

Mu'taziliittinen teologia eläinten kärsimyksestä

JANNE MATTILA

TIIVISTELMÄ Artikkeliki käsitelee mu'taziliittien, islamin varhaisen teologisen koulukunnan, näkemyksiä eläinten kärsimyksen ongelmasta ja sen eläineettisistä seurauksista. Jumalan oikeudenmukaisuus on mu'taziliittisen teologian tärkein periaate Jumalan ykseyden ohella. Koulukunta ulottaa Jumalan oikeudenmukaisuuden ihmisten lisäksi myös muihin eläimiin, ja eläintenkin kärsimys on ristiriidassa Jumalan täydellisen hyvyyden kanssa. Tällä puolestaan on seurauksia mu'taziliittiselle etiikalle, koska ihminenkään ei saa aiheuttaa eläimelle tarpeetonta kärsimystä. Artikkeliki jakautuu kolmeen osaan. Ensimmäinen osa esittelee mu'taziliittisen etiikan käsitteitä yleisellä tasolla. Toinen osa käsitelee mu'taziliittisen koulukunnan tärkeimmän teologin, 'Abd al-Jabbārin (k. n. 1024), pääteoksessaan esittämää ratkaisua Jumalan oikeudenmukaisuuden ja eläinten kärsimyksen väliseen ristiriitaan. Kolmas osa kuvaa, miten koulukunnan vaikutuspiirissä toiminut esseisti al-Jāhiz (k. 868) soveltaa mu'taziliittisen etiikan viitekehystä konkreettiseen eläinten kohtelua koskevaan ongelmaan. Mu'taziliittien eettisen teorian analyysi osoittaa, että kategorinen väite islamin klassisen kauden antroposentrismistä on liian yksinkertainen.

ASIASANAT islamilainen teologia, islamilainen etiikka, eläinetiikka, mu'taziliitit, Al-Jāhiz

Islamilaista maailmankuvaa on usein luonnehdittu antroposentriseksi: ihminen on luomakunnan kruunu, ja muiden eläinten arvo määritty niiden ihmiselle tuottaman hyödyn perusteella. Ainakin klassisen kauden (n. 600–1200) osalta viime vuosien eläimiä käsittelevien tekstien tutkimus on maalannut monisyisempää kuvaa. Monet Koraanin jakeet esittävät, että eläimet on luotu ihmistä varten, mutta Koraanissa on myös jakeita, jotka ulottavat Jumalan johdatuksen kaikkiin eläimiin. Ehkä hätkähdyttävien jae on 6:38, joka vaikuttaisi suovan eläimille paitsi itseisarvon myös kuolemanjälkeisen elämän: ”Kaikki maassa kulkevat eläimet ja siivillään lentävät linnut ovat kansoja (*umam*) kuten tekin – – Kaikki kootaan Herransa luo.”¹ Vaikka islamilaisen lakiopin (*fiqh*) eläimiä käsittelevät keskustelut esimerkiksi ruokavaliota koskevien säännösten osalta korostavat eläinten välineellistä arvoa, nostavat lakioppineet toisinaan esille myös kotieläinten ”oikeudet” (*haqq*) suhteessa heitä hallitseviin ihmisiin.² Lisäksi klassisen kauden eläintieteilijät tekevät empiirisiä havaintoja eläinten rationaalisesta käyttäytymisestä,³ ja monet filosofit ovat siksi valmiita myöntämään eläimille varsin kehittyneitä ajattelua muistuttavia kognitiivisia kykyjä.⁴ Islamilaisessa filosofiassa vallitseva erottelu järjellisen ihmisen ja järjettömien eläinten välillä on siis oletettua epämääräisempi.⁵

Klassisen kauden eläinetiikan osalta esille nostetaan usein neljä poikkeukselliseksi miellettyä kirjoittajaa.⁶ Lääkäri-filosofi Abū Bakr al-Rāzī (k. 925) ulottaa eettisessä traktaatissaan *Filosofien elämä* (*Kitāb al-Sira al-falsafīyya*) oikeudenmukaisuuden käsitteen myös eläimiin, ja tuomitsee siksi esimerkiksi huvimetsästyksen.⁷ Puhtauden veljeksi (Ikhwān al-Ṣafāʾ; 800–900-luku) itseään kutsuva filosofien ryhmä kertoo tarun eläimistä, jotka haastavat ihmiset oikeuteen kiistääkseen näiden oikeuden alistaa eläimet palvelukseensa.⁸ Andalusialaisen Ibn Ṭufaylin (k. 1185) filosofisen romaanin järjellisesti ja moraalisesti täydellistynyt päähenkilö Ḥayy Ibn Yaqzān huomaa, että kaikki elolliset olennot tavoittelevat omia Jumalan johdatuksesta juontuvia päämääriään, ja pyrkii siksi minimoimaan oman vaikutuksensa niihin: Ḥayy syö ensisijaisesti hedelmiä, ja vain tarpeen vaa-

tiessa kokonaisia kasveja tai jopa eläimiä.⁹ Sokea syyrialainen runoilija al-Maʿarrī (k. 1058) korostaa eläinten kärsimyksestä juontuvaa eettistä ongelmaa runoissaan ja traktaateissaan mutta myös kirjeenvaihdossa, jossa hän puolustaa vegaanista elämäntapaansa ismailiittisen teologin al-Shīrāzīn (k. 1078) kritiikkiä vastaan.¹⁰ Nämä neljä kirjoittajaa vaikuttaisivat siis olevan poikkeuksellisen moderneja siinä mielessä, että he nousevat sekä islamilaisen että aristoteelisen antroposentrismän yläpuolelle laajentaessaan eettiset kysymykset koskemaan myös eläinten kohtelua.

- 1 Suom. Jaakko Hämeen-Anttila. Eläinten asemasta Koraanissa, ks. Tiili 2012; jakeen 6:38 tulkin-nasta myös Winter 2019. Koraani sisältää myös toisen jakeen (81:5), joka liittyy termin ”kokoaminen” (*hashr*) eläimiin. Kaikki neljä Tlilin (2012, 196–202) tarkastelemaa ash’ariittista kommentaaria tulkitsevat kokoamisen viittaavan eläinten tuonpuoleiseen. Mu’taziliittisesta teologiasta, ks. Heemserk 2000, 187–189.
- 2 Ks. Foltz 2006, 17–25, 29–46; Tiili 2015.
- 3 Al-Jāhīzīn (k. 868) eläinopista, ks. Ben Saad 2022, ja Avicennan Aristoteleen eläinopin kommentaarista, ks. Kruk 2002.
- 4 Eläinten kognitiosta yleisemmin, ks. Druart 2021 ja Virgi 2022; Abū Bakr al-Rāzīn (k. 925) kohdalla ks. Adamson 2012. Eläinten arviokyvyn (ar. *wahm*/lat. *aestimatio*) kautta toimivasta kognitiosta, ja mahdollisesta itsetietoisuudesta, Avicennalla (Ibn Sinā; k. 1037), ks. Black 1993; Kaukua & Kukkonen 2007, 101–111; López-Farjeat 2012, 2016 & 2020; Kaukua 2014, 106–114; Alwishah 2016.
- 5 Näin on jo Abū Bakr al-Rāzīn ja Avicennan kohdalla, mutta myöhemmin avicennalaisesta psykologiasta vaikutteita omaksuva ash’ariittinen teologi Fakhr al-Dīn al-Rāzī (k. 1210) näyttäisi jopa esittävän, että myös eläimillä on järkisielu (ks. Adamson & Somma 2022).
- 6 Islamilaisen filosofian osalta ks. erit. Adamson 2016; Adamson 2018 ulottaa käsitteilyn ”kaanonin” ulkopuolisiin filosofisiin teksteihin laajentamalla kysymyksenasettelun eläin- ja ihmisluontoon.
- 7 Al-Rāzī, *Rasā’il falsafīyya* (*Opera philosophica*), toim. Paul Kraus, 103–105.
- 8 Tarinan merkitystä on tulkittu monin tavoin, ks. erit. Tiili 2014; de Callatay 2018; Loevy 2019; Mattila 2019. Tarina on käännetty suomeksi nimellä *Eläinten oikeudenkäynti* (suom. Janne Mattila).
- 9 Ibn Ṭufayl, *Ḥayy Ben Yaqdḥān*, toim. Leon Gauthier, 110–113.
- 10 Ks. Blankinship 2019 & 2020.

Koska sekä uskonnollisten että filosofis-tieteellisten tekstien lähempi tarkastelu on kyseenalaistanut ainakin kategorisen väitteen islamilaisen maailmankuvan ihmiskeskeisyydestä klassisella kaudella, näyttäytyy myös käsitys edellä kuvattujen tekstien poikkeuksellisuudesta ongelmallisena. Tarkastelen tässä artikkelissa kysymystä elänetiikasta tutkimalla mu'taziliittien teologisen koulukunnan eettistä ajattelua. Mu'taziliitit nostavat eläimet eettisen tarkastelun piiriin ulottamalla teodikean myös eläimiin. Jos Jumala on sekä täydellisen hyvä että kaikkivaltias, miksi eläimet kärsivät?

Mu'taziliitit ovat islamin ensimmäisten vuosisatojen kenties vaikutusvaltaisin teologinen koulukunta; sunnalaisessa islamissa koulukunnan merkitys tosin hiipui 1000-luvun jälkeen, mutta shiialaisen teologian kautta sen vaikutus on osin välittynyt meidän päiviimme saakka.¹¹ Islamin ensimmäisten vuosisatojen eläineettisen keskustelun kannalta koulukunnan merkitys on keskeinen. Edellä mainituista kirjoittajista sekä al-Rāzīn että Puhtauden veljien tiedetään saaneen vaikutteita mu'taziliiteilta, ja heidän eläineettisten pohdintojensa kohdalla vaikutus on ilmeinen.¹² Mu'taziliitit kumoavat elänetiikan perinteisen tulkinnan kahdella tavalla: (1) eläineettiset kysymykset eivät olleet marginaalisia klassisen kauden islamilaisessa maailmassa ja (2) al-Rāzīn ja Puhtauden veljien kaltaisten filosofien eläineettiset intressit selittyvät vastauksena mu'taziliittien esittämään ongelmaan.

Käsittelen seuraavassa aiheetta kolmessa osassa. Koska mu'taziliittien teologinen koulukunta on suomalaiselle yleisölle verrattain tuntematon, esittelen ensimmäisessä osassa yleisesti heidän eettistä ajatteluaan. Keskityn artikkelin varsinaisen aiheen kannalta keskeisiin käsitteisiin. Toisessa osassa esitän keskeisimmän mu'taziliittisen teologin, 'Abd al-Jabbārīn (k. n. 1024), vastauksen eläinten kärsimyksen ongelmaan. Kolmannessa osassa osoitan, miten mu'taziliittisen teologian vaikutuspiirissä toimiva kaunokirjallinen kirjoittaja al-Jāhīz (k. 868) soveltaa mu'taziliittista käsitteistöä konkreettiseen eläinten kohteluun koskevaan kysymykseen.

