



800 vuotta Ibn Rushdin kuolemasta – 800 vuotta Averroës´ta

Taneli Kukkonen

Tänä vuonna tulee kuluneeksi 800 vuotta siitä, kun muslimifilosofi, lainoppinut, lääkäri ja tiedemies Abū al-Walīd Muḥammad Ibn Ahmad Ibn Rushd kuoli. Ibn Rushd teki elämäntyönsä 12. vuosisadan islamilaisessa Andalusiassa islamilaisen lain tuomarina eli qāḍīina. Kuolemanjälkeisen maineensa filosofi kuitenkin loi latinalaistettuna Averroës´na, länsimaisen skolastiikan ensimmäisenä Aristoteles-komentaattorina.

Muslimifilosofi jäi elämään omasta elinympäristöstään irrotettuna, nostettuna vanhan ajan filosofian ikiaikaiseen pantheoniin, missä ei tunnustuskuntia kysytä. Yhden äärimmäisen muotonsa tämä länsimaistaminen saa Rafaelin kuuluisassa maalauksessa *Ateenan koulu*, missä "Averroës" "löytää" paikkansa Platonin ja Aristoteleen rinnalta, käyskentelemästä antiikin Akatemian käytävillä, ilmeisestikin onnellisen muistamattomana islamilaisista juuristaan. Tietyllä tapaa kuva-aihe (joka toistuu monissa keskiajan ja renessanssin maalauksissa) kuvastaa, jos ei historiallista, niin kuitenkin aatehistoriallista todellisuutta. Ibn Rushdin osana oli islamilaisessa maailmassa painua lähes täysin unohduksiin; "Averroës" taas oli suunnattoman laaja-alainen vaikuttaja keskiajan skolastisessa filosofiassa samoin kuin vielä renessanssissakin. Ibn Rushd kiinnittyi aate- ja oppihistorian näkökulmasta enemmän länsimaisen filosofian historiaan kuin mihinkään keskeisten islamilaisien vaikuttajien joukkoon.

On silti oikeutettua kysyä myös, kuinka Ibn Rushdin elämäntyö niveltä osaksi hänen oman ympäristönsä, islamilaisen Andalusian hengenelämän kehitystä. Tällä tavoin nähtynä Ibn Rushd pikemminkin päättää islamilaisen aristotelismin kauden kuin avaa sen länsimaisen jakson. Ibn Rushdin elämästä voidaan laskea yhtä hyvin 800 vuotta taaksepäin kuin eteenpäin: hänen filosofiansa seisoo keskellä sitä 1 500 vuoden jatkumoa, jossa on toistuvasti pyritty hahmottamaan kreikkalaispohjaisen rationalistisen filosofian ja tieteen suhdetta toiseen perintöömme, ilmoitukselliseen yksijumalaiseen uskontoon. Tähän jatkuvaan kehitystehtävään Ibn Rushdin filosofialla oli oma keskeinen panoksensa.

Lainoppinut ja lääkäri

Abū al-Walīd Muḥammad Ibn Ahmad Ibn Rushd syntyi vuonna 1126 kuuluisaan juristien sukuun. Ibn Rushd itsekin sai perusteellisen lainopillisen kasvatuksen, ja häntä valmistettiin näin ajan oppineelle yläluokalle tyypilliseen virkaan. Keskiajan islamilaisessa kulttuurissa oppineelta yläluokalta vaadittu koulusivistys oli laaja ja kattava, koska samasta kapeasta virkamiesluokasta nostettiin tyypillisesti kaikki ne oppineet, jotka yhteiskunta tarvitsi hallitsemaan teoreettisia tieteitä. Niinpä Ibn Rushdkin sai teologisen ja lainopillisen koulutuksen lisäksi laajan tieteellisen, lääketieteellisen sekä filosofisen sivistyksen.

Profeetta-traditioita välittävät todistajaketjut (*isnādīṭ*) kertovat koko Ibn Rushdin suvun nauttineen alalla arvostusta. Ibn Rushdin itsensä Maghrebin historioitsijat muistavat ennen kaikkea Cordoban päätuomarina. Kaikki lähteet muistavat kehua Ibn Rushdin henkilöä ja hänen hyveellisyyttään. Ibn Rushdin kerrotaan olleen tasapuolinen ja harkitseva, rauhallinen ja puolueeton, vaatimaton ja tunnontarkka niin työssään kuin yksityisestikin. Samojen piirteiden voi nähdä heijastuvan Ibn Rushdin kirjalliseen tuotantoonkin. Filosofille oli tyypillistä ennemminkin kommentoida toisten ajattelijoiden tekstejä kuin esittää teorioita omissa nimissään: hän tahtoi ennemmin häivyttää omaa persoonansa teksteistään kuin korostaa sitä. Tässä kuten monessa muussakin asiassa hänen työnsä eroaa selvästi toisesta kuuluisasta muslimifilosofista, Ibn Sīnāsta eli Avicennasta.

