γεννήθηκε στήν Κηφισιά τό 1951. Σπούδασε Θεολογία στό Πανεπιστήμιο Ἀθηνῶν καί στή συνέχεια στή Γερμανία. Σήμερα εἶναι ἐπίκουρος καθηγητής τῆς Φιλοσοφίας καί τῆς Ψυχολογίας τῆς Θρησκείας στή Θεολογική Σχολή τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν.

ρια τῶν νεστοριανῶν καί ἀνέπτυξαν μεταφραστική δραστηριότητα μέ προτίμηση στόν Ἀριστοτέλη. Ὁ Σταγίριτης προκρίθηκε ὡς φιλοσοφικό στήριγμα τῶν θεολογικῶν ἐρίδων γύρω ἀπό τό χριστολογικό ζήτημα καί μέ τήν ὀρολογία του πλούτισε τήν ἐννοιολογική φαρέτρα τῶν ἀντιμαχομένων πλευρῶν, ὀρθοδόξων καί νεστοριανῶν.

Ἡ ἰσλαμική φιλοσοφία τριχοτομεῖται σέ περιόδους μετάφρασης, ἐρμηνεύσεως καί σχολιασμοῦ. Τά συμβατικά χρονολογικά ὀρόσημα εἶναι ἡ ἀνάρρηση τῆς δυναστείας τῶν Ἀβασιδῶν τό 750, μέ τήν καθιέρωση τῆς **Βαγδάτης** τό 762 σέ πρωτεύουσα καί ἡ πτώση τῆς στά χέρια τῶν Μογγόλων τό 1258, πού σηματοδοτοῦν τίς ἀπαρχές τῆς ἀκμῆς καί τῆς παρακμῆς τῆς ἰσλαμικῆς φιλοσοφίας. Ἡ πρώτη περίοδος τῆς προπαρασκευῆς καί ὑποδομῆς διαρκεῖ ἀπό τό **750 μέχρι τό 950 περίπου** καί χαρακτηρίζεται ἀπό τήν ἐργώδη μεταφραστική προσπάθεια ἀπόδοσης ἑλληνικῶν φιλοσοφικῶν ἔργων, καί μάλιστα ἀριστοτελικῶν, στήν ἀραβική γλώσσα, μέ βάση εἶτε τό ἑλληνικό πρωτότυπο εἶτε συριακές μεταφράσεις.

Ἡ δεύτερη περίοδος τῆς ἀκμῆς καί τῆς ὀριμότητας χρονολογεῖται **μεταξύ 950 καί 1250**, ἐπονομάζεται ἡ «χρυσή ἐποχή» τῆς ἰσλαμικῆς φιλοσοφίας, περιλαμβάνει στούς κόλπους τῆς πρωτοκορυφαῖα ἀναστήματα τῆς διανόησής της, σάν τόν Ἀβικένα, τόν Γκαζαλί καί τόν Ἀβερρόη, καί ἔχει ὡς κύριο χαρακτηριστικό γνώρισμα τήν ἐρμηνεύσεως. Ἡ τρίτη φάση, τῆς ὀψιμης παρακμιακῆς σχολιογραφίας δίχως ἐρμηνευτική πρωτοτυπία, τοποθετεῖται ἀπό τό **1250 περίπου ἕως σήμερα**.

Μία χωροχρονική ἀδρομερῆς περιοδολόγηση τῆς ἰσλαμικῆς φιλοσοφίας θέλει νά ἐπιστημονοποιεῖ δύο κύριες ἐστίες, πού ἀντιστοιχοῦν σέ ἰσάριθμες ἱστορικές φάσεις. Ἡ πρώτη θεωρεῖται ὅτι εἶναι ἡ **ἀνατολική περίοδος**, μέ ἐστία τό μεσανατολικό χῶρο, ἐπίκεντρα τῆ Δαμασκὸ καί τῆ Βαγδάτη, πρωταγωνιστές τοὺς Ἀράβες καί τοὺς Πέρσες διανοητές, καί ἐκτείνεται ἀπό τόν 9ο μέχρι καί τόν 11ο αἰῶνα. Ἡ δεύτερη ἀποκαλεῖται **δυτικὴ ἢ «μαγριμπικὴ» περίοδος**, ἀπό τό Μαγκρίμπ (Maghrib: Δύση), ἐπίκεντρώνεται στή μουσουλμανικὴ Ἰσπανία, μέ ἐστία τήν Ἀνδαλουσία καί ἀκτῖνα δράσεως τίς βορειοαφρικανικὲς ἐπικράτειες (Μαρόκο, Ἀλγερία, Αἴγυπτο), φθάνοντας ἀπό τόν 12ο αἰῶνα μέχρι σήμερα.

Οἱ ἀπαρχές τῆς ἰσλαμικῆς φιλοσοφίας εἶναι μεταφραστικὲς. Χάρη στήν προεργασία τῶν συριακῶν μεταφράσεων καί μέ ἄμεση ἐπίσης προ-

σφυγὴ στό ἑλληνικό πρωτότυπο μεταγρῖζεται ἡ ἑλληνικὴ σκέψη στήν ἀραβικὴ λογιόσυνη. Συνήθως, διακρίνουμε δύο μείζονες μεταφραστικὲς περιόδους. Ἡ πρώτη συνδέεται μέ τὴν δυναστεία τῶν Ὀμεγιάδων κι ἔχει ἐπίκεντρο τὴ Δαμασκὸ, ἐνῶ ἡ δεύτερη συνυφαίνεται μέ τὴν δυναστεία τῶν Ἀβασιδῶν (750-1250) καί ἐδράζεται στή Βαγδάτη. Οἱ Ὀμεγιάδες φάνηκαν διστακτικοὶ ἀπέναντι σέ καθεστὴ ἐξωμουσουλμανικό, ἀλλὰ μεταφέροντας τὴν πρωτεύουσά τους ἀπὸ τὴ Μεδίνα στή Δαμασκὸ (660) ἀποτόλμησαν τὰ πρῶτα δειλά βήματα πολιτιστικῆς ἐπικοινωνίας μέ τὴν ἑλληνικὴ παιδεία καί τὴν ἀριστοτελικὴν φιλοσοφία.

Σέ αὐτὸ ὅμως διακρίθηκαν ἰδιαιτέρως οἱ Ἀβασίδες, μέ τὴν περαιτέρω μεταφορά τῆς ἑδρας τους ἀπὸ τὴ Δαμασκὸ στή Βαγδάτη, καθὼς ἐπίσης δὲν εἶναι ἄμοιρο σημασίας ὅτι οἱ Ἀβασίδες προέρχονταν ἀπὸ τὴν περσικὴ ἐπικράτεια. Στὸν ἱρανικὸ χῶρο δροῦσαν νεστοριανοὶ λόγιοι μέ λιπαρὰ ἀριστοτελικὴν παιδεία καί ἱκανὸ μεταφραστικὸ ὑπόβαθρο, καθὼς ἐπίσης ἐκεῖ εἶχαν βρεῖ καταφύγιο οἱ νεοπλατωνικοὶ φιλόσοφοι τῆς Ἀθήνας, μετὰ τὴν ἀπαγόρευση λειτουργίας τῆς σχολῆς τους ἀπὸ τόν Ἰουστινιανὸ (529). Στὴν αὐτὴ τοῦ Χοσρόη φιλοξενήθηκε ὁ Συμπλίκιος, νεοπλατωνικὸς σχολιαστὴς τοῦ Ἀριστοτέλη, μετὰ τὴν ἀναγκαστικὴ σιγὴ τῆς ἀθηναϊκῆς φιλοσοφίας στὸν 6ο αἰῶνα. Ἄν μάλιστα ληφθεῖ ὑπ' ὄψην ὅτι οἱ Πέρσες πρωταγωνίστησαν στό πνευματικὸ στερέωμα τοῦ ἰσλαμικοῦ πολιτισμοῦ γενικότερα, μέ ἰδιαίτερη ἐπίδοση στήν ποίηση καί στή φιλοσοφία, τότε χρειάζεται νά ἐξαρθεῖ ἡ ἱρανικὴ διασύνδεση τοῦ ἀθηναϊκοῦ καί ἀλεξανδρινοῦ νεοπλατωνισμοῦ ὡς σχολιαστὴ τοῦ Σταγίριτη μέ τὴ μουσουλμανικὴ διανόηση στό σύνολό της.

Ἡ προτίμηση τῶν μουσουλμάνων διανοουμένων στόν Ἀριστοτέλη ἐρμηνεύεται ποικιλότροπα. Πέρα ἀπὸ τὸ ὅτι βρέθηκε διαθέσιμος στή γλώσσα τους χάρη στή χριστιανικὴ διαμεσολάβηση ὀρθοδόξων καί νεστοριανῶν θεολόγων, ἑλληνοφῶνων καί συροφῶνων, πρέπει ἀκόμα νά συνυπολογισθεῖ ἡ παιδαγωγικὴ καταλληλότητα τοῦ Σταγίριτη φιλοσόφου, ὁ ὁποῖος σέ αὐτὸ τουλάχιστο τό σημεῖο ὑπερακοντίζει τόν Ἀθηναῖο δάσκαλό του, τόν Πλάτωνα. Δέν μπορεῖ νά μὴν ἀναφερθεῖ ἴσως καί μιὰ κάποια «συναίσθηματικὴ» κλίση πρὸς τόν συμπατριώτη φιλόσοφο καί παιδαγωγὸ τοῦ Μεγάλου Ἀλεξάνδρου, ὁ ὁποῖος μνημονεύεται στό Κοράνιο (Σούρα 18, 82) ὡς ὁ «δίκερος» (Dhul-Qarnain), δηλαδή ἐκεῖνος πού κατέχει τό διπλὸ «κέρας» (ἄκρο, ἄκρη, ἐσχατιά: Qarn), τὴν δυτικὴ (ἑλληνικὴ-μακεδονικὴ) καί

τήν ανατολική (μεσανατολική-περσική) άκρη του τότε γνωστού κόσμου, κατιτί σαν «άπόστολος» του Θεού, όπως σημειώνει με προσφυή τρόπο ο άραβομαθής ισλαμολόγος Γρηγόριος Ζιάκας, σε ειδική πραγματεία του για τον άριστοτελισμό στο Ίσλάμ. "Αν λοιπόν έκληφθει ο Άλέξανδρος ως «άπόστολος» του Θεού, τότε ο δάσκαλός του Άριστοτέλης έχει όλα τά έχέγγυα νά αναγορευθει σε κατεξοχήν «φιλόσοφο» του Ίσλάμ, πού άξιζει τον κόπο νά μεταφρασθει και νά μελετηθει σε πλάτος και σε βάθος.

Η λαμπρή αυτή μεταφραστική πρωτοβουλία ανήκει πρωταρχικά στον χαλίφη "Αλ Μάμουν "Αλ Ρασίντ (al-Mamun al-Rashid, 813-833), ο όποιος γύρω στο 800 μ.Χ. ιδρύει στη Βαγδάτη ένα πρωτότυπο μεταφραστικό έργο-στήριο, τον περίφημο «Οΐκο της Σοφίας» (Bait al-Hikmah), πού επανδρώνεται με Σύρους νεστοριανούς ιατρούς του νεοπλατωνίζοντος άριστοτελισμού της άλεξανδρινής φιλοσοφίας. Στόν 9ο αιώνα άκμάζει ο έπονομαζόμενος «φιλόσοφος των Άράβων», ο "Αλ Κιντί (Yakub ibn-Ishaq al-Kindi, 800; - 870), Άραβας πρίγκιπας, ο όποιος διακρίνεται για την έντονη ροπή του στο νεοπλατωνισμό και την άπόπειρά του νά συνδυάσει τή θεωρία της άπορροής με την ισλαμική πίστη στη δημιουργία του κόσμου από τον Θεό.

Ο έπόμενος αιώνας κατακλύζεται από την πληθωρική παρουσία του "Αλ Φαραμπί (Abu Nasr al-Farabi, ή με τό έκλατινισμένο όνομα Alfarabius, 870-950), πού εκπροσωπεί την πιο κλασσική έκδοχή του νεοπλατωνίζοντος άριστοτελισμού, ο όποιος μέλλει νά σφραγίσει όλόκληρη την πορεία της ισλαμικής φιλοσοφίας. Μέ τον Φαραμπί έπιχειρείται νά προβιβασθει ή φιλοσοφία σε προφητεία και νά υπαχθούν σε αυτήν τόσο ή άποκάλυψη του Κορανίου όσο και ο θρησκευτικός νόμος (Sharia) της μουσουλμανικής κοινότητας.

Μέ αυτήν την τριανδρία ολοκληρώνεται, σε διακόσια περίπου χρόνια, ή πρώτη μεταφραστική περίοδος της ισλαμικής φιλοσοφίας. Τήν σκυτάλη παραλαμβάνει ή δεύτερη φάση, πού θά καλύψει τρεις όλόκληρους αιώνες (950-1250) και θά σημάνει την άκμή και την ώριμότητα του μουσουλμανικού στοχασμού, με κύριο χαρακτηριστικό γνώρισμα την πρωτότυπη έρμηνεία κι όχι άλλο πιά την πιστή μετάφραση. Τό πρωτοκορυφαίο τρίπτυχο της άκμαίας ισλαμικής φιλοσοφίας είναι ο Άβικένας, ο Γκαζαλί και ο Άβερρόης, πού σχηματοποιούν τό κλασσικό θεματολόγιο του στοχασμού αυτής της περιόδου.

Τά δύο έπίκεντρα της ισλαμικής διάνοησης

βρίσκονται στις δύο έσχατιές του μουσουλμανικού μεσαιωνικού κόσμου, την **Περσία** και την **Ίσπανία**. Ο Άβικένας και ο Γκαζαλί στόν 11ο αιώνα είναι Ίρανοί. Στην ισλαμική Ίσπανία άκμάζει ο Άβερρόης κατά τό 12ο αιώνα και μεταφέρει την ελληνική φιλοσοφική παράδοση στη λατινική πιά Δύση, πέραν των Πυρηναίων, δίνοντας λαβή στόν έκχριστιανισμό του άριστοτελισμού από τό σχολαστικισμό και μάλιστα από τον Θωμά Άκινάτη.

Ως σπουδαιότερος φιλόσοφος της άκμης της ισλαμικής σκέψης θεωρείται ο Πέρσης στοχαστής Άβικένας (Abu Ali ibn-Sina, 980 - 1037). Σε αυτόν αποδίδεται ή μεταφυσική διάκριση μεταξύ αναγκαίου όντος και ένδεχομένου (δυνατού) όντος στη μουσουλμανική διάνοηση, πού ανάγεται στο άριστοτελικό «ένδεχόμενον» και συνιστά τους δύο πόλους του πραγματικού: καθετί υπάρχει είτε αναγκαιώς είτε ένδεχομένως, δηλαδή πρέπει κατ' ανάγκη, υποχρεωτικά και άναγκαστικά νά υπάρχει ή ένδέχεται, μπορεί νά υπάρχει ως μία δυνατότητα κι όχι ως αναγκαιότητα. Η διάκριση των δύο τρόπων ύπαρξεως, του αναγκαίου και του δυνατού (ένδεχομένου), ένέχει τεράστια μεταφυσική σημασία με ιδιαίζουσες θεολογικές προεκτάσεις. Η άλλη ρηξικέλευθη φιλοσοφική πρόταση του Άβικένα άφορά στη διάκριση μεταξύ ουσίας και ύπαρξης, πού αξιοποιείται άποφασιστικά από τή λατινική μεταφυσική της ευρωπαϊκής Δύσης στο Μεσαίωνα και μάλιστα από τον Θωμά Άκινάτη, σε άμεση άναφορά προς τον Θεό. Μιά τρίτη, τέλος, πρωτοτυπία του Πέρση διανοητή ήταν ή συσχέτιση της φιλοσοφίας με τή θεολογία, κατά έναν ιδιότυπο τρόπο, κατά τον όποιο ή θρησκεία άποτελεί τή μεταφυσική του λαού και οι προφήτες είναι οι ψυχολόγοι της μάζας.

Μέ αυτήν όμως την θεώρηση των σχέσεων φιλοσοφίας και θεολογίας φαίνεται ότι ή κορανική άποκάλυψη μεταβάλλεται σε συμβολική αλήθεια με παραβολικό νόημα και όχι βεβαίως σε φιλοσοφική αλήθεια με γνωσιολογικό κύρος και όντολογική δέσμευση. Άμεση αντίδραση κατά του Άβικένα συνιστά τό έργο του συμπατριώτη του και αντίποδά του, του **Γκαζαλί** (al-Ghazzali, 1058-1111), ο όποιος κατακεραυνώνει την φιλοσοφία σε σειρά έργων του με ιδιαίτερη δξύτητα, άπαιτώντας τά πρωτεία της πίστης κατέναντι του όρθου λόγου. Χαρακτηριστικά τιτλοφορεί τό κύριο έργο του «Άσυναρτησία των Φιλοσόφων» (Tahafut al-falasifa), τό όποιο μεταφράσθηκε στη Δύση και συνόψισε τά κλασσικά

θεολογικά ἐπιχειρήματα ἐναντίον τῶν φιλοσοφικῶν θέσεων γιά τήν αἰωνιότητα τοῦ κόσμου (σέ ἀντίθεση πρός τήν δημιουργία ἀπό τόν Θεό), γιά τήν ἀνάσταση τοῦ σώματος καί σωρεία παρομοίων θρησκευτοφιλοσοφικῶν ἀποριῶν.

Ἀντίκρουση αὐτῶν τῶν ἰσλαμικῶν θεολογικῶν αἰτιάσεων κατά τῆς φιλοσοφίας καί γενικότερα πιά μετατόπιση τῆς διένεξης τῶν δύο ἰρανικῆς καταγωγῆς μουσουλμάνων στοχαστῶν τοῦ 11ου αἰῶνα, Ἀβικένα καί Γκαζαλί, ἐπιχειρεῖται μέ ἀπαράμιλλη ἐπιτυχία ἀπό τόν ἰσπανογενῆ μουσουλμάνο ἀριστοτελικό διανοητή, τόν Ἄβερρό (ibn-Rushd ἢ Averroes, 1126-1198). Ὡς ὑπομνηματιστής σχεδόν ὁλόκληρου τοῦ ἀριστοτελικοῦ ἔργου διακρίνεται γιά τή φιλολογική του δεινότητα καί τήν ἐρμηνευτική του ὀξύδερκεια, καθώς ἐπίσης γιά τήν ἀποστασιοποίησή του ἀπό τίς νεοπλατωνίζουσες παρερμηνεῖες πού συσκότιζαν τόν ἀριστοτελισμό. Γι' αὐτό ὁ Ἄβερρός θεωρεῖται δικαίως ὡς ὁ πιό ἀκριβολόγος σχολιαστής τοῦ Ἀριστοτέλη στήν ἰσλαμική φιλοσοφία. Ταυτόχρονα παίρνει ἀποστάσεις τόσο ἀπό τόν Ἀβικένα ὅσο καί ἀπό τόν Γκαζαλί, ἐπιχειρώντας νά ἀναπτύξει τό δικό του φιλοσοφικό σύστημα, πού εἶναι μία σύνθεση ἰσλαμικοῦ ἀριστοτελισμοῦ, μέ κύρια σημεῖα τήν ἀπόρριψη τῆς διάκρισης μεταξύ οὐσίας καί ὑπαρξῆς, τή διαλεκτική σύνθεση λόγου καί πίστεως, τήν προβολή τῆς αἰωνιότητος τοῦ κόσμου καί τήν ἐπαναπροσδιορισμένη πίστη στή σωματική ἀνάσταση τῶν νεκρῶν.

Παρ' ὅτι ὁ ἰσλαμικός κόσμος δέν ἀξιολόγησε τόν Ἄβερρό τόσο ὅσο τοῦ ἀξίζει, ὥστόσο τό ἔργο αὐτό ἐπιτελέσθηκε ἀπό τό χριστιανικό κόσμο τῆς λατινικῆς Δύσης, πού ἀνακάλυψε στόν ἰσπανογενῆ αὐτόν μουσουλμάνο φιλόσοφο τόν κατ' ἐξοχήν ἀριστοτελικό διανοητή καί ὑπομνηματιστή (commentator) τοῦ Σταγυρίτη μεταφυσικοῦ. Γιά τούς σχολαστικούς τοῦ Μεσαίωνα καί μάλιστα τούς θωμιστές, ὁ Ἀριστοτέλης ἦταν ὁ «Θεός τῆς φιλοσοφίας» καί ὁ Ἀβικένας ὁ «Προφήτης» Του!

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΗ ΕΠΙΣΗΜΕΙΩΣΗ

Ἀπό τήν ἐλληνική βιβλιογραφία ἐπισημαίνουμε τήν πραγματεία τοῦ ἀραβομαθοῦς ἰσλαμολόγου καθηγητῆ τῆς θρησκευτολογίας στό Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης κ. Γρηγορίου Ζιάκα, Ὁ Ἀριστοτέλης στήν Ἀραβική Παράδοση, Θεσσαλονίκη 1980, καθώς ἐπίσης τά σχετικά κεφάλαια τοῦ ἰδιαίτερα κατατοπιστικοῦ ἐγχειριδίου του: Ἱστορία τῶν Θρησκευμάτων, τόμος 2: Τό Ἰσλάμ, Θεσσαλονίκη 1988 (3η ἐκδόση). Συμπληρωματικά καί συνοπτικά στοιχεῖα παρέχονται στά βιβλία τοῦ Α. Γιαννουλάτου, Ἰσλάμ, Ἀθήνα 1975 (μέ πεπαλαιωμένη ὅμως βιβλιογραφία) καί τοῦ Μ. Μπέγγου, Φαινομενολογία τῆς Θρησκείας, Ἀθήνα 1995 (ιδ. σελ. 138 ἐπ. μέ σφαιρική θεώρηση τοῦ θέματος καί νεώτερη βιβλιογράφηση). Ἀπό τήν ξενόγλωσση βιβλιογραφία ἐπισημαίνονται οἱ συμβολές τοῦ Mohammed Arkoun, *Essais sur la pense islamique*, Paris 1984, (3η ἐκδόση) καί *La pensee arabe*, Paris 1975, (1991, 4η ἐκδόση), καθώς βεβαίως ἀπό τήν παλαιότερη κλασσική βιβλιογραφία οἱ μελέτες τοῦ M.W. Watt, *Islamic Surveys*, vol. I: *Islamic Philosophy and Theology*, Edimburgh 1962.

Σχεδιάσμα μιᾶς θεολογικῆς προσέγγισης τοῦ Ἰσλάμ

Ἀλέξανδρος Καριώτογλου

Τό κείμενο πού θά ἀκολουθήσει δέν φιλοδοξεῖ παρά νά δώσει περισσότερο διαγραμματικά μιᾶ ἀποψη πάνω στό θέμα. Πολύ περισσότερο ὁ γράφων δέν θά ἐπιθυμοῦσε νά ἐκληφθοῦν ἀπό τόν ἀναγνώστη τά γραφόμενα ὡς μιᾶ τοποθέτηση ἑνός ἐρευνητῆ τοῦ τύπου τῶν ὀριενταλιστῶν. Ἐχει ἤδη περάσει ἡ ἐποχή τοῦ ὀριενταλισμοῦ¹, ὅπου οἱ δυτικοί ἀνατολιστές, βλέποντας τό θέμα ἀφ' ὑψηλοῦ, ἀποκάλυπταν τίς διαφορες πολιτιστικές καί ἰδεολογικές πτυχές τῆς Ἀνατολῆς ὑπό τό πρίσμα τῆς δυτικῆς ἐπιστημονικῆς μεθόδου καί μέ τήν ὑπεροψία τοῦ δυτικοῦ ἐπαρχιωτισμοῦ.

Ἐκεῖνο πού ὀπωσδήποτε θά χρειάζεσταν νά γνωρίζετε ἀπ' τήν ἀρχή ὁ ἀναγνώστης εἶναι τό θεολογικό ὑπόβαθρο τῆς θρησκείας αὐτῆς. Συνήθως γνωρίζουμε ὅτι ἡ προῖσλαμική θρησκεία τῶν Ἀράβων, ὁ Ἰουδαϊσμός καί ὁ Χριστιανισμός στήριξαν μέ τή διδασκαλία τους τίς βασικές ἀρχές τοῦ Ἰσλάμ². Πρόκειται γιά μιᾶ ἀποψη ὄχι χωρίς βάση. Ὅμως ἂν λάβουμε ὑπ' ὄψη τό γεγονός ὅτι γιά τήν ἱστορία τῶν θρησκευμάτων οἱ ὅροι Ἰουδαϊσμός καί Χριστιανισμός εἶναι περιεκτικοί, δέν θά ἔπρεπε νά λησμονοῦμε ὅτι ἡ διδασκαλία τοῦ Ἰσλάμ στηρίχτηκε πάνω σέ ἕνα πολύ εὐρύτερο βάθρο τό ὁποῖο, ἂν μπορούσε νά ἀναλυθεῖ, θά προέκυπτε ἕνα δίκτυο θρησκευτικῶν ἰδεῶν, γνωστῶν στό χῶρο τῆς Μέσης Ἀνατολῆς, πάνω στόν ὁποῖο φαίνεται ὅτι θεμελιώθηκε.

Θά μπορούσε νά ἰσχυριστεῖ κανεῖς ὅτι ἡ λέξη «βασιλεία», μέ μιᾶ εὐρύτερη ἐκδοχή τοῦ ὅρου, βρίσκεται πιό κοντά στήν ἀντίληψη πού ἔχουν οἱ ἴδιοι οἱ μουσουλμάνοι γιά τήν παρουσία τοῦ Ἰσλάμ στήν παγκόσμια ἱστορία³. Πρόκειται γιά τήν ἴδια χρήση πού κάνουν διάφοροι συγγραφεῖς τῶν χρόνων τῆς ὀθωμανικῆς αὐτοκρατορίας, ὅταν χαρακτηρίζουν τήν περίοδο τῆς ἱστορίας, πού οἱ ἴδιοι διέρχονταν, ὡς περίοδο τῆς «μωαμεθικῆς βασιλείας»⁴. Ἡ περί χαλιφάτου ἀντίληψη στό Ἰσλάμ πρέπει νά ἐκληφθεῖ ὡς συνέχεια τῆς πανάρχαιας ἀντίληψης γιά τή διαδοχή

τῶν βασιλείων πάνω στή γῆ, ὅπως ἦταν τά βασίλεια τῶν Αἰγυπτίων, τῶν Ἀσσυρίων, τῶν Βαβυλωνίων, τῶν Περσῶν, τοῦ Μ. Ἀλεξάνδρου καί τῶν διαδόχων του, τῶν Ρωμαίων, τῶν Βυζαντινῶν καί, τέλος, τῶν Ἀράβων καί τῶν ὀθωμανῶν, ὑπό τούς ὁποίους ἔλαβε τέλος τό χαλιφάτο. Ὅλα τά παραπάνω βασίλεια, ἐκτός ἀπ' τή θέληση ἐπίδειξης ἐνότητας καί δύναμης, εἶχαν καί σαφῆ θεοκρατικό χαρακτήρα, γεγονός τό ὁποῖο ἔκανε ἐφικτή τήν πολιτικοποίηση τῆς θρησκείας καί ταυτόχρονα τή θρησκευτικοποίηση τῆς πολιτικῆς. Ἄς σημειωθεῖ ὅτι ἡ ἐπαναβίωση τοῦ χαλιφάτου σήμερα ἀποτελεῖ ἕναν ἀπ' τούς κύριους στόχους πολλῶν φουνταμενταλιστικῶν ὁμάδων τῆς Μ. Ἀνατολῆς.

Κάτω ἀπό ἕνα τέτοιο πρίσμα ἀνδρώθηκε ἡ «μωαμεθανή βασιλεία», τό Ἰσλάμ, καί διακηρύχθηκε σέ χῶρες τῆς Μ. Ἀνατολῆς καί τῆς Ἀσίας ἡ ἐνότητα τοῦ Ἀλλάχ, ἡ ἀπόλυτη κυριαρχία του πάνω στή γῆ καί ἡ διαχείριση καί ἐπιβολή τῆς θελήσεώς του μέσω τοῦ χαλιφάτου καί τῆς μουσουλμανικῆς κοινότητας (Umma).

Γιά τούς Ἀραβες, ἐκεῖνο πού ἦταν ἡ καινοτομία τοῦ προφήτη τους ἦταν ἡ ἐπιβολή τοῦ μονοθεϊσμοῦ καί ἡ ὀργάνωση τοῦ χαλιφάτου μέ τήν ταύτιση τῆς θρησκείας καί τῆς πολιτικῆς.

Ἡ παρουσία τῶν Χριστιανῶν καί τῶν Ἑβραίων ἦταν ἤδη γνωστή σ' αὐτούς, ὅπως καί πολλές ἰδέες, πού υἱοθετήθηκαν ἀπ' τήν καινοφανῆ θρησκεία, ἦταν δανεισμένες ἀπ' τήν πλούσια θρησκευτική καί στοχαστική παράδοση τῶν γύρω λαῶν καί κοινωνικῶν ὁμάδων τῆς ἐποχῆς.

Ποιές θρησκευτικές ὁμάδες ἄσκησαν βαθεῖα ἐπίδραση στή διαμόρφωση τῶν βασικῶν διδασκαλιῶν τοῦ Ἰσλάμ;

Οἱ γνωστικίζουσες ἰουδαιοχριστιανικές σέκτες.

Ἡ Μ. Ἀνατολή ὑπῆρξε ὁ χῶρος ὅπου ἐπί αἰῶνες διαμορφώνονταν καί διαδίδονταν πλῆθος

— Ὁ Ἀλέξανδρος Καριώτογλου κατάγεται ἀπό τή Σάμο. Σπούδασε Θεολογία — ἀρχικά στό Πανεπιστήμιο Ἀθηνῶν καί μετὰ στή Γερμανία. Ἐχει ἤδη ἀναγορευθεῖ διδάκτωρ Θεολογίας· σήμερα ὑπηρετεῖ στό Πειραματικό Σχολεῖο τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν.

θησκευτικῶν ιδεῶν μέ βαθιές κοινωνικές συνέπειες. Ἰδιαίτερα, ἡ ἐμφάνιση τοῦ Χριστιανισμοῦ πυροδότησε τή δημιουργία, ὄχι ἀπλά θρησκευτικοῦ ἢ καί φιλοσοφικοῦ στοχασμοῦ, ἀλλά συγκροτημένης θεολογικῆς σκέψης, πού προερχόταν ἀπό τήν τάση τοῦ ἀνατολίτη νά συζητάει γύρω ἀπό θρησκευτικά θέματα καί νά τά προσαρμῶζει στόν τρόπο ζωῆς του. Ἡ ἑλληνιστική καί ἡ σημιτική παράδοση ἀναμείχθηκε μέ τό κήρυγμα τοῦ Ἰησοῦ καί ἀπό αὐτή τήν πρόσμιξη προῆλθε ὁ γνωστικίζων ἰουδαιοχριστιανικός κόσμος τῆς Μ. Ἀνατολῆς, ὁ ὁποῖος ἔφερε στό φῶς ιδέες, πού ἔγιναν ὁ πυρήνας γιά τή δημιουργία πολλῶν σεκτῶν καί αἵρέσεων.

Μιά θρησκευτική παραφυάδα π.χ. πού ἔδρασε στίς περιοχές ἐκεῖνες ἦταν οἱ Ἑλκεσαῖοι, πού εἶχαν ἔντονο συγκρητιστικό χαρακτήρα, προσθέτοντας στίς διδασκαλίες τους τά πιά ἑτερογενῆ στοιχεῖα, παρμένα ἀπό τόν γνωστικισμό, τήν ἀστρολογία, τή μαγεία καί τόν ἀποκρισισμό. Ὁ ἀρχηγός τῆς σέκτας Ἑλκεσαῖος ἦ Ἑλκεσαί ἢ Ἑλξαί δίδασκε ὅτι εἶχε λάβει ἀπό ἄγγελο ἕνα ἱερό βιβλίο, τό ὁποῖο περιεῖχε τίς βασικές διδασκαλίες:

- α. αὐστηρός μονοθεϊσμός μέ ἀντιτριαδικό χαρακτήρα.
- β. ὁ Ἰησοῦς Χριστός ἐθεωρεῖτο ὡς ἕνας ἀπλός ἄνθρωπος.
- γ. τήρηση τῆς περιτομῆς, τῆς ἀργίας τοῦ Σαββάτου καί ἄλλων νομικῶν διατάξεων.

Ἀνάλογες ἀντιλήψεις εἶχαν οἱ Ναζωραῖοι καί οἱ Ἑβριωνᾶοι⁵, οἱ ὁποῖοι ἀνῆκαν σέ ἕξιςου γνωστές γνωστικίζουσες ἰουδαιοχριστιανικές αἵρέσεις.

Ὁ Μανιχαϊσμός

Παρά τό γεγονός ὅτι τό Ἰσλάμ καταδίωξε τοὺς Μανιχαῖους καί τίς ιδέες τους, θεωρεῖται ὅτι βασικές ἀντιλήψεις τῆς θρησκείας αὐτῆς τῆς Ἀνατολῆς ἀγγίξαν σέ ἕνα βαθμό τήν ἰσλαμική κοσμοθεωρία. Ἡ μανιχαϊστική ἀντίληψη π.χ. ὅτι ὁ Θεός εἶναι ὑπέρτατος νοῦς, ἐντελῶς διαφορετικός ἀπό τόν κόσμο καί τήν ὕλη του, εἶναι βασική ἀποψη, πού δίχως ἄλλο, πέρασε στή διδασκαλία τοῦ Ἰσλάμ⁶.

Ὁ Ἰουδαϊσμός

Ἴσως ἡ θρησκεία τῶν Ἑβραίων νά ἐπηρέασε ἰδιαίτερα ἢ καί κατ' ἐξοχήν τό Ἰσλάμ. Ἐκεῖνο πού πρέπει στό σημεῖο αὐτό νά σημειώσουμε

εἶναι ὁ αὐστηρός μονοθεϊσμός καί τό νομικό πνεῦμα, πού δανείστηκε ἀπό τόν Ἰουδαϊσμό, πέρα ἀπό τίς ἀντιλήψεις περί καθαροῦ καί ἀκαθάρτου, τήν κοσμολογία καί τήν ἀνθρωπολογία, πού φανερά δανείστηκε ἀπ' τήν ἀβρααμιτική θρησκεία. Ἄν προστεθοῦν οἱ θεοκρατικές ἀντιλήψεις, πού κατὰ κυριολεξία σφράγισαν τίς ιδέες τοῦ προφήτη τῶν Ἀράβων καί ἡ εὐθύγραμμη σύλληψη τῆς ἱστορίας, τότε κατανοεῖται ἡ ἄμεση σχέση τοῦ κόσμου τῶν ιδεῶν τοῦ Ἰσλάμ καί τοῦ ἰουδαϊκοῦ τρόπου σύλληψης τῆς ζωῆς.

Ὁ Χριστιανισμός

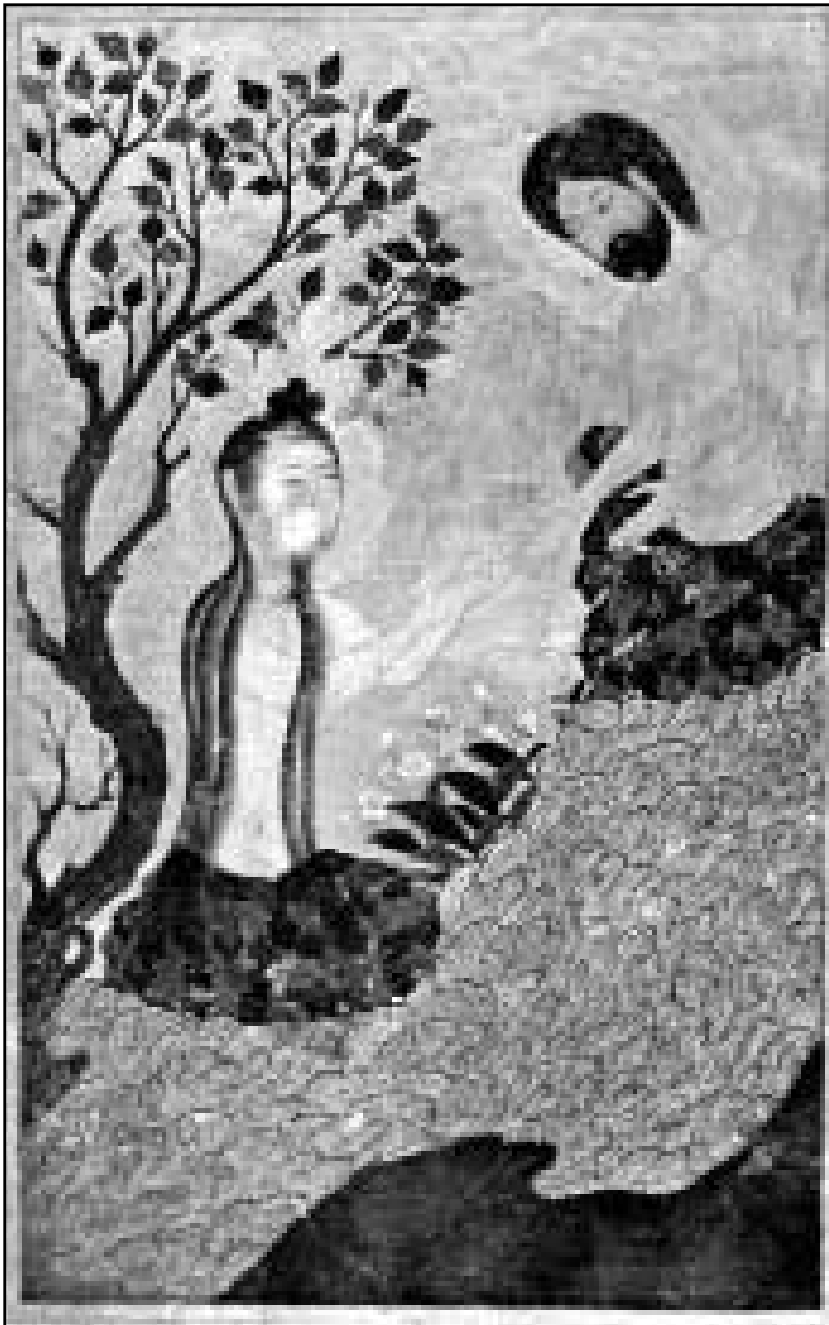
Ὁ Μωάμεθ μπόρεσε νά διατυπώσει τήν ἀντίληψη τῆς συνέχειας μεταξύ Ἰουδαϊσμοῦ καί Χριστιανισμοῦ, ὁ σημιτικός ὅμως τρόπος κατανόησης ἐνοιῶν, ὅπως τοῦ Θεοῦ, τῆς ἱστορίας, τῆς λατρείας, τῆς πορείας τῶν κοινωνιῶν, τῆς τέχνης, τόν ἐμπόδισαν νά κατανοήσῃ καί τήν οὐσία τοῦ Χριστιανισμοῦ. Νοιώθει κανεῖς νά διεξέρχεται ἐντελῶς ἐπιδερμικά τά χριστιανικά μηνύματα. Αὐτό μπορεῖ νά τό διαπιστώσῃ ἀπό τό γεγονός ὅτι στήν πορεία του τό Ἰσλάμ ἐμφάνισε προσωπικότητες, πού μπόρεσαν ἀπό χριστιανική ἐπίδραση νά νοιώσουν κάπως βαθύτερα ἐννοίες ὅπως ἡ πίστη, ἡ ἀγάπη, ἡ μετάνοια, ἡ προσέγγιση τοῦ Θεοῦ, ἡ λατρεία κ.λπ., ὅμως οἱ περισσότεροι χαρακτηρίστηκαν ὅτι βάδιζαν ἔξω ἀπ' τήν ὀρθοδοξία τῆς θρησκείας.

Ἔτσι τό ὀρθόδοξο Ἰσλάμ θεωρήθηκε ἀρχικά ἀπ' τοὺς χριστιανούς ὡς μία αἵρεση χριστιανική καί στή συνέχεια ὡς ἕνα θρησκευτικό μέγεθος ἐντελῶς ξένο ἀπ' τόν Χριστιανισμό.

Τό Ἰσλάμ, ἀπ' τήν ἄλλη πλευρά, ἤδη μέσα στήν κορανική παράδοση δίστασε νά ἀποστασιοποιηθεῖ ἀπ' τοὺς «ὀπαδούς τῶν Γραφῶν», τοὺς ἀπειλήσε μέν, ἀλλά ταυτόχρονα τοὺς δέχτηκε ὡς μονοθεϊστές μέ ἰδιαιτερότητες, ὡς σεβαστοὺς ὡς ἕνα βαθμό, πλὴν ὑποχρεωμένους ἀργά ἢ γρήγορα νά δεχθοῦν τό Ἰσλάμ, ἐφ' ὅσον τό μήνυμά του ἦταν τελευταία κατὰ σειρά ἐξαγγελία τοῦ Ἀλλάχ στήν παγκόσμια ἱστορία.

☆ ☆ ☆

Ἄν ἤθελε κανεῖς νά προσεγγίσει τήν οὐσία τῆς ἰσλαμικῆς θεολογίας δέν θά μπορούσε παρά νά υἰοθετήσῃ τόν ὄρο «σημιτικός δογματισμός», πού χρησιμοποιοῖ ὁ Frithjof Schuon, Εὐρωπαῖος προσήλυτος τοῦ Ἰσλάμ⁷, γνωστός μελετητῆς τῶν ἰσλαμικῶν θρησκευμάτων, καί πού μέ τόν ὄρο αὐτό τό Ἰσλάμ θεωρεῖται ὡς θρησκεία, ἡ ὁ-



«Ὁ Ἀδάμ καί ἡ Εὐά» (μικρογραφία τοῦ 15ου αἰῶνα). Ἀπό τὰ ὠραιότερα δείγματα μουσουλμανικῆς τέχνης.

ποία αποκλείει ἐντελῶς τήν εἴσοδο τοῦ Ἀπολύτου στόν κόσμο. Τό Ἰσλάμ θεωρεῖται «ζεύξη μεταξύ Θεοῦ καί τοῦ ἀνθρώπου ὡς ἀνθρώπου»⁸. Ἐνῶ στόν Χριστιανισμό ἡ διαχωριστική γραμμή, γραμμή μεταξύ σχετικοῦ καί Ἀπολύτου, περνάει διασχίζοντας τή λέξη Χριστός, στό Ἰσλάμ χωρίζει κάθετα τόν κόσμο ἀπ' τόν Θεό.

Ὁ ὀρθός λόγος στή σύλληψη τοῦ Ἀπολύτου ἔχει τόν πρῶτο λόγο καί μάλιστα πολύ περισσό-

τερο ἀπό ὅτι στόν Ἰουδαϊσμό καί βέβαια στόν Χριστιανισμό. Ὁ Ἀλλάχ, προσωπικός Θεός, Ἕνας στήν Οὐσία Του, Ἀπόλυτος, εἶναι κύριος τοῦ κόσμου. Ὁ κόσμος βρίσκεται στή διάθεσή Του καί τόν κυβερνᾷ μέ γνώμονα τήν ἀπόλυτη θέλησή Του. Ἐπιβραβεύει τήν πίστη καί τιμωρεῖ ἀυστηρά τήν ἀπιστία. Τά ὅρια μεταξύ πίστεως καί ἀπιστίας καθορίζει ἡ ἀποκάλυψη, πού δίνει στόν προφήτη Του Μωάμεθ μέσω τοῦ ἱεροῦ βιβλίου Του, τοῦ Κορανίου. Αὐτά τά ὅρια μεταξύ πίστεως καί ἀπιστίας, ὅπως καί τό βασικότερο θέμα τῶν ὁρίων τῆς ἐλευθερίας τοῦ ἀνθρώπου, εἶναι αὐτά πού ἀπασχόλησαν τήν ἰσλαμική θεολογία καί δημιούργησαν μέ τήν πάροδο τοῦ χρόνου τάσεις καί σχολές.

Εἶναι ὅμως ιδιαίτερα ἀξιοσημείωτο ὅτι ὅλα αὐτά τά θεολογικά θέματα οἱ οὐλεμάδες τοῦ Ἰσλάμ θέλησαν νά τά ἐπεξεργασθοῦν ὄχι μόνο μέ βάση καθαρά θεολογικά κριτήρια, ἀλλά ταυτόχρονα καί μέ τή βοήθεια ἑνός νομικοῦ πνεύματος, πού ὑπαγόρευσε ἡ συναίσθηση ὅτι ὁ Ἀλλάχ εἶναι ὁ Κύριος τῆς ἱστορίας καί κατά συνέπεια ὁ Κριτής τῆς ἱστορίας. Ἐφ' ὅσον ἡ θέλησή Του ἀποκαλύφθηκε μέσω τοῦ Κορανίου, τό ἱερό αὐτό Βιβλίο τοῦ Ἰσλάμ ἀποτελεῖ τήν πηγὴ κάθε δικαίου ἐπὶ τῆς γῆς, ὥστε ὁ πιστός μουσλίμ νά ἔχει δικαίωμα νά ξετυλίγει τό νῆμα τῆς ἱστορίας. «Ἐκεῖνος εἶναι πού δίνει τή Ζωή καί τό Θάνατο κι ὅταν ἀποφασίσει γιά κάποιο θέμα, λέει γι'

αὐτό: «Γεννηθῆτω» καί γίνεται».⁹ Τό Κοράνιο «εἶναι ἡ Διαταγή τοῦ Ἀλλάχ πού τήν ἔχει στείλει σ' ἐσᾶς κάτω»¹⁰. Μέ τρόπο αὐστηρά ὀρθολογικό γίνεται ὡς σήμερα ἡ ἐπεξεργασία τῶν ἐπιταγῶν τοῦ Κορανίου, ἔτσι ὥστε νά δίνεται ἀπάντηση σέ κάθε λεπτομέρεια τῆς ζωῆς τῶν πιστῶν καί νά φορτίζεται μέ τό νομικό χαρακτήρα, πού εἶναι γνωστός στόν ἰσλαμικό κόσμο. Οἱ πέντε σῦλλοι τοῦ «Οἴκου τοῦ Ἰσλάμ», τά πέν-

τε δηλαδή βασικά λατρευτικά καθήκοντα τῶν μουσλὶμ (ὁμολογία τῆς πίστεως, προσευχή, ἐλεημοσύνη, νηστεία, ἱερὴ ἀποδημία στὴ Μέκκα) ἐμπεριέχουν τὴν ἀπλότητα μιᾶς νομικῆς ρήτηρας καὶ ἐκφράζουν τὴ λιτότητα καὶ τὴν αὐστηρότητα, πού δικαιολογεῖ τὸν χαρακτηρισμὸ γιὰ τὸ Ἰσλάμ ὡς θρησκείας τοῦ «πληρέστερου ἠθικοῦ θεϊσμοῦ»¹¹.

☆ ☆ ☆

Ἡ Θεολογία τοῦ Κορανίου ἐξακολουθεῖ σήμερα νὰ ἐπηρεάζει ἑκατομμύρια πιστῶν. Ὁ τρόπος ἐρμηνείας στοὺς δύο μεγάλους χώρους τοῦ σουννιτικοῦ καὶ τοῦ σηίτικου Ἰσλάμ, ἂν καὶ ὄχι πάντα ὅμοιος, λόγω τῶν ἐπιμέρους διαφορετικῶν διδασκαλιῶν καὶ πρακτικῶν, βρίσκεται σέ ἓνα παράλληλο δρόμο. Παρ' ὅλα αὐτά, κατὰ τὴν ὁμολογία πολλῶν μουσουλμάνων, «ἔχει χάσει τὴν ἐπαφή μέ τὸν κόσμον»¹² γιὰ πολλοὺς λόγους, πού ξεφεύγουν ἀπ' τὰ ὅρια τοῦ κειμένου αὐτοῦ.

Τὴ θέση της πολλὰς φορές ἀντικαθιστοῦν διδασκαλίες ἀνήσυχων φουνταμενταλιστῶν, γεγονός πού ἐπιτρέπει στὸ Ἰσλάμ νὰ κινεῖται σέ ἐπικίνδυνες περιοχές τῆς ἀνθρώπινης σκέψης καὶ πράξης.¹³

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Βλ. σχετικὴ κριτικὴ τῆς ἐργασίας, τῶν μεθόδων καὶ τῶν βαθύτερων στόχων τῶν ὀριενταλιστῶν στὴν ἐξέ-

χως ἐνδιαφέρουσα ἐργασία τοῦ Edward W. Said, Ὀριενταλισμός, μτφρ. Φ. Τερζάκης, ἐκδ. Νεφέλη, Ἀθήνα 1996.

2. Βλ. σχετικά Ἄ. Γιαννουλάτου, Ἰσλάμ, Ἀθήνα 1975, σελ. 45-66.

3. E. Kellerhals, *Der Islam*, Basel 1969, σελ. 11-13.

4. Ἄ. Καριώτογλου, Ἡ περί τοῦ Ἰσλάμ καὶ τῆς πτώσεως αὐτοῦ ἐλληνικὴ χρησιμολογικὴ γραμματεία, Ἀθήνα 1982, σελ. 131 ἐξ.

5. Βλ. σχετικά J. Daniélou, *Theologie du Judeo-Christianisme. Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée*, Tournai 1957. Ἄ. Θεοδώρου, Ἱστορία τῶν Δογμάτων, τ. Α, Μέρος Α, Ἐν Ἀθήναις 1963.

Ἡ ἄποψη γιὰ τὴν προσευχὴ τοῦ Σαββάτου θεωρεῖται ἀπὸ τὸν Goldziher ἐπίδραση ἀπὸ τὸν Ζωροαστρισμὸ. Εἶναι χαρακτηριστικὸ ὅτι ἡ ἔννοια τοῦ Σαββάτου δὲν ἦταν ὅπως στοὺς Ἑβραίους ἡμέρα ἀργίας, ἀλλὰ ἡμέρα συνάθροισης ἐβδομαδιαίας γιὰ κοινὴ προσευχὴ, ὅπως στοὺς Ζωροάστρες. Μετὰ τὴν προσευχὴ εἶναι ἐλεύθεροι οἱ πιστοὶ νὰ ἐπιστρέψουν στὴν ἐργασία τους. Βλ. Ignaz Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg 1925, σελ. 20, βλ. καὶ τοῦ ἴδιου, *Muhammed und der Islam*, στὸν τόμο Demosthenes Savramis, *Religionen*, Düsseldorf und Wien 1972, σελ. 144.

6. E. Kellerhals, ὅπ. π., σελ. 14-15.

7. Βλ. F. Schuon, *Comprendre l' Islam*, éd. du Seuil 1976, σελ. 23.

8. Ὅπ. π., σελ. 13.

9. Κοράνιο 40, 68.

10. Κοράνιο 65, 5.

11. Ἄ. Γιαννουλάτου, ὅπ. π., σελ. 195.

12. Mohamed Talbi, *Islam und Dialog*, στὸ Moslems und Christen-Partner?, ἐκδ. Styria, Graz 1976, σελ. 149.

13. Βλ. M. Rodinson, *Islam und Kapitalismus*, Frankfurt 1971.

Ἰσλάμ καί Χριστιανισμός

Ἱστορικό περίγραμμα

Δημήτρης Μιχαλόπουλος

Α΄

Τί ἦταν ὁ Μωάμεθ; Κατ' ἀρχήν ἡ ἀπάντησις τῆς Ἀσίας στόν Μέγα Ἀλέξανδρο. Πράγματι, ἂν δεχθεῖ κανεῖς ὅτι τό Ἀνατολικό ζήτημα δέν εἶναι — στήν εὐρεία ἔννοια — παρά ἡ σύμπτυξη μουσουλμανικῆς πραγματικότητος στή νοτιο-ανατολική Εὐρώπη, τότε εὐχερῶς ἀντιλαμβάνεται τήν ἔκτασι, τή σημασία τῆς ἀπάντησης αὐτῆς¹. Αὐτοῦ τοῦ εἶδους ὅμως ἡ προσέγγισις δέν ἐπιτρέπει τήν πλήρη κατανόησι τῶν θεμάτων. Ὁ Προφήτης ὑπῆρξε φύση θρησκευτική καί, μόνο ἂν τοῦτο ληφθεῖ ἑναργῶς ὑπ' ὄψιν, εἶναι δυνατή ἡ ἐκτίμησις τῆς ὅλης του δράσης.

Τό Ἰσλάμ, λοιπόν, θεωρεῖται ἡ καταληκτική φάσις τῆς πάλης κατά τῆς εἰδωλολατρείας, κατά τοῦ διαβόλου² τῆς πάλης τῆς καλῆς πλευρᾶς τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξῆς πρός τήν κακή. Κατά τή μουσουλμανική ἀντίληψιν, ἡ σύγκρουσις αὐτή δέν ἔχει περατωθεῖ, ἐφ' ὅσον ἀκόμη ὑπάρχουν ἄπιστοι.

Μέγα πλεονέκτημα τοῦ Ἰσλάμ ἦταν ἡ ἐμφασις τήν ὁποία ἔδωσε στό σπαθί. Πράγματι, ὑπῆρξε εὐτύχημα γιά τόν Μωάμεθ πῶς, κατά τήν ἐποχή τήν ὁποία ἐδίδαξε, στήν ἀραβική χερσόνησο ὑπῆρχε «κενό ἐξουσίας». Αὐτό δέν ἔγινε ὅσον ἀφορᾷ τόν Χριστιανισμό. Τόσο ὁ Ἰησοῦς ὅσο καί οἱ Ἀπόστολοι εἶχαν νά ἀντιμετωπίσουν τή βία, αἱματηρή ἀντίδρασι τῶν ἐξουσιῶν πού συναποτελοῦσαν τό οἰονεῖ κατεστημένο τῆς ἐποχῆς. Ὡς γνωστόν, ἡ διαπάλη — ἡ, μᾶλλον, ἡ ἐξόντωσις τῶν Χριστιανῶν — κλιμακώθηκε χρονικῶς σέ τρεῖς αἰῶνες. Τελικῶς, ἡ ἀνανέωσις πού πραγματοποιήθηκε ὁ Μέγας Κωνσταντῖνος χάρισε στούς Χριστιανούς τή νίκη³.

Ἡ ἐξουσία ὅμως πού ἀπέρρευσε ἀπό τή νίκη αὐτήν ὑπῆρξε «δοτή»: Ὁ Χριστιανισμός προσδέθηκε γιά πάντα στό ἄρμα τῆς μοναρχίας πού τόν προστάτευε⁴ συνεπῶς, ποτέ δέν ὑπῆρξε

ἀνεμπόδιστος νά πραγματοποιήσῃ ἐπί γῆς τήν Πολιτεία τοῦ Θεοῦ. Ἀκριβῶς τό ἀντίθετο συνέβη μέ τό Ἰσλάμ.

Κοινό τόπο ἀποτελεῖ ἡ διαπίστωσις τῆς — σέ διεθνές ἐπίπεδο — φθορᾶς τῶν «Μεγάλων Δυνάμεων» ἐποχῆς, δηλαδή τῆς ἐκχριστιανισμένης καί ἤδη ἐξελθισμένης ρωμαϊκῆς αὐτοκρατορίας καί τῆς περσικῆς μοναρχίας⁵. Πέρα ὅμως ἀπό αὐτό, τό Ἰσλάμ καθοριστικῶς ἐνισχύθηκε ἀπό τήν ἀντίδρασι τοῦ χριστιανικοῦ Λαοῦ σέ δοξασίαι τῶν ἰθύνοντων: οἱ τελευταῖοι ἐξ ἀρχῆς φάνηκαν πρόσφοροι στήν υἱοθέτησι τῶν ἀπόψεων τοῦ Ἀρείου, στά πλαίσια τῶν ὁποίων δέν γινόταν δεκτή ἡ θεία φύσις τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ⁶. Παρά τίς προσπάθειαι τοῦ Ἀλεξανδρείας Ἀθανασίου καί τοῦ Καισαρείας Βασιλείου⁷, οἱ ἀπόψεις αὐτές δέν ἔπαυσαν νά ἐπηρεάζουν ἀκόμα καί τήν αὐτοκρατορική αὐλή⁸. Ἡ ἀντίδρασι λοιπόν ὑπῆρξε εὐλογη — καί ἡ ἀντίδρασι αὐτή μακροπροθέσμως ἦταν ὁ μονοφυσισμός.

Σύμφωνα μέ τίς μονοφυσικῆς ἀπόψεις, ἡ θεία φύσις τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ «ἀπορρόφησε» τήν ἀνθρώπινη⁹: ἀντίθετα μέ τοὺς ἰθύνοντες, τοὺς ἐπηρεασμένους ἀπό τόν νεοπλατωνισμό, οἱ ὁποῖοι εὐχαρίστως ἀποδέχονταν τόν Ἰησοῦ ὡς ἕναν ἀκόμη φιλόσοφο, τά ἀσθενέστερα στρώματα τῆς ἐλληνορωμαϊκῆς οἰκουμένης ἐπέμεναν ὅτι ὁ Χριστός ἦταν Θεός¹⁰. Ὅπως θά μπορούσε νά περιμένει κανεῖς, ἡ «ἐμμονή» αὐτή ἐκδηλώθηκε κυρίως σέ περιοχές μακριά ἀπό τό κέντρο — ἐκεῖ, λίγο-πολύ, ὅπου ἐμελλε νά ἀπλωθεῖ τό Ἰσλάμ¹¹.

Παραδόξως, ὁ Μωάμεθ ἐνῶ ἀρνήθηκε τή θεία φύσις τοῦ Χριστοῦ, τόν θεώρησε, ἀπό τήν ἄλλη πλευρά, καί Μεσσία μὰ καί Λόγος¹²: διαίσθάνεται κανεῖς ἐμμεση ἔστω ἐπήρεια τοῦ Κατά Ἰωάννην Εὐαγγελίου, τό ὁποῖο εἶχε σπουδαῖο ἀντίκτυπο στήν Ἱστορία¹³. Ὅπως καί νά εἶναι, ὁ Προφήτης ἔλυσε ἅπαξ διά παντός τόν γόρδιο δε-

— Ὁ Δημήτρης Μιχαλόπουλος γεννήθηκε στήν Ἀθήνα τό 1952. Σπούδασε στή Φιλοσοφική Σχολή τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν καί στήν Ἀνώτατη Σχολή Κοινωνικῶν Ἐπιστημῶν, στό Παρίσι. Σήμερα εἶναι διευθυντής τοῦ Μουσείου Βούρου-Εὐταξία (τῆς Πόλεως τῶν Ἀθηνῶν).

σμό τῶν ἐρίδων πού ἀνατάρασαν τίς ψυχές: δίνοντας ἔμφαση στόν ἀντικειμενικό χαρακτήρα τῆς ἀντίληψης τοῦ Θεοῦ ἀπό τόν ἄνθρωπο καί ἀπαγορεύοντας καί τήν ἀπεικόνισή Του ἀκόμα, ἔδωσε, μέ τόν τρόπο του, σέ λαούς τῆς Ἑγγύς Ἀνατολῆς αὐτό πού ἐκείνοι ἀναζητοῦσαν — Θεό πού ἐνισχύει καί προστατεύει τόν ἄνθρωπο καί ὄχι φιλόσοφο πού ἀπλῶς τόν παρηγορεῖ. Ἡ αὐτοκρατορική ἐξουσία, μέ τίς ἔμμεσες ἀρνήσεις της νά κάνει κάτι τέτοιο¹⁴, εἶχε ἐν πολλοῖς ἀνοίξει τόν δρόμο στό Ἰσλάμ.

Β'

Ἐπιπλέον, ὁ Μωάμεθ κατόρθωσε νά δώσει λύση ὀριστική σέ ἄλλο ζήτημα πού συχνά ταλανίζει τήν ἀνθρώπινη ψυχή, δηλαδή τή σχέση μεταξύ τῆς ἐπίγειας ζωῆς καί τῆς ἄλλης: ὁ παράδεισος ἀναμένει τοὺς πιστοὺς ὑπηρετές τοῦ Θεοῦ, παράδεισος τοῦ ὁποῖου δίνεται περιγραφή σαφῆς¹⁵. Συνεπῶς, ἡ ἐπίγεια ζωή πρέπει νά ρυθμίζεται βάσει τῆς ἄλλης. Ὅπως θά μπορούσε νά περιμένει κανεῖς, ἡ ρήξη μέ τήν ἐβραϊκή θρησκεία, στά πλαίσια τῆς ὁποίας δέν γίνεται λόγος γιά τήν ἀθανασία τῆς ψυχῆς¹⁶, ὑπῆρξε ἄμεση¹⁷. Ἀντίθετα, οἱ σχέσεις μέ τόν Χριστιανισμό κάθε ἄλλο παρά κακές προσιωνίζονταν¹⁸.

Τί ἐπέφερε τελικῶς τή σύγκρουση; Κατά πᾶσα πιθανότητα, ἡ ἱκανότητα τοῦ Μωάμεθ νά διαισθάνεται πῶς ὅ,τι δέν ἐξαπλώνεται μοιραίως συρρικνώνεται¹⁹. Φαίνεται πάντως πῶς, ἀρχικά, ἦταν διστακτικός ὅσον ἀφορᾷ τή σύρραξη μέ τοὺς Χριστιανούς²⁰, οἱ πρῶτες ὁμως γρήγορες ἐπιτυχίες ἔδωσαν στοὺς ὁπαδούς του τή γεύση τῆς νίκης — καί τήν ἐπιθυμία τῆς κατάρτησης.

Ὡς γνωστόν, ὁ ἐλληνικός κόσμος ὑπέκυψε στόν μουσουλμανικό, ἀφοῦ δέχτηκε τρία κύματα ἐπίθεσης. Τό πρῶτο ἦταν τό ἀραβικό πού, χάρις στή δράση κυρίως τῶν αὐτοκρατόρων Νικηφόρου Φωκά καί Ἰωάννη Τσιμισκή, σταμάτησε στίς παρυφές τῆς Μικρᾶς Ἀσίας²¹. Τό δεύτερο ἦταν ἐκεῖνο τῶν Σελτζούκων, πού «κατάπιε» τό κέντρο αὐτῆς τῆς τελευταίας²². Τό τρίτο ἦταν τῶν Ὀθωμανῶν — μέ τήν ἄλωση τῆς Πόλης²³.

Ἡ κατάλυση τῆς ἐλληνικῆς αὐτοκρατορίας φαίνεται πῶς, στήν ἀρχή, δέν διατάραξε οὐσιωδῶς τό παραδοσιακό πλαίσιο τῶν σχέσεων μεταξύ Ἰσλάμ καί Χριστιανισμοῦ²⁴. Μόνο ἀργότερα, ἀπό τά τέλη τοῦ 15ου αἰώνα, οἱ Χριστιανοὶ εὐρωπαϊκῶν ἰδίως περιοχῶν τοῦ ὀθωμανικοῦ

Κράτους ἄρχισαν νά μεταβάλλονται σέ «κοπάδι» πού ἦταν ἀνεκτό, ἀπλῶς γιά νά διασφαλίξεται ἡ ἐπί γῆς εὐδαιμονία τῶν Μουσουλμάνων. Οἱ Ὀθωμανοί, πράγματι, ἐπιζητοῦσαν τήν παγίωση, μεταξύ τοῦ πληθυσμοῦ τοῦ Κράτους τους, στρωμάτων παραγωγικῶν ἱκανῶν νά τοὺς διατρέφουν· ἐπιπλέον, εὐνοοῦσαν καί τή δημιουργία «ἐνδιάμεσου στρώματος» ἀνθρώπων πού θά μπορούσαν νά ἀσχοληθοῦν μέ τήν οἰκονομία καί μέ ὅσες ἐπιστῆμες δέν παρέβλαπταν τήν παραδοσιακή δομή τῆς μουσουλμανικῆς κοινωνίας. Γρήγορα ἐκδηλώθηκε φόβος νά ἀνατεθεῖ εἰδικά αὐτός ὁ ρόλος σέ Ἑλληνας²⁵. ἔτσι πραγματοποιήθηκε στροφή πρὸς τοὺς Ἑβραίους, οἱ ὁποῖοι εἶχαν «δοκιμαστῆ ἐπιτυχῶς» στήν περίπτωση τῆς Ἰσπανίας²⁶.

Ἡ ἔξωση τῶν τελευταίων ἀπό τήν Ἰβηρική Χερσόνησο ὑπῆρξε φυσικό ἐπακόλουθο τῆς κατάρρευσης τῶν ἐκεῖ μουσουλμανικῶν Κρατῶν²⁷: τό ἰουδαϊκό στοιχεῖο, παρά τήν προϊστορία τῆς ρήξης μέ τό Ἰσλάμ, εἶχε χρησιμοποιηθεῖ ἀπό τοὺς Ἀραβες σέ μιά προσπάθεια ἀποδυνάμωσης τῶν Χριστιανῶν στήν Ἰσπανία²⁸. Ἡ ἐκεῖ πλήρης κατάρρευση τῆς ἀραβικῆς κυριαρχίας — πού, περιέργως, προξένησε μεγάλη ἐντύπωση εἰδικῶς στή Θεσσαλονίκη²⁹ — δημιούργησε ρεῦμα προσφύγων, οἱ ὁποῖοι γρήγορα ἐγκαταστάθηκαν στή μακεδονική πόλη. Αὐτή ἡ τελευταία ἄλλωστε θεωρήθηκε, στό πλαίσιο παράδοσης μουσουλμανικῆς, «ἔδρα τοῦ Σολομῶντος»³⁰. Ἐπιπλέον, δέν εἶναι ἀπίθανο ἡ ἀνάμνηση φυλετικῆς συγγένειας μεταξύ τῶν Ὀθωμανῶν καί μεγάλων τμημάτων τῶν ἐν διασπορᾷ Ἰουδαίων³¹ νά ἔπαιξε κάποιο ρόλο. Ὅπως καί νά εἶναι πάντως, κατά τόν 17ο αἰώνα εἶχαν πιά ἀποκρυσταλλωθεῖ οἱ μεγάλες γραμμές τῶν κοινωνικῶν δομῶν: τό Κράτος περιελάμβανε — μέ πιό σημαντική ἐξάιρεση ἐκεῖνη τῆς Περσίας, «αἵρετικῆς» ἄλλωστε — τό κύριο καί μεγαλύτερο μέρος τοῦ μουσουλμανικοῦ κόσμου. Σέ αὐτό, οἱ μέν «πιστοί», πολεμοῦσαν, διοικοῦσαν καί εὐδαιμονοῦσαν³², οἱ Ἑβραῖοι ἀσχολοῦνταν μέ τόν προσπορισμό χρημάτων καί οἱ Ὀρθόδοξοι Χριστιανοί, οἱ κατ' ἐξοχήν ραγιαδες, μέ τήν παραγωγή³³. Τό σχῆμα αὐτό δραστηκῶς διαταράχτηκε ἀπό προσωπικότητες σάν τόν Κοσμᾶ τόν Αἰτωλό, οἱ ὁποῖες καί πραγματοποίησαν τήν ἀπαράιτητη στήν τελεσφόρηση κάθε ἐπαναστατικῆς ἐνέργειας ρήξη τοῦ κοινωνικοῦ ἴστού³⁴. Στή συνέχεια, κύριο πεδίο τῆς μεταξύ τῶν ὑποδοῦλων Χριστιανῶν καί τῶν Μουσουλμάνων κυριαρχῶν διαπάλης ἔγινε ἡ θάλασσα.



Ο αυτοκράτωρ Τζαχαντζέρ κρατάει την εικόνα του πατέρα του Άκμπάρ (τέλη 16ου ή αρχές του 17ου αιώνα). Ο Άκμπάρ και ο Τζαχαντζέρ ήταν Μογγόλοι ηγέμονες των Ινδιών.

Γ

Τό Ισλάμ επανειλημμένως κυριάρχησε σέ θάλασσες, αλλά οί Μουσουλμάνοι ουδέποτε εξοικειώθηκαν μέ τή θάλασσα. Οί Άραβες, ήδη από τά τέλη του 7ου αιώνα, εισέδυσαν δυναμικώς στό Αιγαίο, μά ανακόπηκαν χάρη στην εφεύρεση και συστηματική χρήση του υγρού πυρός. Όπωςδήποτε — και παρά τίς ικανότητες πού αναμφισβητήτως ανέπτυξαν — φαίνεται πώς ταχύτατα αποδέχτηκαν τή χρησιμοποίηση στά

πλοία τους πληρωμάτων χριστιανικών³⁵.

Εκείνος πού σαφώς διακήρυξε τήν ανάγκη ναυτικής κατίσχυσης και ανήγαγε αυτήν τήν τελευταία σέ προϋπόθεση τής κατάληψης τής Κωνσταντινούπολης και, συνακολούθως, τής οικοδόμησης αυτοκρατορίας ήταν ο σουλτάνος Μωάμεθ Β΄³⁶. Έτσι, έως τίς πρώτες δεκαετίες του 18ου αιώνα, οί Όθωμανοί πολέμησαν κατά τής Βενετίας, δύναμης ναυτικής, και, παρά τίς βεβαιότητες πού απορρέουν από διάφορα «δόγματα», νίκησαν και έδιωξαν τους αντίπαλους τους από τόν ελληνικό χώρο. Μέ τή σειρά τής όμως, ή ναυτική ισχύς τών Όθωμανών καταστράφηκε από τά πλοία τών Ρώσων πού, μάλιστα, μπήκαν στή Μεσόγειο μέσω Γιβραλτάρ³⁷. Επιπλέον, ή καταστροφή αυτή ραγδαία εξελίχθηκε σέ εικόνα πού οίστρηλατούσε τους Έλληνες και υπήρξε πρότυπο όσον αφορά τόν κατά θάλασσαν αγώνα του '21.

Η Έλληνική Έπανάσταση υπήρξε είδος απάντησης ευρωπαϊκού Λαού στον ιδρυτή του Ισλάμ. Η Όθωμανική αυτοκρατορία, Κράτος τών Μουσουλμάνων, παρά τίς τάσεις εξευρωπαϊσμού πού εμπράκτως έδειχνε από τά τέλη του

18ου αιώνα, δέν γινόταν αποδεκτή από τους Χριστιανούς τής ζώνης ή όποια αρχίζει από τή Βόρειο Ήπειρο και καταλήγει στην Κρήτη. Τό εκπληκτικό είναι ότι οί έν λόγω Χριστιανοί μπόρεσαν νά επιβάλουν τή θέλησή τους και νά ελευθερώσουν συγκεκριμένο χώρο, δηλαδή τό νότιο ήπειρωτικό άκρο τής Χερσονήσου του Αΐμου. Συνέπεια του γεγονότος υπήρξε ή επιτάχυνση εξευρωπαϊσμού τής όθωμανικής αυτοκρατορίας και, τελικώς, ή κατάλυσή της, αφού, όπως φάνηκε,

ή αποκοπή από τήν παράδοση δέν ἦταν δυνατό νά ἐπιτρέψει τήν ἐπιβίωση τοῦ Κράτους.

Δ'

Σήμερα ὁ μουσουλμανικός κόσμος ἐμφανίζεται κατακερματισμένος καί — θεωρητικῶς — ἀποδυναμωμένος. Ἡ Τουρκία, χώρα τοῦ τελευταίου χαλιφάτου, ἔχει ἐκκοσμικευθεῖ, ἐνῶ ἡ «Κοινότητα τῶν Πιστῶν» τοῦ Προφήτη ἔχει τυπικῶς «ἀποσαθρωθεῖ». Ἔχουν ὅμως ἔτσι τά πράγματα;

Ἦχι βέβαια. Ὅπως ἤδη ἀναφέρθηκε, τό Ἰσλάμ ἀποτελεῖ θρησκεία, στά πλαίσια τῆς ὁποίας τά ἐπίγεια ὀλικῶς ρυθμίζονται βάσει τοῦ ἐπέκεινα· συνεπῶς ἡ θρησκεία πού ἴδρυσε ὁ Μωάμεθ παραμένει ἄτρωτη ἀπό τό μεγάλο ἀντιθρησκευτικό κίνημα πού ἄρχισε στή Γαλλία τό 1789 καί κορυφώθηκε μέ τά γεγονότα τοῦ 1917 στή Ρωσία³⁸. Αὐτό ἄλλωστε ἀποτελεῖ καί τό μεγάλο πλεονέκτημα τοῦ Ἰσλάμ σέ σχέση μέ τόν Χριστιανισμό.

Πράγματι, ὁ τελευταῖος παρουσιάζει, στίς κορυφαίες ιδίως θαυμίδες τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, παράδοση συμβιβασμοῦ καί συνεργασίας ἀκόμη μέ τίς κατεστημένες ἐξουσίες³⁹. Ὡς ἱστορικό πρότυπο προβάλλεται συνήθως ἡ περίπτωση τῆς ρωμαϊκῆς αὐτοκρατορίας: οἱ Χριστιανοί ὑπέμειναν τά πάνδεινα καί τελικῶς ὁ Θεός ἠδούκῃσε νά τοὺς δώσει, διά τοῦ Μεγάλου Κωνσταντίνου, τό Κράτος. Ἡ βίαιη, ἐνοπλη ἀντίσταση δέν συνιστᾶται. Εἶναι, μάλιστα, χαρακτηριστικό ὅτι ἡ λέξη «προδότης» στά γαλλικά καί σέ ἄλλες μεγάλες εὐρωπαϊκές γλῶσσες προέρχεται ἀπό τόν λατινικό ὄρο *traditor*, μέ τόν ὁποῖο χαρακτηρίζονταν ὅσοι παρέδωσαν, κατά τοὺς τελευταίους μεγάλους διωγμούς, τίς Ἱερές Γραφές⁴⁰. Τέτοιες καταστάσεις δέν φαίνεται νά δίνουν τόν τόνο στό Ἰσλάμ. Ἔτσι ἐξηγεῖται ἡ γοητεία πού αὐτό κατά καιρούς ἄσκησε σέ προσωπικότητες ἀνήσυχες, ἀσυμβίβαστες, οἱ ὁποῖες προέρχονταν ἀπό χώρους πού ἐλάχιστη σχέση εἶχαν μέ τόν μουσουλμανικό κόσμο.

Τό Ἰσλάμ ὅμως δέν εἶναι εὐεπίφορο στά δημοκρατικά ρεύματα πού ἀπό τά τέλη τοῦ 18ου αἰῶνα ἀνατάραξαν τήν Εὐρώπη καί γιά ἓνα ἄλλο λόγο: στίς μουσουλμανικές κοινωνίες τό χρέμα εἶναι ἀποδεκτό ἀλλά σπανιότατα πλήρως παραδεκτό. Ὁ Μωάμεθ, πράγματι, δέν ὑπῆρξε πολεμιστής πού κατέληξε ἔμπορος, μά ἔμπορος ὁ ὁποῖος ἐξελίχθηκε σέ στρατιωτική ἰδιοφυΐα. Συνεπῶς, ὁ ἐκχρηματισμός τῆς οἰκονομίας οὐδέπο-

τε, στήν οὐσία, λαμβάνει διαστάσεις τέτοιες, ὥστε νά ἀπειλοῦνται οἱ θρησκευτικές δομές πού δίνουν τόν τόνο στήν κοινωνική ζωή.

Αὐτά φάνηκαν πρόσφατα, στήν Ἐπανάσταση τοῦ Ἰράν. Ὁ Ἀγιοτολλάχ Χομεϊνί, ἔχοντας πίσω του τό σύνολο σχεδόν τῶν Μουσουλμάνων «θεολόγων» τῆς χώρας του, κατάγγειλε τόν Σάχη γιά συμβιβασμό μέ τή Δύση καί τάσεις ἐπιστροφῆς στήν εἰδωλολατρεία· ἐπιπλέον, ἀκολουθώντας τακτική ἐφάμιλλη τῶν καλύτερων «ἐπαγγελματιῶν τῆς ἐπανάστασης», κατάφερε τελικά νά ρίξει τή μοναρχία⁴¹. Συνειδητά ἤ ὄχι, ἡ πλειοψηφία τῶν Μουσουλμάνων προσπαθεῖ νά ἀκολουθήσει τό δικό του παράδειγμα...

...Ἐνῶ, παράλληλα, τό γόητρο πού ἔτσι ἀσκεῖται στή Δύση εἶναι μεγάλο. Πράγματι, ὅταν οἱ ἰθύνοντες «τείνουν συχνά νά μεταβληθοῦν σέ ἐγκληματικές ομάδες» καί οἱ ὑπήκοοι σέ «ἀποικίες δούλων», ὅταν οἱ περισσότερες χριστιανικές Ἐκκλησίες σιωποῦν ἢ περιορίζονται σέ ἀνώδυνες καταγγελίες, εἶναι εὐλογο τό Ἰσλάμ νά ἐξελισσεται σέ πόλο ἔλξης τῶν γενικῶς δυσαρεστημένων.

Τί μέλλει γενέσθαι; Ἀπάντηση κατηγορηματική στό ἐρώτημα δέν μπορεῖ νά δοθεῖ. Ἐνα, πάντως, εἶναι βέβαιο: ἂν ὁ μουσουλμανικός κόσμος τηρήσει τήν τωρινή ἀκαμπτη στάση του ὅσον ἀφορᾶ τό κύμα διαφθορᾶς πού, σέ παγκόσμιο ἐπίπεδο, τείνει νά κατακλύσει τίς ἀνθρώπινες κοινωνίες καί, ἐπιπλέον, δεχτεῖ νά προβάλλει στοιχεῖα πού, ἀπό παλιά, τόν φέρνουν κοντά στόν Χριστιανισμό, οἱ πιθανότητες νά ἀναχθεῖ σέ παράγοντα εὐτυχοῦς ἀνανέωσης τῆς ἀνθρωπότητας δέν θά εἶναι ἀμελητέες.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Πρβλ. Διον. Α. Ζακυθνοῦ, *Ἡ βυζαντινὴ αὐτοκρατορία, 324-1071* (Ἀθήνα, 1969, σελ. 92-93).
2. Χαρακτηριστικὴ εἶναι ἡ περίπτωση τοῦ βιβλίου τοῦ Salman Rushdie, *Οἱ σατανικοὶ στίχοι*. Μετάφραση Πέτρου Ψηλορείτη. Ἀθήνα: Νέα Σύνορα, 1989.
3. Πρβλ. Αἰκατερίνης Χριστοφιλοπούλου, *Βυζαντινὴ Ἱστορία, 324-610*, τόμ. Α' (Ἀθήνα, 1975), σελ. 127 κ.ἑξ.
4. Ὁπ.π., σελ. 138.
5. Δ.Α. Ζακυθνοῦ, ὁ.π., σελ. 94.
6. Πρβλ. Δημήτρη Μιχαλόπουλου, «Ὁ ἱστορικός συμβιβασμός τοῦ Μεγάλου Βασιλείου», *Τό Βῆμα* (Ἀθήνα), φύλλο 1ης Ἰανουαρίου 1995, σελ. Β2/26.
7. Ὁ.π.
8. Βλ. κυρίως Αἰκατερίνης Χριστοφιλοπούλου, ὁ.π., τόμ. Α', σελ. 145 κ.ἑξ. *passim*.
9. Ὁ.π., τόμ. Α', σελ. 211.
10. Ὁ.π., σελ. 214.
11. Δ.Α. Ζακυθνοῦ, ὁ.π., σελ. 95.

