



ΙΟΝΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ

ΣΧΟΛΗ ΑΝΘΡΩΠΙΣΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

ΤΜΗΜΑ ΞΕΝΩΝ ΓΛΩΣΣΩΝ, ΜΕΤΑΦΡΑΣΗΣ ΚΑΙ ΔΙΕΡΜΗΝΕΙΑΣ

ΠΤΥΧΙΑΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

Ονοματεπώνυμο Φοιτητή: Αμβροσιάδης Δημήτριος

A.M.: Ξ2016131

ΕΠΙΤΡΟΠΗ ΕΠΟΠΤΕΙΑΣ

ΣΩΤΗΡΙΟΣ ΛΙΒΑΣ

ΚΕΝΤΡΩΤΗΣ ΓΙΩΡΓΟΣ

Κέρκυρα, 2023

Τίτλος Πτυχιακής Εργασίας: Μετάφραση & Σχολιασμός του έκτου κεφαλαίου του βιβλίου «Globalization and Islamism» του Καθηγητή Πολιτικών Επιστημών του Πανεπιστημίου Χαβάης στο Μάνοα, Νεζβάτ Σογκούκ. (σελ. 191-203).

Περιεχόμενα

1. Πρόλογος.....	5
2. Μετάφρασμα.....	6
3. Πρωτότυπο Κείμενο.....	17
4. Θεωρητική Προσέγγιση - Σχολιασμός.....	24
4.1 Εισαγωγή.....	24
4.2 Ανάλυση Κειμένου - Πηγή.....	24
4.2.1 Είδος Κειμένου - Πηγή.....	24
4.2.2 Επικοινωνιακό Πλαίσιο και Σκοπός Κειμένου-Πηγή και Στόχος.....	25
4.2.3 Περιεχόμενο, Δομή και Γλώσσα Κειμένου-Πηγή.....	25
4.2.4 Διακειμενικότητα.....	26
4.3 Μεταφραστικά Προβλήματα και Επίλυση.....	26
4.3.1 Πραγματολογικά Μεταφραστικά Προβλήματα.....	27
4.3.2 Πολιτισμικά Μεταφραστικά Προβλήματα.....	27
4.3.3 Γλωσσικά Μεταφραστικά Προβλήματα.....	28
4.3.4 Ιδιάζοντα Μεταφραστικά Προβλήματα.....	28
5. Επίλογος.....	29
6. Γλωσσάρι Όρων.....	30
7. Βιβλιογραφία.& Παράλληλα κείμενα.....	32

1. Πρόλογος

Η παρούσα πτυχιακή εργασία εκπονήθηκε από τον Αμβροσιάδη Δημήτρη, προπτυχιακό φοιτητή του Τμήματος Ξένων Γλωσσών, Μετάφρασης και Διερμηνείας του Ιονίου Πανεπιστημίου, κατά το ακαδημαϊκό έτος 2022 – 2023. Μέλη της Επιτροπής Εποπτείας συνετέλεσαν ο Καθηγητής του Ιονίου Πανεπιστημίου, Λίβας Σωτήριος, καθώς και ο Αναπληρωτής Πρόεδρος Τμήματος Ξένων Γλωσσών, Μετάφρασης και Διερμηνείας, Κεντρωτής Γιώργος.

Η εργασία πραγματεύεται τη μετάφραση αποσπάσματος του έκτου κεφαλαίου του βιβλίου «Globalization and Islamism» του Καθηγητή Πολιτικών Επιστημών του Πανεπιστημίου Χαβάης στο Μάναο, Νεζβάτ Σογκούκ. Ο Νεζβάτ Σογκούκ υποστηρίζει ότι οι Δυτικοί τείνουν να βλέπουν μόνο μια εξτρεμιστική μορφή του Ισλάμ, η οποία συσκοτίζει τον πολιτικό και πολιτιστικό πλουραλισμό που υποστηρίζεται στις πλειοψηφικά ισλαμικές χώρες σε όλο τον κόσμο. Αυτό το βιβλίο αναδεικνύει την ένταση που γεννήθηκε από τον φόβο και τον τρόμο που προκαλούν τα κινήματα των Ουαχαμπί από τη μια πλευρά και την υπόσχεση μιας ανεκτικής, πλουραλιστικής ισλαμικής θρησκευτικότητας στην Τουρκία και την Ινδονησία, από την άλλη. Εξετάζει τις πολλαπλές ιστορικές πολιτικές και θρησκευτικές κληρονομίες στην Τουρκία και την Ινδονησία υπό το φως της ταχείας παγκοσμιοποίησης που βιώνουν. Εστιάζοντας σε αυτές τις δύο χώρες, ο συγγραφέας καλύπτει ένα σημαντικό κενό σχετικά με τον καθοριστικό ρόλο που πρόκειται να παίξει το Ισλάμ στη διαμόρφωση του περιφερειακού και του παγκόσμιου πολιτικού μέλλοντος.

Η συγκεκριμένη εργασία ασχολείται με τη μετάφραση των σελίδων 191-203 του 6ου κεφαλαίου με τίτλο «Radical Vanishing – Islam in Global Commonsplaces», στο οποίο διαφαίνεται η απόπειρα του βιβλίου μέσα από τη μελέτη της σχέσης και της διάκρισης μεταξύ του Ισλάμ ως θρησκείας και του Ισλαμισμού ως ιδεολογίας, να επισημάνει ότι σε αντίθεση με τις επικρατούσες συζητήσεις τόσο στον ισλαμικό όσο και στον μη ισλαμικό κόσμο, το Ισλάμ ως ιστορική θρησκευτική δύναμη ήταν χαρακτηριστικά πιο πλουραλιστικό και ευέλικτο από ό,τι του επιτρέπουν τα σύγχρονα ισλαμιστικά κινήματα. Το κεφάλαιο επικεντρώνεται στο μέλλον του ισλαμισμού σε έναν παγκοσμιοποιημένο κόσμο. Στόχο αυτής της εργασίας αποτελεί τόσο η μετάφραση του κειμένου και η διαχείριση των διαφορών του ζεύγους γλωσσών Αγγλικά - Ελληνικά ως προς τα πραγματολογικά, πολιτισμικά και γλωσσικά στοιχεία τους όσο η επίλυση αντίστοιχων μεταφραστικών προβλημάτων που προκύπτουν κατά τη διαδικασία. Ακολουθούν το μετάφρασμα, το πρωτότυπο κείμενο, ο αναλυτικός μεταφραστικός σχολιασμός, καθώς και το γλωσσάρι όρων, αφού από το κείμενο προκύπτουν ειδικοί όροι και ιστορικοπολιτικά ονόματα, που χρήζουν αποδελτίωσης και ανάλυσης.

Ριζοσπαστικός Αφανισμός

Το Ισλάμ στους παγκόσμιους κοινούς χώρους



Η εποχή μετά την 11η Σεπτεμβρίου κυοφορεί μνημειώδεις αλλαγές στις κοσμοθεωρίες του Ισλάμ. Σε μια εποχή που το Ισλάμ παρουσιάζεται για άλλη μια φορά υπό το πρίσμα των σκοτεινότερων καταγραφών και γενεαλογιών του, ένας ορισμένος πλουραλιστικός συγκρητισμός που χατακτηρίζεται από πιο ποικιλόμορφες καταγραφές του Ισλάμ παρακινεί τις κοσμοπολίτικες δυνάμεις σε δράση. Υπάρχει μια μεταστροφή σε αρκετές κυρίως μουσουλμανικές χώρες όσον αφορά τις ουσιαστικές και διαμορφωτικές στάσεις σχετικά με την παγκοσμιοποίηση. Όπως έχω δείξει σε αυτό το βιβλίο, η Τουρκία και η Ινδονησία είναι αξιοσημείωτα διακριτές στην αντίστασή τους στους κυριολεκτικούς και απαγορευτικούς προσανατολισμούς που επικρατούν σε άλλα μέρη του μουσουλμανικού κόσμου.

Μπορεί να υποστηριχθεί ότι τα ισλαμικά κινήματα στην Τουρκία και την Ινδονησία έχουν απορροφήσει, αν όχι ενστερνιστεί, τη λογική του παγκόσμιου καπιταλιστικού πολιτικοοικονομικού συστήματος και έχουν γίνει όλο και πιο ευέλικτα τόσο στις ιδέες όσο και στις στρατηγικές και τις τακτικές τους. Έχουν γίνει πολιτικά ευέλικτες ακριβώς επειδή διεκδίκησαν τις θρησκευτικές πεποιθήσεις και τα ιδανικά τους στις πολιτικές αρένες. Αντί να δουν την παγκοσμιοποίηση ως μια ζώνη πολιτισμικών συγκρούσεων, επέλεξαν να την δουν ως μια ζώνη μη διαφοροποίησης που είναι επίσης γεμάτη ευκαιρίες. Η ενσωμάτωση σε αυτή τη ζώνη θεωρείται όχι μόνο σε μεγάλο βαθμό αναπόφευκτη, αλλά και, εάν τεθεί σε λειτουργία μέσω των ισλαμικών ευαισθησιών, καθοριστική για την αναδιάταξη των δομών των πολιτικών ευκαιριών, καθώς και για την επίτευξη βαθύτερων αλλαγών στις δομές της παγκόσμιας ζώνης.

Αυτές οι απόψεις είναι σαφώς ρευστές και ευέλικτες. Το αίσθημα της έντασης εντός των ισλαμικών κοινοτήτων είναι πασιφανές, και γεννιέται μέσα σε παγκόσμιες πολιτικές και οικονομικές πιέσεις και σε στενοκέφαλες αμυντικές παρορμήσεις. Για πολλούς, το Ισλάμ είναι μια ανατολική αντίληψη καθώς και ένα ρυθμιστικό ιδανικό μέσω του οποίου αναδιατάσσονται οι κυρίαρχες πολιτικές τάξεις και συνθήκες, μετατοπίζοντας έτσι τα κανονιστικά ιδανικά. Κατανοώντας το με αυτόν τον τρόπο, διάφορα κινήματα που επικεντρώνονται στο Ισλάμ ως αυτόνομο ιδανικό έχουν αναδειχθεί ως πολιτικοί χώροι στους οποίους εξετάζεται το μέλλον προβλέπεται και προκύπτουν δράσεις. Ενώ ορισμένοι από αυτούς τους χώρους καλλιεργούνται και αξιοποιούνται με απόλυτη τρομοκρατία και βία από μοχθηρές οργανώσεις όπως οι Ταλιμπάν, άλλοι βρίσκουν υποστήριξη στη σκιά μιας αστικής τάξης που ενδιαφέρεται να επιστρατεύσει το Ισλάμ στον αγώνα ανόδου της από εθνική σε διεθνή ή πρωτογενή

καπιταλιστική τάξη. Άλλοι πάλι είδαν την ανάδυση των «εγκάρσιων» κινημάτων που τροφοδοτούνται από τις παγκόσμιες πολιτικές και οικονομικές σχέσεις μέσω των οποίων λειτουργεί ο καπιταλισμός. Σχεδόν από κάθε άποψη υπάρχει μια επαναστατική διάσταση και σκοπιμότητα στα κινήματα και τους χώρους που δημιουργούν.

Αν και αυτό το βιβλίο έχει επικεντρωθεί στις εμπειρίες Τούρκων και Ινδονήσιων, όλες οι ισλαμικές κοινωνίες διαμορφώνονται ή διαθλώνται μέσω ενός συνόλου εντάσεων που ενδημούν στις ισλαμικές παγκοσμιοποιήσεις. Ιστορικές και συνάμα σύγχρονες επί της ουσίας, τρεις μορφές έντασης βρίσκονται στο επίκεντρο και αποδεικνύονται διδακτικές στην επανεξέταση του Ισλάμ και της πολιτικής.

Η πρώτη ένταση δείχνει μια βαθιά δυσχερή θέση για τις ισλαμικές κοινωνίες. Το Ισλάμ έχει μια πλούσια και συγκρητιστική ιστορία, αλλά στερείται μιας αυστηρής ιστοριογραφίας για να καταγράψει, να οργανώσει και να επικοινωνήσει την ιστορία του. Οι απόπειρες για μια τέτοια ιστοριογραφία αντιστέκονται στο κλίμα που επικρατεί στον ισλαμικό κόσμο με φονταμενταλιστικές, κυριολεκτικές και κατασταλτικές κατευθύνσεις, αφενός, και στην αναβίωση της ανατολίτικης πολιτικής ιστοριογραφίας στη Δύση, αφετέρου. Η πρόκληση που θέτει αυτή η κατάσταση είναι να σκεφτούμε και να γράψουμε για το Ισλάμ με τρόπους που αντιστέκονται στον αναγωγισμό και τον σκοταδισμό με πολιτικές και φιλοσοφικές έννοιες.

Ως απάντηση, σε αυτό το βιβλίο, έχω προσπαθήσει να αποτιμήσω μια νέα καταγραφή της ισλαμικής ιστορίας που ανακτά και επαναπροδιορίζει τις συγκρητιστικές, εγκάρσιες και πλουραλιστικές γενεαλογίες που διέπουν τα ισλαμικά ιστορικά ιδανικά και τις πρακτικές τους. Για αιώνες αυτά τα χαρακτηριστικά ήταν πρωταρχικά στα ιδανικά και τις πρακτικές που υποστήριζαν την άνοδο του Ισλάμ ως σημαντικής οργανωτικής δύναμης. Σήμερα, συχνά περιθωριοποιημένα στους σύγχρονους ισλαμικούς ορίζοντες, πρέπει να αποκατασταθούν ως στοιχεία ετερολογικών ισλαμικών ιστοριών.

Η δεύτερη ένταση ενεργοποιείται γύρω από τα βάθη των αλληλεπιδράσεων μεταξύ του Ισλάμ και του νεωτερισμού και, στην σημερινή εποχή, μεταξύ του Ισλάμ και της παγκοσμιοποίησης. Το ερώτημα αν ο νεωτερισμός βρίσκεται εκτός της ισλαμικής ιστορίας, πόσο μάλλον εκτός της ισλαμικής κοσμοθεωρίας, προκαλεί έκπληξη σε πολλούς, αλλά είναι κεντρικό για τις συζητήσεις περί ταυτότητας στον μουσουλμανικό κόσμο και στη Δύση. Ενώ κάποιοι ρωτούν τι πήγε στραβά με το Ισλάμ, άλλοι ρωτούν τι πήγε στραβά με το νεωτερισμό. Ωστόσο, για να γεφυρωθεί το χάσμα θα πρέπει κανείς να αναρωτηθεί πώς θα μπορούσε να είναι δυνατόν να αρθρωθεί ο ισλαμικός νεωτερισμός μέσω του οποίου η ισλαμική παγκοσμιοποίηση μπορεί να εξεταστεί και να ληφθεί υπόψιν στις σύγχρονες συζητήσεις. Πώς γράφουμε για τις πολιτικές και οικονομικές σχέσεις και υποκειμενικότητες χωρίς να τις αγκυροβολούμε σε μοναδικές ιστορικές, πολιτιστικές ή γεωγραφικές ρίζες και πηγές, είτε μιλάμε για νεωτερισμό είτε για παγκοσμιοποίηση, τη Δύση ή την Ανατολή; Όταν τονίζονται οι ιστορικές συμβολές και συγκλίσεις του Ισλάμ με την Ευρω-Χριστιανική Δύση, μπορεί κανείς να δει πώς αυτοί οι δύο πολιτισμοί ήταν πάντα και συνεχίζουν να είναι βαθιά ριζωμένοι και συστατικοί της ταυτότητας του

άλλου μέσω πολιτικών και οικονομικών εμπειριών που εκτείνονται στους αντίστοιχους κόσμους τους. Αυτή είναι μια αδιάσπαστη πολιτισμική ενότητα που χρειάζεται να ακουστεί δυνατά.

Η τρίτη ένταση γεννιέται όταν οι πολιτικές επιθυμίες συγκρούονται με τις οικονομικές επείγουσες ανάγκες σε τοπικό, περιφερειακό και παγκόσμιο επίπεδο. Συγκεκριμενοποιείται στις παγκόσμιες καπιταλιστικές σχέσεις ιδιοκτησίας, παραγωγής και διανομής σε συζητήσεις που κατά τα άλλα είναι καθαρά τελεολογικές και μεταφυσικές. Ακόμη και τα θρησκευτικά ιδεώδη πρέπει να αντιπαρατίθενται με τις οικονομικές δυνάμεις. Αυτή η ένταση λειτουργεί ως οικονομική *Realpolitik*, κάνοντας διορθώσεις στην υπερβολική σκοπιμότητα που επικρατεί στον πολιτισμικό διάλογο. Αποκαλύπτοντας ότι ο κόσμος αποτελείται από πολλαπλούς αλλά διασταυρούμενους και εφαιπόμενους χώρους - θρησκευτικούς, πολιτικούς, οικονομικούς και πολιτιστικούς - αυτή η ένταση υπογραμμίζει έτσι την πρωταρχική πολιτική πρόκληση ως προς την οικοδόμηση κρίσιμων δυναμικών στους «κοινούς χώρους» του κόσμου. Όλες αυτές οι εντάσεις τροφοδοτούν την πολιτική της αλλαγής στους ισλαμικούς χώρους.

