



Islam kirjajulkisuudessa

Teemu Taira

Nykyään islamia käsittelevää kirjallisuutta julkaistaan vuodessa sama määrä kuin vuosikymmen sitten neljässä tai viidessä vuodessa. Tutkija Teemu Taira (FL) luo katsauksen viimeaikaiseen islamia käsittelevään kirjallisuuteen. Katsauksessa käsitellään seuraavia teoksia: 1) Hirsi Ali, Ayaan (2005) Neitsythäkki: islam, nainen ja fundamentalismi. Helsinki: Otava. 192s. 2) Juntunen, Marko (2005) Islamin arki. Maailma marokkolaisen silmin. Helsinki: Ajatus. 206s. 3) Kouros, Kristiina & Villa, Susan (toim.) (2004) Ihmisoikeudet ja islam. Helsinki: Like. 378s. 4) Lodenius, Peter (2005) Islam ja nykyaika. Helsinki: Like. 231s. 5) Manji, Irshad (2004) Islaminkahdet kasvot. Hätähuutosvaitsevaisuuden ja muutoksen puolesta. Helsinki: Tammi. 267s. 6) Negus, Sanna (2005) Pidä hunnustasi kiinni, Fatima! Helsinki: WSOY. 338s.

Vuonna 1993 julkaistussa artikkelissaan "Review of Finnish Literature on Islam" Tuomo Melasuo kirjoittaa seuraavasti:

"Viime aikoina kiinnostus islamiin on kasvanut melko merkittävästi. Myös suomalaiset toimittajat ovat aktivoituneet, ja viimeisen neljän tai viiden vuoden aikana on Suomessa ilmestynyt yli kymmenen kirjaa tai erikoisnumeroa. Tämä on suuri määrä erityisesti verrattuna aikaisempiin vuosikymmeniin, jolloin yleisesti vain yksi tai kaksi kirjaa vuosikymmentä kohden käsitteli islamia." (Melasuo 1993, 29.)

Ajat ovat muuttuneet. Nykyään islamia käsittelevää kirjallisuutta julkaistaan vuodessa sama määrä kuin vuosikymmen sitten neljässä tai viidessä vuodessa. Nykyiselle tilanteelle on tyypillistä se, että islamia koskevia yleisiä tietokirjoja ja pamfletteja käännetään paljon ja että yhä useammin islamista kirjoittava on tutkijan sijaan tiedonvälityksen ammattilainen tai jollain tavalla osallinen. Tämä ei ole yksiselitteisesti hyvä eikä huono asia. Olennaisempaa on yrittää selvittää, millainen islam tällaisissa kirjoituksissa rakentuu.

Tässä katsauksessa pyritään hahmottamaan kuuden vuosina 2004–2005 ilmestyneen kirjan avulla, millaista on islamin kirjajulkisuus. Vaikka joukossa on tieteelliseksi tutkimukseksi määriteltävää ainesta, niin siinäkin on vahva pyrkimys yleisyyteen.¹ Kirjojen aihepiirit ovat melko vaihtelevia. Marko Juntusen teoksessa tarkastellaan marokkolaisnuoren elämää ja islamin asemaa siinä. Toimittaja Sanna Negus keskittyy Egyptiin, jonka arkea ja politiikkaa käsitellään erityisesti suhteessa islamiin ja naisten asemaan. Kristiina Kouros ja Susan Villa ovat toimittaneet islamia ja ihmisoikeuksia käsittelevän koko-

elman. Hollantilaistunut somali Ayaan Hirsi Ali ja Kanadassa työskentelevä Irshad Manji käsittelevät kumpikin islamia poleemisoiden. He keskittyvät ensisijaisesti naisten asemaan. Toimittaja Peter Lodenius tarjoaa katsauksia islamin ja modernisaation ongelmalliseen suhteeseen.

Tarkasteltavat teokset ovat luokiteltavissa kahden tekijän mukaan. Ensiksi sen mukaan, kuuluuko kirjoittaja (tai onko joskus kuulunut) islamin sisäpiiriin vai ei. Toiseksi sen mukaan, hallitseeko tarkastelua mikrotaso (arjen etnografia ja yksilön ratkaisuja korostava näkökulma) vai makrotaso (yleisten ongelmien ja ratkaisujen käsittely, valtiosta ja politiikasta kirjoittaminen). Tästä muodostuu seuraava kuvio.

	<i>Sisäpiiri</i>	<i>Ulkopiiri</i>
<i>Mikro (arki, etnografia)</i>	-	Juntunen, Negus
<i>Makro (valtio, politiikka)</i>	Hirsi Ali, Manji	Lodenius, Kouros & Villa

Sisäpiiriläisyys tulee ymmärtää laajasti. Se voi käsittää myös entisen sisäpiiriläisen, mutta islamilaisen kulttuurin toimiessa aikaisempaan kasvuympäristönä entiselläkin sisäpiiriläisellä on ulkopiiriläisestä poikkeava asema.. Luopion asema onkin islamissa toinen kuin muissa uskonnoissa, sillä eräiden lakikoulukuntien mukaan uskonnosta luopuminen on (Jumalaa vastaan tehty) rikos, josta ankarin rangaistus on kuolemantuomio. Irshad Manji ja Ayaan Hirsi Ali ovat ”luopioita”. Molemmat länsimieliset kirjoittajat pyrkivät naisten aseman parantamiseen, mutta molemmat ovat myös äärimmäisen poleemisia. Heillä on kuitenkin merkittävä ero: Manji tunnustautuu muslimiksi ja pyrkii uudistamaan islamia, kun taas Hirsi Alin suhde islamiin on etäisempi.

Kourosen ja Villan toimittamassa teoksessa on useita kirjoittajia, joten sen sisällyttäminen kuvioon vaatii karkeaa yksinkertaistamista. Valtaosa kirjoittajista sijoittuu kuitenkin ulkopiiriin, useammat makro- kuin mikrotasolle. Erityisesti teoksen teemana olevat ihmisoikeudet ovat makrotason kysymys. Hankalinta kuvioon on sijoittaa Sanna Negusin teos, koska siinä arkiset kurioositeetit vuorottelevat makrotason esittelyjen kanssa. Se asemoituu mikrotasolle siksi että tekijä perustaa käsittelynsä Egyptissä kohtaamiinsa asioihin ja ilmiöihin.

Seuraavassa jokaista kirjaa tarkastellaan yksitellen. Lopuksi kootaan yhteen muutamia islamin kirjajulkisuutta määrittäviä teemoja, kuvaamisen tapoja ja retorisia keinoja.

KIRJAT

Islamin ihanteista Marokon arkeen (Juntunen)

Kulttuuriantropologiasta vuonna 2002 väitellyt Marko Juntunen rakentaa marokkolaista islamin arkea käsittelevän teoksensa keskusteluille. Keskustelukumppanina on marokkolainen 'Abd al 'Ali – köyhä, Pohjois-Marokossa Larachessa touhuava mies (s. 1969), jolla on vaimo ja kaksi lasta. Haastattelukielenä on paikallinen arabian murre, darija, joka on olemassa vain puhuttuna.

Marokkolaisille Espanja on utooppisten toiveiden tyyssija. Myös Juntusen haastateltava kertoo yrityksestään päästä Espanjaan. Meren ylitys onnistuikin, mutta mantereella kansalliskaarti nappasi miehen. Myös loikkauksessa onnistuneiden laittomien siirtolaisten kohtaama todellisuus on karu: vi-ranomaisten pakoilua ja hanttihommia vailla minkäänlaista oikeutta sosiaaliturvaan ja terveydenhuoltoon avoimen rasistisessa ilmapiirissä. Omakohtainen esimerkkini espanjalaisten suhtautumisesta marokkolaisiin on Madridista vuodelta 2001. Kun istuin puistossa jutellen algerialaisten siirtotyöläisten kanssa, paikalle saapui uhkaavan näköinen ja jokseenkin humaltunut mies. Hän kysyi nopeasti seuralaisiltani, mistä he ovat kotoisin. Kun he sanoivat "Algeriasta", mies vastasi: "Onneksi ette Marokosta. Vihaan niitä!". Espanjan tilanteesta huolimatta ihmisten salakuljetus kukoistaa, ja sen ympärille on Marokkoon kehittynyt laaja epävirallisen talouden muoto, jonka parissa yhä useammat nuoret toimivat.

Haastatteluaineiston perusteella islam on lähinnä oikean moraalin ja velvollisuuksien osoittaja. Lisäksi Koraanin resitoinnin ajatellaan suojaavan ja välillä kirjan ajatellaan suojaavan ihan esineenäkin. Arkielämässä jinnit ovat velvollisuuksia huomattavasti suuremmissa roolissa. Ne vaikuttavat ihmisuhteisiin, sairauksiin ja menestymisen mahdollisuuksiin. Arjen uskomukset muistuttavat huomattavasti enemmän kansanomaista uskonnollisuutta, jota kuorrutetaan islamilaisella sanastolla. Myös isosetää koskevat sankarimyytit ovat tärkeämpiä kuin islamin myyttiset alkuajat, vaikka islam joissakin kohdin täydentää kerrontaa: isosetä oli juutalaisiakin huijaamaan pystynyt taituri, joka kirjoitteli suojaavia säkeitä talismaaneihin niitä tarvitseville ja joka kykeni myös parantamaan ihmisiä, joihin jinni oli iskenyt. Sattuipa hän kuolemaankin perjantaitaamuna auringonnousun aikaan – aivan kuten islamin pyhillä miehillä on tapana.

