

Tietämättömyyden tila ihmiskunnan esteenä

Ġāhilīya islamin negaationa Sayyid Qutbin maailmankuvassa ja *ġāhilīyan* ylittäminen teoksessa *Ma`ālim fī l-ṭarīq*

Akseli Hiltunen
Pro-gradu tutkielma
Filosofia
Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos
Kevät 2023

TIIVISTELMÄ

TIETÄMÄTTÖMYYDEN TILA IHMISKUNNAN ESTEENÄ

Ġāhilīya islamin negaationa Sayyid Qutbin maailmankuvassa ja ġāhilīyan ylittäminen teoksessa *Ma'ālim fī l-ṭarīq*

Akseli Hiltunen
Pro gradu -tutkielma
Filosofia
Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos
Jyväskylän yliopisto
Kevät 2023
Ohjaaja: Jari Kaukua
Sivumäärä: 105

Tämä tutkielma tarkastelee egyptiläisen islamistin Sayyid Qutbin (1906-1966) poliittista filosofiaa hänen viimeiseksi jääneessä teoksessaan *Ma'ālim fī l-ṭarīq*. Qutbin merkittävin perintönsä filosofialle on hänen ymmärryksensä *ġāhilīyasta*. Klassinen islamilainen käsitys *ġāhilīyasta* tarkoittaa esi-islamilaista aikakautta tietämättömyyden tilana, joka poistui historiasta islamin ensimmäisen ilmoituksen myötä. Qutbille *ġāhilīya* merkitsee kuitenkin enemmän psykologista tilaa ja Qutbin mukaan ihmiskunta onkin luisunut islamin ilmoituksesta yhä syvempään *ġāhilīyan* tilaan. Qutbin mukaan ihmiskunta pystyy elämään Jumalan tahdon mukaisesti harmonisessa tilassa niin itsensä kuin ympäristönsä kanssa, kunhan se palaa takaisin islamin piiriin.

Tutkimukseni varsinaisena kohteena on *Ma'ālim fī l-ṭarīq* -teoksessa esiin nostettu *ġāhilīyan* käsite ja myös kysymys siitä, minkälainen olisi qutbilainen islamilainen valtio. Tutkielmani rakentuu diskurssianalyysin varaan, jonka avulla tarkastelen qutbilaista teoriaa erilaisten diskurssien valossa. Luvussa kaksi luon katsauksen Qutbin ajattelun kehitymisestä elämäkerrallisessa diskurssissa, luvussa kolme esittelen Qutbin näkemykset islamista yhteiskuntasopimusteoreettisessa ja dialektisessa diskurssissa ja neljännessä ja viidennessä luvussa tarkastelen Qutbin teoriaa vallan diskurssista. Kuudennessa ja päättävässä kappaleessa tarkastelen Qutbin teorian merkitystä nykypäivänä ja esitän myös ehdotuksiani erilaisille tulokulmille islamismien tutkimukseen.

Tämä tutkielma luo historiallisen viitekehyksen Qutbin ajattelulle, paikantaa Qutbin poliittisen ajattelun reunaehdot ja osoittaa, että Qutbin ajattelua - tai islamismia ylipäätään - ei tule sivuuttaa pelkkänä teologisena kysymyksenä, vaan islamististen suuntausten tarkastelu edellyttää monialaista tutkimusta niin filosofian, teologian kuin politiikan tutkimuksen kentiltä. Tärkein huomio, jonka tutkielmani osoittaa, on siinä, että Qutbin teorian merkittävin anti on hänen näkemyksensä mukainen *ġāhilīya* sekä islamin negaationa, että oikeutuksena jihadiin. Tämä maailmojen vastakkainasettelu taas pohjaa enemmän 1800-luvun nationalistisiin suuntauksiin kuin Koraaniin. Tutkielmani myös osoittaa, että islamismi ei ole elimellisesti osa islamia, vaan teologisoitua politiikkaa, jonka tarkoituksena on monopolisoida islamin käsite oman mallinsa mukaiseksi. Tästä monopolisoimisesta kärsii myös ne muslimit, jotka eivät allekirjoita qutbilaista ekstremismia. Tästä syystä kamppailu islamismia vastaan edellyttää myös avointa ja tasavertaista kommunikaatiota islamilaisen maailman kanssa.

Avainsanat: Sayyid Qutb, islam, islamismi, jihad, jahiliyyah, poliittinen filosofia

ABSTRACT

THE STATE OF IGNORANCE AS A HINDRANCE TO HUMANITY

Jahiliyyah as the negation of Islam in the worldview of Sayyid Qutb and transcendence from within jahiliyyah.

Akseli Hiltunen
 Master's thesis
 Philosophy
 Department of Social Sciences and Philosophy
 University of Jyväskylä
 Spring 2023
 Supervisor: Jari Kaukua
 Page count: 105

This thesis examines the political philosophy of the Egyptian Islamist Sayyid Qutb (1906-1966) in his last surviving work, *Ma 'ālim fī l-ṭarīq*. Qutb's most significant legacy to philosophy is his understanding of ḡāhilīya. The classical Islamic understanding of ḡāhilīya refers to the pre-Islamic era as a state of ignorance that disappeared from history with the first revelation of Islam. However, for Qutb, ḡāhilīya is more of a psychological state, and according to Qutb, humanity has sunk ever deeper into the state of ḡāhilīya since the revelation of Islam. According to Qutb, mankind is capable of living according to God's will in a harmonious state with itself and its environment, as long as it returns to the circle of Islam.

The object of my research is the concept of ḡāhilīya raised in *Ma 'ālim fī l-ṭarīq* and also the question of what a Qutbist Islamic state would be like. My dissertation is based on discourse analysis. I will examine Qutb's theory in the light of various different discourses. In chapter two I create an overview of the development of Qutb's thought by approaching it via biographical discourse, in chapter three I present Qutb's views on Islam in the social contract theory discourse and dialectic discourse, and in the fourth and fifth chapters I examine Qutb's theory within the discourse of power. In the sixth and concluding chapter, I examine the significance of Qutb's theory today and also present my suggestions for different approaches to the study of Islam.

This thesis creates a historical reference framework for Qutb's thought, locates the boundary conditions of Qutb's political thought and shows that Qutb's thought - or Islam in general - should not be ignored as a mere theological question, but the examination of Islamist trends requires multidisciplinary research from the fields of philosophy, theology and political research. The most important point that my thesis shows is that the most significant contribution of Qutb's theory is ḡāhilīya according to his view, both as a negation of Islam and as a justification for jihad. This juxtaposition of worlds is based more on the nationalist tendencies of the 19th century than on the Koran. My thesis also shows that Islamism is not organically a part of Islam, but a theologized politics whose purpose is to monopolize the concept of Islam according to its own model. Those Muslims who do not subscribe to Qutbist extremism also suffer from this monopolization. For this reason, the struggle against Islamism also requires open and equal communication with the Islamic world.

Keywords: Sayyid Qutb, islam, Islamism, jihad, jahiliyyah, poliittinen filosofia

SISÄLLYSLUETTELO

1. Johdanto.....	5
2. Taustaa.....	11
2.1. Tässä tutkimuksessa käytetyt menetit.....	11
2.2. Qutbin suppea elämäkerta.....	14
3. Qutbin ajattelun ja maailmankuvan lähtökohdat.....	24
3.1. Islamin pääpiirteet ja sen merkitys ihmiskunnalle qutbilaisessa maailmanselitysmallissa.....	27
3.2. Ğāhilīya islamin negaationa.....	32
3.3. Kuinka islam ilmentyi, kasvoi ja kehittyi ja johti ihmiskunnan kulta-aikaan.....	41
3.4. Islamilaisen yhteiskunnan luisuminen takaisin tietämättömyyden tilaan.....	44
4. Islam konstituoivan vallan metodina qutbilaiseen yhteiskuntaan.....	48
4.1. Virstanpylväät kohti islamilaista yhteiskuntaa eli jihad.....	54
4.3. Islamilaisen yhteiskunnan järjestäytymisen reunaehdot.....	61
5. Islamilainen valtio konstituoivana valtana qutbilaisessa yhteiskunnassa.....	65
5.1. Ihmisen vapaus muslimiyhteisössä.....	66
5.2. Ei-islaminuskoisten ihmisten asema qutbilaisessa yhteiskunnassa.....	70
5.3. Sukupuoli ja seksuaalisuus qutbilaisessa ihmiskunnassa.....	74
5.4. Talous qutbilaisessa yhteiskunnassa.....	81
6. Qutbin jälkeinen maailma.....	86
6.1. Qutbin perintö maailmalle.....	86
6.2. Ğāhilīyan esiintyminen Qutbin omassa ajattelussa.....	91
7. Lopuksi.....	95
KIRJALLISUUS.....	101

1. Johdanto

Sayyid Qutbin (1906-1966) vuonna 1964 ilmestynyttä ja sen myötä hänen kuolemantuomionsa presidentti Gamal Abdel Nasserin toimesta sinetöinyttä *Ma'ālim fī l-ḥarāqia* (Virstanpylväät) on verrattu muun muassa fundamentalistisen islamismin *Kommunistiseksi manifestiksi* ja Leninin *Mitä on tehtävä?* -teokseen. Lisäksi Qutbia itseään on nimitetty ”al-Qaidan ajattelun isoisäksi” (Thorpe 2019, 413.). Vertaus Kommunistiseen manifestiin on kyllä osuva siinä mielessä, että teos todellakin on suunnattu islamilaiselle, vaiheittain etenevälle vallankumoukselliselle etuvartiolle leniniläisessä mielessä ymmärrettynä ja siinä, että laveasti ilmaistuna *jihad* Qutbin ajattelussa on parhaiten ymmärrettävissä uuteen sosiaaliseen järjestykseen pyrkivänä vallankumouksena. Kuten Leninilläkin, myös Qutbin politiikan teoria on vallankumouksellisuuteen pyrkivä ja haastaa lukijansa aktiiviseen toimijuuteen niin teoreettisen ymmäryksen, propagoinnin kuin käytännön järjestäytymisenkin suhteen.

Yhteneväisyydet teosten välillä kuitenkin jäävät tähän, eikä Qutbia voi oikeastaan nimittää leninistiseksikään muilta osin kuin etuvartiolle suunnatun käytännön poliittisen toiminnan eli praksiksen yhteydessä; sisällöltään, ihmiskuvaltaan ja poliittisena järjestelmänä marxilais-leninistinen teoria ja qutbilainen islamismi eivät muistuta toisiaan juurikaan. Päinvastoin, kuten tässä työssä myös tuon ilmi, Qutbin teoria on muotoutunut reaktiona aikansa Egyptin sosialistisille ja marxilaisille liikehdinnöille.

Qutbin vaikutus moderniin islamilaiseen maailmaan on joka tapauksessa ollut merkittävä; hänen ajatuksensa ja etenkin hänen viimeistä poliittisen ajattelijan vaihettaan edustanut jihadistinen - eli vallankumouksellinen - linjansa on vaikuttanut laaja-alaisesti niin useiden islamilaisen maailman akateemikkojen kuin myös erilaisten muslimiryhmien ajatteluun. Tämän lisäksi Qutbin ajatukset ovat vaikuttaneet sekä maailmanjärjestyksessämme tällä

hetkellä etabloituneiden kansallisvaltioiden¹ että useiden islamististen terroristiryhmien syntyyn ja toimintaan.

Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, että Qutbia ja hänen ajatuksiaan seurattaisiin muslimimaailmassa sokeasti saati että hänen kanssaan oltaisiin kaikesta samaa mieltä; ennemmin se lienee merkki Qutbin ajattelun ja toiminnan laaja-alaisuudesta usealla eri tasolla - niin metafysisellä kuin käytännön tasolla.

Qutbin elämänvaiheet pitivät sisällään niin erilaisia teoreettisen ajattelun vaiheita kuin käytännön elämään liittyviä toimia - eli *positioitumisten* vaiheita -, jotka vaikuttivat hänen ajattelunsa kehittymiseen ja joiden ymmärtämiseen *Virstanpylväät* ei luettuna itsessään riitä. Qutb kerkesi suhteellisen lyhyen elämänsä aikana toimia niin opettajana, koulutarkastajana, kulttuurikriitikkona, Egyptin hallinnossa kuin aktivistina kahdessa erilaisessa vallankumouksellisessa pyrkimyksessä. Nämä lukuisat roolit hänen elämässään muovasivat hänen ajatteluaan jatkuvasti ja *Virstanpylväät* onkin vain pieni osa hänen poliittisesta ajattelustaan. On kuitenkin huomioitava, että Qutb myös irtisanoutui - ainakin osin - vanhempien teoksiensa viestistä, joten siinä mielessä toki *Virstanpylväät* edustavat tiettyä kiteymää hänen viimeisimmän ajattelun vaiheista.

Qutbin varsinainen pääteos on kuitenkin hänen vuosina 1951-1965, isolta osin vankilatuomionsa aikana työstämänsä 30-osainen, tuhansia sivuja kattava sosiopoliittinen kommentaarinsa Koraanin 114 suurasta *FT zīlāl al-Qur'ān* (Koraanin varjossa). *Virstanpylväät* on edellämainitusta islamilaiselle etuvartiolle suunnattu tiivistelmä, jonka funktiona on antaa sekä perustelut että ensimmäiset käytännön toimet - praksis - *jihadille* eli islamilaiselle vallankumoukselle. Tämä etuvartio taas ensisijaisesti tarkoitti käytännössä Qutbille sillä hetkellä Egyptissä kielletyn Muslimiveljeskunnan maan alle ajettuja ja vangittuja jäseniä. *Virstanpylväiden* oli tarkoitus olla myös ensimmäinen osa tätä islamistista vallankumousta käsitteleviä teoksia, mutta koska teos johti Qutbin teloitukseen Nasserin hallinnon toimesta, jäi hänen työnsä kesken etenkin etuvartion käytännön etenemisen osalta.

¹ Mm. Indonesian (Muktafi, Haidary ja Zamzani 2022), Turkin (Cakir 2015) ja jopa shiialaisen Iranin (Ünal 2016) että ennen kaikkea Egyptin, vaikka Muslimiveljeskunta ei olekaan onnistunut saavuttamaan Muhammad Mursin alle vuoden kestäneen lyhyen valtakautensa (2012-2013) lisäksi valta-asemaansa tai etabloimaan lainsäädäntöön qutbilaista doktriinia.

Eräs merkittävä syy Qutbin kuolemantuomioon löytyy kuitenkin teoksesta; hänen käsitteensä *ğāhilīya*sta. Yleisesti ottaen islamilainen kulttuuri puhuu (arabien näkökulmasta) aikakaudesta ennen profeetta Muhammedin ilmoitusta (300 jaa. - 610 jaa.) *ğāhilīya*- kautena (Hanapi 2013, 215) ja tämä ajanjakso nähdään yleisesti ottaen islamilaisen kontekstin kautta tarkasteltuna synkkänä aikakautena ihmiskunnan historiassa. *Ğāhilīya* on johdettu arabian kielen sanasta *jahala*, joka merkitsee tietämättömyyttä tai tiedon puutetta.

Klassisen islamilaisen kulttuurin tunteman *ğāhilīya*-aikakauden mukaan heimot Arabian niemimaalla elivät lukutaidottomina ja kirjan kansojen Jumalan opetukset hylänneinä sekoittaen uskontoelämäänsä muun muassa animistisia ja polyteistisiä piirteitä - tai islamilaisessa kontekstissa ilmaistuna latautuneemmin ilmaistuna epäjumalanpalvontaa. Islamilaisen perimätiedon mukaan näiden heimolaisten tavat olivat perimätiedon mukaan olemattomat; heitä määritteli julmuus, ylpeys ja itsepäisyys. Muhammedin ilmoituksen myötä arabiheimot alkoivat muuttua ja kaikkia heidän elämänsä osa-alueita alkoivat määrittää islamilainen maailmankatsomus (*taṣawwur*), joka määritteli heidän uskonsa (*‘aqīda*), palvontamenonsa (*‘ibāda*) ja tavat (*aḥlāq*) uudella tavalla (Hanapi 2013, 214-215).

Qutb määrittelee käsitteen hieman eri tavalla. Hänelle *ğāhilīya* edustaa valtavirtaisen islamin historiallisen ajanjakson lisäksi myös muiden kirjanuskontojen - juutalaisuuden ja kristinuskon - aikakaudet. Uuden, islamin ilmoituksen jälkeisen *ğāhilīyan* tilan Qutb käsittää saaneen alkunsa sunnalaisuuden kolmannen profeetan, ‘Uṣmānin, aikakaudella ja siitä lähtien qutbilaisessa historiankirjoituksessa ihmiskunta on ollut *ğāhilīyan* tilaan luisuneena aina meidän päiviimme asti. On tärkeää huomioida, että Qutbilla *ğāhilīya* viittaa myös ajanjakson ja esi-islamilaisten heimokulttuurien lisäksi myös hänen aikanaan oleviin yhteiskuntiin, sillä Qutbin politiikan teoria tekee vertauksen ihmisten tilasta juuri samanlaisena psykologisenä tilana ja tähän palaamme vielä työssä myöhemmin selittäessämme *ğāhilīyan* modernia qutbilaista versiota auki. Qutbin *ğāhilīyan* merkityksen tulkita Edward Saidin muotoileman länsimainen-itämainen (tai orientti-oksidentti) -dikotomiaa mukailevana “islam-länsi” -ajatteluna, joka kulminoituu lopulta “islam-muu maailma” -jaotteluun.

Qutbin mukainen *ğāhilīya* tuleeikin ymmärtää enemmän psykologisena alennustilana, josta ihmiskunta eri kulttuureineen on onnistunut kohoamaan vain verrattain lyhyen ajanjakson ajaksi koko tunnetun historian aikana. Juuri siksi Qutb ammentaaakin juuri kolmesta ensimmäisestä muslimisukupolvesta (*şalaf*) poliittisen teoriansa etuvartiolle suunnatun käytännön lähtökohdaksi. Nämä muslimisukupolvet onnistuivat Qutbin mukaan saavuttamaan yhteiskunnallisen tilan, jossa ihminen eli sopusoinnussa itsensä, muiden ja luonnon kanssa.

Tämä tapahtui Qutbin mukaan vain ja ainoastaan siksi, että ensimmäinen muslimisukupolvi ymmärsi alistua Jumalan tahdon alle ja elää sen mukaisesti (*ḥakīmīya*); käytännössä hyväksymällä islamin sekä uskonnokseen, eettiseksi ohjenuorakseen että poliittista toimintaa ja sosiaalista kanssakäymistään säätäväkseen hallintamuodoksi. Tämän myötä ihmiskunnan historiaan syntyi konkreettisesti utooppinen tila, jota jäljittelemällä ihmiskunta voi saavuttaa uudelleen saman tasapainon ja sen myötä maailmanrauhan. Ja mikä tärkeintä, koska ilmoitus islamista tuli suoraan Jumalalta muiden ihmisten luomien keinotekkoisten instituutioiden sijasta, vain islamin mukaisella - eli Jumalan tahdon mukaisella - yhteiskuntajärjestyksellä on Qutbin mukaan legitimaatio hallita ihmisiä.

Täten, nimetessään kaikki aikakautenaan olemassa olevat kansallisvaltiot - ja tämän myötä hallinnot - *ğāhilīya*-yhteiskunniksi, hän tuli sinetöineeksi oman kohtalonsa Nasserin hallinnon silmissä - ja epäilemättä myös marttyyriasemansa useiden erilaisten muslimiyhteisöjen silmissä².

Tästä syystä tämän tutkielman tarkoituksena on avata Qutbin teoriaa niin islamista kuin *ğāhilīyasta* laajemmin, jotta ymmärrämme *Virstanpylväiden* levinneisyyden merkityksen muunakin kuin jihadismiin kannustavana poliittisena pamflettina. *Virstanpylväitä* edeltää Qutbin ajattelussa huomattava määrä muita teoksia, jotka pystyvät tarjoamaan meille vastauksia muun muassa siitä, millaiset olisivat materiaaliset reunaehdot sellaisesta

² On kuitenkin huomioitava, että tämä väite saattaa olla osittain hyperbolinen. Qutb ei ollut pelkkä akateemikko tai teoretikko, vaan hän oli Nasserin hallinnon kanssa vastakkain ajautuneen Muslimiveljeskunnan jäsen ja aktivisti, joten voidaan yhtä hyvin väittää, että hänen käytännön osallisuudellaan ja toimillaan oli todennäköisesti suurempi vaikutus kuolemantuomion langettamiseen. On kuitenkin varmaa, että *Virstanpylväät* sekä *Koraanin varjossa* olivat käytössä todistusaineistona Qutbin oikeudenkäynnissä (al-Mehri 2006, 13).

islamilaisesta yhteiskunnasta, johon Qutb etuvartiotaan kannustaa. Näiden reunaehtojen muodostamisessa hyödynnän Qutbin ”keskivaiheen” pääteosta *Al-‘adāla l-iğtimā`īya fī l-islām* (vapaasti suomennettuna Sosiaalinen oikeudenmukaisuus Islamissa). Qutbin näkemyksiä eri kulttuureista ja yhteiskunnista ennen kaikkea islamilaista yhteiskuntaa alempiarvoisina kulttuureina ja täten islamilaisen yhteisön olemassaolon perustelevia ja *jihadiin* oikeuttavia teesejä löytyy muun muassa teoksista *Hādhā l-dīn* (Tämä Islamin uskomme) sekä englanniksi kirjoittamastaan *Amerikka jonka näin* -matkakertomuksessaan, joihin tutustumalla saanee sekä suuremman kuvan Qutbin ajattelun vaiheista, että hänen poliittisesta ajattelustaan.

Tutkielmani varsinaiset tutkimuskysymykset ovat siis seuraavat:

1. Mitä *ğāhilīya* merkitsee ihmiskunnalle qutbilaisessa viitekehyksessä?
2. Miksi Qutb näkee myös nyky-yhteiskunnat siihen luisuneina?
3. Miten islam auttaa ihmiskuntaa vapautumaan *ğāhilīyan* tilasta?
4. Mitkä ovat reunaehdot islamilaisen yhteiskunnan toteutumiselle ja hallinnolle?

Tämän tutkielman funktiona on siis vastata edellä mainittuihin tutkimuskysymyksiin toimimalla Qutbin ajatuksia selittävänä kommentaarina *Virstanpylväille*. Tutkielman funktiona on siis auttaa ymmärtämään Qutbin ajattelua hänen muuhun tuotantoonsa perehtymättömälle lukijalle. Toisin sanoen tutkielma tuo esiin ne vaiheet, jotka ovat johtaneet Qutbin siihen pisteeseen ajattelussaan, missä hänen ajatuksensa *Virstanpylväissä* ilmenevät. Tämän lisäksi tutkielma osoittaa, että millainen olisi - mahdollisesti - tämä islamilainen yhteiskunta, johon Qutb haluaa lukijansa johdattaa.

Kuten edeltäneestä tekstistä saattaakin käydä selväksi, aion hyödyntää tutkielmassani muitakin Qutbin teoksia, erityisessä huomiossa *Sosiaalinen oikeudenmukaisuus Islamissa*, *Tämä islamin usko* ja *Amerikka jonka näin* tarjoavat etenkin Qutbin maailmankuvan sekä käytännön yhteiskunnallisen järjestäytymisen osalta ymmärrystä, jota pelkästään *Virstanpylväistä* ei löydy. Tämän lisäksi hyödynnän myös useita Qutbista kirjoitettuja artikkeleita kommentaareina sekä Muslimiveljeskunnan perustajan Hassan al-Bannan kirjoituksia Muslimiveljeskunnan käytännön toimista, jotka Qutbkin Muslimiveljeskunnan jäsenenä sekä allekirjoitti että omilla kirjoituksillaan vahvisti päteviksi omassa teoriassaan.

Tutkimusmenetelmänäni on hybridimallinen diskurssianalyysi, jonka tarkoituksena on taustoittaa Qutbin ajattelua, luoda filosofianhistoriallinen viitekehys ja tuoda esiin hänen edustamansa poliittinen positioituminen sekä hänen teoriansa vallasta ja vallankäytöstä hänen viimeiseksi jääneessä teoksessaan. Taustoittavan luvun 2. ensimmäisessä kappaleessa esittelen tässä tutkielmassani käyttämäni metodit ja diskurssit ja luvun 2. jälkimmäisessä kappaleessa käyn läpi Qutbin elämänvaiheet suppeasti luodakseni koherentin yleiskuvan hänen elämästään hänen ajattelunsa vaiheiden muutoksia selittävänä tekijänä.

Kolmas luku käsittelee Qutbin ajattelun ja maailmankuvan lähtökohtia, hänen teologisia premissejään sekä ymmärrystään islamin roolista ihmiskunnan historiassa sen ilmenemisestä hänen aikakauteensa. Sen ensimmäinen kappale avaa Qutbin näkemyksen islamista itsერიittoa - tai omavaraisena - uskontona käsitteen laveassa merkityksessä ja antaa oikeuttavan perustelun islamille syrjäyttää muut vallitsevat hallintamuodot. Qutbille uskonto ei edusta pelkkää ihmisen sisäistä kamppailua sielunsa puhtaudesta, vaan edellyttää myös aktiivista sosiaalista liikehdintää ja yhteiskunnallisten instituutioiden rakentamista islamin mukaisiksi, jotta ihmiset voisivat elää Jumalan suunnitelman mukaan rakennetussa, ihmiskunnalle tarkoitettussa parhaassa mahdollisessa yhteisössä. Tämän luvun toinen kappale käsittelee *ğāhiliyata* islamin negaationa; ihmisen oikullisista päähänpistoista - toisin sanoen tietämättömydestä - kumpuavana sosiaalisena voimana, johon luisuessaan ihminen alistuu tietämättömyden tilaan, joka ilmenee toisten ihmisten sortamisena ja kurjuutena. Luvun kolmas kappale avaa Qutbin näkemyksiä siitä, miten ja millaisissa olosuhteissa islam alunperin ilmentyi ihmiskunnalle ja neljäs siitä, mitkä ja millaiset olosuhteet ovat vaikuttaneet siihen, että ihmiskunta elää nykyäänkin vielä tietämättömyden tilassa.

Neljännessä ja viidennessä luvussa käsittelen qutbilaisen islamilaisen yhteisön muodostamista käytännössä ja qutbilaisen islamin mukaisesti muodostuneen yhteiskunnan reunaehtoja. Tarkastelen siis islamia vallankäytön välineenä politiikan teorian kielellä ilmaistuna niin konstituivana kuin konstituoituna valtana. Jälkimmäinen luku on huomattavasti spekulatiivisempi luonteeltaan, sillä niin *Virstanpylväät* kuin Qutbin muukaan tuotanto ei tarjoa täysin kattavaa kuvaa siitä, millainen islamilainen yhteiskunta olisi täydellistyessään. Hänen muista teoksistaan voimme kuitenkin kaivaa esiin tiettyjä

institutionaalisia reunaehtoja, joita qutbilainen teoria edellyttäisi islamilaiselta yhteiskunnalta toimiakseen. Täten, olen pyrkinyt konstituimaan qutbilaisen yhteiskunnan ammentamalla hänen teologiastaan sekä yhteiskuntasopimusteoreettisesta ajattelusta ja ennen kaikkea hakemalla vastauksia tutkimuskysymykseeni Qutbin muotoilemasta *ğāhiliyasta* islamin negaationa. Tämän prosessin tarkoituksena on sekä luoda mahdollisimman tarkka kuvaus Qutbin tarkoittamasta yhteiskunnallisesta järjestäytymisestä, kuin myös sulkea pois mahdolliset puutteelliset tai virheelliset Qutbin nimissä esitetyt tulkinnat.

Kuudennessa luvussa käsittelen lyhyesti Qutbin ajattelun perintöä ja nostan esiin muutamia huomioita hänen oman ajattelunsa sudenkuopista ja päätäntökappaleessa luon lyhyesti katsausta Qutbin ajattelun merkityksestä meidän aikaamme.

Tarkastelemani Qutbin teokset ovat kaikki englanninkielisiä käännöksiä *Hadha'l-Dinin (Tämä islamin usko)* suomennosta lukuun ottamatta ja kaikki suomennokset ovat omiani, ellen toisin mainitse. Arabiankielisten käsitteiden translitteroinnista iso kiitos kuuluu ohjaajalleni Jari Kaukuulle. Tämän lisäksi haluan vielä erikseen kiittää Kaukuaa myös islamilaiseen filosofiaan perehdyttämisestä ja koko opintotaipaaleeni ajan kestäneestä opastuksesta, opetuksesta, keskustelutuokioista ja lounaista. Ilman hänen positiivista myötävaikutustaan opintovuosieni aikana tätä tutkielmaa tuskin olisi syntynyt.

2. Taustaa

2.1. Tässä tutkimuksessa käytetyt metodit

Koska Qutb operoi monella tasolla, on syytä hahmottaa näiden eri tasojen ulottuvuudet sekä niiden väliset risteymät keskenään. Tästä syystä olen valinnut metodikseni tarkastella Qutbin ajattelua erilaisten diskurssien kautta eli tehdä tutkielmani diskurssianalyysin kautta.

Laveasti ymmärrettynä diskurssi on määritelty tarkoittamaan keskustelua. Foucault kutsuu diskursseiksi “sellaisia asenteita ja mielipiteitä, jotka muodostavat sellaisia tiedon rakenteita, joiden mukaan ihmiset toimivat” (Husa 1995, 43). Foucault’laisessa diskurssianalyysissä nämä “muodostelmat, eli diskurssit, koostuvat totena esitetyistä lausumista, joita määrittää

niiden ilmoittava eli julistava funktio” (Husa 1995, 43). Näillä lausumilla taas on “ehdoton, julistava ja historiaan vaikuttamaan pyrkivä luonne. Joka tapauksessa” (Husa 1995, 43), lähtökohtana diskurssianalyyseissa on se, että kieli tai teksti eivät kuvaile todellisuutta neutraalisti, vaan teksti on sekä todellisuuden tuote että tuottaja (Husa 1995, 43).

Diskurssilla tarkoitan tässä yhteydessä erityisesti Arto Jokiseen nojaten erityislaatuista puhe- ja ajattelutapaa (Jokinen 2000, 108). Jokisen mukaan “diskurssi on tietyille diskurssille ominaisten sääntöjen rajaamaa ja mahdollistamaa puhetta, ajattelua ja toimintaa tietyssä sosiaalisessa tilanteessa tietynä historiallisena aikana” (Jokinen 2000, 109). Tämä Jokisen kehämäiseltä määritelmältä vaikuttava muotoilu pitää sisällään ajatuksen siitä, että jokaisella tietyllä diskurssilla on omat premissinsä ja reunaehdonsa. Perustelen lähestymistapani sillä, että Qutb operoi monella eri tasolla, häntä on tarkasteltava myös monelta eri tasolta. Erilaiset diskurssit jakavat Qutbin ajattelua eri osiin ja auttavat hahmottamaan sekä hänen maailmankatsomustaan että politiikan teoriaansa.

Koska Qutbilainen teoria pitää sisällään sekä idealistisen että materialistisen maailmanselitysmallin, ontologiset premissit ihmisyydestä ja ihmiselämän tarkoituksesta kuin myös historiallisen viitekehyksen - näiden usein sekoittuessa toisiinsa -, hänen tulkintansa edellyttää näiden tasojen tarkastelemista useista eri diskursseista käsin.

Pähkinänkuoressa diskurssi tarkoittaa siis todellisuuden - tai todellisuuksien - rakentamista. Sen vuoksi juuri tuohon “todellisuuksien rakentamisen” käsitteeseen tulen nojaamaan tässä tutkielmassani. Koska Qutb rakentaa erilaisia todellisuuden tasoja niin metafyyysisellä kuin materiaalisella tasollakin ja kirjoittaa erilaisista tulokulmista käsin, on luontevaa tehdä erilaisia tulokulmia - eli diskursseja - Qutbin teorian analysoimiseen lähestyäkseen ja ennen kaikkea saavuttaakseen hänen ajattelutapaansa mahdollisimman monelta eri tasolta tarkasteltuna. Tutkielmassani nostan esiin erilaisia lähestymistapoja, joilla Qutb sekä hahmottaa maailmaa että oikeuttaa edellyttämänsä yhteiskuntajärjestyksen. Näiden lähestymistapojen tarkoituksena on luoda koherentti kuva Sayyid Qutbista ajattelijana ja poliittisena toimijana siinä elämänsä vaiheessa, jota hän *Virstanpylväissä* edustaa.

Aivan aluksi on sanottava, että esiin nostamani diskurssit on syytä ymmärtää metodologialtaan nietzscheläisittäin ilmaistuna “vasaralla filosofioinniksi”; Nietzscheille

vasara merkitsi äänirautana, jolla kalistellaan epäjumalia kuullaksemme näiden kalisevan ontoutta (Nietzsche 2008, 120). Tässä yhteydessä ääniraudan funktiona on toimia kaikuluotaimena, jonka avulla pystymme paikantamaan Qutbin muusta tuotannosta niitä islamilaisen yhteisön reunaehtoja, joita kohti hän haluaa meitä johdattaa *Virstanpylväissä*. Tulokulmani hyödyntää ensinnäkin käyttämäni käsitteistöä sovellettavassa muodossa työkaluina Qutbin ajatusten ymmärtämiseen ja toisekseen luoda kohdeyleisölleni - länsimaisen filosofian kulttuuriperimään kuuluvalle lukijalle - keinoja hahmottaa Qutbin teoriaa ymmärrettävästi³.

Tutkintoni varsinainen teoreettinen osuus käsittelee siis Qutbin viestiä erilaisten suurten diskursiivisten linjojen kautta. Lukukohtaisesti sovellettujen eksplisiittisten diskurssien lisäksi tässä tutkielmassa pystyisi esittää muitakin *Virstanpylväiden* taustalla vaikuttavia diskursseja, mutta tutkielman raamit huomioiden en lähde nyt sitä tekemään sen suuremmin. Eräs diskurssi, joka on syytä pitää mielessä jokaisen luvun kohdalla on "eksistentiaalisen kauhun tuskan diskurssi". Soffarin mukaan Sayyid Qutbin ajattelun vaiheita nuoren ja muotoaan hakevan Egyptin valtiossa on hänen länsimaiseen sivistykseen kallellaan olevan liberaalin arabinationalistisen vaiheensa aikana kuvastanut "reagoiminen aikakauden eksistentiaalisen kauhun tuskaan" ja "syvällisen sielun omaavan ihmisen kulttuurisen identiteetin ja älyllisen varmuuden hakeminen" (Soffar 2014, 6).

Väitän - toivottavasti vakuuttavalla tavalla todistusaineistooni nojaten - että tämä eksistentiaalinen kauhu ja tuska ei suinkaan lieventynyt egyptiläis- ja arabi-identiteetin karistessa harteilta Qutbin ajattelun maltillisemmassa islamilaisessa reformismin vaiheessakaan, vaan muuntui vallitsevan materiaalisen maailmanjärjestyksen vaiheittaisena hylkimisenä erilaisten shokkien kautta - joista lisää kappaleessa 2.2. - ja kulminoitui lopulta Yhdysvalloissa tapahtuneen kulttuurishokin varmistamana vastareaktiona syntyneenä radikaali-islamismiin. Lopulta viimeisessä ajattelun vaiheessaan Qutbille kaikki aatteelliset, poliittiset ja uskonnolliset näkemykset näyttäytyivät ei-islamilaisen maailman aktiivisena aggressiona islamia vastaan. Tähän syy on yksinkertaisesti siinä, että Qutbille ihmiskunta elää

³ Huomioitavaa on se, että Nietzsche vasaran käyttö äänirautana ei symbolisoinut häntä edeltäneiden ajattelijoiden teorioiden murskaamista, vaan pikemminkin heidän teorioidensa muodostamien kaikuja kuuntelemista ja tarvittaessa soveltamista; ts. "*vasara on kuitenkin virityshaarukka eikä kirves*" (Large 2008, 26).

luonnottomassa tilassa ja pyrkimys islamin mukaiseen yhteiskuntajärjestelmään onkin hänelle tapa päästä rauhaan saavuttamalla harmonia ja sopusointu kanssaihminen ja luonnon kanssa. Qutbin positioituminen tähän kauhuun kulminoituu *Virstanpylväiden* aikaan kirjoitettuna taistelutahtona, jonka päämääränä on islamin mukainen yhteiskunnallinen järjestäytyminen.

2.2. Qutbin suppea elämäkerta

Tässä luvussa tarkastelemme Qutbia ja hänen teoriaansa *elämäkerrallisen eli biografisen diskurssin* valossa. Vulgaarilla tavalla ymmärrettynä tätä diskurssia voisi nimittää myös filosofianhistorialliseksi⁴, sillä esitän Qutbin elämänsä suppeassa muodossa ne vaiheet, jotka vaikuttivat hänen ajattelunsa epistemologisiin muutoksiin - erityisesti *ğāhilīyan* suhteen - ja johtivat lopulta Qutbin sellaiseksi ajattelijaksi, mitä hän edusti *Virstanpylväissä*. Qutbin elämän vaiheiden avaamisen koen erityisen tärkeäksi *Virstanpylväiden* tulkinnan kannalta, koska Qutbin maailmankuva ei kehittynyt pelkässä teoreettisessa pohdiskelussa tai akateemisessa keskustelussa, vaan mukautui koko ajan hänen poliittisessa toiminnassaan kulttuurikriitikon ja huipentui lopulliseen vaiheeseen hänen aktivisminsa ja vankilatuomionsa myötä Muslimiveljeskunnan jäsenenä.

Kun *Virstanpylväitä* ja sen historiallista viitekehystä alkaa perkaamaan läpi tarkasti ja yksityiskohtaisesti perehtymällä myös Qutbin uran eri vaiheiden muihin kirjoituksiin, niin alkaa hahmottamaan punaisen langan Qutbin ajattelun painopisteen siirtymisestä sekulaarista arabinationalismista radikaali-islamistiseen vaiheeseen ja ymmärtämään myös hänen poliittisen teoriansa premissejä paremmin. On myös syytä mainita, että Qutbin viesti on suunnattu tavoittamaan, periaatteessa, kaikki kansallisuudesta, etnisyydestä ja uskonnosta huolimatta - tosin Qutbin luoman teorian yhteydessä ei voida puhua uskontojen välisestä solidaarisuudesta, vaan ennemmin kaikkien saattamisesta islamin yhteyteen. (Qutb 2006, 16).

⁴ Filosofianhistoriallisen tutkimuksen nähdään yleisesti ottaen kuvaavan filosofisten ajatusten ja käsitteiden kehittymistä historian saatossa yksilöiden sijasta. Koen nimityksen kuitenkin perustelluksi, koska Qutbin ajattelun vaiheissa tapahtuu valtavat ontologiset harppaukset.

Historiallisesti islamin nähdään rantautuneen ekspansiovaiheessaan Egyptiin umajaidien valloitusotien myötä 700-luvun puolivälissä (Sardar & Davis 2016, 94.). 1100-luvulla fatimididynastian perustaman al-Azharin yliopiston myötä Egypti on toiminut merkittävässä älyllisessä, kirjallisessa, poliittisessa ja uskonnollisessa roolissa Afrikan ja niin sanotun muslimimaailman suhteen (Uthman 2012, 3.). Sayyid Qutb syntyi vuonna 1906 Moshen kylään Asyutin maaseutuyhteisöön ja eli levottomana aikakautena. Tuona aikakautena erilaisia poliittisia liikeitä Egyptissä edustivat niin länteen päin kallellaan olevat sekulaarit liikkeet, modernisaation suuntaan kallistuneet islamilaiset liikkeet kuin läntistä maailmaa hylkivät salafistiset liikkeetkin, jotka herättelivät puheissaan ja kirjoituksissaan omia näkemyksiään itsenäisestä Egyptistä, joka oli ollut ja oli edelleen lännen kolonialismin vaikutusten alaisena (Uthman 2012, 4.). Qutbin islamilainen ajattelu ei kuitenkaan syntynyt radikaali-islamistisiin suuntauksiin liitetyissä autonomisissa *katātīb*-koraanikouluissa, vaan Qutb sai länsimaisen koulutuksen koulutusministeriön järjestämässä valtiollisessa koululaitoksessa.