Τα ερωτήματα πολλαπλασιάζονται: Πώς, λοιπόν, θα μελετήσουμε το Ισλάμ και την παγκοσμιοποίηση μαζί χωρίς να ελαχιστοποιήσουμε ή να αναιρέσουμε τα κενά και τις διαφορές που χαρακτηρίζουν το καθένα ως μια υλική πολιτιστική διαδικασία και πολιτική ιδεολογία; Πώς βλέπουμε και καταγράφουμε τις κανονιστικές πολιτικές εντάσεις που ενεργοποιούν τις ισλαμικές ευαισθησίες στα ισλαμικά κινήματα; Μπορούμε να δούμε τις σχέσεις με τρόπο που αμαυρώνει το παράδειγμα της «σύγκρουσης των πολιτισμών», διατηρώντας παράλληλα τα βασικά ζητήματα που αυτές εγείρουν ή που σχετίζονται με τον ρόλο του Ισλάμ στην παγκοσμιοποίηση (ως σημαντική αλλαγή στις πολιτικές και οικονομικές σχέσεις και δομές); Οι απαντήσεις μπορούν να βρεθούν στην αντιμετώπιση των ισλαμικών κινήματων ως νέων κρίσιμων χώρων στους οποίους μπορούν να μελετηθούν και να τεθούν ερωτήματα σχετικά με το νεωτερισμό που η Δύση δεν μπορεί ή είναι απρόθυμη να θέσει. Όπως αναφέρεται στο κεφάλαιο 2, αυτό που ο πρώιμος νεωτερισμός υπαγόρευε ως το πολιτικό «μέρος που δεν έχει σημαντικό ρόλο» σε πολιτικά και πολιτιστικά έργα, ο ύστερος νεωτερισμός το κατατάσσει τώρα απελευθερωμένα ως πολιτική δυνατότητα, εκφρασμένη τόσο ως κατασταλτική στροφή όσο και ως συγκρητιστική φιλελεύθερη πρόθεση. Ενώ το πρώτο έχει λάβει περισσότερη προσοχή, είναι το δεύτερο που είναι έτοιμο να «εγχύσει» διαλογική αυστηρότητα σε πολιτικούς-οικονομικούς λόγους.

Η διαλογική τάση λειτουργεί ενάντια στην κυρίαρχη ιστορική μεροληψία προς το νεωτερισμό ως το «μέτρο» των πραγμάτων και των λαών σε όλο τον κόσμο. Όπως το έθεσε ο Ντεριντά, η πραγματικότητα ενός πράγματος και η λαϊκότητα ενός λαού μετρούνται από το νεωτερισμό ως νέα κατάσταση. Ωστόσο, δεν υπάρχει επαρκές μέτρο του ίδιου του μέτρου. Ο νεωτερισμός ως μέτρο των πραγμάτων και των λαών εξακολουθεί να αγνοείται, πόσο μάλλον να δικαιολογείται επαρκώς ή να υπερασπίζεται - ιδιαίτερα ενόψει των παγκόσμιων οικονομικών και πολιτικών επιταχύνσεων που αποκαλύπτουν τα όρια των κεντρικών σχέσεων, ορθολογισμών και θεσμών του νεωτερισμού, όπως οι αυτοκυριαρχίες, τα σύνορα, τα εδάφη, τα έθνη και τα κράτη. Ενώ η διάχυση του νεωτερισμού υπήρξε μια γεωγραφικά εκτεταμένη πραγματικότητα, η διάχυση της βαθιάς λογικής και του ορθολογισμού της

δεν έχει αποκτήσει εξίσου εκτεταμένο βάθος ή ένταση.

Ιστορικά, η διάχυση αυτή έχει επιβαρυνθεί λόγω των αυξανόμενων αντιφάσεων μεταξύ των υποσχέσεων του νεωτερισμού και των πραγματικών αποτελεσμάτων. Επίσης, έχει επιβαρυνθεί από την αυξανόμενη συνειδητοποίηση ότι η κανονιστική αξίωση του νεωτερισμού για πολιτισμική εξουσία αποτελεί η ίδια «αποτέλεσμα» ιστορικών αγώνων. Το «νεωτερικό» έχει καταλήξει να θεωρείται όχι απλώς ως ο θρίαμβος ενός συλλογικού Καντιανού «μέτρου» ή «ορίου» πάνω σε τοπικιστικά «άπειρα» ή μιας «τάξης» πάνω σε μια Χομπσιανή «αναρχία» ευπρόσδεκτη σε όλο τον κόσμο, αλλά μάλλον ως ηγεμονία ενός πολιτισμικά συγκεκριμένου πολιτικοοικονομικού λογισμού που επιβλήθηκε στον κόσμο. Όπως επιβάλλεται, αντιστέκεται επίσης από κοινότητες εξαθλιωμένων μαζών και αγωνιζόμενων γηγενών λαών. Οι ισλαμικές ιστορίες αποτελούν μέρος αυτής της αμφιλεγόμενης ιστορίας της διάχυσης και αποκτούν αμέσως τη συνάφειά τους σε μια συγκρουσιακή και συνεργατική ενότητα ή εγγύτητα με το νεωτερισμό.

Το Ισλάμ ποτέ δεν έχει πλήρως εσωτερικεύσει ή απορρίψει εντελώς τους ισχυρισμούς που λειτουργούν ως «μοντέλα διάχυσης ιδεολογιών» και προωθούν το νεωτερισμό ως την προνομιακή αφήγηση της ιστορίας. Καθώς αποκαλύπτονται τα όρια των σύγχρονων σχέσεων, θεσμών και υποκειμενικότητας ως προς την χρήση τους, ως προς τις ιστορίες αιχμαλωσίας και απαγόρευσης, τις οποίες διευκόλυναν, επικύρωσαν και δικαιολόγησαν και τέλος, ως προς τη στενότητα των μελλοντικών οριζώντων που υποστηρίζουν σήμερα, το Ισλάμ παρουσιάζεται ως ένα αντι-ηγεμονικό πολιτικό πεδίο στρατευμάτων στη σκέψη, τη φαντασία, τη συμπεριφορά και την πολιτική. Ωστόσο, από την σκοπιά των φιλελεύθερων κοσμικών δημοκρατιών, η ίδια η ιδέα του πολιτικού Ισλάμ παραμένει ανησυχητική.

Αδιαμφισβήτητα, οι φόβοι σχετικά με τον μισαλλόδοξο, καταπιεστικό και «απολυταρχικό» ισλαμισμό που αναδεικνύεται ως κυρίαρχος δεν είναι αβάσιμοι δεδομένων των πρόσφατων εμπειριών στο Ιράν και το Αφγανιστάν, καθώς και στο Πακιστάν και τη Σαουδική Αραβία. Αντίθετα, οι λεγόμενοι μετριοπαθείς μουσουλμάνοι υποστηρίζουν ότι οι μουσουλμάνοι μπορούν και πρέπει να κατανοήσουν τα δημοκρατικά και φιλελεύθερα ιδεώδη όχι ως ξένες τροχιές προς τους δικούς τους πολιτισμούς, αλλά ως μέρος της δικής τους ιστορικής εξέλιξης. Όπως φαίνεται στα κεφάλαια 4 και 5, αυτή η ρητορεία είναι διαδεδομένη στην Τουρκία και την Ινδονησία, για παράδειγμα. Ωστόσο, για να επαναλάβω τις προηγούμενες παρατηρήσεις μου, οι θέσεις ή οι ρόλοι του Ισλάμ στον ευρύτερο κόσμο που καθορίζονται από πολλαπλές διασυνδεδεμένες παγκόσμιες τάξεις, δεν απαντώνται στον εύκολο χρησμό ότι το Ισλάμ μπορεί να υποστηρίξει μια «εναλλακτική» τάξη του ενός ή του άλλου είδους, αλλά στην πιθανότητα ότι, ακόμη και μέσω των οντολογικών φόβων που προκαλεί, θα μπορούσε να βοηθήσει στην εμβάθυνση, επέκταση και εντατικοποίηση των κρίσιμων χώρων για διαφορετική σκέψη σχετικά με τις κυρίαρχες οργανωτικές αρχές και τα ρυθμιστικά ιδανικά του κόσμου. Παραδόξως, κυκλοφορώντας στους παγκόσμιους κοινούς χώρους, οι ιδεολογικές προκλήσεις που θέτει η ισλαμική αναζωπύρωση βρίσκουν αντίκρισμα στο όραμα του Εμμανουέλ Λεβινάς για την κριτική ανάκριση του νεωτερισμού ως ένα συγκεκριμένο είδος μέτρου που δεν είναι ούτε καθολικό ούτε άπειρο και, ακόμη και αν είναι επιθυμητό, χρειάζεται επίσης πιο εκτεταμένες καταγραφές των μερών που κυριαρχούν.

Αυτό το βιβλίο υπογραμμίζει τις δυνατότητες των «Ισλαμικών» κινημάτων και πολιτικών για να εκτελέσει αυτή την κριτική ανάκριση μέσω νέων ιστορικών καταγραφών. Ως αποτέλεσμα, στο ιστορικό Ισλάμ διαφαίνεται ένα χαρακτηριστικό.

Το Ισλάμ έχει αποδεδειγμένη ιστορία κρίσιμων δυνατοτήτων. Από την αρχή της θρησκείας, η κανονιστική δύναμη του Ισλάμ καθορίστηκε από την προθυμία του να εμπορεύεται τη γνώση. Αυτό που εννοώ είναι ότι για όλα τα συντηρητικά κύματα και κινήματα στις ισλαμικές ιστορίες, ένα βασικό χαρακτηριστικό του Ισλάμ ήταν η δεκτικότητα στη διαφορά και τη διαφωνία. Διαφωνία, η οποία ενσωματώθηκε στον κανονιστικό χαρακτήρα του Ισλάμ με σεβασμό προς τους λαούς της Βίβλου και με τη σειρά της υποστήριξε την ανάπτυξη των μεταφραστικών και μεταβατικών δυναμικών σε μια κατάσταση του νου και της ψυχής. Ο σεβασμός για τη γνώση και την ευρυμάθεια έχει ιστορικά παραμένει κεντρικός στις ισλαμικές κοινωνίες. Αυτό που έχει αλλάξει από περίοδο σε περίοδο είναι η κυρίαρχη έννοια της ευρυμάθειας και της μάθησης. Ακόμη και σήμερα κι ακόμη και στις συντηρητικές ισλαμικές κοινωνίες, η θέση τιμής εξακολουθεί να δίνεται στους δασκάλους με την ευρεία έννοια της λέξης. Οι ισλαμικοί τιμητικοί τίτλοι όπως ο Χότζας και ο Ιμάμης αναφέρονται πρώτα και κύρια σε υποδειγματικούς δασκάλους στις τέχνες και τις επιστήμες και όχι σε θρησκευτικούς ηγέτες. Ο ίδιος ο Προφήτης Μωάμεθ εξασφάλισε αυτή τη θέση τιμής για τους δασκάλους, δηλώνοντας ότι «το μελάνι ενός μελετητή είναι ιερότερο από το αίμα ενός μάρτυρα». Είναι αυτή η στάση που ώθησε τους πρώτους μουσουλμάνους να ανοίξουν τις πύλες της ελεύθερης σκέψης, καλλιεργώντας το έδαφος για έναν ζωντανό και αυστηρό ορθολογισμό που διερευνά τη σχέση μεταξύ «ανθρώπινης λογικής και θείας αποκάλυψης». Στη συνέχεια εξελίχθηκε σε μια τέχνη και επιστήμη των κριτικών ικανοτήτων ως Ισλαμική *Φάλσαφα* (Φιλοσοφία). Αυτή η στάση είναι απόδειξη για το αυτόνομο πνεύμα περιέργειας στις ισλαμικές ιστορίες που αναδύθηκαν από την Ευρώπη. Πριν από την έλευση της Αναγέννησης, του Διαφωτισμού και του νεωτερισμού στην Ευρώπη, οι ισλαμιστές μελετητές είχαν ήδη ασχοληθεί και απορροφήσει τις αρχαίες πηγές μέσω του δικού τους εγκάρσιου αυτοσυνείδητου, τονίζοντας την ανοιχτή γεωγραφία και τον πλούτο της σοφίας των μακρινών δασκάλων, είτε είναι Έλληνες, Ίωνες, Ινδουιστές ή Πέρσες.

Στη γλώσσα, την αρχιτεκτονική, τις τέχνες και τις επιστήμες, οι μουσουλμάνοι όχι μόνο κατέκτησαν τις παλιές γνώσεις, αλλά συχνά ξεπέρασαν τα όριά τους, οδηγούμενοι σε νέους ορίζοντες. Στο διάστημα αυτό, ανέπτυξαν τις συνήθειες των γεμάτων αυτοπεποίθηση ψυχών και μυαλών που κορυφώθηκαν στα θεαματικά έργα του Αλ-Φαράμπι, του Αβικέννα και του Αβερρόη. Αυτό είναι ζωτικής σημασίας για την κατανόηση των ιστορικών ισλαμικών κοινωνιών. Ήταν η δύναμη των πεποιθήσεών τους που επέτρεψε στους Μουσουλμάνους να κάνουν άλματα γνώσης. Κατά κάποιο τρόπο, ακόμη και η υλική αποσύνθεση που ακολούθησε την αποικιακή κατάληψη των ισλαμικών περιοχών από την Ευρώπη απέτυχε να εξαλείψει την έννοια του ισλαμικού «μέτρου» του κόσμου που αποκτήθηκε μέσω του παραδειγματικού αλλά ανεκτικού πολιτικοοικονομικού λογισμού του Ισλάμ. Κατά μια άλλη έννοια, μπορεί κανείς να συμπεράνει, όπως θα κάνω αργότερα, ότι οι συνήθειες της ψυχής με αυτοπεποίθηση συνεχίζουν να υστερούν από τις συνήθειες του υποταγμένου ισλαμικού

σώματος. Ωστόσο, η αποτυχία της ψυχής να ξυπνήσει μέχρι τη σύλληψη και τον έλεγχο του σώματος φαίνεται επίσης να έχει μεταφραστεί σε σχετική, σχεδόν ανεπαίσθητη, δύναμη, τροφοδοτώντας τα παγκόσμια πολιτικά Ισλάμ παντού, τόσο τις καταπιεστικές όσο και τις προοδευτικές εκδοχές.

Υπό αυτό το πρίσμα, απαιτείται μια νέα ερευνητική γραμμή στη θεωρία της παγκοσμιοποίησης και του Ισλάμ - μία που κατανοεί το Ισλάμ ως πλουραλιστικό ιστορικό υλικό και κοινωνιολογική διαδικασία από τη μία πλευρά και τον «ισλαμισμό» ως ιδεολογία που εργάζεται για τη συγκρότηση και τη διοχέτευση πολιτικών πολιτιστικών παραγόντων στις πλειοψηφικές ισλαμικές χώρες από την άλλη. Θα έδειχνε, για παράδειγμα, ότι οι νόμοι της Σαρία δεν αποδίδονται θεϊκά, αλλά έχουν ερμηνευτεί και κωδικοποιηθεί μέσω διαδοχικών ισλαμισμών στην ιστορία. Ομοίως, θα έδειχνε ότι οι πεποιθήσεις των Ουαχαμπιστών είναι αποτέλεσμα της υπεροχής μιας μοναδικής γραμμής του ισλαμισμού στη Σαουδική Αραβία του 19ου αιώνα. Αυτή η διάκριση θα έπρεπε να καθοδηγεί τις έρευνες σχετικά με το σύγχρονο Ισλάμ και την παγκοσμιοποίηση. Αυτή η διάκριση θα πρέπει να καθοδηγεί την έρευνα για το σύγχρονο Ισλάμ και την παγκοσμιοποίηση. Τόσο το Ισλάμ όσο και ο ισλαμισμός εμφανίζονται στους συγχρόνως επιτρεπτούς και εξαρτημένους λόγους της παγκοσμιοποίησης.

