

Fazlur Rahmanin islamilainen modernismi

Moderni islamin filosofia ja teologia ovat vasta astumassa niiden ongelmien pariin, joiden kanssa kristillinen teologia on askarrellut viimeiset kaksisataa vuotta. Ajatus oman uskon perusdokumenttien historiallis-kriittisestä arvioinnista on ollut toistaiseksi muslimille lähes mahdoton. Koraania ja Muhammadia ympäröi eräänlainen pyhyiden ja koskemattomuuden kehä. Länsimainen tutkimus on kuitenkin esittänyt vakavan metodisen haasteen muslimien omalle tutkimukselle. Miten Koraania on lähestyttävä ja tulkittava? Miten oman uskon kannalta jumalalliseksi ilmoitustapahtumaksi koettu Muhammadin välittämä profetia on ymmärrettävä historiallisesti? Miten transsendentti ilmoituksen todellisuus ja immanenttinen historiallinen todellisuus suhteutuvat keskenään? Mohammed Arkoun, Abdallah Laroui ja Farid Esack ovat 1900-luvun lopun muslimiajattelijoina, jotka ovat uskaltaneet asettaa kyseenalaisiksi monia islamin historian teologisia perusratkaisuja ja tradition tulkintoja Koraanista ja Muhammadista. He ovat etsineet uutta ja tuoretta tapaa ymmärtää. Se merkitsee monien vanhojen ajatusmallien purkamista. Tässä artikkelissa esittelen yhden 1900-luvun merkittävimmän sunnalaisen modernistin hermeneuttista mallia, miten päästä ymmärtämään Koraanin alkuperäistä eetosta, miten tulkita sitä ja soveltaa nykyajan muuttuneessa kontekstissa mielekkäällä tavalla. Kyseessä on pakistanilainen professori Fazlur Rahman (1919–1988).

Fazlur Rahmanin islamilainen hermeneutiikka

1900-luvun islamilainen filosofia voidaan helposti nähdä reaktiivisena suhteessa länsimaisen ajattelun trendeihin. Niinpä eksistentialismi, positivismi ja sosialismi (marxismi) saivat omat islamilaisen kulttuuripiirin sisäiset tulkitsijansa.¹ Joidenkin muslimiajattelijoiden reaktio länsimaisen tieteen paradigman muutokseen oli torjuva ja poleeminen. Oma ajattelu sai käyteaineensa länsimaisen ajattelun kriittistä pyrkien muodostamaan sille selkeän islamilaisen vaihtoehdon. Useimmat muslimiajattelijat kuitenkin torjuivat moisen näkemyksen. Uudet trendit, ennen kaikkea fundamentalismi ja modernismi, nähtiin islamin sisäiseksi ja islamin omasta historiasta, traditiosta ja itseymmärryksestä nouseviksi. Mielestäni kuitenkin jonkinlainen synteesi on mahdollista: 1900-luvun islamilaisen ajattelun kaksi keskeisintä suuntausta fundamentalismi ja modernismi ovat nähtävissä toisaalta osana islamin sisäistä jumalallisen ilmoitustotuuden historiallista tulkinta-

prosessia sekä toisaalta sopeutumisreaktiona modernin ajan uusiin intellektuaalisiin haasteisiin.

Fundamentalismin reaktiota voidaan pitää anti-intellektuaalisena ja pragmaattisena, eikä kovinkaan länsimaista tutkijaa inspiroivana. Ilmiötä ei ole kuitenkaan syytä sivuuttaa sen paremmin huvittuneesti hymähtäen kuin länsimaisen fundamentalismifobian stereotyyppiollakaan. Vakavaa ja varteenotettavaa tutkimusta on onneksi olemassa. Yleistäen voidaan todeta, että islamin fundamentalismi on kielteinen vastareaktio länsimaisen ajattelun hegemoniaa vastaan. Se on 1900-loppupuolella saanut postmoderneja piirteitä. Modernismi on nähtävissä puolestaan myönteisenä sopeutumisreaktiona ja läntisen tieteen paradigmaa hyödyntävänä. Myös sen voi ajatella siirtyneen postmoderniin vaiheeseen sellaisten ajattelijoiden kuten Mohammed Arkounin myötä.