Sekä lakitieteen että lääketieteen aloilta Ibn Rushd kokosi yhden suurtyön. Kummatkin teokset olivat luonteeltaan kompilaatioita, kokoelmia olemassaolevasta tietämyksestä. Erot löytyvät teoksissa valitusta metodiikasta. *Al-Kulliyāt al-tibbi* eli "Lääkinnän yleiset perusteet" oli laaja mutta teoreettisesti vaatimaton kokoelma arabien keräämän tietämyksen hedelmiä. Se sai latinalaisena *Colligēta*na suuren yleisön, muttei koskaan noussut arvostuksessa Avicennan lääketieteellisten teosten tasolle.



Tätä vastoin lakitieteellinen tutkielma *Bidāya al-mujtahīdi wa-nihāya al-muqṭasīdi* eli "Alku itse harkitsevalle ja loppu sille, joka on tyytyväinen" jäi puhtaasti islamilaisena teoksena tuntemattomaksi läntiselle yleisölle. Kyseessä on kuitenkin huomattava teos, paljon *al-Kulliyātia* merkittävämpi. Ibn Rushd pyrkii *Bidāya al-mujtahīdissa* osoittamaan yleiset ja yhteiset rationaaliset perustat pluralistisen islamilaisen lakikäytännön takaa: tällainen rationalistinen, unitaarinen, "filosofoiva" tendenssi oli lakiteoriassa yhtä harvinaislaatuinen kuin potentiaalisesti vallankumouksellinenkin. Kirja kytkeytyy Andalusiaa hallinneen almohadidynastian pyrkimyksiin eheyttää valtakuntaansa; sekä siinä että Ibn Rushdin filosofisissa linjauksissa näkyy voimakas halu eheyttää teoreettisella tasolla muuten niin moneen suuntaan vetävät elementit keskiaikaisessa islamilaisessa yhteisössä. Viimeaikainen tutkimus onkin ollut kiinnostunut kysymyksestä, missä määrin Ibn Rushdin filosofia on saattanut olla suoranainen valtiollinen tilaus. (Ks. erityisesti Dominique Urvoyn tutkimukset kirjallisuusluettelosta.)

Laki ja filosofia

Ibn Rushdin intressit lienevät kuitenkin olleet yhtä paljon henkilökohtaisia. 1100-luvun oloissa nimen omaan filosofian harjoitus oli nimittäin hyvin epäilyksenalaista toimintaa, ja jokaisen, joka filosofiaa harrasti, oli jotenkin perusteltava tämä. Ibn Rushdin aseman arabifilosofien joukossa teki ainutlaatuiseksi hänen elinikäinen julkinen virkansa: kun arabifilosofit muutoin usein saattoivat eristää itsensä ja filosofiansa ympäröivästä yhteiskunnasta erilliseksi, puhtaan järjen käytön saarekkeeksi, niin Ibn Rushdille tämä tie ei ollut avoinna. Hänen oli yritettävä oikeuttaa filosofian asema islamilaisen yhteisön sisällä käsin ja sen tarpeista lähtien. Ibn Rushd pyrki tähän kahta tietä: toisaalta korostamalla, että filosofia ja uskonto julistavat kukin tavallansa yhtä ja samaa totuutta, toisaalta tähdentämällä, että erilaiset puhuvat ovat välttämättömiä ja toisiaan täydentäviä tätä totuutta kuvaillaessa. Saman linjanhan Ibn Rushd otti *Bidāya-teoksessakin*. Eri lakikoulukuntien käytännön, demonstratiivisen filosofisen metodin ja uskonnollisen ilmoituksen runollisen julistuksen niveltäminen yhdeksi kattavaksi kokonaisuudeksi on Ibn Rushdin kokonaisfilosofian ydintä.

Ibn Rushd joutui lääkärinä tekemisiin toisen kuuluisan muslimifilosofin, Abū Bakr Ibn Tufaylin (k. 1185) kanssa, joka myös oli pohtinut kreikkalaisen filosofian ja Profeetan uskonnon suhdetta. Vastoin aiempaa käsitystä nykyään pidetään epätodennäköisenä, että filosofit olisivat keskustelleet kysymyksestä; sulttaanin henkilölääkärinä Ibn Tufayl kuitenkin saattoi Ibn Rushdin Andalusiaa silloin hallinneen almohadidynastian tietoisuuteen. Ensitapaamisesta, josta sittemmin kasvoi suoranainen kohtalonyhteys almohadien kanssa, on säilynyt raportti Ibn Rushdin oppilaan välittämässä muistelmissa. Kertomus kertoo omalla tavallaan siitä, kuinka vaikean tehtävän edessä Ibn Rushd oli yrittäessään sovittaa yhteen islamilaisen uskon ja kreikkalaispohjaisen tieteen opetuksia. Abū Bakr Ibn Tufayl oli siis kutsuttanut nuoren Ibn Rushdin herransa hoviin; mutta tästä eteenpäin tapahtumat ottivat odottamattoman käänteen.