12. Le Koran. Μετάφραση Μ. Kasimirski (Παρίσι: Charpentier, 1865), III, 40.
13. Βλ. κυρίως τό ξεχασμένο σήμερα έργο του Konrad Heiden, *Adolf Hitler*. Μετάφραση Armand Pierhal (Παρίσι: Bernard Grasset, 1936), σελ. 378.
14. Πρβλ. Edward Gibbon, *The History of the decline and fall of the Roman Empire* (Λονδίνο: Longman... and Longmans, χ.έ.), σελ. 301-314, 330-347.
15. Le Koran, έ.π., II, 23· III, 13· IV, 60.
16. Πρβλ. E. Gibbon, έ.π., σελ. 175-176· πρβλ. Salomon Reinach, *Orpheus. Histoire générale des religions* (Παρίσι: Alcide Picard, 1909), σελ. 310.
17. Washington Irving, *Μωάμεθ. Ο βίος και τό έργον αυτού*. Μετάφραση Στ. Ίκονίου (Αθήνα: Έλευθερουδάκης, 1930), σελ. 125 κ.έξ.
18. Le Koran, έ.π., XXX, 1· πρβλ. W. Irving, έ.π., σελ. 63-64.
19. W. Irving, έ.π., σελ. 160-162.
20. Ό.π., σελ. 165-167.
21. Δ.Α. Ζακωθρου, έ.π., σελ. 308 κ.έξ.
22. Ό.π., σελ. 404 κ.έξ.
23. E. Gibbon, έ.π., σελ. 1174-1183.
24. Πρβλ. ΣτΉβεν Ράνσιμαν, *Η Μεγάλη Έκκλησία εν αιχμαλωσία*, Μετάφραση Νικολ. Κ. Παπαρρόδου (Αθήνα: Μπεργαδής, 1979), σελ. 341-342.
25. Ό.π., σελ. 368-369, 382· πρβλ. Νεοκλή Σαρρής, *Όσμμανική πραγματικότητα*. II. *Η δογματική διοίκηση* (Αθήνα: Άρσενίδης, χ.έ.), σελ. 95 κ.έξ.
26. Βλ. χαρακτηριστικώς Άρθουρ Καίσελερ, *Η δέκατη τρίτη φυλή* (Αθήνα: Χατζηνικολής, 1978), σελ. 47.
27. Βλ. ιδίως Will Durand, *Παγκόσμιος Ίστορία του Πολιτισμού*, τόμ. Στ΄. Μετάφραση Νικ. Κ. Παπαρρόδου (Αθήνα: Συρόπουλοι-Κουμουνδουρέας, 1959), σελ. 246 κ.έξ.
28. Ό.π., τόμ. Δ΄. Μετάφραση Λεωνίδα Κάβουρα (Αθήνα: Συρόπουλοι - Κουμουνδουρέας, 1958), σελ. 442 κ.έξ.
29. Βλ. Δημήτρη Μιχαλόπουλου, «Θεσσαλονίκη. Τουρκοκρατία και νεώτερη περίοδος», *Έγκυκλοπαίδεια Πάπυρος-Λαρούς-Μπριτάννικα*, τόμ. 28 (Αθήνα: Πάπυρος, 1984), σελ. 116.
30. Βλ. Άλμπέρτου Νάρ, «Οι Έβραίοι τής Θεσσαλονίκης. Πορεία μέσα στό χρόνο», *Χρονικά*. Όργανο του Κεντρικού Ίσραηλιτικού Συμβουλίου τής Ελλάδος, αρ. 122 (Όκτώβριος-Νοέμβριος 1992), σελ. 3.
31. Βλ. τό βιβλίο του Ά. Καίσελερ, *Η δέκατη τρίτη φυλή*, έ.π.
32. Πρβλ. Ν. Σαρρής, έ.π., τόμ. I. *Τό δεσποτικό Κράτος* (Αθήνα: Άρσενίδης, χ.έ.), σελ. 245.
33. Ό.π.
34. Πρβλ. Δημήτρη Μιχαλόπουλου, «Πρόδρομοι Κοσμά του Αιτωλού», *Έστία* (Αθήνα), φύλλα 2ας, 3ης, 4ης και 6ης Άπριλίου 1992, σελ. 1.
35. Δευτερολογία του Βασιλείου Χρηστίδη, αναπληρωτή καθηγητή στο πανεπιστήμιο Ίωαννίνων, κατά τό συνέδριο «Λιμάνια και ναυσιπλοΐα στην ανατολική Μεσόγειο» (Μουσείο Βούρου-Εΰταξία [τής Πόλεως των Άθηνών], 31 Μαρτίου 1995).
36. Βλ. Δημήτρη Μιχαλόπουλου, «Ναυτικές επιχειρήσεις κατά τήν πολιορκία τής Κωνσταντινούπολης (1453)», *Ναυτική Έπιθεώρηση*, τεύχος 487, τόμ. 139ος (Μάιος-Ίούνιος 1994), σελ. 347-353.
37. Στεφάνου Παπαδόπουλου, «Η ελληνική επανάσταση του 1770 και ό αντίκτυπός της στις ελληνικές χώρες», *Ίστορία του Έλληνικού Έθνους*, τόμ. ΙΑ΄ (Αθήνα: Έκδοτική Άθηνών, 1975), σελ. 78-79.
38. Πρβλ. τή συνέντευξη του Σ.Π. Τολστώφ, διευθυντή του Ίνστιτούτου Έθνογραφίας τής Ακαδημίας Έπιστημών τής ΕΣΣΔ, προς τον L. Aragon. Περιλαμβάνεται στο έργο του τελευταίου, *Οι δύο γίγαντες*, *Ίστορία παράλληλη*. ΕΣΣΔ, τόμ. Β΄. Μετάφραση Άρη Άλεξάνδρου (Αθήνα: Φυτράκης, CL 62), σελ. 403.
39. Παύλου, *Προς Ρωμαίους*, γ΄, 1-2.
40. Παραδόσεις «Πατερικής Φιλολογίας» στην École des Hautes Études en Sciences Sociales (1975-1976).
41. Βλ. Musamaali Nangoli, *No more lies about Iran* (New Jersey: Ah Books, 1994), σελ. 92 κ.έξ.

Ἰσλαμική Θεοκρατία

Ἡ θρησκεία ὡς μόνη διαφοροποίηση μεταξύ τῶν ἀτόμων

Ἀλέξανδρος Καριώτογλου

Τό φαινόμενο τοῦ φανατισμοῦ στό χῶρο τῆς θρησκείας ἐμφανίζεται συχνά, ιδιαίτερα στά θρησκευόμενα πού προβάλλουν τήν ἀξίωση τῆς ἀπολυτότητας καί τήν ἐπιφυλάσσουν καθένα γιά τόν ἑαυτό του σέ αὐξημένο βαθμό.

Κάποια μορφή φανατισμοῦ ὅμως μπορεῖ ὁ καθένας μας νά δικαιολογήσει ἢ στή χειρότερη περίπτωση νά ἀνεχθεῖ συγκαταβατικά, ὅταν παρατηρεῖται σέ μεμονωμένα άτομα ἢ θρησκευτικές ομάδες.

Μιά ιδιαίτερη προβληματική δημιουργεῖται ὅταν ἕνα θρήσκευμα ἐπευλογεῖ πολλές φορές τό φανατισμό ἢ τόν θεωρεῖ ἔκφραση ἐκδήλωσης γνήσιας πίστεως καί ὑπακοῆς στό θέλημα τοῦ Θεοῦ. Στήν περίπτωση αὐτή, λέμε ὅτι ἴσως τό θρήσκευμα αὐτό νά θεωρεῖ ἰδανικό τόν τρόπο καθοδήγησης τῶν κοινωνιῶν, τή Θεοκρατία, πού μέ μαθηματική ἀκρίβεια ὁδηγεῖ στό φανατισμό. Ἀντίθετα δείγματα στήν ἱστορία τῶν θρησκευμάτων δέν ἔχουμε.

Κλασσική περίπτωση θεοκρατίας ὡς πολιτικο-θρησκευτικοῦ συστήματος εἶναι τό Ἰσλάμ.

Ἴσως μέσα ἀπό τό κείμενο αὐτό νά δοθοῦν λιγότερες εὐκαιρίες νά φανοῦν οἱ λαμπρές σελίδες τοῦ μεγαλείου τῆς θρησκείας αὐτῆς, διότι καί αὐτές ὑπάρχουν καί δέν μποροῦμε νά τό κρύψουμε, ὅμως ἡ φύση τοῦ θέματος «ὁ φανατισμός», νά μᾶς ἀναγκάζει νά δοῦμε περισσότερο τή σκοτεινή πλευρά τοῦ Ἰσλάμ, πού εἶναι πολλές φορές καί γιά πολλούς ἀγνωστη.

Γιά τή διαπραγμάτευση ἑνός τέτοιου θέματος θά χρειαστεῖ ἴσως νά μποῦμε σέ βαθειά νερά ἐρμηνείας ἱερῶν γιά τή θρησκεία αὐτή κειμένων καί νά ἀνατρέξουμε στίς ρίζες τῆς μέ ἔντονο τό θρησκευτικό καί πολιτικό χαρακτήρα.

Σήμερα λέγοντας «θεοκρατία» ἐννοοῦμε τό πολιτικό σύστημα, κατά τό ὅποιο πηγὴ προέλευσης τῶν νόμων διακυβέρνησης ἑνός λαοῦ εἶναι τά ἱερά κείμενα τῆς θρησκείας του. Ἡ ὅλη δομὴ τοῦ κράτους ἔχει ἱερατικό χαρακτήρα. Στίς μέρες μας τέτοιας φύσεως θεοκρατίες θά μπορούσαμε νά κατονομάσουμε μέ βεβαιότητα μὲν τήν Ἰσλαμική Δημοκρατία τοῦ Ἰράν, μέ κάποιες ἐπιφυλάξεις δέ τό Βατικανό.

Ὁ λόγος μας ἐδῶ δέν ἀφορᾷ στίς συγκεκριμένες περιπτώσεις. Ἡ θεοκρατία δέν ὑφίσταται μόνο ἐπίσημα ὡς ἔκφραση ἑνός θεσμικοῦ πλαισίου, ἀλλὰ πολύ περισσότερο ἀνεπίσημα, ὡς θεωρία, ὡς τρόπος ἀντίληψης τῆς ζωῆς, ὡς ἐπιβαλλόμενη λύση στά πλαίσια ἑνός συγκεκριμένου κοσμοεἰδωλοῦ. Μ' αὐτό ἐπιθυμῶ νά τονίσω ὅτι τό Ἰσλάμ θεωρεῖ τό θεοκρατικό σύστημα ὡς τή μόνη πραγματικότητα, τόν μόνον ἀληθινὸν τρόπο διακυβέρνησης τῶν κοινωνιῶν. Στό Χριστιανισμό ἦταν κατά βάση ἀδιανόητο καί ἄς ὑπῆρξε ὁ εὐσεβῆς πόθος ἑνός Αὐγουστίνου στό *De civitate Dei* (Περὶ τῆς Πολιτείας τοῦ Θεοῦ) ἢ κάποιων νεώτερων εὐσεβιστικῶν κινήματων, ὅπως στή θρησκευτικὴ κοινότητα τοῦ Καλβίνου στή Γενεύη, σέ κοινότητες Μορμόνων ἢ ἄλλων παραφυάδων τοῦ Προτεσταντισμοῦ κ.λπ.

☆☆☆

Ποῦ μπορεῖ κανεὶς νά ἐπισημάνει τίς ἀρχές τῆς θεοκρατίας μέσα στό Κοράνι; Εἶναι γνωστό ὅτι τό Κοράνιο, ἱερό βιβλίον τοῦ Ἰσλάμ καί βάση τῆς πίστεως τῶν Μουσουλμάνων, δέν ἀποτελεῖ ἀπλᾶ τόν κανόνα τῆς θρησκευτικῆς ζωῆς τῶν μουσλίμ, ἀλλὰ κανονίζει καί τήν πολιτικὴ τάξη τῆς Ἰσλαμικῆς κοινωνίας¹. Οἱ βασικὲς κορανικὲς ἀρχές ἀποτελοῦν τό θεμέλιο τῆς πολιτικῆς ἐξουσίας καί τό μέτρο τῆς ἀσκησης ἀμεσης ἐπιρροῆς στή ζωὴ ἀπ' τήν πλευρὰ μιᾶς αὐθεντίας. Ὁ νόμος τοῦ Θεοῦ εἶναι πηγὴ θεμελιωδῶν ἀρχῶν γιά τήν ἀπόδοση δικαιοσύνης καί τήν ἀσκηση δημοσίων ἀξιωμάτων. Ἡ πολιτικὴ ζωὴ στοχεύει σέ ἕνα καί μόνο: νά ἐξασφαλίζει τά δικαιώματα τοῦ Θεοῦ καί τῶν πιστῶν. Ἡ κρατικὴ αὐθεντία ἐπομένως τίθεται στήν ὑπηρεσία τοῦ Ἀλλάχ². Στό 4,59 τοῦ Κορανίου ἀναφέρεται «Ἵπακούετε στόν Ἀλλάχ, καί ὑπακούετε στόν Ἀπεσταλμένο καί σ' ὅσους, ἀνάμεσά σας, ἔχουν ἐξουσία πάνω σας». Εἶναι σαφές, καί ἀπὸ ἄλλα χωρία τοῦ Κορανίου, ὅτι ὁ Μωάμεθ δέν ἔκαμε διάκριση ἐξουσιῶν, θρησκευτικῆς καί πολιτικῆς, στό σύστημα διακυβέρνησης πού πρότεινε, εἰδικά κατά τήν περίοδο τῆς Μεδίνας. Ἀπεναντίας, ὅ,τι διεκέρυσσε ἢ ἐπραττε ἦταν ἐξ ὀρισμοῦ στήν ὁδὸ τοῦ Θεοῦ³.

Διάκριση μεταξύ κοσμικής και πνευματικής εξουσίας, όπως την αντιλαμβανόμαστε σήμερα, δεν υπάρχει στους λόγους του Μωάμεθ. «Πραγματικά πιστοί είναι εκείνοι που έχουν πιστέψει στον Άλλάχ και στον Απόστολό Του, και από τότε δεν αμφιβάλλουν και μοχθοῦν με τίς περιουσίες τους και τόν ἴδιο τους τόν ἑαυτό γιά τό Δρόμο τοῦ Άλλάχ. Αὐτοί εἶναι οἱ εἰλικρινεῖς»⁴. Ὁ Άλλάχ λοιπόν εἶναι ὑπέρτατη ἐξουσία κάθε ἐξουσίας γήινης, πού σάν γήινη ξεκινᾷ ἀπό τά μηνύματα τοῦ Μωάμεθ καί αὐτῶν πού τόν διαδέχονται.

Ἡ ἀρχική πρότυπη μουσουλμανική κοινότητα, πού σχηματίστηκε στή Μεδίνα ἀπό τόν Μωάμεθ, ἦταν μιά θεοκρατία. Εἶναι ἐνδιαφέρον νά δοῦμε τήν ἐννοια τῆς Umma, τῆς ἰσλαμικῆς κοινότητας, πού μέχρι σήμερα ἀποτελεῖ τό πρότυπο μιάς πολιτικο-θρησκευτικῆς κοινωνίας στό Ἰσλάμ.

Ἡ λέξη Umma, πιθανόν ἐβραϊκῆς ἢ ἀραμαϊκῆς προέλευσης⁵ μεταφράζεται ὡς ἔθνος ἢ λαός ἢ καί θρησκεῦμα ἀπό τούς ἰσλαμολόγους. Τήν συναντᾶμε 55 φορές στό Κοράνιο μέ διάφορες σημασίες, πού ἐνδιαφέρουν τό δίκαιο, τή θεολογία, τήν ἱστορία ἢ τή ρητορική.

Ἡ θέση τοῦ Κορανίου εἶναι ὅτι «ὄλοι οἱ ἄνθρωποι δέν ἦταν παρά ἓνα μόνο ἔθνος, (ἀργότερα) ὅμως διαφώνησαν»⁶. Σέ κάθε λαό στάλθηκε ἓνας ἀπόστολος (6,36. 30,24. 10,47. 6,42). Ἄλλ' ὅμως οἱ λαοί, οἱ umman, δέν μεταχειρίστηκαν τούς ἀποστόλους ἢ τούς προφήτες ὅπως ἔπρεπε. «Κάθε φορά πού ἔφθανε σ' ἓνα ἔθνος ὁ ἀπόστολός του, τόν κατηγοροῦσαν γιά ψεύτη» (23,44) καί «συνωμότησε κάθε ἔθνος ἐναντία στους ἀποστόλους του γιά νά τούς συλλάβουν... Ἐγώ ὅμως ἤμουν πού τούς συνέλαβα. Καί πόσο (τρομερή) ἦταν ἡ Ἀνταπόδόσή Μου» (40,5).

Γι' αὐτό ὁ Μωάμεθ προβαίνει στή διατύπωση τῆς ἀριστῆς Umma, τῆς τέλειαις κοινότητας. «Στ' ἀλήθεια, αὐτό τό ἔθνος σας ἀποτελεῖ ἓνα καί μόνο ἔθνος κι Ἐγώ εἶμαι ὁ Κύριός σας. Γι' αὐτό νά ὑπηρετεῖτε Ἐμέ (κι ὄχι ἄλλον)», (21,92).

Σέ σύγκριση μέ ἄλλες κοινότητες, θεωρεῖ τό Κοράνιο τήν ἰσλαμική κοινότητα ὡς τήν ἀριστή: «Ἦσασταν ὁ καλύτερος λαός (ἔθνος-κοινότητα-θρησκεία) πού προβληθήκατε στους ἀνθρώπους διατάζοντας ὅ,τι εἶναι σωστό κι ἀπαγορεύοντας ὅ,τι εἶναι ἀρνητικό καί πιστεύοντας στον Άλλάχ» (3,110). Καί εἶναι ἡ ἀριστή κοινότητα ἐπειδή τό δίκαιο, μέ βάση τό ὅποιο κυβερνᾶται, εἶναι θεῖο δίκαιο, εἶναι μιά θεοκρατία⁷.

Ὁ μεγάλος μουσουλμάνος λόγιος Ibn Khaldun (1332-1406) στά Προλεγόμενά του⁸ στήν «Παγκόσμια Ἱστορία», γράφει, καθορίζοντας τό θεωρητικό ὑπόβαθρο τῆς ἰσλαμικῆς θεοκρατίας: «Ἄν οἱ νόμοι θεσπισθοῦν ἀπό τούς προκρίτους, τούς σοφούς καί πολυμαθεῖς ἀνθρώπους τοῦ ἔθνους, λέμε ὅτι τό πολίτευμα θεμελιώνεται πάνω στον ὀρθό λόγο. Ἄν ὅμως οἱ νόμοι εἶναι ἐκεῖνοι πού θεσπίστηκαν ἀπό τό Θεό, μέσω ἑνός θρησκευτικοῦ νομοθέτη, τό πολίτευμα στηρίζεται σέ θρησκευτική βάση. Καί ἓνα τέτοιο θρησκευτικό πολίτευμα εἶναι χρήσιμο, τόσο γιά τούτη ὅσο καί γιά τή μέλλουσα ζωή, γιατί οἱ ἄνθρωποι δέν πλάστηκαν μόνον γι' αὐτόν τόν κόσμον, πού εἶναι γεμάτος ματαιότητα καί φαυλότητα καί πού τό τέλος του εἶναι ὁ θάνατος καί ὁ ἀφανισμός. Καί ὁ ἴδιος ὁ Θεός εἶπε: «Νά θυμᾶστε ὅτι σᾶς πλάσαμε μάταια». Ἀπεναντίας, οἱ ἄνθρωποι πλάστηκαν γιά τή θρησκεία τους, πού τούς ὀδηγεῖ στήν εὐτυχία τῆς μέλλουσας ζωῆς καί αὐτό εἶναι τό μονοπάτι τοῦ Θεοῦ, πού εἶναι κύριος τοῦ οὐρανοῦ καί τῆς γῆς».

Οἱ θεῖοι νόμοι, λοιπόν, ἀποσκοποῦν στον καθορισμό τῆς συμπεριφορᾶς τῶν ἀνθρώπων σέ ὅλες τίς ὑποθέσεις τους, στή λατρεία καί στίς συναλλαγές τους, ἀκόμα καί στίς σχέσεις τους μέ τό κράτος, πού εἶναι φυσικό γιά τήν ἀνθρώπινη κοινωνία. Τό κράτος, λοιπόν, διαμορφώνεται κατὰ τό πρότυπο τῆς θρησκείας, ἔτσι ὥστε τό σύνολο νά βρίσκεται κάτω ἀπό τήν ἐποπτεία τοῦ Νομοθέτη⁹.

Ἔτσι, μέ τήν πάροδο τοῦ χρόνου, δημιουργεῖται μέ βάση τό Κοράνιο, τό Ἰσλαμικό Δίκαιο (sharia), τό ὅποιο ἐνέπνευσε σ' ὅλους τούς ἡγέτες τῶν ἰσλαμικῶν χωρῶν τό ἰδανικό μιάς παγκόσμιας κυριαρχίας, ἀφοῦ ἔτσι ἔβρισκε τή δικαιοσύνη του τό μήνυμα τῆς παγκοσμιοῦς τοῦ «προφητικοῦ» κηρύγματος. Τό Ἰσλαμικό Δίκαιο καθόρισε τό Ἰσλαμικό Δίκαιο τῶν Ἐθνῶν, δηλαδή τήν ἀπάντηση πού ἔδωσε τό Ἰσλάμ στό ἐρώτημα γιά τό ποιά θά ἔπρεπε νά εἶναι ἡ θέση τῶν μουσουλμάνων ἀπέναντι στους μή μουσουλμάνους.

Μέ βάση τόν κορανικό νόμο (sharia) ὁ κόσμος διαιρεῖται σέ δύο περιοχές: τήν «Περιοχή τοῦ Ἰσλάμ» (Dar al-Islam), ἡ ὅποια περιλαμβάνει τούς πιστούς μουσουλμάνους, πρακτικά τίς μουσουλμανικές χῶρες, καί τήν «Περιοχή τοῦ πολέμου» (Dar al-Harb), στήν ὅποια ζοῦν οἱ μή μουσουλμάνοι, πρακτικά τίς μή ἰσλαμικές χῶρες. Στήν περιοχή τοῦ Ἰσλάμ ζοῦν καί μή μουσουλμάνοι, οἱ ὅποιοι ὅμως δέν ἔχουν πλήρη δικαιομα-

τα του πολίτη της ισλαμικής Umma. Στην τελευταία κατηγορία υπάγονται βασικά οι dhimmi ή Ahl ul-Kitab, οι «όπαδοί των Γραφών» Χριστιανοί και Έβραϊοι.

Ίδανικό για το Ίσλάμ είναι να οργανωθεί ο κόσμος όλος σύμφωνα με το νόμο του Κορανίου. «Όσο δέν πραγματοποιειται αυτό τό ιδανικό», γράφει ένας μουσουλμάνος νομομαθής του αιώνα μας, «όσο δέν υπακούει ο κόσμος σ' ένα μοναδικό αρχηγό, διάδοχο του Προφήτη, οι πιστοί πρέπει να πολεμούν για να επεκτείνουν τό Dar al-Islam και να περιορίσουν, μέχρις εκμηδενίσεως, τήν περιοχή των άπίστων ή Dar al-Harb. Άπ' αυτό προκύπτει για τό μουσουλμάνο τό ιερό καθήκον, έξεχόντως άξιέπαινο, να συμμετάσχει στον ιερό πόλεμο (jihad)»¹⁰.

Πρίν έλθουμε όμως στό θέμα του ιερού πολέμου μέ όλες τίς όψεις του, οι όποιες έχουν ως συνέπεια τήν αναπαραγωγή στάσεων και εκφράσεων φανατισμού, άς εξετάσουμε τό πώς ιεραρχείται ή περιοχή του Dar al-Islam.

Στόν μουσουλμανικό κόσμο, από τό Μεσαίωνα, ή δόμηση της κοινωνίας βασίζεται σε διάφορα συστήματα ανισότητας, συστήματα θρησκευτικά, εθνικά, οικονομικά. Η κοινωνία διαιρέθηκε σε τέσσερα αλληλοτεμνόμενα κοινωνικά στρώματα: τό πρώτο χώριζε τούς μουσουλμάνους από τούς μή μουσουλμάνους, τό δεύτερο απομόνωνε τίς διάφορες θρησκευτικές ομάδες μέσα στό Ίσλάμ (όρθόδοξοι και μή), τό τρίτο ξεχώριζε τίς διάφορες εθνότητες και τό τέταρτο οριοθετούσε στενότερα τίς κοινωνικές τάξεις, υποβάλλοντας στά άτομα μιά οικονομικο-επαγγελματική ιεραρχία. Μέ τόν τρόπο αυτό ή ανισότητα έπαιρνε μεγάλη διάσταση, έφ' όσον έστω και θεωρητικά ή κατάσταση και ή αξιολόγηση των ατόμων καθοριζόταν στενά άπ' τή θρησκεία και ή σχέση μεταξύ των κοινωνικών ομάδων διαφορετικών θρησκευτικών αντιλήψεων σφραγιζόταν από τήν αντίληψη ότι δέν μπορεί να υπάρξει ισότητα μεταξύ Μουσουλμάνου και μή Μουσουλμάνου. «Δέν υπάρχει διαφορά μεταξύ του μή Άραβα και του Άραβα, παρά μόνο ως προς τή θρησκεία. Οι πιο εύγενεις μεταξύ σας είναι οι πιο ευσεβείς», αναφέρει τό Κοράνιο.

Πολύ σύντομα όμως οι μή Άραβες Μουσουλμάνοι έννοιωσαν να τίθενται στό περιθώριο της ιστορίας έφ' όσον, ιδιαίτερα στα νεώτερα χρόνια, δημιουργήθηκαν μή άραβο-μουσουλμανικές κοινωνίες, που ζητούσαν μέσω της θρησκείας να αναδείξουν και τά εθνικά χαρακτηριστικά τους γνωρίσματα. «Αυτοί οι “περιθωριακοί”, που

δέν είχαν άφομοιωθεί στην κυρίαρχη άραβική ομάδα», λέει ένας σύγχρονος έρευνητής, «είχαν ως μόνο πολιτικό στόχο να εξαλείφουν από τήν κοινωνία τήν ανισότητα που νομιμοποιούσε τή δική τους κατώτερη ύπόσταση και να επιβάλλουν τό πρότυπο που τούς έννοούσε... Από υπερέχοντα ζήλο, όρισμένοι από αυτούς τούς μή-Άραβες Μουσουλμάνους υπήρξαν οι σκληρότεροι διώκτες των μή Μουσουλμάνων». Κι αυτό γιατί «οι μή Άραβες Μουσουλμάνοι έδωσαν έμφαση στην θρησκεία έναντι της εθνικής καταγωγής»¹¹.

Η παρουσία μή Μουσουλμάνων στις χώρες του Ίσλάμ, αλλά και ή μέ τήν πάροδο του χρόνου εμφάνιση θρησκευτικών μειονοτήτων μουσουλμανικής προέλευσης προκάλεσαν μιά έξαρση φανατισμού, άφου οι Μουσουλμάνοι θεωρούν, ότι είναι νόμιμο να έξουσιάζουν και να επιβάλλονται στις θρησκευτικές μειονότητες¹². Έκφραση αυτής της αντίληψης είναι ή σταθερή άποψη ότι οι άνθρωποι διαφοροποιούνται μεταξύ τους ως προς τίς θρησκευτικές τους πεποιθήσεις, κάτι που στα χρόνια της όθωμανικής αυτοκρατορίας π.χ. επέβαλε τό τουρκικό Ίσλάμ, μέ τόν εξαναγκασμό των πολιτών να φέρουν διαφορετικό χρώμα στα ένδύματά τους, ώστε να ξεχωρίζουν σε ποίο Θεό όμολογούν τήν πίστη τους¹³.

Η κορύφωση μιās τέτοιας διαφοροποίησης, που γεννά μοιραία τό φανατισμό, βρίσκεται στην περί τζιχάντ διδασκαλία του Ίσλάμ, θεωρία ή όποία είναι φυσικό να άποτελεί ένα συγκεκριμένο μηχανισμό αναπαραγωγής του φανατισμού.

Η λέξη τζιχάντ προέρχεται από τό ρήμα jahada και έχει πολλές έννοιες, ανάλογα μέ τή χρήση του: έτσι σημαίνει εργάζομαι έντελεχώς, μέ ζήλο, καταγίνομαι μέ κάτι, προσπαθώ, αγωνίζομαι, πολεμώ τούς άπίστους κ.ά.¹⁴. Κατ' αρχήν σήμαινε τήν προσπάθεια, τόν άγώνα κάθε πιστού μουσουλμάνου για τή διαφύλαξη της πίστης του. Είχε τήν έννοια της αυτοάμυνας για τή διατήρηση της πίστης: «Κι αν κανένας αγωνίζεται (μέ θάρρος και δύναμη) προσπαθει μόνο για τόν έαυτό του. Γιατί ο Άλλάχ δέν έχει ανάγκη του κόσμου». Η δημιουργία όμως της ισλαμικής Umma στην Μεδίνα και ή μετατροπή του μηνύματος του Ίσλάμ σε θρησκευτικο-πολιτικό μήνυμα έδωσε τήν άφορμή να φορτισθεί και ή περί τζιχάντ θεωρία μέ επιθετικό χαρακτήρα. Στην περίοδο της Μεδίνας (622-632) μέχρι τό θάνατό του (632) ο Μωάμεθ κατήυθνε τό κήρυγμά του μέ τέτοιο τρόπο, ώστε ν' αντιμετωπισθούν οι έχθροί του Ίσλάμ όχι μόνο μέ τρόπο άμυντικό,

ἀλλά και ἐπιθετικό. Εἶναι χαρακτηριστική ἡ φράση πού ἀποδίδεται στόν Μωάμεθ: «Σέ κάθε θρησκευτική κοινότητα ὑπάρχει μοναχισμός. Ὁ μοναχισμός τῆς δικῆς μου θρησκευτικῆς κοινότητας εἶναι τό τζιχάντ». Κατ' αὐτόν, στήν πρώτη γραμμῆ τοῦ πνευματικοῦ ἀγώνα γιά τήν ἐδραίωση καί διάδοση τῆς πίστεως, εἶναι ἡ ἔννοια τοῦ ἱεροῦ πολέμου, ἐφάμιλλη τοῦ προσωπικοῦ καί κοινου ἀγώνα πού ἐπιτελοῦσαν οἱ μοναχοί στό Χριστιανισμό.

Οἱ θεολόγοι τοῦ Ἰσλάμ, ὅπως ὁ Tabari καί ὁ Ibn Taimiya, θεμελιώνουν σέ πολλούς στίχους τοῦ Κορανίου τή νομιμοποίηση τῆς ἐντολῆς καί τῆς ἐλευθερίας, πού ἔδωσε ὁ Θεός στό Μωάμεθ νά ἀναλάβει ἐπιθετικές ἐνέργειες ἐναντίον ὄλων ὅσοι δέν δέχονται τό κήρυγμά του.

Ἡ καθιέρωση τοῦ ἱεροῦ πολέμου θεμελιώνεται κλασσικά στό περίφημο «ἐδάφιο τῆς σπάθης» (ayat us-saif): «Κι ὅταν οἱ ἀπαγορευμένοι μῆνες ἔχουν περάσει, τότε (πολεμάτε καί) σκοτώνετε τοὺς εἰδωλόλατρες, ὅπουδήποτε κι ἂν τοὺς βρεῖτε καί συλλάβετε τοὺς καί πολιορκεῖστε τοὺς καί στήστε τοὺς παγίδες καί κάθε (πολεμικό) στρατήγημα» (9,5). Τό κείμενο αὐτό τοῦ Κορανίου κατέχει μιά ἰδιαίτερη δυναμική καί πανισλαμική παραδοχή, δεδομένου ὅτι χρονολογικά θεωρεῖται ὅτι ἀπαγγέλθηκε λίγο χρόνο πρὶν ἀπὸ τό θάνατο τοῦ Μωάμεθ.

Ὁ Ibn Taimiya θεωρεῖ τό τζιχάντ ὡς τήν «καλύτερη μορφή ἐθελοντικῆς ὑπηρεσίας πού προσφέρει ὁ ἄνθρωπος στό Θεό»¹⁵. Αὐτό μπορεί νά δικαιολογηθεῖ ἀπὸ τό γεγονός ὅτι ὁ ἄνθρωπος καλεῖται μέ κάθε τρόπο νά ὑπερασπιστεῖ τά δίκαια τοῦ Ἰσλάμ καί κατ' ἐπέκταση τοῦ Θεοῦ, ἐφ' ὅσον τό Ἰσλάμ διαχειρίζεται τή θέληση τοῦ Θεοῦ. Σ' ἓνα θεωρητικό καθεστῶς, ὅπως τό βλέπει τό Ἰσλάμ, εἶναι ἐπόμενο νά θεωρεῖται ὅ,τι πῶ φυσικό ἢ παρατήρηση, πού ἀναφέρει τό Κοράνι καί πού αὐτόματα ἀποτελεῖ μιά παρότρυνση, πρόκληση γιά ἀνάληψη δράσης, πηγῆ δικαίου καί ἀπειλή¹⁶ σέ κάθε μῆ μουσουλμάνο: «Ἡ τιμωρία ἐκείνων, οἱ ὁποῖοι πολεμοῦν τόν Ἀλλάχ καί τόν Ἀπόστολό του, καί διαβιοῦν στή γῆ ἄσχημα, εἶναι νά ἐκτελοῦνται ἢ νά σταυρώνονται ἢ νά κόβονται τά χέρια καί τά πόδια ἀντίπλευρα ἢ νά ἐξορίζονται ἀπ' τή γῆ. Αὐτοί ἔχουν τήν ἀτίμωση, στόν κόσμον αὐτό καί τοὺς περιμένει στόν ἄλλο κόσμον μέγας παιδεμός» (5,33).

Δέν εἶναι δύσκολο νά κατανοήσουμε ὅτι ἀπ' τόν παραπάνω στίχο νομιμοποιεῖται μέσα στόν χώρο τῆς θρησκείας ὄχι μόνο ἡ διαφοροποίηση μεταξύ τῶν ἀτόμων ἀλλά καί ἡ χρήση βίας τῶν

ὑποτιθέμενων «καθαρῶν» ἐναντίον τῶν «μῆ καθαρῶν». Ἡ ἀπειλή ἔχει πάντοτε ἓνα σωφρονιστικό χαρακτήρα καί ἡ διάπραξή τῆς καθιστᾶ πραγματικότητα τή θεοκρατική ἀντίληψη γιά τήν τάξη πού πρέπει νά ἐπικρατεῖ στόν κόσμον.

Ἡ μελέτη τῆς ἱστορίας τῶν Ἰσλαμικῶν ἐθνῶν καί κρατῶν ἀποκαλύπτει καί μιά ἀκόμη πτυχή, πού φωτογραφίζει τό θεοκρατικό Ἰσλάμ.

Σ' αὐτές τίς χώρες, χώρες μέ ἔξαρση τῆς κοινωνικῆς ἀνισότητος, οἱ μῆ μουσουλμάνοι, οἱ μειονότητες, χριστιανικές, ἰουδαϊκές ἢ ἄλλες, ἐπιβίωσαν μετερχόμενοι ἐπαγγέλματα ἀπαγορευμένα σέ μουσουλμάνους, ἀποτελώντας μιά μορφή ἀναχώματος στίς κεντρικές ἐξουσίες, ἀφοῦ οἱ μουσουλμάνοι ἠγέτες ἔνοιωθαν μεγαλύτερη ἀσφάλεια ἐναντι αὐτῶν τῶν μειονοτήτων. Γράφουν σχετικά οἱ Larrent καί Annie Chabry: «Οἱ ἱκανότερες τῶν Ἀνθρώπων τῶν Γραφῶν στά οικονομικά καί κυρίως στή διοίκηση, καθώς καί ἡ τεχνική τῆς κατάρτισης, τοὺς εἶχαν κάνει ἀπαραίτητους συνεργάτες τῶν χαλιφῶν. Οἱ χρηματιστικές λειτουργίες ἀφήνονταν στοὺς Ἑβραίους καί στοὺς Χριστιανούς, καθώς τό Ἰσλάμ ἀπαγόρευσε τό ἐμπόριο τοῦ χρήματος. Ἀκόμη καί ὁ συντονισμός τῆς πολιτικῆς μέ τήν οἰκονομία, ἀπαραίτητος γιά τήν λειτουργία τοῦ Κράτους, ἐθεωρεῖτο ἀπαγορευτικός γιά τοὺς Μουσουλμάνους. Αὐτά τά ἐπαγγέλματα ἀφήνονταν σέ κοινότητες ἀπίστων καί πολιτῶν δευτέρας κατηγορίας, πού κατὰ κάποιον τρόπο ἦταν προγραμμαμένοι»¹⁷.

Ἡ κατάσταση σήμερα δέν εἶναι καλύτερη ἀπὸ τή στιγμή πού στό δυτικό κόσμον ἔρχονται πληροφορίες καθημερινά γιά τή συνέχιση τῆς ἱδίας τακτικῆς τῶν Ἰσλαμικῶν κυβερνήσεων, οἱ ὁποῖες στηρίζονται στή θρησκεία γιά νά υἱοθετήσουν πολιτικές στάσεις θεοκρατικοῦ τύπου, ἀπὸ τίς ὁποῖες ἐξάγεται τό συμπέρασμα ὅτι τά ἄτομα διαχωρίζονται μέ βάση τό κριτήριο τῆς θρησκευτικῆς τους ἔνταξης καί τροφοδοτοῦν τό βωμό τοῦ φανατισμοῦ.

Ὁ Τζῶν Λαφίν στό βιβλίο του «Τό σπαθί τοῦ Ἰσλάμ» ἐκφράζει τήν ἀποψη ὅτι στόν 20ο αἰώνα ἡ ομάδα τῶν φιλοπόλεμων μουσουλμάνων ἀρχηγῶν εἶναι οἱ «παραδοσιακοί-προοδευτικοί», οἱ ὁποῖοι κατ' αὐτόν εἶναι πῶ ἐπικίνδυνοι ἀπ' ὅ,τι οἱ θρησκευτικοί ἠγέτες: «Ἐπαγγελματίες φανατικοί, τά ἄτομα αὐτά εἶναι πῶ ἔξυπνα ἀπὸ τοὺς ἁγιατολλάχ. Γνωρίζουν ὅτι τά Ἰσλαμικά ιδεώδη μποροῦν νά ἐπιτευχθῶν — καί νά κρατηθῶν — μέ πολιτική δράση καί χρησιμοποιοῦν τή βία σάν μέσο πραγματοποίησης τοῦ σκοποῦ τους».

☆ ☆ ☆

Μέσα απ' αυτή τή σύντομη αναδρομή σέ κείμενα θεμελιώδη γιά τή θρησκεία του Ίσλάμ, νομίζω, φάνηκε ότι ίσως τό Ίσλάμ είναι ή πιό σπάνια άν όχι μοναδική περίπτωση στην ιστορία των θρησκευμάτων πού κατοχύρωσε τήν ύπαρξη μιās ιεροκρατικής κοινωνίας, δημιούργησε κοινωνικές ανισότητες και τίς νομιμοποίησε και προπαντός μέ τό θεοκρατικό του σύστημα καθιέρωσε προϋποθέσεις γιά μιά φανατισμένη έκβαση τής θρησκευτικότητας στον άνθρωπο.

Η ισλαμική, όπως και κάθε μορφή θεοκρατίας, κάνει ιδιαίτερα σαφή τή διαφορά ανάμεσα σέ πιστούς και άπιστους και αυτό είναι τό βασικό κριτήριο γιά νά αξιολογούνται και νά διακρίνονται οί άνθρωποι.

Άν τό στοιχείο τής διαφοροποίησης πιστών και άπιστων μπορεί νά τό ψηλαφίσει κανείς σέ κάθε θρησκεία, στην περίπτωση του Ίσλάμ δέν ψηλαφείται άπλά, αλλά είναι ή βάση οικοδόμησης ενός κοσμοειδώλου. Στο άσφυκτικό περιβάλλον τής ισλαμικής θεοκρατίας υπάρχουν στον κόσμο πράγματα του Θεού και πράγματα του σατανά. Η πίστη του Θεού και ή άπιστία του σατανά. Ο μουσλίμ του Θεού και ο kafir του σατανά. Ο μεγάλος έξουσιαστής, ο Άλλάχ, εντολοδόχος τής έξουσίας του Χαλίφη και σήμερα των ισλαμικών κυβερνήσεων, είναι ο έγγρητής τής κορανικής τάξης και πολέμιος καθενός πού δέν πιστεύει στον Άλλάχ.

Στίς προθέσεις των συγχρόνων μουσουλμάνων φονταμεταλιστών και των κάθε μορφής μετώπων ισλαμικής σωτηρίας βρίσκεται ή «επίδιωξη», καθώς λέει ο Gilles Kepel, «έπανισλαμισμού τής κοινωνίας στις μουσουλμανικές χώρες και ή διάδοση του Ίσλάμ στις τέσσερις γωνίες τής γής, τόσο, πού στό τέλος νά γίνει πραγματικότητα ή μετατροπή τής ανθρωπότητας σέ κόσμο τής ισλαμικής Umma».

Βασικό τους σύνθημα είναι ο στίχος του Κορανίου: «Οί πιστοί δέν παίρνουν προστάτες και δέν κάνουν φίλους τους άπιστους, αλλά τουναντίον τους πιστούς» (3,28).

Η νομιμοποίηση τής ψυχολογικής ανασφάλ-

λειας, πού αποπνέουν στίχοι σαν και τον παραπάνω, τροφοδοτεί και μόνο τον φανατισμό, φαινόμενο τό όποιο φαίνεται ότι έχει μέλλον και δυστυχώς διακονίζει πολλά δεινά στις ανθρώπινες κοινωνίες.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. A. Th. Houry, *Einführung in die Grundlagen des Islams*, εκδ. Styria, Graz, Wien Köln 1978, σελ. 260.
2. Βλ. σχετικά W. Montgomery, *Muhammad, Prophet and Statesman*, Oxford 1962. Maxime Robinson, Mohammed, Luzern 1975.
3. Βλ. A. M. Οικονομίδη, *Πόλεμος και ειρήνη στο Ίσλάμ. Τό δίκαιο των εθνών στο κλασσικό Ίσλάμ σέ σύγκριση μέ τήν πρακτική των σύγχρονων Ίσλαμικών κρατών*, Θεσσαλονίκη 1980.
4. Κοράνιο 49,15.
5. A.M. Οικονομίδη, όπ.π., σελ. 31.
6. Κοράνιο 11, 19. 2,213.
7. Βλ. σχετικά C.A.O. Nieuwenhuijze, *The Umma - An Analytical Approach*, *Studia Islamica* 10 (1959) 5-22.
8. Ibn Khaldun, *Προλεγόμενα*, εκδ. Κάλβος, Αθήνα 1980.
9. Ibn Khaldun, *Προλεγόμενα*, όπ.π., σελ. 163.
10. Choucri Cardahi, «*La Conception et la Pratique du Droit International Rive dans l'Islam (Étude juridique et Historique)*» στο *Recueil des Cours, Académie de Droit International*, La Haye, τ. 60 (1937) II, Paris, 1938, σελ. 518. Βλ. και A.M. Οικονομίδη, όπ.π. σελ. 50.
11. Laurent Chabry-Annie Chabry, *Οί Μειονότητες εθνικές και θρησκευτικές στη Μέση Ανατολή*, εκδ. Θετίλη, Αθήνα 1995, σελ. 31.
12. Όπ.π., σελ. 36.
13. Μέχρι πριν λίγο καιρό οί μουσουλμάνοι τής Βοσνίας πολεμούσαν τους Σέρβους ορθόδοξους χριστιανούς και έρωτοτροπούσαν μέ τους καθολικούς Κροάτες.
14. Βλ. Kazimirski, *Dictionnaire Arabe-Français*, τ. 1. σελ. 435. Βλ. και A. Οικονομίδη, όπ.π., σελ. 58-59. M. Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam*, Baltimore 1955. A. Noth, *Heiliger Krieg und Heiliger Kampf in Islam und Christentum*, Bonn 1966. J. Harris Proctor, *Islam and International Relations*, London 1965.
15. Ibn Taimiya, *Traité du Droit Public*, trad. par Henri Laoust, Beyrouth 1948, σελ. 125.
16. Rudi Paret, *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, εκδ. Kohlhammer, Stuttgart 1981, σελ. 120.
17. Laurent-Annie Chabry, όπ.π., σελ. 40.

Θρησκευτικός φονταμενταλισμός στό σύγχρονο Ἴσλάμ

Βασίλειος Τ. Γιούλτσης

Η προσέγγιση θρησκευτικῶν φαινομένων, πού ἐκδηλώνονται μέ ὅλα τὰ χαρακτηριστικά τοῦ «ἐνδῶ» καί «διά» θρησκειακοῦ προβλήματος, εἶναι μιά υπόθεση ἐργασίας, κατ' ἀνάγκη κοινωνιολογική. Κάθε τέτοιο πρόβλημα, πού ξεπερνᾷ τὰ ὅρια μιᾶς δεδομένης κοινότητας, ἐμπεριέχει δυναμικά κίνητρα διακοινωνισμοῦ, μέ ὅλες τίς θετικές ἢ τίς ἀρνητικές του συνέπειες. Τέτοια προβλήματα παράγουν, ἐπίσης, ὁράματα ἢ χιλιαστικές προσδοκίες γιά μελλοντικές προοπτικές, καί εἶναι ἐνδεχόμενο νά ἐπιφυλάσσουν ἀπροσδιόριστες ἢ σαφεῖς ἀπειλές. Τά χαρακτηριστικά αὐτά δημιουργοῦν ἀμφίδρομες σχέσεις μέ τή δεδομένη κοινωνική πραγματικότητα, δηλαδή τήν ἐπηρεάζουν καί ἐπηρεάζονται ἀπό αὐτήν, γι' αὐτό καί χρειάζονται ἀνάλογη μεθοδολογική στάση γιά τήν καλύτερη κατανόησή τους. Οἱ παρατηρήσεις αὐτές, παρά τή γενικότητα καί τήν εἰσαγωγική τους ἐκτίμηση, ἰσχύουν ἀπόλυτα στήν περίπτωση τοῦ «θρησκευτικοῦ φονταμενταλισμοῦ».

Τό πρῶτο αὐτό ἐπίπεδο τῶν γενικῶν παρατηρήσεων ἀποτελεῖ τή θεωρητική βάση, γιά τήν καλύτερη ἀναζήτηση τῶν αἰτίων προέλευσης τοῦ φαινομένου, ἀλλά καί τῶν σχέσεών του μέ ἄλλα ἀντίστοιχα ἢ ἀντίθετα φαινόμενα. Ἐνδιαφέρει, λοιπόν, νά δοῦμε αὐτές τίς σχέσεις κυρίως μέ δύο ἔννοιες, τό «νεωτερισμό» καί τήν «παραδοσιαρχία», γιά νά κατανοήσουμε καί τίς διαφορές, καί τήν ἐσωτερική τους συγγένεια, ἀλλ' ἐπίσης καί τίς ἀμφίδρομες πιέσεις πού δέχονται ἢ ἀσκοῦν στήν τελική ἐκδήλωση τοῦ φαινομένου. Γιατί στήν πραγματικότητα, καί παρά τούς σημασιολογικούς διαχωρισμούς, τά φαινόμενα συμβαίνει νά συνυπάρχουν καί οἱ ἐσωτερικές σχέσεις τους φαίνονται καθαρά ὡς βιώματα, τρόπος ζωῆς καί κοινωνικές ἀντιδράσεις εἴτε τῶν μεμονωμένων πιστῶν εἴτε ἀκόμη καί τῶν θρησκευτικῶν ὁμάδων σέ τοπικό, διεθνές ἢ καί παγκόσμιο ἐπίπε-

δο. Φυσικά, πρέπει νά λάβουμε ὑπ' ὄψη μας ὅτι ἡ ὀξυτήτα καί οἱ τάσεις παγκοσμιοφύτου πού χαρακτηρίζουν τέτοια φαινόμενα, ἔχουν μιά προοδευτική αὐξηση γιά μέν τό δυτικό Χριστιανισμό, ἀπό τά μέσα τοῦ 19ου αἰώνα, γιά δέ τίς ἄλλες μονοθεϊστικές θρησκείες — καί κυρίως γιά τό Ἴσλάμ — ἀπό τά τέλη τοῦ προηγούμενου αἰώνα, μέ ἀποκορύφωση τήν ἐποχή μας.

☆ ☆ ☆

Ἀρχικά ἡ ἔννοια, ὁ νεωτερισμός, ἐκφράζει τήν τάση προσαρμογῆς στίς ἀπαιτήσεις ραγδαίων πολιτιστικῶν καί ἰδεολογικῶν ἐξελίξεων, καί βέβαια τόν ἀντίποδα τοῦ φονταμενταλισμοῦ. Τά δύο φαινόμενα ἐκπροσωποῦν μιά διαλεκτική ἀντίθεση, πού λογικά ὁδηγεῖ σέ δυναμικές ἐτερογένειες. Μέ ἄλλα λόγια, ἐκεῖ πού ὁ νεωτερισμός ἐμφανίζεται ὡς ἐπιτακτικό αἶτημα καί ἀναγκαιότητα, ἔρχεται ὡς ἀπάντηση καί ἀντίδραση ἡ γένεση καί ἡ ραγδαία ἀνάπτυξη τοῦ φονταμενταλισμοῦ. Ἀπό τό σημεῖο αὐτό ἀρχίζει νά γίνεται σάφης ἡ ἐσωτερική συνάφεια τῶν δύο μεγεθῶν.

Βέβαια οἱ πιέσεις γιά τή γένεση τοῦ νεωτερισμοῦ δέν ἐκδηλώνονται πάντοτε μέ τόν ἴδιο τρόπο. Μιά γνωστή τυπολογία, πού ὑποστηρίχθηκε στίς ἀρχές τῆς δεκαετίας τοῦ '60, προϋποθέτει προτεραιότητες πού συνδέονται μέ τόν τύπο τοῦ πολιτισμοῦ, τό εἶδος τῆς θρησκείας, τό οικονομικό σύστημα, τόν τύπο τῆς οἰκογενειακῆς ὀργάνωσης καί τέλος τήν πληροφόρηση σέ σχέση μέ τή χρήση τῶν media. Δηλαδή, ἐκεῖ πού ὁ φιλελευθερισμός δέν τυποποιεῖ ἀσφυκτικές κοινωνικές σχέσεις, ὁ νεωτερισμός ἔχει περισσότερες δυνατότητες ἐκφρασης καί ἐξελικτικῆς ροῆς. Ἀντίθετα, ἐκεῖ πού ἡ συντηρητικότητα καί ὁ σεβασμός τῆς παράδοσης, μέσω τοῦ ἐθιμικοῦ δικαίου πολιτογραφῆθηκαν ὡς θεμελιώδη στοιχεῖα, ἀπαραίτητα γιά τήν ἐπιβίωση τῆς ἐθνικῆς κοινότητας, ὁ νεωτερισμός ἀντιμετωπίζεται μέ ἐπιφύλα-

ξη και καχυποψία. Η παρουσία του εθνικιστικού στοιχείου πρέπει να εκτιμηθεί με ιδιαίτερη σοβαρότητα, αφού κατά την έρευνα έχει διαπιστωθεί ότι, ενώ στην εθνική μητρόπολη λειτουργεί κυρίως έορτολογικά ή έστω όταν υπάρχουν έξωθεν απειλές, στή μετανάστευση μεταβάλλεται σε δυναμικό παράγοντα κοινωνικής συσπείρωσης και ίσως στην πιό σημαντική αιτία για την υπέρβαση του απομονωτισμού και της μοναξιάς του «ξένου».

Ειδικότερα με τό πρόβλημα του νεωτερισμού ασχολήθηκε ο γνωστός κοινωνιολόγος W. Herberg¹, πού προσπάθησε να συνδέσει την εμφάνισή του με την επίδραση πολιτιστικών προτύπων πάνω σε παραδοσιακές θρησκευτικές πεποιθήσεις. Η σχέση των στοιχείων αυτών αποκτά συγχρονικό χαρακτήρα, όταν ή πολιτιστική έξαρση δημιουργεί αναπάντητα έρωτήματα στή θρησκευτική πίστη. Σε τέτοιες στιγμές πραγματοποιούνται θρησκευτικά άλματα, πού μαρτυρούν την ύπαρξη αδυναμίας στή συμπόρευση ή τή συλλειτουργία του παραδοσιακού θρησκευτικού χώρου με τό παράλληλό του, αλλά δυναμικά εξελισσόμενο, πολιτιστικό επίπεδο. Φαινόμενα αυτου του είδους είναι οι σύγχρονες αίρέσεις, πού συνήθως δέ διαθέτουν στοιχεία έξάρτησης ή συνέχειας από κάποια ιστορική θρησκευτική πορεία αλλά εκφράζονται ως «θρησκευτικά άλματα».

Οι παρατηρήσεις του W. Herberg αναφέρονται στή συνάντηση κάποιων παραδοσιακών Ιουδαιοχριστιανικών ομάδων και μικρών, θεολογικά ακραίων, προτεσταντικών κύκλων, πού μεταφέρθηκαν ως μεταναστευτικό ρεύμα, με τίς πολιτιστικές εκρήξεις τής άμερικανικής πλουραλιστικής κοινωνίας. Η συνάντηση εκείνη είχε ως αποτελέσματα μία αναμενόμενη έξαρση του συντηρητισμού ή κάποιο θρησκευτικό άλμα. Στην πρώτη περίπτωση συνέβαλαν, παράλληλα και ταυτόχρονα με τούς θρησκευτικούς, οι έθνοφυλετικοί παράγοντες, πού αναφέραμε πιό πριν, στην προοπτική επιβίωσης από την απειλή ενός θρησκευτικού και έθνοφυλετικού συγκρητισμού. Τό κλασσικό αποτέλεσμα στην περίπτωση αυτή ήταν ή αυστηρή προσήλωση στις θρησκευτικές και εθνικές παραδόσεις.

Όμως όλα αυτά, ειδικά στον αιώνα μας, ήσχυσαν για την πρώτη ή έστω και τή δεύτερη γενιά των μεταναστών. Η τρίτη γενιά, πού ήδη άρχισε να απομακρύνεται από τή ζωντανή, βιωματική μνήμη των πάσης φύσεως παραδόσεων και μεγάλωσε κατά τό ήμισυ κάτω από την πίεση μιās πολυεπίπεδης εκκοσμίκευσης, λογικο-

ποίησε και την εθνική μητροπολιτική ιδέα, αφού γεννήθηκε και μεγάλωσε σε νέα πατρίδα, αλλά και τή θρησκευτική πίστη με τίς ιδιαιτερότητές της, δηλαδή τή δογματική, ιστορική, κανονική, ήθική και λειτουργική της ταυτότητα. Τό τελικό χτύπημα ήρθε με τούς μικτούς γάμους, πού επέβαλαν μία επιπλέον συγκρητιστική πίεση, με φυσικά νέες εκδηλώσεις νεωτερισμού. Στην δεύτερη περίπτωση τό «άλμα» είτε αποκόπηκε όριστικά από τή θρησκευτική του αναφορά είτε υποβίβασε τή σημασία των θεμελιωδών δογματικών αρχών τής αρχικής θρησκευτικής του παράδοσης.

Πέρα από τίς προσεγγίσεις του νεωτερισμού, σε σχέση με τό μεταναστευτικό ρεύμα και τίς δυτικές πλουραλιστικές κοινωνίες, υπάρχει και ή ευρύτερη εκτίμησή του ως μεγέθους, πού συνδέεται στενά με την αυτονόητη εξέλιξη του πολιτισμού και μάλιστα στις νέες οικουμενικές και παγκόσμιες διαστάσεις του. Ήδη, εκτιμώντας στο σύνολό τους τίς πολιτισμικές συνέπειες τής Βιομηχανικής Ήπανάστασης, διαπιστώνουμε μία σειρά «καινοτομικών αλμάτων» στα θεσμικά πλαίσια, γεγονός πού συνδέεται άμεσα με την κοινωνία τής άφθονίας, την κοινωνία τής πληροφορίας, την κοινωνία τής ελεύθερης διακίνησης των ιδεών και βέβαια την κοινωνία του διαλόγου σε όλα τά επίπεδα των γνώσεων και των πεποιθήσεων. Αυτή ή ευχέρεια προσεγγίσεων, με τή συνακόλουθη ευχέρεια γνώμης, παρήγαγε ευχέρεια συνύπαρξης, φιλελευθερισμό, συμβίβασμούς, άπελευθέρωση, άνοχές, αλλά και διαφωνίες, άμφισβητήσεις, αυτονομήσεις, νέες επιλογές και νέες θεσμικές προσαρμογές, δηλαδή κίνητρα και χαρακτηριστικά του νεωτερισμού.

☆ ☆ ☆

Άπό την πλευρά της, εξάλλου, ή παραδοσιαρχία εκπροσωπεί μία τάση προσανατολισμού στο παρελθόν και τίς αξίες του. Η τάση αυτή ύπαγορεύεται από ένα αίσθημα ασφάλειας στο δοκιμασμένο και βλέπει με φόβια ή έστω και επιφύλαξη κάθε τί τό καινούργιο, τό νέο, τό νεωτεριστικό. Η παραδοσιαρχία είναι συνήθως μία έλλογα φιλάρεσκη και τυπολατρική προσκόλλησή στην παράδοση, γι' αυτό και αδυνατεί να συνδιαλεχθεί με τον νεωτερισμό, πού θεωρεί απειλή της και απειλή τής κατεστημένης θρησκευτικής τάξης και ευκοσμίας. Αισθάνεται πληρότητα στην ιδέα μιās άταλάντευτης συνέχειας και άγωνία στή σκέψη μιās ριζοσπαστικής μεταρρύθμισης. Δέν απορρίπτει την ανανέωση αλλά τή θέ-



Τό Σελιμιέ τζαμί, στην Ἀδριανούπολη. Ἔργο τοῦ Σινάν (κατά μία ἄποψη, τό καλλίτερό του).

λει ὅταν καί ὅπου δέν υπάρχουν ἄλλες ἐπιλογές. Ἡ σχέση της μέ τόν φονταμενταλισμό, παρ' ὅ-τι θεωρήθηκε ἀσαφής στό παρελθόν, εἶναι καί οὐ-σιαστική καί εὐδιάκριτη. Διακρίνεται ἀπό ἐκεῖ-νον, γιά τήν ἤπια καί μάλλον θεωρητική προσή-λωσή της στήν παράδοση καί δέν καταφεύγει σέ δυναμικές ἐκδηλώσεις προβολῆς της οὔτε καί ρέ-πει στήν προσέγγιση ἐθνοφυλετικῶν στοιχείων τοῦ παρελθόντος γιά τή δημιουργία μαχητικῶν - ἐξτρεμιστικῶν τύπων θρησκευτικῆς ζωῆς. Εἶναι κάποιες φορές πού ἡ παραδοσιαρχία, σέ ἔξαρση, κατέληξε σέ φονταμενταλισμό καί ἄλλοτε πού φονταμενταλισμός, σέ μαρασμό καί παρακμή, μεταμορφώθηκε σέ παραδοσιαρχία.

Ἡ παραδοσιαρχία ἐμφανίζεται μέ τίς ἴδιες σχεδόν μορφές σέ ὅλες τίς κοινωνίες τοῦ πλανῆ-τη. Καί στίς δυτικές κοινωνίες, ἀλλά καί στίς ἐκκοσμικευμένες ἢ παραδοσιακές κοινωνίες τῆς Ἀσίας καί τῆς Ἀφρικῆς, διατηρεῖ μιά σταθερή σχέση μέ τό γενικά ἀποδεκτό περιεχόμενο τῆς

παράδοσης, χωρίς νά ἀρνεῖται τήν πρόσληψη στοιχείων πού σέβονται τήν παράδοση, ἀλλά εἰ-σηγοῦνται, ὅπως σημειώθηκε, καί τήν ἀνανέω-ση μέ αὐτονόητα καί πειστικά ἐπιχειρήματα. Ἡ ἔλλειψη λ.χ. τοῦ καθαροῦ κηροῦ τῶν μελισσῶν ἐπέβαλε τή χρήση τῆς στεατίνης ὄχι μόνο στή χριστιανική, ἀλλά καί στίς λατρεῖες τῶν ἄλλων θρησκειῶν. Μέ τόν ἴδιο τρόπο ἐγινε δεκτό στούς ναούς τό ἠλεκτρικό ρεῦμα καί, σ' αὐτά τά ἰσλα-μικά τεμένη, οἱ μεγαφωνικές ἐγκαταστάσεις καί τά μαγνητόφωνα. Οἱ καινοτομίες αὐτές ἐγιναν ἀ-ποδεκτές, γιατί κατανοήθηκε ἡ ἀναγκαιότητά τους. Παρ' ὅλα αὐτά ἡ παραδοσιαρχία ἐλάχιστα ἐπηρεάζεται ἀπό τίς δυναμικές πιέσεις τῆς ἐκ-κοσμικευσης καί συνήθως φαίνεται ὅτι ὁ πραγ-ματικός χαρακτήρας της προσδιορίζεται κυρίως ἀπό τήν παραδοσιακή οἰκογενειακή θρησκευτικό-τητα καί λιγότερο ἴσως ἀπό τή στενή σχέση της μέ συγκεκριμένο αὐστηρό ἱερατεῖο ἢ ἐνδεχομένως μέ κάποιον χαρισματικό ἐκκλησιαστικό ἡγέτη.

Στό κλίμα αυτό είναι βέβαιο ότι τονώνεται ή πίστη, γίνεται πιο συνειδητή ή θρησκευτική ζωή, μειώνεται ή απόκλιση θρησκευτικότητας και εκκλησιαστικότητας και παρεμποδίζεται αποτελεσματικά ή πίεση του μοντερνισμού. Όχι σπάνια όμως παρατηρούνται, και μάλιστα έντονες, εκδηλώσεις «έλεγχόμενης ή κατευθυνόμενης θρησκευτικότητας». Ως γνωστό, τέτοιες εκδηλώσεις παράγουν συνήθως ισχυρές συναισθηματικές εξαρτήσεις, που οδηγούν σε θρησκευτικές ομαδοποιήσεις με επιφανειακά μαχητικό χαρακτήρα αλλά ιδιοτελείς προθέσεις, γεγονός που αποκλείει φονταμενταλιστικές εκτροπές. Τά φαινόμενα αυτά μπορούν να θεωρηθούν ακραίες παραδοσιαρχίες και βέβαια είναι μόνο εξαιρέσεις και μάλιστα με περιστασιακό χαρακτήρα. Έρχονται και παρέρχονται ως περιοδικά συμπτώματα έσωτερικών κρίσεων.

Γενικά πρέπει να σημειώσουμε ότι η παραδοσιαρχία, έξω από ακραίες εκδηλώσεις, έμπει στο θεμιτό πλαίσιο της θρησκευτικής ζωής και ίσως αποτελεί μία μεσότητα, που αρνείται να υποκύψει στην πρόκληση της εκκοσμίκευσης, αλλά και δεν παρασύρεται από τον θεοκρατικό πειρασμό του φονταμενταλισμού, που διεκδικεί την απόλυτη κυριαρχία του ιερού πάνω στο κοσμικό.

☆ ☆ ☆

Ο όρος «fundamentalist» καθιερώθηκε το 1920, για να υποδηλώσει εκείνους που «κάνουν άγώνα για την υπεράσπιση των θεμελίων» (doing battle royal for the Fundamentals). Μάλιστα με τον γενικό τίτλο: *The Fundamentals* εκδόθηκε δωδεκάτομη συλλογή σχετικών μελετών, που γράφτηκαν την περίοδο 1910-1915 από 64 Άγγλους και Αμερικανούς πανεπιστημιακούς και ιεροκήρυκες. Η συλλογή εκείνη κυκλοφόρησε σε τρία εκατομμύρια σειρές και συνέβαλε στην ίδρυση της World's Christian Fundamentals Association (1919), που εκπροσώπησε έκτοτε επίσημα το δυτικό φονταμενταλισμό. Φονταμενταλισμός, λοιπόν, είναι ή κίνηση για την επιστροφή στα θεμέλια, στις ρίζες της θρησκευτικής πίστης.

Η κατανόηση του φονταμενταλισμού σήμερα είναι ένα πρόβλημα ιδιαίτερα σύνθετο και πολύπλοκο. Η πολυπλοκότητά του οφείλεται κυρίως στα διαφορετικά αίτήματα, με τα όποια εμφανίζεται, και επίσης στις διαφορές που χαρακτηρίζουν όχι μόνο την αρχική περίοδο εμφάνισης, σε σχέση με την εποχή μας, αλλά και τους

τύπους του χριστιανισμού από τον ισλαμικό φονταμενταλισμό. Κάποιες πρόσφατες έρευνες απομόνωσαν και προέβαλαν τά φυλετικά και εθνικιστικά του στοιχεία, τά συνέδεσαν με ισχυρές ιδεολογικές επιρροές και υποστήριξαν άπλοικά ότι στις κατευθύνσεις αυτές και μόνο πρέπει να αναζητήσουμε και τις ρίζες και τις επιδιώξεις του φονταμενταλισμού. Σε άλλες περιπτώσεις, και κυρίως κάτω από την επίδραση των ιστορικών συνθηκών που προκάλεσαν την εμφάνιση, ειδικά για τον Χριστιανισμό, του βιβλικού φονταμενταλισμού, ή έρευνα περιορίστηκε σε λεπτά σημεία έρμηνείας και δόγματος, αποκλείοντας όλότελα τις κοινωνικές, πολιτισμικές, πολιτικές και εθνοφυλετικές εξαρτήσεις του φαινομένου.

Είναι προφανές ότι τέτοιες άπλουστευτικές προθέσεις ενδιαφέρονται να υπερτονίσουν ή να παρασιωπήσουν κάποια μεγέθη, γεγονός που δημιουργεί σοβαρές επιφυλάξεις για την αντικειμενικότητα και τις προθέσεις των έρευνητών. Έτσι απόψεις, που ταύτισαν το φαινόμενο με «άντι-ιμπεριαλιστικές» και «άντιαποικιοκρατικές πολιτικές», δεν ανταποκρίνονται στην πραγματική του ταυτότητα. Με τέτοιες έρμηνείες αποπειράθηκαν όρισμένοι κοινωνιολόγοι να αιτιολογήσουν τά κίνητρα που προκάλεσαν στο διάστημα του μεσοπολέμου την εμφάνιση στην Αμερική της μαχητικής ισλαμικής αίρεσης των Μαύρων Πανθήρων, αλλά και των Μαύρων Αμερικανών (Black Americans) που δεν είχαν σχέση με το Ισλάμ, γιατί στην πλειοψηφία τους ήσαν Χριστιανοί. Φυσικά οι έρμηνείες αρνήθηκαν να δούν τις πολιτιστικές απειλές πάνω στις κλειστές κοινότητες των μαύρων και αναζήτησαν την άφετηρία των αντιδράσεων στη γνώση που πληροφορήθηκε την φυλετική καταγωγή (οι άφρικανικές ρίζες) και την εθνοφυλετική περιπέτεια της όμηρίας της από τη δυτική Αφρική στο Νέο Κόσμο³.

Οι διευκρινήσεις αυτές είναι αναγκαίες για την αποφυγή ενός σφάλματος, που πέρασε στην έρευνα από την εποχή των «στρατευμένων επιστημών» και σήμερα δεν πρέπει να επαναλαμβάνεται. Άς σημειωθεί ότι, από την πρώτη επαφή του άπροκατάληπτου έρευνητή με τον φονταμενταλισμό, διαπιστώνεται μία ουσιαστική σχέση με την εποχή του και με τις δεδομένες κοινωνίες, μέσα από τις όποιες αναδύεται δραματικά ως έκφραση ύγιους προβληματισμού. Το φαινόμενο αυτό μαρτυρεί την ύπαρξη μιας άγωνίας για τη φθορά που υφίστανται μεγέθη του πνευματικού χώρου, της παράδοσης, των αξιών, της πίστης

καί είναι ανάγκη νά επιτελεσθεῖ ἡ κάθαρση καί ὁ ἐπαναπροσανατολισμός στό αὐθεντικό, μέ μιὰ καθολική ἀφύπνιση. Ἡ ὑπαρξή προσδοκιῶν ὑπέρβασης τῆς ἱστορικής ροῆς, μέ μιὰ ἐσχατολογική ὀλοκλήρωση, μαρτυρεῖ ἐπίσης τήν παρουσία χιλιαστικῶν μύθων, πού ἄλλοτε παραμένουν ἀδιόρατοι, γιατί δέν εὐνοεῖται ἡ ἀφύπνισή τους καί ἄλλοτε ἐκδηλώνονται δυναμικά, διεκδικώντας πεδίο ἐγκοσμοκρατικῶν ἐπικρατήσεων.

☆ ☆ ☆

Ὁ πιό σημαντικός τύπος φονταμενταλισμοῦ ἀναφέρεται στό Ἰσλάμ καί συνδέεται μέ τό βασικό καθήκον τῶν πιστῶν του νά ἀναλαμβάνουν ἱερό ἀγώνα, γιά νά ἀποτρέπουν τή νόθευση τοῦ περιεχομένου τῆς πίστεως στόν Ἀλλάχ, νά ὑπερασπίζονται τήν ἐθνοφυλετική τους ὑπόσταση ἀπό ἐξωτερικούς καί ἐσωτερικούς κινδύνους καί νά ἀποφασίζουν τήν τιμωρία τῶν ἀποστατῶν ἡγετῶν τους. Οἱ τρεῖς αὐτές λεπτομέρειες τοῦ ἔκτου, συγκεκριμένα, μεταξύ τῶν καθηκόντων (ὁμολογία πίστεως, προσευχή, ἐλεημοσύνη, νηστεία καί ἱερό προσκύνημα) ἀποτελοῦν τό περιεχόμενο τοῦ «Τζιχάντ» (Jihad ἢ Djihad ἢ Gihad)³. Οἱ σημασίες τοῦ ὅρου κινοῦνται σέ δύο ἐπίπεδα, τό ἐσωτερικό (καταπολέμηση παθῶν, ἐξευγενισμός τῶν ἡθῶν, ἀγώνας μέ τόν ἑαυτό μας) καί τό ἐξωτερικό (δράση γιά τήν ἐπιβολή τῆς κυριαρχίας τοῦ Ἰσλάμ, τιμωρία τῶν ἀπίστων, μαχητική ἐξάπλωση τῆς πίστεως). Τά δύο ἐπίπεδα εἶναι ἀλληλένδετα. Καμμία ἐξωτερική μάχη δέν κερδίζεται χωρίς μιὰ προηγούμενη ἐσωτερική κάθαρση καί πνευματική ἀνάταση.

Χωρίς ἄλλο, ὁ μαχητικός χαρακτήρας τοῦ τζιχάντ ἀντιστοιχεῖ σέ συγκεκριμένες τεχνικές πολέμου, μέ τή χρήση τῆς βίας. Παρά ταῦτα καί ἡ κορανική διδασκαλία καί ἡ μεταγενέστερη παράδοση διεκδικοῦν τήν ἐπίτευξη τῶν ἱερῶν ἐπιδιώξεων καί μέ εἰρηνικά μέσα, ὅπως λ.χ. τά λόγια, τά ἐπιχειρήματα, τίς ὑποσχέσεις, ἀκόμη καί τά δῶρα. Ὅμως ἡ χρήση τῆς βίας παραμένει ὡς κυρίαρχη ἐκδήλωση, καί μάλιστα σέ κλίμα ἱερότητας. Ἡ ἐσωτερική σχέση τῶν δύο μεγεθῶν εἶναι δύσκολο νά ἐρμηνευτεῖ στίς διαστάσεις τοῦ Χριστιανισμοῦ καί τοῦ Ἰουδαϊσμοῦ, τήν ἴδια δέ γνώμη ἔχουν καί διαπρεπεῖς μουσουλμάνοι θεολόγοι⁴, πού διατείνονται ὅτι οὔτε ὁ Μωάμεθ οὔτε τό Κοράνιο, ἀλλά οὔτε καί τά Hadith (Λόγια τοῦ προφήτη σέ μεταγενέστερες συλλογές διδασκάλων) ὑποδεικνύουν τήν ὁποιαδήποτε χρήση τῆς βίας.

Μιά πρώτη ἱστορική ἀποψη φαίνεται ὅτι ξε-

κινᾷ ἀπό πρακτικούς λόγους. Μετά τή φυγή τοῦ Μωάμεθ ἀπό τήν Μέκκα στή Μεδίνα (Ἐγίρα, 622 μ.Χ.) καί γιά τήν ἐπιβίωση τῆς μικρῆς κοινότητας, ὁ προφήτης ὀργάνωσε ἐπιδρομές ἐναντίον τῶν καραβανῶν καί τῶν φελάχων τῆς ἐρήμου. Ἡ χρήση τῆς βίας ἐξασφάλιζε τά σπάνια στήν ἐρημο ζωτικά ἀγαθά, ἀλλά καί μεγάλωνε διαρκῶς τόν ἀριθμό τῶν νέων πιστῶν. Μιά δεύτερη, πιό πιθανή, αἰτιολόγηση ὁδηγεῖ στούς ἱεροδικαστές, πού ἐπέβαλαν τή χρήση τῆς βίας μέ διάφορα προσχήματα (ἴσως καί γιά νά αὐξήσουν τήν ἐπιρροή τους) καί τήν νομιμοποίησαν μέ τήν ἀπειλή κυρώσεων. Ἔτσι, ἡ ἀρχική πρακτική ὁδήγησε στή μεταγενέστερη θεωρητική συστηματοποίηση, πού ἔγινε διδασκαλία, καί ἀπό τοῦς πρώτους ἰσλαμικούς αἰῶνες, μέ τήν παρέμβαση τῶν ἱεροδικαστῶν, ἀπετέλεσε θεμελιώδη ἀρχή τοῦ ἰσλαμικοῦ νόμου.

Ἐνα ἄλλο σημεῖο, πού χρειάζεται ἐπίσης διευκρίνιση, εἶναι ἡ ἐσωτερική σχέση ἀνάμεσα στή θρησκευτική καί τήν πολιτική κοινωνία. Γιά τήν ἰσλαμική πίστη εἶναι ἀπόλυτα σαφές ὅτι ὁ προφήτης δέν εἶναι ἀπλά ὁ κομιστής τῆς βούλησης καί τῆς ἀποκάλυψης τοῦ Θεοῦ στόν κόσμο, ἀλλά καί ὁ ἡγέτης τῆς κοινότητας, πού ἀποδέχεται τήν ἀποκάλυψη αὐτή. Συνεπῶς δέν ὑπάρχει διάκριση ἀνάμεσα στόν θεῖο καί τόν ἀνθρώπινο νόμο, ἀφοῦ ἡ θρησκευτική κοινότητα εἶναι ταυτόχρονα καί πολιτική, μέ αὐτονόητη ὑπέρβαση ὁποιασδήποτε ἐθνοφυλετικῆς ἰδιαιτερότητας. Στή λεπτομέρεια αὐτή κλείνονται τά θεσμικά ὅρια καί οἱ λειτουργίες τῶν ἰσλαμικῶν θεοκρατιῶν, πού κατά τό τζιχάντ θεωροῦνται ἡ ἔσχατη ἐπιδίωξη τῶν ἱερῶν πολέμων. Ὅπου, λοιπόν, κυριαρχεῖ τό Ἰσλάμ, ἐκεῖ ἐπικρατεῖ ὁ ἰσλαμικός νόμος, δηλαδή ἡ εἰρήνη. Ἀντίθετα, οἱ ἱεροὶ πόλεμοι ἐπιφυλάσσονται γιά τίς μὴ ἰσλαμικές χῶρες, καί τό χρέος τῶν πραγματικῶν ὀπαδῶν τοῦ Ἀλλάχ εἶναι ἡ ἐπέκταση τῆς ἰσλαμικῆς κυριαρχίας σ' αὐτές. Γι' αὐτό τό τζιχάντ εἶναι ἀπό τή φύση του ἐξαγώγιμο εἶδος θρησκευτικοῦ φανατισμοῦ, πού ἀποβλέπει σέ μιὰ ἐσχατολογική ἰσλαμική ὀλοκλήρωση μέ ἔντονα στοιχεῖα θρησκευτικο-πολιτικοῦ μεσσιανισμοῦ⁵.

Οἱ ἱστορικές φάσεις, μέ τήν ἀντίστοιχη τυπολογική ἐμφάνιση τοῦ τζιχάντ, ἀποτελοῦν σήμερα προσφιλές θέμα πολλῶν Ἀράβων καί δυτικῶν μελετητῶν. Ἡ σχετική βιβλιογραφία εἶναι ἤδη ὀγκώδης καί καθημερινά προστίθενται νέες μελέτες. Ὅμως, πρέπει νά σημειώσουμε ὅτι οἱ πραγματικές ἐκδηλώσεις τοῦ τζιχάντ ἐπισημαίνονται μαζικά ἀπό τό 1973 καί ἐντεῦθεν, ὅταν,



«Ψευτοπροσκυνητής διώχεται από την αυλή του ἡγεμόνα». Μικρογραφία από τις Ἰνδίες (ἄρχές τοῦ 17ου αἰῶνα).

μέ ἀφορμή τήν ἀραβοϊσραηλινή διένεξη, ἀρχίζει νά μειώνεται ἡ οικονομική καί πολιτική ἐξάρτηση τῶν ἰσλαμικῶν κρατῶν ἀπό τίς ἄλλοτε μεγάλες δυτικές ἀποικιοκρατικές δυνάμεις. Ἔτσι σπάζουν οἱ ἱστορικοί δεσμοί, οἱ συμμαχίες καί οἱ ἐξαρτήσεις τοῦ παρελθόντος καί ἀρχίζουν νά ἀναδύονται ἱστορικές πικρίες καί ἐχθρότητες πού ἔκτοτε ἀναζητοῦν ἱκανοποίηση.

Τά γεγονότα, πού σφραγίζουν τήν ἀπαρχή τοῦ σύγχρονου τζιχάντ, συνδέονται μέ ἀποσπασματικές πράξεις βίας, ὅπως ἀεροπειρατείες, καταλήψεις πλοίων, βομβιστικές ἐπιθέσεις, ἀπαγωγές καί δολοφονίες προσώπων, καταλήψεις ξένων πρεσβειῶν, ὀγκώδεις ἀντιδυτικές διαδηλώσεις μέ συμβολικές καί πραγματικές βεβηλώσεις ἢ προσβολές ξένων θρησκευτικῶν καί ἐθνικῶν συμβόλων. Ἡ ἀνάληψη τῶν εὐθυνῶν γίνεται ἀπό μαχητικές ὁμάδες, πού κατευθύνουν ἀθέατοι θρησκευτικοί ἡγέτες καί προβάλλουν ὡς δικαιολογίες εἴτε τή συμπαράσταση στόν ἀγῶνα τῶν Παλαιστινίων, εἴτε ἀντισιωνιστικά αἰσθήματα, εἴτε ἀντιδυτική πικρία, εἴτε ἀκόμη καί δυσφορία γιά

πολιτικούς ἡγέτες τους, πού ἐνοχοποιῶνται γιά τήν ἀπομάκρυνση τοῦ λαοῦ ἀπό τήν αὐθεντική πίστη καί παράδοση τοῦ Ἰσλάμ.

Ταυτόχρονα διατυπώνονται αἰτήματα ἐπιστροφῆς στήν αὐθεντική ἰσλαμική παράδοση. Ἀπορρίπτεται ὁ δυτικός τρόπος ζωῆς, ἡ δυτική ἠθική, ἡ δυτική ἀμφίσημη καί αὐτή ἀκόμη ἡ δυτική διαιτητική ἰδιαιτερότητα. Σέ ὀρισμένες περιπτώσεις ὁ ἰσλαμικός νόμος ἀντικαθιστᾶ βίαια πολιτειακές ἀπόπειρες προσαρμογῆς στό διεθνές δίκαιο, ἐνῶ σέ ἐπίπεδο κοινωνικο-οικονομικῆς ὀργάνωσης καταδικάζεται ἀπόλυτα τό μαρξιστικό πρότυπο καί οἱ ὁπαδοί του διώκονται χωρίς ἐλαφρυντικά. Τήν ἴδια στιγμή τό καταπιεσμένο, ἀπό τήν περίοδο τῶν ἀποικιοκρατιῶν, ἱερατεῖο ἀφυπνίζεται καί διεκδικεῖ τό ρόλο του. Ἀπαιτεῖ τήν ἐπιστροφή στή θρησκευτική παράδοση, γιά νά ἰσχυροποιήσει τήν ἐξουσία καί τό γόητρό του. Ἡ ἐπιστροφή αὕτη εἶναι ταυτόχρονα ἀποστροφή τῆς ἐκκοσμίκευσης, γι' αὐτό καί οἱ ἐπιταγές γιά αὐστηρότερη ἠθική προβάλλονται καί πάλι ἀπό τό ἱερατεῖο.

Χαρακτηριστικά γεγονότα αυτής της συλλογικής αντίδρασης είναι η επανάσταση του στρατηγού Zia Ul-Haq, τό 1977 στο Πακιστάν, πού ανέτρεψε, με τή βοήθεια του ισλαμικού ιερατείου, τόν Zulfikar Ali Bhutto και εγκατέστησε στο Ίσλαμαμπάντ τήν πρώτη θεοκρατική δημοκρατία. Δύο χρόνια αργότερα, τό 1979, νέα ισλαμική δημοκρατία εγκαθιδρύεται στο Ίράν, μετά τήν αποπομπή, ως αποστάτη τής πίστης, του Σάχη Muhammad Reza Pahlawi από τούς φρουρούς τής επανάστασης και τό ιερατείο του χαρισματικού Άγιατολάχ Khomeyni. Δύο χρόνια αργότερα, τό 1981, και με τό ίδιο πρόσχημα, οί Άδελφοί Μουσουλμάνοι δολοφονούν τόν πρόεδρο τής Αιγύπτου Anouar Saddat και επαναλαμβάνουν μετά από 12 χρόνια τήν ίδια απόπειρα, ευτυχώς ανεπιτυχώς, και έναντίον του σημερινού προέδρου Hosni Mubarrak, κατά τήν επίσκεψή του στην Άντις Άμπέμπα. Στην ίδια λογική εντάσσονται ό βομβαρδισμός τής πρεσβείας των Η.Π.Α. στη Βηρυτό και στο Κουβέιτ τό 1983, ή δολοφονία του Προέδρου του Πανεπιστημίου των Η.Π.Α. στο Λίβανο Malcolm Kerr, τό 1984 και ένα πλήθος άλλων δολοφονιών και τρομοκρατικών εκδηλώσεων.

