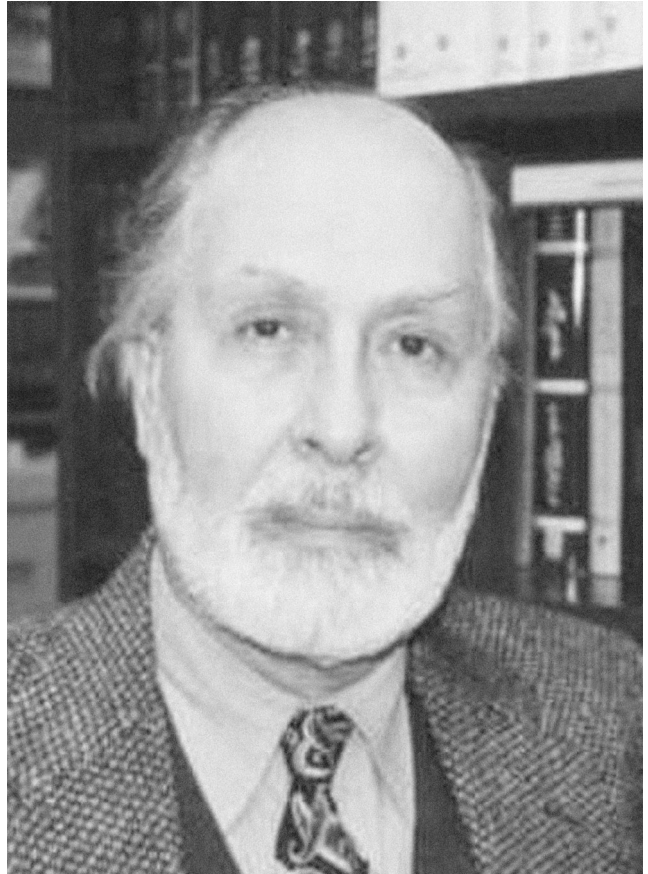


S. H. Nasr ja modernin ihmisen henkinen kriisi

Modernia islamilaista ajattelua esiteltäessä lännessä on tavallisesti keskitytty fundamentalisteihin, joilla on poliittista merkitystä useissa islamin maissa, tai länsimaiden kritiikkiin esimerkiksi Edward Saidin hahmossa. Vähemmän mediajulkisuutta on saanut iranilainen Seyyed Hossein Nasr (s. 1933), joka on kuitenkin filosofisesti paljon vahvempi ja jonka kymmenet kirjat ovat tavoittaneet lukijoita niin idässä kuin länessäkin.



Seyyed Hossein Nasr kuuluu oppineeseen iranilaiseen sukuun. Hän sai kotimaassaan hyvän perinteellisen alkukoulutuksen ja oppi tuntemaan islamilaista kirjallisuutta arabiaksi ja persiaksi.¹ Jo 1945 hän siirtyi Yhdysvaltoihin, jossa hän jatkoi opintojaan ja aloitti vuonna 1950 luonnontieteen opinnot Massachusetts Institute of Technologyssa. Opinnot johdattivat Nasrin filosofisten kysymysten pariin, ja hän siirtyikin pian opiskelemaan Harvardiin muun muassa tieteenfilosofiaa, historiaa, antiikintutkimusta ja Lähi-idän tutkimusta.

Nasrin ilmiömäinen lahjakkuus herätti jo varhain huomiota, mutta vasta kesät 1957 ja 1958 muodostuivat hänen elämässään käänntekeveviksi. Hän oli opinnoissaan perehtynyt mystiseen filosofiaan lukuisien muiden iranilaisten tavoin kirjojen kautta, mutta kesälomillaan Marokossa hän tutustui elävään suufiperinteeseen, joka sai hänet pitämään islamin mystiikkaa vastauksena moniin nykyajan ongelmiin.²

Tieteellinen ura vei Nasrin takaisin Iraniin, jossa hän oli maan tärkeimpiä intellektuaalisia vaikuttajia, mutta hän piti samaan aikaan yllä kiinteitä suhteita niin Euroopan kuin Yhdysvaltojenkin johtaviin tutkijoihin. Huonoksi onneksen hän päätyi juuri ennen Iranin vallankumousta keisarinna Farahin rahoittaman instituutin johtajaksi ja sai osansa keisariperheeseen kohdistuneesta vihasta. Nasr joutui lähtemään maasta ja on vallankumouksen jälkeen asunut Euroopassa ja Yhdysvalloissa. Nykyään Nasr on tosin taas hyväksytyjen ajattelijoiden joukossa kotimaassaan ja hänen kirjojaan on jälleen julkaistu myös persialaisina käännöksinä.

