



Taneli Kukkonen

Arabifilosofit ja arvojen perusta

Tampereella vuosi sitten järjestetyn Suuren filosofiatapahtuman aiheena oli ytimekkäästi ”Hyvä ja paha”. Päivänkohtaisten kysymysten lisäksi esillä oli kiitettävästi historiatietoista ajattelua. Esimerkiksi lauantai-iltapäivä oli kokonaisuudessaan omistettu moraalifilosofian perusteiden selvittelylle. Lähtökohdissa oli kuitenkin jotakin hieman outoa sikäli kuin (ainakin otsikoiden valossa) moraalifilosofialla arveltiin olevan kahtalaiset perustat, yhtäältä ”länsimaiset”, toisaalta ”islamilaiset”.¹

Kahtiajako lienee perustunut käytännön järjestelyihin, tai vaihtoehtoisesti ajankohtaisiin huolenaiheisiin: jälkimmäisetkin hyvin ymmärtää. Silti kenties juuri vallitsevassa tilanteessa sopii tähdentää, että moraalifilosofian saralla, kuten niin monessa suhteessa muussakin, islamilainen kulttuuri muodostaa osan länsimaisen hengen historiaa, ei mitään sille vierasta kummajaista. Muslimiajattelijat ovat kohdanneet hyvän ja pahan ongelmat samoista lähtökohdista kuin mekin; he ovat myös käyneet purkamaan niitä olennaisilta osin saman käsitteellisen välineistön avulla kuin eurooppalaisen arvofilosofian klassikot. Arabialaisen ajattelun suuret nimet onkin helppo haluttaessa asettaa arvokeskusteluun pohjoisten tovereidensa kanssa.

Sielujen sukulaisuuden juuret ovat syvällä. Islamilainen ajattelu yleensä perustuu kahden saman kivijalan varaan kuin vaihdellen eurooppalaiseksi tai ”länsimaiseksi” nimettykin. Yhtä hyvin muslimit kuin kristitytkin perivät kreikkalaisilta rationaalisen ajattelun perinnön ja tieteen sekä juutalaisilta yksijumalaisen uskonnon. Näiden kahden ristiaallokossa on molempien ollut purjehtiminen.

Jumalallinen hyvä

Mikäli arabifilosofien arvomaailma yhäti vaikuttaa meistä ajoittain oudolta ja kaukaiselta, on syytä tähän etsittävä muualta kuin (vaikkapa) epämääräisesti määritellystä itämaisestä kansanluonteesta. Kyse on ennen muuta kuilusta esimodernin ja nykyisen maailmanajan välillä. Huomio ei tällöin koske yksin arabifilosofiaa. Monet varmaan sanoisivat, että samalla tavalla vieraalta tuntuu vaikkapa Pyhän Tuomaan

moraalifilosofia – samaan aikaan, kun miljoonat ihmiset ympäri maailmaa pyrkivät ohjaamaan elämäänsä Enkelitoh-torin viitoittamiin uomiin.

Yksi keskeinen eroavaisuus voidaan nähdäkseni jäljittää tapaan, jolla nykyisin varsin kerkeästi kyseenalaistamme sen, voidaanko ”oikeaa” näkökulmaa arvoarvostelmien suhteen ylipäättään paikallistaa. Enemmän kuin etiikan suhteellistumisesta on ehkä syytä puhua eettisestä subjektivismista. Ajatus on lyhykäisyydessään se, että arvot *luodaan* (esimerkiksi ihmimillisen kulttuurin piirissä) sen sijaan, että ne *löydettäisiin* (esimerkiksi luonnosta). Arvot syntyvät arvonnasta eli arvostuksesta, siitä, kun joku ottaa asiakseen jotakin arvostaa. Tällöin mielipiteitä löytyy luonnollisesti yhtä monta kuin esittäjiäkin. Suhtaudumme luontaisella varauksella niihin, jotka arvelevat ikään kuin omaavansa ”Jumalan näkökulman” asioihin.

Silti juuri tämä näkökulma nousee esille arabifilosofien tuotannossa kerta toisensa jälkeen. Merkittävimmät muslimiajattelijat ajattelivat järkiään, että maailma on täynnään hyvää ja että tämän tunnistaminen käy ongelmitta periaatteessa keneltä tahansa. Ellei joku kyennyt yhteiseksi koettua hyvää tunnistamaan – omaansa, toisten tai koko maailmaa luonnehtivan –, ongelmaa käsiteltiin etupäässä kognitiivisena häiriönä, joko stoalaiseen tapaan virhearviona tai sitten (enemmän platonisen perinteen mukaisesti) merkinä sielun-kykyjen vääristä marssijärjestyksestä. Sen sijaan, että sivuutaisimme tämän ajattelutavan ykskantaan vanhentuneena ja yksinkertaisena katsokaamme, mihin se perustuu.