Η πρόσφατη στρατηγική φαίνεται ότι μετέβαλε τήν πρακτική του τζιχαντ και δραστηριοποιείται στη διεκδίκηση τής εξουσίας, με μηχανισμούς πού προωθούν τή δημιουργία και διεύρυνση πολιτικών κομμάτων, με σαφή φονταμενταλιστική απόκλιση. Από τό 1973 στο Άφγανιστάν οί Μουτζαχεντίν (μουσουλμάνοι επαναστάτες) αγωνίζονται κατά του κομμουνιστικού καθεστώτος. Τό μοντέλο του Ίράν εξάγεται επιμελώς στο Λίβανο και στα «κατεχόμενα» με τήν οργάνωση Χαμμάς, στην Ιορδανία με τήν Ισλαμική Απελευθερωτική Οργάνωση, αλλά και στη Συρία και τά Έμιράτα Άθθρυβα, και είναι γνωστό ότι κατευθύνει τήν ιστορική πορεία του Σουδάν. Στην ίδια προοπτική εντάσσεται τό Άλγερινό Ίσλαμικό Μέτωπο Σωτηρίας, οί Άδελφοί Μουσουλμάνοι και κυρίως ή οργάνωση Γκάμαα άλλ Ίσλαμίγια τής Αιγύπτου (υπεύθυνη για τή δολοφονική επίθεση τής 18ης Άπριλίου 1996 έναντίον των Έλλήνων τουριστών με 18 νεκρούς και 16 τραυματίες), τό κόμμα τής Εύημερίας του Έρπακάν στην Τουρκία, πού επιθυμεί τή μετατροπή τής Άγίας Σοφίας σε τζαμί (και θεωρείται ήθικά υπεύθυνο για τήν πρόσφατη βομβιστική απόπειρα έναντίον του Οίκουμενικού Πατριαρχείου) και βέβαια τό μεσσιανικό δράμα του Άλια Ίζετμπέκοβιτς στη Βοσνία (υπευθύνου για

τή σφαγή 19.500 ορθοδόξων αμάχων σε όκτώ χωριά).

Πίσω από τούς κομματικούς μηχανισμούς, οί φανατικοί τής Ένωσης του Ίσλαμικού Κόσμου και τής Οργάνωσης τής Ίσλαμικής Συνέλευσης (οί δύο μεγαλύτεροι διςλαμικοί οργανισμοί με έδρα τή Μέκκα) αναλαμβάνουν χωρίς αναστολές διπλωματικές πρωτοβουλίες και κινητοποιούν με τόν όγκο και τήν έπιρροή τους κάθε διεθνή παράγοντα για τήν εξασφάλιση οικονομικών πόρων, στρατιωτικού και πολεμικού υλικού και γενικά προώθηση των ισλαμικών συμφερόντων. Έτσι οί τοπικοί εμφύλιοι πόλεμοι στην πρώτην Γιουγκοσλαβία απέκτησαν έθνοφυλετική υπόσταση, από τή στιγμή πού ή θρησκευτική πίστη ανέλαβε να καλύψει τά ανύπαρκτα έθνολογικά κενά. Η δυτική λογική του «διαίρει και βασίλευε» υπηρετεί τήν απληστία ενός θρησκευτικού ολοκληρωτισμού, χωρίς να είναι σε θέση να αντιληφθεί τίς απειλές, πού ή ίδια δημιουργεί για τό δικό της αύριο. Έδώ φαίνεται ή αδυναμία και ή άγνοια των δυτικών να κατανοήσουν τίς μακροϊστορικές συνέπειες του ισλαμικού φονταμενταλισμού.

☆ ☆ ☆

Οί παραπάνω σύντομες προσεγγίσεις γενικά του θρησκευτικού φονταμενταλισμού, και ειδικότερα του ισλαμικού του τύπου, αποκαλύπτουν τήν προοδευτική εμφάνιση μιās απειλής, πού μάλλον αδυνατούν να ελέγξουν οί σημερινοί διεθνείς οργανισμοί ειρήνης και ασφάλειας. Είναι φανερό ότι ή απειλή αποκτά ιδιαίτερη τραγικότητα, όταν ή έθνική μνήμη των ισλαμικών λαών τροφοδοτείται με πικρίες και μίσση πού οφείλονται σε λάθη, παραλείψεις ή εγκληματικές ενέργειες των δυτικών προς τούς λαούς αυτούς.

Η ανάγκη ενός ειλικρινούς διαλόγου είναι ή μοναδική διέξοδος, ό δρόμος για τήν αλληλογνωριμία, τή γνώση των έτεροτήτων και τήν υπεربαση των άτυχών προκαταλήψεων. Κάποιες συναντήσεις μουσουλμάνων και ορθοδόξων θεολόγων, για προσέγγιση προβλημάτων κοινής άγωνίας, όπως τό οικολογικό, τά ναρκωτικά, ό αθεϊσμός και ή εκκοσμίκευση, φορτίστηκαν με αληθινές εμπειρίες, άφου όταν και όπου πραγματοποιήθηκαν είχαμε εκπληκτικά αποτελέσματα σε εκδηλώσεις αμοιβαιότητας και ευγενών αισθημάτων. Η κοινή βιβλική άφετηρία τής Παλαιάς Διαθήκης βοήθησε στη θεολογική προσέγγιση και πολλές φορές στη διατύπωση συγγενών συμπερασμάτων, παρά τή διαφορετική πίστη και τόν ξεχωριστό τρόπο σκέψης. Ηδθ, σε ένα χρό-

νο, τόν Ὀκτώβριο τοῦ 1997 προγραμματίζεται ἀνάλογο συνέδριο στήν Ἀθήνα, μέ ὀρθόδοξες καί ἰσλαμικές συμμετοχές καί κεντρικό θέμα τήν κρίση τῆς σύγχρονης οἰκογένειας. Σέ μικρό χρονικό διάστημα (ἴσως ἀρχές τοῦ 1998), ἀντίστοιχο συνέδριο προτίθεται νά φιλοξενήσει τό Πανεπιστήμιο τῆς Τεχεράνης.

Εἶναι ἀνάγκη νά κατανοήσουμε τόν ἰσλαμικό κόσμο βάσει τοῦ πολιτισμοῦ καί τῶν λαϊκῶν του παραδόσεων, πού μορφοποιήθηκαν μέσα σέ μιὰ διαφορετική ἀπό τόν Χριστιανισμό θρησκεία, μέ διαφορετική ἀνθρωπολογία, κοσμολογία καί ἐσχατολογία. Ἦδη ἡ ἀνάπτυξη τῶν ἰσλαμικῶν σπουδῶν στίς δυτικές κοινωνίες εἶναι ἓνα καλό πρῶτο βῆμα, πού ὅμως χρειάζεται νά συνοδεύεται ἀπό τήν ἄλλη ἀνάπτυξη τῶν χριστιανικῶν σπουδῶν στίς ἰσλαμικές κοινωνίες. Σέ κάποιες ἰσλαμικές χῶρες ἄρχισε κι αὐτό. Ἄς μή λησμονοῦμε ὅτι ὑπάρχουν σοβαρά ἐμπόδια καί ἓνα ἀπό αὐτά, ὁ φανατισμός, ἔχει ὀλοτέλα διαφορετικά στοιχεῖα ἀπό τόν ἀντίστοιχο του χριστιανικό. Ἄκόμενη, ἡ ἔννοια τῆς πίστης λειτουργεῖ ἀπόλυτα καί κυριαρχικά πάνω στήν ἀνθρώπινη ὑπαρξη, πού τελικά ἐκμηδενίζεται μπροστά στά βασικά καθήκοντα καί προσφέρεται ὀλοκληρωτικά γιά τό θρίαμβό της. Ἐδῶ ἡ ἐλευθερία ἀποκτᾶ περιεχόμενο ἄρνησης καί ἡ ὑποταγή στό θεῖο νόμο γίνεται τό μέσο γιά τήν τελική δικαίωση τῶν ἐκλεκτῶν. Ἐπιπλέον, ἡ ἱεροκρατική δομή τοῦ Ἰσλάμ, μέ τήν σχεδόν ἀποθεωμένη ἐξουσία τοῦ ἱερατείου, λειτουργεῖ ὡς φύλακας καί τροφοδότης τῆς παράδοσης. Αὐτή τῆ δομή δέν μπόρεσε ποτέ νά ἀμφισβητήσῃ οὔτε ἡ ἐξέλιξη, οὔτε ἡ διανόηση, οὔτε καί ἡ γνώση τοῦ ἀντίστοιχου φαινομένου στόν χριστιανικό κόσμο. Γι' αὐτό καί ἡ συνεκτική αἰτία τοῦ ἰσλαμικοῦ φονταμενταλισμοῦ ἦταν καί παραμένει τό θεοκρατικό ἱερατεῖο του.

Οἱ σύντομες αὐτές παρατηρήσεις πάνω σέ ἔνα τόσο ἐπίκαιρο καί καιρίο γιά τήν ἐποχή μας διαθρησκειακό, κοινωνικό καί πολιτιστικό πρόβλημα ἀποκαλύπτουν πλῆθος εἰδικῶν θεμάτων,

πού ἀπαιτοῦν περαιτέρω ἔρευνα καί προσέγγιση. Ἐλπίζουμε ὅτι οἱ ἀφορμές, πού δόθηκαν, θά ὀδηγήσουν σέ πληρέστερες ἀναλύσεις, νέους διαλόγους, μείωση τῶν ἀποστάσεων καί ἀποκατάσταση σταθερῶν ἀγαθῶν σχέσεων μέ τόν ἰσλαμικό κόσμο. Εἶναι ἓνα χρέος ἀπέναντι στοῦς ἀδικοχαμένους «ἔνθεν καί ἔνθεν» νεκρούς τοῦ θρησκευτικοῦ πολέμου στήν πρῶην Γιουγκοσλαβία, στό Λίβανο, στήν Κύπρο, στό Ἰσραήλ, στήν Παλαιστίνη, στήν Τσετσενία, στήν Τουρκία, ἀλλά καί στίς γενιές πού ἔρχονται καί δέ θά πρέπει νά ξαναζήσουν ἀνάλογη φρίκη.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Λεπτομέρειες βλ. στό γνωστό ἔργο του: Protestant, Catholic, Jew; an Essay in American Religious Sociology, Garden City, New York 1960³, σελ. 19 κ.έ.

2. Πληροφορίες γιά τήν ἐξέλιξη τῶν ἰδεολογικῶν ἀπόψεων πού θεμελίωσαν γνωστά φονταμενταλιστικά κινήματα στή Δύση βλ. Youssef M., *Revolt against modernity: Muslim Sealots and the West*, Leiden 1985, σελ. 24 κ.έ. Πρβλ. ἐπίσης Mernissi, Fatima, *Islam and Democracy: Fear of the Modern World*, μετάφρ. Mary Jo Lakeland, New Jersey 1992, σελ. 31-163.

3. Γιά τή σημασία τοῦ ὅρου, τῆ σύσταση καί καθιέρωσή του, τίς σύγχρονες ἐφαρμογές, τίς ἀπειλές καί τίς διαγραφόμενες προοπτικές βλ. στήν εἰδική μελέτη τοῦ Νικολακάκη Ἡ., *Ὁ ἱερός πόλεμος τοῦ Ἰσλάμ «Τζιχάντ», Σύστασι - Καθιέρωσι - Σύγχρονες ἐφαρμογές του*, Θεσσαλονίκη 1989 καί εἰδικότερα σελ. 13 κ.έ. Πρβλ. Akhtar S., *A Faith for All Seasons*, London 1991. Anerill L.J., *Religious Right, Religious Wrong*, Chicago 1989, ὅπου καί σχετικές πληροφορίες γιά ἀντίστοιχες κινήσεις στήν Εὐρώπη καί τίς μέσες Πολιτείες τῆς Ἀμερικῆς. Τέλος βλ. τό πολύ σημαντικό ἔργο, μέ πλήρεις κοινωνιολογικές ἀναλύσεις τοῦ φαινομένου, τῆς Mackey Sandra, *Passion and Politics: The Turbulent World of the Arabs*, New York 1983.

4. Maulana Muhammad Ali, *The religion of Islam*, Cairo (χωρίς χρονολογία) σελ. 545, 546, 548, 551 κ.έ. Πρβλ. Νικολακάκη Ἡ., ὀ.π., σελ. 13-17.

5. Λεπτομέρειες ἀπό τό τελικό ὄραμα τοῦ ἱεροῦ πολέμου, ὅπως ἀκριβῶς τό φαντάζονται ἐπώνυμοι ἀγωνιστές του, βλ. Νικολακάκη Ἡ., ὀ.π., σελ. 143-144.

Ὁ σύγχρονος μουσουλμανικός κόσμος

Κωνσταντῖνος Γ. Πάτελος

ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ

ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΕΙΣ ΤΟΥ ΙΣΛΑΜ

Μεθοδολογία

Ποῦ βρίσκεται τὸ Ἰσλάμ σήμερα; Πῶς προσεγγίζεται¹; Αὐτὸ εἶναι τὸ καταπιεστικό ἐρώτημα πού δημιουργεῖται ἀπ' τὸν μεγάλο ἀριθμὸ τῶν ἐκδόσεων γιὰ τὸ Ἰσλάμ.

Σήμερα καθίσταται αὐτονόητη ἡ ἐφαρμογή, στή μελέτη τοῦ Ἰσλάμ, τῶν μεθόδων καὶ τῶν ἐρωτημάτων τῶν κοινωνικῶν ἐπιστημῶν γιὰ δύο λόγους: πρῶτον ἕνεκα τῆς προόδου καὶ τῆς ἐξελίξεώς τους, καὶ δεύτερον ἕνεκα τοῦ εὗρους τῶν ἰδεολογικῶν παρεμβάσεων στὸ Ἰσλάμ ἀπ' τὰ καθεστῶτα τῶν μουσουλμανικῶν κοινωνιῶν. Ἡ ἐφαρμογή ὅμως αὐτὴ πρέπει νὰ γίνεῖ μὲ πολὺ προσοχή καὶ δίχως προκρούστιες διαθέσεις.

Οἱ πολιτικοὶ ἐπιστήμονες, ὅπως καὶ οἱ κοινωνιολόγοι, ἐρευνοῦν κατὰ τακτὰ διαστήματα τὰ διάφορα ρεύματα πού προκαλοῦν, ἀμφισβητοῦν, καὶ ἀπειλοῦν τὴν ἐξουσία διαφόρων καθεστώτων τοῦ μουσουλμανικοῦ κόσμου. Τὰ περισσότερα ἀπ' αὐτά, γιὰ νὰ ἐπιζήσουν, ὑποχρεώνονται ὑπερθεματίζοντας στήν ἀναζήτηση τοῦ πλέον προσοδοφόρου τρόπου τῆς ἰδεολογικῆς χρήσης τοῦ «ἰσλαμικοῦ προτύπου» κοινωνίας.

Οἱ ἐρευνες αὐτές συχνὰ διατρέχονται ἀπ' τὰ ἐξῆς χαρακτηριστικά: ἢ ἀποτελοῦν μίαν ἐπιφανειακὴ περιγραφή τοῦ φαινομένου ἢ ἐξαντλοῦνται σὲ δοξαστικούς ὕμνους τῶν ἀξιῶν μιᾶς θρησκείας, πού ἀπομυθοποίησε τὴ σημασία καὶ τὴ δύναμη τῶν στρατηγικῶν σχεδιασμῶν, τῶν προερχομένων ἀπ' τὰ κέντρα λήψης ἀποφάσεων τῶν μεγάλων δυνάμεων τοῦ διεθνoῦς πολιτικοῦ συστήματος². Τοῦναντίον, καμμιά ἀπ' αὐτές δὲν ἀσχολεῖται μὲ τὴ θεωρητικὴ ἀνάλυση τοῦ καθεστώτος καὶ τοῦ ρόλου τοῦ θρησκευτικοῦ φαινομένου στήν κοινωνία³. Καταβάλλεται μάλιστα

προσπάθεια, σ' αὐτὴ τὴ σύγχρονη φιλολογικὴ παραγωγή, νὰ περιχαρακωθεῖ τὸ Ἰσλάμ στὰ ὄρια μιᾶς στενῆς χρονολογικῆς περιόδου, καὶ νὰ περιορισθεῖ μόνο στήν πολιτικὴ κοινωνία, στήν πολιτιστικὴ καὶ τὴν ἰδεολογικὴ σφαῖρα. Ἐνῶ τὸ φαινόμενο αὐτὸ παραπέμπει στήν προοπτικὴ τῆς μακρο-ιστορικῆς ἔρευνας, στή μελέτη τοῦ συμβολικοῦ χώρου, στὶς ἀνθρωπολογικὲς δομὲς τοῦ φαντασιώδους, στή διαμόρφωση ἐνοιῶν ἀπ' τίς ἐπιπτώσεις τοῦ θεολογικοῦ ἐπὶ τοῦ θρησκευτικοῦ λόγου, καὶ ἐν τέλει στὶς ἐπιπτώσεις τοῦ ἰδεολογικοῦ λόγου ἐπὶ τῆς λαϊκῆς θρησκευτικῆς εὐσεβείας⁴.

Τὰ δεδομένα αὐτά ἀποτελοῦν γιὰ τὴ μεθοδολογία τῶν κοινωνικῶν ἐπιστημῶν τεράστια προβλήματα. Κι ἐνῶ σήμερα εἶναι ἐμμέσως συνδεδεμένα μεταξύ τους, μεθοδολογικῶς μέχρι σήμερα ἐρευνῶνται μὲ τρόπο ἀποσπασματικὸ καὶ ξεχωριστὰ τὸ ἓνα ἀπ' τὸ ἄλλο. Στὴν πράξη ὅμως τῆς πίστεως πού ἐγείρει τὸν ἀγωνιστὴ, ἐνισχύει τὸν πιστό, πού τρέφει μὲ ἐλπίδες τὰ καταπιεσμένα κοινωνικά σύνολα, ἔτοιμα γιὰ τὴν ὑπέρτατη θυσία, ὅλα αὐτά εἶναι ἀναποσπαστῶς συνδεδεμένα μεταξύ τους. Τὰ προαναφερθέντα δεδομένα συνηγοροῦν στήν ἐπαναθεώρηση τοῦ θρησκευτικοῦ φαινομένου ὑπὸ τὸ φῶς τῶν προσφάτων ἐμπειριῶν, προερχομένων ἀπ' τίς ὑπερβολὲς καὶ τὰ ὅρια τῆς ἐκκοσμίκευσης τῆς κοινωνίας, τοὺς λογοκρατικούς καὶ θετικιστικούς περιορισμούς πού ἐπιβλήθηκαν ἐπὶ τῶν θρησκείων ἀπ' τὸ τέλος τοῦ 18ου αἰῶνα, ἀπ' τὴ δυνατότητα ἐμπαιγμοῦ καὶ ἐξαπάτησης πού μπορεῖ νὰ προσφέρει κάθε θρησκεία στοὺς σχεδιαστές τῆς πολιτικῆς ζωῆς καὶ τοὺς ἱερωμένους.

Ὅταν ἐρευνοῦμε ἐπὶ τῶν κοινωνικῶν συνόλων πού ὑπάγονται στὸν χῶρο τοῦ Ἰσλάμ (Dar-al-Islam), δὲν μποροῦμε νὰ παραθεωρήσουμε ἢ ν' ἀγνοήσουμε τὴ θρησκευτικὴ διάσταση. Ἐπιπλέον τίποτε τὸ ἀξιόλογο δὲν δύναται νὰ σημειωθεῖ γιὰ

— Ὁ Κωνσταντῖνος Πάτελος γεννήθηκε στήν Ἀλεξάνδρεια τῆς Αἰγύπτου τὸ 1943. Σπούδασε ἀρχικὰ στὴ Θεολογικὴ Σχολὴ τῆς Χάλκης καὶ μετὰ στὸ Πανεπιστήμιο τῆς Louvain, ὅπου ἀναγορεύθηκε διδάκτωρ Ἱστορικῶν Ἐπιστημῶν. Σήμερα εἶναι ἐπίκουρος καθηγητὴς στὸ Πάντειο Πανεπιστήμιο καὶ μέλος τῆς Κεντρικῆς Ἐπιτροπῆς τοῦ Παγκοσμίου Συμβουλίου Ἐκκλησιῶν.

τό ισλαμικό δεδομένο, δίχως παραπομπή στην κοινωνία μέσα στην οποία ενσαρκώνεται, κινείται και εξελίσσεται. Οι παρατηρήσεις αυτές και-τοι κοινότυπες, έχουν τή σημασία τους, διότι συνδέονται με μεθοδολογικά προβλήματα που δέν έχουν εύρει μέχρι σήμερα τήν ολοκληρωμένη αντιμετώπισή τους. Ή π.χ. τονίζεται ότι τό Ίσλάμ έχει τήν ιδιορρυθμία τής ταύτισης του πνευματικού και του κοσμικού στοιχείου, δηλ. τή θρησκεία και τό κράτος, μέχρι του σημείου τής αδυναμίας του διαχωρισμού των διαφόρων κρατικών και θρησκευτικών θεσμών· ή διαπιστώνεται ότι οι μουσουλμανικές κοινωνίες δέν παρήγαγαν αποτελεσματικές πολιτιστικές ομάδες, υπέρ τής εκκοσμίκευσης τής κοινωνίας, που θά επέτύγχαναν τήν υποτίμηση και τήν περιθωριοποίηση τής θρησκείας όπως στή Δύση. Και στίς δύο αυτές περιπτώσεις τό βασικό στοιχείο είναι ή ύπεροχή του Ίσλάμ, που διατήρησε sé πρωτεύοντα ρόλο τό θρησκευτικό δεδομένο, παρά ή αποτελεσματικότης τής νεώτερης και σύγχρονης (δυτικής) κοινωνίας, που επέτυχε τό διαχωρισμό κράτους και θρησκείας.

Ή συζήτηση για τήν εκκοσμίκευση τής κοινωνίας στή Δύση είναι πάντα επίκαιρη⁵. Ίδιαιτέρως δέ τό πολιτικο-κοινωνικό βάρος του Ίσλάμ προσδίδει μεγαλύτερο βάθος στή συζήτηση ένεκα τής δομής του, αλλά δέν παρέσχε ακόμη τήν αναγκαία για τό φαινόμενο επιστημονική έρμηνεία. Κι αυτό διαπιστώνεται π.χ. στό συγκεκριμένο πεδίο του διαλόγου μεταξύ Χριστιανισμού και Ίσλάμ. Ο διάλογος αυτός μέχρι σήμερα, sé γενικές γραμμές, χαρακτηρίζεται απ' τήν πολεμική τής απολογίας άμυνα/επίθεση και απ' τίς δύο πλευρές⁶. Οσον αφορά στήν εκκοσμιευμένη κοινωνία, καμμιά σοβαρή προσπάθεια δέν μπορεί νά όρθοποδήσει μεταξύ των όπαδών του, είτε είναι Χριστιανοί είτε μουσουλμάνοι, όσο οι θέσεις και των δύο παραμένουν άμετακίνητες sé ιδεολογικά εκ των προτέρων δεδομένα για τους πρώτους και θρησκευτικά για τους δεύτερους. Τό πρόβλημα τής εκκοσμίκευσης αποτελεί τή βάση ενός πεδίου γνώσεων που δέν αφορά μόνο στό Ίσλάμ. Όλη ή Ίστορία των τριών μονοθεϊστικών θρησκειών, δηλ. του Ίουδαϊσμού, του Χριστιανισμού και του Ίσλάμ, πρέπει νά ξανακοιταχθεί sé μία διάσταση κριτική, που θά έχει ως σημείο εκκίνησης τήν έγκατάλειψη των εκ των προτέρων δεδομένων είτε είναι θεολογικά αυτά, είτε ιδεολογικά. Αυτή ή μέθοδος ίσως θά επέτρεπε τήν αντιμετώπιση απ' ενός των σοβαρών κοινωνικών

καταστάσεων που δημιουργήθηκαν απ' αυτές τίς ίδιες τίς θρησκείες, ιδιαίτέρως δέ σήμερα, που τό πρόβλημα τής συγκατοίκησης τους καθίσταται όξύ, και απ' έτέρου απ' τήν πρόκληση τους τελευταίους αιώνες τής επιστημονικής θετικιστικής γνώσης⁷. Ή άνιση και διαφορετική ιστορική πορεία τόσο των άραβικών και γενικώς μουσουλμανικών κοινωνιών, όσο και των «χριστιανικών» και κατόπιν εκκοσμιευμένων δυτικών κρατών, καθιστούν πολύ συζητήσιμη όχι μόνο τή δημιουργία τής εικόνας που έχει ό ένας για τον άλλο, αλλά τήν ίδια τήν έρμηνεία του Ίσλάμ στή Δύση και του Χριστιανισμού στον χώρο του Ίσλάμ. Πώς αντιμετωπίζονται τά εμπόδια τά προερχόμενα απ' τήν απολογητική σύγκρουση επίθεση/ άμυνα, ή απ' τίς ένίοτε άγονες σχηματοποιήσεις του νεο-θετικισμού των κοινωνικών επιστημών εφαρμοζόμενες στή θρησκεία, που κατέστη ένα άπλό αντικείμενο άποστερημένο τής θρησκευτικής του διαστάσεως; Μέ τήν προβληματική αυτή δέν επιδιώκεται ούτε ή νοσταλγία του «άπολεσθέντος παραδείσου», ούτε ή δοξολογία του «άπελευθερωμένου» από κάθε θρησκευτική αυταπάτη ανθρώπου. Άλλά τό ξανακοίταγμα ενός παλαιού προβλήματος, στήν έρευνα του όποιου θά ενσωματωθούν και τά πορίσματα επ' αυτού τής σύγχρονης έρευνας. Ύπ' αυτή τήν προοπτική οι τρεις μονοθεϊστικές θρησκείες, δηλ. ό Ίουδαϊσμός, ό Χριστιανισμός και τό Ίσλάμ, ίσως δέν θάπρεπε νά θεωρούνται ως ανταγωνιστικές παραλλαγές τής «Άλήθειας», τής όποιας ή κάθε μία ζηλοφθόνως διατηρεί τό μονοπώλιο, αλλά όδοί που ξεδιψούν τίς δύο αιώνιες επιθυμίες του ανθρώπου. Τή νοσταλγία του Είναι και τήν επιθυμία τής αιωνιότητας.

Ή ανάδυση ακριβώς του Ίσλάμ, ως ιστορικής δύναμης παγκοσμίου έμβελείας, μάς επιβάλλει ακριβώς τήν υποχρέωση νά ξαναεξετάσουμε τά αναφερθέντα θέματα, που οι κοινωνικές επιστήμες στή Δύση πρό πολλού τά είχαν θεωρήσει ως λήξαντα και πεπερασμένα. Ή Δύση είχε τό μεγάλο προνόμιο απ' τίς αρχές των νεωτέρων χρόνων, και ιδιαίτέρως τον 19ο αιώνα, νά δημιουργήσει τέτοια ιστορικά ρεύματα που άγγιξαν όλη σχεδόν τήν ανθρωπότητα. Τά ρεύματα όμως αυτά, περιορισμένα όπως είναι φυσικό στους καθαρώς δυτικούς τρόπους σκέψης (έθνικούς ή και περιφερειακούς), δέν μπόρεσαν νά πραγματοποιήσουν τήν αναγκαία sé παγκόσμιο επίπεδο σύνθεση που θά τά συνόδευε στήν ανά τήν ανθρωπότητα πορεία τους.

Χρονολογικά δεδομένα (1950-1986)

1. Ανεξαρτησία κρατῶν

- 1945 Ἰνδονησία de facto. 1949 De jure
 1946 Λίβανος - Ἰορδανία
 1947 Πακιστάν
 1949 Λιβύη
 1955 Σουδάν
 1956 Μαρόκο, Τυνησία
 1957 Μαλαισία
 1958 Γουινέα
 1960 Μαυριτανία, Νιγηρας, Σενεγάλη, Μαλί, Τόγκο
 1962 Ἀλγερία, Βόρειος Ἰεμένη
 1967 Ν. Ἰεμένη
 1971 Μπάγκλα-Ντές

2. Στρατιωτικά πραξικοπήματα καὶ ἐπαναστάσεις

- 1952 Αἴγυπτος. Οἱ «ἐλεύθεροι ἀξιωματικοί» ὑπὸ τὸν στρατηγὸν Muhamad Naguib Bey καὶ τὸν ἀντισηνταγματάρχη Gamal-Abd-al-Nasser καταλαμβάνουν τὴν ἐξουσία καὶ καταλύουν τὴ βασιλικὴ δυναστεία.
 1958 Ἰράκ. Στρατιωτικὸ πραξικόπημα ὑπὸ τὸν στρατηγὸν Abd-al-Karim-Kassem πού κατέλυσε τὴ δυναστεία τῶν Hachem.
 1962 Β. Ἰεμένη. Στρατιωτικὸ κίνημα πού κατέλυσε τὴ δυναστεία τῶν al-Badr.
 1963 Συρία. Τὸ κόμμα Baath καταλαμβάνει διὰ τοῦ στρατοῦ τὴν ἐξουσία.
 1965 Ἀλγερία. Ὁ ὑπουργὸς Ἀμυνας συνταγματάρχης Boumediène καθαιρεῖ τὸν πρόεδρο Ahmed Ben Bella καὶ καταλαμβάνει τὴν ἐξουσία.
 1965-66 Ἰνδονησία. Ὁ στρατηγὸς Souharto καταλαμβάνει τὴν ἐξουσία καὶ δημιουργεῖ τὴν κυβέρνηση τῆς «νέας τάξεως».
 1968 Ἰράκ. Μία ἄλλη πτέρυγα τοῦ κόμματος al-Bath καταλαμβάνει τὴν ἐξουσία ὑπὸ τὸν στρατηγὸν Hassan-al-Bakr καὶ τὸν Saddam Houssein.
 1969 Λιβύη. Ὁ συνταγματάρχης Mouamar Qaddafi καταλαμβάνει τὴν ἐξουσία.
 Σουδάν. Ὁ στρατηγὸς Gáfar Noumeiri καταλαμβάνει τὴν ἐξουσία.
 1971 Σουδάν. Ὁ ἴδιος στρατηγὸς ἀντιμετωπίζει ἐπιτυχῶς κομμουνιστικὸ πραξικόπημα.
 1977 Πακιστάν. Ὁ στρατηγὸς Zia-al-Haq καταλαμβάνει τὴν ἐξουσία.
 1978 Ἀφγανιστάν. Ὁ κομμουνιστὴς Taraki καταλαμβάνει διὰ τοῦ στρατοῦ τὴν ἐξουσία. Ἡ ἀσταθὴς ἐσωτερικὴ κατάσταση τοῦ καθεστώτος προκαλεῖ τὸν Δεκέμβριο τοῦ 1979 τὴ Σοβιετικὴ εἰσβολή.
 1979 Ἰράν. Ὁ Ayatollah al Osman Sayed Ruhol-

lah Mousavi Khomeini⁸ καταλαμβάνει τὴν ἐξουσία στὴν Περσία, μετὰ τὴν κατάρρευση τοῦ καθεστώτος τοῦ Σάχη.

- 1980 Τουρκία (12 Σεπτεμβρίου). Ὁ στρατηγὸς Kenan Evren καταλαμβάνει τὴν ἐξουσία στὴν Τουρκία.

3. Γεγονότα μέ διεθνῆ ἐμβέλεια.

- 1948 Δημιουργία τοῦ κράτους τοῦ Ἰσραήλ καὶ πόλεμος μέ τὰ γειτονικά ἀραβικά κράτη.
 1949 Δημιουργία στό Κάιρο μιᾶς ὑπηρεσίας γιὰ τὴν προσέγγιση μεταξύ μουσουλμάνων shia καὶ sunni⁹.
 1951 Παλινθρόωση στο Karachi (Πακιστάν) τοῦ Πανισλαμικοῦ Κογκρέσου τῆς Ἱερουσαλήμ (1931) μέ τὸν τίτλο Παγκόσμιο Μουσουλμανικὸ Κογκρέσο.
 1945 Δημιουργία στό Κάιρο τοῦ Ἀραβικοῦ Συνδέσμου.
 1955 Διάσκεψη τοῦ Bandung (Ἰνδονησία). Προβολὴ τοῦ «τρίτου κόσμου», ὅπου ὁ μουσουλμανικὸς κόσμος καταλαμβάνει μιὰ σημαντικὴ θέση ἔνεκα τοῦ δημογραφικοῦ του βάρους καὶ τοῦ ἀριθμοῦ τῶν κρατῶν. Ἡ γεωπολιτικὴ θεώρηση τῶν μετεχόντων στὴ διάσκεψη αὐτὴ ἐκάλυπτε τὸν χῶρο μεταξύ Jakarta καὶ τῆς Tangerang στὸν Ἀτλαντικὸ Ὠκεανό.
 1956 Ἐθνικοποίηση ἀπ' τὴν Αἴγυπτο τῆς Διώρυγας τοῦ Σουέζ. Συμμαχία μεταξύ Γαλλίας, Ἀγγλίας καὶ Ἰσραήλ κατὰ τῆς Αἰγύπτου καὶ τοῦ προέδρου Νάσσερ.
 1957 Διάσκεψη τοῦ Brioni (Γιουγκοσλαβία) μεταξύ Tito καὶ Nasser, πού ἀναδεικνύονται, μέ τὸν πρωθυπουργὸ τῆς Ἰνδίας Nehrou, σέ ἡγέτες τοῦ κινήματος τῶν ἀδεσμεύτων.
 1958 Ἐνωση Αἰγύπτου καὶ Συρίας ὑπὸ τὸ ὄνομα Ἡνωμένη Ἀραβικὴ Δημοκρατία. Ἀργότερα σ' αὐτὴ θά προστεθεῖ ὡς συνεργαζομένη ἡ Β. Ἰεμένη.
 Κοινωνικά καὶ καθεστωτικά προβλήματα στὸν Λίβανο καὶ τὴν Ἰορδανία. Ἐπέμβαση, κατόπιν προσκλήσεως τῶν οἰκείων κυβερνήσεων, τῶν ἀμερικανικῶν στρατευμάτων στὸν πρῶτο καὶ τῶν ἀγγλικῶν στὴ δευτέρη.
 1960 Δημιουργία τοῦ Ὄργανισμοῦ τῶν κρατῶν πού ἐξάγουν πετρέλαιο (OPEP). Πλειοψηφοῦν τὰ μουσουλμανικά κράτη.
 1961 Ἡ Αἴγυπτος ἐφαρμόζει τὸν «ἀραβικὸ σοσιαλισμό».
 Διάλυση τῆς Ἡνωμένης Ἀραβικῆς Δημοκρατίας μετὰ ἀπὸ τὸ κίνημα τῆς Συρίας κατὰ τῆς Αἰγύπτου.
 1962 Δημιουργία, στὴν al-Makkah τῆς Σαουδικῆς Ἀραβίας, τοῦ Παγκοσμίου Ἰσλαμικοῦ Συνδέσμου.

- 1963 Δημιουργία στην Addis-Abeba τής Αιθιοπίας του Όργανισμού τής Αφρικανικής Ενότητας.
- 1967 Δημιουργία τής Ινδονησιακής ύπηρεσίας «Ίσλαμική Αποστολή».
- Πόλεμος τών έξι ήμερών μεταξύ Ίσραήλ και Αιγύπτου, Συρίας, Ιορδανίας. Έδαφική επέκταση του Ίσραήλ σέ βάρος τών τριών προαναφερθεισών άραβικών χωρών και έναρξη τής «έθνικης απογοήτευσης» στον άραβικό κόσμο.
- 1969 Ίσλαμική διάσκεψη στό Rabat του Μαρόκου. Δημιουργία του όργανισμού «Ίσλαμική Διάσκεψη», μέ σκοπό τήν προαγωγή τής συνεργασίας μεταξύ τών μουσουλμανικών κρατών. Κύριο όργανό της είναι ή σύνοδος τών βασιλέων και προέδρων τών μουσουλμανικών κρατών. Η έδρα της εύρίσκεται στή Σαουδική Άραβία, διότι ή δυναστεία τών Ibn Saoud θεωρείται ό τοποτηρητής τών ιερών τόπων του Ίσλάμ.
- 1970 Έμφύλιος πόλεμος μεταξύ Ιορδανίας και του Όργανισμού γιά τήν Άπελευθέρωση τής Παλαιστίνης. Έναρξη έγκατάστασης τών Παλαιστινίων στό Λίβανο.
- 1971 Έπογραφή χάρτας ένώσεως τών Δημοκρατιών Συρίας, Αιγύπτου, Λιβύης. Ποτέ δέν ύλοποιήθηκε τό όραμα αυτό.
- 1971 Θάνατος του προέδρου τής Αιγύπτου Gamal-Abd-al-Nasser. Διάδοχος ό Muhammad Anouar al-Sadat.
- 1973 Πόλεμος του Όκτωβρίου κατά του Ίσραήλ άπ' τήν Αίγυπτο και τή Συρία, μέ συμμετοχή στρατευμάτων και από άλλες άραβικές χώρες. Embargo του άραβικού πετρελαίου κατά τής Δύσης, κατακόρυφη ύψωση τής τιμής του πετρελαίου.
- 1975 Δολοφονία του βασιλέως τής Σαουδικής Άραβίας al-Fayçal, πολεμίου τών έθνικιστικών ιδεολογιών στον άραβικό χώρο και ύποστηρικτού τής πρωτεύουσας κατ' αυτόν θέσης, στό Ίσλάμ, τής Σ. Άραβίας, όσο και τής δυναστείας τών Ibn-Saoud.
- 1975 Έναρξη του έμφυλίου πολέμου στον Λίβανο και επέμβαση τό 1976 τής Συρίας.
- 1976 Νέα έθνική χάρτα στην Άλγερία. Ένδυνάμωση τής σοσιαλιστικής επαναστάσεως.
- 1976 Ένταση μεταξύ Άλγερίας και Μαρόκου γιά τόν έλεγχο τής Δυτικής Σαχάρας. Έμφάνιση του Πολισάριο.
- 1977 Ταξίδι του προέδρου τής Αιγύπτου Sadat στην Έρουσαλήμ.
- 1978 Συμφωνία του Camp-David μεταξύ Η.Π.Α. - Ίσραήλ - Αιγύπτου, μέ τήν όποία αποκαθίστανται διπλωματικές σχέσεις μεταξύ Αιγύπτου και Ίσραήλ, και ή Αίγυπτος επανακατά τή χερσόνησο του Σινά, που είχε άπωλέσει τό 1976 στον πόλεμο τών έξι ήμερών.
- 1979 Κατάληψη του μεγάλου ιεροϋ τεμένους τής al-

Makkah άπό μία ομάδα άντιμαχομένων τό καθεστώς Ibn-Saoud.

- 1980 Έναρξη του πολέμου μεταξύ Ίράκ-Ίράν.
- 1981 Δολοφονία του προέδρου al-Sadat άπό ομάδα όπαδών τής έγκαθίδρυσης του ισλαμικού κράτους.
- 1981 Τό Ίσραήλ ένσωματώνει τά ύψώματα του Golan.
- 1982 Εισβολή του Ίσραήλ στό Λίβανο.
- 1984 Βίαιες προ-ισλαμικές διαδηλώσεις στην Τυνησία και τό Μαρόκο, κατά τών άντίστοιχων καθεστώτων τους.

Παρατηρήσεις και σχόλια

Η πολιτική άνεξαρτησία τών περισσοτέρων κρατών του ισλαμικού χώρου άποκτάται μετά τό 2ο Παγκόσμιο Πόλεμο. Η δεκαετία του '50 έχει σημαδευθεί άπό τούς άγώνες τής πολιτικής άπελευθέρωσης. Η δημιουργία του κράτους του Ίσραήλ ύπογραμμίζει, μέχρι σήμερα, τό εϋθραυστο τών πολιτικών αυτών άνεξαρτησιών στον άραβικό τουλάχιστον χώρο. Η εισβολή και ή κατάληψη του Άφγανιστάν άπ' τά σοβιετικά στρατεύματα, τό Δεκέμβριο του 1979, άποδεικνύει γιά μία ακόμη φορά τήν κοινή συμπεριφορά τών μεγάλων δυνάμεων, όσον άφορά στή διατήρηση του έλέγχου τών θεωρουμένων άπ' αυτές σημαντικών χώρων γιά τή γεωπολιτική τους στρατηγική.

Άπ' τό 1952 (ήμερομηνία τής επεμβάσεως του στρατου στην πολιτική ζωή τής Αιγύπτου), οι άλλαγές τών καθεστώτων στά κράτη του ισλαμικού χώρου δέν έπαυαν μέχρι σήμερα νά διαδέχονται ή μία τήν άλλη. Άναλόγως μέ τήν κοινωνική θέση τών όρώντων, οι άλλαγές αυτές άποκαλούνται «στρατιωτικό πραξικόπημα» ή «έθνική άπελευθέρωση». Κύριο χαρακτηριστικό τών νέων αυτών καταστάσεων είναι ότι οι ένοπλες δυνάμεις και τό κόμμα (τό μοναδικό) άποτελούν τήν πηγή τής έξουσίας. Γι' αυτό τό κεφάλαιο περί κράτους είναι θέμα ζωής και θανάτου γιά τά καθεστώτα αυτά. Κι όμως δέν έτυχε τής άνάλογης προσοχής άπ' τήν ισλαμική σκέψη.

Ο άναφερθείς προηγουμένως χρονολογικός κατάλογος παρουσιάζει αναγλύφως τήν εξέλιξη του μουσουλμανικού κόσμου ως πολιτικής δύναμης, άπ' τή διάσκεψη του Bandung ως τή δημιουργία του όργανισμού τής Αφρικανικής Ενότητας και του όργανισμού τών Ίσλαμικών Διασκέψεων. Σημειώνεται ακόμη και ή προσπάθεια εκμετάλλευσης του Ίσλάμ, γιά τήν καλλιέργεια τής πνευματικής ένότητας και κοινοτικής



«Ἡ ἀνάληψη τοῦ Μωάμεθ» (μικρογραφία τοῦ 15οῦ αἰῶνα). Ὁ Προφήτης ὑψώνεται στοὺς Ἑφτά Οὐρανοὺς, ὅπου θὰ γνωρίσει τίς Ἡδονές τοῦ Παραδείσου καί τίς Τιμωρίες τῆς Κόλασης. Τό ἄλλογό του, ὁ Μπουράκ, παριστάνεται μέ ἀνθρώπινο πρόσωπο. Ὁ ἴδιος δέν εἶναι καλυμμένος — κάτι πού ἀποτελεῖ ἐξαίρεση.

συνείδησης (umma), πού ξεπερνᾶ τά στενά κρατικά ὅρια τῆς κάθε μουσουλμανικῆς χώρας¹⁰. Ἡ προσπάθεια αὐτή δέν εἶναι πρόσφατη ἔχουσα ὡς ἀφετηρία — ὅπως πολλοί πιστεύουν — τὴν ἰσλαμικὴ ἐπανάσταση τοῦ Ἰράν. Πρωτοεμφανίσθηκε τὸν 19ο αἰῶνα μέ τὸ μεταρρυθμιστικὸ κίνημα Salafi, πού οἱ ἀδελφοὶ μουσουλμάνοι ἀπ' τὴ δεκαετία τοῦ 1930 τὸ κατέστησαν περισσότερο λαϊκὸ καί ριζοσπαστικὸ¹¹. Ἡ ρίζα τοῦ ὅμως φθάνει μέχρι τοῦ προτύπου, πού εἶναι ἡ ἐμπειρία τοῦ καθεστώτος τῆς al-Madinah (622-632), ἰδρυθέν ἀπ' τὸν ἰδρυτὴ τοῦ Ἰσλάμ Muhammad¹². Ἡ παρατήρηση ὅμως αὐτὴ δέν εἶναι ἀπόλυτη, διότι ἔχει ἀνάγκη ἀποχρώσεων. Οἱ κρατικὲς ἡγεσίες τῆς Αἰγύπτου, Τυνησίας, Ἀλγερίας, Μαρόκου καί Πακιστάν ὑπὸ τοὺς Nasser, Boumédién, Bourguiba, τὸν βασιλέα Hassan καί Bhutto, ὅπως καί τὸ κόμμα Baath, ἐπηρεάσθηκαν ὅμως καί ἀπ' τὴν ἰδεολογία τῶν Φώτων πού δέν τὴν κατεῖχαν πλήρως, ἀλλ' οὐ-

τε καί ἀπολύτως ἀφομοιώσει. Τὸ πολιτικὸ λεξιλόγιο τοῦ νασσερικοῦ ρεύματος, τοῦ Baath καί τοῦ FNL (Μέτωπο Ἐθνικῆς Ἀπελευθέρωσης) τῆς Ἀλγερίας προβάλλει τὸν ἀραβισμό καί τὸν ἀραβικὸ σοσιαλισμὸ, ἐνσωματώνοντας γιὰ λόγους τακτικούς ἢ στρατηγικούς καί «ἰσλαμικὲς ἀξίες»¹³. Στὴ δεκαετία τοῦ '70 θὰ σημειωθεῖ ἡ διάβαση ἀπ' τὴν «Ἀραβικὴ» στὴν «Ἰσλαμικὴ Ἐπανάσταση». Στὶς ἐπόμενες παραγράφους θὰ ἐξετασθοῦν οἱ πολιτικο-κοινωνικὲς συνθήκες πού ἐπέβαλαν τὴν τόσο σημαντικὴ γιὰ τὸν ἰσλαμικὸ χῶρο, ὅσο καί γιὰ τίς διεθνεῖς σχέσεις, ἀλλαγὴ αὐτῆ.

Οἱ πολιτικοὶ ἀγῶνες τοῦ χώρου αὐτοῦ διαλαμβάνονται στίς ἐξῆς φάσεις: ἡ πρώτη φάση (1945-1962) μπορεῖ νά χαρακτηρισθεῖ ὡς ἡ ἐνδόξη περίοδος τῶν ἀγῶνων τῆς ἀπελευθέρωσης· ἡ δευτέρη φάση (1962-67) εἶναι ἐκεῖνη τοῦ ἐθνικισμοῦ, πού ἀκολουθεῖται ἀπ' τὴν τρίτη φάση (1967-1975) τῆς ἀπογοητεύσεως τῆς ὁ-

ποίας ή ένταση και ό βαθμός ποικίλλει κατά κράτος. Η έθνική ανάταση και ανάδυση διά του Ίσλάμ (1975 κ.έ.), πού αποτελεί και τήν τέταρτη φάση, φθάνει στό ζενίθ της μέ τήν υπό τόν Ayatollah Khomeini Ίσλαμική επανάσταση. Η ακτινοβολία του γεγονότος αυτού δέν έπαυσε μέχρι σήμερα νά προκαλεί φόβους και άνησυχίες σέ καθεστώτα των μουσουλμανικών κρατών.

ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟ

ΘΡΗΣΚΕΙΑ, ΚΡΑΤΟΣ, ΚΟΙΝΩΝΙΑ

Οί τρεις αυτοί όροι παραπέμπουν στά έξής βασικά δεδομένα της ισλαμικής σκέψης, και ιδιαιτέρως κατά τήν κλασσική της περίοδο: Din, Dawla, Dunya (θρησκεία, κράτος, κόσμος). Οί νομικοί-θεολόγοι (fugahâ) και οί δάσκαλοι της ήθικης συνέδεαν πάντοτε τά τρία αυτά δεδομένα του στοχασμού και της πράξης¹⁴. Υπό τό φώς των σημερινών συνθηκών θά άξιζε νά ξαναεξετασθεί κριτικώς ή θεωρητική και πρακτική νομιμότητα της διαδικασίας αυτής, πού στή σκέψη των καλύτερων συγγραφέων του Ίσλάμ ήταν προσπάθεια κοινής άρθρωσης των τριών τούτων κοινωνικών δεδομένων, και όχι σύγχυση και ταύτιση μεταξύ τους. Σ' αυτό κατατείνει εξάλλου και ή μελέτη αυτή. Νά άνεύρει άφ' ενός τούς κοινούς παράγοντες της εξέλιξης των σημερινών μουσουλμανικών κοινωνιών και άφ' έτέρου νά καταδείξει τόν τρόπο μελέτης της κάθε κοινωνίας, άκόμη και άν αυτή μέ πάθος τονίζει ότι τό πρότυπό της είναι «ισλαμικό».

Είναι πολύ δύσκολο στις υπό έρευνα κοινωνίες νά γίνει ό διαχωρισμός έσωτερικών και έξωτερικών συνθηκών, ανάπτυξης και ολοκλήρωσης. Και τούτο διότι πρό πολλού, ήδη άπ' τόν 19ο αιώνα, οί κοινωνίες αυτές άπώλεσαν τήν πραγματική πρωτοβουλία της δικής τους Ίστορίας. Η εξάρτησή τους άπ' τίς μεγάλες δυνάμεις έγινε μεγαλύτερη και ζωτική, άπ' τή στιγμή πού απέκτησαν τήν πολιτική τους ανεξαρτησία. Και ιδιαιτέρως στό πρόβλημα των τροφίμων. Είναι γνωστή άπ' τό 1973 ή αύξημένης σημασίας οικονομική άλληλοεξάρτηση μεταξύ των χωρών παραγωγών του πετρελαίου και των βιομηχανικών δυνάμεων. Άκόμη είναι γνωστό τό μεγάλο βάρος του Ίσραήλ (κοινωνικο-οικονομικό και πολιτικό), πού άπ' τό 1948 επηρεάζει άρνητικώς τήν πολιτικο-οικονομική εξέλιξη του άραβικού κόσμου. Μέχρι ενός σημείου θά

μπορούσε νά γίνει δεκτή ή άποψη ότι τό φαινόμενο Ίσραήλ άποτελεί τήν κατάληξη του αιώνοβιου άνταγωνισμού (πού άρχισε άπ' τό Μεσαίωνα) μεταξύ της Χριστιανικής Δύσης και της Μουσουλμανικής Ανατολής, για τόν έλεγχο της Μεσογείου, άπ' τήν εποχή των άραβικών κατακτήσεων, των Σταυροφοριών και τή διάλυση της Όθωμανικής Αυτοκρατορίας¹⁵. Αν και ή έρμηνεία αυτή από ιστορικής προοπτικής είναι συζητήσιμη, πρέπει νά γνωρίζουμε όμως ότι τό γεγονός αυτό διαμορφώνει ένα άπ' τα κύρια θέματα των ιδεολογιών πάλης, πού έχουν αναπτυχθεί στις μουσουλμανικές κοινωνίες. Γι' αυτό πρέπει νά λαμβάνεται πάντα ύπ' όψη στις αναλύσεις του χώρου αυτού.

Θά εξετασθεί πώς οί παράγοντες εκείνοι, πού διαμορφώνουν τήν τρέχουσα εξέλιξη, είναι άρρήκτως συνδεδεμένοι μέ τά έσωτερικά δεδομένα κάθε κοινωνίας, όπως και μέ έξωτερικές δυνάμεις, πού ποτέ δέν άπολείπουν νά τούς χρησιμοποιούν στόν χώρο του διεθνούς άνταγωνισμού. Ο έλεγχος των παραγόντων αυτών, σέ έσχατη άνάλυση, διαφεύγει του άπολύτου έλέγχου τόσο των νέων κρατών πού άνέτειλαν κατά τήν περίοδο των ανεξαρτησιών, όσο και των κέντρων πολιτικής, οικονομικής, και τεχνολογικής πρωτοβουλίας στή Δύση¹⁶.

Η Δύση είναι αλήθεια ότι ουδέποτε ενδιαφέρθηκε νά προλάβει ή τουλάχιστον νά μετριάσει τόν όγκο των προβλημάτων πού κληροδότησε ή άποικιοκρατία στά νέα αυτά κράτη. Ούτε εκείνων πού δημιουργήθηκαν μετά τήν ανεξαρτησία. Και ή «κρίση της ενεργείας» της δεκαετίας του '70 κατέληξε σέ μία αύξημένη πίεση επί των οικονομικών των μουσουλμανικών χωρών.

Σ' αυτό τό πλαίσιο των άνισων ανταλλαγών, θά πρέπει νά γίνει ή άνάλυση των τεσσάρων μεγάλων παραγόντων, πού καθορίζουν τήν εξέλιξη των υπό άνάλυση κοινωνιών: (1) τό θρησκευτικό φαινόμενο και οί έννοιές του, (2) τό μεγάλο πρόβλημα του κράτους και ή έθνική συγκρότηση, (3) οί σχέσεις μεταξύ οικονομίας και κοινωνίας, (4) τό πολιτιστικό πρόβλημα και οί παράμετροί του.

Ο κυρίαρχος κοινωνικός λόγος, στόν χώρο αυτό, υποδεικνύει τήν προτεραιότητα του Ίσλάμ στην ιεράρχηση αυτή. Οί υπόλοιπες όμως παράγραφοι καταδείχνουν πώς ή θρησκεία δέν μένει άνέπαφη άπ' τήν αύξανόμενη πίεση των πολιτικών στόχων, της κοινωνικο-οικονομικής πραγματικότητας και της πολιτιστικής σπασιμότητας.

Ἡ λειτουργικότης τοῦ θρησκευτικοῦ φαινομένου

Οἱ ἀναλύσεις πού θ' ἀκολουθήσουν θά συναντήσουν τό Ἰσλάμ στή συγκρότηση τοῦ Κράτους, στήν οἰκονομία καί στόν πολιτιστικό τομέα. Ἔτσι, ἀναγλύφως ἀποτυπώνεται ἡ θέση τοῦ θρησκευτικοῦ φαινομένου, στίς διάφορες ἐκφράσεις μιᾶς κοινωνίας. Καί ἰδιαιτέρως σ' αὐτές τοῦ ὑπό ἐξέταση χώρου. Ἐν τούτοις, σ' αὐτό τόν χώρο, τό Ἰσλάμ χρησιμοποιεῖται ἀπ' τή δεκαετία τοῦ '50 κ.έ. ἀπ' ὅλα σχεδόν τά πολιτικά καθεστῶτα πρὸς ὄφελος τῶν δικῶν τους συμφερόντων.

Ἡ λειτουργία τοῦ Ἰσλάμ σέ κάθε κοινωνία ἐρμηνεύεται ἐν μέρει ἀπ' τή σύγχρονη Ἱστορία. Ἔτσι, τό Πακιστάν δημιουργήθηκε ἀπ' τό διχασμό πού δημιουργήθηκε μεταξύ μουσουλμάνων καί ἰνδουιστῶν, ἀμέσως μετά τήν ἀνεξαρτησία τῆς Ἰνδίας. Στήν Ἰνδία μέχρι σήμερα τό Ἰσλάμ ἀποτελεῖ τό στήριγμα μιᾶς μειοψηφίας πού ἀγωνίζεται γιά νά διατηρήσει μία πολιτιστική ταυτότητα¹⁷. Τό ἴδιο καί στήν πρώην Σοβιετική Ἑνωσή. Οἱ μουσουλμάνοι χρησιμοποιοῦν αὐστηρῶς τό θρησκευτικό γάμο ὡς ἀσφαλιστικό τείχος, πού τοὺς διατηρεῖ ἀνέπαφους, παρ' ὅλες τίς κατά καιρούς προσπάθειες τοῦ καθεστώτος νά προκαλέσει μείξη μεταξύ τῶν ἐθνοτήτων τῆς Σοβιετικῆς Ἑνώσεως¹⁸. Στήν Τουρκία, οἱ διακριτικῶς δρώσες θρησκευτικῆς ἀδελφότητες ὑποδέχονται τοὺς πιστοὺς πού ἀπορρίπτουν τίς μεταρρυθμίσεις τοῦ ἴδρυτοῦ τῆς σύγχρονης Τουρκίας Kemal Atatürk¹⁹. Στή Μαλαισία καί τήν Ἰνδονησία τό Ἰσλάμ εἶναι κατ' ἐξοχήν μία πολιτική ταυτότητα ἐναντι τῶν ἀνιμιστῶν, τῶν χριστιανῶν καί τῶν δυτικῶν. Στή Μαύρη Ἀφρική, ὁ πολιτικός ρόλος τοῦ Ἰσλάμ, διαμέσου τῶν ἀδελφοτήτων, ἔχει ἐπίσης ἰδιαίτερη βαρύτητα ὅπως στή Σενεγάλη²⁰. Στό Ἰράν, ὁ Ayatollah Khomeini ἔθεσε τέρμα στήν ἠθελγημένη ἀπ' τόν τελευταῖο Σάχη Mouhammad Reja Pahlavi ἄκαιρη ἐκκοσμίκευση τοῦ καθεστώτος. Στήν Αἴγυπτο, ὁ Πρόεδρος Nasser εἶχε καταφέρει σκληρότατα πλήγματα κατά τῶν Ἀδελφῶν Μουσουλμάνων²¹. Στή Μέση Ἀνατολή, τό κόμμα Baath στή θεωρία του τουλάχιστον ἐπεχείρησε νά περιορίσει τό Ἰσλάμ σέ μία ἀπ' τίς πολλές διαστάσεις πού συνθέτουν τήν ἀραβική προσωπικότητα²². Στή Σαουδική Ἀραβία, ἡ σχέση θρησκείας καί τῆς πολιτικῆς ἐξουσίας θρῖσκεται στή ρίζα τῆς σημερινῆς βασιλικῆς δυναστείας²³. Στή γαλλόφωνη Β. Ἀφρική, τό Maghreb, τό ἐκκοσμιευμένο ρεῦμα, ἐνδυνα-

μωμένο καί ἀπ' τό γαλλικό πολιτισμό, ἐμπόδισε μέχρι σήμερα τήν ἐξάπλωση τοῦ ρεύματος τοῦ μαχητικοῦ Ἰσλάμ. Ἡ ἀνάδυσή του ὅμως ἐμπεριέχει τέτοια ἔνταση, πού δέν παύει νά προκαλεῖ ἀνησυχίες στά ἐπί τόπου καθεστῶτα.

Ἡ σύντομη αὐτή περιγραφή δέν ἐπεξηγεῖ οὔτε ἐρμηνεύει τά γεγονότα πού σήμερα εὐρίσκονται ἐπί κεφαλῆς τῆς καθημερινότητας. Γιατί ἀκριβῶς ἀπ' τό 1970 τό Ἰσλάμ ἔχει καταλάβει τό προσκήνιο τῆς διεθνούς σκηνῆς καί προσπαθεῖ νά διαδραματίσει ρόλο δυναμικοῦ δρῶντος τοῦ διεθνούς συστήματος; Ἐχει εἰδικῶς τό προνόμιο τῆς ἀναδρομικῆς δύναμης, ἢ ἡ διδασκαλία του εἶναι τόσο ὀρθή, πού θα μπορούσε νά προσφέρει, περισσότερο ἀπό κάθε ἄλλη θρησκεία, μία πειστική διαδοχή στά κρατοῦντα σήμερα πρότυπα τῆς ἐκκοσμιευμένης ἐξουσίας, ἢ τό φαινόμενο αὐτό πρέπει νά ἐρμηνευθεῖ ἀπ' τήν ἀργοπορία ἀνάπτυξης τῶν κοινωνιῶν αὐτῶν, πού πρέπει ν' ἀντιμετωπίσουν συγχρόνως, καί σέ ὀλιγόχρονο διάστημα, παντοειδεῖς προκλήσεις;

Γιά τίς ἀνάγκες τῆς ἀναλύσεως θά πρέπει ν' ἀνατρέξουμε στήν ἐκκίνηση τῆς κάθε ἐξουσίας καί τήν ἀπαίτησή της γιά ὑποταγή. Τό θρησκευτικό φαινόμενο ἐπεμβαίνει σ' ὅλες τίς κοινωνίες — τοῦ ὑπό ἐξέταση χώρου — ὡς ἕνας παράγοντας πού παρέχει στήν πολιτική ἐξουσία δύναμη, ἱερότητα καί ὑπέρβαση. Χωρίς αὐτά ἡ ἐξουσία θά ἦταν στερημένη κύρους. Τό θρησκευτικό εἶναι, καθιστάμενο ἐπίκαιρο διά τοῦ τελετουργικοῦ του, παρέχει στοὺς πιστοὺς συμπλήρωμα νοήματος σέ λόγους, σέ συμπεριφορές καί σέ κανόνες πού ἀφ' ἑαυτῶν δέν προϋποθέτουν τήν ὑπακοή καί τήν ὑποταγή. Ἡ ἀποδοχή ὑποταγῆς ἀπό μία κοινωνική ομάδα πρὸς ἕναν ἡγέτη εἶναι συνδεδεμένη μέ τή χαρισματικὴ ἐξουσία, πού παρέχει σ' ὅλους τή δυνατότητα νά ἀναφέρονται γιά κάθε λόγο καί πράξη τους σ' ἕνα ὑπερβατικό νόημα. Τά μέλη τῆς ομάδας εἶναι ἐσωτερικῶς ὑποχρεωμένα ἀπ' τό χρέος πρὸς τόν ἡγούμενό τους, γιά τό «νόημα ζωῆς» πού τοὺς παρέχει καί δι' ἐκεῖνου πρὸς τόν Θεό. Τό Κοράνιο ἐπαναλαμβάνει συνεχῶς «ὑπακούετε στόν Θεό, ὑπακούετε στόν Προφήτη του». Στήν πραγματικότητα, ἡ οὐσία τοῦ θρησκευτικοῦ ἐκφράζεται εὐκρινέστατα καί ἐναργέστατα ἀπ' τόν λόγο καί τό ἔργο τοῦ ἴδρυτοῦ τοῦ Ἰσλάμ Muhammad. Ὁ τελευταῖος ἐπεφόρτισε τοὺς συντρόφους καί μαθητές του μ' ἕνα βαρὺ «νοηματικό χρέος», συνοδεύοντας τό ἔργο του μέ δύο εἰδῶν λόγους. Ἀφ' ἐνός οἱ προσωπικῆς του ἐρμηνείες, ἐπεξηγήσεις κι ἐντολές σέ μία τρέχουσα γλῶσσα (τό hadith) καί

ἀφ' ἑτέρου ὁ κορανικός λόγος πού υπερβατοποιεῖ καί ἱεροποιεῖ μέ γλωσσικές καί σημειωτικές διαδικασίες ὄλο τό «λεχθέν καί τό πραχθέν» κατά τή διάρκειά τῆς ζωῆς του. Τό νοηματικό συμπλήρωμα, πού προσθέτει τό Κοράνι στήν καθημερινή ζωή τῶν πιστῶν, εἶναι ἡ ἀπάντηση στό ἐρώτημα γιατί οἱ πιστοί ἐπιδίδονται στίς συνεχεῖς καί ἀνεξάντλητες ἀναγνώσεις τοῦ ἱεροῦ τους κειμένου.

Οἱ κοινωνίες, στίς φάσεις τῶν ριζικῶν τους ἀλλαγῶν, στρέφονται μέ περισσότερη ἀπαίτηση πρὸς τήν ἐξουσία ἐκείνη πού ἔχει τά ἐχέγγυα τῆς νομιμότητας καί μπορεῖ νά καλύψει, κατ' αὐτές, καί τά δημιουργούμενα ἀπ' αὐτή πολιτικά, πολιτιστικά καί ψυχολογικά κενά. Οἱ μουσουλμανικές κοινωνίες ἀντιμετωπίζουν σήμερα προβλήματα ταυτότητας, δικαιοσύνης, προσδιορισμοῦ τῶν ἀνθρωπίνων δικαιωμάτων, ὅπως καί ἐκεῖνα τῶν πολιτικῶν θεσμῶν καί πολιτιστικῶν ἀξιών.

Εἶναι δέ γνωστό ὅτι, ἀπ' τήν ἐποχή τοῦ Κορανίου, τό ἰσλαμικό φαινόμενο ἔχει διεισδύσει σ' ὅλες τίς πτυχές τῆς κοινωνικο-ιστορικῆς ὑπαρξῆς καί τίς ἔχει εἰδοποιήσει καί προσδιορίσει. Τό θρησκευτικό φαινόμενο ἔχει τό προνόμιο νά δρᾷ πολυσημαντικῶς καί συγχρόνως ἐπί πολλῶν ἐπιπέδων συχνά περιπλεγμένων μεταξύ τους· συνδυάζει τό σύμβολο, τή μυθοποίηση, τό ρυθμό τέλεσης τῶν ἀκολουθιῶν, τήν ἱεροποίηση, τήν ἰδεοποίηση καί τή δημιουργία ἰδεολογίας, σείοντας συγχρόνως τή συγκίνηση, τό λόγο καί τή φαντασία, ἐνσωματώνοντας ὅλα αὐτά στή μοναδική καί ἐνοποιοῦ ὁρμή τῆς πίστεως, δηλαδή στό ζῆν μέ δυνατότητα ἀναπαραγωγῆς, πού ἡ ἀνάλυση δυστυχῶς τό τεμαχίζει σέ ἐπίπεδα, διαστάσεις καί εἰδικά δεδομένα. Ὅσο τό θρησκευτικό φαινόμενο εἶναι ἀποτελεσματικό, διότι ὡς σύνολο εἶναι εὐκόλως προσεγγίσιμο, τόσο ὀρισμένες πρακτικές τῶν κοινωνικῶν ἐπιστημῶν, ὅταν ἀσχολοῦνται μ' αὐτό, τό ἐξαρθρώνουν, τό διασκορπίζουν καί τό ἐξορίζουν στόν τομέα τοῦ ἀναχρονικοῦ, τοῦ προληπτικοῦ, τοῦ καθυστερημένου, τοῦ παραδοσιακοῦ καί τοῦ παραλόγου.

Στίς σημερινές μουσουλμανικές κοινωνίες τό θρησκευτικό φαινόμενο ἐξέρχεται ἰδεολογικῶς ἐνδυναμωμένο ἀπ' τήν ἄμεση καί ἱστορική ἀντιπαράθεση μεταξύ θρησκείας καί ἀποικιοκρατίας, μεταξύ θρησκείας καί ἱμπεριαλισμοῦ (παράβαλε καί τίς περιπτώσεις τῆς Πολωνίας, τῆς Λατινικῆς Ἀμερικῆς, τῶν Φιλιππίνων, ὅπως καί τούς ἐθνικο-απελευθερωτικούς ἀγῶνες τῶν λαῶν τῆς Βαλκανικῆς καί τῶν χριστιανικῶν πληθυσμῶν τῆς Μέσης Ἀνατολῆς), μεταξύ θρησκείας καί

ἐκκοσμίκευσης, μεταξύ θρησκείας καί κομμουνισμού. Ἄλλ' ἡ ἰδεολογική αὐτή ἐνδυνάμωση γίνεται σέ βάρος τῆς θεολογικῆς του σημασίας καί τῆς διανοητικῆς του ἄρθρωσης. Ἡ «θρησκευτική αὐτή ἀνάδυση» λαμβάνει πολιτικό χαρακτήρα, διότι οἱ λαοί, ὅταν βάλλεται ἡ ἀξιοπρέπειά τους, ἔχουν ἀνάγκη ἀπό ἐλπίδα. Στό θρησκευτικό δεδομένο δέν ἐμπερικλείεται μόνο τό ἱερό καί το ὑπερβατικό. Συνυπάρχουν ἡ ψυχολογική, ἡ πολιτική, ἡ κοινωνική, ἡ πολιτιστική καί ἡ νομική διάσταση. Ὅλα αὐτά συνηγοροῦν γιά ἕναν ἐπαναπροσδιορισμό τοῦ θρησκευτικοῦ φαινομένου, πέρα ἀπ' τούς ἐπιβαλλόμενους ἀπό τό θετικιστικό πνεῦμα τῶν ἐπιστημῶν διαχωρισμούς.

Ὁ πολιτικός ρόλος τοῦ θρησκευτικοῦ φαινομένου στίς μουσουλμανικές κοινωνίες ἐκφράζεται οὐσιαστικῶς ἀπ' τή μεγάλη θέση πού καταλαμβάνει ὁ θρησκευτικός Νόμος, ἡ sharia. Ἡ sharia βρίσκεται πλησιέστερον στήν ψυχολογία τῶν πιστῶν, παρά ὁ σύγχρονος ἀστικός κώδικας²⁴. Διότι ἡ ἐφαρμογή τῆς ἐπαφίεται στή συνείδηση πού ἔχει ὁ πιστός γιά τό διαπραχθέν ἀπ' αὐτόν λάθος. Ἡ συνείδηση αὐτή εἶναι, κατά κύριο λόγο, θρησκευτική καί μετὰ κοινωνική. Ἔτσι ἡ ἠθική ἀποτελεσματικότης ἀποβαίνει σέ βάρος τῆς διανοητικῆς διαύγειας. Ὁ ἠθικός καί θεολογικός στοχασμός δέν εἶναι παρόντες στίς προτεραιότητες τῶν ulama, ὅπως ἦσαν στούς χρόνους τῆς δημιουργίας τῆς sharia καί τῶν βασικῶν τῆς ἀρχῶν (usul). Ἡ διάζευξη μεταξύ τοῦ νόμου καί τῶν θρησκευτικῶν του βάσεων εἶναι χαρακτηριστικό γνώρισμα ἐνός ἰδεολογικοῦ κλίματος, ὅπου ἡ θρησκεία χρησιμοποιεῖται ὡς τακτικό καί συγκυριακό ὄπλο ἀπ' τό πολιτικό καθεστῶς. Οἱ ulama, οἱ ὑπηρετοῦντες τήν ἐπίσημη κρατική ἰδεολογία, ἀφήνουν νά νοηθεῖ ὅτι ἡ θεωρητική ἐπεξεργασία ἔγινε ὀρθῶς καί ὀριστικῶς ἀπ' τούς διδασκάλους-ἰδρυτές τῶν νομικῶν σχολῶν τοῦ Ἰσλάμ (usul) τόν 2ο-3ο αἰῶνα τοῦ μουσουλμανικοῦ ἡμερολογίου²⁵. Ἔτσι, μ' αὐτό τόν τρόπο, μαρτυροῦν τήν ἀν-ιστορική στρατηγική τους, πού εἶχε ἤδη χρησιμοποιηθεῖ ἀπ' τή μεσαιωνική (μουσουλμανική) θεολογία, καί εὐρίσκεται σέ χρήση κατά ἕνα μεγάλο ποσοστό ἀπ' τούς σημερινούς ἰδεολόγους. Ἄς σημειωθεῖ ἀκόμη ὅτι τά κράτη καί οἱ κοινωνίες ἀπευθύνουν στήν sharia δύο διαφορετικῆς ὑφῆς αἰτήματα. Ὁ πρῶτος δρῶν αἰτεῖται ἀπό τήν sharia νά διατηρήσει τόν ὑπάρχοντα κοινωνικό ἴστό καί τήν εὐταξία διά τῶν ἐντολῶν τῆς πού περιλαμβάνονται στό θρησκευτικό τυπικό, καί συγχρόνως νά ἐδραιώσει τήν νομιμότητά του ἐμφανίζον-

τα αυτόν ως υποστηρικτή του Ίσλάμ. Οί κοινωνίες αντιθέτως επιζητούν, διά της sharia, τόν περιορισμό τής κρατικής αυθαιρεσίας, πού αναβάλλει διαρκώς τις κοινωνικές μεταρρυθμίσεις και τήν παροχή τών υπεσχρημένων ελευθεριών²⁶. Στο σημείο αυτό τίθενται και τά ἐξής ἐρωτήματα: ἡ παρουσία, στό κοινωνικό και κρατικό σκηνικό, μιᾶς δυναμικῆς και ὁμοιογενούς κοινωνικῆς τάξης θά μπορούσε νά ἐπιβάλλει μιᾶ ἐναλλακτική λύση στά ἐκκοσμηκευμένα και «ἰσλαμικά» πολιτικά πρότυπα, πού ἀλληλοσυγκρούονται συνεχῶς στίς μουσουλμανικές κοινωνίες²⁷; Ἡ ἐναλλακτική αὐτή λύση θά μπορέσει νά ξεδιαλύνει κριτικῶς τήν ἐδραιωθείσα ἀπ' τήν ἐποχή τοῦ μεσαίωνα ἀποψη ὅτι τό Ίσλάμ εἶναι θρησκεία, κράτος και κόσμος²⁸; Ἡ διάκριση αὐτῶν, ἡ ἢ ἐκ νέου σύγχυση και ταύτισή τους, θά ἐξαρτηθεῖ κυρίως ἀπ' τοὺς κοινωνικούς δρώντες και τό πολιτιστικό τους ἐπίπεδο, ὅπως κι ἐκείνο τῆς πολιτικῆς και οικονομικῆς τους κατάστασης. Ὅσον ἀφορᾷ στή φιλοσοφική διάσταση τῆς διάκρισης, ὅσο και τῆς σύγχυσης μεταξύ τῶν τριῶν ἀναφερθέντων κοινωνικῶν δεδομένων, θά ἔπρεπε νά ἐξετασθεῖ σέ βάθος ἀπό μιᾶ παράλληλη ἐρευνα τόσο τῆς ἰσλαμικῆς, ὅσο και τῆς δυτικῆς πρακτικῆς στόν τομέα αὐτό²⁹.

Οί ἀνθρώπινες κοινωνίες μέ διαφόρους τρόπους ἀρθρώνουν τόν λόγο τους. Ὦντας πολλές φορές οἱ ἱστορικοί ἐκ τῶν συνθηκῶν ὑποχρεωμένοι νά μελετοῦν μόνο τις γραπτές μαρτυρίες, οὐσιαστικῶς ἐπιλέγουν ἓνα τμήμα τῶν τρόπων ἀρθρώσεως τοῦ κοινωνικοῦ λόγου. Ἴσως τό πλέον ἀντιπροσωπευτικό, διότι γνωρίζει ἀνάγνωση και γραφή, πού δέν παύει ὅμως νά παραμένει μέρος τοῦ κοινωνικοῦ συνόλου. Αὐτό ἀκριβῶς ἔπραξε — μέχρις ὀριακοῦ σημείου — και ἡ μουσουλμανική ἱστοριογραφία, πού και στό ἐπίπεδο τῆς προφορικῆς μεταβίβασης ἐπέλεξε τις μαρτυρίες πού κατ' αὐτή πρέπει νά παραμείνουν ἀποτυπωμένες στό διηνεκές μέ τόν γραπτό λόγο. Ἡ ἐπιλογή αὐτή συνεχίζεται μέχρι σήμερα. Ὅταν οἱ πολιτικοί ἐπιστήμονες και οἱ κοινωνιολόγοι ὁμιλοῦν γιά τά ἰσλαμικά κινήματα, δέν κάμουν τίποτε ἄλλο — στήν προκειμένη περίπτωση — παρά νά ἐδράζονται στά γραπτά τῶν oulama και τῶν ἡγουμένων τῶν κινήματων αὐτῶν. Ἐνα μεγάλο τμήμα τῶν κοινωνικῶν δρώντων μ' αὐτό τόν τρόπο παραμένει ἀπόν. Ὅχι μόνο οἱ γυναῖκες και τά παιδιά, πού ἐν τούτοις σέ ἀρκετές περιπτώσεις ἐκφράζουν ἀποφασιστικές ἀλήθειες γιά τήν κοινωνία, ἀλλ' ἀκόμη ὅλοι οἱ σιωπηλοί. Ὁ ψίθυρος τῶν σιωπηλῶν.

Ὅπως θά φανεῖ στήν περαιτέρω ἀνάπτυξη, μεταξύ τῶν διανοουμένων, πολλοί παραμένουν σιωπηλοί εἴτε ἀπό ἀνάγκη, εἴτε ἀπό προσωπική ἐπιλογή. Τί ἀξίζει μιᾶ ἐρευνα κοινωνιῶν — ὅπως στήν περίπτωσή μας — πού νά βασίζεται μόνο στήν ἐπιλογή ἐκείνων πού ὁμιλοῦν, ἐκείνων πού «κραυγάζουν»; Αὐτό ἀκριβῶς μᾶς ἔχει δοθεῖ κατ' ὁμοίομορφο τρόπο γιά τις μουσουλμανικές κοινότητες τοῦ χθές και τοῦ σήμερα. Ἐνας μεγάλος ἀριθμός ἐρωτημάτων παραμένει δίχως ἀπάντηση, ἐνῶ ἓνας ἄλλος ἀκόμη δέν ἔχει τεθεῖ. Ὑπάρχει δέ ἓνα ἐρώτημα πού κατέχει ἰδιάζουσα θέση, και ἀπαιτεῖ ἰδιαίτερη προσοχή. Πρόκειται περὶ ὅλων ἐκείνων τῶν θεμάτων πού δέν ἐπετράπη ἀπ' τήν πολιτική ἐξουσία ὅχι μόνο νά τεθοῦν δημοσίως, ἀλλ' οὔτε κἂν νά διέλθουν ἀπ' τόν νοῦ τῶν ὑπηκόων - πιστῶν. Θέματα πού ἔχουν συσσωρευθεῖ ἀπ' τήν ἐποχή πού ἡ ἰσλαμική σκέψη κυριαρχεῖται ἀπ' τόν ὀρθόδοξο σχολαστικισμό.

Τό τελευταῖο αὐτό σημείο ἔχει πολιτικο-κοινωνική διάσταση. Π.χ. ἡ συζήτηση και ἡ ἐρευνα γιά τήν ἱστορία τοῦ κορανικοῦ κειμένου εὐρίσκεται στόν χῶρο τοῦ ἀνεπίτρεπτοῦ ἀπ' τόν Μεσαίωνα. Τό ἴδιο συμβαίνει γιά τή γνησιότητα τῶν σωματίων τῶν hadiths, τόσο γιά τοὺς sounni ὅσο και γιά τοὺς shia, κι ἔτσι δέν μποροῦν νά ἐξεταστοῦν τά προβλήματα (ἱστορικά, φιλολογικά, πολιτικά, κοινωνικά), πού δημιουργήθηκαν ἀπ' τήν μεταβίβασή τους διά τῶν γενεῶν³⁰. Τήν ἴδια τύχη ἀντιμετώπισε και ἡ θεωρία τῶν Moutajila σχετικῶς μέ τή δημιουργία τοῦ Κορανίου³¹. Πιό σοβαρή ἀκόμη εἶναι ἡ κατάργηση τῆς φιλοσοφικῆς σκέψης μετά τόν Ibn Rusd (Averroes), γεγονός πού δέν ἐπιτρέπει τήν ἀντιμετώπιση τῶν πολιτικο-κοινωνικῶν προβλημάτων πού ἀναπτύχθηκαν στοὺς νεώτερους χρόνους στή Δύση, μέ τήν ἀνάπτυξη τῆς φιλοσοφικῆς σκέψης και τῶν κοινωνικῶν ἐπιστημῶν³².

Τό Κράτος

Κάθε προσπάθεια νά προσδιορισθεῖ μιᾶ τυπολογία τῶν σημερινῶν κρατῶν τοῦ Ἰσλαμικοῦ χώρου προσκρούει σέ τεράστιες και ἀνυπερβλήτες δυσκολίες. Δέν μπορούμε νά ὁμιλοῦμε ἀπολύτως οὔτε γιά παραδοσιακές μοναρχίες ἢ ἐκσυγχρονισμένες, οὔτε γιά ἐπαναστατικές ἢ φιλελεύθερες δημοκρατίες, οὔτε γιά ὀλοκληρωτικό κράτος, οὔτε γιά Κράτος-Ἔθνος, οὔτε Κράτος-Κόμμα. Διότι κάθε κράτος παρουσιάζει στοιχεῖα ἀπ' ὅλους αὐτούς τοὺς τύπους κρατῶν. Οἱ μοναρχίες στήν Σαουδική Ἀραβία, στήν Ἰορδανία



«Ἡ καθαίρεση τοῦ κακοῦ βεζύρη». Μικρογραφία ἀπὸ τὴς Ἰνδίας (ἀρχές τοῦ 17ου αἰώνα).