MU'TAZILIITTINEN ETIIKKA

Arabiankielinen sana *kalām* tarkoittaa alkukielellä puhetta. *Kalām* viittaa myös islamilaiseen opinalaan, joka läntisissä kielissä käännetään yleensä teologiaksi.¹³ Tieteenalan syntyhistoria on mahdollisesti myöhäisantiikin ja varhaisen islamin uskonnollisissa debateissa, mikä ehkä selittää sille tyypillistä dialektista metodologiaa.¹⁴ *Kalāmin* asemaa suhteessa muihin klassisen kauden opinaloihin voi tarkastella juuri sen metodisen luonteen kautta. Muiden uskonnollisten tieteiden tavoin myös *kalāmin* tavoitteena on ilmoituksen (Koraani ja Profeetan perimätieto) tulkinta. Se on osin läheisessä suhteessa islamilaiseen lakioppiin (*fiqh*) ja erityisesti lakiopin metakysymyksiä käsittelevään lakiopin perusteisiin (*uṣūl al-fiqh*). *Kalāmin* metodologiaa voi luonnehtia rationalistiseksi, mikä tekee siitä uskonnollisista tieteistä kiistanalaisimman, ainakin niiden traditionalististen uskonoppineiden näkökulmasta, jotka suhtautuvat lähtökohtaisen kriittisesti järjelliseen spekulatioon.¹⁵ Rationalisminsa vuoksi

11 Zaidilaisen ja kaksitoistashiialaisen teologian mu'taziliittisistä vaikutteista, ks. Ansari 2016 ja Ansari & Schmidtke 2016.

12 Puhtauden veljien osalta tämä vaikutus ei näy niinkään 22. kirjeen eläintarussa kuin muissa kirjeissä, joissa he nostavat esille eläinten kärsimyksen ongelman. Käsittelen mu'taziliittistä vaikutusta al-Rāzīn ja Puhtauden veljien eläineettisissä kirjoituksissa tulevassa artikkelissani "The Ikhwān al-Ṣafā' and Abū Bakr al-Rāzī on Animal Suffering: the Mu'tazilite Context".

13 Termien vastaavuus ei ole aivan ongelmaton. Käännöstä on kritisoitu samanaikaisesti sekä liian suppeaksi että liian laveaksi: *kalām* käsittelee myös muita kuin puhtaasti teologisia aiheita, kuten luonnonfilosofiaa, ja toisaalta teologiaa islamilaisessa maailmassa rakentavat myös esimerkiksi lainoppineet, ismailiitit, suuffit ja filosofit.

14 Ks. Treiger 2016.

15 Antirationalismi liitetään usein erityisesti ḥanbaliittiseen lakikoulukuntaan, mutta myös esimerkiksi Ibn Ḥazmin (k. 1064) formuloimaan literalistiseen (*ẓāhiri*) teologiaan (ks. Abrahamov 2016 ja Hoover 2016).

kalām vertautuukin filosofiaan (*falsafa*). Vaikka al-Ghazālīsta (k. 1111) lähtien teologit omaksuivat osia avicennalaisesta filosofiasta, islamin ensimmäisinä vuosisatoina teologia ja filosofia olivat vielä kaksi selkeästi erillistä opinalaa. Filosofian ymmärrettiin pohjautuvan kreikasta arabiaksi käännettyihin tieteellisiin ja filosofisiin teksteihin. Mu‘taziliittien historia palautunee jo 700-luvun ensimmäiselle puoliskolle,¹⁶ ja se siis edeltää filosofisen tradition syntyä.

Koulukunnan edustajat määrittivät itsensä ennen kaikkea kahden keskeisen periaatteen kannattajiksi. Nämä periaatteen olivat (1) Jumalan ykseys (*tawhīd*) ja (2) oikeudenmukaisuus (*‘adl*).¹⁷ Oikeudenmukaisuuden periaatteen periaatteesta johtaa mu‘taziliittien etiikan pääväitteet, jotka ovat (1) vapaa tahto (koska muutoin ihmisen palkitseminen tai rankaiseminen tuonpuoleisessa ei olisi oikeudenmukaista), (2) moraalisen tiedon rationaalisuus ja (3) arvokäsitteiden objektiivisuus (koska muutoin ihminen ei kykenisi tunnistamaan hyvää ja pahaa). Mu‘taziliteihin usein liitetty rationalismi näkyy myös heidän moraalisen tiedon alkuperää koskevassa väitteessään, jonka mukaan ihmisjärjellä on synnynäinen kyky tunnistaa oikea ja väärä, ja niillä on siten oltava objektiivinen ja universaali perusta. Ash‘ariitit, islamin toinen keskeinen teologinen koulukunta, kiistivät kaikki kolme mu‘taziliittien väitettä. Heidän mukaansa vapaa tahto tekisi ihmisestä omien tekojensa luoja, mikä on ristiriidassa Jumalan kaikkivaltiuuden kanssa.¹⁸ Jumala ei myöskään voi olla sidottu inhimillisen ajattelun eettisiin kategorioihin, ja siksi arvokäsitteillä on ainoastaan subjektiivinen joko Jumalan käskyjä ja kieltoja tai ihmisen mieltymyksiä ilmaiseva sisältö. Ihmisen tieto hyvästä ja pahasta rajoittuu siihen, minkä Jumala on ilmoittanut.¹⁹

Mu‘taziliittien moraalin rationaalisuutta koskevan väitteen tarkka muotoilu on vaikeaa. Jokainen eettisesti ei-neutraali teko on arvioitavissa (*ḥukm*) joko pahaksi (*qabīḥ*) tai hyväksi (*ḥasan*). Edellinen määrittellen teoksi, josta tekijä ansaitsee moitteen (*dhamm*), ja jälkimmäinen teoksi, joka ei ole moitittava. Hyvä teko jakautuu edelleen kolmeen alakategoriaan, sallittu (*mubāḥ*), suositeltava (*mandūb*) ja pakollinen (*wājib*) sen

perusteella, ansaitseeko tekijä ylistystä tai moitetta teon tekemisestä tai tekemättä jättämisestä. Ontologisesti yksittäisen teon moraalinen arvio perustuu tekoa määrittävään, siinä objektiivisesti olemassa olevaan, attribuuttiin (*ṣifa/ḥāl*) (”hyvyys”, ”pahuus”, jne.), joka liittyy teon johonkin moraalisiin kategorioihin. Vaikka teossa itsessään ei olisi eettistä attribuuttia, teolla voi myös olla seuraus, jolla on tällainen attribuutti. Eettisellä attribuutilla, kuten *kalāmin* ontologiassa kaikilla aksidentaalisilla ominaisuuksilla, on puolestaan attribuutin tuottava syy, jonka järki kykenee ymmärtämään. Baṣran mu‘taziliteille tämä syy on teon toteutumisen aspekti (*wajh*), joka pitää sisällään kaikki konkreettisen teon moraalisen arvioinnin kannalta oleelliset tekijät.²⁰

- 16 Mu‘taziliittien koulukunnan syntyhistoria on tutkimuksessa kiistelty, ks. El-Omari 2016.
- 17 Tarkkaan ottaen koulukuntaa määrittäviä periaatteita oli viisi (*al-uṣūl al-khamsa*), jotka al-Attarin mukaan (2010, 45) ensimmäisenä eksplisiittisesti formuloi al-Khayyāt (k. 902).
- 18 Klassisen kauden ash‘ariittien ratkaisu determinismin ja Jumalan oikeudenmukaisuuden väliseen ristiriitaan on, että Jumala luo myös ihmisen teot, mutta ihminen omaksuu (*kasb*) ne tekohetkellä itselleen ja on siten niistä moraalisesti vastuussa.
- 19 Klassisesti islamilaisen teologian metaeettisten kantojen välisen debatin on muotoillut erityisesti Albert Hourani (ks. esim. Hourani 1985), joka on paljolti vastuussa *kalāmin* etiikkaan sittemmin kohdistuneesta filosofisesta mielenkiinnosta. Shihadeh 2016 tarkentaa perinteistä käsitystä ash‘ariittien kannan ja teologisen voluntarismin yhtäläisyydestä osoittamalla, että ash‘ariittiset teologit pyrkivät kumoamaan mu‘taziliittien eettisen realismin samanaikaisesti kahdelta suunnalta, samaistamalla arvokäsitteet joko (1) teon ihmisessä herättämiin mieltymyksen tai vastenmielisyyden tunteisiin tai (2) Jumalan määräyksiin ja kieltoihin.
- 20 Seuraan tässä Shihadeh’n (2016, 391–396) tulkitusta, joka katsoo edeltäjiensä ymmärtäneen aspektin käsitteen väärin. Ainakin osalle Bagdadin mu‘taziliteista teoria oli huomattavasti yksinkertaisempi: tiettyyn telokluokkaan liittyy aina hyvyden tai pahuuden attribuutti.

Toisin sanoen moraalisen ontologian kannalta teon arvon määrittää tekoon liittyvä objektiivinen eettinen attribuutti, mutta tuon attribuutin määrittävät kaikki juuri kyseisessä tapauksessa eettisen arvioinnin kannalta oleelliset tekijät. Mu'taziliitit eivät siis väitä, että ihminen kykenisi intuitionsa kautta välittömästi tunnistamaan jokaisen teon hyväksi tai pahaksi, vaan he rajaavat ilmeisen moraalisen tiedon yksinkertaisiin tapauksiin, kuten ”epäoikeudenmukaisuus on paha”. Sen sijaan teon moraalisen arvon määrittävät perusteet ovat rationaalisia, minkä seurauksena ihmisjärki kykenee liittämään teon tiettyyn moraaliseen kategoriaan.