Αξίζει να θυμηθούμε ότι η αποικιακή κυριαρχία των ισλαμικών γεωγραφιών μετά τον δέκατο ένατο αιώνα ήταν το κλειδί για την αδράνεια της ισλαμικής ιστοριογραφίας. Η άνοδος των συντηρητικών και συχνά βίαια επιβαλλόμενων πολιτικών και πολιτιστικών δυνάμεων στις μουσουλμανικές κοινότητες ήταν ακόμη πιο καταστροφική. Όπως αναφέρθηκε νωρίτερα, η άνοδος του σύγχρονου ισλαμικού φονταμενταλισμού ενδήμησε στη σύγκλιση των συμφερόντων που προέρχονται από ισλαμικούς και μη ισλαμικούς χώρους και πλαίσια. Δηλαδή, η θεοκρατία Σαουδικής Αραβίας-Ουαχάμπι που συγκλίνει με τα αγγλοαμερικανικά γεωστρατηγικά και οικονομικά συμφέροντα υπήρξε το κύριο καύσιμο για το συντηρητικό ισλαμικό status quo. Αυτό που μαθαίνουμε είναι το εξής: δεν είναι απλώς η αγνή ή ανόθευτη θρησκευτικότητα που καθορίζει την θρησκευτική άποψη. Όπως παρατήρησε ο Μισέλ Φουκώ, οι θρησκευτικοί χώροι συνυπάρχουν, μαζί ή εντός οικονομικών χώρων, γεωπολιτικών χώρων, αισθητικών χώρων και εθνοτικών και πολιτιστικών χώρων, ως τόποι εναπόθεσης και εκτοπισμού. Πρέπει να πάρουμε στα σοβαρά και να μελετήσουμε τους πολύπλοκους τρόπους με τους οποίους η θρησκευτικότητα βρίσκει το δρόμο της στην πολιτική. Είναι αυτό το σημείο που ο Έντουαρντ Σαϊντ ήθελε να μας υπενθυμίζει μέσω του Γκράμσι: Δεν είναι η έλλειψη άπειρων εμπειριών στις ισλαμικές ιστορίες, αλλά ο τρόπος με τον οποίο κάνουμε καταγραφές των ισλαμικών ιστοριών που είναι καθοριστικός για το πώς γίνεται αντιληπτό το Ισλάμ σήμερα.

Αυτός ο προβληματισμός των ισλαμικών ιστοριών βρίσκεται στον πυρήνα των γνωστικών προσανατολισμών στα σύγχρονα ισλαμικά κινήματα. Οι ισλαμικές ιστορίες με την σειρά τους βρίσκονται στο επίκεντρο των επιπτώσεων που προκαλούν τα κινήματα παγκοσμίως, δίνοντας μορφή σε δυνητικά προοδευτικά σχέδια από τη μία πλευρά και στενόμυαλα κατασταλτικά πολιτικά οράματα από την άλλη. Όποια και αν είναι τα επακόλουθα έργα, προγράμματα και υποκειμενικότητες, οι τόποι έκφρασής τους επικοινωνούνται μέσω παγκόσμιων δικτύων και τροφοδοτούνται έχοντας υπόψη τις πάντα σημαντικές παγκόσμιες συνθήκες ζωής. Ακόμη και τα πιο οπισθοδρομικά κινήματα, παραδόξως,

έχουν παγκόσμια ευαισθητοποίηση και καθοδηγούνται από το δίκτυο. Ακόμη και η «σύγκρουση των πολιτισμών» δημιουργεί παγκόσμιες ζώνες επαφής, ζώνες στις οποίες τα όρια μετατρέπονται σε μεταβάσεις και συνοριοποιήσεις, οι ιδέες και τα σώματα ρέουν και αναδιπλώνονται στο πεδίο και το άπειρο του άλλου.

Ταυτόχρονα, υπάρχει επίσης μια συνείδηση στην ισλαμιστική πολιτική που έρχεται σε αντίθεση με τον μοντέρνο ισχυρισμό ότι κάθε τι σύγχρονο γρήγορα μαραίνεται και μετατρέπεται σε παγκόσμιο μεταμοντερνισμό. Οι παγκόσμιες ροές και τα δίκτυα δεν υποκαθιστούν τις σύγχρονες, εδαφικές και εθνικοκρατικές μορφές ταυτότητας και ανταλλαγής. Αντίθετα, τις εμβαθύνουν και τις εντείνουν χωρίς να καταργούν θεμελιωδώς τις κεντρικές ιδέες, τις σχέσεις και τις υποερότητες στις οποίες τα συστήματα πολιτικών και οικονομικών ανταλλαγών βρίσκουν άγκυρα. Οι ροές και τα δίκτυα δεν είναι νέες ταυτότητες, αλλά κανάλια μέσω των οποίων οι ταυτότητες σχηματίζονται και κυκλοφορούν (σήμερα σε τοπικό και παγκόσμιο επίπεδο, εντός των χωρών, καθώς και μέσω αυτών) στους πολιτικούς, οικονομικούς, πολιτιστικούς και θρησκευτικούς κοινούς χώρους του κόσμου. Είναι διακρατικές, αλλά εξακολουθούν να είναι γεωγραφικά βιωμένες και να υπόκεινται σε πολιτισμική διαμεσολάβηση. Συνδέουν τις εθνικές πολιτικές μέσω νέων τεχνολογιών χωρίς να αναιρούν τη συνάφεια ή την επιρροή του εθνικού Ισλάμ. Ως εκ τούτου, ό, τι ακολουθεί ή αναδύεται κάτω από την επικεφαλίδα του Ισλάμ πρέπει να γίνει κατανοητό ως παγκόσμιο Ισλάμ που γεννήθηκε σε σύγχρονες χρονικές και χωρικές εντάσεις.

Νωρίτερα στο βιβλίο, μίλησα για δύο πράξεις αφανισμού που είναι απαραίτητες για να ανανεώσει το Ισλάμ τον ριζοσπαστικό και κοσμοπολίτικο χαρακτήρα του. Η πρώτη πράξη κάνει τις διάχυτες αλαζονείες της Δύσης να εξαφανιστούν στην ιστορία, όπου τα χρέη της Δύσης προς το Ισλάμ και άλλους πολιτισμένους κόσμους της ζωής αντιπαρατίθενται. Ήταν ο Ετιέν Μπαλιμπάρ που πρώτος διατύπωσε αυτή την ιδέα σε μια προσπάθεια να αναζωογονήσει τις δημοκρατικές και κοσμοπολίτικές ενέργειες στη Δύση. Η Δύση, σημειώνει ο Μπαλιμπάρ, υποφέρει από ένα κρυφό δημοκρατικό έλλειμμα, το οποίο περνά απαρατήρητο επειδή παραμένει ανεπίγνωστο στον δυτικό ισχυρισμό ότι είναι η δημοκρατική πηγή για όλους. Σε αυτή τη φαντασίωση μπορεί να δει κανείς μια έκφραση του δημοκρατικού ελλείμματος που δεν έχει κατονομαστεί ή αναγνωριστεί. Αυτό πρέπει να σταματήσει, υποστηρίζει ο Μπαλιμπάρ, από την Δύση που «αφανίζει» ή που αφανίζεται. Αν και αξιοθαύμαστο, το μήνυμα του Μπαλιμπάρ γίνεται τελικά υποχείριο των ίδιων διάχυτων αλαζονειών που τροφοδοτούν τη δυτική αίσθηση του προφανούς πεπρωμένου αντί να εξαλείφουν αυτή την καταστροφική αυταπάτη. Γιατί επιρρίπτω τέτοια κατηγορία, σαν να μην εκτιμώ τη χειρονομία; Γιατί σ' αυτή τη διατύπωση, ο αφανισμός παρουσιάζεται σαν μια μεγαλειώδης χειρονομία, μια πεφωτισμένη πράξη του σύγχρονου Δυτικού υποκειμένου, που βλέποντας τι πρέπει να γίνει για χάρη του κόσμου, συνειδητά αποσύρεται από το ιστορικό κέντρο για να λάμψουν οι άλλοι. Αλλά αυτή η αίσθηση του να είσαι απαραίτητος για το μέλλον του κόσμου ήταν το θεμελιώδες πρόβλημα, όχι μόνο για τον μη δυτικό κόσμο, αλλά και για την ίδια τη Δύση και τον κόσμο στο σύνολό του. Έχει οδηγήσει σε πολιτικό, πολιτιστικό και οικονομικό ντετερμινισμό - καπιταλισμό, νεωτερισμό, ανάπτυξη και «δημοκρατία για όλους». Δεδομένων αυτών

των ιδεολογικών παγίδων, υποστηρίζω ότι η Δύση, με όλα τα χριστιανικά της θεμέλια, θα έπρεπε να εξαφανιστεί από το κέντρο, κυρίως προς όφελος της ίδιας, επειδή αναγνωρίζει το δημοκρατικό έλλειμμα που διαθέτει, αλλά αρνείται να συμβιβαστεί. Ανεξάρτητα από αυτό, ο Δυτικός ισχυρισμός περί δημοκρατικής αποστασιοποίησης, που υποστηρίζεται και διατηρείται με χίλιους διαφορετικούς τρόπους, έχει από καιρό εκτεθεί σε όλους εκτός από τη Δύση όχι μόνο ως άτοπος αλλά και ως μη βιώσιμος. Ο αφανισμός των εκκοσμικευμένων χριστιανικών αγκύρων της Δύσης πρέπει να αναγνωρισθεί ως η επιβεβαίωση του τέλους τέτοιων μεγαλειωδών ιστορικών αξιώσεων υπεροχής και να μην παρουσιαστεί ως άλλη μια ιπποτική αποστολή της Δύσης. Αυτή είναι η πρώτη πράξη αφανισμού.

Η δεύτερη πράξη κάνει τον φονταμενταλιστικό ισλαμισμό να εξαφανιστεί στη σφαίρα της μεταφυσικής, όπου λειτουργεί ως μία πυξίδα μεταξύ πολλών πυξίδων και όχι ως η κυρίαρχη πολιτική ιδεολογία στον «μουσουλμανικό κόσμο». Ο μεταπολιτικός ισλαμισμός έχει από καιρό εργαλειοποιηθεί ως μια σχεδόν ανιστορική ιδεολογία. Ωστόσο, ένα Ισλάμ που δεν φοβάται την ιστορία και αντιστέκεται στον υποβιβασμό των μουσουλμάνων σε θεολογικά πλάσματα και μόνο, καλλιεργείται για άλλη μια φορά. Με άλλα λόγια, αυτό είναι ένα Ισλάμ που αρνείται να συμβαδίσει με την ηγεμονία του νομικού ισλαμισμού που αποτελείται αποκλειστικά από απαγορεύσεις, όρια και παύσεις που προκαλούνται από ανθρώπινα χέρια. Όταν εξετάζεται ιστορικά, γίνεται σαφές ότι τα ισλαμικά στοιχεία συχνά διέφυγαν από τα θεολογικά σπίτια - φυλακές, στα οποία οι πολιτικοί ηγέτες και οι συνένοχοι κληρικοί προσπάθησαν να τα περιορίσουν. Αντ' αυτού, το Ισλάμ λειτούργησε ως χώρος στοχασμού των κοσμικών προκλήσεων και ευκαιριών. Υπό αυτή την προοπτική, η ισλαμική φιλοσοφία δεν ήταν μια προσπάθεια να συλλάβει τη φιλοσοφία και να την κάμψει στη σιδερένια θέληση του Ισλάμ, αλλά μάλλον ένας καταλύτης της φιλοσοφίας εκ νέου μέσω των τρόπων προβληματισμού και έκφρασης εμπνευσμένων από την ισλαμική σκοπιά. Ομοίως, οι ισλαμικές τέχνες και επιστήμες δεν ήταν ισλαμικές στην άρθρωση ενός ουσιαστικού Ισλάμ, αλλά στο να εμπνέονται από ένα έντονο επιστημονικό ενδιαφέρον αφορμώμενο από την ισλαμική εποχή. Δεν αποτελεί έκπληξη, για παράδειγμα, το γεγονός ότι τα ισλαμικά κοσμοπολίτικα συμφέροντα δημιούργησαν μια ασυναγώνιστη βιοματική κουλτούρα ταξιδιού μεταξύ των μουσουλμάνων. «Ο πρίγκιπας των ταξιδιωτών», ο Ιμπν Μπατούτα, ταξίδεψε εν μέρει για να εκπληρώσει το καθήκον του Προσκυνητή (χατζ), αλλά και για να μάθει για τον κόσμο. Ως αποτέλεσμα, ο Μπατούτα έγραψε ένα οδοιπορικό που είναι πλούσιο σε πολιτικά και κοινωνικά σχόλια.

Ομοίως, ο ισλαμικός μελετητής του 14ου αιώνα, Ιμπν Χαλντούν, σχεδίασε λεπτομερώς και πραγματοποίησε τα ταξίδια του βασισμένος στις μελέτες του, που αργότερα εξελίχθηκαν σε επιστήμη της ιστορίας, της κοινωνιολογίας και της εθνολογίας. Μια ριζική κριτική έρευνα για την παρακμή της κατάστασης των αραβικών κοινωνιών σε όλη τη Βόρεια Αφρική και την Ισπανία αποτέλεσε το έναυσμα για το βιβλίο Muqaddimah του Ιμπν Χαλντούν. Η προκύπτουσα μελέτη ήταν ένα αριστούργημα της κοινωνικο-ιστορικής ανάλυσης από έναν Άραβα μουσουλμάνο μελετητή ο οποίος, όπως θα παρατηρούσε η Φατίμα Μερνίσι, δεν φοβόταν την αραβική ιστορία, να κάνει σκληρές και ειλικρινείς

ερωτήσεις σχετικά με το «τι είχε πάει στραβά». Όταν η Μερνίσι θρηνεί για το πώς οι σύγχρονοι Άραβες έχουν αρχίσει να φοβούνται την ιστορία τους, επισημαίνει, μεταξύ άλλων, την καταστροφική αποτυχία των σύγχρονων αραβικών και ισλαμικών κοινωνιών να μην είναι σε θέση να κάνουν διορατικές ερωτήσεις και να απαντούν άφοβα για τον εαυτό τους. Αυτόχθονες φωνές, καταπιεσμένες ή ελεγχόμενες, το πεδίο αφέθηκε στους ομοίους του Μπέρναρντ Λιούις και των εκπληκτικών αντιλήψεων του Οριενταλισμού του εικοστού αιώνα. Η ανησυχητική επίπτωση που παραμένει στους ισχυρισμούς τους: Οι Άραβες δεν μπορούν να εκπροσωπήσουν τον εαυτό τους, πρέπει να εκπροσωπηθούν.

Αυτή η ιστορική αμνησία, που επιβλήθηκε βίαια στους Άραβες μουσουλμάνους και άλλους ισλαμικούς λαούς καθώς και εσωτερικεύτηκε από τις μάζες μέσω των ευφάνταστων και ηρωικών σεναρίων του ισλαμικού μεγαλείου, είναι καταστροφική με διάφορους τρόπους. Πρώτον, πού είναι τώρα οι μορφές που μοιάζουν με τον Ιμπν Χαλντούν στις σύγχρονες ισλαμικές κοινωνίες; Γιατί δεν μπορούμε να κάνουμε τέτοιες ερωτήσεις εξ αρχής; Τι συμβαίνει σε εκείνους που τολμούν να εγείρουν ερωτήματα που πηγαίνουν στην καρδιά του συστήματος με μισές αλήθειες και σκευωρίες στις οποίες βασίζονται οι αραβικές ή άλλες ιστοριογραφίες του Ισλάμ για τις ιστορικές αφηγήσεις τους; Και το πιο σημαντικό, τι συνέβη στο είδος της αλληλεγγύης - *Asabiyyah*, μιας δυναμικής αραβικής ή ισλαμικής προοπτικής για τον κόσμο, που επέτρεψε στον Ιμπν Χαλντούν, έναν μουσουλμάνο διοικητή που έγινε μελετητής, να αναπτύξει τις κρίσιμες ικανότητες και γνώσεις για να είναι σε θέση να γράψει ένα τέτοιο αριστούργημα; Γιατί ο φόβος της ιστορίας;

Η ιστορία δεν είναι υπεύθυνη για το πώς την αφηγείται κανείς, αλλά η ιστοριογραφία είναι. Και η ιστοριογραφία είναι πάντα πολιτική, ποτέ καλοήθης ή αθώα. Η άποψη της Μερνίσι είναι ότι οι Άραβες δεν διατήρησαν και δεν καλλιέργησαν ούτε το πνεύμα ούτε τη διανοητική ικανότητα και το θάρρος που αντιπροσώπευε ο Ιμπν Χαλντούν. Πολλοί παράγοντες πιθανότατα έπαιξαν ρόλο στην καθοδική πορεία του αραβικού-ισλαμικού πολιτισμού ανά τους αιώνες. Η Γκαζαλιανή επανάσταση που είχε ως αποτέλεσμα το θρίαμβο της θεολογίας επί της φιλοσοφίας ήταν ο βασικός παράγοντας. Η έμφαση των θεολογικών επιστημών στη γνώση που προέρχεται από την αποκάλυψη (ταουχίντ) και τη μίμηση (τακλίντ) άλλαξε τη φύση της μάθησης στο ισλαμικό τοπίο και δεν έχει ακόμη αμφισβητηθεί στη σύγχρονη ισλαμική ιστορία ή φιλοσοφία. Η κατά συνέπεια υπερβολική εμπιστοσύνη στην υπεροχή του Ισλάμ έναντι άλλων θρησκειών περιόρισε τους ισλαμικούς ορίζοντες σε θεολογικές και νομικές οπτικές. Η ισλαμική γνώση (Ιλμ) έγινε όλο και περισσότερο νομικής φύσης και λιγότερο πειραματική. Ιλμ δεν σήμαινε πλέον επιστήμη της ιατρικής, της μηχανικής, της χημείας ή της αστρονομίας, αλλά σήμαινε όλο και περισσότερο πυκνές ερμηνευτικές ασκήσεις που σταθερά μεγάλωναν σε διάφορα ρεύματα της Σαρία. Η αποστέωση των δυναμικών χαρακτηριστικών του Ισλάμ στη δουλεία των κοσμικών αυτοκρατοριών, όπως οι Άραβες Αββασίδες, οι Πέρσες Σαφαβίδες και οι Τούρκοι Οθωμανοί, ενέτεινε τη σταθερή στένωση της φύσης του ισλαμικού Ιλμ.

