



JANNE MATTILA

Islamilainen filosofia ja pluralismi

Al-Fārābī ja Puhtauden veljet uskontojen moninaisuudesta

Toisinaan väitetään, että islam on olemuksellisesti ristiriidassa eurooppalaisen tai länsimaisen arvomaailman kanssa. Länsimaista arvomaailmaa luonnehtii erityisesti poliittisen pluralismin ihanne, joka mahdollistaa erilaisten uskomus- ja arvoyhteisöjen rinnakkaiselon saman yhteiskunnan sisällä¹. Väitteen suurin ongelma on siihen sisältyvä essentialistinen käsitys islamista yhtenäisenä ja historiallisesti muuttumattomana oppijärjestelmänä. Islamia on kuitenkin läpi sen 1400-vuotisen historian tulkittu hyvin monin eri tavoin. Islamilainen maailma on myös syntyajoistaan lähtien ollut uskonnollisesti monimuotoinen, ja siitä nousevat kysymykset askarruttivat jo islamin ensimmäisten vuosisatojen ajattelijoita. Monet muslimifilosofit puhuivat pluralistisen uskontokäsityksen puolesta. Varhaisia ehdotuksia ratkaisuksi uskonnollisen monimuotoisuuden kysymyksiin tarjosivat esimerkiksi Abū Nasr al-Fārābīn (n. 873–950/951) ja 900-luvulla vaikuttanut Puhtauden veljet -mystikkoveljeskunta.

Kulttuurien tai uskontojen välinen kohtaaminen sisältyy islamilaisen filosofian syntyhistoriaan kahdellakin eri tavalla. Arabiankielisen filosofisen perinteen synty 800-luvulla liittyy kiinteästi kehityskulkuun, jossa 600-luvulla tapahtuneiden arabivalloitusten jälkeen hellenistinen kulttuuri sulautui osaksi muotoutumisvaiheessa olevaa arabialais-islamilaista kulttuuria. 700–900-lukujen aikana lähes kaikki saatavilla ollut kreikankielinen tieteellinen kirjallisuus käännettiin arabiaksi osana ennennäkemättömän mittavaa käännösoikeutta². Filosofissa käännösoikeus kattoi ennen kaikkea lähes koko Aristoteleen säilyneen tuotannon, mutta myös suuri osa Platonin dialogeista sekä lukemattomia muita varsinkin jälkiklassisen kauden aristoteelisten ja uusplatonististen filosofien kirjoituksia käännettiin arabiaksi. Myös esimerkiksi Hippokrates ja Galenos lääketieteen, Ptolemaios tähtitieteen ja Eukleides matemaatiikan osalta olivat merkittävässä roolissa uuden islamilaisen filosofis-tieteellisen maailmankuvan muotoutumisessa. Islamilaisen maailman ensimmäiset filosofit näkivät siksi itsensä, hyvästä syystä, tuhatvuotisen kreikankielisen filosofis-tieteellisen perinteen jatkajina.

Antiikin filosofiaan palautuvista juuristaan huolimatta islamilainen filosofia ei edes alkuvaiheissaan ollut vain passiivista kreikkalaisten filosofien ajatuksien toisintoa arabian kielellä. Kääntämisen lisäksi islami-

laisen maailman ensimmäisille filosofeille kreikkalainen filosofia oli väline, jonka avulla pyrittiin vastaamaan uudessa islamilaisessa kontekstissa esille nouseviin kysymyksiin. Siksi islamilaista filosofiaa voi luonnehtia myös kulttuuriseksi dialogiksi pakanallisen antiikin ja islamin välillä.

Kulttuurien välinen kohtaaminen koskettaa varhaista islamilaista filosofiaa myös toisessa mielessä. Kreikkalaisperäisten tieteiden harjoittajat muodostivat oman yhteisönsä, joka koostui muslimien ohella kristityistä, juutalaisista ja jopa pakanoista³. 800- ja 900-lukujen Lähi-idässä harjoitettiin kolmen monoteistisen uskonnon lisäksi esimerkiksi zarathustralaisuutta ja manikealeaisuutta, ja keskiajan oppineet laativat laajoja doksografioita eri uskontojen ja niiden oppien luokitteluksi⁴. Pohjoisen Mesopotamian Harrānissa kukoisti myös edelleen 'saabilainen' planeettakultti, johon monet filosofitkin osoittivat kiinnostusta⁵.

Uskonnollisella taustalla ei välttämättä ollut suurta merkitystä filosofian harjoittamisessa, sillä useimmat filosofien käsittelemistä kysymyksistä olivat uskonnollisesti neutraaleja. 900-luvun Bagdad, ajan tärkein filosofinen keskus, tunnettiin erityisesti loogikoistaan. Toisinaan uskonnollinen monimuotoisuus nousi silti keskustelun aiheeksi. Hallitsijat järjestivät viihdytykseen väittelytilaisuuksia, joissa eri uskontojen ja oppisuuntien edustajat puolustivat omaa katsomuskantaansa rationaalisin argu-

”Muslimifilosofit uskoivat yhteen puhtaan järjen ulottuvissa olevaan totuuteen, joka olisi jossain mielessä sovitettavissa yhteen uskonnollisen ilmoituksen kanssa.”

mentein. Eräässä tällaisessa väittelyssä filosofi-lääkäri Abū Bakr al-Rāzīn (865–925) kerrotaan kutsuneen kaikkien uskontojen, myös islamin, profeettoja huijareiksi ja katsoneen jokaiselle ihmiselle suodun järjen olevan riittävä heitä johdattamaan⁶. Ensimmäinen muslimifilosofi, al-Kindī (n. 800–870), kirjoitti traktaatin kolminaisuusoppia vastaan, johon Bagdadin kristitty aristoteelikko Ibn ‘Adī (893/894–974) kirjoitti myöhemmin vastauksen. Persialainen filosofi al-‘Āmirī (n. 912/913–992) pyrki osoittamaan järkiperaisien argumenteiden islamin ylivertauisuuden viiteen muuhun uskontoon nähden⁷. Ajan suhteellisen sallivasta ilmapiiristä kertoo, että väittelyt jäivät hillityn suullisen tai kirjallisen polemiikin tasolle. Yhtäkään filosofia ei myöskään tiettävästi tuomittu kuolemaan harhaoppisten mielipiteidensä vuoksi. Päinvastoin mesenaatteina toimineet hallitsijat turvasivat filosofien elannon.

