

TANELI KUKKONEN

Muslimifilosofit tiedon tikapuilla

Arabit perivät myöhäisantiikin koulufilosofiasta näkemyksen filosofiasta kattavana viisaustieteenä, joka etenee alhaisista asioista kohti arvokkaampia. Teologian ja filosofian maisteri Taneli Kukkonen tarkastelee kirjoituksessaan sitä, miten kysymys tämän tien määränpäästä kietoutui yhden päättelyn lajin – tieteellisen todistuksen eli demonstraation – ja yhden tieteenalan – metafysiikan – ympärillä käytyyn keskusteluun.

■ Abû Yûsuf Ya‘qûb Ibn Ishâq al-Kindî (k. 866), ensimmäinen ”arabien filosofi”, kuten häntä kutsuttiin, avaa kuuluisimman teoksensa *Ensimmäisestä filosofiasta (Fî ‘l-falsafâ ‘l-ûlâ)* toteamalla, että ”inhimillisistä taidoista ylhäisin ja korkea-arvoisin on filosofian taito. Sen määritelmä on tieto asioista sellaisina kuin ne todellisuudessa ovat, siinä määrin, kuin tämä on ihmiselle mahdollista.”¹ Lyhyt luonnehdinta paljastaa islamilaisen filosofian keskeisen tehtävän ja ongelmanasettelun: filosofia on yhtäältä asioiden teoreettista tarkastelua, toisaalta inhimillisen elämän korkein muoto. Siltana toimii näkemys yhdestä, jaetusta todellisuudesta: koska filosofia pystyy tarjoamaan tietoa siitä, kuinka asiat oikein ovat, sen harrastus voi parantaa elämänlaatua – niin omaa kuin yhteisönkin.

Artikkelissani tarkastelen sitä, mitä eräät keskeiset muslimifilosofit sanoivat filosofisen viisauden (arab. *al-bikma*) perustasta, sen tavoittelusta ja sen päämääristä. Tullaan näkemään, että al-Kindîn varhainen linjaus sai yhtäältä tukea, kun kreikkalaisen filosofian perintöä opittiin tuntemaan paremmin; toisaalta hänen vielä jossakin määrin jäsentymättömään näkemykseensä tehtiin lukuisia tarkennuksia sitä mukaa, kun arabien ymmärrys tämän perinteen omaksu- mistavasta syventyi. Kehitystä ajoivat eteen-

päin muuttuvat käsitykset tieteellisen todistuksen (demonstraatio) ja ”ensimmäisen filosofian” (metafysiikan) luonteesta.

Filosofian autuus

Edellisessä katkelmassa esitetty luonnehdinta korkeimmasta hyvästä vastaa kreikkalaisen filosofisen ajattelun peruslinjaa. Kuten toinen varhainen muslimifilosofi Abû Nasr al-Fârâbî (k. 950) teoksessa *Platonin filosofia* toteaa, ihanteella on platoniset juuret: al-Fârâbî suosittelee lukijalle erityisesti *Faidros*-dialogiin tutustumista. Mainitussa teoksessa sanotaan, että filosofian opetus on arvokasta niin opettajalle kuin oppilaallekin; näin ”opetuksen siemen pysyy ikuisesti elossa ja tekee kylväjästä niin onnellisen kuin ihminen vain voi olla”.² Edelleen, vaikka Aristoteles *Nikomakhoksen etiikan* alussa puhuukin hyvien moninaisuudesta ja yhteismitattomuudesta, teoksen viimeisen kirjan perusteella on selvää, että teoreettinen pohdiskelu on juuri ihmiselle ominaista ja hänen kannaltaan otollisinta toimintaa. Ajattelussa ihminen tulee lähimmäksi jumalallisen olemisen tapaa.³

Myöhempi kreikkalainen ajattelu rikasti, muttei olennaisesti muuttanut tätä kuvaa. Erityisesti hellenistisen kauden filosofiassa korostettiin sitä, että kun filosofian harrastaja tulee tuntemaan asioiden todellisen luonteen, alhaisemmat, järkiperäiseen todellisuuteen liittymättömät mielihalut menettävät otteensa häneen. Tämänkin al-Kindî allekirjoittaa: hänen mukaansa filosofit – samoin profeetat – olivat perillä siitä, että tieto asioiden oikeasta laidasta tuottaa hyveellistä käytöstä ja johtaa pahan välttämiseen.⁴

Kuinka sitten totuudesta päästään perille? Aristoteleen *Metafysiikan* alkusanoja mukaillen al-Kindî toteaa, ettemme löydä totuutta, elleimme opi tuntemaan asioiden syytä: tämän mukaisesti totuuden tavoittelun perimmäinen päämäärä on Yksi ja Tosi alkusyy. Filosofinen harrastus siis sulautuu loppumetreillään teologiaan, ja filosofian piirissä

...ylhäisin ja korkea-arvoisin on ensimmäinen filosofia, so. tieto Ensimmäisestä

Totuudesta, joka on kaiken totuuden alkusyy. Tämän vuoksi täydellisin ja ylhäisin filosofi on välttämättä se, jolla on kokonaisvaltainen käsitys tästä ylevästä tiedosta: syyn tietäminen on arvokkaampaa kuin seurauksien tietäminen, sillä tiedämme kussakin tapauksessa seurauksen täydellisesti vain, jos olemme tulleet tietämään syyn.⁵

”Ensimmäinen filosofia” on yksi nimityksistä, joita Aristoteles käytti metafysiikasta (6.1); tavalla, joka tuli suuntaa-antavaksi islamilaisen filosofian varhaisimmalle vaiheelle, al-Kindî painottaa teologian osuutta. Filosofin koko toiminta tähtää pohjimiltaan Jumalan tietämiseen, ja kaikki arvokas filosofiassa sisältyy tavallaan tähän tietoon.⁶

Al-Kindî katsoo aiheelliseksi puolustaa kreikkalaisten työtä tällä saralla: ”Meille on soveliasta, ettemme häpeä arvostaa totuutta ja omaksua sitä, mistä vain voimme, vaikka sitten kaukaisilta roduilta ja vierailta kansoilta.” Kaikkien ihmisten ponnistuksia tarvitaan näin suurien kysymysten selvittämisessä, ja vain ajan kanssa ja vuosisatojen työn tuloksena voidaan päästä tuloksiin. Al-Kindî ylistää erikseen Aristotelesta siitä, että tämä oli sisäistänyt tämän periaatteen.⁷

Aleksandriasta Bagdadiin

Al-Kindî yhdistelee kirjoituksissaan omaperäisellä tavalla aineksia eri puolilta kreikkalaisen filosofian tuhatvuotista taivalta. ”Arabien filosofin” käytettävissä olleet materiaalit olivat silti monilla tavoin rajallisia ja joka tapauksessa suurelta osin arabiopineille ennestään tuntemattomia; lukemattomien uusien urien aukomisen hintana oli uusien ajatusten vielä vajavainen sulattaminen ja määrätty erittelemättömyys.

Viattomuuden tila ei jatkunut pitkään. Filosofit al-Kindîn jälkeen ottivat ripeässä tahdissa käyttöön myöhäisantiikin kouluissa, erityisesti Aleksandriassa noudatetun curriculumin, opetusohjelman, joka määritteli kullekin tieteenalalle paikan hierarkkisesti järjestyneessä kokonaisuudessa. Tämä on antanut aiheen puhua kokonaisesta ”Aleksandriasta Bagdadiin” siirtyneestä koulus-

ta.⁸ Koulutusohjelman vaiheet voidaan pääpiirteissään kuvata seuraavasti.

Viisauden rakastaminen lähtee liikkeelle tapakasvatuksesta, jonka avulla ”sielun peili” puhdistetaan kuonasta (eläinsielun liiallisista haluista) ja valmistellaan alttiimmaksi järjen toiminnoille. Seuraavaksi tarjotaan päättelyn välineet Aristoteleen logiikkaa käsittelevien teosten – *Organonin* – muodossa. Tästä saadaan apuneuvot luonnollisen maailman ilmiöiden tarkasteluun, ensin aisteille ilmeisten (kuunalisen maailman tapahtumat), sitten korkeampien ja abstraktimpien. Viimemainittuun vaiheeseen kuuluvat tähtitiede, optiikka ja aritmetiikka: nämä toimivat astinlautana siihen, että nähtäisiin aineeton ja pysyvä todellisuuden taso – puhtaan järjen valossa käsitettävien lajitym. muotojen muuttumaton todellisuus. Näiden takaa filosofin katse tavoittaa Jumalan, aivan kuten al-Kindî oli esittänyt.⁹

Aleksandrian ja Bagdadin koulut erosivat kuitenkin toisistaan yhdessä merkittävässä suhteessa. Siinä, missä myöhäisantiikin kouluissa ylimmän viisauden haltijaksi nimettiin poikkeuksetta Platon, arabeille ylin oppimestari oli Aristoteles. Seikka kaipaa selitystä. Arabit tunsivat hyvin Sokra-

1. Abû Yûsuf Ya'qûb Ibn Ishâq al-Kindî (1998) *Oeuvres Philosophiques et Scientifiques d'al-Kindî. Volume II. Métaphysique et cosmologie* (vastedes lyh. OPS II), toim. R. Rashed ja J. Jolivet, Leiden, 9.9–1. Ks. Aristoteles, *Met.* 2.1.