Hänen vanhempansa olivat hyvässä sosioekonomisessa asemassa ja hänen isänsä toimi aktiivisesti maaseutuyhteisössään paremman sosiaalipolitiikan luomisen merkeissä. Tästä huolimatta Qutbin suvun asema oli heikkenemässä Egyptissä tehtyjen maareformien ja taloudellisten vaikeuksien myötä ja Qutbin vanhemmat joutuivatkin myymään omistamaansa maata (Nolan 2016, 165). Qutbilla oli neljä sisarusta, yksi veli Muhammad sekä kolme siskoa, Nasifa, Amina ja Hamida. Myöhemmin sekä Muhammad että Amina ja Hamida seurasivat veljensä jalanjälkiä liittyen osaksi islamistista liikehdintää Qutbin palattua vuosien 1949-51 opintomatkaltaan Amerikasta (Nolan 2016, 165).

Qutbin toisena opiskeluvuotena Koraanin opetus poistui hänen koulunsa opetuksesta ja monet muslimit siirsivätkin sen vuoksi lapsensa islamilaiseen opetukseen painottuneisiin *katātīb*-kouluihin, joiden opetus painottui pääasiassa Koraanin opetteluun. Qutb kuitenkin inhosi alueensa traditionaalisen koulun opetusolosuhteita ja kelvottomia hygieniasetuksia ja sen vuoksi saikin suostuteltua vanhempansa pitämään hänet länsimielisemmässä sekulaarissa valtiollisessa koulussa. (Uthman 2012, 4.) Nolan osoittaa, kuinka Qutbin varhaisvaiheen semibiografinen runoteos *Ṭifl min al-qarya* (*Lapsi kylästä*) kuvaa hänen tuntemuksiaan noilta ajoilta. Teoksessa perinteinen kyläelämä näyttää Qutbin silmissä sekä positiivisessa että negatiivisessa valossa; Qutb on kriittinen kyläläisten ennakkoluuloja

ja kansanuskontoja kohtaan, mutta nostalgisoi arvostavaan sävyyn maalaiselämän yksinkertaista elämäntapaa, kunniaa ja hurskautta. Kirja myös tuo esiin Qutbin rakkauden ja kunnioituksen vanhempiaan ja sisarusiaan kohtaan. Jos Qutbin teosta on uskominen, nuo ajat iskostivat myös Qutbiin huolen sosiaalisen oikeudenmukaisuuden toteutumisesta. Qutb oli huolissaan sesonkien mukaan alueella työskentelevien siirtotyöläisten oikeuksista, mielivaltaisesti ja epäkunnioittavasti kyläläisiin suhtautuvista tunkeilevista ulkopuolisista viranomaisista, jotka pahoinpitelivät osaa kyläläisistä ja takavarikoi heidän aseitaan (Nolan 2016, 165). Qutbin nostalgia maaseutuelämää kohtaan näkyi siinäkin, että hänen mukaansa jokaisella kylän asukkaalla oli vähintään pieni viljelysalue, maa oli jaettu kyläläisten suhteen tasavertaisesti ja työskentely pelloilla oli hyväksi sielulle. Qutbin mukaan kyläläisten yhteinen työskentely pelloilla häivytti myös luokkaerot luonnostaan (Nolan 2016, 166). Qutb vietti nuoruusvuotensa Moshessa, kunnes hän muutti Kairoon 1921 jatkaakseen opintojaan. Tähän päätökseen vaikutti erityisesti hänen äitinsä, joka kannusti häntä menestymään elämässä ja hakeutumaan korkeaan asemaan, jotta hän pystyisi palauttamaan perheensä vaurauden ja yhteiskunnallisen aseman (Nolan 2016, 165).

Kairossa hän opiskeli vuodesta 1925 alkaen Kairon opettajakoulutuslaitoksessa ja valmistuttuaan siirtyi Kairon yliopistoon kirjallisuuden ja *Dār al-ʿulūm* (The Centre for Arabic and Islamic Studies) -opintojen pariin, josta hän valmistui kirjallisuuden kandidaattina vuonna 1933. Tämän jälkeen Qutb toimi toimittajana ja vapaana kirjailijana, kunnes aloitti uransa Koulutus- ja kulttuuriministeriön alaisuudessa, jossa hän työskenteli niin opettajana kuin tarkastajanakin. Sekulaarin koulutuksen ja filologisten opintojen myötä nuorta Qutbia ei siis voi varsinaisesti kuvata islamistina saati ”radikaali-islamistisena terroristina” (Uthman 2012, 3). Qutb oli kuitenkin jo pienenä omaksunut Koraanin ulkoa⁵ ja hänen egyptiläisnationalistinen ajattelun vaiheensa sai yhä enenevässä määrin islamilaisia piirteitä Qutbin pettyessä itsenäistyneen, jälkikolonialistisen Egyptin sosiaalipolitiikkaan.

Soffar on nostanut erinomaisesti artikkelissaan *Epistemological Shifts in Sayyid Qutb's Discourse of the Early 1940's* varhaisvaihetta edustavan Qutbin näkemysten kallistumista islamistisempaan suuntaan. Ajattelijan uransa varhaisvaiheessa vielä länteen päin kallellaan oleva arabinationalisti-Qutb yritti jakaa aikalaisen egyptiläisen identiteetin kolmiosaiseksi ja

⁵ Koraanin ulkoa opetelleita ihmisiä kutsutaan islamissa nimellä *ḥāfiẓ*.

alkoi keskittyä näiden kolminaisten piirteiden välisiin ristiriitoihin. Ensinnäkin, Qutbin mukaan *”olennaisena osana egyptiläiseen identiteettiin kuuluu muinaisegyptiläinen kulttuuri, toisin sanoen; ”sen henki, traditiot, myytit ja legendat, jotka kulkevat suonissamme. Yksilö ei voi olla tunnistamatta sitä surujemme ja ilojemme keskellä, monissa kielellisissä ilmaisuissamme – arabian kielestä huolimatta ja kaikissa elämämme ulottuvuuksissa”* (Soffar 2014, 3).

Toiseksi, Qutbille islamin usko ja arabian kieli eivät olleet ainoat historialliset tekijät, jotka muokkasivat Egyptin luonnetta, mutta molemmat loivat myös stabiilin turvapaikan ja kestivät läpi lukuisten aikakausien murrosvaiheet ja eri kulttuurien rapautumiset. Täten Qutbin mukaan Egypti näytteli myös äidillistä roolia islamille ja arabian kielelle, joka intellektuellien kehitysvaiheiden turbulenttisten olosuhteiden ja ”moraalisesta luutumisestaan” huolimatta tulee säilymään Egyptissä sivilisaatioiden ja uskontojen rakentajana (Soffar 2014, 8). Qutb näki arabian kielen asiana, jonka historiallinen arvo Egyptin kulttuurille tulisi tunnustaa, mutta egyptiläisen identiteetin kannalta olisi tärkeää löytää uusi ilmaisumuoto, joka ylittäisi arabian kielen olemalla luonteeltaan taipuisa ja avoin ulkopuolisille vaikutteille. Qutbin varhaisvaiheen länsimielisyyttä kuvaa myös se seikka, että muun muassa lainsäädännön tulisi Qutbin varhaisten kirjoitusten mukaan olla perustettuna islamin ja Egyptin tradition arvopohjalle, mutta sovitettavissa moderniin aikauteen. Huomattavaa Soffarin mukaan kuitenkin on se, että jo tässä vaiheessa ajattelijan uraansa Qutb näki, että islam ja islamilaiseen traditioon nojaava uskonnollinen elämä Egyptissä loivat parhaat mahdolliset raamit ja vahvan moraalisen perustan optimaaliselle yhteiskunnalle; yksi painava syy aikakauden alennustilaan löytyi Qutbin mukaan siitä, että painopiste hengellisissä kysymyksissä keskittyi lähinnä tuonpuoleiseen elämään tämän maailman kustannuksella, vaikka islamin viestin perimmäinen tarkoitus on luoda harmonia tämän- ja tuonpuoleisen elämän kanssa. (Soffar 2014, 8)

Kolmanneksi, Eurooppalaisella sivilisaation käsityksellä oli vahva rooli Egyptin historiallisessa kehityksessä erityisesti viimeisen muutaman vuosisadan aikana, eikä siitä irroittautuminen salafistisessa mielessä tulisi ratkaisemaan mitään. Päinvastoin, tieteellisen ja intellektuaalisen kehityksen tulisi sulautua, assimiloitua ja muuntua ”puhtaaksi egyptiläiseksi vereksi”. Qutbin mukaan sosiaalisen, taloudellisen ja poliittisen kentän edistyksen luovan kulttuurirenessansin tulisi toteutua nelivaiheisesti; renessanssiin

tähtäävän *pyrkimyksen*, kehityksessä korkeammalla tasolla olevien yhteiskuntien järjestelmistä *tuonnin*, paikallisiin olosuhteisiin sopeutuvan *mallinnuksen* ja ainutlaatuisen modernin egyptiläisen kulttuurin *luomisen* (Soffar 2014, 11) myötä, mutta ongelma Osmanien valtakunnan alaisuudessa toimineen Egyptin kuvernöörin Muhammad Alin (1769-1849) modernisaatioprojektissa oli siinä, että siinä yritettiin hypätä suoraan *mallinnuksen* ja *luomisen* vaiheeseen. Qutbin mukaan Egyptin kulttuurirenessanssi oli hataralla pohjalla, sillä älymystö katkaisi itsensä liian aikaisin irti modernin aikalaisajattelun virtauksista, tieteellisistä teorioista ja filosofisista koulukunnista. Täten eurooppalaisen renessanssin perusteet eivät assimiloituneet täysin egyptiläiseen kulttuuriin, vaan lopputuloksena oli elitistisiä, harvoja (eli hallitsevaa luokkaa) hyödyttäviä ideoiden sirpaleita. (Soffar 2014, 11).

Suurelle kansanosalle ei tarjottu valistusta saati levitetty rationaalisen ajattelun perusteita. Sen sijaan, koulutuksessa yritettiin luoda egyptiläistä identiteettiä rajoittamalla vieraiden kielten opettelua. Qutbin mukaan Egyptin kyvyttömyys assimiloitua moderniin aikakauteen näkyi myös siinä, että se yritti kiireessä tarjota omia, kehnosti kyhättyjä kotikutoisia vastineitaan modernisaation teorioille. Tässä mallinnusvaiheessa epäonnistuttiin jo ensi vaiheissa siksi, koska koko kulttuurinen, sosiaalinen ja laillinen järjestelmä rakennettiin vieraalle perustalle. Sekava rykelmä ranskalaista lainsäädäntöä, belgialaista perustuslakia ja brittiläistä lainsäädäntöä aiheutti sen, että koulutuksessa lainattiin englantilaisten tai ranskalaisten koulujen mallia lokalisoimatta niiden tarjoamaa opetusta muun muassa valtion tarpeiden, historian tai uskonnollisen ajattelun sävyjen suhteen. (Perho 2001, 273).

Qutbin muotoilun mukaan *”on naurettavaa, että yritämme modernisoitua apinoiden tapaan ja pitäydymme joka askeleella tässä tavassa niin kuin olisi kiellettyä (muḥarram, alkuperäisessä merkityksessään hyvin arvolutautuneesti Jumalan tahtoa vastaan rikkomista) luoda minkäänlaisia innovaatioita tai modernisaatiota oman luontomme, ympäristömme, historiamme tai olosuhteidemme ehdoilla”*. (Soffar 2014, 12) Tämän lisäksi modernisaatio näkyi itsenäistymisestä huolimatta edelleen Egyptissä lähinnä länsimaiden harjoittaman kolonialismin jatkeena. Qutbin metaforaan mukaisesti kuva oli kaunis, mutta todellisuus ruma (Soffar 2014, 16). Luokka- ja tuloerot olivat valtavat, lukutaidottomuus koski edelleen 80% väestöstä eikä modernisaation edut olleet kuin harvoille yläluokkien edustajille (Soffar 2014, 15)

Lopulta Qutbin diskurssi kääntyi egyptiläisnationalismista islamistiseen suuntaan seuraavista syistä; 1.) Qutb ei pystynyt sovittamaan islamilaisen *fiṭran* (Jumalan ja ihmisen luonnon välistä liittoa, yhteyttä) ja modernin sekularisaation, uskonnon yksityistämisen, välillä ja 2.) Qutbin mukaan Egyptin oma historiallinen suhtautuminen esimerkiksi vaikkapa faaraoiden suhteen oli kahtia jakautunut; toisaalta, faaraot merkitsivät muinaisen Egyptin loistoa, mutta toisaalta abrahamilaisen uskontoelämän myötä Mooseksen kansaa sortanutta tyrannia. Toisin sanoen, egyptiläisen identiteetin *myytit, legendat ja henki* menettivät asemansa Qutbin sosiaalisessa projektissa ja seisoivat islamin tarjoaman sosiaalisen oikeudenmukaisuuden tiellä olemalla osa ilmoitusta edeltävää, esibarbaarista aikakautta, *ḡāhilīa*. (Soffar 2014, 17.)

Qutbin varhaisvaiheen positioitumiseen liittyvää identiteettikriisiä voidaan avata myös dekolonialistisen teorian valossa. Teoksessaan *Les damnés de la terre* (Sorrón yöstä) Fanon teki huomioita siitä, kuinka Algeriassa - ja muualla Pohjois-Afrikassa - kolonialismi vaikutti siirtomaissa elävien, kolonisoitujen ihmisten identiteettiin. Fanon toteaa kolonialismin olevan toisen ihmisen järjestelmällistä kieltämistä ja kolonisoidun ihmisen mielenterveyteen liittyvien hoitoprosessien tavoittelevan pääasiassa kolonisoidun modifioimista isäntämaansa normistoihin. Tämä järjestelmä siis pakottaa kolonisoidun jatkuvasti kysymään itseltään "Kuka minä oikeastaan olen?". Täten, kun kolonisoidut (Fanonin kuvaamat "*algerialaiset, hunnutetut naiset, palmut ja kamelit ... viidakko, sääsket, alkuperäisasukkaat ja kuumetaudit*") näyttäytyvät isäntämaansa edustajille lähinnä maisematekijöinä ilman taloudellista tai poliittista valtaa, kolonisaatio on onnistunut kun tämä "niskoitteleva luonto" on saatua alistettua. Kun myös modernisaation mukanaan tuomat rautatiet täyttävät viidakot ja maisemaa muokataan muun muassa kuivattamalla soita kolonisoiduista huolimatta, se laskee valloitetujen puolustusasenteita ja murskaa identiteettiä entisestään (Fanon 2003, 218). Tämän lisäksi myös kulttuuristen traditioiden supistaminen ja kansallista itsetuntoa luovat taiteen ja kirjallisuuden lajit ovat alttiita kolonialistin tukahduttamisprosesseille, sillä "siirtomaatilanteessa kulttuuri rappeutuu ja kuolee, koska siltä puuttuu sekä kansakunnan että valtion tuki" (Fanon 2003, 212-213). Eittämättä tuore (vuonna 1922 perustettu) Egyptin kuningaskunta modernisaatiopyrkimyksissään ja valtataisteluissaan näyttäytyi Qutbille juuri identiteettiään hakevana sekä asukkaittensa itsetuntoa ja identiteettiä murskaavana kulttuurisena muotopuolena sekasikiönä varsinkin,

kun Britannian vaikutus Egyptin hallinnossa oli edelleen suuri. Qutbille tie Egyptin todelliseen itsenäisyyteen - ja kolonisaation vaikutuksista irtautumiseen - löytyi siis islamista ja Egyptin islamilaisen kulttuurin uudelleen herättämisestä.

Vuosien 1945-1952 välisenä aikakautena Egyptin levottomissa olosuhteissa nuori valtio kärsi maailmansodan jälkeen kasvavasta väkivallasta ja yleisestä järjestyksen puutteesta. Tuona aikana syntyi useita lakkoja, muun muassa teollisuustyöläisten, julkisen sektorin työläisten ja poliisivoimien toimesta (Rahman & Ali 2012, 291). Qutb alkoi ottamaan yhteiskunnallisessa keskustelussa viitata enemmän Koraaniin ja vuonna 1947 hän perusti samanmielisten ystäviensä kanssa *Al-Fikr al-ġadīd* (Uusi ajattelu) -aikakauslehden, jonka artikkelit kritisoivat kärkkäästi ajan Egyptin taloudellista ja yhteiskunnallista eriarvoisuutta, korruptiota ja puolueiden välisiä valtataisteluja. Ratkaisuksi Qutb esitti kirjoituksissaan islamilaisten normien nostamista niille kuuluvaan yhteiskunnalliseen asemaan esittämällä muun muassa maareformimallia ja osuuskuntien perustamista islamin opetusten mukaisina keinoina parantaa maattomien ja työläisten asemaa. Vaikka Qutbin ajatukset tässä vaiheessa olivatkin melko maltillisia eivätkä poikenneet juurikaan edellisten sukupolvien modernistien ajatuksista, olivat ne silti Egyptin hovin mielestä liian radikaaleja ja *al-Fikr al-jadīd* ehti ilmestyä vain 11 kertaa ennen kuin se kiellettiin. Koulutus- ja kulttuuriministeriö päätti lähettää Qutbin Yhdysvaltoihin vuosiksi 1948-51 lieventääkseen Qutbin islamismin pahinta särmää ja provokatiiviseksi kirjoittajaksi profiloitunut Qutb tarttuikin tilaisuuteen vankeustuomion välttääkseen. Egyptin valtaapitävien näkökulmasta tarkasteltuna tämä suunnitelma tosin epäonnistui täydellisesti, sillä matkallaan Qutb tuli entistä vakuuttuneemmaksi läntisen maailmanjärjestyksen rappiotilasta, paluunsa myötä päätti toimia muunakin kuin kulttuurikriitikkona ja erosi vuonna 1952 opetusministeriöstä (Nolan 2016, 170) ja liittyi muutaman vuoden Egyptiin palaamisensa jälkeen Muslimiveljeskuntaan vuonna 1953 (Nolan 2016, 163) avustaakseen Nasserin valtaan.

Siitä, kuinka paljon Yhdysvaltojen matka varsinaisesti radikalisoi Qutbia islamistiseen fundamentalismiin, on käyty paljon keskustelua. Nolan kertoo, että esimerkiksi Emmanuel Sivan näkee Qutbin Yhdysvaltojen matkan kokemusten kallistaneen Qutbin ajattelun lopullisesti islamistiseen fundamentalismiin, kun taas Calvertin kallistuneen sille kannalle, että Qutb lähti matkaan jo valmiiksi värittyneiden linssien kanssa. Toth hänen näkemyksiään seuraava Nolan taas kallistuvat sille kannalle, että todellisuus Qutbin radikalisoitumisesta

löytyy näiden diskurssien välimaastosta (Nolan 2016, 164). Tämän tutkielman kirjoittaja kallistuu myös viimeksi mainitulle kannalle. Esimerkiksi Qutbin matkaa edeltänyt Yhdysvaltojen antama tuki tuoreelle Israelin valtiolle 1948 ja sitä edeltävinä vaiheina näyttäytyi koko arabimaailmalle shokkina ja Qutb ei ollut tästä poikkeus.

On kuitenkin varmaa, että elämä ja opiskelu Yhdysvalloissa sai kulttuurishokin muodossa Qutbin tuomitsemaan voimakkaasti länsimaiden edustamat arvot - ja ennen kaikkea positioitumaan Yhdysvaltoihin uusin silmin osana rappiota⁶. Saatuaan tietoonsa Yhdysvalloissa uutisen Hassan al-Bannan murhasta vuonna 1949 ja ällistyttyään amerikkalaisten iloitsevista reaktioista, Qutb ymmärsi al-Bannan muodostaman uhan lännelle ja Yhdysvalloille ja katui sitä, ettei ollut pyrkinyt aktiivisesti lähestymään Muslimiveljeskuntaa (Nolan 2016, 176). Hassan al-Bannan kuoleman jälkeen Qutb alkoikin Yhdysvalloista käsin tiedustelemaan aktiivisesti ystävältään Mohammed Gabrilta kirjeitse Muslimiveljeskunnasta (Nolan 2016, 177).

Qutbin maailmankuvaan ja sen radikalisoitumiseen vaikuttivat myös Qutbin henkilökohtaiset kokemukset, kuten jo laivamatkallaan kokema humalaisen ja puolialastoman naisen iskuyritys (Nolan 2016, 172), newyorkilaisen hissioperaattorin kertomat kokemukset toimituksista huoneisiin, joissa harrastettiin seksuaalista kanssakäymistä ja Qutbin havaitsema yliseksuaalisuus (Nolan 2016, 175), Qutbin ja muiden etnisten vähemmistöjen kokema institutionaalinen rasismi niin Greeleyn kampuksella ja kaupungissakin sekä pikkukaupungin ihmisten individualismi (Nolan 2016, 185-186), New Yorkin hektisyys ja ihmisten kiireellinen elämäntapa (Nolan 2016, 172) sekä yleinen kepeä suhtautuminen kuolleisiin Qutbin silmissä (Nolan 2016, 177).

Ennen kaikkea hänen Amerikka-vastaisuutensa näkyi kuitenkin hengellisyyden puutteena. Qutb tuli johtopäätökseen, että kuten kaikki muukin elämä Amerikassa, myös kirkot olivat kaupallistuneet - tai jopa isolta osin myivät muiden lailla kaupallistumisen elämäntapaa- ja tästä suurena esimerkkinä hänelle oli Amerikkalaisten kirkkojen ansaintalogiikka. Qutbille Amerikassa kirkot olivat muodostuneet instituutioiksi, joiden tarkoituksena oli vain saada iso

⁶ Qutbin linjanmuutos näkyy muun muassa siinä, että hänen Yhdysvaltojen matkan jälkeiset painokset *Sosiaalinen oikeudenmukaisuus islamissa* -teoksessa ovat kriittisiä myös Yhdysvaltoja kohtaan korostamalla muun muassa mustien ja alkuperäisväestön kokemaa syrjintää Yhdysvalloissa. Myös uudemmat painokset pitävät sisällään Qutbin tekemän eksplisiittisen lisäyksen siitä, miten islamia ei voi sovittaa yhteen "ihmisten tekemien järjestelmien" kanssa (Nolan 2016, 169-170).

väkimäärä ja keinot tähän olivat täysin sen opetusten vastaiset; kauniilla nuorilla naisilla mainostettuja, uusia kävijöitä seksuaalisen kanssakäymisen toivossa kannustavia tanssiaisista ja muita viihteen muotoja hengellisyyden kustannuksella (Nolan 2016, 190-193). Täten Qutbin suurin pettymys Yhdysvalloista näkyikin Qutbin mukaan Yhdysvaltojen ”*dekadenssissa, hybriksessä, kieroudessa ja jumalattomuudessa*” (Nolan 2016, 169) eli toisin sanoen *ğāhiliyyassa*. Suurin pettymys Amerikassa Qutbille oli siis siinä, että maailman kärkivaltiona näyttäytyvä Yhdysvallat näkyi siis Qutbin silmissä hengellisesti onttona, eläimellisenä ja rasistisena valtiona. Kaikkein suurin syyppää tähän oli kristinuskon näivettymisestä johtunut hengellisyyden puute, josta lisää luvussa 3.2.

Yllä olevat seikat johtivat siihen, että Qutb erkaantui entisestään modernistien kompromissilinjasta pyrkiä islamilaisen yhteiskunnan muuttamiseen länsimaalaiseen suuntaan, sillä länsimainen, materialismiin pohjautuva elämäntapa johtaisi välttämättä ihmiskunnan tuhoon ja ihmisen tulisikin etsiä esikuvansa omasta perinteestään ja oivaltaa, että islam yhteiskunnan perustana takaa paitsi aineellisen myös henkisen hyvinvoinnin. (Perho 2001, 271) Palattuaan Egyptiin Qutb alkoi säännöllisesti kirjoittamaan artikkeleita Hassan al-Bannan vuonna 1928 perustamaan, britti-imperialismia vastustaneen ja vuonna 1949 suoritetun pääministeri Mahmud al-Nuqrashin murhan myötä (Perho 2001, 270) kontroversiaalinen maineen hankkineen Muslimiveljeskunnan julkaisuihin, mutta väitetysti liittyi järjestön viralliseksi jäseneksi vasta vuonna 1953 (Perho 2001, 273).

Šaria-lakia ajavan Muslimiveljeskunnan on sanottu toimineen innoittajana ja esikuvana monelle myöhempien islamilaisten liikkeille (Tucker-Jones 2011, 15) ja Hassan al-Bannan jälkeen veljeskunnan johtoaseman omaksuneen Qutbin kirjoitusten toimineen Muslimiveljeskunnan islamistisen teorian pohjana.

Vuonna 1952 Nasser suoritti Muslimiveljeskunnan tukemana vallankaappauksen ja ylistikin puheissaan vallankumousta islamilaisena saavutuksena, mutta koska Veljeskunta ei kuitenkaan luopunut poliittisista tavoitteistaan islamilaisen yhteiskunnan eteen Nasserin sekulaarimman sosialistisen mallin myötä, Veljeskunnan ja hallituksen välit tulehtuivat. Veljeskunta arvosteli aktiivisesti hallituksen politiikkaa erityisesti Egyptin ja Ison-Britannian välistä Suezin kanavaa koskevan vetäytymissopimuksen osalta, jossa vetäytymisen vastineena Egypti lupasi edesauttaa Ison-Britannian kaupallisia pyrkimyksiä (al-Mehri 2006,

9) ja Nasserin hallitus taas pyrki tukahduttamaan järjestön toiminnan vangitsemalla sen aktiivisia ja näkyviä toimijoita. Tämä johti siihen, että vuonna 1954 tapahtuneen salamurhayrityksen jälkeen Nasser kielsi Muslimiveljeskunnan toiminnan lailla (Tucker-Jones 2011, 15) ja vangitsi entisen liittolaisensa Qutbin (Perho 2001, 273) sekä liudan muita Muslimiveljeskunnan vaikuttajia.

Vankilassa Qutb tutustui myös hänen viimeisen vaiheen ajatteluunsa eniten vaikuttaneen ajattelijan, Abū l-A‘lā l-Mawdūdīn, tuotantoon. Juuri Mawdūdīlta Qutb omaksui modernin *ğāhilīyan* käsitteen mallin, mutta vei ajatuksen vielä pidemmälle *ğāhilīyan* käsitteen koskemaan myös muslimeita eikä vain islamin ulkopuolisia järjestelmiä. Mawdūdīlle muslimit yleisesti ottaen olivat joka tapauksessa nimensä arvoisia⁷ (Choueiri 2010, 135). Qutbin näkemykset radikalisoituivat myös epäilemättä todistamiensa julmuuksien johdosta. Henkilökohtaisesti Qutb muun muassa joutui kidutuksen kohteeksi ja vuonna 1957 tapahtunut, rikollisille ja poliittisille vangeille tarkoitettussa Tora-vankilassa tapahtunut 23 Muslimiveljeskunnan jäsenen teloitus vartijoiden toimesta oli riittävä osoitus Qutbille siitä, että Egyptin hallitus oli hylännyt islamin; sen politiikkaan vaikuttaminen ei näyttäytynyt enää riittävänä keinona ja ainoa mahdollisuus etabloida islam hallintoon oli sen hetkisen hallituksen syrjäyttäminen (Perho 2001, 273). Qutb kärsi tuomiotaan vuoteen 1964 asti kirjoittaen ja viimeistellen samalla pääteoksensa, 30-osaisen ja 144 suurasta koostuvan *Koraanin varjossa* -pääteoksensa. *Virstanpylväät* on edellämainitusta Koraani-kommentaarista koostettu islamistiselle etuvartiolle suunnattu tiivis teos. Teoksen julkaisun myötä Qutb vangittiin uudelleen hallinnon vastaisista toimista ja salajuonista syytettynä vuonna 1965 ja teloitettiin vuonna 1966.

⁷ Sana muslimi tarkoittaa ”hän, joka alistuu Jumalan tahtoon”.

3. Qutbin ajattelun ja maailmankuvan lähtökohdat

Toinen diskurssi, jonka nostan esiin on Qutbin maailmanselitysmallin premissejä ja etenkin islamin roolia ihmiskunnan historiassa avaava diskurssi eli *yhteiskuntasopimusteoreettinen diskurssi*. Luku 3.1. avaa Qutbin teologiaa islamin osalta ja luo merkitykset islamin pääpiirteiden ja islamin roolista ihmiskunnan historiassa. Esittelen myös tässä luvussa qutbilaisen islamin yhteiskuntasopimusteoreettisessa valossa. Stanford Encyclopedia of Philosophy:n määritelmän mukaan yhteiskuntasopimuksen tarkoituksena on näyttää jonkin yhteisön jäsenille, että heillä on syynsä hyväksyä ja mukautua kyseisen yhteisön perustavanlaatuisiin sosiaalisiin sääntöihin, lakeihin, instituutioihin ja/tai periaatteisiin (D'agostino, Gaus & Thrasher 2021).

Yksinkertaisesti ilmaistuna, yhteiskuntasopimusteoria käsittelee julkista oikeutusta, kuten sitä, että "onko jokin annettu hallinto legitiimi ja täten lojaliteetin arvoinen" (D'Agostino 1996, 23). Tässä luvussa esitellään Qutbin näkemys islamista - tai oikeammin sellaisena kuin se *Virstanpylväissä* ilmenee - nimenomaan oikeuttamisen valossa. Tässä diskurssissa tukeudun Marchiin (2010) argumentoidessani, että Qutbin teoriassa islam edustaa ennen kaikkea harmoniaa jumalallisen lain ja ihmisluonnon välillä (March 2010, 192). Sen lisäksi islam on Qutbille ymmärrettävä teoria yhteiskunnasta, uskonnosta ja moraalipsykologiasta. Marchin mukaan Qutb ei pelkää puolustaa islamia normatiiviseksi edellytettynä doktriinina saati vain todistettavasti ylivoimaisena polkuna voimaan, kunniaan ja arvokkuuteen läntisen dominanssin edessä, vaan edellä mainittujen lisäksi islam pitää sisällään myös teologiaansa juurrutettun *realistisen utopian* siitä, kuinka ihmisten tulisi soveltaa moraalista toimijuuttaan (March 2010, 192).

Tässä March viittaa *realistisen utopian* käsitteellä Rawlsin ymmärrettävään teoriaan poliittisesta elämästä, joka ei vain esittäydy todellisena doktriinina hyvästä tai oikeasta, vaan sisältää myös perustelut sille, miten tämä teoria ottaa huomioon ihmisen luontaiset tarpeet niin henkilökohtaisella kuin sosiaalisellakin tasolla. *Realistinen utopia* on siis visio yhteiskunnasta, joka on paras mahdollinen kuviteltavissa oleva - tai mihin meidän tulisi olla kykeneväisiä kuvitelmissamme - yhteiskunta, joka poistaisi oikein implementoituna ikuisiksi nähdyt esteet oikeuden, moraalisen ja hyvän tieltä (March 2010, 192). Kuten johdannossa

mainitsin, laajemmin ja seikkaperäisimmin Qutb on käsitellyt islamia pääteoksessaan *Koraanin varjossa*, mutta painopisteenä tässä teoksessa on nimenomaan qutbilaisen näkemyksen mukaisen islamin pääpiirteet retorisena oikeutuksena tosimuslimeille luoda islamin mukainen yhteiskuntajärjestys.

Kolmas diskurssi, jonka nostan esiin Qutbin ajattelusta, on *dialektinen diskurssi*. Laveasti ilmaistuna dialektiikka modernissa, saksalaisen idealismin kautta ymmärrettynä tarkoittaa Tieteen Termipankin mukaan formaalia menetelmää, jossa tavoitellaan totuutta erilaisten prosessien kautta, jotka sisältävät erilaisia metafysisiä ja maailmanhistoriallisia selityksiä. Fichte kehitti dialektiikan selitystä siten, että erilaiset prosessit totuuden tavoittelussa sisältävät teesin, sitä vastustavan antiteesin ja synteessin. Lyhyesti tämä tarkoittaa sitä, että antiteesi on vastakkainen ja ristiriitainen teesin kanssa ja synteesi sovittaa nämä yhteen. Hegelille dialektiikka taas kuvasi järjen metafysisistä kehityskulkua maailmanhistoriassa ja Hegeliltä ammentaneiden Marxin ja Engelsin käsittelyssä dialektinen metodi muuttui dialektiseksi materialismiksi, jonka mukaan ihmiskunnan historialliset kehitysvaiheet syntyvät vastakohtien törmätessä toisiinsa. Edellä mainituille historian vaiheet näkyivät taloudellisten luokkien taisteluista teorioiden, ideoiden tai hengen törmäyksien sijasta. Käytännössä tämä tarkoittaa sitä, että ihmiskunnan historia rakentuu materiaalien olosuhteiden myötä ideaalien olosuhteiden sijasta (Tieteen termipankki 31.3.2023: Filosofia:dialektiikka).

Max Weber taas teoksessaan *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (Protestanttinen etiikka ja kapitalismin henki) selittää kapitalismin syntyvaiheet protestanttisen, erityisesti kalvinistisen predestinaatio-opin vaikuttaneen kapitalismin syntymiseen. Lyhyesti Weberin ajatus kulkee niin, että koska predestinaatio-opin myötä ihmisen päätyminen joko taivaaseen tai helvettiin oli ennalta määritelty (predestinaatio), puritaanisten piirien epävarmuus kuolemanjälkeisestä elämästä näytteli suurta osaa yhteisöjen järjestäytymisessä siten, että "*kapitalismin "hengen" kaltainen elämäntyyli, työn ja kasaamisen itsearvoinen arvostaminen, syntyi alkuaan puritanististen lahkosten piirissä ja eettisenä oppina, jonka mukaan kova työnteko ja säästäväisyys olivat parasta lääkettä hengellisen epävarmuuden tiloissa*" (Peltonen 2006, 71-72).

Toisin sanoen, puritaaninen etiikka kannusti yhteisöjä tekemään kovasti töitä, säästämään ja sijoittamaan ja tämä johti lopulta porvarillisen luokan syntymiseen, joka suurissa määrin vaikutti jopa siihen, että aatelisto alkoi menettämään arvovaltaansa ja käytännössä valta kertyi porvaristolle eli pääomaluokalle ja täten syntyi kapitalismi. Kuten Peltonen huomauttaa, Weberiä kiinnosti ensisijaisesti länsimaisten yhteiskuntien maallistumisen lisäksi talouden *irrationaalinen elementti* (Peltonen 2006, 71) - eli materialististen selitysmallien sijasta jumaluskon elementti. Weberin mallia voidaan tulkita⁸ siis idealistisena selitysmallina materialistisen sijasta ja kritisoivan Marxin ja Engelsin dialektisen materialismin mallia.

Dialektisen diskurssin kautta tarkasteltuna voimme havaita, että Qutb - kuten Weberkin - selittää materiaalien olosuhteiden kehittymistä maailmanselitysmallissaan idealistisella tasolla dialektisen materialismin sijasta. Tätä metodologia voimme kutsua, paremman käsitteen puutteessa, myös *dialektiseksi idealismiksi*. Luvuissa 3.2. - 3.4. osoitan Qutbin selittävän sekä ihmiskunnan historian kehityksen että islamin kehitysvaiheet dialektisella metodilla. Qutbin mukaan ihmiskunnan kehitystasoon ja olosuhteisiin ovat vaikuttaneet juuri se, miten Jumalan tahdon on annettu toteutua erilaisissa yhteiskunnissa ja miten tuo (islamin mukainen) hengellisyys on nostanut erilaisten yhteiskuntien kukoistumista. Qutbin mukaan ennen kaikkea hengellisyyden hupeneminen materialististen suuntausten nostaessa päätään, ovat johtaneet ihmiskunnan siihen *ğāhiliyan* tilaan, jossa Qutbin mukaan ihmiskunta (epäilemättä myös meidänkin aikana) nykyään elää.

On huomionarvoista, että tämä diskurssi perustelee käyttönsä myös siinä mielessä, että Qutb näyttäisi tuntevan teostensa perusteella marxilaista teoriaa, vaikka ei häneen akateemisesti hyväksyttävissä olevilla tavoilla Marxiin tai Engelsiin viittaakaan. Lyhyesti ilmaistuna Qutbin teorian mukaan valistuksen jälkeisenä aikakautena kapitalismi on syntynyt nimenomaan kristinuskon instituutioiden hengellisen heikkouden vuoksi olosuhteissa, joissa ihminen on tietoisesti hylännyt Jumalan tahdon ja luonut järjestelmän, joka perustuu massojen riistolle. Sen luonnolliseksi antiteesiksi (ja Qutbille luonnollisena) jatkumona onkin

⁸ Weberistä toki harvoin puhutaan dialektiikan yhteydessä, mutta teosta voi pitää antiteesinä myös dialektiselle materialismille, sillä sen perusteeksi on vahvasti *idealistinen*; Weberin voidaan nähdä väittävän, että puritaanien toimintaan vaikutti nimenomaan ideaalinen taso materiaalien olosuhteiden sijasta. Yleinen kritiikki Weberille on toki siinä, että olosuhteisiin vaikutti kyllä mm. lukutaidon yleistymisen.

ressentmentistä syntynyt kommunismi, joka pyrkii kääntämään valtaposition itselleen suotuisimmaksi.

Qutbin tulkinna mukaan islam oikeastaan oli tietynlainen ”kolmas tie” kylmän sodan suurvaltapolitiikassa (laveasti ilmaistuna, kapitalismi vastaan kommunismi) ja auttaisi ylittämään kaikki ”ihmisen luomat järjestelmät”. Lokaalimmin Qutb pyrki todistamaan kommunismin, sosialismin ja islamin välillä kamppailevan tulevan (eli syrjäytetyn monarkian jälkeisen) Egyptin optimaaliseksi hallintomuodoksi islamistisen järjestelmän. Palaan näihin teemoihin tulevissa kappaleissa, jonka kappaleissa hyödynnän dialektista diskurssia - tai dialektisen idealismin diskurssia - tarkemmin.

3.1. Islamin pääpiirteet ja sen merkitys ihmiskunnalle qutbilaisessa maailmanselitysmallissa

Ymmärtääksemme Qutbin politiikan teoriaa mahdollisimman tarkasti niin kuin hän sen tarkoitti, on syytä tuoda ilmi hänen maailmankatsomuksensa peruseriaatteet, joiden varaan hän itse koko ajattelunsa rakensi. Aloitamme tämän tutkiskelun aivan aluksi hänen näkemyksensä mukaisesta materiaalian historian kosmologisesta ulottuvuudesta.

Kirjoittajalleen haastavissa olosuhteissa koottu, retorisesti räväkkä *Virstanpylväät* on haastava teos myös Egyptin historiaan ja islamilaisiin suuntauksiin harjaantuneelle ja kontekstia hahmottavallekin silmälle. Tämän lisäksi teoksena itsessään se on jäsennelly hieman omituisella tavalla. Onkin suositeltavaa aloittaa kirja johdantoluvun jälkeen kappaleesta 6. *Universaali laki* (englanninkielisessä käännöksessä *The Universal Law*), jotta Qutbin maailmankatsomukseen ja ihmiskuvaan pääsisi helpommin käsiksi. Suositeltavana oheislukemisena on myös Qutbin tekemä raportti *Amrika allati Ra'aytu* (Amerikka jonka näin) Qutbin hänen kaksi vuotta kestäneeltä Yhdysvaltojen matkoiltaan, jolloin hänen radikalisoitumisensa vahvistui kulttuurishokin seurauksena.

Raportissaan Qutb luo lavean perustan ihmiskunnan historian kehitysvaiheille ja tämä perusta on hyvä pitää mielessä. Qutbin mukaan sivilisaatioiden ”*todellista arvoa ei kuvasta (eri kulttuurien) kehittämät työkalut ja niiden saavuttama valta, vaan todellinen arvo näkyy niiden saavuttamisessa universaaleissa totuuksissa ja maailmankuvissa*”, sillä materiaallinen

hyvä (työkalut, voimasuhteet tai keksinnöt) itsessään ovat merkityksettömiä ihmisarvoon suhteutettuna (Qutb 2000, 2).