Vaikka filosofian pakanallisella taustalla sen enempää kuin sen harjoittajien uskonnollisella alkuperällä ei ollut merkitystä abstraktien filosofisten kysymysten käsittelyssä, ne saattoivat silti muodostaa ongelman. Filosofian harjoittamisen oikeutuksen kannalta oli ainakin joidenkin uskonoppineiden näkökulmasta epäilyttävää, että sen keskeiset auktorit olivat kreikkalaisia pakanoita. Ensimmäiseksi muslimifilosofiksi mainitun al-Kindīn metafysis-teologisen traktaatin *Ensimmäisestä filosofiasta (Fī al-falsafa al-ūlā*, n. 873)

johdannon apologeettinen sävy lienee tulkittava tätä taustaa vasten. Koska totuuden saavuttaminen ei ole mahdollista yhden ihmisen eliniän aikana, meidän tulee olla kiitollisia edeltäville sukupolville näiden ponnisteluista totuuden hyväksi heidän alkuperästään riippumatta, ”vaikka totuus tulisi kansoilta, jotka ovat meistä kaukana ja jotka ovat erilaisia”⁸. Toiseksi muslimifilosofit uskoivat yhteen puhtaan järjen ulottuvissa olevaan totuuteen, joka olisi jossain mielessä sovitettavissa yhteen uskonnollisen ilmoituksen kanssa. Siksi myös keskenään kilpailevat uskonnolliset näkemykset vaativat selityksen.

Ehkä juuri tätä taustaa vasten on ymmärrettävää, että monet varhaiset muslimifilosofit omaksuivat universalistisen näkemyksen filosofian ja uskonnon suhteesta: uskonnot ylipäätään heijastavat jollain tavalla totuutta, joka ei rajoitu vain yhden kansakunnan tai uskonnon piiriin. Filosofit eivät toki olleet ainoita, jotka taipuivat pluralistisen uskononäkemyksen kannalle. Koraaanissa Muḥammadin maailmaan välittämä ilmestys näyttäytyy viimeisenä linkkinä historian läpi ulottuvassa profeettojen ketjussa, joskin edeltävien profeettojen – esimerkiksi Mooseksen tai Jeesuksen – saama ilmoitus on myöhempien kannattajien keskuudessa vääristynyt. Ismailiitit, shiialaisten toinen päähaara, kehittivät opin seitsemästä toisiaan seuranneesta profeetallisesta uskonnosta, jotka pintapuolisesti eroavat toisistaan mutta joiden

”Koska Aristoteleen *Politiikkaa* ei syystä tai toisesta koskaan käännetty arabiaksi, sen paikan korvasi arabialaisessa aristoteelisessä kaanonissa Platonin *Valtio*.”

kaikkien taustalla on silti sama perimmäinen totuus. Monet kirjoittajat suofilaisuuden, islamin mystisen suuntauksen piirissä katsoivat kaikkien uskontojen jakavan yhteisen henkisen päämäärän.⁹

Al-Fārābīn filosofinen uskonto

Al-Fārābīn islamilaisen filosofian historiassa erittäin vaikutusvaltaista teoriaa uskonnon ja filosofian suhteesta ei ole yleensä tulkittu hänen henkilöhistoriaansa vasten – al-Fārābī oli itse muslimi, mutta hänen opettajansa ja monet hänen oppilaistaan olivat kristittyjä. Ei kuitenkaan vaikuta kaukaa haetulta, että al-Fārābīn toiminta Bagdadin kosmopoliittisissa filosofisissa piireissä olisi omalta osaltaan ollut hänen teoriansa kimmokkeena.¹⁰ Toisaalta taustalla vaikuttanee kysymys ajattomaksi uskotun filosofisen totuuden ja sitä hallussaan pitäneiden historiallisten kansojen uskomusten suhteesta. Al-Fārābī nimittäin katsoo filosofian olevan universaali, historialliset ja kansalliset rajat ylittävä, totuuden tavoittelun projekti, joka palautuu huomattavasti antiikin Kreikkaa varhaisempiin juuriin. Filosofia siirtyi kaldealaisilta (irakilaisilta) egyptiläisille, edelleen kreikkaisille ja lopulta syyrialaisien kautta arabeille.¹¹ 800-luvun Bagdadissa vironnut filosofinen toiminta ei siis ollut vierasperäistä lainaa, vaan filosofia oli päinvastoin palannut takaisin synnyinseuduilleen Irakiin. Mutta jos filosofinen

projekti maailmaa koskevan tiedon saavuttamiseksi oli pääpiirteissään valmis jo Aristoteleen aikana, kuten al-Fārābī näyttää uskovan, miksi uskonnolliset maailman-selitykset poikkeavat toisistaan kautta historian ja vieläpä al-Fārābīn omana aikana¹²? Al-Fārābī on ensimmäinen muslimifilosofi, joka pyrki tarjoamaan selityksen oletusti yhtenäisen filosofisen totuuden ja keskenään erimielisten uskonnollisten näkemysten väliseen ristiriitaan.