2. *Faidros* 277a; ks. *Alfarabi De Platonis Filosofia* (1943), toim. F. Rosenthal ja R. Walzer, Lontoo, §22.

3. Vrt. myös *Met.* 12.7, 1072b14–30 sekä varhaiset dialogit ”Filosofiasta” ja ”Protreptikos”.

4. OPS II, 15.9–14; antiikin filosofisesta terapiasta ks. M. C. Nussbaum (1994) *The Therapy of Desire*, Princeton.

5. OPS II, 9.13–10.2.

6. OPS II, 11.13–15.

7. OPS II, 11.16–13.16. Viittaus on jälleen *Metafysiikkaan*, 2.1, 993b11–19; ks. A. Ivry (1975) ”Al-Kindî's *On First Philosophy* and Aristotle's *Metaphysics*”, teoksessa G. F. Hourani (toim.), *Essays in Islamic Philosophy and Science*, Albany, New York, 18–19.

8. Väitettä on viimeksi kriittisesti tarkastellut Dimitri Gutas (1998) teoksessa *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society (2nd–4th/8th–10th Centuries)*, Lontoo.

9. Ks. esim. Ammonios (1895) *In Aristotelis Categoriae*, toim. A. Busse; sarjassa *Commentaria in Aristotelem Graeca (CAG)*, osa IV.4, Berliini, 5.29–6.24.

teesta kertovat tarinat ja legendat, jotka liikkuvat hellenistisessä Lähi-idässä; Sokratesta pidettiin yleisesti filosofisen persoonallisuuden malliedustajana.¹⁰ Toisaalta Aristoteleen opettaja (ja Sokrateen oppilas) Platon oli myöhäisantiikin koulufilosofian kiistaton ykkösnimi: jos olikin niin, että Aristoteles oli 'onnellinen' tai 'daimoninen', Platon oli sittenkin 'jumalallinen'. Miksi siis Aristoteles, eikä esimerkiksi jompikumpi edellä mainituista ajattelijoista?

Vastaus löytyy Ateenan ja Aleksandrian koulujen ohjelman ratki pakanallisesta luonteesta. Koulutus ei ollut yksinomaan teoreettista, vaan tarkoituksena oli Välimeren piirissä vaikuttaneiden mysteeriuskontojen tapaan auttaa sielua kohoamaan aineellisesta ja katoavaisesta maailmasta kohti pysyvää ja jumalallista. Koulutuksen huipennukseksi Ateenan koulun johtavat filosofit Jamblikhos (k. n. 325) ja Proklos (k. 485) kehittivät kokonaisen opin nk. henootsisista periaatteista, aineetonta maailmaa kansoittavista ylempien ja alempien jumalien sarjoista. Tavalla, jolla oli kauaskantoiset seuraukset, Proklos liitti näitä koskevan opin Platonin *Timaios*- ja *Parmenides*-dialogien selitysten yhteyteen. Proklos katsoi Aristoteleen jääneen yhden, näkyvän maailman tapahtumista vastaavan ja ulointa taivaankantta liikuttavan jumalan todistamisen asteelle. Vaikka Proklos piti Aristoteleen ratkaisua heikkona, saattoi se yhden Jumalan nimeen vannoneiden arabien ja heidän syyrialaisien kristittyjen opettajiensa silmissä näyttäytyä suotavampana vaihtoehtona.¹¹

Aleksandrian koulun johtajaopettaja Ammonios (k. 517/526) näytteli kehityksessä tärkeää osaa. Ammonios kirjoitti kokonaisen teoksen osoittaakseen, että Aristoteles liikkumattomalla liikuttajalla tarkoitti taivaan ja maan Luoja;¹² hänen ajoistaan lähtien Aleksandriassa kirjoitetut selitysteokset myös keskittyivät käsittelemään lähes yksinomaan Aristotelesta.

Ammonios tuskin halusi hankkeellaan syrjäyttää Platonia. Hän lienee pikemminkin uskonut, että Proklos, joka aikoinaan opetti Ammoniosta Ateenassa, oli jo sanonut Platonista sen, mikä oli sanottava.¹³ Silti arabeille välittyi Aleksandrian koulussa 500-

luvulla omaksutun linjan perusteella se kuva, että antiikin viisaat maailmaa tutkiessaan päätyvät liikkumattomaan liikuttajaan, jonka olemismuodon täydellisyyttä kaikki tavoittelevat ja jonka oma luonto on puhdasta ajattelua: siis Aristoteleen Jumalaan sellaisena, kuin Hänet kuvataan *Metafysiikan* 12. kirjassa.

Teoria ja todistus

Abû Nasr al-Fârâbî (k. 950) sai pian kuolemansa jälkeen kunnianimen ”toinen opettaja” osoituksena nauttimastaan arvostuksesta: ensimmäinen opettajahan arabeille oli Aristoteles. Al-Fârâbîn ansiot olivat monet: hän oli taitava loogikko ja islamilaisen filosofian merkittävin poliittinen teoreetikko. Lisäksi hän raotti *Metafysiikan* saloja tavalla, joka innoitti monia. Al-Fârâbî oli myös vastuussa myöhäisantiikin koulutusjärjestelmän tuomisesta arabialaisen filosofian keskiöön.¹⁴

Al-Fârâbî avaa teoksen *Onnen saavuttaminen* toteamalla, että kansat yhtä hyvin kuin yksityiset ihmisetkin tavoittelevat onnea neljän asian, teoreettisten hyveiden, harkinnan, hyvien tapojen sekä käytännön taitojen avulla.¹⁵ Hän pyrkii osoittamaan, että moninaiset pyrinnot järjestyvät hierarkisesti ja että kaikki muut hyveet ja hyvät ovat viime kädessä alisteisia teoreettisille. Todellinen onni edellyttää oikean maailmannäkemyksen mukaista elämää: muut hyveet ovat tähän nähden välineellisiä. Tämä noudattelee aleksandrialaista perinnettä, josta edellä oli puhetta.¹⁶

Uutta on se, että al-Fârâbî osoittaa arvokaimmalle pyrkimykselle sille pyhitetyn menetelmän. Tämän valossa asiat nähdään varmasti (*bi-yaqîn*) sellaisena kuin ne ovat (*fi haqîqati-hâ*). Kyseessä on demonstraatio (kr. *apodeixis*, arab. *burhân*), tieteellinen todistus, jonka päälinjat Aristoteles esitteli teoksessa *Toinen analytiikka*.

Toinen analytiikka oli Aristoteleen pääteoksista viimeinen, joka käännettiin arabian kielelle (lukuun ottamatta *Politiikkaa*, jota ei ilmeisesti käännetty lainkaan). Ishâq Ibn Hunayn teki siitä joskus ennen kuolemaansa 910 syyrian kielisen käännöksen, josta bagdadilainen loogikko Abû Bishr

Mattâ (k. 940) puolestaan käänsi teoksen arabiaksi.¹⁷ Vaikka al-Kindî tiesi kirjasta, oli al-Fârâbî ensimmäinen, joka järjestelmällisesti hyödynsi tieteellisen todistuksen ihanetta filosofiansa jäsenyyksessä.