Toisin kuin Said, Nasr on sekä pätevä että rakentava länsimaisen ajattelun kriitikko. Lukuisissa kirjoissa hän on

puuttunut yleisesti tunnustettuihin länsimaiden ongelmiin ja etsinyt niille metafyyysisesti kestäväää ja perusteltua ratkaisua. Hän on kääntänyt katseensa islamilaiseen ajatteluun, mutta korostaa, että idän ajattelun tulisi toimia vain kimmokkeena kristikunnalle löytää oma, jo kadotettu perintönsä uudelleen: länsimaisten ongelmien ratkaisu löytyy länsimailta, vaikka sen etsimiseen täytyisikin herätellä ihmisiä Lähi-idän vastaavilla ajatusrakennelmilla.

Nasrin oma ajattelu versoo islamin mystisestä filosofiasta, ja sitä on helpoin verrata Ibn Arabin (k. 1240) käsityksiin. Tietyllä tavalla voi sanoa, että kyse on vain tämän filosofian soveltamisesta nykypäivään. Keskeisin näistä sovellutuksista on Nasrin suhtautuminen luontoon, mikä liittyy yleensä hänen metafyyysisiin perusajatuksiinsa. Hän julkaisi aiheesta kirjan jo vuonna 1968³ ja on sittemmin useaan otteeseen palannut samojen kysymysten äärelle.

Nasr näkee ekologisen katastrofin uhan olevan heijastusta länsimaisen ihmisen spirituaalisesta kriisistä; ekokatastrofin torjuakseen ihmisen täytyy löytää kadotettu yhteytensä perimmäiseen todellisuuteen.⁴ Nasrin näkemys perustuu islamilaiseen mystiseen filosofiaan, jonka perusaksiomiin kuuluu käsitys sisäisen (*bâtin*) ja ulkoisen (*zâhir*) vastaavuudesta sekä ajatus siitä, että turmeltumattomana niin ihminen kuin koko kosmoskin on Jumalan kuva: luomakunta kokonaisuudessaan on tyhjyyden pinnalla heijastuva Jumalan kuva, jota sisäisellä tasolla vastaa ihmisen sielu.

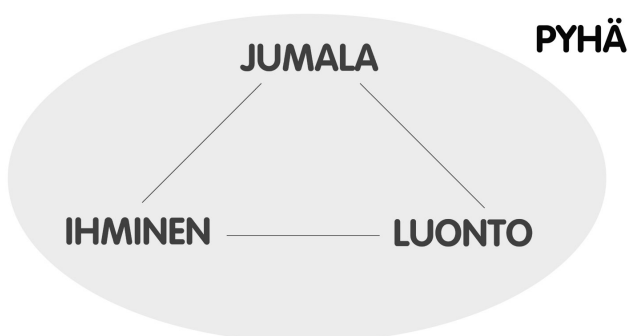
Tällä on seuraamus, jota sen enempää Ibn Arabi kuin Nasrkaan ei tietääkseni missään pue suoraan sanoiksi mutta joka on lausumattomana läsnä molempien filosofiassa. Jos

luonto (kosmos) on Jumalan kuva ja ihminen on samoin Jumalan kuva, silloin luonto ja ihminen ovat toistensa tarkkoja vastineita. Jos toinen turmeltuu, on toinenkin vaarassa turmeltua, ja koska ihminen on ainoa aktiivinen ja vapaan tahdon omaava toimija, hän on turmeltumisen alkuunpanija. Enkelien tavoin luonto sen sijaan noudattaa Jumalan tahtoa kykenemättä rikkomaan sitä, ellei ihminen pakota sitä tähän. Luonto ei turmellu itsestään, vaan ihmisen toiminnan kautta.