Islamilaisessa traditiossa kolme tärkeintä uskonkappaletta ovat usko Jumalan ykseyteen, usko profeetta Muhammedin asemaan (viimeisen ja sen myötä täydellisen ilmoituksen saaneena) profeettana ja hänen saamaansa ohjaavaan viestiin, sekä viimeisenä usko kuolemanjälkeisestä elämästä ja tuomionpäivänä tehtävästä tilin teosta (Sardar ja Davies 2016, 48) ja nämä kolme uskonkappaletta ovat löydettävissä myös Qutbin yhteiskunnallisesta ajattelusta.

Kaikkien ihmiskunnan sivilisaatioiden historialliset kehityslinjat voidaan yleisesti ottaen Qutbin mukaan nähdä nelivaiheisena. Ensimmäiset sivilisaatiot, muinaisen maailman ihmiset, uskoivat luonnon tuntemattomaan voimaan ja loivat uskomusjärjestelmänsä myyttien ja legendojen ympärille. Seuraavassa kulttuurisessa kehitysvaiheessa ihmiset löysivät uskonnon ja saivat sieluunsa valoa ja paljastuksia maailman todellisesta luonteesta. Kolmannessa vaiheessa ihmiset uskoivat taiteeseen, jonka myötä ihmisen janoamat tarpeet ja kaipuut manifestoituivat valoissa, sävelissä ja rytmeissä. Viimeisessä kehitysvaiheessa ihmiset alkoivat jäsenellä kolmen edellämämainitun ristiriitaisia tuntemuksia ja alkoivat uskomaan ja hahmottamaan maailmaa tieteen avulla. Tämä usko tieteeseen tapahtui viimeisessä kehitysvaiheessa vasta silloin, kun *”hänen sielunsa oli uskonnon kesyttämä, aistinsa taiteiden kouluttama ja käyttäytymismallit siistiytyneet yhteisöllisessä elämässä ja kun hänen arvonsa ja periaatteensa olivat historian todellisuuden ja hänen vapauden kaipuunsa muokkaamia”* (Qutb 2000, 3).

Vaikka ihmisen päämäärät ja arvot täyttyivät tai olivat täyttymättä hänen päivittäisessä elämässä, ne *”löysivät sentään kaiuja omatunnossa ja tuntemuksissaan”* (Qutb 2000, 3).

Qutbin mukaan nuo kaiut antoivat ihmisille toivoa täyttymyksestä, sillä niiden pelkkä olemassaolo abstraktiossa oli suuri askel ihmiskunnalle polullaan ihmisyyteen. Qutbille tämä kaipaus ja odotus täyttymyksestä on tapahtunut ihmiskunnan historian materiaalisessa ulottuvuudessa vain yhden ainoan kerran ihmisten löytäessä sopusoinnun itsensä ja toistensa kanssa; islamin ensimmäisessä ilmoituksessa ja täten islamin uskon synnyssä ja ensimmäisten muslimisukupolvien käytännön elämässä.

Tiiviisti muotoiltuna Qutbille islam on luonnontila. Se on universaali laki, siirtymistä ihmisten palvelemisesta Jumalan suvereniteetin alaisuuteen, eikä se rajoitu pelkästään juridiikkaan tai lainsäädäntöön, vaan sisältää kokonaisvaltaisesti ihmisen elämäntavat, arvot, kriteerit ja traditiot, jotka ovat Jumalan säätämiä ja vaikuttavat ihmisiin (Qutb 2006, 77). Qutbin mukaan islam uskontona rakentaa uskon ja aktiiviseen sosiaaliseen toimintaan pohjautuvan perustan Jumalan tahtoon nöyrytymisen periaatteelle (Qutb 2006, 70).

Laajemmin ymmärrettynä, islamilaisen peruseriaatteen mukaan Jumala on luonut koko maailmankaikkeuden Jumalan *tahdosta*, jonka myötä Jumala on säätänyt tietyt luonnonlait, joita maailmankaikkeus noudattaa ja joiden mukaan kaikki sen osat toimivat harmoniassa. Ja juuri tämän maailmankaikkeuden takana Jumala toimii hallinnoivana *Tahtona*, liikuttavana *Voimana* ja säätelevänä *Lakina*. Maailmankaikkeuden suhteen Voima pitää maailmankaikkeuden eri osat tasapainossa ja ohjailee niiden liikkeitä, jotta ne eivät törmäile toisiinsa eikä niiden järjestelmissä ole häiriöitä ja tämä liike tulee jatkumaan niin kauan kuin Jumalan Tahto tämän sallii. Qutbin mukaan koko maailmankaikkeus on nöyrytynyt Jumalan *Tahtoon*, *Voimaan* ja *Määräysvaltaan*, eikä sille ole mahdollista kapinoida jumalaista *Tahtoa* ja sen lakeja vastaan hetkeäkään. Tämän kuuliaisuuden ja nöyrytymisen vuoksi maailmankaikkeus jatkaa olemassaoloaan harmonisessa kokonaisuudessa ilman tuhoa, hajontaa tai häiriötä, ellei Jumala toisin tahdo (Qutb 2006, 70.).

Samalla tavoin ihminen on Jumalan luoma, osa maailmankaikkeutta ja täten lait, jotka hallinnoivat ihmisluonnetta eivät eroa niistä laeista, jotka hallinnoivat maailmankaikkeutta. Kuitenkin ihmisellä on tiettyjä erityispiirteitä, joiden myötä hän eroaa muista luoduista (niin elollisista kuin elottomista). Siinä missä ihminen syö ja juo, kokee erilaisia tunteita, ymmärtää ja havainnoi ympäristöään, hänen elintoimintonsa eivät juurikaan poikkea muista luoduista. Hän siis noudattaa jo osin Jumalan säätämiä lakeja ruumiillisesti tahtomattaan tai itsestään riippumatta eikä voi tälle mitään. Tältä osin kaikki luodut nöyryvät Jumalan tahtoon ja suunnitelmaan. Ihmisen ainutlaatuisuus ilmenee siinä, että hänellä on vapaa tahto.

Vapaata tahtoa säätelemään Jumala on luonut *šaria*-lain; seuratessaan *šarian* antamia säädöksiä, ihmisen elämä on harmoniassa hänen oman *luontonsa* kanssa. Tässä mielessä *šaria* on toki *osa sitä universaalialakia*, joka hallinnoi koko maailmankaikkeutta ihmisen biologiset ja fysikaaliset piirteet mukaan lukien (Qutb 2006, 71). Koska ihminen ei kuitenkaan pysty ymmärtämään kaikkia maailmankaikkeuden lakeja tai ymmärtämään tämän järjestelmän yhtenäisyyttä, saati täysin itseään, *šarian* merkitys ihmisen elämän sopusointuisuudelle korostuu, sillä *”jokainen Jumalan sana, käsky tai kielto, lupaus tai nuhde, sääntö tai ohje, on osa universaalialakia ja on yhtä tarkka tai tosi kuin mikä tahansa ”luonnonlaki” - Jumalan säätelemät lait toimivat joka hetki kuten Jumala on säätänyt ne toimimaan aikojen alusta asti”* (Qutb 2006, 71).

Qutbin mukaan islam on kokonaisvaltainen järjestelmä, joten Kaikki yhteneväisyydet islamin ja muiden järjestelmien välillä ovat Qutbin mukaan vain sattumaa, joista islam ei ole ylpeä tai koe niitä uhkaksi (Qutb 2000, 114). Tämä on kulttuurisesti merkittävä huomio, sillä merkittävä osa modernia islamin rehabilitointia perustuu samankaltaisuuksiin islamin historiallisen perinteen ja järkevinä pidettyjen modernistien välillä. Qutb tunnistaa siis tämän taipumuksen ja sanoutuu siitä irti. Toisin sanoen, kaikki muut *”näkemykset ja tulkinnat”*, jotka pyrkivät tavoittamaan olemassaoloa ja ihmisen asemaa siinä, jäävät Qutbin mukaan vajaiksi, koska olemassaolo on ihmistä suurempi ja täten pelkkä ihmisen järki ei riitä tavoittamaan sitä. Toisin sanoen *”ihmisen olemassaolon tarkoituksen määrittäminen vaatii ihmisen Luojan ja hänen ihmisen luomiseen liittyvän tahtonsa tuntemusta. Se vaatii edelleen vapautta harhakuvista, mikä on mahdotonta ihmiselle”* (Qutb 1993, 33). Filosofit ovat siis *”eksyneet alueelle, jossa heillä ei ole lamppua ohjaamaan heitä, vaan ainoastaan kynttilä”* (Qutb 1993, 33). Tällä Qutb tarkoittaa siis sitä, että Jumala on antanut joillekin ihmisille joissain yhteyksissä kyvyn hahmottaa jotain pientä osaa luomastaan jossain tietyssä yhteydessä, mutta pelkkä ihmisjärki ei kykene tavoittamaan Jumalan luoman maailman kokonaiskuvaa⁹.

⁹ Tämä positioituminen ja ennen kaikkea vertaus muistuttaa islamilaisen filosofian ehkä suurimman klassikon al-Ġazālīn (1057-1111) teoriaa teoksessa *Valojen lamppusyvennys* siitä, miten pelkkä järki ei voi tavoittaa todellisuutta maailmasta, vaan totuuden pieniä osia voi avautua tietyn attribuutein varustetuille yksilöille, jotka ottavat Jumalan sanan vastaan Koraanin kautta, sillä Koraania nimitetään *valoksi* (Al-Ġazālī 2007, 83-88). On toki huomioitava, että vaikka Al-Ġazālī edustaakin sunnalaisuutta, edellä mainittu teos edustaa taas sufilaisuutta puhtaimmillaan. Tämän lisäksi Qutbin ja Al-Ġazālīn yhteys itsessään on jo tutkimuskysymys, mistä ei kannata sanoa mitään varmaa.

Ihmisen elämää varten säädetty *šaria* on siis myös aivan yhtä lailla universaali laki ja harmonisessa suhteessa yleisen maailmankaikkeuden lain kanssa. Vaikka tämän predestinoidun position voi helposti nähdä tarkoittavan sitä, että rikkoessaan Jumalan tahtoa vastaankin ihminen - kuten kaikki muukin kosmisessa mittakaavassa - kuitenkin toimii Jumalan tahdon mukaisesti, se ei silti tarkoita sitä, etteikö ihmisen tulisi järjestäytyä Jumalan tahdon mukaisesti, sillä se on ainoastaan ihmiselle hyödyksi ja ainoa tapa elää harmoniassa oman luontonsa kanssa ja välttää epäsopeu elämässä (Qutb 2006, 72). Toisin sanoen Jumala on antanut ihmiselle vapauden toimia *šarian* edellyttämällä tavalla ja inhimillinen toiminta pitää sisällään alueita, joita yleiset lainalaisuudet eivät määrittele tyhjentävästi. Kuitenkin vain Jumalan *šaria* siis harmonisoi ihmisen ulkoisen käytöksen hänen sisäisen luontonsa kanssa ja kun ihminen on sopuoinnussa luontonsa kanssa, syntyy myös rauhaa ja yhteistyötä muiden yksilöiden välillä heidän kaikkien eläessä yhdessä yhden järjestelmän alla, joka on osa yleistä maailmankaikkeuden lakia. Tämä taas johtaa tietoon luonnon *“salaisuuksista, siihen kätkeyistä voimista ja maailmankaikkeuden lakeuksiin kätkeyistä aarteista”* (Qutb 2006, 72) - tai vähemmän lyhyesti ilmaistuna, materiaalisista, kulttuurisista ja intellektuelleista hyödyistä - joita ihminen käyttää kaikkia hyödyttävällä tavalla Jumalan säätelemien lakien mukaisesti.

Toisin sanoen, koska maailmankaikkeus on saanut alkunsa ykseydestä ja ihminen on osa sitä atomitasollakin riippuvaisena muusta maailmasta ja välittömässä suhteessa maailmaan, islamin usko on siinä, että ihmiskunta on kiinteä ykseys; sen jakautuneet osat täytyy tuoda yhteen, sen jakautuneisuuden tulee antaa tilaa ykseydelle ja sen opit tulee lopulta johtaa yhteen (Qutb 2000, 41).

Šaria on siis säädetty ihmistä varten tätä maailmaa varten, jotta ihminen pystyisi elämään sopuoinnussa itsensä ja luonnon kanssa juuri tämänpuoleisessa maailmassa. Juuri tähän harmoniaan eivät Qutbin mukaan muut uskonnot tai järjestelmät pysty. Kaikki muu on *ğāhiliya*.

Šariaa vasten asettuu taas ihmisen oikullinen mieli päähänpistoineen. Vaikka ihmisluonto syvällä pohjimmiltaan onkin tietoinen Jumalan yhdestä totuudesta, omasta luonnostaan ja

maailmankaikkeuden järjestyksestä, konflikteja syntyy silloin kun ihminen hairahtuu omien mielihalujensa johdosta ja seuraa omille mielipiteilleen perustettuja lakeja sen sijaan, että seuraisi Jumalan asettamia säädöksiä, vaikka ne kuinka perustuisivat järjen käyttöön ja päättelykykyyn. Tämä konflikti ihmisissä heidän omaa luontoaan ja maailmankaikkeutta vastaan jakaa ihmiset ihmisryhmiin, kansakuntiin ja rotuihin ja johtaa siihen, että koko ihmiskuntaa varten asetettuja luonnonvaroja käytetään tuhoon ja väkivaltaan toisia vastaan. Tästä syystä Jumalan lakia ei ole asetettu ihmisen kannalta vain *seuraavaa* maailmaa, Paratiisia, varten, vaan *šaria* on syntynyt seurauksena tarpeeseen luoda ihmisille järjestelmä, joka on sopuoinnussa ihmisen oman luonteen ja koko maailmankaikkeuden välillä (Qutb 2006, 73-74). Tämä positioituminen on myös syy siihen, miksi Qutb irtisanoutuu eksplisiittisesti muun muassa sellaisista islamilaisen maailman filosofian klassikoista kuin al-Fārābīsta ja Ibn Sīnāsta, joiden mukaan tarpeeksi erityislaatuinen ihminen voi - yleisluontoisesti ilmaistuna - sekä tavoittaa että hahmottaa todellisuuden ulottuvuudet että päästä Paratiisiin pelkästään järjensä avulla (Qutb 2000, 38) kreikkalaisen filosofian *ğāhilī*-tradition edustajina.

3.2. *Ğāhilīya* islamin negaationa

Kuten johdantoluvussa mainittiinkin, Qutbille *ğāhilīya* ei edusta pelkkää historiallista esi-islamilaista aikakautta. Hänelle *ğāhilīya* edustaa niin historiallisesti kaikkea esi-islamilaista aikaa, joka pitää sisällään myös muiden kirjanuskontojen - juutalaisuuden ja kristinuskon - aikakaudet. Uusi syvempi *ğāhilīya* taas alkaa sunnalaisuuden kolmannen profeetan kohdilta uudelleen ja pitää sisällään ihmiskunnan vaiheittaista luisumista *ğāhilīyan* aina meidän päiviimme asti. Islamia edeltäneessä *ğāhilīyan* tilassa Jumalan tahto ilmeni osittain juutalaisuuden ja kristinuskon kautta vaiheittain niissä olosuhteissa, joissa se pystyi ilmentymään, mutta vasta islamin ilmentymisen aikoihin ihmiskunta oli valmis ottamaan ensiaskeleet kohti Jumalan mukaista yhteiskuntajärjestystä. Qutbin *ğāhilīya* tuleeikin ymmärtää enemmän psykologisena alennustilana, josta ihmiskunta eri kulttuureineen on onnistunut kohoamaan vain verrattain lyhyen ajanjakson ajaksi koko tunnetun historian aikana.

Ğāhilīya ei Qutbin mukaan kuitenkaan kadonnut ensimmäisen muslimiyhteisön loistosta huolimatta ihmisten keskuudesta psykologisena tilana mihinkään, vaan päinvastoin saavutti

jopa syvempiä ulottuvuuksia kuin aikana ennen islamin ensimmäistä ilmoitusta. *Ġāhilīyan* ydin on siinä, että sen perustana on yhden ihmisen herruus toisen kustannuksella ja siinä mielessä se on täysin vastoin islamin harmonista luonnetta. *Ġāhilīya* ei ilmene pelkkänä abstraktina teoriana ja tietyissä olosuhteissa sillä ei ole välttämättä minkäänlaista teoriaa. Qutbin mukaan *Ġāhilīya* ottaa aina aktiivisen liikehdinnän muodon yhteisöissä, joissa sillä on omat, ihmisten luomat näkemykset johtajuudesta, käsitteistä, arvoista, perinteistä, tavoista ja tunteista ja pyrkii säilyttämään oman olemassaolonsa tukahduttamalla, ei vaan islamin, vaan kaikki sitä vastaan asettuvat liikehdinnät (Qutb 2006, 35).

Virstanpylväissä Qutb positioituu siihen näkemykseen, että hänen aikanaan muslimiyhteisö oli jo muutaman vuosisadan ajan hautautunut *Ġāhilīyan* alle, eikä enää ollut islamilainen kuin nimellisesti. Syy tähän on yksinkertaisesti siinä, että ”ihmisten luomien abstraktien teorioiden maailma” on syrjäyttänyt Jumalan lain maan päältä (Qutb 2006, 5-6). Tätäkin siirtymää oli Qutbin mukaan tapahtunut vaiheittain niin lännen kuin islamilaisen maailman sisällä tietyillä vivahde-eroilla, joten tätä luisumista on syytä tarkastella lähemmin.

Laajan filosofianhistoriallisen viitekehyksen länsimaiden kehityksestä Qutbin teoriasta voi luoda syntetisoimalla *Sosiaalinen oikeudenmukaisuus Islamissa* -, *Virstanpylväät* -teosten ja *Amerikka jonka näin* -artikkelin historialliset tulkinnat. Esimerkkinä muinaisen historian *Ġāhilī*-yhteiskunnasta Qutb nostaa esiin Rooman valtakunnan, jonka alaisuuteen kuului ihmisiä useista eri roduista (Qutbin oma määritelmä, jota en allekirjoita) ja kansallisuuksista, kieliryhmistä ja kulttuureista. Roomaa ei kuitenkaan pidetty pystyssä tasavertaisten ihmisten välisellä vuorovaikutuksella saati yhdistävällä uskolla, vaan luokkayhteiskuntana roomalaiset hallitsivat ja muut saivat tyytyä alamaisen asemaan. Luokkayhteiskunta oli Qutbin mukaan syytä siihen, miksi Rooma ei onnistunut saavuttamaan sitä hengellistä ja intellektuellia lakipistettä, jonka islamilainen yhteisö onnistui saavuttamaan Medinan aikakautena ja sen olennaiset piirteet myöhemmässä ekspansiovaiheessaan, vaikka luisuikin islamista uudelleen tietämättömyyden tilaan. Tähän islamilaiseen uustietämättömyyteen palaan vielä luvussa 3.3. Modernissa kontekstissa Qutb tekee allegorian Rooman valtakuntaan nostamalla esiin Englannin, Ranskan, Espanjan ja Portugalin imperiumit, jotka myös perustuivat samalla tavalla yhden kansan herruudelle muiden kustannuksella ja tämän myötä alistamiselle ja riistämislle (Qutb 2006, 38).

Qutbilaisen historiallisen viitekehyksen mukaan kristinusko syntyi ja kehittyi Rooman imperiumin varjoissa aikakautena, jolloin juutalaisuus oli jo muuttunut *“kankeiden ja elottomien rituaalien kyllästämäksi, tyhjäksi ja hengettömäksi järjestelmäksi”* (Qutb 2000, 20). Koska kristinusko sai alkunsa olosuhteissa aikakautena, jolloin sillä ei ollut niihin aikoihin tarvetta - eikä tarvittavaa voimasuhteisiin perustuvaa vaikutusvaltaa - kumota roomalaisia lakeja, tapoja tai sosiaalisia instituutioita, sen tarkoituksena oli pyhittää voimansa Jeesuksen myötä juutalaisuuden onttojen säännösten sijasta moraaliselle ja henkiselle puhtaudelle (Qutb 2000, 21) keskittämällä opetuksensa hengelliseen puhtauteen. Täten yhteiskunnan maallisen lainsäädännön tehtävä pohjautui edelleen Rooman valtakunnan alaisuuteen. Kristinuskon tehtävänä oli keskittyä tarjoamaan seuraajilleen pääsy sielun ja omatunnon ulottuvuuteen. Qutbin mukaan kristinusko toimikin loogisesti, sillä 1.) se sai alkunsa hyvin rajoitetulla, pienellä alueella, 2.) se vastasi niiden juutalaisten erityistarpeisiin kenelle Jeesus oli lähetetty Jumalan tahdosta juutalaisen kansan osan vastatessa vain murto-osaa Rooman imperiumin alamaisista ja 3.) Jeesuksen maallisen elämän rajoitettu aika antoi periksi uudelle kristinuskon ilmoitukselle ennen lopullisen maailmanuskonnon, islamin, syntyä (Qutb 2000, 23). Tällä Qutb tarkoittaa sitä, että kristinuskon ilmoituksen oli tarkoitus pitää Jumalan sanan henkeä ihmisten mielissä haastavina aikoina valittujen ihmisten keskuudessa ja näiden ihmisten jälkipolvet ja heidän käännyttämänsä ihmisryhmät olivat valmiita uudelle aikakaudelle, jolloin Jumalan lopulliseksi tarkoitettu maailmanuskonto islam ilmentyisi ihmiskunnalle.

Uusi uskonto sekoittui poliittisista syistä aluksi roomalaisten traditioihin ja imperiumin koon myötä levisi myös valtakunnan kaukaisimmille alueille, kristinusko sai jalansijaa Euroopassa. Qutbin mukaan Eurooppa ei ollut kristitty sanan varsinaisessa muodossa, sillä tuonpuoleiseen olemuksellisesti kallellaan oleva uskonto pystyi tarjoamaan turvaa näennäisesti kääntyneille kansoille vain pyhätöistä ja ratkaisemalla maaalliset ristiriitansa aseellisten konfliktien voimalla ja vain satunnaisesti maallisen lainsäädännön avulla (Qutb 2000, 23). Qutb siis esittää kritiikin kristinuskolle siitä, että kristinuskosta puuttuu, Qutbin tulkinnan mukaan, yhteiskunnalliseen järjestäytymiseen ja yhteisölliseen elämään kantaa ottava puolensa ja se keskittyy lähinnä yksilöllisen sielunelämän puhtauteen. Kirkko rapautui Qutbin mukaan juuri siitä syystä, että uskonnon ja maailman välillä vallitsi syvä kuilu

kristinuskon maallisesta eristäytyvän luonteen vuoksi. Tämä näkyi siinä, että sillä ei ollut opeissaan perusteita toimia osana taloudellista, sosiaalista ja hallinnollista elämää ja sen papisto halusi taata itselleen vaikutusvaltansa ja kukoistuksensa.

Qutbin mukaan keskiaikaan mennessä kirkko kehittyikin uskontoelämän monopoliasemaa hyväksikäyttämällä instituutioksi omine hallitsijoineen ja armeijoineen. Tämä kehityssuunta johti vääjäämättä maallisten hallitsijoiden ja paavin vallan välisiin ristiriitoihin, kunnes hatara liittouma löytyi yhteisestä intressistä; massojen riistämisestä ja niiden pitämisestä alamaisinaan. Tämän liittouman Qutb näkee kestäneen niin kauan, että kirkko ja valtiot onnistuivat säilyttämään materiaalisen ja taloudellisen kukoistuksensa. Inkvisitiolla, anekapalla ja Helvetillä pelottelun ansiosta kirkko onnistui säilyttämään valtansa pitämällä otteen alamaistensa mielistä, ruumiista ja omaisuudesta (Qutb 2000, 24).

Renessanssin aikakaudella kirkko taas joutui puolustamaan vanhaa valta-asemaansa uudelleen, kun Andalusian islamilaisista yliopistoista levinnyt, islamilaisen maailman tieteellisistä saavutuksista alkunsa saanut tieteellinen metodi levisi Eurooppaan tuoden sen tieteille elpymisen aikakauden (Qutb 2006, 91). Kirkon tapa säilyttää valta-asemaansa rajoittamalla ja tukahduttamalla maailman luonnetta, maailmankaikkeutta ja olemassaolon luonnetta pohtivia vapaa-ajattelijoita johti väistämättömästi molemminpuoliseen vihanpitoon. Qutbille Renessanssi näyttäytyikin aikakautena, jolloin Eurooppalaisen tiedeyhteisön ja kristinuskon välille lyötiin lopullisesti kiila (Qutb 2000, 25). Tämän lisäksi renessanssi näyttäytyi aikakautena, jona ihmiskunnan tieteellinen kehitys menetti olennaisen osan; islamin.

Ajan kuluessa tiede kehittyi Euroopassa ja vihamielisyys Euroopan perinteen uskonnollista ajattelua kohtaan johti jopa siihen, että myös islamilaisen uskon perusta poistui empiiristen tieteiden metodologiasta länsimaisen ajattelun perinteestä ja suisti Euroopan uuteen, entistä syvempään *ğāhiliyan* tilaan (Qutb 2006, 91). Tällä Qutb yksinkertaisesti tarkoittaa sitä, että sekä luonnontieteet että humanistiset tieteet alkoivat luomaan teorioita, jotka ovat islamin vastaisia. Tästä syystä Qutb tulkitsee Euroopan uskonpuhdistusten myötä syntyneestä protestanttisesta etiikasta kehittyneen kapitalismin ja massateollisuuden ajan ajaneen kirkon tilanteeseen, jossa se joutui valitsemaan liittolaisensa pääomaluokan ja

proletariaatin väliltä. Menetettyään omien toimiansa myötä sekä materiaalisen että idealistisen valta-asemansa ja auktoriteettinsa, kirkolla ei Qutbin mukaan ollut enää muuta mahdollisuutta kuin liittoutua pääoman kanssa (Qutb 2000, 25).

Molemmista maailmansodista voittajana selviytyneen ja niiden myötä tieteen ja massateollisuuden kärkimaana näyttäytyvä Yhdysvallat edustaa Qutbin mukaan länsimaiden ihmiskuvan paradigmaa. Vuosina 1948-1951 aikana suoritetun opintomatkinsa aikana Qutb tuli siihen päätelmään, että länsimaat elävät maailmassa, joka on *”sulkenut ikkunansa uskonnolta, uskonsa taiteeseen ja uskonsa hengellisille arvoille kokonaisuudessaan”* ja keskittyy puhtaassa materialismissaan ja henkisessä primitivismissään lihasvoiman ja yleisesti ottaen voimankäytön ihailemiseen jopa siinä mielessä, että länsimainen ihminen keskittyy elämässään työn, talouden ja rahan välisiin suhteisiin, ylenkatsomalla samalla yksityiselämän, perhe-elämän sekä sosiaalisen elämän periaatteita, arvoja ja tapoja (Qutb 1951, 5).

Täten Yhdysvallat edustaa maailmaa, jossa vanhan eurooppalaisen maailman hengetön tyytymättömyys ja vapauden kaipuu yhdistyy vailla myyttejä, uskontoa ja taidetta elävän tieteen maailmaan. Sen maailman keskelle syntyneet rikollisten ja seikkailijoiden jälkeläiset elävät psykologisessa tilassa, joka pulppuaa tarpeesta haalia omaisuutta keinolla millä hyvänsä, saavuttaa mahdollisimman monia lihallisia nautintoja ja omaisuuden hankkimiseen nähdyistä vaivasta saatavaan kompensatioon (Qutb 1951, 4.). Tästä syystä Qutb näkee kommunismin vastavoimaisen luonteen loogisena jatkumona kapitalismille. Marxin lausuma *”uskonto on oopiumia massoille”* kumpuaa Qutbin mukaan juuri tuosta samasta halveksunnasta, jonka hän tulkitsee syntyneen sekä kirkkoinstituution harjoittaman tyrannian että kristinuskon askeettisten, vain tuonpuoleiseen keskittyvien opetusten välisestä ristiriidasta porvarillisen kirkkoinstituution välillä. Tästä syystä luokkataistelua käyvä työväenluokka on Qutbin mukaan hylännyt kristinuskon ja hänen mukaansa onkin ymmärrettävää, että kommunismi on vedonnut kohderyhmäänsä (Qutb 2000, 26).

Qutbin mukaan kommunismikaan ei perustu todellisuudessa ihmisten väliselle vuorovaikutukselle ja yhteisölliseen harmoniaan, vaikka se pyrkiikin rakentamaan uudenlaisen yhteiskunnan purkamalla muurit rotujen, kansalaisuuksien ja geopoliittisten

rajojen väliltä. Sen sijaan kommunistiset yhteiskunnat näyttäytyvät herravihaisena, päälaelleen käännettynä imperiumina, jossa vainotuksi joutuvat pääomaa hallinnoivat ja edustavat valtaapitävät. Tämä pohjimmainen luokkien väliseen vihaan ja kateuteen perustuva tunne jakaa ja pitää ihmisryhmät erillään toisistaan ja kaunaisina toisiaan kohtaan. Näissä olosuhteissa ihmiset ovat taipuvaisia herättämään, kehittämään ja vahvistamaan primitiivisiä eläimellisiä taipumuksiaan, jolloin koko ihmiskunnan historia *ğāhili*-yhteiskunnissa näyttäytyykin pelkkänä kamppailuna ruuasta, suojasta ja seksistä (Qutb 2006, 39). Tämän vuoksi marxilaisuus myös Qutbin mukaan epäonnistuu ajatuksen tasolla ja kuten Qutb huomauttaakin - aivan oikein -, niin yksikään Qutbin aikakauden kommunistinen valtio ei ollut todellisuudessa marxilainen (Qutb 2006, 3).

On erityisen tärkeää noteerata, että edellä käsiteltyjen länsimaalaisten uskon- ja talousjärjestelmien olemusoppien lisäksi Qutb ei nähnyt yhdenkään olemassa olevan islamilaisen järjestelmän olevan islamin mukainen. Olemassaolevat muslimiyhteisöt eivät Qutbin mukaan toimineet tavoissaan Jumalan sanan mukaisesti (Qutb 2006, 66) ja olivat haudanneet autenttisen, Koraanin mukaisen historiallisen muslimiyhteisön keinotekoisien järjestelmien alle ottamalla käyttöönsä ja kehittelemällä vääräoppisia lakeja ja tapoja, jotka eivät edusta millään tavalla islamilaisia opetuksia (Qutb 2006, 5). Käytännössä tämä tarkoittaa sitä, että koska 1960-luvun muslimimaiden hallituksista yksikään ei tunnustanut Šarian ehdotonta auktoriteettia, ei niillä Qutbin mukaan ole oikeutta hallita ihmisiä.

Myös hallitusten kansallisuusaatteeseen perustuva, jakava ja lokeroiva politiikka on Qutbin mukaan todiste *ğāhili*sta, sillä näin ne osoittavat pitävänsä kansallisvaltiota ja kansakuntaa Jumalaa ja hänen opastustaan tärkeämpinä (Perho 2001, 275). Qutb vastustaa kaikkia islamilaisia yhteisöjä, joissa islamilaisella lailla ei ole lainsäädännöllistä asemaa, vaikka uskonnollisia rituaaleja muuten harjoitettaisiin. Vakaumuksellisena sunnafundamentalistina (Thorpe 2019, 418) teokratia ei olisi Qutbin mukaan todellinen muslimiyhteisön ilmentymä, sillä teokratia rinnastaa hallitsevan uskonoppineen Jumalaan asemaan (*shirk*) ja täten olisi muoto *ğāhili*sta polyteistisuudessaan (Thorpe 2019, 424). Tämä muotoilu kuitenkin ei tarkoita sitä, etteikö qutbilaisessa yhteisössä tietyillä yksilöillä olisi uskonnollista auktoriteettia, kuten luvuissa 4 ja 5 tulen osoittamaan, vaan tällä Qutb vastustaa imaameista koostuvan yhteiskuntaluokan syntymistä. Qutbin näkemysten mukaan kuka tahansa

sopivilla attribuuteilla varustettu ja halukas yksilö voi tavoittaa Koraanin ja *hadithien* sanoman, jos hänen uskonsa ja toimensa ovat Jumalan tahdon mukaiset.

Koska Qutbin mukaan ihminen ei kykene tavoittamaan pelkän järkensä avulla Jumalaa saati hänen suunnitelmaansa maailman varalta, on Qutb periaatteessa fallibilistinen. Tämä fallibilismi ulottuu myös kykyyn tulkita jumalaista ilmestystä (Thorpe 2019, 418). Tämän lisäksi myös kaikki ne islamilaiset oppineet, jotka ovat omaksuneet position islamista “länsimaalaisena uskonnon käsitteenä” pelkkänä uskona vailla käytännön elämää ja olemusta edustavat *ğāhilīā*. Islamilainen yhteiskunta on vain ja ainoastaan sellainen, jossa Jumalan sana vallitsee sellaisenaan kuin profeetta Muhammed sen määrää ja selittää Koraanissa (Qutb 2006, 75) ja kanonisoiduissa *haditheissa*.

Tämä Qutbin julistus on siis kuvaus modernisaatiosta, jonka myötä myös islamilainen maailma on menettänyt hengellisyytensä. Maailmalta puuttuu kokonaan hengellinen opastus, jonka vain islam voi tarjota. Jotta islam voisi jälleen toimia ihmiskunnan kohtalon johdattajana, on Qutbin mukaan ensisijaista palauttaa islam ihmisten elämässä alkuperäiseen muotoonsa pelkästä metafyyysisestä ulottuvuudesta myös materiaaliseen maailmaan - käytännössä autenttiseen islamilaiseen järjestäytymiseen Koraanin oikeaoppisen tulkinnan avulla.

Qutbin mukaan luonnollinen järki ei ole riittävä tarjotakseen onnellisen elämän edellytyksiä edes maallisessa elämässä, vaan jumalainen ilmestys - pyhä laki - on välttämätön onnelliselle ihmiselämälle. Täten hän siteeraa hyväksyvästi eurooppalaistaustaista, islamiin kääntynyttä Muhammad Asadia (1900-1992), jonka mukaan *“ratkaiseva ero islamin ja muiden tunnettujen uskonnollisten järjestelmien välillä on se,”* että islam *“ottaa vastuulleen metafyyysisen, ihmisen ja Luojansa välisen ulottuvuuden määrittelyn lisäksi kontolleen maalliset asiat ihmisen ja hänen sosiaalisen ympäristönsä välillä”* (Thorpe 2019, 421).

Qutbin kapitalismin kritiikki perustuu nimenomaan siihen, että varallisuuden kasvattamiseen perustuvat imperialistiset, nationalistiset ja kapitalistiset järjestelmät asettavat jo lähtökohtaisesti ihmisiä eriarvoiseen asemaan muun muassa ihonvärin ja etnisyyden perusteella (Qutb 2006, 37). Kommunismi taas pitää sisällään eriarvoistavan elementin

luodessaan antagonistisen position kapitalisen luokan ja proletariaatin välille. Täten vain islam edustaa todellista harmonista tasa-arvoa eri ihmisryhmien välillä (Qutb 2006, 77). Yhdysvaltoihin oppimaan 40-50 -luvun taitteessa lähetettynä arabimuslimina ja Iso-Britannian siirtomaa-ajoista toipuvana egyptiläisenä Qutb pääsi niin näkemään kuin kokemaankin käytännön elämässään etnisenä vähemmistönä elämisen kuin myös länsimaisen imperialismin ikeessä kakkosluokan kansalaisena elämisen riemut ja paradigman mukaisen orientalismin eksotisoiduksi tulemisen vaikutuksen identiteetissään.

Qutbille juuri egosentrisestä kapitalismista, sen legitimoivasta nationalismista ja sen myötä etnisestä profiloitumisesta irtautuminen voi vapauttaa ihmisen keinotekoisien ja ihmisten luonnetta kierouttavien vaikutteiden alaisuudesta (Qutb 2006, 58-59). Kuten on edellä mainittu, siinä missä vielä *Sosiaalinen oikeudenmukaisuus islamissa* -teoksessa Qutbin tavoitteena oli modernisoida Egypti, ja sen kautta myös islamilainen maailma länsimaisen sivistystason standardeita vastaavaksi, *Virstanpylväissä* hän hylkää koko länsimaisen sivistyksen käsitteen julistamalla islamin edustavan todellista sivistystä. Juuri näiden edellä mainittujen positioiden välillä sijaitsee se ero, joka jakaa Qutbin ajattelun keski- ja loppuvaiheen.

Qutbilaisessa viitekehyksessä ymmärrettynä myös historia opettaa *ğāhilīyan* pyrkimään luonnostaan taistelemaan islamia vastaan hyökkäämällä islamilaisen etuvartion kimppuun jo sen perustamisvaiheissa ja etenkin sen jo muodostuttua. Tämän vuoksi muslimiyhteisöä ei voida perustaa eikä olemassa oleva muslimiyhteisö voi jatkaa olemassaoloaan, ellei sillä ole riittävää voimaa kohdata olemassa olevia *ğāhilī*-yhteisöjä. Tämän voiman tulee esiintyä kaikilla uskon tasoilla, islamin käsitteessä, uskonharjoituksissa, moraalisisessa luonteessa ja kyvykkyydessä organisoida ja ylläpitää yhteisöä. Tämän lisäksi muslimiyhteisöllä tulee olla vielä riittävä fyysinen voima pitääkseen ainakin puoliaan *ğāhilīa* vastaan, jos se ei pysty kukistamaan sitä (Qutb 2006, 63). Näiden attribuuttien täyttymiseen kiinnitämme suurempaa huomiota luvussa 4.

Täten siis Qutb vastustaa ajatusta siitä, että ihminen olisi itse kykenevä pelkkään järkeen nojaten päätelemään, mikä on oikein ja mikä väärin, sillä vain Jumala on absoluutti. Tämä näkemys muistuttaa keskiajalla kehitettyä juridis-teologista näkemystä, dehellenismiä,

ihmisen tiedon ja ymmärryksen rajallisuudesta (Perho 2001, 273). On kuitenkin tärkeää kiinnittää huomiota siihen, että tosin kuin esimerkiksi monet salafistiset liikkeet, Qutb ei irtisanoudu modernin ajan saavutuksista tai kiistä luonnontieteiden merkitystä, vaan hän eksplisiittisesti ilmaisee, että *“tiedon kehä ei ole rajoittunut vain artikkeleihin uskosta, uskonnollisista velvollisuuksista tai laeista sallitun ja kielletyn välillä”* (Qutb 2006, 94) ja painottaa uskon ja luonnontieteiden välillä olevaa vahvaa sidettä. Sen sijaan Qutb kyseenalaistaa humanististen tieteiden *“jumalattomat”* (Qutb 2006, 94) näkemykset niiden ollessa ristiriidassa islamin kanssa. Lyhykäisyydessään ilmaistuna, Qutbin projektin tarkoituksena on myös puhdistaa tiede ei-islamilaista vaikutteista ja palauttaa tieteetkin islamilaisen ymmärryksen kehälle. *Fiqh* pitää sisällään tiedon etsimisen ja soveltamisen, ja tämän myötä poliittinen toiminta ei ole siitä poissuljettu, jos se on toteutettu islamin mukaisesti tai islamin toteutumisen edistämiseksi.