Al-Fârâbîn mukaan kaikki muut päätelysten muodot ovat alisteisia demonstraatiolle ja palvelevat sitä,¹⁸ minkä myös Aristoteles hyvin ymmärsi:

Tälle mieluummin kuin millekään muulle taidolle hän antoi nimen 'viisaus' [*al-bikma*]. Kaikki muu 'viisaudeksi' kutsuttu on viisautta vain suhteessa ja verrattuna tähän taitoon [...] Samalla tavoin kuin ihmistä kutsutaan 'enkeliksi' tai hyveelliseksi siinä toivossa, että hän jäljittelisi enkelin tai hyveellisen miehen toimia. [...] samoin myös muita taitoja nimitetään 'viisaudeksi' analogisessa merkityksessä, vertauksen ja rinnastuksen tapaan. Tällöin oletetaan, että ne omaavat jotakin siitä, mitä tämä.¹⁹

Ensisijaisen viisauden polun varrella saavutetut tulokset ovat välttämättömiä ja varmoja: se, mikä tunnetaan todistuksen nojalla, ei voi olla toisin. Tieteellinen todistus myös etenee universaaliväittämien tasolla ("kai-kista A pitää paikkansa että B" jne.), ja nämä koskevat todellisuuden yleisiä ja pysyviä rakennepiirteitä. Näin logiikan täydellisimmän lajin päämäärät kytkeytyvät antiikista periytyviin kehotuksiin hyljeksiä katoavaista ja kiinnittyä siihen, mikä pysyy.²⁰

Mitä tämän ihanteen sovellettavuuteen tulee, ei al-Fârâbî tohdi toivoa liikoja. Jo dialektiikka on kyllin vaikeaa, seikka, jonka siihen erikoistuneiden teologiien (arab. *mutakallimûn*) monet hairahdukset osoittavat; ja tiukkaan todistukseen pyrkiminen voi olla vain tätäkin haastavampaa. Dialektiikkaa sitä paitsi tarvitaan, kun seulotaan kunkin tieteenalan ensimmäisiä, todistamattomia lähtökohtia kaikkien mahdollisten mielipiteiden joukosta, ja retoriikkaa ja runollista vakuuttamista filosofian tuloksien saattamisessa suuren yleisön tietoisuuteen.²¹ Silti – ja vaikka myös käytännölliselle järjelle (so. harkinnalle) tulee käyttöä, kun yleisiä sääntöjä sovelletaan paikallisiin oloihin – al-Fârâbî on vakuuttunut siitä, että

täydellinen eli hyveellinen (*fâdil*) elämä ja yhteiskunta voidaan perustaa ainoastaan tukevalle, teoreettisen pohdinnan valamalle pohjalle.²²

Maailman mieli

Mutta mikä takaa, että maailman todellisuus vastaa ihmismielen päättelyjä, olivat ne kuinka raudanlujia tahansa? Onhan looginen yhtäpitävyys tieteellisen teorian varteenotettavuutta arvioitaessa vasta ensimmä-

10. Kertomuksissa Sokrateen hahmo sekoittuu usein kyynikko Diogeneeseen. Ks. I. Alon (1991) *Socrates in Medieval Arabic Literature*, Leiden (suomennettuja esimerkkejä myös kokoelmassa *Viisauden eliksiiri. Antiikin kreikkalaista viisautta arabialaisista lähteistä*, suom. J. Hämeen-Anttila, Helsinki 1997).

11. Aristoteleen Ateenan koulussa nauttimasta arvostuksesta ks. H. D. Saffrey (1990) "How Did Syrianus Regard Aristotle?", teoksessa R. Sorabji (toim.) *Aristotle Transformed. The ancient commentators and their influence*, Lontoo, 173–179.

12. Ks. Simplikios (1895) *In Aristotelis Physicorum libros quattuor posteriores commentaria*, toim. H. Diels, CAG 10, Berliini, 1363.8–9.

13. Ks. K. Verrycken (1990) "The Metaphysics of Ammonius Son of Hermeias", teoksessa Sorabji, 199–231.

14. Vrt. edellä esitettyä kaaviota Aristoteleen esittelyyn teoksessa (1961) *Falsafa Aristûtâlîs*, toim. M. Mahdi, Beirut.

15. "...al-fadâ'il an-nazariyya wa-'l-fadâ'il al-fikriyya wa-'l-fadâ'il al-khulqiyya wa-'s-sanâ'ât al-'amaliyya": Abû Nasr al-Fârâbî (1981) *Tabsîl as-sa'âda*, toim. Ja'far al-Yâsîn, Beirut, 49.3–4. Al-Fârâbîn terminologia on suoraan kreikasta käännettyä aina sitä myöden, että älyllinen ymmärrys rinnastetaan näkemiseen (*nazar = theoria*).

16. *Tabsîl as-sa'âda*, 64–, erit. 74.17–75.5.

17. Ibn an-Nadîm (k. 995) (1871–72), *Kitâb al-fibrîst*, toim. G. Flügel, J. Roediger ja A. Müller, Leipzig, 249. Ks. M. E. Marmura (1990) "The Fortuna of the *Posterior Analytics* in the Arabic Middle Ages", teoksessa M. Asztalos & J. E. Murdoch & I. Niiniluoto (toim.), *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy. Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy Vol. I*, Helsinki, 85–103.

18. Al-Fârâbî (1968), *Ihsâ' al-'ulûm* ("Tieteiden jaotelu"), toim. 'U. Amîn, 3. p. Kairo, 89; vrt. Abû 'Alî Ibn Sînâ (lat. Avicenna, k. 1037), *Ash-Shifâ': Al-Qiyâs* ("Parantaminen: Syllogismi"), 3.

19. *Falsafa Aristûtâlîs*, 75.22–76.10.

20. Taustaksi ks. Aristoteles, *An. post.* 1.1–8.

21. Edellistä vaihetta koskien ks. *Falsafa Aristûtâlîs*, 78–79 ja *Kitâb al-jadal* ("Topiikka"), kokoelmassa *Al-mantiq 'ind al-Fârâbî* (1986–1987), toim. R. 'Ajam, Beirut, 4 osaa, 3:31–32; tarkastelen jälkimmäistä artikkelissa (2002) "Vahingollista viisautta? Arabialainen ajattelu ja Aristoteleen vaarat", teoksessa M. Heinonen ja J. Tunturi (toim.) *Pahan tiedon puu*, Helsinki, ilmestyy.

22. *Tabsîl as-sa'âda*, 74–75.

mäinen ehto, kuten Aristoteleskin näyttää tunnustaneen.²³

Filosofien luottamusta omiin järjestykkyihinsä auttaa ymmärtämään, kun nähdään sen taustalla piilevä, maailman käsitettävyyttä koskeva metafyyminen taustaoletus. Kreikkalaiset filosofit olettivat yleisesti, että maailma on järjellisesti järjestynyt ja että tämä järjestys on periaatteessa ongelmitta ihmisen hahmotettavissa.²⁴ *Toisen analytiikan* suomennokseen liittämässään selityksissä Juha Sihvola esimerkiksi arvioi, että tyhjentävän tieteellisen kuvauksen laatiminen maailmasta oli Aristoteleen mielestä mahdollista siksi, että ”todellisuuden perusrakenne on syllogistinen”. Väite on vahva, mutta on merkillepantavaa, että Dimitri Gutas sanoo sanasta sanaan samaa Abû ‘Alî Ibn Sînâsta (lat. ”Avicenna”, 980–1037) kautta aikojen tunnetuimmasta muslimifilosofista.²⁵ Yhtäläisyys ei ole sattumaa, mutta Ibn Sînân ja muiden muslimifilosofien näkemys on helpommin todennettavissa.

Arabien myöhemmiltä kreikkalaisilta filosofeilta omaksumien näkemysten joukossa oli oppi nk. Aktiivisesta Intellektistä (kr. *nous poiêtikos*), erillisestä ja tuhoutumattomasta maailmanjärjestä. Aristoteleen *Sielusta*-teoksen järjeilyä koskevien vaikeaselkoisten jaksojen perusteella syntynyt oppi esitti, että käsitteellinen tieto syntyy, kun Aktiivinen Intellekti yhtyy ihmisen latenttiin järjestykkyyn eli potentiaaliseen tai ”materiaaliseen” intellektiin. Myöhempi kommentaariperinne sälytti Aktiiviselle Intellektille muitakin tehtäviä.

200-luvun taitteessa j.Kr. vaikuttanut Aristoteles-komentoiija Aleksanteri Afrodiasialainen esitti vaikutusvaltaisen teorian, jonka mukaan taivaankansien liikkeet aiheuttavat syntymän ja kuoleman syklit vetämällä puoleensa, työntämällä luotaan ja sekoittamalla ja erottamalla toisistaan alkuaineita. Al-Kindîn välityksellä teoria rantautui arabialaiseen filosofiaan ja muuttui tätä tietä osaksi vallitsevaa maailmannäkemyksiä.²⁶ Muslimifilosofoilla oli näin osoittaa menetelmä, jolla aineeton liikuttaja saattoi tehdä tahtonsa tiettäväksi kuunalisessa maailmassa, ja ongelma Jumalan maanpäällisestä vaikutuksesta sai (osittaisen) ratkaisun.