Ihmisen sisäinen turmeltuminen on siis luonnon turmeltumisen alkusyy. Huomattakoon, että syyn ei tarvitse vastata meidän käsitystämme kausaalisuudesta. Koska spirituaalinen ja materiaallinen maailma (sielu/kosmos, *bâtin/zâhir*) ovat olemisen kaksi eri tasoa, niillä ei ole keskinäistä kausaalisuhdetta: spirituaalisen ja materiaalisen välinen ainoa neksus on ihminen. Samoin peilissä heijastuvassa kuvassa tapahtuu sama muutos kuin sen edessä seisovassa ihmisessäkin, ilman että peilikuvan ja kuvan kohteen välillä on tavanomaista kausaalista suhdetta. Jos minä väritän kasvoni punaisiksi peilin edessä, peilikuvassani tapahtuu sama muutos. Jos minä tuhoan omaa sieluani, luomakunnan peili näyttää esimerkiksi otsonikerroksen ohentuvan. Syy-yhteys on olemassa vaikkakaan ei tavanomaisen kausaalisenä, vaan pikemmin analogisena.

Ajatuksen voi kääntää myös toisinpäin. Koska turmeltumaton luonto on Jumalan kuva, voi ihmisenkin olla turmeltumaton Jumalan kuva vain ja ainoastaan, jos hän on harmoniassa myös luonnon kanssa: luonnon peili ei valehtelee, joten ihmisen sielun peilissä on tahroja, jos hän ei elä sopu-
soinnussa neitseellisen luonnon kanssa. Tai arkikielellä: jos tavoittelemme talouden jatkuvaa kasvua (”ahneuden henki, johda sinä meitä”), on oikeastaan turhaa kosmetiikkaa puhua sademetsistä tai fossiilisten polttoaineitten säästämisestä tai vastustaa uusia ydinvoimaloita. Luontoa tuhoavan muutoksen todellinen (analoginen) syy löytyy meidän sisältämme.

Luonto saa Nasrin ajatuksissa samalla sakraalin luonteen, ja ihminen ja luonto liittyvät kiinteästi yhteen, koska molemmat heijastavat Jumalaa. Muodostuu sakraalin alueeseen kuuluva kolmio, jonka kärkenä on Jumala ja kantana toisiinsa sidoksissa ihminen ja luonto:



[kuvio 1]

Luonnon tunnustaminen sakraaliksi, Jumalan kuvaksi, antaa perustan luonnon itsenäiselle arvolle. Ilman tätä tai jotakin muuta metafysisesti vankkaa perustetta luonnonsuojelulle jää enintään välinearvoa: suojelkaamme luontoa, jotta meillä olisi lomamatkoillemme mukavia kohteita. Mutta jos keinoekoinen lomaparatiisi riittää, miksi turhaan jättäisimme luonnon taloudellisen potentiaalin hyödyntämättä?

Sakraalina luonnolla on välinearvon lisäksi ja sitä merki-

tyksellisempänä oma, itsenäinen arvonsa. Tai toisin sanottuna, sillä on ulkoisen muodon (*šûra*) lisäksi myös sisäinen merkitys (*ma'na*). Kuten kaikki kuvat, myös luonto samaan aikaan on sekä sama että eri kuin Jumala: luonto on verho, joka samalla peittää Jumalan näkyvistä ja paljastaa Hänet. Luonto on teofania tai toisella tavalla ajatellen Jumalan ilmoitusta. Luonnon merkitys on Jumala.

Kun länsimainen tiede tutkii luontoa yksinomaan kvantifioitavana suureena, luonnon varsinainen merkitys katoaa näkyvistä ja vastaavasti tiede profanoituu ja muuttuu helposti luonnon alistamiseen tähtääväksi, vaikka sen tulisi olla luonnon ymmärtämiseen pyrkivää.⁵ Samalla itse tiedekin menettää merkityksensä ja arvonsa ja muuttuu helposti ihmisen ahneuden välineeksi. Merkityksensä menettäneen luonnon-tieteen sovellutukset ovatkin kuin käyttäisi Petrarcan sonetteja sytykkeinä: kirjalla on silloin vain välinearvo paperina, ei enää omaa itsenäistä arvoa tekstinä, omaa merkitystä.

Nykyaikaisen tieteen perusongelmaksi Nasr kokee juuri metafysisen yhteyden katkeamisen. Länsimainen luonnon-tiede on paikallaan tutkittaessa sen alaan kuuluvia ilmiöitä, mutta se vaatisi ohjauksjärjestelmäkseen sijoittumisen omaan asiayhteyteensä: tiede, jolta puuttuu absoluuttinen tukipiste, kelluu pidikkeittä tyhjyydessä. Luonnontieteet vaativat kehyskikseen ”pyhän tieteen” (*scientia sacra, sacred science*)⁶, jos niitä mielitään käyttää ihmiskunnan hyväksi.