Tässä artikkelissa keskityn kuitenkin 1900-luvun islamilaisen modernismin yhden merkittävimmän edustajan, Fazlur Rahmanin ajattelun esittelyyn.² Erityisesti tarkastelen sitä edellä esitetyn jännitteen valossa: Kuinka modernisti pyrkii soveltamaan länsimaisen tieteellisen ajattelun paradigmaa lähestyessään omaa uskontoaan historiallisesti? Kuinka hän samanaikaisesti haluaa pitää kiinni oman uskontonsa jumalallisesta ilmoitustotuudesta tulkitsemalla sitä uudelleen, jotta se olisi mielekäs ja merkityksellinen modernina aikana?

On siis kysymys hermeneutiikasta. Fazlur Rahman on ymmärtääkseni 1900-luvun merkittävimpiä sunnalaisia hermeneutteja. Mutta millaista voisi olla moderni islamilainen hermeneutiikka? Ongelmat ovat samoja kuin länsimaisen hermeneutiikankin, eli kysymys on ymmärtämisen ja tulkinnan vaikeudesta. Ratkaisut ongelmiin ovat osittain analogisia. Siinä missä länsimainen hermeneutiikka lähti liikkeelle Raamatun tulkinnasta, islamilainen hermeneutiikka on Koraanin ymmärtämisen metodologiaa. Asia on erittäin polttava ja vakava, sillä Koraani on islamin itseymmärryksen mukaan enemmän Jumalan sanaa kuin konsanaan Raamattu on koskaan ollut kristityille tai mikään muukaan pyhä kirja millekään uskonnolle. Muslimeille Koraani on kirjaimellisesti Jumalan puhetta, profeetta Muhammadille enkeli Gabrielin sanelemaa jumalallista ilmoitusta, joka on käsissämme erehtymättömänä ja täydellisesti talletettuna arabiankielisenä kirjana. Fazlur Rahman omisti elämäntyönsä tämän kysymyksen ratkaisemiselle: miten tämä ilmoitustotuus tulkitaan modernissa ajassa luovalla ja mielekkäällä tavalla.

Rahmanin hermeneutiikka kytkeytyy länsimaisen hermeneutiikan peruskysymyksenasetteluun. Miten historiallinen teksti ymmärretään ja tulkitaan? Onko mahdollista tietää historiallisen tekstin alkuperäinen intentio? Mikä on tekstin ja kontekstin suhde? Onko mahdollista tai tarpeen päästä tekstin taakse tai sisään? Onko mahdollista tietää, mitä todella tapahtui ja miksi? Onko uskonnollinen traditio historiallisesti totta, ja missä mielessä se voi tai ei voi sitä olla?

Historiallisuus

Rahman ei juurikaan käytä hermeneutiikka-käsitettä. Hän puhuu islamin metodologiasta.³ On selvää, että tällä metodologialla Rahman tarkoittaa islamin hermeneutiikkaa, toisin sanoen sitä, miten jumalallista ilmoitustapahtumaa on tulkittu ja tulee tulkita kussakin historiallisessa tilanteessa. Rahmanin mukaan se, mikä on totta ja oikeaa, on

kertakaikkisesti annettu historiassa profeetta Muhammadin välityksellä, ja että se on luotettavasti tallennettu Koraanissa ja Profeetan *sunnaa* (tapaa) koskevassa *hadithissa* (perimätiedossa). Toisaalta kuitenkin historiallinen islamin yhteisö synnyttää uutta tulkintaa ja perimätietoa. Tämä kumulatiivinen ja historiallinen ja aikansa kulttuurikontekstiin sidottu tulkintatraditio muodostaa elävän *sunnan*, eräänlaisen hermeneuttisen prosessin tai jatkumon.