Uusplatonistisen emanaatioteorian ja 300-luvun puolessavälissä vaikuttaneen Aleksanterin leppymättömän vastustajan Themistioksen ansiosta nähtiin kuitenkin pulma siinä, miten järjellä käsitettävät muodot voivat kehkeytyä alkuaineista. Themistios esitti, että näiden täytyy tulla aistein havaittavan kosmoksen tuolta puolen, Luoajumalalta tai demiurgilta.²⁷ Tässä islamilaiset uusplatonistit näkivät lupaavan yhtymäkohdan oppiin Aktiivisesta Intellektistä. Sekä al-Fârâbî että Ibn Sînâ esittivät, että maanpäälliset muodot lähtevät jatkuvana virtana Aktiivisesta Intellektistä ja että ne löytävät paikkansa, kun taivaankannet yhteistyössä muokkaavat materiaa soveltuviksi ”muoteiksi”. Aineelliset ja hengelliset vaikutukset yhtyvät: valmius muodon vastaanottamiseen tulee taivaankansilta, aktuaalinen järjellinen muoto ylimaalliselta Järjeltä. Edelleen, koska Jumala (a) ”ajattelua ajattelevana ajatteluna” (*noësis noëseôs noësis*) antaa mallin Aktiivisen Intellektin ajattelulle ja (b) ”liikkumattomana liikuttajana” liikkeen uloimalle taivaankannelle, kuten Aristoteles oli tapahtumasarjaa kuvaillut, voidaan ajatella, että pohjimmiltaan kaikki tulee Jumalalta.²⁸

Ja edelleen: koska aistein havaittavat muodot tuottaa maailmaan sama olento, joka on vastuussa ajattelumme yleispätevyydestä, nämä kaksi – todellisuus ja sitä koskevat päättelymme – välttämättä pitävät yhtä. Epäilylle ei jää sijaa, koska varsinaisena toimijana on koko ajan ylimaallinen ”enkeliäly” tai maailmanjärki, sama olio, joka hahmottaa ja muokkaa maailmaa ”mielensä mukaiseksi”. Kuten al-Fârâbî toteaa, Aktiivinen Intellekti välittää meille Jumalan armoa, kun se antaa meille tiedon ”oikeasta päämäärästä” ja ”onnen saavuttamisesta”, ja kaikkeen tähän oli viitoittanut tien Aleksanteri:

Kommentaattori Aleksanteri toteaa: Aristoteleen näkemyksistä ei seuraa ainoastaan, että tämä [Aktiivinen Intellekti] toimii inhimillisen [toiminnan] periaattina, vaan että se myös hallinnoi taivaankansien avustuksella luonnollisia kappaleita kuun sfäärin alla. [Aristoteleen opeista seuraa] edelleen, että taivaankannet antavat näille kappaleille

liikkeen, kun taas Aktiivinen Intellekti antaa niille muodot, joita kohti ne liikkuvat.²⁹

Ibn Sînâ rinnasti vielä aineettomat liikuttajat enkeleihin ja Aktiivisen Intellektin erityisesti arkkienkeli Gabrieliin.³⁰

Metafysiikan päämäärä

Seikka, jonka filosofit kenties parhaiten muistavat Ibn Sînâsta, on se, ettei hän ollut millään päästä selvyYTEEN Aristoteleen *Metafysiikasta*. Tämän aiheen pariin Ibn Sînâ kertoo päätyneensä aivan kuten al-Fârâbî ja aleksandrialainen perinne opastavat, käytyään läpi kaikki muut tieteet:

Kun olin oppinut hallitsemaan logiikan, luonnontieteet ja matematiikan, päädyin metafysiikkaan [tai jumaluusoppiin: *al-ilâhiyya*]. Luin Aristoteleen *Metafysiikan* ymmärtämättä kuitenkaan sen sisältöä: kirjan laatijan ajatukset jäivät minulta salatuiksi. Lopulta luin kirjan neljäkymmentä kertaa ja opin tekstin ulkoa, mutta en vielä kukaan ymmärtänyt kirjaa enkä sen tarkoitusta. Olin jo epätoivoinen ja ajattelin, ettei tätä kirjaa voikaan ymmärtää.

Eräänä päivänä sitten olin iltapäivällä kirjakauppiiaan luona, kun paikalle saapui kirjanmyyjä, muuan nide kädessään. Hän tarjosi sitä minulle, mutta minä annoin sen tympääntyneenä takaisin, koska uskoin, ettei koko tieteenalasta ole mitään hyötyä. Myyjä kuitenkin sanoi minulle: ”Osta nyt toki, sillä kirjan omistaja tarvitsee rahaa ja myy halvalla. Saat sen kolmella dirhamilla.”

Minä ostin kirjan, joka paljastui Abû Nasr al-Fârâbîn metafysiikkaa käsitteleväksi teokseksi. Palasin kotiini ja lukaisin kirjan hetkessä läpi: saman tien minulle ratkesivat *Metafysiikan* ongelmat, sillä muistin tekstin ulkoa. Minä ilahduin tästä ja seuraavana päivänä annoin paljon almuja köyhille, niin kiitollinen olin Jumalalle.³¹

Metafysiikan kokeminen vaikeaksi ei sinälään ollut mitenkään tavatonta ajan arabifilosofien keskuudessa. Ibn Sînân aikalaisesta ja kilpailijasta Abû 'l-Farâj Ibn at-Tayyibista (k. 1043) kerrotaan, että hän olisi käyttänyt 20 vuotta elämästään *Metafysiikan*

parissa ja ajautunut peräti kuoleman partaalle yrityksissään ymmärtää sitä.³² Ibn Sînân kertomuksen tekee erikoislaatuiseksi se, että hän paikallistaa ongelman nimenomaan teoksen tarkoitusperien (*al-ghâyât*) selvittämiseen. Metafysiikan tähtäyspisteen paikallistamiseen al-Fârâbîn pikku kirjanen olikin omiaan; sen nimi kun oli yksinkertaisesti *Aristoteleen Metafysiikan tarkoitusperät*.

Mitä mainitussa kirjassa sitten sanotaan? Al-Fârâbîn sanoma on lyhykäisyydessään se, että varhaisempien filosofien tapa rajata *Metafysiikka* teologiaan on virheellinen. Tämä on ainoastaan yhden kirjan, kahdenkantoista, varsinainen tarkoitus. Yleisenä tieteenä ”ensimmäinen filosofia” käsittelee sellaisia aiheita kuten oleminen, ykseys, lajit, ominaisuudet ja niin edelleen. Jumaluusoppi lankeaa sille puolivahingossa, yksin sen nojalla, ettei sitä voida oikein käsitellä muuallakaan – ei logiikan, ei luonnontie-

23. M.-L. Kakkuri-Knuuttila (1993) *Dialectic & Inquiry in Aristotle*, Helsinki, 241–245.

24. Antiikin päättelyn psykologisia ja metafysisiä ehtoja koskevista käsityksistä ks. M. Tuominen (2001) *Ancient Philosophers on Principles of Knowledge and Argumentation*, Helsinki.

25. Ks. Aristoteles (1994) *Teokset*, osa 1, Helsinki, 288; vrt. D. Gutas (1988) *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Leiden, 174.

26. Ks. S. Fazzo & H. Wiesner (1993) ”Alexander of Aphrodisias in the Kindî-Circle and in al-Kindî’s Cosmology”, *Arabic Sciences and Philosophy* 3, 119–153. Aleksanteri myös samasti Aktiivisen Intellektin Jumalaan: mutta tämä oli useimmille liikaa.

27. Ks. Abû al-Walîd Ibn Rushd (lat. Averroës, 1126–1198) (1948–52) *Tafsîr mâ ba’d at-tabî’a* (”Kommenttaari *Metafysiikkaan*”), toim. M. Bouyges, Beirut, 4 osaa, 3:1491–1505.

28. Al-Fârâbîn ja Ibn Sînân emanaatioteorioista ks. H. A. Davidson (1992) *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, Oxford, 44–83.

29. Ks. *Al-Farabi on the Perfect State* (1985), toim. ja känt. Richard Walzer, Oxford, 54–55.

30. Ks. esim. Ibn Sînâ (1960) *Asb-shifâ’: Al-Ilâhiyyât* (”Parantaminen: Metafysiikka”), toim. M. Y. Mûsâ, S. Dunyâ ja S. Zâyid, Kairo, 9. kirja; I. R. Netton (1989) *Allâh Transcendent*, Lontoo, 162–174.