καί στό Μαρόκο, ἔχουν ἀναμφισβητήτως ἓνα χαρακτηριστῆρα παραδοσιακό. Ἔχουν σ' αὐτές ὅμως διεισδύσει, ἄλλου περισσότερο ἄλλου λιγότερο, καί «σύγχρονες» δομές, σχετικῶς μέ τήν προβληματική καί στήν πρακτική ἐξάσκηση τῆς ἐξουσίας. Τό ἴδιο φαινόμενο παρατηρεῖται καί μέ τά μὴ μοναρχικά κράτη. Τά κράτη τοῦ Ἰράν, Ἰράκ, Λιβύης καί Ἀλγερίας καλλιέργησαν ἐπαναστατικές βλέψεις τόσο γιά τό ἐσωτερικό τους ὅσο καί γιά τό ἐξωτερικό. Ἡ ἀδήριτη ὅμως ἀνάγκη πού ἐπιβάλλεται στά κράτη, τόσο ἀπ' τὴς ἴδιες τὴς διεθνεῖς συγκυρίες, ὅσο καί ἀπ' τήν ἐσωτερική τους κοινωνική κατάσταση, τά ὑποχρέωσε σέ μιά ὀλιγότερο ἢ περισσότερο μεταρρυθμιστική πολιτική. Ἡ ὑπαρξή ἢ ἡ ἀνυπαρξία ιστορικοῦ παρελθόντος, ἔχει κι αὐτή τή σημασία της. Ἡ Αἴγυπτος π.χ. ἔχει μιά κρατική ιστορική συνέχεια, πού οἱ ρίζες της φθάνουν στήν περίοδο τῶν Φαραώ. Τό Μαρόκο γνωρίζει κι αὐτό μιά κρατική ιστορική συνέχεια, ἀπ' τή στιγμή πού δημιουργήθηκε τόν 9ο αἰώνα ἀπ' τή δυναστεία τῶν Idri-

side, μέ βάση τό πρότυπο τοῦ ἰσλαμικοῦ καθεστῶτος τῆς ἐποχῆς ἐκείνης. Στήν ἴδια περίπτωση ἀνήκουν ἡ Τουρκία καί ἡ Περσία. Τό Πακιστάν καί τό Μπάγκλα-Ντές ἀποτελοῦν τήν περίπτωση τῆς ἐπιλογῆς τοῦ Ἰσλάμ ἀπ' τόν κρατικό μηχανισμό. Ὅσον ἀφορᾷ στήν Ἀλγερία, τό κύριο χαρακτηριστικό της μέχρι τήν ἀνεξαρτησία της εἶναι ἡ ἀπουσία συνέχειας στήν κρατική της ἐμπειρία.

Οἱ κρατικές ἐμπειρίες κατά τή δεκαετία τοῦ '50 χαρακτηρίζονται ἀπ' τόν αὐτοσχεδιασμό. Στήν ὑποδομή τῶν κρατῶν αὐτῶν, μπορούμε νά ἐπισημάνουμε δανεικά στοιχεῖα τόσο ἀπ' τή φιλελεύθερη πολυκομματική δημοκρατία, ὅσο καί ἀπ' τή λαϊκή μονοκομματική δημοκρατία. Ἡ ἐξάσκηση ὅμως τῆς ἐξουσίας οὐσιαστικῶς παραμένει ριζωμένη σέ πρακτικές τῆς ἐποχῆς τῆς Χαλιφείας, μέ τή διαφορά ὅμως ὅτι στίς διάφορες λειτουργίες της δόθηκαν σύγχρονοι χαρακτηρισμοί³³. Πρέπει ἀκόμη νά τονισθεῖ ὁ αὐταρχισμός τοῦ μοναδικοῦ ἀρχηγοῦ — εἴτε εἶναι βασι-

λεύς είτε πρόεδρος — πού αναπαράγει τήν εικόνα τῆς ἐξουσίας σέ παραδοσιακά καθεστῶτα³⁴. Οἱ αὐταρχικές σχέσεις ἐξακολουθοῦν νά δεσπόζουν, καί ὅταν ἀκόμη στό επίπεδο τοῦ κράτους ἔχουν ὀνοματισθεῖ μέ ὄρους τῆς σύγχρονης πολιτικής ἐπιστήμης.

Ἡ ἀνάλυση αὐτή καταδεικνύει τή ζωτική σημασία πού ἔχει ἡ νομιμότητα εἴτε γιά καθεστῶτα πού προήλθαν ἀπό πραξικοπήματα, εἴτε εἶναι οἱ παραδοσιακές αὐταρχικές μοναρχίες. Στίς περιπτώσεις αὐτές, τό καθεστῶς βρίσκει τή νομιμότητά του, ἐμβαπτίζόμενο στήν κολυμβήθρα τῆς θρησκείας.

Κατά τό λαϊκό φαντασιῶδες, τό Ἰσλάμ εἶναι ἐκεῖνο πού ἐδραιώνει τίς λειτουργίες τῆς ἐξουσίας, διά τῶν ὁποίων ἐπιχειρεῖται ἡ κοινωνικοποίηση τῆς ὁμάδας καί διατηρεῖται ἡ κοινωνική «τάξη»³⁵. Ὁ ὅρος π.χ. *mawla* ἀναφέρεται ἀναλόγως πρὸς τά συμφραζόμενα στόν Θεό-Κύριο, στόν Σουλτάνο - Κύριο, στόν βασιλέα, στόν ἐμίρη, στόν κάτοχο τῆς γῆς, στόν Κύριο - ἅγιο, καί γενικῶς στόν ἱεραρχικῶς ἀνώτερο³⁶. Ὁ δέ προσδιορισμός τοῦ Θρησκευτικοῦ Νόμου στόν χώρο τοῦ Ἰσλάμ ἀφομοιώθηκε ἀπ' τό λαϊκό φαντασιῶδες, τόσο διά τῆς θεωρητικῆς διδασκαλίας (*usūl al-fiqh*), ὅσο καί ἀπ' τήν ἐξάσκηση τῆς ἐξουσίας τοῦ Κράτους (ἀνεξαρτήτως τοῦ ἐπωνύμου τοῦ ἄρχοντα, εἴτε ἀποκαλεῖται χαλίφης, εἴτε σουλτάνος, εἴτε ἐμίρης)³⁷. Στή σημερινή κατάσταση, ὅπου ἡ λαϊκή μουσουλμανική συνείδηση διακρίνει εὐκρινῶς τήν διαφορά τῆς ὄντολογικῆς ὑφῆς μεταξύ θεϊκοῦ νόμου καί ἀνθρώπινης νομοθεσίας, ἡ ἀντίδρασή της δέν εἶναι ἄλλη παρά ἡ ἀποστασιοποίησή της ἀπ' τήν πολιτική ἐξουσία, πού στήν πρακτική της προσανατολίζεται περισσότερο πρὸς τό ἐκκοσμικευμένο κοινωνικό πρότυπο. Τό κράτος, στίς περισσότερες περιπτώσεις καθημερινῆς διοικητικῆς πρακτικῆς, λαμβάνει ἀποφάσεις πού οἱ ρίζες τους καί ἡ φιλοσοφία τους βρίσκονται ἐκτός τοῦ θρησκευτικοῦ νόμου, ἐνῶ ἀντιθέτως στό διεθνές επίπεδο κινεῖται στό επίπεδο τῆς ἐνδυνάμωσης τῆς ἰσλαμικῆς ἀλληλεγγύης³⁸. Διφορούμενη εἶναι ἐπίσης ἡ ἐξάσκηση τῆς πολιτικῆς ἐξουσίας τῶν κρατῶν ὅσον ἀφορᾷ ἀφ' ἑνός στόν κρατικό μηχανισμό καί τίς (αὐτονομημένες) λειτουργίες του, καί τή διακήρυξη ἀφ' ἑτέρου ὅτι τό Ἰσλάμ ἀποτελεῖ τήν ἐπίσημη θρησκεία τοῦ κράτους. Στίς περιπτώσεις ὅπου τά χαρακτηριστικά τοῦ κράτους κλίνουν πρὸς τήν ἐκκοσμικευση, ὅπως π.χ. στήν Τυνησία καί τήν Τουρκία, ἡ προερχομένη ἀπ' τά ἰσλαμικά κίνητρα βίαιη ἀντίδραση εἶναι καί ἐμφα-

νῆς καί μεστή ἐννοιῶν. Σ' ἄλλες περιπτώσεις, ὅπως στήν Ἰνδονησία, ὅπου δέν κατέστη δυνατή ἡ ὑλοποίηση τῆς ἀρχῆς τοῦ ἰσλαμικοῦ κράτους, παρατηροῦνται πιέσεις καί ρεύματα πρὸς ἐφαρμογή τῆς ρηθείσης ἀρχῆς. Οἱ ἀμέσως ὅμως ἐνδιαφερόμενοι, εἴτε ἡ πολιτική ἡγεσία, εἴτε ὁ κρατικός μηχανισμός, εἴτε οἱ ἀμφισβητίες, ποτέ μέχρι στιγμῆς δέν ἔθεσαν ὑπό συζήτηση, μέ ἄμεσο καί νέο τρόπο, τό πρόβλημα τοῦ κράτους μέ ὅλες του τίς πτυχές, λαμβάνοντας ὑπ' ὄψη τόσο τίς ἐμπειρίες τῶν «νέων» κρατῶν, ὅσο καί ἐκείνων, τῆς Δύσης καί τῆς Ἀνατολῆς. Τό μόνο πού συμβαίνει στίς περιπτώσεις αὐτές εἶναι ἡ ἐπανάληψη τῶν θέσεων διαφόρων θεωρητικῶν τοῦ Μεσαίωνα³⁹, χωρίς νά λαμβάνεται ὑπ' ὄψη τό ὑφιστάμενο χάσμα μεταξύ τῶν θεωριῶν καί τῆς πρακτικῆς τῆς ἐποχῆς ἐκείνης, καί ἐκείνων πού ἐπιβάλλονται σήμερα στά πλαίσια κοινωνιῶν μέ σημαντικό ρυθμό ἀστυφιλίας καί βιομηχανοποίησης. Κατ' αὐτό τόν τρόπο, συμπλέκεται μέ τό θεωρητικό κενό ἡ ἐμμονή στίς ἀρχαϊκές διαδικασίες τῆς κοινωνικοποίησης, καί σέ δοξασίες πού ἀκρίτως ἐμβαπτίζονται μέ τό ἐπίθετο «ἰσλαμικές». Κατάσταση πού εὐνοεῖ τήν γραφειοκρατία καί τίς συμπλέουσες μ' αὐτήν κοινωνικές δυνάμεις, διότι προβάλλεται ἀπ' αὐτές πλέον τό ἄλλοθι τοῦ ἐκσυγχρονισμένου κράτους, ἐνῶ οὐσιαστικῶς σέ πολλούς τομεῖς, καί πρὸς ὄφελός τους, ἡ κατάσταση παραμένει στάσιμη⁴⁰. Ἔτσι ἐξηγεῖται γιατί ὁ αὐτοσχδιασμός εὐρίσκεται συχνά στό προσκήνιο τῆς κυβερνητικῆς πρακτικῆς.

Κατά τήν ἐξάσκηση τῆς ἐξουσίας, σέ κρατικό επίπεδο, ὑπάρχει πάντα ἓνα σύνολο ἀρχῶν, ἠθικῶν, πολιτικῶν, πολιτιστικῶν, πού βρίσκονται ἀμέσως ἢ ἐμμέσως στήν βάση τῆς λήψεως ἀποφάσεων ἀπ' τοὺς δρώντες κρατικῆς σκηνῆς. Ἡ λειτουργικότης δέ τῶν ἀποφάσεων τῶν κρατικῶν ὁρῶντων, στήν προκειμένη περίπτωση, ἐξαρτᾶται πολλές φορές ἀπ' τόν βαθμό τῆς συνοχῆς μεταξύ τῶν δυτικῶν ἀξιῶν, ὅπως ἡ φιλοσοφία τῶν Φώτων, συνδυασμένη πότε περισσότερο καί πότε ὀλιγότερο, ἀναλόγως τῶν περιπτώσεων, μέ ἀποσπάσματα τῆς μαρξιστικῆς ἰδεολογίας, μέ τίς ἐθνικές «ἀξίες», ὅπως ἡ *Pankasila Sakti* (οἱ πέντε Βασικές Ἀρχές τῆς Ἰνδονησίας)⁴¹, μέ τίς «ἀραβικές» ἀξίες καί τό ἰσλαμικό «πρότυπο». Ὑπάρχει ἀκόμη ἡ περίπτωση τῶν χαρισματικῶν ἡγετῶν, τῶν ὁποίων πολλές φορές οἱ διαισθήσεις συμπίπτουν μέ ἐκείνες τοῦ συνόλου, ὅπως π.χ. *Nasser, Bourguiba*⁴².

Ὅποιες καί νά εἶναι οἱ ἰκανότητες τοῦ κάθε ἡγέτη στόν ὑπό ἐξέταση χώρο, καί παρά τοὺς

διαφορετικούς πολιτικούς προσανατολισμούς των καθεστώτων, παρατηρούμε όρισμένες अपαράλλακτες σταθερές, πού τείνουν στην πραγματοποίηση των έξης στόχων: δημιουργία του κράτους - έθνους και ένισχυση της ένότητάς του πέρα από έθνότητες, θρησκευτικές ομάδες, ομάδες συμφερόντων, και κοινωνικές τάξεις πού θέλουν νά προβάλλουν τήν ταυτότητά τους και περιφερειακές αυτόνομιες. Η προσφυγή στό Ίσλάμ ένισχύει τή διαδικασία αυτή του συγκεντρωτικού κράτους, πού γίνεται σ' όλα τά κράτη μέ πολλή ένέργεια και χωρίς παραχωρήσεις. Υπάρχει μία σύγκλιση μεταξύ της ισλαμικής κλήσεως για ένότητα της κοινότητας των πιστών, και εκείνης του κράτους για τή δημιουργία έθνους. Στην άραβική γλώσσα ό όρος umma έρμηνεύει και τίς δύο αυτές έννοιες, παρόλο πού οι έννοιες αυτές είναι ανόμοιες, κι έχουν διαφορετική πολιτιστική και ιστορική γένεση. Έπανευρίσκουμε έτσι τή βασική άμφιλογία των σχέσεων μεταξύ κράτους, θρησκείας και έθνους. Η άμφιλογία αυτή έν εσχάτη αναλύσει αποδεικνύεται όμως έπιωφελής και ένισχυτική για τούς αναφερθέντες δρώντες, στην συνείδηση του κάθε πιστού - ύπηκόου.

Η ιδεολογία πού είχε δημιουργήσει ό πρόεδρος Nasser της Αιγύπτου, και είχε δεσπόσει του άραβικού χώρου μέχρι τό 1967, είχε σχεδιάσει τον έξης διαχωρισμό. Άφ' ενός τό άραβικό Έθνος, πού διαπερνά και περιλαμβάνει τά άραβικά κράτη, και άφ' έτέρου ή μουσουλμανική umma. Δέν μπόρεσε όμως και αυτή ν' άπαλλαγεί άπ' τήν αναφερθείσα άμφιλογία, πού μόνη της μπόρουσε νά κινητοποιήσει συγχρόνως τά λαϊκά στρώματα, εύαίσθητα στις θρησκευτικές έπιπλήσεις, αλλά και τούς διανοούμενους. Η άποτυχία της — πού τά αίτια είναι σύνθετα και πολύπλοκα — έρμηνεύει τό γεγονός, γιατί σήμερα στον άραβικό χώρο μόνο τό Baath συνεχίζει νά όμιλεί για τό άραβικό Έθνος, δίχως όμως νά παραθεωρείται — και ιδιαίτέρως στό σέ έμπόλεμη κατάσταση εύρισκόμενο μέ τήν Περσία Ίράκ — ή άναφορά και ή ύποταγή στό Ίσλάμ και τήν Umma.

Σήμερα τά κράτη του χώρου αυτού παρουσιάζουν ήθελημένως τήν εικόνα των κρατών - έθνών. Ούσιαστικώς όμως πρόκειται για τό κράτος-κόμμα, παρ' όλες τίς προσπάθειες πού καταβλήθηκαν άπ' τή δεκαετία του '50 κ.έ. και τίς όρισμένες έπιτυχίες τους, αναλόγως θεβαίως της κάθε περιπτώσεως, δηλ. του κράτους και των έπικρατουσών σ' αυτό τότε συνθηκών. Τό Κράτος-Κόμμα παραμένει ύποταγμένο στις έπι-

θυμίες του ήγέτη, ό όποιος όμως πρέπει νά γνωρίζει τή χρησιμοποίηση των τριών βασικών για κάθε κρατικό σύστημα άπ' τό 1960 κ.έ. δυνάμεων, τήν άστυνομία, τίς ένοπλες δυνάμεις, τήν πληροφόρηση. Η τελευταία μετονομάστηκε σέ «έθνικό προσανατολισμό».

Οικονομία και κοινωνία

Η οικονομική εξέλιξη των μουσουλμανικών κοινωνιών κατά τήν τελευταία τριακονταετία παρουσιάζει τά έξης χαρακτηριστικά: τήν πολιτική θέληση των πλουσίων κρατών ν' άποκολληθούν άμέσως άπ' τό επίπεδο της φτώχειας, τήν άπροσπέλαστη πραγματικότητα των άνισομερών οικονομικών σχέσεων και ανταλλαγών μεταξύ «κέντρων» και «περιφερειών», τήν όφειλομένη στην καθυστέρηση της μορφωτικής καλλιέργειας και οικονομικής ανάπτυξης του πληθυσμού. Αυτά τά δεδομένα χειροτερεύουν τήν τεχνολογική έξάρτηση κι έρμηνεύουν τίς έκφυλιστικές παρενέργειες της βιομηχανοποίησης. Ένα άλλο χαρακτηριστικό είναι ή άστυφιλία, άπ' τήν έξοδο των χωρικών και άγροτων προς τίς πόλεις, μέ δραματικές για τή γεωργία συνέπειες, και ή δημογραφική αύξηση, πού κανείς θεσμός μέχρι στιγμής δέν μπόρεσε νά έλέγξει⁴³.

Τά δεδομένα αυτά αποτελούν άντικείμενο πολλών οικονομολογικών μελετών, πού τά συμπεράσματά τους όμως, σέ μικρό διάστημα, τά έχει ύπερβεί ή ρέουσα κοινωνική πραγματικότητα. Οι οικονομολόγοι έμμένουν περισσότερο στα στατιστικά στοιχεία, παρά σέ δομικούς περιορισμούς πού δυσκόλως αναλύονται, όπως ή δυσαρμονία των σχέσεων μεταξύ παραδοσιακών πολιτισμών και των τεχνολογικών έπιταγών.

Ο μουσουλμανικός χώρος, λαμβανομένων ύπ' όψη των φυσικών και άνθρωπίνων πόρων του, μπορεί νά διακριθεί σέ τρεις κατηγορίες. Πρώτον οι χώρες του πετρελαίου, όπως ή Ίνδονησία, ή Σαουδική Άραβία, ή Λιβύη, ή Άλγερία, τό Ίράκ κ.λπ. (οι δυνατότητες χρησιμοποίησης των πετρελαϊκών έσόδων διαφέρουν κατά χώρα αναλόγως των δυνατοτήτων και των οικονομικών εύκαιριών. Τό μικρό μέγεθος του πληθυσμού της Λιβύης, βρίσκεται σέ αντίθεση μέ τή δημογραφική πίεση της Άλγερίας και της Ίνδονησίας). Σέ δεύτερη κατηγορία ύπάγονται χώρες πού εύρίσκονται σέ κατάσταση περιορισμένης οικονομικής εύχερείας, έχουν όμως έπηρεασθεί τόσο οικονομικώς όσο και πολιτιστικώς άπ' τό σύγχρονο πρότυπο ζωής, όπως ή Τουρκία, ή Συρία, ή

Αίγυπτος, ή Τυνησία, ή Άλγερία, τό Μαρόκο, κ.λπ. Στήν τρίτη κατηγορία υπάγονται χώρες πραγματικώς ένδεείς όπως τό Μπάγκλα-Ντές, ή Β. και Ν. Υεμένη, ή Σομαλία, τό Σουδάν, ή Μαυριτανία κ.λπ.

Οί πετρελαιοπαραγωγικές χώρες, σάν χωριστές μονάδες, είναι οί περισσότερο ένσωματωμένες στό διεθνές καπιταλιστικό σύστημα. Η σημασία τους στό διεθνές σύστημα αύξήθηκε όταν απ' τό 1973 θεσμοποιήθηκε ή ύψηλή αύξηση τής τιμής του πετρελαίου. Μέχρι τότε τό μεγαλύτερο μέρος του κέρδους τό έκαρπούντο οί μεγάλες εταιρείες εξόρυξης και διανομής, πού είχαν και τό μονοπώλιο τής έρευνας και τής εκμετάλλευσης. Ουσιαστικώς ή εκμετάλλευση του πετρελαίου σε μερικές χώρες άρχισε προσφάτως. Τό 1953 στά Ήνωμένα Άραβικά Έμιράτα, τό 1957 στην Άλγερία, τό 1959 στη Λιβύη, τό 1966 στην Τυνησία. Ο πρωθυπουργός τής Περσίας Mosaddegh είχε αποτύχει τό 1951 στην προσπάθειά του εθνικοποίησης του πετρελαίου. Η Άλγερία πέτυχε τό 1967 και τό 1971. Οί ήμερομηνίες αυτές καταδεικνύουν τήν ταχύτητα τής εξέλιξης στις εξαρτώμενες απ' τό πετρέλαιο εθνικές οικονομίες. Μέσα σε 20 χρόνια τό αστικό τοπίο ως και ο κοινωνικο-οικονομικός ιστός χωρών, όπως τό Ίράν, τό Ίράκ, ή Σ. Άραβία και ή Άλγερία, υπέστησαν βαθιές και ουσιαστικές αλλαγές. Η τραγική δοκιμασία πού ζει ή Περσία απ' τό 1978-79 είναι ή έκφραση των κοινωνικών, πολιτιστικών και οικονομικών ανισορροπιών, πού προκάλεσε ή αυταρχική πολιτική ανάπτυξης του Σάχη. Παρ' όλο πού επαναστάσεις τέτοιου εύρους, σάν αυτή των shia στην Περσία, δέν έχει παρουσιασθεί σ' άλλη περιοχή του ισλαμικού χώρου, σημειώνονται όμως βίαιες διαδηλώσεις, όπως εκείνες του Ίανουαρίου 1984 στην Τυνησία και τό Μαρόκο. Οί ραγδαίες αυτές κοινωνικές αλλαγές, πού υφίσταται ο ισλαμικός χώρος, είναι πηγή πραγματικής κρίσης ταυτότητας για τους πληθυσμούς τους ριζωμένους σε παλαιούς πολιτισμούς, ποιμενικούς, αγροτικούς ή όρεσιθβειους. Μεταξύ 1960 και 1980 τό ποσοστό του ενεργού αγροτικού πληθυσμού τής Άλγερίας μειώθηκε από 67% σε 25%, στό Ίράκ από 53% σε 42%, στην Ίορδανία από 44% σε 20% και στην Τυνησία από 56% σε 34%. Πόλεις πού είχαν σχεδιασθεί για τήν παραδοσιακή αστική τάξη, τους γραφειοκράτες τής αποικιοκρατίας και τους τεχνίτες, στενάζουν υπό τό βάρος τής αστυφιλίας των αγροτών και τής δημογραφικής ανάπτυξης. Τίς μεγάλες πολιτικές αλλαγές άκο-

λούθησαν κατά πόδας οί αγροτικές μεταρρυθμίσεις, πού πολλές φορές πραγματοποιήθηκαν χωρίς να ληφθούν υπ' όψη όλες οί κοινωνικές παράμετροι του υπό μεταρρύθμιση αντικειμένου. Έτσι έχουμε τέτοιες μεταρρυθμίσεις τό 1952 στην Αίγυπτο, τό 1958 στό Ίράκ, τό 1969 στη Λιβύη, τό 1958-60 στη Συρία, τό 1962-66, 1972-73 στην Άλγερία και τό 1975 στό Ίράν. Τό Ίράν ακόμη τό 1978 εξέγγαγε σιτάρι, ρύζι, τσάι, ζάχαρη και βαμβάκι. Η γραφειοκρατική αγροτική μεταρρύθμιση είχε συμβάλει στην εκκένωση τής επαρχίας και στην πτώχευση πολλών αγροτοβιομηχανιών. Σήμερα οί περισσότερες χώρες του OPEP είναι υποχρεωμένες να εισαγάγουν μεγάλες ποσότητες αγροτικών προϊόντων. Έπιπλέον, με τήν υποχώρηση τής εθνικής αγροτικής παραγωγής, προστέθηκε ή εξάπλωση τής κατανάλωσης, με βάση τό πρότυπο των αστικών κέντρων των βιομηχανοποιημένων χωρών.

Η οικονομική εξέλιξη

Οί μουσουλμανικές χώρες, προσφάτως πλούσιες ή με σχετική οικονομική ευχέρεια ή απολύτως ένδεείς, αντιμετωπίζουν τά ίδια προβλήματα, πού έν συντομία θά γίνει εδώ ή αναφορά τους.

Βασικό στοιχείο τής οικονομικής εξέλιξης είναι ή έννοια και τό περιεχόμενο του όρου «ανάπτυξη». Η έννοια αυτή δέν παύει να είναι τό αντικείμενο έρευνας και μελέτης απ' τους οικονομολόγους. Οί λύσεις όμως, πού λαμβάνονται απ' τίς εθνικές ομάδες των επιλέκτων στά κέντρα λήψης αποφάσεων, άγνοούν γενικώς τόσο τό ανθρώπινο κόστος, όσο και τό πολιτιστικό. Τά ιδεολογικά συνθήματα, τόσο του «επιστημονικού σοσιαλισμού» όσο και οί βεβαιότητες του φιλελεύθερου καπιταλισμού, δέν άφησαν κανένα περιθώριο έκφρασης στα τοπικά οικονομικά όργανα και στους εργαζόμενους. Άγνοήθηκε π.χ. ή ιστορική πορεία τής υπανάπτυξης, πού οί ρίζες της βρίσκονται για πολλές χώρες του χώρου αυτού στον 17ο-18ο αιώνα και ή οικονομική και κοινωνική ιστορία των μουσουλμανικών χωρών απ' τον 16ο αιώνα κ.έ., πού ακόμη αναμένει τή συγγραφή της. Έξάλλου, οί πρώην αποικιοκρατικές δυνάμεις δέν μπορούσαν ν' αναζητήσουν τρόπους αντιμετώπισης των προβλημάτων των πρώην αποικιών τους, διότι αυτό αντιστρατευόταν τήν παντοειδή εξάρτηση των τελευταίων απ' αυτές.

Τό πολιτιστικό επίπεδο των διαφόρων κοινωνικών ομάδων απέχει απ' τήν τεχνική και επι-

στημονική μόρφωση πού απαιτεί ή σύγχρονη βιομηχανική δραστηριότητα. Πολλές φορές μάλιστα παρατηρείται τό εξέις: μιά παλινδρόμηση του ρεύματος προς τίς θρησκευτικές και πολιτιστικές παραδόσεις. Δηλαδή οι κοινωνικοί όρωντες άναζητούν καταφύγιο στις θρησκευτικές παραδόσεις, γιά ν' άντισταθούν στό σύστημα τής παραγωγής και των ανταλλαγών μέ τό έξωτερικό, πού εισήχθη με βιαστικότητα στόν χώρο αυτό.

Η μόρφωση των στελεχών — ειδικευμένων έργατων, μηχανικών και άνωτάτων κρατικών υπαλλήλων — απαιτεί περισσότερο χρόνο και πολιτιστική επένδυση, παρά ή παράδοση στην εγχώρια παραγωγή έτοιμου από πάσης πλευράς εργοστασίου, μέ τό αναγκαίο άπ' τό έξωτερικό προσωπικό του (μέ τά κλειδιά στό χέρι κατά τήν τρέχουσα όρολογία). Οι τόποι τής εγκατάστασης παρομοίων εργοστασίων μετατρέπονται σε χώρους άπομονωμένους άπ' τήν ύπόλοιπη χώρα, και περισσότερο συνδεδεμένοι με τίς μεγάλες πολυεθνικές εταιρείες. Η άποσύνθεση, περιθωριοποίηση και ή κατάργηση τής εγχώριας παραδοσιακής παραγωγής (γεωργία, τεχνίτες) είναι πιό έμφανής, παρά ή ένσωμάτωση στό τοπικό σύνολο των προαναφερθεισών βιομηχανιών⁴⁴. Σε κάθε περίπτωση, ή τεχνολογική, οικονομική και ή έξάρτηση τής τροφοδοσίας (άκόμη και γιά τίς χώρες του OPEP) αύξήθηκε αναλόγως των χωρών και των καθεστώτων. Η δημογραφική αύξηση επέτάχυνε τήν εξέλιξη αυτή, επιβάλλουσα στους νέους νά μεταναστεύσουν είτε στό έσωτερικό του μουσουλμανικού κόσμου (Ινδοί, Πακιστανοί, Αιγύπτιοι στην Σ. Αραβία είτε στα Αραβικά Έμιράτα του Περσικού Κόλπου) είτε εκτός του χώρου αυτού (οι κάτοικοι του Maghreb δηλ. τής Τυνησίας, Αλγερίας και Μαρόκου στην Γαλλία, οι Τούρκοι στην Δ. Γερμανία κ.λπ.). Οι πολύ χαμηλοί μισθοί τής Αιγύπτου ή ο έμφύλιος πόλεμος του Λιβάνου, και ή ύπάρχουσα σχεδόν παντού πολιτική καταπίεση, συνέβαλαν άκόμη περισσότερο στην φυγή των έγκεφάλων προς τίς βιομηχανικώς άνεπτυγμένες χώρες. Όσον άφορά στό γυναικείο τμήμα του πληθυσμού, αντιμετωπίζει τήν εξέις κατάσταση: ή ένδυνάμωση των συντηρητικών πολιτιστικών ρευμάτων και τό ύπάρχον στην άγορά άφθονο και διαθέσιμο άνδρικό εργατικό χέρι είχε ως συνέπεια τόν περιορισμό τής γυναίκας στην περιοχή των οικιακών ένασχολήσεων. Τό φαινόμενο δέν είναι όμοιόμορφο. Διαφοροποιείται κατά χώρα και αναλόγως του πολιτιστικού επιπέδου τής χώρας. Η προσπάθεια όμως τής κατοχύρωσης των δικαιωμά-

των τής γυναίκας, συμφώνως προς τή δυτική άντίληψη, συναντά σχεδόν παντού τό ίδιο εμπόδιο, τήν άνάδυση των συντηρητικών ρευμάτων του Ίσλάμ⁴⁵.

Η άνιση κατανομή του έθνικού προϊόντος, δηλαδή ή βιομηχανία σε βάρος τής γεωργίας, ή πόλη σε βάρος του χωριού, ο πλούσιος τομέας σε βάρος του πτωχότερου κ.λπ., εύνοει τρόπους άνάπτυξης και ανταλλαγών και κατανάλωσης πού είναι συνδεδεμένοι με τά διεθνή πρότυπα. Ο ρόλος των πολυεθνικών σε όχι λίγες περιπτώσεις, ένεκα τής άδυναμίας ή άπουσίας πολιτικής και κρατικής βούλησης ή και άκόμη με τήν κρατική άνοχή ή κάλυψη, έχει συμβάλει ούκ όλίγον προς αυτή τήν κατεύθυνση. Συχνά και ξένα στελέχη πού βρίσκονται στις χώρες αυτές, στα πλαίσια των συμφωνιών συνεργασίας κ.λπ., διαπιστώνουν τίς άρνητικές συνέπειες του ρόλου τους. Τά δε γηγενή στελέχη αισθάνονται περιφρονημένα και άποστερημένα, διότι δέν συμμετέχουν στις συζητήσεις και στην προετοιμασία τής λήψης αποφάσεων, πού αναφέρονται στις έπιλογές και τους σκοπούς τής οικονομικής άνάπτυξης. Τελευταίως δε, έμφανίσθηκε και τό εξέις άξιοπρόσεκτο γεγονός. Μουσουλμανικές χώρες, όπως τό Πακιστάν, τό Ίράν και ή Σ. Αραβία, ένισχύουν τήν άνάπτυξη μιās θρησκευτικής οικονομικής σκέψης, πού άποσκοπει στην δημιουργία ενός ισλαμικού οικονομικού συστήματος, βασιζομένου άποκλειστικώς στό Κοράνι, στην sunna (παράδοση ή στην ιμαμική παράδοση τής Περσίας) και στην sharia (θρησκευτικός νόμος). Στην Jeddah τής Σ. Αραβίας ύφίσταται ένα Διεθνές Κέντρο για τήν έρευνα επί τής Ίσλαμικής οικονομίας, όπως ύφίσταται και ή Ίσλαμική Τράπεζα, πού εφαρμόζει τόν κανόνα τής πίστωσης δίχως τόκο. Τά πειράματα αυτά ένισχύουν τήν άξιοπιστία των ισλαμικών ρευμάτων, πού άπορρίπτουν τά μαρξιστικά και καπιταλιστικά πρότυπα. Άλλ' ως σύστημα άποκλειστικής άντικατάστασης των μαρξιστικών ή καπιταλιστικών προτύπων — τουλάχιστον μέχρι σήμερα — δέν άντέχει στην κριτική⁴⁶.

Τά προβλήματα τής μετα-πετρελαϊκής περιόδου θά είναι άκόμη δυσκολότερα, άν δέν ληφθούν έγκαίρως άποφάσεις άνασυντάξεως, επαναπροσανατολισμού και ένσωματώσεως όλων των έθνικών έργων. Ο χρόνος των σκληρών αυτών αναθεωρήσεων έξαρτάται σαφώς και άπ' τήν ταχύτητα των δυτικών οικονομιών νά ύπερβούν τήν κρίση τους και νά άνεύρουν ενέργειες πού θ' άντικαταστήσουν τό πετρέλαιο. Η τύχη

τῶν πτωχῶν χωρῶν θά ἐξαρτᾶται, γιά πολύ ἀκόμη διάστημα, ἀπ' τήν συχνά προβαλλόμενη ισλαμική συναλληλία καί τήν νέα παγκόσμια οικονομική τάξη, τήν τόσο ἀναζητούμενη στους διεθνείς ὀργανισμούς.

Τά ἀντιστοιχοῦντα κοινωνικά δεδομένα

Τό κυρίαρχο σημεῖο τῶν ἀντιστοιχοῦντων κοινωνικῶν δεδομένων, σ' αὐτή τήν οικονομική ἐξέλιξη, εἶναι ἡ ἀδυναμία τοῦ προσδιορισμοῦ τῶν κοινωνικῶν τάξεων μέ συνείδηση τῆς ταξικῆς θέσεώς τους, τῶν προνομίων τους ἢ τῆς καταπίεσής τους. Δηλαδή στοιχεῖα πού συνθέτουν τήν κοινωνική διαλεκτική. Ἡ τελευταία δυναμώθηκε στή δεκαετία τοῦ '70, ἀλλά δέν ὀλοκληρώθηκε ἐξαιτίας τῶν ἐξῆς δεδομένων: ἀπ' τόν αὐταρχισμό τῶν κρατῶν, τό εὐθραυστο τῆς οικονομίας, τήν προσωρινότητα τῶν ρόλων καί τῶν θέσεων, τήν κοινωνική κινητικότητα, τήν ἀναστάτωση καί σύγχυση τῶν θεσμῶν, τή δυσλειτουργία ἢ διάλυση τῆς παραδοσιακῆς ἀλληλεγγύης, τήν ἐμφάνιση νέων ὁμάδων πολιτικῶν ἐπιλέκτων. Ἔτσι καθυστέρησε ἡ δημιουργία τάξεων ἰκανῶν νά διαδραματίσουν ἐνεργό ρόλο κοινωνικῆς ἐνσωματώσεως.

Ἡ ἀνάλυση τῆς κοινωνικῆς διαστρωμάτωσης ἀποδεικνύει ἀναγλύφως ἕνα διπλό φαινόμενο, πού χαρακτηρίζει τίς σύγχρονες μουσουλμανικές κοινωνίες. Ἡ διαδικασία ἀφ' ἑνός τοῦ ἐκσυγχρονισμοῦ εὐνοεῖ, ὅπως διαπιστώθηκε, τήν πρόσκληση τεχνικῶν, μηχανικῶν, ὑπαλλήλων, διδασκόντων, ἰατρῶν, νομικῶν, στρατιωτικῶν, οἱ ὁποῖοι εἶναι τά κατηρητισμένα στελέχη τοῦ Κράτους. Τά στελέχη αὐτά εἶναι μέν ἀναγκαῖα γιά τή λειτουργία τῆς νέας οικονομίας, ἀλλά πολιτικῶς ἐξηρημένα. Ἀποτελοῦν μία μεσαία τάξη, μεσολαβητική μεταξύ τοῦ ἐκσυγχρονισμοῦ καί τῆς παραδοσιακῆς κοινωνίας, τοῦ Κράτους καί τοῦ ὑπολοίπου τῆς κοινωνίας. Δέν εἶναι ὅμως μία τάξη ὁμοιογενῆς. Ὅρισμένα στοιχεῖα τῆς ἀντιτίθενται βιαίως στήν παράδοση, ἄλλα ἀντιθέτως ἀρνοῦνται τόν ἐκσυγχρονισμό (σημειώνεται ὅτι πολλοί ὀπαδοί τῶν ἰσλαμικῶν ρευμάτων προέρχονται ἀπ' τοὺς πτυχιούχους τῶν θετικῶν ἐπιστημῶν). Ὅλοι ἀπολαμβάνουν μετρίων προνομίων, ἰκανῶν ὅμως νά ἐμποδίσουν τή δημιουργία ἑνός ἀντιπολιτευτικοῦ, ἄν μὴ ἐπαναστατικοῦ, ρεύματος ἐναντίον τῶν καθεστώτων πού ὑπόσχονται τόν ἐκσυγχρονισμό. Ἡ μεσαία τάξη ὠθεῖται ἀπ' τόν ἐγγενῆ δυναμισμό τῆς στήν ἀναζήτηση πολιτικῆς συμμετοχῆς στή διαχείριση τῶν κοινῶν, καί πε-

ρισσότερο ἐκσυγχρονισμοῦ. Ἄλλ' εἶναι οἱ στρατιωτικοί οἱ ὁποῖοι ἀνατρέπουν τά παραδοσιακά καθεστῶτα καί ζητοῦν τή στήριξή τους σέ λαϊκές δυνάμεις. Ἔτσι ἡ μεσαία τάξη ἐνῶ παραμένει ἐξαρτημένη, προσπαθεῖ συγχρόνως ν' αὐξήσει τά προνόμιά της.

Τό δεύτερο σημαντικό κοινωνικό φαινόμενο εἶναι ἡ ἀπουσία ἀστικῆς τάξης μέ μεγάλη οικονομικά, κοινωνικά καί πολιτικά περιθώρια, πού θά τῆς ἐπέτρεπαν ἕνα ἱστορικό ἔργο ἀνάλογο μέ ἐκεῖνο τῆς εὐρωπαϊκῆς ἀστικῆς τάξης ἀπ' τόν 18ο αἰῶνα κ.έ. Στό σημεῖο αὐτό θά πρέπει νά ἐξετασθεῖ ἡ κοινωνική ἱστορία τῆς κάθε χώρας πού σήμερα εἶναι «ἔθνος», γιά νά ἐρμηνευθεῖ ἡ διακοπή, ἡ ἀδυναμία καί ὁ παρασιτικός χαρακτήρας τοῦ φαινομένου ἐκείνου, πού σέ πολλές περιπτώσεις ἀποκαλεῖται «ἀστική τάξη». Στίς περιπτώσεις ὅπου ἡ τάξη αὐτή εἶχε συνεργασθεῖ προκλητικῶς μέ τήν ἀποικιοκρατική δύναμη, μετά τήν ἀνεξαρτησία ὑπῆρθη πολλά καί σοβαρά πλήγματα. Γι' αὐτούς τοὺς λόγους καί ἡ ὑφή τῶν περισσοτέρων καθεστώτων εἶναι λαϊκιστική, δηλαδή εἶναι ἀδύναμα νά μετασχηματίσουν ριζικῶς τίς δομές τῆς ἐξουσίας, τήν ἀντίληψή τους περί κόσμου καί τόν τρόπο παραγωγῆς καί ἀνταλλαγῶν, μέ ἀπώτερο σκοπό τήν κοινωνική ἐνσωμάτωση.

Γιά τόν ριζικό κοινωνικό μετασχηματισμό, ἡ ἀστική τάξη δέν εἶναι ἀναγκαῖα. Τό ἔργο αὐτό θά μπορούσε νά πραγματοποιηθεῖ ἀπ' τή μεσαία καί τήν ἐργατική τάξη, ἐάν ὑπῆρχαν οἱ κατάλληλες πολιτικές καί πολιτιστικές συνθήκες. Ἄλλ' ὅπως σημειώθηκε καί προηγουμένως, ὁ πρόσκαιρος χαρακτήρας τῆς βιομηχανικῆς ἀνάπτυξης καί τά πλήγματα πού δέχθηκε ἡ γεωργία εἶναι τέτοια, πού καθυστέρησαν τήν δημιουργία ἐργατικῆς τάξης. Ἐκεῖ ὅπου ἡ συνδικαλιστική μόρφωση μπορούσε νά εὐνοήσει τήν ἐμφάνιση μιᾶς τέτοιας κατάστασης, ὁ κρατικός ἔλεγχος ἀπεδείχθη ἀκόμη αὐστηρότερος. Οἱ ἐργάτες διεσπάρησαν σέ ἀπομονωμένα ἐργοστάσια ἢ στήν πλειοψηφία τους εἶναι ξένοι, ὅπως στή Σ. Ἀραβία καί στά Ἡνωμένα Ἀραβικά Ἐμιράτα ἢ κρατικοί ὑπάλληλοι, πράγμα πού περιορίζει κάθε συνδικαλιστική ἐκδήλωση. Ὁ ἰδεολογικός ἔλεγχος πολλές φορές ἐπεκτείνεται καί ἐπὶ τῶν μεταναστῶν στίς ἀναφερθεῖσες χώρες.

Ἦπ' αὐτές τίς συνθήκες δέν μπορεῖ νά λεχθεῖ ὅτι ὑπάρχει καί κοινωνική ὁμάδα συγκρινόμενη μ' ἐκείνη τῶν διανοουμένων στή Δύση. Ἄν τό κριτήριο τοῦ προσδιορισμοῦ τους εἶναι ἡ κριτική τους θέση ἐναντί τῆς ἐξουσίας, ὁ ἀριθμός τους σέ κάθε κοινωνία εἶναι πολύ περιορισμένος.

Οι ulama, υπεύθυνοι τῶν θρησκευτικῶν ἀξιῶν καί θεμάτων, ἀντιθέτως εἶναι περισσότεροι, ἰδεολογικῶς περισσότερο ἀναγνωρισμένοι καί κοινωνικῶς στοιχεῖα μεγαλύτερης ἐπιρροῆς. Ἄλλ' εἶναι ἐξαρτημένοι ἀπ' τὸ κράτος, διότι ὀφείλουν καί τή θέση τους καί τὰ προνόμιά τους στό καθεστῶς. Ἄπ' αὐτή τήν κοινωνική τους θέση ἀντλείται καί ἡ δύναμη τῆς ἀνταγωνιστικότητάς τους πρὸς τοὺς διανοουμένους ἐκείνους πού εἶναι εὐνοϊκοί πρὸς τόν ἐκκοσμικευμένο πολιτισμό, μονίμου συνοδοῦ τῆς τεχνολογίας καί τοῦ ὕλικου πολιτισμοῦ πού εἰσάγονται ἀπ' τή Δύση. Ὅσον ἀφορᾷ στήν πολιτιστική ἢ κοινωνική ἐμβέλειά τους, εἶναι καί αὐτὴ περιορισμένη. Γι' αὐτὸ ἀναγκάζονται στήν αὐτολογοκρισία ἢ στήν σύνεση, ὅταν ἀρνοῦνται τήν καιροσκοπία.

Στήν ἴδια γραμμὴ ἀνάλυσης θά πρέπει νά ὑπογραμμισθεῖ ἡ σχετικὴ ἀπουσία τῶν γυναικῶν ἀπ' τόν πολιτικὸ καί πολιτιστικὸ τομέα, ἀναλόγως τῆς θέσης τοῦ κάθε κράτους, ἔναντι τοῦ καθεστῶτος τῶν ἀτομικῶν δικαιωμάτων. Παραδοσιακὸ ἢ μεταρρυθμισμένο. Τὸ ριζοσπαστικὸ Ἰσλάμ, πού σήμερα ἔχει τάσεις ἐξάπλωσης, ἐπιδεινώνει τήν ἀντίφαση μεταξύ τοῦ ἐπιβαλλομένου στήν γυναίκα περιοριστικοῦ καθεστῶτος καί τῶν δυνάμεων τῆς ἐκκοσμίκευσης, πού ἀναρριπίζονται ἀνάγκη ἀπαλλαγῆς ἀπ' τὸ καθεστῶς αὐτὸ στίς γυναῖκες ἐκεῖνες — ἀν ὅχι σ' ὅλες, τουλάχιστον σέ τμῆμα τους — πού ἔχουν δευτεροβάθμια ἢ τριτοβάθμια μόρφωση. Οὐδεὶς μπορεῖ νά περιγράψει μέ ἀκρίβεια τήν καθημερινή ἔνταση, τὰ τραγικὰ οἰκογενειακά διλήμματα καί τίς ψυχο-κοινωνικὲς μνησικαχίες πού ἀπορρέουν ἀπ' τή σύγκρουση μεταξύ τῆς θέλησης γιὰ ἐπιβολή στήν κοινωνία τοῦ παραδοσιακοῦ τρόπου ζωῆς καί τῶν ἀναγκῶν πού γεννᾷ ἡ ἴδια ἡ ζωὴ, σ' ἓναν πληθυσμὸν νέο στήν ἡλικία καί γόνιμο. Ἴσως στὸν κοινωνικὸ αὐτὸ τομέα καί ἐν ἀγνοία πάντων, κυβερνῶντων καί παρατηρητῶν, διακυβεύεται τὸ μέλλον τῶν συγχρόνων μουσουλμανικῶν κοινωνιῶν. Ὅταν οἱ γυναῖκες παύσουν στό οἰκογενειακὸ πλαίσιο νά εἶναι τὰ παθητικὰ ὄργανα ἀναπαραγωγῆς τῶν παραδοσιακῶν πολιτιστικῶν προτύπων, ἴσως τότε ἡ ἰσλαμικὴ ἰδεολογία τῆς ὁποίας εἶναι συγχρόνως οἱ ὑποστηρικτές καί τὰ θύματα, ἀπωλέσει τήν πλέον σταθερὴ κοινωνικο-πολιτιστικὴ τῆς βάση⁴⁷.

Τὸ πολιτιστικὸ πρόβλημα

Ἄπ' τήν προηγηθεῖσα ἀνάλυση, καθίσταται φανερό ὅτι τὸ πολιτιστικὸ πρόβλημα βρίσκεται

στήν ὑποδομὴ ὄλων τῶν παραμέτρων τῆς οικονομικῆς καί κοινωνικῆς ἀνάλυσης, πού ἐπιχειρεῖται σ' αὐτὴ τήν μελέτη. Στήν πορεία τῆς ἔρευνας αὐτῆς θά καταβληθεῖ προσπάθεια νά καταδειχθεῖ πῶς τὸ δεδομένο αὐτὸ ἐπηρεάζει κάθε πολιτικὴ ἀνάπτυξη καί κοινωνικὴ ἐνσωμάτωση, ἄρα καί τίς σχέσεις μέ τοὺς ἄλλους δρώντες στό διεθνὲς σύστημα.

Ἡ νέα ἱστορικὴ φάση, πού ἐγκαινιάσθηκε παντοῦ μέ τίς προκηρύξεις τῆς ἀνεξαρτησίας ἢ τίς ἱστορικὲς ἐπαναστάσεις ἀπ' τὸ 1952 κ.έ., δημιουργοῦσε τήν αἴσθησι μιᾶς ἀνανέωσης τῆς πολιτιστικῆς ζωῆς. Ἄνθησι τῆς πνευματικῆς ζωῆς, ἀνανέωση τῆς πολιτιστικῆς δημιουργίας καί δημιουργία νέων χώρων γνώσεως, ἰδιαίτερος στὸν τομέα τῶν διαφόρων ἐκφράσεων καί ἐκδηλώσεων τοῦ ἰσλαμικοῦ πολιτισμοῦ. Ἡ ποιητικὴ παραγωγή, τὰ μυθιστορήματα, τὰ δοκίμια, ὁ κινηματογράφος, ὅπως καί οἱ εἰκαστικὲς τέχνες, δὲν ἀπουσιάζουν ἀπ' τὸ πολιτιστικὸ σκηνικό. Οἱ ἐφημερίδες καί τὰ περιοδικὰ ἔχουν πολλαπλασιασθεῖ, παρ' ὅλο πού ἐλέγχονται ἀπ' τὸ μονοκομματικὸ καθεστῶς. Τὰ συμπόσια, τὰ σεμινάρια καί τὰ συνέδρια, ἐθνικοῦ ἢ διεθνοῦς χαρακτῆρα, διαδέχονται τὸ ἓνα τὸ ἄλλο σ' ἓνα κλίμα σκληροῦ ἀνταγωνισμοῦ μεταξύ τῶν διαφόρων μουσουλμανικῶν κρατῶν (π.χ. ἑορτασμοὶ ἐπετεῖων τῶν μεγάλων προσώπων τοῦ παρελθόντος). Ἐτσι ἀρθρώνεται ἓνας τεράστιος συλλογικὸς λόγος (ἀραβικὸς, τουρκικὸς, ἰρανικὸς, ἐκκοσμικευμένος μέχρι τὸ 1970, «ἰσλαμικὸς» ἔκτοτε) πού διατρέχει ὅλο τὸν κόσμον, πέρα ἀπ' τὰ ἰσλαμικὰ σύνορα. Μέ τὸν ἐμφύλιο πόλεμον τοῦ Λιβάνου, τήν ἰρανικὴ ἐπανάσταση, τήν καταπίεση καί τή λογοκρισία στὰ περισσότερα καθεστῶτα, ἡ πνευματικὴ καί πολιτιστικὴ ζωὴ βρῆκε ἐν τέλει καταφύγιο στίς μεγάλες πόλεις τῆς Δύσης, ὅπως τὸ Παρίσι, τὸ Λονδῖνο, τήν Ρώμη, τήν Γενεύη, τὴ Βοστώνη, τὴν Νέα Ὑόρκη.

Ὁ ἐρευνητής, πού ἀναζητεῖ νά διακρίνει τίς προσωπικότητες πού ἀναδεικνύονται μέ τὸ ἔργον τους ἢ ἔργα μέ σημασία ἢ ρεύματα σκέψεως ἢ φιλολογικὲς καί καλλιτεχνικὲς σχολές στήν ὑπὸ ἀνάλυση περίοδο, διαπιστώνει μιᾶ κατάστασι ἀδιαφορίας ἢ ἓνα εἶδος ἀνωνυμίας καί κοινοτυπίας στίς πνευματικὲς καί πολιτιστικὲς δραστηριότητες. Ἐνῶ γιὰ τήν περίοδο 1800-1950, τήν «φιλελεύθερη» περίοδο, εἶναι εὐκολὴ ἢ παραπομπὴ σέ ὀνόματα ποιητῶν, μυθιστοριογράφων, διανοουμένων, σκηνοθετῶν, τραγουδιστῶν, τῶν ὁποίων τὸ ἔργον — ἰδιαίτερος στὸν ἀραβικὸν κόσμον — εἶχε ξεπεράσει τὰ ἔθνηκα σύνορα, στήν σημερινή

κατάσταση φαίνεται ότι η προσπάθεια δημιουργίας του κράτους-έθνους περιόρισε αισθητώς την κυκλοφορία των έργων και συχνά την διανοητική και πολιτιστική τους ἐμβέλεια⁴⁸.

Ο χρόνος και ο φιλόξενος χώρος του περιοδικού δέν επιτρέπουν την λεπτομερή ανάλυση των συνθηκών υπό τις οποίες δημιουργείται τό πνευματικό έργο. Η πανταχού παρούσα επίσημη ιδεολογία δέν είναι ή μόνη έρμηνεία. Είναι όμως ένας σημαντικός παράγων. Όπως πρέπει νά τονισθεί ή ποικιλία των γλωσσών όπως στό Πακιστάν, την Ίνδία και την Ίνδονησία, ή αύξημένη περιθωριοποίηση των μειονοτήτων εξαιτίας ενός επιθετικού εθνικισμού, οι δυσκολίες έκδοσης και διανομής, ή απουσία ενός κοινού ικανού νά απαντήσει στίς τολμηρές δημιουργίες, ή εθνική απογοήτευση πού διαδέχθηκε παντού — ιδιαίτερος στόν αραβικό χώρο μετά την ήττα του 1967 — την ευφορία των αγώνων της εθνικής απελευθερώσεως και των πρώτων χρόνων της ανεξαρτησίας, ό σέ μεγάλο ποσοστό υπάρχουν αναλφαβητισμός, παρ' όλες τις προόδους της παιδείας και ό σκληρός παντού ανταγωνισμός μεταξύ της εθνικής γλώσσας, πού αναζητεί τόν εκσυγχρονισμό της, και των γλωσσών της επιστήμης και της τεχνολογίας. Δέν υπάρχουν ακόμη διαθέσιμα στατιστικά στοιχεία πού θά μās επέτρεπαν την μέτρηση των μεγεθών πού αφορούν στόν γραπτό λόγο, τούς τύπους των περιοδικών, των έφημερίδων και των βιβλίων πού κυκλοφορούν, όπως και την προσμονή του κοινού σέ σχέση μέ την παρεχομένη προσφορά. Μέ την «ισλαμική επανάσταση» ή απολογητική φιλολογία έχει κερδίσει ένα ευρύ κοινό. Η κοινωνιολογική αυτή πλευρά της «ισλαμικής ανάδυσσης» δέν έχει υπογραμμισθεί δεόντως μέχρι σήμερα. Και στην προκειμένη περίπτωση δέν είναι μόνο ή ζήτηση πού συμβάλλει στην εξάπλωση της φιλολογίας αυτής, αλλά και τά οικονομικά μέσα πού διαθέτουν οι ενδιαφερόμενες κυβερνήσεις, όχι μόνο για νά ανταποκριθούν στην ζήτηση αυτή, αλλά και για νά την επαυξήσουν. Όλη αυτή ή φιλολογία είναι διανοητικό έργαλειό των αγωνιζομένων για την αποκατάσταση του αμόλυντου αρχέγονου Ίσλάμ και την διάλυση της νεο-Gahiliya (ή βάρβαρη πρό του Ίσλάμ κοινωνία). Η φιλολογία αυτή, διαδομένη ραγδαίως μέ νόμιμα ή παράνομα μέσα σέ όλες τις μουσουλμανικές κοινωνίες, τρέφει όχι μόνο τό κοινό ισλαμικό υποσυνείδητο, αλλά και τό φαντασιώδες σέ όλες τις σύγχρονες μουσουλμανικές κοινωνίες. Είναι γνωστή ή πολιτική δύναμη του φαντασιώδους αυτού. Επι-

τυγχάνει νά σαηνεύει, διανοητικώς και πολιτιστικώς, ακόμη και όπαδούς της εκκοσμικεύσης. Γι' αυτό και τό πρόβλημα των σχέσεων μεταξύ θρησκείας και πολιτείας, στην σύγχρονη ισλαμική σκέψη, είναι ένα θέμα περιπελεγμένο και φορτισμένο μέ πολύ πάθος. Η άρνηση νά τεθεί έστω και άκροθιγώς τό θέμα αυτό, αναθεωρώντας όλη την ιστορικο-πολιτική ανάπτυξη υπό την όπτική πάντα γωνία του Ίσλάμ, από την εποχή της εγκατάστασης του χαλιφάτου των Oummayyah της Δαμασκου, δείχνει τόν τρόπο λειτουργίας της κυριαρχούσης ιδεολογίας. Απορρίπτεται θεωρητικώς κάθε έπιρροή της Δύσης, ενώ τά πολιτιστικά της πρότυπα χρησιμοποιούνται στίς τέχνες και τά γράμματα.

Ο χώρος εκείνος, όπου ό κόσμος των συμβόλων και των σημείων πού αποτελούν τό ισλαμικό πρότυπο υπέστη τά χειρότερα πλήγματα, είναι εκείνος της πολεοδομίας και της αρχιτεκτονικής. Παντού ή αποικιοκρατική αρχιτεκτονική είχε αντιπαράθεσει την «ευρωπαϊκή» στην «ισλαμική» ή «αραβική» πόλη⁴⁹. Σέ αρκετές ιστορικές πόλεις είχαν διασωθεί μνημεία μεγάλης ιστορικής και καλλιτεχνικής σημασίας. Απ' την δεκαετία όμως του '60, ή φυσιογνωμία κέντρων του ισλαμικού πολιτισμού, όπως ή Τεχεράνη, ή Βαγδάτη, ή Δαμασκός, τό Χαλέπι, τό Κάιρο, ή Τρίπολις, ή Τύνις, τό Άλγέρι, ή Καζαμπλάνκα έχουν ριζικώς αλλάξει. Μία σύγχρονη πολεοδομία, αντίγραφο των βιομηχανικών πόλεων της Δύσης, έχει παντού επίβληθεί σέ βάρος πολλές φορές περιοχών και παραδοσιακών συνοικιών πού άξίζαν καλύτερη τύχη.

Σάν κατακλειδα σημειώνουμε μία αναδίπλωση κάθε χώρας στην δική της «πολιτιστική ταυτότητα». Οι πολιτιστικές ανταλλαγές, μεταξύ των διαφόρων πολιτιστικών και γλωσσολογικών περιοχών, είναι άσήμαντες αν μή ανύπαρκτες. Ακόμη και μεταξύ χωρών γειτόνων όπως π.χ. ή Β. και ή Ν. Ύεμένη ή οι χώρες της Β. Αφρικής. Η λατρεία της «εθνικής ταυτότητας» ή της «εθνικής ένότητας» προβάλλεται σέ βάρος της στέρεης πολιτιστικής και θρησκευτικής όμοιογένειας, πού ύφίσταται μεταξύ των λαών των αναφερθεισών περιοχών.

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Η εμφάνιση του Ίσλάμ στην διεθνή σκηνή κατά τούς νεώτερους χρόνους συνδέεται μέ τούς αγώνες των αποικιοκρατούμενων χωρών της Μέσης Ανατολής, της Αφρικής και της Ασίας,

γιά πολιτική απελευθέρωση και ανεξαρτησία. Από δέ τό 1950 κ.έ. αναδεικνύεται σταδιακώς σέ έναν από τούς σημαντικούς «δρώντες» του διεθνούς συστήματος.

Στήν πλειοψηφία τους, οί χώρες μέ μουσουλμανική πλειοψηφία ανήκουν γεωγραφικώς στόν Νότο και πολιτικώς στόν Τρίτο Κόσμο, εντός του οποίου φιλοδοξούν νά διαδραματίσουν ένα σημαντικό ρόλο. Η παγκόσμια όμως επιβολή του Δυτικού προτύπου (modèle) πολιτικο-οικονομικής και κοινωνικής ανάπτυξης, συγκρουόμενη μέ τό Ίσλάμ, όπως και ή δυτική αποικιοκρατία πού εδυνάστευσε τόν Ίσλαμικό χώρο τούς τελευταίους αιώνες, υπήρξαν γενεσιουργοί σοβαρών γιά τίς χώρες αυτές πολιτικο-κοινωνικών προβλημάτων. Τά προβλήματα αυτά εξακολουθούν νά παραμένουν σέ κατάσταση αδιεξόδου, και νά έχουν βαθύτατες επιπτώσεις επί των διεθνών σχέσεων. Η μελέτη δέ και έρευνα του ισλαμικού «δρώντος» απ' τίς κοινωνικές επιστήμες γενικώς και ιδιαιτέρως απ' τίς διεθνείς σχέσεις, μέ τή χρήση των (δυτικών) σχημάτων ανάλυσης και στοχασμού, απέδειχθη ατελέσφορη.

Όλες σχεδόν οί μουσουλμανικές χώρες έγνωρισαν τήν περίοδο των αγώνων τους γιά τήν πολιτική απελευθέρωση. Έπακολούθησε ή περίοδος τής εθνικής ευφορίας, πού κατέληξε στήν απογοήτευση. Στό στάδιο αυτό, τό σημερινό, όλοι οί τομείς τής κοινωνίας επικαλούνται τό Ίσλάμ. Οί πολιτικοί άρχοντες, γιά τήν κρατική και εθνική συγκρότηση τής χώρας τους, άποζητούν τήν ισλαμική νομιμοποίηση γιά νά καλύψουν τούς αυτοσχεδιασμούς τους. Στό Ίσλάμ αναζητείται τό οικονομικό εκείνο πρότυπο, πού θά άπαλλάξει τά κράτη απ' τήν τεχνολογική και οικονομική εξάρτηση, όπως και εκείνη των τροφίμων, πολύ μεγαλύτερη απ' εκείνες τής αποικιοκρατικής περιόδου. Στό πολιτιστικό πεδίο, ή άπολογητική φιλολογία μέ πολλή δυσκολία καλύπτει τήν άπουσία πραγματικής δημιουργίας. Όσον άφορά στό θρησκευτικό επίπεδο, διαπιστώνουμε ότι όλες οί άσφαείς δυνάμεις του θρησκευτικού φαντασιώδους κινούνται γιά τήν δημιουργία μιάς νέας ταυτότητας, ιδεολογικώς ισχυρότερης, πολιτιστικώς όμως μέ λιγότερη διαύγεια. Πρόκειται γιά μιά ιδιόμορφη περίπτωση τής θέσης του θρησκευτικού φαινομένου σέ μία έν αναπτύξει κοινωνία, πού χρήζει ακόμη μελέτης και έρευνας.

Όλες αυτές οί «μεταβλητές» καθορίζουν κατά ένα μεγάλο ποσοστό τήν διεθνή συμπεριφορά του Ίσλάμ.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Η μελέτη αυτή άποτελεί τό προσωρινό πόρισμα σειράς έρευνών του γράφοντος από τό 1974 κ.έ. Κατ' αρχάς υπό τήν αίγίδα των άρμοδίων υπηρεσιών του Παγκοσμίου Συμβουλίου Έκκλησιών (Γενεύη). Από τό 1979-82 στό Έλληνικό Κέντρο Μεσογειακών και Άραβικών Σπουδών τής Παντείου Άνωτάτης Σχολής Πολιτικών Έπιστημών και απ' τό 1983 στήν ίδια τήν Πάντειο. Δές ακόμη Μ. Arkoun, *L' Islam hier, demain*, Paris 1982².

2. Π.χ. ή Ίσλαμική επανάσταση τής Περσίας (1979) πού κατέλαβε έξ άπήνης όλως τούς αναλυτές του υπό εξέταση χώρου. Γι' αυτούς ή μεταβλητή «θρησκεία» ή ήταν άνυπαρκτη στό πολιτικο-ιδεολογικό σύστημα τής έρευνας τους ή κατελάμβανε δευτερεύουσα θέση.

3. Από τίς πρόσφατες εξαιρέσεις, G. Kepel, *Le prophète et le pharaon*, Paris 1984, και E. Sivan, *Radical Islam, Medieval theology and modern politics*, Yale, 1985.

4. Μ. Arkoun, *Critique de la raison islamique*, Paris 1984.

5. F-A. Isambert, *La sécularisation*, in *Encyclopaedia Universalis*, τ.14, σελ. 36-37, ακόμη, H. Blumenberg, *The legitimacy of the modern Age*, M.I.T. Press, 1983. Μ. Aige, *Symbole, fonction, histoire*, Paris 1982.

6. Γιά τήν έρευνα τής ιστορίας και τής προβληματικής του διαλόγου αυτού ο έρευνητής διαθέτει δύο βασικές σειρές εκδόσεων. Η πρώτη εκδίδεται απ' τό άρμόδιο τμήμα του Παγκοσμίου Συμβουλίου Έκκλησιών *Inter-faith dialogue* και ή δεύτερη απ' τήν άρμόδια γραμματεία του Βασιλικού, *Rérelations avec les religions non-chrétiennes*. Δές επίσης και τίς εκδόσεις του Pontificio Istituto di Studi Arabi e d' Islamica (Roma).

7. Παράβαλε, Α. Kremmer-Marietti, *Positivism*, in *Encyclopaedia Universalis*, τ. 13, σελ. 398-400 και *Neo-Positivism*, G.G. Granger, idem, τ.11, σελ. 683-685.

8. Γιά τόν δυναμικό αυτό συντελεστή τής Ίσλαμικής επανάστασης στό Ίράν, δές Α. Kelidar, *Ayatollah Khomeini's concept of Islamic government*, στό Α. Cudsi - Α.Ε. Hilal Dessouki, *Islam and Power*, London 1981, σελ. 75-79 και Imam Khomeini, *Islam and Revolution*, London 1985.

9. Κων/νου Γ. Πάτελου, *Πολιτική Ιστορία του Ίσλαμικού χώρου (7ος-18ος αιώνας)*, Άθήνα 1987, σελ. 63-67 και 69-74.

10. *ibid*, σελ. 40 κ.έ.

11. R. Caspar, *Histoire de la pensée religieuse musulmane*, Rome 1987, σελ. 287-295.

12. Κων/νου Γ. Πάτελου, *μν. έργο*, σελ. 33-58.

13. Έπ' αυτών δέ τήν παράγραφο Α' «Η λειτουργικότητα του θρησκευτικού φαινομένου» του έπομένου (2ου) μέρους τής έρευνας αυτής.

14. Μ. Arkoun, *Lectures du Coran*, Paris 1986², σελ. 145-146.

15. Κων/νου Γ. Πάτελου, *μν. έργο*, σελ. 85 κ.έ. Α. Miquel, *L' Islam et sa civilisation*, Paris 1977, σελ. 310-404.

16. Α. Samir, *Le développement inégal: essai sûr les formations sociales du capitalisme périphérique*, Paris 1973.

17. Γιά τό Ίσλάμ στή Νοτιοανατολική Άσία, δές World Council of Churches *Advancing together into the next century. Our common Responsibility in preparing our peoples for the industrial age*, Geneva 1987.

18. Α. Bennigsen, *Official Islam and Soufi Brother-*

hoods in the Soviet Union Today, στό μν. ἔργο *Islam and Power...* σελ. 95-106.

19. A Miquel, *L' Islam et sa civilisation*, Paris 1977, σελ. 351-354.

20. Γιά τό Ἰσλάμ στήν Μαύρη Ἀφρική, D.B. Cruise O' Brien, *Islam and Power in Black Africa*, στό μν. ἔργο *Islam and Power...* σελ. 158-166.

21. Γιά τήν ἐποποιία τοῦ Nasser δές, J. LACOUTURE, *Nasser*, Paris 1971, μτφρ. ἑλληνική τοῦ Κ. Θεοφάνους, Νάσερ, 2 τόμοι, Ἀθήνα 1972, στίς ἐκδόσεις Πάπυρος Πέρες.

22. R. Caspar, *Histoire de la pensée religieuse musulmane...* passim.

23. Ibid.

24. R. Mantran *L' expansion musulmane*, Paris 1979², σελ. 157, 160, 226, 249, 250, R. Caspar, μν. ἔργο, passim.

25. Κων/νου Γ. Πάτελου, μν. ἔργο, σελ. 136-140.

26. Οἱ περισσότερες, ἂν ὄχι ὅλες οἱ ἐξεγέρσεις καί ἐπαναστάσεις μέσα στόν Ἰσλαμικό χῶρο, ἀπ' τήν ἀρχή τοῦ Ἰσλάμ κ.έ. κατά τῆς κεντρικῆς πολιτικῆς ἐξουσίας, προέβλεπαν τά κοινωνικοπολιτικά αἰτήματά τους ἐν ὀνόματι τοῦ Ἰσλάμ.

27. Δές infra τήν παράγραφο Β, «Οἰκονομία καί κοινωνία».

28. Δές supra παραπομπή ἀρ. 14.

29. Ἡ ἀνάληψη τῶν κοινωνιῶν πού ἀποτελοῦν τό ἀντικείμενο τῆς ἔρευνάς μας καταλαμβάνει ἐλάχιστο χῶρο στήν σχετική βιβλιογραφία. Πρέπει ὅμως νά λεχθεῖ ὅτι καί οἱ συνθήκες δέν εὐνοοῦν τέτοιου εἶδους ἔρευνες. Π.χ. τά ἱστορικά ἀρχεῖα (τῶν νεωτέρων χρόνων) εἶναι ἀπρόσιτα στοὺς ἔρευνητές, καί οἱ ἄμεσες κοινωνιολογικές καί ἐθνολογικές ἔρευνες προσκρούουν εἴτε στίς ὑποψίες τῶν ἀρχῶν, εἴτε στήν κατηγορηματική ἀρνήσή τους. Ἡ ἐθνολογία εἰδικῶς εἶναι ὑποπτη στά μάτια τῆς πολιτικῆς ἐξουσίας, διότι θεωρεῖται «ἰμπεριαλιστική» ἐπιστήμη πού διεγείρει τίς ἰδιομορφίες των περιφερειῶν, καί συνεπῶς προκαλεῖ ἐμπόδια στίς προσπάθειές τους γιά τήν ἐνότητα καί τήν ὁμοιογένεια τοῦ κράτους. Ἔτσι ἀγνοοῦνται καί ἡ ἐξέλιξη τῆς ἐθνολογίας καί τῆς ἀνθρωπολογίας, ὅσο καί ἡ πολιτικῆ σκέψη γιά τίς δομές ἑνὸς ὁμοσπόνδου κράτους. Εἶναι ἀξιοσημείωτο ὅτι οὐδέν καθεστῶς τοῦ ἰσλαμικοῦ πολιτικοῦ χῶρου δέν περιλαμβάνει στό πρόγραμμά τους τήν ὁμοσπονδιακή λύση, πού θά τοῦ ἐπέτρεπε νά ἐνσωματώσει στό κοινωνικό σύνολο σημαντικές ἐθνο-πολιτιστικές ὁμάδες, ὅπως οἱ Κοῦρδοι, οἱ Ἀρμένιοι, οἱ Μπερμπερίνοι, οἱ Χριστιανοί καί οἱ ἀνιμιστές. Αὐτό προϋποθέτει ἕνα σεβασμὸ ἀπόλυτο τῶν διαφορετικῶν πολιτισμῶν, πράγμα πού δέν εἶναι τό κύριο χαρακτηριστικὸ τοῦ κράτους - ἔθνους καί τοῦ ἐθνικισμοῦ τοῦ XIX αἰῶνα. Ἴσως θά πρέπει νά λάβουμε ὑπ' ὄψη καί τήν ἐνοποιούσα θεολογία τῶν μουσουλμανικῶν καί χριστιανικῶν αὐτοκρατοριῶν, πού εἶχαν τάξει ὡς ἀποστολή τους τήν διάδοση τῆς ἀποκεκαλυμμένης ἀλήθειας.

30. Κων/νου Γ. Πάτελου, *Πολιτικὴ Ἱστορία* σελ. 69-74.

31. R. Caspar, *Histoire de la pensée religieuse* σελ. 145-172.

32. Ibid, σελ. 200, 235, 282, 363.

33. Κων/νου Γ. Πάτελου, *Πολιτικὴ Ἱστορία...* σελ. 79-85, 89-91, 131-133. Ἀπ' αὐτό τό ἔτος ἀρχίζει ἡ ἐκδοση τῶν πορισμάτων στήν ἀγγλική γλῶσσα, ἀπ' τόν ἐκδοτικό οἶκο Croom Helm, ἑνὸς ἐκτεταμένου ἐρευνητικοῦ προγράμματος γιά τό Κράτος μέ ὅλες τίς παραμέτρους του

στόν ἀραβικό κόσμο. Τό πρόγραμμα αὐτό εἶχε γίνει μέ τὴ συνεργασία τοῦ Ἑλληνικοῦ Κέντρου Ἀραβικῶν καί Ἰσλαμικῶν Σπουδῶν τῆς Παντείου Ἀνωτάτης Σχολῆς Πολιτικῶν Ἐπιστημῶν καί τοῦ Instituto di Affari Internazionali τῆς Ρώμης.

34. Ὅπως ἡ σχέση πατέρα καί γιοῦ, μητέρας καί κόρης, συζύγου καί τῆς γυναίκας του, δασκάλου καί μαθητοῦ (στήν παιδαγωγική σχέση), πνευματικοῦ πατέρα καί μαθητοῦ (στήν σχέση τῆς πνευματικῆς μύησης), ἀφέντη καί δούλου (δομὴ πατριαρχίας), ἀφέντη καί μαθητευομένου (χειρωνακτικῆς συντεχνίας), ἐργοδότη καί ὑπαλλήλου, προϊστάμενου καί ὑφισταμένου (στή σημερινή γραφειοκρατία).

35. A. Merad, *The ideologisation of Islam in the contemporary muslim world*, in A. Cudsi-A.E. Hilal - Dessuki, *Islam and Power*, σελ. 37-48.

36. Εἶναι γνωστός ὁ τρόπος μέ τόν ὁποῖο ἀπαντοῦσε στίς εἰσηγήσεις ἢ προτάσεις, ἐν ὑπουργικῷ συμβουλίῳ ἢ σέ ἄλλες ὑπουργικῆς συσκέψεις, τοῦ προέδρου Nasser ὁ Anouar-al-Sadat, ὁ μετέπειτα διάδοχός του. «Naam ya moualem». Μάλιστα Κύριε ἢ Δάσκαλε.

37. L. Cahen, *Mouvements populaires et autonomism urbain dans l' Asie musulmane du Moyen Age*, Arabica, 1958-1959, σελ. 225-250 καί 25-26.

38. Π.χ. Ἰσλαμικὴ Τράπεζα Ἀναπτύξεως, Ἰσλαμικὸ Ἐπιμελητήριο Ἐμπορίου καί Βιομηχανίας, Ἐταιρεία τῶν Ἰσλαμικῶν Πρωτευουσῶν, Ἰσλαμικὸ Διεθνὲς Πρακτορεῖο Τύπου, Διεθνῆς Ἰσλαμικὴ Ὁμοσπονδία Φοιτητικῶν Ὁργανώσεων κ.τ.λ.

39. Mawardi, Ibn Taymiyya, Ibn Khaldun.

40. M. Carnou, *The state and political theory*, PUB press, 1984.

41. T.B. Simaturang: *Problems of dialogue in Indonesia: an Introduction*, στό World Council of Churches, *Advancing together into the next century* σελ. 8-12.

42. J. Lacouture, Bourguiba Habib, in *Encyclopaedia Universalis*, t. 3, σελ. 527-528.

43. Γιά τήν παράγραφο αὐτὴ χρησιμοποιήθηκαν κυρίως τό ἀναφερθέν ἔργο τοῦ S. Amin, καί τοῦ A. Sid Ahmed, *Développement sans croissance: l' expérience des économies petrolières du Tiers-Monde*, Paris 1983.

44. Θ. Κουλουμπῆ - Δ. Κώνστα, *Διεθνεῖς Σχέσεις, Μιά συνολικὴ προσέγγιση τ.6'*, Ἀθήνα, 1985, σελ. 311-323.

45. R. Caspar, *Histoire de la pensée religieuse musulman*, σελ. 337-343.

46. T. Timur, *The economic system in contemporary Islamic thought: a critical interprétation* in *International Journal of Middle East Studies*, 1985.

47. Παράβαλε ἀκόμη, G. Tillion, *Le harem et les cousins*, Paris 1966, I. Young, *Scènes de la vie privée de l' Islam*, Paris 1979, A. Gaudio/R. Peletier, *Femmes de l' Islam ou le sexe inerdit*, Paris 1980, J. Mince, *La femme dans le monde arabe*, Paris 1980, F.A. Sabbah, *La femme dans l' inconscient musulman*, Paris 1982. F. Mernissi, *Sexe, idéologie, Islam*, Paris 1983.

48. A. Miquel, *L' Islam et sa civilisation*, σελ. 337-340.

49. Ibid, σελ. 306-307, M. Terrasse, *Archéologie islamique in Encyclopaedia Universalis*, Organum t.1, σελ. 189-823, Ibid, *L' évolution de la ville islamique*, σελ. 1491-1496.

Ἡ σημασία τοῦ ἀραβικοῦ κόσμου γιὰ τὴν Ἑλλάδα

Μητροπολίτης Πισιδίας Μεθόδιος Φούγιας

Γιὰ τίς πνευματικές σχέσεις τοῦ Ἰσλάμ μὲ τὸ Ἑλληνικὸ πνεῦμα ἐδημοσίευσα ἔργο μὲ τίτλο τὸ Ἑλληνικὸ Ὑπόβαθρο τοῦ Ἰσλαμισμού καὶ δὲν σκοπεῦω ἐδῶ νὰ ἀναφερθῶ στὶς ὄντως πολυποίκιλες σχέσεις τοῦ Ἀραβικοῦ κόσμου μὲ τὸν Ἑλληνισμό¹. Στὶς εὐρύτερες μᾶζες τῆς Ἑλληνικῆς κοινωνίας, τόσο ὁ Μουσουλμανικὸς κόσμος ὅσο καὶ ὁ Ἀραβικὸς συγγέονται μὲ τοὺς Τούρκους Μωαμεθανούς, ἀπὸ τοὺς ὁποίους οἱ Ἕλληνες ἔχουν ἀποκτήσει μακρὰ πείρα μὲ πικρὲς ἀναμνήσεις. Ἀλλὰ τὸ Ἰσλάμ εἶναι διαφορετικὸ στὶς διάφορες χῶρες πού θεωροῦνται καθαρῶς ἰσλαμικές, ἀπὸ ἐκεῖνο πού τροφοδοτεῖται σήμερα ἀπὸ τὰ ἐπιτόπια κοινωνικά καὶ πολιτικά προβλήματα.

Οἱ φανατικοὶ φονταμενταλιστὲς δὲν ἀντιδρῶν κατὰ τῶν κυβερνήσεών τους γιὰτὶ ἀπομακρύνονται ἀπὸ τὸ Κοράνιο, ἀλλὰ γιὰτὶ δὲν μποροῦν νὰ ἐπιλύσουν τὰ χρονίζοντα προβλήματα τῆς ἀνεργίας καὶ τῆς διαφθορᾶς. Ἄλλωστε ἡ ἀνεργία εἶναι μῆτηρ πάσης κακίας. Ὅπως ὅλες οἱ ἐπαναστάσεις, ἔτσι καὶ ὁ ἀκραῖος Ἰσλαμισμὸς τρέφεται ἀπὸ τὴν κοινωνικὴ ἀδικία μὲ ὅλες τίς παραμέτρους τῆς, τῆ φτώχεια, τὴν ἀπαιδευσία καὶ τὴν καταπίεση. Θὰ μπορούσαμε νὰ ἰσχυρισθούμε ὅτι ὁ Ἰσλαμισμὸς σήμερα χρησιμοποιεῖται περισσότερο ἀπὸ κάθε ἄλλη ἐποχὴ γιὰ τὴν κατάκτηση τῶν δικαιωμάτων τοῦ ἀνθρώπου καὶ ὄχι γιὰ τὴν θρησκευτικὴ καλλιέργεια τῶν πιστῶν.

Γι' αὐτὸ τὸ λόγο οἱ σχέσεις τῶν Ἑλλήνων μὲ τοὺς Ἀραβες εὐρίσκονται πῶς κοντὰ στὰ ἀνθρώπινα προβλήματα καὶ ὄχι στὴ θρησκεία². Ἄλλο πρᾶγμα εἶναι ὁ Ἀραβισμὸς πού σχετίζεται ἄμεσα μὲ τὸ Ἑλληνικὸ πνεῦμα καὶ ἄλλο Μουσουλμανισμὸς. Στὴν πράξιν σήμερα τρία εἶναι τὰ σημεῖα πού ἔχουν ἀνάγκη προσοχῆς γιὰ τίς Ἀραβοελληνικὲς σχέσεις. Οἱ ζωτικὲς ἀνάγκες τοῦ Ἀραβικοῦ χώρου, ἡ ἐπιλογή τῶν Ἀραβικῶν ὀργανισμῶν μετὰ τῶν ὁποίων πρέπει νὰ γίνουν ἐ-

παφές καὶ ὁ συγκερασμὸς τῶν ἀμοιβαίων συμφερόντων.

Ὅταν τὸ 1956 ἔκλεισε τὸ ἀεροδρόμιο τοῦ Καΐρου καὶ μεταφέρθηκαν στὴν Ἀθήνα οἱ περισσότερες ἀπὸ τίς διεθνεῖς ἀεροπορικὲς ἐταιρεῖες, ἡ Ἀθηναϊκὴ πρωτεύουσα ἔγινε κέντρος πρωτίστης διεθνοῦς σημασίας. Ἀμφιβάλλω ἂν ἡ ἀναταραχὴ τοῦ Λιβάνου ἔστρεψε τὸν τραπεζιτικὸ κολοσσὸ τῆς Βηρυτοῦ πρὸς τὴν Ἑλλάδα. Δὲν εἶμαι βέβαιος ἂν ἔγιναν σοβαρὲς ἐνέργειες πρὸς τοῦτο.