Al-Fārābī on laaja-alaisuudessaan poikkeuksellinen hahmo 900-luvun Bagdadin logiikkaan keskittyneiden filosofien joukossa: hänkin kirjoitti Aristoteleen loogisten teosten kommentaareja mutta omisti monien muiden aiheiden ohella lukuisia teoksia myös poliittiselle filosofialle. Koska Aristoteleen *Politiikkaa* ei syystä tai toisesta koskaan käännetty arabiaksi, sen paikan korvasi arabialaisessa aristoteelisessä kaanonissa Platonin *Valtio*. Myös al-Fārābīn poliittisessä filosofiassaan maalailema valtioutopia, ”hyveellinen kaupunki” (*al-madīna al-fāhila*), on perusteiltaan platoninen: kosmoksen, sielunkykyjen ja ruumiinosien harmonista järjestystä jäljittelevä hierarkkinen yhteiskunta, jonka jokainen asukas tavoittelee omille kyvyilleen soveliaassa tehtävässä onnellisuutta filosofi-kuninkaan alaisuudessa¹³. Al-Fārābīn poliittinen filosofia kietoutuu kuitenkin lopulta enemmän uskonnon kuin kaupungin tai valtion käsitteen ympärille. Al-Fārābīn filosofikuningas on myös profeetta, jonka säätämän ”hyveellisen uskonnon” (*al-milla al-fāhila*)

määrittelemät lait ja uskomukset johdattavat kaupungin asukkaita kohti onnellisuutta¹⁴. Itse asiassa al-Fārābille täydellinen filosofi, kuningas ja profeetta ovat lopulta synonyymeja, sillä filosofi, joka ei kykene välittämään tietoaan muille, on ”hyödytön filosofi” (*al-faylasūf al-bāṭil*)¹⁵.

Al-Fārābīn uskonnon ja filosofian suhdetta koskevan teorian taustalla vaikuttavat platonilainen erottelu tiedon (kr. *epistēmē*; arab. *‘ilm*) ja uskomuksen (kr. *doksa*; arab. *ẓann*) välillä, aristoteelinen psykologia sekä Aristoteleen loogisen korpuksen (lat. *Organon*) laajennettu tulkinta, joka käsittää myös *Retoriikan* ja *Poetiikan*¹⁶. Al-Fārābīn naturalistisessa profetiätulkinnassa filosofi-profeetan kehittynyt mielikuvituskyky, joka aristoteelisessa psykologiassa sijoittuu ajattelu- ja aistikykyjen välille, kykenee vastaanottamaan järjellisten totuuksien aistikuvallisia representaatioita (*mithālāt*), jotka hän välittää kansalleen sanallisessa muodossa¹⁷. Uskonto on siis al-Fārābille filosofian metafora, oikeastaan eräänlaista populaarifilosofiaa. Siinä missä filosofit tavoittelevat totuutta maailmasta järjellisen ajattelun ja osoittavien todistusten avulla, kaupungin muut asukkaat voivat kuvitelukyvyllään tavoittaa jonkinlaisen totuuden likiarvon filosofi-profeetan välittämien symbolisten uskonnollisten ilmausten avulla¹⁸.

Uskonnollisen ilmoituksen välittämä sanoma ei ole demonstratiivisesti tosi, vaan se välittää filosofiset ajatukset suostuttelevia argumentteja hyödyntävän retoriikan ja aistikuvia käyttävän poetiikan keinoin¹⁹. Myös uskonnollisen lain säädökset on johdettu filosofiasta: Siinä missä filosofit kykenevät itsenäisesti harjoittamaan luonteenlaatuaan kohti hyveellisiä taipumuksia, filosofisen etiikan pohjalta laaditut uskonnolliset rituaalit, kiellot ja määräykset kannustavat ei-filosofoja ainakin jonkinasteiseen hyveellisyyteen²⁰. Hyveellinen uskonto on al-Fārābille nimenomaan sellainen, joka pohjautuu sekä opillisesti että rituaalis-lainopillisilta säädöksiltään filosofiseen tietoon. Hyveellisessä kaupungissa näin on, koska sen perustanut filosofi-profeetta kykenee välittämään filosofisen tietonsa hyveeseen kannustavien lakien ja tavallisen kansan ymmärtämien symbolien muodossa.

Al-Fārābī siis käytännössä pelkistää uskonnon filosofian vaillinaiseksi ja toissijaiseksi heijastumaksi. Koska valtaosa ihmisistä ei kykene ymmärtämään totuutta esimerkiksi Jumalan transsendentista olemuksesta tai järkiselun persoonattomasta kuolemanjälkeisestä elämästä, he joutuvat tyytymään metaforiin, jotka on pyhissä kirjoissa käännetty aistimaailman kielelle.²¹ Sen sijaan filosofisesti kyvykkäiden ihmisten tulisi pyrkiä ymmärtämään symbolien takana piilevä filosofinen totuus. Ei ole yllättävää, että islamilaisten uskonoppineiden näkökulmasta al-Fārābīn ja hänen seuraajiensa näkemys uskonnon alisteisesta asemasta suhteessa filosofiaan ei ollut hyväksyttävä – myöhemmin islamilaisten fundamentalistien oppi-isäksi noussut Ibn Taimiyya (1263–1328) syytti filosofi-profeettojen tyypistämistä vain eräänlaisiksi hyväntahtoisiksi valehtelijoiksi²².

Al-Fārābīn uskontoteoria selittää samalla myös us-

kontojen moninaisuuden. Vaikka demonstratiivinen totuus on muuttumaton, sen symboliset representaatiot ovat sidottuja aikaan ja paikkaan. Kun filosofia on luonteeltaan universaali, uskonnot ovat lähtökohtaisesti partikularistisia. Kunkin uskonnon oppi ja laki on säädetty vastaamaan nimenomaan tietyn historiallisen kansakunnan tarpeita sen kulttuurisia symboleita hyödyntäen²³. Profeetat ovat sielun lääkäreitä, jotka määräävät lääkkeensä juuri kyseisen kansakunnan tarpeisiin²⁴. Kaikki uskonnot ovat epätosia siinä mielessä, että ne kykenevät ainoastaan viittaamaan totuuteen, jonka ne ovat ymmärtäneet filosofiansa puhtaan järjen avulla.