31. Ote filosofin omaelämäkerrasta: suomennos Jaako Hämeen-Anttilan (2001) teoksessa *Kaksi filosofia. Avicennan ja al-Ghazalin omaelämäkerrat*, suom. J. Hämeen-Anttila ja T. Kukkonen, Helsinki (vastedes KF).

32. Ks. Ibn al-Qiftî (1903) *Tâ’rikh al-hukamâ’* (”Tietäjien kronikka”), toim. J. Lippert, Leipzig, 233.

teiden eikä matematiikan piirissä. Mutta ai-neettomanakin olentona Jumala on.³³

Se, mitä Ibn Sînâ al-Fârâbî kirjasta oppi, oli, että metafysiikka tutkii ”olevaa olevana”, ts. kaikelle olevaiselle yhtäläisesti kuuluvia määreitä.³⁴ Erikoista kyllä hän sai juuri tästä aiheen omaan metafysiiseen Jumalatoistukseensa. Ibn Sînân mukaan kaikkea olevaista yhtä lailla voidaan arvioida siitä näkökulmasta, onko se itsessään välttämättöntä vai ei. Ensin mainittuun yltää vain ensimmäinen Totuus, so. Jumala.³⁵ Kaikki muu on itsessään vain mahdollista ja tarvitsee aktuaaliselle olemassaololle syyn: ja koska syiden ketju ei voi olla ääretön, täytyy olla olemassa yksi perimmäinen alkusyy – Jumala.³⁶ Ibn Sînâ siis pyöräyttää kysymyksenasettelun 180, ellei 360 astetta ympäri: metafysiikan tähtäyspiste siirtyy teologiasta olevaan ja taas takaisin, kuitenkin sillä erotuksella, että Jumala matkan varrella muuttuu metafysiikan tutkimuskohteesta, so. sen aiheesta (aineksen merkityksessä: arab. *mawdûʿ*) sen tutkimuksen *kohteeksi*, so. määränpääksi (*matlûb*).³⁷

Itse asiassa tämä ei ole kovin kaukana siitä, mitä al-Fârâbî toisaalla esittää. Todistusta koskevassa teoksessaan (*Kitâb al-burhân*) al-Fârâbî järjestää maailmaa koskevat ”osittaiset” ja ”yleiset” tieteet hierarkkiseen järjestykseen: erillistieteillä on kullakin todistamattomat lähtökohtansa ja perinpiin-sä, joiden yhteinen nimittäjä löytyy aina astetta korkeammasta tieteestä. Pyramidia ylös kavutessa vastaan tulee lopulta ”ensimmäinen filosofia” eli metafysiikka, tutkimusala, jonka kohteena ovat kaiken olevaisen perimmäiset syyt. Tämä johtaa meidät pohtimaan täydellisintä oliota; ja kun tästä on päästy selvytyteen, voidaan vetää käytännön johtopäätökset ja määritellä täydellisin inhimillisen elämän muoto. Ei liene yllätys, mikäli osoittautuu, että jälkimmäiseen kuuluu ajattelu.³⁸

Tieteellinen intuitio

Useimmat arabifilosofit olivat al-Fârâbîa seuraten valmiit väittämään, että Aristoteles antoi tieteistä siinä määrin tyhjentävän kuvauksen, ettei niitä ollut juurikaan enää mahdollista täydentää, ainoastaan selittää.³⁹

Ibn Sînâ oli kuitenkin omanarvontuntoinen ja omaperäinen ajattelija, joka aristoteelista perinnettä hyödyntäessäänkin oli tietoinen oman ajattelunsa erikoislaadusta ja siitä, että jokaisen ajattelijan, joka halusi olla nimensä veroinen, tuli itse todentaa varhaisemman tutkimuksen tulokset ja pistää niistä paremmaksi, jos pystyi.⁴⁰ Ibn Sînâ laati elämänsä aikana useita ensyklopedisia kokonaisesityksiä, joiden oli määrä sekä koota yhteen aiemman viisauden hedelmät että antaa niille uusi, aiempaa johdonmukaisempi muoto.

Kursailematon asenne perinteeseen ja opetuksen rooliin käy ilmi filosofin omaelämäkerrasta. Kun Ibn Sînâ kertoo ainoastaan opettajastaan filosofian saralla, Abû ‘Abd Allah an-Nâtîlîsta, painotus on sillä, ettei tämä osannut muuta kuin ihmetellä vauhtia, jolla oppilas (tuolloin tuskin kahtatoista vanhempi) kaikessa ohitti mestarinsa. Mitä tulee kirjallisiin auktoriteetteihin, antiikin viisaudesta mainitaan nimeltä Eukleideen ”Elementit”, Ptolemaioksen ”Almagest” ja Aristoteleen *Metafysiikka* – ajan arabiisaudesta yksin al-Fârâbîn *Metafysiikan* tarkoituksperiä koskeva selitysteos.

Ibn Sînâ oli kyllä perehtynyt monipuolisesti aikansa oppineisuuteen: mutta filosofin lähestymistapa oli tämän oman todistuksen mukaan nuoresta pitäen systemaattinen, kriittinen, puntaroiva.

Minä laadin itselleni muistikirjoja, joihin kokosin jokaisesta tutkimastani kysymyksestä syllogistiset premissit luokkineen ja johtopäätöksineen. Pohdin kunkin kysymyksen premissesjä niin kauan, kunnes asia tuli selväksi.⁴¹

Nuoren filosofin järjestelmällinen asenne pistää silmään. Jakson perusteella filosofi etenee siten, että hän ensin selvittää tarkasteltujen argumenttien rakennetta ja sitovuutta eli erottaa syllogismit dialektisista, retorisisista ja runollisista kyselyn ja vakuuttelun muodoista. Näistä tieteellisesti kiinnostavia ovat ainoastaan syllogismit, joista tarkastellaan seuraavaksi niiden lähtökohtia. Tutkitaan sitä, pitävätkö nämä paikkansa, missä kohtaa ja missä määrin.⁴²

Kun tästäkin on päästy selvyyteen, jää tehtäväksi vielä löytää syllogismille välitermi, joka liittäisi premissit toivottuun johtopäätökseen. Tavoitteenahan ei ole ainoastaan tosiasioden oppiminen vaan ymmärrys, ja tämä puolestaan edellyttää *selitystä*. Juuri tämän välitermi tarjoaa, kun se paljastaa käsitteellisen yhteyden näennäisesti irrallisten asiointilojen välillä. Kuten jo Aristoteles oli ehdottanut,⁴³ koko tieteenharjoituksessa on oikeastaan kyse sopivien väli-termien löytämisestä.

Ibn Sînällä on tässä kohtaa tarjota oma-peräinen ehdotus: välitermit paljastaa sielulle filosofinen intuitio (*hads*). Tämä sielunkyky vastaa osin Aristoteleen nopeaälyisyyttä tai ”terävyyttä” (kr. *ankhinoia*), kykyä löytää välitermi pikaisesti. Ibn Sînällä on kuitenkin jälleen esittää käsityksensä tueksi metafyyminen teoria, joka selittää, mistä tällainen kyky ammentaa voimansa. Ibn Sînälle intuitio merkitsee kutakuinkin ikkunaa Aktiivisen Intellektin järjen valtakuntaan: kyseessä on tila (*hâl*), jonka kestäessä tiedonetsijä temmataa ikään kuin toiseen maailmaan – tosiasiaa todellisuuden toiselle, korkeammalle tasolle. Käsitys teki Ibn Sînâsta rakkaan myöhemmille filosofisille mystikoille ja mystiikkaan taipuville filosofeille. Ibn Sînân tähtäyspiste on kuitenkin tässä kohtaa tieteenharjoituksessa.⁴⁴

Intuitiota joillakin ihmisillä on luonnostaan enemmän, joillakin vähemmän; aina yhteyden saanti Aktiiviseen Intellektiin ei käynyt helposti Ibn Sînâltakaan. Filosofilääkärillä oli kuitenkin vaivaan resepti valmiina:

Jos olin hämmästynyt jonkin kysymyksen edessä enkä saanut ratkaistuksi syllogismin välitermiä, menin sen takia moskeijaan ja rukoilin nöyrästi Kaiken Alkuunpanijaa, kunnes Hän avasi minulle suljetun ja teki vaikean helpoksi. Sitten palasin illalla kotiini, otin lampun eteeni ja ryhdyin lukemaan ja kirjoittamaan. Jos uni oli saada minut valtaansa tai huomasi väsyväni, join maljan viiniä, jotta voimani palaisivat, ja jatkoin lukemista. Kun uni sitten valtasi minut, tapasin nähdä unta noista samoista kysymyksistä: monet ongelmat ratkesivatkin minulle juuri unessa.