Kun astuin Uskovien Prinssin, Abū Yaḥyā bin eṭeen, löysin hänet yksin Abū Bakr Ibn Tufaylin kanssa. Abū Bakr alkoi ylistää minua... mutta Prinssi kysyikin minulta: "Mikä on heidän mielipiteensä taivaista", ja tällä hän viittasi filosofeihin, "ovatko ne ikuiset vai luodut?" Hämmennys ja pelko valtasivat minut, ja aloin keksiä verukkeita ja kielsin koskaan perehtyneeni filosofiaan oppeihin; sillä en tiennyt, mitä Ibn Tufayl oli hänelle tästä aiheesta kertonut. Mutta Uskovien Prinssi ymmärsi pelkoni ja hämmennykseni, ja kääntyen Ibn Tufaylin puoleen hän alkoi puhella kysymyksestä, jonka hän oli minulle esittänyt, mainiten mitä Aristoteles, Platon ja kaikki filosofit olivat sanoneet, ja tuoden lisäksi mukaan muslimiajattelijoiden vastalauseet heitä vastaan... Näin hän jatkoi rauhoittelemistani kunnes puhuin, ja tällä tavalla hän sai tietää, mikä oli oppineisuuteni taso tässä asiassa; ja kun poistuini, hän määräsi minulle annettavaksi rahalahjan, upean kunniaviitan sekä ratsun!

Noviisifilosofin pelonsekainen ensivierailu almohadihoviin sai siis onnellisen lopun. Kertomuksessa on useitakin huomionarvoisia piirteitä. Ensimmäisenä ja ilmeisimpänä näkyy prinssi Abū Yaḥyā bin laaja perehtyneisyys filosofian kysymyksiin. Almohadien kerrotaankin tukeneen filosofian harrastusta yksityisesti ja olleen tässä erityisen edistyksettöksiä

ajan hallitsijoiden joukossa. Kuten äskeisestä kertomuksestakin on luettavissa, myös Ibn Rushd astui tämän ensikohtaamisen (joka tapahtui todennäköisimmin v. 1159) jälkeen hallitusvallan suojelukseen. Hänen myöhemmät virkansa olivat symbolisesti varsin korkea-arvoisia almohadien hovihierarkian sisällä; Ibn Rushd otti myöhemmin Ibn Tufaylin paikan sulttaanin henkilöäkkärinäkin. Sulttaani Abū Yaḥyā myöskin uskoi Ibn Rushdille tämän elämän päätehtävän, suuren Aristoteles-kommentaarien sarjan laatimisen; tässä toimeksiannossa Ibn Tufaylin rooli oli jälleen instrumentaalinen.

Yhtä hyvin kuin hienostunut hengenelämä kertomuksesta henkii kuitenkin myös pelko ja epävarmuus, ymmärrys repressiivisestä ja painostavasta ilmapiiristä. Sulttaanin kysymys esitetään ikään kuin kohtalokkaana valinnan paikkana; ja se esitetään aivan yksityisesti, ilmeisestikin salassa. Kuten Ibn Rushdin kieltelyistä voidaan lukea, filosofisten oppien tuntemus jo sinänsä oli ajan oloissa potentiaalisesti raskauttavaa. Mistä tällainen filosofiavihamielisyys sitten oli peräisin?

Falsafa vierasperäisenä tieteenä

Kärjistynyt tilanne oli vuosisatojen kehityksen tulos. Filosofia oli arabeille yhtä hyvin kuin länsimaailmallemme kreikkalaista tuontitavaraa. Arabit omaksuivat sen kerralla, ja hämmästyttävällä nopeudella, valloitettuaan hellenistisen Lähi-idän 7. vuosisadalla. Arabien tarpeet lienevät olleet alun perinkin moninaiset. Nouseva sivilisaatio tarvitsi yhtä hyvin analyyttisiä, dialektisia, filologisia, hallinnollisia kuin lääketieteellisiäkin työkaluja. Hellenistisellä maailmalla oli tarjota näitä kaikkia, siinä valtavassa filosofis-tieteellisessä aristoteelisessa synteessä, joka oli 300-luvulta lähtien kehittynyt myöhäisantiikin hallitsevaksi oppijärjestelmäksi. Kreikkalaisten teosten kääntäminen arabian kielelle alkoi 8. vuosisadalla, usein Syyrian kristittyjen avustuksella ja syyrian kielen kautta, ja se jatkui aalloittain aina 10. vuosisadan lopulle saakka. Tähän mennessä arabit olivat ottaneet haltuunsa valtaosan myöhäisantiikin eniten arvostamasta sivistyksestä. He olivat myös edenneet jo pitkän matkaa sen kehittämisessä edelleen eteenpäin omia tarkoituseriään varten. Tilannetta sopii hyvin verrata latinalaisen lännen samanaikaiseen tilanteeseen.