Τέλος, η οπισθοδρόμηση των ευρωπαϊκών αυτοκρατορικών δυνάμεων κατά της ισλαμικής παρουσίας στη λεκάνη της Μεσογείου από τον δέκατο έκτο αιώνα και μετά και η εδραίωση των ευρωπαϊκών πλεονεκτημάτων έναντι του ισλαμικού κόσμου στην καπιταλιστική παγκοσμιοποίηση του

δεκάτου ογδόου και δεκάτου ενάτου αιώνα σφράγισε τη μοίρα της κάποτε επιχειρηματικής και πειραματικής ισλαμικής Asabiyyah της οποίας ο Ιμπν Χαλντούν ήταν τόσο προϊόν όσο και επικριτής. Οι επόμενες συναντήσεις του εικοστού αιώνα με τη Δύση βασίστηκαν σε άνισες πολιτικές και οικονομικές ανταλλαγές και έκτοτε έχουν πλήξει τους μουσουλμάνους. Η Δύση πήρε τον έλεγχο του ισλαμικού κόσμου και τον πίεσε σκληρά για πόρους, έτσι ώστε τα λεγόμενα ανεξάρτητα ισλαμικά έθνη που προέκυψαν στον εικοστό αιώνα - αραβικά ή διαφορετικά - ήταν μόνο σκιές ορθών κρατών με τη σύγχρονη έννοια της κρατικής υπόστασης. Με τους κυβερνήτες τους να διορίζονται ή να υποστηρίζονται από τη μια ή την άλλη ξένη εξουσία και οι πόροι τους να ελέγχονται από τη μια ή την άλλη καπιταλιστική βιομηχανία, αυτά τα κράτη ανέπτυξαν μόνο την ικανότητα να καταπιέζουν τους ίδιους τους ανθρώπους τους. Σήμερα, είναι δύσκολο να βρει κανείς ανεκτικά, πόσο μάλλον φιλελεύθερα δημοκρατικά κράτη σε όλο τον ισλαμικό κόσμο. Η Τουρκία και η Ινδονησία εμφανίζονται ως εξαιρέσεις, αλλά με ισχυρές ενδείξεις ανησυχίας. Στο τέλος, οι ισλαμικές κοινωνίες - αραβικές και μη - εξακολουθούν να φοβούνται την ίδια την ισλαμική ιστορία τους, γιατί το ισλαμικό παρελθόν απειλεί να αποκαλύψει ότι το Ισλάμ διαφέρει από τη θεολογική μηχανή καταπίεσης στην οποία το έχουν κατασκευάσει.

Το θέμα, λοιπόν, είναι ότι το μέλλον του Ισλάμ δεν έγκειται στην ανανέωση μιας αρχικής αμετάβλητης ουσίας, αλλά στην αναγνώριση της αρχικής επίκλησης του Ισλάμ ως διαχρονικής έκκλησης για πρόοδο και αλλαγή. Το Ισλάμ είναι χαρακτηριστικά προσανατολισμένο προς το μέλλον. Σε αυτόν τον κόσμο και σήμερα, απαιτεί από τους Μουσουλμάνους περισσότερα από όσα ρητά εκφράζει το Κοράνι ή η παράδοση του Χαντίθ. Το Χαντίθ του Προφήτη, «Εργαστείτε για τη μετέπειτα ζωή σαν να πεθαίνετε αύριο, και εργαστείτε σε αυτή τη ζωή σαν να ζείτε για πάντα», θα έπρεπε να θεωρηθεί ως έκφραση μιας αντικανονιστικής δέσμευσης σε αυτόν τον κόσμο. Πάνω απ' όλα, απαιτεί άνοιγμα στην απεραντοσύνη των εμπειριών, από την πίστη στο μυστήριο της δημιουργίας μέχρι την υλοποίηση μιας πραγματικής ηθικής δέσμευσης στον κόσμο.

Δεν είναι περίεργο ότι η λέξη «Σούρα» στο Κοράνι αρχίζει με την προτροπή να είναι κανείς ελεήμων και συμπονετικός στην εικόνα του Αλλάχ πριν από τη θέσπιση των αντίστοιχων κανόνων. Ερμηνευτικά, οι αραβικές λέξεις για το έλεος και τη συμπόνια υποδηλώνουν ένα ευρύ φάσμα κοινωνικοπολιτιστικών εννοιών. Εφαρμόζονται σε όλες τις πτυχές της κοινωνικής ζωής, όπως ορίζει η θρησκεία. Και πολύ συχνά οι Σούρα κλείνουν με την ίδια σημείωση για το έλεος και τη συμπόνια. Ωστόσο, ιστορικά, το Κορανικό πνεύμα της συμπόνιας και του ελέους έχει περιοριστεί σε συζητήσεις για απαγορεύσεις και όρια στην Ισλαμική Σαρία. Παρομοίως, η πολιτική τάση είναι να στενεύει ο ισλαμικός ορίζοντας, ενώ το Κοράνι υποστηρίζει συνεχώς διευρυνόμενα ισλαμικά οράματα. Η θεολογία έχει γίνει ένα πολύ ισχυρό εργαλείο που συλλαμβάνει και δαμάζει τις ισλαμικές ενέργειες στην υπηρεσία του ενός ή του άλλου είδους πολιτικού ισλαμισμού. Παραδείγματα αφθονούν στην ιστορία: οι Ομεϋάδες, οι Αββασίδες, οι Σαφαβίδες, οι Οθωμανοί και οι Σαουδάραβες-Ουαχάμπι.

Τα θεμελιώδη ισλαμικά ιδεώδη διέφυγαν από την πλήρη και μόνιμη κατάκτηση από τέτοια κινήματα. Μερικές φορές σε συνεργασία, πολύ συχνά σε διαφωνία, και μερικές φορές εξαφανισμένα

στο παλίμψηστο των κοινωνικών ιστών στην παγκόσμια ισλαμική κοινότητα (Ούμα), απέφευγαν τον έλεγχο και υποστήριζαν τις πλουραλιστικά ισλαμικά χαρακτηριστικά. Κατά τον αφανισμό τους, εισήγαγαν ισλαμικές ευαισθησίες στον καθημερινό κανονιστικό ιστό. Ο Σουφιστικός ανθρωπισμός είναι μια απόδειξη.

Σε τελική ανάλυση, ο αφανισμός δεν πρέπει να εκληφθεί ως αδυναμία του Ισλάμ. Δεν θα πρέπει να θεωρηθεί ως άρνηση όλων των πολιτικών και πολιτιστικών επιτευγμάτων για τα οποία το Ισλάμ αναγνωρίζεται δικαίως. Ούτε θα πρέπει να γίνει κατανοητό ως συνθηκολόγηση με το δυτικό νεωτερισμό ως κυρίαρχο μέτρο των πραγμάτων. Κατά κάποιο τρόπο, το Ισλάμ λειτουργούσε πάντα ως αντίβαρο στην παρουσίαση του νεωτερισμού όχι μόνο ως η κορυφή του ανθρώπινου πολιτισμού αλλά και ως ένα καθαρά ευρωπαϊκό σχέδιο. Συνεχίζει να παίζει αυτόν τον ουσιαστικά ριζοσπαστικό ρόλο στη συνεχή άρθρωση του Ισλάμ στον κόσμο.

Ο αφανισμός θα πρέπει να γίνει κατανοητός ως αποφυγή οικουμενικών και ουσιοκρατικών θέσεων και αξιώσεων. Κατ'αυτόν τον τρόπο, ο αφανισμός των μορφών ή των λειτουργιών αποτελεί απαίτηση, ιδιαίτερα για τη Δύση, να αποβάλει την έπαρση ότι είναι το αποκορύφωμα της ανθρώπινης ύπαρξης. Ο αφανισμός είναι μια δημοκρατική πλουραλιστική χειρονομία με μια αυστηρή υπενθύμιση ότι το Ισλάμ είναι αναπόσπαστο μέρος ενός παγκόσμιου κόσμου, των πολιτιστικών κοινών χώρων στους οποίους εμπνέει πάνω από ένα δισεκατομμύριο ανθρώπους. Οι παγκόσμιοι κοινοί χώροι αποκαλύπτουν τις διασυνδέσεις του Ισλάμ. Τα πολιτικά Ισλάμ, από την άλλη πλευρά, πρέπει να αγκαλιάσουν τις κοινές ή διαφοροποιημένες ανθρώπινες εμπειρίες αντί να τις απορρίπτουν σαν να αντιπροσωπεύουν ή να περιέχουν λίγη ή καθόλου αξία ή καλό ή σοφία. Τα πολιτικά Ισλάμ πρέπει να αφανίσουν τη δική τους αλαζονεία απέναντι στους άλλους ανθρώπους αυτού του κόσμου.

Σε μια τέτοια συγκυρία διπλού αφανισμού, της ανατολίτικης ματαιοδοξίας της Δύσης και της συνενοχής του μουσουλμανικού κόσμου με αυτήν, οι ισλαμικές ικανότητες μπορούν να αναζωογονήσουν τα πλουραλιστικά αντανάκλαστα στον κόσμο. Μπορούν να ανακάμψουν εκ νέου και να ασκήσουν πίεση στη Δύση στο πλαίσιο φιλοσοφικών συζητήσεων σχετικά με την ιστορία, την κοινότητα, τη δημοκρατία και τον κοσμοπολιτισμό των πολιτισμών. Με το ιουδαιοχριστιανικό πνευματικό υπόβαθρο - αυτή την ιστορική θρησκευτικότητα που περιέχεται στα κοσμικά βάθη της - η Δύση εξακολουθεί να είναι το σχεσιακό αντίστοιχο του Ισλάμ, καθώς το Ισλάμ διαμορφώνει το μέτρο του κόσμου πολιτικά, οικονομικά, πολιτιστικά και αισθητικά.

CHAPTER 6

RADICAL VANISHING

Islam in Global Commonsplaces



The post–September 11 era is pregnant with monumental shifts in Islamic worldviews. At a time when Islam is being played out once more in light of its darker inventories and genealogies, a certain pluralist syncretism informed by more diverse inventories of Islam is stirring cosmopolitan forces into action. There is a shift in several predominantly Muslim countries in terms of substantive and formative attitudes regarding globalization. As I have shown in this book, of those countries, Turkey and Indonesia are remarkably distinctive in their resistance to the literalist and prohibitive orientations popular elsewhere in the Muslim world.

An argument can be made that Islamist movements in Turkey and Indonesia have accommodated, if not embraced, the logic of the global capitalist political-economic system and have grown ever more flexible in ideas as well as in strategies and tactics. They have grown politically flexible precisely as they have asserted their religious convictions and ideals in the political arenas. Rather than seeing globalization as a zone of civilizational clashes, they have opted to see it as a zone of indistinction that is also full of opportunities. Integration within this zone is perceived not only as largely inevitable but also, if operationalized through Islamic sensibilities, as instrumental in reordering political opportunity structures as well as leading to deeper changes in the structures of the global zone.

These attitudes are clearly fluid and flexible. The sense of tension within Islamic communities is palpable, generated between global political and economic pressures and parochial defensive impulses. For many, Islam is an orienting sensibility as well as a regulative ideal through which to rearrange the dominant political orders and conditions, thereby to shift the normative ideals. Comprehended this way, various movements centered on Islam as an autonomous ideal have emerged as political spaces in which the future is contemplated and acted on. While some of these spaces have been cultivated and exploited in total terror and violence by virulent organizations such as the Taliban, others have been supported in the shadows of a bourgeoisie interested in summoning Islam in the service of their ascent from national to international, or protoglobal, capitalists. Still others witnessed the emergence of the “transversalist” movements informed by global political and economic relations through which capitalism operates. In almost every sense there is an insurgent dimension and intentionality to the movements and the spaces they create.

Although this book has focused on Turkish and Indonesian experiences, all Islamic societies are shaped or refracted through a set of tensions endemic in Islamic globalities. At once historical and contemporary in effect, three forms of tension are central and prove instructive in rethinking Islam and politics.

The first tension points to a deep predicament for Islamic societies. Islam has a rich and syncretic history yet lacks a rigorous historiography to record, organize, and communicate its history. Attempts aiming at such a historiography are resisted in the prevailing climate of fundamentalist, literalist, and repressive orientations in the Islamic world on the one hand and the resurgent Orientalist political historiography in the West on the other. The challenge this predicament poses is to think and write about Islam in ways that resist reductionism and obscurantism in political and philosophical senses.

In response, in this book, I have striven to take a fresh inventory of Islamic history that

recovers and re-sounds the syncretic, transversalist, and pluralist genealogies at the heart of Islamic historical ideals and praxis. For centuries these characteristics were central to the ideals and practices that supported the rise of Islam as a major organizing force. Now often peripheralized in contemporary Islamic horizons, they must be rehabilitated as elements of heterological Islamic histories.

The second tension is energized around the depths of the encounters and interplays between Islam and modernity, and nowadays, between Islam and globalization. While surprising for many, the question of whether modernity is external to Islamic history, let alone to Islamic worldviews, is central to discourses of identity in the Muslim world and in the West. While some ask what went wrong with Islam, others ask what went wrong with modernity. However, to transcend the divide one should ask how it might be possible to articulate Islamic modernities through which Islamic globalism can be examined and considered in contemporary debates. How do we write about political and economic relations and subjectivities without anchoring them in singular historical, civilizational, or geographic origins and sources, whether we are talking about modernity or globalism, the West or the East? It is when Islam's historical confluences and convergences with the Euro-Christian-West are highlighted that one can see how these two civilizations have always been and continue to be deeply internal to and constitutive of each other's identities through political and economic experiences straddling their respective worlds. This is an unbroken civilizational unity in need of resounding.

The third tension is born as political desires clash against economic urgencies locally, regionally, and globally. It concretizes in global capitalist relations of ownership, production, and distribution in debates that otherwise wax purely teleological and metaphysical. Even religious ideals have to contend with economic forces. This tension works as economic realpolitik, making corrections to the excessive tendentiousness that is prevalent in civilizational discourse. Revealing the world to be composed of multiple yet intersecting and overlapping spaces—religious, political, economic, and cultural—this tension thus highlights the primary political challenge as one of building critical capacities in the “commonspheres” of the world. Together these tensions fuel the politics of change in Islamic spaces.

Questions around these imperatives proliferate: How, then, are we to study Islam and globalization together without minimizing or negating the gaps and differences that characterize each as a material cultural process and political ideology? How do we view and register normative political tensions that energize Islamic sensibilities into Islamist movements? Can the relations be seen in ways that vitiate the “clash of civilizations” paradigm while retaining the core issues they raise or intimate in terms of Islam's role in globalization (as a major shift in political and economic relations and structures)? The answers can be found in treating Islamist movements as novel critical spaces in which the questions about modernity that the West cannot or might be unwilling to ask can be contemplated and posed. As stated in chapter 2, what early modernity subsumed as the civilizational “part that has no significant part” in political and cultural projects, late modernity is now releasing as political potentiality, expressed both as a repressive turn and a syncretic liberal intentionality. While the first has received the greatest share of attention, it is the latter that is poised to “inject” dialogical rigor into political-economic discourses.