Ensinnä kiinnittää huomiota käytännöllisen filosofian paikka siinä kaikki viisauden lajit kattavassa koulutusohjelmassa, jonka raamit arabialainen filosofia peri myöhäsan-tiikista ja eritoten Aleksandrian koululta. Etiikka pyörittää tämän opetus suunnitelman puitteissa näyttämöllä itse asiassa kahteen otteeseen: ensin aivan alussa ja sitten taas lopuksi.

Ensimmäisessä kerrassa ei varsinaisesti ole kysymys filosofiasta lainkaan, vaan eräänlaisesta filosofisen mielen ver-ryttelystä ja esilämmittelystä. Jotta oppilas olisi motivoitunut ja kykenevä opiskelemaan filosofiaa, näin ajateltiin, hänen sieluaan tulee kouliu sopivaan muottiin tapakasvatuksen ja halujen hallinnan avulla.² Tällä perusteella esimerkiksi Epiktetoksen stoalainen *Käsikirja* saattoi 530-luvulla päätyä Simplikioksen uusplatonististen Aristoteles-kommentaarien jatkeeksi. Tuloksena oli, että vaikka arabit eivät tunteneetkaan stoalaista perinnettä suoralta kädeltä, kaikuja stoalaisesta etiikasta on kuultavissa erityisesti eräissä laajalle kansanosalle tarkoitetuissa käytösoppaissa.³

Koska tarkoituksenamme on jäljittää arvoja koskevien arvostelmien yleisiä perusteita (tehtävänantomme on tässä mielessä metaeettinen), käytännöllisen filosofian toinen tuleminen kiinnostaa meitä ensimmäistä enemmän. Hyvän olemuksen pohtiminen astuu kuvaan metafysiikan *jälkeen* – siis sitten, kun koko olevaisen järjestys on ensin otettu haltuun. Ateenan ja Aleksandrian kouluissa tälle oli leimallisesti uusplatonistinen perustelu. Aristoteleen *Metafysiikka* miellettiin ensisijaisesti astinlaudaksi edettäessä kohti ylempiä, viime kädessä yliluonnollisia totuuksia. Toivotien päässä odotti Yksi, korkein Jumala, joka Platonin *Valtiossa* nimettiin Hyvän ideaksi ja jota ainakin Proklokselta (k. 485) lähtien tavattiin kutsua yksinkertaisesti Hyväksi: puhtaan Hyvän ajateltiin sijoittuvan olevaisen tuolle puolen ja edustavan filosofian korkeinta hedelmää.⁴

Uusplatonistisessa maailmannäkemyksessä kohoaminen ja laskeutuminen kuitenkin aina kietoutuvat yhteen. Niin nytkin. Jos kaikki pyrkiikin rakkaudessa ylös kohti hyvää, totta ja kaunista, kuten *Pidoissa* opetettiin (207a–), niin hyvän, toden ja kauniin ylimaallisesta luonteesta voidaan myös johtaa opetuksia siitä, miten alempi, viime kädessä jopa aineen alainen todellisuus järjestyy. *Valtion* mukaanhan kaikki muut ideat ovat osallisia Hyvän ideasta. Myöhäisantiikin ajattelijat puntaroivat hyvän jakamista ennen muuta *Timaioksen*, Platonin arvoituksellisen luomiskertomuksen äärellä; arabeille, jotka ottivat ensimmäiseksi oppaakseen Aristoteleen, tämä ei ollut varsinainen vaihtoehto.⁵ He kääntyivät siksi Aristoteleen *Metafyysiikan* ja erityisesti sen 12. kirjan puoleen.

Metafyysiikan loppupuolella Aristoteles kuvaa jumalallisen olemisen tavan täydellisyyttä liki hartain äänenpainoin⁶. Aivan loppuksi hän myös käsittelee lyhyesti kysymystä siitä, miten hyvä ja järjestys ilmenevät maailmankaikkeudessa ja mitä tällä kaikella on tekemistä ”olevaa olevana” koskevan tieteen kanssa⁷. Vaikka Aristoteleen sanat *Lambda*-kirjan kymmenennessä luvussa jäävät jokseenkin arvoituksellisiksi⁸, arabialaiset ajattelijat löysivät niistä ainekset kokonaiseen maailmanselitykseen, jonka eettinen viritys on käsinkoskeltava. Tätä käännyimme tarkastelemaan seuraavaksi.