Arabit saivat kuitenkin enemmän kuin mitä tilasivat, kun he ottivat omaksuakseen myöhäisantiikin version aristotelismia. Tämä "aristotelismi" oltiin jo pitkään mielletty joksikin paljon enemmän kuin sarjaksi irrallisia tieteellisiä tutkielmia ja luentoja: siitä oli tullut täydellinen inhimillisen tiedon, Viisauden omaksumisen sekä sen luokittelun järjestelmä. Aristoteelisen opin katsottiin sisältävän systemaattisessa muodossa kaiken, mitä maailmasta ja elämästä tarvitsi tietää. Mikä vielä merkittävämpää, tämän tiedon käsitettiin olevan siinä demonstratiivisessa eli loogisesti epäämättömässä muodossa: jokaisen järkevästi ajattelevan ihmisen oli tunnustettava aristotelismin päättelyt oikeiksi, kunhan hän vain oli kerran hyväksynyt sen välttämättömät premissit. Kun vielä aristoteelinen oppi oli omaksuttavissa kokonaisen koulukurssin, *curriculumin* muodossa, niin koko tiedonhankinnan tie oli pedattuna jokaiselle oppilaalle valmiina. Tieteenteon perusteista edettiin sen käytännön tutkimisen kautta aina vääjäämättömiin johtopäätöksiin asti. Järjestelmä oli näin sekä universalistinen, hegemoniavaateineen kaikkineen, että myös eksklusiivinen, hyväksymiensä päättelyntapojen puolesta. Tämä teki siitä ymmärrettävästi verraten vieraan entiteetin arabialaisella maaperällä, jolla oli jo omiakin tieteellisiä perinteitä useammalla alalla.

Aristoteelinen oppi piti sisällään myös jo huomattavasti enemmän, kuin mitä aristoteeliseen corpusukseen koskaan oli sisällytynytään. Se, minkä arabit omaksuivat aristotelisminä (tai yksinkertaisesti vain "Filosofiana") oli itse asiassa hienovarainen ja monimuotoinen uusplatonistinen synteesi, erikoinen yhdistelmä platonista metafysiikkaa ja tietoteoriaa, aristoteelista luonnontiedettä ja gnostistisyypistä pelastususkontoa. Olennaista filosofian ja uskonnon välille nousevan konfliktin kannalta oli se, että uusplatonismi oli emanatiivinen ja ontologialtaan monistinen ja että se pohjasi systeeminsä maailman *procession* erilaisille välttämättömyyksille. Tämänkaltainen "aristotelismi" oli jo lähtökohtaisesti vaikeasti yhteensovitettavissa sellaisen seemiläistyypisen personalistisen Jumaluskon kanssa, jossa Jumala olisi Luoja, tahtova ja transsendentti. Maailman ikuisuuden kysymyksestä tuli eräänlainen koetinkivi tässä suhteessa: siitä tuli testikysymys, jonka ympärillä käytiin laajaa keskustelua sellaisten kysymysten kuten tahdonvapauden, luonnonvälttämättömyksien, luomisen ja ihmissielun paikasta kahdessa järjestelmässä.

Filosofiassa, jota alusta alkaen kutsuttiin vieraudesta kielivällä lainasanalla *falsafa*, oli siis alusta alkaen epäilyttäviä sekä metodisia että sisällöllisiä piirteitä. Kun arabifilosofit sitten alkoivat yhä selkeämmin tuoda esille ja proponoida omaksumansa filosofisen perinteen oppeja, usein vieläpä ainoana universaaleina totuuksina, niin myös islamilainen vastarinta näitä uusia oppeja vastaan lujittui. Filosofia alettiin nähdä jonain islamilaiselle uskolle vastakkaisena ja sille vaarallisena. Siitä suostuttiin omaksumaan enää enintään sen looginen ja dialektinen välineistö - käytettäväksi filosofien oppeja itseään vastaan, tietysti. Kreikkalainen filosofinen perintö kokonaisuudessaan jäi niiden pienien piirien pikälti maanalaiseksi harrastukseksi, jotka muutenkin joutuivat perehtymään kreikkalaiseen tieteenperinteeseen syvemmin. (Tämä selittää mm. lääkärien ja filosofien välillä usein vallinneen yhteyden; samoin sen, että juutalaisvähemmistöissä, jonka oppineistoa usein käytettiin niin muslimien kuin kristittyjenkin hallinnossa, filosofian harrastus oli usein suuri.)