Haastatteluista käy hyvin ilmi käytäntöjen moninaisuus. Vaikka islamin opissa ei aborttia, alkoholia, esiaviollisia suhteita ja prostituutiota hyväksytäkään, ei se estä niiden läsnäoloa islamia harjoit-tavassa maassa. Käytännöt ovat moninaisempia kuin islamin oppi. Moninaisuus näkyy myös Juntusen haastateltavassa. 'Abd al 'Ali on muuttuvainen sopeutuja, luova jees-mies, joka on jatkuvasti haistelemassa ympäristössä tapahtuvia tilaisuuksia. Uskonto tulee mukaan kuvioon tilanteen niin vaatiessa. Turvan lähteen muodostavat ihmissuhdeverkostot. Valtio ei sitä tarjoa. Juntusen teos tarjoaakin ekspli-

siittäen arjen etnografisesta perustasta nousevan kritiikin islamia koskevia yleistäviä ja "olioistavia" käsityksiä kohtaan. Silti tekijän omat tulkinnat ovat ilmeisesti harkitusti minimoitu. Johdannon ja lopuluvun tiiviiden ja asiallisten näkemysten ulkopuolella Juntunen ei kommentoi. Teoksesta saa eniten irti se, joka haluaa ja osaa tulkita marokkolaisen arjen sankarin sutjakasta selostusta omista ja toisten kuvitelluista tai todella tapahtuneista seikkailuista.

Ehkä tärkein sanoma koskee kriittistä näkökulmaa nykypäivän tilanteeseen, jossa Espanjaan pyrkivät laittomat siirtolaiset ja marokkolaiset nuoret liitetään islamin kautta terrorismiin. Islamin ja marokkolaisnuorten suhteen jäsentäminen tapahtuu suunnilleen seuraavalla tavalla. Islam on terroria. Marokkolaisnuoret ovat islaminuskaisia. Näin ollen marokkolaisnuoret ovat terroristeja. Islam siis toimii väylänä, jota kautta marokkolaisnuorten ja terroristien välille syntyy yhteys. Tämä on tarkoittanut pidätysten huimaa kasvua, nopeasti ja heikoin perustein jaettuina tuomioita ja poliisin valtuuksia lisäävän uuden terrorismin vastaisen lain hyväksymistä vailla vastalauseita. Ääri-islamista tulee hallitseva tulkintakehys, jolloin kenelle tahansa väkivaltaan syyllistyneelle voidaan oikeussaleissa ja kuulusteluissa rakentaa "yhteydet kansainväliseen terrorismiin". Yleinen ihmisten islamilaistaminen koituu heidän ongelmakseen.

Marokosta Egyptiin, arjesta konflikteihin (Negus)

Egyptiä koskevista televisioraportteistakin tuttu Sanna Negus on Kairossa asuva toimittaja, jonka kirjan oletin sisältävän arkista etnografiaa samaan tapaan kuin toisen toimittajan teoksen, Geraldine Brooksin "Islamin naisten salattu elämä" (2001). Negus kuitenkin esittelee omia kokemuksiaan ja kohtaamisiaan pintapuolisesti ja kirjan "pihvin" muodostavat henkilökohtaisista kokemuksista pontta saavat yleiset ja historiatietoiset kuvaukset Egyptin politiikasta, naisten asemasta, kulttuuriperinteestä, ääriliikkeistä sekä kaikkien mainittujen kytköksistä islamiin. Tarkasteluun valitut tapahtumat ovat toimittajamaiseen tyyliin uutisia, siis konflikteja. Tämä ei tosin selity ammatilla, sillä opinnoissaan Negus on keskittynyt Egyptin radikaaliin (tai maksimalistiseen) islamiin (ks. Negus 2002) ja teoksen ensimmäinen luku onkin osuva johdatus muslimiveljeskuntaan ja keskeisten islamistien henkilöhistoriaan.

Negus käsittelee islamia myös arkielämässä ja päivänpolitiikassa esille tulevana asiana. Oikeaoppisuuden nimissä vaaditaan kulttuurituotteiden sensuuria ja välillä islamin perintö näyttäytyy Egyptin jyrkässä suhteessa homoseksuaalisuuteen, tai perversioon, kuten siellä sanotaan. Islam on siis usein kieltojen, rajoittavien, konservatiivisten ja väkivaltaistenkin toimien osa. Toisaalta Negus suhteellistaa Juntusen tavoin yleistä tapaa tarkastella koko yksittäistä valtiota islamin linssien kautta. Vaikka islam kieltää päihteiden käytön, Egyptissä on pitkä oluen panemisen perinne, ja huumeita käytetään kaikissa yhteiskuntaluokissa. Vaikka islam on Egyptin valtauskonto, siellä on merkittävä kristillisten koptien

vähemmistö. Vaikka islamin opissa suhtaudutaan jyrkästi avioliiton ulkopuoliseen seksiin, prostituutio ei ole tavatonta. Lisäksi puoluepolitiikkaa koskeva selonteko osoittaa, että korruptoitunut islamia vastaan kamppaileva poliittinen eliitti ei näytä johtavan Egyptin kansaa ruusuiseen tulevaisuuteen. Siksi ei ole ihme, että muslimiveljeskunnan tapaiset yhteisöt toimivat edelleen ”kansan äänenä” ja piikinä hallituksen lihassa.

Naisten ja vähemmistöjen asema on tekijän jatkuva huolenaihe. Kyse ei ole kuitenkaan vain länsimaisten periaatteiden kautta arvetetusta tarkastelusta, vaan myös kriittisesti länteen suhtautuvat arabifeministit saavat kantansa kuuluville. Usein juuri hunnun käyttö nousee näkyväksi arabifeministit länsimielisistä erottavaksi tekijäksi. Otsikoksi nostettu vihjaus huntukysymyksiin konkretisoituikin muutamien hunnutusta koskevien tapausesimerkkien käsittelyssä. Selvää on, että huntu ei ole vain alistava esine ja symboli, vaan toisille se on myös identiteetin tunnusmerkki ja oman paikkansa argumentoinnin väline. Negus tiivistää, että hunnun käyttäjien määrä on kasvanut, mutta niin on myös naisten länsimainen pukeutuminen. Pukeutumiseen liittyvät identiteetikamppailut jatkuvat.

Naisten miehiä heikompi asema on selviö. Se ei kuitenkaan ole selitettävissä yksioikoisesti islamilla. Vaikka (naisiin kohdistuva) perheväkivalta on yleistä, sitä tavataan myös kristittyjen parissa. Vaikka islam sallii monivaimoisuuden, suurin osa avioliitoista on yksiavioisia. Vaikka islamin valta-alueilla ja arabimaissa yleensä naisten poliittinen osallistuminen on rajattua, Egyptissä naisilla on äänioikeus ja periaatteellinen mahdollisuus osallistua politiikkaan (Egypti on naisten poliittista osallistumista suosivan Iranin ja sitä rajoittavan Saudi-Arabian välimaastossa eli islamilla ja arabimailla ei ole tässä asiassa mitään yhteistä linjaa). Tällöin voidaan kysyä, mikä mieli on yleisessä puheessa islamista tai tässä tapauksessa naisten asemasta islamissa, jos se kattaa koko spektrin yksityisen alueelle paikantamisesta julkiseen osallistumiseen. On korostettava, että Negus ei kirjoita yleisesti naisten asemasta islamista, vaan että hänen teostaan lukemalla päästään pohtimaan islamin kuvaamista koskevia kysymyksiä ja paikallisten olosuhteiden merkitystä islamin tarkastelussa. Kiusallista on kuitenkin lukea julkisissa tiloissa tapahtuvasta seksuaalisesta häirinnästä: nipistelystä elokuvateattereissa ja kulkuneuvoissa sekä jatkuvasta kommentoinnista ja viheltelystä. Tätä tosin tapahtuu Euroopassakin.

Negus kertoo tapahtumista etäisyyden päästä, maltillisesti, vaikka hänen henkilökohtaisia näkemyksiään voi poimia kirjasta. Kirjaa on hyvä lukea yleisenä johdantona Egyptin nykytilanteeseen. Islam tulee esiin sikäli kuin se on keskeinen osa Egyptin arkea ja politiikkaa, yhtäältä kieltoina, toisaalta monimuotoisena paikan ottamisen resurssina.

Paikallisista olosuhteista universaaleihin ihmisoikeuksiin (Kouros & Villa)

Kristiina Kourosen ja Susan Villan toimittamassa teoksessa ”Ihmisoikeudet ja islam” on yhteensä 28 lyhyehköä artikkelia. Kokonaisuus on jaettu osiin, joissa käsitellään otsikon lisäksi esimerkiksi islamilaista valtiota, sivilisaatioiden dialogia, naisen asemaa islamissa, islamia Euroopassa. Kaikkien artikkelien aiheena on joko islam tai ihmisoikeudet. Vain muutamissa käsitellään systemaattisesti niiden nimenomaista suhdetta. Teoksen nimi onkin hieman harhaanjohtava, mutta tätä puutetta korjaa sisältö: teos tarjoaa nasevia johdatuksia useisiin islamin ulottuvuuksiin. Esimerkiksi maantieteellisesti painotuneet katsaukset islamiin Euroopassa, Keski-Aasiassa, Indonesiassa, Jemenissä, palestiinalaisalueilla ja Balkanilla toimivat opaskarttana islamin paikallisesti ja ajallisesti vaihteleviin suhteisiin ympäröivien yhteiskuntien kanssa. Ihmisoikeuksiin kohdennetusti teoksesta piirtyy esiin kaksi otsikon kannalta tärkeää seikkaa. Ensiksi, islamilaiden alueiden ja valtioiden suhde yk:n ihmisoikeusjulistuksiin vaihtelee epäluottamuksesta (Saudi-Arabia) yhteensopivuuden korostamiseen (Marokko). Toiseksi, vastaavat islamilaiset julistukset korostavat enemmän oikeanlaisen yhteiskunnan toteutumista ja jatkuvuutta kuin yksilön oikeuksia.

Ihmisoikeudet ovat pitkälti länsimainen tuotos, vaikka moni muslimimaa olikin mukana laatimassa yk:n ihmisoikeusjulistusta. Vain Saudi-Arabia kieltäytyi ratifioimasta sitä, koska se loukkasi islamin lakia. Islamin mukaan mitkään ihmisten päätökset eivät voi ylittää Jumalan asettamia säädöksiä. Tästä syntyy ihmisoikeuksien ja islamin välinen kitka, vaikka niiden suhde ei ole täysin antagonistinen. Pikemminkin muslimit kannattavat ihmisoikeuksia, mutta katsovat niiden menevän liian pitkälle, koska niiden mukaan tietyt islamilaiset normit ovat ihmisoikeusloukkauksia. Erityisesti sukupuolirooleihin ja seksuaalisuuteen liittyvät seikat, joiden katsotaan kuuluvan ihmisoikeuksiin, ovat aiheuttaneet tällaista kitkaa.