Rahman esittelee huolellisesti eritellen sen, miten sunnalaisen hermeneutiikan työkalut ja keskeiset käsitteet kehittyivät historiallisesti. Näitä keskeisiä käsitteitä ovat *sunna*, *hadith*, *qiyas*, *ijtihad* ja *ijma*.⁴ Tärkein Koraanin ilmoitusta selittävä ja täydentävä asia on profeetta Muhammadin *sunna*, normatiivinen tapa, esimerkki ja malli, joka kattaa niin Profeetan puheet kuin käyttäytymisenkin. Ilman *sunnaa* Koraani jäisi tietyllä tavalla ilmaan. Mitä keskeisin ongelma on se, onko tämän *sunnan* tallentava valtavan laaja traditioaines (*hadith*) historiallisesti luotettavaa vai ei. Länsimainen tutkimus on pitkään ollut sitä mieltä, että *hadith* on suurelta osin fiktiota, eräänlaista islamilaisen uskonyhteisön pyhää historiaa, ”evankeliumia Muhammadista”.⁵ Rahman ottaa vastaan länsimaisen tutkimuksen haasteen ja pureutuu historiallisuuden ongelmaan vakavasti. Hän osittain myöntää länsimaisen *hadith*-tutkimuksen tulokset. Hän toteaa, että uudessa historiallisessa tilanteessa ja uusien lainopillisten ja teologisten kysymysten kohdatessa tuli tarve tekaista *haditheja*, joiden avulla saatiin Muhammadin legitimointi uudelle ratkaisulle. Rahman kuitenkin katsoo, että tämä käytäntö ei välttämättä ole ristiriidassa sen kanssa, etteikö olisi olemassa luotettava Profeetan *sunna*. Rahman erottaa toisistaan *sunnan* käsitteen ja sisällön. Käsitteenä se tarkoittaa sitä Profeetan tapaa ja mallia, johon yhteisö sitoutuu. Sisällöllisesti ja historiallisesti *sunna* elää. Se on Profeetan perinnön hengessä tapahtuvaa luovaa ilmoituksen tulkintaa, kumuloituvaa uskon perintöä, joka on uskollinen alkuperäiselle Profeetan *sunnalle*.

Se työkalu, jonka avulla yhteisö pysyi uskollisena alkuperäiselle ymmärrykselle ja normatiiviselle *sunnalle*, on Rahmanin mukaan *ijma*, konsensus. Itse asiassa Rahman ajattelee, että *ijma* oli alunperin synonyyminen käsitteelle *sunna*. Siinä oli kysymys muslimiyhteisön luovasta ja demokraattisesta konsensuksen etsimisen tavasta. Tämän prosessin pohjana oli varhaisen yhteisön johtavien teologi-juristien harjoittama luova *ijtihad*, pyrkimys luoda uusia lainopillisia ratkaisuja ja siten tulkita uudelleen ilmoitustotuutta uusia tilanteita varten. Tässä tärkein työkalu oli puolestaan *qiyas*, analoginen päättely, deduktio.

Rahmanin eräs keskeisimpiä huomioita on se, että historiallisena uskontona islam menetti tämän luovan uskontulkinnan. *Ijtihad* oli ollut ensin *ijma*’n edellä, sittemmin *ijma*’ tuli hallitsevaksi. *Taglid*, aikaisempien sukupolvien oppineiden laintulkinnallisten ratkaisujen plagiointi, tuli vallitsevaksi käytännöksi. *Ijtihadin* portti sulkeutui. Elävä *sunna* lakkasi elämästä. Aito *sunna* jäähmettyi ja hautautui massiivisten *hadith*-kokoelmien alle.

Rahman palaa usein historiallisen islamin staattisuuden ongelmaan. Esimerkiksi hänen postuumisti julkaistu teoksensa *Revival and Reform in Islam*⁶ nostaa keskeiseksi ongelmaksi *irja*’n käsitteen. Tämä tarkoitti alunperin ratkaisun siirtämistä (*postponement*) Jumalan käsiin sen suhteen, kuka on tosi muslimi. Vähitellen siitä kehittyi vallitseva dokt-

riini, joka korosti predestinaatiota ja ihmisen passiivisuutta suhteessa Jumalan tahtoon ja tuomioon. Se ulotti vaikutuksensa koko islamin teologiaan. Erityisesti teologinen ja lainopillinen ash’arismi, poliittinen kvietismi (konformismi) ja islamilainen gnostisismi (suufilaisuus) olivat kaikki *irja*’n perillisiä ja edelleen kehittäjiä.

Rahmanin hermeneutiikkaa on kutsuttu *ijtihad*-hermeneutiikaksi. *Ijtihad* tarkoittaa jumalalliseen ilmoitukseen pohjautuvan lain (*shari’a*) luovaa uudelleen tulkintaa. Rahman itse määrittelee käsitteen *ijtihad* seuraavasti:

”Pyrkimys ymmärtää menneisyyden relevantin tekstin tai ennakkotapauksen merkitys ja sen sisältämä sääntö, ja muuttaa tätä sääntöä laajentamalla, rajoittamalla tai muuten muokkaamalla sitä sillä tavalla, että uusi tilanne voidaan käsitellä sen puitteissa uuden ratkaisun avulla.”⁷