Paluu Aristoteleeseen

Kuinka sitten Ibn Rushd kävi tekemään filosofista työtään, rakentamaan uutta ykseyttä filosofian ja ilmoitususkonnon välille? Yksi sana, tuttu, turvallinen ja Ibn Rushdin yhteydessä poikkeuksetta käytetty riittänee kuvaamaan hänen filosofista ja metodista ohjenuoraansa: "aristotelismi". Aristoteleeseen Ibn Rushd nojasi koko ikänsä ylimpänä filosofisena oppimestarina: ensin enemmänkin symbolisesti; sitten yhä tiedostavammin ja eritellymmin; ja tätä kautta vihdoin yhä todellisemmin. Vaikka Ibn Rushd lähti liikkeelle aikakaudelle varsin tyypilliseen tapaan, pitäen ajan uusplatonistista synteisiä sellaisenaan "aristoteelisena", niin hänen asteittain syvenevä Aristoteles-eksegeesinsä teki mahdolliseksi luoda uusi, aristoteelis-monoteistiseksi luonnehdittava filosofinen synteesi.

On luonnollista, että Ibn Rushdille aristoteelinen maailmankuva ja päättely näyttäytyivät filosofisen elämänmuodon paradigmana. Tämä oli ollut vallitsevana käsityksenä islamilaisessa filosofiassa jo aiemminkin; itse asiassa "aristotelismi" oli ollut täällä määräävänä juonteena kenties enemmän kuin missään muualla. (Myöhäisantiikkihan oli kunnioittanut ylimpänä oppimestarina Platonia, ja latinalainen varhaiskeskiaika oli filosofisesti varsin eklektistä.) Jostain syystä se merkittävä käsitys, että yksi syvämielinen stageiralainen luennoitsija olisi iskenyt koko inhimillisen viisauden peruslähteeseen ja sitten vielä pystynyt ammentamaan siitä sen syvimät opetukset, sai arabimaailmassa suuren suosion. Kun sitten arabien ja erityisesti Ibn Rushdin ansiosta tämä Aristoteles-keskeisyys aikanaan tarttui läntiseen skolastiikkaan, se vahvisti yhtä lailla molempien, sekä Aristoteleen että "Averroës'n" asemaa. Aristoteleesta tuli korkeaskolastiikassa yksinkertaisesti "Filosofi", se yksi ja ainoa, kun taas Ibn Rushd eli "Averroës" tunnettiin pelkällä kunnianimellä "Kommentaattori" (näin häntä nimitti mm. Pyhä Tuomas Akvinolainen): "Averroës" oli siis "se" kommentaattori, jolla ei toisaalta ollut mitään itsenäistä filosofista roolia kommentointitehtävänsä lisäksi, mutta joka toisaalta oli tässä roolissaan aivan omalla, etuoikeutetulla tasolla.

Tällaiseen arvioon voisi sanoa oikeuttavan jo yksin Ibn Rushdin perusteellisuuden. Ibn Rushd omaksui kaikki kolme varhemmassa skolastisessa opetuksessa käytettyä kommentaarin päätyyppiä: 1) lyhyen tiivistelmän (ar. *jamīʿ*), 2) tekstiä mukailevan parafrasoin (ar. *talkhīṣ*) sekä 3) tekstiä yksityiskohtaisesti seuraavan ja sitä selittävän varsinaisen kommentaarin (ar. *tafsīr*). Hänen pyrkimyksenään näyttää olleen antaa kaikki kolme käsittelyä ainakin keskeisimmille aristoteelisen corpusen teoksille. Pitkiä kommentaareja Ibn Rushd ehti valmistaa myöhemmällä iällään vain viisi; nämä yksityiskohtaiset ja rönsvilevät sananselitykset ovat hänen filosofinuransa kruunaus, aristoteelisen koulufilosofian yksi monumentti. Pitkissä kommentaareissa Ibn Rushd osoittaa analyyttiset ja eksegeettiset erikoislahjansa: hän ei niissä enää tyydy vain antamaan aristoteelisen filosofian yleishahmoa, vaan hän myös yrittää osoittaa, millä tavoin eri tulkinnat samoistakin aristoteelisista perusdoktriineista johtavat erilaisiin filosofisiin kokonaisnäkemysiin. Näin pitkissä kommentaareissa syntyy aristoteelisen filosofian tulkintahorisontteja laajalti tavoitteleva aarreaitta: Ibn Rushd luo niissä rikkaan systemaattisen analyysin kaikesta siihenastisesta aristoteelisestä filosofiasta, sen pyrkimyksistä ja mahdollisuuksista.

Ibn Rushdilla "aristotelismi" sai aivan erityisen aseman. Siitä tuli se iskusana, jonka avulla Ibn Rushd saattoi käydä erottelemaan hänelle periytyneestä materiaalivyhydestä sen eri lankoja ja tendenssejä. Aristoteeliseen corpuseseen yhä

tarkemmin keskittäytymällä Ibn Rushd tahtoi saada selville sen, kuinka tätä seurannut tulkintatraditio oli muokannut Filosofin ajatusten ymmärtämistä – ja kuinka tässä oltiin mahdollisesti menty vikaan, niin kuin filosofian ja uskon välille syntyneen juopan perusteella ilmeistä olikin. Jos Aristoteleen oma filosofia oli yksinkertaisesti epäämätön demonstratiivinen totuus, niin kuin Ibn Rushd lähtökohtaisesti oletti, eikä totuus mitenkään voinut olla ristiriidassa Koraanin antaman jumalallisen ilmoituksen kanssa, niin silloin virhe oli voinut tulla vain myöhempien innovaatioiden kohdalla.