Luonnollinen hyvä

Oppaaksi voidaan ottaa Abû Nasr al-Fârâbî (k. 950) esitys *Hyvästä valtiosta*, jonka rakenne jo kertoo tavasta, jolla arabialaisessa ajattelussa teoreettinen ja käytännöllinen järki limityivät toisiinsa. Al-Fârâbî muovaa järjestelmälliseen muotoon Platonin kolmiportaisen vertauksen ihmissielun, inhimillisen yhteisön ja viimeksi koko maailmankaikkeuden samanmuotoisuudesta. Kuten hyvä valtio on asian- ja oikeudenmukaisesti järjestäytyneen kokonaisuus, sitä on myös Kuninkaiden kuninkaan eli Jumalan hallitsema maailmankaikkeus. Ja vielä: samaan jumaliseen järjestykseen tulee ihmisen pyrkiä omassa valtakunnassaan, so. sielussaan. Kuvio toistuu useaan otteeseen myöhemmässä islamilaisessa kirjallisuudessa.⁹

Al-Fârâbî aloittaa maailmanjärjestyksensä purkamisen ylhäältä, Ensimmäisestä Prinsiipistä käsin, ja johtaa maailman olemassaolon sitten tästä emanaation (*fayd*) käsitteen avulla. Filosofit aloittaa kuvailemalla vuolaasti Jumalan täydellisyyttä. Tämä tarjoaa lupaavan lähtökohdan tarkastella sitä, mitä arabialaisessa ajattelussa arvostettiin korkealle, niin sanan kirjaimellisessa kuin kuvaannollisessakin merkityksessä.

Huomiota kiinnittää ensinnä se, että al-Fârâbîn esityksessä korostetaan sitä, kuinka Jumala on Ensimmäinen *Oleva*.¹⁰ Ensimmäisestä sanotaan, että se on kaiken muun olevaisen olemisen Alkusyy (*sabâb al-Awwal li-wujûd sâ'ir al-mawjûdât kulli-hâ*); edelleen, ettei Ensimmäisessä esiinny mitään vajavaisuutta. ”Se on siten olemassaololtaan kaikkein parhain ja edeltää muita.”¹¹ Ensimmäisen olemisen tapa on ylin ja järjestyksessä korkein, koska se ei millään lailla sekoitu ei-olemiseen: sen ei siis ”ole mahdollista olla olemassa potentiaalisesti tai millään muotoa puutteellisesti, eikä sen liioin ole mahdollista olla olematta”¹².

Tiiviisti pakattu jakso sisältää oikeastaan kaiken, mitä tarvitsemme arabialaisen arvoilosofian perusteiden ymmärtämiseen.¹³ *Hyvä on olemista, ja kaikki oleminen lähtökohtaisesti hyvää*. Vastaavasti paha on, jos jotakin, niin olemattomuutta,

olemisen puutetta. Näin ollen paha ei ole itsessään mitään, vaan määritetty aina jotakin poissaolevaa hyvää vasten tarkasteltuna.

Ajatus hyvän ja olemisen kohtalonyhteydestä on länsimaiden yhteistä hengenperintöä ja filosofian ja teologian historiassa suunnattoman vaikutusvaltainen.¹⁴ Onko kaikki oleva yhtä lailla hyvää pelkästään olemisensa perusteella? Ei, vaan olemista on monenlaista ja monentasoista:

”Olenoja on monia, ja moninaisuuden ohella ne ovat toisiinsa nähden eri tavoin erinomaisia (*mutafâdila*). [...] kun kaikki olevaiset emanoituvat Ensimmäisestä substanssista, ne asettuvat järjestykseen siten, että kukin saa sille kuuluvan osan ja tason olemassaolosta. [Emanaatiovirta] alkaa täydellisimmästä olemassaolon [muodosta] ja jatkuu siitä sitten vähän vajavaisempaan: tämän jälkeen yhä vajavaisemmat olennot seuraavat, kunnes viimein saavutaan olemassaolon viimeiselle rajalle, jonka takana minkäänlainen olemassaolo ei enää ole mahdollista. Oleva siis katkeaa siihen olemassaolon [tapaan], jonka takana ei ole minkäänlaista olemassaoloa tai jonka takana ei edes ole mahdollista, että mitään olisi.”¹⁵