Muslimille ei ole kiellettyä oppia ja hankkia kokemusta muslimeilta tai ei-muslimeilta luonnontieteistä ja taidoista kuten kemiasta, fysiikasta, biologiasta, tähtitieteestä, lääketieteestä, teollisuudesta, maanviljelyksestä, hallinnon teknisestä järjestämisestä, teknologiasta, sotataidosta ja vastaavista, koska kaikki edellämainitut ovat Qutbin mukaan esimerkkejä myös riittävistä taidoista, jotka muslimienkin on hyvä osata (*fard al-kifāya*) ja velvollisuutena oppia yhteisölleen hyödyllisinä taitoina (Qutb 2006, 88). Nämä eivät ole vastoin islamia käytännön sovellusmalleiltaan, jos ne eivät mene spekulatiivisen filosofian sfääriin (Qutb 2006, 90), vaan vievät jopa lähemmäksi Jumalaa, jos ne eivät ole *“vääristyneet henkilökohtaisten mielipiteiden ja spekulatioiden toimesta ja esitetty Jumalasta riippumattomina”* (Qutb 2006, 94). Sen sijaan muslimi ei voi kääntyä uskonasioissa, elämänhallinnan, palvelusmenojen, moraalien, ihmissuhteiden, arvojen ja standardien, poliittisten ja taloudellisten suhteiden tai historiallisten prosessien tulkinnassa kuin Jumalan puoleen. Nämä asiat voidaan oppia vain muslimilta, joka on hurskas luonteeltaan ja joka on uskossaan ja toiminnassaan moitteeton (Qutb 2006, 88).

Qutb kuitenkin kannustaa oppimaan myös *ğāhili*-ajattelijoiden näkemyksistä ymmärtääkseen ja ennen kaikkea oikaistakseen *ğāhili*taahn islamin vastaiset poikkeamat. Filosofia, historian tulkinta, psykologia - niiltä osin, kun sen havainnot ja tulokset eivät perustu mielipiteisiin vaan empiriaan -, etiikka, teologia, vertaileva uskontotiede, sosiologia

(poislukien tilastotieteet ja havainnot) ovat Qutbin mukaan ajautuneet suuntaan, jossa ne ovat joko menneisyydessään tai nykymallissaan ajautuneet *ğāhilīyan* piiriin uskomuksiltaan ja koulukunniltaan (Qutb 2006, 89).

3.3. Kuinka islam ilmentyi, kasvoi ja kehittyi ja johti ihmiskunnan kulta-aikaan

Kuten luvussa 2. ilmaisun, Qutbin politiikan teorian kannalta juuri Mekan vaihe saa *Virstanpylväissä* erityisen huomion. Qutb rakentaakin oman poliittisen toimintansa käytäntöä juuri Mekan vaiheen ja Koraanin ilmoitusten vaiheittaisuuden pohjalta. Etabloituneen muslimiyhteisön - eli Medinan vaiheen - tulkinnoissa joudumme turvautumaan Qutbin teokseen *Sosiaalinen oikeudenmukaisuus islamissa*. Tässä tai seuraavassa kappaleessa en avaa konstituoivan tai konstituoituneen vallan mukaisia islamilaisen yhteiskunnan malleja, vaan niitä tarkastelemme luvussa 4. Ennemmin tämä ja seuraava kappale esittää qutbilaisen tulkinnan islamin hengen historiasta ja siitä, miten se näyttäytyy hänen teoksissaan *Sosiaalinen oikeudenmukaisuus islamissa* ja *Tämä islamin uskomme*. Tämän ja seuraavan kappaleen tarkoituksena on siis osoittaa qutbilainen käsitys siitä, miten islamilainen maailma nosti ihmiskunnan kulta-aikaansa ja luisui takaisin *ğāhilīyan* tilaan.

Qutbin mukaan juuri Mekan aikakautena Koraani selitti ihmiselle olemassaolonsa sekä maailmankaikkeuden salat ja kuinka suhtautua muihin Luojaan, kanssaihmiin ja materiaaliseen ulottuvuuteemme ja Mekan aikakauden (610-623jaa.) Nämä 13 vuotta kuuluivat syntyvän muslimiyhteisön omaksuessa nämä kysymykset sydämiinsä. (Qutb 2006, 16-17.). Koraanin ensimmäinen ilmoitus - *lā ilāha illā llāh* - "on olemassa vain yksi Jumala" ilmeni Muhammedille ja hänen ensimmäisille seuraajilleen juuri sen vuoksi, että arabian kielessä sana *ulūhīya* tarkoittaa "suvereniteettia" ja suvereniteetin attribuutin liittäminen yksistään Jumalalle tarkoitti niin mielissä kuin käytännössä "kaiken auktoriteetin riisumista papeilta, heimojohtajilta, vaurailta ja siirtymistä takaisin Jumalan yhteyteen" (Qutb 17, 2006).

Qutb kuitenkin pohjustaa Mekan ajan vaiheittaisuutta silläkin, että näinä aikoina maa ja sen vauraudet eivät suinkaan olleet arabien keskuudessa, vaan toisten ihmisten hallussa; Syyria oli Bysantin hallussa, Jemen Persian imperiumin ja arabit pitivät hallussaan lähinnä köyhiä

aavikkoalueita muutamine keitaineen. Tästä syystä imperatiivi *lā ilāha illā llāh* ilmeni ihmisille lähinnä aluksi sydämeen kokonaisvaltaisesti omaksuttavana elämänohjeena ja käytännön järjestäytymisen ensiaskeleina.

Qutb painottaa, että ensimmäinen muslimisukupolvi ei lähestynyt Koraania saadakseen pelkästään kulttuuria, tietoa, makua tai nautintoa, vaan saadakseen täyden ymmärryksen Jumalan tahdosta muslimiyhteisölle ja toimiakseen sen antamien ohjeiden mukaisesti (Qutb 2006, 11). *Lā ilāha illā llāh* -imperatiivi onkin siis juuri siinä, että se muovaa ihmisen elämän tämän konseptin mukaiseksi antaen sille käytännöllisen muodon ja täten valaen perustan Jumalan määräämälle järjestelmälle (Qutb 2006, 106).

Qutbin mukaan Muhammed kunnollisena ja karismaattisena ihmisenä olisi pystynyt Jumalan avulla kokoamaan seuraajajoukon ympärilleen ja kokoamaan arabit taistelemaan yhden lipun alle 13 vuoden koetuksen sijasta, mutta tämä olisi johtanut vain arabivaltion luomiseen Persian ja Bysantin vallan korvautuessa arabien tyrannialla. Qutbin mukaan ihmiset eivät olisi 1.) ensinnäkään ymmärtäneet ilmoitusta oikein ja 2.) ottaneet sitä sydämeen. 13 vuoden koettelemukset Muhammedille ja hänen seuraajilleen olivatkin juuri nöyrytystä Jumalan suvereniteetin alaisuuteen ja tämän asian tiedostamista niin mielessä kuin ruumiissakin. Qutbin mukaan islamin lipun alle mahtuvat kaikki kansat, eikä se ollut yksinomaan arabeille luotu uskonto (Qutb 19, 2006).

Profeetan aikoihin myös arabiyhteisöt olivat vailla vaurauden oikeanlaista jakautumista ja vailla oikeutta pienen vähemmistön pitäessä varallisuutta ja kaupankäyntiä hallussaan. Myös tähän Muhammed olisi ollut kaikin puolin pätevä puuttumaan laittamalla aluille sosiaalisen liikehdinnän, jonka myötä suuri köyhien vähemmistö olisi seurannut häntä ja voitto olisi ollut taattu, mutta tämäkään ei ollut Jumalan tahto, sillä Jumala tiesi ihmisluonnon ja sen, että yhtään vaurauden uusjakoa ja sosiaalisen oikeudenmukaisuuden periaatteita ei olisi voinut toteuttaa hänen tahtonsa mukaisesti ennen kuin tietoisuus Jumalan suvereniteetista olisi saavuttanut mielet ja sydämet.

Kansanliike olisi synnyttänyt Qutbin mukaan vain tilan, jossa toisia olisi ajanut ahneus ja toisia palava kateus; tällainen yhteisö olisi tarvinnut väkivaltamonopolin säilyttääkseen

status quonsa ja Qutb painottaakin etabloituneen hierarkisuuden jakavan ihmisiä erilleen, tai Qutbin muotoilemana; *“autioituneine sydämineen ja murtuneine henkineen tämän kaltaisen yhteisön jäsenet antavat vallan toisille ihmisille; muille kuin Jumalalle”* (Qutb 20, 2006).

Myöskään moraaliseen reformiin pyrkivä kansanliike ei olisi menestynyt sen paremmin. Muutamien hurskaiden varassa toimiva liike ei olisi lopulta tuottanut suotavaa lopputulosta, vaan todellinen moraalinen reformi olisi edellyttänyt jäseniltään todellista, syvää uskoa. Ilman korkeamman jumalallisen auktoriteetin sisäistettyä käsitystä, liike olisi kaatunut omaan epävakauteensa. Sen sijaan muslimiyhteisö saavutti Qutbin mukaan vapautensa vaiheittain 13 vuoden ajan, koska ensimmäisen muslimivaltion luojaivat olivat omaksuneet *Šarian “sydämissään uskonsa, luonteensa, palveluksensa ja sosiaalisten suhteittensa muodossa ja vain lupauksella Paratiisista”* (Qutb 2006, 22). Vähemmän lyhyesti ilmaistuna, Qutb näkee ensimmäisen muslimisukupolvien koettelemukset merkinä siitä, että islamin ymmärtäminen kokonaisvaltaisesti vaatii aikaa ja kärsivällisyyttä ja sen mukaista järjestäytymistä ei voi toteuttaa ennen kuin kaikki tarvittavat attribuutit ovat sisäistetty.

Juuri vastoinkäymiset ja koettelemukset olivat niitä, jotka edesauttoivat ensimmäisen muslimiyhteisön ainutlaatuisen kokonaisvaltaisen liikkeen muotoutumista. Medinaan tehdyn siirtymisen myötä ja Mekan valloituksen myötä islamilainen yhteisö, eli *umma* oli syntynyt, löysi muotonsa ja kukoisti saavutettuaan stabiiliin, etabloituneen asemansa Muhammadin, Abū Bakrin, ‘Umarin, ‘Uṯmānin ja ‘Alīn eli Muhammadin seuraajista koostuvien *Oikein Johdetun Kalifaatin* aikakaudella.

Tässä näkyy Qutbin mukaan islamin ainutlaatuinen luonne; uskontona se on käytännön uskonto ja on ilmentynyt elämän käytännöllisiä asioita varten. Täten islam puntaroi käytännön olosuhteita ja päättelee sen myötä pitääkö se kiinni niistä, muokkaako se niitä vai muuttaako se niitä täysin. Sen lainsäädäntö on kiinnostunut vain niistä olosuhteista, jotka ovat olemassa yhteiskunnassa, joka *on jo hyväksynyt Jumalan suvereniteetin* (Qutb 25, 2006). Laveasti ilmaistuna islamilainen yhteisö edellyttää siis uskovien jäsentensä autonomisuutta ja vaikutusvaltaa, jotta islam voi asettaa lainsäädännön määräyksineen, sääntöineen ja säädöksineen. Juuri tätä allegoriaa ensimmäisten muslimien käytännön järjestäytymisestä - ennen kaikkea teologisessa mielessä -, opettamisen ja käytännön elämän peruseriaatteiden omaksumisen suhteen Qutb käyttää omassa politiikan teoriassaan

tulevan muslimiyhteisön etuvartion muodostamisessa. Tulevaa muslimiyhteisöä käsittelemme enemmän luvussa 4.

3.4. Islamilaisen yhteiskunnan luisuminen takaisin tietämättömyyden tilaan Qutb muotoilee muslimiyhteisön luisumisesta näkemystään teoksessa *Tämä islamin usko*. Käytännössä ensimmäisen muslimiyhteisön tekemä loikka islamilaisen kulta-ajan kukoistukseen ei ollut ympäristönsä luonnollinen tulos, vaan *”ihmisluonnon piilevien voimavarojen toteuttamisen hedelmä”* (Qutb 1993, 87-88). Ihmiskunta ei Qutbin mukaan ollut kuitenkaan valmis siirtymään pysyvästi tälle tasolle ja tähän syynä oli myös islamin ekspansiovaihe; suuret, Jumalan sanan vastaanottaneet ja sille uskollisuuttaan vannoneet ihmisryhmät eivät saaneet samanlaista ainutlaatuista ja asteittaista koulutusta kuin ensimmäinen sukupolvi ja täten *ġāhiliyyan* elementit elivät vielä heidän keskuudessaan, kunnes vaiheittain siirsivät ihmiskuntaa takaisin sen piiriin (Qutb 1993, 88).

Umajjadien kalifaatti tunnetaan islamin historiassa ensimmäisenä kalifaattina, jonka jäsenet eivät olleet suoraan sukua Muhammedille. Sunnalaisen perimätiedon mukaan tätä edeltänyt aika tunnetaan niin sanottuna oikein johdettuna kalifien aikakautena, Rāšidūn-kalifaattina, jota hallitsivat Abū Bakr (632–634), ‘Umar (634–644), ‘Uṭmān (644–656) ja ‘Alī (656–661). Sunnit ja shiiat ovat erottuneet eri koulukunniksi juuri siinä, että shiialainen traditio nostaa kolmanneksi kalifiksi ‘Alīn ‘Uṭmānin sijasta ja ajattelee, että johtajuus periytyy ‘Alīn jälkeläisille.

Qutbilainen historiantulkinta tunnustaa toki ‘Uṭmānin kolmanneksi kalifiksi, mutta hänellä on poikkeuksellisia sympatioita ‘Alīa kohtaan; Qutb henkilökohtaisesti on sitä mieltä, että islamin suurin tragedia saattaa olla ‘Alīn sivuuttaminen ‘Umarin kuoltua ja että islamilainen maailma todennäköisesti olisi saattanut välttää luisumisen takaisin *ġāhiliyyan* tilaan, jos häntä huomattavasti nuorempi ja vahvatahtoisempi ‘Alī olisi ollut kolmas profeetta.

‘Uṭmānin Qutb näkee kohtuullisen hyvänä hallitsijana, mutta iästään johtuen kyvyttömänä etabloimaan islamilaista valtaa tarpeeksi vastustamalla kilpailevia arabiheimoja ja ‘Alīn asema hänen seuraajanaan tuli liian myöhäisessä vaiheessa. Tämä kiista tosin näyttäytyy Qutbille muslimiaille tärkeänä käytännön esimerkkinä siitä, miksi perinnöllisyyttä ei voi pitää

legitiiminä vallan distribuutiovälineenä; vallan periytyessä hallitsija voi olla joko hyvä tai kelvoton ja jos yhteisö on jo valmiiksi *ġāhiliyan* tilassa, reformit oikeaan suuntaan ovat entistä haastavampia ja saavutukset oikeaan suuntaan kumoutuvat helposti kelvottoman seuraajan myötä. ‘Uṭmānin iäkkyyks, sosiaaliset levottomuudet ja ‘Alīn liian myöhäinen nimitys profeetan seuraajaksi näyttäytyy qutbilaisessa tulkinnassa islamilaisen maailman ensimmäisenä notkahduksena kohti *ġāhiliyata* (Qutb 2000, 209-211).

Qutbin mukaan umajjadit saivat legitimoitua valtaansa jo vanhan ja raihnaisen ‘Uṭmānin aikakaudella (Qutb 2000, 224) ja ‘Alī ei pystynyt pysäyttämään heitä, vaan islamilainen maailma luisui umajjaidien valtaan. ‘Alī seurannut Umajjadien kalifaatti¹⁰ taas vei islamilaista maailmaa *ġāhiliyan* suuntaan institutioimalla vallan periytyksen. Qutbilaisen tulkinnan mukaan Umajjadien kalifaatin aikakautena myös julkisista varoista ja niihin kajoamisesta poistettiin islamin mukaiset rajoitukset, mikä johti siihen, että kalifaatti muuttui tyrannimaiseksi monarkiaksi ahneine hallitsijoineen ja heidän hännystelijöineen (Qutb 2000, 237). Qutb nostaa esiin poikkeuksellisen kalifi ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīzin eli Omar II:n esimerkkinä hallitsijasta, joka näyttäytyi Qutbille vielä hyvänä hallitsijana ja alkuperäisen muslimiyhteisön ideaaleista kiinni pitävänä reformistina, mutta hänen työnsä jäi kesken (Qutb 2000, 236) ja häntä seuranneet kalifit pitivät kiinni umajjaidien doktriineista. Umajjaideilta vallan ottaneet Abbasidien kalifaatin (750-1258) edustajat eivät taas olleet sen parempia ja täten islamin ja ihmisten välinen suhde oli jo mennyt rappiolle (Qutb 2000, 236). Qutbin mukaan kalifin asema islamissa määrittäytyi kulta-aikana yhteisön hyväksymänä positiona, mutta umajjaidien myötä kalifiudesta tehtiin perinnöllinen ja viimeistään abbasidien myötä tästä perinnöllisyydestä tehtiin islamin vastaisesti jumalallinen oikeutus (Qutb 237-238).

Kun julkisista varoista tehtiin islamin mukaisten verotusmallien vastaisesti kalifien henkilökohtaista omaisuutta, he käyttivät varoja myös oman asemansa vahvistamiseen suosimalla itselleen myötämielisiä ja vaikutusvaltaisia sukuja. Tämän myötä islamilaiseen maailmaan syntyi myös uusi plutokraattinen eliittiluokka, joka vahvisti omaa varallisuuttaan

¹⁰ Umajjadikalifaatin alkuperäisestä synnystä on kovin vähän varmaa tietoa, mutta perimätieto tuntee ajan aikana, jolloin islamilaisen maailma johto luopui Muhammedin esimerkistä.

sortamalla köyhiä (Qutb 2000, 253). Tämä siitä huolimatta, että rahastoja oli kaksi; hallitsijan oma ja yhteisölle tarkoitettu rahasto.

Tästä huolimatta rappeuma islamilaisessa maailmassa näyttäytyy Qutbille vain osittaisena rappeumana; poliittisen järjestäytymisen sfäärissä. Qutbin mukaan islamilaisessa maailmassa eri puolilla maailmaa oli enemmän tai vähemmän käytössä islamilainen lainsäädäntö, joka takasi sen, että *zakātia* kerättiin ja sen distribuutiosta joka tapauksessa huolehdittiin, ihmisillä oli vapaus uskoa tai olla uskomatta islamin opetuksiin ja peruseriaatteet yhteisavusta ja -vastuusta, hyväntahtoisuudesta, hyväntekeväisyydestä, suvaitsevaisuudesta ja tasaveroisuudesta olivat jokaisessa kulttuurissa. Tämän lisäksi myös *šaria* oli voimassa aina 1800-luvulle asti, jolloin kolonialismin myötä sekulaari ranskalainen laki korvasi sen (Qutb 2000, 263). Toisin sanoen, Qutbin mukaan ennen kolonialismin aikakautta muslimimaailma eli siis erilaisissa *ğāhiliyan* tasoissa, jotka olivat kuitenkin muita kulttuureja korkeammalla tasolla (Qutb 1993, 88).

Tämä ei siltikään ole Qutbille merkki islamin hengen luhistumisesta, sillä se elää hänen mukaansa edelleen meidänkin aikanamme (Qutb 2000, 265). ‘Uṭmānin aikakautena tehdyt myönnytykset ja liian myöhäiset reformit olisivat Qutbin mukaan olleet estettävissä, jos ‘Umar olisi pysynyt vallassa kauemmin tai ‘Alī ollut hänen seuraajansa (Qutb 2000, 265). Qutbille muslimimaailman menestys ristiretkien aikana ja palestiinalaisten taistelutahto modernina aikana Israelin valtiota vastaan ovat osoituksia islamin hengen resilienssistä muslimiyhteisöissä (Qutb 2000, 268). Edellä mainittujen lisäksi Pakistanin ja Indonesian valtioiden syntyminen ovat Qutbille esimerkkejä siitä, että islamin henki elää edelleen (Qutb 2000, 276).

Muslimimaailma siis elää *ğāhiliyan* tilassa, mutta islamin opetukset ovat kannattaneet sen henkeä pitkälle tähän päivään ja islamilainen maailma vain odottaa manifestoitumistaan. Qutb onkin sitä mieltä, että luisumisestaan huolimatta ihmiskunta on - älylliseltä kannalta katsottuna - lähempänä Jumalan säätämän tien todellisen luonnon ymmärtämistä ja kykeneväinen seuraamaan sitä paremmin kuin ensimmäisen ilmoituksen myötä (Qutb 1993, 91), vaikka onkin kauempana Jumalasta kuin koskaan (Qutb 1993, 124).

Ihmiskunta ei siis ole vajonnut siihen tietämättömyyden tilaan, jossa se oli ennen islamin ensimmäistä ilmoitusta - islam ei ole hävinnyt minnekään -, vaan on nyt luisunut uuteen, monilta osin syvempään tilaan. Qutbin mukaan islam oli ainutlaatuinen nimenomaan siinä mielessä, että se toi ihmiset yhteen rodusta, väristä, rikkaudesta tai sosiaalista luokasta riippumatta. Näiden ihmisryhmien tasavertaisuuden islam osoitti julistamalla ihmisen arvokkuuden kumpuavan hänestä itsestään Jumalasta kumpuavan inhimillisyytensä vuoksi perittyjen ominaisuuksien sijasta (Qutb 1993, 103). Tästä syystä sillä islamilla on potentiaalia pystyä vapauttamaan ihminen tänäkin päivänä *ġāhiliyan* tilasta viemällä ohjaamalla ihminen oikeaan suuntaan. Toisin sanoen, islamin kulta-ajan kausi ei ole islamin koko historia, vaan Jumalan pystyttämä majakka. Ei siis ihme joka ei voisi toistua, vaan ensimmäisen muslimiyhteisön inhimillisten ponnistusten hedelmä (Qutb 1993, 53).

4. Islam konstituoivan vallan metodina qutbilaiseen yhteiskuntaan

Neljäs ja viides diskurssi, jotka kattavat luvut 4. ja 5. ovat *konstituoivan vallan* ja *konstituoidun vallan* diskurssit, jotka lainaan ja vulgarisoin Giorgio Agambenin teoksesta *Homo sacer: Il potere Sovrano e la Nuda Vit* (*Homo Sacer: Suvereeni valta ja Paljas ihminen*). Agamben viittaa Burdeauin *Traitéssa* määrittelyihin valtojen eri tasoista, jonka mukaan konstituoitu (perustettu/perustuslaillinen) valta on vain Valtion rajojen kehikon sisäpuolella ilmentämässä perustuslaillisen valtion todellisuutta, kun taas konstituoiva (perustettava) valta ilmenee Valtion rajojen ulkopuolella ”alati pulppuavana lähteenä, jonka virtausta ei kukaan voi tyrehdyttää (Burdeau – *Traité*, s. 173)” (Agamben 1998, 39)¹¹. Agamben jatkaa huomiota konstituoivan vallan ja konstituoidun vallan dilemmasta ottamalla esimerkikseen Hannah Arendtin Ranskan vallankumouksesta tekemän huomion teoksesta *On Revolution*. Vallankumouksen yhteydessä suvereniteettia vaadittiin vetoamalla jatkuvasti oikeudenmukaisuuteen, joka nähtiin konstituoivan vallan yhteydessä lainsäädäntöön kykenevänä absoluuttina periaatteena. Epävakaissa, jatkuvassa liikehdinnän oloissa vallankumouksen oikeutuksena siis käytettiin eräänlaista *kuolematonta lainsäätäjää* vakauttamaan valtion tila poikkeustilasta normaaliksi. Agambenin mukaan ongelmana ei niinkään ole sellaisen konstituoivan vallan kehittäminen, joka ei ehtyisi konstituoidun vallan piirissä, vaan eri vallan käsitteiden erottaminen toisistaan (emt, 41).

Tämän tutkielman raameissa en lähde nyt avaamaan konstituoitavan ja konstituoidun vallan välistä suhdetta Agambenin esittämien ongelmien sen tarkemmin, vaan otan lähinnä konseptit vulgaaristi sovellettuna käyttöön Qutbilaisen teorian ymmärtämiseksi. Tässä diskurssissa jaamme Qutbilaisen islamismin käytännön kahteen osaan; niin sanottuihin Mekan kauden ja Medinan kauden osaan. Tämä jaottelu perustuu suuriin, jotka perimätiedon mukaan ilmestyivät Muhammedille vuosina 610-635 jaa. Mekan kausi pitää sisällään Mekan suurat, jotka yleisellä tasolla tarkoittavat niitä suuria, jotka ilmestyivät Muhammedille ennen hänen pyhiinvaellustaan (*Hiğra*) Medinaan 622 jaa., josta myös

¹¹ Tästä syystä Agambenin mukaan on mahdotonta muodostaa sopusointuista näkemystä kahden eri vallan muodon välille (Agamben 1998, 39), vaikka esimerkiksi yrityksiä säilyttää konstituoiva valta näkyä trostkilaisuuden ”jatkuvan vallankumouksen” ja maolaisessa ”keskeyttämättömän vallankumouksen” käsitteissä (emt, 42-43). Tähän keskusteluun ei toki tämän tutkielman yhteydessä ole syytä lähteä, vaan tarkoituksenamme on lainata lähinnä kaksi yllä mainittua konseptia työkaluiksi Qutbin ajattelua ymmärtääksemme.

islamilainen ajanlasku alkaa. Medinan kausi taas pitää sisällään ne suurat, jotka ovat tulleet tämän pyhiinvaelluksen jälkeen. Qutbille Mekan aikakaudella olevat suurat käsittelevät Muhammedin saamaa ensimmäistä ilmoitusta ja muslimiyhteisön ensiaskeleita. Perimätiedon mukaan Medinan suurien aikoihin muslimipopulaatio oli kasvanut suuremmaksi ja tästä syystä Medinan suurat käsittelevätkin enemmän moraaliperiaatteita, lainsäädäntöä, sodankäyntiä sekä yhteisön perustuksen luomiseen liittyviä tekstejä. Perimätiedon mukaan Medinan aikakautena kirjoitettiin myös Medinan perustuslaki n. 622-624, mutta tästä dokumentista - jos se on ollut olemassa - ei ole säilynyt todisteita meidän aikakauteemme.

Koraani on siis jakautunut - joskaan sen suurat eivät ole kansien välissä kronologisessa järjestyksessä - Mekan ja Medinan aikakausien vaiheisiin, joista Mekan vaiheen yleensä nähdään käsittelevän ensimmäisen muslimisukupolven syntyvaiheita ja sisäisiä kamppailuita ja joista Medinan kausi käsittelee jo etabloituneen muslimisukupolven valtataisteluita. Juuri käytännön elämän, hallinnon ja järjestäytymiseen keskittyneen Medinan kauden kirjoitusten vuoksi islamia kohtaan yleensä "länneestä" hyökätäänkin ja väitetään islamin olevan uskontona perusteiltaan väkivaltainen, kun taas apologeettisemmat äänet saattavat nimenomaan vedota Mekan kauden suuriin, joissa painopisteet keskittyvät enemmän Muhammin saamaan ilmoitukseen ja hänen toimintaansa sosiaalisen oikeudenmukaisuuden puolestapuhujana vähäosaisten parissa ja ihmisten saattamisessa - tai oikeammin palauttamisessa - islamin uskon yhteyteen.

Qutbille Mekan aikakausi edustaa siis aikakautta, jolloin muslimiyhteisö haki muotoaan ja Medinan aikakausi aikaa, jolloin muslimiyhteisö oli saavuttanut pisteen, jossa se oli etabloinut valtansa ja pyrki säilyttämään sen. Laveasti ilmaistuna siis Mekan kausi voidaan nähdä edustavan *konstituivaa valtaa* eli tosimuslimeista koostuvan muslimiyhteisön syntymistä, ensiaskeleita ja järjestäytymistä. Tämän lisäksi myös Medinan kauden voidaan nähdä edustavan *konstituivaa valtaa*, vaikka se edustaakin jo etabloitunutta islamilaista yhteiskuntaa, valtiota, ja sen positioitumista maailmaan. Qutbin pan-islamistisen teorian mukaan islamin tarkoituksena on kuitenkin levittäytyä koko maailmaan ja vapauttaa ihminen kahleistaan; täten vasta globaali islamilainen maailma edustaisi Qutbille *konstituoitunutta*

valtaa, vaikka yleisesti ottaen etabloituneista valtioista puhutaan *konstituoidun vallan* muotoina.

Avaan näitä käsitteitä niille kuuluvissa kappaleissa vielä tarkemmin. Koska *Virstanpylväät* edustaa pääasiassa qutbilaisen teorian ”mekkalaista kautta”, on sitä luettava jatkuvasti muotoaan hakevan, mutta tulevaisuudessa saavutettavissa olevan utopian ensiaskeleiden ottamisena. Qutbilaisen Medinan aikakauden pääpiirteitä joudumme hakemaan hänen muista kirjoituksistaan muistaen samalla, että Qutb hylkäsi osan vanhempien teoksiensa paradigmoista.

Kuten luvussa 3.1. on osoitettu, Qutb hahmottaa islamin kokonaisvaltaisena järjestelmänä, joka pitää sisällään sekä yhteiskuntajärjestelmän raamit että sen oikeutuksen hallita ihmiskuntaa. Tämä oikeutus näkyy luvun 3.1. mukaisena näkemyksenä islamista niin ainoana ihmisen kaikki tarpeet kokonaisvaltaisesti huomioivana ja heidät vapauttavana järjestelmänä kuin jumalaisen tahdon ilmentymänä. Tästä syystä Qutb edellyttääkin etuvartion muodostamista (Qutb 2006, 7) ensisijaisena toimenpiteenä kohti islamilaista valtiota. Tämän etuvartion tehtävänä on ennen kaikkea edesauttaa pyrkimystä irtautua islamia - väkivaltaisestikin - hylkivästä yhteiskunnasta ja muodostaa kehittyvä vastavallan muoto eli islamin normien ja erityisesti *šarian* mukaan elävä yhteisö. Samalla tämän etuvartion tarkoituksena on saavuttaa lisää kannattajia ja kasvattaa vaikutusvaltaansa (Perho 2001, 273).

Qutbin mukaan islamilainen sivilisaatio voi ottaa useita erilaisia muotoja materiaalisessa ja organisationaalisessa rakenteessaan, mutta se perustuu muuttumattomille periaatteille ja arvoille; Jumalan palvomiseen, ihmisten välisen vuorovaikutuksen perustaminen uskoon Jumalan ykseyteen, ihmisen ylivertaisuuteen materialististen asioiden - kuten raha ja omaisuus - sijasta, ihmisarvojen kehittymiseen ja ihmisten eläimellisten halujen hillitsemiseen, perhearvoihin, ihmiskunnan toimimisena Jumalan sijaishallitsijan asemassa Hänen antamansa ohjauksen ja neuvojen varassa sekä Jumalan lain eli *šarian* noudattamiseen (Qutb 2006, 85). Perho - ja monet muut - ovat tiivistäneet tämän tulkinnan siten, että Qutbille olisi periaatteessa yhdentekevää, olisiko islamilainen valtio muodoltaan monarkia, tasavalta tai parlamentaarinen demokratia, kunhan se olisi järjestäytynyt *šarian*

mukaisesti¹². Perho on tämän väitteen suhteen periaatteessa oikeassa, mutta tätä väitettä on tarkennettava hieman. Islamilainen *valtio* ei ole Qutbin päämäärä, vaan globaali islamilainen yhteisö eli *umma*. Huomionarvoista on myös se, että Qutb puhuu sivilisaatiosta eikä valtiosta.

Qutb vältteli hahmottelemasta käytännön toimintaa, koska näki islamin mukaisesti järjestäytyneen toiminnan emanoituvan islamin ohjeista, säännöistä ja laeista organisaatiosta (Soage 2009a, 297). Tämän voi toisaalta nähdä myös olosuhteiden sanelemana strategiana Qutbin keskittyessä *jihadin* välttämättömyyden perusteluun ja *ğāhilīyan* määrittelemiseen islamin negaationa metafyyysisellä tasolla. Toisaalta, tällä positioitumisella - tai oikeastaan sen tekemättömyydellä - saattaa olla pragmaattisempikin tulokulma.

Pragmaattinen tulkinta saattaa olla yksinkertaisesti ihan siinä, että koska Qutb ei uskonut islamilaisen yhteisön olevan mahdollinen vielä muutamaan vuosisataan (Qutb 2006, 5), hän todennäköisesti vältti luomasta mitään eksakteja malleja mahdollisista yhteiskuntajärjestelmien muodoista. Koska 1800-luvun jälkeinen dekoloniaalinen liike niin kutsutun kolmannen maailman alueilla ja 1900-luvun aikana syntyneet reaaliosialistiset kansallisvaltiot, maailmansodat ja kylmä sota muodostivat useita uusia paradigmoja maailmanjärjestyksen valtasuhteissa huimalla vauhdilla, Qutb saattoi jättää tietoisesti tarkemmat muotoilut valtiomuodoista tekemättä.

Toinen mahdollinen, huomattavasti filosofisempi, tulkinta löytyy tarkastellessamme väitettä *konstituoivan vallan* tulokulmasta. Qutb muuttui ajattelussaan utopistisemmaksi kirjallisen ja poliittisen uransa viimeisessä vaiheessa ja jos ensimmäinen pragmaattinen tulkinta pitää paikkansa, Qutbilta puuttui hahmotuskyky ymmärtää etabloituneen yhteiskuntamallin raamit täysin muotoutuneina, vaikka hän toki kirjoituksissaan eri instituutioihin ja niiden rooleihin ottikin kantaa. Sillä kuten luku 3.1. opettaa, Qutb kirjoittaa ihmisen olevan kykenemätön ymmärtämään täysin Jumalan tahtoa, eikä Qutb välttämättä tässä yhteydessä uskonut järkensä olevan kykeneväinen tavoittamaan Jumalan tahtoa etabloituneena islamilaisena maailmanjärjestyksenä. Täten, tällä tavoin ymmärrettynä, Qutb todennäköisemmin on tarkoittanut *valtaa konstituoivan* muslimiyhteisön syntymisen olevan

¹² Tämän kannan jaoin myös kandidaatintyössäni.

mahdollinen erilaisissa mahdollisissa yhteiskuntajärjestelmien muodoissa, kunhan niiden päämääränä on tavoitella islamin ohjeiden mukaisesti rakennettua yhteiskuntaa. Mawdūdīsta - jonka poliittinen teoria oli suunnattu lokaalisti Pakistanille (Perho 2001, 275) - poiketen Qutb ei halunnut luoda teoriaansa pelkästään Egyptille, vaan hänen teoriansa islamista on universaalimpi. Täten, Qutb tarkoittanee tämän väittämän enemmän siinä muodossa, että erilaisia islamilaisia sivilisaatioita voi syntyä jo valmiiksi etabloituneissa kansallisvaltioissa, kunhan muslimit järjestäytyvät ja pyrkivät kitkemään *ḡāhilīyan* elementit yhteiskunnistaan ja lopulta pitävät päämääränään pyrkimystä järjestäytyä yhden yhteisen lipun, Islamin lipun, alle. Täten Perhon näkemys ei ole täysin väärä; kansallisvaltion sisällä islamilainen *sivilisaatio* voi kyllä syntyä ja saada valtaposition erilaisissa valtiomuodoissa. Mutta se ei ole Qutbin päämäärä, vaan Qutbin päämääränä on *konstituoituna valtana* globaali islamilainen yhteisö. Täten, maailmanjärjestyksessä, joka on edelleen isolta osin *ḡāhilīyan* peitossa materiaalisten voimasuhteiden suhteen, jokainen etabloitunut islamilainen valtio on lopulta islamilaiselle maailmalle vain yksi turvasatama *ḡāhilīyalta* eli sodan aluetta (*dār al-ḥarb*) vastustava islamin alue (*dār al-islām*) eli alue, jossa islamin lait ovat voimassa. Näiden islamilaisten valtioiden päämääränä on rakentaa yhteiskuntajärjestyksensä islamin mukaisella tavalla ja yhdistyä vastustamaan *ḡāhilīyata* ja kun tämä on tehty, etabloitua lopulliseen muotoonsa.

Lisäksi tulkinta siitä, että Qutbille islamilainen valtio voisi muodostua monarkiaksi, tasavallaksi tai parlamentaarisen demokratian ympärille pitää sisällään mahdollisuuden sortua vakavanpuoleiseen ontologiseen kategoriavirheeseen.

Ensinnäkin, edellämainittuja hallintamuotoja ei tule ymmärtää länsimaisittain ymmärrettyinä. Monarkiaa Qutb vastustaisi kategorisesti jo luvussa 3.3. kuvatun niin Umajjadien kalifaatin esimerkin vuoksi; monarkia mahdollistaa vallan periytymisen niin hallitsijoille kuin hänelle suotuisille tahoillekin ja pelkkä verenperimä ei ole osoitus jumalaisesta tahdosta. Tämän lisäksi hyväkin hallitsija, kuten ‘Uṭmān, saattaisi joutua tekemään islamin vastaisia kompromisseja, jos häntä ympäröisi ja painostaisi umajjadien ja quraišien tyyppiset heimot, jotka painostaisivat häntä tekemään islamin vastaisia kompromisseja. Täten, monarkia etabloituna valtiomuotona tulisi todennäköisesti Qutbin mukaan luisumaan *ḡāhilī*-yhteiskunnaksi.

Toiseksi, parlamentaarinen demokratia länsimaalaisittain ymmärrettynä olisi myös riski, joka mahdollistaisi *ḡāhiliyan*. Parlamentarismi pitää sisällään periaatteessa - joskaan usein ei käytännössä - mahdollisuuden jokaiselle valtion kansalaiselle ja puolueelle päästä valtaan. Qutb vastusti avoimesti liberalismia, monipuoluepolitiikkaa ja kaikkia muita parlamentaariseen itsemääräämisoikeuteen perustuvia järjestelmiä fallibilistisina muoti-ilmiöinä, jotka kykenevät vastaamaan ainoastaan ihmisten välittömiin tarpeisiin (Choueiri 2010, 145). Luvussa 4.1. osoitan, miten jo järjestäytymisvaiheessa muslimiyhteisön tulee boikotoida mahdollisuuksiensa mukaan erilaisia ei-islamilaista yhteiskunnallisia instituutioita, kouluja, liiketoimia ja sanomalehtiä. Ei ole syytä epäillä, etteikö tämä linjaus pätsi myös valtiollisella tasolla muunuskoisten, ateististen tai sekulaarien liikkeiden kieltämiseen ja niiden poliittisen ja taloudellisen vallan tukahduttamiseen. Täten, parlamentaarinen demokratia, kuten se yleisesti ymmärretään, ei todennäköisesti olisi mahdollinen qutbilaisessa islamilaisessa valtiossa pelkästään sillä perusteella, että ei-islamilaiset ihmisryhmät olisivat *ḡimmīn*ä islamilaisen valtion hallinnon alla eriarvoisessa asemassa ja institutionaalisesti pidettynä erillään vallan piiristä.

Väitän, että näistä hallintomuodoista ainoastaan tasavalta, erittäin spesifien reunaehdoin ymmärrettynä, olisi todennäköisesti qutbilaisessa järjestelmässä mahdollinen eräänlaisena meritokratiana, jos se koostuisi hurskaiksi ja moitteettomina tunnetuista erilaisten alueellisesti jakautuneiden islamilaisten yhteisöjen johtajista. Jos Qutb jakaa Mawdūdīn muotoileman optimaalin hallintomuodon kalifaatista¹³, näkemys hyvin rajoitetusta tasavallasta on mahdollinen. Tämä tasavalta olisi silloin valtio, jossa äänioikeus on kaikilla muslimeilla, niin miehillä kuin naisilla, mutta päätäntävalta on miespuolisella hallitsijalla, emiirillä, jota avustaa päätöksenteossa neuvoa-antava edustajakokous. Sekä emiiri että edustajakokous on sellaisten kansalaisten valitsemia, jotka ovat "sitoutuneet perinpohjaisesti perustuslakiin" (Choueiri 2010, 142) eli käytännössä juuri hurskaiksi tunnustettujen, moitteettomien muslimien valitsemia. Mitä todennäköisemmin nämä valitsijahenkilöt olisivat myös iäkkäämpiä yhteiskunnan jäseniä, eli eräänlaisia vanhimpia. Perusteluja tähän väitteeseen löytyy lisää seuraavista luvuista.