Ibn Sīnān samoin kuin kaikkien muiden "myöhempien" filosofien opetusten kohdalla oli siis huolellisesti eroteltava toisistaan terveet ja epäterveet ainekset, tai filosofisemmin "pätevät" ja "epäpätevät", demonstratiiviset ja vain dialektiset päättelyt. Käytännössä Ibn Rushd'in puhdistetun aristotelismin ohjelma merkitsi kahteen suuntaan kulkevaa poleemista toimintaa: toisaalta varhaisempia arabifilosofoja piti nuhdella heidän liiallisista uusplatonisista tendensseistään, toisaalta teologien vastalauseet voitiin ohjata sivuun sanomalla, etteivät nämä koskekaan "tosi" filosofiaa, vaan vain harhautuneita uusplatonistisia käsityksiä. Ibn Rushd sai "alkuperäisen Aristoteleen" ja "myöhempien innovaatioiden" välille tekemästään erosta sellaisen hermeneuttisen avaimen, joka mahdollisti hänen myöhäisfilosofiansa tekstianalyttisen tarkkuuden ja loi hänen maineensa Aristoteles-kommentaattorina *par excellence*.

Kaikkiaan Ibn Rushd valmisti 37 Aristoteles-kommentaaria: Aristoteleen teosten lisäksi hän laati filosofiset parafrasit Porfyrioksen *Isagôgêen*, kuuluisaan filosofian metodiikan johdatukseen, sekä Platonin Valtioon. Kuvaavaa Ibn Rushd'in aristotelismin läpikäyvyydelle on se, että hän ryhtyi näihin tehtäviin vain pakon edessä: *Isagôgê* ei Ibn Rushd'in esipuheen mukaan olisi ansainnut kommentaaria, elleivät muutamat hänen ystävänsä olisi tätä nimenomaisesti pyytäneet. *Valtio* taas oli paras saatavilla oleva korvike Aristoteleen *Politiikalle*, jota arabeilla ei ollut hallussaan. *Politiikka* oli ainoa Aristoteleen teos, johon Ibn Rushd ei laatinut kommentaaria.

Yksi vai monta totuutta?

Vuonna 1178 ilmestyi pieni teos *al-Fasl al-maḡâl* eli "Päätävä tutkielma" lain ja filosofian suhteesta. Se avasi lyhyen, intensiivisen kauden teologis-filosofista kiistakirjoittelua. Ibn Rushd kysyy teoksensa alussa, kieltäkö islamilainen laki filosofoinnin, salliiko se sen vai kenties velvoittaakokin siihen. Arvattava johtopäätös on, että laki velvoittaa järjenkyvyltään parasta osaa ihmiskunnasta etsimään demonstratiivisen tieteenmetodin eli aristoteelisen filosofian kautta jumalallista totuutta.

Ibn Rushd suuntaa kovimman kritiikkinsä teologeja vastaan, jotka yrittivät rakentaa filosofisia argumentteja tutustumatta huolellisesti demonstratiivisen, so. aristoteelisen tieteen perusteisiin: mutta osansa kritiikistä saavat nekin, jotka varomattomasti paljastivat vaikeita filosofisia oppeja sellaisille, jotka eivät ole valmiita niitä vastaanottamaan. Demonstratiivinen tiede oli vain hitaasti ja hartaudella opittavissa oleva totuuden saavuttamisen metodi. Kansalle paljon soveliaampi on imaginatiivis-runollinen uskonnollinen kieli, joka kertoo samat totuudet allegorisessa ja moraalisesti inspiroivassa muodossa. Onkin erityistä jumalallista armoa se, että ihmisille on lähetetty Profeetta: näinhän kaikki asemaan ja järjenkyvyn katsomatta voivat elää jumalallisen Viisauden mukaisesti.

Ibn Rushd tarkensi edelleen tätä teoriaansa ilmoituksen ja tieteen suhteesta seuraavissa teoksissaan *Kitāb al-kashfī* ("Uskontotuuksien todistustapojen esitys") sekä *Tahāfut al-tahāfutī* ("Romahduksen romahdus", v. 1180). Jälkimmäinen on kohta kohdalta etenevä vastauspuheenvuoro muslimiteologi al-Ghazālille (1058-1111), joka oli esittänyt perusteellisen ja yleisesti lopullisena pidetyn iskun *falsafalle* teoksessaan "Filosofien romahdus" (*Tahāfut al-falāsifati*) v. 1095. Molemmat kirjat esittelevät islamilaisen keskiaikaisen filosofian ja teologian tärkeimmät kiistakohdat: Ibn Rushd'in pyrkimyksenä kautta linjan on todistaa, kuinka puhdaspiirteinen aristoteelinen oppi toisaalta on järjevin tapa ymmärtää maailman toiminta ja kuinka se toisaalta on täysin linjassa islamin tärkeimpien uskonkohtien kanssa. Ibn Rushd hyödyntää Aristoteleen alulle panemaa ja arabifilosofien edelleen kehittämää jaottelua erilaisten argumentatiivisten moodien välillä. Tällä tavalla hän voi pelastaa kaikki erilaiset diskurssit saman todellisuuden sisälle, samalla kun hän antaa niille hierarkkisesti etenevän arvojärjestyksen tämän todellisuuden kuvaajina.