Näin ollen Rahmanin hermeneuttinen malli on ikään kuin islamin *semper reformanda* -ohjelma. Rahman liittyy kiinteästi varhaisten modernistien Jamal ad-Din al-Afghanin (1839–1897), Sayyid Ahmad Khanin (1817–1898) ja Muhammad ‘Abduh’n (1845–1905) perinteeseen. Keskeistä on islamin pysähtyneisyyden syiden analyysi ja sisäisen uudistuksen käynnistäminen. Tämä uudistus on nimenomaan intellektuaalista.⁸ Hänen hermeneutiikkaansa voitaisiin kutsua historismiksi siinä mielessä, että hän pyrkii ymmärtämään islamia historiallisena ja historiallisesti kehittyvänä ilmiönä. On kuitenkin syytä tarkentaa sitä, mitä Rahmanin ja sunnalaisen modernismin kohdalla tarkoitetaan ilmaisulla historismi.

Betti vai Gadamer?

Fazlur Rahman teki suurimman osan akateemisesta urastaan länsimaissa. Valmistuttuaan Punjabin yliopistosta 1942 hän tuli vuonna 1946 Oxfordiin jatkamaan opintojaan. Hän väitteli tohtoriksi Oxfordissa 1949 Avicennan ajattelusta. 50-luvulla hän opetti Durhamin yliopistossa Englannissa ja McGillin yliopistossa Montrealissa, 60-luvun lopulta lähtien hän vaikutti USA:ssa Chicagon yliopiston islamilaisen ajattelun professorina. Voidaan syystä sanoa, että Rahman on niitä harvoja muslimioppineita, jotka ovat vakavasti kohdanneet länsimaisen historiatieteen metodisen haasteen. Jo Oxfordin aikana hän koki koko identiteettiään koskettavan kriisin tutustuessaan länsimaisen filosofian ja teologian kysymyksenasetteluihin.⁹

Haaste oli kahdenlainen. Toisaalta Rahmanin piti vastata länsimaisen orientalistiikan kriittisiin tutkimustuloksiin koskien islamin lähteiden historiallista luotettavuutta. Toisaalta hänen piti ratkaista suhteensa länsimaiseen tieteenfilosofiaan, epistemologiaan ja hermeneutiikkaan. Tämänkin kytkeytyi historiallisuuden ja historian tulkinnan vaikeuteen. Samalla hänen tuli tasapainoilla oman uskonsa luovuttamattomien periaatteiden kanssa ja vastata ankaraan islamin fundamentalistien ja konservatiivien taholta saamaansa kritiikkiin.¹⁰

Joidenkin tutkijoiden mielestä Rahman ammensi vaikutteita omaan hermeneuttiseen mallinsa niin Gadamerilta kuin Lonerganiltakin.¹¹ Näin ei kuitenkaan liene asian laita. Päinvastoin Rahman suhtautuu hyvin kriittisesti eksistentiaalismiin ja Gadamerin subjektivismiin. Rahmanin sovellutus

hermeneuttisen kehän mallista on peräisin Emilio Bettiltä.¹² Rahman asetui selkeästi Bettin kannalle ja Gadameria vastaan.¹³ Voidaan katsoa, että Rahmanin hermeneutiikassa on piirteitä myös Diltheyn ajattelusta sekä yhtymäkohtia uskantilaiseen koulukuntaan, miksei myös Schleiermacheriin. Rahman on kuitenkin selkeästi objektivisuus-koulukunnan kannattaja. Hän itsekin viittaa tukeutuvansa hermeneutiikassa menetelmäoppissaan Bettiin.¹⁴

Lyhykäisestään kuvattuna Rahmanin hermeneuttinen metodi on seuraava: Lähtökohtaisesti islamin uudistaminen on Rahmanille intellektuaalinen haaste. Islamin pysähtyneisyys johtuu virheellisestä uskon perusfundamenttien tulkinnasta. Erityisesti Koraanin ymmärtäminen on hukassa. Koraani pitää nähdä kokonaisvaltaisesti ja yhtenäisenä eettisenä dokumenttina, jonka sisältö avautuu määrätty *weltanschauung*. Rahman lähestyy Koraania kognitiivisesti, ei vain esteettisesti tai uskonnollisen majesteetin kokemuksen näkökulmasta. Usko ja järki ovat Rahmanille rinnakkaisia ja toisiaan täydentäviä. Usko johtaa tiedon ponnistukseen. Koraanin äärellä on pyrittävä puhtaaseen ymmärtämiseen (*pure cognition*).¹⁵