¹³ Ḥilāfa tarkoittaa kirjaimellisesti sijaishallitsijuutta

4.1. Virstanpylväät kohti islamilaista yhteiskuntaa eli *jihad*

Virstanpylväiden retoriikka tosiaan tarjoaa etuvartiolle kannustavia sanoja, mutta loppujen lopuksi aika vähän konkreettisia esimerkkejä praksiksesta ja sisältääkin lopulta isolta osin lähinnä vakuutteluja islamin ylivertauudesta ja oikeutuksesta hallita ihmisten maailmaa. Tämä johtuu siitä, että Qutb kirjoitti yleisölle, jolle oli jo valmiiksi muodostunut etabloituneita toimintamalleja jo Hassan al-Bannan aikana, eikä näistä käytännöistä Qutb juurikaan poikennut saati irtisanoutunut. Juuri käytännön järjestäytymisen kannalta Hassan al-Bannan kirjoitukset antavat tarvittavaa täydennystä pyrkimyksissämme hahmottaa qutbilaisen vallankumouksellisen toiminnan praksista.

Jihad on *ğāhilīyan* lisäksi toinen tärkeä konsepti, joka vallankumouksellisessa mielessä muodostui olennaiseksi osaksi Qutbin myöhäisvaiheen teoriaansa. Yleisesti ymmärrettynä lännessä *jihad* ymmärretään uskonnon oikeuttamana väkivaltana tai sotatoimena. Qutbille kuitenkin *jihad* oli myös monivaiheinen prosessi useilla eri tasoilla, joista militanttius tai väkivalta edustaa vain yhtä mahdollista osaa. Suuremman painotuksen Qutb antaa opetukselle, suostuttelulle, uskon muodostamiselle sekä yhteisön palvelemiselle. Täten, tämä *miekan jihad* tulee vasta tosiuskosta kumpuavan *sydämen jihadin*, uskon käännäytyksen ja koulutuksen kautta tehdyn *kielen jihadin* sekä erilaisten yhteiskunnan hyödyksi tehtyjen palveluksien myötä ilmenevän *käden jihadin* kautta. Täten Qutbille *jihad*kin toteutuu monivaiheisena hengellistymisen, suostuttelun ja koulutuksen ja aktivismin kautta ennen mahdollista väkivallan vaihetta. Vasta vankilatuomionsa ja kidutuksensa myötä Nasserin hallinnon toimesta Qutb painotti *miekan jihadia* huomattavasti äänekkäämmin (Nolan 2016, 170), mutta ei koskaan erillisenä osana tai unohtamatta tuota vaihteittaisuutta.

Täten yksinkertaisesti ilmaistuna, metafyyysisellä tasolla aivan ensimmäinen askel vallankumoukselliselle etuvartion muodostamiselle on yksilötasolla ottaa sydämeensä islamin ensimmäinen pilari, *šahada*. *Šahada* kiteyttää islamin perussanomien imperatiivilla *lā ilāha illā llāh* (ei ole olemassa kuin yksi Jumala) ja hyväksyä Jumalan suvereniteetti alistumalla hänen tahtoonsa (*sydämen jihad*). Tämän jälkeen muslimin tulee opetella islamin mukaista elämää niin käytännössä kuin teoreettisellakin tasolla. Tietyn tason saavutettuaan muslimin tulee myös opettaa oppimaansa ja käännäyttää muita uskon ja antaa uskonsa elää

myös teoissaan (*kielen ja käden jihad*). *Miekan jihad* on välttämätöntä qutbilaisessa teoriassa siksi, koska *ğāhilīya* pyrkii luonnostaan taistelemaan islamia vastaan käymällä etuvartion kimppuun jo sen perustamisvaiheessa. Tätä hyökkäystä tapahtuu niin muutaman muslimiyksilön, isomman muslimiryhmittymän kuin vakiintuneen islamilaisen yhteiskuntajärjestelmänkin kohdalla ja tästä syystä muslimiyhteisöä ei voida perustaa eikä olemassaoleva muslimiyhteisö selviydy hengissä, jos sillä ei ole riittävää voimaa kohdata olemassaolevia *ğāhilī*-yhteisöjä ja kitkeä *ğāhilī*-elementit keskuudestaan. Tämän voiman taas tulee ilmentyä kaikilla tasoilla niin uskon, islamin käsitteen, uskonnon harjoittamisen, moraalisen luonteen tasolla kuin kyvykkyydessä organisoida ja ylläpitää yhteisöä. Riittävä fyysinen voima on myös välttämätöntä, jotta muslimiyhteisö pystyy ainakin pitämään puoliaan *ğāhilīa* vastaan, jos ei se kykene kukistamaan sitä (Qutb 2006, 63).

Jihadin teorian ja käytännön hahmottamisen suhteen taas Qutbiin on vaikuttanut suurilta osin wahhabistisen liikkeen syntyyn vuosisatoja kuolemaansa jälkeen vaikuttanut Ibn Taymīya (1263-1328) ja erityisesti hänen mongolialaisten vastaiset fatwansa. Ibn Taymīya eli aikakautena, jolloin islamilainen maailma oli osa Mongolivaltakuntaa ja hän vastusti sen vaikutusta islamilaiseen maailmaan ja sen valtaa. Qutb onkin viitannut myös Ibn Taymīyan vaikutukseen suurena hengellisenä inspiraationa muslimille islamilaisen maailman mongolien vastaisessa taistelussa esimerkillisenä hengellisen revivalismin edustajana, joka osallistui myös mongolien vastaiseen taisteluun eturintamassa (Maevskaya & Aga 2021, 63-64). Ibn Taymīya hylkäsi erottelun *suuresta* (yksilön käymästä sisäisestä henkisestä taistelusta) ja *pienestä jihadista* (sodasta vääräuskoisia vastaan). Vaikka radikaaleimmatkin *jihadin* tulkitsijat tunnustavat yleisen kiellon olla tappamatta siviileitä, he usein vetoavat Ibn Taymīyan - ja useiden muiden - näkemyksiin siitä, että vääräuskoisten tappaessa rauhanomaisia muslimeita myös vastapuolen siviiliuhrien tappaminen muuttuu hyväksyttäväksi. Jihadistiset toimijat ovat taas kääntäneet Taymīahn argumentin periaatteeksi, jonka mukaan vihollisarmeijaa tukevat siviilivoimatkin ovat islamin silmissä legitimoituja viholliskohteita (Mayevskaya & Aga 2021, 63).

Käytännössä *jihad* on siis kaksinaisluonteista toimintaa niin ison ja pienen *jihadin* välillä ja Qutbille *jihadia* voitiin kutsua puolustussodankäynniksi vain sillä perusteella, että islamilla on sekä oikeus että velvollisuus puolustautua *ğāhilīyan* vaikutuksia vastaan. Qutb kutsuukin

pelkäksi puolustussodankäynniksi käytyä *jihadia* vääräuskoisten ymmärtämättömyydeksi (Qutb 2006, 43). Qutbille *jihad* on välttämätön metodi murtaa sorron kahleet, jotta islam voi menestyä. Ja mikä tärkeintä, koska islamilaisen maailman hallitsijat sisällyttävät lainsäädäntöön islamin ulkopuolisia lainpykäläiä, he ovat osa *ġāhilīā* eivätkä todellisia muslimeja; tästä syystä muslimin velvollisuutena on taistella vääräuskoisia vastaan myös omassa yhteisössään poistaakseen heidät vallasta ja mahdollistaakseen *ḥakīmīyaan* (Mayavkaya & Aga 2021, 63).

Mayevskayan ja Agan mukaan myös Qutb epäilemättä samaistaa poliittiset ja intellektuellit taistelunsa Nasserin hallintoa vastaan Ibn Taymīyan taisteluun mongoleja vastaan (Mayevskaya & Aga 2021, 66). Epäilemättä, kuten todistusaineistostani käynee ilmi, tämä pätee myös Qutbin taisteluun ”lännen” ja ”idän” materialistisia järjestelmiä vastaan. Toisaalta, merkittävä ero Qutbin ja Ibn Taymīyan välillä on siinä, että Ibn Taymīya positioituu itse siihen ajatukseen, että koska islamin ilmoitus siirsi ihmiskunnan pois tietämättömyyden tilasta, koko maailma ei voi olla enää *ġāhilīyan* tilassa, vaan *ġāhilīyata* ilmenee lähinnä paikallisesti joissain kaupungeissa tai valtioissa (Mayavkaya & Aga 2021, 63). Tosin, tähän vastaväitteeksi voi sanoa, kuten edellä onkin mainittu, että vaikka Qutb tunnustaakin islamin hengen elävän vielä vahvasti muslimimaailmassa ja *ġāhilīyan* useat erilaiset tasot, maailma on silti *ġāhilīyan* tilassa, koska islam ei ole vallassa. Tämän lisäksi, keskiajalla eläneen Ibn Taymīyan aikana tunnettu maailma - tai oikeammin sivilisaatioiksi mielletyt alueet - näyttäytyivät sekä maantieteellisesti että kulttuurisesti huomattavasti pienemmässä mittakaavassa, eikä esimerkiksi Oseanian tai Amerikan mantereen erilaisia sivilisaatioita vielä tunnettu. Ibn Taymīyan aikakautena myös islam oli uskontona huomattavasti suuremmissa valta-asemissa kuin Qutbin aikaisessa Yhdysvaltojen johtamassa globaalissa maailman suurvaltapolitiikassa.

Pelkkä henki ei kuitenkaan edesauta islamilaisen maailmanjärjestyksen toteutumista. Teoksessa *Tämä islamin usko* Qutb myös määrittelee tämän prosessin käytännölliseksi keinoksi puhdistaa yhteisön rivejä ”vapauttamalla se[n] laiskureista ja teeskentelijöistä, niistä joilla on heikko sydän ja heikko luonne, konnista ja pettureista” (Qutb 1993, 18). Väitän, että ei ole kuitenkaan syytä uskoa, että Qutbin ajatuksissa tämä tarkoittaisi muslimiyhteisön sisällä, välttämättä, yksilöiden teloittamista tai karkoittamista

keskuudestaan, vaan lähinnä kykynä löytää keskuudestaan pätevimmat johtajat ja toimijat *jihadin* toteuttamisen suhteen. Aktiivinen toiminta edustaa Qutbille oikeaoppista moraalista toimijuutta, jonka vastavoimana on laiskuus ja kielteinen asennoituminen, sillä ne ovat ristiriidassa islamin mukaisen inhimillisen olemassaolon kanssa. Tämä inhimillinen olemassaolo on Jumalan sijaisuus maan päällä (Qutb 1993, 43). Qutbille islam pitää syntiä ja paheita kahleina, koska ihminen on taipuvainen hyvään (Qutb 1993, 44) ja tästä syystä se pyrkii johdattamaan ihmiskunnan saadakseen aikaan ihmisen paheista ja synneistä vapauttavat olosuhteet (Qutb 1993, 45) eli islamilaisen yhteisön. Qutb myös painottaa islamin olevan inhimillinen uskonto, joka huomioi jokaisen yksilölliset kyvyt, joten tästä syystä väitän, että Qutbille tämä rivien puhdistautuminen näyttäytynee ensisijaisesti yhteisön sisäisen hierarkian löytämisenä; vähemmät kelpolliset yksilöt eivät välttämättä edusta uhkaa, jos he eivät aktiivisesti vastusta yhteisön pyrkimyksiä ja heitä ei päästetä päättäviin asemiin. Sitä paitsi, islamin oppiminen ja sisäistäminen on prosessi, joka vie ihmisiltä enemmän tai vähemmän aikaa, eikä islamiin - Qutbin mukaan - kuulu pakottaminen.

Koska, kuten luvun alussa jo mainitsin, *Virstanpylväät* painottaa ensisijaisesti henkistä puhdistautumista ja sisältää kovin vähän käytäntöä, on käytännön toimia kuvaavia muita toimia etsittävä muualta. Kuten jo toin ilmi useaan otteeseen, *Virstanpylväät* on kirjoitettu islamilaiselle etuvartiolle ja ensisijaisesti Muslimiveljeskunnan jäsenille. *Sosiaalinen oikeudenmukaisuus Islamissa* taas on malli jo etabloituneesta islamilaisesta valtiosta, mutta ei tarjoa meille ohjeita siitä, *miten* tähän valtiolliseen tilaan päästään. Sen vuoksi joudumme turvautumaan Muslimiveljeskunnan perustajan, Hassan al-Bannan teeseihin, joista löydämme käytännön ohjeita muslimiyhteisön järjestäytymiseen.

Koska Al-Banna ei luonut yhtä massiivista kirjallista tuotantoa kuin Qutb ja Qutbin liityttyä Muslimiveljeskuntaan vasta hänen kuoltuaan, on esitetty väitteitä siitä, että Qutb olisi propagandavastaavana vinyt Muslimiveljeskuntaa suuntaan, joka poikkesi al-Bannan linjauksista. Muun muassa vuonna 1969 Muslimiveljeskunnan johtoon noussut Hassan al-Hudaybi kirjoitti Mawdūdīa vastustavat teesit teoksessa *Du‘āt wa-laysa quḍāt* (*Saarnaajia, ei tuomareita*), joiden on sanottu olevan naamioitu kritiikki qutbilaiselle teorialle (Soage 2009, 294a). Veljeskunnan kolmas yleisohjekirja kirjoitti Qutbin edustaneen

itseään eikä Veljeskuntaa ja useat maltillisempia islamistisia suuntauksia kannattavat muslimiakateemikot ovat painottaneet linjanvetoa Qutbin ja al-Bannan välille samalla kun ovat painottaneet Qutbin kirjoitusten kärsineen Nasserin hallinnon aiheuttamista sortotoimista (Soage 2009, 295a). *Duat wa Laysa Quhadin* autenttisuus on kuitenkin kyseenalaistettu seuraavista syistä; al-Hudaybi ei ollut mitenkään profiloitunut kirjoittaja ja ajatus siitä, että hän olisi yht’äkkiä kirjoittanut Qutbin teesejä kritisoivan filosofisen teoksen on kumma, koska al-Hudaybi oli hyväksynyt *Virstanpylväiden* painamisen ja levittämisen. Eräiden tulkintojen mukaan teoksen on epäilty olevan Nasserin hallinnolle myötämielisten akateemikkojen kirjoittama teos ja al-Hudaybia olisi painostettu hallinnon toimesta ottamaan ja julkaisemaan se nimissään sekä rauhoittaakseen Muslimiveljeskunnan radikaalimpia jäseniä että irtisanoutuakseen qutbilaisista virtauksista (al-Mehri 2006, 193). Qutbin elämäkerran kirjoittaneen al-Mehrin mukaan muita varsinaisia todisteita siitä, että qutbilaiset ideat olisivat jotenkin ristiriidassa al-Bannan ajatusten kanssa, ei ole (al-Mehri 2006, 194).

Soage painottaa Qutbin ja al-Bannan jakaneen monia suuria linjoja, kuten näkemyksen islamista kokonaisvaltaisena ja kaikkia elämän osa-alueita käsittelevänä järjestelmänä. Tämän lisäksi Soage nostaa esiin, että sekä Qutb että al-Banna edustivat irrationalismia vastustamalla kategorisesti pelkkään järkeen nojaavia järjestelmiä sekä painottivat toimintaa pelkän ajattelun - tai uskon - sijasta. Tämän lisäksi sekä al-Banna että Qutb vaativat islamilaisen valtion muodostamista ja hylkäävät kaikki muut järjestelmät ”ihmisten luomina” ja pitävät niitä islamia alempiarvoisena sekä jakavat näkemykset *ḥudūd*¹⁴-rikoksista (Soage 2009, 295-296a). Mikä tärkeintä, molemmat pyrkivät monopolisoimaan islamin uskon käsitteen vastaamaan omia näkemyksiään islamista sekä väittivät näkemyksiensä edustavan Jumalan tahtoa; siinä missä al-Banna kutsui kaikkia niitä islamilaisia malleja, jotka olivat ristiriidassa hänen näkemyksiensä kanssa ”kolonisoiduiksi, nöyristeleviksi ja alistuneiksi” ja nimitti niitä Jumalan tahdon vastaisiksi innovaatioiksi (*bid‘a*), Qutb nimesi ne *ḡāhiliyaksi* julistaessaan kaikki näkemyksistään poikkeavat järjestelmät uskostaan luopuneiksi ja islamin vastaisiksi (Soage 2009a, 298). Islamilaisesta revivalismista vastanneiden modernistien

¹⁴ Islamilaisessa laissa tunnetaan *ḥudūd*-lait (*ḥudūd* = apostasia, kapinointi hallitsijaa - tässä yhteydessä Jumalaa - vastaan, varkaudet, maantieryöstö, aviorikos, herjaaminen ja alkoholin käyttö), jotka pitävät sisällään rangaistuksia ja säädöksiä muun muassa käsien ja jalkojen irtileikkaamisesta, ruoskimisesta ja kuolemantuomiosta.

sijasta sekä Qutb että al-Banna myös jakoivat näkemyksen siitä, että järki on alisteinen ja jatkuvasti jumalaisen ohjauksen tarpeessa modernistien väittäessä uskon ja järjen voivan elää sopusoinnussa (Soage 2009a, 299) ja täten edustavat fundamentalistisempaa suuntaa. Jaan Soagen ja al-Mehrin näkemykset siitä, että al-Bannan ja Qutbin linjat ovat isolta osin samat ja väitän myös, että nuo edellä mainitut irtisanoutumiset - etenkin Muslimiveljeskunnan jäsenten osalta - Qutbista ovat todennäköisesti hänen teloituksestaan johtuvia strategisia irtiottoja joko omaa tai Muslimiveljeskunnan hyvinvoinnin etua ajatellen.

Al-Bannan näkemyksiä voi myös tarkastella *sydämen, kielen, käden ja miekan jihadin* kautta. Muslimiveljeskunnan jäsenille ja siihen pyrkiville ehdokkaille suunnatussa *Opetusten viestissä* Al-Banna edellyttää teeseissään jokaiselta Muslimiveljeskunnan doktriinin hyväksyvältä muslimilta itsensä ja uskonsa huoltamisen suhteen muun muassa - pahoittelen jo valmiiksi pitkästä listasta - seuraavia *sydämen ja kielen jihadin* käytännön toimia; Koraanin opettelua päivittäin, fyysisestä kunnosta huolehtimista ja lääkärintarkastuksia sairauksien eliminoimiseksi, stimuloivien juomien - kuten kahvin ja teen - kohtuukäyttöä, siisteyttä ja järjestelmällisyyttä niin kodin kuin itsestään ja ulkoasustaan huolehtimisen suhteen, rehellisyyttä ja lupauksiensa pitämistä (täten myös sellaisista lupauksista pidättäytymistä, joita ei voi pitää), rohkeutta ja resilienssiä, vakavuutta ja arvokkuutta, ujoutta ja herkkyyttä, vaatimattomuutta ilman alistuvaa nöyrytymistä, olosuhteista riippumatonta oikeudenmukaisuutta ja harkintakykyä, aktiivisuutta, tietotaitoa ja sellaisen hankkimista, myötätuntoa ja valmiutta antaa aina anteeksi, luku- ja kirjoitustaidon parantamista. Näiden lisäksi muslimilta edellytetään Muslimiveljeskunnan materiaaleihin kuin yleisesti eri tieteisiin ja taiteisiin perehtymistä, uhkapelaamisesta kieltäytymistä, sovinnollista asennetta velkojen perimisen suhteen ja omalta osalta joutuisaa takaisinmaksua, valmistautumista ja valmiutta jihadiin. Jumalaa ja jumalanpelon pitämistä mielessä, kuten myös lupaukset Paratiisista, rukousten opettelua ja niiden pitämistä ajallaan. Pyrkimistä rukoilla moskeijan seurakunnassa mahdollisimman paljon, Ramadanin aikaan paastoaminen ja pyhiinvaelluksen tekeminen Mekkaan. Jos pyhiinvaellus Ramadanin aikaan ei onnistu, niin siihen valmistautuminen muuna aikana, päihdyttävistä aineista kieltäytymistä, huonosta ja pahasta seurasta kieltäytymistä ja huonojen paikkojen välttämistä. Edellä mainittujen lisäksi Muslimiveljeskunnan jäsenyys edellyttää muihin jäseniin tutustumista, heidän auttamistaan, palvelemista, rakastamista ja heihin vaikutuksen tekemistä sekä puolison (luetaan vaimon)

valitsemisessa tarkkuutta ja seksuaalisten halujensa hillitsemistä (al-Banna 2006, 256-259). Näiden ohjeiden funktiona on muovata muslimille oikeanlainen luonne ja suhtautuminen sekä uskoonsa että muihin ihmisiin.

Tämän lisäksi, ja tämän luvun kannalta relevanttimmin sekä tutkielman kannalta mielenkiintoisemmin, al-Banna antaa samassa teoksessa myös ohjeita käytännön järjestäytymisen suhteen. Nämä ohjeet voidaan jakaa *kāden jihadia* edustavan toimen alle. Hänen ohjeittensa mukaan Muslimiveljeskunnan jäsenten tulee boikotoida ei-islamilaista oikeuslaitosta ja järjestelmää. Tämän lisäksi Muslimiveljeskunnan jäsenten tulee katkaista välinsä kaikkiin kouluihin, järjestöihin, yrityksiin, sanomalehtiin ja komiteoihin - toisin sanoen organisaatioihin ja instituutioihin -, jos ne ovat veljeskunnan jäsenen islamilaista vakaumusta vastaan, erityisesti jos Muslimiveljeskunnan johtajat edellyttävät sitä jäseneltään. Muslimiveljeskunnan jäsenen, vauraankin sellaisen, tulee myös alkaa yksityisyrittäjäksi kiireestään tai koulutustaustastaan huolimatta. Julkisen sektorin töitä tulee surkeiden palkkojen vuoksi välttää, elleivät ne ole hyödyllisiä Muslimiveljeskunnan tavoitteiden edistämiseksi. Islamilaista vaurautta tulee edistää välttämällä rahankäyttöä ei-islamilaisten tuotteiden hankkimisen suhteen, ruoka ja vaatteet täytyy hankkia pelkästään islamilaisista maista ja *zakātia* tulee maksaa liikkeelle tulotasosta ja köyhyydestä huolimatta (al-Banna 2006, 256-259).

Qutbilaisen metodin silmin tarkasteltuna edellä mainittujen metodien funktiona on varustautua muodostamalla vastavoimaa varsinaiselle vallalle vaurastuttamalla muslimiyhteisöä ja pyrkiä itsenäistymiseen *ğāhilīyan* vaikutuksesta. Ennen kaikkea taloudellisen ja poliittisen vaikutusvallan luomista järjestäytymisen myötä voidaan nähdä myös *miekan jihadin* muotona. Al-Bannan mukaan Muslimiveljeskunnan jäsenen tulee olla myös valmis antamaan itsensä ja resurssinsa Jumalan - tai tässä yhteydessä hänen maanpäällisen sijaisen ja vielä spesifimmin Muslimiveljeskunnan johtajan kutsun niin edellyttäessä (al-Banna 2006, 155).

Al-Bannan kirjoitusten tutkiminen näyttää myös hyvin Muslimiveljeskunnan järjestäytymisen hierarkisuuden ja ei ole syytä ajatella, etteikö Qutb jakanut Muslimiveljeskunnan jäsenenä näitä ajatuksia. Al-Banna kirjoittaa myös johtajuudesta. Näkemykset johtajuudesta taas

näyttäytyvät seuraavalla tavalla; johtajan täytyy herättää luottamusta muissa jäsenissä ja tämän luottamuksen tulisi näkyä rakkaudessa, arvonannossa, kunnioituksessa ja tottelevaisuudessa. Al-Bannan mukaan liikettä ei voi olla ilman johtajaa ja hyvä johtaja on sellainen, jonka hänen alamaisensa tuntevat, hänen vilpittömyyteensä ja pätevyyteensä luotetaan, hänen käskyään noudatetaan - jos se ei ole Jumalan tahdon vastainen - absoluuttisesti ilman vastalauseita, epäilystä, kritiikkiä tai väittelyä.

Mielenkiintoisesti al-Banna kuitenkin muotoilee jälkimmäisen perään, että Muslimiveljeskunnan jäsenen tulee olla myös tarpeen vaatiessa tarjoamaan neuvoa tai oikaisemaan ja jopa kyseenalaistamaan johtajan arvostelukyvyn, jos johtajan ohjeistukset eivät perustu Koraaniin tai kanonisoituihin *hadī*teihin tai niistä johdettuun *iğtihādi*in (eli analogiseen päättelyyn) (al-Banna 2006, 255). Edellä listatut yksilön ja yhteisöelämän ominaisuudet tuovat hyvin esiin Muslimiveljeskunnan militantin luonteen ja kuten Soage tuokin esiin, al-Bannaan olivat vaikuttaneet 1920- ja 30-lukujen fasistiset liikkeet (Soage 2009, 295a).

Ei ole syytä epäillä, että Qutb olisi irtisanoutunut al-Bannan teeseistä tai Muslimiveljeskunnan doktriineista ylipäätään. Päinvastoin, niiden voidaan nähdä vaikuttaneen hänen radikalisoitumiseensa entistä enemmän.

4.3. Islamilaisen yhteiskunnan järjestäytymisen reunaehdot

Kun muslimiyhteisö on kulkenut edellä mainittujen virstanpylväiden ohjeistamana ja ne ovat tuottaneet halutun tuloksen - nimellisesti henkisen kypsyyden, solidaarisuuden, yhteisavun ja niin henkilövoimaltaan kuin uskonelämältään tarpeeksi vahvan yhteisön - ja kun muslimiyhteisö on kasvanut tarpeeksi suureksi, tulee sen muodostaa valtio hallintojärjestelmineen ja syrjäyttää Jumalan silmissä ei-legitiimi *ğāhili*-hallinto. Kuten on jo moneen otteeseen todettu, muslimiyhteisön tärkein päämäärä on pyrkimyksessä muodostaa islamilainen valtio, jonka lainsäädäntö pohjautuu *šariaan*. Tämä itsessään ei vielä kerro paljoakaan, koska *šariaa* on tulkittu monin eri tavoin erilaisissa muslimiyhteisöissä. Teoksessa *Sosiaalinen oikeudenmukaisuus islamissa* Qutb kuitenkin hahmottaa tietyt reunaehdot islamilaisen valtion perustuslakiin, joista hän ei käsityskykyni mukaan irtisanoudu *Virstanpylväissäkään*.

Sosiaalinen oikeudenmukaisuus islamissa -teoksessaan Qutb asettaa kymmenen lainsäädännöllistä veloitetta, jotka jokaisen islamilaisen valtion tulee kirjoittaa perustuslakiinsa. Islamilaisen valtion tulee kirjoittaa perustuslakiinsa 1. *zakāt*-verotusta koskeva laki, 2. yhteiskunnallista yhteisvastuuta koskeva laki, 3. yleisveroa koskeva laki, 4. yhteisten resurssien kansallistamista koskeva laki, 5. yhteishyödykkeitä ja niille vahingollisia keinoja koskeva laki, 6. perintöä koskeva laki, 7. yhteisapuun ja koronkiskontaan liittyvien asioiden laki, 8. uhkapelin kieltävä laki, 9. prostituution kieltävä laki sekä 10. alkoholin kieltävä laki.

Zakāt-verotukseen palaamme vielä luvussa 5, mutta pääpiirteittäin Qutbin Koraanin pohjalta muotoilema ajatus *zakāt*tista menee näin. *Zakāt*ia peritään liukuvan skaalan mukaan kymmenes-, kahdeskymmenes- tai neljäskymmenesosa jokaisen varoista. *Zakāt* ei tule olemaan ainoa yhteiskunnallinen vara, vaan se on spesifisti määritelty hädänalaisille. Tätä verotusta käytetään yhteiskunnan yleisen hyvinvoinnin vahvistamiseen ja se on suunnattu hädänalaisille (Qutb 2000, 303-304). *Zakāt*ia voi siis instituutiollisessa mielessä ajatella eräänlaisena toimeentulotukena tai sosiaaliturvana. Lisää *zakāt*tista luvussa 5.4.

Yhteiskunnallista yhteisvastuuta koskevassa lakimuotoilussaan Qutb julistaa, että jokainen yhteiskunta, jonka kotitalouksissa esiintyy nälkää on islamin piirin ulkopuolella. Tämä lakimuotoilu käytännössä tarkoittaa sitä, että hallitsevilla voimilla on oikeus asettaa rikkaille veroja, tarjota maaplantteja väliaikaisesti ilmaiseksi tai nimellisellä vuokralla käyttöön ja velvoittaa islamilaista valtiota hallitsevia voimia takaamaan ruoan ja veden saatavuuden kaikille tarvitseville (Qutb 2000, 305). Tämän lain tarkoituksena on myös eriarvoisuutta purkamalla kitkeä hädästä syntyvää rikollisuutta. Lyhyesti, Qutb ajaa sitä, että jokaisella on islamilaisessa valtiossa oikeus elää kohtuullisesti ja turvassa.

Yleisverotusta koskeva lakimuotoilu pitää sisällään sen, että jokaisella muslimilla on velvollisuus maksaa yleistä veroa, jota käytetään julkisten palveluiden ja rakennusten rakentamiseen ja ylläpitoon, maanviljelyyn, armeijaan, koulutukseen ja sairaaloiden ja terveyskeskusten ylläpitoon (Qutb 2000, 306). Qutbin näkemyksistä julkisista palveluista lisää luvussa 5.4.

Yhteisten resurssien kansallistamista koskevassa lakimuotoilussa Qutb linjaa, että ihmisen elämiseen liittyvät monopolit ovat kielletty islamissa (Qutb 2000, 306). Yhteisistä resursseista lisää luvussa 5.4.

Yhteishyödykkeitä ja niitä vahingoittavien keinojen estämistä koskeva lakimuotoilu pitää sisällään muotoilun siitä, että valtion hallitsijalla on velvollisuus suorittaa varallisuuden uusjako, poistaa yhteiskunnasta äärimmäinen köyhyys sekä pyrkiä taistelemaan niin sairauksia kuin tietämättömyyttä vastaan (Qutb 2000, 307-308). Tämän muotoilun konkreettisista keinoista myös lisää luvussa 5.4.

Perintöverotusta koskevassa lainsäädännössä lyhykäisyydessään Qutb linjaa, että jokaisesta kuolinpesästä tulee antaa osa köyhille ja muille hädänalaisille (Qutb 2000, 308).

Yhteisapua ja koronkiskontaa koskevassa lakimuotoilussaan Qutb linjaa, että islamilainen valtio perustuu yhteisavulle ja että koronkiskonta on kielletty islamin vastaisena. Täten, islamilaisen talouden tulee rakentua yleisesti ymmärretyn taloustieteen vastaiselle paradigmalle (Qutb 2000, 308-309). Käytännössä, talouden tulee perustua yhteisavulle koronkiskonnan sijasta. Tästä muotoilusta lisää luvussa 5.4.

Viimeiset kolme, eli uhkapeluuta, prostituutiota ja alkoholia koskevat kieltolakimuotoilut taas lienevät melko itsensä selittäviä ja pohjaavat Koraanin *ḥudūd*-lakeihin eli ovat siis kategorisesti kiellettyjä¹⁵. Edellä mainittujen ilmiöiden olemassaolo itsessään on Qutbille epätasa-arvoisen yhteiskunnan merkkejä ja kielii ensinnäkin yhteiskunnassa vallitsevista massiivisista tuloeroista ja moraalisesta rappeumasta (Qutb 2000, 312-313). Qutbin mukaan yhteiskunnat, jossa näitä ilmiöitä esiintyy, ovat uskonnollisesti tekopyhiä; ihmisiä ei tule ehdollistaa instituutioiden sallimana syntisille viettelyksille ja sitten vaatia heiltä hurskasta käyttäytymistä. Näistä kohdista on tärkeä kuitenkin nostaa esiin, että prostituutioon Qutb kuitenkin ottaa kantaa sanomalla, että seksityöhön pakotettu ihminen (lue: nainen) on syyntakeeton eikä ansaitse rangaistusta.

¹⁵ On kuitenkin syytä huomioida alaviite 27.

Kertauksen vuoksi, edellä mainitut muotoilut ovat Qutbin teoriassa lainsäädännölliset minimivaatimukset, joiden varaan islamilainen valtio tulee perustaa.

5. Islamilainen valtio konstituivana valtana qutbilaisessa yhteiskunnassa

Kun edellisen luvun malliset prosessit on toteutettu menestyksekkäästi, islamilainen valtio pystyy syntymään. Luvussa 4. todistettiin islamilaisen valtionkin olevan vain yksi *konstituivan vallan* muodoista Qutbin teorian ollessa tarkoitettuna universaaliksi, varsinainen *konstituoitu valta* Qutbin teorian valossa saavutetaan vasta silloin, kun koko maailma on islamilaisen maailman hallitsema. Täten islamilainen valtio ilmeneekin hänen teoriaansa vasten tarkasteltuna vain yhtenä virstanpylväänä kohti vapaata ja kahleetonta maailmaa. Tästä syystä tässä kappaleessa tarkastelemme qutbilaisen yhteiskunnan etabloitunutta muotoakin *konstituivana valtana*, joka pitää sisällään niin eri ihmisryhmien asemat, lainsäädännön, poliittiset instituutiot kuin taloudenkin paradigmojen pääpiirteet Qutbin hahmottaman islamin mukaisella tavalla järjestäytyneenä.

Koska *Virstanpylväissä* Qutb ei muodosta hallinnon rakenteita institutionaalisella tasolla, joudun tässäkin kappaleessa turvautumaan Qutbin ”välivaiheen” teokseen *Sosiaalinen oikeudenmukaisuus islamissa*. Qutb on myöhäisvaiheessaan osittain irtisanoutunut teoksen teeseistä - revisioinneistaan huolimatta -, mutta se sisältää joka tapauksessa hallintomuodon hahmotelmia, joista voimme saada joka tapauksessa suuntaa antavia hahmotelmia islamilaisen valtion rakenteesta käytännön institutionaalisen järjestäytymisen kannalta.

Islamilainen valtio Qutbin teorian pohjalta sisältää vahvasti suunnitelmataloudellisia¹⁶ elementtejä, epäilemättä myös siitä syystä, että Egyptissä Qutbin aikana suuria suuntauksia edustivat sosialismi, kommunismi ja islamismi. Ei ole myöskään epätodennäköistä, etteikö näiden suuntausten jotkut teoreettiset elementit olisi puhutelleet Qutbia; hänen tehtävänään onkin rakentaa siis niin sanottu ”kolmas tie”, joka vastaisi materialististen järjestelmien hengettömyyteen. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sosialistista¹⁷ valtiota Neuvostoliiton tai Kiinan mukaisia reaaliosialistisia mallien mukaisena valtiona, vaan

¹⁶ Suunnitelmatalous pähkinänkuoressa tarkoittaa sitä, että valtio ohjaa ensisijaisesti taloutta esimerkiksi vapaiden markkinoiden tai yritysten sijasta.

¹⁷ En käytä Kiinasta ja Neuvostoliitosta, saati muista ”kommunistisiksi” miellettyistä valtioista nimitystä ”kommunistinen valtio”, sillä kommunistinen valtio on marxilaisen teorian kautta oksymoroni, sillä kommunismin saavutettua kansallisvaltiolliset rajat häviäisivät. Myöskään yksikään sosialistinen valtio ei kutsu itseään ”kommunistiseksi”.

muistuttaa enemmän sosiaalidemokraattista hyvinvointivaltiota rajoitetulla äänioikeudella ja hyvinkin tiukalla konservatiivisella islamin moraaliopin tulkinnalla. Myös valtionaloudella on tässä suuri merkitys. Qutb ei myöskään halua kieltää kapitalismin mukaista liiketoimintaa tai yksityisomaisuutta kokonaan esimerkiksi pienyrittäjyyden muodossa - kunhan se ei koske valtiolle välttämättömiä toimintoja - saati purkaa täysin eri yhteiskuntaluokkia tai niiden syntymistä. Koska kuitenkin kaikki yhteiskunnallinen järjestäytyminen edellyttää sosiaalista oikeudenmukaisuutta, käsittelemme taloutta - niin välttämätön kuin se valtion toiminnan mukaan onkin - viimeisenä.

5.1. Ihmisen vapaus muslimiyhteisössä

Tässä luvussa tarkastelemme qutbilaista ymmärrystä vapaudesta. Perusprinsiippinä Qutbille islam edustaa uskontoa, joka vapauttaa ihmisen muiden ihmisten palvelemisesta Jumalan tahdon palvelemiseen (Qutb 2006, 44). Qutbilaisen muotoilun mukaan ihminen voi elää vapaana kahleistaan vasta eläessään valtiossa, jossa *šaria*-laki on voimassa ja takaa hänen vapautensa. Ensiaskelena tähän on *sydämen jihad* eli islamin ottaminen sydämeensä. Koska *ğāhilīya* on taipuvainen riistämään ja sortamaan ihmistä ja hyökkäämään islamia vastaan, ihminen tarvitsee ympärilleen yhteiskunnan, joka pitää huolta hänen perustarpeistaan ja takaa sen, että hänen ympäristönsä ei mahdollista tai palkitse Jumalan tahdon vastaista toimintaa. Qutbin mukaan väri, rotu, syntyperä, kotimaa, yhteiset harrastukset tai yhteiset edut eivät liitä ihmisiä yhteen, vaan ihmisten suhde Jumalaan määrittelee heidän suhteensa myös toisiinsa. Ilman oikeaoppista uskoa islamilaista yhteisöä eli *ummaa* ei voi syntyä ja jos edellä mainitut attribuutit ilman oikeaoppista uskoa ovat ne, jotka sitovat ihmisryhmiä yhteen, ne kuuluvat Saatanan piiriin (Qutb 1993, 112-113).

Luvuissa 3.1 ja 3.2. olemme määritelleet islamin ja *ğāhilīyan* peruspiirteiset attribuutit, jonka voi tiivistää seuraavaan muotoon; *ğāhilīya* on kaikkea sitä, mikä on Jumalan tahdon vastaista. Ihminen on osaltaan sekä jumalainen ja - kuten edellä on muotoiltu - Qutbin mukaan pohjimmiltaan hyvä. Ihmisessä kuitenkin elää *ğāhilīya* nimenomaan oikkuina ja päähänpistoina. Täten ihminen, joka ei ole ottanut islamin ilmoitusta sydämeensä ja käytäntöönsä, on taipuvainen seuraamaan näitä oikkujansa ja päähänpistojansa. Jumalan laki on siis Qutbin mukaan säädetty ensisijaisesti ihmisyhteisöjä varten ja takaamaan sen, että ihmisyksilöiden todelliset - ei *ğāhilīyan* mukaiset - tarpeet voivat saada tilaa kukoistaa.

Täten, tämä vapaus näkyy qutbilaisessa teoriassa negatiivisena; ei mahdollisuutena tehdä mitä vaan, vaan mahdollisuutena olla mahdollisimman hyvä ja toiset huomioon ottava ihminen. Toisin sanoen, *“kaikki mikä ei ole lailla kiellettyä, on sallittua”* (Qutb 2000, 47).

Ġāhilīya on islamin negaatio, mutta myös islam on *ġāhilīyan* negaatio. Koska islam on ikuisen, kaikkivoivan ja kaikkietävän Jumalan tahdon mukainen järjestelmä, se on ylivertaisempi kuin sitä vastustava, hetkellisesti elävästä ja rajoittuneesta ihmisestä emanoituva *ġāhilīya* ja täten myös tulee lopulta voittamaan kosmisen taistelun. Ihmiselle on kuitenkin luotu vapaa tahto, joka aiheuttaa ongelmia ja Jumalan tahdon rikkomista. Tästä syystä, islamilaisella valtiolla on velvollisuus suojella sen piiriin kuuluvia asukkaita *ġāhilīyan* piiriltä. Olemme jo edellä tarkastelleet sekä niitä attribuutteja, joita niin muslimiyksilöillä kuin -yhteisöilläkin tuleekin olla. Samoin olemme edellä tarkastelleet niitä lainsäädännöllisiä muotoiluja, joita islamilaisen valtion tulee noudattaa ja ylläpitää kaikessa toiminnassaan. Tästä syystä onkin nyt syytä tarkastella myös ideologisten premissien lisäksi ihmisen vapautta käytännössä islamilaisessa valtiossa.