Modernit kirjoittajat ovat useimmiten tulkinneet mu'taziliittisen etiikan edustavan velvollisuusetiikkaa, kun taas toiset tulkinnat ovat korostaneet sen seuraamuseettisiä piirteitä.²¹ Ilmeisesti erimielisyys selittyy osin aspektin käsitteen kautta, sillä se pitää sisällään paitsi teon sisäisiä ominaisuuksia myös teosta aiheutuvia seurauksia. Toisaalta teologisen etiikan keskustelut eivät koskaan ole täysin irrallisia Jumalan oikeudenmukaisuutta koskevasta kysymyksestä, jossa Jumalan oikeudenmukaisuuden ajatellaan ilmenevän Jumalan rationaalisten päämäärien (*gharaḍ*) kautta. Nämä puolestaan muotoillaan usein siten, että ne edistävät ihmisen hyötyä (*naḥ'*) tai hyvinvointia (*maṣlahā*), ja estävät ihmiseen kohdistuvaa haittaa (*ḍarar*) tai pahoinvointia (*mafsada*). Tällöin käsitteillä hyvä ja paha on selvästi myös sisältö ”hyödyllinen” ja ”haitallinen”, vaikka mu'taziliittinen teoria perustaisikin ne abstraktiin ”hyvyyden” tai ”pahuuden” attribuuttiin. Koska mu'taziliittisillä teologeilla on myös taipumus samaistaa teosta seuraava hyvä ja paha mielihyvään ja kipuun, mu'taziliittisen etiikan keskiöön nousee kärsimyksen ongelma.

Mu'taziliittisen etiikan ominaisuutensa ymmärtämisen kannalta ei välttämättä ole ylipäättään hedelmällistä paikantaa sitä tiettyyn modernin filosofisen etiikan kategoriaan.²² Mu'taziliittista etiikkaa voi nimittäin analysoida myös ”oikeuden” (*ḥaqq lahu*), ”velvollisuuden” (*ḥaqq 'alayhi*) ja ”ansaitsemisen” (*istiḥqāq*) käsitteiden kautta.²³ Tämä näkökulma ilmentää teologisen etiikan läheistä suhdetta lakioppiin.²⁴

Lainan antajalla on oikeus saada lainaamansa raha takaisin ja velallinen on velvollinen palauttamaan sen. Väkivallan uhri, tai uhrin perhe, on oikeutettu saamaan korvauksen (*qisās*) tekijän aiheuttamasta vahingosta. Tällöin siis keskeistä teon moraalisen arvon määrittämisessä ei ole teon ominaisuus tai sen seuraukset, vaan kahden moraalisen subjektin suhde: väärintekijällä on velvollisuus korvata aiheuttamansa vahinko, ja uhrilla on oikeus saada korvaus kärsimästään vääryydestä. Joissain teoissa tai tekoluokissa moraalisen subjektina voi olla myös Jumala, joko oikeuden tai velvollisuuden haltijana suhteessa ihmiseen. Koska mu'taziliittinen etiikka korostaa Jumalan oikeudenmukaisuutta, tämä taso on erityisen keskeinen: jotta maailma olisi oikeudenmukainen, väärintekijän on saatava rangaistus ja sorretun korvaus. Jos ihmiset eivät ole siihen keskenään kykeneviä, Jumala palkitsee tai rangaistaa ihmisiä tuonpuoleisessa takaamalla heille heidän ansaitsemansa korvauksen (*'iwaḍ*). Jumala on siis eräänlainen moraalinen kirjanpitäjä, jonka tehtävänä on varmistaa, että ihmisen tekojen ja niistä koituvien seurauksien välinen suhde on lopulta oikeudenmukainen. Kuten seuraavaksi näemme, Jumalan oikeudenmukaisuus ei rajoitu ainoastaan ihmisiin.

- 21 Hourani 1971 (144–146) tulkitsee 'Abd al-Jabbārin olevan velvollisuuseetikko ja vertaa tätä brittiläisiin intuitionisteihin, kuten W. D. Rossiin. Al-Attar (2010, 86) argumentoi Hourania vastaan, että kyseessä on seuraamuseettinen järjestelmä. Shihadeh (2016, 395n3) kiistää al-Attarin väitteen seuraamusten ensisijaisuudesta.
- 22 Vasalou (2008, 26–31) kritisoi Houranin projektia esittäen 'Abd al-Jabbār eettisen intuitionismin edelläkävijänä, erityisesti sikäli kun tämä häivyttää mu'taziliittien eettisten keskustelujen taustalla usein väijyvät Jumalan oikeudenmukaisuuden ja lakiopin kontekstit. Vasalou tarjoaa esimerkkinä (31–32) Houranin närkästyksen sen suhteen, että 'Abd al-Jabbār luokittelee ”tarpeettomat” (*'abathan*) teot, kuten veden kantamisen meren yhdestä kohdasta toiseen, pahoiksi. Luokittelun taustalla on kuitenkin periaate, että Jumala ei tee mitään ilman tarkoitusta.
- 23 Vasalou 2008.
- 24 Ks. erit. Vasalou 2008, 38–66.

‘ABD AL-JABBĀR

Tiedot mu‘taziliittisen teologian varhaisvaiheista pohjautuvat lähes yksinomaan toisen käden lähteisiin.²⁵ 800-luvulla koulukunta jakautui bagdadilaiseen ja bašralaiseen haaraan. ‘Abd al-Jabbārın pääteos, *Kattava esitys Jumalan ykseydestä ja oikeudenmukaisuudesta (al-Mughni fi abwāb al-tawhīd wa-l-‘adl)*, edustaa Bašran mu‘taziliittisen teologian synteesiä jo laajuudeltaan: se koostuu kahdestakymmenestä kirjasta.²⁶ Kivun teema sijoittuu pääosin teoksen kolmanteentoista osaan, joka käsittelee Jumalan hyväntahtoisuutta (*lutf*).²⁷ Islamilaisen teologian varsin analyttisen luonteen mukaisesti ‘Abd al-Jabbār pyrkii ensin osoittamaan, että kivun olemassaolo on todellista, ja sen jälkeen määrittämään, mitä se on. Määritelmän mukaan kipu on tiettyssä ruumiin osassa, klassisen teologian antropologiassa siis atomien yhdistelmässä, oleva ominaisuus (*ma‘nan*),²⁸ jonka havaintoon liittyy vastenmielisyden (*nufūr*) tunne, kun taas sen vastakohtaan, nautintoon, liittyy halun (*shahwa*) tunne.²⁹ Kivun ja kärsimyksen olemassaolo on kuitenkin itsessään ongelmallinen, sillä kaikki olemassa oleva on lopulta Jumalan luomaa, ja koska kaikki Jumalan teot ovat hyviä, myös kivun on oltava hyvää. Koska mu‘taziliteille Jumala on ennen kaikkea rationaalinen toimija, pyrkii ‘Abd al-Jabbār ensisijaisesti selittämään kivun olemassaolon sen päämäärän (*gharad*) kautta, jota se Jumalan luomistyössä palvelee.

‘Abd al-Jabbār antaa kaksi erillistä ratkaisua kärsimyksen ongelmalle. Molemmat niistä ovat relevantteja eläinten moraalisen aseman määrittämisessä, vaikka vain jälkimmäinen koskee suoraan eläimiä. Ensisijainen ratkaisu pohjautuu moraalis-uskonnollisen velvollisuuden (*taklif*) käsitteeseen: Jumala on asettanut ihmisille tiettyjä velvoitteita, jotka täyttämällä he voivat saavuttaa palkkion (*thawāb*) tuonpuoleisessa.³⁰ Ihmisen tieto näistä velvoitteista on joko rationaalista, siis järjelle synnynnäistä tai päättelyn kautta hankittua moraalista tietoa, tai ilmoituksen kautta saavutettua. Mu‘taziliittien premissi sekä moraalin että Jumalan päämäärien rationaalisuudesta tarkoittaa, että näiden kahden välillä ei voi olla

ristiriitaa. Koska Jumala on oikeudenmukainen, on ihmisten myös kyettävä täyttämään nämä velvoitteet, ja siksi Jumala on suonut ihmisille esimerkiksi kyvyn (*qudra*), tiedon (*‘ilm*), havainnon (*idrāk*) ja elämän (*ḥayāt*) attribuutit,³¹ joiden avulla he voivat velvollisuutensa täyttää. ‘Abd al-Jabbārın ratkaisu kärsimyksen ja Jumalan oikeudenmukaisuuden väliseen ristiriitaan on,

- 25 Keskeinen on esimerkiksi al-Ash‘arī (k. 936), ash‘ariittisen koulukunnan perustaja, joka opiskeli alkujaan mu‘taziliittisen opettajan johdolla, mutta hylkäsi sittemmin koulukunnan opit.
- 26 Teoksen käsikirjoitus, josta puuttuu kuusi kirjaa, löydettiin vasta vuonna 1951. ‘Abd al-Jabbārın ja bašralaisten mu‘taziliittien henkilöhistoriasta, ks. Heemserk 2000, 13–71.
- 27 ‘Abd al-Jabbār, *al-Mughni fi abwāb al-tawhīd wa-l-‘adl*, XIII, 225–568. Heemserk 2000 on laaja esitys kivun ja kärsimyksen teemasta ‘Abd al-Jabbārın pääteoksessa sekä tämän oppilaiden, Mānkdimin ja Ibn Mattawayh‘n, siitä laatimissa kommentaareissa. Heemserk käsittelee myös eläinten kärsimystä (163–169, 187–189), mutta ei analysoi systemaattisesti eläimiä käsittelevää osiota ja sen eläineettisiä näkökohtia.
- 28 Termillä *ma‘nan* on monimutkainen käsittehistoria sekä filosofiassa että teologiassa; tässä yhteydessä yksi mahdollinen käännös on ”kausaalinen determinantti” (ks. Heemserk 2000, 73–80). Bennett 2021 erottelee termin mu‘taziliittisessä käytössä seitsemän merkitystä. Niitä yhdistää kognitiivinen sisältö, jota oli usein vaikea paikantaa *kalamin* atomi-aksidenssi-ontologiaan.
- 29 Ks. Heemserk 2000, 73–111. Filosofit ja lääketieteilijät kannattivat sen sijaan joko platonista tai aristoteelista nautinnon ja kivun määritelmää, joista edellinen muotoillaan usein luonnolliseen tai tasapainotilaan palaamisena ja siitä poistumisena. Myös tällä teoriolla oli kannattajansa teologiain joukossa, sillä ‘Abd al-Jabbār kumoo opettajansa Ishāq Ibn al-‘Ayyāshin kivun määritelmän poikkeamana fysiologisesta tasapainotilasta (ks. Heemserk 2000, 79–81).
- 30 Ks. Heemserk 2000, 142–156.
- 31 Koska klassisen kauden teologisessa metafysikassa myös ihminen koostuu atomeista, nämä ovat atomeihin tai niiden yhdistelmiin liittyviä aksidensseja. Ainoastaan elämän aksidenssi erottaa elävät olennot elottomista.

että kipu muodostaa yhden ”jumalallisen avun” (*lutf*) muodon, joka motivoi ihmistä täyttämään hänelle asetetut velvollisuudet.