Objektiivisuus-koulukunnan mukaisesti Rahman katsoo, että historiallinen tietäminen on mahdollista. On mahdollista tietää tekstin äärellä ei ainoastaan historialliset faktat vaan myös historialliset arvot. Historiallisten arvojen ymmärtämisellä Rahman tarkoittaa sitä, että lukijan on mahdollista tavoittaa kirjoittajan alkuperäinen intentio ja moraalinen eetos. Vaikka nämä arvot ovat transsendenteja ja ylihistoriallisia, ne ovat myös historiassa, ajassa ja paikassa ja käytännöllisesti vaikuttavia.¹⁶ Tässä Rahman liittyy Bettiin ja torjuu Gadamerin näkemyksen. Rahman katsoo, että on mahdollista päästä ymmärtämään alkuperäisen kirjoittajan luovaa mieltä ja henkeä. Rahman ei hyväksy Gadamerin ”psykologismia” ja subjektivismia, jonka mukaan tulkitsija on oman esiyymmärryksensä, tekstin vaikutushistorian ja historiallisen tietoisuuden vanki. Jos näin olisi asian laita, historiasta ei voitaisi koskaan sanoa mitään varmaa. Kun Gadamer katsoo, ettei ole olemassa jyrkkää vastakkainasettelua historiallisen ja dogmaattisen metodin välillä, Rahman vastaa, että on olemassa rationaalinen metodi, joka on eri asia kuin dogmaattinen. Rationaalinen metodi kyseenalaistaa vaikutushistorian aikaisemmat tulokset eikä jää niiden vangiksi vaan pyrkii kriittisesti kohti alkuperäistä merkitystä. Se haluaa säilyttää tai palauttaa alkuperäisen normatiivisen elementin alkuperäisen idean hengessä.¹⁷

Rahman esittää hermeneuttisen mallinsa kaksoisliikkeenä nykyajasta Koraanin maailmaan ja takaisin. Koraani on jumalallinen vastaus profeetan mielen kautta moraalisoosiaaliseen tilanteeseen. Se on vastaus tiettyihin yhteisössä koettuihin ongelmiin. Koraanin eetos syntyy vuorovaikutuksessa tai vastauksena historialliseen tilanteeseen. Siksi hermeneuttisen prosessin ensimmäinen vaihe on tutkia kyseistä historiallista kontekstia sekä mikro- että makrotasolla ja ymmärtää Koraanin antama spesifi vastaus kohdattuun ongelmaan. Sitten ensimmäisen vaiheen toisena kohtana on luoda tästä ratkaisusta se yleinen periaate, jonka tarkoituksena on moraalisoosiaalisten tavoitteiden ja eettisten normien voimaantaminen.¹⁸ Toinen vaihe merkitsee löydettyjen eettisten periaatteiden tuomista nykyhetkeen. Nykyajan sosiaalishistoriallinen konteksti on analysoitava. Sitten sovelletaan Koraanin arvoja uudessa kontekstissa tuoreella ja luovalla tavalla.¹⁹ Saatu kokemus toimii palautteena ja aikaisemman

Koraanin eetoksen ymmärtämisen korrektiivina. Tämä prosessi jatkuu. Siitä Rahman käyttää ilmaisua intellektuaalinen *jihad* eli *ijtihad*.²⁰

Näin ollen Rahmanin hermeneutiikka on eräänlaista eettistä historismia.²¹ Ilmoitus on historiallista. Se on antanut ihmiskunnalle luovuttamattoman eettisen normin. Nämä jumalalliset periaatteet ovat arvoja, jotka on historiallisesti tiedettävissä ja tunnistettavissa. Nämä eettiset ja moraaliset periaatteet ovat löydettävissä ilmoitustapahtuman historiaa oikein lukemalla. Ne on myös uudelleen tulkittava ja sovellettava luovasti kussakin uudessa historiallisessa kontekstissa. Rahmanille tämä hermeneuttinen prosessi tähtää sosiaaliseen muutokseen. Koraani on hänen mielestään luonteeltaan yhteiskunnallinen tähtäyspisteensä sosiaalinen ja taloudellinen oikeudenmukaisuus ja ihmisten tasa-arvo. Suuri osa Rahmanin kirjallisesta tuotannosta keskittyykin sitten analysoimaan niitä historiallisia syitä, miksi islamin reaalisessa historiassa tämä Koraanin eetoksen ihanne ei ole toteutunut.