”Olevaisen suuri ketju” jäsentyy siis ensisijaisesti olemisen vahvuuden perusteella. ”Ensimmäinen on se, josta oleminen on peräisin”¹⁶, ja kukin saa siitä niin suuren osan, kuin mitä se on valmis vastaanottamaan. Jumalallisen hyvyden kaksi keskeistä ulottuvuutta ovat näin ollen anteliaisuus ja oikeudenmukaisuus.¹⁷

Tässä hahmoteltu luomisteologia on perusvireeltään platonistinen.¹⁸ Lausumattomana oletuksena on, että mitä vahvempi ote jollakin olennolla on olemiseen, sitä paremmissa tilassa se on. Tämän olisi Aristoteleskin ollut valmis allekirjoittamaan, minkä vuoksi al-Fârâbî voi ottaa aristoteelisen käsitteparin potentiaalinen-aktuaalinen avuksi, kun hän käy mittaamaan olemisen aste-eroja. Jaottelu esitellään Aristoteleen *Metafyysiikan* 9. kirjassa ja sen kosmologisia ulottuvuuksia kartoitetaan perinpohjaisesti kahdennessatoista: lyhykäisyydessään potentiaalisuus (kr. *dynamis*, arab. *quwwa*) merkitsee olion kykyä olla jotakin tai toimia jollakin tavalla, aktuaalisuus (*energeia*, *fi'l*) tämän kyvyn toteutumista. Aktuaalisuus on aina viime kädessä ensisijaista: hyvää on tämän valossa se, että jokin pääsee toteuttamaan kykyjään mahdollisimman täysimääräisesti.¹⁹

Silti kykyjä on monta eri lajia ja joistakin voidaan täydellä syyllä sanoa, että ne ovat keskenään yhteismitattomia. Kuten Aristoteles huomauttaa *Nikomakhoksen etiikan* alussa, ”hyvä” on käsitteenä samalla tavalla systemaattisesti monimerkityksinen kuin ”oleva”²⁰. Eri olennot tavoittelevat luonnostaan erilaisia asioita; niillä kullakin on niille ominaiset kyvyt ja siten erilaiset tiet täydellisyyteen.

Hyvän todellisuus – samalla myös todellisuuden hyvyys – on näin ollen yhtä monimuotoinen kuin kaikkien olemisen tapojen kirjo. Kuten al-Fârâbî asiaa selittää, sana ’Tosi’ ”kytkeytyy olemassaoloon, samoin ’todellisuus’: jonkin asian todellisuus kun on juuri sille ominainen ja täydellisin olemassaolon [tapa], joka on sen osa olevaisen [koko kirjosta].”²¹ Tämä tekee luonnosta tyhjentyttömän aarrearkun niille, jotka tahtovat pohtia Luojan tekojen hyvyttä.²² Silti yksi kriiteeri on ja pysyy: se, että kukin saa mahdollisuuksien mukaan toteuttaa itseään, on ehdoton ja objektiivinen hyvä ja tarjoaa mittapuun kaikkia toimia ja tilanteita arvioidessa.

Tämä johtojatus heijastuu mm. andalusialaisen Ibn Tufaylin (k. 1185) teoksessa *Hayy Ibn Yaqzan* ("Elävä, Valvetuneen poika", suomennos tässä numerossa). Kun teoksen päähenkilö pohtii ruokavaliotaan, hänen ensimmäinen huolenaiheensa on, että muiden elävien olentojen surmaaminen riistää näiltä mahdollisuuden toteuttaa itseään. Jaksosta käy kauniisti ilmi, kuinka kaikella luodulla on itseisarvo islamilaisessa filosofiassa ja luomisteologiassa: luontoa ei tarkastella vain inhimillisen hyödyn näkökulmasta. Sama kuvio toistuu, kun Hayy käy jäljittelemään taivaiden täydellisyyttä. "Taivaiden tahdon" tekemiseen kuuluu mm., että autetaan muita olentoja toteuttamaan täysi potentiaalinsa esimerkiksi suomalla kasveille auringonvaloa ja vettä. Hyvä ihminen on ikään kuin puutarhuri Jumalan yrttitarhassa.

Muslimiajattelijat siis näkivät ympärillään jatkuvasti esimerkkejä hyvästä ja kauniista. Entä paha?

Hyvästä jakaminen

Pahan ongelma vainoaa islamilaista teologiaa ja filosofiaa siinä, missä muutakin yksijumalaista ajattelua, ja samasta syystä. Mikäli Jumala on kokonaan hyvä ja kaikkivaltias ja päälle päätteeksi luonut kaiken, mitä on, miksi maailmasta sitten löytyy niinkin paljon puutetta ja paha? Mikä on pahan alkuperä, ja miksi Jumala sallii sen?