Koska moraalinen ja uskonnollinen velvoittavuus ‘Abd al-Jabbārille edellyttää älyllistä kykyä tunnistaa veloitteet (myös ilmoituksessa välitetyn ulkopuolelta), seurauksena on kaksi toimijoiden kategoriaa: (1) moraalis-uskonnollisesti veloitettut (*mukallaf*) ja (2) ei-veloitettut. Periaatteessa ainoastaan ensimmäinen ryhmä kuuluu moraalisen velvollisuuden piiriin, joka tuonpuoleisessa saa teoistaan asianmukaisen palkkion tai rangaistuksen. Koska kriteerinä ovat nimenomaan äylliset kyvyt, jakolinja asettuu kaikkien riittävät äylliset valmiudet omaavien ja näiden ulkopuolelle jäävien välille. Jälkimmäiseen ryhmään kuuluvat paitsi eläimet myös lapset ja älyltään vajavaiset ihmiset. Seurauksena näyttäisi siis olevan, että eläimet rajautuvat eettisen tarkastelun ulkopuolelle ainakin siinä mielessä, että ne eivät ole moraalisia toimijoita. Kuten kohta näemme, näin ei kuitenkaan tarkkaan ottaen ole. Mielenkiintoisin havainto moraalisen velvollisuuden käsitteestä on kuitenkin se, että rajanveto ei mene ihmisten ja muiden eläinten välillä, vaan myös suuri osa ihmisistä sijoittuu eläinten kanssa samaan kategoriaan.

‘Abd al-Jabbār’in ensimmäinen ratkaisu ei ole riittävä ratkaisemaan kärsimyksen ongelmaa, koska se ei selitä esimerkiksi lapsen kärsimystä. Mikäli kivun tehtävä on kannustaa toteuttamaan veloitteita, joista saadaan lopulta palkkio tuonpuoleisessa, lasten kärsimys näyttäisi olevan tarpeetonta, sillä heidän tekonsa eivät johda sen enempää palkkioon kuin rangaistukseenkaan.³² Koska Jumala on oikeudenmukainen, maailmassa ei kuitenkaan tulisi olla turhaa kärsimystä. ‘Abd al-Jabbār’in toinen ratkaisu on, että Jumalan on korvattava (*ta’wīd*) kaikki ansaitsematon kärsimys joko tämän- tai tuonpuoleisessa. Tämä velvoite koskee siis molempia moraalisia kategorioita. Eläinten kohdalla vaatimus tarkoittaa, että Jumalan on herätettävä eläin uudestaan henkiin tuonpuoleisessa, jos kärsimyksen korvaaminen sitä vaatii. Siten eläimet liittyvät jumalallisen oikeudenmukaisuuden piiriin samassa mielessä kuin lapset ja älyllisesti vajavaiset ihmiset.

Kuten edellä todettiin, mu’taziliittiteologit muotoilevat usein eettistä ajatteluaan lakiopista lainattujen oikeuden ja velvollisuuden käsitteiden kautta. Näin ilmaistuna eläimellä on ”oikeus” (*istihqāq/ḥaqq lahu*) saada korvaus (*iwaḍ*) kärsimästään kivusta, ja Jumalalla on ”velvollisuus” (*ḥaqq ‘alayhi*) korvata kärsimys eläimelle. Koska moraaliset suhteet ovat tässä tarkastelussa kahdenvälisiä, Jumalalla on kuitenkin velvollisuus korvata ainoastaan se kärsimys, josta hän on itse vastuussa. Tämä pitää sisällään kärsimyksen, joka (1) seuraa välttämättä Jumalan teoista, kuten ihmisiä tai eläimiä kohtaavat sairaudet ja (2) kärsimyksen, joka on peräisin ihmisten teoista, jotka Jumala on erikseen ilmoituksessaan sallinut.³³ Jälkimmäisessä tapauksessa ilmoitus tavallaan kumoaa ihmisjärjen intuitiivisen arvostelman ja siirtää teon pahan kategoriasta hyvien tekojen luokkaan. Jos vahingollinen teko ei missään mielessä palaudu Jumalaan, on teon tekijä (ihminen tai eläin) velvollinen korvaamaan aiheuttamansa kärsimyksen. Koska ainoastaan Jumalalla on täysi kyky korvata sekä ihmisten että eläinten kokema kärsimys tämän- tai tuonpuoleisessa, jää hänelle käytännössä ansioiden ja palkkioiden välisten tilien tasaajan rooli. Tästä huolimatta eläinten eettinen asema ei rajoitu ainoastaan teodikeaan vaan myös ihmisellä on moraalisia velvollisuuksia suhteessa eläimiin: ihminen ei saa aiheuttaa eläimelle tarpeetonta kärsimystä, ainakaan selaista, jota hän ei kykene eläimelle korvaamaan ja jota ei ole ilmoituksessa nimenomaisesti sallittu. Yllättäen ‘Abd al-Jabbār soveltaa periaatetta myös eläimiin siitä huolimatta, että hän periaatteessa rajaa eläimet moraalisten veloitteiden ulkopuolelle. Eläimelläkään ei ole oikeutta aiheuttaa kärsimystä sen enempää toiselle eläimelle kuin

32 ‘Abd al-Jabbār esittää myös, että lapsen kärsimys voi kannustaa tämän vanhempia, tai lasta itseään aikuisena, moraalisten veloitteiden täyttämiseen. Hän ei kuitenkaan näe tämän ratkaisivan ongelmaa yksiselitteisesti, sillä ajatus vanhempien kannustamisesta ei oikeuta kärsimystä lapsen tai eläimen omasta näkökulmasta. Ks. Heemskerk 2000, 155–156.

33 ‘Abd al-Jabbār, *al-Mughni*, XIII, 452.

ihmiselle. Näin ollen eläimet näyttäisivät olevan myös moraalisia toimijoita, ja petoeläinten ja kasveja syövien kotieläinten moraalinen asema muodostuu erilaiseksi.

Eläinten kahtalainen asema näyttäytyy selvästi käytännön ongelmien kautta, joihin ‘Abd al-Jabbār’in huomio eläinkysymyksessä kohdistuu. Näistä ensimmäinen on kysymys kotieläinten teurastamisen moraalisesta arvosta,³⁴ joka on Koraanissa (5:3) nimenomaisesti sallittu. Näin ollen teon täytyy kuulua hyvien tekojen kategoriaan, salliihan Jumala vain hyvän. ‘Abd al-Jabbār nostaa tässä yhteydessä kriittisen erityishuomionsa kohteeksi teoksen *Valitus kotieläinten puolesta (Kitāb al-Nawḥ ‘alā al-bahā’im)* anonyymin kirjoittajan,³⁵ jolta hän esittää suoran lainauksen:

Jos eläimet puhuisivat ja niillä olisi ymmärrys (*tamyiz*), ne sanoisivat: ”Mikä on se vääryys, jonka olen tehnyt, ja mistä koostuu rikkomukseni? Mistä juontuu vihollisuus minun ja teidän välillä? Miksi elämäni on teille vastenmielinen, vaikka teille ei ole aiheutettu vahinkoa (*maḍarra*)? Miksi haluatte tyydyttää kostonjanonne minun avullani, vaikken ole rikkonut teitä vastaan?”³⁶

Retorisesti vaikuttava katkelma tuo mieleen eläinten ihmisiin kohdistamat syytökset Puhtauden veljien *Eläinten oikeudenkäynnissä*.³⁷ Toisin kuin Puhtauden veljet, ‘Abd al-Jabbār’in lainaama kirjoittaja kuitenkin eksplisiittisesti kieltää eläinten tappamisen. Katkelma asettaa ihmiset ja eläimet moraalisesti tasavertaiseen asemaan. Ihmiset kohdistavat eläimiin tekoja, joita ei oikeuta mikään eläimen ihmiselle tekemä vääryys. ‘Abd al-Jabbār ei kyseenalaista asetelmaa sinänsä, vaan esittää anonyymin kirjoittajan sen sijaan erehtyvän kahdessa muussa kohdassa. Ensiksikin eläimen teurastuksen on oltava oikein, koska Jumala on niin Koraanissa ilmoittanut. Kirjoittaja kiistää tämän väittämällä, että todennäköisemmin ilmoituksen välittäjät ovat erehtyneet kuin että Jumala olisi todella käskenytt ihmisistä vääryyteen. ‘Abd al-Jabbār kumoaa väitteen toteamalla, että eläinten teurastuksen hyvyys ei perustu uskonoppineiden tulkintaan, vaan kiistattomaan Koraanin jakeeseen. Toiseksi Koraanin valtuutus

ei poista sitä, että teurastamisen sallimisella on oltava rationaaliset perusteet. Anonyymi kirjoittaja erehtyy siis myös niiden syiden suhteen, jotka määrittävät eläinten tappamisen moraalisen arvon. On sinänsä mielenkiintoista, että ‘Abd al-Jabbār samaistaa kirjoittajan väitteet ”tavalliseen kansaan” (*al-‘awāmm*), joka on tietämätön niistä rationaalisista perusteista, jotka tekevät kärsimyksestä hyvää tai pahaa. Kommentti näyttäisi osoittavan, että näihin aikoihin ihmiset yleisemmin katsoivat eläinten tappamisen olevan väärin.³⁸ ‘Abd al-Jabbār’in mukaan kirjoittaja erehtyy erityisesti siinä, että hän ei ymmärrä eroa välittömän ja myöhemmän korvauksen välillä. Järjellinen eläimelle aiheutetun kärsimyksen oikeuttava peruste on Jumalan eläimelle antama täysimääräinen korvaus sen kärsimyksistä: Jumalan on herätettävä eläin tuonpuoleisessa henkiin ja annettava sille sellainen määrä hyötyä (*naḡ*’), että eläin itse toivoisi tulevansa teurastetuksi sen saadakseen.

Seuraava katkelma selventää ‘Abd al-Jabbār’in päättelyketjua eläinten teurastuksen moraalisen arvon määrittämisessä:

Se, että Jumala on sallinut (*abāḥa*) eläinten teurastamisen vaatii välttämättä osoittamaan (*ithbāt*) sen, minkä kautta se luetaan pois epäoikeudenmukaisuuden (*zulm*) luokasta. Sillä on oikein sanoa, että epäoikeudenmukaisuus on paha (*qabīḥ*), ja Jumala on pahoista teoista

34 ‘Abd al-Jabbār, *al-Mughni*, XIII, 452–465.

35 ‘Abd al-Jabbār, *al-Mughni*, XIII, 459–460. ‘Abd al-Jabbār’in oppilas Ibn Mattawayh sanoo kirjoittajan olevan Abū ‘Īsā al-Warrāq, jonka väitettiin olleen ensin mu’taziliitti mutta kääntyneen sittemmin manikealaisuuteen (ks. Heemskerck 2000, 168n36).