Ἀκόμη δὲν φαίνεται νὰ ἔχουν κινηθεῖ τὰ Ἑλληνικὰ ἐπιμελητήρια καὶ οἱ λοιποὶ ὀργανισμοί, ὅσο πρέπει, γιὰ τὴ διάθεση ἑλληνικῶν προϊόντων στὶς ἀραβικὲς χῶρες. Δὲν ἀναφέρομαι στὶς ἰδιωτικὲς ἑλληνικὲς πρωτοβουλίες, οἱ ὁποῖες ἔχουν σημειώσει ἐπιτυχίες, ὅπως ἡ Flora Pyramids Paper Mills SAE τῆς Χαρτοποιίας Θράκης τοῦ Πάνου Ζερῖτη. Ἀπὸ τίς πρωτοβουλίες αὐτὲς δὲν ὠφελεῖται ἡ Ἑλληνικὴ κοινωνία.

Ὑπάρχουν περιθώρια γιὰ τὴν προώθηση στὶς Ἀραβικὲς χῶρες ἀνθρώπων μὲ εἰδικὴ πείρα, ὅπως οἱ γιατροί, οἱ γεωπόνοι καὶ ἀκόμη γιὰ τὴν ἴδρυση νοσοκομείων ἐπανδρωμένων μὲ Ἕλληνες γιατροὺς. Δὲν εἶμαι βέβαιος κατὰ πόσον τὸ λιμάνι τοῦ Πειραιῶς ἔχει ἐπαρκῶς ἀξιοποιηθεῖ γιὰ τὴ διευκόλυνση τῆς Εὐρωπαϊκῆς Κοινῆς Ἀγορᾶς νὰ προωθήσει ἐμπορεύματα, τὰ ὁποῖα μεταφέρονται μέσω Σμύρνης, ἐνῶ οἱ Ἀραβες θὰ προτιμοῦσαν τὸν Πειραιᾶ ἢ τὴ Λαττάκεια τῆς Συρίας.

Πράγματι τὸ 1975 ἡ Ἑλληνικὴ Κυβέρνηση ἀνακοίνωσε τὴν ἀπόφασίν της νὰ διερευνήσει τίς δυνατότητες ἀναπτύξεως οἰκονομικῶν καὶ ἐμπορικῶν σχέσεων μετὰξὺ Ἑλλάδος καὶ Ἀραβικῶν χωρῶν τῆς Μέσης Ἀνατολῆς. Ἀλλὰ τὸ ἀνοιγμα αὐτὸ οὔτε ἐπιτελικῶς οὔτε ἐκτελεστικῶς ὑλοποιήθηκε. Δὲν ἀρκεῖ ἡ πρόθεση. Ἀκόμη οὔτε διάλογος ὑφίσταται, ἀφοῦ εἶναι σχεδὸν ἄγνωστη στὴν Ἑλλάδα ἡ ἀραβικὴ νοοτροπία, παρ' ὅλη τὴν παρουσία στὴν Αἴγυπτο τῶσων Ἑλλήνων. Πάν-

— Ὁ Σεβασμιώτατος **Μεθόδιος Φούγιας**, Μητροπολίτης Πισιδίας τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου, γεννήθηκε στὰ Καλύβια τοῦ Φενεοῦ Κορινθίας τὸ 1925. Σπούδασε Θεολογία στὸ Πανεπιστήμιο Ἀθηνῶν· ἔκανε μεταπτυχιακὲς σπουδὲς στὸ Μάντσεστερ. Κατὰ τὰ ἔτη 1968-1979 ἦταν Ἀρχιεπίσκοπος Ἀξῶμης (Αἰθιοπίας) καὶ τὴν περίοδο 1979-1988 Ἀρχιεπίσκοπος Θυατείρων καὶ Μεγάλης Βρετανίας. Ἐχει μεγάλη συγγραφικὴ δράση σὲ θέματα θεολογικά ἀλλὰ καὶ γενικότερα.

τως έχει από τό 1971 εκδοθεί Διάταγμα ιδρύσεως Γραφείου οικονομικής συνεργασίας και αναπτύξεως σχέσεων Ελλάδος και Ἀφρικανικῶν Κρατῶν, μέσα στά ὁποῖα πιθανόν περιλαμβάνονται και οἱ Ἀραβικές χώρες, κι' ἄν ὄχι πρέπει νά συμπεριληφθοῦν.

Ὁμιλοῦντες περί Ἀραβικοῦ χώρου ἐννοοῦμε τή Σαουδική Ἀραβία, τό γνωστό Κουβέιτ, τό Μπαχρέιν, τό Ἰράκ και τά Ἐνωμένα Ἀραβικά Ἐμιράτα, πού δημιουργήθηκαν μετά τήν ἐκεῖθεν ἀποχώρηση τῶν Ἀγγλων (1970/2), Κατάρ και Ὀμάν.

Ἡ δημιουργία τῆς κρίσεως στόν Περσικό Κόλπο, μεταξύ Ἰράκ και Κουβέιτ, ὠφέλησε τίς μεγάλες Δυνάμεις, ἀλλ' ἐζημίωσε και πρό πάντων ἐφόβισε τούς ἐργαζομένους στίς χώρες αὐτές Ἑλληνες.

Οἱ Ἑλληνες και οἱ Ἀραβες τῆς Αἰγύπτου ἔχουν πολύ στενές σχέσεις, ἰδίως ἀπό τίς πρώτες δεκαετίες τοῦ περασμένου αἰῶνα, ὅταν ἀναπτύχθηκαν στή Μέση Ἀνατολή. Ἐκτοτε ἡ Ἑλληνική σκέψη και ἡ προσωπική παρουσία τῶν Ἑλλήνων στήν περιοχή αὐτή ἦσαν εὐπρόσδεκτες. Ἀναφέρω ἓνα ἐντυπωσιακό γεγονός. Ὅταν οἱ Ἑλληνες τῆς Ἀλεξανδρείας ἀποφάσισαν νά κτίσουν τόν μεγαλοπρεπή Ναό τοῦ Εὐαγγελισμοῦ τῆς Θεοτόκου, ὁ Μωχάμ. Ἄλλυ τούς εἶπε: «Οἰκοδομήσατε Ἐκκλησίαν ὅσον οἶον μεγαλοπρεπή ὅπως καγώ ἀγάλλωμαι ἐπί τῆ θέα αὐτῆς. Εἰ οὐκ ἔχετε φερμάνιον ἐγώ δώσω ὑμῖν». Ἐτσι ἐκτίσθηκαν μέσα σέ ἑκατό χρόνια περισσότερες ἀπό πενήντα ἑλληνικές Ἐκκλησίες στήν Αἴγυπτο.

Εἰδικώτερα ἐνδιαφέρουν σήμερα τήν Ἑλλάδα, ἀπό γενικωτέρας ἀπόψεως, οἱ Ἀραβικές χώρες πέρα ἀπό τήν Ἐρυθρά Θάλασσα. Ἡ Λιβύη, ἡ Ἀλγερία και τό Μαρόκο δέν ἔχουν μεγάλο ἐνδιαφέρον γιά τήν Ἑλλάδα. Ἐξαιρεση, ὅπως γνωρίζουμε, ἀποτελεῖ γιά πολλούς λόγους ἡ Αἴγυπτος.

Ἐνταῦθα πρέπει νά σημειωθεῖ ὅτι ἀπό τίς δυνατότητες τοῦ Ἀραβικοῦ χώρου πρώτη ἔσπευσε νά ὠφεληθεῖ ἡ Ρουμανία, ἀκολούθησε ἡ Βουλγαρία και κατόπιν ἡ Γιουγκοσλαβία. Οἱ χώρες αὐτές προσέβησαν σέ ἐντατική διαφήμιση τῶν προϊόντων τους στόν Ἀραβικό κόσμο. Ἡ Ἑλλάδα λόγω τῆς ἐλευθέρως οικονομίας της εἶχε τή δυνατότητα νά κινηθεῖ πρός τόν Ἀραβικό κόσμο μέ ὑψηλότερη ἀπόδοση, μέ τή διάθεση τῶν προϊόντων της ἐκεῖ ἢ μέ τήν προώθηση τῶν τεχνικῶν της, ἀλλά και μέ τίς ἐπενδύσεις της σέ τομεῖς τῶν θαλασσίων μεταφορῶν, τῆς βιομηχανίας και τοῦ τουρισμοῦ.

Ἐνταῦθα πρέπει νά λεχθεῖ πώς ἡ Τουρκία μόνο μέ τή Λιβύη ἔχει οικονομικές σχέσεις, ἰδιαίτερα στούς στρατιωτικούς ἐξοπλισμούς και τοῦτο γιατί οἱ Ἀραβες δέν συμπαθοῦν τήν Τουρκία³.

Μετά ἀπό μεγάλη καθυστέρηση ἡ Ἑλλάδα ἀναζήτησε μιά νέα ἐπαφή μέ τόν Ἀραβικό κόσμο, ὅταν τόν Φεβρουάριο τοῦ 1992 ὁ τότε πρωθυπουργός τῆς Ἑλλάδος Κωνσταντῖνος Μητσοτάκης ἐπεσκέφθη τό Ριάντ, τό Κουβέιτ και τό Ἀμπου Ντάμπι. Ἡ ἐπίσκεψη χαρακτηρίσθηκε ἀπό τό Στ. Εὐσταθιάδῃ⁴ ἀποκαλυπτική, ἐνῶ ὁ ἴδιος ὁ κ. Μητσοτάκης χαρακτήρισε αὐτήν ἐγκάρδια, ἐνδιαφέρουσα και ἐπιτυχή πέρα ἀπό κάθε προσδοκία. Ὁ Εὐσταθιάδης γράφει ὅτι στό Ριάντ και στό Κουβέιτ Ἑλληνες κρατικοὶ παράγοντες και ἐπιχειρηματίες πού συνόδευαν τόν Πρωθυπουργό ἐπανεπιλημμένα ἄκουσαν ἀπό Ἀραβες συνομιλητές τους «πού ἦσασταν δέκα χρόνια...». Ἀλλά ὁ Εὐσταθιάδης προσθέτει ὅτι ἡ Ἑλληνική παρουσία στή περιοχή γίνεται σέ μιά πραγματικά σημαντική στιγμή γιά τίς χώρες και τά κρατίδια τῆς περιοχῆς. Τί ὅμως ἀκριβῶς προέκυψε γιά τίς σχέσεις τοῦ Ἀραβικοῦ κόσμου μέ τήν Ἑλλάδα δέν γνωρίζω. Αὐτό πού εἶναι γνωστό ἀφορᾷ Ἑλληνες ἰδιῶτες, οἱ ὁποῖοι ἔχουν μεγάλες ὁσοληψίες μέ τόν Ἀραβικό κόσμο κι' αὐτό εἶναι γνωστό τοῖς πᾶσι.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Γιά τίς σχέσεις τοῦ Ἰσλάμ μέ τόν Ἑλληνισμό ὑπάρχει μεγάλη βιβλιογραφία μέ κυριώτερη μιά ἀπό τίς πολλές ἐργασίες περί τοῦ Ἰσλαμισμοῦ τοῦ G. von Grunebaum: *Islam and Medieval Hellenism. Social and Cultural Perspectives*. Variorum Reprints, London (1976), στήν ὁποία περιλαμβάνονται οἱ πιό σημαντικές μελέτες τοῦ ἰσλαμολόγου τούτου συγγραφῆως γιά τίς πολιτιστικές ἀλληλεπιδράσεις Ἑλληνισμοῦ και Ἰσλάμ.

Οἱ Ἑλληνες και οἱ Ἑβραῖοι, τά «ἔθνη τῶν γραφῶν», εἶναι σεβαστά ἀπό τόν Μωαμεθανισμό, γι' αὐτό κατά τήν περίοδο τῶν μεγάλων Ἀραβικῶν κατακτήσεων (7ο και 8ο αἰῶνες) οἱ Ἑλληνες και οἱ Ἑβραῖοι δέν ὑπέστησαν διωγμούς, ἀλλά μέ εἰδικές ρυθμίσεις προστατεύθηκαν και οἱ Ἐκκλησίες των και οἱ περιουσίες των. Τά παραδείγματα τῶν συμφωνιῶν κατά τήν παράδοση τῶν Ἱεροσολύμων τό 638 και τῆς Ἀλεξανδρείας μεταξύ 642-46 εἶναι ἐνδεικτικά.

Ὁ Ἄλυ Νούρ (Τό Κοράνιο και τό Βυζάντιο, (1970), σελ. 4, 53, 64) γράφει εἰδικά πώς «...οἱ Ἀραβες κατόρθωσαν νά μεταφράσουν πολλά ἀπό τά διασωθέντα μέχρι τήν ἐποχή ἐκείνη ἔργα τῶν Ἀρχαίων Ἑλλήνων και ἑλληνόγλωσσων συγγραφέων και νά διατυπώσουν στά Ἀραβικά τήν ὁρολογία τῶν λεπτοτάτων ἐνοιῶν τοῦ Ἑλληνισμοῦ.

2. Δέν πρέπει νά ταυτίζουμε τόν Ἀραβισμό μέ τόν Ἰσλαμισμό πού ἀσχεῖ σήμερα τρομοκρατία πάσης φύσεως. Οἱ

Ἀραβες ὑπῆρξαν καί εἶναι μέχρι σήμερα φιλέλληνες. Πρέπει νά διακρίνουμε τόν Ἀραβικό κόσμο ἀπό τούς ποικίλης ἐθνικότητας καί καταγωγῆς ἰσλαμιστές στήν Εὐρώπη. Σήμερα στήν Ἀγγλία οἱ μουσουλμάνοι ἀποτελοῦν τό 1,4% τοῦ πληθυσμοῦ (798.280 κατ.), στή Γερμανία 2,7% τοῦ πληθυσμοῦ (1.620.000 κατ.), στή Γαλλία 5% τοῦ πληθυσμοῦ (2.805.000 κατ.), στή Ἰταλία λιγότερο ἀπό 1% (περίπου 576.000 κατ.), στή Δανία 1% (52.000 κατ.), στή Ἑλλάδα 0,99% (περίπου 110.000), ἐκ τῶν ὁποίων: 35.000 Πομάκοι. Ἐκ τούτων στήν Ἀγγλία ὑπάρχουν 50.000 Ἀραβες, στήν Γερμανία 32.000, στή Γαλλία οἱ περισσότεροι προέρχονται ἀπό τή Β. Ἀφρική. Πρέπει νά σημειωθεῖ ὅτι τόσο στή Γερμανία ὅσο καί στή Γαλλία ὑπάρχουν προσήλυτοι στό Ἰσλάμ. Ἡ δράση τῶν Ἰσλαμιστῶν στήν Ἀγγλία, τή Γερμανία καί τή Γαλλία εἶναι σημαντική. Βλ. λεπτομέρειες στό δημοσίευμα τοῦ Καθηγητοῦ τοῦ Ἰονίου Πανεπιστημίου Ι.Θ. Μάζη μέ τόν τίτλο: *Τό Εὐρωπαϊκό Ἰσλάμ: Παπιστική ἔκρηξη ἢ εὐκαιρία γιά διάλογο*, στήν *Ἐφημερίδα Τό Βῆμα*, 1 Ἰανουαρίου 1993, σελ. 48-49. Πρβλ. καί τό ἐξαιρετικά ἐνδιαφέρον δημοσίευμα τῶν *Ἐφημερίδων The European* καί *Ἡ Καθημερινή*, *Ἐλευθερία τῆς Γνώμης*, 29 Ἰαν. 1992 γιά τούς Εὐρωπαίους Ἰσλαμιστές καί πῶς οἱ φονταμελιστές μέ ἀραβική οἰκονομική ἐνίσχυση ὀργανώνουν τούς Μουσουλμάνους μετανάστες. Στή Βρετανία οἱ Μουσουλμάνοι συντηροῦν «Βουλή», ἐνῶ στή Γαλλία ἔχουν Ἰνστιτούτο Μουσουλμανικῶν Σπουδῶν τῆς Εὐρώπης. Ἡ Σαουδική Ἀραβία καί σαουδικές ὀργανώσεις χρηματοδοτοῦν ἐδῶ καί πολλά χρόνια ἰσλαμικά προγράμματα στήν Εὐρώπη, διά μέσου τῆς Ἰσλαμικῆς Τραπεζῆς Ἀναπτύξεως. Ὑπολογίζεται ὅτι εἶχαν διαθέσει τουλάχιστον 22 δισεκατομμύρια δολάρια σ' ὅλον τόν κόσμο μεταξύ 1973 καί 1990 γιά τήν κατασκευή τζαμιῶν καί ἄλλων πολιτιστικῶν καί εκπαιδευτικῶν κέντρων.

3. Μέ τίτλο *Τό Ἰσλάμ ριζώνει στήν Εὐρώπη* δημοσιεύθηκε μακρά ἐξιστόρηση τῆς σημερινῆς παρουσίας στήν Εὐρώπη τοῦ Ἰσλαμισμοῦ. Τό ρεῦμα τῶν μεταναστῶν ὀγκοῦται ἐνῶ ὁ πληθυσμός τῆς γηραιᾶς ἡπείρου γηράσκει, γράφει· καί ἐρωτᾶ μποροῦν οἱ δύο πολιτισμοί νά συνυπάρξουν; Συγγραφέας τῆς πολυτίμου αὐτῆς ἔρευνας εἶναι ὁ Christopher Dickey καί δημοσιεύθηκε στό *Βῆμα* στίς

28.5.95. Ἐνας ἄλλος ἀρθρογράφος στήν ἴδια ἔφημερίδα τό *Βῆμα* στίς 11 Ἰουλίου 1993, εἶχε λεπτομερῶς καταγράψει ποιοί ἀποτελοῦν ἢ μάλλον συγκροτοῦν τό Ἰσλαμικό τόξο. Πρόκειται περί τοῦ Nicole Pope. Στήν ἴδια ἔκδοση τῆς αὐτῆς ἔφημερίδος δημοσιεύονται εἰδήσεις γιά τόν τρόπο μέ τόν ὁποῖο ἐλέγχουν οἱ πράκτορες τῆς Μόσχας τούς Ἰσλαμιστές τῶν πρώην δημοκρατιῶν τῆς Κεντρικῆς Ἀσίας καί γιά τό τί διαφοροποιεῖ τούς Μουσουλμάνους τῆς Ἀμερικῆς. Ποιοί εἶναι οἱ στόχοι τους καί πῶς ὁ Ἀμερικανικός μηχανισμός τούς ἀπορροφᾶ, ὅπως καί ὅλες τίς ἄλλες θρησκευτικές ὁμάδες. Ὁ Peter Steinfels πού γράφει τό ἄρθρο ὑποστηρίζει, ὅτι οἱ περισσότεροι μουσουλμάνοι στίς Η.Π.Α. δίνουν προτεραιότητα σέ προσωπικά θέματα καί στό οἰκογενειακό περιβάλλον.

4. Στ. Εὐσταθιάδη, *Ἡ Ἑλλάδα ἀναζητεῖ μιά νέα πολιτική στήν περιοχή. Ἡ Ἀραβική ἐκστρατεία τοῦ κ. Κ. Μητσοτάκη*. Ἐφημερίδα *Τό Βῆμα*, 16 Φεβρ. 1992.

Σημ. Γι' αὐτούς πού ἐνδιαφέρονται ιδιαίτερα γιά τήν ἐπίδραση τῆς Ἑλληνικῆς σκέψεως ἐπί τῶν Ἀράβων σημειῶν τά πρόσφατα ἔργα: Roshdi Rashed, *Oeuvres philosophiques et scientifiques d' al-Kindi*, Vol. I. *L'Optique et la catoptrique*. E.J. Brill, Leiden, 1996. Ὁ τόμος αὐτός ἀσχολεῖται μέ τήν ἱστορία τῶν ὀπτικῶν τοῦ 9ου αἰῶνος καί μέ τή μεταβίβαση ἐνός ἀπό τά πρώτα βιβλία πού ἐγράφησαν στήν Ἀραβική περί τῶν ὀπτικῶν καί τῶν κατοπτρικῶν, ἀκριβῶς περί τοῦ Βιβλίου ἐπί τῶν ἀκτίνων καί τῆς ἐπανορθώσεως τῶν Ὀπτικῶν τοῦ Εὐκλείδη. Τό δεύτερο συναφές ἔργο ἀνήκει στόν Rüdiger Arnzen, μέ τίτλο: *Aristoteles' de Anima. Eine verborene spätantike Paraphrase in arabischer und persischer Überlieferung*. Θά κυκλοφορήσει ἀργῆς τοῦ Φεβρουαρίου 1997 ἀπό τόν ἴδιο ἐκδοτικό οἶκο τῶν E.J. Brill. Πρόκειται περί μιᾶς ἀνωνύμου Ἀραβικῆς παραφράσεως τοῦ Περί ψυχῆς ἔργου τοῦ Ἀριστοτέλους, τό ὁποῖο μεταφράσθηκε κατά τόν 13ο αἰῶνα στήν Περσική, καί θεωρεῖται ὡς ἡ πρώτη μαρτυρία τοῦ Ἀραβο-ἰσλαμισμοῦ γιά τήν Ἀριστοτελική ψυχολογία. Ὁ συγγραφέας τοῦ μεγάλου τούτου στή Γερμανική ἔργου Rüdiger Arnzen εἶναι μαζί μέ τούς Gerhard Endress καί Dimitri Gutas, οἱ ἐκδότες τοῦ *A Greek and Arabic Lexicon* (Galex), E.J. Brill, 1992.

Τέσσερις ἀληθινές ιστορίες

Κώστας Μ. Σταματόπουλος

Στά ὅσα ἔχουν ἤδη γραφεῖ γιά τό Ἰσλάμ στήν Τουρκία, τό τεῦχος αὐτό θά προσθέσει τήν δική του κατάθεση. Τό ζήτημα εἶναι γνωστό στίς γενικές του γραμμές: Πλάϊ στό σουννιτικό «ἐπίσημο» Ἰσλάμ τῆς πλειονότητος — πού εἶναι κι αὐτό ὄχι χωρίς ἄπειρες ὑποδιαίρεσεις καί ἀποχρώσεις — ὑπάρχει τό θελκτικώτατο μωσαϊκό τοῦ ἐτερόδοξου Ἰσλάμ, ὁ ποικίλος δηλαδή κόσμος τῶν «ἀλεβήδων» καί μέσα σ' αὐτήν τήν μουσουλμανική θάλασσα ὑπάρχουν, πάντοτε ὑπογείως, πάντοτε στά κρυφά, μέ μιά προσέγγιση στήν πίστη βαθύρριζη καί μυστική, γνωστή συνήθως μόνο στόν Θεό, ἄλλοτε συσπειρωμένοι σέ ἄτυπες ομάδες καί ἄλλοτε ὡς μεμονωμένες ψυχές, λιγότερο ἢ περισσότερο χριστιανίζοντες, οἱ λεγόμενοι κρυπτοχριστιανοί. Πέραν αὐτῶν τῶν γενικοτήτων δέν θά ἐπιχειρήσω νά ἐπεκταθῶ.

Ἀποφεύγοντας παραπλανητικές μεγεθύνσεις καί ἀπλουστευτικά προκρούστεια συμπεράσματα, συμβάλλω στήν προσπάθεια τῆς «Νέας Κοινωνιολογίας» μέ τήν δική μου μικρή καί ἰδιότυπη, πλὴν ἄμεση καί συγκεκριμένη μαρτυρία, τήν ὁποία ἐρανίζομαι ἀπό τίς σημειώσεις ἢ τίς ἀναμνήσεις τῶν τόσων καί τόσων ταξιδιῶν μου στήν Κωνσταντινούπολη, στό διάστημα 1988-1995.

Σχεδόν αὐτονόητα τά ὅσα καταγράφω σέ ὄποιον, ἔστω καί ἐπιδερμικῶς, γνωρίζει τούς κόσμους τοῦ Ἰσλάμ, δέν εἶναι δυνατό στόν τόπο μας — τόπο ὡστόσο σύνορο τῆς πάλαι ποτέ Χριστιανωσύνης — νά παρουσιασθοῦν ἀσχολίαστα χωρίς νά παρερμηνευθοῦν. Τόση εἶναι ἡ προκατάληψη πού μᾶς διακρίνει, τόση ἡ γενική σύγχυση λόγω τῆς πληθώρας τῶν ἀνεξελέγκτων πληροφοριῶν πού μᾶς κατακλύζουν, καθώς καί τῆς συστηματικῆς προσπάθειας πού καταβάλλεται νά εὑρεθεῖ καί νά καταδειχθεῖ παντοῦ, ἂν ὄχι ἡ ὑπεροχή μας, τουλάχιστον ἡ ἀπόλυτη ἀντίθεσή μας μέ τόν γειτονικό λαό.

Τό κατασκεῦασμα βεβαίως καταρρέει στήν πρώτη ἐπίσκεψη. Μικρός ὅμως ὁ κίνδυνος νά ἀποκαλυφθεῖ ἡ ἀπάτη, καθ' ὅτι ἐξαιτίας τῆς τό-

σης παραπληροφόρησης — ἀλλά καί λόγω τῆς ἐχθρότητος πού συνεχῶς καλλιεργεῖ ἡ ἐπίσημη Τουρκία, φέροντας ἔτσι τεράστιο μερίδιο εὐθύνης — τό ταξίδι αὐτό ὄλο καί λιγώτεροι τό ἀποτολμοῦν.

Τά τέσσερα περιστατικά πού θά ἀφηγηθῶ ἔχουν ὅλα ἓνα κοινό χαρακτηριστικό: Τήν ἕως ἔναν βαθμῶ ὑπέρβαση τῶν ὁρίων ἀνάμεσα στό Ἰσλάμ καί τήν ὀρθόδοξη Χριστιανωσύνη, πού εἶναι ἡ ντόπια ἐκδοχή τοῦ Χριστιανισμοῦ στήν Ἐγγύς καί στήν Μέση Ἀνατολή. Εἶναι ἐντυπωσιακό ὅτι τό φαινόμενο, παλαιό, ὅσο καί ἡ μουσουλμανική κατάκτηση, ἐπιβιώνει ἕως τίς ἡμέρες μας παρά τόν ἐθνικιστικό καί θρησκευτικό φανατισμό τοῦ αἰῶνα μας. Ἀποκαλύπτει δύο πραγματικότητες, συνδεδεμένες ἕως ἓνα σημεῖο μεταξύ τους, πού ἀνήκουν στήν κατηγορία τῶν «αὐτονόητων» πού ἐπεσήμανα: α) τό πῶς τό θρησκευόμενο, εἴτε γνησίως εἴτε ἐκ δεισιδαιμονίας, ἄτομο, σέβεται πρωτίστως τό «θεῖον» κι ἐπομένως τήν θρησκεία τοῦ ἄλλου, πολλῶ μᾶλλον ὅταν αὐτή, ἔστω καί ὡς ὑποδεστέρα, ἀναγνωρίζεται ἐπίσημα ἀπό τήν δική του πίστη ὅπως ἀκριβῶς συμβαίνει μέ τούς μουσουλμάνους ἐν σχέσει πρός τόν Χριστιανισμό καί β) τήν ἀνθεκτικότητα τῆς αὐτοκρατορικῆς κληρονομίας τῆς περιοχῆς, τά ἀνεξίτηλα δηλαδή ἴχνη τῆς ἐπί αἰῶνες συμβιώσεως τῶν δύο λαῶν, σχέση πού δέν εἶναι ἀπλῶς παράθεση ἂν ἀναλογισθοῦμε πῶς σημαντικό ποσοστό τῶν μουσουλμάνων τῆς γειτονικῆς χώρας εἶναι Ρωμιοί πού «τούρκεψαν» στό ἀπώτερο ἢ ἀπώτατο παρελθόν. Εἶναι δέ φυσικό, στοιχεῖα τοῦ θρησκευτικοῦ συγκριτισμοῦ νά ἀπαντῶνται συνηθέστερα στήν «κατείδωλο» Κωνσταντινούπολη, ὅπου τό τζαμί γειτονεῖ μέ τήν ἐκκλησία καί τήν συναγωγή, τόσο διότι ἡ μαζική συνύπαρξη πληθυσμῶν διαφορετικῆς ἐθνότητος καί διαφορετικῆς θρησκείας παρετάθη σ' αὐτήν ἕως τά μέσα περίπου τῆς δεκαετίας τοῦ 1960, ὅσο καί διότι τό ποσοστό τῶν ἀλλοθρήσκων στούς κόλπους τῆς ὑπῆρξε κατά παράδοσιν ἰδιαίτερα ὑψηλό. Ἄρκει νά ὑπενθυμίσουμε πῶς, ἐπί αἰῶνες, ἡ ἀ-

— Ὁ Κώστας Μ. Σταματόπουλος γεννήθηκε στήν Ἀθήνα τό 1953. Εἶναι Διδάκτωρ τῆς Βυζαντινῆς Ἱστορίας τοῦ Πανεπιστημίου τῆς Σορβόννης καί συγγραφέας βιβλίων καί ἄρθρων γιά τόν Ἑλληνισμό τῆς Κωνσταντινουπόλεως κατά τήν Ὀθωμανική καί σύγχρονη περίοδο.

ναλογία του πληθυσμού της ήταν 55 πρὸς 45 ὑπὲρ τῶν Μουσουλμάνων (μέ τὸ ποσοστὸ τῶν Ρωμιῶν κυμαινόμενο μεταξύ τοῦ 25 καὶ 30%) καὶ πῶς ἡ σχέση αὐτὴ τὸν 19ο αἰῶνα κι ὡς τὰ 1922-1924 ἔτι βελτιώθηκε εἰς ὄφελος τῶν μὴ μουσουλμάνων, ὅταν ἡ Κωνσταντινούπολη, κοσμοπόλη ὅσο ποτέ στό παρελθόν, κατέστη πόλη μειονοτήτων, ὑπὸ τὴν ἔννοια πῶς καμμία ἀπὸ τίς συνοικοῦσες σ' αὐτὴν ἐθνότητες δέν ἔφθανε μόνη τῆς στό 50% τοῦ συνολικοῦ πληθυσμοῦ. Τόσο ριζωμένες εἶναι οἱ συμπεριφορές πού ἐγέννησαν αὐτές οἱ συνθήκες, ὥστε νά ἐξακολουθοῦν νά ἀπαντῶνται καὶ σέ ὠρισμένους ἀπὸ τοὺς σημερινούς κατοίκους τῆς Πόλης παρά τὸ γεγονός ὅτι ἡ τότε κατάσταση ἔχει ἐντελῶς ἀνατραπεῖ καὶ παρ' ὅλον πού τὸ 70% τοῦ σημερινοῦ πληθυσμοῦ τῆς Ἐπτάλοφης δέν ἔχει κἂν γεννηθεῖ σ' αὐτὴν, ἀλλ' ἔχει μεταναστεύσει ἀπὸ τὸ ἐσωτερικὸ τῆς Ἀνατολῆς. Σημειῶνω ἐπίσης πῶς ἡ ὑπαρξὴ αὐτοῦ τοῦ φαινομένου τοῦ ὁποῖου ὠρισμένες ὄψεις θά παρουσιάσουν οἱ τέσσερις αὐτοβιογραφικὲς ἱστορίες πού θά ἀφηγηθῶ καὶ πού ἀσφαλῶς δέν περιορίζεται στὴν Κωνσταντινούπολη, προσθέτει ἕναν ἀκόμη σημαντικῶτατο λόγο ὑπὲρ τῆς παραμονῆς τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου στὴν προαιώνια ἔδρα του.

1. Ὁ ἄνθρωπος τῶν Ἐξ Μαρμάρων

Τὸ σταχτί πληθὸς γέμιζε ἀσφυκτικὰ τὰ πεζοδρόμια τῆς λεωφόρου πού ἀπὸ τὰ κρατικὰ νοσοκομεῖα στό πάνω ἄκρο τῶν Ἰψωμαθειῶν (αὐτὰ πού στὸν περίβολό τους ἐγκλείουν τὰ χαλάσματα τῆς μονῆς Γαστριῶν ἐν τοῖς Ἐλενιανοῖς) τέμνει τὴν συνοικία ἀνηφορίζοντας στὰ Ἐξ Μάρμαρα. Ἀπὸ τὸ ταξί κοίταζα ἀφηρημένα τὸ ἀδιάφορο πλῆθος, τὰ ἀδιάφορα κτίρια, ὅλη αὐτὴ τὴν μίζερη, ἀδενδρῆ, σκονισμένη, πνιγμένη στό τσιμέντο καὶ τὴν ἀσφαλτο, πάλαι ποτέ καταπράσινη μέ κήπους καὶ ξυλόσπιτα περιοχὴ τῆς περιτειχῆς Πόλης. Μὲ ἀπασχολοῦσε ὁ σχεδιασμὸς τῆς ἐξερευνητικῆς πορείας μας σέ μιά γειτονιά πού ἐλάχιστα τότε ἐγνώριζα. Ποῦ ἔπρεπε νά ποῦμε στό ταξί νά σταθεῖ, σέ ποῖο ὕψος τῆς λεωφόρου θά εἶμαστε ἐγγύτερα εἴτε πρὸς τὴν κινστέρνα τοῦ Μωκίου εἴτε πρὸς τὴν Γοργοπεήκοο. Συλλογισμένοι κοίταζα ἔτσι ἀπὸ τὸ παράθυρο χωρὶς νά βλέπω, ὅταν ξαφνικὰ ἡ ματιὰ μου σκάλωσε σέ μιά μορφή. Ντυμένος ἦταν τὸ ἴδιο μέ τοὺς λοιποὺς περαστικούς, στὰ γκριζὰ ἢ στὰ χρώματα τῆς ὠχρας. Ἀδιάφορο. Τὸ πρόσωπό του ὅμως ἀστραφτε καὶ τόσο γιὰ μιά στιγμὴ ξε-

χώρισε ἀπὸ τοὺς λοιποὺς, πού εἶχα τὴν αἴσθησι πῶς ὁ κόσμος παραμέριζε γιὰ νά περάσει. Τὸν ἀνέφερα στὴν φίλη πού ἦταν μαζί μου, αὐτὸς ὅμως εἶχε χαθεῖ. Ξαναγύρισα στοὺς χάρτες μου καὶ βεβαιώτερος γιὰ κάτι πού ἀναζητοῦσα, δύο-τρεῖς ἑκατοντάδες μέτρα πιὸ κάτω σταματήσαμε κι' ἀφήσαμε τὸ ταξί. Ἡ σιγουριά μου δέν διήρκεσε πολὺ. Ἦταν ἡ δευτέρη φορά πού ἐπισκεπτόμουν τὰ Ἐξ Μάρμαρα, τὴν δὲ πρώτη εἶχα ἔλθει ἀπὸ τὴν ἀντίθετη κατεύθυνση· ἕνας βυζαντινὸς θά ἔλεγε ἀπὸ τὴν κοιλάδα τοῦ Λύκου. Ἐτσι αἰσθανόμουν λίγο χαμένος. Στάθηκα λοιπὸν στό πολὺβοο σταυροδρόμι, ἀνοιξα τὸν ἀγγλικὸ ὁδηγὸ στὸν ὁποῖο εἶχα σημειώσει παρατηρήσεις ἀπὸ τὴν προηγουμένη ἐπίσκεψή ὅταν ἄκουσα νά μέ ρωτοῦν στὰ γαλλικά: «Μήπως μπορῶ νά φανῶ χρήσιμος σέ κάτι;». Σήκωσα τὸ κεφάλι κι' ἀντίκρισα μπροστὰ μου τὸν ἄγνωστο. Τὰ γαλλικά του ἄνετα, ἡ προφορά του ἀρκετὰ καλὴ. Ἐξακολουθοῦσε νά τὰ διδάσκεται στό γαλλικὸ ἰνστιτούτο τοῦ Ταξίμ. «Διασχίζετε γι' αὐτὸ ὀλόκληρη τὴν Πόλη», ἀπόρησα. Εἶπαμε λίγο περισσότερα. Στὴν συζήτηση εἶχε ἀναμιχθεῖ, ἐντυπωσιασμένη ἀπὸ τὸν ξένο, ἡ Βικτώρια. Ὁ ἴδιος κατοικοῦσε στὰ Ἐξ Μάρμαρα, θαρρῶ μέ τὴν μητέρα του. Ναι, ἐγνώριζε τὴν Γοργοπεήκοο. Ὁχι, πολλὰ γιὰ τὴν ἱστορία τῆς (πρὸς πληροφόρηση τοῦ ἀναγνώστη θά πῶ μόνον πῶς εἶναι κτισμένη στὴν θέσση τῆς μονῆς τῆς Θεοτόκου τῶν Κύρου, ὅπου ἐμόνασε ὁ Ρωμανὸς ὁ Μελωδός)· πλὴν ὅμως ὑπῆρξε λεπτομερέστατος ὡς πρὸς τίς ὥρες τῶν ἀκολουθιῶν, τὴν ὥρα τῆς κυριακάτικης λειτουργίας, γιὰ τίς ἡμέρες ὅπου ἐπισκέπτεται τὸν ναὸ ἱερέυς. Μιλοῦσε γιὰ τὴν Γοργοπεήκοο μέ σεβασμὸ, οἰκειότητα καὶ ἀγάπη... Ὁ νοῦς μου πῆγε ἄλλου. Μὲ τρόπο ἐρώτησα ἂν ἦταν μουσουλμάνος. Καὶ βέβαια εἶμαι μουσουλμάνος, εἶπε. Κι' ἐπειδὴ προσπαθῶ νά εἶμαι καλὸς μουσουλμάνος πηγαίνω πέντε φορές τὴν ἡμέρα στό τζαμί καὶ μιά φορά τὴν ἑβδομάδα (κάθε Κυριακὴ) στὴν ἐκκλησία!

2. Οἱ ἐνοριῖτες τοῦ Ἁγίου Χαραλάμπους

Ἐφθασα στὴν Πόλη μέ τὴν πρωϊνὴ πτήση τῆς Ὀλυμπιακῆς καὶ καθὼς ἦταν Κυριακὴ (10 Φεβρουαρίου), ἄφησα τίς ἀποσκευές μου στό ξενοδοχεῖο καὶ μέ τὸ ἴδιο ταξί συνέχισα γιὰ τὸ Πατριαρχεῖο. Στὴν εἴσοδο τῆς αὐλῆς πού γιὰ Κυριακὴ πρωΐ ἦταν ἀσυνήθιστα ἔρημη, συνήντησα γνῶριμό μου συνοδικὸ μητροπολίτη νά περιμένει τὸ αὐτοκίνητό του γιὰ νά μεταβεῖ στό Μπεμπέ-

κι, όπου χοροστατούσε ο Πατριάρχης, — ήταν ο Δημήτριος Α΄, τό τελευταίο ή τό προτελευταίο έτος τής Πατριαρχείας του — στόν ναό του Ἁγίου Χαραλάμπους πού πανηγύριζε. Μοῦ πρότεινε νά τόν συνοδεύσω.

Διασχίσαμε τήν δεύτερη γέφυρα τοῦ Κερατίου, τόν ἔρημο, λόγω Κυριακῆς, Γαλατᾶ ὡς τίς ἀκτές τοῦ Βοσπόρου. Συννεφιά. Ἡ θάλασσα γκριζα, χειμωνιάτικη, ἡ ἀντίπερα ὄχθη τοῦ Κατάσθενου θαμπή. Ὁ πανύψηλος, μακρύς αὐλόγυρος τοῦ σουλτανικοῦ σεραγιού, ἡ δένδροστοιχία μέ τούς υπεραιωνόβιους πλατάνους μέ τούς πρασινισμένους ἀπό τήν ὑγρασία κορμούς, τά καινούργια ξενοδοχεῖα στό ὕψωμα, ὅπου τό ἅγιασμα τῶν Τεσσαράκοντα μαρτύρων πίσω ἀπό τό Ντολμᾶ Μαχτσέ, ἡ ἀψίδα τοῦ ἱεροῦ τῆς Παναγίας τοῦ μπάνιου στό Διπλοκίονιο-Μπεζίκτας, τό καμπαναριό πάνω στό δρόμο τοῦ Ἁγίου Φωκά στό Ὁρτάκιοι, τό κλειστό ρημαγμένο ρωμαϊκό σχολεῖο. Περάσαμε κάτω ἀπό τήν τεράστια κρεμαστή γέφυρα τοῦ Βοσπόρου. Λίγο πιό κάτω, στήν Εἰρηοκρήνη, ὁ Ἅγιος Ἰωάννης ὁ Πρόδρομος μέ τόν χαρακτηριστικό τρουλλίσκο του καί πιό πέρα τά ξύλινα κονάκια στό Μέγα Ρεῦμα πού ἡ καινούργια παραλιακή ὁδός ἀπέκοψε ἀπό τήν θάλασσα. Τόν Βόσπορο κατέβαινε ἕνα μεγάλο ρωσικό φορτηγό. Στό Μπεμπέκι κατευθυνθήκαμε πρός τό ἐσωτερικό τοῦ οἰκισμοῦ. Κι' ἐδῶ, ὅπως σχεδόν παντοῦ πιά στόν Βόσπορο, πολυκατοικίες τριῶν-τεσσάρων ὀρόφων καθῶς καί ἐλάχιστα ἐδῶ κι' ἐκεῖ ξυλόσπιτα μέσα σέ χειμωνιάτικους κήπους. Τά παρκαρισμένα αὐτοκίνητα, καθῶς ὁ δρόμος στένευε ὅσο προχωρούσαμε στά ἐνδότερα, δυσχέραιναν τήν πορεία μας. Στήν αὐλή τῆς ἐκκλησίας. Μικρή τρίκλιτη βασιλική τῆς τουρκοκρατίας μέ χαρακτηριστικές τίς τούβλινες ταινίες στήν ἀσοβάντιστη πέτρινη ὄψη της — κόσμος πολὺς, καλοντυμένος, κυριακάτικος. Ὁ Οἰκουμενικός Πατριάρχης στόν θρόνο του· δίπλα του τό παραθρόνι κενό, ἀνέμενε τόν Ἕλληνα πρόξενο πού εἶχε καθυστερήσει. Εἰχώρισα ἀπό μακριά ἀρκετούς γνωστούς, Ρωμιούς, τούς ὁποίους ἡ πανήγυρις ἀλλά καί ἡ πατριαρχική χοροστασία εἶχε τραβήξει ἐκεῖ ἀπό διάφορα μέρη τῆς Πόλης. Ἡ οἰκογένεια ὡστόσο πίσω μου μιλοῦσε τουρκικά, ὅπως ἐπίσης κάτι στά τουρκικά ψιθύρισαν δύο ἄνδρες πού ἐστέκοντο μπροστά μου. Ἄντελήφθην πώς μέρος τοῦ ἐκκλησιάσματος δέν ἦσαν Ρωμιοί. Ἡ ἀκολουθία προώδευε. Ὁ κόσμος

παραμέρισε γιά νά περάσει ὁ Ἕλληνας Γενικός. Βγήκα γιά λίγο στήν αὐλή νά περιεργασθῶ τόν χώρο. Δέν θυμοῦμαι πῶς ξεκίνησε ἡ συζήτηση. Θυμοῦμαι μόνον πῶς μοῦ μίλησε στά τουρκικά καί πῶς ἐγώ ἀπήντησα στά ἀγγλικά πῶς δέν καταλαβαίνω. Συνέχισε μέ ἄνση στά ἀγγλικά. Καθηγητής σ' ἕνα ἀπό τά Πανεπιστήμια τῆς Πόλης, χημικός θαρρῶ, — ἐνορίτης τοῦ Ἁγίου Χαραλάμπους, μοῦ εἶπε μισοαστειυόμενος — ἐρχόταν κάθε χρόνο ἀνήμερα τῆς ἐορτῆς στήν ἐκκλησία μέ τούς γιουούς του. Τό ἴδιο ἔκαμναν καί πολλοί ἀπ' τούς κατοίκους τοῦ Μπεμπεκιοῦ. Μέ ὠδήγησε κατόπιν στά χαλάσματα, ἀπέναντι ἀπό τήν εἴσοδο τῆς ἐκκλησίας πρός τό ὕψωμα, — ἰσόγεια θολωτά θαλάμια σάν κελιά στήν σειρά, πού κατ' αὐτόν ἦσαν τά ἐρείπια παλαιότερου, στήν θέση αὐτή, ναοῦ. Μοῦ ἔδειξε εἰς ἐπίρρωσιν τοῦ ἰσχυρισμοῦ του*, μόλις συνήθισαν τά μάτια στό ἡμίφως, μεγάλους σκουρόχρωμους σταυρούς στήν θολωτή πετρόκτιστη ὀροφή· πρόσεξα ἐπίσης, ἐδῶ κι' ἐκεῖ, μισολειωμένα κεριά, ἄλλα στό δάπεδο, ἄλλα μπηγμένα στίς σχισμάδες τοῦ ἀκανόνιστου τοίχου. Στήν αὐλή μέ σύστησε σέ φίλους καί γείτονές του. Οἱ περισσότεροι μιλοῦσαν ἀγγλικά, ἦσαν δέ πανεπιστημιακοί ἢ ἐλεύθεροι ἐπαγγελματίες. Ἄνθρωποι δυτικότεροι καί εὐκατάστατοι. Ἐπέστρεψα στόν ναό. Μετά τήν ἀπόλυση θά ἀκολουθοῦσε σύναξη στήν κοινοτική αἴθουσα μέ τα συνήθη κεράσματα, τούς καφέδες, τά λικέρ. Γνωρίζοντας πῶς ἐπρόκειτο πλέον γιά καθαρά ἑλληνική συγκέντρωση οἱ Τοῦρκοι περίοικοι ἀπεχώρησαν. Ἀσφαλῶς καί κάποιοι — ὄχι πολλοί — Ρωμιοί. Στό ἐπιτροπικό, γύρω ἀπό τόν πατριάρχη καί τόν πρόξενο, δέν εἶμασταν ὅλοι μαζί, ντόπιοι, παρεπιδημοῦντες καί ἐπισκέπτες περισσότεροι ἀπό τριάντα-τριανταπέντε ἄτομα.

3. Τό λάδι τοῦ Ἁγίου Σπυρίδωνα

Τά ἄλογα πού ἔσερναν τά παετόνια δυσκολεύτηκαν πολὺ στόν κακοτράχαλο κατήφορο πού ἀπό τό ἐξωκκλησι τῆς μεταμορφώσεως στήν κορυφή τοῦ βουνοῦ τοῦ Μακαρίου κατεβαίνει στόν ἀμαξήτῶ πού κάνει τόν γύρο τῆς Χάλκης. Τέλη Ἀπριλίου, Μεγαλοβδομάδα τοῦ 1994. Ἡ ἀνοιξη ἀκόμη δειλή. Οἱ ξεχασμένες, ἀπό καιρό ἀπεριποίητες τριανταφυλλίες εἶχαν ὡστόσο ἀνθίσει ψηλά στήν Μεταμόρφωση, ὅπως ἐπίσης καί τά

* Ἐπρόκειτο μᾶλλον γιά ὑπολείμματα τοῦ ὁμωνύμου ἱερικοῦ μετοχίου πού προηγήθηκε, στήν θέση αὐτή, τοῦ ἐνοριακοῦ ναοῦ.



Σκηνή από τή ζωή στήν ὕπαιθρο (μικρογραφία τοῦ 16ου αἰῶνα).

ἀγριολούλουδα στά ξέφωτα πού τά σκέπαζε γλω-
ρή, φωτεινή, ἡ πρώτη ἀνοιξιάτικη χλόη. Ὅμως
ὁ ἀέρας ἦταν ψυχρός καί μόλις ἐκρύβετο ὁ ἥλιος
ἔκανε κρῦο. Οἱ ἀμαξάδες μας συμπαθέστατοι, ἄ-
κρως περιποιητικοί, παρά τήν δυσκολία τῆς ἐπι-
κοινωνίας. Ἀδύνατον λ.χ. νά μᾶς ἀφήσουν νά
περπατήσουμε ὡς τήν κορυφή. Θά ἀνέβαζαν, εἰ
δυνατόν μέ ὄλους μας μέσα, τά ἀμάξια ὅσο πιά
ὑψηλά μπορούσαν στό βουνό τοῦ Μακαρίου. Ἐ-
μεῖς προτιμήσαμε ν' ἀνηφορήσουμε πεζή ἀπό λύ-
πηση γιά τά ἄλογα, ἐνῶ τά παετόνια τρίζοντας
καί κλυδωνιζόμενα πίσω μας πάσχιζαν νά βγά-
λουν τόν ἀνήφορο. Καταλήξαμε πάνω περίπου ἀ-
πό τήν θέση «πράσινη πέτρα», λίγο προτοῦ ὁ
δρόμος στραφεῖ πρὸς τά νοτιοδυτικά, πρὸς τήν ἄ-
κρα τῆς «κουτσουλόπετρας», ὅπως λέγεται ὁ μι-
κρός κάβος πού ἀπό τήν μεριά τοῦ πελάγους
κλείνει κάπως τόν ὄρμο τοῦ Τσάμ-λιμανιοῦ. Τά
πεῦκα ἄστραφταν ξεπλυμένα ἀπό τήν ὀλονύκτια
βροχή. Ὁ ὄριζων ἀνοικτός. Κατάντικρυ στήν
Πρίγκηπο διεκρίνετο καθαρά ὁ Ἄη-Γιῶργης

Κουδουνᾶς καί πιά πέρα, δυτικώτερα, καταμε-
σῆς στό πέλαγος, μέ φόντο τά βιθυνιώτικα βου-
νά, μικρή πυραμίδα, ἡ Νιανῶρος.

Ἀφήσαμε γιά δεύτερη φορά τήν δημοσιά, ἀ-
κολουθώντας ἕνα μᾶλλον ἀσαφές μονοπάτι πού
κατηφόριζε, στρωμένο πευκοβελόνες πρὸς τόν
Ἅγιο Σπυρίδωνα. Τά θαλασσοπούλια κροάζαν
πάνω ἀπό τά κεφάλια μας, ἐνῶ κάπου μακρύ-
τερα γαύγιζε ἕνα σκυλί. Τό θέαμα στά δεξιά μας
ἀναπάντεχο, ἀποκαρδιωτικό. Ὁλόκληρη ἡ πλα-
γιά, ὡς τήν θάλασσα, μέ ὄριο τόν περίβολο τῆς
σκήτης, χωματερή! Ὁ ἀνεμος πού σχεδόν πάν-
τοτε φυσᾶ στόν κάβο αὐτόν καί οἱ γλάροι, σκορ-
πίζουν τά σκουπίδια ἑκατοντάδες μέτρα ὀλόγυ-
ρα. Ἐδῶ, πλάι στό μοναστήρι, ἄλλο τόπο δέν
εἶχανε νά κάμουν σκουπιδότοπο; Τά ἀμάξια
σταμάτησαν στήν εἴσοδο τῆς σκήτης. Οἱ ἀ-
μαξάδες ἀναψαν τσιγάρο κι' ἔβγαλαν κολατσιό.
Ἡ δίφυλλη μεταλλική πόρτα κλειστή μέ λου-
κέτο. Πίσω ἀπό τό κιγκλίδωμα κηπάριο μέ
σκαμμένο χῶμα, λίγα ἄνθη καί λαχανικά, ἕνα

ἢ περισσότερα μνήματα κι' ὁ ξύλινος ναός μέ τόν ἀσύμμετρα μικρό τρουλλίσκο. Φρουρός τοῦ χώρου ἕνα λυκόσκυλο ὀνόματι Τζότζος (Τζότζος ὁ Γ') καθῶς στήν συνέχεια πληροφορηθήκαμε. Ἀπό τήν εἴσοδο φάνηκε ἕνας νεαρός πού κάτι φώναζε στά τουρκικά καί μετά χάθηκε πίσω ἀπό τόν ναό καί στήν συνέχεια πρόβαλε καί πρόσχαρα ἦρθε πρός τό μέρος μας ν' ἀνοίξει ὁ κυρ-Θόδωρος, «κάτι περισσότερο ἀπό φύλακας, κάτι λιγώτερο ἀπό ἐρημίτης», Γνώριζε τήν ἀφιξή μας καί μᾶς περίμενε. Τοῦ μετέφερα τούς χαιρετισμούς παλαιοῦ κοινοῦ μας φίλου, πού ἀπό καιρό πιά ἐγκατεστημένος στήν Ἀθήνα ἐξακολουθεῖ νά βασανίζεται, νά ἐμπνέεται καί νά δημιουργεῖ ἀπό τήν νοσταλγία τῆς Χάλκης. Περιώρισε τόν Τζότζο καί μᾶς καλωσόρισε σφίγγοντάς μας γερά τό χέρι. Γέρος ὀγδοντάχρονος κατά τά λεγόμενά του, δέν θά τόν ἔκανες περισσότερο ἀπό 65-70 χρονῶν. Κοντός, λιπόσαρκος, γεροδεμένος, λίγο κυρτός· σκαρί γερο-θαλασσινοῦ κι' ὄψη ἡλιοκαμμένη, αὐλακωμένη ἀπό ρυτίδες. Τήν ἐπομένη θά τόν ἀκούγαμε νά ψάλλει μέ σταθερή, λαϊκή καί κάπως ἐνρινη φωνή, στό ἀναλόγιο τῆς Ἁγίας Τριάδος, στήν Θεολογική Σχολή. Κοινή, δόρρικη στέγη σκεπάζει τόσο τόν ναό ὅσο καί τόν μέγα ἐξωνάρθηκα καί τά γύρω κελλιά. Ὁ χώρος μᾶλλον σκοτεινός καί ὑγρός, μ' αὐτή τή χαρακτηριστική μυρωδιά πού ἔχουν τά κελλιά στίς Καρυές, στό Ἁγιονόρος. Ἐδῶ κι' ἐκεῖ στοιβαγμένα ξύλα, πσουβάλια καί ἐργαλεῖα γιά τό περιβόλι καί τά μερεμετίσματα. Σέ κάθε περίπου δωμάτιο, μαζί μέ τό μεταλλικό κρεβάτι καί ἡ ἀπαραίτητη ξυλόσομπα. Στά ράφια λάμπες πετρελαίου. Προσκυνήσαμε στόν ναό. Νοικοκυρεμένος, νησιώτικος. Τήν εἰκόνα τοῦ Ἁγίου Σπυριδῶνος ὁ κυρ-Θόδωρος, εἶτε γιά περισσότερη ἀσφάλεια — καθ' ὅτι πρόσφατα εἶχαν μπεῖ κλέφτες στήν σκήτη —, εἶτε γιά νά μήν χρειάζεται κάθε τόσο νά ξεκλειδώνει τήν ἐσωτερική τζαμένια πόρτα τοῦ ναοῦ, τήν εἶχε μεταφέρει σέ πρόχειρο προσκυνητάρι, στόν μέγα νάρθηκα, τό κεντρικό δωμάτιο τοῦ ὄλου κτιρίου. Μπροστά της, σέ κοινό, νομίζω, γυάλινο ποτήρι, ἔκαιγε καντήλι, ἀκοίμητο. Δέν θά μαντέψετε ποιός στέλνει τό λάδι τοῦ Ἁγίου, μοῦ εἶπε ὁ κυρ-Θόδωρος καθῶς, ἀργότερα, καθήμενοι στόν μικρό πλακόστρωτο ἐξώστη μέ φόντο τά νερά καί τά νησιά τῆς Προποντίδος, ἔκαμα λόγο γιά τήν Καμαριώτισσα, νῦν στρατιωτική ναυτική σχολή, τήν ὁποία ἐρχόμενοι εἶχαμε προσπεράσει μέ τό ἀμάξι. Εἶναι οἱ γυναῖκες τῶν ἀξιωματικῶν τῆς

στρατιωτικῆς σχολῆς. Χωρίς τίς οἰκογένειες τῶν ἀξιωματικῶν, ἐδῶ καί χρόνια, ὁ Ἅγιος δέν θά εἶχε λάδι νά κάψει στό καντήλι του!

4. Οἱ προσκυνητές τοῦ Ἁγίου Θεράποντα

Καίτοι εἶχα λησμονήσει τίς ἡμέρες τῆς ἐβδομάδος κατά τίς ὁποῖες παρευρίσκεται ἱερεῦς σταλμένος ἀπό τό Πατριαρχεῖο στόν Ἅγιο Θεράποντα, καθῶς τό χειμωνιάτικο ἀπόγευμα τελείωνε, δέν εἶχαμε πλέον χρόνο γιά πολλά καί βρισκόμαστε κοντά στό ἁγίασμα, στήν πλατεῖα τῆς Ἁγίας Σοφίας, τό πάλαι ποτέ Αὐγουσταῖον, ἀποφασίσαμε νά κατηφορίσωμε πρός τά ἐκεῖ. Ὁ δρόμος, ἀπό τούς πιό πολυσύχναστους, ὅπου στά τόσα αὐτοκίνητα ἔχει προστεθεῖ καί τό νέο ὑπερσύγχρονο τράμ. Συνδέει τήν πρῶην γειτονιά τῆς ἀνωτάτης διοικήσεως καί νῦν τουριστικώτατη περιοχῆ τῆς Ἁγίας Σοφίας, τοῦ σεραγιοῦ, τοῦ Ἴπποδρόμου καί τοῦ τεμένους τοῦ Σουλτάν Ἀχμέτ, μέ τόν σιδηροδρομικό σταθμό καί τό ἐμπορικώτατο Σίρκετζι, πέρασμα σχεδόν ὑποχρεωτικό γιά ὅποιον ἀπό τό κέντρο τῆς βυζαντινῆς Πόλεως κατευθύνεται στόν Γαλατᾶ καί στό Πέραν. Μετά τήν Πύλη τοῦ Γκιούλ Χανέ, στήν γωνία τοῦ ἡμικυκλικοῦ σουλτανικοῦ Ἀλαῖ κιοσκιοῦ καί ἀκριβῶς ἀπέναντί του, στήν ἀρχιτεκτονική ἐκδοχή τῆς τοῦ 19ου αἰῶνα, ἡ Ὑψηλή, ὄντως ὑψηλοτάτη, Πύλη, ἔδρα νῦν τῆς Νομαρχίας Κωνσταντινουπόλεως. Στά δεξιά μας τό ἐξωτερικό τεῖχος τοῦ σεραγιοῦ κατέρχεται κι' αὐτό πρός τόν Κεράτιο. Λίγα μέτρα μετά τήν Ὑψηλή Πύλη, σχεδόν ἀντίκρυ στό σημεῖο πού ἡ λεωφόρος Χουνταβεντικιάρ ἀποχωρίζεται τό ὀθωμανικό τεῖχος καί στρέφεται πρός τό Σίρκετζι καί τό λιμάνι, στέκεται κολλητό στό τεῖχος, μόνο του στήν πλευρά αὐτή τοῦ δρόμου, τριώροφο, ἄχαρο, γκριζο κτίσμα: ὁ Ἅγιος Θεράπων τῶν Ρωμηῶν. Ἡ χαμηλή πορτίτσα ἀνοικτή. Βραχύς νάρθηκας μέ τό παγκάρι, στά δεξιά, κατεβαίνοντας λίγα σκαλάκια, τό ἁγίασμα κι' ἀριστερά ἡ σκάλα πού ὀδηγεῖ στούς ὀρόφους, στά δωμάτια τῆς πάλαι ποτέ Ἀστικῆς Σχολῆς τοῦ Σίρκετζι καί τῆς Φιλοπτώχου Ἀδελφότητος τοῦ «Ἁθ Θεράπου». Τό ἁγίασμα, γνωστό ἀπό τά βυζαντινά χρόνια βρέθηκε ἐπί αἰῶνες ἀπομονωμένο ἀπό τήν πόλη καθῶς περιελήφθη στήν ἔκταση τοῦ σεραγιοῦ. Ἀργότερα, στά τέλη τῆς βασιλείας τοῦ μεταρρυθμιστῆ Μαχμούτ Β', μόλις οἱ σουλτᾶνοι ἀρχισαν νά μεταφέρονται στά πλέον σύγχρονα παραθαλάσσια σεράγια τους στόν Βόσπορο καί τό Τόπ-καποῦ ἔπαυσε νά εἶ-

ναι ἡ μόνιμη κατοικία τοῦ Παντισάχ καί Χαλί-
φη, οἱ Χριστιανοί ἐπανῆλθαν στό παλαιό τους αἵ-
τημα καί τούς δόθηκε ἡ ἄδεια νά κτίσουν κολ-
λητά στό τείχος, ἀπρόσωπο τριώροφο κτίσμα,
στό ὁποῖο ὠδήγησαν μέ ἀγωγό, μέσα ἀπό τά τεί-
χη, τό νερό τοῦ αγιάσματος. Ἡ ἐκπληξή νά
βροῦμε τό αγιάσμα γεμάτο κόσμος! Ὁ ἱερεὺς, φο-
ρώντας πετραχήλι, ὀρθός στό στασίδι δίπλα στά
σκαλιά. Ἄκουγε μέ προσοχή μιά μαντηλοφορε-
μένη γυναῖκα πού ἐξομολογεῖτο ἢ διηγεῖτο σ' αὐ-
τόν οἰκογενειακή της δυσκολία. Στά τουρκικά.
Πίσω της τρεῖς-τέσσερις γυναῖκες, μέ τά ψώνια
στά χέρια, κι' ἓνας ἄνδρας μεσήλικας μέ μάλλι-
νο σκουφί, περίμεναν ὑπομονετικά τήν σειρά
τους. Δυο ἄλλες γυναῖκες μέ τσάντες καί σακ-
κοῦλες καί ἓνα παιδί ἐμφανίσθηκαν στόν εἴσοδο.
Ἄναψαν ἀπό ἓνα κερι, πέρασαν βιαστικά τήν

παλάμη πρώτα στόν μαρμάρινη ἐπιφάνεια τοῦ ἀ-
ναγλύφου πού παριστᾷ τόν Ἅγιο κι' ὕστερα στό
μέτωπο καί στά μαλλιά τους, ἤπιαν νερό ἀπό τό
τάσι τῆς κρήνης καί μπῆκαν κι' αὐτές στόν σει-
ρά. Ἡ πρώτη γυναῖκα τελείωνε. Ὁ ἱερεὺς τῆς
διάβασε ἐλληνικώτατα μιά εὐχή κι' αὐτή φεύ-
γοντας τοῦ φίλησε τό χέρι κι' ἄφησε στόν δί-
σκο δίπλα του ἓνα χαρτονόμισμα. Τήν θέση της
πῆρε ἡ ἐπομένη. Στό μεταξύ εἶχε μπεῖ νεαρό
ζευγάρι. Ἡ γυναῖκα μαντηλοφορεμένη κι' αὐ-
τή. Ὁ νέος ἄνδρας, ἀπενίζοντας τόν Ἅγιο σή-
κωσε τά χέρια στόν κλασσική στάση τῆς δέη-
σης... Ἀποτραβηγμένοι παράμερα κοιτοῦμε
συγκλονισμένοι. Αὐτά εἶναι τά ἀναπάντεχα δῶ-
ρα, τά θαύματα τῆς Πόλης, ψιθύρισα στόν φί-
λη πού ἐπεσκέπτετο τόν Ἅγιο Θεράποντα γιά
πρώτη φορά.



Τό Ἰσλάμ στήν Ὄθωμανική ἐπαρχιακή διοίκηση τοῦ ἑλλαδικοῦ χώρου

Ἀναστασία Κυρκίνη-Κούτουλα

Στήν ἑλληνική γραμματεία οἱ λέξεις Τούρκος καί μουσουλμάνος εἶναι ὄχι μόνο ἀλληλένδετες ἐννοιολογικά ἀλλά σχεδόν ταυτόσημες. Εἶναι χαρακτηριστικός ὁ στίχος τοῦ δημοτικοῦ τραγουδιοῦ «γίνεσαι Τούρκος, Διάκο μου, τήν πίστη σου ν' ἀλλάξεις;», ὅπου Τούρκος σημαίνει ὁπαδός τοῦ Ἰσλάμ. Ἡ ἐννοιολογική ταύτιση τῶν ἀντιθετικῶν ζευγῶν Ἑλληνας/Τούρκος καί χριστιανός/μουσουλμάνος ὀφείλεται στήν μακραίωνη συμβίωση-ἀντιπαράθεση τῶν δύο ἐθνῶν στό χώρο τῆς πάλαι ποτέ Ὄθωμανικῆς αὐτοκρατορίας (1453-1924). Κατά τήν περίοδο τῆς τουρκοκρατίας πράγματι ἡ εἰδοποιός διαφορά ἀνάμεσα στούς κυρίαρχους Ὄθωμανούς καί τούς κυριαρχούμενους κατακτημένους λαούς (Ἕλληνες, Σλάβους, Βουλγάρους, Ἀρμενίους, Ἑβραίους καί ἄλλους) ἦταν ἡ θρησκεία. Μέ βάση αὐτήν προσδιορίζοταν ἡ νομική θέση τῶν κατοίκων τῆς αὐτοκρατορίας, ἡ κοινωνική τους τάξη καί κυρίως οἱ φορολογικές ὑποχρεώσεις τους, ὅπως προκύπτει ἀπό τήν ὀθωμανική νομοθεσία καί μάλιστα τή φορολογική (κανονναμέδες).

Στά παρακάτω θά ἐπιχειρήσουμε μιάν ἀδρομερῆ σκιαγράφηση τοῦ τρόπου μέ τόν ὁποῖο ἐμπλεκόταν τό Ἰσλάμ, ὡς ἐπίσημη θρησκεία τοῦ ὀθωμανικοῦ κράτους, στή διοίκηση καί ἄρα στήν ἐξουσιαστική σχέση τῶν μουσουλμάνων κατακτητῶν μέ τούς κατακτημένους ὀρθόδοξους χριστιανικούς πληθυσμούς, οἱ ὁποῖοι ἀποτελοῦσαν τήν πλειοψηφία τῶν μὴ μουσουλμάνων ὑπηκόων του.

Κατά τοῦς πρώτους αἰῶνες τῆς ἱστορίας τῆς ἡ ὀθωμανική κοινωνία εἶχε δύο βασικές τάξεις: τοῦς στρατιωτικούς καί τοῦς ραγιάδες (ἐμπόρους, ἀγρότες καί γενικά τοῦς ἀσχολούμενους μέ τήν παραγωγή καί τήν οἰκονομία). Στούς τελευταίους αὐτούς περιλαμβάνονταν ἀδιακρίτως μουσουλμάνοι καί μὴ. Οἱ ραγιάδες ὑποχρεώνονταν,

σέ ἀντίθεση μέ τοῦς στρατιωτικούς, σέ φορολόγηση, πού ἦταν πολύ βαρύτερη γιά τοῦς μὴ μουσουλμάνους. Ἡ λέξη ραγιάς (ragya) σήμαινε ἀρχικά «ποίμνιο» καί ἀποτελοῦσε μεταφορά ἀπό τήν ἀγροτική ζωή, ὅπου τό ποίμνιο προστατεύεται καί καθοδηγεῖται ἀπό τό βοσκό του (στήν προκειμένη περίπτωση τήν ὀθωμανική ἡγεσία). Ὡς κύρια ἀποστολή του τό ὀθωμανικό κράτος θεωροῦσε τήν πραγματοποίηση τῶν ἰδανικῶν τοῦ Islam, δηλαδή τό νά ὀδηγήσει τοῦς ραγιάδες στό σεριάτ (seriat), δηλαδή στό δρόμο τῶν ἐντολῶν τοῦ Θεοῦ (Ἰναλτσίκ, σελ. 117-123). Στό πλαίσιο αὐτῆς τῆς ἀποστολῆς πραγματοποιήθηκαν κατὰ τοῦς πρώτους αἰῶνες ὁμαδικοί ἐξισλαμισμοί, κάποτε βίαιοι, ἀνάμεσα στίς συνέπειες τῶν ὁποίων ἦταν καί τό φαινόμενο τοῦ κρυπτοχριστιανισμοῦ. (Σαρρῆς, Ὄσμανική πραγματικότητα, I, σελ. 260-261).

Ἀπό τοῦς συστηματικούς καί ὀργανωμένους ἐξισλαμισμούς ὁ πιό χαρακτηριστικός ἦταν ὁ θεσμός τοῦ devsirne, τοῦ γνωστοῦ στούς Ἕλληνες παιδομαζώματος. (Σαρρῆς, ὅ.π.π., σελ. 228 καί ἐξῆς καί Ἰναλτσίκ, ὅ.π.π., σελ. 138-142). Μέ τή μέθοδο τοῦ παιδομαζώματος ἀνυπολόγιστος ἀριθμός χριστιανόπαιδων ἀπομακρύνονταν ἀπό τίς οἰκογένειες καί τίς ἰδιαιτέρες πατρίδες τους, ἐξισλαμιζόνταν, ἐκπαιδεύονταν στρατιωτικά καί γίνονταν δεκτοί στήν ἄρχουσα στρατιωτική τάξη, γιά νά στελεχώσουν τίς τάξεις τῶν γενιτσάρων (yeni ceri = νέος στρατός), ἐπιλεκτῶν μονάδων τοῦ ὀθωμανικοῦ στρατοῦ. Ὁ στρατός αὐτός ἐξυπηρετοῦσε κυρίως τήν ἀνάγκη τοῦ σουλτάνου νά διαθέτει ἀφοσιωμένους στό πρόσωπό του πολεμιστές καί μάλιστα ἀξιωματούς, οἱ ὁποῖοι, ἀπάτριδες καί ἀνέστιοι, χρωστοῦσαν ἀποκλειστικά στή σουλτανική εὐνοια τή ζωή καί τή, συχνά λαμπρή, σταδιοδρομία τους χωρίς νά ἔχουν, ὡς «δοῦλοι» (kapikullari) τοῦ

— Ἡ Ἀναστασία Κυρκίνη-Κούτουλα γεννήθηκε τό 1954 στή Δράμα. Σπούδασε Ἱστορία καί Ἀρχαιολογία στή Φιλοσοφική Σχολή τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν, τῆς ὁποίας, τό 1991, ἀναγορεύθηκε ἀριστοβάθμιος διδάκτωρ. Σήμερα ὑπηρετεῖ στό Πειραματικό Σχολεῖο τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν.

σουλτάνου, τή δυνατότητα νά διεκδικήσουν τό θρόνο. Ἄν, ἀντίθετα, ὁ σουλτάνος περιστοιχιζόταν ἀπό γόνους ἰσχυρῶν ὀθωμανικῶν οἰκογενειῶν, θά υπέκειτο σέ συνεχή κίνδυνο ἀνατροπῆς. Γιά τό λόγο αὐτό δέν εἶναι καθόλου τυχαῖο ὅτι πολλοί βεζίρηδες καί ἄλλοι ὑψηλόβαθμοι ἀξιωματοῦχοι τοῦ κράτους προέρχονταν ἀπό τό παιδομάζωμα καί μερικοί ἐνθουμοῦνταν ἀκόμη τή χριστιανική τους καταγωγή, ἐνδεχομένως καί τήν οἰκογένειά τους, δεδομένου ὅτι τούς στρατολογούσαν κατά τήν ἐφηβική ἡλικία. Ἔτσι ἡ ἀρχουσα τάξη τῶν στρατιωτικῶν ἐμπλουτίστηκε μέ ἐξισλαμισμένους χριστιανούς, γεγονός στό ὁποῖο ὀρισμένοι Τοῦρκοι ἱστορικοί ἀποδίδουν ὡς ἕνα βαθμῶ τήν παρακμή τῆς Ὀθωμανικῆς αυτοκρατορίας (Ἰναλτσίκ, σελ. 124).

Ἡ τάξη τῶν *γεαγα*, ἐξάλλου, πρακτικά ταυτίστηκε μέ τούς χριστιανούς ὑπηκόους τοῦ κράτους, εἰδικά στίς περιοχές ἐκεῖνες, ὅπου οἱ μουσουλμάνοι ἀποτελοῦσαν μικρή μειοψηφία καί δέν ἐπιδίδονταν αὐτοπροσώπως στήν παραγωγή, ὅπως συνέβαινε π.χ. στήν Πελοπόννησο. Ἔτσι ἐπικράτησε στά κείμενα τῶν Ἑλλήνων συγγραφέων τῆς προεπαναστατικῆς περιόδου νά χρησιμοποιοεῖται ὁ ὄρος «ραγιαῖς» γιά τόν ὑπόδουλο χριστιανό.

Ἡ βασική κοινωνική διαστρωμάτωση στήν ὁποία ἀναφερθήκαμε ἄρχισε σταδιακά νά ἀνατρέπεται ἀπό τά τέλη τοῦ 17ου αἰώνα, ὅταν οἱ μεγάλες στρατιωτικές κατακτητικές ἐπιχειρήσεις τῶν Ὀθωμανῶν κόπασαν καί ἡ αυτοκρατορία εἰσήλθε σέ φάση στρατιωτικῆς παρακμῆς. Ἐνῶ ὡς τότε ἡ παροχή τιμαρίου σέ ἀξιωματούχους τοῦ ὀθωμανικοῦ στρατοῦ ἀποτελοῦσε ἀντάλλαγμα τῶν στρατιωτικῶν ὑπηρεσιῶν τους, ἔκτοτε ἄρχισε νά συμβαίνει τό ἀντίστροφο: ἰσχυροί μουσουλμάνοι γαιοκτήμονες τῶν ἐπαρχιῶν ἤ πλούσιοι μουσουλμάνοι τῆς πρωτεύουσας καί τῶν ἄλλων ἀστικῶν κέντρων (*ayan*), πού διέθεταν τήν οἰκονομική δυνατότητα, ἐξαγόραζαν μέ τή μέθοδο τοῦ *iltizam* (ἐκπλειστηριασμός τῶν προσόδων τῶν ἐπαρχιῶν) τή διοίκηση τῶν ἐπαρχιῶν, ἀναλαμβάνοντας καί τά συνδεδεμένα μέ αὐτή στρατιωτικά ἀξιώματα. Στήν Πελοπόννησο ὁ πασάς διοικητής τῆς, ὁ ὁποῖος εἶχε τόν τίτλο τοῦ Μόρα Βαλεσῆ, δέν ἦταν κατά τό 18ο αἰώνα παρά ἕνας *muhassil*, δηλαδή πλειοδότης ἐκμισθωτής τῶν προσόδων τῆς, ἐπιφορτισμένος καί μέ τήν πολιτική καί στρατιωτική διοίκησή τῆς. Αὐτό συνέβαινε καί σέ ἄλλες ἐπαρχίες τοῦ κράτους, ὅπως π.χ. στήν Κύπρο (Κυρκίνη-Κούτουλα, σελ. 88-89). Καί ἐπειδή ἡ ἐμπλοκή στή δημοσιονο-

μική/διοικητική διαδικασία ἦταν σχεδόν ἀποκλειστικό προνόμιο τῶν μουσουλμάνων, ἡ κοινωνική διαστρωμάτωση ἐξελίχθηκε πλέον σέ ἀντίθεση ἀνάμεσα σέ μουσουλμάνους καί μή (χριστιανούς καί Ἑβραίους).

Οἱ ἀλλόδοξοι πληθυσμοί τοῦ ὀθωμανικοῦ κράτους ἀντιμετωπίζονταν συνήθως ἀπό τίς κρατικές ἀρχές ὡς «προστατευόμενοι» ὑπήκοοι, οἱ ὁποῖοι ὄφειλαν νά καταβάλλουν φόρους ὡς ἀντάλλαγμα τῆς παρεχόμενης αὐτῆς «προστασίας». Ἀπό τούς περισσότερους φόρους δέν ἀπαλλάσσονταν βέβαια καί οἱ μουσουλμάνοι, τό ὕψος ὁμῶς τῶν φόρων πού ἐπιβάλλονταν στούς χριστιανούς ἦταν πολλαπλάσιο ἐκεῖνου πού ἐπιβαλλόταν στούς μουσουλμάνους. Ἐπίσης οἱ χριστιανοί υπέκειτο σέ κάθε εἶδους αὐθαιρεσίες καί καταχρήσεις ἐξουσίας ἐκ μέρους τῶν τοπικῶν ἐπαρχιακῶν ἀρχῶν. Κατά τούς 18ο καί 19ο αἰῶνα οἱ καταχρήσεις αὐτές εἶχαν πάρει τή μορφή καί τήν ἔκταση θεομηνίας γιά τούς ὑπόδουλους χριστιανούς, οἱ ὁποῖοι ἀναγκάζονταν νά ἱκανοποιοῦν τήν ἀπληστία ἀκόμη καί τοῦ κατώτερου ὄργανου τῆς ὀθωμανικῆς διοίκησης (Κυρκίνη-Κούτουλα, σελ. 33-82). Ἡ καταπίεση αὐτή, ἡ ὁποία συντέλεσε, κατά τή γνώμη μας, σέ μεγάλο βαθμῶ καί στήν ἔξαρση τοῦ ἐθνικιστικοῦ κινήματος, ὑπῆρξε περισσότερο προϊόν τῆς ραγδαίας παρακμῆς τῶν ὀθωμανικῶν διοικητικῶν θεσμῶν καί λιγότερο ἀπόρροια θρησκευτικῶν ἢ ἰδεολογικῶν ἀντιπαραθέσεων. Πολλές σουλτανικές διαταγές (φιρμάνια) διέτασαν τίς τοπικές ἀρχές νά μήν αὐθαιρετοῦν σέ βάρος τῶν ραγιαδῶν, ἀλλά οἱ διαταγές αὐτές ἔμεναν κατά κανόνα ἀνεκτέλεστες, θλιβερή ἀντανάκλαση τῆς κατάρρευσης τοῦ κύρους τῆς πάλαι ποτέ κραταιᾶς Ὑψηλῆς Πύλης, τήν ἐξουσία τῆς ὁποίας ὑπονόμευαν οἱ φυγόκεντρος δυνάμεις πού ἀναπτύσσονταν σέ σημαντικά ἐπαρχιακά διοικητικά κέντρα, ὅπως π.χ. τῶν Ἰωαννίνων τοῦ Ἀλή Τεπελενλή (Ἄρς, σελ. 317 καί ἐξῆς).

Ὁ παραδοσιακός λοιπόν διαχωρισμός σέ στρατιωτικούς καί ραγιαδες ὑποκαταστάθηκε ἀπό κοινωνικό διαχωρισμό μέ βάση τή θρησκεία. Παρά τό ὅτι οἱ Ὀθωμανοί χρησιμοποίησαν τή θρησκεία τους ὡς ἰδεολογικό ὄπλο, πρακτικά στόχος τῆς διάκρισης τῶν ὑπηκόων τοῦ κράτους σέ μουσουλμάνους καί μή ἦταν ἡ ἐξασφάλιση οἰκονομικῶν πόρων γιά τή συντήρηση τοῦ κράτους καί τῆς ἀρχουσας μουσουλμανικῆς τάξης μέσα ἀπό τήν φορολόγηση τῶν μή μουσουλμάνων ὑπηκόων. Συναχόλουθα τό θρησκευτικό ἰδανικό τοῦ τελικοῦ ἐξισλαμισμού ὄλων τῶν ὑπηκόων τῆς

αυτοκρατορίας, πού ένδεχομένως ένέπνεε φανατικούς πιστούς του Προφήτη, έπ' ουδενί συνέπλεε πάντως μέ τά οικονομικά συμφέροντα του κράτους, στό όποιο οί άγρίως φορολογούμενοι και κατά διαφόρους τρόπους καταπιεζόμενοι χριστιανικοί πληθυσμοί ήταν οί αίμοδοτές του κρατικού και των ιδιωτικών θησαυροφυλακίων. Γενικός έξισλαμισμός συνεπαγόταν μία κοινωνία αποτελούμενη αποκλειστικά από άρχουσα τάξη, χωρίς παραγωγούς και φορολογούμενους. Γι' αυτό οί βίαιοι έξισλαμισμοί ήταν τοπικοί και άφορούσαν έξαιρετικές περιπτώσεις, ένω ή συνήθης πρακτική, πού έπίσημα καθιέρωσε ό ίδιος ό Μωάμεθ Β' ό Πορθητής (μέ τά περίφημα «προνόμια» πού παραχώρησε στόν Οικουμενικό πατριάρχη τό 1453), συνίστατο στό σεβασμό της χριστιανικής εκκλησίας. Έτσι, όταν ό σουλτάνος Σελίμ ό Α' (1512-1520) πρότεινε τον ύποχρεωτικό έξισλαμισμό όλων των χριστιανών της αυτοκρατορίας, «ή άπάντηση της όθωμανικής κυβερνήσεως ήλθε άμέσως και ήταν κατηγορηματική. Αυτό πού ζητούσε ό σουλτάνος παρεβίαζε την παράδοση και τους νόμους. Ο Σελίμ δέν επέμεινε» (Κιτσικής, σελ. 187).

Προκειμένου βέβαια για «έθελοντικό», ειρηνικό έξισλαμισμό τά παρεχόμενα οικονομικά και κοινωνικά κίνητρα ήταν σημαντικά: πανηγυρική άνοδος στην άνώτερη κοινωνική τάξη και μία σειρά από φορολογικά και άλλα προνόμια (Σαρρής, Όσμανική πραγματικότητα, Ι, σελ. 258-259).