Myös islamin parissa on kehitetty ihmisoikeusjulistuksia yk:n mallin mukaisesti. Heikki Palva tiivistää yk:n ja islamilaisen ihmisoikeusjulistuksen suhteen todeten, että vaikka ne ovat ”suurelta osin sopuinnassa keskenään, niiden välillä on periaatteellinen ristiriita sikäli, että viittaukset shari’aan ovat tulkinnanvaraisia. Ne riippuvat islamin suunnasta, koulukunnasta ja yksittäisestä tulkitsijasta.” (s. 122)

Teoksessa ei pohdita kovin syvällisesti ihmisoikeuden käsitettä. Jari Pirjola toteaa, että ihmisoikeuksien universaalisuutta on vastustettu vetoamalla niiden kulttuurisidonnaisuuteen ja länsimaisuuteen. Hän ehdottaa, että ehkä kulttuuria ei ole olemassa muutoin kuin antropologien kirjoittamana tekstinä. Tämän pitäisi osoittaa, että kulttuurisidonnaisuudella ei voida argumentoida ihmisoikeuksia vastaan. Tähän voidaan tietysti vastata kysymällä, miten tästä päästään ihmisoikeuksien universaalisuuden puolustamiseen: eivätkö ihmisoikeudet ole ihmisten rakentamia samoin kuin kulttuuriset rajatkin? Ihmisoikeuksien käsite kaipaisi filosofista pohdintaa. Se ei ole pragmaattisten ongelmien kannalta

kovin keskeistä (ja niihin teoksessa keskitytään), mutta jonkinlainen käsitteen problematisointi olisi suotavaa.²

Toinen ongelmallinen käsite on dialogi. Erkki Tuomioja kehottaa dialogiin ja esittää, että se ei tarkoita ihmisoikeuksista neuvottelemista eikä niiden sovittelua uskonnon tai kulttuurin lähtökohdista. Toisin sanoen ihmisoikeudet ovat universaaleja. Mitä on dialogi, jossa ainakin toinen osapuoli ilmoittaa, että hänen käsityksiään ei voida muuttaa? Mitä muuta dialogi tällöin on kuin taktiikka ihmisoikeuksien strategian toteuttamiseksi?

Kouroksen ja Villan toimittama teos on moniääninen ja sovitteluva. Missään tekstissä islamia ei nähdä täysin yhteen sopimattomana ihmisoikeuksien kanssa eivätkä useimmat tekstit maalaa islamista romantisoitua ja kritiikitöntä kuvaa. Poikkeuksena on Isra Lehtisen kirjoitus islamiin kääntyneistä. Siinä on kriittisiä ja olennaisia huomioita vähemmistöuskontojen asemasta Suomessa, mutta samaa näkökulmaa ei sovelleta islamilaisten maiden tapaan kohdella vähemmistöuskontoja (ehkä siksi että kirjoittaja on muslimi).

Uskonluopion kritiikki (Hirsi Ali)

Islamin ongelmien sivuuttamisen lisäksi toinen ongelmallinen kirjoitustapa on provokatorinen ja liioitteleva kriittisyys. Tätä tyyliä edustavat sekä Ayaan Hirsi Ali teoksellaan Neitsythäkki että Irshad Manji kirjallaan Islamin kahdet kasvot.

Ayaan Hirsi Ali on Somaliassa vuonna 1969 syntynyt nainen, jonka isä nousi vastustamaan Siad Barrea. Koko perhe pakeni ulkomaille 1976, Saudi-Arabian ja Egyptin kautta Keniaan. Parikymppisenä Hirsi Ali naitettiin vasten tahtoaan, minkä vuoksi hän pakeni Alankomaihin. Siellä hänestä tuli tunnettu poliitikko ja islamin kriitikko. Muslimien silmissä hän on luopio. Suomessa hän tuli tunnetuksi Submission-lyhytelokuvan käsikirjoittajana. Sen ohjaaja Theo van Gogh murhattiin syksyllä 2004, koska sisältöä pidettiin islamin vastaisena. Murhaaja oli aktiivimuslimi.

Neitsythäkki on kokoelma Hirsi Alin kirjoituksia ja haastatteluja. Teos sai ylimääräistä huomiota kun suomalaisesta painoksesta jäi pois ”teknisen vian” vuoksi kohta, jossa profeetta Muhammad leimataan perverssiksi tyranniksi. Aivan koko teos ei ole onneksi näin yksioikoinen provokaatio. Lisähuomiota toi myös valtakunnallisesti uutisoitu Suomen Vapaa-ajattelijain liiton ja Suomen humanistiliiton kannanotto. Siinä syytettiin kustannusosakeyhtiö Otavaa kirjan sensuroinnista – edellä mainitun kohdan poistamisesta ja suomentajan mainitsematta jättämisestä (turvallisuussyistä). Arvostelijoiden mukaan kustantaja myös vähätteli kirjan sanomaa mainostamalla takakannessa, että pamfletti ”ei esitä totuutta muslimeista vaan ravistelee pohtimaan kulttuurien kohtaamisen ongelmia.” Kustantajalla lienee omat perustelunsa ratkaisuihinsa ja sananvapauden puolustaminen sensuuria vastaan on kun-

nioitettavaa, mutta teosta lukiessa alkaa toivoa, että teos ei edusta vapaa-ajatteliijoille ja humanisteille ”totuutta muslimeista”.

Teoksena kantavana jäsenyyksenä on vastakkainasettelu takapajuisen ja jälkeenjääneen islamin ja moraalisesti sekä taloudellisesti edistyksellisen lännen kanssa. Jälkimmäinen on käynyt läpi valistusprosessin ja käyttää järkeä, kun taas islamissa tilanne on toinen. Asetelma konkretisoidaan kolmen huolenaiheen varaan. Islamissa jumalaa pidetään absoluuttisena, jolloin kritiikki on mahdotonta. Muhammad on ylittämätön moraalin lähde, jolloin muiden, esimerkiksi länsimaisten lähteiden hyödyntämistä ei suositeta. Islamissa on omanlainen sukupuolimoraali, joka estää naisten emansipaation sekä perheroolien että seksuaalisuuden tasolla. Osin tästä viimeisestä tulee kirjan nimi: neitsythäkki on toinen nimi esiaviollisen sukupuoliyhteyden kieltämiselle. Henkilökohtaisessa elämässään Hirsi Ali on kieltäytynyt siitä ja myös kahdesta edellä mainitusta lähtökohdasta. Ne tekevät hänestä luopion muiden muslimien silmissä.

Tekijä on varmasti kokenut kovia. Samoin hän kysyy tärkeitä kysymyksiä erityisesti naisten asemasta. Varsinkin Hirsi Alin tulkkina kuulemista tapahtumista on pääteltävissä, että vaikka seksivaltituksen pitäisi toteutua kotipiirissä, jää se kertoman mukaan ainakin somaleilta oppimatta. Jos kuitenkin katsotaan yli omaelämäkerrallisista kokemuksista pontta saavan vihan, päästään kysymään, miten ja millaisin retorisin strategioin vastakkainasettelu islamin ja lännen välillä rakennetaan.

Hirsi Ali hahmottaa islamin hyvin somalialaisesta perspektiivistä. Alankomaat saavat puolestaan edustaa hänen käsitystään lännestä. Asiaa tuntemattomalle saattaa syntyä käsitys tyttöjen ympärileikkauksen ja islamin läheisestä suhteesta, vaikka toimenpidettä toteutetaan vain muutamissa muslimimaissa, ja niissä se tehdään myös monille kristityille. Juurtuneet perinteet eivät katoa hetkessä, mutta suhteellisuuden tajun säilyttämiseksi on hyvä korostaa useiden islamin auktoriteettien tuominneen naisten ympärileikkaukset (ks. Negus, s. 111–112). Lännen osalta yksinkertaistaminen on samankaltaista. Homoseksuaalisuus on kuulemma ”aivan yhtä normaali” rakkauden muoto kuin heteroseksuaalinen rakkaus. Väite on tosi pikemminkin Amsterdamissa – jossa päättäjien eliitti kehitti taannoin mainoslauseen ”Amsterdam – the Gay Capital of Europe” – kuin Alavudella. Samaan tyyliin Hirsi Ali esittää, että muslimiperheissä ehkäisy on tabu. Vaikka väite pitäisikin paikkansa, muslimit käyttävät ehkäisyä ja opillisesti islam sallii sen. Esimerkiksi Egyptissä suurin osa naisista tietää, mistä ehkäisyvälineitä voi hankkia, mutta vain puolet heistä käyttää ehkäisyä. Yleisesti kaupungissa tietämys ehkäisyvälineistä on yleisempää kuin maaseudulla. (Ks. Negus, s. 117.) Liiallinen yleistäminen onkin Hirsi Alin retorinen strategia. Kuten Edward Said (1997, 9) on korostanut, kukaan ei pidä esimerkiksi Jonestownin kauheuksia tai Daavidin oksan ongelmia koko kristinuskoa edustavina tapauksina – vain islamin kohdalla tuollaiset yleistykset ovat mahdollisia. Toisena Hirsi Alin retorisenä strategiana on kohdentaa yleiset uskontojen ongelmat vain islamiin. Muutkin uskonnot ovat vahvistaneet erilaisia paikalliskulttuurista nousevia alistavia käytäntöjä ja uskonnon syntyajan auktoriteettien puoleen kääntää myös muissa uskonnoissa.