Al-Fārābīn uskontoteorian pluralistisuus vaikuttaisi soveltuvan hyvin hänen oman ympäristönsä uskonnolliseen monimuotoisuuteen. Al-Fārābī puhuu uskonnoista kuitenkin vain abstraktiona, mainitsematta ensimmäistään konkreettista uskontoa nimeltä. Ei siis ole edes selvää, että hän katsoo islamin täyttävän filosofisen uskonnon kriteerit – kyseessähän voisi olla myös utopia, joka ei ole vielä toteutunut. Kaikessa yleisluontoisuudessaankin al-Fārābīn hahmotteleman uskonnon opit ja riitit vaikuttaisivat kuitenkin viittaavan siihen, että hänen filosofinen uskontonsa on tarkoitettu ensisijaisesti selittämään nimenomaan islamin ja filosofian suhdetta²⁵. Pluralistisuudestaan huolimatta al-Fārābī ei myöskään väitä, että kaikki uskonnot olisivat tasa-arvoisia – joidenkin uskontojen opit symboloivat totuutta paremmin kuin toisten²⁶. Avoimeksi jää kuitenkin, ajatteliko al-Fārābī kaikkien oman aikansa uskontojen olevan ainakin jossain määrin päteviä filosofisen totuuden esityksiä.

Puhtauden veljet ja uskontojen moninaisuus

Bagdadista etelään sijaitsevassa Basrassa vaikutti 900-luvulla Puhtauden veljiksi itseään kutsunut filosofiveljekunta, joka al-Fārābīn kaltaisista universalistisista lähtökohdista ulotti keskustelunsa koskemaan myös uskontojen konkreettisia eroja.

Puhtauden veljet poikkeavat monessa suhteessa al-Fārābīn kaltaisista ”ammattifilosofoista” – he esittäytyvät esoteerisena salaseurana, joka tarjoaa pelastusopin sielun vapautumiseksi materiaalisen maailman vankeudesta tuonpuoleisen henkiseen elämään. Puhtauden veljien 52 osasta koostuva filosofinen ensyklopedia *Kirjeet (Rasā’il)* tarjoaa yleisesityksen aikakautensa filosofisista tieteistä, matematiikasta ja logiikasta luonnonfilosofian kautta teologiaan²⁷. Teoksen tunnetuin osa on 22. kirjeeseen sijoittuva kertomus eläinten ja ihmisten välisestä oikeudenkäynnistä, jossa ihmisten ja eläinten edustajat väittelevät viisaan *jinni*-kuninkaan hovissa ihmisten ja eläinten paremmuudesta ja ihmisen oikeudesta alistaa muut eläimet palvelukseensa²⁸. Myös islamilaisen filosofian moninainen tausta nousee Puhtauden veljien kirjeissä esille sekä suhteessa filosofian pakanalliseen alkuperään että uskontojen moneuteen²⁹.

Puhtauden veljien kirjeiden ehkä tärkein tavoite on uskonnon ja kreikkalaisperäisen tieteellis-filosofisen maailmankuvan yhteensovittaminen – Ibn Taimiyya kuvaili

paljon myöhemmin lopputulosta vähemmän mairittelaavasti sekoitukseksi ”vääristynyttä traditiota ja hairauttanutta rationalismia”³⁰. Filosofian pakanallinen tausta ei sinänsä ole Puhtauden veljille ongelmallinen, sillä he uskovat monoteististen uskontojen profeettojen ja antiikin filosofien Pythagoraasta Aristoteleeseen olleen yksimielisiä keskeisistä kysymyksistä, erityisesti monoteismista ja kuolemanjälkeisestä elämästä³¹. Synkretistisyydestään huolimatta ajatus ei välttämättä ole niin kaukaa haettu kuin miltä se saattaa kuulostaa. Aristoteleen ”Liikkumaton liikuttaja” ja kreikkalaisten uusplatonistien ensimmäinen periaate on helposti samastettavissa yhteen Jumalaan, ja Puhtauden veljet tulkitsevat islamilaisen eskatologian uusplatonistisena sielun kohoamisena. Puhtauden veljien omasta näkökumasta heidän oppinsa ei siksi ole perustelematon uudistus. Päinvastoin: he väittävät palanneensa alkuperäiseen filosofien ja profeettojen yksimielisyyteen, josta monet muut ovat poikenneet³².

900-luvun uskonnollinen hajanaisuus sen sijaan näyttäisi olevan Puhtauden veljille ongelmallisempi kysymys, sillä he omistavat sille 42. tutkielmansa, ”Opeista ja uskonnoista” (*Fī al-ārā’ wa-l-diyānāt*)³³. Puhtauden veljien näkökulmasta uskontojen ja oppisuuntien moninaisuus on ongelma erityisesti siksi, että se saattaa johtaa uskonnolliseen skeptisismiin. Koska ihmiset näyttäisivät seuraavan sokeasti sen uskonnon tai oppisuunnan oppeja, jonka parissa he ovat kasvaneet, miten kukaan voi olla varma, että juuri hänen kannattamansa uskomukset ovat tosia? Puhtauden veljet väittävät juuri tämän kysymyksen johtaneen monet heidän aikalaisistaan hylkäämään uskonnon ylipäätään³⁴. Myös eräät hieman myöhemmät ajattelijat päätyivät samankaltaisista lähtökohdista skeptisismiin – optisesta teoriastaan tunnettu Ibn al-Haytham (lat. Alhazen, n. 965–1039) ja merkittävä muslimiteologi al-Ghazālī (n. 1056–1111) kertovat molemmat muistelmissaan ajautuneensa nuorina epäilemään kaikkia uskomuksiaan³⁵. Edellinen löysi lopulta varman tiedon pohjan aristoteelisesta filosofiasta ja jälkimmäinen suuflaisuuden tarjoamasta suorasta mystisestä kokemuksesta.