Aivan aluksi täytyy suorittaa eräs tärkeä raja. Arabiajattelijat hahmottivat hyvän ja pahan kysymyksiä huomattavasti laajemmassa mittakaavassa, kuin mitä meillä on tapana. Tämän perusteella he eivät lähtökohtaisesti osanneet nähdä pahan ongelmaa kovin vakavana haasteena Jumalan hyvyydelle. Mikäli aktualisuus on itseisarvoisen arvokasta, silloin on selvää, että valtaosa maailmankaikkeudesta on jäännöksettä hyvää – itse asiassa koko ajan parhaassa mahdollisessa tilassa. Koko taivaankansien suunnattomat kaarethan ovat ikuisesti aktuaalisia, so. ne pysyvät tasaisessa liikkeessä iankaikkisesta iankaikkiseen, ja niiden järjestys ja sopusointuisuus ovat kiistattomat. Arabialaisessa filosofiassa taivaisiin viitataan tavan takaa autuaina²³ – tapa, joka saattaa hämentää, ellei huomata, että arabifilosofit pitivät taivaankansia lisäksi elollisina olentoina. Kaikki puutteet, joita kuunalisessa maailmassa mahdollisesti esiintyy, ovat tässä mittakaavassa mitättömän pieni likatahra: kuten Koraani ja muslimiajattelijat muistavat meitä muistuttaa, on "taivaan ja maan luominen ollut vaikeampaa kuin ihmisen luominen"²⁴, vaikka useimmat ihmiset eivät asiaa oikein ymmärtäisikään.²⁵

Kysymys pahasta koskee siis ainoastaan syntymisen ja häviämisen lakien alaista maallista maailmaa. Kuinka viimemainittu on saatettu jättää näin heitteille, miksei sille ole suotu samaa pysyvyyttä kuin taivaalle? Platonismissa tuli tavaksi vedota tässä kohtaa taas kerran Jumalan anteliaisuuteen. Kuvitellaan kaksi maailmaa, joista yhdessä on pelkästään maksimaalinen määrä pysyviä olentoja, toisessa kaikki nämä mutta sen lisäksi muitakin – sellaisia, joiden luonnollisena osana on joskus vajota olemattomuuteen. Eikö täydellisen hyvä Luoja toteuta mieluummin vaihtoehdon (b)? Mikäli elämä on perustava hyvä, on vaikka vain sen syrjästäkin kiinni pääseminen parempi kuin kokonaan osattomaksi jääminen.²⁶

Kuvatun kaltainen, kokonaan metafysisen puolustus saa tukea luonnonfilosofiaan nojaavasta päättelystä. Persialaisen

Abû 'Alî Ibn Sînân (lat. Avicenna, k. 1037) mukaan "syy kaikkeen pahaan löytyy yksistään kuun sfäärin alta"²⁷. Väite on varsin vahva: ei vain niin, että pahaa esiintyy ainoastaan täällä maan päällä, vaan myös syyt pahan esiintymiseen voidaan jäljittää maanpäällisiin tekijöihin. Jumalaa ei tällöin tarvitse pitää vastuuvollisena siitä, mitä maailmassa tapahtuu. Syytä pahaan onkin viime kädessä se aine, joka muodostaa maanpäällisen elämän välttämättömän rakennusaineen.

Ajatuskuvion juuret ovat vanhat – aine puhtaana potentiaalisuutena vetää olioita jatkuvasti kohti olemattomuutta – mutta arabit kytkivät syntymisen ja häviämisen lait mielenkiintoisella tavalla jumalallisen oikeudenmukaisuuden käsitteeseen. Katsotaanpa, mitä al-Fârâbî sanoo aineellisista kappaleista, joiden osana on kerran syntyä ja kerran hävitä:

"Koska (a) tämänkaltaiset olennot koostuvat aineesta ja muodosta, (b) muodot järjestyvät vastapareiksi ja (c) aine omaksuu luontojaan yhtä hyvin jonkin muodon kuin sen vastakohtankin, jokaisella näistä kappaleista on todellinen oikeus niin muotoon kuin aineeseenkin."²⁸

Kuitenkin maailma on rajallinen, joten kaikki ei mahdu tänne kerrallaan. Elämä maan päällä on sen vuoksi järjestetty syntymän ja häviön kiertokuluiksi: "Koska yhdellä ei ole toista suurempaa [oikeutta] olla olemassa tai kestää, jokaiselle on [annettu] osansa olemisesta ja pysyvyydestä"²⁹. Jokaiselle meistä on suotu hetkemme parrasvaloissa, muttei sen enempää, ja tähän meidän on tyytyminen. Kenties meitä sentään lohduttaa tietää, että kuolemamme palvelee suurempaa hyvää; sillä vain täten myös uusilla sukupolvilla on tilaa astua esiin: kuolemattomuus piilee lajin jatkuvuudessa.