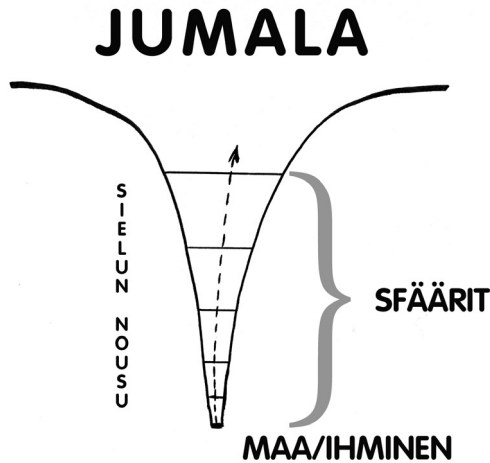
Pyhä tiede on Nasrille metafysiikka, joka käsittelee olemisen eri tasoja ja sitoo kaiken alkulähteeseensä.⁷ Luonnontieteitten kyvyttömyys löytää absoluuttisia totuuksia ei aiheudu siitä, ettei mitään absoluuttista kiintopistettä ole, vaan siitä, että tiede on rajannut sen tutkimuskenttäänsä ulkopuolelle. Kiintopiste ei löydykään materiaalisesta maailmasta eikä kvantifioitavista suureista vaan spirituaalisesta maailmasta, absoluuttisesta ykseydestä ja kvaliteetista, ei kvantiteetista.

Jos sielua etsitään fysikaaliskemiallisista prosesseista tai sille etsitään paikallistettavaa sijaa ihmisruumiista, on selvä, ettei sielua löydy: kyse on spirituaalisen, ei materiaalisen olemisen tason ilmiöstä. Vastaavasti teologiset yritykset pelastaa Jumala ”aukkojen Jumalaksi” (tai sielu ”aukkojen sieluksi”) ovat harhautuneet: materiaalisesta maailmasta Jumalaa ei voi sellaisenaan löytää, vaan materiaallinen maailma on kokonaisuudessaan teofaniaa. Mikroskooppi, jolla tutkija etsii Jumalaa solujen välistä, on Jumalan tapa näyttäytyä materiaalisessa maailmassa, samoin kuin solut ja tutkija itsekin.

Nasrin ja Ibn Arabin tavoin ymmärrettynä luonnon tärkein merkitys ihmiselle ovatkin siinä näkyvät symbolit. ”Symbolit” eivät mystisessä filosofiassa tietystikään ole mieltävaltaisesti sovittu merkkijärjestelmä, vaan luonnon todellinen osa. Aivan samoin kuin aurinko reaalisesti on kaasupallo, se myös reaalisesti on universaalinen intellektin symboli. Ei siksi, että niin olisi sovittu, vaan siksi, että asia todella on niin, ja auringon olemuksen keskeinen ominaisuus on symboloida intellektiä.

Symboleista puhuessaan Nasr ottaa esille myös muutoksen maakeskeisestä aurinkokeskeiseen järjestelmään uudella ajalla. Keskiajan maailmankuvassa maakeskisyyttä oli ollut symbolisesti hyvin hedelmällinen asettaessaan ihmisen samaan aikaan sekä universumin keskiöön että sen pohjalle, kauas Jumalasta (s. 66–67), minkä lisäksi se vastasi välitöntä havaintoa (”aurinko nousee”). Nasr itse ei pyri selkeyttämään tätä kuviolla, mutta hänen ajatuksiaan voisi jatkaa tähän tapaan: maakeskisen maailmankuvan malliksi piirretään tavallisesti joukko

samankeskisiä ympyröitä, joista sisin on maa. Oikeampaa olisi kuitenkin kuvata sitä ylöspäin avautuvana kartiona, jonka alhaalla oleva kärki on maa ja ylöspäin avautuvat kehät sfäärejä. Viimeisen sfäärin yläpuolella avautuu Jumalan ääretömyys. Ihminen on keskuksessa mutta samalla pohjalla, ja sielun nousu Jumalan luo vastaa konkreettista nousua maasta sfäärien halki taivaaseen.