Arviointia

Miten muslimi ymmärtää historian?²² Perusjännite islamin historiankäsityksessä vallitsee transsendenttisuuden ja immanenttisuuden välillä. Jumala on jotain ehdottoman toista kuin inhimillinen todellisuus. Jumala on ehdoton majesteetti ja Kaikkivaltias, tuonpuoleinen ja tavoittamaton. Kuitenkin Jumala ilmoittaa tahtonsa ihmiskunnalle ja antaa johdatuksensa. Miten tämä on mahdollista siten, että Hän samalla säilyttää transsendenttisuutensa? Miten ylihistoriallinen voi liittyä historiaan? Tätä perusongelmaa pyrkii koko islamin filosofia ja teologia ratkaisemaan.²³

Edellä sanottuun liittyy myös ongelma ilmoituksen ja järjen suhteesta.²⁴ Miten ihminen voi tietää hyvän ja pahan, oikean ja väärän, totuuden ja valheen, ainoastaanko jumalallisen ilmoituksen sanelusta vai omien luontaisten kykyjensä, kuten järjen avulla? Modernistien tavoin Rahman vastaa molempiin peruskysymyksiin ”sekä että”. Ilmoitus on jotain ehdotonta ja ajatonta. Se on samalla annettu kulttuurisesti, ajallisesti ja paikallisesti sidottuna, profeetan persoonan läpi, vastauksena oman aikansa sosiaalisiin ja moraalisiin ongelmiin. Järkeä ja tietoa tarvitaan, kun tuota ilmoitustapahtumaa pyritään ymmärtämään historiallisesti oikein, ettei kadoteta sen alkuperäistä eetosta. Sen nykyaikaan soveltaminen on Rahmanin mukaan mahdollista vain sen luovan hermeneuttisen prosessin avulla, jota olen edellä kuvannut.

Rahmanin tapa erottaa normatiivinen ideaali islam ja historiallinen islam on mielestäni hänen keinonsa kohdata länsimaisen tieteen esittämä haaste. Se näkyy hänen ratkaisussaan erottaa toisistaan normatiivinen *sunna* ja historiallinen kumulatiivinen *hadith*. Rahman ulottaa historiallisen kritiikkinsä islamin tulkintahistoriaan. Itse ilmoitustapahtuman ytimen, Muhammadin elämän ja Koraanin, hän jättää kritiikin ulkopuolelle. Sitä ympäröi uskolla luovuttamaton koskemattomuuden kehä, koska kyseessä on jumalallinen ilmoitustotuus.

Vakavin kriittinen huomautus on tehtävä itse Rahmanin hermeneutiikan perusolettamukseen historiallisen ymmärtämisen objektiivisuudesta. Onko Rahmanin tapa ymmärtää Koraani historiallisesti totta ja oikeaa? Ensinnäkin Rahmanin perusväite Koraanin yhteneväisyydestä ja sen teemojen kohe-reensista on mitä kiistanalaisin. Toiseksi Rahmanin kuvaus

Koraanin historiallisesta ja sosiaalisesta syntykontekstista sekä historiallisesta Muhammadista ei ole välttämättä totta. Eivät edes muslimitutkijat ole yksimielisiä siitä. Kolmanneksi Rahmanin ymmärrykseen Koraanin perusarvoista ja kokonaisuudesta eivät kaikki muslimitutkijatkaan yhdy.

Perusongelmaksi Rahmanin hermeneutiikan kohdalla jää uskon ja tiedon välinen jännite. Rahmanin hermeneutiikka edellyttää uskonnollista uskoa, että Koraanissa puhuu Jumala.