"Oikeudenmukaisuus piilee siinä, että aine otetaan tältä ja annetaan tuolle ja taas toisinpäin, ja että vuorottelu jatkuu näin [loputtomiin]. Koska näille olennoille täytyy kullekin suoda täysi oikeus, ei ole mahdollista, että numeerisesti yksi ja sama asia jatkaisi jatkuvasti olemassaoloaan. Sen sijaan olennon ikuinen pysyvyys saavutetaan sitä kautta, että se edustaa aina yhtä lajia."³⁰

Mahdollisuuksien ja kykyjen mahdollisimman täydellinen toteutuminen edellyttää siis sitä, että asiat vuorollaan myös vaipuvat takaisin potentiaalisuuden tilaan. Osoittaa yksityisen yksilön osalta silkkaa itsekkyyttä vaatia enemmän.

Hyvä ja paha

Edellä hahmoteltua selitysmallia vastaan voidaan kuvitella ainakin yksi ilmeinen vastalause. Ibn Sînâ väittää, ettei kukaan saata nähdä mitään pahaa siinä, että jokin on olemassa ja toteuttaa täydellisesti luontoaan ilman, että siinä ilmenisi mitään potentiaalisuutta³¹. Onko näin todella? Tunnettu tutut kouluesimerkit, jotka yleensä nostetaan erinomaisuuden ihannoijia vastaan. Joku voi olla vaikkapa erinomaisen lahjakas murhamies tai sabotööri. Epäröisimme sanoa, että parhaassa mahdollisessa maailmassa tällainen kyky saisi toteutua maksimaalisesti.

Erityisesti Aristoteleen selittäjänä tunnettu andalusialainen filosofi Abû 'l-Walîd Ibn Rushd (lat. Averroës, 1126–1198) tarttuu haasteeseen varhaisessa, uusplatonistisesti

**»Kuinka Jumala-keskeisestä
tahdonteologiasta tuli islamilaisen
metaetiikan perusratkaisu?
Vaikuttaa siltä, että tämä tapahtui
ennen kaikkea asetelmassa, jossa
Jumalan kaikkivaltiota korostaneet
teologit kilpailivat suosiosta
rationalistisemmän suuntauksen
kanssa.»**

värityneessä *Metafyysikan* tiivistelmässään. Ongelma nousee esiin välittömästi kun aletaan pohtia, miten Yhdestä saadaan monta. Miksi juuri tämä valikoima olentoja on saanut kunnian aktualisoitua jonkin muun sijasta? Ibn Rushdin mukaan on kiistatta niin, että

”useimpien niistä olemassaolo on parhaaksi. Joidenkin osalta taas voimme osoittaa, että ne ovat olemassa joko ihmisen tai sitten toinen toistensa tähden. Taas toisten kohdalla tämäkään ei näytä pitävän paikkaansa, esimerkiksi niiden petojen, jotka ovat vahingoksi yhtä hyvin ihmisille kuin kasvillisuudellekin. Tämän vuoksi tuonnempana todetaan, että useimpien olentojen vasta-
vuoroinen häviö on säädetty vain aksidentaalisesti ja aineellisen välttämättömyyden vuoksi. Näin on esimerkiksi skorpionien laita...”³²

On siis olemassa koko joukko olentoja, joiden hyvyttä ja kauneutta kukaan ei kyseenalaista. Tämän lisäksi joidenkin hyödyllisyys on kyllä vähemmän ilmeistä, mutta silti perusteltavissa. Sittenkin on tunnustettava, että luomakuntaan mahtuu myös tuholaisia sanan varsinaisessa merkityksessä. Millä perusteella nämä on sisällytetty mukaan?