Hirsi Alille ja muillekin tyypillisen ajattelutavan mukaan islamin oppi ymmärretään ongelmien aiheuttajaksi eikä ehkäisijäksi. Yksityisen alueen ylittävä uskonto määrittyy repressiiviseksi. Voisiko olla, kuten eräs Ranskassa elävien siirtolaisten mellakointia kommentoinut osallinen totesi, että uskonto auttaa pysymään oikealla tiellä ja että ilman uskontoa syntyisi todellinen verilöyly? Voisiko olla, että ilman islamia jotkut asiat olisivat vielä huonommin? Tähän en osaa antaa vastausta. Olennaista Hirsi Alin kannalta on, että hän ei anna itselleen eikä lukijalleen mahdollisuutta edes esittää tällaisia kysymyksiä. Esimerkiksi jos henkilö on väkivaltainen, hän on sitä, koska on muslimi. Vaihtoehdot tulkinnot, joiden mukaan henkilö on väkivaltainen uskonnollisuudestaan huolimatta tai että henkilön uskonnolla ei ole mitään yhteyttä hänen väkivaltaisuuteensa, eivät nouse esiin edes spekulatioina.

Tendenssimmäisestä tulkinnasta todistaa myös poistetun kohdan selvitys siitä, miten perverssi tyranni Muhammad pakottaa ystävänsä lapsen Aishan (tai Aïshan kuten Hirsi Ali kirjoittaa) valmistautumaan häntä varten. Toisissa tulkinnoissa korostetaan Aishan olleen tärkeä poliittinen toimija ja useiden hadithien lähde. Jotkut jopa olettavat Muhammadin sanoneen, että muslimit saivat puolet uskonnostaan naiselta. (Ks. Ruthven 2000, 112.)

Paikoitellen Hirsi Alin kritiikki pakottaa kysymään, eikö hän epäile uuden rasismien seuraavan sanojansa. Jos universalistiset arvostelmat tukivat kerran kolonialistisia ja rasistisia pyrkimyksiä, mikä estää niin tapahtumasta uudelleen? Hän puolustaa valistusta, järkeä ja vapautta kiinnittämättä katsetta niihin tutkimuksiin, joissa painotetaan länsimaisen valistuksen kykyä saada aikaan repressiivisiä vaikutuksia yhteiskuntaan kauniista ideasta huolimatta (ks. esim. Horkheimer & Adorno 1973; Bauman 1990). Ehkä länsimaisesta valistuksesta ja modernisaatiostakin pitäisi oppia jotain sen sijaan että nähtäisiin se yksinkertaistetusti emansipaation avaimena.

Erikoinen piirre Hirsi Alin kritiikissä onkin tietoisuus vastakritiikeistä. Hän tietää, että monien mielestä hän pelaa populistien ja rasistien pussiin, mutta tällä ei ole mitään vaikutusta. Pohtivan ja itsereflektiivisen otteen sijaan lisätään löylyä kriitikoiden niskaan. Islamin monimuotoisuuden korostaminen kyllästyttää ja silkkihansikkain muslimeja käsittelevät kulttuurirelativistit haluavat jättää heidät kehittymättömiksi ja jälkeenjääneiksi. Vaikka silkkihansikkaita ei aina tarvitakaan debatoinnissa, tällainen politisoitu oikeistolaisen universalismin ja vasemmistolaisen kulttuurirelativismin matriisissa käytävä keskustelu on usein hedelmätöntä polemiikkaa. Huomionarvoinen lisä keskusteluun olisi esimerkiksi Tuija Pulkkinen (1998) käsitys valtasuhteissa syntyvistä paikantuneista arvostelmista. Ajatus valtasuhteissa syntyvistä arvostelmista ei äärimmäisen relativismin tapaan lopeta arvostelun mahdollisuutta tai tee arvostelmista vähäpätöisiä. Se tekee arvostelmista varovaisia sekä kiinnittää huomion arvostelmien ehtoihin. Toisin kuin yksimielisyyteen tähtäävissä universaaliarvostelmissa, jotka olettavat jonkin absoluuttisen kriteerin, tässä agonistiikaksi kutsutussa kannassa pysyvä erimielisyyden tila on hyväksyttävä.

Englantilaisen Prospect-lehden intellektuelläänestyksessä vuoden 2005 lopulla Ayaan Hirsi Ali saavutti sijan 44. Islamista kirjoittavista ihmisistä Samuel Huntington (28.) ja Bernard Lewis (34.) nou-

sivat korkeammalle. Merkittävämmät tutkijat kuten Clifford Geertz (55.) ja Gilles Kepel (84.) jäivät Alin taakse. Toki listassa on poliittisesti aktiivisia muslimeja, kuten Ali al-Sistani, irakilainen muslimi sijalla 30, egyptiläinen Yusuf al-Qaradawi sijalla 56, eurooppalaista islamia kehittävä Tariq Ramadan sijalla 58 ja islamin demokraattisuutta tarkastellut Ali Mazrui sijalla 73. Äänestyksestä on turha tehdä liikaa johtopäätöksiä, mutta ehkä se kertoo islamia koskevien käsitysten vaikuttavan tehokkaammin, kun sanominen puetaan yksinkertaistavaan ja länsimieliseen kaapuun. Hirsi Ali ei ole merkittävä ajattelija eikä hänen teoksensa ole ”syvälinen” (Kuortti 2006), vaikka hänen huolensa on aitoa ja vaikka hänen asiansa on tärkeä.

Moralistin manifesti arabi-islamia vastaan (Manji)

Irshad Manji on etnisesti pakistanilainen, Ugandassa syntynyt ja Kanadassa työskentelevä televisiotoimittaja ja kirjailija, jonka perhe pakeni Idi Aminin hallintoa Manjin ollessa nelivuotias. Hän on avoimesti lesbo, joka vaatii islamin uudistamista ja alleviivaa itsenäisen päättelyn keskeisyyttä islamin autoritaaristen rakenteiden sijaan. Hän on muslimien silmissä luopio, mutta itse hän pyrkii turvaamaan Jumalaan. Islamin kahdet kasvot on henkilökohtaisesta yleiseen käyvä pohdinta islamin ongelmista, kuten naisten kohtelusta ja käytännön juutalaisvastaisuudesta. Manji kertoo kokemuksistaan uskonnollisesta koulusta ja sen johtajista. Kuten arvata saattaa, johtajat ovat ahdasmielisiä ja kykenemättömiä selittämään uskonnon paradokseja. Näitä kokemuksiaan hän pitää jonkinlaisena yleisenä käytännön islamina, mikä on hieman arveluttava asetelma. Lisäksi hän kertoo huonosta isäsuhteestaan – ja isästä tulee jonkinlainen huonon muslimin prototyyppi. Iso osa kirjasta menee kuitenkin tekijän itsetehostukseen, oman etevyyden ja nokkeluuden kertomiseen. Myös tyyllisesti teksti muistuttaa välillä nuortenlehtiä jatkuvine täytekommentteineen (Niinpä niin. Hurjaa. Hieno homma. Aaargh! Hyshys.).

Manji näyttää innostuvan eniten silloin kun hän osoittaa jo mainittuja paradokseja. Käsittely jää kuitenkin tasolle, jossa tekijä yrittää osoittaa muslimien käyttävän järkeään vain harvoin. Manji olettaa, että pyrkimys ristiriidattomuuteen olisi jotenkin keskeistä islamille tai uskonnoille yleensä. Tietysti eri uskontojen teologit ovat kautta aikain yrittäneet hioa opillisia systeemejä ristiriidattomiksi, mutta laajempaa huomiota ristiriitojen osoittaminen ei ole saanut. Esimerkiksi Suomessa pastori Antti Kylliäisen väite kaikkien pääsystä taivaaseen kohahdutti (Kylliäinen 1997), mutta hänen myöhempi kirjansa *Kompastuskiviä* (2001), jossa osoitettiin evankeliumien ristiriitaisuuksia, ei nostattanut myrskyä edes vesilasissa.

Oletettavasti myös aivan tavalliset uskonnonharjoittajat tuntevat ristiriidat, mutta eivät silti hylkää uskontoaan. Kiinnostava kysymys onkin, miksi ja miten ihmiset jatkavat uskonnonharjoitusta ristiriidoista huolimatta. Vastaus oletettavasti perustuu siihen, että uskonto ei perustu yksin älyyn. Ris-

tiriidoista huolimatta se voi tarjota sosiaalisen verkoston, kanavan intressien toteuttamiselle, turvaa ja paljon muuta, mikä tekee tärkeäksi ristiriitojen selittämisen tai silleen jättämisen. Manjin hyödyntämä ristiriitojen osoittaminen on tyypillinen provosoinnin keino. Se voi olla tehokas julkisuuden tavoittelussa sekä muslimeille kohdistettuna kehotuksena tulkita Koraania, mutta sitä voidaan pitää myös naiivina.

On Manjilla asiaakin. Perustavat kysymykset naisten kohtelusta, Koraanien englanninkielisten käännösten poissaolosta kanadalaisessa koraanikoulussa, ihmisoikeuksista ja autoritäärisistä rakenteista ovat islamia koskevan julkisen keskustelun tärkeitä teemoja. Tapa, jolla tämä tehdään, ei ole uskonnontutkijan eikä historioitsijan – eikä hän väitäkään olevansa tutkija – vaan provokaattorin.

Ratkaisuksi islamin nykyiseen tilaan Manji tarjoaa ajatusta ijtihadista eli itsenäisestä päättelystä. Sen konkreettinen käsittely yhdistyy naisten emansipaation sekä sanan- ja mielipiteenvapauden vaatimuksiin. Naisten aseman parantamisen konkreettisena vaatimuksena on mahdollisuus olla menemättä naimisiin ja pienyritystoiminnan sekä itsenäisyyden mahdollistavien mikrolainojen tarjoaminen.

Ijtihadin nimissä Manji esittää asiallisia kysymyksiä, mutta niiden esitystapa olisi vakuuttavampaa ja vilpittömämpää, jos se ei yhdistyisi yksipuoliseen Yhdysvaltojen ulkopoliittikan puolustamiseen. Ijtihadilla kun ei ole mitään historiallista perustaa Yhdysvaltojen ulkopoliitikassa eikä edes läntisen modernisaation rationaalisuudessa. Lisäksi teos tarjoaa virheellistä käsitystä, jonka mukaan uudistusmielisyyttä esiintyisi vain lännessä eikä muslimimaissa. Uudistusmielisyyys voi olla rajallista koraanikouluissa, mutta se ei tarkoita, ettei sitä olisi sellaisilla muslimimaiden yhteiskuntateoreetikoilla, jotka suhtautuvat kriittisesti länsimaihin, Israeliin ja Yhdysvaltoihin.