Viitteet

1. Katso tästä esim. Fakhry 1983, 355–367.
2. Pakistanilainen Fazlur Rahman (1919–1988) oli sunnalainen teologi ja filosofi, joka opiskeli Englannissa ja rakensi merkittävän akateemisen uran USA:ssa Chicagon yliopiston islamilaisen ajattelun professorina. Hänen varhainen mielenkiintonsa oli islamin filosofia, erityisesti Avicenna, josta hän myös laati väitöskirjansa (1949, julk. Rahman 1952). Myöhemmin hän suuntautui teologiaan. Hänen erityinen mielenkiintonsa oli Koraanin hermeneutiikka ja islamin reformistinen (modernistinen) tulkinta.
3. Rahman antaa teoksessaan ”Islamic Methodology in History”, Rahman 1965, historiallisen kuvauksen islamin uskontulkinnan metodologian kehityksestä.
4. Seuraava analyysi pohjautuu Rahman 1965, 1–24.
5. Kriittisen traditiotutkimuksen kulmakiviä ovat olleet pitkään Goldziher 1889–1890 ja Shacht 1950, uuden radikaalin tutkimuksen merkki-paaluja ovat Wansbrough 1977 ja 1978.
6. Rahman 2000.
7. Rahman 1982, 8.
8. Rahmanin erään pääteoksen otsikko *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Rahman 1982) kuvaa hyvin hänen ajattelunsa ydintä.
9. Lyhyt elämäkertaluonnehdinta, katso Moosa 2000, 1–3 tai Berry 1998, 37–40.
10. Waugh on kuvannut Rahmanin tasapainoilua idän ja lännen välissä Scillan ja Kharybdiksen välissä olemiseksi. Waugh 1998, 15–16, 32–33.
11. Näin esim. Waugh 1998, 19–24. Toisaalta Sonn katsoo, että Rahmanin hermeneuttinen näkemys kognitiivisen ja moraalisen (uskon) tiedon varmuuden erottamisesta tukeutuu Muhammad Iqbalin näkemyksiin, Sonn 1996, 64.
12. Näin osoittaa vakuuttavasti Moosa 2000, 17–23.
13. Gadamerin ja Bettin hermeneutiikan eroista, ks. *niin & näin* 3/2002, 70–81.
14. Rahman 1982, 8.
15. Rahman 1982, 1–4.
16. Rahman 1982, 4–5.
17. Rahman 1982, 8–11.
18. Rahman 1982, 5–6.
19. Olen omassa tutkimuksessani päätenyt siihen, että Rahmanin Koraanin hermeneutiikasta voidaan käyttää kontekstualisaation ja kontekstuaalisen teologian nimitystä. Hukari 2002, 251.
20. Rahman 1982, 7–8.
21. Termi on Sonnin, katso Sonn 1991, 226–230. Vertailukohdan Rahmanin historisille tarjoavat Mohammed Arkounin käsite *tarikhiyya* (historiallisuus), katso Arkoun 1979, ja Abdallah al-`Arwin *tarikhiyya* (historismi), ks. Laroui 1976.
22. Joitakin länsimaisten tutkijoiden selityksiä, katso Smith 1981, 3–25 (”Islamic History as a Concept”), Naff 1981 ja van Nieuwenhuijze 1985.
23. Rahman 1958 esittelee al-Fārābīn ja Avicennan (Ibn Sīnān) käsityksiä ilmoituksesta sekä joidenkin teologien (Ibn Hazm, al-Ghazālī, ash-Sharastani, Ibn Taymiyya ja Ibn Khaldun) kriittisiä vastauksia näiden näkemysten suhteen. Teos osoittaa, kuinka vaikea yhtälö jumalallisen ilmoituksen ja inhimillisen historian suhde on ollut ratkaistavaksi islamin filosofian ja teologian historiassa. Myöskin tutkimuksessa Mulla Sadran filosofiasta, Rahman 1975, 184–188, Rahman pohtii tämän ilmoitusta koskevaa ratkaisua. Ehkä eniten Rahmanin omaan ilmoitustulkintaan on kuitenkin vaikuttanut Shah Wali Allah, Rahman 2000, 171–202.

24. Katso aiheesta tarkemmin esim. Abrahamov 1998, Arberry 1957 ja Hourani 1985.

Eräs islamin filosofian ja spekulatiivisen teologian (*kalam*) keskeisimpiä ongelmia on ollut kysymys järjen ja ilmoituksen suhteesta. Voiko ihminen luonnostaan oman järjensä avulla tietää totuuden vai ainoastaan Jumalan ilmoituksen perusteella?

Valtaosa sunnalaisista filosofeista ja teologeista on lähtenyt liikkeelle siitä, että totuuden tietäminen on mahdollista. Skeptisismi on yleensä torjuttu. Keskeinen korostus on ollut se, että tieto muodostuu ja kumuloituu yksittäisistä totuusväittämistä. Nämä propositiot ovat yhtäpitäviä sen kanssa, mikä on asioiden todellinen tila.