Samoin kuin al-Fārābī, myös Puhtauden veljet tarkastelevat uskontoja universaalista, islamin ylittävästä kontekstista käsin. Puhtauden veljien ajattelun ehkä luonteenomaisin piirre on erilaisten filosofisten, kulttuuristen ja uskonnollisten vaikutteiden eklektinen yhdistely – he vetoavat *Koraanin* ohella myös *Raamatun* ja *Tooran* auktoriteettiin ja kohottavat Jeesuksen Sokrateen rinnalle askeettisen elämän esikuvaksi. Myös uskontoja ja oppeja käsittelevässä tutkielmassa lähtökohtana on kirjoittajien postuloima profeettojen ja filosofien ylihistoriallinen yksimielisyys. Erityisen mielenkiintoista on, että Puhtauden veljet eivät rajaa uskonnollista suvaitsevaisuuttaan edes kolmen abrahamilaisen uskonnon piiriin – 42. kirjeessä he toteavat, että ”totuus on läsnä *kaikissa* uskonnoissa”, ja 22. kirjeen eläinsadussa kerrotaan *kaikkien* uskontojen olevan polkuja, jotka tavoittelevat samaa päämäärää³⁶. Kolmen monoteististen uskonnon lisäksi he mainitsevat tässä yhteydessä nimeltä manikealaisuuden ja hindulaisuuden.

Mutta mitä Puhtauden veljet tarkkaan ottaen tarkoittavat sanoessaan, että kaikilla uskonnoilla on yhteinen päämäärä? Puhtauden veljille sekä maailmaa koskevan tiedon että hyveen tavoittelu kytkeytyvät ihmisen perimmäiseen eettis-eskatologiseen päämäärään: sielun platoniseen nousuun ruumiillisesta tilastaan kohti puhtaasti hengellistä ja järjestäytyneä olemassaoloa. Eläinfaabelissa Puhtauden veljet viittaavat uskontojen yhteisellä päämäärällä selvästi siihen, että kaikkia uskontoja yhdistää asketismin kannustava ja tuonpuoleiseen suuntautunut eettinen ihanne. Myös Puhtauden veljille profeetat ovat ”sielun lääkäreitä”, joiden perustamien uskontojen ensisijaisena tehtävänä on edesauttaa sielun pelastautumista materiaalisuudesta³⁷. Uskonnot ovat filosofian yksittäisiä esityksiä, jotka on suunnattu lääkkeeksi juuri tietyn kansakunnan piirissä esiintyviin ”hengellisiin sairauksiin”.

Opillisesti Puhtauden veljet tekevät erottelun tiedon eksoteerisen (*zāhir*) pintatason ja esoteerisen (*bāṭin*) syvätason välillä³⁸. Vaikka toisiaan seuranneet uskonnot poikkeavat toisistaan eksoteerisen opin tasolla, esoteerinen totuus, jonka Puhtauden veljet samastavat kreikkalaisperäiseen filosofiaan, on kautta historian pysynyt muuttumattomana. Koska filosofisen totuuden uskonnolliset representaatiot ovat luonnostaan partikulaarisia, aikaan ja paikkaan sidottuja, ne välttämättä eroavat toisistaan. Samoin kuin al-Fārābīlle, uskonnolliset opit eivät siis ole absoluuttisessa mielessä tosia, vaan ne pätevät ainoastaan järjestelmällisen ajattelun avulla saavutettavan filosofisen tiedon symboleina.

Mutta miten esimerkiksi manikealainen dualismi tai hindulainen polyteismi voisivat symboloida filosofien transsendenttia yhtä Jumalaa? Hindulaisuuden kohdalla selitys lienee, että Puhtauden veljet uskovat hindulaisten olevan ainakin jonkinasteisia monoteisteja³⁹. Mutta vaikka puhdas monoteismi on islamin keskeisin oppi, Puhtauden veljet suhtautuvat yllättävän suurpiirteisesti myös räikeästi monoteismin vastaisiin ajatuksiin. Erityisesti persialaisia uskontoja luonnehtivan dualismin tapauksessa he pyrkivät ymmärtämään opin syntytaustan virheellisenä selityksenä klassiseen teologiseen pahan alkuperän ongelmaan, mutta eivät silti tuomitse dualistisia uskontoja kokonaisuudessaan vääriksi⁴⁰. Polyteististen käytäntöjen kohdalla he toteavat planeettojen ja epäjumalten (*aṣnām*) palvojien erehtyneen samastaessaan Jumalan luomistyön välikappaleet jumaliin mutta korostavat samalla senkin olevan parempi vaihtoehto kuin luopua uskonnosta kokonaan: ”Minkä tahansa palvomisen, Jumalan lähestyminen jonkin avulla, on parempi kuin olla täysin ilman uskontoa ja lakata tyystin lähestymästä Jumalaa.”⁴¹

Puhtauden veljet eivät siis väitä, että kaikkien uskontojen kaikki uskomukset olisivat tosia edes symbolisella tasolla. Monet opit, esimerkiksi polyteismi, dualismi ja kolminaisuusoppi ovat yksiselitteisesti vääriä, mutta lisäksi myös turmiollisia sielun pelastukselle.⁴² Puhtauden veljien avarakatseisuus näyttäisikin selittyvän myös sillä, että he tulkitsevat uskonnollisen moninaisuuden ja harhaoppien ilmaantumisen jossain mielessä osaksi jumalalista johdatusta. Ilmoituksen monitulkintainen luonne

ja ihmisten ymmärryskyvyn vaillinaisuus johtavat ajan mittaan välttämättä opillisiin erimielisyyksiin ja harhaoppien ilmaantumiseen⁴³. Opillisilla ristiriidoilla ja harhaopeilla on kuitenkin myös myönteinen tehtävä, sikäli kun ne johtavat ihmisiä etsimään itsenäisesti niiden takana olevaa perimmäistä totuutta⁴⁴. Väärät uskomukset ovat materiaaliseen maailmaan kuuluvia koettelemuksia, jotka kannustavat totuuden etsimiseen – edes pyhimykset eivät Puhtauden veljien mukaan olleet niistä alkujaan vapaita⁴⁵.