Länsimaisia arvoja korostava islamin kritiikki on laajemmista valtasiteoreettisista abstrahoitu palanen. Kritiikki on kärjistettyä ja sokaisevaa, mikäli samanaikaisesti ei puhuta Yhdysvaltojen toimintatavoista ja retoriikasta. Tästä syystä Bruce Lincolnin (2003) diskurssiteoreettinen tutkimus on tärkeä osoittaessaan eroja häivyttämättä, että muslimiterroristien ja Yhdysvaltojen johdon retoriikka perustuu samankaltaisille manikealaisille jaoille ja retorille tehokeinoille. Vain toisen osapuolen tarkastelu kätkee tämän seikan sekä mahdollisten kolmansien puheasemien rakentamisen ja mahdollistaa toisen yksipuolisen arvostelun analysoimatta jätetyn puolen ehdoin. Sen väittäminen, että ei ole ”neutraalia kantaa” tarkoittaa tässä tapauksessa valintaa sivilisaation ja terrorismin välillä ikään kuin ne todellisuudessa olisivat ainoat vaihtoehdot. Jokaisen yksisilmäisen islam-kritiikin kanssa voitaisiin lukea – usein yksinkertaistavia – Yhdysvaltoja kritisoivia teoksia, jotta innostuttaisiin edes kysymään, millainen palapelin kuva eri käsityksistä on rakennettavissa. Yhdysvaltojen politiikkaa kritisoivia teoksia on viime vuosina käännetty suomeksi lukuisia (esim. Noam Chomsky, Michel Chossudovsky, William Blum).

Manji ei ole kiinnostunut Yhdysvaltojen vapausdiskurssiin kytkeytyvistä imperialistisista ulottuvuuksista. Hän ei problematisoi esimerkiksi Yhdysvaltojen vapausoperaatioiden valikoivuutta eikä siihen nykyään yhdistyvää ”ennalta ehkäisevän sodan” strategiaa. Miksi vapauttamisista kiinnostutaan vasta kun pelissä on suurvallan taloudellinen etu? Miksi vapauttamisprojektia seuraa kidutuksia

Irakissa, Afganistanissa ja Guantánamossa? Manjia aseiden avulla tuotu vapaus tyydyttää. Siksi hän voi todeta Euroopasta, että aika on ajanut sen ohi, ja tämä Euroopankin tulisi myöntää. Manjille Turkki puolestaan on puutteineenkin islamilaisen maailman kypsän demokratia. Tässä yhteydessä ei mainita mitään kurdeista eikä turkkilaisen ”demokratian” tehokkuudesta puolueiden kartalla: 1990-luvulla Turkin perustuslakituomioistuin on hajottanut ”pakottavan yhteiskunnallisen tarpeen” sanelemana noin 15 puoluetta, joista osa on tavalla tai toisella islamilaisia (kuten Jarna Petman toteaa teoksessa Kouros & Villa).

Manjin tapa kuvata islamia ei ole niin yksitotista kuin arabien käsittely. Kritiikin kärki ei kohdistukaan monimuotoiseen mutta ongelmalliseen islamiin vaan arabimaailmaan. Tehtävänä on ”pelastaa” liberaali islam arabeilta, joista tekijä ei osaa sanoa mitään positiivista. Siksi ei ole yllätys, että Manji osoittautuu avoimeksi Israelin kannattajaksi. Maan ”kulttuurisen monimuotoisuuden” hän asettaa ahdasmielisen arabi-islamien vastinpariksi. Asettelu on sinänsä outo (maa vastaan uskonto) eikä sitä helpota perustelut. Israelissa lentokenttävirkaileijat ovat mukavaa juttuseuraa, Tel Avivissa esitettävässä musikaalissa arabi on pääosan esittäjä ja Israel on ainoa Lähi-idän maa, jossa järjestetään vuosittain seksuaalivähemmistöjen pride-kulkue. Tämän kaiken tekijä oppii kuuden päivän matkallaan, samoin kuin sen, että viime kädessä arabimaat ovat Israelia enemmän syyllisiä palestiinalaisten kohtaloon.

Katsotaan yk:n äänestyksiä, joissa vain Israel ja USA (joskus myös Kanada) ovat äänestäneet keskimäärin yli sataa yk:n jäsenvaltiota vastaan. Niitä on vuosina 1978–1981 yli kolmekymmentä ja 1984–1986 toistakymmentä (luvut on koottu teoksesta Blum 2002, 192–205). Useimmat äänestyksistä koskevat yrityksiä parantaa tai ratkaista palestiinalaisten ongelmia: siirtolaisten asuttaminen ja kotiuttaminen, Israelin ihmisoikeusloukkaukset, humanitaariset avustukset, selvitys palestiinalaisten elinoloista, miehitettyjen alueiden luonnonvarojen hallinta, palestiinalaisten oikeudet, palestiinalaispakkolaisten kouluttaminen ja niin edelleen. Suvaitsevainen ja monimuotoinen Israel on Yhdysvaltojen kanssa tulppa, joka estää yk:n merkittävän enemmistön toiminnan. Esimerkillä en pyri kritisoimaan Israelia vaan osoittamaan, miten valikoiva Manji on.³ Hänen peräänkuuluttamansa monimuotoisuus ja suvaitsevaisuus ovat aivan jotain muuta kuin yk:n. En väitä, että hän on väärässä, mutta samanmielisyys Manjin kanssa tarkoittaa erimielisyyttä yk:n useimpien jäsenvaltioiden kanssa.

Edellinen esimerkki on vain palanen teoksen tendenssimäisestä tavasta esittää historia. Poimitaan muslimimaailman ongelmat ja asetetaan ne vastakkain länsimaailman parhaiden puolten kanssa. Rakenteellisesti kyse on samasta, mistä Melasuo kirjoittaa kristittyjen islamin kuvaamisen tapana: kristinusko idealisoidaan ja sen ongelmat nähdään poikkeuksiksi, kun taas islamin ongelmat yleistetään ja ymmärretään uskonnon olemukselliseksi piirteiksi (Melasuo 1993, 33). Sellainen kuvaamisen rakenne ei tuo helpotusta. Islamin ongelmat ovat liian tärkeitä tullakseen käsitellyksi yksinkertaistavan provokaation keinoin. Suvaitsevaisuus ei ole neutraali perusta, jolla uskonnot oleskelevat. Suvaitsevaisuudessa vähiten julkisia velvollisuuksia ja sääntöjä asettava uskonto joutuu muuttumaan vähiten. Lisäksi suvaitsevaisuuden ja suvaitsemattomuuden muusta yhteiskunnasta ja historiasta abstrahoitu

vastakkainasettelu ei auta ymmärtämään, miten tietynlainen monimuotoisuus ja suvaitsevaisuus – siis erojen sietäminen – on nykyisen imperiumikapitalismin keskeinen käyttövoima aivan toisella tavalla kuin maantieteellisesti ja kulttuurisesti erottelevan ja hierarkisoivan kolonialistisen kapitalismin (ks. Hardt & Negri 2000). Suvaitaan, kunhan kauppa käy. Länsivastainen islam on kapitalismille riesa, kun taas kulttuurinen moninaisuus on sen nykyisen toimintalogiikan elimellinen osa. Tällä en tarkoita, että monimuotoisuus ja suvaitsevaisuus eivät olisi ihmisille hyväksi. Ne tulisi kuitenkin ymmärtää tietyssä historiallisessa muodostumassa vaikuttaviksi aatteiksi.

Itsenäisellä päättelyllä ja länsimielisyydellä on rajansa. Manji ryhtyykin puolustamaan islamia – ja jossain mielessä hylkää itsenäisen päättelyn – siinä vaiheessa kun tullaan kysymykseen tieteestä, jonka koetaan uhkaavan henkilökohtaista jumalasuhdetta. Hän kirjoittaa: ”Ne jotka tuomitsevat kaiken uskon ’irrationaaliseksi’ unohtavat toisinaan, että rationaalisuus itsessään saattaa muuttua puhdasoppisuudeksi. (...) Mutta kuka sanoo, että tieteellinen tapa tarkastella asioita on parempi kuin joku muu?” (s. 251.) Uskon puolustaminen tiedettä vastaan osoittaa, että Manji on viime kädessä moralisti, joka puolustaa Yhdysvaltalaista ”vapauden” ideologiaa, joka sisältää liberaalin uskonnollisuuden eetoksen. Sitä voidaan kutsua hänen puhdasoppineisuudekseen.

Sekä Manji että Hirsi Ali jäsensivät sanottavansa niin sanotun negatiivisen vapaus- ja oikeudenmukaisuuskäsityksen mukaisesti. Vapaus ja oikeudenmukaisuus ovat täten rajoitusten ja esteiden puuttumista ja toisten oikeuksien loukkaamattomuutta. Kumpikaan heistä ei korosta, että alusta asti negatiiviseen oikeudenmukaisuuteen on liitetty käsitys heikompien auttamisesta. Räikeämmin tämä näkyy Hirsi Alilla, joka on liberaalin oikeistopuolueen VVD:n kannattaja. Neitsythäkin sivuilta on luettavissa useita pohdintoja, joissa sosiaalietuuksien maksamisen pelätään passivoivan maahanmuuttajia siten, että he syrjäytyvät lopullisesti eivätkä koskaan pääse läpikäymään modernisoitumista ja nauttimaan markkinatalouden tarjoamasta ”itsenäisyydestä”. Sosiaalietuudet pois, jotta muslimit pääsevät modernisoitumaan. Niinkö? (Tämänkö vuoksi oikeistolais-konservatiivinen lehti *Valitut palat* valitsi Hirsi Alin vuoden eurooppalaiseksi vuonna 2005?) Lisäksi, jos oikeuksien ja uskonnon suhteesta ”käytävässä keskustelussa pitäisi osata välttää ohi puhumista ja liian nopeaa toisen osapuolen tai hänen sanomansa leimaamista järjettömäksi tai merkityksettömäksi”, kuten Outi Korhonen korostaa (teoksessa *Kouros & Villa*), ei Manji eikä Hirsi Ali selviä tehtävästään puhtain paperein.