Käsillä on antiikista tutun sielun puhdistamisohjelman muunnelma, sikäli erikoinen sellainen, että siihen liittyy piirteitä, joita monet muslimit olisivat varmasti pitäneet epäilyttävinä. Erityisesti viinin juomisesta Avicennaa arvosteltiin myöhemmin ankarastikin.⁴⁵ Kyseessä oli Ibn Sînälle kuitenkin lääketieteellinen toimi ja luonnollinen osa mielen verryttelyä: galenolaisen lääketieteen samoin kuin persialaisen seuraperinteen mukaan kohtuullinen viinin juonti tasoitti temperamentteja ja siivitti ajatusta. Rukous ajaa samaa asiaa: vaikka täydellisessä maailmassa sielu kohoaisi kohti ylhäistä alkupe-räänsä luonnostaan, tässä maailmassa ”tarvitaan mietiskelyä, koska sielu on levoton,

33. *Alfarabis Philosophische Abhandlungen* (1890), toim. F. Dieterici, Leiden, 34–37; ks. *Tabsîl as-sa’âda*, 62–63.

34. Vrt. Aristoteles, *Met.* 4.1, 1003a21–22.

35. Ks. *Al-ishbârât wa-l-tanbîhât* (1938), toim. S. Dunyâ, Kairo, 4 osaa, 4:447.

36. Ks. *An-najât* (”Pelastus”) (1938), Kairo, 235; *Al-ishbârât wa-l-tanbîhât*, 447–455; ”Parantaminen”-teoksen polveilevasta todistuksesta M. E. Marmura (1980) ”Avicenna’s Proof from Contingency for God’s Existence in the *Metaphysics* of the *Shifâ*”, *Mediaeval Studies* 42, 337–352.

37. Ks. *Asb-shifâ*. *Al-Ilâhiyyât*, 1.1, 6; H. A. Davidson (1987) *Proofs for Eternity, Creation, and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, Oxford, 284.

38. *Al-mantiq ‘ind al-Fârâbî*, 4:65–70; ks. myös S. Harvey (1998) ”The Quiddity of Philosophy according to Averroes and Falaquera, a Muslim Philosopher and his Jewish Interpreter”, *Miscellanea Mediaevalia* 26, 904–913, sivut 908–909.

39. Ks. *Kitâb al-hurûf* (1970), toim. M. Mahdi, Beirut, 151–152; vrt. Ibn Rushd, johdanto suureen *Fysiikka*-kommentaariin, teossarjassa *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, Venetsia 1562–1574, 9 osaa ja 3 lisäosaa (uusintapainos Frankfurt a. M. 1962), 4:fol. 4H&L; Abû Hâmid Muhammad al-Ghazâlî (k. 1111), *Al-munqidh min ad-dalâl* (”Pelastus erheestä”), luku 3.2, suom. teoksessa *Kaksi filosofia*, *KF*, 81.

40. Ks. Gutas (1988), 187–194.

41. *KF*, 22.

42. *Parantamisen* todistusta koskevan kirjan mukaan demonstraatio koostuu kahdesta osatekijästä: (a) muodollisesti pätevistä päättelyistä ja (b) määritelmistä. Tämä vastaa tässä suoritettua päätelmien ja premisien seuloitusta. Ks. *Asb-shifâ*: *Al-burbân* (1956), toim. ‘A. ‘A. ‘Affîfî, Kairo, 1–15; ja vrt. al-Fârâbî, *Tabsîl as-sa’âda*, 49–51.

43. Ks. *An. post.* 2.3, 90a35.

44. Ks. esim. *Avicenna’s De Anima* (1959), toim. F. Rahman, Lontoo, 249; Ibn Sînân intuitiokäsityksensä Gutas (1988), 159–176.

45. Ks. esim. al-Ghazâlî, *KF*, 125–126.

tai koska se ei ole kyllin harjaantunut ja on tästä syystä kyvytön ottamaan vastaan jumalallista virtausta (*fayd*), tai häiriötekijöiden tähden.”⁴⁶

Myös unet voivat olla otollinen pinta Aktiiviselle Intellektille tarttua kiinni aivoituksiimme. Niiden aikana uudet aistihavainnot eivät ole jatkuvasti työllistämässä mielikuvitusta. Tämän vuoksi unet, näyt ja profetia liitetään usein yhteen: tavallisten ihmisten unissa näkemät mielikuvitukselliset asiat voivatkin olla eräänlaista profetiaa, mikäli ne osoittautuvat enteellisiksi. Ihmisen järjen tietoinen kytkeytyminen taivaalliseen on kuitenkin profetian asteista ylin ja paras.

Kokonaisuuden hahmottaminen

Ibn Sînân tietoteorian monet langat solmiutuvat yhteen hänen profetianäkemyksensä. Ibn Sînân mukaan profeetta hyväksyy ilmoitustotuudet ikään kuin salamannopeasti suoritettujen päättelyjen nojalla ja niiden kautta. Niinpä esimerkiksi tieto tulevasta auringonpimennyksestä valkenee profetalle yksin sen perusteella, että maailmassa vaikuttavat syyn ja seurauksen ketjut ovat jo vääjäämättä kulkemassa tätä tahtumaa kohti.⁴⁷

Joskus kuitenkin järjen valo saattaa langeta kerralla niin laajalle, ettei enää voida oikein puhua päättelystä. Ajattelija tajuaa kerralla ja välittömästi *kaikkien* syllogismin *kaikki* välitermit ja tulee näin tietämään maailmankaikkeuden välttämättömän perusrakenteen. Tällöin tiedon (*ilm*) tilalle astuu ymmärrys (*ma'rifa*).⁴⁸ Ero yhdestä asiasta toiseen etenevän päättelyn ja Järjen koko kentän äkkinäisen hahmottamisen välillä palautuu Plotinoksen (k. 270) tutkielmiin, jotka Ibn Sînâ tuns *Aristoteleen teologian* nimellä.⁴⁹ Ajatus on, että ihminen voi näiden näkyjen kestäessä ottaa paikkansa erillisten intellektien joukossa. Arabiajattelijat olivat keskenään kovasti erimielisiä siitä, oliko tällainen tila saavutettavissa ja jos oli, kuinka pitkään. Useampi muutti mieli-pidettään jossakin vaiheessa uraansa.

Ibn Sînân omaa tuotantoa selvemmin ihanne tulee kenties esille andalusialaisten Ibn Bâjjan (k. 1138) ja Abû Bakr Ibn Tu-

faylin (k. 1185) teoksissa. Näistä kahdesta vanhempi oli paitsi kyvykäs filosofi myös lääkäri, muusikko ja runoilija. Merkittävä osa hänen säilynyttä tuotantoaan käsittelee kysymystä ihmisen sielunkyvyyistä ja lopullisesta määränpäästä. ”Inhimillisiä päämääriä” (*Al-ghâya l-insâniyya*) kartoittavassa teoksessaan Ibn Bâjja kuvaa sitä, miten ihminen helposti käyttää kaikki voimansa arkielämän pyörytykseen: ravinnon hankkimiseen, terveyden vaalimiseen, kodin ja omaisuuden hoitoon. Nämä toiminnot kuuluvat kuitenkin kamppailevan sielunosan (*an-nafs an-nuzû'i*) valtapiiriin, samaan, jonka jaamme eläinten kanssa; huomio kiinnittyy tällöin ajan alaisiin, katoavaisiin asioihin. Koska näiden tarjoama onni on parhaimmillaankin häviävää, mainitun kaltainen puuhastelu ei koskaan voi tarjota todellista, pysyvää onnea.⁵⁰

”Yhteys järkeen” -tutkielmassa (*Al-ittisâl fi l-'aql*) todetaan, että tavallinen kansa (*al-jumbûr*) jää silti mainitulle tasolle: se tyytyy tarkastelemaan aineellisia olioita, ja niitäkin yksittäin. ”Tarkasteluun taipuvaiset” ihmiset puolestaan keskittävät huomionsa hengellisiin muotoihin (*as-suwar al-rûbâniyya*), ts. aineellisista olioista abstrahoituihin ja muistissa säilytettyihin lajiolemuksiin. Tämäkään ei silti vielä ole ajattelua sanan ideaalisessa merkityksessä. Todelliseen näkemykseen vaaditaan yhteyttä Aktiiviseen Intellektiin ja kaikkien järjellisten muotojen näkemistä kerralla. Ibn Bâjja toteaa, että tätä nousujohteista kehitystä voidaan verrata kohoamiseen tai ylösnousemukseen (*as-su'ûd*).⁵¹