Aivan ensiksi nostamme hallitsijan aseman. Islamilaisen valtion hallitsijaa tai hallitsijoita ei ole Qutbin mukaan pakko totella, jos he toimivat islamin lakien vastaisesti (Qutb 2000, 121), sillä hallitsija ei ole hallitsija omien attribuuttiensa vuoksi, vaan siksi, että hän noudattaa Jumalan tahtoa. Qutbin mukaan hallitsijalle ei myönnetä valtaansa uskonnon kautta, kuten esimerkiksi Muhammedille ja häntä seuranneille neljälle kalifille, vaan hänen valtansa tulee kansalta ja *šarian* oikeaoppisesta noudattamisesta. Tätten, yhdelläkään islamilaisen valtion muslimilla ei ole velvollisuutta äänestää kenenkään edellisten hallitsijoiden nimittämiä seuraajia valtaansa saati alistua perillishallitsijan alaisuuteen (Qutb 2000, 121). Hallitsijan tulee myös konsultoida kansansa tahtoa (*šūrā*) (Qutb 2000, 122); Tämä *šūrā* on yhtä pakollinen kuin rukous ja *zakāt* (Soage 2009b, 197). Qutbille täten, periaatteessa, hallitsijalla ei ole sen enempää oikeuksia kuin muillakaan muslimiyhteisön yksilöillä paitsi siinä, että hän - Jumalan tahtoa noudattaessaan - voi vaatia kuuliaisuutta komennoilleen, neuvoa ja auttaa lain täytäntöönpanossa (Qutb 2000, 123).

Toinen vapaus, jonka Qutb nostaa esiin on yksilön vapaus ja oikeus menestyä taloudellisesti. Taloudesta puhutaan vielä luvussa 5.4., mutta on tärkeä tuoda esiin Qutbin sosialistisista

järjestelmistä erottautuva kanta. Qutb nostaa spesifisti esiin sen, että taloudellinen tasa-arvo on osa islamia. Hän tosin tarkentaa - kommunismia vastustavan teesinsä siitä - että taloudellinen tasa-arvo näyttäytyy mahdollisuuksien tasa-arvona; se on yhdistelmä vapaudesta kehittää yksilön omia taitojaan elämän korkeampien tarkoitusten asettamien rajoitusten mukaisesti (Qutb 2000, 47) ja *Sosiaalinen oikeudenmukaisuus islamissa* pitääkin sisällään yhden yksityisomaisuuden oikeuttamiselle suunnatun luvun. Materialistiset järjestelmät sitä paitsi ovat Qutbin mukaan epäonnistuneet, eikä yksikään kommunistinenkaan valtio ole todellisuudessa kommunistinen - mikä on toki väittämänä ihan totta marxilaisen teoriainkin valossa.

Ei liene toisaalta kovin väärä tulkinta epäillä, että tässä muotoilussa ja tulkinnassa Qutbilla on myös oma lehmänsä ojassa ja että hänen positionsa enemmän sentimentaalinen kuin varsinaisesti Koraanin mukainen. Qutbin perhetaustat huomioimalla voimme saada näkemyksen myös siitä, miksi Qutb piti hanakasti kiinni oikeudesta yksityisomistukseen. Rakastavien vanhempien ja sisarusten ympäröimänä, paikallisen kyläyhteisön eliitin edustajana hänelle todennäköisesti olisi liikaa vaatimukset siitä, että esimerkiksi heidän - ja hänen - etuoikeutettu asemansa olisi näyttäytynyt jotenkin Jumalan tahdon vastaisena toimintana. Qutbin perhe oli hurskas, uskonnollinen ja noudatti islamilaisia tapoja - hyviä ihmisiä yksilötasolla -, joten täten myös hänen sukunsa asemasta näyttäytyi merkinä siitä, että he olivat ansainneet asemansa yhteiskunnassa eikä esimerkiksi merkinä siitä, että kyläyhteisössä vierailevat siirtotyöläiset olisivat käytännössä ne tahot, jotka hänen perheensä omaisuutensa olivat tehneet. Tämä positioituminen ei sinänsä ole mitenkään poikkeava aikakautensa eliittien ja porvaristojen näkemyksistä on otettava huomioon, että toisen maailmansodan jälkeisiä eurooppalaisia yhteiskuntiakin rakennettiin erilaisten sosiaalista oikeudenmukaisuutta ajavina sosiaalidemokraattisina hyvinvointikapitalistisina valtioina reaktiona marxilaiselle blokille.

Koska Qutb muiden islamististen revivalistien myötä ajaa *šaria*-lain käyttöönottoa, on esiteltävä hieman sen piirteitä. Tässä yhteydessä tosin painopiste on erilaisten rikoskategorioiden esittelystä johtuen isolta osin lähinnä siitä, että Qutb kirjoittaa teoriaansa *ğāhiliyaa* vastustaen. Tästä syystä näiden rikoskategorioiden esitleminen on olennaista ymmärtääkseen *ğāhiliyasta* seuraavat rangaistukset etabloituneessa islamilaisessa valtiossa.

Qutbilaisittain rakennettava yhteiskunta ei pelkästään takaa ihmisten hyvinvointia, vaan myös rankaisee rikkomuksista jo edellä mainituilla, ankarilla *ḥudūd*-laeilla. Laveasti ilmaistuna *ḥudūd* tarkoittaa Jumalan asettamia rajoja. Nämä rikkomukset ovat mainittu Koraanissa ja ne ovat aviorikos, väärä syytös aviorikoksesta, varkaus, maantierosvovus, viinin juominen ja islamista luopuminen. Näistä on myös määrätty rangaistukset Koraanissa tai *hadī*teissa. Täten esimerkiksi varkailta katkaistaan käsi, aviorikoksen tehneet joutuvat sadan raipaniskun ruoskittaviksi, alkoholin juomisesta rangaistaan ja kaikkein pahimmista rikoksista rangaistaan kuolemantuomiolla. Huomionarvoista on toki se, että kyseisistä rikkomuksista ei tule rangaista, jos tekijä on pakotettu niihin ja kuten edellä on mainittu, myös Qutb jakaa tämän position.

Islamilainen laki tuntee toki muitakin rikkomuksia, kuten esimerkiksi Hammurabin lain kaltaisia hyvitystoimia vaativan kaltaisen *qiṣāṣ*in¹⁸, joka tarkoittaa hyvitystä vaativia rikkomuksia, joista usein rangaistus vastaa rikosta. Näiden lisäksi on myös “verirahaa” edellyttävät tunnettu *diya*-rikkomukset, jossa vahingossa tuotetusta taposta, ruumiin- tai omaisuusvahingosta maksetaan rahallinen kompensatio. Edellä mainittuja kutsutaan *ḥadd*-rikoksiksi ja niiden rangaistukset on säädetty Koraanin ja *hadī*tien pohjalta, eli täten näistä rangaistusmuodoista ei poiketa. *Ḥadd*-rikokset vaativat myös aina rikoksesta riippuvaisen määrän todistajia, jotta ne voidaan määrätä täytäntöön. Näiden lisäksi on olemassa *taʿzīr*-rangaistukset, joista määrää tuomari tai valtion hallitsija. Näiden rikosten alle määritetty rikokset, jotka mainitaan Koraanissa tai *hadī*teissa, mutta joille ei ole määrätty spesifiä rangaistusta. Esikoloniaalisena aikakautena *taʿzīr*-rangaistukset olivat yleisiä *šaria*-oikeudenkäynneissä. *Taʿzīr*-rangaistuksista tuomiona on yleensä joko sakkoa, vankilaa, ruoskintaa, karkoitusta tai omaisuuden takavarikoimista. *Taʿzīr*-rikkomuksiksi on perinteisesti mielletty korruptio, koronkiskonta, petokset ja kunnianloukkaukset (Perho 2001, 165-166).

Koska Qutb ei ole määritellyt vapautta sen erityisemmin, vaikka siitä paljon puhuukin, voimme olettaa edellä esitetyt premissit vapaudesta Jumalan tahdon mukaisena elämänä *ḡāhiliyan* negaationa. *Šaria*-laintulkinta on kuitenkin sallinut monenlaisia tulkintoja ja käytännössä *šariaa* ei ole noudatettu täysin yhdessäkään islamilaisessa yhteiskunnassa

¹⁸ Mediassa paljon näkyvyyttä saaneet kontroversiaaliset kunniamurhat ovat yleensä mielletty *qiṣāṣ*-rangaistuksina.

täysin niin tiukkana, kuin se tässä lueteltuna ilmenee. Koska Qutb kuitenkin rakentaa teoriansa *Oikein Johdetun Kalifaatin* varaan, ei ole syytä epäillä, etteikö Qutb olisi tarkoittanut jokaista esittämäänsä rangaistusta kirjaimellisesti. Toisaalta, *hudūd*-lakien tulkinta pakottamisesta mahdollistaa esimerkiksi sen, että prosituutioon pakotettuja - joko muiden toimesta ihmisten tai yhteiskunnallisten olosuhteiden pakottamina - ihmisiä ei tulisi rangaista ja sama pätee esimerkiksi nälkäänsä tai ylipäättään eläkkeeseen varastavien ihmisten rangaistukseen, eli tilannekohtainen armollisuus *šariassa* on mahdollista. Qutbilaisessa etabloituneessa islamilaisessa valtiossa tämän kaltaisten rikosten esiintyminen näyttäytyy ensisijaisesti yhteiskunnan ongelmana. Jos näitä rikoksia joka tapauksessa oikein perustetun ja hurskaan islamilaisen valtion sisällä esiintyisi, kyseessä olisi yksilöllinen poikkeama, joka edellyttäisi rangaistusta olettaen, että ihminen olisi kapasiteetiltaan kykenevä ymmärtämään rikkovansa lakia.

5.2. Ei-islaminuskoisten ihmisten asema qutbilaisessa yhteiskunnassa

Qutbin haluttomuus määritellä islamilaisen valtion rakenteita johtaa siihen, että joudumme tässäkin kohdassa tekemään päätelmiä edellisten lukujen esittelemien premissien pohjalta siitä, miten ei-islaminuskoisiin tulisi suhtautua Qutbin teorian pohjalta rakennetussa islamilaisessa valtiossa. Tässä luvussa pyrkimyksenäni on hahmotella qutbilaisittain rakennetun islamilaisen valtion ei-islaminuskoisten ihmisten asemaa vedoten siihen poliittiseen teoriaan, jonka Qutb on meille jättänyt muotoilemassaan teologiassaan. Tai oikeammin kysymys kuulunee, miten *ğāhiliyan* olemassaoloon tulisi suhtautua islamilaisessa valtiossa.

Teoriassa, kuten Qutb muotoileekin *Sosiaalinen oikeudenmukaisuus islamissa*, islam ei pakota ei-islaminuskoisia palaamaan¹⁹ islaminuskoon, vaan islam tarjoaa ihmisille vapauden harjoittaa omaa uskontoaan islamin suojelussa. *Dimmīt* eli vääräuskoiset islamilaisessa valtiossa kuitenkin maksavat islamilaiselle lainsäädännölle ja yhteiskuntajärjestelmälle alistumiselle kuuluvan henkiveronsa *ğizyatia* ja *zakātia*, mutta heiltä ei edellytetä *zakātin* mukaisia uskonnollisia toimenpiteitä, vaan se peritään heiltä vain valtion yhteiseen kassaan. Ei-islaminuskoiset hädänalaiset ovat yhtä lailla osa yhteisöä, joista tulee pitää huolta. Teoriassa Qutbin mukaan tämä vapaus harjoittaa uskontoaan turvassa islamilaisessa

¹⁹ Islamin mukaan islamiin ei käännyttä vaan palataan.

valtiossa johtaa ihmiset tarkastelemaan islamia tarkemmin ja todettuaan järjestelmän ylivertaisuuden, se saa heidät palaamaan islamiin (Qutb 2000, 118-119).

Tämä on kuitenkin vain periaatteessa. *Virstanpylväissä* Qutb määrittelee muunuskoisten asemaa jo aivan toisella tavalla. Qutbilainen islamilainen valtio tunnustaa kolmenlaiset ihmisryhmät; 1. muslimit eli ihmiset, jotka elävät Jumalan tahdon mukaisesti, 2. ne ihmisryhmät, joiden kanssa muslimit ovat sopineet rauhan ja 3. ne ihmisryhmät, jotka ovat sodassa islamia vastaan (Qutb 2006, 41). Ihmisryhmät elävät siis kolmessa tilassa, jotka ovat nimeltään *dār al-islām* (islamin alue), *dar al-'ahd* (sopimuksen alue) ja *dār al-ḥarb* (sodan alue).

Perinteisessä mielessä rauhan alueeksi voidaan luokitella siis valtiot ja kansat, jotka eivät aktiivisesti vastusta islamia ja joiden kanssa on luotu esimerkiksi kauppasuhteita. *Dār al-islām* on mahdollistanut liberaalimmatkin tulkinnat ja näkynyt esimerkiksi Ottomaanien imperiumin millet-järjestelmässä, jossa kreikkalaisten ja armenialaisten ortodoksikristittyjen ja juutalaisten annettiin elää omissa yhteisöissään omien ja päättää omista asioistaan omalla lainsäädännöllään. *Dar al-'ahd* on perinteisessä islamilaisessa oikeustieteessä määritelty koskemaan alueita, joiden kanssa on tehty sopimus, joka takaa muslimien suojelun ei-muslimien hallitsijoiden toimesta vasalliverotusta vastaan (Mura 2014, 42). *Dār al-ḥarb-al-ḥarb* taas käsittää alueet, joita vastaan käydään avointa *jihadia*. Mitään näistä määritelmistä ei löydy Koraanista tai *hadī*teista, vaan ne ovat ilmestyneet islamilaiseen oikeustieteeseen joskus umajjadikauden sotaisina aikoina.

Qutb kuitenkin kiistää *Virstanpylväissä* koko rauhan alueen olemassaolon. Täten hänen teoriassaan kaikki valtiot tai alueet, joissa *šaria* ei ole käytössä ja muslimit enemmistönä ovat sodan alueita ja tämän kaltaisella alueella ja sen sääntöihin alistuminen tekee myös niillä elävistä muslimeista osan sodan aluetta (Qutb 2006, 102), elleivät he ala välittömästi noudattamaan Jumalan varsinaista tahtoa ja muodostamaan Jumalan tahdon mukaista muslimiyhteisöä. Rauhan alueen puuttuminen - tai oikeammin sulautuminen sodan alueeseen - näkyy Qutbille juuri *ḡāhīlīyan* luonteessa ja taipumuksessa hyökätä islamia vastaan. Qutb määrittelee, että ei-uskovaisten kanssa voi olla vain määräaikaista sopimuksia

rauhasta, jotka edellyttävät *ğizya*-veron maksamista ja alistumista muslimihallinnon alaisuuteen (Qutb 2006, 40).

Tämä alueellinen polarisaatio implikoi myös etabloituneen yhteiskuntajärjestelmän pohjalta sitä, että qutbilaisittain etabloidussa islamilaisessa valtiossa muslimeilla on oikeus ja ennen kaikkea velvollisuus harjoittaa ainakin *kielen jihadin* eli käännytystyön tasolla myös ei-muslimeita kohtaan (Qutb 2006, 43). Tämä ei tarkoita väkisin käännytystä, mutta ei-uskovaisilla ei olisi todennäköisesti mahdollisuutta ainakaan julkisesti harjoittaa uskontoaan niille määräämättömissä paikoissa kuten kotioiloissaan, kirkoissaan ja tempeleissään ja uskonnollisten tunnusten pitäminen esillä julkisilla paikoilla esimerkiksi liiketiloissa olisi kiellettyä *ğāhili*na ja vakavimmillaan sopimusrikkeinä (Qutb 2006, 43). Uskonnonvapauden suhteen siis muille uskonnoille qutbilaisessa islamilaisessa valtiossa tulisi olemaan lukuisia rajoituksia. Qutbin puritaanisesta asenteesta voi myös päätellä, että islaminuskoisten ryhmien sisällä todennäköisesti esiintyisi myös eriarvoisuutta ja osa näistä ryhmistä todennäköisesti tulisi luokitelluksi, jos ei täysin samanlaiseen asemaan kuin ei-uskovaiset, niin ainakin jollain tavoin vääräuskoisiksi.

Käytännön elämän tasolla myös voimme päätellä, että ei-muslimien elämää koskisi muitakin rajoituksia. Choueiri huomauttaa Qutbiin viitaten, että qutbilainen tapa tulkita historiaa myös osoittaa sen, että qutbilaisessa diskurssissa muslimit ovat historiallisesti harjoittaneet sortotoimia vain poliittisista syistä tai vastatakseen uskontoaan kohtaan tehtyihin loukkauksiin, muslimeihin kohdistuneet hyökkäykset ovat aina tehty uskonnollisista motiiveista käsin (Choueiri 2010, 129). Kuten luvussa 4 todistettiin, muslimiyhteisön tulee boikotoida kaikkia ei-islamilaisia instituutioita, jos niille on olemassa islamilainen vaihtoehto. Valtiollisten virkojen hallintovirkoihin tai opetustehtäviin ei-muslimeilla tuskin olisi mitään asiaa, erilaisten puolueiden perustaminen olisi ainakin hankalaa, joskin löyhä ja liberaalimpi qutbilainen tulkinta saattaisi jopa mahdollistaa ja jopa velvoittaa tietyn määrän ei-islaminuskoisia hallintoelimiin. Tämän skenaarion toteutuessa näillä puolueilla ei todennäköisesti olisi mitään todellista valtaa.

Myös kansalaisyhteiskunnan ja elinkeinon harjoittamisen suhteen ei-islaminuskoisilla ihmisryhmillä saattaisi olla käytännön elämässä monenlaisia haasteita. Yrityksille voisi olla

haasteita saada pankeilta lainarahoitusta, jos toiminnan nähtäisiin vahvistavan *ğāhili*-kulttuuria ja valtio tuskin tukisi esimerkiksi erilaisten etnisten ryhmien kansanperinteitä ylläpitäviä seuroja. Qutb ei arvostanut juurikaan amerikkalaista - tai läntistä - modernia kulttuuria, hän kammoksui amerikkalaista jalkapalloa eräänlaisena gladiaattorispektaakkelina (Nolan 2006, 189), piti jazzia - jonka hän nimitti amerikkalaisten lempimusiikiksi - "mustien²⁰ keksimäksi musiikiksi, jonka tarkoituksena on tyydyttää "heidän primitiivisiä luonnettaan, haluaan pitää meteliä ja kiihottaa eläimellisiä taipumuksiaan" (Nolan 2006, 196). Tämä muotoilu on myös yksi monista esimerkeistä, mikä osoittaa eksplisiittisesti sen, ettei Qutb henkilökohtaisesti ollut rasististen näkemysten yläpuolella.

Qutbilainen talousteoria (kts. luku 5.4.) tuottaisi omat haasteensa paikallisille ei-islaminuskoisille kauppiaille, jotka joutuisivat joka tapauksessa ostamaan tuotteensa islamilaisen valtion ulkopuolisilta tahoilta ja joutuisivat joka tapauksessa myymään tuotteensa halvemmalla korkojen ottamisen ollessa kiellettyä. Koska muslimienemmistön on kehoitettu välttämästä asiointia vääräuskoisten kanssa tai tukemasta taloudellisesti heidän palveluitaan, elinkeinon harjoittamiseen tulisi jo sen kautta omat haasteensa asiakasryhmien ollessa jo oletusarvoisesti pienehköt.

Äärimmäisten tulkintojen kautta ei-islaminuskoisten ryhmien näkyvä olemassaolo julkisilla paikoilla saatettaisiin tulkita valtion toimesta jopa islamin vastaisena *ğāhili*yana sellaisenaan. Tämän kaltainen tulkinta saattaisi johtaa jopa segregatioon ja ei-islaminuskoisten sijoittamisena erilaisiin heille osoitetuille alueille. Jos segregatiota tehtäisiin tällä tavoin, ei-islaminuskoisille saatettaisiin periaatteessa sallia omissa asioissaan millett-järjestelmän mukaisesti oma lainsäädäntönsä osana uskonnonvapauttaan. Liikkuminen alueen ulkopuolelle valtavirtaisen islamilaisen valtion lainsäädännön alle taas saattaisi muodostaa omat ongelmansa, jos sitä edes sallittaisiin. Koska Qutb ei mainitse *ğizya*-veron suuruudesta mitään, myös sen suuruus riippuisi qutbilaisessa islamilaisessa valtiossa täysin hallitsijasta ja hänen mahdollisesta hyväntahtoisuudestaan. Hallitsija voisi periaatteessa myös nostaa jokaisen uudelleen neuvottelun myötä *dimmi*eilä vaaditun *ğizya*-veron määrää ja täten painostaa ei-islaminuskoisia taloudellisiin perustein kääntymään islamiin. Qutbille islamin

²⁰ Qutbin käyttämä alkuperäinen termi mustista tässä yhteydessä on vanha ilmaisu, mitä ei ole tarpeen toistaa tässä.

alueella *jihadia* käydään joka tapauksessa, vaikkakin vain *sydämen, kielen ja käden jihadina*. *Jihadia* käydään, koska islamin tarkoituksena on puhdistaa uskonnot Jumalaa varten ja vapauttaa ihmiset toisten ihmisten palveluksesta alistamalla heidät tasavertaisesti yhden Jumalan palvelemiseksi (Qutb 2006, 48). Täten, *ǧizyatin* summan nostaminen jokaisen neuvottelun yhteydessä pystytään tulkitsemaan sekä *kielen* että *käden jihadin* kautta tehtävänä Jumalan tahdon ajamisena, suostuttelemisena pakottamisen sijasta. Kieltäytyminen olisi täten vapaasti tehtävä valinta, joka näyttäisi sopimuksen purkamisena, jolloin kyseisestä *ǧimmī*-ryhmästä tulisi suojeltavien sijasta ihmisryhmä, jota vastaan käydään sota. Ja koska muslimilla on oikeus ottaa haltuun tappamansa vääräuskoisen omaisuus (Qutb 2000, 140), tämä omaisuus siirtyisi valtiolle surkastuttamalla kyseisen ei-islaminuskoisten ryhmien olemassaoloa entisestään.

Väitän täten, että edellä mainituista syistä johtuen Qutbin polarisoitunut näkemys islamista ja *ǧāhilīyasta*, islamin alueen ja sodan alueen välillä, ei-islaminuskoisten elämä olisi ainakin haastavaa minimissään ainakin eriarvoistavan politiikan ja pahimmillaan avoimesti syrjivän politiikan myötä, mikä saattaisi lisätä ei-islaminuskoisille painetta kääntyä islamiin ihan pragmaattisista syistä paremman elämän toivossa. David Humea lainaten, *“vakiintuneelle hallintomuodolle antaa äärimmäisen edun juuri se, että se on vakiintunut”* (Hume 2017, 163) ja puritaanisesti qutbilaisittain rakennettu valtio käytännössä pakottaisi ihmiset kääntymään islamiin selviytymiskeinona.

Edellä mainitut spekulatiot saattavat vaikuttaa toki hyperbolisilta, mutta tämän tutkielman tarkoituksena onkin luoda Qutbin teorian mukainen islamilainen valtio sen ideaalitulassa *ǧāhilīyan* metafysiikan pohjalta tarkasteltuna. Käytännössä kaikkiin yllä oleviin esimerkkeihin vaikuttaisi myös muun maailman poliittiset valtasuhteet islamilaiseen maailmaan nähden.

5.3. Sukupuoli ja seksuaalisuus qutbilaisessa ihmiskunnassa

Qutbin näkemyksiä sukupuolesta ja seksuaalisuudesta voidaan kuvata vähintäänkin kompleksisina. Häntä on tulkittu sekä äärimmäisen fundamentalistisena että suhteellisen feministisenä ajattelijana, joten näitä tulokulmia on syytä avata tarkemmin. Tässä luvussa tarkastelemmekin väitteitä siitä, että miten Qutbin teorian voidaan nähdä olla sekä fundamentalistinen että feministinen. Aikakautensa poliittisten liikkeiden ympäröimänä

Qutbin tuli vastata myös modernisaation esittämiin haasteisiin islamilaisen maailman tavasta kohdella naisia. Qutb irtisanoutuukin välittömästi haaremikulttuurista, vedoten sen olevan turkkilaisten keksintö (Choueiri 2010. 129) ja täten *ġāhili*-elementti.

Qutbille kaikki avioliiton ulkopuolinen seksuaalinen kanssakäyminen on kiellettyä *ḥudūd*-rikoksena. Qutb myös vastustaa homoseksuaalisuutta (Qutb 2006, 80). Qutb tulkitsee, että Naisten suuran 16 jakeessa²¹ “molempien” (suomenkielinen käännös ei taivu ihan samaan kuin “*of the same*”²²) tarkoittavan “samansukupuolisia” ja rangaistuksiksi kengillä lyömistä ja solvaamista. Jos taas homoseksuaalit katuvaan aktiaan, heidät tulee jättää rauhaan. Tosin, myöhemmässä vaiheessa Qutb toteaa, että tämä säädös kumoutui *hadīte*issa Muhammedin sanoessa, että “*jos näette joidenkin tekevän samoin kuin Lotin kansa, tappakaa heidät*” (Qutb 1999, 58). Seemiläinen perimätieto kertoo tarinan kahdesta enkelistä, jotka tulivat Lootin luokse ja joiden kauneudesta Lotin kansa lumoutui niin, että yrittivät tunkeutua Lootin luokse ja ottaa nämä kauniit ilmestykset. *Hadīte*-kirjallisuudessa tämän on tulkittu koskevan homoseksuaalisuutta, mutta modernimmat tulkinnat ovat huomioineet, että Lotin kansan synty on ennemmin raiskaamisessa kuin homoseksuaalisessa toiminnassa, patriarkaaliset heimokulttuurit eivät vain ymmärtäneet tehdä eroa. Periaatteessa siis ortodoksinenkin qutbilainen tulkinta mahdollistaisi sen, että islamilaisessa valtiossa homoseksuaalisuudesta ei rangaistaisi kuoleamalla, jos todistaisi Qutbin olevan väärässä Lotin kansaa koskevassa tulkinnassaan. Qutbkin painottaa sitä, että ihmisen tulee itse saada valita kumppaninsa, eikä alistua vastoin tahtoaan kenellekään tai että ketään ei saa pakottaa toimeen, mihin hän ei halua. Täten tulkittuna qutbilainenkin tulkinta mahdollistaisi tämän Koraanin tulkinnan uudessa valossa. Riemuvoitto se ei varmastikaan olisi seksuaalisen itsemääräämisoikeuden kannalta ja sinänsä lämmittäisi kovinkaan paljon homoseksuaalisuudesta tuomittujen ja olemassaolonsa vuoksi ihmisarvoa kunnioittamattomalla tavalla nöyryytettyjen mieltä, mutta tämä vaihtoehto lienee kuolemaa parempi.

²¹ “*Rankaiskaa molempia heistä, jotka tekevät huorin, mutta jos he katuvaan ja parantavat tapansa, jättäkää heidät rauhaan*” Koraani 4:16

²² Myös englanninkielinen on käännös, eikä sitä kannata käyttää standardina. Arabiankielisessä alkutekstissä on maskuliinimuotoinen duaali, mutta siitä ei voi päätellä mitään; jos toinen kahdesta on mies, molempiin viitataan maskuliinilla.

Matka Amerikkaan vahvisti Qutbin mielessä käsityksen siitä, että vapaampi suhtautuminen seksuaalisuuteen esimerkiksi kanssaopiskelijoidensa keskuudessa oli esimerkki amerikkalaisesta degeneroitumisesta primitiiviseksi yhteiskunnaksi (Nolan 2006, 196). Huomionarvoista on toki se, että Qutbia ympäröineet amerikkalaiset opiskelijat olivat juuri täysi-ikäisyyden ylittäneitä hänen ollessaan jo keski-ikäinen ja kotimaassaan vaikuttavan uran tehnyt yksilö, joten tämä moraalinen ylemmydentunne toiseen kulttuuriin verrattuna saattoi kummuta ihan siitä seikasta. Qutbin näkemys yhteiskunnasta on se, että perhe edustaa yhteiskunnan perustaa eräänlaisena mikrokosmoksena. Miehen ja vaimon välinen työnjako sekä lasten kasvatus ovat perheen tärkeimpiä funktioita. Perhejärjestelmä ja sukupuolten väliset suhteet määrittelevät Qutbille täysin sen, onko yhteiskunta sivistynyt vai ei, *islamin* mukaisesti järjestäytynyt vai *ğāhīlī* (Qutb 2006, 79). Täten, Qutbin näkemys sukupuolesta ei ole vain pelkästään binäärinen - mikä toki oli tyypillinen hänen aikakautensa miehille - vaan myös essentialistinen; miehet ja naiset, tasavertaisuudestaan huolimatta, ovat fyysisten ominaisuuksiensa vuoksi erilaisia ja täten luonnostaan taipuvaisia sukupuolille tyypillisiin rooleihin. Tästä linjasta poikkeaminen on esimerkki yhdestä "jumalattomuuden" muodoista, jotka Qutb näki rapauttavina kaikissa moderneissa yhteiskunnissa.

Feministisempi tulkinta mahdollistaa Qutbin teorian tulkinnan siltä kannalta, että vasten aikakautensa useitakin yhteiskunnallisia vaikuttajia, Qutb ei sulje kouluttautumista tai työntekoa pois naiselta - ja yleisellä tasolla jopa kannustaa tähän kaikkia -, mutta jos urakehitystä tehdään omia luonnollisia viettejä - ja velvollisuuksia - uhraamalla, kuten perheen perustamisesta ja kasvattamisesta, silloin tämä on merkki *ğāhīlīyasta*. Qutbin mukaan vain *ğāhīlī*-yhteiskunnissa nainen joutuu valitsemaan uransa perheen sijasta (Qutb 2006, 79). Perheen velvollisuutena onkin kasvattaa ihminen uskoon ja hoivata tämän uskon kehittymistä. Miesten roolina on ohjata yhteiskuntaa, mutta naisten rooli on kasvattaa lapset ja pitää huolta kodista. Täten, naisen rooli pääasiallisena kasvattajana yhteiskunnallisen järjestäytymisen menestyksessä on qutbilaisessa teoriassa miestä tärkeämpi (Shehadeh 2000, 51). Ajatus siitä, että miehet hallinnoivat naisten asioita on kirjoitettu ihan Koraaniin. Qutb onkin rakentanut näkemyksensä Naisten Suuran varaan. Tosin, Qutb perustelee tätä positiota ja sukupuolijaottelua myös sillä, että koska miehet ovat vapautettuja perheen hoidon taakasta, heillä on kykyä ja kapasiteettia keskittyä pitkäjänteisemmin yhteiskunnallisten asioiden hoitamiseen, koska kaikki henkiset ominaisuudet ovat sopivia

tähän (Syhnan & Mukhsin 2017, 41). Tämäkään dikotomia sukupuolten välillä ei ole mitenkään vieras, sillä vastaavanlaisia muotoiluja löytyvät Kaksoisvirtainmaan alueen uskontojen ja länsimaisen filosofian kaanonista. Eli vaikka Qutbille siis sieluilla sinänsä ei ole periaatteellista eroa, sukupuolten välinen ero näkyy niille luontaisissa taipumuksissa ja Qutbin mukaan tämä on osa jumalaista suunnitelmaa.

Qutb sallii myös polygamian - siten, että mies ottaa useamman vaimon, koraanin ohjeiden mukaisesti maksimissaan neljä - esimerkkinä islamin vikaturvallisuudesta ihmisluontoon suhteutettuna; jos esimerkiksi vaimo olisikin steriili, toinen vaimo pystyisi takaamaan perheen jatkuvuuden. Tämän lisäksi polygamia on myös tapa pitää huolta yliseksuaalisten miesten tarpeista. Qutb kuitenkin painottaa polygamian vastuullisuutta ja edellyttää, että kaikkia vaimoja kohdellaan tasavertaisesti niin taloudellisesti, psykologisesti kuin fyysisestikin (Shehadeh 2000, 49). Jos tästä positioista kääntäisi sukupuoliroolit pääläelleen, niin se olisi Qutbille osoitus *ġāhiliyyasta*. Esimerkiksi Qutb tarjoaa klassisen *ġāhiliyan* ajalta yhden sen ajan tietämättömien kulttuurien neljästä avioliittomuodoista; polyandrian. Näissä avioliittomuodoissa nainen saattoi ottaa useitakin rakastajia ja tultuaan raskaaksi hän vain nimesi ehdokkaista isän, eikä tätä tulosta voinut kiistää muulla tavalla kuin kutsua paikalle asiantuntijan, joka oli harjaantunut tunnistamaan piirteitä vanhemmista (Qutb 2006, 21). Qutb kutsuukin tätä avioliiton muotoa prostituutioksi ja näitä naisia prostituoiduiksi. Nykyaikaiset menetelmät toki mahdollistaisivat perimän jäljittämisen isänkin suhteen, mutta se tuskin muuttaisi Qutbin näkemystä.

Myös avioero on Qutbille esimerkki islamin ihmisluontoa ennakoivasta vikaturvallisuudesta. Qutbin mukaan avioero on vihoviimeinen keino kaikkien sovittelutoimien jälkeen, jotta perheyksikössä säilyy rauha ja turvallisuus. Qutbille avioliitto merkitsee pyhää liittoa, jota ylläpitää molemminpuolinen suostumus ja onnellisuus. Näiden puuttuessa avioliiton olemassaolo ei ole enää oikeutettua ja avioliitto tulee purkaa kaikkien osapuolten hyvinvoinnin edistämiseksi (Shehadeh 2000, 49).

Kuten edellisissä luvuissa on todistettu, Qutbin näkemykset radikalisoituivat - tai ainakin hänen valmiiksi omaksuneet positiot saivat validaatiota erilaisessa yhteiskunnassa - hänen Amerikan matkansa aikana. Kuten mainittua, yksi esimerkki lännen moraalisisesta rappiosta

oli Qutbin mukaan sukupuolten välinen sekoittuminen eli se, että miehet ja naiset viettivät aikaa yhteisissä julkisissa tiloissa. Qutb siis kannattaa sukupuolten välistä segregatiota, sillä sukupuolten sekoittuminen toisiinsa suljettujen ovien takana yksityisissä tiloissa antaa mahdollisuuden antautua eläimellisille vieteille ja kuten edeltävässä luvussa käytiinkin läpi, olisi yhteiskunnan osalta tekopyhää vaatia siveyttä samalla, kun itse mahdollistaisi viettelysten syntymistä (Qutb 2006, 114).

Qutbin näkemyksiä avioliitosta ja segregatiosta voi toki tulkita myös feministisempien linssien läpi tarkasteltuna. 1800-luvun lopulta Egyptiin kohdistuneiden kolonialististen modernisaatiopyrkimyksen myötä myös naisten vapautusta vaativia liikkeitä alkoi esiintymään lähinnä vetäen rajanvetoa lännen modernin ja takapajuisemman islamin välillä.

Nämä liikehdinnät saivat aikaan muun muassa sen, että *hijabin* käytöstä luovuttiin, mutta ne eivät puuttuneet sen suuremmin rakenteellisiin ongelmiin, kuten lukutaidottomuuteen, kouluttamattomuuteen, kolonialistisiin valtasuhteisiin tai patriarkaattiin (Choueiri 2010, 106). Osana tätä kolonialistista prosessia oli myös ajatus siitä, että niin sanotuissa kehittyneissä maissa orientalistiset diskurssit maalailivat muslimimaiden naisista kuvaa joko uhreina, jotka valkoisten miesten tulisi pelastaa tai alati kyltymättöminä sensuelleina viettelijättärinä. Samankaltaista kritiikkiä on esittänyt Qutbia muutaman vuosikymmenen nuorempi Nawal El Saadawi. Saadawi toteaa, että kouluttamattomien ja lukutaidottomien naisten on helpompaa hyväksyä isiensä ja aviomiestensä sana lakina kuin koulutettujen kanssasisariensa (El Saadawi 2010, 318). Saadawi tosin alleviivaten, aivan oikein, painottaa, että tämä ongelma ei ole pelkästään islamilaisen maailman, vaan koko maailman ongelma. El Saadawi on kirjallisessa tuotannossaan käsitellyt naisten ja arabimaailman välistä konfliktia. Nämä kuvaukset sisältävät todella rajuja kuvauksia tavoista, miten naiset ovat joutuneet selviytymään patriarkalisessa Egyptissä. Semibiografisessa teoksessaan *Nainen nollapisteessä* El Saadawi kertoo kuolemaantuomitun Firdausin tarinan. Firdausin tarina on koottu yhteen El Saadawin lääkärinä tekemien naisvankien haastattelujen pohjalta ja tarina on kouraiseva kertomus elämästä, joka on alkanut jo kotona isän pahoinpitelyistä, kaduille ajamisesta, hyväksikäytöstä, prostituutioon pakottamisesta ja lopulta itsepuolustuksena tehtyyn parittajansa murhan tuomaan kuolemantuomioon. Kairossa ison osan elämästään elänyt Qutb on varmasti huomannut myös nämä ilmiöt. Täten, segregatiopolitiikkaa

voidaan tulkita qutbilaisen teorian valossa tietyllä tapaa suhteellisen feministisenä positiona; institutionaalisen suojelemisena, jolla taataan naisten hyvinvointi ja fyysinen koskemattomuus.

Yllä mainittujen seikkojen lisäksi qutbilaisessa islamilaisessa valtiossa ei-islaminuskoistenkin naisten edellytetään peittävän itsensä islamin määräämillä tavoilla heidän kulkiessaan julkisilla paikoilla ja oletettavasti heihin pätsivät myös samat segregatiopolitiikan säännöt kuin muslimeillakin - paitsi mahdollisesti luvun 5.2. mukaisesti muotoilluissa ghettoissa. Muslimien ja ei-muslimien väliset avioliitot olisivat todennäköisesti kategorisesti kiellettyjä, ellei ei-muslimi palaisi islamiin. Liberaalimmassa tulkinnassa tähän saattaa olla pragmaattisista syistä kuitenkin ratkaisu. Islam tunnistaa väliaikaisen avioliiton (*nikāḥ al-mut‘a*) käsitteen. *Nikāḥ al-mut‘a* on avioliitto, joka sovitaan määräajaksi. Kuten muutkin avioliitot, tämäkin avioliitto edellyttää minimimäärän todistajia ja erityisesti myötäjäisensä. Esimerkiksi Khomeinin vallankumouksen jälkeisessä Iranissa *nikāḥ al-mut‘a* on ainoa mahdollinen tapa mennä naimisiin ei-islaminuskoisen kanssa, tosin tämä koskee vain miehiä ja tilapäisen avioliiton saa solmia vain kristityn tai juutalaisen, eli muiden kirjan kansoihin kuuluvan kanssa (Khomeini 1980, 105). Täten, *nikāḥ al-mut‘a* saattaisi näyttäytyä yhtenä *ḡimmīn* kanssa tehtävistä määräaikaista sopimuksista. *Nikāḥ al-mut‘a* on tulkittu myös jossain piireissä olevan prostituution legitimitoiva voima. Vastaväitteenä tähän voi esittää ihan sen, että Khomeinin Iran on shiialainen valtio, mutta puolustukseksi on esitettävä, että Khomeinin on siteerannut useassa teoksessaan Qutbia ja käänsi jopa henkilökohtaisesti Qutbin pääteokset farsiksi (al-Mehri 2006, 18).