Islam ja modernisaatio (Lodenijs)

Ny tid -lehden toimittaja Peter Lodeniuksen kirja islamin ja modernisaation suhteesta koostuu journalistisen tyylin mukaisista lyhyistä teksteistä. Tekijä selvittää tuotoksen perustuvan sekundäärisiin lähteisiin. Pyrkimyksenä ei siis ole niinkään tieteellinen esitys kuin journalistinen katsaus laajaan aihepiiriin. Perustava kysymys kuuluu: ovatko islam ja nykyaika sovitettavissa yhteen?

Kysymys osoittaa myös Hirsi Alilla esiintyvän historianfilosofisesti ongelmallisen asetelman, jossa islam ymmärretään takapajuisiksi (keskiaikaiseksi) ja länsi nykyaikaiseksi ikään kuin ei-läntinen historia jollain välttämättömyydellä kehittyisi lännen kaltaiseksi. Toki takapajuisesti ajattelevat muslimit elävät nykyaikaa eivätkä keskiaikaa. Siksi onkin tärkeämpää hahmottaa nykyaika modernisaation käsitteen kautta.⁴ Kuitenkin kirjan keskeinen heikkous on, että modernisaation käsitteellistäminen jää epäselväksi (ks. myös Martikainen 2004). Jos kysytään islamin ja modernisaation suhdetta, on hahmotettava millaisesta modernisaatiosta kirjoitetaan. Periaatteessa moderni määrittyy länsimaiseksi elämäntavaksi sekä sekulaariksi hallintamuodoksi, jossa uskonto ja politiikka on erotettu toisistaan. Islamin ja sekulaarien valtioiden vastakkainasettelulle rakentuvan asetelman perustava ongelma kuitenkin on, että ideologialtaan sekularistiset eurooppalaiset valtiot eivät ole sekulaareja. Ne suosivat käytännössään kristinuskoa sekä moraaliseksi ”superetnokseksi” kohotettua kansallisvaltiota (ks. Baumann 1999, 41–42). Sen sijaan että tarkasteltaisiin sekulaaria neutraalina perustana, jossa uskonto täytyy paikantaa yksityiselämän alueelle, sekulaarikin tulee ymmärtää historiallisten prosessien tuotteeksi (ks. Asad 2003).

Tarkemmin katsottuna Lodeniukselle moderni tarkoittaa myös luottamista Järkeen ja Demokratiaan ikään kuin modernisaatio voitaisiin typistää sellaisiin toimittajan puolustamiin ja hänen mielestään islamista puuttuviin abstrakteihin periaatteisiin, joiden mukana ei seuraa lastillista muita ulottuvuuksia kuten teknologia, ympäristöongelmat ja kasvoton byrokraattisuus. Tämä ei tietenkään tee tyhjäksi yritystä kysyä esimerkiksi demokratian ja islamin yhteensopivuutta. Lodenius lainaa erilaisia näkemyksiä, joista päällimmäiseksi nousee käsitys islamin ja demokratian varauksellisesta yhteen sopivuudesta. Koraanin keskeisiä oppeja ja niistä seuraavia käytäntöjä ei ole helppo taivuttaa demokraattisen päätöksenteon alaisuuteen, mutta silti mitään perinpohjaista riitasointua ei islamin ja demokratian välillä ole. Kiinnostava on Noah Feldmanilta lainattu ajatus, jonka mukaan demokratia lisäisi lyhyellä ja keskipitkällä aikavälillä islamistien kannatusta. Useiden muslimimaiden kansat pitävät (maallisia) vallankäyttäjää korruptoituneina ja demokratiassa he äänestäisivät islamilaisia puolueita.

Lodenius lainaa innokkaasti muilta. Oma näkemys on piilotettu ja se tulee vähitellen esiin referointien kautta. Toisinaan Lodenius on referoitavien armoilla. Useiden referointien myötä kokonaisuus on ristiriitainen tai positiivisemmin ilmaistuna moniääninen. Silti lopussa tekijä pyrkii tiivistämään omat näkemyksensä. Tässä olennaista on huomio, jonka mukaan islamin kannattaminen ei mitenkään määrää modernisaation asennoitumista. Näkemys tulee esiin myös väitteessä, jonka mukaan islamin suuntaus, esimerkiksi sunnalaisuus, shiialaisuus tai suufilaisuus, ei kerro mitään suhtautumisesta modernisaatioon. Tämä on hyvä osoitus yrityksestä hahmottaa islam pikemminkin olosuhteeksi kuin olioksi. Sen sijaan arabimaailma näyttäytyy Lodeniukselle muuttumattomana oliona, joka ei voi saavuttaa ”nykyaikaa”. Jos johtopäätös onkin ylimalkainen, ratkaisuehdotus on kiinnostavampi. Tekijä nimittäin toteaa, että humanistisen ja yhteiskuntatieteellisen opetuksen ja tutkimuksen lisääminen olisi keino

kehittää arabimaita. Näin siksi, koska koulutetut islamistit ovat usein luonnontieteellisen koulutuksen saaneita.

Paikoitellen Lodenius referoi hyvin erikoisia näkemyksiä. Esimerkiksi yhdysvaltalainen professori Fouad Ajami julisti ennen Irakin sotaa, että irakilaiset ja arabit toivottaisivat Yhdysvaltain intervention tervetulleeksi. Pakotettua demokratisointia ei otettu vastaan ilolla. Sen sijaan Mark Juergensmeyer (2005) on esittänyt, että interventio synnytti kansan pariin pikemminkin uusia salaliittoteorioita: Yhdysvaltojen täytyy hyökätä säilyttääkseen otteen alueesta, koska entisen liittolaisen ja Yhdysvaltojen tukea nauttineen Saddam Husseinin valta oli heikentynyt. Hänet täytyi syrjäyttää. Toinen erikoinen esimerkki on Arab Human Development Report, jossa esitetään uskonnolle kolme ehtoa, jotta se voisi toimia myönteisessä roolissa: paluu moraaliseen ja sivistyneeseen näkemykseen, joka on islamin päämäärien taustalla, uskonnon vapauttaminen politiikasta sekä tieteellisen asenteen ja erivän mielenpitoisuuden vapauden elvyttäminen. Nämä on helppo kääntää toiseen muotoon: paluu näkemykseen, joka on lännen kanssa yhtäläinen, siirtää uskonto yksityisen sfääriin kuten lännessä, kehittää rationaalista ja tieteellistä ajattelua kuten lännessä. Ongelmana on, että Lodenius ei itse pidä kyseisiä näkemyksiä mitenkään erikoisina, vaan referoi niitä etäiseen tyyliin. Onnistuneemmin esitellään Gilles Kepelin hahmotusta islamismin eri vaiheista sekä Li Xingin kritiikkiä mediassa tyyppillisiä vastakkainasetteluja (islam vs. länsi, barbarismi vs. sivilisaatio, pysähtyneisyys vs. edistys) kohtaan.

Teos tarjoaa myös tiiviitä yleiskatsauksia useiden muslimimaiden historioiden merkkipaaluuihin (erityisesti Turkki, Iran ja Egypti). Suurempi ongelma on kuitenkin Lodeniuksen historiallinen kaiuttaminen. Tekijä kirjoittaa paljon keskiaikaisesta islamista, mutta sinänsä kiinnostavista kuvauksista haetaan rinnastuksia nykypäivään. Ensinnäkin kaiutus on paikoin epäonnistunutta, esimerkiksi Al-Qaidan rinnastaminen ristiretkeläisiin (s. 77): ristiretkeläiset eivät taistelleet omaa itsemääräämiskykyä uhkaavaa (todellista tai kuviteltua) vihollista vastaan, he eivät olleet oman alueensa ja uskontonsa valtavirran hylkimiä terroristeja, he eivät toimineet globaalin talousimperiumin "sisässä" paikattomasti, vaan etenivät spatiaalisesti sisäpiiristä maantieteelliseen ulkopiiriin. Huomattavasti kiinnostavampi on Irshad Manjin tapa rinnastaa Osama bin Laden profeetta Muhammadiin uskontofenomenologisesti siten, että profeetan toiminnan myyttinen esikuvallisuus tulee esiin bin Ladenin toiminnasta. Toiseksi asetelma kadottaa näkyvistä muutamia satoja vuosia, joiden aikana keskeiset muslimimaat olivat länsimaisen kolonialismin suoran tai epäsuoran vaikutuksen alaisina. Ehkä tämän pohdinta toisi valaistusta siihen tekijän toteamaan, mutta vaille analyysia jäävään huomioon, että useat islamistijohtajat ovat hyvin koulutettuja, usein vieläpä länsimaissa. Islamin ja modernisaation suhde on paljon mutkikkaampi kuin vastakohtapari keskiaikaisen ja nykyaikaisen mielenlaadun välillä.

POHDINTA

Islam, uskonto ja politiikka

Islamia koskevissa teksteissä erotetaan usein poliittinen ja uskonnollinen toisistaan. Tällöin tavallisesti esitetään jonkin konfliktin syiden olevan poliittisia eikä uskonnollisia tai vaihtoehtoisesti korostetaan, että jonkinlainen paheksuttu toiminta, esimerkiksi väkivaltaisuus, perustuu poliittisiin eikä uskonnollisiin motiiveihin. Tässä tarkasteltavista teoksista jäsenitys on esillä Irshad Manjilla (s. 50) ja Aini Linjakummulla (teoksessa Kouros & Villa, 86–87). Jaottelu on joskus paikallaan korostettaessa uskonnollisten oppien vähäistä roolia konfliktien aiheuttajana, mutta samalla on hyvä kysyä, millaisella uskonnon ymmärryksellä tällöin operoidaan. Näyttää siltä, että uskonto mielletään protestanttisen uskonpuhdistuksen perinteen mukaisesti joksikin yksityiselämään kuuluvaksi asiaksi, henkilökohtaiseksi vakaumukseksi ja oppijärjestelmäksi. Tällöin uskonto ymmärretään lähtökohtaisesti epäpoliittiseksi. Uskontotieteilijät ovat kritisoineet tätä jakoa sekä ehdottaneet uusia ja vaihtoehtoisia jäsenyyksiä. Russell T. McCutcheon on korostanut analysoidessaan uskontoa koskevaa retoriikkaa, että puhujan positio luetaan uskonnolliseksi, todelliseksi, hartaaksi ja autenttiseksi jos ja vain jos se on poliittisesti vaikutuskyvytön ja varattu vain jollekin sisäiselle ja henkilökohtaiselle kamppailulle uskosta. Muutoin positio luokitellaan militantiksi hurskaudeksi, jollain tavalla muuttuvien ja epäautenttisten ilmentymien toissijaiseksi ja siten derivatiiviseksi historiaksi. (McCutcheon 2005, 63.)