36 ‘Abd al-Jabbār, *al-Mughni*, XIII, 460.

37 Ks. esim. *Eläinten oikeudenkäynti*, 52–60.

38 Myös Avicenna esittää teoksensa *Viittauksia ja huomautuksia (al-Ishārāt wa-l-tanbihāt)*, toim. Dunyā, I, VI.1, 400–401) moraalisten väitteiden tieto-opillista asemaa käsittelevässä osiossa väitteen ”eläimen teurastus on paha teko” esimerkkinä väitteestä, jonka ihminen ”luontaisen myötätunnon” vuoksi hyväksyy todeksi, mutta jonka ilmoitus osoittaa vääräksi.

(*qabā'ih*) vapaa. Jos tämä on totta, ja jos on niin, että se, minkä kautta teurastus poistuu epäoikeudenmukaisten tekojen joukosta on se hyöty (*naḥ*), jota me kutsumme korvaukseksi (*iwaḍ*), niin silloin on välttämättä niin, että Jumala sallissaan tämän teon on myös taannut eläimelle tämän korvauksen (*taḍammanahu*). Sillä ei voi olla niin, että teurastus luetaan pois epäoikeudenmukaisuudesta sen vuoksi, että eläimet ovat sen ansainneet (*istihqāq*), kuten sielunvaellusopin kannattajat, joiden opin olemme kumonnet, väittävät. Ei myöskään voi olla niin, että teurastus ei ole epäoikeudenmukaista sen vuoksi, että se torjuu vahinkoa (*ḍarar*), sillä kotieläimet eivät aiheuta sellaista vahinkoa, jota niiden teurastaminen voisi torjua. Torjumisesta aiheutuva vahinko ei myöskään voi olla suurempi kuin se vahinko, jonka se torjuu, ja teurastamisen kohdalla ei ole sellaista torjuttavaa haittaa, joka olisi suurempi kuin itse teurastamisen aiheuttama haitta. Ei myöskään voi olla niin, että Jumala olisi paha – – Kaiken tämän jälkeen jää vain se vaihtoehto, että Jumala on taannut eläimille suuren korvauksen. Sen vuoksi on hyvä, että hän sallii teurastuksen.³⁹

'Abd al-Jabbār näyttäisi siis olevan kiistakumppaninsa kanssa samaa mieltä siitä, että puhtaan ihmisjärjen arvostelman perusteella eläinten teurastus lukeutuu epäoikeudenmukaisiin (*zulm*) tekoihin, jotka ovat aina pahoja. Tässä tapauksessa ihmisen intuitiivinen moraalinen arvio on ristiriidassa ilmoituksen kanssa. 'Abd al-Jabbār in tehtäväksi jää nyt löytää peruste, joka tekee eläinten teurastuksesta hyvän teon. Hän päätyy johtopäätökseensä sulkemalla pois muut vaihtoehdot. Kotieläin ei ole ansainnut kohtaloaan edellisen elämän pahojen tekojen vuoksi, sillä 'Abd al-Jabbār kieltää sielunvaellusopin.⁴⁰ Toinen vaihtoehto liittyy mu'tazilittisen etiikan seuraamuseettiseen tasoon: vahinkoa tai kärsimystä aiheuttava teko voi olla hyvä vain, jos siitä seuraa suurempi hyöty tai nautinto, tai se torjuu vastaavan määrän kipua tai haittaa. Näin ei kuitenkaan ole, koska kasveja syövä eläin ei aiheuta mitään sellaista harmia, joka olisi teurastamisen eläimelle aiheuttamaa kärsimystä suurempi.

Tässäkin kohtaa ihmisen ja eläimen tasavertainen moraalinen asema on silmiinpistävä, sillä ihmisen ja eläimen kokema kärsimys tai vahinko vaikuttaisivat olevan moraalisisissa laskelmissa täsmälleen saman suuruisia. Ihmisen korkeampi arvo ei nouse edes mahdolliseksi argumentiksi esimerkiksi niiden Koraanin jakeiden kautta, jotka esittävät eläinten olevan luotuja ihmistä varten. Ainoa mahdollisuus on, että Jumala takaa teurastettavalle eläimelle korvauksen sen kärsimyksestä.

'Abd al-Jabbār nostaa esille toisen ongelman, joka tekee selväksi, että ilmoituksen valtuutus kotieläinten teurastukselle ei oikeuta eläinten vahingoittamista. Hänen, ehkä kuvitteellinen, keskustelukumppaninsa esittää kysymyksen:⁴¹ ”Mikäli kaikki se, minkä Jumala tekee välttämättömäksi on hyvää silloin, kun Jumala korvaa siitä aiheutuvan vahingon, onko myös niin, että kun Jumala tekee välttämättömäksi, toisten eläinten syönnin, tämä on hyvä teko?”⁴² 'Abd al-Jabbār vastaa: jos Jumala tekee vahingon aiheuttamisen välttämättömäksi, hän myös varmistaa teon hyvyden korvaamalla sen vääryyden kohteelle. Toisen olennon tappaminen (*itlāf ghayrihi*) ei kuitenkaan ole välttämätöntä, ja järjellinen olento (*ʿāqil*) tietää sen olevan väärin, paitsi jos ilmoitus sen erikseen sallii. Ilmoitus ei kuitenkaan yleisesti salli eläinten tappamista (*itlāf al-ḥayawān*),⁴³ sillä on kiellettyä (*muḥarram*) tappaa toinen olento edes pitääkseen itsensä hengissä.

Ihmisten ja eläinten moraalisesti tasavertainen asema ilmenee myös kysymyksessä eläinten

39 'Abd al-Jabbār, *al-Mughni*, XIII, 452.

40 Tämä on osittain se peruste, johon Abū Bakr al-Rāzī (*Rasā'il falsafiyya*, 105) pohjaa kotieläimen teurastamisen sallimisen: eläin voi kuoltuaan syntyä ihmisruumiiseen.

41 Islamilaisen teologian debattiluonne ilmenee myös siinä, että suurin osa 'Abd al-Jabbār in esityksestä noudattaa kysymys-vastaus –muotoa.

42 'Abd al-Jabbār, *al-Mughni*, XIII, 464–465.

43 'Abd al-Jabbār käyttää tässä termiä, joka viittaa yleisesti kaikkiin eläimiin (*ḥayawān*), tai jopa eläviin olentoihin, kun edellä kyse oli kotieläimistä (*bahā'im*).

käyttämisestä ratsuina tai juhtina. Korvaako Jumala eläimille tästä koituvan haitan (*maḍarra*)?⁴⁴ ‘Abd al-Jabbār kertoo edeltäjiensä olleen tässä kohdin erimielisiä. Eräät sanovat, että muiden vahingoittaminen on aina väärin, ja sikäli kun tämä on ilmoituksen mukaan sallittua, Jumalan tulee korvata vahinko eläimille kuten teurastuksenkin kohdalla. Toisten mukaan muita olentoja vahingoittavat teot ovat sallittuja ainoastaan vahingon estämiseksi, mutta ei hyödyn tavoittelemiseksi. Kyseinen tilanne syntyy esimerkiksi silloin, kun ihminen onnistuu pelastamaan hukkuvan vain tätä vahingoittamalla. Tällöin Jumalan on korvattava aiheutunut vahinko. Kolmannet ovat sitä mieltä, että vahingolliset teot ovat sallittuja, jos kohde saa vahingosta riittävän korvauksen, eli kun ratsu tai juhta saa palkkion, joka ylittää sen kokeman kärsimyksen.

Koska eläimet aiheuttavat kärsimystä myös itse, ne voivat olla myös moraalisia toimijoita. Tämä tulee esille erityisesti petoeläinten kohdalla. ‘Abd al-Jabbār kertoo eräiden ihmisten väittävän, että koska Jumala on mahdollistanut (*tamkin*) osalle palvelijoistaan (*‘abd*)⁴⁵ toisten vahingoittamisen, Jumala on velvollinen korvaamaan näiden muille elollisille olennoille aiheuttaman kärsimyksen.⁴⁶ Kuten edellä näimme, velvollisuus aiheutetun vahingon korvaamiseen lankeaa Jumalalle vain, jos kyseessä on Jumalan teko tai sen välttämätön seuraus, tai teko on ilmoituksessa sallittu. ‘Abd al-Jabbārin keskustelukumppanit väittävät nyt, että mahdollistaminen on yhtä kuin salliminen, sillä jos Jumala ei olisi mahdollistanut eläimille vahingon aiheuttamista, vahinkoa ei myöskään syntyisi.⁴⁷ Näin ollen korvausveloitteen tulisi kuulua Jumalalle. ‘Abd al-Jabbār kiistää väitteen toteamalla, että mahdollistaminen ei ole yhtä kuin velvoittaminen. Jos ihminen antaa toiselle ihmiselle veitsen lampaan teurastamiseksi, veitsen antaja ei ole vastuussa, jos veitsen vastaanottaja tappaakin ihmisen. Korvausvelvollisuus kuuluu sen sijaan sille, joka tappaa. Muutoin asesepät olisivat korvausvelvollisia suhteessa kaikkiin heidän valmistamillaan aseilla tapettuihin ihmisiin. ‘Abd al-Jabbār esittää myös esimerkin tapauksesta, jossa ihminen päätyy petoeläintä paetessaan etsimään suojaansa

ja loukkaa itsensä sen piikkeihin. Onko Jumala velvollinen korvaamaan pensaani piikeistä aiheutuvan kärsimyksen?⁴⁸ ‘Abd al-Jabbārin vastaus on, että näin on ainoastaan silloin, kun Jumala todella on suojan hakemisen syy, esimerkiksi jos ihminen suojautuu kylmältä tai uskonnollisten velvoitteiden vuoksi. Muissa tapauksissa korvausvelvollinen on suojautumisen tarpeen aiheuttaja, kuten esimerkin petoeläin.

Vaikka eläimet ja ihmiset näyttäytyvät seuraamuseettisissä laskelmissa usein tasavertaisina, nousee kysymys ihmisten ja eläinten erilaisesta moraalisesta asemasta myös esiin. Mu‘taziliittisen etiikan peruspremissin, moraalisen tiedon rationaalisuuden, kannalta eläimet eivät voi olla ihmisen kanssa samanvertaisia, sillä eläimillä ei ole järkeä. Kuten edellä näimme, juuri tästä syystä mu‘taziliittinen teologia rajaa eläimet moraalis-uskonnollisesti velvoitettujen toimijoiden kategorian ulkopuolelle. Mihin siis perustuu ajatus, että eläimet ovat silti velvollisia korvaamaan aiheuttamansa kärsimyksen? Selvästi kysymys oli teologeille ongelmallinen, sillä monet ‘Abd al-Jabbārin keskustelukumppaneista nostavat sen esille.⁴⁹ Erään väitteen mukaan Jumala tosiasiallisesti pakottaa petoeläimet aiheuttamaan kärsimystä luomalla näille halun syödä muita eläimiä. Jumala kuitenkin pidättää niiltä järjen, jonka avulla ne kykenisivät tunnistamaan kärsimystä aiheuttavat teot pahoiksi, sekä ilmoituksen, joka kieltää pahat teot. Näin ollen Ju-

44 ‘Abd al-Jabbār, *al-Mughni*, XIII, 466–467.