Ortodoksisempi Qutbin tulkinta tosin todennäköisesti kieltää tämän muotoilun mukaisen avioliiton pelkästään okkamilaisittain tulkittuna sillä perusteella, että koska sunnalaisen tradition neljä koulua pääsääntöisesti kieltää *nikāḥ al-mut‘ain*, joten on todennäköistä, että Qutb jakaa tämän näkemyksen. Lähemmässä tarkastelussa Qutbin ajatuksia voi avata aiheen tiimoilta tarkemmin. *Nikāḥ al-mut‘a* perustuu Naisten Suuran 24²³ jakeen tulkintaan, jossa tuo keskenään sopimisen mahdollisuus on nähty myös mahdollisuutena sopia avioliitto

²³ "Kiellettyjä ovat myös toisten miesten aviovaimot, paitsi orjattaret. Kaikkia muita teidän on sallittua tavoitella omaisuudellanne, mutta olkaa siveitä älkääkään tehkö huorin. Jos nautitte heidän suosiotaan, antakaa heille heidän säädetty palkkansa, mutta jos te keskenänne sovitte jotain määräänsä lisäksi, ei sitä lasketa teille synniksi. Jumala on Tietävä, Viisas." Koraani 4:24

määräaikaisena, kunhan nainen saa osansa myötäjaisistä. Naisten suuraa koskevassa osiossa *Koraanin varjossa* -kommentaarissaan Qutbin tulkitsee tuon saman jakeen pitävän tarkoittavan sitä, että koska myötäjäiset ovat naisen ja vain naisen omaisuutta, hän voi tehdä sillä mitä vaan tai periaatteesta jopa kieltäytyä siitä kokonaan (Qutb 1999, 81). Tämä tulkinta jakeesta tarkoittaa siis Qutbille lähinnä sitä, että periaatteessa nainen voi vapaasti valita kumppanikseen köyhänkin miehen niin halutessaan. Toisaalta, Qutb viittaa samassa kommentaarin eri kohdassa sunnamuslimi Malik ibn Anasiin, joka sekä hyväksyi käytännön että vihki pariskuntia *nikāḥ al-mut‘a* -käytännöllä. Joka tapauksessa, kun ottaa huomioon Qutbin asenteen avioeroon, on todennäköisempää, että hän ei hyväksynyt *nikāḥ al-mut‘a*ia ja että eriuskoisten avioliittopyrkimyksissä ei-islaminuskoinen puoliso joutuisi palaamaan islamiin.

Entä elikö Qutb sitten itse kuten saarnasi? Qutb ei mennyt missään vaiheessa naimisiin eikä hänellä ollut lapsia. Fandy on huomauttanut, että ei ole olemassa mitään todistetta siitä, että Qutb olisi elämänsä aikana ollut intiimissä kanssakäymisessä kenenkään kanssa (Fandy 1994). Qutbin varhaisvaiheen kirjallisessa tuotannossa löytyy kuitenkin esimerkiksi useita romanttisia ja jopa naista fyysisesti enkelin kaltaisena ylistäviä eroottisia runoja (Nagi 2019, 8-10) sekä romaani *al-Ašwāk*, jossa kihlautuneiden Samin ja Samiran rakkaustarina päättyy Samiran tunnustettua Samille, että hänellä on ollut rakkaussuhde toisen ihmisen kanssa. Tunnustus aiheuttaa korjaamattoman vahingon Samin ja Samiran väleihin ja suhde katkeaa (Syahnan & Mukhsin 2017, 41).

Toisaalta, Fandyn huomion voi tulkita myös niin, että ei ole olemassa mitään pitävää todistusaineistoa myöskään siitä, etteikö Qutbilla olisi ollut intiimejä kanssakäymisiä. Kun ottaa huomioon, miten Qutb ajaa *ḥudūd*-rangaistuksia islamilaisen valtionsa perustuslakiin, saattaisi jopa vaikuttaa kohtuuttoman typerältä strategiselta vedolta inkriminoida itsensä jättämällä kirjallista perintöä omista avioliiton ulkopuolisista seksuaalisista kanssakäymisistä. Ja kuka on sanomaan, etteikö Qutbin laivamatkallaan todistamaa humalaisen naisen lähentelystäkin tehtyä raportointia voisi tulkita hätävalheena, jonka varjolla Qutb pyrki säästämään kasvonsa. Qutbin romanttisella ja seksielämällä spekulomisella tosin ei välttämättä olisi mitään hedelmällistä tutkimustulosta ja se tuskin muuttaisi suhtautumista

Qutbin positioihin mitenkään missään valossa. Qutbin ajatuksia voi kritisoida muidenkin positioiden ja keinojen avulla.

5.4. Talous qutbilaisessa yhteiskunnassa

Qutbin mukaan islamin universaali filosofia ja yleinen ideologia antavat taloudelle vakaan pohjan, jonka juuret ovat yksilön hyvinvoinnissa ja yhteisön hyvinvoinnin säilymisessä. Koska islam ei vastusta ihmisluontoa tai pyri estämään sellaisia käytäntöjä, jotka edesauttavat yhteisön kukoistamista, se on kaikenkattavana järjestelmänä paras mahdollinen järjestelmä myös taloudenhoidon suhteen (Qutb 2000, 127). Siksi islamilaisessa yhteiskunnassa tulee islamin näkyä tälläkin saralla kehoitusten lisäksi myös lainsäädännössä. Eräs olennainen osa tätä talousteorian osaa on *zakāt*.

Perinteisessä mielessä *zakāt* tunnetaan ”köyhäinverona” tai ”uskonnollisena verona” ja on neljäs islamin viidestä peruspilareista. Se on johdannainen sanasta *zakah*, joka taas tarkoittaa puhdistautumista. Tämä puhdistautuminen tarkoittaa siis sitä, että jokaisella muslimilla on uskonnollinen velvollisuus puhdistaa tulonsa antamalla osa köyhille ja hädänalaisille ja yleiseen sosiaalityöhön. Yleensä *zakāt* maksetaan ramadanin päätteeksi, sen on oltava vähintään 2,5 prosenttia vuositulosta tai ”karttuneesta tulosta”. Siihen ei siis kuulu elämiseen tarvittava koti-irtaimisto, rakennukset tai tuotannossa tarvittava käyttöomaisuus, vaan kaikki sellainen, millä voidaan tehdä voittoa. Myös kuolleiden jäämistöstä vähennetään *zakāt* ennen perinnönjakoa. *Zakāt*-varoja voi kantaa joko valtio²⁴ tai joku hyväntekeväisyysjärjestö²⁵ ja varat ovat tarkoitettu vain määrättyihin tarkoituksiin. Näitä tarkoituksia ovat muun muassa köyhien, kodittomien, varattomien ja hädänalaisten auttaminen, yhteisön yleistä hyvinvointia parantavat julkiset hankkeet sekä koulutuksen ja lääketieteellisen hoidon mahdollistaminen niille yhteisön jäsenille, joilla ei itsellään ole siihen varaa (Sardad & Davies 2007, 50-51).

²⁴ Nykyään useassa muslimimaassa, kuten Pakistanissa, Malesiassa ja Iranissa on valtion laitoksia, jotka keräävät ja jakavat *zakātin*.

²⁵ Esim. Islamic Relief, Muslim Aid ja Muslim Hands ovat esimerkkejä Britanniassa ja Amerikassa syntyneistä laitoksista, jotka keräävät ja jakavat varoja sotien ja luonnonkatastrofien uhreille.

Qutbin näkemyksien mukaan *zakāt* on edustanut jumalan tahtoa jo islamia edeltävänä ihmisen luomana instituutiona kirjanuskontojen parissa Muhammedia edeltäneiden profeettojen kehoituksissa ja toimissa (Qutb 2000, 98). Qutbille *zakātin* ideana on taata se, että ihminen voi olosuhteistaan huolimatta elää arvokkaasti; vaikka islamin mukainen yhteisöelämä edellyttääkin sitä, että jokaisen (miehen) tulee ansaita elantonsa omalla työllään, jokaisella on kuitenkin oikeus saada arvokkaaseen elämään riittävä osuus yhteisestä kassasta tilanteessa, jossa hän syystä tai toisesta ei kykene työskentelemään. Tämä johtuu siitä, että islam ei halua ihmisten elävän köyhydessä tai tarpeessa; sen sijaan se haluaa taata ihmiselle materiaalisen hyvinvoinnin edellytykset ja tarpeeksi vapaa-aikaa. Yhteisöissä, joissa ihmiset joutuvat elämään ilman elämän välttämättömyyksiä - kuten ruokaa, vettä ja turvaa - ovat epäonnistuneita ja Jumalan tahtoa vastaan (Qutb 2000, 163).

Zakāt on siis *oikeus* sitä tarvitseville ja *velvollisuus* sen maksajille (Qutb 2000, 164). *Zakātia* ei edellytetä muslimiyhteisössä eläviltä ei-islaminuskoisilta kirjanuskovilta, vaan he maksavat maaveroa osallistuakseen valtion instituutioiden pyörittämiseen ilman uskonnollista velvoitetta (Qutb 2000, 162). Heiltä ja muilta ei-islaminuskoisilta peritään qutbilaisessa yhteiskunnassa *ġizya*-veroa osoituksena alistumisesta muslimihallinnolle ja sen hyväksymisestä (Qutb 2006, 40)²⁶.

Zakāt kuitenkin ei ole ainoa omaisuuteen liittyvä vero. Se on vain vähimmäisvero ja ainoana verotuksen muotona vain silloin, kun valtio ei tarvitse lisätuloja muualta. Kun taas *zakāt* ei itsessään riitä, hallitsijalla on oikeus asettaa uusia veroja (Qutb 2000, 167).

Kuten luvussa 4.3. mainittiin, kolmantena tavoitteena muslimiyhteisölle on säätää laki yleisverotuksesta. Tämä yleisverotus on jokaisen kykenevän muslimin velvollisuus. Qutb viittaa imaami Malikin näkemykseen siitä, että valtion kassan ollessa tyhjillään tai

²⁶ *Sosiaalinen oikeudenmukaisuus islamissa* teki rajanvedon kirjanuskovaisten kansojen - juutalaisten ja kristinuskon - ja polyteististen ja ei-uskovaisten välillä, mutta tässä linjassa Qutb muutti kantaansa *Virstanpylväissä* ja tämä pätee myös siihen, että kaikki em. ihmisryhmät menevät saman verotuksen alle. On kuitenkin huomioitava, että *ġizya* näyttäisi koskevan muslimivaltiossa elävien juutalaisten ja kristinuskolaisten ryhmiä oletusarvoisesti jatkuvana ja muiden uskontoryhmien ja ateistien välillä *ġizya* muodostetaan määräaikaaisesti sopimuksien mukaan (Qutb 2006, 41) ja irtautuminen tästä sopimuksesta nähdään rangaistuksen alaisena tekona; ehtona on joka tapauksessa se, että polyteistiset ja ateistiset ryhmät, kuten myöskään juutalaiset ja kristityt, eivät saa julkisesti harjoittaa toimintaa, joka on islamilaisen lainsäädännön vastaista. Ei ole täysin selkeää, miten ankarasti tämä koskisi muun muassa ei-islamilaisen uskontoelämän harjoittamista esimerkiksi synagogissa, kirkoissa ja temppeleissä.

puolustusmenojen kasvaessa hallitsijalla on oikeus laittaa vauraimmat verolle. Armeijan tarpeiden lisäksi myös terveydenhuolto, maan kultivointi, koulutus ja yleisten tilojen parantaminen ja rakentaminen kuuluu yleisverotuksen piiriin (Qutb 2000, 306).

Qutbin mukaan islam kieltää monopolit elämän perusedellytyksille välttämättömien hyödykkeiden suhteen. Perusedellytykset kuten ruoka, laidunmaat, vesi ja tulenteke kuuluivat jo islamin aikaan yhteisön yhteisomistukseen, eivätkä perustarpeet muutu historiassa mihinkään. Monopoliin lisäksi myös korkojen ottaminen on kiellettyä. Qutbille koroille perustuva markkinatalous on hyväntekeväisyyden eli *zakātin* vastainen ja kansantalouden tuleekin hänen mukaansa perustua keskinäiseen avunantoon koronkiskonnan sijasta (Qutb 2000, 308). Teoriassa tämä tarkoittaisi myös sitä, että pankkien funktio muuttuu lähes täysin pelkästään rahojen säilytystä ja distribuutiota varten valtion ohjatussa markkinoita ja sijoituksia; täten pääoma Qutbin mukaan pysyy kierrossa, välttämättömistä tarpeista tulee pidettyä huoli, kapitalistit eivät pääse rikastumaan yhteisomistuksen piiriin kuuluvista elintärkeistä hyödykkeistä ja pankkien ei tarvitse turvautua koronkiskontaan perustuvaan sijoittamiseen (Qutb 2000, 310-311).

On kuitenkin huomioitavaa, että qutbilainen järjestelmä ei kiellä länsimaalaisen markkinatalouden mukaista kaupan käyntiä eli koron ottamista ihmisen elämän kannalta ei-välttämättömien yritystoimien, kuten erilaisten kuluttajille suunnattujen tuotteiden maahantuonnin osalta provisiopalkan muodossa, kunhan tämä pysyy kohtuullisuuksissa. Maahantuonnin lisäksi tämän kaltaisiin liiketoiminnan muotoihin sisältyisi erilaisten kuluttajille suunnattujen arjen erityispalveluita, kuten esimerkiksi erilaisten ei-välttämättömien palveluammattien harjoittamista esimerkiksi elämys-, ravintola-, kulttuuri- ja matkailupalveluiden muodossa (Qutb 2000, 147). Qutbin mukaan ihmisellä on vapaus kasvattaa vaurauttaan, mutta vain islamilaisen lain mukaan hyväksytyjen tapojen mukaisesti. Epärehellisyys liiketoimissa, monopolit elämään perustarpeiden suhteen, työläisten riisto ja liian pienen palkan maksaminen ovat kiellettyjä, kuten myös kiristäminen, ryöstäminen ja koronkiskonta (Qutb 2000, 146). Käytännössä tämä tarkoittaa sitä, että jokaisen yksilön on maksettava heiltä edellytettävät veronsa ja verosuunnittelu on kiellettyä.

Epäilemättä *ḍimmīn* eli ei-uskovaisten kanssa tehdyn kaupankäynnin suhteen noudatettaisiin todennäköisesti erilaisia käytäntöjä pragmaattisista syistä²⁷.

Qutbin modernissa näkemyksessä valtion tulisi kansallistaa kaikki ihmisten jokapäiväiseen elämään ja hyvinvointiin kytköksissä olevat välttämättömyydet kuten luonnonvarat. Qutbin kansallistamisprosessin alle kuuluisivat muun muassa kaivokset, öljylähteet, vesivoima, valo ja lämmönjakelu, sähkö, hiili ja öljy sekä julkinen liikenne ja julkinen ruokatuotanto. Tämä takaisi sen, että hinnat säädeltäisiin oikeudenmukaisesti eivätkä yksityiset tahot pääsisi myöskään varastoimaan itselleen varoja kansalaisten kustannuksella (Qutb 2000, 306-307).

Yhteiskunnan tulee myös pitää huoli siitä, että taloudessa tapahtuu uusjako ja että uusjaon jälkeen on mahdotonta muodostaa islamin vastaisia taloudellisia pyrkimyksiä; yksikään yksityinen taho ei saa rikastua ylettömästi; Qutb määrittelee pysyväksi yleissäännöksi sen, että yksilön taloudellinen varallisuus ei saa kasvaa yli väestöön suhteutetun kansan varallisuuden keskiarvon. Liiallisella ylellisyydellä on Qutbin mukaan myös vaikutuksensa ihmisen moraaliseen toimijuuteen; kun ihmisellä on enemmän rahaa kuin hän ansaitsee ja ennen kaikkea tarvitsee, alkaa ihminen etsimään kohtuuttomasti kulutuskohteita “aistimusten maailmasta ja korruptoituneista nautinnoista”, jonka uhreja ovat epäoikeudenmukaisissa olosuhteissa elävät hädänalaiset miehet ja naiset (Qutb 2000. 307). Myös äärimmäinen köyhyys on kitkettävä. Äärimmäinen köyhyys ja puute lisää sosiaalisia paheita ja rikollisuutta, jotka syntyvät “pulan, varkauden, moraalisen rappeuman ja yleisen korruption ilmapiirissä” (Qutb 2000, 307).

²⁷ Esimerkkinä voidaan tässä yhteydessä antaa vaikkapa *šarian* varaan perustuslakinsa rakentaneiden nykyisten muslimivaltioiden turismiteollisuus, joka sallii matkailijoille heille varatuilla alueilla erivapauksia esimerkiksi alkoholin käytön suhteen ja epäilemättä turismiteollisuudessa matkailijoille suunnatuissa palveluissa ei noudateta täysin *šarian* mukaisia käytäntöjä hinnoittelussa. Kuitenkin esimerkiksi avoimen homoseksuaalinen käyttäytyminen jopa turistialueen sisällä ja joissain maissa naisten kulkeminen turistialueen ulkopuolella ilman pään ja paljastavien alueiden peittämistä nähdään, lainsäädännöstä riippuen, *muḥarramina*, josta voi seurata ongelmia. Nämä erivapaudet siis yleensä koskevatkin siis lähinnä taloudellisia käytäntöjä, moraalisen ulottuvuuden sfääriin liitetyt säädännöt todennäköisesti koskisivat qutbilaisessa yhteiskunnassa kaikkia. Qutbin kanta *hijabiin* tai muuhun pään peittämiseen on epäselvä - ja ne ilmestyivätkin Egyptissä uudelleen katukuvaan vasta 70-luvulla Nasseria seuranneen Sadatin aikakaudelle -, mutta Hassan al-Bannalle *hijab* edusti yhtä dekolonialismin symbolia, jolla muslimiyhteisö korosti identiteettiään (Faraj 2018). Toisena huomiona on nostettava esiin se, että *ḍimmīn* erillistä verotusta moderneissa muslimivaltioissa on nimitetty myös apartheid-järjestelmäksi.

Täten siis yksilöiden välisten tulojen tasapainottaminen ja kohtuullistaminen on myös moraalinen hyve; niin liiallinen yllellisyys kuin myös köyhyys ja puutteessa eläminen mahdollistaa paheiden syntymisen. (Qutb 2000, 307). Tämän lisäksi tuloerojen tasoittaminen on myös Qutbin mukaan yhteiskuntarauhaa edistävä ennaltaehkäisevä teko; kun jokaiselle kykenevälle tarjotaan työtä ja siitä kohtuullista palkkaa sekä sosiaaliturvaa työhön kykenemättömille, ovat kaikki tyytyväisiä. Koulutuksen ja terveydenhuollon tulee myös olla ilmaista, sillä rikkaiden ei tule rahan avulla saada enemmän koulutuksen tai hoidon suhteen (Qutb 2000, 308).

Kaiken kaikkiaan qutbilaisen yhteiskunnan talousteorian (tai oikeammin sen hahmotelman, sillä Qutb ei luonut varsinaista kaikenkattavaa talousteoriaa) voi tiivistää siihen ajatukseen, että kaikista ihmiselon kannalta välttämättömien palveluiden tulee olla islamilaisen valtion, ei markkinoiden, ohjauksessa ja vain tietyn kaltaiset ammatit ovat yhteiskunnan kannalta tärkeitä. Näiden ulkopuolelle jääviä pienempiä toimintoja voidaan harjoittaa yksityisyrittäjien toimesta, kunhan ne noudattavat valtion islamilaista lainsäädäntöä²⁸.

²⁸ Globaalin talouden ja poliittisten valtasuhteiden suhteen islamilainen talousjärjestelmä joutuisi todennäköisesti ainakin ulkomaisten kauppasuhteissaan hyväksymään useitakin erilaisia kompromissiratkaisuja muiden valtioiden kanssa aina siihen pisteeseen saakka, kunnes islamilainen maailma olisi tarpeeksi vahvana ja yhtenäisenä päässyt niskan päälle sanelemaan reunaehdot maailmantaloudelle.

6. Qutbin jälkeinen maailma

6.1. Qutbin perintö maailmalle

Khaled Abou El Fadl on todennut, että koska Qutb teloitettiin hänen ajatustensa vuoksi eikä varsinaisia todisteita hänen teoistaan tai aikeistaan ollut Nasserin hallintoa vastaan, Qutbista tuli marttyyri jopa hänen kanssaan eri mieltä olevien keskuudessa ja täten hänen viestinsä levisi entistä laajemmalle ja vaikuttaa vielä meidänkin aikanamme (Abou El Fadl 2005, 81). Qutbiin kohdistuneessa tutkimuksessa on laajasti väitelty puolesta ja vastaan siitä, että kuinka paljon Qutb tarkoitti kirjoituksensa Muslimiveljeskunnalle, muslimeille tai ihmiskunnalle ylipäätään. On myös tulkintoja, joiden mukaan Qutb olisi lieventänyt näkemyksiään, jos hän olisi välttänyt kuolemantuomion. Edellä mainittujen lisäksi on spekuloitu paljon sitä, että miten Qutb vaikkapa reagoisi nykyisten islamististen terroriorganisaatioiden tekemiin terroritekoihin - tämä spekulatio on erityisen korostunut 9/11 -jälkeisessä aikakaudessa.

Tämä tutkielma on toivottavasti näyttänyt toteen, että hänen viestinsä on lopulta tarkoitettu universaaliksi. On kuitenkin huomioitava tähän liittyviä muutamia seikkoja. Ensinnäkin, kuten tutkielmassani esiin tuomat vaiheittaiset siirtymät näyttävätkin, Qutb on ennen kaikkea *gradualisti*²⁹. Tästä osoituksena on qutbilainen islamin ja *ğāhilīyan* välistä suhdetta maailmanhistoriassa kuvaava dialektinen diskurssi. Kuten on myös edellä mainittu, Qutbia ei voi tulkita kokonaisvaltaisesti huomioimatta hänen merkittävää poliittista aktivismiaan nojaamalla pelkästään hänen kirjalliseen tuotantoonsa. Väitän, että *Virstanpylväiden* kirjoittamisen aikaan Qutbin ensisijaisena tavoitteena on ollut luoda Egyptistä qutbilaisittain ymmärrettyä aidosti islamilainen valtio ja toissijaisesti vasta globaali islamilainen *umma*.

Käytännön poliittisen toiminnan tasolla tämä gradualismi näkyi muun muassa siinä, että lainsuojattomaksi päätyneet Muslimiveljeskunnan Qutbia seuranneet jäsenet toteuttivat Qutbin kuoltua hänen jättämiensä ohjeiden mukaisesti toimintaansa Mekan aikakaudesta ammentavilla 13-vuotisilla koulutusohjelmilla. Näiden koulutusohjelmien tarkoituksena oli Mekan aikakauden mukaisesti propagoida ja vakuuttaa valittuja Egyptin kansalaisia

²⁹ On kuitenkin huomionarvoista, että Qutb varoittaa yhteiskunnan islamisaation mahdollisuuteen uskovia gradualisteja siitä, että linkittämällä islamia moderneihin suuntauksiin - kuten sosialismiin ja feminismiin - ollaan *ğāhilīyan* tiellä (Soade 2009, 297).

islamilaisen yhteiskunnan ylivertauudesta; jos 13 vuoden toiminnan tuloksen myötä 75% tarkkailuun valituista olisivat olleet vakuuttuneita islamilaisesta valtiosta, olisi Muslimiveljeskunta saanut tarvitsemansa legitimaation vaatia islamilaista valtiota. Jos valituista vain alle 25% olisivat olleet vakuuttuneita, olisi aloitettava uusi 13 vuoden koulutusohjelma (Thorpe 2019, 425). Qutbin kuoleman jälkeen Muslimiveljeskunnan valtavirta onkin ainakin nimellisesti sanoutunut irti väkivallasta tähänkin päivään asti ja sen olemassaoloa suvaitaan virallisen väkivallattoman linjan vuoksi. (Tucker-Jones 2011, 197). Qutbin kuoleman ja hänen ajatuksia kritisoineen *Duat wa Lyasa Quhadin* julkaisun jälkeen Muslimiveljeskunta jakaantui al-bannalaisiin konservatiiveihin ja Qutbin *Virstanpylväät* ohjenuorakseen omaksuneisiin sirpalefaktioihin kuten *al-Ġamā' al-islāmīyāin* (al-Mehri 2006, 194) ja osa näistä sirpalefaktioista suoritti terroritekoja Egyptin maaseutualueilla 70- ja 80-luvuilla.

Qutbilainen teoria on siis vaiheittaiseen etenevään liikkeeseen pohjautuva, jonka päätepiirteenä on islamilainen yhteiskunta, ja sen metodina usealla eri tasolla - niin metafysisellä kuin materiaalisella tasolla - operoiva *jihad*, jonka päämäärät saavutetaan vasta sitten, kun islamilaiset arvot uudelleen oppinut ja sisäistänyt ihmisryhmä vaatii poliittisen järjestelmän muutosta. Sitä ennen todellisten muslimien on tyydyttävä elämään vähemmistössä ja pitämään painopisteensä enemmistön takaisin islamin piiriin opastamisessa opetuksen ja käytännön esimerkillään (Perho 2001, 273). On myös huomioitava, että edellä mainittujen seikkojen lisäksi Qutb eksplisiittisesti ilmaisee näkemyksensä siitä, miten hän kokee muslimimaailman sen hetkisen materiaalisen kehitystason sen verran takapajuisena, ettei näe universaalina islamilaisen järjestelmän olevan mahdollinen vielä muutamiin vuosisatoihin (Qutb 2006, 5). On kuitenkin muistettava, että Qutbin teoria tulee tulkita *jihadin* kautta valmistautumiseksi ja varustautumiseksi. Koska Qutb näkee vain islamin ja *ġāhilīyan* välisen taistelun ja *ġāhilīyan* aktiivisena islamia vastustavana voimana, on - tämän tutkielman todistusaineiston pohjalta - ilmiselvää, että *Virstanpylväissä* Qutb seuraa al-Bannan jalanjäljissä ja julistaa sodan muuta maailmaa vastaan ja tarvittaessa keinot siihen ovat myös väkivaltaiset.

Thorpe on ehdottanut, että Qutbin ajattelua tulisi jalostaa suuntaan, jossa Qutbin ajattelun "leninistisistä", eli *Virstanpylväissä* esitetyn vallankumouksellisen käytännön toiminnan,

piirteistä pyrittäisiin eroon osoittamalla ne Qutbin oman ajattelun *ğāhilīna* osana islamiin kuulumattomana elementtinä ja keskittymällä Qutbin puritanismiin (Thorpe 2019, 425). Tämän ajatuksen takana lienee karsia Qutbin ajattelusta sotaisampaa retoriikkaa ja korostaa Qutbin liberaalimpaa ajattelua, *zakāt*-verotukseen perustuvaa yhteiskuntamallia hyvinvointivaltiona ja sen velvoittamaa sosiaalista oikeudenmukaisuutta sekä Qutbin suhteellisen feminististä positiota aikakautensa Egyptissä.

Väitän, että Qutbin "leninismi" ei ole kuitenkaan ristiriidassa hänen islam-tulkintansa kanssa ensimmäiseen ilmoitukseen (vedoten. Vaikka Qutb kehoittaakin luopumaan monista länsimaisen tieteen suuntauksista *ğāhilī*-kulttuurin tuotoksina, hän hyväksyy käytännön elämää säätelevien lakien kodifioimisen päämääränä kohti tulevaa muslimiyhteisöä. Koska - kuten olemme käsitelleet - koko maailma on luisunut *ğāhilīyan* tilaan ja kompromissit ovat välttämättömiä selviytymiseen ihmisluonnon vastaisessa järjestelmässä. Tämän lisäksi väitteessä on ontologinen kategoriavirhe, jossa menee sekaisin praksis ja metafysiikka. Qutbille islam on sovelluskykyinen uskonto, tieteellinen metodi perustuu islamiin ja vallankumouksellisuuteen pyrkivä käytännön toiminta - käytännössä etuvartion toiminta *jihadin* eri tasoilla - ei ole ristiriidassa Qutbin teologisen positioitumisen kanssa, sillä Qutbin ajattelun leninistinen elementti ei ota Qutbin näkemyksen mukaan kantaa metafysiikan tai teologian piiriin menevistä kysymyksistä ihmisestä islamin vastaisella tavalla³⁰. Qutbin pyrkimyksenä oli siis ollut luoda Egyptistä islamilainen valtio, mutta hänen pyrkimyksensä eivät olisi jääneet siihen. Islamin mukainen Egypti olisi ollut Qutbille vasta yksi virstanpylväistä. Todennäköisempänä vaihtoehtona näyttäytyy positio, jossa islamilaiseksi valtioksi etabloitunut Egypti näyttäytyisi muulle islamilaiselle maailmalle esimerkkinä, jota seurata ja joka mahdollisesti opastaisi muita valtioita islamilaisen maailman piiriin esimerkillään.

Mitä taas tulee niihin tulkintoihin, että Qutb olisi lieventänyt tulokulmaansa, jos olisi välttänyt kuolemantuomion ja saanut viimeistellä näkemyksiään, tämä näyttäytyy antamani todistuksen valossa epätodennäköiseltä. On toki mahdollista, että Qutbin viimeisen vaiheen huonot olosuhteet sumensivat hänen näkemyksiään ja kiihdyttivät hänen radikalisoitumista, mutta on olemassa todisteita myös päinvastaisesta. Qutbin Yhdysvaltoihin suuntautunutta

³⁰ Tulkinnat toki Qutbin näkemyksistä islamista ovatkin asia erikseen.

opintomatkaa tutkinut Nolan on tuonut esiin muun muassa ne seikat, että Qutb kanssaopiskelijoiden todistuksen valossa vaikutti myös ihmiseltä, jonka habitus tuntui kertovan Qutbin asenteen olevan muotoa *“olen kouluttautunut, olen pätevä, olen opiskellut ja tiedän asioita”* (Nolan 2006, 184). Tämä ei välttämättä tarkoita sitä, että Qutb olisi pitänyt itseään muita älykkäämpänä, vaan kertoo ehkä enemmän siitä, miten vakuuttunut hän oli jo omasta katsomuksestaan ja moraalijärjestelmästänsä. Jo ennen radikalisoitumistaan Qutbin näkemykset olivat siis jo muotoutuneet moraaliseen ylemmydentuntoon. Myös *Virstanpylväissä* hän vakuuttaa lukijalleen näkemyksiensä pätevyyttä ikänsä ja elämäkokemuksensa valossa. Qutbin korostuneesta kuvasta islamin yliveraisuudesta kertoo myös se, että Qutb kirjoittaa tutkineensa neljänkymmenen vuoden ajan eri järjestelmiä ja erikoistuttuaan lähes kaikkeen inhimillisen tiedon lähteisiin, eikä yksikään järjestelmä ei ole islamin veroinen (Qutb 2006,92). Kuolemantuomionsa saatuaan Qutbin on dokumentoitu sanoneen *“Kaikki ylistys Jumalalle. Olen taistellut pyhässä sodassa viidentoista vuoden ajan ja ansainnut marttyyriuden”* (al-Mehri 2006, 13). On myös kirjoitettu, että Qutbille tarjottiin tuomion luennan jälkeen useita mahdollisuuksia vapautua, jos hän irtisanoutuisi näkemyksistään ja erkaantuisi Muslimiveljeskunnasta, mutta Qutb kieltäytyi näistä kaikista (al-Mehri 2006, 14). Qutbin ajatukset siis eivät olleet nuoren radikalisoituneen ihmisen ajattelemattomia ja nuoruuden viattomuudesta kumpuavia yksinkertaistuksia ja mustavalkoisuuksia, vaan varttuneempaan ikään ehtineen yksilön koko elämän kestäneen ajatusprosessin tulos.

Mitä tulee taas kysymykseen siitä, että *“hyväksyisikö Qutb olisi vaikkapa syyskuun 11. kaltaiset terroriteot”*, vastaus lienee että *“kyllä”* ja *“ei”*, mutta näitä vastauksia avataksemme meidän tulee tehdä erottaa nämä kategoriat strategisesti. Teologiaansa ja politiikan teoriaansa nojaten Qutb olisi todennäköisesti pitänyt syyskuun 11. iskuja täysin oikeutettuna retaliaationa Yhdysvaltojen ulkopoliittikkaan, jonka hän mielsi kategorisesti islamia tukahduttavaksi. Esimerkkinä qutbilaisen teorian valossa islamin vastaisina toimina voidaan mainita esimerkiksi se, että elinaikanaan Qutb muun arabimaailman kanssa järkyttyi Yhdysvaltojen päätöksestä tukea Israelin valtion perustamista.

Kuten tutkielma on osoittanut, historian suuret linjat näyttäytyvät Qutbille islamin ja *ğāhilīyan* välisinä taisteluina. Kylmän sodan vaiheet 70-luvulta aina vuoteen 2001 asti jo

ennen Yhdysvaltojen kampanjoimaa “terrorin vastaista sotaa” olisivat todennäköisesti näyttäytyneet materialistisen maailman pyrkimyksinä tuhota islamilainen maailma kahden materialistisen faktion, idän ja lännen, toimesta. Esimerkiksi sotilasoperaatio Libanonissa vuosina 1982-84 Libyan pääkaupungin pommitus vuonna 1986, vuoden 1991 Persianlahden sota, vuosien 1994-1995 sotilasoperaatio Somaliassa, 1994 Vigilant Warrior -sotilasoperaatio Irakissa sekä Sudaniin, Afganistaniin ja Irakiin kohdistuneet ohjusiskut vuonna 1998 olisivat todennäköisesti vahvistaneet Qutbin näkemyksiä siitä, kuinka Yhdysvallat maailman mahtavimpana sotilasvaltiona ja niin kutsutun vapaan maailman kärkimaana edustaa sitä ristiretkeläistä mentaliteettia, joka tapahtuu islamin ulkopuolisten seemiläiskulttuurien - juutalaisten ja kristittyjen - edustajien toimesta pyrkimyksenä tuhota islam. Pelkästään näihin historiallisiin tosiseikkoihin - ja Qutbin tapaan tulkita historiaa - voidaan todeta, että Qutb olisi todennäköisesti hyväksynyt periaatteessa syyskuun 11. päivän - ja muihinkin länsimaihin kohdistuneet - terroriteot. On myös huomionarvoista, että Osama bin Ladenin opettajana toimi Sayyid Qutbin pikkuvelji Muhammad (Muktafi, Haidary & Zamzani 2022, 275)

Näiden seikkojen lisäksi on syytä kiinnittää huomiota myös Qutbin käsitykseen *jihadista*. Kuten on edellä mainittu, Qutbin ammentaa *jihadin* teoriassaan Ibn Taymīyalta ja on myös syytä uskoa, että hän jakaa Ibn Taymīyan käsityksen helvetistä. Yleisestä islamilaisesta linjasta poiketen, Ibn Taymīya piti ikuista helvettiä islamin vastaisena, sillä se ei vastaisi käsitystä armollisesta jumalasta (Khalil 2007, 124). Ibn Taymīyan teorian perintöä on myös pidetty syynä siihen, miksi jotkut ekstremistiryhmittymät hyväksyvät sekä siviiliuhrien että myös muiden muslimien teloittamisen (Mayeyvska & Aga 2021, 65) ja syytä on muun muassa siinä, että muslimiuhrit saavuttaisivat marttyyriposition. Muiden ihmisryhmien siviilien kannalta qutbilainen teoria toisi lohtua juuri Ibn Taymīyan käsityksestä helvetistä. Koska Helveti ei Ibn Taymīyalle ole ikuinen, vaan eräänlainen kiirastulen kaltainen limbotila, siinä puhdistuvat sielut pääsevät lopulta taivaaseen löydettyään Jumalan koettelemuksiansa myötä. Vastaväitteenä voidaan esittää, että Qutb näki *miekan jihadin* vasta viimeisenä mahdollisena keinona ja että viattomat ihmiset eivät välttämättä ikinä ole saaneet edes mahdollisuutta tutustua islamiin. Tämän suhteen voidaan vedota edelleen Ibn Taymīyan antamaan metafysiikkaan. Qutb mainitsee, että taistelu ei ole rajoittunut vain maanpäälliseen elämään (Qutb 2006, 125) ja tunnustaa, että islamin kutsu ei aina tavoita

suurta ja jaloakaan ihmistä maanpäällisessä elämässä (Qutb 2006, 121). Täten, Ibn Taymīyan *jihad*, josta Qutbkin ammentaa teoriansa, on esimerkki vain yhdestä taistelusta.

(Qutbilaisen) Islamin mukaan eläneet ja sen puolesta eri tavoin taistelleet ihmiset saavuttavat paratiisin kuoltuaan ja muut joutuvat väliaikaisesti helvettiin etsimään Jumalan tahtoa seuraavassa elämässä. Tämä asennoituminen myös selittäisi sen, miksi Qutb nostaa esiin Koraanista kohdan, jossa hurskaat ja uskovaiset ovat päässeet niskan päälle ja vuorostaan nauramaan ja pilkkaamaan epäuskoisia (Qutb 2006, 120). Qutb oli järkyttynyt Yhdysvalloissa ihmisten hövelistä suhtautumisesta kuolemaan ja tämä asennoituminen tuskin näkyisi siinä, että muslimien tulisi pilkata ihmisiä, jotka ovat tuomittuja tuhoon. Tästä syystä tuon tosiuskovaisten nauramisen voi tulkita näyttävätyvän kuin väittelyssä tappionsa tunnustamaan joutuneen ihmisen nauramiselle. Nauruna, joka kertoo, että ”sanoinhan olevani oikeassa”. Tämä ei ole tuhoutuvalle ihmiselle pilkkaavan hartaan muslimin naurua, vaan moraalisen ylivertaisuutensa osoittaneen, hieman patronisoivan tosimuslimin hyväntahtoista naurua vääräuskoiselle sielulle, joka omaa uppiniskaisuutensa vuoksi joutuu vielä seuraavassakin elämässä puhdistautumaan ennen taivaallista lepoaan. Tämän teologisen positioitumisen valossa on todennäköistä, että Qutb olisi hyväksynyt terroriteot.

Qutb olisi siis todennäköisesti hyväksynyt terroriteot niin historiallisin kuin teologisinkin perustein. Syy, miksi Qutb ei olisi hyväksynyt syyskuun 11. päivän terroritekoja lienee pragmaattisemmin enemmän siinä, että Qutb tuskin olisi hahmottanut muslimimaailman olevan tarpeeksi vahva pitämään puoliaan Yhdysvaltoja ja sen liittolaisia vastaan ja nämä iskut olisivat näyttäneet hänelle huonona ja traagisia seurauksia mukanaan tuomana strategiana.

6.2. *Ġāhiliyan* esiintyminen Qutbin omassa ajattelussa

Tämän tutkielman viimeisessä varsinaisessa luvussa on Qutbin ajattelusta syytä nostaa esiin myös piirteitä, joiden voidaan sanoa olevan osa *Ġāhiliyata*. Ensinnäkin, Choueiri on tuonut esiin, että Qutbin näkemykset juutalaisista parasiittisen kapitalismin koronkiskonnin kehittäneinä yksilöinä, on todennäköisesti saanut alkunsa saksalaisen taloustieteilijä Werner Sombartin (1865-1941) vuonna 1911 ilmestyneestä teoksesta *Die Juden und das Wirtschaftsleben* (Juutalaiset ja talouselämä). Teoksessa Sombart kutsuu juutalaisia

parasiittisen kapitalismin alkuperäksi ja tämä kulminoitui Hitlerin diagnoosissa juutalaisista sekä marxismin että parasiittisen kapitalismin alkuperänä (Choueiri 2010, 155).

Toiseksi, Kesha Ali on nostanut esiin sen, miten monilla uuskonservatiivisilla islamilaisen kulttuurin modernisteilla tai revivalisteilla arvomaailmat eivät niinkään ammenna Koraanista tai edes *hadī*teista, vaan viktoriaanisista arvoista (Ali 2003, 173). Nämä omaksutut positiot taas eivät vastaa useinkaan klassisten islamilaisten lainoppineiden kantoja. Qutbin segregatiopolitiikka sekä Qutbin essentialisoidun hyperseksualisoidun mieskuvan voidaan nähdä yhtenä esimerkkinä tästä.