Sama kuvio toistuu Ibn Tufaylin kuvitteellisessa filosofisessa kasvukertomuksessa *Hayy Ibn Yaqzân* (”Elävä, Valveutuneen poika”). Ibn Tufayl kertoo pojasta, joka elää yksin autiolla saarella ja hänen vaiheittaisesta kohoamisestaan ajatuksissa Jumalaa kohti. Myös Hayy etenee pohdinnoissaan yksilöistä lajeihin, aineellisesta aineettomaan, konkreettisesta abstraktiin. Kun Ibn Tufayl kuvaa ymmärryksen ylintä astetta, hän korostaa moneen kertaan, ettei kyseessä ole enää mikään päättely, vaan yksinkertaisesti näkeminen: tässä ”maistamisessa” (*dhawq*), joka siis rinnastuu suufien

mystiseen kokemukseen, koko todellisuuden rakenne on kerralla läsnä. Ibn Tufayl johtaa tämän näkemyksen alkuperän Avicennaan.⁵²

Laki ja järki

Arabialaisen aristotelismin kultakauden katsotaan yleisesti päättyneen Ibn Tufaylin nuoremman aikalaisen ja maanmiehen, Abū al-Walīd Muhammad Ibn Ahmad Ibn Rushdīn (lat. Averroës, 1126–98) kuolemaan. Kuuluisan lainoppineen, lääkärin ja Aristoteleen teoksien tulkitsijan filosofinen tuotanto kokoa yhteen arabien tutkimusten tulokset; Ibn Rushd itse osoittaa syvällistä perehtyneisyyttä varhemman aristoteelisen perinteen suhteen. Silti hänen vaikutuksensa islamilaisessa maailmassa jäi vähäiseksi. Ibn Rushdīn kohtalo osoittautui enteeksi tulevasta: teknisen aristoteelisen filosofian parhaat ajat olivat jo takanapäin, seuraavien vuosisatojen aikana pääpaino lepäsi mystissävytteisellä teosofialla.

Ibn Rushd itse ei tällaisista liikkeistä perustanut: hän korosti tiukkojen tieteellisten todistusten ja syllogismien asemaa aristoteelisessa järjestelmässä ja vastusti mm. Ibn Sīnān metafysiikkaa koskevia uudistuspyrkimyksiä. En puutu tässä yhteydessä näihin.⁵³ sen sijaan nostan esille yhden Ibn Rushdīn pienen tutkielman vertailukohtana al-Kindīn yli 300 vuotta vanhemmalle teokselle. *Viisauden ja Lain suhdetta koskeva päättävä tutkielma* (1178) lähtee liikkeelle samasta kysymyksestä kuin al-Kindīn metafyyminen tutkielma *Ensimmäisestä filosofista*. Tarkoituksena on määrittää filosofian paikka muslimin elämässä.

Ibn Rushd väittää rohkeasti, että uskonto suorastaan velvoittaa meitä etsimään luonnosta merkkejä Luojusta. Hän viittaa useisiin tunnettuihin Koraanin säkeisiin, joissa Jumala kehottaa ihmistä katsomaan maailmaa ja sen majesteettista rakennetta. Hän myös perustelee etenemistä taivaiden taivastelusta yleensä filosofistyyppiseen tarkasteluun erityisesti tähän tapaan:

Edelleen, [...] ellei pohdiskelu ole mitään päättelyä kummempaa, so. tuntemattomien [tosiasioiden] johtamista tunnetuista, ja jos

tämä koostuu syllogismeista tai sitä suoritetaan syllogismien avulla, silloin velvollisuuksiemme on tutkia olevaisia järjen kyvyn mukaisten syllogismien avustuksella. On edelleen ilmeistä, että [Lain tarkoittama] tarkastelun tapa [...] on kaikkein täydellisin ja hyödyntää kaikkein täydellisimpiä syllogismeja: ja tätä kutsutaan 'todistukseksi'.⁵⁴

Vaikka päättely on hatara, sen taustalla vaikuttava filosofinen sivistys on ilmeinen. Muslimi etenee kuten kunnan aristoteelikko, tutuista asioista kohti tuntemattomia; hän hyödyntää syllogismeja ja mieluiten täydellisiä sellaisia. Viimemainitut ovat tieteen apuväline – *Organon*, kuten myöhäisantiikissa tiedettiin sanoa.

Häneltä, joka uskoo lakiin ja sen vaatimukseen tarkastella olevaisia vaaditaan, että hän ennen tarkasteluaan tutustuu näihin asioihin. Ne suhtautuvat teoreettisiin [tieteisiin] samalla tavoin kuin apuvälineet käytännöllisiin.⁵⁵

Mikäli apuvälineistä halutaan valita täydellisimmät, kyseeseen tulee lähinnä demonstraatio.⁵⁶ Mutta tietyissä toimintaympäristöissä myös vähemmän sitovilla päättelyillä on

46. Ibn Sīnā, *Mubāhathāt* ("Keskusteluja"), teoksessa *Aristū 'ind al-'arab* (1947), toim. 'A. Badawī, Kairo, 231.

47. *Fī itbbāt an-nubuwwāt (Proof of Prophecies)* (1991, 1. p. 1968), toim. Michael E. Marmura, Beirut, 41–45; myös *Asb-shifā'*. *Al-Ilābiyyāt*, 10.2, 441–443.

48. Aiheesta ks. M. E. Marmura (1991) "Plotting the Course of Avicenna's Thought", *Journal of the American Oriental Society* 111, 333–342, sivut 340–342.

49. Plotinos, *Enneadit* 5.1.4.20–27 ja 5.8.6; ks. myös Themistios, teoksessa *Aristū 'ind al-'arab*, 20.

50. *Rasā'il Ibn Bājjā al-falsafiyā* (1968), toim. M. Fakhry, Beirut 1968, 101–102.

51. *Rasā'il*, 164–165; ks. A. Altmann (1969) *Studies in Religious Philosophy and Mysticism*, Lontoo, 73–107.

52. *Risāla Hayy Ibn Yaqzān fī asrār al-bikma al-mushriqīya* (1936), toim. L. Gauthier, 2. korjattu painos, Beirut, 7–11, 127–134.

53. Ks. T. Kukkonen (2000) "Ajatuksia koskien Aristoteleen 'ajattelua ajattelevaa ajattelua'", *Ajatus* 57, 9–36.

54. Ibn Rushd, *Al-fasl al-maqāl* (1959), toim. G. F. Hourani, Leiden, 6.14–19.

55. *Fasl*, 7.7–9.

56. *Talkhīs kitāb al-burbhān* (1982), toim. M. M. Kassem ja C. E. Butterworth, Kairo, 38.

käyttönsä, ja siksi niihinkin tutustuminen on suotavaa. Ibn Rushd on siis saanut oppia myös al-Fârâbîlta.

Entä olevaisten tarkastelu yleensä? Pintaa raaputtamalla paljastuu, että kyse on metafysiikan mukaisesta ”olevaisen yleensä” tarkastelusta. Koska Ibn Rushd ei – toisin kuin al-Kindî – uskonut maailman luomiseen tyhjästä, Luojan kädenjälki luomakunnassa voi paljastua vain olioiden metafysiisten ominaisuuksien valossa: materian ja muodon, mutta ennen muuta potentian ja sen toteutumisen. Nämä osoittavat, kuinka Jumalan vaikutus on kaikessa läsnä, ilman karkeaa fyysistä vaikuttamista tai mystisiä emanaatiovirtoja. Al-Kindîn ajoista on tultu pitkälle niin todellisuutta koskevien käsitysten kuin sitä kartoittavien menetelmienkin suhteen.⁵⁷

Pelastava tieto

Filosofisen tietoteorian vastaanotosta muslimiteologiien keskuudessa voi nostaa esiin Abû Hâmid Muhammad al-Ghazâlîn (1058–1111) teokset esimerkkinä teologiasta, jossa aristoteelisen filosofian ja erityisesti Ibn Sînân vaikutus on selvästi nähtävissä. Koska al-Ghazâlî painoi lähtemättömät jäljet kaikkeen myöhäisempään sunnilaiseen teologiaan, hänen tavallaan yhdistää klassinen islamilainen ash’ariittinen teologia ja filosofinen tieto- ja todistusteoria oli kauaskantoiset seuraukset.