Ibn Rushd'in nimi on usein yhdistetty keskiajan averroistien

teksteistä jäljitettyyn nk. kahden totuuden teoriaan. Tämän äärimmäisessä tulkinnassa ilmoitus voisi esittää rationaaliselle järjelle täysin vastakkaisia väittämiä, ja silti se tulisi hyväksyä, eräänlaisen perverssin *sola fidei* -periaatteen nojalla. Jo pieni tutustuminen Ibn Rushdin teoksiin osoittaa, että samaistus on virheellinen. Ibn Rushdille totuus ja todellisuus on yksi ja sama kaikille, eikä ilmoitus ole ristiriidassa ihmiselle annettun järjenkyyvyn kanssa eikä sitä ole tehty johdattamaan ihmisiä harhaan. Kuitenkin hänen teoriansa on kiistämättömän altis väärinkäytöksille siinä, kun se antaa ymmärtää demonstraatiota "alempiarvoisen" argumentaation olevan sovelia tapa puhua "joukoille". Tällainen filosofinen elitismi oli *falsafalle* yleinen asenne; joskin Ibn Rushdilla sitä lieviää hänen oppinsa totuuteen partisipaatiosta, joka koituu jokaisen osaksi, tuli totuus tälle missä muodossa tahansa.

Näkemyks osallisuudesta totuuteen oli Ibn Rushdille keskeinen, koska antiikin filosofian ideaalien mukaisesti hänellekin ihmisen korkein autuus löytyi ikuisten totuuksien kontemplaatiosta. Tämä oli samalla ihmissielun ainoa mahdollisuus kuolemattomuuteen: osallistamalla ikuisten totuuksien olemassaoloon mieli saattaisi kenties jättää maalliset häilyvyudet taakseen ja muuttua "puhtaaksi tietoisuudeksi" (josta kuitenkin samalla kaikki individuaaliset piirteet häviäisivät pois). Tällainen tulkinta sielun kuolemattomuudesta toisaalta erotti Ibn Rushdin ja hänen filosofiset perillisensä ratkaisevasti monoteistisestä perinteestä, jolle persoonallisen kuolemattomuuden, tuomion ja ylösnousemuksen idea on aina ollut keskeinen. Toisaalta se mahdollisti Ibn Rushdille itselleen kaksi arvokasta uskomusta:

- 1) *Islamilaisen yhteisön olemassaolo oli mahdollista perustella sillä, että kaikilla perimmäiseen totuuteen jollain lailla tunnustautuvilla olisi jo ikään kuin suora taivasyhteys, riippumatta siitä, kuinka eriteltä heidän tietonsa tästä on.*
- 2) *Sikäli kuin perimmäinen totuus on ajaton ja kaikille kansoille yhteinen, filosofisen keskustelun täytyi olla mahdollista eri aikakausien ja tunnustuskunnallisten rajojenkin yli. Ibn Rushd saattoi olla sitä mieltä, että lopullinen filosofinen totuus on luettavissa Aristoteleen teksteistä ja että Profeetan ilmoitus oli lajissaan täydellisin, lopullinen ja erityisesti armoitettu: silti hän oli minkä tahansa filosofisen argumentin kohdatessaan valmis pohtimaan, millä tavalla ja millä tarkkuudella siinä oltiin lähestytty totuutta. Kaiken totuuden ykseys toisaalta ja sen eri manifestaatioiden tärkeys toisaalta tekivät mahdolliseksi sen, että Ibn Rushdin Aristoteles-kommentaarien sivuilla Parmenides ja ash^Carittiteologit, Profeetta ja Platon keskustelevat sulassa sovussa keskenään kriittisessä dialogissa.*


Kuolema ja kuoleman jälkeinen elämä

Elämänsä ehtoopuolella Ibn Rushd joutui hallitusvallan epäsuosioon. Vuonna 1195 hänet karkotettiin Cordoban lähellä olevaan pieneen kylään. Julkinen häpäisy saattoi olla poliittisesti motivoitunut: ei ollut harvinaista, että hallitsija tiukassa tilanteessa kuritti symbolisesti jotain epäilyä kansanosaa, juutalaisia, filosofejia tms. Ibn Rushdin alennustila jäi lyhytikäiseksi: vielä saman vuoden sisällä hän sai armon, ja hänelle annettiin kaikki vanhat virkaetudet takaisin. Tapaus näyttää kuitenkin lamauttaneen jo vanhan miehen: Ibn Rushdilta ei ilmestynyt enää uusia teoksia, ja hän kuoli v. 1198, todennäköisimmin 5. lokakuuta. Jotkin tarinat kertovat aasin kantaneen Ibn Rushdin ruumiin pois ja aasin vuokran tulleen maksetuksi hänen filosofisilla teoksillaan: viimeinen nöyryytys miehelle, joka oli ikänsä pyrkinyt olemaan sekä korkeimman Viisauden että oman hallitsijansa uskollinen palvelija.