Myös on mainittava, että Qutbin näkemykset islamista itsessään lienevät orientalistista alkuperää. Orientalismi tarkoittaa ajattelutapaa, jossa ”länsimaalaiset” määrittelevät ”idän” omana vastakohtanaan. Edward Saidin teos *Orientalismi* on klassikko, joka näyttää miten ”länsi” määritellään rationaaliseksi ja kehittyneeksi, kun taas ”itä” määritellään irrationaaliseksi ja kehittymättömäksi, länttä alempiarvoisena. ”Itä” näyttäytyy mystisenä ja eksoottisena, mutta myös vaarallisena. Tämän lisäksi ”itä” nähdään passiivisena, sen menneisyyttä ihaillaan ja nykyisyyttä pidetään jämähtyneisyytenä (Korpela 2022, 246). Orientalismi voi näyttäytyä toki myös positiivisessa valossa. Orientalistinen diskurssi levisi Intiaan brittihallinnon myötä brittiläisten ja saksalaisten tutkijoiden kirjoituksina, koska varsinkin saksalaisessa valistuksessa sanskritin nähtiin tarjoavan mahdollisuuksia tavoittaa jotain iätöntä viisautta; Eurooppa ja ”länsi” näyttäytyi rationaalisenä, edistyksellisenä ja maallisena, kun taas Intia nostettiin kuvauksissa henkiseksi paluuksi harmoniseen menneisyyteen (Korpela 2022, 250). Intialaiset nationalistit omaksuivat orientalistisen diskurssin luodakseen nationalistisuuden tunnetta ja tässäkin diskurssissa Intia näyttäytyi ikivanhana henkisyyden mystisenä tyyssijana - lännen vastakohtana. Orientalistinen diskurssi ei siis ilmentynyt pelkästään siinä, miten länsimaalaiset kuvasivat Intiaa, vaan myös siinä, miten intialaiset loivat kuvan itsestään kansallisessa itseymmärryksessä (Korpela 2022, 250). Tämä nationalistinen diskurssi levisi intiassa hindujen lisäksi reaktionäärisesti myös muiden etnisten ryhmien itsemäärittelyprojekteihin ja näkyi muun muassa kashmirilaisen filosofin Muhammad Iqbalin kirjoituksissa. Iqbal vaikutti taas Abul Hasan Ali Hasani Nadwiin, joka vaikutti sekä Mawdūdīn että Qutbiin. Choueiri on spekuloinut, että Mawdūdī on ollut ensimmäinen sekulaarin nationalismin vaaroista muslimimaailmaa varoittanut filosofi

(Choueiri 2010, 131). Mawdūdīn diskurssi linkitti omassa historian linjauksessaan nationalismiin muun muassa muinaiseen Babyloniaan, Roomaan ja Kreikkaan ja loi kuvan täten nationalismista ikivanhana, islamin opetusten vastaisena instituutiona ja modernit kansallisvaltiot kuten Ranska, Englanti ja Japani näyttäytyivät saman aatteen jatkumona. Koska nationalismi rakentuu aina joko rodullisen, kielellisen tai taloudellisten intressien yhtenäisyyden varaan, se ajautuu aina sotiin ja sortotoimenpiteisiin (Choueiri 2010, 131). Toisin sanoen, se pitää sisällään esi-islamilaisten *ğāhilīyan*. Paradoksaalista kyllä, kuten edellä on mainittu, Mawdūdī rajoitti projektinsa Pakistaniin eli kansallisvaltion rajoihin, jossa hän pyrki luomaan yhtenäisyyden islamin alle. Mawdūdīn islamismi on siis nationalistisesti reaktiivinen variaatio tai negaatio siitä. Kuten on edellä mainittu, Mawdūdī oli suuri inspiraatio Qutbin ajattelulle. Qutbin ajattelun voidaan siis todeta kumpuavan eurooppalaisten virtausten nationalistisista projekteista. Lisäksi juuri tähän liittyen on esitetty, että varovainen Qutbin tulkinta osoittaa Qutbin omaksuneen vahvasti natsifilosofi Carl Schmittin *ystävä-vihollinen* -dikotomian, vaikka Qutb ei Schmittiin suoraan viittaakaan (Abou El Fadl 2005, 83).

Täten qutbilainen modernin *ğāhilīyan* alkuperä ei ole Koraanissa tai *hadīteissa* saati edes Ibn Taymiaahn tulkinnassa *ğāhilīyasta*, vaan on saanut alkuperänsä sekä eurooppalaisesta poliittisesta filosofiasta, saksalaisen taloustieteen antisemitismistä, viktoriaanisista näkemyksistä sekä intialaisesta sisäistetystä orientalismista, eikä kyseessä ei ole pelkkä tekninen käsitteen uudelleen omiminen, vaan islamin ulkopuolisten ideologisten premissien omaksuminen ja niiden esittäminen autenttisenä islamilaisena.

On vielä nostettava esiin eräs erityispiirre Qutbin ajattelusta, jossa Qutbin *ğāhilīya* näkyy hänen käsityksensä *ḥakīmīyasta*. Qutb pohjaa *ḥakīmīyan* (Jumalan yksinoikeuteen säätää lakeja) käsitteen Pöydän suuran jakeesta 44. joka kuuluu:

“Me olemme lähettäneet Tooran, jossa on johdatus ja valo ja jonka mukaan Jumalalle alistuneet profeetat ovat tuominneet juutalaisia. Samoin ovat tehneet rabbiinit ja oppineet sen mukaan, mitä ovat pitäneet muistissaan. He todistavat Jumalan Kirjan todeksi. Älkää pelätkö ihmisiä vaan Minua älkääkä hylätkö merkkejäni. Ne, jotka eivät tuomitse sen mukaan, mitä Jumala on lähettänyt, ovat uskottomia”. (Koraani 5:44)

Muktafi, Haidary ja Zamzani näyttävät, että Qutb on tulkinnut suuran jakeen kapealla tavalla ja rakentanut *ḥakīmīyan* sen kapean tulkinnan varaan. Heidän mukaansa Qutb on tulkinnut jakeen viimeisen lauseen “ne, jotka eivät tuomitse sen mukaan, mitä Jumala on lähettänyt, ovat uskottomia” siten, että muut kirjanuskovaiset - nimellisesti juutalaiset ja kristityt - ovat hylänneet Jumalan, vaikka heille on annettu viimeinen ilmoitus Jumalan puhtaana sanana. Muktafi, Haidary ja Zamzani osoittavat, että tuon jakeen laajempi tulkinta pitää sisällään historiallisen kontekstin ja merkityksen. Muktafi, Haidary ja Zamzani nostavat esiin Abu Bakr al-Razin (865–925) tulkinnan. Muktafi, Haidary ja Zamzani esittävät, että al-Razin mukaan jakeen taustalla on kertomus kahdesta juutalaisryhmästä, joiden välille syntyi konflikti rikostuomioista, jossa ylimystön edustajat yrittivät syrjiä juridisin perustein maallikkoryhmää vastaan. Profeetta Muhammedia pyydettiin tapauksessa toimimaan sovittelijana ryhmien välillä ja jae on syntynyt siinä yhteydessä. Al-Razin mukaan tämä jae on uhkaus kyseisiä juutalaisia kohtaan, koska he rikkoivat Jumalan tahtoa vastaan toimimalla Tooran vastaisesti.

Tämän kertomuksen mukaan, al-Razin väittää, juutalaisia myös kutsutaan vääräuskoisiksi (Muktafi, Haidary ja Zamzani 2022, 295). Muktafi, Haidary ja Zamzani jatkavat, että on olemassa toki tulkintoja, joiden mukaan tätä voidaan soveltaa yleisesti ottaen muihin ryhmiin, mutta tätä jaetta voidaan tulkita tilannekohtaisemminkin koskemaan näitä spesifejä kertomuksessa esiintyviä juutalaisia, jotka eivät noudattaneet Jumalan Toorassa määräämiä ohjeita. Nostaessaan *ḥakīmīyan* Jumalan tärkeimmäksi attribuutiksi kirjaimellisesti suppean tulkinnan kautta, Qutb, Muktafin, Haidaryn ja Zamzanin mukaan, tekee linjauksen, jota yksikään islamilainen teologi ei ole hyväksynyt, hylkää tuhansien uskonoppineiden position ja täten leimaa liian helposti sekä kirjanuskovaiset että osan muslimeistakin vääräuskoisiksi. Sama arrogantti virhe näkyy siinäkin, että Qutb tekee myös virheen väittäessään siitä Jumalan ja ihmisten välillä on ollut elämässä katki jo muutamien vuosisatojen ajan muslimimaailmassakin (Muktafi, Haidary ja Zamzani 2022, 298). Qutb siis korostaa *ḥakīmīyan* merkitystä korottamalla sen ensisijaiseksi prioriteetiksi tavalla, jolla sitä ei yleisesti ottaen olla tulkittu islamilaisessa maailmassa.

7. Lopuksi

Islam on jatkuvasti vahvasti käsitteellisesti läsnä yhteiskunnallisissa arkikeskusteluissamme etenkin “länsimaisen kulttuurin” kehystä vasten tarkasteltuna. Etenkin vuoden 2001 syyskuun 11. päivän World Trade Center -iskujen myötä dikotomia “lännen” ja “islamin” muodostamista kahdesta erillisestä todellisuudesta on syventynyt ja ollut vahvasti läsnä niin poliitikkojen, median kuin kansalaiskeskustelujen eri diskursseissa. Myös akateemisissa keskusteluissa islam on niin sanottu kuuma peruna tästä dikotomiasta tarkasteltuna. Oli käytävissä keskusteluissa kyse islamista sitten uskontona, kulttuurina, poliittisena ideologiana tai jopa etnisenä kysymyksenä, niin niitä keskusteluja käydään lähes poikkeuksetta vahvasti juuri edellä mainitusta dikotomiasta käsin.

Tämä dikotomia ei suinkaan ole uusi, vaan sitä on rakennettu vuosisatojen ajan aina islamin valtauskonnoksi laajenemisesta lähtien aina tähän päivään asti. Siihen turvautuminen on kuitenkin sekä yksinkertaistava että potentiaalisesti vaarallinen lähtökohta millekään yhteiskunnalliselle ajattelulle. Historiallisessa tarkastelussa kahtiajako kahteen eri maailmaan osoittautuu hyvin vähälläkin tutkimuksella täysin riittämättömäksi tavaksi hahmottaa molempien käsitteiden alle meneviä lukuisia erilaisia kulttuureita ja laajoja virtauksia niin historiallisesti, filosofisesti, kulttuurisesti, poliittisesti kuin teologisten kysymystenkin kautta ymmärrettynä. Mutta koska tämä dikotomia elää vahvasti niin arkiymmärryksessämme kuin monissa poliittisten ja filosofisten linjojemme teoreettisissa viitekehyksissä, on syytä tiedostaa dikotomian olemassaolo ja painottaa sen merkitystä ajattelussamme päästäksemme sen yli niin teorian kuin käytännönkin tasolla.

Teoksessaan *Good Muslim, Bad Muslim: America, the Cold War and the Roots of Terror* (2004) Mahmood Mamdani kuvaa, kuinka 9/11-jälkeisten tapahtumien jälkeen islamista on puhuttu *Toisena* ensisijaisesti nimenomaan kulttuurikontekstissa; ennen kaikkea linkitettyinä “länsimaita” tai jopa “meitä muita” edustavaa kulttuuria vasten. Esimerkkinä Mamdani esittää, että puhe kulttuurista 9/11-iskujen jälkeen määrittä ja selitti “terrorismin” käsitteen “islamilaisena”. Täten “islamilainen terrorismi” tarjosi käsitteenä sekä kuvauksen että selityksen tapahtuneille; siinä käsitteet kuten “markkinat” (eli kapitalismi) tai “valtio” (eli demokratiakäsitys) eivät enää toimineet jakolinjoina rauhallisen ja sivistyneen olemassaolon

ja terroriin taipuvaisten barbaaristen kulttuurien välillä, vaan uusi jakolinja löytyi ”kulttuurin” käsitteestä. Mamdanin mukaan syvempi jakolinja tapahtui siinä, että keskusteluun sulautui piirteitä ”modernin” ja ”esimodernin” käsitteistä, jossa muslimit nähtiin poikkeuksetta esimoderneina.

Jakolinja islamista ja muslimeista keskustellessa yleisessä keskustelussa nähtiin joko siinä, että islamilainen kulttuuri on luotu vain alkuvaiheissaan jonain profetaalisena alueena ja jossa muslimit vain asuttavat muinaisia maita elottomine tapoineen. Joissakin julkisissa keskusteluissa esitetyissä puheenvuoroissa muslimeilla ei nähty olevan historiaa, ei politiikkaa eikä sisäisiä debatteja, joten kaikki muslimit näyttäytyivät vain pahoina. Toisissa keskusteluissa taas painotettiin sitä, että historiaa, politiikkaa ja sisäisiä debatteja löytyy, joten on olemassa sekä hyviä että pahoja muslimeja. Mamdanin mukaan tämä keskustelu näyttäytyy nimenomaan ”modernin” ja ”esimodernin” kontekstissa, sillä molemmissa näkökulmissa islamilainen kulttuuri näyttäytyy kulttuurina, joka on pystyssä vain tavasta (habit) johtuen vaistomaisena toimintana, jota määrittelevät muinaisiin uskonnollisiin teksteihin perustuvat ohjesäännökset.

Islamista ja muslimeista käydyn keskustelun painopisteessä siis on Mamdaninin mukaan kyse siitä, että tulisiko ”esimoderneihin” muslimeihin suhtautua ihmisryhmänä, jotka ovat vielä matkalla moderniin, vai täytyisikö heihin suhtautua ”antimodernina”. Ensimmäinen tulkinta kannustaisi luomaan suhteita ”modernin” ja ”esimodernin” välille muun muassa hyväntekeväisyyden, kouluttamisen ja ohjaamisen kautta, jälkimmäinen tulkinta taas ennaltaehkäisevään poliisi- tai armeijaoperaatioon (Mamdani 2008, 18). Mamdanin mukaan hyvän käsityksen tästä keskustelusta saa, jos vertaa sitä vaikkapa ennen 9/11-iskujen aikaiseen keskusteluun vaikkapa Afrikasta ja afrikkalaisista - eikä sekään keskustelu ei ole hävinnyt mihinkään.

Islam-länsi -dikotomian ongelmallisuutta korostaa myös se, että kumpikaan näistä käsitteistä ei ole myöskään yksiselitteinen tai monoliittinen kokonaisuus itsessään; Edward Said on perannut kattavasti *orientin* ja siihen liitettäviä uskomuksia ja käsitteitä. Saidia taas puolestaan kritisoi Şādiq Jalāl al-‘Aẓm esseessään *Orientalism and orientalism in reverse* (1980) siitä, että Said itse puhuu ”lännessä” harjoitetusta ajattelusta myös kovin

yksiulotteisesti eli oksidentalistisesti³¹. Samalla tavalla Qutbin näkemystä lännestä - tai ainakin sen hengestä - voidaan pitää dogmaattisuudessaan kovin oksidentaalisena.

Olennaista sen sijaan on painottaa sitä, että tämä dikotomia on olemassa kuitenkin ajattelussamme ja tiedostamattomana se jakaa ihmisiä valitsemaan puolia sen ylittämisen sijasta. Jos haluamme välttää orientalistisen patronisoinnin, on meidän pyrittävä tiedostamaan sen olemassaolo ja ylittämään se. Etenkin, jos tarkoituksenamme on oikeasti käydä tasavertaista dialogia muslimimaailman kanssa ja ennaltaehkäistä ekstremistisiä taipumuksia. On myös ymmärrettävä jako islamin ja islamismin välillä. Suurimmalle osaa muslimeista islam tarkoittaa uskontoa, joka pitää sisällään ohjeet jokapäiväisestä elämästä ja maailmasta. Islam pitää sisällään myös lukuisia erilaisia koulukuntia ja suuntauksia, jotka ovat kehittyneet erilaisissa olosuhteissa ja vuorovaikutuksessa eri kulttuurien kanssa. Islamismi taas on poliittinen positioituminen, jonka premissinä on se, että islam on paras mahdollinen tapa järjestäytyä yhteiskunnallisesti. Islamistisetkin suuntauokset pitävät sisällään erilaisia näkemyksiä siitä, että edellyttääkö tämä *šaria*-lain implementoimista perustuslakiin modernissa kansallisvaltiokäsityksessä vai ei, ja että tuleeko tämän lain koskea vain muslimeita vai ylipäätään kaikkia sen lain piirin alla eläviä. Nykyään jo etabloituneissa islamilaisissa valtioissa on erilaisia käytäntöjä. Se, mikä tekee qutbilaisesta islamismista radikaali-islamistisen tulkinnan, on hänen näkemyksensä *ğāhiliyyasta* sekä *jihadista*.

Khaled Abou El Fadl on kirjassaan *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists* osoittanut, että kolonialismin vaikutuksesta islamilaista lakia tulkitseva '*ulamā*'³²-luokka menetti vaikutusvaltaansa länsimaisten lainsäädäntöjen tullessa siirtomaihin, mutta todellinen vahinko islamilaisen lain suhteen on tapahtunut siinä, kuinka modernit islamilaiset valtionpäämiehet koostuvat isolta osin hallitsijoista, joilla on länsimainen, sekulaari ja nationalistinen sotilastausta (Abou El Fadl 2005, 35). Tämä tragedia näyttäytyy siinä, kuinka islamilaisen maailman uskonnolliset tulkinnat ovat muuttuneet fundamentalisempaan suuntaan Koraanin, *hadīthien* ja *šaria*-tulkintojen muuttuessa luonnontieteilijöiden ja muiden maallikkojen toimesta universaaliksi sekä

³¹ Huomattavaa toki on, että Said asui Yhdysvalloissa, joka toki saattoi hämähäyttääkin hänen käsitystään "länneestä" anglo-eurooppalaisena monoliittina.

³² Islamilainen oppineisto, joka erikoistui islamilaiseen lakiin, teologiaan ja sen tulkintaan.

tilannesidonnaisuuksia ja perimätietoa laiminlyöviksi. Tässä tutkielmassani olen toivottavasti osoittanut, että Qutb edustaa myös vahvasti tätä neokonservatiivista suuntausta; Qutb ei opettajana, kirjailijana ja runoilijana ollut saanut koulutusta islamilaiseen teologiaan tai lakiin ja ennen kaikkea tulkintojen nyansseihin, vaikka olikin laaja-alaisesti oppinut mies, vaan tulkitsi Koraania ja *hadīte*ja hyvin yksilotteisella tavalla.

Tässä tutkielmassa olen pyrkinyt osoittamaan, että metafyyysisellä tasolla Qutbin radikaalius ei kuitenkaan ole hänen niinkään ymmärryksessään islamista - niin fundamentalistinen kuin tuo näkemys onkin - vaan kumpuaa hänen näkemyksestään *ğāhiliyan* luonteesta aggressiivisena ja aina islamia vastustavana voimana, kuten luvussa 4 on osoitettu. Väitän, että Qutbin käsite *ğāhiliyasta* onkin myös hänen tärkein perintönsä jo pelkästään siinä mielessä, että juuri se on mahdollistanut islamin negaationa erilaisten suuntausten ja tulkintojen - niin maltillisten kuin radikaalienkin - muodostumisen. Kun Qutbin teoriaa luetaan keskittymällä ensisijaisesti laajinta levikkiä saavuttaneeseen *Virstanpylväisiin* ja etenkin hänen *ğāhiliya*-tulkintaansa ja toissijaisesti *jihadin* teoriaan, jää Qutbin hahmotelmat islamilaisen yhteiskunnan käytännön reunaehdoista vähemmälle huomiolle. Qutbin teoriassa näitä toisistaan poikkeavia suuntauksia yhdistävä voima ei siis niinkään ole Qutbin käsityksestä islamista, vaan sen vastavoimasta ja ennen kaikkea sen aggressiivisen vastavoiman luonteesta.

Miten sitten islamin ulkopuolisen maailman tulisi suhtautua islamistisiin suuntauksiin ja Qutbin perintöön? Ensimmäinen askel on siinä, että ymmärtää islamin pitävän sisällään hyvin laaja-alaisesti erilaisia kulttuureita ja uskonopillisia ohjenuoria. Islam on siis uskonjärjestelmä.

Toinen askel on siinä, että ymmärtää islamismien olevan, ei osa islamia, vaan islamin käsitettä omivana uskonjärjestelmänä esiintyvänä poliittisena järjestelmänä. Islamismi ei siis ole pelkästään poliittinen järjestelmä, vaan uskonnollistettua politiikkaa (Muktafi, Haidary ja Zamzani 2022, 271). Qutb edustaa islamististen suuntausten äärimmäistä muotoa sekä positioidessaan ei-islamilaisten maailman essentiaalisesti luonteeltaan aggressiiviseksi ja proaktiivisesti islamia väkivaltaisesti vastustavaksi voimaksi, että kannustamalla muslimeita luvussa 4.1. esitettyyn isolationismiin ja puhdistautumiseen.

Kolmas askel on ymmärtää, etteivät islamistiset suuntauksetkaan ole syntyneet tyhjiössä, vaan ovat osa modernien nationalististen suuntausten, kansallisvaltioiden historiaa sekä dekolonialistista perintöä. Nationalistiset suuntaukset taas ovat synnyttäneet sekä sekulaareja että yhteisen uskonnon varaan rakentuvia valtioita kansalaiskuvauksissaan. Tutkimukseni on osoittanut, että qutbilainen teoria - kuten myös muutkin islamistiset suuntaukset - pitävät sisällään myös suuria teoreettisia kehikkoja, joiden tarkoituksena on luoda oma kuvansa historiasta, ihmisestä, yhteiskunnasta ja kansainvälisistä suhteista. Täten, tieteellisen tutkimuksen tulisi suhtautua islamismiin vakavasti edellä mainittuja käsitteitä koskevissa tutkimuksissa ja pyrkiä eroon orientalistisesta tavasta tarkastella sekä islamilaisia että islamistisia suuntauksia "takapajuisten ja sivistymättömien ihmisten uskontona".

Borgesin alunperin vuonna 1947 ilmestynyt novelli *La Busca de Averroes* kertoo Ibn Rushdista ja siitä, miten hän tuskailee Aristoteleen *Runousopin* kanssa, koska hän ei islamilaisen maailman edustajana pysty ymmärtämään kreikkalaisten tragedian käsitteen merkitystä. Borgesin novelli siirtyy metatasolle Borgesin ymmärtäessä, että hänellä ei ole kapasiteettia millään muotoa tavoittaa Averroeksen ajattelua saati laajemmin hänen aikansa ymmärrystä kreikkalaisen filosofian nyansseista ja tästä syystä hänen tarinansa jää kuin leijaillemaan ilmaan. Tämä löyhä aasinsilta toimikoon muistutuksena siitä, kuinka patronisoiva ennalta muodostuneisiin käsityksiin nojaaminen hämähäyttää ymmärrystämme ja jopa pahimmillaan estää sen muodostumista. Tästä syystä myös islamilaisen kulttuuripiiriin kuuluvia tutkijoita ja muita äänitorvia on kuultava ja otettava vakavasti islamistisia suuntauksia käsittelevissä tutkimuksissa, jotta lisäämme ymmärrystämme ja kykenemme luomaan niin muslimeille kuin ei-islaminuskoisille sellaiset materiaaliset, ideologiset ja hengellisetkin olosuhteet, joissa Qutbin teoriaa ei voi saada jalansijaa.

Länsimaiden toiminta ja suhtautuminen ei tokikaan ole ainoa, mikä vaikuttaa islamististen liikkeiden syntyyn. Jotkut Qutbin tulkinnat ovat huomauttaneet, että Qutbin teoria on väärässä siinä suhteessa, että kommunismi olisi kapitalismin syrjäyttävä järjestelmä Neuvostoliiton romahtaessa ja Yhdysvaltojen pysyessä kapitalistisena. On kuitenkin huomioitava se tosiasia, että myös tällä saralla Qutbin teoria saattaa saada seuraavien vuosikymmenien aikana uutta jalansijaa ja sen historiankirjoitus uutta validaatiota; ennen kaikkea Aasiassa ja Afrikassa. Kiina on kasvanut maailman toiseksi suurimmaksi taloudeksi ja sen on sanottu ohittavan Yhdysvallat maailman suurimpana taloutena vuoteen 2040

mennessä. Tämä kehityssuunta tulee joka tapauksessa vaikuttaamaan maailmanjärjestykseen, kun ymmärryksemme suurvaltapolitiikasta muuttuu (Kauppila & Kopra 2022). Tämän lisäksi Kiina pitää tällä hetkellä hallussaan henkilöstöltään maailman suurinta armeijaa ja on Xi Jinpingin hallintokauden aikana suurentanut vaikutusvaltaansa luomalla infrastruktuuria, kauppareittejä ja erilaisia verkostoja niin yritysmaailmaan kuin poliitikkoihinkin pitkin Aasian alueita ja Afrikkaa. Ideologisella tasolla Kiina voi saavuttaa molemmilla mantereilla suurtakin jalansijaa, koska suurten eurooppalaisten imperiumien sortuessa molempien mantereiden useilla alueilla oli perinteisesti hyvin vahvaa marxilaista liikehdintää. Molemmilla mantereilla on myös hyvin vahvaa islamilaisten kulttuurien perimää. Kun otamme huomioon Kiinan uiguureihin kohdistuvat sortotoimet Xianjiangin provinssissa ja Kiinan harjoittaman informaatiovaikuttamisen, tämä saattaa antaa myös kuvaa siitä, miten islaminuskoiisiin tullaan tulevaisuudessa suhtautumaan Aasian ja Afrikan alueella Kiinan vaikutuspiirissä olevien valtioiden toimesta. Xianjiangissa on jo nyt jihadistista liikehdintää, mutta myös synkretistisiä koulukuntia, jotka haluavat yhdistää islamin teologian metafysiikan kungfutselaiseen filosofiaan. Kiinan ankara linja uiguureja kohtaan saattaa kallistaa islaminuskaisen väestön jihadististen liikkeiden suuntaan ja levittäytyessään yhä syvemmälle Aasian ja Afrikan maiden poliittiselle ja taloudelliselle kentälle, totalitäärisen Kiinan politiikka saattaa vastavuoroisesti luoda hedelmällistä maaperää myös Qutbin perinnölle ympäri Aasiaa ja Afrikkaa - tai ainakin sen laajimmiten levinneelle ja käännetylle, *ğāhilīyata* kuvaavalle *Virstanpylväille*.

KIRJALLISUUS

- Qutb, Sayyid (2006): Milestones [Ma'ālim fī l-ṭarīq, 1964] kääntänyt tuntematon. Painos tuntematon. Intia: Islamic Book Services. Saatavilla:
<https://www.holybooks.com/milestones-by-syed-qutb-shaheed/>, luettu 13.4.2023
- Qutb, Sayyid (2000): Social Justice in Islam [Al-'adāla l-iğtimā'īya fī l-islām, 1949]. kääntänyt John B. Hardie; oikaistu käännös ja johdanto Hamid Algar. 3. painos. New York: Islamic Publication International
- al-Banna, Hassan (2006): The Message of the Teachings. Teoksessa Milestones - Special edition [Ma'ālim fī l-ṭarīq, 1964] kääntänyt ja toimittanut A.B. al-Mehri. Lontoo: Maktabah Booksellers and Publishers (241-262).
- al-Mehri, A.B (2006): Biography. Teoksessa Milestones - Special edition [Ma'ālim fī l-ṭarīq, 1964] kääntänyt ja toimittanut A.B. al-Mehri. Lontoo: Maktabah Booksellers and Publishers (3-22).
- al-Mehri, A.B (2006): Is there any evidence the Muslim Brotherhood was, to all intents and purposes, hijacked by Sayyid Qutb?. Teoksessa Milestones - Special edition [Ma'ālim fī l-ṭarīq, 1964] kääntänyt ja toimittanut A.B. al-Mehri. Lontoo: Maktabah Booksellers and Publishers (186-198).
- Soffar, Mohamed (2014): Epistemological Shifts in Sayyid Qutb's Discourse of the Early 1940's HEMISPHERES, vol 28, no 1. 2014
- Uthman, Olatunde (2012): From Social Justice to Islamic Revivalism: An Interrogation of Sayyid Qutb's Discourse. Global Journal of Human Social Science Sociology, Economics and Political Science, 2012, Volume 12, Issue 11
- Perho, Irmeli (2001): *Mamelukit, osmanit, mogulit ja safavidit* teoksessa: Islamilainen kulttuuri. Toimittanut Palva, Heikki & Perho, Irmeli. 2. painos. Keuruu: Otavan Kirjapaino Oy (128-166)
- Perho, Irmeli (2001): *Uudistusliikkeet 1900-luvulla* teoksessa: Islamilainen kulttuuri. Toimittanut Palva, Heikki & Perho, Irmeli. 2. painos. Keuruu: Otavan Kirjapaino Oy (128-166)
- Sardar, Ziauddin & Davies, Meryll Wyn (2016): Islam [The No-Nonsense Guide to Islam, 2007] Suomentanut Mari Janatuinen. 2. painos. Helsinki: Into Kustannus Oy
- Qutb, Sayyid (2000): The America I Have Seen [alkuperäinen *Amrika allati Ra'aytu* 1951] Saatavilla:
https://www.cia.gov/library/abbottabadcompound/3F/3F56ACA473044436B4C1740F65D5C3B6_Sayyid_Qutb__The_America_I_Have_Seen.pdf), luettu 16.10.2020

- Thorpe, Lucas (2019): Sayyid Qutb and Aquinas: Liberalism, Natural Law and the Philosophy of Jihad. *The Heythrop Journal*. Saatavilla: <https://philarchive.org/archive/THOSQA>, viitattu 8.4.2022
- Choueiri, Youssef M. (2010). *Islamic fundamentalism : the story of Islamist movements*. London; New York: Continuum
- Tucker-Jones, Anthony (2011): Jihad - Taistelevan islamin taustat [The Rise of Militant Islam: An Insider's View of the Failure to Curb Global Jihad, 2011]. Suomentanut Juhani Nieminen. Minerva Kustannus Oy
- Jokinen, Arto (2000): Panssaroitu Maskuliinisuus: Mies, väkivalta ja kulttuuri. Tampere University Press. Saatavilla: <https://trepo.tuni.fi/handle/10024/68040>, viitattu 20.11.2022
- Qutb, Sayyid (1991): The Islamic Concept and its Characteristics (Khasa'is al-tasawwur al-islami wa-muqawwimatuhu), käänntänyt. Mohammed M. Siddiqui. Indianapolis: American Trust Publications
- El Saadawi, Nawal & Newson-Horst, A. (toim.). (2010). *The Essential Nawal El Saadawi: A Reader*. London: Zed Books Ltd. Retrieved March 23, 2023, from <http://dx.doi.org/10.5040/9781350223110>
- Nagi, A (2019): Sayyid Qutb as a Romantic Poet. *LangLit*: Vol 6, Issue 1. Saatavilla: https://www.academia.edu/41141645/SAYYED_QUTB_AS_A_ROMANTIC_POET, viitattu 23.3.2023
- Syahnan, M., Mahyuddin, M., & Mukhsin, A. (2017). Reconsidering gender roles in modern Islam: A comparison of the images of muslim women found in the works of Sayyid Qutb and 'Â'ishah 'Abd Rahmân. Saatavilla: <https://www.semanticscholar.org/paper/Reconsidering-gender-roles-in-modern-Islam%3A-A-of-of-Syahnan-Mahyuddin/bf5146f35d0af41364c6b8ec09fe23e2144443c6>, viitattu
- Cakir, Dunya. (2015). Islamist Texts in Practice: Commemorating Qutb in Turkey before and after the Arab Spring1. *The Muslim World*. 105. 10.1111/muwo.12110.
- Mura, Andrea. (2014). The Inclusive Dynamics of Islamic Universalism: From the Vantage Point of Sayyid Qutb's Critical Philosophy. *Comparative Philosophy*. 5. 30-55. 10.31979/2151-6014(2014).050106.
- March, A. (2010). Taking People As They Are: Islam As a "Realistic Utopia" in the Political Theory of Sayyid Qutb. *American Political Science Review*, 104(1), 189-207. doi:10.1017/S000305541000002X
- Fandy, Mamoun (1994). Egypt's Islamic Group: Regional Revenge? *The Middle East Journal*; Autumn 1994; 48, 4; ProQuest pg. 607

- Quṭb, S., & Shepard, W. E. (1996). *Sayyid Qutb and Islamic activism: a translation and critical analysis of Social Justice in Islam*. Leiden: Brill.
- Qutb, Sayyid (1993) Tämä Islamin uskomme [*Hādihā l-dīn*, jälkeen 1954]. Kääntäjä tuntematon. International Islamic Book Center
- Nolan, Jr, J. (2016). *What They Saw in America: Alexis de Tocqueville, Max Weber, G. K. Chesterton, and Sayyid Qutb*. Cambridge: Cambridge University Press.
doi:10.1017/CBO9781316551066
- Maevskaya, L. B., & Aga, K. M. (2021). Development of Ibn Taymiyyah's ideas in the works of Sayyid Qutb (1906-1966). *Linguistics and Culture Review*, 5(S2), 58-67.
<https://doi.org/10.37028/lingcure.v5nS2.1330>
- Tieteen termipankki 31.3.2023: Filosofia:dialektiikka. Saatavilla
<https://tieteentermipankki.fi/wiki/Filosofia:dialektiikka>, viitattu 31.3.2023
- Peltonen, Matti (2006). Sata vuotta protestanttista etiikkaa ja kapitalismin henkeä: Max Weberin esseen uusista käännöksistä. Arvostelu teoksista Max Weber: *The Protestant Ethic and the "Spirit" of Capitalism and Other Writings*. Käännös Peter Baehr & Gordon C. Wells. Penguin Books, New York & London 2002, 392 s. Max Weber: *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Käännös Stephen Kalberg. Roxbury, Los Angeles 2002, 266 s. *Historiallinen aikakauskirja* 104:1, 2006, 70–74.
- D'Agostino, Fred, Gerald Gaus, and John Thrasher (2021), "Contemporary Approaches to the Social Contract", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Saatavilla:
<https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/contractarianism-contemporary/>, viitattu 31.3.2023
- D'Agostino, Fred (1996). *Free Public Reason: Making It Up As We Go Along*, New York: Oxford University Press.
- Nietzsche, Friedrich (2008) *Twilight of the Idols [Götzen-Dämmerung, oder, Wie man mit dem Hammer philosophiert, 1889]*. Kääntänyt ja toimittanut Duncan Large, Oxford University Press.
- Agamben, Giorgio (1998). *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life [Homo saur: Il potere sovrano e la nuda vit 1995]*. Kääntänyt: Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press.
- Loboda, Luke (2004). *The Thought of Sayyid Qutb*, Ashbrook Statesmanship Thesis Recipient of the 2004 Charles E Paton Award, Ohio
- Fanon, Franz (2003) *Sorron yöstä [Les damnés de la terre, 1961]* Kääntänyt Hilikka Mäki. Helsinki: Like.

- Mamdani Mahmood. 2005. *Good Muslim Bad Muslim : America the Cold War and the Roots of Terror* First Three Leaves Press ed. New York: Three Leaves Press.
- al-'Azm, Şādiq Jalāl(1980) *Orientalism and orientalism in reverse*. Saatavilla: <https://libcom.org/article/orientalism-and-orientalism-reverse-sadik-jalal-al-azm>, viitattu 8.4.2023
- Muktafi, Abdullah ja Mukhammad (2022): "Rereading Sayyid Qutb's Islamism and Political Concept of al-Hakimiyyah," *Afkar* Vol. 24 Issue 1 (2022): 271-310
- Ünal, Yusuf (2016): *Journal of Islamic and Muslim Studies*, Vol. 1.2, pp. 35–60
- Husa, Sari: "Foucault'lainen metodi". Niin & näin 3/1995. Saatavilla: Artikkelin verkkoversio, luettu 9.4.2023
- Al-Ġazālī (2007). "*Valojen lamppusyvennys*", teoksessa *Kirkkauteen kätkeyty. Al-Ghazālīn Valojen lamppusyvennys*. (Miškāt al-anwār.) Suomentaneet sekä johdannolla selityksin varustaneet Jaakko Hämeen-Anttila, Inka Maukola, Mikko Viitamäki. Helsinki: Kirjapaja.
- Cakir, Dunya. (2015). *Islamist Texts in Practice: Commemorating Qutb in Turkey before and after the Arab Spring*. *The Muslim World*. 105. 10.1111/muwo.12110.
- Maevskaya, L. B., & Aga, K. M. (2021). Development of Ibn Taymiyyah's ideas in the works of Sayyid Qutb (1906-1966). *Linguistics and Culture Review*, 5(S2), 58-67. <https://doi.org/10.37028/lingcure.v5nS2.1330>
- Soage, Ana Belén (2009a), Ḥasan al-Bannā and Sayyid Quṭb: Continuity or Rupture?. *The Muslim World*, 99: 294-311. <https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.2009.01270.x>
- Faraj, Rita (5.6.2018) Hasan al-Banna: The "Gem Woman" and Isolation. Al-Mesbar Center. <https://mesbar.org/hasan-al-banna-the-gem-woman-and-isolation/>, viitattu 13.4.2023
- Soage, Ana Belén(2009b) 'Islamism and Modernity: The Political Thought of Sayyid Qutb', *Totalitarian Movements and Political Religions*, 10: 2, 189 — 203
- Khalil, M.H. (2007). Muslim Scholarly Discussions on Salvation and the Fate of 'Others'.
- Hume, David (2017) *Täydellisen valtion idea*. Teoksessa *Matkoja utopiaan*. Toimittanut Mikko Lahtinen, suomentanut Petri Koikkalainen ja Tuukka Tomperi. Vastapaino, Tampere.
- Fandy, M. (1994). Egypt's Islamic Group: Regional Revenge? *Middle East Journal*, 48(4), 607–625. <http://www.jstor.org/stable/4328743>
- Hanapi, M.S. (2013). From Jahiliyyah To Islamic Worldview: In A Search Of An Islamic Educational Philosophy. *International Journal of Humanities and Social Science* 3 (2), 213-221
- Shehadeh, L. R. (2000). WOMEN IN THE DISCOURSE OF SAYYID QUTB. *Arab Studies Quarterly*, 22(3), 45–55. <http://www.jstor.org/stable/41858339>
- El Saadawi, Nawal (2002): Nainen nollapisteessä [*Emra'a enda noktāt el sifr* 1977], suomentanut Kaija Anttonen. 3. painos, Kääntöpiiri.

- Ajatollah Khomeini (1980): Ajatollahin ajatuksia : poliittisia, filosofisia, yhteiskunnallisia ja uskonnollisia kannanottoja. 1. painos. Karisto
- Qutb, Sayyid (1999) In the Shade of Qur'an [Fī ṣīlā al-Qur'ān]. Kääntänyt ja toimittanut M.A. Saleh & A.A. Shamis. The Islamic Foundation, Leicester UK
- Koraani (2005), suomentanut Jaakko Hämeen-Anttila. 4. painos. Basam Books
- Muktafi, Haidary & Zamzani (2022): "Rereading Sayyid Qutb's Islamism and Political Concept of al-Hakimiyyah," Afkar Vol. 24 Issue 1 (2022): 271-310
- Kesha Ali (2003) Progressive Muslims and Islamic Jurisprudence: The Necessity for Critical Engagement with Marriage and Divorce Law teoksessa On Justice, Gender, and Pluralism, toimittanut Safi, Omar. Oxford: Oneworld.
- Abou El Fadl, Khaled. 2005, *The great theft : wresting Islam from the extremists / Khaled Abou El Fadl* Harper. SanFrancisco. New York, NY
- Korpela, Mari (2022): *Vapauden valtakunta vai mystisen viisauden koti? Elämäntapamuuttajat ihmeellisessä Intiassa*. Teoksessa *Etelä-Aasian yhteiskunta, kulttuuri ja politiikka. Intia, Pakistan, Bangladesh* (pp. 200-215). Toimittanut M. Autere, & H. Mannila (Studies in Contemporary Asia; Vol. 2022, No. 1). University of Turku, Centre for East Asian Studies.
- Liisa Kauppila & Sanna Kopra (2022): China's rise and the Arctic region up to 2049 – three scenarios for regional futures in an era of climate change and power transition, *The Polar Journal*, DOI: 10.1080/2154896X.2022.2058216
- Rahman, Asyraf & Ali, Nooraihan (2012): *From Quranic literary studies to socio-religious commitment: Sayyid Qutb's socio-political orientation*. *International Journal of Humanities and Social Science* 2: 15, 2 (15). pp. 291-295. ISSN 2220-8488