[kuvio 2]

Nasr ei toki kiistä aurinkokeskistä mallia, joka sekin tarjoaa yhtäläillä mahdollisuuksia symboliseen tulkintaan⁸, mutta hän huomauttaa, että aurinkokeskiseen maailmankuvaan ei Euroopassa liittynyt enää metafysisiä ulottuvuuksia. Ihminen jäi yksin ja ummisti silmänsä kosmologian (spirituaaliselta) merkitykseltä. Miksi meidän täytyisi tietää paikkamme maailmassa, jos sillä ei ole enää mitään merkitystä?

Toistettakoon, ettei Nasr ole tieteenvastainen. Luonnon-tieteellä on hänelle suuri arvo, jonka se kuitenkin saa vasta metafysisestä yhteydestään. Ilman vankkaa perustaa tiede on vain väline ja, kuten luonnon ja yhteiskunnan tila osoittaa, holtittomasti käytettynä välineenä se on pikemmin tuhoisa kuin hyödyllinen.

Nasr ei myöskään ole sentimentaalinen, hän käyttääkin sanaa poikkeuksetta kielteisessä merkityksessä (esim. s. 73). Euroopan romanttinen kirjallisuus myönsi luonnolle arvon, mutta vain sentimentaalissa merkityksessä. Romantiikan aatesuuntaus ei pystynyt liittämään luontoa intellektuaaliseen metafysiikkaan, ja siksi romantikkojen luonnon kunnioitus ei pystynyt kilpailemaan tieteiden kanssa. Artikuloimaton tunne *numenin* läsnäolosta ei riitä ihmisen aatteelliseksi perustaksi.

Romantiikka oli ehkä hyväätarkoittava yritys palauttaa luonnolle sakraali luonne, mutta se ei johtanut tulokseen. Sen sijaan länsimaissa koko 1900-luvun ajan yleiset okkultistiset ja spiritistiset muodit Nasr tuomitsee jyrkästi ja pitää niitä yksinomaan kielteinä ilmiöinä, yrityksinä korvata puuttuva metafysiikka metafysiikan irvikuvalla. Todellinen, vakava metafysiinen ajattelu ei ole sen enempää spiritistisiä sessioita, viikkolehtien astrologiaa kuin pinnallisesti omaksettuja orientaalisia uskontoja guruineen, vaan intellektuaalista ponnistelua vaativa tieteenala (tai ”ylä-tiede”), jonka täytyy perustua vahvalle traditiolle. Hiukkasfysiikkaa tai mikrobiologiaa ei voi kehittää hetkessä, eikä metafysiikkaakaan voi ryhtyä luomaan hetken mielijohteesta ilman syvällistä perehtymistä aiempaan metafysiseseen ajatteluun. Perinteiseen alkemiaan ja astrologiaan Nasr suhtautuu myönteisesti: alke-

mialle keskeistä eivät ole sen rappiokaudelle tyypilliset kullantuottamisyritykset, vaan se symbolijärjestelmä, jonka klas-sinen alkemia oli löytänyt. On ehkä oireellista, että nykyinen, kaupallistunut länsimaailma näkee alkemian pääajatuksena olleen kullan tuottamisen.

Nasr itse on muslimi ja perustaa henkilökohtaisen maailmankuvansa islamille. Hän kuitenkin näkee spirituaalisen metafysiikan kaikkien valtauskontojen yhteisenä perintönä – hän ei tarkkaan määrittele ortodoksisiksi luonnehtimiaan uskontoja, mutta islamin, kristinuskon ja juutalaisuuden lisäksi hän mainitsee taolaisuuden, shintolaisuuden, buddhalaisuuden, hindulaisuuden ja pohjois-Euroopan perinteiset uskonnot (tarkoittaen ilmeisesti germaanisten kansojen uskontoja), joiden luontosuhdetta hän tuntuu erityisesti arvostavan.

Länsimaiden hän kuitenkin olettaa rakentavan metafysiikkansa omalle uskonnolleen, kristinuskolle (esim. s. 75). Tässäkin hän noudattelee Ibn Arabîin viitoittamia linjoja: islamin mystisessä filosofiassa nousee vahvasti esiin ajatus kaikkien uskontojen absoluuttisesta totuudesta.⁹ Euroopan metafysiisiin ajattelijoihin hänen mukaansa kuuluvat esimerkiksi Plotinos ja muut uusplatonistit, Origenes, Irenaeus, Dante, mestari Eckhart, Jakob Böhme ja monet Idän kirkon keskeiset ajattelijat (esim. s. 82).