Perinteisesti tieto on luokiteltu seuraavasti: Jumalan tieto on ikuista ja kaiken kattavaa. Inhimillinen tieto joko välttämätöntä tai hankittua. Välttämätön tieto on joko välitöntä intuitiivista tai aisteihin perustuvaa tietoa. Hankittu tieto on reflektiivistä (*nazari*, tarkoittaen intellektuaalista aktiivisuutta tai loogista, rationaalista argumentointia). Se on joko rationaalista, järkeen perustuvaa, tai ilmoitettua (*shar‘i*, ilmaisu kattaa kaiken jumalallisesti ilmaistun ja annettun, kuten Koraanin ja *sunnan*, ja sen tulkinnan. Tätä kaikkea *shari‘a*, jumalallinen laki, ilmentää).

Tarkemmin ottaen hankittu ja reflektiivinen tieto voidaan jakaa eri kategorioihin seuraavasti: (1) analogian ja reflektion avulla hankittu järjen todistus, (2) Inhimillisen kokemuksen ja tapojen kautta hankittu tieto, (3) se, mikä tiedetään ilmoituksen perusteella ja (4) sisäisen inspiraation (*ilham*) kautta saatu tieto. Watt 1990, ”The Logical Basis of the early Kalam”.

Kirjallisuus

- Abrahamov, Binyamin, *Islamic Theology: Traditionalism and Rationalism*. Edinburgh 1998.
- Arberry, A. J., *Revelation and Reason*. Cambridge 1957.
- Arkoun, Mohammed, *La Pensée arabe*. Paris 1979.
- Berry, Donald L., ”Dr. Fazlur Rahman (1919–1988): A Life in Review”. Teoksessa *Waugh & Denny* (toim.), *The Shaping of an American Discourse: A Memorial to Fazlur Rahman*. Atlanta, Georgia 1998.
- Fakhry, Majid, *A History of Islamic Philosophy*. New York 1983.
- Goldziher, Ignaz, *Muhammedanische Studien I–II*. Leiden, Halle 1889–1890.
- Hourani, Georg F., *Reason and Tradition in Islamic Ethics*. Cambridge 1985.
- Hukari, Ari, ”Ja Muhammad on hänen sanansaattajansa”: *Sunnalaisen fundamentalistin ja modernistin ilmoituskäsitys*. Julkaisematon lisensoitittu, Helsingin yliopisto, teologinen tiedekunta 2002.
- Laroui, Abdallah, *The Crisis of the Arab Intellectual: Traditionalism or Historicism*. Berkeley 1976.
- Moosa, Ebrahim, ”Introduction”. Teoksessa Rahman, Fazlur, *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism*. Oxford 2000.
- Naff, Thomas, *Towards a Muslim Theory of History*. Teoksessa Cudsi & Desouki (toim.), *Islam and Power*. London 1981.
- Nieuwenhuijze, C. A. O. van, *Lifestyles of Islam: Recourse to Classicism, Need of Realism*. Leiden 1985.
- Rahman, Fazlur, *Avicenna’s Psychology*. New York 1952.
- Rahman, Fazlur, *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*. London 1958.
- Rahman, Fazlur, *Islamic Methodology in History*. Karachi 1965.
- Rahman, Fazlur, *The Philosophy of Mulla Sadra*. Albany 1975.
- Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago 1982.
- Rahman, Fazlur, *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism*. Oxford 2000.
- Shacht, Josef, *The Origins of Mohammedan Jurisprudence*. Oxford 1950.
- Smith, Wilfred Cantwell, *On Understanding Islam*. The Hague 1981.
- Sonn, Tamara, ”Fazlur Rahman’s Islamic Methodology”. *Muslim World Vol. 81*, 212–230.
- Sonn, Tamara, *Interpreting Islam: Bandali Jawzi’s Islamic Intellectual History*. New York, Oxford 1996.
- Wansbrough, John, *Qur’anic Studies*. Oxford 1977.
- Wansbrough, John, *The Sectarial Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History*. Oxford.
- Watt, William Montgomery, *Early Islam: Collected Articles*. Edinburgh 1990.
- Waugh, Earle H., ”Beyond Scylla and Kharybdis: Fazlur Rahman and Islamic Identity”. Teoksessa Waugh & Denny (toim.), *The Shaping of an American Discourse: A Memorial to Fazlur Rahman*. Atlanta, Georgia 1998.