Ο πολυσυλλεκτικός χαρακτήρας αυτού του έθνικού και θρησκευτικού μωσαϊκού, πού αποτελούσε την όθωμανική αυτοκρατορία, επέβαλλε άναγκαστική άνεξιθρησκεία και γενικότερη άνοχή στις τοπικές κοουλτούρες και γλώσσες και για έναν ακόμη λόγο: ή επιβολή της τάξης και ή απομάκρυνση του ένδεχομένου συνεννόησης και από κοινού έξέγερσης των ύπόδουλων πληθυσμών κατά της όθωμανικής άπολυταρχίας μπορούσε να επιτευχθεί αποτελεσματικά μόνο μέσα από τή γνωστή πολιτική του «διαίρει και βασίλευε». (Σαρρής, όπ.π., Ι, σελ. 265 και έξής). Η όθωμανική έξουσία συνειδητά και συστηματικά επιδίωκε την παροχή ποικίλων, διαφορετικών όμως άνάμεσά τους, προνομίων και κυρίως φοροαπαλλαγών στις διάφορες έπαρχίες και έθνη της αυτοκρατορίας. Ακόμη και άνάμεσα σε όμοιους και όμόθρησκους γείτονες, όπως οί όρθόδοξοι χριστιανοί κάτοικοι των διαφόρων έλληνικών έπαρχιών, ύπήρχαν τεράστιες φορολογικές και διοικητικές διαφορές.

Είναι π.χ. γνωστό ότι οί Τούρκοι δέν επέτρε-

παν γενικά τίς κωδωνοκρουσίες των ναών, καθώς και όποια άλλη εκδήλωση της χριστιανικής λατρείας πού θά μπορούσε να «σκανδαλίσει» τους μουσουλμάνους πιστούς. Και όμως έλληνικές πηγές της τουρκοκρατίας αναφέρουν ότι στά Ζαγοροχώρια π.χ. οί κωδωνοκρουσίες επιτρέπονταν, όπως και στη Δημητσάνα της Πελοποννήσου ήταν έλεύθερη ή χρήση των σημάτων (Σαρρής, όπ.π., ΙΙ, σελ. 345 και Μιχ. Οικονόμου, Όστορικά της Έλληνικής παλιγγενεσίας, Αθήνα, 1873, σελ. 29). Στην Πάτρα ό έορτασμός του Πάσχα γινόταν μέ κάθε λαμπρότητα, βαρελότα, κόκκινα αυγά, ψητά άρνιά, ποτά, μουσική, χορό, ακόμα και μέ πιστολιές, ένω στην Καλαμάτα επιτρέπονταν ακόμη και οί νυκτερινές λιτανείες στους δρόμους, σύμφωνα μέ μαρτυρίες ξένων περιηγητών και μάλιστα του έγκυρου W. Martin Leake. Αναφέρεται επίσης ότι στά νησιά του Αιγαίου επιτρεπόταν έλεύθερα από τους Τούρκους ή άνοικοδόμηση ή έπισκευή των χριστιανικών ναών και άλλες θρησκευτικές εκδηλώσεις (William Miller, Η Φραγκοκρατία στην Ελλάδα, Αθήνα, 1990 β' έκδοση, σελ. 707).

Έκει όμως πού οί διαφοροποιήσεις ήταν σημαντικές και καιρίες ήταν ό τομέας της φορολογίας. Γειτονικά χωριά υπέκειντο σε τεράστιας κλίμακας φορολογικές ιδιαιτερότητες για διάφορους λόγους, συνηθέστερος των όποιων ήταν ή γενικευμένη κατά τους δύο τελευταίους αιώνες της τουρκοκρατίας βακουφοποίηση, δηλαδή άφιέρωση μιας πόλης ή και όλόκληρης περιοχής σε μουσουλμανικό ιερό ή ευαγές ίδρυμα ή παραχώρηση περιοχής σε πρόσωπο του σουλτανικού περιβάλλοντος (συνήθως σε γυναίκες του χαρεμιού) ως χειρονομία σουλτανικής ευνοίας προς τό πρόσωπο αυτό. Στις περιπτώσεις αυτές οί όθωμανικές διοικητικές άρχές της έπαρχίας (του πασαλικίου), στην όποια ύπαγόταν ή περιοχή αυτή, μικρή έως μηδαμινή δικαιοδοσία είχαν στό βακούφι, τό όποιο διαχειριζόταν ειδικός άπεσταλμένος του δικαιούχου ιδρύματος ή προσώπου. Τό διαχειριστή αυτό, ό όποιος, άν ή περιοχή του βακουφιού αποτελούσε όλόκληρη έπαρχία, άνελάμβανε και τό αξίωμα του βοεβόδα της (π.χ. στην Πάτρα από τό 1790 και έξής), έλεγχε ειδικός έπόπτης (ναζίρης), πού έδρευε στην πρωτεύουσα και ήταν έμπιστο πρόσωπο του δικαιούχου των προσόδων του βακουφιού. Αποτέλεσμα της πρακτικής αυτής ήταν να γλιτώσουν οί κάτοικοι του βακουφιού από πολλές αυθαιρεσίες και καταχρήσεις των τοπικών όθωμανικών άρχών και να προκαλούν έτσι τό φθόνο των λιγότερο τυχερών γει-

τόνων τους. Ἡ βακουφοποίηση μιᾶς περιοχῆς δέν χαιρετιζόταν μόνο μέ ἀνακούφιση ἀπό τούς χριστιανούς κατοίκους της, ἀλλά πολύ συχνά ἐπιδιωκόταν ἀπό τούς ἴδιους, σύμφωνα μέ τή μαρτυρία ἐλληνικῶν πηγῶν τῆς ἐποχῆς.

Πρέπει ἐδῶ νά διευκρινίσουμε ὅτι ἡ φορολογική ἐλάφρυνση τοῦ βακουφιοῦ δέ συνιστοῦσε τόσο ἀπαλλαγὴ ἀπό τούς θεσμοθετημένους καί ἰσχύοντες γενικά φόρους, ὅσο στήν ἀπλοποίηση τῆς διαδικασίας εἰσπραξῆς τους ἀπό τούς δικαιούχους. Οἱ κάτοικοι ἑνός βακουφιοῦ παρέκαμπταν τίς τοπικές ὀθωμανικές διοικητικές ἀρχές καί κατέβαλλαν τούς φόρους ἀπευθείας στό διαχειριστή (μουτεβελή) τοῦ ἱεροῦ ἰδρύματος, ἀπαλλασσόμενοι ἔτσι ἀπό τίς καταχρήσεις τῶν ἀναρίθμητων διαμεσολαβητῶν. Τό ἴδιο ἴσχυε καί γιά τίς κοινότητες ἐκεῖνες, πού εἶχαν κατορθώσει, μέσω τῶν διασυνδέσεων τῶν κοινοτικῶν τους ἀρχόντων μέ ἀξιωματούχους τῆς πρωτεύουσας, νά φορολογοῦνται μέ τό σύστημα μακτού (maktu), δηλαδή μέ ἀπευθείας καταβολή ἑνός κατ' ἀποκοπήν φορολογικοῦ ποσοῦ στήν κεντρική ἐξουσία. Ἀντιθέτως, οἱ φορολογούμενοι μέ βάση τό σύνθημα κατά τούς τελευταίους αἰῶνες τῆς τουρκοκρατίας σύστημα iltizam (ἐκμίσθωση προσόδων τοῦ κράτους σέ ἰδιῶτες) ὄφειλαν κατά κανόνα νά ἱκανοποιοῦν τήν ἀπληστία μιᾶς ὀλόκληρης στρατιᾶς ἐκμισθωτῶν καί ὑπεκμισθωτῶν τοῦ φόρου τῆς περιοχῆς τους (Κυρκίνη-Κούτουλα, σελ. 77-80).

Συνήθως μάλιστα οἱ περιοχές πού ἐτίθεντο κάτω ἀπό εἰδικό προνομιακό φορολογικό καθεστῶς ἦταν ἐκεῖνες πού, γιά διαφόρους γεωγραφικούς, ἱστορικούς ἢ καί καθαρά συγκυριακούς



«Ἡ ἀνάληψη τοῦ Μωάμεθ» (μικρογραφία τοῦ 16ου αἰῶνα). Τόν Προφήτη περιβάλλει φωτιστέφανο ἀπό φλόγες· τό πρόσωπό του εἶναι σκεπασμένο.

λόγους, εἶχαν ἀναπτύξει ἀξιοσημείωτη οικονομική καί μάλιστα ἐμποροναυτική δραστηριότητα. Ἡ δημιουργία, στίς περιοχές αὐτές, ὑποτυπώδους ἀστικής τάξης, πού ἀποκτοῦσε διασυνδέσεις μέ ξένους ἐμπορικούς οἴκους καί σχετική οικονομική εὐρωστία, πολλαπλασίαζε τίς δυνατότητες τῶν κατοίκων τους νά ἐπιτύχουν ιδιαίτερη κατά περίπτωση μεταχείριση ἀπό τήν κυβέρνηση τοῦ

κράτους, μέ δωροδοκίες σέ ύψηλόβαθμα στελέχη της, μέ διαπροσωπικές σχέσεις ή καί μέ τή μεσολάβηση ξένων «προστατών» (π.χ. έμπορικῶν οἰκῶν τοῦ ἐξωτερικοῦ, πού ἐνδιαφέρονταν γιά τήν προώθηση τῶν συμφερόντων τους σέ λιμάνια ἢ ἄλλα έμπορικά κέντρα τῆς Ὀθωμανικῆς αὐτοκρατορίας). Ἔτσι ἡ φορολογική διαφοροποίηση σχετιζόταν ἄμεσα καί μέ τό εἶδος καί τό ἐπίπεδο τῆς οικονομικῆς δραστηριότητας τοῦ χριστιανικοῦ πληθυσμοῦ κάθε περιοχῆς.

Ἄλλος λόγος ιδιαίτερης μεταχείρισης τοῦ πληθυσμοῦ μιᾶς περιοχῆς ἦταν ἡ σημασία τῆς συγκεκριμένης περιοχῆς γιά τήν ἄμυνα ἢ τή δημόσια τάξη. Οἱ κάτοικοι τῆς ἐπαρχίας τῆς Καλαμάτας ἀπολάμβαναν π.χ. πολύ μεγαλύτερη θρησκευτική καί ἄλλες ἐλευθερίες ἀπό τήν ὑπόλοιπη Πελοπόννησο, γιατί ἀποτελοῦσαν προτεχισμα ἀπέναντι στή Μάνη, μιᾶ περιοχῆ ὅπου ἡ ἐπιβολή τῆς τάξης ἀπό τήν πλευρά τῆς ὀθωμανικῆς ἐξουσίας ἦταν ἀπό προβληματική ἕως ἀνύπαρκτη. Καί τά ΔερβENOΧΩΡΙΑ στή Μεγαρίδα ἀπολάμβαναν φοροαπαλλαγές καί ἄλλα προνόμια, ὡς φύλακες τοῦ Ἴσθμοῦ τῆς Κορίνθου, ἐπιφορτισμένοι μέ τόν ἔλεγχο τῆς μόνης αὐτῆς ἀπό ξηρὰ εἰσόδου καί ἐξόδου τῆς Πελοποννήσου. Ἡ ἴδια ἡ Πελοπόννησος ἀποτελοῦσε νευραλγική γιά τό κράτος περιοχῆ, λόγω τῆς γεωγραφικῆς της γειτνίασης μέ τήν Ἰταλία καί τοῦ σχετικά πρόσφατου βενετοκρατούμενου παρελθόντος της.

Ἡ ἐπιδεικνυόμενη ἀπό τήν ὀθωμανική ἐξουσία ἀνεξιθρησκία θεωρητικά ἀπέρρεε ἀπό τή σχετική ρήση τοῦ Κορανίου γιά σεβασμό πρὸς τοὺς λαοὺς τῆς Βίβλου, δηλαδή τοὺς χριστιανούς καί τοὺς Ἑβραίους (Κιτσίκης, σελ. 98), πρακτικά ὅμως ὑπηρετοῦσε τήν ἴδια τήν προοπτική ἐπιβίωσης τοῦ κράτους. Χρησίμευε ἐπίσης καί ὡς μέσο πλουτισμοῦ διαφόρων ἀξιωματοῦχων, οἱ ὁποῖοι ἐξεβίαζαν τοὺς χριστιανούς κατοίκους μιᾶς περιοχῆς μέ τήν ἀπειλή ἐκτέλεσης διοικητικῶν ἀποφάσεων εἰς βάρος τῆς χριστιανικῆς λατρείας, ἀποφάσεων πού οἱ ἴδιοι εἶχαν ἐνδεχομένως προκαλέσει. Π.χ. φρόντιζαν νά ἐκδοθεῖ διάταγμα γιά τήν κατεδάφιση ἐνός χριστιανικοῦ ναοῦ ἢ τή μετατροπή του σέ μουσουλμανικό τέμενος καί στή συνέχεια ἀπαιτοῦσαν ἀπό τοὺς ἐνορίτες του σεβαστά χρηματικά ποσά γιά τήν ἀκύρωση ἢ ἔστω τήν ἀναστολή ἐκτέλεσης τοῦ διατάγματος. Ἀκόμα καί ἡ ἔγκριση τῆς προτεινόμενης ἀπό τό Πατριαρχεῖο ἡμερομηνίας ἐορτασμοῦ τοῦ Πάσχα γινόταν κάθε χρόνο ἀφορμῆ χρηματισμοῦ ἀπό τήν πλευρά τῶν ὀθωμανικῶν ἀρχῶν (Σαρρῆς, Ὄσμανική πραγματικότητα, τ. II, σελ. 527, 528,

536). Ὅμοίως, ἐξαγγέλλονταν ἀπειλές βίαιων ἐξισλαμισμῶν, ὄχι γιά νά πραγματοποιηθοῦν, ἀλλά γιά νά προκαλέσουν τήν καταβολή χρηματικῶν ποσῶν ἀπό τήν πλευρά τῶν χριστιανῶν γιά τήν ἀποτροπή τους.

Φαίνεται ὅτι πολλοί ἰσχυροί ἀξιωματοῦχοι τοῦ ὀθωμανικοῦ καθεστώτος, κατὰ τοὺς αἰῶνες τῆς παρακμῆς τῆς Ὄθωμανικῆς αὐτοκρατορίας, πού τό θρησκευτικό τους συναίσθημα εἶχε ἀτονήσει, δέν εἶχαν ἐνδοιασμούς νά παραβαίνουν τό τυπικό καί τοὺς περιορισμούς πού τοὺς ἐπέβαλλε ἡ μουσουλμανική θρησκεία, ὅταν βρίσκονταν σέ ἰδιωτικό κύκλο, ἐπιδεικνύοντας εὐσέβεια μόνο σέ δημόσιους χώρους (Λαΐδη Μόνταγκιου, σελ. 125). Ἔτσι ἡ θρησκεία ἦταν γι' αὐτοὺς ἀπλῶς ἰδεολογικό καί πολιτικό μέσο, πού τοὺς χρησίμευε εἴτε γιά νά διατηροῦν τή θέση τους στή κρατική μηχανή εἴτε γιά νά προωθοῦν τήν προσωπική τους φιλοδοξία, σέ περίπτωση μάλιστα πού ἔτρεφαν βλέψεις ἐπέκτασης τῆς σφαίρας ἐπιρροῆς τους ἢ καί ἀνεξαρτοποίησής τους ἀπό τήν Ὑ. Πύλη. Οἱ ἀξιωματοῦχοι αὐτοί, συνήθως ἀγιάνηδες διοικητές ἀπομακρυσμένων ἀπό τό κέντρο ἐπαρχιῶν, τηροῦσαν μιᾶ ἀξιοσημείωτη καιροσκοπική στάση στό θρησκευτικό ζήτημα.

Ἡ θρησκευτική διαφορά ἀνάμεσα στοὺς μουσουλμάνους καί τοὺς χριστιανούς ἀποτελοῦσε συχνά, γιά τοὺς τοπικούς ἡγεμόνες, διέξοδο ἐκτόνωσης τῶν αἰσθημάτων ἀγανάκτησης ἐκ μέρους τῶν καταπιεζόμενων ἀπό τίς αὐθαιρέσιες τους ντόπιων μουσουλμανικῶν πληθυσμῶν. Καλλιεργώντας τόν θρησκευτικό καί κατ' ἐπέκταση ἐθνικό ρατσισμό τῶν μουσουλμάνων σέ βάρος τῶν χριστιανῶν καί τῶν χριστιανῶν σέ βάρος τῶν Ἑβραίων, οἱ Ὄθωμανοί ἄρχοντες συχνά ἐπαιζαν τό δικό τους πολιτικό παιχνίδι σέ βάρος τῆς κεντρικῆς ἐξουσίας, πού προσπαθοῦσε νά διατηρεῖ λεπτές ἰσορροπίες. Χαρακτηριστικά παραδείγματα ἀξιωματοῦχων, πού ἀνήγαγαν σέ ἐπιστήμη τό θρησκευτικό καιροσκοπισμό, ἦταν στόν ἐλλαδικό χώρο ὁ Ἄλῆς Τεπελενλῆς στήν Ἡπειρο (Sugar B., σελ. 241) καί ὁ γιός του Βελῆς στήν Πελοπόννησο. Ἔτσι τό 1800, κατὰ τή διάρκεια τῆς ἐκστρατείας τοῦ ἐναντίον τῶν Σουλιωτῶν, ὁ Ἄλῆς, γιά νά ἐξάψει τό μένος τῶν στρατιωτῶν του, «παρουσίαζε τήν ἐκστρατεία του ὡς ἐκστρατεία ὑπέρ πίστεως ἐναντίον τῶν ἐχθρῶν τῆς θρησκείας» (Ἀρς, σελ. 214). Ὁ ἴδιος ὅμως δέ δίστασε νά ὑποσχεθεῖ στοὺς καπετάνιους τῶν Ἑλλήνων ἄρματωλῶν, πού ὑπηρετοῦσαν στό στρατό του, ὅτι «ὅταν τό κράτος του γίνεῖ ἀνεξάρτητο, θά εἶναι ἐξασφαλισμένη ἡ θρησκευτική

ισότητα». Ο ίδιος πασάς αναφέρεται ότι είχε ιδρύσει και χριστιανικό μοναστήρι στην Ήπειρο, ενώ ήταν γνωστός ο σεβασμός που επιδείκνυε προς τον άγιο Κοσμά τον Αιτωλό (Λεκκού Ευαγγέλου, *Τά ελληνικά μοναστήρια*, τ. 2, Αθήνα, 1996, σελ. 195 και έξής). Δέν έχουμε λόγους νά πιστεύουμε ότι ή καιροσκοπική και διπρόσωπη αυτή τακτική του Άλη αποτελούσε εξαίρεση μέσα στην Όθωμανική αυτοκρατορία. Καί βέβαια δέν αναφερόμαστε μόνο στην ανάλογη συμπεριφορά του γιου του Βελή, κατά τή θητεία του ως διοικητή του Μοριά στό διάστημα 1807-1812.

Η τάση νά παρακάμπτεται ή θρησκευτική διαφορά μπροστά στό κοινό πολιτικό ή «κομματικό» συμφέρον φαίνεται και από τίς συμμαχίες ανάμεσα σέ μουσουλμάνους και χριστιανούς, όπως συνέβη τό 1809 στην Πελοπόννησο μέ τήν επανάσταση κατά του Βελή πασά από τούς Θ. Κολοκοτρώνη και Μαυρομιχαλαίους αφενός και τούς Λαλαίους μουσουλμάνους του Άλη Φαρμάκη αφετέρου, οι οποίοι μάλιστα δήλωναν, σύμφωνα μέ τή μαρτυρία του Ί. Φιλήμονα (Σαρρής, *Πενάχ*, σελ. 135) ότι «ή σημαία των ήνωμένων μερών... φέρει άμοιβαία, τά σύμβολα της ήμισελήνου και του σταυρου». Καί όσον αφορά βέβαια στους Έλληνες επαναστάτες, είχαν κάθε λόγο νά επιδιώξουν αντικατάσταση του υπάρχοντος καθεστώτος μέ άλλο, έστω και όμοσπονδιακό. Οι μουσουλμάνοι όμως συνεργάτες τους κινούνταν κατά του εκπροσώπου της νόμιμης εξουσίας, από καθαρώς «φατριαστικά» κίνητρα.

Άν σέ επίπεδο διοίκησης και μάλιστα φορολογίας ή εξουσιαστική σχέση μουσουλμάνου / χριστιανού ήταν σαφώς έχθρική έως έξοντωτική για τον δεύτερο, σέ επίπεδο διαπροσωπικών σχέσεων ή σχέση αυτή ήταν συχνά φιλική και πάντως όχι αναγκαστικά έχθρική. Έξάλλου μουσουλμάνοι και χριστιανοί ήταν έντεταγμένοι στον ίδιο υλικό πολιτισμό και δέν παρουσίαζαν σοβαρές διαφορές στον τρόπο κοινωνικής οργάνωσης, συμπεριφοράς και σκέψης. Όχι μόνο υπήρχε όμοιότητα στην εκπαίδευση και τήν κουλτούρα χριστιανών και μουσουλμάνων (Σαρρής, *Όσμανική πραγματικότητα*, II, σελ. 375, Σαρρής, *Πενάχ*, σελ. 134), αλλά και ή μεταξύ τους γλωσσική συνεννόηση ήταν δεδομένη. Η ελληνική γλώσσα όχι μόνο ήταν συνήθως κατανοητή στους ντόπιους Τούρκους των ελληνικών επαρχιών, αλλά μερικοί από αυτούς ήταν σέ θέση νά τή διαβάσουν και νά τή γράφουν (Κυρκίνη - Κούτουλα, σελ. 162). Καί βέβαια οι χριστιανοί γνώ-

ριζαν κατά κανόνα νά συνεννοούνται στην τουρκική, που ήταν απαραίτητη για τήν επικοινωνία τους μέ τίς όθωμανικές αρχές. Τά διοικητικά και δικαιοπρακτικά έγγραφα της τουρκοκρατίας παρουσιάζουν ένα εξαιρετικά ένδιαφέρον, μεικτό, ελληνοτουρκικό λεξιλόγιο, όπου οι διοικητικοί και οικονομικοί όροι είναι τουρκοί, έντεταγμένοι όμως κλιτικά και σέ όρισμένες περιπτώσεις φωνολογικά στην ελληνική γλώσσα, ενώ οι άφηρημένες έννοιες και οι όροι που εκφράζουν έννοιες του υλικού πολιτισμού (σκεύη, ρούχα, μέσα μεταφοράς, επαγγέλματα κτλ.) είναι ελληνικοί. Σέ δύσκολες στιγμές, όπως στον κίνδυνο που έγκυμονεί για τον πληθυσμό μιά επιδημία, μουσουλμάνοι και χριστιανοί αντιδρούσαν μέ τον ίδιο φόβο, μέ τήν ίδια έγκαρτέρηση και έναπόθεση των ελπίδων σωτηρίας σχεδόν αποκλειστικά στη θεία Πρόνοια (μιά στάση τήν όποία οι δυτικοευρωπαίοι όρθολογιστές περιηγητές καταδίκαιζαν άπερίφραστα ως μοιρολατρία), μέ τίς ίδιες προλήψεις και δεισιδαιμονίες, μέ τον ίδιο πόνο και άγωνία για τό μέλλον. Ένδιαφέρον σχετικό παρουσιάζουν και οι όμοιότητες ανάμεσα στις παροιμίες και τά άλλα λαϊκά άποφθέγματα, καθώς και στά παραμύθια και τίς παραδόσεις των δύο λαών.

Κοινός, έξάλλου, παρονομαστής στη νοοτροπία και των δύο θρησκευτικών κοινοτήτων ήταν ή δυσπιστία προς τή Δύση και ή άπόρριψη του δυτικού όρθολογισμού, ό οποίος όχι μόνο επαγγελλόταν αλλά και άξίωνε έκσυγχρονισμό στις κοινωνικές και πολιτικές δομές της Άνατολής. Ό έκσυγχρονισμός αυτός κρινόταν ύποπτος και ως προς τή σκοπιμότητά του (προώθηση των δυτικών οικονομικών και διπλωματικών συμφερόντων στό όθωμανικό κράτος) και ως προς τή συμβατότητά του μέ τό πνεύμα της μουσουλμανικής αλλά και της όρθόδοξης χριστιανικής θρησκείας (Σαρρής, *Όσμανική πραγματικότητα*, II, σελ. 541).

Οι άπλοι άνθρωποι δέν είχαν πολλές ευκαιρίες συγχρωτισμού μέ άλλόθρησκους, γιατί οι όθωμανικές πόλεις είχαν σαφώς διαχωρισμένες συνοικίες (μαχαλάδες) για τούς πιστούς κάθε θρησκευματος (βλ. Νικ. Τοντόρωφ, *Η βαλκανική πόλη*, Αθήνα, 1986). Οι μικτοί γάμοι έπίσης, χωρίς νά αποκλείονται έντελώς, δέν ένθαρρύνονταν πάντως, τουλάχιστον από χριστιανικής πλευράς, γιατί προϋπέθεταν εξισλαμισμό του/της χριστιανού/ης συζύγου («μάνα μου, σφάζομαι, μάνα μου, καίγομαι, Τούρκο δέν παίρνω»), ενώ ή αντίθετη διαδικασία άπαγορευόταν αυστηρά από τον όθωμανικό νόμο. Ήταν κι αυτό ένα ση-

μεϊο εϋνοιας πρὸς τὴν ἐπίσημη ἰσλαμικὴ θρησκεία, πού εἶχε ἀποκλειστικὸ τῆς προνόμιό τὸν προσηλυτισμὸ.

Περισσότερες εὐκαιρίες συγχρωτισμοῦ εἶχαν οἱ κοινοτικοὶ ἄρχοντες τῶν χριστιανῶν μὲ τοὺς μουσουλμάνους ὁμολόγους τους, ὄχι μόνο γιατί εἶχαν κοινές ἀρμοδιότητες καὶ καθήκοντα, ἀλλὰ καὶ γιατί συχνὰ συνεργάζονταν ἐπιχειρηματικά μεταξύ τους καὶ εἶχαν ἐπομένως κοινὰ συμφέροντα. Εἶναι γνωστὴ ἡ «κομματικὴ» συνεργασία καὶ οἱ συμμαχίες τῶν φατριῶν Ἑλλήνων προεστώτων καὶ Τούρκων ἀγιάνηδων στὴν Πελοπόννησο κατὰ τίς τελευταῖες δεκαετίες τῆς τουρκοκρατίας (Κυρκίνη-Κούτουλα, σελ. 172-173). Δέν εἶναι καθόλου ἀξιοπεριέργο, στὸ πλαίσιο τῆς συνεργασίας αὐτῆς, τὸ ὅτι δίνονταν ἀκόμη καὶ παραγγελίες γιὰ ἀγορὰ βιβλίων μὲ ἔργα ἀρχαίων Ἑλλήνων συγγραφέων, πού ἀναλάμβανε νὰ ἀγοράσει Τούρκος ἀγιάνης στὴν Κωνσταντινούπολη γιὰ λογαριασμὸ Ἑλλήνων προεστοῦ (IEEE, Ἄρχειο Ἄργους).

Ἄς μὴ νομιστεῖ ὅτι οἱ τυχόν ἀγαθές διαπροσωπικές σχέσεις, ἀκόμη καὶ ἡ οἰκονομικὴ συνεργασία ἀνάμεσα σὲ Ἑλλήνες καὶ Τούρκους κοινοτικούς ἄρχοντες ἢ «ἐπιχειρηματίες», ἐξίσωνε κοινωνικά τοὺς μὲν πρὸς τοὺς δέ. Ὁ χριστιανὸς ἦταν πάντοτε ὑπὴκοος δεύτερης κατηγορίας, ὅσα πλούτη κι ἂν εἶχε, ὅσες διασυνδέσεις μὲ ὑψηλοὺς προστάτες στὴν πρωτεύουσα κι ἂν διέθετε. Ὁ χριστιανὸς προεστὸς ἦταν πάντοτε ὁ κύριος ὑποπτος στὰ μάτια τῆς ὀθωμανικῆς διοίκησης καὶ ἡ μετατροπὴ του ἀπὸ φίλο καὶ συνεργάτη σὲ ἀποδιοπομπαῖο τράγο μποροῦσε νὰ πραγματοποιηθεῖ μὲ ἀσήμαντη ἀφορμὴ κυριολεκτικά μέσα σὲ μιά νύχτα (Sugar B., σελ. 259).

Ἰδιαιτέρα σὲ ἐπαρχίες ὅπου οἱ μουσουλμάνοι ἀποτελοῦσαν μειοψηφία, ὅπως π.χ. στὴν Πελοπόννησο, αἰσθάνονταν ἀνασφάλεια καὶ ἀνέπτυσσαν μεγάλη καχυποψία. Σὲ ἔγγραφο τῆς προεπαναστατικῆς περιόδου οἱ μουσουλμάνοι ἀποκαλοῦν τοὺς ὁμοθρήσκους τους «ἀδελφούς», χαρακτηρισμὸς πού ἀπορρέει βέβαια ἀπὸ τὸ Κοράνι (ὅλοι οἱ μουσουλμάνοι θεωροῦνται ἀδελφοὶ μεταξύ τους) ἀλλὰ ἐνδεχομένως ὑποδηλώνει καὶ τὸ βαθύτερο σύνδεσμο πού αἰσθάνονταν περιστοιχίζομενοι ἀπὸ ἀλλόθρησκους καὶ ἄρα ἐχθρικά διακείμενους ὑπὴκοους.

Ὅταν μάλιστα, ἀπὸ τὸ 18ο αἰῶνα καὶ κυρίως ἀπὸ τὸ 19ο, ἄρχισε νὰ ἐντείνεται, ὡς συνέπεια καὶ τῆς εὐρωπαϊκῆς ἐπίδρασης, ὁ ἐθνικισμὸς τῶν ὑπόδουλων χριστιανικῶν λαῶν τῆς Βαλκανικῆς, προκλήθηκε τάση ἀναζωπύρωσης τοῦ πα-

λαιῶ μουσουλμανικοῦ φανατισμοῦ, ὁ ὁποῖος ἄρχισε πλέον, στὸ βαλκανικὸ τουλάχιστον χώρο, νὰ μετασχηματίζεται σὲ τουρκικὸ ἐθνικισμὸ. Ὅρισμένοι σουλτάνοι, ὅπως ὁ Σελίμ Γ΄ (1789-1807), ἀντιμετώπισαν μὲ ἰδιαίτερη καχυποψία ἀκόμη καὶ τὸ ἴδιο τὸ ὡς τότε στήριγμα τῆς ἐξουσίας τους, τοὺς γενίτσαρους. Ὁ Σελίμ ἐπέδωξε τὴν ὀργάνωση γνήσιου τουρκικοῦ στρατοῦ σὲ ἀντικατάσταση τῶν ἐξωμοτῶν γενιτσαρῶν. Ἡ προσπάθειά του ὅμως ἀπέτυχε, καθὼς ὁ πολυσυλλεκτικὸς χαρακτήρας τοῦ κράτους του δέν ἦταν ἀκόμη ὄριμος γιὰ ἐθνικὸ ἀναπροσδιορισμὸ (Κιτσικίης, σελ. 236-237).

Ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρά, ἡ χριστιανικὴ Ἐκκλησία ἀναγκάστηκε νὰ ἐντείνει τίς προσπάθειές της γιὰ τὴν τόνωση τῆς πίστεως τοῦ ποιμνίου της, τὸ ὁποῖο ἐξαιτίας τῆς συνεχῶς ἀξανομένης οἰκονομικῆς καταπίεσης ἀντιμετώπιζε ἐντονότατο πειρασμὸ νὰ ἀσπαστεῖ τὸν ἰσλαμισμὸ καὶ νὰ ἀπολαύσει ὅλα τὰ κοινωνικά καὶ οἰκονομικά προνόμια τῆς μεταστροφῆς του. Οἱ προσπάθειες τῆς Ἐκκλησίας ἀπέδωσαν, καὶ ἡ θρησκευτικὴ συνειδήση τῶν Ἑλλήνων συντέλεσε στὴ διατήρηση καὶ περαιτέρω ἀνάπτυξη τῆς ἐθνικῆς τους συνειδήσεως τὰ κρίσιμα αὐτὰ χρόνια.

Ἡ κατάσταση λοιπὸν διαμορφωνόταν ὡς ἐξῆς περίπου: οἱ χριστιανοὶ εἶχαν τὴ δυνατότητα νὰ διατηρήσουν τὴ θρησκευτικὴ τους πίστη, τὴ γλῶσσα καὶ τὴν παιδεία τους, καθὼς καὶ ὅλες τίς ἐθνικὲς τους ἰδιαιτερότητες, μὲ τὸν ὄρο ὅτι ἀποδέχονταν γιὰ τὸν ἑαυτό τους μιά θέση κοινωνικά κατώτερη. Ἡ θέση αὐτὴ συνεπαγόταν ἐπαχθὴ καὶ συχνὰ ἀνεξέλεγκτη φορολόγηση καὶ ἀπόλυτη ἐξάρτηση ἀπὸ τίς ἐκάστοτε καλές ἢ κακές διαθέσεις τῶν τοπικῶν ὀθωμανικῶν ἀρχῶν, τίς ὁποῖες ἢ κεντρικὴ ἐξουσία ἀδυνατοῦσε πιά νὰ ἐλέγξει. Ὅσο οἱ Ἑλλήνες πάλευαν γιὰ τὴν ὑλικὴ τους ἐπιβίωση, οἱ φωνές διαμαρτυρίας ἦταν σχετικὰ μεμονωμένες. Πολλοὶ ραγιαδες εἶχαν ἀποδεχτεῖ τὴν πραγματικότητα τῆς *pax ottomanica*, πού τοὺς ἐπέτρεπε νὰ ἀσχοῦν τὰ χριστιανικά τους καθήκοντα καὶ νὰ ζοῦν ἀνεμπόδιστοι στὸν τόπο τους. Ἀπὸ τὸ 18ο ὅμως αἰῶνα ἀνδρώθηκε μιά ἰσχυρὴ χριστιανικὴ καὶ μάλιστα ἀστική τάξη, μέσα καὶ ἔξω ἀπὸ τὴν ὀθωμανικὴ αὐτοκρατορία, ἡ ὁποία ἐκτὸς ἀπὸ οἰκονομικὴ εὐρωστία ἀπέκτησε καὶ ἐπαφὴ μὲ τίς σύγχρονες ἰδέες τοῦ εὐρωπαϊκοῦ διαφωτισμοῦ καὶ δέχτηκε ἐπιδράσεις ἀπὸ τὰ κινήματα τοῦ ἐθνικισμοῦ. Τώρα πιά ὁ κοινωνικὸς ὑποβιβασμὸς καὶ ἡ ἀσύστολὴ οἰκονομικὴ ἐκμετάλλευση ἐκ μέρους τῶν μουσουλμάνων κρινόταν ὡς παντελῶς ἀπαράδεκτη.

Ἡ θρησκευτική διαφορά ἔτεινε ὄλο καί περισσό-
τερο σέ ἐθνική ἀντιπαράθεση. Ἔτσι τό 1821,
στή μεγάλη ἑλληνική ἐπανάσταση, θά συνυπάρ-
ξουν τό θρησκευτικό μέ τό κοινωνικό/ταξικό
στοιχείο, ταυτισμένα ἀπόλυτα μέ τό αἷτημα γιά
ἐθνική ἀποκατάσταση, ὡς διαφορετικές ὀψεις
τοῦ ἴδιου νομίσματος.

Μέ ἄλλα λόγια, ὁ Ἕλληνας ἐπαναστάτης
τοῦ 1821 ἀξιώνει τήν ἐθνική του ἀποκατάστα-
ση, τήν ὁποία ἐννοεῖ καί ὡς ἀπαλλαγή του ἀπό
τήν κοινωνική, πολιτική καί οἰκονομική καταδύ-
νάστευση, τήν ὁποία συνεπαγόταν ἡ θέση του ὡς
ὑπηκόου δευτέρας κατηγορίας λόγω τῶν θρη-
σκευτικῶν του πεποιθήσεων στό μουσουλμανικό
ὀθωμανικό κράτος. Γιά τούς λόγους αὐτούς, τό
δῆλημα ἄν ἡ ἑλληνική ἐπανάσταση ἦταν κοινω-
νική/ταξική ἢ ἐθνική ἢ καί θρησκευτική εἶναι
ψευδές. Ἦταν ὅλα αὐτά μαζί, γιατί ὅλες αὐτές
οἱ πτυχές τῆς προσωπικότητας τοῦ Ἕλληνα θί-
γονταν κάτω ἀπό τό ὀθωμανικό καθεστῶς. Γι'
αὐτό δηλώσεις ὅπως ἐκείνη τοῦ Δημ. Ὑψηλάν-
τη: «Δέν πολεμοῦμε τούς μουσουλμάνους, ἀλλά
πολεμοῦμε τήν ἀδικία καί τήν τυραννία» (Κιτσί-
κης, σελ. 228-229) δέν εἶναι διόλου ἀντιφατικές
μέ τό σκοπό τοῦ Ἀγώνα, ὅπως τόν ἔθεσε ἡ λαϊ-
κή μούσα: «Γιά τοῦ Χριστοῦ τήν πίστη τήν ἁ-
γία καί τῆς πατρίδας τήν ἐλευθερία».

Συμπέρασμα: Ἡ θρησκευτική διαφορά ἀνά-
μεσα στό Ἰσλάμ καί τόν Χριστιανισμό δέν ἀπε-
τέλεσε ποτέ τό μοναδικό σημεῖο τριβῆς στίς σχέ-
σεις ἀνάμεσα στούς ὑπόδουλους καί τούς κατα-
κτητές. Ἀξιοποιήθηκε ὅμως ἀπό τήν ἄρχουσα ὀ-
θωμανική τάξη ὡς πρόσχημα γιά τήν ἐξασφάλι-
ση οἰκονομικῶν πόρων, ἰδίως μετά τή λήξη τῆς
περιόδου τῶν μεγάλων κατακτητικῶν πολέμων

καί τόν τερματισμό τῆς εἰσροῆς πολεμικῶν λειῶν
στό κρατικό θησαυροφυλάκιο. Τό πρόσχημα αὐ-
τό λειτούργησε στή συνέχεια ὡς εἶδος μπούμε-
ρανγκ ἐναντίον τῆς ὀθωμανικῆς αὐτοκρατορίας,
γιατί ἡ ἀλόγιστη καί ἀνεξέλεγκτη οἰκονομική ἐκ-
μετάλλευση καί ὁ κοινωνικός ὑποθίβασμός τῶν
ὑπόδουλων χριστιανικῶν πληθυσμῶν, πού βασί-
στηκε στίς θρησκευτικές τους πεποιθήσεις, τό-
νωσαν τό θρησκευτικό καί μέσα ἀπό αὐτό τό ἐ-
θνικό συναίσθημα τῶν ραγιαδῶν καί προκάλεσαν
ἐπαναστατικά κινήματα καί ἐξεγέρσεις μέ μοι-
ραῖες συνέπειες γιά τήν ἀκεραιότητα τοῦ ὀθωμα-
νικοῦ κράτους.

ΕΠΙΛΟΓΗ ΒΑΣΙΚΗΣ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑΣ

- Alexander John C., «*Toward a History of Post-Byzantine Greece: The ottoman kanunnames of the Greek lands, circa 1500 - circa 1600*», Ἀθήνα, 1985.
- Ἀρς Γκριγκόρι Λ., *Ἡ Ἀλβανία καί ἡ Ἠπειρος στά τέλη τοῦ III' καί στίς ἀρχές τοῦ IΘ' αἰώνα*, Ἀθήνα, 1994.
- Ἰνάλτσι Χαλίλ, *Ἡ ὀθωμανική Αὐτοκρατορία. Ἡ κλασ-
σική ἐποχή, 1300-1600*, Ἀθήνα, 1995.
- Κιτσίκης Δημήτρης, *Ἱστορία τῆς ὀθωμανικῆς Αὐτοκρα-
τορίας, 1280-1924*, Ἀθήνα, 1996.
- Κυρκίνη-Κούτουλα Ἀναστασία, *Ἡ ὀθωμανική διοίκηση
στήν Ἑλλάδα. Ἡ περίπτωση τῆς Πελοποννήσου (115-
1821)*, Ἀθήνα, 1996.
- Μόνταγκιου Λαίδη, *Τό ὀδοιπορικό τριῶν ἡπείρων*, Ἀθήνα,
Χειμῶνας 1994-95.
- Σαρρῆς Νεοκλῆς, *ὀσμμανική πραγματικότητα*, Ἀθήνα,
Χ.Χ.
- Προεπαναστατική Ἑλλάδα καί ὀσμμανικό κράτος*. Ἀπό
τό χειρόγραφο τοῦ Σουλεϊμάν Πενάχ ἐφέντη, τοῦ Μο-
ραΐτη (1785), Ἀθήνα 1993.
- Sugar Peter F., *Ἡ νοτιοανατολική Εὐρώπη κάτω ἀπό ὀ-
θωμανική κυριαρχία, (1354-1804)*, τ. Α'-Β', Ἀθήνα,
1994.

Μεταρρυθμίσεις καὶ Ἰσλάμ στὴν Τουρκία

Γεώργιος Α. Τσοῦτσος

Απὸ τὸ 1800 ἀρχίζει στὴν τότε Ὄθωμανική Αὐτοκρατορία ἡ προσπάθεια νὰ συνδυαστεῖ ἡ Ἰσλαμική Θρησκεία καὶ ἡ ἐπιρροή της στὴ λειτουργία τοῦ Κράτους καὶ στὶς κοινωνικὲς πεποιθήσεις μὲ δυτικὲς ιδέες.

Τὸ 1839 καὶ τὸ 1856 καταργεῖται ὁ διαχωρισμὸς τῶν Ὄθωμανῶν ὑπηκόων βάσει θρησκευτικῶν κριτηρίων ἐνῶ κατὰ τὸ δεῦτερο ἡμισυ τοῦ 19ου αἰῶνα οἱ Mithat Paşa, Ali Paşa καὶ Fuat Paşa διευρύνουν τίς μεταρρυθμίσεις, εἰσάγοντας τὸ δυτικὸ τραπεζικὸ σύστημα καὶ τὰ σχολεῖα δυτικοῦ τύπου καὶ γιὰ τὰ δύο φύλα. Δέν καταργοῦν ὅμως τὸ medrese, τὸ παραδοσιακὸ ἐκπαιδευτικὸ σύστημα. Παρὰ τίς μεταρρυθμίσεις, οἱ ἴδιοι θεωροῦν τοὺς ἑαυτοὺς τοὺς μουσουλμάνους.

Τὸ 1908 οἱ Νεότουρκοι ἀναρριχῶνται πραξικοπηματικά στὴν ἐξουσία. Προσθέτουν φωνήεντα στὸ ἀραβικὸ ἀλφάβητο καὶ συνεχίζουν τὴν ἵδρυση σχολείων λαϊκοῦ τύπου.

Οἱ μεταρρυθμίσεις στὴν Τουρκία δέχονται μία μεγάλη ὄθηση τὸ 1924, μὲ τὴν ἄνοδο τοῦ Κεμάλ στὴν ἐξουσία. Ὁ Κεμάλ καταργεῖ τὸ Χαλιφάτο καὶ ἰδρύει λαϊκὸ Κράτος. Ἡ ἀνατολικὴ μουσικὴ καὶ ποίηση, ἡ ἐνδυμασία κλπ. τίθενται ὑπὸ ἀπαγόρευση. Καταργεῖται τὸ ἀραβικὸ ἀλφάβητο καὶ εἰσάγεται τὸ λατινικὸ. Ὄταν ὁ Ἰνονοῦ ἀνεβαίνει στὴν ἐξουσία, τὸ 1938, παρατηρεῖται χαλάρωση τῶν μέτρων. Τὸ 1950 καὶ μέχρι τὸ 1960, ὁπότε καὶ κυβερνοῦν οἱ συντηρητικοί, τὰ ἰσλαμικὰ κινήματα ἀποκτοῦν περισσότερη ἐπιρροή στὸ λαὸ παρότι οἱ συντηρητικοί, πού ἐμφανίζονταν ὡς φιλομουσουλμάνοι, συνεχίζουν τὴν προσπάθεια ἐκδυτικισμού τῆς Τουρκίας. Ἀπὸ τὸ 1960 ἕως τὸ 1962 οἱ ὀπαδοὶ τοῦ Κεμάλ ἀνακτοῦν τὴν ἐξουσία.

Ἀπὸ τὸ 1980 καὶ ἐντεῦθεν ἡ ἀντιπολίτευση βαθμιαία ὑποχωρεῖ, μέχρι τὸν πρόσφατο σχηματισμὸ Κυβέρνησης συνασπισμοῦ μὲ πρωθυπουργό τὸν ἀρχηγό τοῦ ἰσλαμικοῦ κόμματος Νετσημετίν Ἐρμπακάν.

Ἀπὸ τὸ 1980 καὶ ἐντεῦθεν, οἱ ἰσλαμιστές κέρδιζαν ἔδαφος ἐνῶ τὰ παραδοσιακὰ κόμματα τῆς ἀντιπολίτευσης ἔχχαναν τὴν ἐπιρροή τους. Οἱ ἰσλαμιστές ἀνήκουν στὸ 60% τοῦ πληθυσμοῦ πού ἀκολουθεῖ τὸ Σουνιτικὸ δόγμα, ἐνῶ τὸ ὑπόλοιπο 40% τοῦ πληθυσμοῦ χαρακτηρίζεται σήμερα μὲ τὴ γενικὴ ὀνομασία Σιΐτες ἢ Ἀλεβίτες.

Οἱ Σουννίτες ἦταν ἀνέκαθεν οἱ πῖο παραδοσιακοὶ Μουσουλμάνοι καὶ οἱ ὀπαδοὶ τοῦ Κεμάλ σπρέφονταν κυρίως ἐναντίον τους. Παρὰ τὸ γεγονός τῶν μεταρρυθμίσεων, ὁ Κεμάλ δέν ἤθελε νὰ πληγῶσει τὰ αἰσθήματα τῶν Μουσουλμάνων καὶ ὁ ἐκδυτικισμὸς τῆς κοινωνίας προωθεῖτο κυρίως μὲ τὴν ἐναλλαγή τῶν γενεῶν. Ἐναμφίβολα, ἡ πολιτικὴ δραστηριότητα ἐλεγχόταν ἀπὸ τίς κυβερνητικὲς ὑπηρεσίες, πού πάντοτε παρακολουθοῦσαν ιδιαίτερα τοὺς Σουννίτες. Εἶναι ὅμως γεγονός ὅτι οἱ ἰσλαμικὲς ὀργανώσεις, παρὰ τὴν ἐντυπωσιακὴ ρητορεία τους, δέν ἀποτελοῦσαν πραγματικὸ κίνδυνο γιὰ τὸ καθεστῶς.

Ἡ κοινωνία, μετὰ τὸ 1930 κυρίως, ἀλλάζει εἰκόνα. Οἱ σημερινοὶ Σουννίτες πού ψηφίζουν τὸν Ἐρμπακάν εἶναι, σέ μεγάλο βαθμὸ, κάτοικοι τῶν πόλεων καὶ ἀνήκουν στὰ μικροαστικὰ στρώματα. Ὅμως τὸ κίνημα τῶν Σουννιτῶν ὑποστηρίζεται ἀπὸ μεγάλους ἐπιχειρηματίες καί, ὅπως φαίνεται, ἀπὸ τὴ Σαουδικὴ Ἀραβία.

Οἱ Σουννίτες ἀποτελοῦνται ἀπὸ πολλὲς ἐπιμέρους ὁμάδες μὲ ποικίλες μυστικιστικὲς τάσεις, μεταξύ τῶν ὁποίων ὑπάρχουν διανοούμενοι μὲ θεολογικὲς καὶ πολιτικὲς ἀνησυχίες. Τὸ Ἰσλαμικὸ κόμμα εἶναι συνασπισμὸς διαφορετικῶν προσεγγίσεων μέσα στὸ Σουννισμὸ. Σημαντικὸ μέρος τῶν ψηφοφόρων ἀποτελεῖται ἀπὸ Κούρδους, πού τὸ προτιμοῦν γιατί θεωρεῖται λιγότερο ἐθνικιστικὸ ἀπὸ τὰ ἄλλα.

Σήμερα βεβαίως ὁ Ἐρμπακάν κυβερνᾷ μαζί μὲ τὸ στρατό κι αὐτὸ συμβαίνει γιὰ καθαρὰ λειτουργικοὺς λόγους.

— Ὁ Γεώργιος Τσοῦτσος γεννήθηκε στὴν Ἀθήνα τὸ 1963. Φοίτησε στὸ Τμῆμα Πολιτικῶν Ἐπιστημῶν καὶ Δημόσιας Διοίκησης τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν καθὼς καὶ στὸ Πανεπιστήμιο Leningrad. Σήμερα εἶναι ὑποψήφιος διδάκτωρ στὸ Πανεπιστήμιο Ἰωαννίνων μὲ θέμα τὴ συνθήκη τῶν Σεβρών.

Ο Έρμπακάν δεν είναι σέ θέση νά περιορίσει τήν παραδοσιακή δύναμη τῶν Ἐνόπλων Δυνάμεων. Οἱ Ἐνοπλες Δυνάμεις, μέ τή σειρά τους, ἀναγνωρίζουν ὅτι χωρίς τόν Ἐρμπακάν θά ἐδημιουργεῖτο πολιτικό κενό ἐνῶ ἐκτιμοῦν τόν ἔλεγχο πού ἀσκοῦν οἱ Ἰσλαμιστές στίς συνδικαλιστικές ὀργανώσεις.

Εἶναι ἐνδιαφέρον νά σημειωθεῖ ὅτι οἱ Σουννίτες ἔχουν δικό τους τρόπο ζωῆς, πού περιλαμβάνει τίς καθημερινές ἀσχολίες καί τή διασκέδαση. Ψωνίζουν ἀπό δικά τους μαγαζιά, συναντιοῦνται σέ δικούς τους χώρους, ἀγοράζουν βιβλία καί δίσκους ἀπό τά δικά τους καταστήματα καί βλέπουν κινηματογραφικά ἔργα δικῆς τους παραγωγῆς. Διαθέτουν τό δικό τους γραπτό καί ἠλεκτρονικό τύπο. Ὁ τρόπος πού βιώνουν τό Ἰσλάμ θυμίζει περισσότερο πολιτικο-κοινωνικό κίνημα καί λιγότερο θρησκευτικό.

Τό ὑπόλοιπο 40% τοῦ πληθυσμοῦ ἀνήκει σέ διάφορες ὁμάδες, ἀπογόνους παλαιῶν μοναχικῶν ταγμάτων, κρυπτοχριστιανούς κλπ. Οἱ Μουσουλμάνοι αὐτοί δέν συχνάζουν σέ τζαμιά ἀλλά σέ δικούς τους χώρους συγκέντρωσης. Ἐχουν τό δικό τους Κοράνι, πού διαφέρει ἀπό τό κοινῶς ἀποδεκτό. Πρόκειται γιά ἓνα τουρκικό πολιτικο-θρησκευτικό κίνημα, πού ἀπορρέει ἀπό τό παλαι-

ό «λαϊκό» Ἰσλάμ τῶν Δερβίσηδων καί ἄλλων ταγμάτων.

Ἐπειδή ἡ προσέγγισή τους πρὸς τό Ἰσλάμ ἦταν πολύ εὐρείας μορφῆς, πολλοί πλαισίωσαν στό παρελθόν τίς Ἐνοπλες Δυνάμεις, τόν Κεμάλ καί τά ἀριστερά κόμματα. Σήμερα καταβάλλεται προσπάθεια νά ἐνώσουν τίς διαφορές τους καί νά ἀρθρώσουν τό δικό τους λόγο.

Συμπερασματικά, θά μπορούσαμε νά ποῦμε ὅτι ἀναζητεῖται ἓνας τρίτος δρόμος, πού θά συμφιλιώσει τό ὀθωμανικό παρελθόν μέ τίς τεράστιες μεταβολές πού προκάλεσαν οἱ μεταρρυθμίσεις.

Ἡ Κοινωνία ἔχει ὑποστῆ βαθεῖες μεταβολές ἀπό τήν ἐποχή τοῦ Χαλιφάτου ὅμως, τό στρατοκρατικό καθεστῶς πού ὑπάρχει σήμερα, μέ τήν ἀδυναμία του νά ἐξασφαλίσει τή ζωή τοῦ μέσου πολίτη, δέν ἐγγυᾶται τό μέλλον τῆς χώρας, τουλάχιστον ὅπως τό προδιαγράφει τό πρόσφατο παρελθόν καί τό παρόν της.

Οἱ στρατιωτικές δαπάνες πού εἶναι τῆς τάξεως τῶν 4 δισ. δολλαρίων ἐτησίως, ἡ προσπάθεια βίαιου ἐκτουρκισμοῦ τῆς κοινωνίας, ὁ ἀνταρτοπόλεμος τῶν Κούρδων καί ἡ ἐν γένει ἐπιθετική πολιτική τῆς χώρας αὐτῆς, δέν θίγουν τίς εὐαίσθητες χορδές τῶν ἀνεπτυγμένων χωρῶν πού περί ἄλλα τυρβάζουν. Ὡς πότε ὅμως;

ΕΝΔΕΙΚΤΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ ΓΙΑ ΤΟ ΙΣΛΑΜ

Α. ΕΛΛΗΝΙΚΗ

- Al-Zahlaoui *Ἰωσήφ*, *Ἡ χριστιανική μαρτυρία μέσα σέ ἕνα Μουσουλμανικό κόσμο*, στόν τόμο «Γεννηθήτω τό θέλημά Σου». Ἡ ἀποστολή τῆς Ὀρθοδοξίας σήμερα. Συνέδριο Ἱεραποστολῆς καί Εὐαγγελισμοῦ Ὀρθοδόξων καί Ἀνατολικῶν Ὀρθοδόξων μή-Χαλκηδονίων Ἐκκλησιῶν (Νεάπολη Θεσσαλονίκης, 16-24 Ἀπριλίου 1988)», *Θεσ/νίκη* 1989, σελ. 105-114 (ἐκδ. Ἰ. Μητροπόλεως Νεαπόλεως καί Σταυρουπόλεως Θεσ/νίκης).
- Ἀργυρίου *Ἀστέριος*, *Δυνατότητες ἑνός νέου διαλόγου μεταξύ Χριστιανισμοῦ καί Μουσουλμανισμοῦ*, «Ἐπιστημονική Ἐπετηρίς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Ἀριστοτελείου Παν/μίου Θεσ/νίκης», τόμ. 24, *Θεσ/νίκη* 1979, σελ. 381-413.
- Argyriou Asterios, *Koran et histoire*, «*Θεολογία*» 54 (1983), σελ. 250-302, 542-567, 696-710. 55 (1984), σελ. 193-214, 665-704.
- Ἀργυρίου *Ἀστέριος*, *Κοράνιο καί Ἱστορία*, ἐκδ. Ἀποστολικῆς Διακονίας, Ἀθήνα 1992.
- Γεωργούλης *Κων/νος*, *Μουσουλμανισμός*, «*Θρησκευτική καί Ἠθική Ἐγκυκλοπαίδεια*», τόμ. 9, Ἀθήνα 1966, σελ. 111-133.
- Γιαννουλάτος *Ἀναστάσιος* *Ἐπίσκοπος Ἀνδρούσης*, *Ἰσλάμ*. *Θρησκευτολογική ἐπισκόπηση*, Ἀθήνα 1985¹, σελ. 339 («Πορευθέντες»), (1η ἐκδ. 1975).
- Γιαννουλάτος *Ἀναστάσιος* *Ἐπίσκοπος Ἀνδρούσης*, *Θέσεις τῶν χριστιανῶν ἔναντι τῶν ἄλλων Θρησκείων*, Ἀθήνα 1975².
- Γιαννουλάτος *Ἀναστάσιος* *Ἐπίσκοπος Ἀνδρούσης*, *Τό Ἰσλάμ*, *περιοδ. «Σύναξις»*, ἀριθμ. 11, 1984, σελ. 96-98.
- Γιαννουλάτος *Ἀναστάσιος* *Ἐπίσκοπος Ἀνδρούσης*, *Ὁ διάλογος τῶν χριστιανῶν μέ τό Ἰσλάμ. Μιά ὀρθόδοξη ἀποψή*, «Ἀναφορά εἰς μνήμη Μητροπολίτου Σάρδων Μαζιμου 1914-1986», τόμ. Α', Γενεύη 1989.
- Ἐρημίτου, *Ὁ Μωάμεθ δικτάτωρ ἢ προφήτης*; *Θρησκευτολογική μελέτη*, Ἀθήνα 1960, (1η ἐκδ. Θεσ/νίκη 1946).
- Ζιάκας *Γρηγόριος*, *Ὁ μυστικός ποιητής Jallaladin Rumi καί ἡ διδασκαλία αὐτοῦ* (διδακτορ. διατρ.), Θεσ/νίκη 1973.
- Ζιάκας *Γρηγόριος*, *Ἡ ἔννοια τῆς ἐλευθερίας τῆς βουλήσεως καί τοῦ κακοῦ εἰς τόν μεταγενέστερον ἰσλαμικόν μυστικισμόν*, «Ἐπιστημονική Ἐπετηρίς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Παν/μίου Θεσ/νίκης», τόμ. 18, *Θεσ/νίκη* 1973, σελ. 449-512.
- Ζιάκας *Γρηγόριος*, *Ἡ περί ἐσχάτων διδασκαλία τοῦ Ἰσλάμ*, Θεσσαλονίκη 1976 (ἀνάτ. ἀπό τόν τόμο 20 τῆς «Ἐπιστημονικῆς Ἐπετηρίδος τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Ἀριστοτελείου Παν/μίου Θεσ/νίκης», Θεσ/νίκη 1975, σελ. 317-419).
- Ζιάκας *Γρηγόριος*, *Πίστις, ἐλπίς καί σωτηρία κατά τό Ἰσλάμ*, Θεσ/νίκη 1978.
- Ζιάκας *Γρηγόριος*, *Ἱστορία τῶν Θρησκευμάτων*, Β': *Τό Ἰσλάμ*, Θεσ/νίκη 1988.
- Ζιάκας *Γρηγόριος*, *Τά ἑλληνικά γράμματα καί ὁ Ἀριστοτέλης στήν Ἀραβική παράδοση*, Θεσ/νίκη 1986, σελ. 204, (ἐκδ. Ὑπηρεσίας Δημοσιευμάτων Παν/μίου Θεσ/νίκης).
- Ibn Khaldun, *Προλεγόμενα*, ἐκδ. Κάλβος, Ἀθήνα 1980.
- Ἱερό Κοράνιο*, *Εἰσαγωγή Α. Καριώτογλου*. *Μετάφραση Γ. Πεντάκης*, ἐκδ. Δημιουργία, Ἀθήνα 1996.
- Καριώτογλου Ἀλ., *Ἡ περί τοῦ Ἰσλάμ καί τῆς πτώσεως αὐτοῦ ἑλληνική χρησμολογική γραμματεία*. Ἀπό τόν 16ον αἰ. μέχρι τόν 18ον αἰ., Ἀθήνα 1982 (ιδ. διατρ.).
- Καριώτογλου Ἀλ., *Ὀρθοδοξία καί Ἰσλάμ*, ἐκδ. Δόμος, Ἀθήνα 1995.
- Λούβαρις *Νικόλαος*, *Ἰσλαμισμός*, «*Μεγάλη Ἑλληνική Ἐγκυκλοπαίδεια*», τόμ. 13, Ἀθήνα (1926;), σελ. 218-219.
- Μιρμίρογλου Βλ., *Οἱ Δερβίσσοι*, ἐν Ἀθήναις 1940.
- Μιχαηλίδης Ε., *Τό Πρόσωπον τοῦ Ἰησοῦ κατά τό Κοράνιον*, Ἀλεξάνδρεια 1930.
- Μιχαηλίδης Ε., *Τρίπτυχον*: (Α' Ἡ ἑλληνική ἐκκλησιαστική γραμματολογία ἐν ἀραβικοῖς κειμένοις, χειρογράφοις καί ἐκδομένοις). Β' Τό πρόσωπον τῆς Μαρίας, μητρὸς τοῦ Μεσσία, εἰς τό Κοράνιον. Γ' Τά θεμέλια τοῦ Ἰσλάμ, Ἀλεξάνδρεια 1973.
- McAfee Ward, *Τά πέντε μεγάλα ζωντανά Θρησκευτάματα*, *μετάφρ. Σάββα Ἀγουρίδη*, Ἀθήνα 1990, σελ. 271 (227-269: Ἰσλάμ), («Ἄρτος Ζωῆς»).
- Μουσταῆκης *Γιῶργος*, *Οἱ πέντε μεγάλες Θρησκείες τοῦ κόσμου (τά ὑπέρ καί τά κατά)*, Ἀθήνα 1984, σελ. 354 (275-333: Ἰσλάμ), (Πατάκης).
- Μωάμεθ, *Τό Κοράνιο*, *μτφρ. Μίνας Ζωγράφου-Μεραναίου*, Ἀθήνα ἄ.ἔ., σελ. 472 (Σ. Δαρεμάς).
- Νομικός Χ.Α., *Οἱ Ἀραβες. Τό Ἰσλάμ - Οἱ κατακτήσεις*, ἐκδ. Δημιουργία, Ἀθήνα 1992³.
- Νούρ Α., *Τό Κοράνιον καί τό Βυζάντιον*, Ἀθήνα 1970.
- Νικολακάκης *Ἡλίας*, *Ὁ ἱερός πόλεμος τοῦ Ἰσλάμ «Τζι-χάντ»*. Σύσταση - καθιέρωση - Σύγχρονες ἐφαρμογές του, Θεσ/νίκη 1989, σελ. 174 («Μαϊάνδρος»).
- Νικολακάκης *Ἡλίας*, *Τό Ἰσλάμ κατά τόν ἅγιον Ἰωάννη τόν Δαμασκηνό*, «Ἐπιστημ. Ἐπετηρ. Θεολ. Σχ.», νέα σειρά, Τμήμα Ποιμαντικῆς, τόμ. 1, Θεσ. 1990, σελ. 257-296.
- Νικόλσον Ρ., *Οἱ μυστικοὶ τῶν Σούφι*, Ἀθήνα 1985, («Πύρινος Κόσμος»).
- Πανώτης *Ἀριστείδης*, *Μουσουλμανισμός*, «*Μεγάλη Παιδαγωγική Ἐγκυκλοπαίδεια*», τόμ. 4ος, Ἀθ. 1968, σελ. 36-38, («Ἑλληνικά Γράμματα» - Herder).
- Παρασκευόπουλος Α.Α., *Αἱ Θρησκείαι: Ἱστορική ἐκθεσις καί ἀνάλυσις τῶν Θρησκείων τῆς ἀνθρωπότητος*, Ἀθήνα 1971, (εἰδικό κεφάλαιο γιά τό Ἰσλάμ).
- Πιτσιλκάς *Ἀχιλλεύς*, *Θρησκευτάματα τοῦ κόσμου καί Χριστιανισμός*, Λάρισα 1975, σελ. 157 (90-121: Μωαμεθανισμός καί Χριστιανισμός).
- Σδράκας *Εὐάγγελος*, *Ἡ κατά τοῦ Ἰσλάμ πολεμική τῶν Βυζαντινῶν Θεολόγων*, Θεσσαλονίκη 1961, σελ. 125.
- Τό Ἱερό Κοράνιο*, Ἀθήνα 1987 (α' ἐκδ. 1978), σελ. 12+954 (φωτοστοιχειοθεσία, ἐκτύπωση, βιβλιοδεσία: Ἀδελφοὶ Ἀθανασιάδῃ Α.Ε.).

B. ΞΕΝΟΓΛΩΣΣΗ

- Anawati G.G. - Gardet L., Mystique musulmane*, (Paris, 1961).
- Andrae T., Mohammed, sein Leben and sein Glaube*, Göttingen 1932.
- Blachère R., Introduction au Coran* (Paris 1952).
- Brockelmann C., Geschichte der arabischen Literatur*, Leiden 1943-1949.
- Corbin H., En islam iranién*, τ. 3, Gallirard, Paris 1971.
- Gardet K., Mohammedanism*, London 1961.
- Grunebaum G.E., Medieval Islam. A Study in cultural*

- Orientation*, Chicago, London 1954-1966.
- Khaury A. - Th., Les théologiens Byzantins et l' Islam*. Textes et auteurs, Louvain, Paris 1969.
- Paret R., Mohammed und der Koran*, Stuttgart 1972.
- Schimeneel A., Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus*, Diederichs, Köln 1985.
- Vryonis S. Jr., The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh Through the Fifteenth Century* (Berkeley, Los Angeles, London 1971).
- Watt M.W., Muhammad at Mecca*, Oxford 1953.
- Watt M.W., Muhammad at Medina*, Oxford 1956.



ΠΑΡΟΥΣΙΑΣΗ ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗΣ ΔΙΑΤΡΙΒΗΣ

ΠΕΡΙΛΗΨΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗΣ ΕΠΙ ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΑ, Η ΟΠΟΙΑ ΚΑΤΑΤΕΘΗΚΕ ΣΤΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΤΟΥ SUSSEX

SAMENNES AND NON-IDENTITY: A STORY IN THE PHILOSOPHY OF THE EVERYDAY ΟΜΟΙΟΤΗΤΑ ΚΑΙ ΜΗ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑ: ΜΙΑ ΜΕΛΕΤΗ ΣΤΗΝ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ ΚΑΘΗΜΕΡΙΝΟΥ.

του ΗΡΑΚΛΗ ΜΑΥΡΙΔΗ

Ο σκοπός αυτής της διατριβής είναι να εξετάσει από μία κριτική σκοπιά την έννοια του καθημερινού και της καθημερινότητας υπό το φως της σύγχρονης φαινομενολογικά επηρεασμένης σκέψης. Και παρότι έχει γίνει αρκετή δουλειά σε σχέση με αυτό το θέμα από την κοινωνιολογία της καθημερινής ζωής ο δικός μας σκοπός είναι να θεματοποιήσουμε το καθημερινό σε μία προσπάθεια κατανόησης των φιλοσοφικών ερωτημάτων και θεμάτων που βρίσκονται κάτω από την έννοια της καθημερινότητας. Ξεκινάμε λοιπόν στην εισαγωγή από μία μικρή επισκόπηση των διαφόρων τάσεων και σχολών της κοινωνιολογίας της καθημερινής ζωής που όμως μάς άφησε πολλά αναπάντητα ερωτήματα ως προς το περιεχόμενο της έννοιας της καθημερινότητας. Ακολουθεί μία μικρή αναφορά σε ένα κείμενο του Maurice Blanchot που μάς εισάγει σε μερικά από τα βασικά προβλήματα και παράδοξα που αποτελούν τη θεματική της καθημερινότητας, όπως είναι η έλλειψη έγγενους νοήματος και ουσίας στο επίπεδο της καθημερινής ζωής το οποίο όμως παράλληλα νοηματοδοτεί όλη την ανθρώπινη ύπαρξη ή το γεγονός ότι αυτό που είναι μπροστά μας σάν άμεσα βιωμένο είναι και το λιγότερο φανερό και το πιο δύσκολο κατανοήσιμο.

Το πρώτο κεφάλαιο είναι μία κειμενική ανάλυση δύο πολύ σημαντικών έργων του Edmund Husserl τα οποία αποτελούν βασικές αναφορές τόσο της σύγχρονης φαινομενολογικά επηρεασμένης κοινωνιολογίας όσο και της φιλοσοφίας. Στά κείμενα αυτά (Ίδέες και η Κρίση των Ευρωπαϊκών Έπιστημών) βλέπουμε μία βαθειά δυσπιστία απέναντι σε αυτό που ο ίδιος ο Husserl ομολογεί ότι είναι η κοινή, προ-θεωρητική, καθημερινή θεώρηση του κόσμου (natural attitude) και η οποία, όσο και αν είναι αναγκαία και «φυσική» και απο-

τελεί μάλιστα προϋπόθεση της επιστημονικής μεθόδου, είναι ένα «εμπόδιο» το οποίο πρέπει να υπερβεί (τήν υπέρβαση αυτή την ονομάζει εποχή) ή υπερβατική φαινομενολογία (transcendental phenomenology) για να μπορέσει να κατανοήσει την ουσία (είδος) της συνείδησης. Στά τελευταία του κείμενα θα δώσει περισσότερη έμφαση στην ανάλυση του κοινού, καθημερινού, βιωμένου κόσμου (Lebenswelt) σάν το αναπόδραστο πεδίο της άμεσης, βιωμένης εμπειρίας που όμως ο φαινομενολόγος πρέπει να αναιρέσει, έστω και προσωρινά, ώστε να κατανοήσει την υποκειμενικότητα που αντιστοιχεί σ' αυτή την πραγματικότητα — το υπερβατικό Έγώ.

Το δεύτερο κεφάλαιο αναφέρεται στο κλασικό έργο του Martin Heidegger Είναι και Χρόνος στην προσπάθεια να αποδείξουμε ότι ένας από τους θεμελιώδεις μοχλούς της όλης ανάλυσης είναι η έννοια της καθημερινότητας (Alltäglichkeit). Αυτή ή φαινομενικά ασήμαντη — μπροστά στα «μεγάλα» προβλήματα της φιλοσοφίας — έννοια ανάγεται από τον Heidegger στη πιο κοινή, βασική, συννηθισμένη κατάσταση της ύπαρξης. Ο Heidegger κάθε άλλο παρά υποτιμά την σημασία της καθημερινότητας αφού τονίζει ότι κανείς δεν υπάρχει πέρα και εκτός απ' αυτήν και ότι αποτελεί προϋπόθεση κάθε οντολογικής κατανόησης, αλλά εμείς θεωρούμε την στάση του σάν παραδειγματική των αντιφατικών αισθημάτων που έχει ή φιλοσοφία απέναντι στο καθημερινό. Από τη μία μεριά δηλαδή γνωρίζει ότι η καθημερινότητα είναι η βασική κατάσταση, οπτική ή πεδίο όπου αναγκαστικά εγγράφεται ή ανθρώπινη ύπαρξη και συνεπώς πρέπει να την αποδεχτεί σάν τέτοια. Από την άλλη, ή φιλοσοφία σάν γνώση του αληθινού (α-λήθεια κατά την ετυμολογία του Heidegger) όχι μόνο δεν

— Ο Ηρακλής Μαυρίδης γεννήθηκε στην Αθήνα το 1963. Έχει σπουδάσει κοινωνιολογία (BA) στο Πανεπιστήμιο Queen's του Καναδά και στο Sussex της Αγγλίας (MA) και είναι διδάκτωρ Κοινωνιολογίας και Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου του Sussex.

μπορεί νά ἀρκεστεῖ ἀλλά καί δυσπιστεῖ — καί σέ σημεία κριτικᾶρει μέ ἓνα ἠθικιστικό τόνο — ἀπέ-
ναντι στήν δεδομένη καί αὐταπόδεικτη καθημερι-
νότητα ἢ ὁποῖα μάλιστα θεωρεῖται ὅτι ἀποκρύπτει
τήν οὐσία καί τήν ἀλήθεια τῆς ὑπαρξῆς (αὐτό πού
ὀνομάζει αὐθεντικότητα - *Eigentlich*) καί συνεπῶς
ἔχει ἀνάγκη νά τήν ὑπερβεῖ. Ὁ Heidegger ἀναλύ-
ει σέ βάθος αὐτή τήν καθημερινή κατάσταση τῆς
ὑπαρξῆς πού κυριαρχεῖται ἀπό τό ἀπρόσωπο *das*
Man (Αὐτοί) ἀποκρύπτοντας ἔτσι τήν ἀλήθεια τοῦ
Dasein: τήν προβληματική τοῦ θανάτου. Ἡ ὄντο-
λογική ἀνάλυση ἔχει σάν σκοπό τῆς νά καταδείξει
αὐτή τήν ἀλήθεια τοῦ *Dasein* πέρα ἀπό τήν κα-
θημερινότητα ἔστω καί ἂν αὐτή ἢ ἀλήθεια δέν
μπορεῖ νά γίνει τρόπος ζωῆς — ἐφόσον ζοῦμε ἀ-
ναγκαστικά στήν καθημερινότητα — ἀλλά εἶναι
μόνο μιά στιγμή γνώσης (*Augenblick*).

Τό τρίτο κεφάλαιο πραγματεύεται τήν ἔννοια
τῆς χρονικότητας μέσα στήν καθημερινότητα πού
συνήθως ὀρίζεται σάν ἡ ταυτόσημη ἐπαναληπτική
ἀλληλουχία τοῦ χρόνου κάθε μέρα καί ὅλες τίς μέ-
ρες. Ἐδῶ ἐξετάζουμε τίς ἀναλύσεις τῆς χρονικό-
τητας τοῦ Husserl καί τοῦ Heidegger μέ ιδιαίτε-
ρη ἔμφαση στήν ἀνάγνωσή τους ἀπό τόν Jacques
Derrida. Ὁ Derrida μᾶς δίνει καί τό κλειδί γιά
τήν κατανόηση τῶν δύο φαινομενικά ἀντίθετων τά-
σεων πού χαρακτηρίζουν τήν διαδοχή τοῦ καθημε-
ρινοῦ χρόνου: τήν κυκλική ἐπαναληπτικότητα —
καί συνεπῶς ταυτοσημία — τοῦ καθημερινοῦ χρό-
νου (αὐτό πού κοινῶς ὀνομάζεται ρουτίνα) καί τό
γραμμικό πέρασμα τοῦ ἀνεπίστρεπτου καί ἀνεπα-
νάληπτου χρόνου ὅπως αὐτός περνάει καί χάνεται
μέσα στήν καθημερινότητα. Ἐάν ἡ ἔμφαση τοῦ
χρόνου στήν καθημερινότητα εἶναι στό παρόν (πα-
ρόν/παρουσία) — μιά τάση πού χαρακτηρίζει γενι-
κότερα τή Δυτική μεταφυσική — ἡ δική μας κα-
τανόηση τοῦ παρόντος βασίζεται σέ αὐτό πού ὁ
Derrida ὀνομάζει ἴχνος (*trace*) τό ὁποῖο ὀδηγεῖ πέρα
ἀπό τούς μεταφυσικούς δισμούς παρουσία/ἀ-
πουσία, ἴδιον/ἄλλον τό ἴχνος εἶναι ἡ μη-παρουσία
πού δέν εἶναι οὔτε παρουσία οὔτε ἀπουσία, ἀλλά τό
σημεῖο μιᾶς παρουσίας πού αὐτοαναιρεῖται. Χρη-
σιμοποιοῦμε λοιπόν σάν ἀρχή μας γιά τήν κατανό-
ηση τοῦ χρόνου αὐτό πού ὁ Derrida ὀνομάζει *iter-*
ability σάν τήν λογική πού συνδέει τήν ἐπανάλη-
ψη μέ τήν ἑτερότητα καί σύμφωνα μέ τήν ὁποῖα
μποροῦμε νά κατανοήσουμε τήν στιγμή, σάν τό ἐ-
λάχιστο συστατικό σημεῖο τοῦ χρόνου, στήν ἐπα-
νάληψή τῆς σάν ὁμοια ἀλλά μή ταυτόσημη (ἕτε-
ρη). Ὁ καθημερινός χρόνος λοιπόν ὀρίζεται σάν ἡ
ἐπανάληψη — μέσα στή διαδοχή παρελθόν-παρόν-
μέλλον — τῆς στιγμῆς σάν ἴδια καί σάν διαφορετι-
κή, σάν μή ταυτόσημη μέ τόν ἑαυτό τῆς καί συ-
νεπῶς ποτέ ἀπόλυτα παρούσα: ἡ καθημερινότητα

μποροῦμε νά ποῦμε ὅτι εἶναι μιά μεταφορά γιά τήν
συνήθη κατανόηση τοῦ περάσματος τοῦ χρόνου
πού ὀρίζει τήν ἀνθρώπινη ὑπαρξή.

Στό τέταρτο κεφάλαιο συζητᾶμε τήν σχέση
γλώσσας καί καθημερινότητας πού ἐκφράζεται,
κατά κύριο λόγο, σέ αὐτό πού ὀνομάζεται «κοινή
λογική». Ἡ ἔννοια τῆς γλώσσας πού χρησιμο-
ποιοῦμε εἶναι εὐρύτερη ἀπό τήν στενά γλωσσολο-
γική καί περιλαμβάνει τελικά ὅλο τό εὖρος τῆς ἀν-
θρώπινης διάνοησης καί ἐπικοινωνίας· ἡ γλώσσα
εἶναι ὁ οἶκος τοῦ ὄντος, ὅπως θά ἔλεγε ὁ Heideg-
ger. Ὑπό αὐτή τήν ἔννοια ἢ καθημερινή χρήση τοῦ
λόγου πού ἐκφράζεται σάν «κοινή λογική» συνε-
πάγεται μιά συνολική κατανόηση τῶν σχέσεων με-
ταξύ τοῦ Ἐαυτοῦ, τοῦ Κόσμου καί τῶν ἄλλων.
Ἄφου συζητήσουμε λοιπόν σύντομα τίς ἀπόψεις
τοῦ Heidegger γιά τήν γλώσσα, προχωρᾶμε σέ μιά
βαθύτερη διερεύνηση τῶν φιλοσοφικῶν προϋποθέ-
σεων πού βρίσκονται κάτω ἀπό τήν συνήθη κατα-
νόηση τῆς καθημερινῆς γλώσσας σάν ἔκφραση καί
ἐπικοινωνία μέ γνώμονα τήν ἀνάγνωση τῆς θεω-
ρίας τῶν *speech acts* τοῦ John Austin ἀπό τόν
Derrida. Ἡ θέση μας εἶναι ὅτι τόσο ἡ ἔννοια τῆς
ἐπικοινωνίας ὅσο καί τῆς ἔκφρασης βασίζονται σέ
μιά μεταφυσική κατανόηση τῆς γλώσσας, μιά κα-
τανόηση ἢ ὁποῖα, ἐκτός τῶν ἄλλων, θά ἤθελε, ἀλ-
λά δέν μπορεῖ, νά θεμελιώσει ἓνα ἀπόλυτο διαχω-
ρισμό μεταξύ τοῦ καθημερινοῦ καί τοῦ μη-καθη-
μερινοῦ (φιλοσοφικοῦ, θεωρητικοῦ, ἐπιστημονικοῦ,
ποιητικοῦ) λόγου. Παρά τίς ἀταπάτες τῆς φλο-
σοφίας (σάν ὑπόδειγμα θεωρητικοῦ λόγου) ὅτι μπο-
ρεῖ νά ὑπάρξει μιά ἄλλη «καθαρή» γλώσσα — δη-
λαδή ἀμόλυντη ἀπό τίς «ἀπλοϊκότητες» τῆς κα-
θημερινῆς γλώσσας — ἐμεῖς προτείνουμε ἐδῶ τήν
κατανόηση αὐτῆς τῆς σχέσης σάν ἀλληλο-μόλυν-
ση πού καταλήγει σέ ἓνα πάντοτε σχετικό καί ἀ-
σταθῆ — παρόλα αὐτά ἀναγκαῖο — διαχωρισμό
μεταξύ καθημερινοῦ καί μη-καθημερινοῦ λόγου καί
γενικότερα τήν ἐννόηση τοῦ καθημερινοῦ σάν τήν
κοινή — μέ τήν ἔννοια τῆς κοινότητας ἀλλά καί
σάν συνηθισμένη/δεδομένη — κατάσταση τοῦ λό-
γου μέσα στήν ὁποῖα ἐγγράφεται τό ἀνθρώπινο.