Dialogical thrust works against the overarching historical partiality to modernity as the “measure” of things and peoples around the world. As Derrida put it, a thing's thingness and a people's peoplehood are measured by modernity as the mode. Yet, there is no sufficient measure of the measure itself. Modernity as the measure of things and peoples still remains unaccounted for, let alone sufficiently justified or defended—particularly in the face of global economic and political accelerations that reveal the limits of modernity's central relations, rationalities, and institutions such as sovereignties, borders, territories, nations, and states. While modernity's diffusion has been a geographically extensive reality, the diffusion of its deep reason and rationality has not acquired similarly extensive depth or intensity.

Historically, the diffusion has been burdened because of the proliferating disjunctures between modernity's promises and actual results. As well, it has been weighed down by the growing realization that modernity's normative claim to civilizational authority is itself a “result” of historical struggles. The “modern” has come to be seen not simply as the triumph of a

collective Kantian “measure” or “limit” over parochial “infinities” or of “order” over a Hobbesian “anarchy” welcomed around the world, but rather as the hegemony of a culturally specific political- economic calculus imposed on the world. As it is imposed, it is also resisted by communities of impoverished masses and struggling indigenous peoples. Islamic histories are a part of this contentious history of diffusion, and they acquire their relevance at once in a conflictual and cooperative unity or proximity with modernity.

Islam has never either fully internalized or completely rejected the “diffusionist” claims advancing modernity as the privileged narrative of history. As the limits of modern relations, institutions, and subjectivities are revealed in terms of the uses to which they have been put, the histories of capture and ban they have facilitated, sanctioned, and justified, and finally, the narrowness of the future horizons they presently support, Islam is issued forth as a counter-hegemonic political field of militations in thought, imagination, conduct, and policy. However, from the standpoint of liberal secular democracies, the very idea of political Islam remains alarming.

Certainly, the fears regarding intolerant, repressive, and “totalitarian” Islamism emerging as dominant are not unfounded given recent experiences in Iran and Afghanistan as well as Pakistan and Saudi Arabia. Conversely, the so-called moderate Muslims contend that Muslims can and should comprehend democratic and liberal ideals not as alien trajectories to their own civilizations but as part of their own historical development. As shown in chapters 4 and 5, this rhetoric is prevalent in Turkey and Indonesia, for example. Still, to repeat my earlier remarks, Islam’s positions or roles in the broader world conditioned by multiple network-based global orders lie not in the easy pronouncement that Islam might support an “alternative” order of one kind or another, but in the possibility that, even through the ontological fears it induces, it might help deepen, expand, and intensify critical spaces for thinking differently about the world’s dominant organizing principles and regulative ideals. Strangely, circulated in the global commonspace, ideological challenges posed by the Islamist resurgence resonate with Emmanuel Levinas’s vision of the critical interrogation of modernity as a specific kind of measure that is neither universal nor infinite and, even if desirable, also in need of more extensive inventories of the parts that are held in thrall. This book highlights the potential of “Islamic” movements and politics to perform this critical interrogation through fresh historical inventories. One quality in historical Islam becomes clear as a result.

Islam has a demonstrated history of critical potential. From the beginning of the religion, Islam’s normative strength was defined by its willingness to trade in knowledge. What I mean is that for all the conservative waves and movements in Islamic histories, an underlying characteristic of Islam has been openness to difference and disagreement. Disagreement, which was incorporated into the normative character of Islam in its respect for people of the book, in turn supported the development of translational and transitional capacities into a state of the mind and the soul. Respect for knowledge and scholarship has historically remained central in Islamic societies. What has changed from period to period is the dominant meaning of scholarship and learning. Even today, and even in conservative Islamic societies, the place of pride continues to be given to teachers in the broad sense of the word. The Islamic honorifics such as Hoja and Imam refer first and foremost to exemplary teachers in arts and sciences rather than to religious leaders. Prophet Muhammad himself secured this place of honor for teachers, stating that “the ink of a scholar is holier than the blood of a martyr.” It is this attitude that propelled the first Muslims to open the gates of freethinking, cultivating the grounds for a vibrant and rigorous rationalism exploring the relationship between “human reason and divine revelation.” Subsequently developed into an art and science of critical faculties as Islamic *Falasifa*, this attitude is a testimony to the inquisitive spirit in Islamic histories that emerged autonomously from Europe. Prior to the advent of the Renaissance, the Enlightenment, and modernity in Europe, Islamic scholars had already engaged and accommodated the ancient sources through their own self-conscious transversalism, spanning the open geography and richness of the wisdom of distant teachers be they Greeks, Ionians, Hindus, or Persians.

In language, architecture, arts, and sciences, Muslims not only mastered the old knowledges, but also often exceeded their limits, taking them to new horizons. In the course of such engagements, they developed the habits of confident souls and minds that culminated in the

spectacular works of Al Farabi, Avicenna, and Averroes. This is crucial to understanding historical Islamic societies. It was the strength of their convictions that enabled Muslims to take leaps of knowledge. In some ways, even the material disintegration following the colonial capture of Islamic regions by Europe failed to do away with the sense of the Islamic “measure” of the world obtained through Islam’s paradigmatic yet tolerant political-economic calculus. In another sense, one can argue, as I will later, that the habits of the confident soul continue to lag behind the habits of the subordinated Islamic body. Yet, the failure of the soul to wake up to the capture and control of the body appears also to have translated into relative, almost imperceptible, strength, fueling global political Islams everywhere, both the repressive and progressive versions.

In this light a new line of inquiry is needed in theorizing globalization and Islam—one that comprehends Islam as a pluralist historical material and sociological process on the one hand and “Islamism” as an ideology working to regiment and channel political cultural agencies in the majority Islamic countries on the other. It would show, for instance, that Sharia laws are not divinely rendered but have been interpreted and codified through successive Islamisms in history. Similarly, it would demonstrate that Wahhabi beliefs are a result of the supremacy of a unique line of Islamism in nineteenth-century Saudi Arabia. This distinction ought to instruct inquiries about contemporary Islam and globalization. Islam as well as Islamism occur in globalization’s simultaneously permissive and conditioned grounds.

It is worth remembering that the colonial domination of Islamic geographies following the nineteenth century was key for the dormancy of Islamic historiography. The rise of the conservative and often violently imposed political and cultural forces within Muslim communities was even more devastating. As stated earlier, the rise of modern Islamic fundamentalism occurred in the confluence of interests emanating in Islamic and non-Islamic spaces and contexts. That is, Saudi-Wahhabi theocracy converging with Anglo-American geostrategic and economic interests has been the primary fuel for the conservative Islamist status quo. The lesson to be learned is this: it is not simply pure or unadulterated religiosity that conditions religious outlook. As Michel Foucault observed, religious spaces exist side by side, along with, or within economic spaces, geopolitical spaces, aesthetic spaces, and ethnic and cultural spaces, as locations of emplacement and displacement. We need to take seriously and study the complex ways in which religiosity finds its way into politics. It is this point that Edward Said was fond of reminding us through Gramsci: It is not the lack of the infinity of experiences in Islamic histories but the way in which we take inventories of Islamic histories that is definitive of how Islam is perceived today.

This problematization of Islamic histories is at the core of the cognitive orientations in contemporary Islamic movements. As well, they are at the heart of the repercussions the movements engender globally, animating potentially progressive projects on the one hand and narrow repressive political visions on the other. Whatever the resulting projects, programs, and subjectivities, their loci of enunciation are communicated through global networks and inflected with a consciousness of the ever salient global conditions of life. Even the most regressive movements, paradoxically, are globally aware and network-driven. Even the “clash of civilizations” creates global zones of contact, zones in which boundaries turn into transitions and borderizations, ideas and bodies flow and fold into each other’s ambit and infinity.

At the same time, a consciousness contrary to the fashionable claim that all that is modern is fast withering into global postmodernities is also very much at work in Islamist politics. Global flows and networks do not supplant the modern, territorial, and nation-statist forms of identity and exchange. Rather, they deepen and intensify them without fundamentally doing away with the central ideas, relations, and subjectivities in which the systems of political and economic exchanges find anchor. Flows and networks are not new identities but channels through which identities are formed and circulated (instantaneously locally and globally, within countries as well as through them) into the political, economic, cultural, and religious commonspaces of the world. They are transnational yet still geographically experienced and culturally mediated. They interlink national polities through novel technologies without negating the relevance or influence of nationalism. Therefore, all that follows or emerges under the rubric of Islam has to be understood as global Islams born in contemporary temporal and spatial tensions.

Earlier in the book, I talked about two acts of vanishing necessary for Islam to renew its radical and cosmopolitan character. The first act makes the diffusionist conceits of the West vanish into history, where the West's debts to Islam and other civilizational life-worlds are contrapuntally accounted for. It was Etienne Balibar who first formulated this idea in an effort to enliven the democratic and cosmopolitan energies in the West. The West, Balibar notes, suffers from a hidden democratic deficit, which goes unnoticed because it remains unacknowledged in the Western claim to be the democratic source for all. In this sleight of the mind can be seen an expression of the democratic deficit that has not been named or acknowledged. This has to stop, Balibar submits, by the "vanishing West" or the West vanishing itself. While admirable, Balibar's call ultimately plays into the same diffusionist conceits feeding the Western sense of manifest destiny instead of chipping away at this destructive delusion. Why do I level such a charge, seeming not to appreciate the gesture? Because in this formulation, the vanishing presents itself as a grandiose gesture, an enlightened act by the modern Western subject who, seeing what must be done for the sake of the world, consciously withdraws from the historical center so that others can shine. But it is this sense of being indispensable to the world's future that has been the fundamental problem, not only for the non-Western world but also for the West itself and the world as a whole. It has led to political, cultural, and economic determinism—capitalism, modernity, development, and "democracy for all." Given these ideological pitfalls, I contend that the West, with all its Christian underpinnings, ought to vanish from the center, primarily for its own sake, for in recognition of the democratic deficit it contains but refuses to come to terms with. Regardless, the Western claim to democratic exceptionalism, sustained and preserved in a thousand different ways, has long been exposed in all but the West not only as absurd but also as unsustainable. Vanishing of the West's secularized Christian anchors must be acknowledged as the recognition of the end of such grandiose historical claims of supremacy, and not be presented as yet another chivalrous charge for the West to undertake. This is the first vanishing act.

The second act makes fundamentalist Islamism vanish into the realm of metaphysics, where it functions as one compass among many compasses and not as the overarching political ideology in the "Muslim World." Metapolitical Islamism has long been instrumentalized as a totally ahistorical ideology. Yet, an Islam that is not afraid of history and resists reducing Muslims to theological creatures alone is being once again cultivated. Put differently, this is an Islam that refuses to go along with the hegemony of juridical Islamism comprised solely of prohibitions, limits, and stoppages occasioned in human hands. When viewed historically, it becomes clear that Islamic identities often escaped the theological prison houses in which political rulers and complicit clergy tried to confine them. Instead, Islam functioned as a space for contemplating worldly challenges and opportunities. Seen in this perspective, Islamic philosophy was not an attempt to capture philosophy and bend it to Islam's iron will, but rather an enabler of philosophy anew via the modes of reflection and enunciation inspired by the Islamic view. Similarly, Islamic arts and sciences were not Islamic in articulating an essential Islam but in being inspired by an intense scientific interest spurred in the Islamic era. It is not surprising, for example, that Islamic cosmopolitan interests spawned an unrivaled experiential culture of travel among Muslims. "The prince of travelers," Ibn Battuta, traveled in part to fulfill the pilgrimage duty (hajj) but also to learn about the world. As a result, Battuta wrote a travelogue that is rich in political and social commentary.

Similarly, the fourteenth-century Islamic scholar Ibn Khaldun's travels were conceived and undertaken explicitly in the service of his studies in what later became disciplines of history, sociology, and ethnology. Ibn Khaldun's *Muqaddimah* was triggered by a radical critical inquest into the declining state of Arab societies across North Africa and in Spain. The resulting study was a masterpiece of social-historical analysis by an Arab Muslim scholar who, Fatima Mernissi would note, was not afraid of Arab history, of asking tough and honest questions about "what had gone wrong." When Mernissi laments how modern Arabs have grown scared of their history, she highlights, among other issues, the devastating failure of modern Arab and Islamic societies in not having been able to ask penetrating questions and answer them fearlessly for themselves. Indigenous voices repressed or controlled, the field was left to the likes of Bernard Lewis and their stunning displays of twentieth-century Orientalism. The troubling implication that endures

in their claims: Arabs cannot represent themselves; they have to be represented.

This historical amnesia, forced violently on Arab Muslims and other Islamic peoples as well as internalized by the masses via the fanciful and heroic story lines of Islamic greatness, is devastating in several ways. First, where are Ibn Khaldun-like figures in modern Islamic societies now? Why can't we ask such questions in the first place? What happens to those who dare raise questions that go to the heart of the system of half-truths and fabrications on which the Arab or other Islamic historiographies rely for their fantasy-heavy historical accounts? What, most importantly, happened to the sort of Asabiyyah, that dynamic Arab or Islamic outlook on the world, that enabled Ibn Khaldun, a Muslim administrator-turned-scholar, to develop the critical faculties and knowledge to be able to write such a masterpiece? Why the fear of history?

History is not responsible for how it is narrated, but historiography is. And historiography is always political, never benign or innocent. Mernissi's point is that Arabs retained and cultivated neither the spirit nor the intellectual capacity and courage Ibn Khaldun represented. Multiple factors likely played a role in the downward spiral of Arab-Islamic culture through the centuries: the Ghazalian revolution resulting in the triumph of theology over philosophy was the cardinal factor. Theological sciences' emphasis on knowledge deriving from revelation (tawhid) and imitation (taqlid) changed the nature of learning in the Islamic imaginary, and has yet to be challenged in modern Islamic history or philosophy. The resulting overconfidence in the superiority of Islam over other religions limited Islamic horizons to theological and juridical lenses. Islamic knowledge (ilim) increasingly came to be juridical in nature and less experimental in output. Ilim meant not the science of medicine, engineering, chemistry, or astronomy anymore, but more and more the dense interpretive exercises that steadily grew into various Sharia streams. The ossification of Islam's dynamic characteristics in the thrall of worldly empires such as the Arab Abbasid, the Persian Safavid, and the Turkish Ottoman intensified the steady narrowing of the nature of Islamic ilim.

Finally, the pushback by European imperial powers against the Islamic presence in the Mediterranean basin from the sixteenth century onward and the consolidation of European advantages against the Islamic world in the eighteenth- and nineteenth-century capitalist globalization sealed the fate of the once enterprising and experimental Islamic Asabiyyah of which Ibn Khaldun was both a product and a critic. The following twentieth-century encounters with the West were based on unequal political and economic exchanges, and have traumatized Muslims ever since. The West took control of the Islamic world and squeezed it hard for resources; such that the so-called independent Islamic nations that emerged in the twentieth century—Arab or otherwise—were only shadows of proper states in the modern sense of statehood. With their rulers appointed or supported by this or that foreign power, their resources already spoken for by this or that capitalist industry, these states developed only the capacity to repress their own people. Today, it is difficult to find tolerant let alone liberal democratic states around the Islamic world. Turkey and Indonesia appear as two exceptions but not without strong evidence for concern. In the end, Islamic societies—Arab and non-Arab—still remain afraid of their own Islamic histories, for Islamic pasts threaten to reveal Islam to be different from the theological oppression machine they have constructed it into.

The point, then, is that Islam's future lies not in the renewal of an original immutable essence but in the recognition of Islam's original appeal as a timeless call for progress and change. Islam is characteristically forward looking. In this world and now, it demands more of Muslims than it explicitly expresses in the Qur'an or through the hadith. The Prophet's hadith, "Work for the Hereafter as if you will die tomorrow and work this life as if you will live forever," ought to be seen as an expression of an extranormative commitment to this world. Above all, it demands openness to the infinity of experiences, from having faith in the mystery of creation to making an actual ethical commitment to the world.