Tarina *Averroës'stä*, Ibn Rushdin reinkarnaatiosta länsimailla on pitkä ja monipolvinen. Kaksi vaikutushuippua on kuitenkin nähtävissä, toinen 13. vuosisadalla ja toinen 16. vuosisadan renessanssihumanismissa. H. A. Wolfson tapasi kutsua näitä "Averroës'n kahdeksi tulemiseksi länsimailla".

13. vuosisadalla, pian Ibn Rushdin kuoleman jälkeen hänen kommentaariensa tärkeimmät osat käännettiin joko hepreaksi tai latinaksi tai molemmille kielille. Hänen kommentaariensa arvo tunnustettiin vaikean aristoteelisen opin eksplikoinnissa, ja hän sai suoranaisia seuraajiaakin Pariisiin nk. averroistisen liikkeen muodossa. "Averroës'n", kuten hänet tultiin tuntemaan, tekstien ansiosta aristotelismin ja ilmoitususkon väliset ongelmakohdat saivat samalla aivan uutta valotusta ja painokkuutta.

Läntinen skolastiikka poimikin keskustelun langat suoraan siitä, mihin ne oli arabeilla jääneet, vain lisäten kristillisen filosofian erityisongelmat (mm. kristologian) keskusteluentänsä. Arabien jättämä perintö hallitsi tästä



lähtien monessa suhteessa koko keskiaikaista filosofista keskustelua. Tässä on nähtävissä arabialaisen filosofian koko perinnön jättiläismäisyys läntisen hengenelämän kannalta: ilman Averroës´n ja Avicennan filosofiselle keskustelulle antamia puitteita koko keskiajan filosofian kehitys olisi joutunut hakemaan kehityslinjansa, sekä systematiikkansa että ongelmanasettelunsa, muualta. Arabifilosofien tekstien vaikutuksena oli suuresti kiihdyttää eurooppalaisen filosofis-tieteellisen ajattelun kehitystä.



15. ja 16. vuosisadalla, kun kiinnostus antiikin klassikkoja kohtaan heräsi jälleen uudella tavalla, niin myös Averroës tuli uuden mielenkiinnon kohteeksi. Tällä kertaa kiinnostus oli tosin enemmänkin antikvaarista. Virinnyt historisismi suhtautui uudella kriittisyydellä arabikommentoijan Aristoteles-teksteihin: kuinka, loppujen lopuksikaan, kreikkaa osaamaton arabi saattoi ymmärtää klassisen kreikkalaisen ajattelijan aivoituksia? Silti klassisistienkin oli pakko tunnustaa Averroës´n analyyttinen tarkkuus sananselittäjänä ja hänen kommentaariensa tietomäärän rikkaus. Niinpä esim. renessanssiaverroistit nojasivat vahvasti Ibn Rushdin kommentaareihin aristoteelista teoriaa kehittäessään. Renessanssifilosofi Nifo sai tästä aiheen valittua eräässä kirjeessään suorastaan, ettei hänen aikansa Italiassa "kukaan voinut olla aristoteelikko olematta averroisti".



KIRJALLISUUTTA

Iysa A. Bello (1985): *The Medieval Islamic Controversy between Philosophy and Orthodoxy. Ijmā` and Ta`wil in the Conflict between Al-Ghazālī and Ibn Rushd*. Leiden 1985.

Therese-Anne Druart (1994): *Averroes: The Commentator and the Commentators*. Teoksessa Lawrence P. Schrenk (ed.): *Aristotle in Late Antiquity*. Washington, D.C. 1994.

Anke von Kugelgen (1988): *Averroes und die Arabische Moderne*. Leiden 1988.

Oliver Leaman (1988): *Averroes and his philosophy*. Oxford 1988.

Sayyed Hossein Nasr & Oliver Leaman (eds., 1996): *History of Islamic Philosophy*. London 1996.

F.E. Peters (1968): *Aristotle and the Arabs*. New York 1968.

Dominique Urvoy (1991): *Ibn Rushd*. New York - London 1991. (Myös ranskaksi 1996.)

Kirjoittaja valmistelee väitöskirjaa systemaattisen teologian laitokselle arabialaisen modaaliilogiikan ja luonnonfilosofian murroksesta keskittyen Ibn Rushdin teksteihin.

Kirjoitus perustuu esitelmään, jonka hän piti Suomen Oppihistoriallisessa Seurassa 26.3.