Τό κεφάλαιο πέντε ἀσχολεῖται μέ τήν ἔννοια
τοῦ Ἐαυτοῦ καί τῆς σχέσης του μέ τόν ἄλλο ὄ-
χι μόνο γιατί αὐτή ἀποτελεῖ τό βασικό συστατικό
κάθε κοινωνικῆς σχέσης (καί ὅλης τῆς θεωρίας
τῆς διυποκειμενικότητας, στήν ὁποῖα δίνει τόση
ἔμφαση ἢ κοινωνιολογία τῆς καθημερινῆς ζωῆς)
ἀλλά καί γιατί ὁ Ἐαυτός — σάν Ὑποκείμενο, Ἐ-
γώ καί Πρόσωπο — εἶναι αὐτό που ἐμφανίζεται σάν
ἡ ἀρχή καί τό κέντρο τῆς καθημερινῆς δράσης καί
ἀλληλεπίδρασης. Ἐξετάζουμε λοιπόν κριτικά τίς
θεματικές πού βρίσκονται κάτω ἀπό τή συνήθη με-
ταφυσική κατανόηση τοῦ Ἐαυτοῦ σάν παρουσία,

σάν ενότητα και σαν επίκεντρο και καταλήγουμε, μέ τήν βοήθεια του Derrida, σέ μιά κατανόηση του Έαυτου ό οποίος παράγεται σαν ένα αποτέλεσμα των σχέσεων και των διαφορών εννοιών όπως ό χρόνος, ή συνείδηση, ό λόγος κλπ. Αυτό σημαίνει ότι τό Έγώ δέν μπορεί νά θεμελιωθεί ούτε σαν άπόλυτα ένοποιημένο (έφόσον ό όρισμός του έξαρτάται αναγκαστικά από τόν Άλλο και ή έτερότητα είναι ήδη έγγεγραμμένη στόν όρισμό του), ούτε πότε σαν άπόλυτα παρόν (μέσα στή διαδοχή παρελθόν-παρόν-μέλλον και σέ σχέση μέ την πάντα αναγκαία πιθανότητα της απουσίας/θνησιμότητας) και συνεπώς δέν μπορεί νά αποτελεεί τό μοναδικό, προνομιακό κέντρο δράσης, έμπειρίας και άλληλεπίδρασης. Όσο για τίς σχέσεις μέ τόν Άλλο, και επειδή ή καθημερινότητα έχει έξ όρισμού πάντα κοινωνική και διυποκειμενική διάσταση, εξετάζουμε εδώ τήν πολύ ενδιαφέρουσα θεωρία του Emmanuel Levinas πού, πριν από κάθε κοινωνική ή ήθική άποψη, υποστηρίζει τήν άπόλυτη Έτερότητα του Άλλου, και ή όποία μάς δείχνει μιά κατεύθυνση πού ξεπερνάει τή μεταφυσική κατανόηση του Άλλου άπλως σαν άλλου Έγώ (π.χ. Husserl). Όστόσο έμεις ακολουθούμε τόν Derrida πέρα από τήν άπόλυτη συμμετρία ή άσυμμετρία των σχέσεων Έαυτου και Άλλου πρós μιά κατανόηση πού αντιλαμβάνεται τόν Άλλο σαν επανάληψη του Έαυτου στή διαφορά του, σαν επανάληψη του ίδιου ως Άλλο (και συνεπώς ή ταυτότητα του Καθενός παράγεται από τόν Άλλο) και τήν όποία πρέπει νά πάρει υπόψη της κάθε μελλοντική προσπάθεια για τήν κατανόηση της έννοιας της κοινωνικότητας ή της διυποκειμενικότητας πού όρίζουν τήν καθημερινότητα.

Τό τελευταίο κεφάλαιο ασχολείται μέ μιά άνακεφαλαίωση αλλά και μιά συστηματοποίηση των συμπερασμάτων μας σέ σχέση μέ τό έρώτημα του καθημερινού. Η έργασία μας δέν έχει σαν βασικό στόχο της νά καταγγείλει τήν «άπλοϊκότητα» των κοινωνικών έπιστημών αλλά νά πραγματώσει τό αναγκαίο πέραςμα μέσα από τήν φιλοσοφία — νά σκεφτεί δηλαδή τούς ίδιους τούς όρους και τίς προϋποθέσεις των κοινωνικών έπιστημών — πού διαλύει τίς αυταπάτες περί εμπερισμού στό βαθμό πού ό έμπειρισμός είναι ό ίδιος μιά φιλοσοφική άποψη. Η καθημερινότητα ωστόσο, σαν έννοια, δέν αποτελεί μιά ένοποιημένη δομή, δέν έννοείται σαν μιά άπλη ταυτότητα και δέν έχει μιά έννοιολογική καθαρότητα, πράγμα πού δυσκολεύει τή θεματοποίησή της· είναι ό τόπος πού νοσηματοδοτεί τό κοινωνικό χωρίς ό ίδιος νά έχει έγγενές νόημα, αλλά έμεις διστάζουμε νά τόν χαρακτηρίσουμε πρωταρχικό γιατί τό καθημερινό δέν έχει μιά ουσία, ένα είδος, μιά αρχή.

Κατά τήν άποψη μας εάν ή καθημερινότητα άναγκαστικά πρέπει νά όριστεί μέσω του άλλου της — του μή-καθημερινού (του άσυνήθιστου, του παράδοξου, του φανταστικού κ.λπ.) — δέν μπορεί ώστόσο νά διαχωριστεί άπόλυτα απ' αυτό· τό καθημερινό και τό μή-καθημερινό άλληλοσυμπληρώνονται, άλληλομολύνονται και άλληλοκαταργούνται σαν κομμάτια μιάς δομής άλληλοεξαρτούμενων εννοιών πού καθορίζουν αυτό πού όνομάζεται κοινώς «άνθρώπινη ύπαρξη». Εάν ό όρος καθημερινότητα έχει κάποιο νόημα — και αυτό τό εάν θέτουμε σαν αρχή και τέλος της έργασίας μας — αυτό είναι, κατά προσέγγιση και γενικά, ή δεδομένη, οικεία μορφή της ύπαρξης, αυτός ό άδιαφοροποίητος ρυθμός της ζωής, αυτός ό «μέσος όρος» της ανθρώπινης κατάστασης κάθε μέρα και όλες τίς μέρες. Υποστηρίζουμε λοιπόν ότι αυτό πού όνομάζουμε «καθημερινότητα» παράγεται σαν μιά συγκεκριμένη σχέση μέ τό χρόνο (ή επανάληψη του ίδιου στή διαφορά), μέ τό λόγο (καθημερινή γλώσσα, κοινή λογική) και μέ τήν όλη μεταφυσική του Έαυτου στή σχέση του μέ τόν Άλλο (ό Έαυτός σαν επίκεντρο της καθημερινής δράσης και άλληλεπίδρασης). Τό καθημερινό είναι ό χώρος (και ό χρόνος) όπου ότι ύπάρχει φανερώνεται στό παρόν σαν παρουσία αλλά ή καθημερινότητα σαν ή πιό οικεία και κοινή ανθρώπινη κατάσταση συνέχεια μάς διαφεύγει, δέν έμφανίζεται, χάνεται σαν λήθη· δέν είναι λοιπόν ούτε άπόλυτα παρόν, ούτε άπόλυτα άπόν αλλά είναι τό ίχνος (της έμπειρίας, της μνήμης, της γλώσσας, του χρόνου) πού αυτο-αναιρεείται, πού σβήνει τά ίδια τά σημάδια της παρουσίας του. Τέλος προσπαθήσαμε νά σκεφτούμε τή σχέση μεταξύ της μη-θεματοποιημένης, προ-θεωρητικής, καθημερινότητας και του θεωρητικού λόγου έν γένει, σαν μιά σπειροειδή κίνηση του λόγου — αυτό πού ό Derrida όνομάζει «ήμι-υπερβατικό» — πού διαρκώς κινείται μεταξύ του υπερβατικού πεδίου του θεωρητικού λόγου (π.χ. φιλοσοφία, έπιστήμη) και της καθημερινής, βιωμένης γνώσης και έμπειρίας (του καθημερινού λόγου) χωρίς νά μπορεί νά έδραιωθεί — δηλαδή νά υπερβατικοποιηθεί — σέ κανένα από τά δύο. Αυτό ή συνεχής κίνηση — τό πέραςμα — πρós τά πάνω και πρós τά κάτω δέν μάς επιτρέπει νά έψησυχάσουμε ούτε στόν αναγκαστικά υπερβατικό λόγο της θεωρίας — στόν όποιο ούτως ή άλλως δέν μπορεί νά ζήσει κανείς γιατί πρέπει νά ζήσει αναγκαστικά στό καθημερινό — αλλά ούτε και στήν κοινή, δεδομένη «πραγματικότητα» του καθημερινού μέσα στήν όποία — όντας δεδομένη, «φυσική» και αυταπόδεικτη — δέν μπορεί κανείς νά σκεφτεί τό ανθρώπινο.

Βιβλιο- φορίες

Βιβλιοκριτική

ΙΣΤΟΡΙΟΓΡΑΦΙΑ ΕΚ ΤΩΝ ΕΝΟΝΤΩΝ

Ἡ συρραφή Πρετεντέρη γιά τόν
annum mirabilem 1996

**Ι.Κ. ΠΡΕΤΕΝΤΕΡΗΣ, Ἡ Δεύτερη
Μεταπολίτευση - Προσωπικές
σημειώσεις ἀπό μιά μεγάλη ἀνατροπή,
Ἐκδ. ΠΟΙΣ, Ἀθήνα 1997.**

«Τίποτα δέν ἐπροσωνίζετο ὅτι αὐτή ἡ χρονιά τοῦ 1996 θά ἀποδεικνύταν μιά χρονιά καμπή γιά τήν Ἑλλάδα». Μ' αὐτήν τήν στραμπουληγμένη φράση ἀρχίζει τό βιβλίο τοῦ Ι.Κ. Πρετεντέρη «Ἡ Δεύτερη Μεταπολίτευση - Προσωπικές σημειώσεις ἀπό μιά μεγάλη ἀνατροπή», Ἐκδ. ΠΟΙΣ. Δίνει κατά σύμπτωση μιά περιεκτικότερη πρώτη ἐντύπωση τοῦ συντακτικοῦ, τοῦ ὕφους, τῆς γραμματικῆς καί τῆς θεματικῆς τοῦ κειμένου¹, ἡ ὁποία δέν ἀνατρέπεται μέχρι τό τέλος.

Πιθανόν οἱ πολύ ἀπαιτητικοί ἀναγνώστες νά ἐκλειναν ἐκείνη τήν στιγμή τό βιβλίο. Οἱ περίεργοι, ἴσως ἐπέμεναν ἐλπίζοντας ὅτι ὁ συγγραφέας θά παρουσιάξει πυκνό παρασκήνιο, ἐκκινώντας ἀπό τήν προνομακική θέση τοῦ δημοσιογράφου τοῦ Βήματος καί τοῦ Ἀντέννα. Δυστυχῶς θά ἀπογοητεύονταν καί αὐτοί. Ὑποστηρίζω ὅτι τό βιβλίο δέν προσκομίζει κανένα νέο ἀξιοσημείωτο στοιχεῖο, — πλὴν ἴσως τῆς παρήχρησης Παγκάλου γιά τά Σπρατά — οὔτε φωτίζει τά γνωστά ὑπό ἀσυνήθεις γωνίες. Ἐπιπλέον εἶναι ἐξαιρετικά προχειρογραμμένο, πολύ περισσότερο

ἀπό ὅσο θά δικαιολογοῦσε ἡ φυσική σπουδή νά φθάσει τό προϊόν πρῶτο στήν ἀγορά.

Ἐν ὄψει τῶν ἀνωτέρω θεωρῶ ὅτι πρέπει νά ἐξηγήσω τήν παρούσα προσπάθεια βιβλιοπαρουσίασης γιά ἓνα πόνημα πού κρίνω ὡς ἄνευ μεγάλης ἀξίας: Τό βασικό κίνητρο εἶναι ἡ διάθεση ἀντιρρόπησης τῶν διθυράμβων πού γράφονται ἢ ἀκούγονται λόγω ἀκριβῶς τῆς δεσπόζουσας θέσης τοῦ συγγραφέα. Ἀλλά καί πέραν τῶν γραπτῶν ὑπάρχει καί ὁ μῦθος πού συνοδεύει τό βιβλίο, ὅτι παρουσιάζεται ἀπό ὑπουργούς καί διαβάζεται ἀπό πρωθυπουργούς².

Οἱ «προσωπικές» σημειώσεις τοῦ Ι.Κ. Πρετεντέρη παρακολουθοῦν τήν πορεία τοῦ Κώστα Σημίτη ἀπό τόν ἓνα στόν ἄλλο θρίαμβο μέχρι τήν ὀριστική νίκη του στίς γενικές ἐκλογές τοῦ Σεπτεμβρίου 1996. Το βιβλίο εἶναι διαρθρωμένο σέ δεκαπρία κεφάλαια, μέ εἰσαγωγή καί ἐπίμετρο. Ἡ εἰσαγωγή καί τό ἐπίμετρο δίνουν τήν θεωρία καί τά ὑπόλοιπα τήν ἱστορία.

Στήν εἰσαγωγή τίθενται τά θεμέλια τοῦ ἰσχυρισμοῦ ὅτι τό 1996 ἡ Ἑλλάδα εἶχε μιά Δεύτερη Μεταπολίτευση³. Ἡ ἀπόδειξη βρίσκεται στήν ἀντιστοιχίση Καραμανλῆς - Κεντροδεξιᾶ - ἐκδημοκρατισμός τό 1974, Σημίτης - Κεντροαριστερά - ἐκσυγχρονισμός τό 1996. Στό ἐπίμετρο μέ τίτλο «Ἡ ἐπαγγελία τοῦ ἀνεκπλήρωτου ἐκσυγχρονισμοῦ»⁴ ἀναφέρεται ἐκτεταμένα στόν ἐκσυγχρονισμό μερικῶς αὐτοβιογραφούμενος⁵.

Ἡ κατάληξη τῆς ἀνάλυσης στήν περίπτωση πού ἀποτύχει ὁ ἐκσυγχρονισμός φέρνει ρίγος στόν ἀναγνώστη: «...Κι ἡ πόρτα θά ἀνοίξει ὄχι στίς “λαϊκές δυνάμεις” (ὅπως ἴσως ἐλπίζουν μερικοί) ἀλλά στήν ἐθνική περιπέτεια, στήν ἀπροκάλυπτη ἐξάρτηση καί

Ἐπενθυμίζουμε ὅτι τά κείμενα πού στέλνονται πρὸς δημοσίευση στίς «Βιβλιοφορίες» θά πρέπει νά εἶναι δακτυλόγραφα ἢ εὐκρινέστατα χειρόγραφα, γραμμένα ἀπό τή μία πλευρά τῆς σελίδας, σέ δύο ἀντίτυπα καί νά περιλαμβάνουν ὄλα τά στοιχεία τοῦ παρουσιαζόμενου βιβλίου (ὄνομα συγγραφέα, τίτλο, ἐκδόστη, πόλη, χρονολογία ἐκδόσεως, ἀριθμό σελίδων).

Κείμενα πού δέν πληροῦν τίς παραπάνω προϋποθέσεις θά κρίνονται αὐτομάτως ὡς μὴ δημοσιεύσιμα.

στήν φασίζουσα έκτροπή». Έχουμε λοιπόν τήν γνωστή ανισότητα. Σημίτης ή τάνκς.

Πιθανόν αυτό τό φοβερό δίλημμα όδήγησε τόν συγγραφέα στήν άνευ όρων προσχώρηση στόν νύν έκσυγχρονισμό, ένώ γνωρίζει καλύτερα «τήν πονηρή έπιφύλαξη γιά τήν ασάφεια του όρου». Εύτυχώς όμως υπάρχει «...ή σύμπτωση τής παράταξης, τής έπαγγελίας και του προσώπου». Η λογική κατάληξη του συλλογισμού του συγγραφώς αφήνεται ως άσκησις⁶.

Τά δεκατρία κεφάλαια δίνουν τό ιστορικό τής άνατροπής. Είναι φανερή ή προσπάθεια νά προσομοιωθούν μέ γλαφυρές σεκάνς σεναρίου. Προτάσεις κοντές, συχνά μέ παραλείψεις όρων και άλλαγές χρόνων τών ρημάτων. Είναι οι σημειώσεις πρός τόν σκηνοθέτη πού ταυτόχρονα δείχνουν και τήν ταχύτητα του γυρίσματος. Διάλογοι διατρέχουν τό κείμενο. Τά μέρη τών κεφαλαίων πηγαινοέρχονται μέσα στόν χρόνο πío γρήγορα και από τά συνηθισμένα φλάς-μπάκ.

Ουδείς φόγος γιά τήν έπιλογή αυτή. Είναι μία κλασσική συνταγή δημοσιογραφικού βιβλίου «έξελίξεων» πού άνδρώθηκε στήν Άμερική στή δεκαετία του '60 (προεδρικές εκλογές, θάνατος του Κένεντυ, Γουότεργκαϊτ).

Δυστυχώς όμως τούτο τό κείμενο δέν εύτύχησε από αυτήν τήν έπιλογή. Τά προβλήματα ίσως άναγονται λιγώτερο στήν έλλειψη λογοτεχνικής ικανότητας και περισσότερο στήν γενική προχειρότητα και σπουδή πού προαναφέρθηκε. Τό ύφος ιδιαίτερα, μάλλον γιά λόγους οικονομίας χρόνου, άντλεί από τόσα στερεότυπα πού φτάνουν μέχρι καρικατούρας πολιτικού θρίλερ⁷.

Παρακάτω αποσπώνται όρισμένα εδάφια σχεδόν τυχαία γιά νά έξοικειωθεί ό αναγνώστης μέ τήν γραφή.

«Μέσα στό πρωθυπουργικό “Φάλκον” πού έστάλη έσπευσμένα γιά νά τόν φέρι πίσω, τό κλίμα είναι συγκρατημένο. Σιωπηλός ό Σημίτης γράφει τό κείμενο. ...Θέλησε νά τό γράψει μόνος του κι άρνήθηκε εύγενικά κάθε σχετική προσφορά τών συνεργατών του. Ως μία τελευταία χειρονομία...»⁸.

Άλλου τό ύφος του θρίλερ παραχωρεί τήν θέση του σέ πρόγραμμα ταξιδιωτικών πρακτόρων.

«Τό βράδυ οι δύο Σημίτηδες —ό Κώστας κι ό Σπύρος— δέιπνησαν σχετικά νωρίς σέ ένα φλωρεντινό έστιατόριο. Γύρισαν νά κοιμηθούν στό “Villa Medici”. Τό πρόγραμμα τής έπομένης θά

ήταν κουραστικό, τό είχε αναλάβει προσωπικά ό Σπύρος, γνώστης και λάτρης τής Τοσκάνης. Τό πρωί έπίσκεψη στό Ούφιτσι (sic), μία από τίς ώραιότερες πινακοθήκες του κόσμου. Μετά, άναχώρηση γιά τό Σάν Τζεμινιάνο, ένα από τά πío γραφικά χωριουδάκια τής Τοσκάνης. Έπιστροφή στή Φλωρεντία άργά τό άπόγευμα...»

Άλλά και διαπλοκές, πάντοτε κόσμιες. Δείτε πώς κινδύνεψε τό φύλλο του Βήματος. Γενικώς ό Ι.Κ.Π. επιλέγει νά ξαφνιάζεται μέ τά προφανή και δίνει όλες τίς άχρηστες λεπτομέρειες.

Ταυτοχρόνως, πρέπει νά βγάλουμε και τό φύλλο τής έφημερίδας... Έχω επικοινωνήσει μέ τή Φλωρεντία και έχω ζητήσει νά έρωτηθεί ό πρωθυπουργός, νά ξέρουμε πού πάμε: σύγκρουση ή συμβιβασμός; Τι καπνό θά βγάλει ή πόλη τών Μεδίκων; Άσπρο ή μαύρο; Η ώρα περνάει και ό Ψυχάρης γκρινιάζει ότι «μ' αυτούς τούς πασόκους πού μπλέξαμε, δέν θά βγάλουμε έφημερίδα...» Και ξαφνικά ό καπνός! Άσπρος! (παραθέτει κριτήρια Σημίτη). «Όλα αυτά στήν καθομιλουμένη σημαίνουν: μπαζούκας... Νομίζω ότι ποτέ άλλοτε δέν έχω γράψει ρεπορτάζ μέ τόση άνακούφιση»⁹.

Τό πρόσωπο του αφηγητή παλινδρομεί μεταξύ τριών ρόλων, του έξ άπορρήτων, του αυτόπτη και, σπανιώτερα, του έμμεσα πληροφορημένου. Άνθρώπινη είναι ή τάση του Ι.Κ.Π. νά αναδειξει τόν έαυτό του σέ κείριο φίλιο παράγοντα, μάλλον όχι στίς άποφάσεις, αλλά άσφαλώς στήν άνάλυση. Γεύση όλων τών άνωτέρω έν συνδυασμώ λαμβάνεται άμέσως από τίς πρώτες σελίδες του βιβλίου (σελ. 13):

«Περίεργως στά μεγάφωνα είχαν αντικατασταθεί τά παραδοσιακά “Κάρμινια Μπουράνα” μέ ένα τραγούδι τών Queen: “I want it all, I want it now...” Ήταν τό πío χαρακτηριστικό έπίμετρο μιας πορείας πού έφερε τά πάνω κάτω και τήν όποια ό Σημίτης διέτρεξε μέ τή λογική του άκραιού ρίσκου, διαψεύδοντας τόν προηγούμενο έαυτό του. Ήξερε ότι δέν είχε παρά ένα χαρτί νά παίξει κι ότι δέν μπορούσε παρά νά τό παίξει εκείνη τή στιγμή... Θά κέρδιζε ή θά έχανε... δέν υπήρξε άνάπαυλα διότι δέν υπήρχε ή πολυτέλεια τής άνάπαυλας»¹⁰.

και άμέσως μετά, στήν ίδια σελίδα, πίσω πάλι στήν

αρχή της πορείας για να δικαιωθεί ο σεναριογράφος-σύμβουλος:

«'Αρχές 'Ιανουαρίου, στο γραφείο του επί της οδού 'Ακαδημίας. Συζητώντας, παρατήρησα ότι η απόφαση να διεκδικήσει την πρωθυπουργία είχε ως άμεση λογική συνέχεια την ήγεςία του ΠΑ-ΣΟΚ και πρόωρες εκλογές, τό συντομότερο δυνατόν. Κανένα βήμα δέν μπορεί να υπάρξει αυτοτελώς χωρίς τό επόμενο. Μοῦ ἀπάντησε μέ τό χαρακτηριστικό του υπομειδιάμα: “Ναί, ἀλλά δέν λέγεται...”»¹¹.

Πέραν τῶν μηχανεύσεων ἀποκαλύπτονται και συνθηματικές συνεννοήσεις μέσω ὀργάνων ἀσφαλείας:

«... 'Ο Σημίτης καθόταν στα ἔδρανα τοῦ 'Εκτελεστικοῦ, πίσω ἀπό τό βήμα τῶν ὀμιλητῶν. 'Από τήν αἴθουσα, ὁ Τσουκάτος στέλνει ἕναν ἀστυνομικό τῆς ἀσφαλείας γιά νά τόν ρωτήσει “νά μαζέψω ὑπογραφές;”. 'Ο Σημίτης, χωρίς νά σηκωθεί, τοῦ ἀπαντᾷ μ' ἕνα καταφατικό νεῦμα».

Μέχρις ἐδῶ ἡ παράθεση ἐδαφίων. Τά ἀποσπάσματα εὐκολα παρασύρουν γιατί εἶναι ἡ καθαρότερη μορφή κριτικής. 'Εν κατακλειδί, ἔξω ἀπό τά γραμματολογικά στοιχεῖα τῶν ὁποίων τά προβλήματα ἐλπίζω νά φαίνονται εὐκολα ὑπάρχει ἕνα βασικό πρόβλημα περιεχομένου. 'Ο Ι.Κ.Π. εἶναι σαφῶς θαυμαστής ἀνευ ὄρων τοῦ Σημίτη, ἀλλά ὁ θαυμασμός του καταλήγει ἐν πολλοῖς καταστροφικός.

Παρά τά φληναφήματα περί ἐκσυγχρονισμοῦ, ὁ Ι.Κ.Π. δείχνει νά γοητεύεται πρωτίστως ἀπό τό ρίσκο, τήν τύχη, τό πεπρωμένο, τά συστήματα, τά σχέδια και τή δολοπλοκία ἐν γένει. Εἶναι φυσικό νά προβάλλει αὐτές τίς συνθήκες και στόν ἥρωά του, ἀλλά μ' αὐτόν τόν τρόπο παρουσιάζει τόν Σημίτη σάν ἄνθρωπο μηχανεύσεων και ὄχι ἐμπνεύσεων. Αὐτό ἀδικεῖ κατάφωρα τόν Σημίτη¹². 'Ισως μάλιστα ἐδῶ βρίσκεται ἡ μεγαλύτερη ἀστοχία τοῦ βιβλίου, στίς χαμένες εὐκαιρίες πού μποροῦν νά καταλογιστοῦν.

'Ο Ι.Κ.Π. εἶχε τό μέγιστο προνόμιο τῆς ἄμεσης ἐπαφῆς μέ τόν Σημίτη και μέ τό ἐπιτελεῖο του ὄχι μόνο σ' ὄλο τό κρίσιμο διάστημα, ἀλλά και προηγουμένως γιά ἀρκετά χρόνια, ἀφότου εἶχε ἐκδηλώσει ἀρχηγικές φιλοδοξίες. Δυστυχῶς δέν ἐκμεταλλεύτηκε τήν ἐγγύτητά του, ἀπό ὅσο ἀντιλαμβάνομαι σπάνια γιά ἕναν τύπο σάν τόν Σημίτη, γιά τήν ἀνάδειξη τῆς προσωπικότητάς του και τῶν πιστεύω του. Τό βιβλίο

δέν κατόρθωσε νά στήσει ἕνα στοιχειῶδες, ἔστω, πορτραῖτο τοῦ Σημίτη τῶν ἰδεῶν¹³. Και ἐπειδὴ δέν μπορεί και νά τά πεί ὄλα — σαφῶς ἀπόλυτα δικαιολογημένο γιά ἕνα ὄρωντα δημοσιογράφο ἐντός τοῦ Συγκροτήματος — ἐπιλέγει τόν αὐτο-εὐνοχισμό ἐπί τῆς οὐσίας. Θά ἀρχειοθετηθεῖ ὡς ἄλλη μιὰ ἐπιπόλαιη γραφή ἱστορίας τῆς στιγμῆς.

Στέλιος Π. Καφαντάρης 'Επιχειρησιακός 'Ερευνητής

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Διακινδυνεύω τήν ἀνάλυση: Γραμματικά και συντακτικά τό «τίποτα δέν ἐπροοιωνίζετο», συντακτικά τό «γρονιά καιμή» και θεματικά ὁ ἰσχυρισμός ὅτι ὄλα αὐτά πού ἐγίναν εἶναι και ἀναπάντεχα και θαυμαστά. Τό ὄφος καλύπτει τό ὄλον. 'Αλλωστε και ὁ ὑπότιτλος εἶναι θύμα τῶν ἐπιλογῶν τοῦ συγγραφέα. 'Εγκαθίσταται κυκλικότητα: μιὰ μεγάλη ἀνατροπή — μεγάλο ζήτημα — μεγάλο βιβλίο — μέγας και ὁ συγγραφέας... Βεβαίως κατά τούς περισσότερους ἡ ἀνατροπή εἶναι ἀπόλυτος ὄρος, δέν ἔχει βαθμούς, ὅπως π.χ. ἡ ἀλλαγῆ.

2. Λυποῦμαι πού δέν παρακολούθησα τήν παρουσίαση τοῦ βιβλίου και ἔτσι δέν μπορῶ νά μεταφέρω τήν ἀτμόσφαιρα τοῦ ἔορτασμοῦ. 'Ὅστόσο, ἡ τελετή εἶχε εὐρύτατη κάλυψη στόν Τύπο ὅπου τονίζοταν τό πάνδημον τῆς συγκέντρωσης προεξάρχοντος τοῦ Κ. Σημίτη. 'Ο 'Οικονομικός Ταχυδρόμος μάλιστα αἰσθάνθηκε τήν ἀνάγκη νά δικαιολογήσει ἀπουσίες, π.χ. «...θά ἦταν και ὁ Γ. Παπανδρέου, ἄν δέν τόν εἶχε νικήσει ἡ γρίπη...» (30/1/97).

3. 'Ενα χαρακτηριστικό ἀπόσπασμα ἀπό τήν ἀναγγελία: «Και ξαφνικά ἡ μεγάλη ἀνατροπή. Μέσα σέ ὀκτώ μῆνες, σέ ρυθμό ἐπέλασης και κρατώντας τήν ἀνάσα τῆς, ἡ 'Ελλάδα ἔζησε μιὰ Δεύτερη Μεταπολίτευση». Εἰκόνα 'Ιπποδρομίου. 'Ο Ι.Κ.Π. μᾶλλον κάνει προβολή τῶν δικῶν του συναισθημάτων και τῶν ἐντυπώσεων τοῦ ἐπάνω στήν 'Ελλάδα ὀλόκληρη.

4. Δέν διαφεύγει βεβαίως ὅτι ὁ τίτλος βελτιώνει τόν 'Ελεφάντιο «'Η ἐπαγγελία τῆς ἀδύνατης ἐπανάστασης».

5. Γενικῶς ὑπάρχουν πολλά αὐτοβιογραφικά στοιχεῖα διάσπαρτα στό βιβλίο ἀλλά στό ἐπιμετρο τό φαινόμενο εἶναι ἐντονώτερο καθώς ὁ Ι.Κ.Π. παρουσιάζει τήν δική του ταύτιση μέ τόν ἐκσυγχρονισμό. «...Θέμα παιδείας...» δηλώνει, ἀλλά και καταγωγῆς, ἀνακαλύπτουμε «...'Ανάκθεν θεωροῦσα ὅτι ἡ πιό γοητευτική φυσιογνωμία τῆς οἰκογενείας μου ἦταν ἕνας μακρινός πρόγονος, ὁ Τερώνυμος Πρετεντέρης, πού διέπρεψε ὡς ἐπαγγελματίας κι ἀποτυχῶν ἐπανάστατῆς...».

6. Πρέπει νά δηλώσω στό σημείο αὐτό ὅτι δέν βλέπω τήν μεγάλη ἀνατροπή, πιθανόν οὔτε τήν δεύτερη μεταπολίτευση, και κατά τοῦτο διαφωνῶ μέ τά θαυμαστά γεγονότα τοῦ βιβλίου (βλ. και «Τελικῶς 'Η Συρία Βλάπτεται;» 'Αντί 7/6/96).

7. 'Επισημῶν ἐδῶ τήν λυτρωτική καρικατουρίστικη γραφή πολιτικοῦ θρῆλου τοῦ Πάν-Πάν. Πλέον ὅσο γράφουν πολιτική ἱστορία ἔστω και τῆς στιγμῆς κινδυνεύουν νά βρεθοῦν ὑπό τήν σκιά του.

8. Τά τελευταῖα ἀποσιωπητικά εἶναι τοῦ Ι.Κ.Π. 'Ισως σημαίνει ὅτι εἶναι δική του σκέψη και ὄχι δημοσιογραφική πληρο-

φορία. Ἐλπίζω νά ἀναγνωρίζονται καί οἱ ἄλλες ἀγκυλώσεις: Ἡ προσωπικότητα τοῦ ἀρχηγοῦ ἀναδεικνύεται στερεοσκοπικά: σιωπηλός γράφει (πῶς ἀλλιῶς ἄραγε, ἀλλά τοῦ ἀρέσει, τὸ χρησιμοποίησε καί ἄλλοῦ) ἀρνεῖται εὐγενικά (εἶναι αὐτόπτης ἢ ἀπλῶς ἐπειδὴ ὁ Σ. εἶναι ἐν γένει εὐγενής;) καί ὅλα αὐτά μέσα στό συκρατημένο κλίμα.

9. Τά ἀποσιωπητικά τοῦ Ι.Κ.Π. Ἡ ἀνακούφιση εἶναι γιὰ τὴν διατήρηση τῆς μεγάλης ἀνατροπῆς ἢ μήπως γιατί ὁ Ψυχάρης καί ὁ Πρετεντέρης μπόρεσαν νά βγάλουν τό φύλλο;

10. Τά ἀποσιωπητικά τοῦ Ι.Κ.Π. Ὁ ἀναγνώστης θά πρόσεξε σίγουρα ἀπὸ προηγουμένους ὅτι ὅλα γίνονται μέ κομμένη τὴν ἀνάσα, χωρὶς ἀνάπαυλα.

11. Τά ἀποσιωπητικά τοῦ Ι.Κ.Π. Δέν εἶναι τὸ μόνο χαρακτηριστικό ὑπομείδιμα τοῦ βιβλίου, ἔχει καί ὁ Παπανόρεῦς ἕνα ἄλλο.

12. Δράττομαί τῆς εὐκαιρίας γιατί ἴσως δέν προκύπτει μέ-

σα ἀπὸ τίς γραμμές αὐτές νά δηλώσω, γιὰ ὅσο ἀξίζει, ὅτι ἱκανοποιήθηκα μερικῶς τουλάχιστον ἀπὸ τὴν ἄνοδο τοῦ Σημίτη στὴν ἐξουσία καί δέν ὑπῆρξε ἐπικριτικός παρὰ μόνο γιὰ τὴν κυνικότητα πού ἐπέδειξε στὴν προκήρυξη τῶν προώρων ἐκλογῶν (βλ. *Ἡ Μακρὰ Σοσιαλιστική Πορεία* τοῦ Κώστα Σημίτη, Ἴσσημιμία, 2/3/96, καί *Εὐτυχῶς, καί ὁ Σημίτης ἕνας μικρὸς Παπανόρεῦς εἶναι*, Ἄντι 30/8/96).

13. Μέσω τῶν ιδεῶν τοῦ Σημίτη θεβαίως. Θά εἶχε ιδιαίτερη ἀξία ἡ μελέτη τῆς σχέσης ἰδεολογίας καί πρακτικῆς. Ὁ Ι.Κ.Π. καταπιάνεται ἐλάχιστα μέ τό θέμα, π.χ. στά γεγονότα τῶν Ἰμίων ἀναφέρει σημίτεια ρήση ὅτι τό ἐπίπεδο τῶν ἐνόπλων δυνάμεων εἶναι σύμμετρο μέ τὴν ὑπόλοιπη γραφειοκρατία, ὄχι καλύτερο. Δέν μνημονεύει οὔτε κἀν τὴν κρίσιμη διάλεξή του στό Ἰντερκοντινένταλ, σέ ἀνύποπτο χρόνο, Ὀκτώβριο 1996, ὅπου ἔθεσε πρὸς προβληματισμόν τὴν μᾶλλον πολύπλοκη ἔννοια τοῦ κοινωνικοῦ ἴστου ἀσφαλείας.



Νίκου ΔΕΝΔΡΙΝΟΥ: Ἡράκλειτος - Κήρυγμα γιὰ στάση ζωῆς, Ἐκδόσεις Παπαζήση 1996, σελ. 304 σέ 6 μέρη (17 κεφάλαια).

Ἡ πρώτη ἐκπληξή ἐρχεται ἀπὸ τὸν τίτλο τοῦ βιβλίου: «κῆρυγμα γιὰ στάση ζωῆς». Ἄλλιῶς εἶχαμε ὡς τώρα συνηθίσει νά μᾶς παρουσιάζουν τὸν Ἡράκλειτο. Τὸν συγγραφέα τοῦ παρόντος ἔργου τὸν ξέραμε ἀπὸ σποραδικὰ δημοσιευόμενες μελέτες του ἐπὶ θεμάτων τῆς ἀρχαίας Ἑλληνικῆς φιλοσοφίας, πού ὅλες εἶχαν ἕνα κοινὸ γνώρισμα: νά εἰσάγουν «καινὰ δαιμόνια» στὴν πεπατημένη. Ὁ Δενδρινός ἔχει ἤδη ἐγγράφως ἰσχυριστεῖ ὅτι σέ πλείστα σημεία οἱ κρατούσες ἐρμηνεῖες, προερχόμενες ἰδίως ἀπὸ Εὐρωπαῖους ἐλληγιστές, παραποιῶν τὸ ἐλληνικὸ πνεῦμα. Ὅποτε, τοὺς ἀναγνωρίζει μὲν σεβασμὸ καί ἐκτίμηση γιὰ τὴν ἀναστροφή τους μέ τὴν Ἑλληνικὴ γραμματεία, ὅμως παράλληλα ἐπιχειρεῖ τὴν ἀποκατάσταση τῶν τρωτῶν σημείων τῆς ἐρμηνείας. Ἡ προκείμενη μελέτη του γιὰ τὸν Ἡράκλειτο φαίνεται νά εἶναι ἡ κορυφαία στιγμή τῆς ὅλης αὐτῆς προσπάθειας, ὅπου καί στὸν ὑπότιτλό της τὴν ὀρίζει ὡς: «μιά ἐξ ὑπαρχῆς προσέγγιση στὸν Ἡρακλείτειο στοχασμὸ».

Στὴν παρούσα μελέτη μας θά ἀσχοληθοῦμε χωριστά μέ τὴ μεθοδολογία τοῦ συγγραφέα, καί κατόπιν μέ τό περιεχόμενο τοῦ ἔργου του.

Ὡς πρὸς τὴ μεθοδολογία. Πρῶτο, ὁ Δενδρινός προσπαθεῖ νά εἰσαγάγει ἕνα καινούργιο ὕφος στό φιλοσοφικὸ λόγο. Σέ ἀντίθεση πρὸς τίς διατυπώμενες ὀρθόδοξες θέσεις, ἀποκηρύσσει μιά κατ' αὐτὸν «λεγόμενη φιλοσοφικὴ γλῶσσα, φορτωμένη μέ ἀκατάληπτες διατυπώσεις πού ξεκινοῦν ἀπὸ ἐγκεφαλικὲς κατασκευές χωρὶς ἀντίκρουσμα στὴν πραγματικότητα». Θέλει τὴ φιλοσοφία νά μιλᾷ «σέ μιά γλῶσσα ζωντανή, “προφορικὴ” (μέγας διδάσκαλος ὁ Πλάτων), γιὰ νά μπορεῖ δυναμικά νά περνᾷ τό μήνυμά της». Αὐτὸ πολὺ ἀπέχει ἀπὸ τοῦ νά μειώνει τὴν ἐπιστημονικὴ ἐγκυρότητα τοῦ ἔργου, ὅπου οἱ προβαλλόμενες ἀπόψεις θέλουν νά εἶναι ἀτράνταχτα τεκμηριωμένες, ἐνῶ παράλληλα οἱ ὄχι ἄμοιρες λογοτεχνίας περιγραφές κάθουν προσιτὴ καί εὐχάριστη τὴν ἀνάγνωση, ἀκόμη καί σέ ἄτομα πού δέν εἰδικεύονται στὴ φιλοσοφία.

Δεύτερο, ὁ συγγραφέας παίρνει ἀποστάσεις ἀπὸ τὴ γνώριμη τακτικὴ, κατὰ τὴν ὁποία παρατίθενται ἕνα-ἕνα τὰ σωζόμενα ἀποσπάσματα τοῦ Ἡρακλείτειου ἔργου, καί ἀκολουθεῖ ἡ ἐρμηνεία τους. Ἐχει ὡς ἀφετηρία μιά καθολικὴ θεώρηση, τὴ δὲ κάθε διατύπωση τοῦ Ἡρακλείτου τὴν ἐρευνᾷ ὄχι ἀπλῶς ἀπὸ τό κείμενό της, ἀλλά καί ἀπὸ τό ὅλο πνεῦμα τοῦ ἐμπνευστῆ της, τίς συνθήκες ὑπὸ τίς ὁποῖες προκύπτουν ἀπὸ τό ὅλο σκηρικό. Ἐτσι σέ πλείστες περιπτώσεις, ἀλλά ἰδίως στό σύνολο, τὰ ἐξαγόμενα εἶναι διαφορετικά ἀπὸ τὰ ἤδη γνωστά μας. Τὸ δὲ σύνολο

αυτό υπόκειται σέ μιάν ἄρτια ἀρχιτεκτονική, πού ἐπαγωγικά ὀδηγεῖ ἀπό τίς βάσεις στήν κορύφωση τῶν νοημάτων του. Τά ἀποσπάσματα ἐντάσσονται σέ τούτη τήν ἀρχιτεκτονική, οἱ δέ σέ πλεῖστα σημεῖα διδόμενες ἀπό τόν Δενδρινό μεταφράσεις του ἀποτελοῦν προκλητική ἀντίθεση πρός τά παραδεδεγμένα. Ὁ ἴδιος σημειώνει — θά λέγαμε, μέ κάποια δόση ἐγωισμοῦ — ὅτι «ἔχει τήν ἐξ οὐρανοῦ τύχη, ἡ γλῶσσα τῶν ἀποσπασμάτων νά εἶναι ἡ γλῶσσα του», ἄσχετα πρός τή διαφορετική διαχρονική φάση τῆς. Ὅποτε καί διεκδικεῖ τά πρωτεῖα ἔναντι τῶν ξένων μεταφραστῶν ὡς πρός τήν ἀπόδοση τοῦ ἡρακλείτειου νοήματος σέ δύσκολα καί ἀμφιλεγόμενα σημεῖα.

Τρίτο, ἡ ὅλη πραγμάτευση γίνεται μέ κριτήριο τό φῶς τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἰωνικοῦ πνεύματος, αὐτοῦ πού κυριαρχοῦσε στό χῶρο ζωῆς καί δράσης τοῦ Ἡράκλειτου. Ὑπενθυμίζεται ὅτι οἱ ἐρμηνεῖες τόν δέχτηκαν ὡς «Σκοτεινό» (ὁ χαρακτηρισμός ἐρχεται ἀπό τήν ἴδια τήν ἀρχαιότητα), ἀλλά καί οἱ ἐρμηνεῖες αὐτές, πολλές ἀναγόμενες σέ μέγιστα ὀνόματα τῆς νεότερης καί σύγχρονης διεθνούς διανόησης, δέν κατάφεραν νά ρίξουν φῶς, νά βαδίσουν μέχρι τώρα πρός κάποιο δρόμο κοινῆς ἀποδοχῆς. Λαβύρινθος ἡ ὅλη ἐρμηνευτική προσπάθεια πού, κατά τόν Δενδρινό, ἔκαμε τόν «Σκοτεινό» σκοτεινότερο. Στό προκείμενο ὁ συγγραφέας ἀποκρούει τίς συνήθως ἐπιστρατευόμενες ἰδέες γιά ἐπηρεασμό τοῦ Ἡράκλειτου ἀπό ἀνατολικές ἢ ὀρφικές ἢ πυθαγόρειες μυστικιστικές δοξασίες, γιά μεταθανάτιες ἐπιβιώσεις καί ἀμοιβές, στίς ὁποῖες ἡ προσφυγή γίνεται ἀπό τήν ἐρμηνεία γιά νά ἐξηγηθοῦν τά ὑποτιθέμενα ἀνεξήγητα. Ἀποκρούει ἐπίσης τά θρυλούμενα παράλογα, ἀντιφατικά ἢ παράδοξα στόν Ἡράκλειτο — καί ἰδίως τούς περιλάλητους ἡρακλείτειους «γρίφους». Ὁ συγγραφέας σημειώνει: «οὔτε τή δική μας ἐρμηνεία θά θεωρήσουμε ἀποδεκτή, ἂν ἀφήνει πίσω τῆς ἀξεδιάλυτους γρίφους». Γι' αὐτόν, ὅλα ξεδιαλύνονται ὑπό τό φῶς τοῦ Ἑλληνικοῦ πνεύματος καί μέ τή βοήθεια μιᾶς δόκιμης λογικῆς σκέψης.

Αὐτά ὡς πρός τή μεθοδολογία — καί χωρίς νά ἐξαντλοῦμε τό θέμα στά στενά κατ' ἀνάγκη ὄρια τῆς παρούσας. Ἐρχόμαστε τώρα στό **περιεχόμενο** τῆς κρινόμενης μελέτης.

Τί ἀκριβῶς θέλησε νά μᾶς πεῖ, κατά τόν συγγραφέα, ὁ ὑποτιθέμενος Σκοτεινός φιλόσοφος μέ τίς τόσο ἀμφιλεγόμενες ρήσεις του; Θά διακρίνουμε κι ἐδῶ ὀρισμένα σημεῖα.

Πρῶτο, ὡς τώρα διαβάσαμε γιά ἡρακλείτειες θεωρίες περί «ροῆς», ἐνότητος τῶν ἀντιθέτων, «πολέμου» ὡς πατέρα τῶν πάντων κλπ. κλπ. — σά νά εἶ-

χε πεῖ ὁ Ἡράκλειτος μεγαλοφυεῖς μέν, ἀλλά σκόρπιες κουβέντες. Στό προκείμενο ὁ Δενδρινός, στή γενική του θεώρηση, ἀνακαλύπτει γιά ὅλες τίς ἡρακλείτειες ρήσεις τόν κοινό παρονομαστή, τό συνδυακτικό μέ τήν ἐνιαία κατεύθυνση, πού ἀπό τό ἓνα μέρος τίς ἀποδεικνύει ν' ἀποτελοῦν ὀλοκληρωμένη ἐρμηνεία τοῦ κόσμου, συμπαντικοῦ καί ἀνθρώπινου, ἀπό τό ἄλλο ὑπογραμμίζει τήν ἐνότητα τοῦ στόχου καί τόν ὀργανικό δεσμό πού αὐτός προσδίδει στό σύνολο. Κοσμολογία; Ναί, καί μάλιστα ἐκπληκτική, πού σέ ὀρισμένα σημεῖα προλαβαίνει τίς διαπιστώσεις τῆς σημερινῆς ἐπιστήμης· ἀλλά ὄχι κοσμολογία *per se*, ὄχι δι' ἑαυτήν. Ὁ συγγραφέας ἀποδεικνύει ὅτι καί τά πλέον «κοσμολογικά» ἀποσπάσματα ἀποτελοῦν μέρος ἐνός ὅλου πού κατατείνει ἄλλοῦ. Ἔτσι ἡ ἡρακλείτεια φιλοσοφία, ἡ κατά θεωρίες ἐπί μέρους ἀντιμετωπιζόμενη ὡς τώρα, ἀνακύπτει πλέον ὡς πλήρης, συνεπές καί καλά διαρθρωμένο φιλοσοφικό σύστημα — διαπίστωση στήν ὁποία, ἀναγνωρισμένα, κανεῖς σέ διεθνές πεδίο δέν εἶχε μέχρι σήμερα φτάσει.

Δεύτερο, ὡς πρός αὐτόν ἀκριβῶς τό στόχο τῆς συνολικῆς ἡρακλείτειας σκέψης, ὁ συγγραφέας κάνει στροφή 180 μοιρῶν ἐν σχέσει πρός τά παραδεδεγμένα ἀπό τήν ἐλληνική καί ξένη διανόηση. Ὑπετίθετο ὅτι τό — μὴ σωζόμενο — σύγγραμμα τοῦ «Σκοτεινοῦ» ἦταν *Περὶ φύσεως* (ὅπως καί ὄλων τῶν διανοητῶν τῆς προκλαστικῆς ἐποχῆς). Κάποια δέ ἀποψη ἐνός γραμματικοῦ τῆς ἀρχαιότητος, τοῦ Διοδότου, ὅτι τό σύγγραμμα ἦταν ὄχι περί φύσεως ἀλλά *Περὶ πολιτείας*, εἶχε κατά κανόνα περιφρονηθεῖ ἀπό νεότερους καί σύγχρονους ἐρμηνευτές. Στό προκείμενο ὁ Δενδρινός, μέ ἀδιάβλητα λογικά ἐπιχειρήματα ἀποδεικνύει ὅτι τό ἡρακλείτειο σύγγραμμα ἦταν ἀκριβῶς *Περὶ πολιτείας*· ἐντελῶς δέ ἐπικουρικά ἐπικαλεῖται γιά τοῦτο καί τήν ἐπισήμανση τοῦ περιφρονημένου Διοδότου. Τό συμπέρασμα εἶναι ὅτι ὁ Ἡράκλειτος κατὰστρωσε τό ὅλο του σύστημα ἔτσι πού νά ὀδηγεῖ σέ μιᾶ Πολιτική φιλοσοφία καί Ἠθική, ὅλα δέ τά κοσμολογικά κλπ., ὑπηρετοῦσαν αὐτόν ἀκριβῶς τό στόχο. Ἡ δέ ἄκρως τεκμηριωμένη, λογικά θεμελιωμένη, διαπίστωση τοῦ Δενδρινοῦ ὅτι ὁ ἡρακλείτειος χρόνος κινεῖται σέ δύο ἐπίπεδα, ἓνα συμπαντικό καί ἓνα ἀνθρώπινο, ὀδηγεῖ στήν ἐξήγηση τῶν ἀνεξήγητων. Τελικά ἀτενίζουμε στόν Ἡράκλειτο μιᾶ φιλοσοφία τῆς συμπεριφορᾶς καί τῆς ζωῆς — ἀπό ἐδῶ καί ὁ τίτλος τοῦ παρουσιαζόμενου βιβλίου: *κῆρυγμα γιά στάση ζωῆς*.

Τρίτο, ἀπό τήν ὅλη πραγμάτευση ἀναδύεται ἀνάγλυφη ἡ ἰδιόρρυθμη μορφή τοῦ «σκοτεινοῦ» φιλοσόφου. Εἶπαν: ἦταν περιφρονητῆς τῆς ἀνθρωπότητος·

ἦταν ἕνας ἐπηρμένος ὑβριστής· ἦταν ἐραστής τοῦ παρὰλογου, τοῦ ἀντιφατικοῦ, τοῦ μυστηριώδους... Τίποτε ἀπό αὐτά. Ἦταν ὁ γνήσιος (σωματικά καί ἰδίως ψυχικά) ἀπόγονος τοῦ Κόδρου, ὁ εὐπατρίδης, ὁ θρεμμένος μέ τό ἀγωνιστικό ἰδεώδες, ὁ λιτός καί αὐστηρός μέ τόν ἑαυτό του, μά καί ἀνελέητος γιά τήν κατάντια ἐκείνων πού, κατά τή γνώμη του, ἔσπερναν στό βούρκο καί τό δημόσιο βίο καί τήν ὅλη ὑπόσταση τῆς πατρίδας του, τῆς Ἐφέσου. Ὁργισμένος φοβερά, ἀλλά καί ἔντονα παρών στή ζωή τῆς πόλης. Ἦταν ἕνας τραγικός ἥρωας: ἀγωνίστηκε ἀπεγνωσμένα γιά μιάν ἀνθρώπινη, γιά τήν ὁποία ἤξερε ὅτι δέν θά ἔρθει — ἤξερε (κατά τόν καθαφικό στίχο) ὅτι «οἱ Μῆδοι ἐπιτέλους θά διαβούνε». Τό κήρυγμά του, σύμφωνα μέ τοῦ Δενδρινοῦ τίς ἀναλύσεις, ἦταν ἀνεπιθύμητο καί γι' αὐτό ἡ ἀνθρωπότητα, καί ἡ σύγχρονή του καί ἡ μεταγενέστερη, τό διαστρέβλωσε· καί τόν ἴδιο τόν προτίμησε ὡς «Σκοτεινό».

Μέ ὅση τώρα συντομία μπορούμε, θά δώσουμε ἕνα διάγραμμα τοῦ παρουσιαζόμενου βιβλίου, ὡς πρός τήν ἐρμηνεία πάντα πού δίνει ὁ συγγραφέας στήν ἡρακλείτεια σκέψη.

Μέρος πρῶτο. Στά κεφάλαια Α' καί Β' ὁ συγγραφέας, συνεπῆς πρός τή μεθοδολογία του, καταγράφει τό χῶρο, γεωγραφικό καί ἱστορικό, ὅπου ὁ Ἡράκλειτος καί ἡ φιλοσοφία του ἔλαβαν ὑπαρξή. Στό κεφάλαιο Γ' ἀναπτύσσονται τά σχετικά μέ τό μή διασωθέν ἡρακλείτειο σύγγραμμα καί μέ τόν προσανατολισμό τῆς ὅλης φιλοσοφίας του: ὄχι περί φύσεως, καθώς ἤδη εἴπαμε, ἀλλά *Περί πολιτείας*.

Μέρος δεῦτερο. Στό κεφάλαιο Δ' ὑπογραμμίζεται ὅτι ὁ ἄνθρωπος καί ἡ ζωή του ἀποτελοῦν ἀναγκαστικά μέρος τῆς ὅλης συμπαντικῆς τάξης. Συνεπῶς τό μόνο «σοφόν» πού μπορούμε νά κάνουμε, εἶναι νά γνωρίσουμε τήν τάξη αὐτήν καί νά συντονιστοῦμε ψυχικά μέ αὐτήν. Ἀλλιῶς, ἀτομιστικές νοσητροπίες καί πράξεις δέ βγαίνουν σέ καλό. Ὁ «κόσμος» πού μᾶς περιβάλλει καί μᾶς διέπει πρέπει νά γίνεται κατανοητός καί δεκτός ὡς κοινός γιά τούς πάντες καί τά πάντα — «ξυνός» κατά τήν ἰωνική διάλεκτο, ὅρος πού πρυτανεῦει στή φρασεολογία τοῦ Ἡράκλειτου. Παράλληλα ὁ Δενδρινός ἐπισημαίνει ὅτι ἔτσι ἀνέκυψε γιά τήν παγκόσμια Ἱστορία τῆς σκέψης ἡ φιλοσοφική σύνδεση τῆς κοσμοθεωρίας μέ τήν ἀνθρώπινη πράξη· ἔτσι γεννήθηκε ἡ φιλοσοφία τοῦ πράττειν, αὐτή πού ἀριστοτελικά ὀνομάστηκε «πρακτική φιλοσοφία».

Στό κεφάλαιο Ε' καταστρώνεται ἡ ἡρακλείτεια γνωσιοθεωρία, ὡς τό ὄπλο μέ τό ὁποῖο ὁ ἄνθρωπος θά μπορέσει νά γνωρίσει τόν «κόσμο». Ἐδῶ ἀνακύ-

πτει καί ὁ περίφημος, ὁ διεθνῶς πολυσυζητημένος καί ταιλαιπωρημένος ἡρακλείτειος «λόγος», ἀλλά ὄχι μέ τήν ἔννοια (ἢ μάλλον μέ τίς λαβυρινθώδεις ἔννοιες) πού τοῦ ἔχει ἀποδώσει ἡ παραδοσιακή φιλοσοφία. «Λόγος» εἶναι τό μήνυμα πού σοῦ στέλνει ἡ φύση διαμέσου τῶν φαινομένων τῆς, γιά τό νόημα τῆς ζωῆς σου. Ὅστοςο πρέπει νά θέλεις καί νά μπορεῖς νά «ἐρμηγεύσεις» αὐτό τό μήνυμα — γιά νά γνωρίσεις καί νά καταλάβεις...

Μέρος τρίτο. Στό κεφάλαιο ΣΤ' ὁ κατά τόν Ἡράκλειτο «κόσμος», τά πάντα πού μᾶς περιβάλλουν καί ὁ ἴδιος ὁ ἑαυτός μας, παρά τήν ποικιλομορφία τους, ἀποκαλύπτονται ὡς «Ἐνα», μέ ἐνιαία ὑποδομή του τό ἰδιόμορφο ἡρακλείτειο «πῦρ», πού κάθε ἄλλο παρά φωτιά σημαίνει, καί πού μετέρχεται ἀδιάκοπες ἐναλλαγές καί παραλλαγές δημιουργώντας τήν πληθώρα τῶν φαινομένων, πάντα ὡστόσο τηρώντας ἕνα ἀπαρέγκλιτο «μέτρο» στίς ἐναλλαγές του αὐτές — ὁ πρόδρομος τῶν σημερινῶν θεωριῶν γιά τή σύσταση τῆς ὕλης καί τή διατήρηση τῆς ἐνέργειας. Στό κεφάλαιο Ζ' ἀναλύεται παραπέρα ἡ δομή τοῦ κόσμου αὐτοῦ, τοῦ ὁποίου τίς διεργασίες κινοῦν οἱ μέσα του δυνάμεις, ὁ «πόλεμος» καί ἡ «ἔρις», διασπώντας τον σέ φαινομενικά ἀντιθετικές καταστάσεις, οἱ ὁποῖες ὡστόσο συνιστοῦν λειτουργικές ἐνότητες. Τα φαινομενικά αὐτά ἀντίθετα ἀποτελοῦν τόν κόσμο μας καί τίς ἀξίες τῆς ζωῆς μας. Ἀλλά ὡς ἐνότητες, πρέπει νά γίνονται ἀποδεκτές καί γιά τήν εὐχάριστη καί γιά τή δυσάρεστη πλευρά τους, πού καί οἱ δύο ἀποτελοῦν ἀναπόσπαστα στοιχεῖα τοῦ ἀνθρώπινου βίου.

Τό κεφάλαιο Η' πραγματεύεται τά τοῦ ἡρακλείτειου θεοῦ: εἶναι ἡ σύνθεση τῶν ἀντιθέτων καί κείται πέρα ἀπό ἀνθρώπινες ἀξιολογήσεις. Εἶναι ὁ ὅλος κόσμος, ἔχοντας μέσα του τίς δυνάμεις πού τόν κινοῦν. Ἡ παραδοσιακή θρησκεία μέ τούς ἀνθρωπόμορφους θεούς καί τίς δεισιδαιμονίες βάλλεται ἀγρία ἀπό τόν ἀνυπότακτο σοφόν τῆς Ἐφέσου.

Μέρος τέταρτο. Στά κεφάλαια Θ', Γ' καί ΙΑ' περὶ χρόνου, ὁ Ἡράκλειτος ἀποδεικνύεται νά ἐνσωματώνει τόν χρονικό παράγοντα σέ κάθε τι ὑπαρκτό, προλαβαίνοντας ἔτσι τή σύγχρονη θεωρία γιά τό χωροχρονικό συνεχές. Ὁ Δενδρινός ἀποκρούει ὡς ἀβάσιμη τήν πάγια θέση τῆς παραδοσιακῆς φιλοσοφίας, ὅτι ὁ Ἡράκλειτος ἀντικαθιστᾷ τό εἶναι μέ τό γίγνεσθαι. Διατυπώνει ὁμως συνάμα τή θεωρία, ὅτι ὁ ἡρακλείτειος χρόνος λειτουργεῖ σέ δύο ἐπίπεδα. Στό ἕνα, ὁ συμπαντικός, ὁ «κοσμικός» χρόνος, πού αἰώνια ἀναστρέφει τήν κίνησή του ἐπαναλαμβάνοντας τά ἴδια σχήματα, μέ κυρίαρχο παράγοντα τή συνέχεια τῶν σχημάτων αὐτῶν. Στό ἄλλο, ὁ χρόνος τῶν ἀτο-

μικῶν ὑπάρξεων, ὁ «αἰών», ἓνα «παιδί πού παίζει» καί πού παρασύρει στή «ροή» του ἀνθρώπινες ὑπάρξεις καί καταστάσεις. Ἐδῶ καί οἱ περίφημοι ἡρακλείτριοι ποταμοί, ἐδῶ καί οἱ ὑποτιθέμενες ἀντιφάσεις τοῦ τύπου «εἴμαστε καί δέν εἴμαστε», πού ἔχουν ἀποτελέσει τό σταυρό μαρτυρίου (ἢ τήν προσφιλή ἐντρυφήση;) τῶν ὡς τώρα ἐρμηνειῶν — ἀντιφάσεις πού ὁ συγγραφέας διαλύει στά ἐξ ὧν συνετέθησαν. Δηλώνεται λοιπόν μέ ὅλα ταῦτα (ἡρακλείτειος στόχος γιά τόν ὁποῖο μιλήσαμε) ὅτι ἀληθινές ἀξίες εἶναι ὅχι οἱ φευγαλέες τῶν ἀτομικιστικῶν ἐπιδιώξεις, ἀλλά οἱ σταθερές οἱ ὑπηρετούσες τήν ἀθάνατη συνέχεια, στό προκείμενο τήν ἀνθρώπινη συνέχεια. Γιά τό φυσικό νόμο καί χρόνο ἡ ἀτομική ὑπαρξή ἔχει μηδενική σημασία.

Μέρος πέμπτο. Ἐδῶ φτάνουμε στήν πεμπτοῦσία τοῦ ἡρακλείτειου οἰκοδομήματος: τήν ἐφαρμογή τῶν ὅσων «κοσμικῶν» ὡς τώρα ἀναφέραμε, τήν ἐφαρμογή λέμε στόν ἀνθρώπινο χῶρο. Τό κεφάλαιο IB' ξεκαθαρίζει μιά προϋπόθεση: ἐρευνᾶ σέ βάθος τήν ἡρακλείτεια σκέψη πάνω στό καιριο θέμα τῆς ἐλευθερίας τῆς βουλήσεως, μέ τήν ἔννοια τοῦ πόσο εἶναι ὁ ἀνθρώπος ὑπεύθυνος γιά μιά ἀποδοκιμαζόμενη συμπεριφορά του. Ὁ Ἡράκλειτος, ὑπό μιάν ἰδιόρρυθμη συλλογιστική, κάνει «πιστεύω» του αὐτή τήν εὐθύνη — ἀπό ἴδω καί ἡ ὀργή του γιά τούς συμπολίτες του. Στό θεμελιακό γιά τό ὅλο ἔργο κεφάλαιο II' τίθεται πλέον ὁ ἀνθρώπος ὡς ἀνθρώπινη συνέχεια καί ρίχνεται ἄπλετο φῶς στούς «γρίφους» τῶν ἀποσπασμάτων B 62 καί 88: πῶς οἱ θνητοί εἶναι ἀθάνατοι, πῶς εἶναι «τό ἴδιο» πράγμα τό ζωντανό καί τό πεθαμένο, τό νεανικό καί τό γερασμένο... Στό κεφάλαιο ID' ἡ ἀνθρώπινη συνέχεια, αὐτή ἡ μόνη σταθερή ἀξία, πού θά μπορούσε καί νά ἔγκριται στήν ἀνθρωπότητα ὁλόκληρη, ἐδῶ ἱστορικά ἐμφανίζεται ὡς ἡ γνωστή μας γιά τήν ἀρχαιότητα πόλις-κράτος. Πρέπει λοιπόν καί σ' αὐτήν νά ἰσχύει ὡς «θεῖος νόμος» ἡ συμπαντική νομοτέλεια, διέποντας τή συμπεριφορά τῶν πολιτῶν της. Στό κεφάλαιο IB' (σ' αὐτό καί στό ἐπόμενο ἀξίζει νά ἐντρυφήσει ὁ ἀναγνώστης) τίθεται ἡ συνεπής πρός ὅλα τά προηγούμενα ἡρακλείτεια Πολιτειολογία, ἐπίσης ἡ Ἠθική, ἄκρως ἀντίθετες πρός

τίς ὡς τώρα παραδοχές ὅτι ὁ Ἡράκλειτος ἦταν ἓνας ἀριστοκράτης «ἐχθρός τοῦ λαοῦ».

Τό κεφάλαιο ISΤ' ὀδηγεῖ στήν κατακλείδα, στό κατά τόν Ἡράκλειτο νόημα τῆς ζωῆς. Τό ἥρωικό ἀντίκρουσμα τῆς τελευταίας, ἡ θυσία τοῦ ἀτομοκεντρισμοῦ στήν ἰδέα τῆς κοινῆς ὠφέλειας χαρίζουν στόν θνητό ἀνθρώπο τό αἶσθημα τῆς ἀθανασίας, ὅχι κάποιας ἀθανασίας μεταφυσικῆς, ἀλλά ἓνα αἶσθημα πού ἀπολαμβάνει κανεῖς ἐδῶ καί τώρα: εἶναι ἡ ἡρακλείτεια «εὐαρέστησις», ἡ «ἀνέλπιστη» δικαίωση τῆς διαφορετικῆς ἀδικαιώτης ἀτομικῆς ὑπαρξῆς.

Τέλος στό **Ἐκτο Μέρος**, ὡς κεφάλαιο IZ', δίδονται στοιχεῖα γιά τίς μετέπειτα ἐπιδράσεις τῆς ἡρακλείτεια σκέψης καί διατυπώνονται ὑπό ἡρακλείτειο πρῖσμα κάποιες, μᾶλλον μελαγχολικές, ἰδέες τοῦ συγγραφέα ὡς πρός τή θέση τοῦ σημερινοῦ ἰδίως ἀνθρώπου.

Τό ὅλο ἔργο πού παρουσιάζουμε δέ θέλει νά ἀνήκει στήν Ἱστορία τῆς φιλοσοφίας. Διεκδικεῖ θέση στήν ἐρευνα γιά τήν ἀνθρώπινη ζωῆ ὅπως, κατά τό συγγραφέα, τήν προσδιόρισε ὁ Ἡράκλειτος. Ὅσα γράφονται ἔχουν τή σημασία τους κατ' ἐξοχήν γιά τόν τωρινό κόσμο. Μέσα στό λαβύρινθο τῶν ἐρμηνειῶν γιά τόν «Σκοτεινό», ἰδίως ἀπό ξένους Ἑλληνιστές μέ μεγάλα ὀνόματα, ἡ παρούσα ἐργασία ἐνός Ἑλληνα συγγραφέα, μέ τή διείσδυση καί τήν ἀδιαμφισβήτητη πρωτοτυπία πού τή διακρίνει, σίγουρα διακαιοῦται νά εἶναι φιλόδοξη. Προπαντός δέν ἀποτελεῖ πανδέκτη ξένων γνωμῶν. Ὁ Δενδρινός ἀντιμάχεται πολλές ἀπ' αὐτές, ὑπηρετώντας τό ἰδανικό, ὅπως ὁ ἴδιος λέει, μᾶς μαχόμενης φιλοσοφίας. Μελετώντας διαπίστωσε ὅτι ἀνακύπτει κάτι νέο γιά νά πει — καί τό εἶπε, τεκμηριώνοντάς το πάνω στά ὑπάρχοντα δεδομένα καί σέ λογικά συμπεράσματα θεμελιωμένα πάνω στά ἴδια δεδομένα. Ἄν βρεθεῖ κάποιος νά καταρρίψει αὐτή τή θεμελίωση, τότε τό παρόν ἔργο μηδενίζεται, εἶναι σάν νά μή γράφτηκε ποτέ. Ἄν ὅμως (ὅπως νομίζουμε) τοῦτο δέ συμβεῖ, τότε κάθε μελλοντικός ἐρμηνευτής τοῦ Ἡράκλειτου θά ἔχει νά ξεκινήσει ἀπό τήν παρούσα καινούργια ἀφετηρία.

Δρ. Ἡλίας Τεμπέλης



GRAECO-ARABICA (1983-1997).

ΔΕΚΑΤΕΣΣΕΡΑ ΧΡΟΝΙΑ ΠΟΛΙΤΙΣΤΙΚΗΣ ΣΥΝΑΝΤΗΣΗΣ ΕΛΛΑΔΑΣ-ΑΝΑΤΟΛΗΣ

Δεκατέσσερα χρόνια έχουν περάσει από τότε που ο καθηγητής Β. Χρηστίδης ξεκίνησε μία επίπονη πορεία για την προώθηση των ανατολικών σπουδών στην Ελλάδα.

Οι ανατολικές σπουδές υπήρξαν αντικείμενο συστηματικής μελέτης σε πολλά πανεπιστήμια των ΗΠΑ και ιδίως στο Πανεπιστήμιο Πρίνστον. Η επαφή του καθηγητού Β. Χρηστίδη με την ιστορική έπιστήμη στο Πρίνστον περιστράφη γύρω από τη μελέτη του αραβο-ισλαμικού πολιτισμού και τις σχέσεις του με την αρχαία Ελλάδα και το Βυζάντιο. Στο Πρίνστον δόθηκε ιδιαίτερη έμφαση στην μέθοδο έρευνας γνωστή ως «intercultural-interdisciplinary». Έπιφανείς επιστήμονες και καθηγητές όπως ο Philip Hitti, Bernard Lewis κ.ά. εκπροσωπούσαν αυτή την τάση.

Έπιστρέφοντας από τις ΗΠΑ στην Ελλάδα, διαπίστωσε ότι υπήρχε ένα κενό στον τομέα αυτό των ανατολικών σπουδών. Στο Πανεπιστήμιο Αθηνών ή καθηγήτρια κ. Αικ. Χριστοφιλοπούλου στήριξε με θερμή τις προσπάθειές του για την ίδρυση θέσης Ανατολικών Σπουδών στο Πανεπιστήμιο αυτό. Δυστυχώς, η προσπάθεια αυτή δεν ολοκληρώθηκε.

Ευτυχώς, ή ανάγκη για τη μελέτη του ανατολικού πολιτισμού έγινε αντιληπτή από το Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων και ιδιαίτερα από τους καθηγητές κ.κ. Στέφανο Παπαδόπουλο, Ζαχαρία Τσιρπανλή, Αθανάσιο Παλιούρα και Ευάγγελο Χρυσό. Έτσι ιδρύθηκε ή θέση του αραβικού πολιτισμού στο Πανεπιστήμιο αυτό. Από τη θέση αυτή έγινε δυνατόν να συγκεντρωθεί μία ομάδα συναδέλφων και φοιτητών οι οποίοι με μεγάλο ένθουσιασμό ενίσχυσαν τις προσπάθειες του καθηγητού Β. Χρηστίδη για τη μελέτη του ανατολικού πολιτισμού και τις σχέσεις του με τον ελληνικό.

Παράλληλα οργανώθηκαν έξι διεθνή συνέδρια, δύο στην Αθήνα, τρία στους Δελφούς και ένα στην Κύπρο κατά τα έτη 1983, 1985, 1988, 1991, 1993 και 1996.

Πέραν αυτών, διοργανώθηκαν δύο εκθέσεις με θέμα τη ναυσιπλοία στην Ανατολική Μεσόγειο. Η πρώτη φιλοξενήθηκε στο Κέντρο Δελφών τό 1985 και περιελάμβανε μοντέλα μεσαιωνικών πλοίων, χάρτες και φωτογραφικές αναπαραστάσεις αραβικών και βυζαντινών πλοίων. Η δεύτερη παρουσιάστηκε στο Έθνικό Ίδρυμα Έρευνών τό 1990 με πρόσθετο υλικό.

Πρέπει να τονισθεί ότι διαπρεπείς επιστήμονες απ' όλο τον κόσμο συγκεντρώθηκαν στην Ελλάδα συμμετέχοντες στα διεθνή συνέδρια, διευθυντές ανατολικών ινστιτούτων από την Εύρώπη και τη Μέση Ανατολή, ακαδημαϊκοί και επιπλέον λογοτέχνες από τη Μέση Ανατολή.

Τά Πρακτικά των συνεδρίων αυτών δημοσιεύθηκαν στο περιοδικό Graeco-Arabica, μοναδικό στο είδος του. Επιστήμονες διαφόρων κλάδων έχουν την ευκαιρία να ανταλλάξουν απόψεις και να δημοσιεύσουν τά αποτελέσματα της συγκριτικής μελέτης του Έλληνοανατολικού κόσμου στην οποία επιδίδονται. Γι' αυτό τό λόγο ή διεθνής απήχηση και ανταπόκριση υπήρξε όχι μόνο θετική, αλλά και ένθουσιώδης.

Αξίζει να σημειωθεί ότι τό 6ο Συνέδριο Έλληνοανατολικών και Αφρικανικών Σπουδών οργανώθηκε για πρώτη φορά από τό νεοϊδρυθέν Ίνστιτούτο Έλληνοανατολικών και Αφρικανικών Σπουδών που φιλοδοξεί να συνεχίσει με μεγαλύτερη ένταση τις πολιτιστικές αυτές δραστηριότητες. Επιπλέον τό Ίδρυμα Μακαρίου του Γ' υπό την καθοδήγηση του έρευνητού του πρώην διευθυντού του Ίδρυματος αυτού, Θεοδώρου Παπαδόπουλου, αγχάλιασε την όλη προσπάθεια και την έθεσε υπό την αιγίδα του.

Συμπλήρωμα του 6ου Συνεδρίου αποτελεί τό Σεμινάριο που έτοιμάζεται να γίνει στο Ναύπλιο στα τέλη Ίουλίου 1997. Αξίζει να σημειωθεί ότι εκτός από τά επιστημονικά θέματα τά όποια θά συζητηθούν στο Σεμινάριο αυτό, θά οργανωθεί και στρογγυλή τράπεζα με τό επίκαιρο θέμα «Χριστιανισμός και Ίσλάμ».

★ ★ ★

Ο Βασίλης Χρηστίδης γεννήθηκε στην Αλεξάνδρεια της Αιγύπτου. Σπούδασε στο Πανεπιστήμιο Αθηνών και αναγορεύτηκε διδάκτωρ Ανατολικών Σπουδών στο Πανεπιστήμιο Πρίνστον (1970).

Διετέλεσε Junior Fellow στο Πανεπιστήμιο Harvard και δίδαξε έξι χρόνια στο Πανεπιστήμιο Columbia της Νέας Υόρκης (1971-1977). Τό 1978 γύρισε στην Ελλάδα. Σήμερα διδάσκει Ίστορία και Πολιτισμό των Αράβων στο Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων.

Διετέλεσε επισκέπτης καθηγητής σε πολλά πανεπιστήμια της Μέσης Ανατολής και της Εύρώπης (Πανεπιστήμιο του Καΐρου, Χαρτούμ-Σουδάν, Γιαρ-

μούκ Ἰορδανίας, Πανεπιστήμιο Σορβόνης, Βερολίνου κλπ.).

Ἐγραψε τέσσερα βιβλία καὶ ἐξήντα μελέτες πού ἀναφέρονται στὶς ἀφρικανοβυζαντινὲς καὶ ἀραβοβυζαντινὲς σχέσεις.

Παγκόσμια ἀναγνωρίζεται ὡς ἓνας ἀπὸ τοὺς καλύτερους εἰδικούς τῆς ἀραβοϊσλαμικῆς ναυσιπλοΐας καὶ ἔγραψε σχετικὰ ἄρθρα στὴν Ἐγκυκλοπαίδεια τοῦ Ἰσλάμ καὶ στὸ Dictionary of Middle Ages.

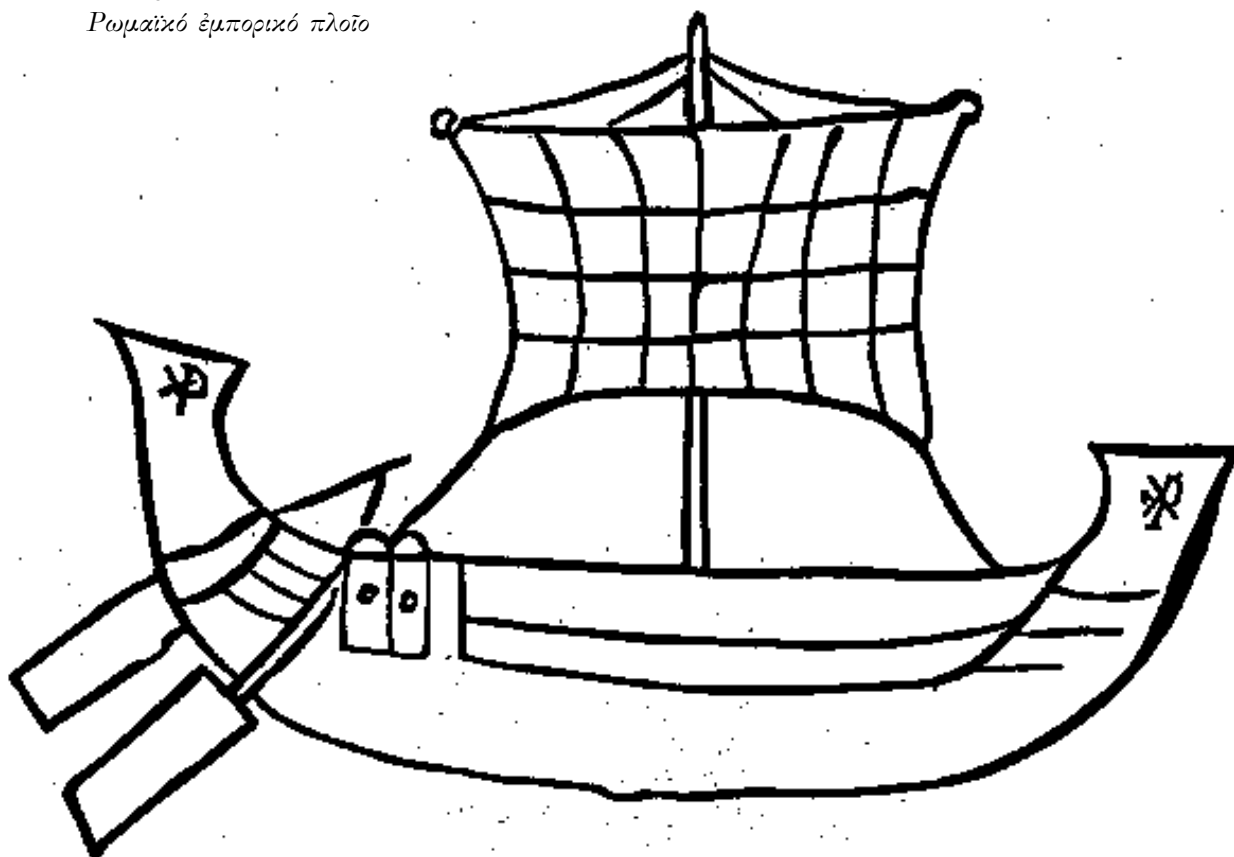
Ἀκολουθοῦν περιλήψεις χαρακτηριστικῶν ἄρθρων τοῦ **Graeco-Arabica** (1ος-6ος τόμος).
Τὰ ἄρθρα γράφτηκαν κυρίως στὰ Ἀγγλικά καὶ Γαλλικά.

Α΄. ΝΑΥΣΙΠΛΟΪΑ - ΝΑΥΤΙΚΟΣ ΠΟΛΕΜΟΣ

• **Β. ΧΡΗΣΤΙΑΔΗ:** Δύο παράλληλα ναυτικά ἐγχειρίδια τοῦ 10ου αἰώνα. Στὶς ἀρχές τοῦ 10ου αἰώνα γράφτηκαν δύο ναυτικά ἐγχειρίδια πού προσφέρουν συγκεκριμένες ὁδηγίες στοὺς ναύαρχους γιὰ τὴν πολεμικὴ ἐτοιμότητα τῶν στόλων τους (εἰκόνα 1). Πρόκειται γιὰ τὰ *Ναυμαχικά* τοῦ Λέοντος ΣΤ΄ τοῦ Σοφοῦ καὶ γιὰ ἓνα σύντομο ναυτικὸ ἔγγραφο ἀγνωστοῦ χαλίφη τοῦ 10ου αἰώνα, τὸ ὁποῖο ἐνσωματώθηκε στὸ ἔργο *Kitab al Kharaj* τοῦ Ἀράβα συγγραφέα Qudama ibn Jafar.

Στὰ δύο αὐτὰ ἐγχειρίδια δὲν ὑπάρχει καμιὰ ἀλληλεπίδραση· παρουσιάζονται ὅμως ἐνδιαφέρουσες ὁμοιότητες, ἐπειδὴ καὶ στὰ δύο ἀντικατοπτρίζεται ἡ ναυτικὴ πολεμικὴ τακτικὴ τῶν Βυζαντινῶν καὶ Ἀράβων στὶς ἀρχές τοῦ 10ου αἰώνα, πού σημαδεύει τὸ κορύφωμα τῆς ἀκμῆς τῶν ναυτικῶν στόλων καὶ στοὺς δύο κόσμους.

Ρωμαϊκὸ ἐμπορικὸ πλοῖο



Τά κοινά σημεία των δύο κειμένων εξετάζονται από τον συγγραφέα αυτής της μελέτης σε σύγκριση και με τις πληροφορίες άλλων πηγών — αραβικών και βυζαντινών — καθώς και με τη σχετική εικονογραφία, με στόχο να ερευνηθούν συστηματικά όρισμένα γενικότερα προβλήματα που αναφέρονται στη ναυτική ετοιμότητα του βυζαντινού και αραβικού στόλου τον 10ο αιώνα.

• **Σ. ΑΠΟΣΤΟΛΟΠΟΥΛΟΥ:** *Η Άλωση της Μοψουεστίας (+965) και της Ταρσού (965) από βυζαντινές και αραβικές πηγές.* Η συγγραφέας αναφέρεται στην άλωση της Μοψουεστίας και της Ταρσού βασισμένη σε βυζαντινές και αραβικές μαρτυρίες.

Οι Άραβες ιστορικοί και ιδιαίτερα ο Ibn Miskawi περιγράφουν με δραματικότητα την εγκατάλειψη της Ταρσού από τον μουσουλμανικό πληθυσμό της. Το ίδιο φυσικό είναι να περιγράφουν οι Βυζαντινοί με όσο περισσότερες λεπτομέρειες την άλωση των δύο πόλεων, κατορθώματα αληθινά αξιοθαύμαστα, αν λάβουμε υπόψη μας την όχλωση και τις δυνατότητες των δύο πόλεων.

• **Β. ΧΡΗΣΤΙΑΔΗ:** *Ναυτικός Πόλεμος στην Ανατολική Μεσόγειο (6ος-14ος αι.). Μιά αραβική μετάφραση των Ναυμαχικών του Λέοντα ΣΤ΄ του Σοφού.* Ο συγγραφέας παρουσιάζει για πρώτη φορά αποσπάσματα αραβικής μετάφρασης των Ναυμαχικών του Λέοντα ΣΤ΄ του Σοφού.