»Metafysiikan tarve ei ole yksinomaan teoreettinen tai vain luonnonsuojelulle tärkeä. Ilman absoluuttista perustaa ihminen jää leijumaan tyhjyyteen, eikä esimerkiksi moraalille jää kiinteää perustaa. Muutoksen käsitteen varaan perustuva tiede ei tarjoa ihmisen tarvitsemaa pysyvyyttä. Kun muuttumattomat olemukset korvautuvat jatkuvalla muutoksella, on mahdotonta puolustaa ihmisen luovuttamattomia oikeuksia.»

Metafysiikan tarve ei ole yksinomaan teoreettinen tai vain luonnonsuojelulle tärkeä. Ilman absoluuttista perustaa ihminen jää leijumaan tyhjyyteen, eikä esimerkiksi moraalille jää kiinteää perustaa. Muutoksen käsitteen varaan perustuva tiede ei tarjoa ihmisen tarvitsemaa pysyvyyttä. Kun muuttumattomat olemukset korvautuvat jatkuvalla muutoksella, on mahdotonta puolustaa ihmisen luovuttamattomia oikeuksia.

Eettinen suhteellisuusteoria hapattaa etiikan pian etikaksi: oikein on se, mikä on tarkoituksenmukaista, koska mitään absoluuttista ei ole ja oleminen on muuttumista. Kun paha tarvittaessa lakkaa olemasta pahaa, portti on avattu moraalille ambivalenssille ja sitä kautta kaaokselle.

Luonnontiede on pitkälti sanoutunut irti absoluuttisesta ja humanistiset tieteet ovat seuranneet perässä: intuitio hyvästä ja pahasta, kauniista ja rumasta on alistettu puhtaasti rationaalille todistamiselle, ja kun tämä on osoittautunut yhtä mahdottomaksi kuin Jumalan löytäminen mikroskoopilla tai kaukoputkella, on hyvä ja paha, ruma ja kaunis julistettu fiktioksi tai enintään relatiiviseksi käsitteiksi. Todellisuus redusoidaan matemaattiseksi malliksi ja kadotetaan näkyvistä. Silti ihmisen kyky sietää epävarmuutta on tunnetusti heikko.¹⁰

*

Nasrin ajatusten takana on islamilaisen mystisen filosofian tuhatvuotinen perinne. Hän ei ole myöskään ollut yksin omassa ajassaan. Nasr itse mainitsee omaelämäkerrassaan saaneensa vaikutteita René Guénonilta (k. 1951), Ananda K. Coomaraswamylta (k. 1947) ja Frithjof Schuonilta (k. 1998), jotka kaikki näkivät metafysiikassa ikuisen viisauden, *philosophia perennis*. Iranissa Nasr tunsi lähes kaikki tärkeimmät islamilaisen filosofian edustajat: perinteisissä kouluissa niin Qummissa kuin muuallakin mystisellä filosofialla on katkeamaton perinne.

Euroopassa Nasr löysi läheisen hengenheimolaisen Henry Corbinistä (k. 1978), jonka tuotanto muistuttaa Nasrin tuotantoa sijoittuen elävän filosofian ja tieteellisen tutkimuksen rajamaille. Molemmat kirjoittivat islamin tutkijoille tärkeitä tieteellisiä teoksia, mutta liukuivat helposti perinteisen filosofian kuvaamisesta ja analysoimisesta sen kehittelyyn.

Schuonin ja Guénonin, osittain jopa Corbininkin rinnalla Nasr kuitenkin erottuu positiivisesti. Hän hallitsee islamin mystisen filosofian perinpohjaisesti ja pystyy käyttämään sitä luovasti, mutta tarkasti. Myös hänen oma ajattelunsa on kurinalaisempaa kuin näiden kolmen. Nasrin merkitys ajattelijana ja islamilaisen filosofian välittäjänä on merkittävä, ja olisi tärkeätä saada hänen teoksiaan julkaistuksi myös suomeksi.

Nasrin tapa perustaa ajattelunsa metafysiikalle sanan perinteisessä mielessä ei ole muodinmukaista. Juuri siksi se tuo uusia näkökulmia filosofisiin kysymyksiin tai pikemminkin palauttaa ikuiset ja muuttumattomat näkökulmat jälleen esille.