McCutcheon kritisoi sellaista epähistoriallistavaa ja oman kulttuurisidonnaisuutensa sivuuttavaa retoriikkaa, jossa autenttinen uskonto määrittyy yksilön sisäiseksi asiaksi ja poliittiset uskonnollisuuden muodot ovat epäaitoja todellisen uskonnollisuuden johdannaisia. Toisin sanoen uskonnon ja politiikan asettaminen vastakkain perustuu tavallisesti historiallisesti ohjautuneeseen ja tavallaan vääristyneeseen käsitykseen uskonnosta. Jäsenyyksellä on ideologiset kytköksensä länsimaiseen modernisaatioon ja sen uskontodiskurssiin, mutta sillä on myös maanläheisempiä vaikutuksia tekstien lukijalle: se sekoittaa enemmän kuin jäsentää. Kun Linjakumpu kirjoittaa, että ”nyt osataan erottaa jo paremmin islamin uskonnollinen ulottuvuus islamin väkivaltaisista muodoista” tai että ”islamilainen poliittisuus tulee erottaa islamin uskonnollisesta ja ihmisen henkilökohtaiseen elämään liittyvästä puolesta” tekee mieli kysyä ensiksi, tarkoittaako uskonnollisuus jotain yksilön sisäistä ja rauhanomaista ja toiseksi, eikö juuri tällainen jäsenitys ole tiettyjen historiallisten jäsenyyksien tuote pikemminkin kuin tutkijalle suositeltava ymmärtämisen tapa.

Jos islam halutaan jäsentää sen henkilökohtaisen ja julkis-poliittisen akselin mukaisesti, eräs mahdollisuus on puhua minimalistisesta ja maksimalistisesta islamista. Minimalistinen islam tarkoittaisi niitä ilmenemismuotoja, joissa islam paikannetaan henkilökohtaiseksi yksityiselämän asiaksi. Maksimalistinen islam puolestaan viittaisi pyrkimykseen organisoida koko yhteiskunta islamin mukaan. (Ks.

Lincoln 2003, 5, 59.) Tällöin ei tarvitsisi väittää edellistä uskonnolliseksi ja jälkimmäistä poliittiseksi. Molemmat kun ovat uskonnollisia ja poliittisia ainakin toimijoidensa mukaan.

Karkea yleistäminen ja kuvaamisen politiikka

Islamin kirjajulkisuus on mahdollista luokitella kahteen lokeroon. On teoksia, joissa karkeat yleistykset ovat argumentoinnin perusta. Toiset teokset puolestaan kritisoivat implisiittisesti tai eksplisiittisesti karkeita ylestyksiä ja osoittavat islamin monimuotoisuuden keskittymällä paikallisiin ja konkreettisiin olosuhteisiin. Islamia koskevien yleistysten ongelmallisuudesta Edward Said kirjoittaa seuraavasti:

”Nykyään on hyvinkin tavallista, että islamilaista maailmaa käsitellessään – kaikkia sen miljoonia ihmisiä, sen tusinaa erilaista yhteiskuntaa, puolta tusinaa pääkieltä, joihin kuuluvat arabia, turkki, iranin kieli, ja kaikkea sitä joka levittäytyy yli kolmannekselle maapallon pinta-alasta – amerikkalaiset tai brittiläiset akateemiset intellektuellit puhuvat yksinkertaistaen ja mielestäni vastuuttomasti jostakin, jota he kutsuvat islamiksi. Käyttämällä tätä yksittäistä sanaa he näyttävät pitävän islamia yksinkertaisena kohteena, josta voidaan tehdä laajoja yli puolentoista vuosituhanen yli ulottuvia ja muslimien historiaa koskevia ylestyksiä ja josta voidaan esittää päätelmiä, jotka koskevat islamin ja demokratian, islamin ja ihmisoikeuksien, islamin ja edistyksen yhteensopimattomuutta.” (Said 2001, 64.)

Marko Juntusen kirjan loppu on toinen mieleenpainuva muistutus islamia koskevien yleistysten ongelmallisuudesta:

”Hankkikaa koolle neljä eri ikäistä, eri koulutustaustan omaavaa muslimia, jotka edustavat molempia sukupuolia ja kysykää heiltä, onko musliminainen paikka kotona? Miksi jotkut tahot perustelevat väkivaltaa islamilla? Voiko musliminainen toimia bussikuskina tai sairaanhoitajana? Takaan, että saatte hyvin kirjavia vastauksia.” (Juntunen 2005, 196–197.)

Lainauksista voidaan nostaa esiin kritiikki muutamia tässä käsiteltävien kirjojen otsikointia kohtaan (Islam ja...). Olennaisempaa on korostaa, miten yksittäinen sana voi toimia kiertotienä monimutkaisten ongelmien ja monimuotoisten ilmiöiden tarkastelussa. Silti yleistyksissä ei sinänsä ole mitään väärää, koska se on intellektuaalisen toiminnan luonteva ja välttämätön osa. Mutta jos islamia koskeville yleistyksille löydetään lukuisia poikkeuksia ja jos hegemoniset kuvaukset ovat pinttyneitä, nousevat eteen kysymykset, kuten millaiseen valtasuhteeseen ja politiikkaan kuvaukset kytkeytyvät ja miten voidaan kuvata toisin.

Yksinkertaistetusti ilmaistuna stereotyyppiset ja karkeasti yleistävät kuvaukset ylläpitävät ”lännen” hegemoniaa ja eroa ”meidän” ja ”muiden” välillä. Edward Said (1997, xxii) moittiikin islamia koskevien hegemonisten kuvausten – jotka ovat erityisestä kohteesta yleistäviä tai yleisellä, ikuisella ja

muuttumattomalla "islamilla" erityisen selittäviä – häivyttävän paikalliset ja konkreettiset olosuhteet. Karkea yleistäminen ja ikuistaminen eivät kuitenkaan vaikuta vain käsityksiimme muslimeista. Ne toimivat myös piilottaen sen, mitä lännessä tehdään.

Tavallinen kriittinen strategia onkin huomautella jatkuvasti poikkeustapauksista niin mustamaalaamista kuin ideaalikuvaan vastaan. Älä yleistä, eivät kaikki musliminaiset kärsi ja ole onnettomia. Tai, eivät kaikki muslimit kieltäydy alkoholista. Tämä strategia tuntuu joskus turhan helpolta. Kun Ayaan Hirsi Ali esittää, että "länsimaisten ajattelijoiden lukemista pidetään nykyään uskottomuutena profeetta Muhammedia ja Allahin viestiä kohtaan" (Ali 2005, 10), on helppoa sanoa: minäkin olen luke-
nut aktiivisesti uskontoaan harjoittavien muslimiopiskelijoiden kanssa länsimaista filosofiaa ja kulttuuriteoriaa, sekä naisten että miesten, aasialaisten ja afrikkalaisten. (Toinen asia on se tilastollinen fakta, että muun muassa lukutaidottomuuden ja sensuurin vuoksi viimeisen tuhannen vuoden arabiaksi on käännetty saman verran kirjoja kuin espanjaksi käännetään vuosittain [Lodeni 2005, 33] – lukeminen tapahtuu pääosin englanniksi ja ranskaksi.)

Ehkä poikkeusten esittäminen ei riitä, vaan olisi kuvattava tarkemmin paikallisia, konkreettisia ja rajattuja olosuhteita ennen yleistämistä. Islam ei näin olisi olio, jonka olemusta yritetään selvittää, vaan tietyissä olosuhteissa esiintyvä kooste. Kysymys ei silloin kuulu, mitä islam on, vaan "missä tapauksessa, missä ja milloin, kuinka, ja niin edelleen?" (Deleuze 2005, 30.) Näin – Deleuzen ja Guattarin (1986; 1998) termejä käyttäen – islam hahmottuisi molekulaarisena eikä molaarisena koosteena, vähemmistö- tai mollikäsitteenä (mineur) enemmistökäsitteen (majeur) sijaan. Enemmistökäsitteelle on ominaista muuttumattomuus määrän lisääntyessä tai vähentyessä. Ei ole väliä kuinka monta ihmistä lisätään, ihminen ei muutu. Ei ole väliä kuinka monta muslimia lisätään tai vähennetään, islam pysyy ytimeltään samanlaisena. Vähemmistökäsitteelle on ominaista sisällön muuttuminen jokaisen lisäyksen tai vähennyksen mukana. Jospa islamia ajateltaisiin näin: jokainen muslimi lisää jotain islamiin. Toisin sanoen, islam ei määrää identiteettiä, vaan islam muodostuu kulloisestakin vallitsevasta koosteesta (ihmisistä, ajatuksista, singulaarisuuksista, ympäristöistä, teknologioista jne.).