Edellä hahmoteltu ajatus harhaoppien siunauksellisista puolista selittänee osaltaan Puhtauden veljien varsin suurpiirteiset rajat hyväksyttävälle uskonnolle. On silti selvää, että Puhtauden veljienkään näkökulmasta uskonnot eivät ole keskenään tasavertaisia – muslimeina he uskovat Muhammanın olevan ”profeettojen sinetti” ja *Koraanin* edustavan viimeisintä ja täydellisintä ilmoitusta⁴⁶. Puhtauden veljien uskontokäsitys on silti aidon pluralistinen siinä mielessä, että he eivät rajaa totuutta ainoastaan yhden uskonnon piiriin. Puhtauden veljille kaikki uskonnot viittaavat *joiltakin* osiltaan totuuteen, ja *minikään* uskonnon, edes islamin, eksoteeriset opit eivät ole ehdoittoa. Näyttäisi siis siltä, että Puhtauden veljien lähtökohdista lähes mikä tahansa uskonto voisi toimia ainakin jonkinlaisena lähtökohtana totuuden etsimiselle.

Lopuksi

Islamilainen filosofia syntyi kulttuuris-uskonnollisesti moniarvoisessa yhteydessä – sekä suhteessa antiikin perintöön että vallitsevaan uskontojen moninaisuuteen. Tätä taustaa vasten ei ole yllättävää, että sekä al-Fārābī että Puhtauden veljet katsovat, että islamin ohella muut uskonnot ylipäätään heijastelevat jollain tavalla totuutta. Kummatkaan heistä eivät toki olleet pluralisteja suhteessa totuuteen tai arvoihin sinänsä, vaan ainoastaan niiden uskonnollisten ilmenemismuotojen osalta. He eivät myöskään edustaneet oman aikansa ”oikeoppista” tulkintaa islamista – sunnalaisten uskonoppineiden näkökulmasta filosofia opinalana oli ylipäätään epäilyttävä ja Puhtauden veljet erityisen harhaoppisia. Heidän uskonnontulkintaansa ei silti voi kutsua aivan marginaaliseksi. Al-Fārābīn uskontoteoria oli huomattavan vaikutusvaltainen myöhempien filosofien keskuudessa, vaikka kukaan heistä ei käsitellyt aihetta yhtä laajasti⁴⁷. Puhtauden veljien ajatukset jäivät elämään ennen kaikkea shiialaisten ismailiittisessä haarassa, mutta jopa kuuluisa muslimiteologi al-Ghazālī näyttää saaneen heidän uskontotutkimustaan vaikutteita – vaikkei heitä muuten juuri arvostanutkaan⁴⁸.

Viitteet

- 1 Klassinen poliittisen pluralismin puolustuspuhe on Isaiiah Berlinin virkaanastujaisluentona pitämä ”Two Concepts of Liberty” vuodelta 1958. Berlin 1969, 118–172.
- 2 Käännösluokituksen yleisestä kulttuurihistoriasta ks. Gutas 1998. Hyvän yhteenvedon käännetyistä filosofisista teksteistä tarjoaa esim. D’Ancona 2009.
- 3 900-luvun Bagdadin filosofisten piirien sosiaalis-kulttuurisista olosuhteista ks. Kraemer 1986 ja 1992.
- 4 Ks. Ess 2011.
- 5 Harränin uskonnosta, sellaisena kuin se esitetään ajan arabialaisissa lähteissä, ks. Green 1992 ja Gündüz 1996.
- 6 Ks. Stroumsa 1999, 93–107. [Al-Rāzī on tunnettu Euroopassa myös latinalaistetulla nimellä Rhazes. Toim. huom.]
- 7 Al-‘Amirī 1967.
- 8 Al-Kindī 1950, 102. Traktaatin johdatus on käännetty myös suomeksi (al-Kindī 2003).
- 9 Ismailiiteista ks. Nanji 1996 ja suofilaisista Chittick 1994.
- 10 Al-Fārābīn filosofian tulkitsemista hänen kristillistä taustaansa vasten on kuitenkin ehdottanut Janos 2012, 16.
- 11 Al-Fārābī 1983, 88
- 12 Al-Fārābī 1986, 151–152.
- 13 Al-Fārābī 1985, 230–238. Al-Fārābī esittää valtioutopiensa lukuisissa teoksissa hieman eri näkökulmista. Näistä tunnetuin on em. *Mabādi’ arā’ ahl al-madīna al-fāhila* (Hyveellisen kaupungin asukkaiden mielipiteiden perus-

- teet). Teoksen teoreettisessa osassa al-Fārābī esittää kosmisen hierarkian ja sielun ja ruumiin järjestyksen lähes tiivistelmäomaisesti, mikä luo pohjan poliittisessa osassa hahmotellulle yhteiskuntajärjestykselle. Al-Fārābīstä erityisesti myöhäisantiikin platonistisen poliittisen filosofian jatkajana ks. O’Meara 2003, 185–197 ja Fraenkel 2012, 154–164.
- 14 Al-Fārābīn eksplisiittisin esitys hyveellisestä uskonnosta on al-Fārābī 2001.
 - 15 Al-Fārābī 1983, 95.
 - 16 Uskontoteorian kreikkalaisesta taustasta ks. Lameer 1994, 259–289, ja myöhäisantiikin Aleksandriaan palautuvasta retoriikan ja poetiikan loogisesta tulkinnasta Black 1990.
 - 17 Al-Fārābī 1985, 210–226, 244.
 - 18 Sama, 276–280.
 - 19 Koska poeettiset uskonnolliset ilmatukset ovat symbolisia, todellisuutta koskevinä väittäminä ne ovat epätosia. Lyhyessä runousoppia käsittelevässä tutkielmassaan (al-Fārābī 1938, 268) al-Fārābī samastaa absoluuttisesti todet väittämät demonstraation, enimmäkseen todet dialektiikan, yhtä lailla todet ja epätodet retoriikan ja kokonaisuudessaan epätodet poetiikan kanssa. Uskonnon ja filosofian suhteesta arabialaisessa ajattelussa, ks. myös Kukkonen 2003 ja 2009.
 - 20 Al-Fārābī 2001, 47.
 - 21 Al-Fārābīn islamilaisen eskatologian allegorisesta tulkinnasta, ks. esim. al-Fārābī 1985, 258–76. Säilyneissä teoksissaan al-Fārābī esittää kuolemanjälkeisen elämän täydellistyneen