Al-Ghazâlî avaa teoksen *Filosofien lubistuminen (Tabâfut al-falâsifa)* anomalla Jumalalta, että tämä osoittaisi hänelle totuuden totuudeksi ja valheen valheeksi, että tämä ohjaisi häntä kulkemaan totuuden poluilla ja kääntäisi pois valheesta. Sama rukous toistuu mantran lailla läpi al-Ghazâlîn tuotannon.⁵⁸ Kyseessä on intohimaisen totuuden tavoittelijan muistutus itselleen yhtä lailla kuin Jumalalle esitetty avunpyyntö. Tieto-opilliset kysymykset olivat al-Ghazâlîn filosofisen tuotannon keskiössä hänen koko uransa ajan. Al-Ghazâlîn pääteos *Uskonnollisten tieteiden elävöittäminen* muun muassa alkaa pitkällä tiedon ylistyksellä; al-Ghazâlîn on jopa nähty yrittäneen sopeuttaa demonstratiivista tiedon ihannetta islamilaisten teologiien filosofisesta

radikaalisti poikenneeseen todellisuuskäsitteeseen.⁵⁹

Mutta minkälaisia kysymyksiä tiedon pitäisi kosketella? Tässä al-Ghazâlîn linja eroaa filosofeista. Otan esimerkin alkujaan periksi kirjoitetusta teoksesta *Onnen kemia* (arab. *Al-kîmiyâ’ as-sa’âda*). Al-Ghazâlî avaa teoksen väittämällä, että itsetuntemus on avain Jumalan tuntemiseen. Hän viittaa tunnettuun Profeetan perimätietoon, samoin Koraanin jakeeseen, jossa Jumala toteaa: ”Me näytämme heille merkkejämme joka puolella maailmaa ja heissä itsessäänkin, kunnes he ymmärtävät, että se [so. Muhamadin ilmoitus] on totuus” (41:53).⁶⁰

Voitaisiin ajatella, että jae oikeuttaa monenlaisen luonnollisen teologian. Kuitenkin on todettava, että monet, jotka tutkistelevat itseään ja maailmaa, eivät tästä huolimatta perusta mitään Jumalasta. Piikki kohdistuu ilmeisellä tavalla filosofeihin. Mikä tahansa omaan napaan tuijottelu ei kelpaa; tarvitaan erityinen tarkastelukulma.

Al-Ghazâlîn mukaan näitä on itse asiassa kaksi, mutta toinen on niin mutkikas, ettei siihen kannata mennä. Salaperäistä lausuntoa ei selitellä: myöhemmän jakson perusteella vaikuttaa siltä, että al-Ghazâlî viittaa yhteyteen ihmisen (mikrokosmoksen), maailmankaikkeuden (makrokosmoksen) ja Jumalan attribuuttien/taivasten valtakunnan (ylimaallinen kosmos) välillä.⁶¹ Tähän kysymykseen ei al-Ghazâlîn mukaan tule liikaa paneutua, sillä se on omiaan vain hämentämään ymmärtämättömien mieliä. Vaara piilee ennen kaikkea luodun rinnastamisessa (*shirk*) Luojaan suoraan, ilman asiaan kuuluvia varauksia. Moinen käy suoraan ”islamin uskontunnustusta” vastaan:

Sano: Hän, Jumala, on yksi, Jumala, ikuinen.
Ei Hän ole siittänyt eikä syntynyt,
eikä Hänellä ole ketään vertaista.⁶²

Toinen, kaikille yhteinen lähestymistapa perustuu ihmisen luotuisuuteen: ”Kun ihminen ajattelee itseään, hän tietää, että keran on ollut aika, jolloin häntä ei ole ollut”. Koraanin jae 76:1 vahvistaa saman havainnon, se kun kysyy retorisesti: ”Eikö ollutkin aika, jolloin ihminen ei ollut mitään?”

Ihminen tulee näin luotuisuutensa perusteella tietoiseksi Jumalan olemassaolosta, ruumiillisen muotonsa perusteella tietoiseksi Jumalan voimasta ja viisaudesta, ja omien tarpeittensa runsaasta huomioonottamisesta hän [päättelee] Jumalan rakastavan [häntä]. Näin itsetuntemus on avaimena Jumalan tuntemiseen.⁶³

Lähestymistapaa oli aiemmin suosittanut al-Ghazâlî'n opettaja Abû Ma'âlî al-Juwaynî (k. 1085), joka teoksessa *Johdatuksen kirja* teki Jumalan luomistyön kirkkaasta ja selvästä ymmärtämisestä jokaisen sukukypsään ikään ehtineen muslimimiehen ensimmäisen uskonnollisen velvollisuuden.⁶⁴ Al-Ghazâlîlle kysymyksessä on samalla tavoin järjen valossa valkeneva totuus.⁶⁵ Järjenkäyttö ei kuitenkaan ole al-Ghazâlîlle päämäärä itsessään (joskin hän myöntää auliisti, että se tuottaa spontaania nautintoa),⁶⁶ vaan se valjastetaan korkeampien päämäärien palvelukseen. Kaikkea tiedonkeräystä tulee arvioida sen valossa, miten se auttaa ihmisten sydänten kääntämisessä kohti Jumalaa.⁶⁷ Se, että ihminen tunnistaa itsessään Luojan luomuksen, on tässä ensimmäinen askel.

Kunkin ajattelijan kohdalla olen keskittynyt siihen, mitä uutta kukin heistä tuo keskusteluun. Lukuisat piirteet yhdistävät mainittuja filosofeja. He kaikki muun muassa uskoivat – lainaan nyt Ibn Sînân sanoja – että ”kaikki tieteet ovat osallisia tästä yhdestä siunauksesta: ne auttavat ihmisielua saavuttamaan aktuaalisen täydellisyy-

den, joka valmistaa sitä tuonpuoleista onnea varten.”⁶⁸ Lausunnosta käy ilmi usko tieteenharjoituksen syvälliseen kasvatustehävään. ■

57. Ks. M. Mesbahi (1991) ”La présence de la métaphysique dans Fasl al-maqal d'Ibn Rushd”, teoksessa *Le choc Averroès. Comment les philosophes arabes ont fait l'Europe. Travaux de l'Université Européenne de la Recherche Actes du Colloque Averroès 6–8 février 1991*, Pariisi, 153–160; T. Kukkonen (2002) ”Averroes and the Teleological Argument”, *Religious Studies* 38.

58. *The Incoherence of the Philosophers. A parallel English-Arabic Text* (1997), toim. ja käänt. M. E. Marmura, Provo, 1.1–; ks. myös esim. *KF*, 129–130.

59. Ks. *Ihyâ' 'ulûm ad-dîn*, Kairo 1939, 4 osaa, 1:11–21; M. E. Marmura (1965) ”Al-Ghazâlî and Demonstrative Science”, *Journal of the History of Philosophy* 3, 183–204; ”Al-Ghazâlî's Attitude to the Secular Sciences and Logic”, teoksessa Hourani (1975), 100–111.

60. Persiasta ja urdusta käännetty laitos: *The Alchemy of Happiness* (1991), käänt. Claud Field, muok. Elton L. Daniel, Lontoo, 5.

61. Ks. *Kîmiyâ'*, 83; vrt. *Mishkât al-anwâr* (1998) eli *The Niche of Lights. A parallel English-Arabic Text*, toim. ja käänt. D. Buchman, Provo, 31.9–32.4; tutkimuksesta T. Gianotti (2001) *Al-Ghazâlî's Unspeakable Doctrine of the Soul. Unveiling the Esoteric Psychology and Eschatology of the Ihyâ'*, Leiden.

62. Vilpittömän uskon suura 112. Al-Ghazâlî'n mukaan olemuksellinen kiulu Jumalan ja luodun todellisuuden välillä on analogiaopista huolimatta ehdoton: ks. *Al-maqsad al-asnâ fi sbarh ma'ânî' asmâ' Allâh al-busnâ* (”Jumalan 99 kauniin nimen selitys”) (1986), toim. F. A. Shehadi, Beirut, 42–59 (teemasta laajemmin Altman 1969, 4–28).

63. *Kîmiyâ'*, 15–16.

64. *Kitâb al-irshâd* (1950), toim. M. Y. Mûsâ ja 'A. 'A. 'Abd al-Hamîd, Kairo, 3.

65. Ks. esim. *Al-iqtisâd fi al-i'tiqâd* (1962), toim. M. Cubukcu ja K. Atay, Ankara, 32–33; vrt. *Al-maqsad al-asnâ*, 158.2–4; *Al-qistâs al-mustaqîm* (1983), toim. V. Chelhot, Beirut, 53–54.

66. *Ihyâ' 'ulûm ad-dîn*, 1:19.

67. Ks. *Ihyâ' 'ulûm ad-dîn*, 1:21–.

68. *Asb-Sbifâ': Al-ilâbiyyât*, 1.3., 17.8–9.