It is no wonder that the word "Surah" in the Qur'an opens with the exhortation to be merciful and compassionate in the image of Allah before setting down the respective rules. Hermeneutically, the Arabic words for mercy and compassion connote a broad swath of sociocultural meanings. They apply to all aspects of social life as religion orders it. And very often Surahs close with the same note on mercy and compassion. Yet, historically, the Qur'anic spirit of compassion and mercy has been reduced to discussions of prohibitions and limits in

Islamic Sharia. In the same fashion, whereas the Qur'anic thrust is in support of forever expanding Islamic visions, in actuality, the political tendency has been one of narrowing Islamic horizons. Theology has become too powerful an instrument, capturing and taming Islamic energies in the service of one kind of political Islamism or another. Examples abound in history: the Umayyads, Abbasids, Safavids, the Ottomans, and the Saudi-Wahabis.

Refreshingly, fundamental Islamic ideals escaped full and permanent capture by such movements. Sometimes in cooperation, very often in disagreement, and occasionally by vanishing into the palimpsest of societal fabrics across the Islamic Ummah, they avoided control and supported pluralist Islamic qualities. In vanishing, they injected Islamic sensibilities into the everyday normative fabric. Sufi humanism is a testimony.

In the final analysis, vanishing ought not to be construed as Islam's weakness. It should not be seen as a negation of the totality of political and cultural accomplishments for which Islam is rightly credited. Neither should it be understood as a capitulation to Western modernity as a predominant measure of things. In some ways, Islam has always functioned as a counterplot to presenting modernity not only as the apex of human civilization but also as a purely European project. It continues to play this essentially insurrectionary role in the constant articulation of Islam into the world.

Vanishing should be understood as eschewing universal and essentialist positions and claims. In this way, vanishing figures or functions as a demand, particularly on the West, to shed the conceit that it is the apex of human existence. Vanishing is a democratic pluralist gesture with a rigorous reminder that Islam is inexorably a part and parcel of a global world, of civilizational commonspaces in which it inspires over a billion people. Global commonspaces reveal Islam's interconnections. Political Islams, on the other hand, have to embrace the common, if differentiated, human experiences instead of rejecting them as if they represent or contain little or no value or good or wisdom. Political Islams have to vanish their own conceits regarding other human beings in this world.

It is at such a juncture of double vanishing, of the West's Orientalizing vainglory and the leadership of the Muslim world's complicity with it, that Islamic capacities can reanimate the pluralist reflexes in the world. They can rise anew and exert pressure on the West in the context of philosophical debates on history, community, democracy, and the cosmopolitanism of civilizations. With its Judeo-Christian spiritual underpinning—that historical religiosity contained in its secular depths—the West continues to be Islam's relational counterpart, as Islam shapes the measure of the world in political, economic, cultural, and aesthetic senses.

4. Θεωρητική Προσέγγιση - Σχολιασμός

4.1. Εισαγωγή

Αντικείμενο της παρούσας εργασίας αποτελεί η μετάφραση αποσπάσματος του έκτου κεφαλαίου του βιβλίου «Globalization and Islamism» του Νεζβάτ Σογκούκ, με τίτλο «Radical Vanishing – Islam in Global Commonsplaces», στο οποίο διαφαίνεται η απόπειρα του βιβλίου μέσα από τη μελέτη της σχέσης και της διάκρισης μεταξύ του Ισλάμ ως θρησκείας και του Ισλαμισμού ως ιδεολογίας, να επισημάνει ότι σε αντίθεση με τις επικρατούσες συζητήσεις τόσο στον ισλαμικό όσο και στον μη ισλαμικό κόσμο, το Ισλάμ ως ιστορική θρησκευτική δύναμη ήταν χαρακτηριστικά πιο πλουραλιστικό και ευέλικτο από ό,τι του επιτρέπουν τα σύγχρονα ισλαμιστικά κινήματα. Το βιβλίο αποτελεί με την σειρά του, μέρος μια σειράς βιβλίων με τίτλο «Globalization», που επιχειρεί στο σύνολό της να αναδείξει τις συνέπειες της παγκοσμιοποίησης εντός των κοινωνιών και πώς οι πειθαρχικές νόρμες και ιδεολογίες εξαλείφονται σε μια παγκοσμιοποιημένη εποχή.

Στο σημείο αυτό αξίζει να αναφερθούν ορισμένες πληροφορίες σχετικά με τον συγγραφέα και το εν λόγω έργο του. Συγκεκριμένα, ο Νεζβάτ Σογκούκ είναι καθηγητής Πολιτικών Επιστημών στο Πανεπιστήμιο της Μανόα, στη Χαβάη, με ειδίκευση στους τομείς της παγκοσμιοποίησης, της μετανάστευσης και της κριτικής θεωρίας των διεθνών σχέσεων. Ο Νεζβάτ Σογκούκ υποστηρίζει ότι οι Δυτικοί τείνουν να βλέπουν μόνο μια εξτρεμιστική μορφή του Ισλάμ, η οποία συσκοτίζει τον πολιτικό και πολιτιστικό πλουραλισμό που υποστηρίζεται στις πλειοψηφικά ισλαμικές χώρες σε όλο τον κόσμο.

Αυτό το βιβλίο αναδεικνύει την ένταση που γεννήθηκε από τον φόβο και τον τρόμο που προκαλούν τα κινήματα των Ουαχαμπί από τη μια πλευρά και την υπόσχεση μιας ανεκτικής, πλουραλιστικής ισλαμικής θρησκευτικότητας στην Τουρκία και την Ινδονησία, από την άλλη. Ταυτόχρονα, αναδεικνύει την ανάγκη ανάπτυξης μιας αυστηρής και ριζοσπαστικής ιστοριογραφίας που θα φέρει στο φως διάφορες πλευρές της ισλαμικής ιστορίας που αποκαλύπτουν τα δημοκρατικά πολιτικά χαρακτηριστικά του Ισλάμ (ιστορικά εγγενή στο Ισλάμ και όχι ξένα προς αυτό). Αποκαλύπτουν επίσης την άγνοια που καλλιεργείται σε όλο τον ισλαμικό κόσμο για το Ισλάμ και την ιστορία του.

4.2 Ανάλυση Κειμένου-Πηγή

Σύμφωνα με την Christiane Nord και τη θεωρία του Σκοπού (Skopostheorie): «η βασική αρχή που καθορίζει κάθε μεταφραστική διαδικασία είναι ο στόχος (Σκοπός) της συνολικής μεταφραστικής δράσης» (C. Nord, 2014:70). Η κειμενική ανάλυση του κειμένου-πηγή αποτελεί ένα από τα βασικά στάδια για την κατανόηση του σκοπού του κειμένου στόχου.

4.2.1 Είδος Κειμένου-Πηγή

Αρχικά, σημαντικό στοιχείο για την ανάλυση του κειμένου-πηγή αποτελεί το είδος του. Το συγκεκριμένο απόσπασμα, όπως και όλο το βιβλίο, αποτελεί ένα κείμενο πληροφοριακού χαρακτήρα και συνδέεται άρρηκτα με την πληροφοριακή λειτουργία που επιτελεί, αφού πρόκειται για κεφάλαιο βιβλίου με δοκιμακή μορφή. Θα μπορούσε κανείς να ισχυριστεί πως το σύγγραμμα αποτελεί μια πραγματεία. Συγκεκριμένα, ακολουθείται μια λογική καταγραφή των σκέψεων του συγγραφέα ενώ πολλές φορές επικαλείται την αυθεντία (Ιμπν Χαλντούν, Φατιμά Μερνίσι, Ντερντά..), ώστε να πετύχει την πειθώ. Επιπλέον, είναι διάχυτη σε όλο το προς μελέτη κεφάλαιο η ακριβολογία, καθώς είναι ξεκάθαρο πως το κοινό πρέπει να διαθέτει μια ήδη υπάρχουσα μόρφωση επί του θέματος, ώστε να είναι σε θέση να ακολουθήσει την συλλογιστική πορεία του Νεζβάτ Σογκούκ. Τέλος, εξυπακούεται πως τόσο το πρωτότυπο όσο το μετάφρασμα

κυμαίνονται στο ίδιο ύφος, καθώς διατηρούν τον ίδιο σκοπό και λειτουργίες, που θα αναλυθούν παρακάτω.

4.2.2 Επικοινωνιακό Πλαίσιο και Σκοπός Κειμένου-Πηγή και Στόχος

Στην συνέχεια, ακολουθώντας το προτεινόμενο μοντέλο της Nord, όπως προαναφέρθηκε, κρίνεται απαραίτητο να αναλυθούν ορισμένα εξωκειμενικά στοιχεία του κειμένου- πηγή.

Για παράδειγμα, η πρόθεση του εκδότη - πομπού, όπου στην συγκεκριμένη περίπτωση πρόκειται για την πληροφόρηση του αναγνωστικού κοινού - δέκτη, σχετικά με το ότι το Ισλάμ διαθέτει πολύ πιο ανεκτική και πλουραλιστική μορφή από ό,τι τείνει να παρουσιάζεται μέσα από τα σύγχρονα ισλαμιστικά κινήματα.

Όσον αφορά στο αναγνωστικό κοινό του βιβλίου, αναμφίβολα απευθύνεται σε ιστορικούς και μελετητές, όπως και σε ανθρώπους σχετικούς με το αντικείμενο των πολιτικών και κοινωνικών επιστημών, που διαθέτουν εκτενή γνώση των ιστορικών και θρησκευτικών γεγονότων γύρω από το Ισλάμ. Ωστόσο, ενθαρρύνει την ανάγνωση και σε εκείνους τους αναγνώστες που δεν είναι σχετικοί με τον κλάδο των κοινωνικών και πολιτικών επιστημών, αλλά επιθυμούν να εμπλουτίσουν τις ιστορικές τους γνώσεις ή να διαβάσουν μια διαφορετική άποψη από τις τετριμμένες γύρω από την καταπιεστική έκφανση του Ισλάμ, αφού ο συγγραφέας δεν προβαίνει σε εκτενείς και δυσνόητες αναλύσεις ενώ χρησιμοποιεί παραδείγματα. Ο ρόλος του αποδέκτη/κοινού-στόχος είναι ιδιαίτερα καθοριστικός για την ανάλυση του κειμένου - πηγή, καθώς σύμφωνα με τους Α. Γεωργακοπούλου, Δ. Γούτσο, (2017:191) «εκτός από τον πολυσχιδή χαρακτήρα της έννοιας του αποδέκτη πρέπει να αναγνωριστεί και η δυναμική συμβολή του στην παραγωγή του κειμένου», επομένως χρήσιμος κατά τη μεταφραστική διαδικασία.

Τα παραπάνω χαρακτηριστικά του κειμένου-πηγή διατηρούνται και στο κείμενο-στόχο, αφού το αναγνωστικό κοινό δεν αλλάζει ως προς το είδος του, παρά μόνο ως προς το εύρος του, αφού ένα ξενόγλωσσο μετάφρασμα προσφέρει την δυνατότητα σε περισσότερους ανθρώπους να έρθουν σε επαφή με το μέλλον του ισλαμισμού σε έναν παγκοσμιοποιημένο κόσμο. Με τον ίδιο τρόπο, διατηρείται και ο ίδιος σκοπός στο μετάφρασμα, που δεν είναι άλλος από την πληροφόρηση των αναγνωστών, αφού σύμφωνα με τη Nord (2014), «η κύρια λειτουργία των πληροφοριακών κειμένων είναι η πληροφόρηση του αναγνώστη σχετικά με αντικείμενα και φαινόμενα του πραγματικού κόσμου». Κατά τους Reiss και Vermeer, ο σκοπός της μετάφρασης υπακούει στις προθέσεις του πομπού, σύμφωνα πάντα με το μήνυμα που θέλει να μεταδώσει μέσω του μεταφράσματος (Reiss και Vermeer, 2014). Καθίσταται σαφές, ότι όταν μεταφράζεται ένα βιβλίο, είναι απαραίτητη η διατήρηση του περιεχομένου και της έκφρασης, εφόσον ο σκοπός του μεταφράσματος είναι ίδιος με τον σκοπό του πρωτοτύπου, ενώ εξίσου σημαντική κρίνεται και η διατήρηση της υφολογίας και του νοήματος του πρωτοτύπου.

4.2.3 Περιεχόμενο, Δομή και Γλώσσα Κειμένου-Πηγή

Τηρώντας και πάλι το μοντέλο της Nord περί αναλύσεως του κειμένου-πηγή, πριν ξεκινήσει η διαδικασία της μετάφρασης, απαιτείται να εντοπιστούν και τα ενδοκειμενικά στοιχεία του πρωτοτύπου.

Ως θεματική ολόκληρου του βιβλίου ορίζεται η ανάδειξη των πλουραλιστικών και άγνωστων στο δυτικό κόσμο μορφών του Ισλάμ και η κατάρρευση της δυτικής εικόνας ως μοναδικό πρότυπο νεωτερισμού και μοντερνισμού στην εποχή της παγκοσμιοποίησης. Ο συγγραφέας επιδιώκει να αποδείξει μέσα από εμπειριστατωμένα ιστορικά παραδείγματα και απόψεις πως οι ισλαμικές ιστορίες, αξίζουν και αυτές να είναι χαραγμένες στη μνήμη των ανθρώπων, όπως οι δυτικές, και όχι να παραγκωνίζονται και να ερμηνεύονται με αρνητική χροιά.

Αναλυτικότερα, το προς μετάφραση απόσπασμα ανήκει στο 6ο και τελευταίο κεφάλαιο του βιβλίου, που ασχολείται με το μέλλον του Ισλαμισμού σε έναν παγκοσμιοποιημένο κόσμο. Σχετικά με τη δομή του κειμένου-πηγή, ολόκληρο το βιβλίο χωρίζεται σε κεφάλαια με τίτλους και αποτελείται από μικρές παραγράφους, δηλαδή στοιχεία που διευκολύνουν την κατανόηση και που θα πρέπει να διατηρηθούν. Αξίζει να αναφερθεί ότι η δομή και το ύφος των προτάσεων

στοχεύει στην πιο εύληπτη πληροφόρηση του αναγνωστικού κοινού. Συγκεκριμένα, το κείμενο διαθέτει αμεσότητα μέσα από πολλές προσωποποιήσεις (π.χ. the era is pregnant with shifts), περιγραφικά επίθετα (devastating failure, tough and honest questions), αλλά και μέσα από εκφράσεις του προφορικού λόγου, καθιστώντας την επικοινωνία με τον αναγνώστη ευκολότερη, αφού τα νοήματα γίνονται αντιληπτά.

Έτσι, επιτυγχάνεται η απεικόνιση και η συγκεκριμενοποίηση των αφηρημένων ιδεών του συγγραφέα, θέτοντας τις σκέψεις του σε μια σειρά, με σκοπό να επικοινωνηθούν στον δέκτη. Επίσης, το ύφος αποκτά παραστατικότητα, ζωντάνια, σαφήνεια, ποικιλία, ανανεώνοντας το ενδιαφέρον του δέκτη, ειδικά σε μια θεματική με πολιτικό πλαίσιο που υπό άλλες συνθήκες, η μονοτονία πιθανότατα θα κούραζε το αναγνωστικό κοινό. Ένα ακόμη τρανταχτό παράδειγμα είναι η χρήση των ερωτήσεων σε πολύ μεγάλο βαθμό δεδομένης της μικρής έκτασης του κεφαλαίου (Why the fear of history?), όπως και η χρήση παραδειγμάτων (Examples abound in history), λειτουργώντας όχι μόνο επεξηγηματικά, αλλά και εμφατικά. Αξίζει, επίσης, να γίνει αναφορά στις αντιθέσεις (Rather than seeing globalization as a zone of civilizational clashes, they have opted to see it as a zone of indistinction), ως μέσο για την αντιπαραβολή δύο ιδεών, οι οποίες μέσα από την αντιδιαστολή τους, υπογραμμίζουν την έννοια της δεύτερης (indistinction).

Όλα τα παραπάνω στοιχεία, εξωκειμενικά ή ενδοκειμενικά, διατηρούνται και μεταφέρονται στην γλώσσα-στόχο, καθώς σύμφωνα με τον Vermeer τα κείμενα πρέπει να μεταφράζονται με τέτοιο τρόπο, ώστε να μπορούν να λειτουργήσουν στην περίπτωση στην οποία πρόκειται να χρησιμοποιηθούν, ακριβώς με τον τρόπο που επιθυμούν (Vermeer 1989α: 20 στο Nord 2014:74). Επομένως, κρίνεται απαραίτητο να μεταφερθούν από το πρωτότυπο στο μετάφρασμα όλες οι πληροφορίες που παρέχονται στο πρώτο, υπηρετώντας πάντα τον σκοπό της πληροφόρησης του αναγνωστικού κοινού.