45 ‘Abd al-Jabbār käyttää usein eläimiä käsittelevissä kohdissa termiä (Jumalan) ”palvelija” tai ”orja”, mikä ei tee eroa ihmisten ja eläinten välillä, ja siten korostaa näiden tasavertaista asemaa seuraamuseettisissä laskelmissa.

46 ‘Abd al-Jabbār, *al-Mughni*, XIII, 468–473.

47 Myöhemmin (477–478) ‘Abd al-Jabbārille esitetään myös kysymys, miksi Jumala ei luonut kaikkia eläimiä kasvissyöjiksi, jolloin niiden teot eivät aiheuttaisi vahinkoa.

48 ‘Abd al-Jabbār, *al-Mughni*, XIII, 463–464.

49 ‘Abd al-Jabbār, *al-Mughni*, XIII, 475–478, 482.

AL-JĀḤIẒ

malan tulisi olla velvollinen korvaamaan eläinten aiheuttama kärsimys. ‘Abd al-Jabbārın vastaus on sikäli mielenkiintoinen, että se näyttäisi oletettavan myös eläimillä olevan vapaa tahto. Eläimet valitsevat joskus vahingollisen teon ja toisinaan eivät. Näin ollen halu ei ole teon välitön syy, vaan eläin, joka teon tekee. ‘Abd al-Jabbār myös toteaa, että kyky moraaliharkintaan ei ihmisilläkään poista halujen olemassaoloa. Ilmeisesti hän tarkoittaa tällä, että kyky tietää jonkin teon moraalinen asema ei ole välttämätön ehto korvausvelvollisuuden subjektin osoittamisessa.

Koska eläimet eivät ole rationaalisia moraalisia toimijoita, näyttäisi niiden moraalinen vastuu kuitenkin olevan jossain määrin teoreettinen konstruktio. Eläimet ovat moraalisia toimijoita siinä mielessä, että ne voivat tehdä sekä hyviä että pahoja tekoja, sikäli kun nämä määritellään tekojen seurausten kautta. ‘Abd al-Jabbār kuitenkin eksplisittisesti kieltää, että eläimet olisivat moraalisuuden piirissä myös siinä suhteessa, että ne ansaitsisivat tulla moitituiksi (*istihqāq al-dhamm*) pahoista teoistaan. Tämä johtuu siitä, että moraalisesti ylistettävän tai moitittavan teon ehtona on subjektin tieto (*ma’rifā*) ja päättelykyky (*tamyīz*), joista kumpaakaan eläimillä ei ole.⁵⁰ Itse asiassa ‘Abd al-Jabbār lopulta myös myöntää, että eläimet eivät ”todellisuudessa” (*fī al-ḥaqīqa*) ole korvausvelvollisia, siis siinä mielessä että ne olisivat velvoitettuja suorittamaan uhreilleen tekoja, jotka sovittavat niiden aiheuttaman vahingon.⁵¹ Aktuaalisen korvauksen velvollisuus lankeaa Jumalalle, joka tuonpuoleisessa tasaa hyvien ja pajojen tekojen seurausten tilit, vaikka käsitteellisesti korvausvelvollisuus kuuluukin eläimelle. Myös eläinten käsitteellinen korvausvelvollisuus näyttäisi kuitenkin olevan ristiriidassa mu’taziliittien rationalistisen premissin kanssa, joka perustaa moraalisen velvollisuuden tietoon. Eläinten korvausvelvollisuus seuraa kuitenkin mahdollisesti oikeuden ja velvollisuuden käsitteiden symmetrisestä suhteesta, jonka ‘Abd al-Jabbār haluaa säilyttää mahdollisimman kirkkaana: korvausvelvollinen on aina vahingon aiheuttaja, vaikka tämä olisi moraalisiin valintoihin kykenemätön eläin.

Mu’taziliiteille eläinten kärsimys on siis ennen kaikkea teodikean ongelma, jolla on eläineettisiä seurauksia. Kyseessä ei silti ole abstrakteihin teologisiin pohdintoihin rajoittuva historiallinen kuriositeetti. Kuten johdannossa totesin, filosofien joukosta ainakin Abū Bakr al-Rāzīn ja Puhtauden veljien eläineettiset pohdiskelut hyödyntävät mu’taziliittista käsitteistöä ja paljastavat siten koulukunnan laajemman vaikutuksen. Esitän tästä seuraavaksi toisen esimerkin: *Eläinten kirjassa* (*Kitāb al-ḥayawān*) al-Jāḥiẓ (k. 868) soveltaa mu’taziliittista viitekehystä hyvin konkreettiseen eläinten kohtelua koskevaan ongelmaan. Al-Jāḥiẓ ei ollut varsinaisesti sen enempää teologi kuin filosofikaan, vaan hänet tunnettiin erityisesti esseistisen proosan (*adab*) mestarina. Hänen yhteytensä mu’taziliittiseen teologiaan olivat silti yleisesti tunnettuja.⁵² *Eläinten kirja*, jonka moderni editio koostuu seitsemästä paksusta niteestä, liikkuu jossain proosan ja eläintieteen välimaastossa.⁵³

Teoksen alkupuolella al-Jāḥiẓ kääntää huomionsa varsin erityislaatuiseen kysymykseen, kastraatioon.⁵⁴ Hän käsittelee aihetta myös ihmisen kannalta, olivathan eunukit yleisiä esimerkiksi islamilaisen maailman hoveissa. Al-Jāḥiẓ pohtii kastration vaikutuksia ihmisen käyttäytymiseen, sen lainopillista asemaa ja kastrattien hyveitä ja paheita.⁵⁵ Suhteessa eläimiin kyse on nimenomaan siitä, onko eläinten kastratio sallittua (*ibāḥa*) lainopillis-teologisesta näkökulmasta.⁵⁶ Al-Jāḥiẓ esittää aikalaisensa olleen erimielisiä kysymyksen suhteen. Eräät ovat kieltäneet (*ḥarrama*) erityisesti hevosten

50 ‘Abd al-Jabbār, *al-Mughni*, XIII, 478.

51 ‘Abd al-Jabbār, *al-Mughni*, XIII, 482.

52 Ks. esim. Gerjes 1980.

53 Ben Saad 2022 analysoi teosta nimenomaan eläintieteen näkökulmasta.

54 Al-Jāḥiẓ, *Kitāb al-Ḥayawān*, toim. Hārūn, I, 158–169.

55 Al-Jāḥiẓ, *Kitāb al-Ḥayawān*, 158–159, 163–169.

56 Al-Jāḥiẓ, *Kitāb al-Ḥayawān*, 159–163.

kastraation, kun taas toiset ovat kieltäneet kaikkien kotieläinten (*bahā'im*) kastraation. Kolmas ryhmä katsoo kastraation olevan sallittua, koska se vertautuu eläinten merkitsemiseen polttoraudalla ja eläimen hännän tyvistämiseen, jotka molemmat näyttäisivät ensisilmäyksellä olevan sallittuja. Al-Jāḥiḥ esittää siis kolme konkreettista ihmisen kotieläimiin kohdistamaa tointa, joiden vertailu paljastaa niiden moraalisen ja lainopillisen aseman määrittävät perusteet. Kuten 'Abd al-Jabbārin kohdalla, myös al-Jāḥiḥille kriteerit ovat ennen kaikkea seuraamuseettisiä.

Eläinten kastraation sallivat vetoavat siihen hyötyyn (*manfa'a*), joka toimenpiteestä on eläinten omistajalle. Toimenpiteen asema on analoginen eläinten merkitsemisen kanssa, jossa polttaminen tuottaa eläimelle kipua, mutta kivun oikeuttaa omistajan tarve erottaa omistamansa eläimet muiden eläimistä. Molemmissa tapauksissa toimenpiteet salliva argumentti perustuu ihmisen toimenpiteillä saavuttamaan hyötyyn. Kastraation vastustajat puolestaan kiistävät analogian kastraation ja polttomerkitsemisen välillä. Polttamisen aiheuttama kipu on vähäistä ja lyhytaikaista, kastraatio puolestaan paitsi aiheuttaa kovaa kipua myös estää eläintä saamasta jälkikasvua ja silpoo tämän ruumista. Polttomerkitseminen vertautuu siksi haavan lääketieteelliseen polttamiseen, jossa terveydelliset vaikutukset oikeuttavat lyhytaikaisen kivun, kun taas kastraation kohdalla äärimmäinen kärsimys yhdistyy pysyvään haittaan.

Eläimen polttomerkitsemisenkään moraalinen arvo ei silti ole itsestään selvä. Polttomerkinän sallivat vetoavat polttomerkinän vertautuvan eläimen hännän tyvistämiseen. Tämä puolestaan on heidän mukaansa selvästi sallittua silloin, kun liian iso häntä on haitallinen eläimelle, esimerkiksi silloin, kun häntä estää lammasta juoksemasta riittävän nopeasti sutta pakoon. Tällöin hännän tyvistäminen asettuu samaan luokkaan (*jins*) erilaisten lääketieteellisten operaatioiden, kuten kirurgian, kanssa. Päinvastoin kuin edellisessä argumentissa, nyt perusteena ovat siis teosta aiheutuvat seuraukset nimenomaan eläimelle itselleen. Tämä on selvää myös argumentin esittäjille heidän väittäessään, että polttomerkki

saattaa toisinaan olla kamelille hyödyllinen sen kurottaessa juomaan vesialtaasta. Argumentin vastustajat kuitenkin kumoavat perustelun vastaamalla, että kyse ei ole vain kameleista vaan myös hevosista, muuleista, aaseista ja lampaista. Mikäli yksi kameli tuhannesta hyötty merkistä, se ei ole peruste yleistää (*na'ummuhā*) polttaminen koskemaan kaikkia eläimiä. Polttomerkitsemisen puolustajat esittävät siksi myös toisen argumentin, jossa keskiössä on jälleen ihmisen hyöty: jos merkitseminen kielletään, eri ihmisten omistamat eläimet sekoittuvat keskenään, mikä voi johtaa epäoikeudenmukaisuuteen (*zulm*) esimerkiksi elantonsa menettävän karjatilallisen kannalta.