Vastaus on perusteissaan sama kuin Ibn Sînälläkin: aine ja sen rajoitukset ovat syynä pahaan. Asian tarkempi selittäminen käy hieman mutkan kautta. Yksi aristoteelisen fysiikan perusoletuksia on, että maailmankaikkeus on kooltaan välttämättä rajallinen.³³ Se käsittää kaiken aineen, mitä on ja mitä voikaan olla. Aineen määrä maailmankaikkeudessa on myös vakio: se ei kasva eikä vähene, se ei yksinkertaisesti voi tehdä niin.³⁴

Tällä on mielenkiintoisia seuraamuksia luonnon kierto-
kulkujen kannalta. Jos olemme valmiita hyväksymään, että on olemassa luontokappaleita, joiden pääasiallinen anti on rakentaa ja luoda uutta – arkisessa katsannossa ”tehdä hyvää” – silloin meidän on hyväksyttävä myös, että näiden toimintaa tasapainottaa joukko sellaisia olentoja, joiden osaksi on tullut repiä alas ja tuhota. Saatamme olla taipuvaisia penseyteen jälkimmäisiä kohtaan – romantisoimme esimerkiksi happea luovuttavia viherkasveja petoeläinten sijasta – mutta maailmassa piilevien mahdollisuuksien maksimaalinen toteutuminen edellyttää jälleen kerran tasapainoa ja tämä taas sitä, että kaikille olevaisen tyypeille on siinä paikkansa.

”Hyvien asioiden joukossa on näet joitakin sellaisia, jotka voivat esiintyä vain sekoittuneena pahaan, esimerkiksi ihminen, joka koostuu järki- ja eläinsielusta. [Filosofien] mukaan jumalallinen

viisaus on säätänyt suuren määrän hyvää, vaikka se sitten sekoittuisikin pieneen määrään pahaan, sillä suuren hyvän olemassaolo pienen määrän pahaan kanssa on parempi kuin se, että suuri määrä hyvää jäisi syntymättä vain [sen sisältämän] pienen pahan takia.”³⁵

Tällainen aksidentaalinen paha on vihdoin esimerkki pahasta, jota ei tarvitse torjua vaan joka voidaan hyväksyä sellaisenaan, siis nimenomaan pahana – joskin välttämättömänä sellaisena. Meidän ei tarvitse kiistää, että puhdas järkiolento (enkeli) on parempi kuin olento, jonka täytyy kamppailla ristiriitaisten aistimusten ja halujen kanssa; mutta kyseessä ei enää ole sellainen ihminen, joka voisi ilmestyä tähän maailmaan.

Ibn Sînân esimerkki välttämättömästä pahasta on tuli. Jos joku asettaa kätensä kuumalle levyille, tuntee kipua ja vetää sitten kätensä pois, ei käy kiistäminen, että kivun kokemus sinänsä on paha. Viisas hyväksyy silti mieluummin tulen kivulaisuuden kuin ajatuksen, ettei tuli tuntuisi missään, vaan saisi vapaasti aiheuttaa palovammoja ilman, että ihminen edes huomaisi tapahtunutta. Kysymys on jumalallisen kaitseluksen yllättävästä ilmenemismuodosta.³⁶ Ibn Rushd puhuu samassa yhteydessä ”ensimmäisestä aikeesta” ja ”toisesta aikeesta”, joista ensimmäistä halutaan sen itsensä tähden, kun taas toinen syntyy ensimmäisen ymmärrettynä ja hyväksyttynä sivutuotteena. Toinenkin aie eroaa siten sattumanvaraisesta sivuvaikutuksesta, jota ei välttämättä edes tiedosteta, kun toimeen ryhdytään. Erottelu on tärkeä juuri jumalallisen kaikkivaltiuuden yhteydessä. Eihän käy laatuun ajatella, ettei Jumala varsin hyvin tietäisi, mitä Hänen luomistyöstään seuraa.

Ibn Sînâ tiivistää filosofisen näkemyksen tavalla, johon ei ole paljoa lisättävää: ”Hyvä on näin ollen säädetty olemuksellisesti, paha aksidentaalisesti: kaikki on, kuten olla pitää.”³⁷

Hyvä tahto

Olen edellä kuvannut melko laveasti muslimifilosofien naturalistista etiikkaa. Löytyykö arabialaisen ajattelun piiristä subjektiivisia arvoteorioita? Toki, joskin asiayhteys saattaa yllättää. Olemme tähän saakka askaroineet lähinnä kreikkalaisen perinteen uomassa jatkaneen arabialaisen filosofian (*falsafa*) parissa; nyt on tullut aika tutustua varsinaiseen islamilaiseen teologiaan (*kalâm*).