• **ΜΟΥΣΤΑΦΑ ΑΜΠΑΝΤΙ:** *Ένας Κώδικας Ναυσιπλοΐας του ποταμού Νείλου στην έλληνορωμαϊκή εποχή.* Ο συγγραφέας αναφέρεται σε ένα κώδικα ναυσιπλοΐας ο οποίος ορίζει τους κανόνες ναυσιπλοΐας του Νείλου. Ένδεικτικά, οι κυβερνήσεις των πλοίων είναι υποχρεωμένοι να γνωστοποιούν στις αρχές και την αστυνομία της Αιγύπτου τά σημεία διέλευσης και τους τόπους παραμονής των πλοίων. Δεν επιτρέπεται να μεταφέρονται εμπορεύματα χωρίς τά σχετικά συνοδευτικά έγγραφα.

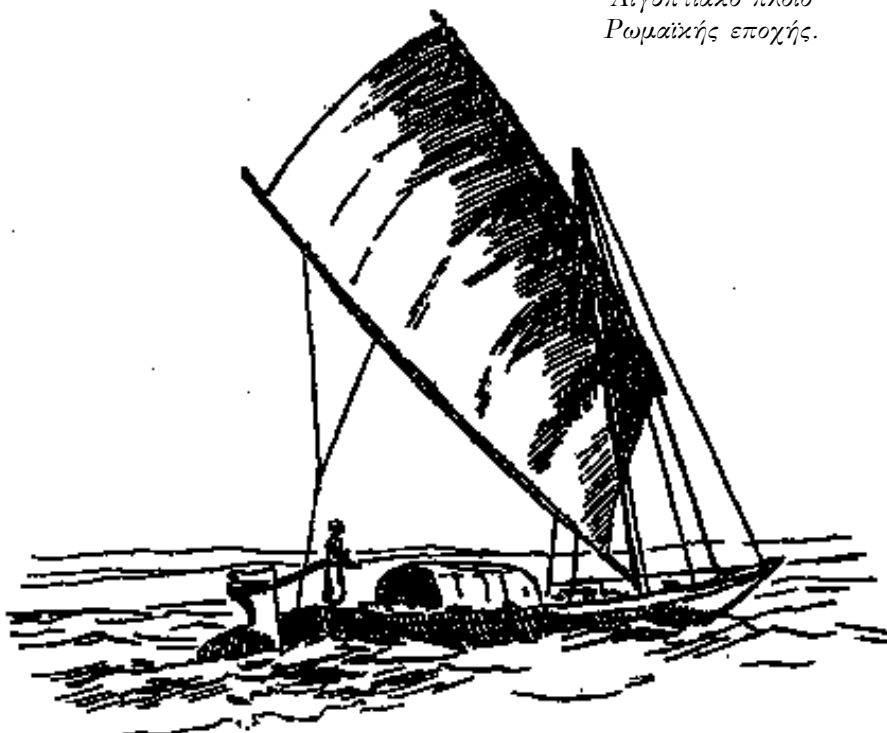
• **Β. ΧΡΗΣΤΙΑΔΗ:** *Επιδρομές και Έμπόριο στην Ανατολική Μεσόγειο.* Ο συγγραφέας παρουσιάζει ένα εμπορικό έγχειρίδιο του 10ου αιώνα γραμμένο από έναν Άραβα που γεννήθηκε στην αραβοκρατούμενη Κρήτη.

• **Τ. ΚΟΛΙΑ:** *Τά Τακτικά του Λέοντα Σοφού και οι Άραβες.* Ο συγγραφέας εξετάζει την επίδραση της βυζαντινής πολεμικής τέχνης και ιδιαίτερα της ναυτικής στους Άραβες.

• **Lucien BASCH:** *Κοπτικά πλοία. Σύγχρονα έρωτήματα.* Παρουσιάζονται διάφοροι τύποι πλοίων με πλούσια εικονογράφηση και μελετώντας προβλήματα που αναφέρονται στον τεχνικό εξοπλισμό τους.

• **Μιχάλη Σ. ΚΟΡΔΩΣΗ:** *Άσσάμ: Η πύλη από και προς Κίνα (Β.Α. Ίνδία).* Το άρθρο αυτό βασίζεται σε έλληνολατινικές και κινεζικές πηγές, ιδιαίτερα όδοιπορικά, οι οποίες πιστοποιούν ότι ένας ά-

Αιγυπτιακό πλοίο
Ρωμαϊκής εποχής.



πό τούς δρόμους πού ένωνε τήν Κίνα μέ τήν Ίνδία καί τό δυτικό κόσμο περνούσε από τό Άσσάμ. Άντίθετα ό περιφερειακός θαλασσινός δρόμος χρησιμοποιόταν περισσότερο σέ εποχές θαλασσοκρατίας ιδιαίτερα τόν 7ο μ.Χ. αιώνα, περίοδο τής ρωμαϊκής θαλασσοκρατίας καί τούς Η΄-Γ΄ αιώνες, περίοδο τής άραβικής θαλασσοκρατίας.

- **Frederick H. van DOORNINCK, Jr.:** *Το μεσαιωνικό ναυάγιο στό Serce Limani. Ένα Φατιμιδο-βυζαντινό έμπορικό ταξίδι.* Ένα σημαντικό ναυάγιο ενός φατιμιδικού πλοίου του 11ου αιώνα ανασύρθηκε από τούς ειδικούς επιστήμονες του Πανεπιστημίου του Τέξας μέ επικεφαλής τόν καθηγητή Frederick H. van Doorninck. Στό άρθρο αποδεικνύεται ότι τά άραβικά πλοία άγκυροβολούσαν συχνά στό βυζαντινά λιμάνια τόν 11ο μ.Χ. αιώνα.

- **Charles VERLINDEN:** *Κοσμάς Ίνδικοπλεύστης, Σώπατρος καί ό άραβικός κόσμος.* Στό άρθρο του διάσημου Βέλγου ακαδημαϊκού εξετάζεται ή ναυσιπλοία των βυζαντινών πλοίων στην Έρυθρά Θάλασσα όπως περιγράφεται στό έργο του Κοσμά Ίνδικοπλεύστη (6ος μ.Χ. αι.). Η μετέπειτα άραβική ναυσιπλοία τής Έρυθράς Θάλασσας βασίστηκε στην προγενέστερη βυζαντινή.

- **Δημήτριου ΛΕΤΣΙΟΥ:** *Τό θαλάσσιο Εμπόριο στό ναυτικό έγχειρίδιο Νόμος Ροδίων Ναυτικός.* Ό Νόμος Ροδίων Ναυτικός αποτελεί μία από τίς πιό σπουδαίες βυζαντινές νομικές πηγές πού αναφέρονται στό βυζαντινό δίκαιο. Ό συγγραφέας αναλύει τίς βασικότερες διατάξεις πού αναφέρονται στόν κώδικα αυτόν.

Β΄. ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΚΑΙ ΘΡΗΣΚΕΙΑ ΣΤΙΣ ΕΛΛΗΝΟΑΡΑΒΙΚΕΣ ΣΧΕΣΕΙΣ

- **Rudolf MACUCH:** *Έλληνικοί τεχνικοί όροι στις άραβικές επιστήμες.* Ό συγγραφέας αναφέρεται στους ελληνικούς τεχνικούς όρους πού χρησιμοποιούνται στις άραβικές μεσαιωνικές επιστήμες καί τή φιλοσοφία. Ό διάσημος ανατολιστής παρουσιάζει αναλυτικά παραδείγματα του τρόπου χρήσης τους. Επιπλέον τονίζει ότι οι Άραβες έπηρέαστηκαν σημαντικά στις επιστήμες από τήν άρχαία ελληνική σκέψη.

- **Ana LABARTA:** *Ένα νέο χειρόγραφο τής άραβικής παραλλαγής του Materia Medica του Διοσκουριδου.* Οι Άραβες μετέφρασαν μέ ιδιαίτερο ενδιαφέρον ιατρικά έργα των άρχαίων Έλλήνων. Η συγγραφέας αναφέρεται σέ ένα ειδικό χειρόγραφο του Διοσκουριδου πού διέσωσαν οι Άραβες κατά τή μεσαιωνική περίοδο.

- **Franz ROSENTHAL:** *Πνευματώδεις παρατηρήσεις φιλοσόφων καί σοφών στην άραβική πηγή Kitab al-Ajdwbah.* Ό διάσημος ανατολιστής παρουσιάζει πνευματώδεις ρήσεις διασήμων Έλλήνων φιλοσόφων, των οποίων γίνεται μνεία στους Άραβες συγγραφείς.

Γ΄. ΣΧΕΣΕΙΣ ΒΥΖΑΝΤΙΟΥ-ΑΦΡΙΚΗΣ

- **Θεοδώρου ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ:** *Σχετικά μέ τό πρόβλημα τής φυλής Μπαντού.* Ό συγγραφέας, από τούς ελάχιστους άφρικανολόγους πού άσχολούνται μέ τή μελέτη των χωρών νοτίως τής Σαχάρας, εξετάζει τήν εξέλιξη τής φυλής Μπαντού μέ βάση τίς άρχαιολογικές καί φιλολογικές μαρτυρίες. Στό άρθρο επισυνάπτεται μία πρωτότυπη καί εξαντλητική βιβλιογραφία.

- **Jehan DESANGES:** *Μερικές σκέψεις πού αναφέρονται στην χρήση τής ελληνικής γλώσσας στό λιμάνια τής ρωμαϊκής Άφρικής.* Ό διάσημος ανατολιστής μάς δείχνει πώς ή ελληνική γλώσσα διαδόθηκε καί στό λιμάνια τής Βορείου Άφρικής όπου επικρατούσε ή λατινική γλώσσα.

Δ΄. Ο ΜΕΓΑΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΣ ΣΤΙΣ ΑΝΑΤΟΛΙΚΕΣ ΛΟΓΟΤΕΧΝΙΕΣ

- **Manuela MARIN:** *Παραδόσεις καί θρύλοι του Μεγάλου Άλεξάνδρου στην ισλαμική Ίσπανία.* Η συγγραφέας μάς δείχνει πώς ακόμη καί στην ισλαμική Ίσπανία διαδόθηκαν πολλοί θρύλοι πού αναφέρονται στό Μέγα Άλέξανδρο.

Ε΄. ΤΕΧΝΗ ΚΑΙ ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑ ΣΤΙΣ ΕΛΛΗΝΟΑΡΑΒΙΚΕΣ ΣΧΕΣΕΙΣ

- **Michael RODZIEWICZ:** Έλληνο-ισλαμικά στοιχεία στις ανασκαφές του *Kom-el Dikka*. Υπό το φως των νέων αρχαιολογικών εύρημάτων: Παρατηρήσεις στην πρώιμη μεσαιωνική περίοδο. Μετά την αραβική κατάκτηση της Αλεξάνδρειας της Αιγύπτου το 645 μ.Χ. η πόλη αυτή χάνει την παλιά της αίγλη, αλλά διατηρεί ακόμη στην αρχιτεκτονική και την τέχνη της πολλά ελληνικά στοιχεία, που ενσωματώθηκαν στα ισλαμικά.
- **A. ΔΕΛΗΒΟΡΡΙΑ:** Έλληνικές μελέτες σημαντικών αραβικών έργων τέχνης. Το Μουσείο Μπενάκη διαθέτει αξιόλογα έργα τέχνης του αραβικού πολιτισμού, τα οποία όμως δεν έχουν μελετηθεί επαρκώς.

ΣΤ΄. ΔΙΑΦΟΡΑ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

- **David NICOLLE:** Μαρτυρίες για τα βυζαντινά όπλα. Ο συγγραφέας παρουσιάζει, με πλούσια εικονογράφηση, τον όπλισμό των Βυζαντινών.
- **Γεωργίου ΚΕΧΑΓΙΟΓΛΟΥ:** Ο Βυζαντινός και μεταβυζαντινός Συντίπας. Έμπεριστατωμένο άρθρο για τη μετάφραση του Sindbad (Συντίπας) του Φιλοσόφου στα ελληνικά.

Γεώργιος Τσούτσος

Βυζαντινές
πανοπλίες

ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ ΑΡΘΡΩΝ ΤΗΣ «ΝΕΑΣ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑΣ»

1ο Τεύχος

1. Ρένος: «'Επιστήμη κόσμου νέου».
2. Συνέντευξη Παν. Κανελλόπουλου: «Πολιτική και κοινωνία στη νεότερη Ελλάδα».
3. Μ. Μελετόπουλος: «'Ο 'Ελληνικός υποαστισμός». ('Ελληνική κοινωνία).
4. Ν. Μουζέλης: «'Ελληνισμός φορμαλισμός: πολιτικές και πολιτιστικές πλευρές υπανάπτυξης». ('Από τό βιβλίο: «Νεοελληνική κοινωνία - 'Όψεις υπανάπτυξης», 'Εξάντας, 1978, 2η έκδοση).
5. Κ. Τσουκαλάς: «'Η άρθρωση κράτους και κοινωνίας» ('Ελληνική κοινωνία).
* 'Από τό βιβλίο: «Κράτος, Κοινωνία και 'Εργασία στη Μεταπολεμική 'Ελλάδα», Θεμέλιο, 'Αθήνα, 1976.
6. Μ. Πετμεζίδου-Τσουλουβή: «Κοινωνική και πολιτιστική αναπαραγωγή στη νεοελληνική κοινωνία» ('Ελληνική κοινωνία).
* 'Από τήν εισήγηση: «Social and cultural reproduction in modern Greece», 'Ετήσιο Συνέδριο Βρετανικής 'Ενωσης Κοινωνιολόγων, 1983.
7. Μ. 'Αμάραντος: «'Απολογία του άνορθολογισμού». (Διεθνή ρεύματα).
8. Χρ. 'Αναγνώστου: «'Επανάσταση και άντεπανάσταση (Μέρος Α': 'Η επανάσταση)» (Διεθνή ρεύματα).
9. D. Bell: «'Η νέα τάξη: μιά νόθα έννοια» (Διεθνή ρεύματα). Μετάφραση Μ.Η. Μελετόπουλου.
* 'Από τό βιβλίο: «The winding passage, essays and sociological journeys, 1960-1980», New York basic books harper, 1980.
10. Δ. Καρμυκόλιας: «Gynnar Myrdal (1898-1987)» (Διεθνή ρεύματα).
11. Β. Καραποστόλι: «Μορφές τής κοινωνικής δράσης» (Διεθνή ρεύματα). ('Από τό βιβλίο: «Μορφές τής κοινωνικής δράσης», Θεμέλιο, 'Αθήνα, 1974).
12. «'Οί πατέρες τής 'Ελληνικής κοινωνίας: Δημοσθένης Δανιηλίδης» ('Αρχείο, 'Αφιέρωμα στόν Δημ. Δανιηλίδη).
13. Δημοσθένης Δανιηλίδης: «'Η κοινότητα του πολιτισμού (φυλή, έθνος, πολιτισμός)» ('Αφιέρωμα στό Δημ. Δανιηλίδη).
14. Βιβλιοκριτική — 'Αναφορές σέ μεταφράσεις κλασικών έργων, όπως: Marc Bloch, «Κοινότητα και κοινωνία», μτφ. Μ. Μαρκάκης, 'Αναγνωστίδης, 'Αθήνα, 1986 κ.ά.
Κριτική στό: Γ. Κατσούλη, Μ. Νικολινάκου, Β. Φίλια «Οικονομική 'Ιστορία τής Νεότερης 'Ελλάδας, από τό 1453 μέχρι τό 1830», τόμος Α', Παπαζήσης, 'Αθήνα, 1987.
15. Μ.Η.Μ.: «'Η ελληνική κοινωνία μπροστά στό νέο κόσμο» ('Αρδην).

2ο Τεύχος

1. Ρένος: «'Η αλήθεια γιά τή γλώσσα».
2. Συνέντευξη Βασ. Μιχαλολιάκου: «Κοινωνικές δομές, ιδεολογία και σύμβολα στη σημερινή 'Ελλάδα».
3. Ν. Δήμου: «Κοινωνία και τηλεόραση στην 'Ελλάδα» ('Ελληνική κοινωνία).
* Εισήγηση στό συνέδριο: «Γυναίκα και Μαζικά Μέσα 'Ενημέρωσης». 1985, Γενική Γραμματεία 'Ισότητας.
4. Δ. Μαγκλιβέρας: «'Η ελληνική κοινωνιολογική σκέψη και ή ελληνική κοινωνία» ('Ελληνική κοινωνία).
* Προδημοσίευση από τό: «Παραδόσεις Κοινωνιολογίας», 1988.
5. Μ. Μελετόπουλος: «Νέα κοινωνικά στρώματα του μεταπολέμου» ('Ελληνική κοινωνία).
6. Mathias Finger: «'Η κρίση τής πολιτικής σκέψης και ή έναλλακτική κουλτούρα» (Διεθνή ρεύματα).
* 'Από τό δελτίο τής διεθνούς πολιτικής οικονομίας, 1986. Μετάφραση Μ.Η. Μελετόπουλου.
7. Χρ. 'Αναγνώστου: «'Επανάσταση και άντεπανάσταση (Μέρος Β': 'Η άντεπανάσταση)» (Διεθνή ρεύματα).
8. Σπ. Κουτρούλης: «'Η έτερότητα και ή αντίφαση του κόσμου: από τον 'Ηράκλειτο στόν Λόρεντζ» (Κοινωνική φιλοσοφία).
9. Χρονολόγιο ('Αφιέρωμα στόν Γ. Παπανδρέου).
10. Θ. Διαμαντόπουλος: «Θέσεις και ιδέες του Γ. Παπανδρέου» ('Αφιέρωμα στόν Γ. Παπανδρέου).
11. Μ. Μελετόπουλος: «Γεώργιος Παπανδρέου: Μιά προσπάθεια άντικειμενικής προσέγγισης» ('Αφιέρωμα στόν Γ. Παπανδρέου).
12. 'Αποσπάσματα από τή δίκη τής Λαμίας ('Αφιέρωμα στόν Γ. Παπανδρέου).
13. Δ. Γληνός: «'Τά ιδανικά τής παιδείας και ό κ. Παπανδρέου» ('Αφιέρωμα στόν Γ. Παπανδρέου).
14. Βιβλιοκριτική:
Γ. Σακιώτης: Ioannis Papadopoulos: «Dynamique du discours politique et conquete du pouvoir, Le cas du PASOK, 1974-1981», άδημοσίευτη διδακτορική διατριβή, Τμήμα Πολιτικής 'Επιστήμης του Πανεπιστημίου Γενεύης, 1987.
'Η Περεστρόικα και τό μέλλον του έκδημοκρατισμού τής Σοβιετικής 'Ενωσης, Μ. Γκορμπασώφ, «Περεστρόικα», 'Α. Λιδάνης, 'Αθήνα, 1987.
15. Γ. Σακιώτης: «Πτυχές τής κοινωνικής υπανάπτυξης στην 'Ελλάδα» (Διακαώς).
16. Μ.Η.Μ.: «'Ο έθνικισμός, άπαραίτητη προϋπόθεση του διεθνισμού» ('Αρδην).

3ο Τεύχος

1. Ρένος: «Κοινωνιολογική αντίληψη του Λόγου στον Ήρακλειτο».
2. Συνέντευξη Ἀνδρέα Λεντάκη: «Διαστάσεις και προοπτικές του σύγχρονου ἑλληνισμού».
3. Μ. Μελετόπουλος: «Νεοφασισμός στην ἑλληνική νεολαία» (Ἑλληνικά).
4. Μ. Μελετόπουλος: «Μᾶς χρειάζεται ἕνας Μάϊος '68» (Ἑλληνικά).
5. Π. Τατσόπουλος: «Χιουῦμορ και ἀκαδημαϊκή ζωή».
6. Β. Γεωργιάδου: «Μη-καπιταλιστικοί παράμετροι στη διαδικασία συγκρότησης του νεο-ἑλληνικού κράτους» (Ἑλληνική Κοινωνία).
7. Σπ. Κουτρούλης: «Ἑλληνικότητα-Δύση: Σύγχρονες διαστάσεις μιᾶς προβληματικής σχέσης» (Ἑλληνική κοινωνία).
8. Β. Λεμπόυκας: «Κοινωνική στατική και δυναμική» (Ἑλληνική κοινωνία).
9. Ζ. Παληός: «Ἑλληνική ἐκπαίδευση και διαδικασίες κοινωνικής ἐπιλογῆς» (Ἑλληνική κοινωνία).
10. Γ. Σακιώτης: «Ἐπικοινωνία: προϋπόθεση και ὄρος για μιᾶ κοινωνία πιό ἀληθινή» (Σύγχρονη κοινωνία).
11. Γ. Χλιαουτάκης: «Ὁ ρόλος του ποδοσφαίρου στη σύγχρονη κοινωνία» (Σύγχρονη κοινωνία).
12. Σπ. Μακρῆς: «Ἐν ἀρχῇ: Ὁ λόγος περί ἰδεολογίας», Α΄ μέρος, Μαξισμός.
13. Μ. Κόκκινος: «Σύγχρονα μέσα μαζικής ἐνημέρωσης και ἡ παραγόμενη κουλτούρα».
14. Βιβλιοκριτική
Ζ. Παληός: «Ἡ πολιτική οἰκονομία της ἑλληνικής ἐκπαίδευσης», ἀνέκδοτη διδακτ. διατριβή, Παν/κό Κολλέγιο του Cariff, 1986.
Δ. Τσάκωνας: «Κοινωνία και λογοτεχνία στό μεσοπόλεμο», Κάκτος, Ἀθήνα, 1987.
Κ. Καραβίδας: «Αὐτονομία και σοσιαλισμός», Κέδρος και Χ. Κατάκη: «Οἱ τρεῖς ταυτότητες της ἑλληνικής οἰκογένειας», Παπαζήσης.
15. Γ.Σ.: «Ἀρχαῖο πνεῦμα: κληρονομία για ἕναν πολιτισμό ἀνύπαρκτο» (Διακαῶς).
16. Μ.Η.Μ.: «Ἡ κατάκτηση του διαστήματος και τά νέα δεδομένα» (Ἀρδην).

4ο Τεύχος

1. Ρένος: «Ὁ Μεγαλέξανδρος, ἀπό τήν ἱστορία στό μῦθο».
2. Συνέντευξη Δημήτρη Περπατάρη: «Νέα ἀριστερά: Θεωρήσεις και προβληματικές στό κατώφλι του 21ου αἰώνα».
3. Μ. Μελετόπουλος: «Ἰδανικά για τήν ἑλληνική νεολαία» (Ἑλληνικά).
4. Μ. Μελετόπουλος: «Ὁ θάνατος των φερελπίδων» (Ἑλληνικά).

5. Θ. Διαμαντόπουλος: «Ἡ Ἀργώ» του Θεοτοκά (Ἑλληνική κοινωνία).
6. Ν. Κατριβέσης: «Παραοικονομία: προσέγγιση σ' ἕνα παλιό πρόβλημα» (Σύγχρονη Κοινωνία).
7. Σπ. Μακρῆς: «Ἐν ἀρχῇ: Ὁ λόγος περί ἰδεολογίας» (Σύγχρονη κοινωνία), Β΄ μέρος.
8. Ζ. Παληός: «Κοινωνική κινητικότητα και αἰσιόδοξος στρουκτουραλισμός» (Σύγχρονη κοινωνία).
9. Γ. Σακιώτης: «Ποίηση: ἀγώνας και ἀγωνία για τήν κοινωνία».
10. Μ. Μελετόπουλος: «Παν. Κανελλόπουλος: Ἡ πνευματική κοινωνία και ὁ χαρακτηριστικός ἡγέτης» (Ἀφιέρωμα στόν Παν. Κανελλόπουλο).
11. Συνέντευξη Παν. Κανελλόπουλου: «Πνευματικές ἐπιδράσεις και ἰδεολογικές ἐπιλογές» (Ἀφιέρωμα στόν Π. Κανελλόπουλο).
12. «Παρόν και μέλλον» (Ἀρδην).

5ο Τεύχος, Ἀφιέρωμα στην Ἑλληνική δεξιά

1. Ρένος: «Ἀπό τήν κριτική του μεταπολέμου».
2. Θ. Διαμαντόπουλος: «Τά βασικά χαρακτηριστικά της συντηρητικής παράταξης».
3. Ν. Δήμου: «Ἐναντίον των διακρίσεων».

Μέρος Α΄: Ἡ ἱστορία της ἑλληνικής δεξιάς.

4. Θ. Διαμαντόπουλος: «Σταθμοί στην ἱστορία της συντηρητικής παρατάξεως».
5. Μ. Μελετόπουλος: «Γενεαλογία της ἑλληνικής δεξιάς (1909-1989)».
6. Μ. Μελετόπουλος: «Οἱ ἡγέτες της ἑλληνικής δεξιάς».
7. Γ. Κατσούλης: «Ἡ ἀνατομία της ἰδεολογίας της ἑλληνικής "Δεξιάς"».
8. Ρ. Κανακάρης-Ροῦφος: «Ἡ νεοἑλληνική συντηρητική ἰδεολογία».
9. Κ. Κόκκινος: «Πολιτικοκοινωνικές συναρτήσεις και μιᾶ κοινωνιολογική προβληματική των κομμάτων της ἑλληνικής δεξιάς».
10. Κ. Καλλίας: «Μερικές πολιτικές σκέψεις για τή δεκαετία του 1950, καθώς και σύντομη ἀναφορά στην ἰδεολογία της Νέας Δημοκρατίας».
11. J. Meynaud: «Ἡ Ἑθνική Ριζοσπαστική Ἐνωσή».
* Ἀπό τή μελέτη των Meynaud, Μερλόπουλου, Νοταρά: «Οἱ πολιτικές δυνάμεις στην Ἑλλάδα», Μπάυρον, Ἀθήνα, 1975.
12. Μ. Μελετόπουλος: «Πόσο δεξιά ἦταν ἡ δικτατορία;».
* Ἀπό τό περιοδικό «Ἀντί», Ἀπρίλιος, 1987, μέ τίτλο στην τότε μορφή: «Ἡ ἰδεολογία των Συνταγματαρχών».
13. Σπ. Μακρῆς: «Καραμανλισμός: Τό status quo ἐνός μῦθου».
14. Κλ. Κουτσούκης: «Ἡ Εὐρώπη, ἡ Ἑλληνική (πολιτική) Ἠγεσία και ὁ Ἐκσυγχρονισμός της Ἑλληνικής κοινωνίας».

15. Κ. Χριστίδης: «Πόσο φιλελεύθερη είναι ή οικονομική πολιτική τής Νέας Δημοκρατίας».
16. Χ. Τσαρδανιάδης: «Η εξωτερική πολιτική τής Νέας Δημοκρατίας: 1974-1981».
17. Σ. Παπαδόπουλου: «Οι θέσεις τής Νέας Δημοκρατίας για τήν Έλληνική Έξωτερική Πολιτική (1981-1988)».

Μέρος Β': Οι προοπτικές τής Έλληνικής δεξιάς.

18. Γ. Βουλγαράκης: «Η Φιλελεύθερη Έπανάσταση».
19. Κ. Καραμανλής: «Άρχές για μιά νέα δεξιά».
20. Π. Μπακογιάννης: «Η ιδεολογία τής ελευθερίας πολιτική του μέλλοντος».
21. Αι. Μπουρατίνας: «Πρός μιάν "ιδεολογία" για τήν νέα ελληνική δεξιά».
22. Μ.Η.Μ.: «Η Νέα Δημοκρατία ως κυβέρνηση» (Άρδην).

- μαρξιστικής πολιτικής θεωρίας» (Αφιέρωμα στον Ν. Πουλαντζά).
16. Κ. Βρατσάλη: «Τό καπιταλιστικό κράτος και ό πολιτικός του μηχανισμός» (Αφιέρωμα στον Ν. Πουλαντζά).
 17. Μ. Σακαλής: «Ό Bob Jessop για τόν Ν. Πουλαντζά» (Αφιέρωμα στον Ν. Πουλαντζά).
 - * Από τό βιβλίο του Β. Jessop: «Νίκος Πουλαντζάς, Μαρξιστική Θεωρία και Πολιτική Στρατηγική», Macmillan, Λονδίνο, 1985.
 18. Σπ. Μακρής: «Άνοικτη επιστολή: Ν. Πουλαντζάς: Ό θάνατός του και ή σύγχρονη ελληνική διάνοηση» (Αφιέρωμα στον Ν. Πουλαντζά).
 19. Γ.Σ.: «Η γηράσκουσα ελληνική νεολαία» (Διακαώς).
 20. Μ.Η.Μ.: «Οικολογία και νεοφασισμός» (Άρδην).

6ο Τεύχος

1. Ρένος: «Καλοκαιρινές σημειώσεις Κοινωνιολογίας».
2. Μ. Μελετόπουλος: «Έλλάδα και Εύρώπη. Όχι στην παθητική άφομοίωση — Ναι στην δημιουργική συμμετοχή» (Έλληνικά).
3. Μ. Μελετόπουλος: «Χρ. Σαρτζετάκης: μιά ελληνοκεντρική προεδρία» (Έλληνικά).
4. Μ. Μελετόπουλος: «Ό Μ. Δουκάκης πρωθυπουργός τής Έλλάδας» (Έλληνικά).
5. Β. Λεμπούκας: «Υπόθεση Ruschdie: ένα σημειωτικό περιστατικό» (Σημειολογία).
6. Κ. Άντωνίου: «Πολιτισμική προπαγάνδα και διαμόρφωση στερεοτύπων στα παιδικά εικονογραφημένα περιοδικά» (Κινούμενα Σχέδια).
7. Χρ. Τσουραμάνης: «Comics και εγκληματική συμπεριφορά» (Κινούμενα Σχέδια).
8. Π. Λύτρας: «Ό ρόλος του τουρισμού στην σύγχρονη κοινωνία» (Σύγχρονη κοινωνία).
9. Χρ. Στρατηγούπουλου: «Η έννοια τής κοινωνικής δράσης κατά τόν Μάξ Βέμπερ» (Κοινωνιολογική Θεωρία).
10. Σπ. Κουτρούλης: «Η πολιτική ως είναι και ως δέον στον Κάρλ Σμίτ» (Πολιτική Θεωρία).
11. Γ. Σακιώτης: «Οι πολιτιστικές σχέσεις ΗΠΑ-ΕΣΣΔ και ή διαδικασία για τήν συνύπαρξη των κοινωνιών τους» (Διεθνείς σχέσεις).
12. Σπ. Μακρής: «Νίκος Πουλαντζάς: Ό μαρξιστής θεωρητικός — ό άνθρωπος, Άθήνα-Παρίσι-Κόσμος. Άντί προλόγου» (Αφιέρωμα στον Ν. Πουλαντζά).
13. «Έλάσσον χρονολόγιο ενός μείζονος μαρξιστή» (Αφιέρωμα στον Ν. Πουλαντζά).
14. Σ.Π.: «Ν. Πουλαντζάς, Άξέχαστος φίλος ή επενδεδυμένο συμφέρον;» (Αφιέρωμα στον Ν. Πουλαντζά).
15. Σπ. Μακρής: «Ν. Πουλαντζάς, Θεωρητικός τής

7ο Τεύχος

1. Ρένος και Ήρκος Άποστολίδης: «Άναζήτηση του νεοελληνικού».
2. Μ. Μελετόπουλος: «Η εθνική συνείδηση των σημερινών Έλλήνων» (Έλληνικά).
3. Β. Λεμπούκας: Σημειολογική ανάλυση μιās φωτογραφίας: «Άθήνα 1988».
4. Μ. Άμάραντος: «Κοινωνιολογικές παρατηρήσεις στην φαντάρική ζωή» (Στρατός).
5. Ζ. Παλής: «Πελατεία και κοινωνική αναγκαιότητα στην στρατιωτική ζωή» (Στρατός).
6. Σπ. Μακρής: «Έκλογική γλώσσα: ή άρχουσα αίσθηση (ή άβάσταχτη ελαφρότητα τής ρωμοσύνης» (Νεοελληνική ζωή).
7. Χρ. Στρατηγούπουλου: «Η Λειτουργιστική Θεώρηση τής Οικουμενικής Κυβερνήσεως στην Έλλάδα» (Νεοελληνική ζωή).
8. Μ. Μελετόπουλος: «Ίων. Δραγούμης. Ό ρομαντικός εθνικισμός» (Ιδεολογία).
9. Ξ. Κοντιάδης: «Έκφάνσεις του νεοφασισμού» (Σύγχρονος κόσμος).
10. Γ. Τριάντης: «Έργοβιογραφία του Emile Durkheim» (Κλασσικοί τής κοινωνιολογίας).
11. Ν. Γουσγούνης: «Όριοθετήσεις στις ανθρώπινες επιστήμες» (Έπιστημολογία).
12. Δ. Όρφανίδης: «Για μιά κοινωνιολογική αξιολόγηση τής ποίησης» (Τέχνη και κοινωνία).
13. Σπ. Κουτρούλης: «Τό βιβλιοπωλείο τής Νέας Κοινωνιολογίας» (Βιβλιοκριτική).
14. Γ.Σ.: «Η άλωση των τειχών και ή άνοιξη των πολιτών» (Διακαώς).
15. Μ.Η.Μ.: «Η Γιάλτα, ή Μάλτα και οι κίνδυνοι για τήν Έλλάδα» (Άρδην).

8ο Τεύχος

1. Ρένος: «Κοινωνιολογία και Λογοτεχνία».

2. Μ. Μελετόπουλος: «Ίδεολογία καί πραγματικότητα τῆς ἐλληνικῆς δεξιᾶς» (Ἑλληνικά).
3. Σπ. Κουτρούλης: «Τό παράλογο στήν καθημερινή πολιτική πρακτική» (Ἑλληνικά).
4. Σπ. Μακρῆς: «Ἡ Ἑλλάδα πρὸς τό 1992 καί τό 2000: κοινωνική δυναμική καί πολιτική ψυχολογία» (Ἑλληνικά).
5. Ξ. Κοντιάδης: «Κύπρος 1990» (Ἑλληνικά).
6. Λ. Καβάκος: «Ἀντικρύζοντας τήν κοινωνία μας».
7. Μ. Μελετόπουλος: «Ὁ Φ. Φουκιγιάμα, ἡ Ἱστορία καί τό τέλος τῆς (μερικῆς μεθοδολογικῆς παρατηρήσεις)».
8. Μ. Τάρκι: «Ἡ κρίση τοῦ μοντερνισμοῦ καί τά νέα κοινωνικά κινήματα» (Διεθνή ρεύματα).
9. Κ. Δεσποτόπουλος: «Τό κοινωνικό πρόβλημα κατ' Ἀριστοτέλη» (Κοινωνική Φιλοσοφία).
* Ἀπό τό βιβλίό του: «Μελετήματα πολιτικῆς φιλοσοφίας», σελ. 123-142, Παπαζήσης, Ἀθήνα, 1983.
10. Γ. Κατσούλης: «Ἡ ἰδεολογία τοῦ ΠΑΣΟΚ» (Ἀφιέρωμα: 4 κοινωνιολογικές ἐρμηνεῖες γιά τό ΠΑΣΟΚ).
11. Σπ. Κουτρούλης: «Σοσιαλισμός καί Λαϊκισμός ἡ ἐλληνική περίπτωση» (Ἀφιέρωμα: 4 κοινωνιολογικές ἐρμηνεῖες γιά τό ΠΑΣΟΚ).
12. Σπ. Μακρῆς: «ΠΑΣΟΚ: ἡ ἀθέατη ὄψη τῆς δεξιᾶς» (Ἀφιέρωμα: 4 κοινωνιολογικές ἐρμηνεῖες γιά τό ΠΑΣΟΚ).
13. Δ. Πουλάκος: «Ἡ ἀποτυχία τῆς σύνθεσης καί ἡ ἀσταθῆς ἰσορροπία (ἀνατομία παρακμῆς)» (Ἀφιέρωμα: 4 κοινωνιολογικές ἐρμηνεῖες γιά τό ΠΑΣΟΚ).
14. Σπ. Κουτρούλης: «Τό βιβλιοπωλεῖο τῆς Νέας Κοινωνιολογίας».
15. Μ.Η.Μ.: «Τό ἐλάχιστον καί τό μεῖζον» (Ἀρδην).

9ο Τεύχος, Ἀφιέρωμα: Ἑλλάς-Τουρκία

1. «Σταθμοί στήν Ἱστορία τῶν Ἑλληνοτουρκικῶν σχέσεων (1071-1990)».
- Μέρος Α': Ἡ σημερινή Τουρκία καί οἱ ἐπιδιώξεις τῆς.**
2. Γ. Γκοβέσης: «Ἡ Τουρκία σήμερα».
 3. Δ. Πουλάκος: «Ἀνατολία καί Ἀζερμπαϊτζάν — Τό μυστικό τῆς Γνώσης τῶν πιστῶν τῆς Ἀλήθειας».
 4. Ν. Σαρρῆς: «Ἑλληνοτουρκικές σχέσεις καί εὐρωπαϊκή ὀλοκληρῶση».
 5. Σ. Σολταριδῆς: «Ἡ ἐθνικιστική προπαγάνδα στά τουρκικά σχολεῖα».

Μέρος Β': Συνθήκες καί πραγματικότητα.

6. Μ.Η.Μ.: «Ἡ Συνθήκη τῆς Λωζάννης: Ὁ Τύπος καί ἡ Οὐσία».
7. Ἰδᾶς: «Ἡ Συνθήκη τῆς Λωζάννης καί οἱ παραβιάσεις τῆς ἀπό τό 1923 ἕως σήμερα».

8. Χρ. Βρούστης: «Τό πρόβλημα τῆς Δυτικῆς Θράκης».
9. Π. Χιδίρογλου: «Ἡ δυτική Θράκη ὑπό τό φῶς τῆς ἐθνικῆς ἰδέας τῶν Τούρκων μέ βάση τουρκικά δημοσιεύματα».
10. Ξ. Κοντιάδης: «Ἑλληνοτουρκικές σχέσεις καί Κύπρος».

Μέρος Γ': Ἡ ἐλληνική ἐξωτερική πολιτική καί οἱ αὐταπάτες τῆς.

11. Μ. Δούντας: «Ἡ προοπτική τῶν Ἑλληνοτουρκικῶν σχέσεων καί τοῦ κυπριακοῦ».
12. Χρ. Λυμπερῆς: «Ἀποδέσμευση ἀπό τό δόγμα τῆς ἐνότητας τοῦ στρατηγικοῦ χώρου Ἑλλάδος-Τουρκίας».
13. Σπ. Κουτρούλης: «Ἡ ἐλληνικότητα ὡς διαφορά».
14. Μ.Η.Μ.: «Τό ζήτημα τοῦ πατριωτισμοῦ» (Ἀρδην).

10ο Τεύχος

1. Ρένος: «Ἡράκλειτος» (μέρος Α').
2. Μ. Μελετόπουλος: «Οἱ πηγές τῆς ἐλληνικότητος καί οἱ αἰτίες ἀποδιάρθρωσῆς τῆς» (Ἑλληνικά).
3. Σπ. Μακρῆς: «Τό ζήτημα τῆς ἐλληνικότητος, οἱ ψευτο-οικολόγοι καί τό ἐλληνικό τοπίο» (Ἑλληνικά).
4. Συνέντευξη Jean Ziegler: «Σέ τί χρησιμεύει ἡ κοινωνιολογία». (Μετάφραση ἀπό τά γαλλικά τοῦ Μελέτη Μελετόπουλου.)
5. Δ. Τσατσούλης: «Μιά κοινωνιο-σημειολογική προσέγγιση τοῦ Θεάτρου μέσα ἀπό τήν «Ἀνδρομάχη» τοῦ Ρακίνα» (Σημειολογία).
6. Μ. Zhelyaskova: «Ἡ κοινωνιολογία στήν Βουλγαρία» (Διεθνή ρεύματα).
7. Ν. Μαραντζίδης: «Γιά τήν ἱεραρχία στό ἐσωτερικό τῶν πολιτικῶν κομμάτων» (κοινωνιολογική θεωρία).
8. Θ. Πελαγίδης: «Ἡ εὐελικτη ἐξειδίκευση ὡς στρατηγική ἀνάπτυξης» (Ἑλληνική κοινωνία).
9. Σπ. Μακρῆς: «Μετα-πολιτική γραφή καί ἀπάρνηση τοῦ λαϊκισμοῦ — «ὁ τελευταῖος τῶν Μοϊκανῶν» (Κοινωνική κριτική).
10. Μ. Ἀμάραντος: «Εἴκοσι σημεῖα γιά μιᾶ ἐπιστημονική συνέντευξη» (Μεθοδολογία).
11. Μ. Μελετόπουλος: «Ἀφιέρωμα στόν Σεραφεῖμ Μάξιμο».
12. Σπ. Κουτρούλης: «Βιβλιοκριτική».
13. Μ.Η.Μ.: «Ὁ Ἐλευθέριος Βενιζέλος 80 χρόνια μετά: 1910-1990» (Ἀρδην).

11ο Τεύχος

1. Ρένος: «Ἡράκλειτος» (μέρος Β').
2. Μ. Μελετόπουλος: «Ἡ Ἑλλάδα ποτέ δέν πεθαίνει» (Ἑλληνικά).

3. Σπ. Μακρής: «Τά ένδοξα Παρίσια καί ή Μαρ-
γιορή» (Έλληνικά).
4. Ξ. Κοντιάδης: «Ό μαθητικός Μάης καί τό τέ-
λος τής μεταπολίτευσης» (Έλληνικά).
5. Συνέντευξη μέ τόν Άρ. Νικολαΐδη: «Περί θερα-
πείας καί γλώσσας τών Έλλήνων».
6. Χ. Παϊδούση: «Στερεότυπα καί γυναικεία περιο-
δικά».
7. Κ. Χαραλάμπους: «Οί τάξεις καί τά φύλα ή ό
κοινωνικός σχηματισμός».
8. Ά. Βοσκός: «Έλληνισμός καί έλληνικότητα τής
Κύπρου» (Αφιέρωμα στήν έλληνικότητα).
9. Ν. Δήμου: «Έλληνικότητα» (Αφιέρωμα στήν
έλληνικότητα).
10. Σπ. Μακρής: «Σχέδιο γιά μιá θεωρία τής έλλη-
νικότητας» (Αφιέρωμα στήν έλληνικότητα).
11. Αι. Μπουρατίνου: «Έλληνικότητα καί κρίση πο-
λιτισμού» (Αφιέρωμα στήν έλληνικότητα).
12. Δ. Πουλάκος: «Οί συμπληγάδες του Έλληνι-
σμού» (Αφιέρωμα στήν έλληνικότητα).
13. Γ. Σακιώτης: «Έλληνικότητα: αναζήτηση ενός
χαμένου τοπίου» (Αφιέρωμα στήν έλληνικότη-
τα).
14. Τ. Τζαμαλίος: «Έλληνισμός καί Τεχνοκρατία»
(Αφιέρωμα στήν έλληνικότητα).
15. Ζ. Παληός, Μ.Η.Μ., Ξ. Κοντιάδης: «Βιβλιοκρι-
τική».
16. Μ.Η.Μ.: «Δικτατορία» (Άρδην).

12ο Τεύχος: Κριτική του Έλληνικού Στρα- τού. (Ειδικό τεύχος)

Μέρος Α': Άνατομία τών Έλληνικών Ένόπλων Δυνάμεων.

1. Ξ. Κοντιάδης: «Οί παιδικές ασθένειες του έλλη-
νικού στρατού».
2. Μ. Μελετόπουλος: «Ό στρατός ως μηχανισμός
κοινωνικοποίησης».
3. Ζ. Παληός: «Πολιτική πελατεία καί έλληνική
κοινωνία».
4. Χ. Βρούστης: «Ό ρόλος τών ενόπλων δυνάμεων
καί τό ζήτημα του θεσμικού εκσυγχρονισμού».

Μέρος Β': Ό ελληνικός στρατός στό φώς τών ειδικών.

5. Συνέντευξη του ΓΕΘΑ Ίωάννη Βαρθιτσιώτη.
6. Ι. Μπουτος: «Κοινοβουλευτικός έλεγχος τών
Ε.Δ.».
7. Θ. Στάθης: «Τά έθνικά θέματα καί οί προτεραι-
ότητες άπέναντι στις τουρκικές προκλήσεις».
8. Α. Βασιλικόπουλος: «Τό σύνταγμα, τά άτομικά
δικαιώματα καί οί ένοπλες δυνάμεις».
9. Χ. Λυμπέρης: «Λειτουργική αναβάθμιση του ά-
μυντικού μας συστήματος».
10. Δ. Μαγκλιβέρας: «Η αναγκαιότητα τών άνθρω-
πιστικών σπουδών στή στρατιωτική σχολή Ευ-
ελπίδων».
11. Μ. Ύακινθος: «Προμήθειες στις Έν. Δυνάμεις».

12. Σπ. Μαντούβαλος: «Έλληνικός στρατός καί ή-
θικό υπόβαθρο».

Μέρος Γ': Άνθρώπινα δικαιώματα καί αξιόμαχο.

13. Σπ. Ψύχας: «Άπό τό στρατό στήν άρνηση στρα-
τευσης».
14. Σπ. Ψύχας: «Η κατάργηση του στρατού καί ή
έννοια τής άμυνας».
15. Ν. Κασίμης: «Άντιρρησίες καί κοινωνική θητεί-
α».
16. Άνώνυμος Άξιωματικός: «Η κοινωνική-έναλ-
λακτική θητεία καί ή έλληνική πραγματικότη-
τα».

Μέρος Δ': Προτάσεις γιά ένα σύγχρονο στράτευμα.

17. Β. Παπαζήσης: «Η ένσωμάτωση του στρατεύ-
ματος στήν έλληνική κοινωνία».
18. Μ. Μελετόπουλος: «15 μέτρα γιά τούς στρατεύ-
σιμους».
19. Δ. Κυριακίδης: «Γιά ένα νέο ελληνικό στρατό».
20. Μ. Άμάραντος: «Πώς κατακτάται τό ήθικό έ-
νός στρατεύματος».
21. Μ.Η.Μ.: «Άνδρες πόληος πύργου άρήμιοι». (Άρ-
δην).

13ο Τεύχος

1. Ρένος: «Ηράκλειτος καί Έγγελος».
2. Έλληνικά: (Γράφουν οί: Μελέτης Η. Μελετό-
πουλος καί Σπύρος Μακρής).

Άφιέρωμα: Thomas Bottomore

3. Σπ. Μακρής: «Quo Vadis Κοινωνιολογία;».
4. Thomas Bottomore: «Η κοινωνική έπιστήμη καί
ό εκπνέων αιώνας μας» (Συνέντευξη).
5. Θ. Κονιαβίτης: «Η κοινωνιολογία στή δεκαετία
του '90».
6. Β. Φιοραβάντες: «Η άρνητική αισθητική ως θε-
ωρητικοποίηση τών έμπειριών τής μοντέρνας τέ-
χνης».
7. Αίμ. Μπουρατίνος: «Η προστασία τής μή ιδεο-
λογίας».
8. Β. Ευδιās: «Η κοινότητα ως έννοια κριτική
στήν πολιτική σκέψη τών νεωτέρων χρόνων».
9. Δ. Τσατσούλης: «“Τό ποιητικό κίνημα προς τήν
έλευθερία” μιās υπερρεαλιστικής φωτογραφικής
εικόνας».
10. J. Van Langendonck: «Ίδιωτικοποίηση καί κοι-
νωνική ασφάλεια» (ελεύθ. άπόδοση: Γ. Άμίτση,
Ζ. Σπυρόπουλου).
11. Γ. Σακιώτης - Τ. Τζαμαλίος - Ν. Μαραντζί-
δης: Βιβλιοκριτική.
12. Σπ. Μακρής: Βιβλιοαναφορές.
13. Γ. Σακιώτης: «Παιδεία: Ζήτημα κρατικής πο-
λιτικής ή κοινωνικής συνείδησης;».
14. Μ.Η.Μ.: «Τό Κοινωνικό καί τό Έθνικό» (Άρ-
δην).

14ο Τεύχος: Νίτσε (Ειδικό τεύχος)

1. R. Hayman: «Εισαγωγικές σκέψεις για μιὰ βιογραφία τοῦ Νίτσε».
2. Χρονολόγιο.
3. Walter Kaufman: «Ἡ σημασία τοῦ Νίτσε».
4. G. Deleuze: «Τό τραγικό».
5. E. Fink: «Ὁ Ὑπεράνθρωπος καί ὁ θάνατος τοῦ Θεοῦ».
6. Δ.Ν. Λαμπρέλλης: «Τό παίγνιο τοῦ κόσμου. Μή μεταφυσική κατεύθυνση τῆς σκέψης ἢ μεταφυσική τῆς ἐμπειρίας».
7. Γ. Πεντζοπούλου-Βαλαλά: «Heidegger, ἐρμηνευτής τοῦ Nietzsche: Ὁ εὐρωπαϊκός μηδενισμός».
8. Φρ. Νίτσε: «Ἐτσι μίλησε ὁ Ζαρατούστρα». (ἐπίλογος).
9. Π. Κανελλόπουλου: «Τό τέλος τοῦ Ζαρατούστρα». (πρόλογος).
10. Γ. Μαθιουδάκης: Βιβλιογραφία.
11. Γ. Τριάντης: Βιβλιοπαρουσίαση.
12. Μ.Η.Μ.: «Ἡ εὐθύνη τῆς Ἰδεολογίας: Οἱ βλαβερές συνέπειες τοῦ Νίτσεϊσμοῦ» (Ἀρδην).

15ο Τεύχος

1. Ρένος: «Ἡράκλειτος».

Ἐφιέρωμα: Γάλλοι διανοούμενοι
γιά τήν κρίση τῆς Ἀριστεράς.
2. Συνέντευξη στή «Νέα Κοινωνιολογία» τῆς Α. Kriegel.
3. Jean Marie Vincent: «Ἀπό τήν ἐξημερωμένη ἀριστερά στήν κριτική ἀριστερά».
4. Stephane Courtois: «Τό τέλος μιᾶς ἀπίθανης ἱστορίας. Ἡ περίπτωση τοῦ Γαλλικοῦ Κομμουνιστικοῦ Κόμματος».
5. Συζήτηση μέ τόν Jean Lojkin.
6. Yolene Dilas-Rocherieu: «Ἀπό τόν Πλάτωνα στό Γ.Κ.Κ. γιά ἕνα νέο ὄρισμό τοῦ κομμουνισμοῦ».
7. Περίληψεις (Résumés).
8. Μ. Μελετόπουλος: «Ἡ πολιτική σκέψη τοῦ Δημητρίου Γούναρη».
9. Γ. Τζαμαλίκος: «Ἀποτίμηση Τεχνολογίας (Κοινωνικές, Ἠθικές, Πολιτικές παράμετροι στόν τεχνολογικό σχεδιασμό)».
10. Δ. Καλτώνης: «Ἡ προβληματική τῆς γνώσης τοῦ νόμου στή δίνη τῆς στρατηγικῆς τοῦ κράτους».
11. Γ. Πανούσης: «Συμβολή στή μή τυποποίηση τοῦ “ἀγοραίου ἐγκλήματος”».
12. Ν. Μαραντζίδης - Γ. Τζαμαλίκος - Γ. Κόκκινος - Ὁμάδα Ἐκπαιδευτικῶν Μέσης Ἐκπαίδευσης: Βιβλιοκριτική.

16ο Τεύχος: Κοινοτισμός (Ειδικό τεύχος)

1. Ρένος: «Κώστας Καραβίδας, ὁ πρίνος τῆς Δωρίδας».
2. Κωνσταντῖνος Δ. Καραβίδας: «Ἀνέκδοτη αὐτοβιογραφία».
3. Ν.Ι. Πανταζόπουλος: «Ὁ Κωνσταντῖνος Καραβίδας καί ὁ σχεδιασμός τῆς Κοινοτικῆς Δημοκρατίας».
4. Ε.Ι. Παπαρηγόπουλος: «Ὁ κοινοτισμός τοῦ Κωνσταντῖνου Καραβίδα: Προβλήματα Κανονιστικῆς Θεμελίωσης».
5. Κ. Λιθιεράτος: «“Ἐνωμένοι παρά τούς διαχωρισμούς” - Τό φάσμα τῆς Ἱστορικῆς Κοινότητος».
6. Κλώντ Λωράν: «Κοινοτισμός καί (θεωρητική) ἐπικαιρότητα».
7. Β. Ξυδιάς: «Ἡ κοινότητα ὡς ἔννοια κριτικῆ στήν πολιτική σκέψη τῶν νεώτερων χρόνων (σπουδή στόν Ferdinand Tönnies)».
8. Μ.Η. Μελετόπουλος - Τάκης Τζαμαλίκος - Ν. Μαραντζίδης: Βιβλιοκριτική.

17ο Τεύχος: Ἡ σχολή τῆς Φρανκφούρτης (Ειδικό τεύχος)

1. Νέα Κοινωνιολογία: «Πέντε Χρόνια».
2. Β. Φιοραβάντες: «Ἡ προβληματική τῆς κριτικῆς θεωρίας».
3. Γ. Μαθιουδάκης: Βιογραφικά τῶν σημαντικότερων θεωρητικῶν τῆς σχολῆς τῆς Φρανκφούρτης.
4. Ε. Παπαδημητρίου: «Ἡ Σχολή τῆς Φρανκφούρτης γιά τό πρόβλημα τῆς κουλτούρας».
5. Σ. Μιχαήλ: «Walter Benjamin: Μῦθος καί ἱστορία».
6. Α. Κονιαβίτη - Γκέλερστετ: «J. Habermas: Δομική ἀλλαγή τῆς δημόσιας σφαίρας (δυνατότητες καί περιορισμοί ἐμπειρικῆς ἐφαρμογῆς στήν ἔρευνα γιά τήν οἰκογένεια)».
7. Στ. Ροζάνης: «Τό ἀνέμφικτο τῆς τέχνης: Ἐρμηνευτική προσέγγιση σέ μιὰ θέση τοῦ Theodor Adorno».
8. Β. Δημητριάς: «Theodor Adorno: Ἡ σημασία τῆς ἀρνητικῆς αἰσθητικῆς».
9. Τ. Πατρώνης: «Κριτική τοῦ ἐργαλειοποιημένου λόγου στή μαθηματική παιδεία».
10. Βιβλιογραφία.
11. Δ. Κοπανίτσας: «Καραβίδας, Cobbet καί νέοι συνθετικοί τύποι γιά τήν ὀργάνωση τῆς ἐργασίας».
12. Δ. Τσατσούλης: Βιβλιοφορίες.

18ο Τεύχος

1. Ρένος: «Ἡράκλειτος».
2. Γ. Παπαδόπουλος: «Στοιχεῖα γιά τήν ἐρμηνεία τῶν ἰδεολογιῶν».

3. Ν. Χρηστάκης: «Γιά μιὰ ἀνθρωπολογία τῆς νεότητας».
4. Τ. Τζαμαλίκος: «Ἡ προβληματική τῆς Ἀποτιμήσεως Τεχνολογίας».
5. Μ. Μελετόπουλος: «“Ἡ Αὐτοκρατορία” τοῦ Κωνσταντίνου Σοκόλη».
6. Γρ. Κάτσα: «Θύλακες Μεταναστῶν ὡς ἐναλλακτικός τρόπος κοινωνικο-οικονομικῆς προσαρμογῆς σέ μιὰ νέα κοινωνία».
7. Ι. Παπαδόπουλος: «Ὁ βιωμένος κόσμος: προσέγγιση στὰ ἐλάχιστα τοῦ κοινοῦ βίου καί τῆς ἐπικοινωνίας μέ ἀφορμή τό ἔργο τοῦ Βασίλη Καραποστόλη».
8. Σπ. Κουτρούλης: «Τό ἱερό, ἡ κοινότητα, ὁ στοχασμός».

Νέες διδακτορικές διατριβές

9. Μ. Μελετόπουλος: «Les origines et le rôle social de la dictature des colonels en Grèce».
10. Ν.Γ. Νικολούδης: «Laonikos Chalkokondyles: A Translation and Commentary of the “Demonstrations of Histories”».
11. Η. Ἰω. Παπαρρηγόπουλος: «Family, Law and Society: Philosophical and Interdisciplinary Perspectives - With a Case Study of Modern Greece».
12. Δ.Α. Σωτηρόπουλος: «State and Party: The Greek state bureaucracy and the Panhellenic Socialist Movement (PASOK) 1981-1989».
13. Δ. Τσατσούλης: Βιβλιοφορίες.

19ο Τεύχος

1. Το ἰδεολογικό περιεχόμενο τῆς τάσης Παπαθεμελῆ (Παρουσίαση καί συνέντευξη).
2. Νικόλαος Πανταζόπουλος: «Ὁ κοινοτισμός σήμερα: Καταβολές καί προοπτικές».
3. Σπύρος Κουτρούλης: «Εὐρυπίδης καί Νίτσε».
4. Γιώργος Πλειός: «Ἡ κινούμενη εἰκόνα ὡς πολιτισμικό σχῆμα».
5. Χριστίνα Κωνσταντοπούλου: «Τεχνολογία καί πάλι: Ὁριοθετώντας τίς ἐπικοινωνιακές καταβολές τῆς μεταμοντέρνας κοινωνίας».
6. Δημήτρης Βεργίδης: «Κοινωνικο-οικονομικές ἐξελίξεις καί στρατηγικές ἐκπαίδευσης/κατάρτισης ἐνηλίκων στήν Ἑλλάδα».
7. Κ. Νάντια Σερεμετάκη: «Μελέτες τῶν φύλων ἢ γυναικεῖες σπουδές: Θεωρητικά καί παιδαγωγικά ζητήματα, ἐρευνητικοί στόχοι καί προγραμματισμός».
8. Μ. Μελετόπουλος: «Ὁ Παναγιώτης Κανελλόπουλος καί ἡ ἐνωτική ἰδεολογία».

Νέες διδακτορικές διατριβές

9. Ἡλίας Τεμπέλης: «The school of Ammonius, son of Hermias, on knowledge of the divine».
10. Δημήτρης Τσατσούλης: Βιβλιοφορίες.

20ο Τεύχος

1. Σπύρος Κουτρούλης: «Ἐνας ἐπαναστάτης στόν καιρό μας: Μ.Ν. Ράπτης ἢ Πάμπλο».
2. Μ.Ν. Ράπτης: «Ὁ Σ. Φρόντ ἀπέναντι στή βία καί στόν πόλεμο».
3. Συνέντευξη τοῦ Μ.Ν. Ράπτη.
4. Τάκης Τζαμαλίκος: «Ἡ γεωστρατηγική δυναμική μετά τόν πόλεμο».
5. Yves Fricker: «Ἡ ἐργατική τάξη τῆς δεκαετίας τοῦ '80».
6. Νίκος Μαραντζίδης: «Τό θρησκευτικό μέσο στό πολιτικό: θρησκεία καί πολιτική σέ μιὰ ἀγροτική κοινότητα τῆς Λέσβου».
7. Ἀλέξανδρος Κόντος: «Τό ἀνατολικοσλάβικο ἰδίωμα καί ἡ Ἰλλυροσλαβία».
8. Χάρης Ναξάκης: «Οἱ νέες τεχνογραφειοκρατικές ἐλίτ στήν μεταβιομηχανική κοινωνία καί τά νέα χαρακτηριστικά τῶν κυριαρχούμενων τάξεων».
9. Ξενοφῶν Κοντιάδης: «Οἱ νέες ρυθμίσεις προστασίας τοῦ δικαιώματος στήν υγεία - συνταγματική ἀξιολόγηση μέ ἄξονες τῆ φιλελεύθερη καί τήν κοινωνική ἀντίληψη γιά τήν υγεία».
10. Jacky Pruneddy: «Ἡ ἀπειλή τῆς τηλεόρασης - γοητεία, ἀλλοτρίωση, «ἐκ-πολιτισμός»».
11. Σκεῦος Παπαϊωάννου: «Κοινωνική ἐργασία - παιδαγωγική καί ἀναπαραγωγή».
12. Βασίλης Φιοροβάντες: «Πολιτιστική πολιτική - στοιχεῖα ἐνός σύγχρονου καί κτητικῶν σχεδίου».
13. Βιβλιοφορίες: γράφουν: Νικόλαος Σεβαστάκης, Νικόλαος Χρηστάκης, Στέλλα Φρυδά, Γιώργος Τριάντης, Μελέτης Η. Μελετόπουλος καί ὁ Δημήτρης Τσατσούλης.

21ο Τεύχος: Ἀφιέρωμα στή Μεγάλη Ἰδέα

1. Τιμή στον Μιχάλη Ράπτη-Πάμπλο.
2. Μελέτης Ἡ. Μελετόπουλος: «Ἡ Μεγάλη Ἰδέα - ἀπόπειρα συνολικῆς προσέγγισης».
3. Σπύρος Κουτρούλης: «Μεγάλη Ἰδέα, ἡ μαθητεία τοῦ νεοελληνισμοῦ στήν ἀχραντη εὐτέλεια».
4. Ἐλένη Γλύκατζη-Ἀρβελέρ: «Ἡ γέννηση τῆς Μεγάλης Ἰδέας».
5. Κ.Θ. Δημαράς: «Τῆς μεγάλης ταύτης ἰδέας».
6. Κ. Καραβίδας: «Ρήγας ὁ Φεραῖος καί ἡ πολιτική ὀργανώσεις τῆς Ἀνατολῆς».
7. Ἰ. Δραγούμης: «Τό κράτος».
8. Κ. Καραβίδας: «Ἡ μικρή καί ἡ μεγάλη Ἑλλάς».
9. Προκήρυξη τοῦ Ἀρβανίτικου Συνδέσμου τῆς Ἀθήνας πρός τοὺς Ἀδερφοὺς Ἀρβανίτες τῆς Ἀρβανιτιάς.
10. Χρῆστος Ἀλ. Παῖζης: «Ὁ σκεπτικισμός τοῦ Pascal ὡς μέσον κριτικῆς τοῦ ὀρθολογισμοῦ καί θεμελίωσης τῆς ἐξ ἀποκαλύψεως θρησκείας».

11. Ἀλέξανδρος Κόντος: «Δημοκρατία καί Φορολογία».
12. Francois Thual: «Ἡ γεωπολιτική τῆς Ὁρθοδοξίας».
13. Γεώργιος Κόκκινος: «Ἡ ἔννοια τοῦ πλήθους στή πλαίσια τοῦ φιλελευθερισμοῦ καί τοῦ πολιτικοῦ ἀνορθολογισμοῦ».
14. Ξενοφῶν Κοντιάδης: «Τοπική κοινωνία καί κρατικός σχεδιασμός».
15. Γιάννης Παρασκευόπουλος: «Ὁ Ἐθνικισμός στήν ἐποχή τῆς Οἰκολογικῆς κρίσης».

Νέες διδακτορικές διατριβές

16. Παῦλος Γρηγ. Νταβαρίνος: «Ἡ πλωτική ὑπέρβαση τοῦ πλατωνικοῦ λόγου».
17. Βιβλιοφορίες: γράφουν: Γ. Κόκκινος, Ν. Χρηστάκης, Γ. Μαθιουδάκης, Π. Καπελάρη, Ν. Κοψιδάς, Ἡ. Τεμπέλης, Σ.Α. Κουτρούλης.
18. Βιβλιο-επισημάνσεις: 42 βιβλία κοινωνιολογικοῦ, ἀνθρωπολογικοῦ, ιστορικοῦ καί ψυχολογικοῦ περιεχομένου ἀπό τόν Δημήτρη Τσατσούλη.
19. Μ.Η.Μ.: «Ἁγιον Ὄρος». (Ἄρδη).

22ο Τεύχος

1. Ἀριστοτέλης Νικολαΐδης (1922-1996).
2. Ἀφιέρωμα στόν Κωνσταντῖνο Καλλία.
Κωνσταντῖνος Μ. Καλλίας:
Γιατί συνεργάστηκα μέ τή Δεξιά. Πῶς οἱ Ἀμερικανοί μοῦ πρότειναν τήν πρωθυπουργία.
Δεῖγμα ἀγώνων γιά τά ἐθνικά προβλήματα.
Ἡ προσφορά τοῦ Κ. Καλλία στήν Παιδεία.
40 μηνῶν θητεία στό Ὑπουργεῖο Δικαιοσύνης σέ ψυχροπολεμική περίοδο.
Ἔργογραφία Κ. Καλλία.
3. Κάρλ Πολάνι: «Κράτος καί Οἰκονομία στίς ἀρχαϊκές κοινωνίες».
4. Μελέτης Ἡ. Μελετόπουλος: «Ξαναδιαβάζοντας τόν Φαλμεράϋερ: Τό πρόβλημα τῆς συνέχειας τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἔθνους».
5. Σπύρος Ἄ. Κουτρούλης: «Τό ξεριζώμα τοῦ ἀνθρώπου καί ἡ “ὄντολογική-ιστορική” σημασία τῆς πατρίδας».
6. Δημήτρης Γ. Κόκορης: «Ἐξέταση γυναικείων χαρακτήρων σέ κωμωδίες τοῦ 19ου αἰῶνα καί συναφεῖς ἀναφορές στήν ἰδεολογία τῆς ἐποχῆς».
7. Νίκος Ράπτης: «Μιά προβληματική γιά τήν ἐκπαιδευτική παρέμβαση στίς ἀναπτυσσόμενες χῶρες: ξεπερνώντας ἀπό τώρα τό “ἀνώτατο ὄριο”».
8. Εὐκλείδης Σακελλάριος: «Εὐρωπαϊκή ἀμυντική κοινότητα: ἕνα μεταπολεμικό ἐπεισόδιο».
9. Βασίλειος Κ. Βουϊδάκης: «Ἡ θέση τῆς γυναίκας ὡς μέλους ΔΕΠ (Διδακτικοῦ Ἐρευνητικοῦ Προσωπικοῦ) στή Πανεπιστήμιά μας. Ἡ περίπτωση τοῦ Πανεπιστημίου Κρήτης».
10. Βιβλιοφορίες: Βιβλιοκριτική: γράφουν: Γιώργος Κόκκινος, Ἡλίας Τεμπέλης, Δημήτρης Χορόσκειος.
Βιβλιοπαρουσίαση: Νίκος Κοψιδάς, Γ.Ν. Μοσχόπουλος.
Βιβλιο-επισημάνσεις: Γιώργος Κόκκινος, Ἡλίας Τεμπέλης καί ὁ Δημήτρης Τσατσούλης.
11. Νέα Κοινωνιολογία: «Οἱ πρῶτοι νεκροί». (Ἄρδη).

Ἐκ τῆς Αὐγῆς

τοῦ Φρειδερίκου Νίτσε

Φτωχός, χαρούμενος κι ανεξάρτητος — εἶναι δυνατό νά συνδυαστοῦν ὅλα αὐτά. Φτωχός, χαρούμενος καί δοῦλος — κι αὐτά ἐπίσης. Καί δέν θά ἔξεραι τί καλύτερο νά πῶ στούς ἐργάτες πού δουλεύουν στή σκλαβιά τῶν ἐργοστασίων — μέ τήν προϋπόθεση ὅτι δέν τό αἰσθάνονται ὀλότελα ὡς ντροπή τό νά χρησιμοποιοῦνται κατ' αὐτόν τόν τρόπο, σάν τίς βίδες μιᾶς μηχανῆς, καί — κατά μιᾶ ἔννοια — ὡς συμπληρώματα τῆς ἀνθρώπινης ἐφευρετικότητας.

Ντροπή! νά πιστεύει κανεῖς ὅτι μιᾶ ὑψηλότερη ἀμοιβή θά μπορούσε ἀλήθεια νά ἄρει τήν οὐσία τῆς μιζέριας τους — ἐννοῶ τήν ἀπρόσωπη ὑποδούλωσή τους! Ντροπή! νά πείθεται κανεῖς μέ φλυαρίες καί νά νομίζει ὅτι τάχα μπορεί αὐτή ἡ αὔξηση τῆς ἀπροσωπίας, αὐτή ἡ ντροπή τῆς σκλαβιάς μέσα στή πλαίσια τῶν μηχανοειδῶν ἐργῶν μιᾶς νέας κοινωνίας, στ' ἀλήθεια νά γίνει ἀρετή! Ντροπή! νά ἔχεις μιᾶ τιμή γιά τήν ὁποία σταματᾶς πιά νά εἶσαι πρόσωπο γιά νά γίνεις μιᾶ βίδα!

Εἶστε κι ἐσεῖς συνωμότες στό σημερινό παραλογισμό τῶν ἐθνῶν, πού θέλουν προπαντός νά παράγουν ὅσο τό δυνατόν περισσότερο καί νά πλουταίνουν ὅσο τό δυνατόν περισσότερο; Δική σας ὑπόθεση θά ἦταν νά τοῦς ἀντιτάξετε ἕναν ἄλλον ὑπολογισμό: πόσο μεγάλα ποσά ἐσωτερικῆς ἀξίας ἀχρηστεύονται γιά ἕναν τέτοιο ἐξωτερικό σκοπό. Πού εἶναι ὅμως ἡ δική σας ἐσωτερική ἀξία, ὅταν δέν εἶστε σέ θέση πιά νά καταλάβετε τί σημαίνει νά ἀνασαίνετε ἐλεύθερα; Ὅταν δέν ἐλέγχετε στό παραμικρό πιά τόν ἑαυτό σας; Ὅταν ὅλο καί πιά συγνά ἀναγκουλιάζετε μέ τόν ἑαυτό σας, ὅπως μ' ἕνα χαλασμένο ποτό; Ὅταν ἀκούτε τίς ἐφημερίδες καί λοξοκοιτᾶτε τόν πλούσιο γείτονα, λαίμαργοι ἀπό τήν γρήγορη ἄνοδο καί πτώση τῆς ἐξουσίας, τῶν χρημάτων καί τῆς κοινῆς γνώμης; Ὅταν δέν ἔχετε πλέον πίστη στή φιλοσοφία πού φορᾶ κουρέλια ἢ στήν ἐλευθεροφροσύνη ἐκείνων πού δέν ἔχουν οὐδεμίαν ἀνάγκη ἢ ἔλλειψη; Ὅταν ἡ ἐκούσια εἰδυλλιακή ζωὴ τῆς φτώχειας, ἡ ζωὴ ἢ χωρίς ἐπάγγελμα ἢ γάμο, ζωὴ πού θά ἔπρεπε στούς πνευματικότερους ἀνάμεσά σας, ἔχει γίνει περιγελοῦς γιά σᾶς; Ἀντηχοῦν ἄρα γε στ' αὐτιά σας οἱ

φωνές τῶν σοσιαλιστῶν παλιάτσων, πού θέλουν νά σᾶς μουρλάνουν μέ τρελλές ἐλπίδες; Αὐτῶν πού σᾶς καλοῦν νά εἶστε ἔτοιμοι καί τίποτ' ἄλλο ἔτοιμοι ἀπό σήμερα γιά τό αὔριο, ὥστε νά περιμένετε καί ὄψου νά περιμένετε κάτι ἀπό κάπου ἄλλοῦ, καί κατὰ τὰ ἄλλα, νά ζεῖτε ὅπως ζούσατε καί πρῖν — ὡσπου αὐτή ἡ ἀναμονή γίνεαι πείνα καί δίψα καί πυρετός καί τρέλλα, καί φτάσει ἐν τέλει ἡ μέρα τῶν *bestia triumphans* μ' ὅλη τῆς τῆ δόξα;

Κόντρα σ' ὅλα αὐτά, ὁ καθένας θά ἔπρεπε νά σκεφεῖ εἰλικρινά: «νά φύγω τό συντομότερο, καί σέ περιοχές ἄγριας φρεσκάδας νά γίνω ὁ κύριος τοῦ κόσμου, καί πάνω ἀπ' ὅλα: κύριος τοῦ ἑαυτοῦ μου· ν' ἀλλάζω συνεχῶς τόπους διαμονῆς ὅσο βλέπω νά μοῦ γνέφει ἔστω κ' ἕνα σημάδι σκλαβιάς· νά μήν ἀποφύγω τήν περιπέτεια καί τόν πόλεμο, καί νά εἶμαι ἔτοιμος γιά θάνατο ἂν μοῦ τύχουν οἱ χειρότερες τῶν περιστάσεων — μόνο ὄχι πιά αὐτή ἡ ἀπρεπὴ δουλεία, ὄχι πιά αὐτή ἡ σκυθρωπή, αὐτή ἡ δηλητηριώδης καί συνωμοτική ζωὴ! Νά ποῖο θά ἦταν τό σωστό φρόνημα! οἱ ἐργάτες στήν Εὐρώπη πρέπει νά ἀνακοινώσουν ὅτι ὡς τάξη ἀποτελοῦν μιᾶ ἀνθρώπινη ἀδυνατότητα — κι ὄχι μόνον, ὅπως συνηθίζεται, μιᾶ σκληρῆ ὀργάνωση χωρίς σκοπό: ὄφειλαν νά εἰσάγουν τήν ἐποχὴ μιᾶς ἀπέραντης ἐξόδου ἀπό τήν Εὐρωπαϊκὴ κυψέλη, μιᾶς πρωτόγνωρης ἐξόδου κατὰ σμήνη, πού ὅμοιά τῆς νά μήν εἶχε ξαναγίνει, καί μ' αὐτὴ τήν λαμπρὴ πράξη τῆς μετανάστευσης, νά διαμαρτυρηθοῦν κατὰ τῆς μηχανῆς, κατὰ τοῦ κεφαλαίου καί κατὰ τῆς ἐπιλογῆς μέ τήν ὁποία ἀπειλοῦνται τώρα νά γίνουν ἀναγκαῖα εἶτε δοῦλοι τοῦ κράτους εἶτε δοῦλοι ἐνός ἐπαναστατικοῦ κόμματος. Ἐκτός Εὐρώπης πιά, μαζί μέ τοὺς ἐργάτες θά μεταναστεύσουν κι' οἱ ἀρετές τῆς Εὐρώπης· κι ἐκεῖνο πού στήν πατρίδα ἄρχισε νά ἐκφυλίζεται καί νά γίνεαι μιᾶ ἐπικίνδυνη δυσθυμία κι ἐγκληματικὴ τάση, ἀπ' τῆ στιγμὴ πού θά βγεῖ ἔξω, στόν ἄλλον ἄερα, θά ἀποκτήσει μιᾶ ἄγρια κι ὁμορφὴ φυσικότητα, καί θά ὀνομαστῆ ἡρωισμός...

Μετάφραση: Βαγγέλης Δουβαλέρης

Τεχνητοί «παράδεισοι»

Μᾶς ἔλεγαν θά νικήσετε ὅταν ὑποταχτεῖτε.

Ἵποταχτήκαμε καί βρήκαμε τή στάχτη.

Μᾶς ἔλεγαν θά νικήσετε ὅταν ἀγαπήσετε.

Ἀγαπήσαμε καί βρήκαμε τή στάχτη.

Μᾶς ἔλεγαν θά νικήσετε ὅταν ἐγκαταλείψετε τή ζωή σας.

Ἐγκαταλείψαμε τή ζωή μας καί βρήκαμε τή στάχτη.

Γ. Σεφέρης

Οἱ ἐπίμονα ἀνιχνεύοντες τήν παρουσία τοῦ ἀπόλυτου ἀποκαλύπτουν στό πραγματικό νά ἐνοικεῖ τό Μηδέν. Ὅ,τι εἶναι πραγματικό εἶναι δίχως νόημα. Πολλοί κατέφυγαν καί καταφεύγουν στους τεχνητούς «παράδεισους», λεηλατώντας τόν ἑαυτό τους. Διότι ὁ Παράδεισος ἀποδῆμισε, ἀλλά καί γιατί ἀσφυκτιοῦν μέσα σ' ἕναν πεζό κόσμο χωρίς εὐαισθησίες, χωρίς ἀλήθειες, χωρίς ἀγάπη.

Τό αἶσθημα τῆς ἀπελπισίας, τῆς δυσθυμίας ἀπέναντι στήν ζωή, μᾶς πολιορκεῖ δίχως νά δημιουργεῖ κάτι, ἀπλά μηδενίζει καί μηδενίζεται. Τά ὄνειρα, οἱ ἐφιάλτες τῶν παραισθησιογόνων εἶναι τά μόνα ὄνειρα πού συνθέτει ὁ μοντέρνος κόσμος. Ἡ κατάσταση τῆς ἐρείπωσης, τῆς καταστροφῆς, κάποτε μπορούσε νά καλλιεργεῖ γόνιμα τό πνεῦμα, τώρα ἀπλά ἀναπαράγεται.

Ὁ κόσμος τῆς ἀνίας, τῆς βαρβαρότητας, τοῦ ἀτομικισμοῦ, τῆς θεοποίησης τοῦ χρήματος αὐτοκαταστρέφεται μέσα στήν δίνη τῶν ναρκωτικῶν. Ὅμως ἡ ἀπελπισία μπορεῖ νά διοχετευθεῖ σέ ἄλλες καταστάσεις. Ἀλλά τά ναρκωτικά συνδέονται μέ πολύ ὑψηλά συμφέροντα. Δέν εἶναι ἀπλά τό παραδοσιακό ἐγκλημα πού τά διακινεῖ. Πολιτικοί, δικαστικοί, ἀστυνομικοί, παρακρατικοί συνεργάζονται ἀρμονικά στό προσοδοφόρο ἐμπόριο ναρκωτικῶν. Οἱ Κόντρας στήν Νικαράγουα, οἱ «Γκρίζοι Λύκοι» στήν Τουρκία, ὁ Κροατικός στρατός εἶναι ὀρισμένες ἀπό τίς πιό γνωστές περιπτώσεις. Εἶναι βεβαιωμένο ὅτι πολλοί ἔμποροι ναρκωτικῶν μπαينوθαίνουν μέ ἀπίστευτη εὐκολία στίς ἐλληνικές φυλακές. Τά πολιτικά ἀποτελέσματα εἶναι ἐμφανῆ: ὁ ναρκομανῆς δέν εἶναι ἐλεύθερος ἄνθρωπος καί πολιτικά εἶναι οὐδέτερος.

Πῶς θά ἀντιμετωπιστεῖ αὐτή ἡ κατάσταση; Κατ' ἀρχήν νά συνειδητοποιηθεῖ ἡ πολιτική πλευρά τῶν ναρκωτικῶν, νά ἐνισχυθοῦν οἱ θεραπευτικές κοινότητες, νά υπάρξει πραγματική καταστολή στους ἐμπόρους ναρκωτικῶν.

Ἡ «σοσιαλ-νεοφιλελεύθερη» ἰδεολογία, μέ διεθνεῖς ἐκπροσώπους πρώην ἀριστεροῦς σάν τόν Μ.Α. Λεβύ καί τόν Ν.Κ. Μπεντίτ, πρωτοστατεῖ στήν ἀποδοχή τῆς Νέας Τάξης, τῆς χυδαιότητας τῆς ἰδιωτικῆς τηλεόρασης καί τῆς ἐλεύθερης ἐμπορίας τῶν ναρκωτικῶν. Παρ' ὅτι εἶναι γνωστό ὅτι ἡ νομιμοποίηση ὅπου ἔγινε μεγιστοποίησε τήν ἐγκληματικότητα καί τήν χρήση τους. Θεωρεῖ ὅτι εἶναι ἀτομικό δικαίωμα μέσα στά πλαίσια τῆς ἐλεύθερης ἀγοράς. Ὅμως τό ἄτομο δέν μπορεῖ νά τίθεται ὑπεράνω τῆς κοινωνίας. Τά ναρκωτικά δέν εἶναι ἐμπόρευμα σάν τ' ἄλλα, ἀλλά καί κανένα ἐμπόρευμα δέν μπορεῖ νά κυκλοφορεῖ χωρίς ἔλεγχο.

Ἡ ἀμυνα στήν σύγχρονη βαρβαρότητα, πού μιὰ μορφή της εἶναι ἡ μαζική κυκλοφορία τῶν ναρκωτικῶν, ἀρχίζει μέ τήν πνευματική ἀντεπίθεση στό «σοσιαλ-νεοφιλελεύθερη συναίνεση». Προτεραιότητα στό κοινοτικό, ὄχι στό ἀτομικό, ἀγάπη στόν χρήστη, σκληρό καί ἀπηνή διωγμό στόν ἔμπορο ὅποιος καί ἂν εἶναι αὐτός, τέτοιες πρέπει νά ἔναι οἱ ἀρχές μας γιά τήν ἀντιμετώπιση τῶν ναρκωτικῶν.

Διότι ἡ κατάσταση τῆς ἐλληνικῆς κοινωνίας καί τοῦ σύγχρονου κόσμου ἀπαιτοῦν νέους ἐλεύθερους, ὑγιεῖς, ἔτοιμους νά ὑλοποιήσουν τήν μεγάλη Ἔξοδο, ἀπό τό πραγματικό ὅπου κατοικεῖ τό μηδέν, τό μή-νόημα.