- järkiselun yhtymisenä Kuun taivaankanteen liittyvään taivaalliseen järkeen. Myöhemmin 1100-luvun andalusialaiset filosofit kuitenkin väittivät al-Fārābīn kieltäneen kokonaan kuolemanjälkeisen elämän mahdollisuuden *Nikomakhoksen etiikan* kommentaarissaan. Kommentaari ei ole säilynyt.
- 22 Ibn Taimiyya 1993, 168–169.
 - 23 Al-Fārābī 1985, 278–280.
 - 24 Al-Fārābī hyödyntää profetaan ja lääkärin välistä analogiaa lukuisissa teoksissaan, ks. esim. al-Fārābī 2001, 56–59. Klassisesta ajatuksesta filosofiasta tai etiikasta sielun lääketieteestä, ks. esim. Nussbaum 1994, 13–77, ja arabialaisen filosofian kohdalla Adamson 2010, 69–71.
 - 25 Filosofisen uskonnon opeista ja riitteistä, ks. al-Fārābī 2001, 44–46.
 - 26 Al-Fārābī 1985, 278–280.
 - 27 Hyviä johdatusia Puhtauden veljien ajatteluun ovat esim. De Callatay 2005 ja *Epistles of the Brethren of Purity*.
 - 28 Puhtauden veljet 2015. Jinnit ovat ihmisaisteille näkymättömiä henkiolentoja, jotka kuitenkin saattavat omaksua erilaisia näkyviä hahmoja. Usko jinneihin on peräisin jo esiislamilaiselta ajalta. Koraanissa jinnit ovat yksi kolmesta järjellisten olentojen luokasta – ihmiset luotiin savesta, enkelit valosta ja jinnit tulesta. Profetia on suunnattu ihmiskunnan lisäksi myös jinneille, ja samoin kuin ihmiset myös jinnit saattavat olla uskovia tai epäuskaisia, hyviä tai pahoja. Lännessä jinnit ovat tulleet tutuksi erityisesti *Tuhannen ja yhden yön tarinoista*, joissa he ovat