4.2.4. Διακειμενικότητα

Κρίνεται απαραίτητο να αναφερθεί η αρχή της διακειμενικότητας που διέπει το πρωτότυπο και το μετάφρασμα και φυσικά, να διασφαλιστεί η ύπαρξή της κατά τη μεταφορά του νοήματος από τη μια γλώσσα στην άλλη. Σύμφωνα με τον Μ. Πολίτη (2007: 1), με τον όρο διακειμενικότητα νοούμε το σύνολο των σχέσεων που συνδέουν ένα κείμενο με άλλα συναφή κείμενα. Κάθε κείμενο που διασυνδέεται με άλλο με σχέση επίδρασης ονομάζεται διακείμενο. Αξίζει να αναφερθεί πως γενικότερα όλο το βιβλίο βρίθκει υποσημειώσεων και παραπομπών σε άλλα κείμενα, οι οποίες μάλιστα αναλύονται στις σελίδες 205 – 219 του βιβλίου, χωρισμένες ανά κεφάλαιο που αφορούν.

Ωστόσο μόνο στο τελευταίο κεφάλαιο του βιβλίου, δεν υπάρχουν αντίστοιχες υποσημειώσεις. Αναλυτικότερα, στο προς μετάφραση απόσπασμα, οι σχέσεις που διαμορφώνονται κατά την σύνταξη ενός κειμένου, είναι κατά βάση έμμεσες, καθώς δεν γίνεται αυτούσια παράθεση ενός μέρους από άλλο κείμενο, αλλά πολλές φορές υπονοείται η σχέση με ένα άλλο κείμενο, συναφές με το πρωτότυπο, που μπορεί να λειτουργεί συμπληρωματικά ή επεξηγηματικά ως προς αυτό.

Για παράδειγμα, παρατηρούνται αναφορές στο Κοράνι και στη λογοτεχνία του Χαντίθ (it demands more of Muslims than it explicitly expresses in the Qur'an or through the hadith). Σε άλλα σημεία γίνεται απλή αναφορά σε έργα ισλαμικών φιλοσόφων, χαρακτηρίζοντάς τα μάλιστα ως ζωτικής σημασίας για την κατανόηση των ιστορικών ισλαμικών κοινωνιών. (the spectacular works of Al Farabi, Avicenna, and Averreos).

Εξίσου σημαντική είναι και η αυτούσια αναφορά απόψεων του Μπαλιμπάρ (The West, Balibar notes, suffers from a hidden democratic deficit), καθώς μάλιστα καθορίζει και την ουσία ολόκληρου του κεφαλαίου.

Συνεπώς, το προς μετάφρασμα κείμενο βρίθκει τέτοιων έμμεσων παραπομπών, των οποίων η μεταφορά τους κρίνεται απαραίτητη και στην μεταφραστική διαδικασία. Με λίγα λόγια, ο συγγραφέας και εν συνεχεία ο μεταφραστής οφείλει να κάνει πιο εύπεπτη την ισλαμική φιλοσοφία και ιστορία που παρατίθεται προς το αναγνωστικό κοινό, με σκοπό την αμεσότερη μετάδοση του μηνύματος που επιθυμεί στην εκάστοτε περίπτωση να περάσει.

4.3 Μεταφραστικά Προβλήματα και Επίλυση

Κατά την εκπόνηση της μετάφρασης, προέκυψαν ορισμένα μεταφραστικά προβλήματα, για την επίλυση των οποίων ακολουθήθηκε το πρότυπο της Nord. Σύμφωνα με τη Nord (2014: 145), τα μεταφραστικά προβλήματα είναι αντικειμενικά ή τουλάχιστον διυποκειμενικά. Δεν πρέπει να ταυτίζονται με τις μεταφραστικές δυσκολίες, τις υποκειμενικές, δηλαδή, δυσκολίες που συναντά ένας μεταφραστής κατά τη μεταφραστική διαδικασία λόγω ανεπαρκών γλωσσικών, πολιτισμικών ή μεταφραστικών δεξιοτήτων ή λόγω έλλειψης σωστής τεκμηρίωσης.

Τα μεταφραστικά προβλήματα βάσει του προτύπου της Nord διακρίνονται σε τέσσερις κατηγορίες: τα πραγματολογικά, που ανακύπτουν από τις διαφορές των περιστάσεων του Κειμένου-πηγή και του Κειμένου-στόχος (Nord, 2014: 148), τα πολιτισμικά, που απορρέουν από τις διαφορές στις νόρμες και τις συμβάσεις που διέπουν τη λεκτική και μη λεκτική συμπεριφορά στους δύο εμπλεκόμενους πολιτισμούς (Nord, 2014: 149), τα γλωσσικά, που απορρέουν από τις δομικές διαφορές στο λεξιλόγιο, τη σύνταξη και τα υπερτεμαχιακά στοιχεία των δύο γλωσσών (Nord, 2014: 150) και τέλος τα ιδιάζοντα, που είναι άρρηκτα συνδεδεμένα με το εκάστοτε Κείμενο-πηγή και δεν μπορούν να γενικευτούν και να εφαρμοστούν σε παρόμοιες περιπτώσεις, άρα ο μεταφραστής πρέπει να δράσει δημιουργικά (Nord, 2014: 152).

4.3.1 Πραγματολογικά Μεταφραστικά Προβλήματα

Όπως προαναφέρθηκε, τα πραγματολογικά προβλήματα εντοπίζονται στις διαφορές των περιστάσεων μεταξύ του Κειμένου-πηγή και του Κειμένου-στόχος και γίνονται αντιληπτά μέσα από την σύγκριση των εξωκειμενικών παραγόντων, δηλαδή, τους πομπό-δέκτη, τον χώρο, τον χρόνο, το κίνητρο και την κειμενική λειτουργία. Τέτοιου είδους προβλήματα υπάρχουν σε κάθε μεταφραστική διαδικασία και είναι γενικεύσιμα, ανεξαρτήτως των πολιτισμών ή των γλωσσών που εμπλέκονται σε αυτήν.

Αρχικά, παρατηρείται διαφορά μεταξύ των δεκτών του Κειμένου-πηγή και του Κειμένου-στόχος, καθώς το πρώτο είναι γραμμένο στην αγγλική γλώσσα και απευθύνεται στο αγγλόφωνο αναγνωστικό κοινό, με τεράστιο βεληνεκές, αν σκεφτεί κανείς ότι από τους άνω των 8 δισεκατομμύρια κατοίκων του κόσμου, πάνω από 1,35 δισεκατομμύρια μιλούν αγγλικά (Kim, 2023). Ο Νεζβάτ Σογκούκ επιχειρεί να αναδείξει την θέση του Ισλαμισμού σε ένα παγκοσμιοποιημένο περιβάλλον, χρησιμοποιώντας ουσιαστικά την γλώσσα της παγκοσμιοποίησης, τα αγγλικά. Από την άλλη, το Κείμενο - Στόχος απευθύνεται στο ελληνόφωνο αναγνωστικό κοινό που κατά μεγάλο ποσοστό είναι είτε κάτοικοι της Ελλάδας είτε της Κύπρου είτε της ελληνικής ομογένειας. Ωστόσο και τα δύο κείμενα έχουν έμμεσα ενδιαφερόμενο αναγνωστικό κοινό με στόχο την πληροφόρησή του.

Επομένως, κρίνεται αναγκαίο να μην θεωρείται δεδομένη η γνώση ορισμένων στοιχείων του κειμένου από το αναγνωστικό κοινό, αλλά επεξηγούνται, όπου χρειάζεται στο κείμενο του Νεζβάτ Σογκούκ. Αυτά τα επεξηγηματικά στοιχεία πρέπει να μεταφέρονται και στο μετάφρασμα. Για παράδειγμα, ορισμένες θεμελιώδεις έννοιες της θρησκείας του Ισλάμ επιλέγεται ήδη από το αγγλικό πρωτότυπο να αποδοθούν περιφραστικά και ο αραβικός όρος να ακολουθεί παρένθετα. Πχ. *Islamic knowledge (Ilm)* που στο μετάφρασμα, τηρώντας το ίδιο μοντέλο προκύπτει ως *Η ισλαμική γνώση (Ιλμ)*.

Εξίσου αξιόλογη καθίσταται η έλλειψη ουσιαστικής χώρο-χρονικής απόστασης μεταξύ πρωτοτύπου και μεταφράσματος, ώστε δεν χρειάστηκαν ιδιαίτερες μετατοπίσεις κατά τη μεταφραστική διαδικασία. Όπως έχει ήδη αναφερθεί, το προς μετάφραση απόσπασμα αποτελεί μέρος ενός βιβλίου, που με την σειρά του είναι κομμάτι της σειράς «Globalization», που επιχειρεί στο σύνολό της να αναδείξει τις συνέπειες της παγκοσμιοποίησης εντός των κοινωνιών και πώς οι πειθαρχικές νόρμες και ιδεολογίες εξαλείφονται σε μια παγκοσμιοποιημένη εποχή. Έτσι, το μετάφρασμα υιοθετεί τον χωροχρόνο του πρωτοτύπου, καθώς πρόκειται για εξιστόρηση ιστορικών γεγονότων, απόψεων και κοινωνικοπολιτικών αντιλήψεων και, επομένως, αναφέρεται χρονολογικά στις ίδιες περιόδους, για τις οποίες γίνεται λόγος στο πρωτότυπο και

φυσικά στις ίδιες γεωγραφικές τοποθεσίες. Στην περίπτωση αυτή, δεν κρίθηκαν αναγκαίες πολλές μετατοπίσεις για την αντίληψη του ύφους και του νοήματος του πρωτοτύπου από το ελληνόφωνο κοινό.

4.3.2. Πολιτισμικά Μεταφραστικά Προβλήματα

Ακολουθεί η κατηγορία των πολιτισμικών μεταφραστικών προβλημάτων, αφού σύμφωνα με τη Nord (2014), «κάθε πολιτισμός έχει τις δικές του νόρμες, συνήθειες και συμβάσεις» και το κείμενο-πηγή βρίθκει ορολογίας, που απαιτεί πολιτισμική προσαρμογή στο κοινό του μεταφράσματος, η οποία ανά περίπτωση, αντιμετωπίζεται διαφορετικά.

Μία περίπτωση πολιτισμικού μεταφραστικού προβλήματος καθίσταται ο όρος «Asabbiyah» που στο πρωτότυπο δεν επεξηγείται, ωστόσο στο μετάφρασμα χρήζει μιας πολιτισμικής ερμηνείας, δηλαδή μιας επεξήγησης που αποτελεί την πολιτισμική γέφυρα μεταξύ πρωτοτύπου και μεταφράσματος. Έτσι, στο μετάφρασμα, τον όρο «Asabbiyah» συνοδεύει η λέξη «Αλληλεγγύη», έχοντας καθαρά επεξηγηματικό ρόλο. Παρόμοιος χειρισμός τηρήθηκε και στην ισλαμική «Falasifa», ωστόσο εδώ υιοθετήθηκε η απλή μεταγραφή σε αρχικό στάδιο ως «Φάλσαφα» και παρενθετικά η επεξήγηση με τον αντίστοιχο ελληνικό όρο «Φιλοσοφία». Το «Φάλσαφα» είναι μια λέξη δάνειο από την ελληνική γλώσσα, που σημαίνει «Φιλοσοφία».

Αξιοσημείωτο είναι, επίσης, το ζήτημα της «Ummah» που αποδόθηκε ως «παγκόσμια ισλαμική κοινότητα (Ούμα)», καθώς στο πρώιμο Ισλάμ υπάρχει η ιδέα της Ούμα, δηλαδή η κατάργηση των συνόρων και ότι όλοι οι λαοί πρέπει να ζουν με βάση το Ισλάμ και όχι τα έθνη (Αγτζίδης, 2017). Η έννοια αυτή πρέπει να μεταφερθεί και στο ελληνόφωνο αναγνωστικό κοινό και για το λόγο αυτό, μεταγράφηκε στην παρένθεση και εξηγήθηκε περιφραστικά. Ανάλογη λογική ακολουθήθηκε και στο «Wahhabi», όπου, εκτός από την μεταγραφή σε «Ουαχαμπί», προστέθηκε και η λέξη κίνημα, η χρήση των οποίων επιβεβαιώθηκε σε πληθώρα παράλληλων κειμένων που βρίσκεται στην βιβλιογραφία.

4.3.3. Γλωσσικά Μεταφραστικά Προβλήματα

Σε επίπεδο λέξης και ειδικής ορολογίας, προκύπτουν σε όλο το φάσμα του βιβλίου, συνεπώς και στο εν λόγω απόσπασμα, συγκεκριμένοι όροι, που ανήκουν σε εξειδικευμένο λεξιλόγιο και χρησιμοποιούνται από τον τομέα της φιλοσοφίας, της θρησκείας κ.ά.

Οι όροι αυτοί μπορεί να αφορούν ισλαμικούς τιμητικούς τίτλους ή άλλες έννοιες, σχετικές με το αντικείμενο. Για τους όρους αυτούς έχει συνταχθεί και Γλωσσάρι, το οποίο παρατίθεται στην επόμενη ενότητα της παρούσας εργασίας. Παράδειγμα αποτελεί ο ισλαμικός τιμητικός τίτλος, του Hoja, καθώς και του Imam, οι οποίοι αποδόθηκαν αντιστοίχως ως Χότζας, και Ιμάμης, όπως απαντώνται στην ελληνική γλώσσα σε πληθώρα παράλληλων κειμένων. Η εύρεση της ακριβούς απόδοσης των όρων ήταν εύκολη, καθώς πρόκειται για όρους που «βρίσκουν το δηλωτικό ισοδύναμό τους στη γλώσσα αφίξεως» (Κελάνδριας, 2007: 24). Πρόκειται, δηλαδή, για άμεσο δάνειο από την αραβική γλώσσα «που μεταγράφηκε με ελληνικούς χαρακτήρες, με στόχο την όσο το δυνατόν κοντινότερη απόδοση του ξενόγλωσσου όρου και συνάμα την προσαρμογή του όρου στην ελληνική φωνολογία.» (Κεραμίδας, 2015: 53).

Ένα ακόμη ιδιαίτερο γλωσσικό ζήτημα που προέκυψε κατά την μεταφραστική διαδικασία ήταν, αδιαμφισβήτητα, ο όρος «Realpolitik», ο οποίος διατηρήθηκε ως έχει στο μετάφρασμα. Αυτό αποφασίστηκε με βάση την χρήση παράλληλων κειμένων που αναφέρονται στην βιβλιογραφία, όπου ο όρος φαίνεται να χρησιμοποιείται ευρέως σε αναλύσεις πολιτικών καταστάσεων ή δηλώσεων, χωρίς να μεταφράζεται, σε σπάνιες δε περιπτώσεις, μεταγράφεται.

Τέλος, δεν πρέπει να παραλειφθεί η περίπτωση του ρητού του Ντεριντά «a thing's thingness and a people's peoplehood are measured by modernity as the mode», το οποίο τόσο στην αγγλική γλώσσα όσο και στην ελληνική «η πραγματικότητα ενός πράγματος και η λαϊκότητα ενός λαού μετρούνται από το νεωτερισμό ως νέα κατάσταση», μπορεί να μην φαίνονται δόκιμα, ωστόσο λόγω της ιδιαίτερης μορφής του ρητού ως ακριβής επανάληψη φράσης, όπως ακριβώς έχει ειπωθεί

ή γραφτεί από κάποιον άλλο, δικαιολογείται η επιλογή των λέξεων στο μετάφρασμα. Συγκεκριμένα, αναζητήθηκε το αντίστοιχο μεταφραστικό ισοδύναμο του ρητού του Ντεριντά, αλλά εφόσον δεν βρέθηκε κάτι, οι λέξεις επιλέχθηκαν βάσει της παρήχησης που δημιουργούν μεταξύ τους (πραγματικότητα - πράγμα, λαϊκότητα - λαός) και φυσικά βάσει νοήματος.

4.3.4. Ιδιόζοντα Μεταφραστικά Προβλήματα

Τελευταία κατηγορία μεταφραστικών προβλημάτων αποτελούν τα ιδιάζοντα προβλήματα, που σχετίζονται άμεσα, όπως προαναφέρθηκε, με το Κείμενο-πηγή και χρήζουν ιδιαίτερης μελέτης, πριν επιχειρηθεί να αποδοθούν στην γλώσσα-στόχο.