Jotkut kulttuurikäntäjät ja liberaalimuslimit korostavat, etteivät fundamentalistit, puhumatta-
kaan terroristeista, ole oikeita muslimeja. Myös Manjin kirjan perusajatus on takakannen tekstin mukaan, että kun islam riisutaan historiallisesta painolastistaan, sen alta löytyy suvaitsevainen ja rauhanomainen uskonto (tekstissä Manji kyllä toteaa, että se, miten muslimit käyttäytyvät, on islam s. 12). Nämä ovat eräitä majoritaarisen islam-käsitteen variantteja, koska ne olettavat, että islam pysyy samana ihmisten toiminnasta riippumatta. Tällainen päättely on osa sitä retoriikkaa, jolla yritetään tiivistää oman uskonnon rivejä rajaamalla siitä pois kaikki käytännöt, jotka poikkeavat ihanteista ja jotka ovat kiusallisia julkisuuskuvalle. Retorinen keino on täysin sama kuin Donald Rumsfeldillä Yhdysvalloissa. Kun toukokuussa 2004 kävi ilmi, että amerikkalaissotilaat olivat nöyryyttäneet Irakilaisia sotavankeja, Rumsfeld esitti mediassa, että tällainen toiminta on hyvin epäamerikkalaista. Rajaamalla epätoivotut pois "oikeiden" muslimien tai amerikkalaisten joukosta jätetään itse joukko ja sen nimeävä sana kaiken

kritiikin ulkopuolelle. Mikään yksittäinen teko ei voi muuttaa kategorian periaatteellista ylemmyyttä tai alemmuutta. Tällainen retorinen keino on alku mahdollisille totalitaaristen ryhmittymien kehitymiselle, tai paremminkin, tällaisten ajatusten muotoilu on itsessään osoitus totalitarismista (ks. Readings 1991, 111).

Enemmistökäsitteen mukaiset jäsenyykset ovat sekä muslimien että länsimaisten puhujien käytössä. Vähemmistökäsitteen mukainen tapa käsittää islam ei siis ole sama kuin islamofobisten poliitikkojen, ”oikeiden” muslimien edustajien tai kulttuurikäntäjien. Keskeistä ei ole empaattisen ja ymmärtävän islam-kuvan ja islam-suhteen vaaliminen. Ei ole myöskään syytä puhua toisten puolesta, asemasta tai nimissä. Tärkeämpää on uudenlainen käsitteellistäminen ja siitä syntyvä kohtaaminen, jossa ”kumpikin tönäisee toista, tempaisee toisen mukaansa paon viivalle yhteiseen deterritorialisaatioon.” (Deleuze 2005, 145.) Kirjajulkisuuden islam sisältää orastavia uusia kuvaamisen ja käsitteellistämisen tapoja (erityisesti Juntunen), mutta edelleen enemmistökäsitteen mukaiset jäsenyykset ovat vallitsevia (erityisesti Manji ja Hirsi Ali).

VIITTEET

1. Käsittelyyn otettu valikoima ei ole kattava. Jätän esimerkiksi Jaakko Hämeen-Anttilan vuonna 2004 ilmestyneen teoksen *Islamin käsikirja* pois käsittelystä, koska teoksen yleistajuisuudesta huolimatta sen perustana on tekijän tieteellinen tutkimus ja koska olen kirjoittanut teoksesta toisaalla (ks. Taira 2004).
2. Moraalisille arvostelmille perustuva ihmisoikeuksien universaalisuusväite sisältää filosofisia olettamuksia, jotka eivät ole ongelmattomia. Esimerkiksi Gianni Vattimoa (1999, 38) soveltaen voidaan ongelmallistaa yhtäläisten arvojen ja oikeuksien tapa erottaa ihminen eläimistä ja pysäyttää dialogi olemuksellisten oikeuksien vaatimuksiksi. Tuija Pulkista (1998) seuraten voidaan kysyä, olisiko käsitys arvostelmien vallassa rakentuneesta luonteesta parempi poliittinen filosofia kuin universalisoivat väittämät tai pitäisikö keskustelua vähintään laajentaa universalismin ja relativismin vastakkainasettelun tuolle puolen. Michel Serresin (1994) avulla puolestaan voidaan kysyä, ovatko ihmisoikeudet yhteismitallisia ”luontosopimuksen” kanssa, vai ovatko niistä väittelevät kuin juoksuhielakassa seipäiden kanssa kamppailevat viholliset. Lisäksi ihmisoikeuksien käsitteen läheistä suhdetta kansalaisuuteen ei käsitellä (ks. Asad 2003, erit. 129, 143). Toisaalta aihe on vältettävissä toteamalla Gilles Deleuzen tavoin, että ihmisoikeuksilla ei ole mitään tekemistä filosofian kanssa (mikä ei tarkoita, ettei hän arvostaisi oikeuksia sinänsä). Deleuzen mukaan ihmisoikeuksien kaltaiset abstraktit käsitteet ovat ottaneet ikuisten arvojen paikan. Tämä pysäyttää ajattelun liikkeen paitsi abstraktiutensa myös konsensus-ihanteensa vuoksi. Deleuzen mukaan konsensus on mielipiteen ihanne sääntö, jolla ei ole tekemistä filosofian kanssa. (Deleuze 2004, 94–95, 100.) Filosofisten ongelmien lisäksi käsittelemättä jää se käytännön seikka, että ihmisoikeudet eivät ole kyenneet tehokkaaseen rikkomusten ehkäisemiseen, vaan ne ovat pikemminkin toimineet rankaisemisen välineenä. Ihmisoikeuspuheessa jää usein huomaamatta myös nykyisessä maailmanpolitiikassa yleinen ”poikkeustilan” jatkuvaksi tekemisen juridis-poliittinen rakenne (Agamben 2001, 37): ihmisoikeudet ja kansainväliset lait hyväksytään periaatteessa, mutta jatkuvasti vedotaan käsillä olevaan kriisiin, joka estää toteuttamasta niitä.
3. Israelin kritiikki luetaan helposti kannanotoksi arabiyhteisöjen ja palestiinalaisten viattomuudesta. Siksi on paikallaan korostaa Edward Saidin (1997, xxxvi) tapaan, että kaikkien arabimuslimien ongelmien syynä eivät ole sionismi ja imperialismi. Silti Israel, Yhdysvallat ja heidän kumppaninsa ovat vaikuttaneet islamin

stigmatisointiin, islamiin kohdistuvan vihan ja pelon nostattamiseen lännessä ja (yksipuoliseen) käsitykseen Israelista maallisena ja liberaalina demokratiana.

4. Tässä suhteessa suomentajan valinta kääntää ruotsin kielen modernitetten nykyajaksi kirjan otsikossa on epäonnistunut valinta.

KIRJALLISUUS

Agamben, Giorgio

2001 *Keinot vailla päämäärää*. Helsinki: Tutkijaliitto.

Asad, Talal

2003 *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.

Bauman, Zygmunt

1990 *Modernity and Ambivalence*. Cambridge: Polity Press.

Baumann, Gerd

1999 *The Multicultural Riddle: Rethinking National, Ethnic, and Religious Identities*. New York: Routledge.

Blum, William

2002 *Roistovaltio. Maaailman ainoa supervaltia*. Turku: Sannakko.

Brooks, Geraldine

2001 *Islamin naisten salattu elämä*. Helsinki: Nemo.

Deleuze, Gilles

2005 *Haastatteluja*. Helsinki: Tutkijaliitto.

Deleuze, Gilles & Guattari, Félix

1986 *Kafka: Toward a Minor Literature*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Deleuze, Gilles & Guattari, Félix

1998 *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Hardt, Michael & Negri, Antonio

2000 *Empire*. Cambridge: Harvard UP.

Horkheimer, Max & Adorno, Theodor

1973 *Dialectic of Enlightenment*. London: Allen Lane.

Juergensmeyer, Mark

2005 The Global Rise of Religious Violence: the Case of Iraq. EASR Conference, *Exercising Power: The Role of Religions in Concord and Conflict* 17–19.8.2005, Turku.

Kuortti, Joel

2006 *Epämiellyttävää neitsythäkki*. Arvio teoksesta *Ayaan Hirsi Ali, Neitsythäkki* (Otava 2005). H-verkko Agricola. <http://agricola.utu.fi/nyt/arvos/arvostelut.php>

Kylliäinen, Antti

1997 *Kaikki pääsevät taivaaseen. Välttämättömiä tarkistuksia kristillisiin opinkohtiin*. Helsinki: Nemo.

Kylliäinen, Antti

2001 *Kompastuskiviä. Ajatuksia evankeliumeista*. Helsinki: Tammi.

Lincoln, Bruce

2003 *Holy Terrors: Thinking about Religion after September 11*. Chicago: The University of Chicago Press.

Martikainen, Tuomas

2004 Tankar om islam och modernitet. *Ny tid*, 50/2004. http://www.vas.fi/svenska_sidor/sv_SE/1102707065530/

McCutcheon, Russell T.

2005 *Religion and the Domestication of Dissent: Or, How to Live in a Less than Perfect Nation*. London: Equinox.

Melasuo, Tuomo

1993 Review of Finnish Literature on Islam. Nils G. Holm (ed.) *Teaching Islam in Finland*. Åbo: Åbo Akademi, 29–47.

Negus, Sanna

2002 Egyptin maltillinen Muslimiveljeskunta ja radikaalit taistelijat. Hannu Juusola & Heidi Huuhtanen (toim.) *Uskonto ja politiikka Lähi-idässä*. Helsinki: Gaudeamus, 217–236.

Pulkkinen, Tuija

1998 *Postmoderni politiikan filosofia*. Helsinki: Gaudeamus.

Readings, Bill

1991 *Introducing Lyotard: Art and Politics*. London: Routledge.

Ruthven, Malise

2000 *Islam: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford UP.

Said, Edward W.

1997 *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*. Fully Revised Edition with a New Introduction. London: Vintage.

Said, Edward W.

2001 *Ajattelevan ihmisen vastuu*. Helsinki: Loki-kirjat.

Serres, Michel

1994 *Luontosopimus*. Tampere: Vastapaino.

Taira, Teemu

2004 *Yleistajuisesti ja osaavasti islamista. Arvio teoksesta Jaakko Hämeen-Anttila, Islamin käsikirja (Otava 2004)*. H-verkko Agricola. <http://agricola.utu.fi/nyt/arvos/arvostelut.php>.

Vattimo, Gianni

1999 *Tulkinnan etiikka*. Helsinki: Tutkijaliitto.