Viitteet

1. Tiedot Nasrin elämästä perustuvat lähinnä hänen ”intellektuaaliseen omaelämäkertansa”, joka on julkaistu teoksessa L. E. Hahn, R. E. Auxier ja L. W. Stone, Jr. (toim.), *The Philosophy of Seyyed Hossein Nasr*. The Library of Living Philosophers XXVIII. Chicago 2001, s. 3–85 (*An Intellectual Autobiography*).
2. Professori Richard N. Frye, Nasrin professori Harvardista, kuvasi huhtikuussa 2002 minulle Nasrin kokemaa muutosta huomattavaksi: tavallisesta, tosin lahjakkaasta, iranilaisesta nuoresta miehestä tuli kesän aikana spirituaalisuudesta kiinnostunut ajattelija.
3. *The Encounter of Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*. London 1968. Teos on julkaistu uudelleen nimikkeellä *Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man* (Chicago 1997); jatkossa annetut sivuviittaukset viittaavat tähän uusintapainokseen. Kirja on käännetty ainakin italiaksi (1977), portugaliksi (1977), ranskaksi (1978), espanjaksi (1982), turkiksi (1982) ja bosniaksi (1992).
4. Saman ajatuksen sisäisen ja ulkoisen maailman kohtalonyhteydestä ja sen katkeamisesta 1600-luvulla tuo esiin Frances Yates teoksessaan *The Occult Philosophy in the Elizabethan Age* (Routledge Classics. London & New York, 1999, julkaistu alunperin vuonna 1979). Puhuessaan Marin Mersennen teoksesta *Questiones in Genesim* (1623) Yates kirjoittaa (s. 203): ”Mersenne banished the astral linkings of universal harmony, cutting off at the roots the connections of the psyche with the cosmos.” Samoin Nasr näkee 1600-luvun aikana, jolloin länsimaisen tieteen metafysiset juuret katkesivat.
5. Lähelle tulee myös perustutkimuksen ja soveltavan tutkimuksen välinen ero. Luonnon ymmärtäminen tosin tarkoittaa Nasrille ennen muuta sen symboliluonteen ymmärtämistä.
6. Pyhälle tieteelle Nasr on omistanut lukuisia tutkimuksia, mm. teokset *Knowledge and the Sacred* (Chicago 1981) ja *The Need for a Sacred Science* (SUNY 1993; teoksesta ilmestyi Teheranissa persiänos 1379/2001).
7. Nasrille ja Ibn Arabille tämä alkulähde on luonnollisesti Jumala, mutta on paikallaan huomauttaa, että molempien ajattelu toimii hyvin myös, vaikka olettaisimme Jumalan sijaan perimmäisen todellisuuden (*haqiqat*) tai puhtaan olemassaolon (*wujūd*), molemmat mystisten filosofien käyttämiä nimityksiä Jumalasta.
8. Huomattakoon, että molemmat symbolijärjestelmät ovat reaalisia, eivät ihmisen sopimia, sillä niin maa- kuin aurinkokeskinenkin järjestelmä ovat ajatusrakennelmia, jotka kuvaavat yhtä todellisuutta kahdesta eri suunnasta. Molemmat, ja muut mahdolliset, symbolijärjestelmät ovat tämän yhden todellisuuden ominaisuuksia. Samoin voimme jakaa kokonaisluvut lukusarjoiksi eri tavoin esimerkiksi kaksi-, kuusi- ja kymmenjärjestelmässä, mutta silti luvut sinänsä ovat samoja. Aurinko on toisaalta universaalin intellektin symboli, toisaalta Jumalan armon symboli, riippuen meidän tarkastelutavastamme. Maakeskisesti ajatellessaan ihminen ajattelee suhdettaan Jumalaan, aurinkokeskisesti Jumalan suhdetta häneen.
9. Käsittelemme aiheet tarkemmin tekeillä olevassa Ibn Arabin mystistä filosofiaa käsittelevässä kirjassani. Ibn Arabille kaikki uskonnot ovat absoluuttisen tosia, mutta erisuuruisesti kattavia. Mystisesti ymmärretty islam pitää sisällään muut uskonnot, muut ovat omalta osaltaan absoluuttisen tosia mutta eivät kaikenkattavia.
10. Katso Pekka Niemi, *Epätodennäköiset väkivallantekijät*, s. 148, teoksessa: Anssi Männistö (toim.), *Miksi soditaan?* Vastapaino 2003, s. 145–157.