Εξαιρετικής σημασίας κρίθηκε η έντονη παρουσία του στοιχείου της διακειμενικότητας σε όλο το φάσμα του δοθέντος αποσπάσματος, όπως προαναφέρθηκε. Στο προς μετάφραση απόσπασμα, υπάρχουν ορισμένες σχέσεις, οι οποίες διαμορφώνονται κατά την σύνταξη ενός κειμένου, που είναι κατά βάση άμεσες, δηλαδή να γίνεται αυτούσια παράθεση ενός μέρους από άλλο κείμενο με τη μορφή υποσημείωσης και παραπομπής σε άλλο έργο (Πολίτης, 2007: 1). Τα στοιχεία αυτά διατηρούνται στο μετάφρασμα και τα αντίστοιχα χωρία μεταφράζονται στην ελληνική γλώσσα. Για παράδειγμα, υπάρχουν περιπτώσεις παράθεσης ολόκληρων χωρίων που κρίθηκε απαραίτητο να μεταφραστούν στην αγγλική, αφού περιείχαν σημαντικές για τον αναγνώστη πληροφορίες, προκειμένου να κατανοήσει το κείμενο εις βάθος. Σε αυτές τις περιπτώσεις αξιοποιήθηκε κατά την διαδικασία της μετάφρασης η αρχή της ισοδυναμίας, καθώς το πρωτότυπο και το μετάφρασμα περιγράφουν την ίδια κατάσταση με διαφορετικά υφολογικά και δομικά μέσα.

Όπου κρίθηκε επιβεβλημένο, χρησιμοποιήθηκε η τεχνική της μετάταξης και της μετατροπίας. Μετάταξη είναι η τεχνική κατά την οποία ένα μέρος του λόγου αντικαθίσταται από κάποιο άλλο χωρίς ωστόσο αυτό να συνεπάγεται αλλαγή στο νόημα του μηνύματος (π.χ. μετατροπή ρήματος σε όνομα, ονόματος σε ρήμα κ.ά.). Μετατροπία είναι μια τεχνική που συνίσταται στην αναδιάρθρωση ενός εκφωνήματος. Ουσιαστικά επιτελείται η αλλαγή της σκοπιάς από την οποία αντιλαμβανόμαστε το μήνυμα ή μια εξωγλωσσική πραγματικότητα, έτσι ώστε να συμφωνεί η απόδοσή μας με το πνεύμα της γλώσσας-στόχου, δηλαδή με το πνεύμα της γλώσσας-στόχου και τον τρόπο σκέψης του αποδέκτη του μεταφράσματος (Γραμμενίδης, 2015). Για αυτό το λόγο, η μετάταξη και η μετατροπία εφαρμόζεται τόσο στο εσωτερικό μίας γλώσσας όσο και κατά τη διαδικασία της μετάφρασης. Έτσι, πολλά μέρη του λόγου στο αγγλικό πρωτότυπο αντικαθίστανται από τους ισοδύναμους ελληνικούς όρους, προκειμένου να διευκολυνθεί η διαδικασία της μετάφρασης, αλλά και να επιτευχθεί το βέλτιστο δυνατό αποτέλεσμα. Για παράδειγμα, το χωρίο «In this sleight of the mind can be seen an expression of the democratic deficit that has not been named or acknowledged. This has to stop, Balibar submits, by the “vanishing West” or the West vanishing itself.» γίνεται «Σε αυτή τη φαντασίωση μπορεί να δει κανείς μια έκφραση του δημοκρατικού ελλείμματος που δεν έχει κατονομαστεί ή αναγνωριστεί. Αυτό πρέπει να σταματήσει, υποστηρίζει ο Μπαλιμπάρ, από την Δύση που «αφανίζεται» ή που αφανίζεται.».

Δεν πρέπει να παραλειφθεί η αναφορά στο πρόβλημα της εμφάνισης κύριων ονομάτων στο Κείμενο-πηγή, καθώς «η διαφορετική αντιμετώπιση των κύριων ονομάτων σε σχέση με τις υπόλοιπες λεξικές μονάδες από τους λεξικογράφους αποτέλεσε ισχυρό επιχείρημα για την ιδιάζουσα φύση τους» (Κυριαζή-Παπακωνσταντίνου, 2003: 2). Για την απόδοση των κύριων ονομάτων, πραγματοποιήθηκε μεταγραφή, δηλαδή μεταφορά του ονόματος από το λατινικό αλφάβητο στο ελληνικό, στην πιο απλοποιημένη του μορφή (π.χ. Balibar - Μπαλιμπάρ). Υπήρχαν, ωστόσο, περιπτώσεις όπου υπήρχε η ακριβής αντιστοιχία του ονόματος στην ελληνική γλώσσα π.χ. Muhammad - Μωάμεθ, του οποίου γίνεται ευρεία χρήση στα ελληνικά.

Τέλος, αξίζει να αναφερθεί πως στην περίπτωση του «Muqadimmah», χρειάστηκε να συμπεριληφθεί και η λέξη «βιβλίο» στο μετάφρασμα, ώστε να προσδιοριστεί η έννοια, σε σχέση με το πρωτότυπο, όπου ο τίτλος αναφέρεται χωρίς να επεξηγηθεί πως πρόκειται για τίτλο βιβλίου.

5. Επίλογος

Συμπερασματικά, για την εκπόνηση της παρούσας πτυχιακής εργασίας αποκτήθηκαν νέες γνώσεις και εμπλουτίστηκαν οι ήδη υπάρχουσες, καθώς το πρωτότυπο κείμενο παρουσίαζε μη αμελητέες προκλήσεις, που έπρεπε να αντιμετωπιστούν, με στόχο τη βέλτιστη δυνατή απόδοση. Με άλλα λόγια, το γεγονός ότι επρόκειτο για ειδικό κείμενο που εξετάζει πτυχές του Ισλάμ στην εποχή της παγκοσμιοποίησης είχε ως αποτέλεσμα γνωστικές δυσκολίες που έπρεπε να αντιμετωπιστούν με σκοπό να διατηρηθεί η μεταφραστική συνέπεια. Η αντιμετώπισή τους προϋπέθετε έρευνα σε ειδικά, παράλληλα κείμενα και ηλεκτρονικά λεξικά, ώστε να υπηρετείται ο σκοπός του κειμένου και να καθίσταται εφικτή η επικοινωνία και η ανταλλαγή γνώσεων και ιδεών μεταξύ αλλόγλωσσων πολιτισμών. Κλείνοντας, σε προσωπικό επίπεδο η εκπόνηση αυτής της εργασίας αποτέλεσε πρόκληση, καθώς το πρωτότυπο αποτελεί μέρος ενός ευρύτερου συνόλου, ενός ολόκληρου βιβλίου που πρέπει να λαμβάνεται υπόψη, σε κάθε περίπτωση. Ωστόσο, μέσα από την διαδικασία της έρευνας και της ενδελεχούς μελέτης, αποκτήθηκαν τα απαραίτητα εργαλεία, ώστε να κατανοηθεί το μήνυμα του πομπού και να μεταλαμπαδευτεί στον δέκτη. Αυτό καθίσταται ιδιαίτερα σημαντικό, καθώς ειδικά στην σημερινή εποχή η ελλιπής πληροφόρηση και η ημιμάθεια έχουν συνδέσει την έννοια του Ισλάμ με αρνητική χροιά σε πολλές περιπτώσεις, πράγμα το οποίο κρίνεται αδιανόητο σε μια προοδευτική εποχή της παγκοσμιοποίησης με τόσο άμεση πρόσβαση στην πληροφορία.

6. Γλωσσάρι Όρων

Al - Farabi	Αλ - Φαράμπι
Arab Abbasid	Άραβες Αββασίδες
Asabiyyah	αλληλεγγύη
Averreos	Αβερρόη
Avicenna	Αβικέννα
Bernard Lewis	Μπέρναρντ Λιούις
borderization	συνοριοποιήσεις
bourgeoisie	αστική τάξη
determinism - capitalism	ντετερμινισμό - καπιταλισμό
Edward Said	Έντουαρντ Σάϊντ
Emmanuel Levinas	Εμμανουέλ Λεβινάς
Enlightenment	Διαφωτισμός
Etienne Balibar	Ετιέν Μπαλιμπάρ
extranormative	εξωκανονιστικής
Falasifa	Φάλσαφα
Fatima Mernissi	Φατίμα Μερνίσι
fundamentalist	φονταμεταλισμού
Ghazalian	Γκαζαλιανή
Gramsci	Γκράμσι
hadith	Χαντίθ
heterological	ετερολογικών
Hobbesian	Χομπσιανή
Hoja	Χότζας
Ibn Battuta	Ιμπν Μπατούτα
Ibn Khaldun	Ιμπν Χαλντούν
Imam	Ιμάμης

imitation (taqlid)	μίμηση (τακλίντ)
Islam	Ισλάμ
islamic knowledge (Ilim)	ισλαμική γνώση (Ιλμ)
islamic Ummah	ισλαμική κοινότητα (Ούμα)
Kantian	Καντιανό
liberal	φιλελεύθερη
literalists	ακραιφνούς
loci	τόποι
Michel Foucault	Μισέλ Φουκώ
moderate Muslim	μετριοπαθής μουσουλμάνος
modernity	νεωτερισμός
Muhammad	Μωάμεθ
nation - statist	εθνικοκρατικές
obscurantism	σκοταδισμός
Orientalism	Οριενταλισμός
Persian Safavid	Πέρσες Σαφαβίδες
Pilgrimage (Hajj)	Προσκυνήματος (Χατζ)
pluralist	πλουραλιστικός
Realpolitik	Realpolitik (ρεάλ-πολιτίκ)
reductionism	αναγωγισμός
relational counterpart	σχεσιακό αντίστοιχο
religiosity	θρησκευτικότητα
Renaissance	Αναγέννησης
revelation (tawhid)	αποκάλυψη (ταουχίντ)
secular	κοσμικών
Sharia	Σαρία
sufi	σουφιστικός
Surah	Σούρα
syncretism	συγκρητισμός
Taliban	Ταλιμπάν
teleological	τελεολογικές
totalitarian	απολυταρχικό
transversalist	εγκάρσιων
Umayyads	Ομεϋάδες
vanishing	αφανισμού
Wahhabi	Ουαχαμπιστές

7. Βιβλιογραφία

Πρωτογενής Πηγή

Nezvat, S. (2011). *Globalization and Islamism: Beyond Fundamentalism*. United Kingdom: Rowman & Littlefield Publishers, Inc. Διαθέσιμο στο: https://www.academia.edu/32970768/Globalization_and_Islamism_Beyond_Fundamentalism_pdf. (Ανακτήθηκε στις 11/06/2023).

Δευτερογενείς Πηγές

1. Κελάνδριας, Π. Ι. (2007). *Η Μετάφραση των Οικονομικών Κειμένων*. Αθήνα: Δίαυλος.
2. Κεντρωτής, Δ. Γ. (1996). *Θεωρία και πράξη της μετάφρασης*. Αθήνα: Δίαυλος.
3. Κεραμίδας, Σ. Γ. (2015), *Ζητήματα ορολογίας στην τεχνική μετάφραση*. Αθήνα: Δίαυλος.
4. Παριανού, Α. (2004). Διαπολιτισμική ειδική επικοινωνία. Μονογραφία στην Επιστημονική Επετηρίδα 1999-2003. Κέρκυρα.
5. Ammann, M. (2014). *Βασικές αρχές της Μεταφρασεολογίας - ένα εγχειρίδιο για επίδοξους μεταφραστές & διερμηνείς*. Αθήνα: Δίαυλος.
6. Nord, C. (2014). *Η ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ ως στοχευμένη δραστηριότητα – Εισαγωγή στις λειτουργικές προσεγγίσεις*. (Σ.Π. Γραμμενίδης, Δ.Δ. Λάμπρου, μετ.). Αθήνα: Δίαυλος.
7. Reiss, K. & Vermeer, H. J. (2014). *Towards a General Theory of Translational Action*. London: Routledge.

Ιστογραφία

1. Γραμμενίδης, Σ., κ.ά. (2015). Διεπιστημονικές προσεγγίσεις της μετάφρασης [ηλεκτρ. βιβλ.]. Αθήνα: Σύνδεσμος Ελληνικών Ακαδημαϊκών Βιβλιοθηκών. Διαθέσιμο στο: <https://repository.kallipos.gr/cloud-reader-lite/index.html?epub=exports/3899/unzipped>. (Ανακτήθηκε στις 03/09/2023).
2. Γραμμενίδης, Σ. (χ.χ.). *Η έννοια της ισοδυναμίας στη μεταφραστική διαδικασία*. Διαθέσιμο στο: http://www.frl.auth.gr/grammenidis/Publications/2.12.1998a_H_isodynamia_sti_metafrastiki_diadikasia.pdf. (Ανακτήθηκε στις 02/09/2023).
3. Πολίτης, Μ. (2007). *Η διακειμενικότητα ως «εργαλείο» για τη μετάφραση κειμένων που έχουν παραχθεί με βάση το παράγωγο κοινοτικό δίκαιο*. Ανακοίνωση στο διεθνές συνέδριο “Η διδασκαλία των ξένων γλωσσών στην τριτοβάθμια εκπαίδευση”-ΤΕΙ Ηπείρου Ηγουμενίτσα 7-8 Ιουνίου 2007. Διαθέσιμο στο: https://www.academia.edu/386171/%CE%97_%CE%B4%CE%B9%CE%B1%CE%BA%CE%B5%CE%B9%CE%BC%CE%B5%CE%BD%CE%B9%CE%BA%CF%8C%CF%84%CE%B7%CF%84%CE%B1_%CF%89%CF%82_%CE%B5%CF%81%CE%B3%CE%B1%CE%BB%CE%B5%CE%AF%CE%BF_%CE%B3%CE%B9%CE%B1_%CF%84%CE%B7_%CE%BC%CE%B5%CF%84%CE%AC%CF%86%CF%81%CE%B1%CF%83%CE%B7_%CE%BA%CE%B5%CE%B9%CE%BC%CE%AD%CE%BD%CF%89%CE%BD_%CF%80%CE%BF%CF%85_%CE%AD%CF%87%CE%BF%CF%85%CE%BD_%CF%80%CE%B1%CF%81%CE%B1%CF%87%CE%B8%CE%B5%CE%AF_%CE%BC%CE%B5_%CE%B2%CE%AC%CF%83%CE%B7_%CF%84%CE%BF_%CF%80%CE%B1%CF%81%CE%AC%CE%B3%CF%89%CE%B3%CE%BF_%CE%BA%CE%BF%CE%B9%CE%BD%CE%BF%CF%84%CE%B9%CE%BA%CF%8C_%CE%B4%CE%AF%CE%BA%CE%B1%CE%B9%CE%BF (Ανακτήθηκε στις 02/09/2023).

4. Kim, E. (2023). *A Linguistic Odyssey: How Many People Speak English*. Διαθέσιμο στο: <https://promova.com/blog/how-many-people-speak-english> (Ανακτήθηκε στις 29/08/2023).
5. Nord, C. (2005). *Text analysis in translation: Theory, methodology, and didactic application of a model for translation-oriented text analysis*. Amsterdam: Rodopi. Διαθέσιμο στο: https://www.researchgate.net/publication/271127037_Christiane_Nord_Text_Analysis_in_Translation_Theory_Method_and_Didactic_Application_of_a_Model_for_Translation-Oriented_Text_Analysis_Translated_from_the_German_by_Christiane_Nord_and_Penelope_Sparrow (Ανακτήθηκε στις 25/08/2023).

Ηλεκτρονικά Λεξικά

1. Glosbe. Ελληνο-αγγλικό Λεξικό. <https://el.glosbe.com/el/en>
2. IATE. European Union Terminology. <https://iate.europa.eu/home>
3. WordReference. Ελληνο-αγγλικό Λεξικό. <https://www.wordreference.com/engr/>

Παράλληλα Κείμενα

1. Leaman, O. (2002). *An Introduction to Classical Islamic Philosophy* (2 έκδοση). Cambridge University Press. Σελ. 211–12. ISBN 0521793432.
2. Soage, A. (2009). *Introduction to Political Islam*. (Religion Compass 3.5). σελ. 887–96.
3. (n.n).(n.d). *ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ (FALSAFA)*. Διαθέσιμο στο: [ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ \(FALSAFA\) - Ιράν Πολιτισμός \(irancultura.it\)](http://www.irancultura.it). (Ανακτήθηκε στις 25/08/2023).
4. Κυριαζοπούλου, Μ. (2023). *Αβικέννας, ο μέγιστος φιλόσοφος του Ισλάμ*. Διαθέσιμο στο: <https://cognoscoteam.gr/archives/36340>. (Ανακτήθηκε στις 27/08/2023).
5. Λάζος, Π. (2020). *Realpolitik*. Διαθέσιμο στο: <https://www.capital.gr/o-petros-lazos-grafei/3474858/realpolitik/> (Ανακτήθηκε στις 26/08/2023).