Kaikki esitetyt argumentit sisältävät kaksi keskeistä kriteeriä, joihin arvio teon moraalista arvosta perustuu: (1) teosta aiheutuva kipu tai kärsimys ja (2) hyöty tai haitta. Keskustelu sijoittuu siis mu'taziliittisen etiikan teoreettiseen malliin, jossa hyvä ja paha usein samaistuvat toisaalta kipuun ja nautintoon, toisaalta hyödyn/hyvinvoinnin ja haitan/pahoinvoinnin käsitteiden kautta määriteltäisiin teon seurauksiin. Koska kipu sinänsä on pahaa, kaikki keskustelijat näyttäisivät olevan yksimielisiä siitä, että myös ihmisen eläimelle aiheuttama kipu on sallittua vain silloin, kun teosta seuraava hyöty on riittävän suuri suhteessa sen tuottamaan kärsimykseen. Heidän näkemyksensä eroavat kuitenkin erityisesti siinä, onko ihmisen eläimen kärsimyksestä saavuttama hyöty riittävä peruste teon sallimiselle. Kuten edellä näimme, vaikka mu'taziliittinen etiikka osin näyttäytyy seuraamuseetiikkana, on sen keskiössä toisaalta moraalisen subjektin "oikeuden" tai "ansaitsemisen" (*ḥaqq lahu/istihqāq*) ja "velvollisuuden" (*ḥaqq 'alayhi*) käsitteet suhteessa toiseen moraaliseen subjektiin. Tällöin teon seurauksena lisääntyvä hyvinvoinnin tai nautinnon määrä maailmassa yleisesti ei ole riittävä peruste oikeuttamaan sen aiheuttamaa kärsimystä, sillä pahan tekijä on ensisijaisesti moraalisesti vastuussa teon kohteelle. Eläineettisesti tiukimman kannan edustajat näyttäisivät pohjaavan argumenttinsa nimenomaan aspektiin, jossa teon moraalinen arvo määrittyy kärsimyksen aiheuttajan ja uhrin välisen suhteen kautta:

Toiset heistä sanoivat: sinulla ei ole oikeutta (*laysa laka*) tehdä yhdellekään eläimelle (*ḥayawān*)⁵⁷ tekoa, joka vahingoittaa (*naqḍ*), turmelee tai tuottaa kipua, koska eläimen synty ei ole sinun hallussasi (*lā tamlikuka al-nash'a*), etkä kykene korvaamaan (*ta'wīḍ*) tekoa eläimelle. Jos hän, joka hallitsee (eläimen) olemusta (*malik al-'ayn*), joka on eläimen luoja ja sen olemuksen synnyttäjä ja jolla on kyky korvata teko eläimelle, siis Jumala, sen sinulle sallii, hän voi tehdä sinulle sallituksi sen (*halla laka*), mikä ei ollut sallittua. Mutta järjen arvion (*fi ḥujjat al-'aql*) mukaisesti sinulla on oikeus tehdä eläimelle vain sellaista, mikä edistää sen hyvinvointia (*maṣlaḥa*), kuten parantaa sairauksia tai lääkitsee eläintä (*baytara*).⁵⁸

Asetelma on siis osin sama kuin 'Abd al-Jabbār'in tulkinnassa eläinten teurastamisesta. Lähtökohteisesti kärsimyksen tai vahingon aiheuttaminen on väärin, jos sitä ei oikeuta teon kohteen saama hyöty tai tekijän uhrille osoittama korvaus. Sillä ei ole merkitystä, onko teon kohde ihminen vai eläin. Puhtaan järjen arvio on, että ihmisellä ei ole oikeutta aiheuttaa myöskään eläimelle tarpeeton kärsimystä. Jumala, joka on eläimet luonut, voi kuitenkin siirtää jonkin primääristi pahan teon hyvien tekojen kategoriaan. Tällöin teosta tekee hyvän se, että Jumalaa korvaa myöhemmin kärsimyksen eläimelle, jolloin oikeudenmukaisuus maailmassa säilyy. Eläineettinen johtopäätös on siis, että eläinten tappaminen tai vahingoittaminen on väärin, mutta Jumala on ilmoittanut tästä pääsäännöstä poikkeuksia. Samoin kuin 'Abd al-Jabbār, myös al-Jāḥiẓ kuitenkin ajattelee, että näiden poikkeusten tulisi olla ihmisjärjelle ymmärrettäviä ja selittää teurastamisen sallimisen vetoamalla uskonnollisten rituaalien (*ta'abbud*) asettamiin vaatimuksiin, mikä viittaa ilmeisesti uhrijuhlan (*'id al-aḥḥā*) aikana teurastettaviin eläimiin. Al-Jāḥiẓ myös toteaa, että Jumala on sallinut meidän tappaa kirppuja ja hyttysiä, vaikka niiden meille aiheuttama kärsimys (*adhan*) on varsin pientä ja niiden tappaminen ei voi olla sallittua korvauksena (*qisās*) meille aiheutuvasta kärsimyksestä. Molemmissa tapauksissa ihmisen eläimille aiheuttaman pahan tekee sallituksi Ju-

malan kyky korvata eläinten kokema paha hyvällä. Al-Jāḥiẓ'in mukaan puhtaan järjen arvion mukaan hyönteisten tappaminen on kuitenkin ihmisille kotieläimien tappamista sallitumpaa, sillä edellisessä jumalalliseen valtuutukseen yhdistyy ihmiselle koitunut pieni harmi, kun taas jälkimmäiset eivät lainkaan vahingoita ihmistä.

JOHTOPÄÄTÖKSET

Mu'taziliitit näyttäisivät eläinten suhteen päätyvän hämmentävän samanlaisiin johtopäätöksiin kuin utilitaristisesti perusteltu eläinetiikka.⁵⁹ Jos hyvä samaistetaan nautintoon ja paha kipuun, ja myös muut eläimet tuntevat molempia, voi olla mielivaltaista rajata etiikka vain ihmisen nautintoon ja kipuun. 'Abd al-Jabbār'in ja al-Jāḥiẓ'in kohdalla kategorista eroa ei tässä kysymyksessä todella vaikuttaisi olevan. 'Abd al-Jabbār'in näkemys mukaan ensisijainen moraalisen subjektin raja ei mene ihmisen ja eläinten välillä, vaan moraalisiin valintoihin kykenevän rationaalisen subjektin ja ei-rationaalisen toimijan välillä. Jälkimmäiseen lukeutuvat eläinten ohella lapset ja järjeltään vajavaiset ihmiset, ja myös nämä kuuluvat käytännössä moraalisten oikeuksien ja osin myös velvollisuuksien piiriin. Al-Jāḥiẓ'ille teon moraalinen arvo määrittäyty siitä seuraavan mielihyvän/hyödyn ja kivun/haitan kautta riippumatta siitä, onko kohteena ihminen vai eläin. Eläimet eivät tässä suhteessa muodosta arvohierarkiaa, vaan moraalisen eron esimerkiksi hyttysen ja kotieläimen tappamisen välillä määrittävät pelkästään teon seuraukset.

Artikkelini tavoitteena on ollut osoittaa, että kategorinen väite islamilaisen maailmankuvan antroposentrismistä on vähintään yksinkertais-

57 Edellä Al-Jāḥiẓ on viitannut eläimiin nimenomaan kotieläimiä tarkoittavalla termillä (*bahima*), kun hän nyt käyttää sanaa, joka kattaa kaikki eläimet (*ḥayawān*). Kyse ei siis enää näyttäisi olevan vain ihmisen oikeuksista ja velvollisuuksista suhteessa omistamiinsa eläimiin, vaan eläimiin ylipäätään.

58 Al-Jāḥiẓ, *Kitāb al-Ḥayawān*, I, 162.

59 Kuuluisin ja vaikutusvaltaisin esimerkki on Singer 2009.

tava. Tästä huolimatta on selvää, että niin Koraanissa, uskonnollissa tieteissä kuin teologiassa ja filosofiassakin myös näkemys ihmisen muita eläimiä korkeammasta arvosta on läsnä. On myös syytä muistaa, että teologisessa tai lainopillisessa etiikassa ihminen ja eläimet eivät ole samassa asemassa, vaan molemmat etiikan alat keskittyvät etupäässä ihmisten välisiin suhteisiin. Esimerkiksi ‘Abd al-Jabbārın suurteoksesta eläinkäsitteet muodostavat lopulta vain pienen osan.

Miksi mu‘taziliitit eivät sitten tee erottelua ihmisen ja eläimen kärsimyksen välillä? Vastaus piilee ehkä mu‘taziliittisen teologian keskeisimmässä premississä – Jumalan oikeudenmukaisuudessa. Teodikean näkökulmasta elollisten olentojen arvohierarkia ei välttämättä ole erityisen keskeinen, sillä kärsimyksen olemassaolo on ylipäätään ristiriidassa kaikkivoivan ja täydellisen hyvän Jumalan kanssa. Eläimen kärsimys ei siis tässä suhteessa eroa ihmisen kärsimyksestä, sillä molemmat vaativat selityksen, jotta Jumala olisi rationaalinen toimija. Erityisesti al-Jāhizın esimerkki kuitenkin osoittaa, että kysymys ei rajoitu teodikeaan, vaan sen pohjalta voidaan johtaa myös arkiseen elämään ulottuvia eläineettisiä johtopäätöksiä. Koska mu‘taziliteille Jumala ja ihmiset ovat alisteisia samoille eettisille kategorioille, heidän eettisten pohdintojensa taustalla

on aina kysymys Jumalan oikeudenmukaisuudesta. Mu‘taziliittinen eläinetiikka on siis lopulta seurausta pahan alkuperän ongelmasta. Jumalan oikeudenmukaisuuden ja eläinten kärsimyksen välisestä ristiriidasta seuraa, että Jumalan on korvattava eläimille näiden kokemaa kärsimystä. Koska sama oikeudenmukaisuuden käsite pätee niin Jumalaan kuin ihmisiin, ja ihmiset eivät pääsääntöisesti kykene korvaamaan eläimille näille aiheuttamaansa kärsimystä, ei ihminen saa aiheuttaa muille eläimille tarpeetonta kärsimystä. Mahdollisesti mu‘taziliittien päämääränä ei olekaan kehittää nimenomaan eläinetiikkaa, vaan heidän esittämänsä eläineettiset näkökohdat ovat teodikean tahaton seuraus.

FT Janne Mattila toimii tutkijana Koneen säätiön projektissa ”Ihmisen naapurit ja kumppanit: Muunlajisten eläinten luonne ja asema antiikin ja keskiajan filosofiassa, kirjallisuudessa ja kulttuuriperinteessä”. Hän on tutkimuksessaan erikoistunut islamilaisen filosofian klassisen kauden historiaan.