- yleensä pahantahtoisia ihmisiä kohtaan. *Eläinten oikeudenkäynnissä* jinnit, ja varsinkin heidän viisas kuninkaansa, kuitenkin toimivat ihmisten ja eläinten puolueettomina välittäjinä.
- 29 Sama.
- 30 Michot 2008.
- 31 Puhtauden veljet 1957, IV (47), 124.
- 32 Sama, 126.
- 33 Sama, III (42), 401–538.
- 34 Sama, 484.
- 35 Al-Ghazālī 2001, 68–9; Ibn Abī Uṣaybi‘a 1965, 550–560. Uskonnollisesta skeptisismistä al-Fārābīn ja Puhtauden veljien uskontoteorian taustalla, ks. Heck 2008.
- 36 Puhtauden veljet 1957, III (42), 501 ja 2015, 300.
- 37 Puhtauden veljet 1957, III (42), 484–485.
- 38 Sama, 486.
- 39 Ks. esim. Puhtauden veljet 2015, 159–160, jossa intialaisten edustaja esittää puhtaasti monoteistisen tulkinnan maailman luomisesta.
- 40 Puhtauden veljet 1957, III (42), 461–462.
- 41 Sama, 483–4.
- 42 Sama, 519–29.
- 43 Sama, 488–9.
- 44 Sama, 490–1.
- 45 Sama, 531.
- 46 Sama, III (31), 143.
- 47 Averroesta (Abū ‘l-Walid Muḥammad ibn Aḥmad ibn Ruṣd, t. Ibn Ruṣd; 1126–1192) ja Maimonidesta (Ibn Maymūn; 1135–1204) pidetään al-Fārābīn uskontoteorian kuuluisimpina islamilaisena ja juutalaisena seuraajana. Ks. esim. Fraenkel 2012, 164–167.
- 48 42. tutkielman vaikutuksesta al-Ghazālīn *Mishkāt al-anwārīn* (”Valojen syvennys”; suomennettu nimellä *Kirkkauteen kätetty*) 3. osan universalistiseen uskontoteoriaan, ks. Landolt 1991, 29–31. Al-Ghazālī esittää nyrpeän näkemyksensä Puhtauden veljistä omaelämäkerrassaan (2001, 105).
- al-milla wa-nuṣūs ukhrā*. Toim. Muhsin Mahdi. Dar el-Machreq, Beirut 2001, 41–61.
- Al-Fārābī, *Taḥṣīl al-sa‘āda*. Toim. Jafar Al-Yasin. Dar el-Manahel, Beirut 1983.
- Al-Ghazālī, *Kirkkauteen kätetty*. *Al-Ghazālīn Valojen lamppusyvennys* (Mishkāt al-anwār). Suom. Jaakko Hämeen-Anttila, Inka Maukola & Mikko Viitamäki. Kirjapaja, Helsinki 2007.
- Al-Ghazālī, *Totuuden etsijät* (Al-Munqidh min al-ḡalāl). Suom. Taneli Kukkonen. Teoksessa *Kaksi filosofia*. Suom. Jaakko Hämeen-Anttila & Taneli Kukkonen. Basam Books, Helsinki 2001, 65–143.
- Al-Kindī, Jumalan, Armeliaan armahtajan nimeen. Ensimmäisestä filosofiasta Mu’tasim bi-Allāhille. Suom. Taneli Kukkonen. *niin & näin* 2/2003, 23–25.
- Al-Kindī, Kitāb al-Kindī fi al-falsafa al-ulā. Teoksessa *Rasā’il al-Kindī al-falsafiyya*. Toim. Muḥammad Abū Rida. Dār al-fikr al-‘arabī, Kairo 1950, 81–162.
- Berlin, Isaiah, *Four Essays on Liberty*. Oxford University Press, Oxford 1969.
- Black, Deborah, *Logic and Aristotle’s Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy*. Brill, Leiden 1990.
- Chittick, William C., *Imaginal Worlds. Ibn al-‘Arabī and the Problem of Religious Diversity*. State University of New York Press, Albany 1994.
- D’Ancona, Cristina, Greek Sources in Arabic and Islamic Philosophy. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2009. Verkossa: plato.stanford.edu/entries/arabic-islamic-greek/
- De Callatay, Godefroid, *Ikhwan al-Safa’. A Brotherhood of Idealists on the Fringe of Orthodox Islam*. Oneworld, Oxford 2005.
- Epistles of the Brethren of Purity. The Ikhwan al-ṣafā’ and their Rasā’il. An Introduction*. Toim. Nadir El-Bizri. Oxford University Press, Oxford 2008.
- Ess, Josef van, *Der Eine und das Andere. Beobachtungen an islamischen häresiographischen Texten*, 2 osaa. De Gruyter, Berlin 2011.
- Fraenkel, Carlos, *Philosophical Religions from Plato to Spinoza. Reason, Religion, and Autonomy*. Cambridge University Press, Cambridge 2012.
- Green, Tamara, *The City of the Moon God. Religious Traditions of Harran*. Brill, Leiden 1992.
- Gündüz, Inasi, *The Knowledge of Life. The Origins and Early History of the Mandaeans and Their Relation to the Sabians of the Qur’an and to the Harranians*. Oxford, Oxford University Press 1994.
- Gutas, Dimitri, *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early ‘Abbāsī Society (2nd-4th/8th-10th Centuries)*. Routledge, London 1998.
- Heck, Paul L., Doubts about the Religious Community (*Milla*) in al-Fārābī and the Brethren of Purity. Teoksessa *In the Age of al-Fārābī. Arabic Philosophy in the Fourth/Tenth Century*. Toim. Peter Adamson. Nino Aragno Editore, London 2008, 195–213.
- Ibn Abī Uṣaybi‘a, ‘*Uyūn al-anbā’ fi ṭabaqāt al-a‘jibbā’*. Toim. Nizār Riḡā. Dār Maktabat al-Ḥayāt, Beirut 1965.
- Ibn Taimiyya, *Ibn Taymiyya against the Greek Logicians* (Al-Radd ‘alā al-man tiqiyyīn). Käänt. Wael B. Hallaq, Oxford, Oxford University Press 1993.
- Janos, Damien, *Method, Structure, and Development in al-Fārābī’s Cosmology*. Brill, Leiden 2012.
- Kraemer, Joel L., *Philosophy in the Renaissance of Islam. Abū Sulaymān al-Sijistānī and His Circle*. Brill, Leiden 1986.
- Kraemer, Joel L., *Humanism in the Renaissance of Islam. The Cultural Revival during the Buyid Age*. Brill, Leiden 1992.
- Kukkonen, Taneli, Vahingollista viisautta? Arabialainen ajattelu ja Aristoteleen vaarat. Teoksessa *Pahan tiedon puu. Väärä tieto ja väärin tietäminen sydänkeskialjalta valistukseen*. Toim. Meri Heinonen & Janne Tunturi. Gaudeamus, Helsinki 2003, 109–136.
- Kukkonen, Taneli, Uskosta ja uskomuksista arabialaisessa ajattelussa. Teoksessa *Usko*. Toim. Ahti-Veikko Pietarinen, Sami Pihlström & Pilvi Toppinen. Helsingin yliopisto, Helsinki 2009, 277–290.
- Lameer, Joep, *Al-Fārābī and Aristotelian Syllogistics. Greek Theory and Islamic Practice*. Brill, Leiden 1994.
- Landolt, Hermann, Ghazālī and ‘Religionswissenschaft’. *Asiatische Studien*. Vol. 45, 1991, 19–72.
- Michot, Yahya, Mised and Misleading... Yet Central in Their Influence. Ibn Taymiyya’s Views on the Ikhwān al-ṣafā’. Teoksessa *Epistles of the Brethren of Purity*. Toim. Nadir El-Bizri. Oxford University Press, Oxford 2008, 139–179.
- Nanji, Azim A., Portraits of Self and Others. Isma‘ili Perspectives on the History of Religions. Teoksessa *Mediaeval Isma‘ili History and Thought*. Toim. Farhad Daftary. Cambridge University Press, Cambridge 1996, 153–160.
- Nussbaum, Martha, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton University Press, Princeton 1994.
- O’Meara, Dominic, *Platonopolis. Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*. Clarendon Press, Oxford 2003.
- Puhtauden veljet (Ikhwān al-ṣafā’), *Eläinten oikeudenkäynti*. Suom. Janne Mattila. Basam Books, Helsinki 2015.
- Puhtauden veljet (Ikhwān al-ṣafā’), *Rasā’il Ikhwān al-ṣafā’ wa-Khullān al-Wafā’*. Toim. Butrus Al-Bustānī. Dār Ṣādir, Beirut 1957.
- Stroumsa, Sarah, *Freethinkers of Medieval Islam. Ibn al-Rāwandī, Abū Bakr al-Rāzī, and their Impact on Islamic Thought*. Brill, Leiden 1999.

Kirjallisuus

- Adamson, Peter, The Arabic Tradition. Teoksessa *The Routledge Companion to Ethics*. Toim. John Skorupski. Routledge, New York 2010, 63–75.
- Al-‘Āmirī, Abū al-Ḥasan, *Kitāb al-i‘lām bi-manāqib al-islām*. Toim. Ahmad Ghorab. Dār al-Kātib al-‘Arabī, Cairo 1967.
- Al-Fārābī, Fārābī’s Canons of Poetry (Risāla fi qawānīn ṣinā’at al-shi‘r). Toim. ja käänt. Arthur J. Arberry. *Rivista degli Studi Orientali*. Vol 17, 1938, 266–278.
- Al-Fārābī, *Al-Farabi on the Perfect State. Abū Naṣr al-Fārābī’s Mabādī ‘arā’ ahl al-madīna al-fāhila*. Toim. ja käänt. Richard Walzer. Clarendon Press, Oxford 1985.
- Al-Fārābī, *Kitāb al-ḥurūf*. Toim. Muhsin Mahdi. Dar el-Machreq, Beirut 1986.
- Al-Fārābī, Kitāb al-milla. Teoksessa *Kitāb*