• janne.mattila@helsinki.fi

LÄHTEET

‘Abd al-Jabbār, *Al-Mughni fi abwāb al-tawhīd wa-l-‘adl*, XIII. Toim. Abū al-‘Alā’ Afifi. Kairo: Maṭba‘at Dār al-kutub al-miṣriyya, 1962.

Avicenna, *al-Ishārāt wa-l-tanbihāt li-Abi ‘Ali Ibn Sīnā ma‘ā sharḥ Naṣir al-Dīn al-Ṭūsī*. Toim. Sulaymān Dunyā. Kairo: Dār al-ma‘ārif, 1960.

Ibn Ṭufayl, *Hayy Ben Yaqdhān: Roman philosophique d’Ibn Thofāil*. Toim. Leon Gauthier. Beirut: Imprimerie Catholique.

Al-Jāhiz, *Kitāb al-Ḥayawān*. Toim. ‘Abd al-Salām Muḥammad Hārūn. Kairo: Maṭba‘at Muṣṭafā Bābī, 1965.

Koraani. Suom. Jaakko Hämeen-Anttila. Helsinki: Basam Books, 2017 (uudistettu editio).

Puhtauden veljet, *Eläinten oikeudenkäynti*. Suomentanut Janne Mattila. Helsinki: Basam Books, 2015. [Alkuteos: *Epistles of the Brethren of Purity: The Case of the Animals versus Man Before the King of Jinn: An Arabic Critical Edition and English Translation of Epistle 22*. Toim. ja engl. Lenn E. Goodman & Richard McGregor. Oxford: Oxford University Press/Institute of Ismaili Studies]

Al-Rāzī, Abū Bakr, *Rasā’il falsafīyya (Opera philosophica)*. Toim. Paul Kraus. Kairo: Imprimerie Paul Barbey, 1939.

KIRJALLISUUS

- Abrahamov, Binyamin (2016). Scripturalist and Traditionalist Theology. *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. Toim. Sabine Schmidtke. Oxford/New York: Oxford University Press, 263–279.
- Adamson, Peter (2012). Abū Bakr al-Rāzī on Animals. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 94, 249–273.
- Adamson, Peter (2016). The Ethical Treatment of Animals. *The Routledge Companion to Islamic Philosophy*. Toim. Richard C. Taylor & Luis Xavier López-Farjeat. New York/London: Routledge, 371–382.
- Adamson, Peter (2018). Human and Animal Nature in the Philosophy of the Islamic World. *Animals: A History*. Toim. Peter Adamson & G. Fay Edwards. New York: Oxford University Press, 90–113.
- Adamson, Peter & Bethany Somma (2022). Faḥr al-Dīn al-Rāzī on Animal Cognition and Immortality. *Archiv für Geschichte der Philosophie*. <https://doi.org/10.1515/agph-2021-0171>.
- Al-Attar, Mariam (2010). *Islamic Ethics: Divine Command Theory in Arabo-Islamic Thought*. New York/London: Routledge.
- Alwishah, Ahmed (2016). Avicenna on Animal Self-Awareness, Cognition and Identity. *Arabic Sciences and Philosophy* 26, 73–96.
- Ansari, Hassan (2016). The Shīʿī Reception of Muʿtazilism (I): Zaydis. *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. Toim. Sabine Schmidtke. Oxford/New York: Oxford University Press, 181–195.
- Ansari, Hassan & Sabine Schmidtke (2016). The Shīʿī Reception of Muʿtazilism (II): Twelver Shīʿīs. *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. Toim. Sabine Schmidtke. Oxford/New York: Oxford University Press, 196–214.
- Ben Saād, Meyssa (2022). *Ordonner la diversité du vivant dans le Kitāb al-Ḥayawān d'al-Ġāḥiẓ (776-868): Zoologie et connaissance du vivant dans les sciences arabes médiévales*. Bryssel: Éditions Safran.
- Bennett, David (2021). Cognisable Content: The Work of the Ma'nā in Early Muʿtazilī Theory. *Philosophy and Language in the Islamic World*. Toim. Nadja Germann & Mostafa Najafi. Berlin/Boston: De Gruyter, 1–20.
- Black, Deborah (1993). Estimation (*Wahm*) in Avicenna: The Logical and Psychological Dimensions. *Dialogue* 32, 219–258.
- Blankinship, Kevin (2019). Missionary and Heretic: Debating Veganism in the Medieval Islamic World. *Insatiable Appetite: Food as Cultural Signifier in the Middle East and Beyond*. Toim. Kirill Dimitriev, Julia Hauser & Bilal Orfali. Leiden/Boston: Brill, 260–291.
- Blankinship, Kevin (2020). Suffering the Sons of Eve: Animal Ethics in al-Maʿarri's *Epistle of the Horse and the Mule*. *Religions* 11:8, 412. <https://doi.org/10.3390/rel11080412>.
- De Callataÿ, Godefroid (2018). "For Those with Eyes to See": On the Hidden Meaning of the Animal Fable in the Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'. *Journal of Islamic Studies* 29, 357–391.
- Druart, Thérèse-Anne (2021). Animal Cognition According to Some Philosophers of the Islamic World: Aristotle or Galen? *Europa Cura Te Ipsam!: Essays in Honor of Rémi Brague*. Toim. Elisa Grimi. Rooma: Stamen, 186–203.
- El-Omari, Racha (2016). The Muʿtazilite Movement (I): The Origins of the Muʿtazila. *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. Toim. Sabine Schmidtke. Oxford/New York: Oxford University Press, 130–141.
- Geries, Ibrahim (1980). Quelques aspects de la pensée Muʿtazilite d'Al-Ġāḥiẓ: Selon "K. Al-ḥayawān". *Studia Islamica* 52, 67–88.
- Foltz, Richard C. (2006). *Animals in Islamic Tradition and Muslim Cultures*. London: Oneworld.
- Heemskerk, Margaretha T. (2000). *Suffering in the Muʿtazilite Theology: 'Abd al-Jabbār's Teaching on Pain and Divine Justice*. Leiden/Boston/Köln: Brill.
- Hoover, Jon (2016). Ḥanbalī Theology. *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. Toim. Sabine Schmidtke. Oxford/New York: Oxford University Press, 625–646.
- Hourani, Albert (1971). *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbār*. Oxford: Clarendon Press.
- Hourani, Albert (1985). *Reason and Tradition in Islamic Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Kaukua, Jari (2014). Avicenna on the Soul's Activity in Perception. *Active Perception in the History of Philosophy: From Plato to Modern Philosophy*. Toim. José Filipe Silva & Mikko Yrjönsuuri. Dordrecht: Springer, 99–116.
- Kaukua, Jari & Taneli Kukkonen (2007). Sense-Perception and Self-Awareness: Before and After Avicenna. *Consciousness: From Perception to Reflection in the History of Philosophy*. Toim. Sara Heinämaa, Vili Lähteenmäki & Pauliina Remes. Dordrecht: Springer, 95–119.
- Kruk, Remke (2002). Ibn Sīnā on Animals: Between the First Teacher and the Physician. *Avicenna and His Heritage: Acts of the International Colloquium, Leuven - Louvain-la-Neuve, September 8 - September 11, 1999*. Toim. Jules Janssens & Daniel De Smet. Leuven: Leuven University Press, 325–341.
- Loevy, Katharine (2019). The Ikhwān al-Ṣafā's Animal Accusers: An Islamic Debate on Animal Slavery. *Environmental Philosophy* 16, 319–338.
- López-Farjeat, Luis Xavier (2012). Self-Awareness (*al-shu'ūr bi-al-dhāt*) in Human and Non-Human Animals in Avicenna's Psychological Writings. *Oikeiosis and the Natural Bases of Morality: From Classical Stoicism to Modern Philosophy*. Toim. Alejandro G. Vigo. Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms Verlag, 121–140.
- López-Farjeat, Luis Xavier (2016). Avicenna on Non-Conceptual Content and Self-Awareness in Non-human Animals. *Subjectivity and Selfhood in Medieval and Early Modern Philosophy*. Toim. Jari Kaukua & Tomas Ekenberg. Dordrecht: Springer, 61–73.
- López-Farjeat, Luis Xavier (2020). The "Language" of Non-Human Animals in al-Fārābī and Avicenna. *The Origin and Nature of Language and Logic: Perspectives in Medieval Islamic, Jewish, and Christian Thought*. Toim. Nadja Germann & Steven Harvey. Turnhout: Brepols, 173–192.
- Mattila, Janne (2019). The Animal Fable of the Ikhwān al-Ṣafā' in Context: The Ontological and Moral Status of Animals in Early Islamic Thought. *Animals and Their Relation to Gods, Humans and Things in the Ancient World*. Toim. Raija Mattila, Sanae Ito & Sebastian Fink. Wiesbaden: Springer, 345–366.
- Shihadeh, Ayman (2016). Theories of Ethical Value in Kalām: A New Interpretation. *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. Toim. Sabine Schmidtke. Oxford/New York: Oxford University Press, 384–407.
- Singer, Peter (2009). *Animal Liberation: The Definitive Classic of the Animal Movement* [1. painos 1975]. New York: Harper Collins.
- Tlili, Sarra (2012). *Animals in the Qur'an*. New York: Cambridge University Press.
- Tlili, Sarra (2014). All Animals Are Equal, or Are They?: The Ikhwān al-Ṣafā's Animal Epistle and its Unhappy End. *Journal of Quranic Studies* 16, 42–88.
- Tlili, Sarra (2015). Animals Would Follow Shāfi'ism: Legitimate and Illegitimate Violence to Animals in Medieval Islamic Thought. *Violence in Islamic Thought from the Qur'an to the Mongols*. Toim. Robert Gleave & István T. Kristó-Nagy. Edinburgh: Edinburgh University Press, 225–275.
- Treiger, Alexander (2016). Origins of Kalām. *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. Toim. Sabine Schmidtke. Oxford/New York: Oxford University Press, 27–43.
- Vasalou, Sophia (2008). *Moral Agents and Their Deserts: The Character of Mu'tazilite Ethics*. Princeton: Princeton University Press.
- Virgi, Sarah (2022). The Mouse's Tale: Al-Jāhīz, Abū Bakr al-Rāzī, and Fakhr al-Dīn al-Rāzī on Animal Thinking. *British Journal for the History of Philosophy* 30, 751–772.
- Winter, Tim (2019). "Nations like Yourselves": Some Muslim Debates over Qur'an 6:38. *The Routledge Handbook of Religion and Animal Ethics*. Toim. Andrew Linzey & Clair Linzey. Oxford/New York: Routledge, 163–172.