Islamilaisessa teologiassa on kautta aikojen kulkenut vahvana usko siihen, että se arvo, joka luomistyölle kokonaisuudessaan tulee antaa, on suoraa seurausta *Luojan* sille osoittamasta arvostuksesta. Jälkimmäinen on puolestaan puhtaasti Jumalan vapaan tahdonaktin tulosta: sitä eivät ole määränneet mitkään tekijät tuotoksessa itsessään, saati sitten muiden (esimerkiksi ihmisten) sitä kohtaan tuntemassa arvostuksessa. Näkemystä sopii siksi nimittää teistiseksi subjektivismiksi. Siitä tuli *kalâmin* piirissä vähitellen vallitseva näkökanta.

George Hourani on useissa tutkimuksissaan selvittänyt sitä, kuinka Jumala-keskeisestä tahdonteologiasta tuli islamilaisen metaetiikan perusratkaisu. Vaikuttaa siltä, että tämä tapahtui ennen kaikkea asetelmassa, jossa Jumalan kaikkivaltiota korostaneet teologit kilpailivat suosiosta rationalistisemmän suuntauksen kanssa.³⁸ Rationalistinen suuntaus, jota edusti ennen muuta 800-luvun puolessavälissä voimiensa tunnossa ollut mu'tazilittinen koulukunta, piti tärkeänä korostaa

Jumalan tekojen järkevyyttä ja johdonmukaisuutta pitkälti samoista syistä kuin filosofit myöhemmin vuositasoina.³⁹

Näemme yhdellä kertaa, mikä mu'taziliittien teologiassa viehätti ja miksi sitä toisaalta pidettiin arveluttavana, kun tutustumme siihen, miten kaikkien aikojen kenties merkittävin muslimiteologi Abû Hâmid Muhammad al-Ghazâlî (k. 1111) heidät esittelee teoksessa *Jumalan 99 kaunista nimeä*. Al-Ghazâlîn mukaan mu'taziliiteille Jumalan tahto ja Jumalan tiedot liittyvät erottamattomasti toisiinsa, mutta tieto jää aina lopulta niskan päälle: mu'taziliiteille yhtä lailla kuin filosofeillekin Jumala ”tuntee hyvän kasvot ja hyvän järjestyksen niin, että se on olemassa sellaisena, kuin Hän sen tietää. Onhan Hänen tietonsa syynä asioiden olemassaoloon. Kun Hän tietää jonkin olion hyvän, se toteutuu, ja ellei tähän sisälly jotakin ristiriitaista, on Hän siihen tyytyväinen.”

”Hänen toimensa ovat jotakin tiedettyä, ja Hänen mielitekonsa palautuvat tietoon hyvän luonteesta. Tämä merkitsee sitä, että se, minkä olemassaolon Jumala tietää hyväksi, saa olemassaolonsa Häneltä. Jos Hän puolestaan tietää, että on hyvä, ettei jotakin ole, ei se saa Häneltä olemassaoloa. Hyvän järjestys ei näin ollen tarvitse ollakseen muuta kuin Hänen tietonsa eikä olematon ollakseen olematta muuta kuin sen, että Häneltä puuttuu tieto siitä, että siihen sisältyisi hyvää. Jumalan tietämien asioiden järjestys on syynä olevaisen järjestykselle, ja olevaisen järjestys seuraa tiedettyjen asioiden järjestyksestä.”⁴⁰

Juuri näin islamilaiset rationalistit todellakin ajattelivat: koska Jumalan tieto on parasta mahdollista tietoa parhaasta mahdollisesta kohteesta, se sisältää koko maailmanjärjestyksen optimaalisessa muodossa. Mutta kun tämä muoto on kerran tiedetty, ei rationaalinen toimija – ja sitähan Jumalan toki täytyy olla – oikeastaan enää voi muuta kuin toimia juuri tällä tavoin. Jumalasta tulee näin jonkinlainen luomisautomaatti, ikään kuin oman täydellisyytensä vanki.⁴¹ Tätä vastaan toiset tahot tahtoivat korostaa, että Jumala on kaikkivallassaan kertakaikkisen vapaa toimija.

Tahdonteologiaa tuli edustamaan ennen kaikkea al-Ash'arîn (k. 936) mukaan nimetty koulukunta, joka Lain tulkinnan kysymyksissä edusti keskitietä kirjaimellisen ja rationaalisen tulkinnan välillä. Al-Ghazâlî (k. 1111) esittää ash'ariittien opin tiiviissä muodossa pääteoksensa *Uskonollisten tieteiden elävöittäminen* siinä kirjassa, jossa hän käsittelee *Uskonkohtien perusteita* (*Kitâb qawâ'id al-'aqâ'id*). Asia nousee esille jaksossa, jossa esitetään kymmenen periaatetta koskien Jumalan toimintaa (*af'âl Allâh*).

Al-Ghazâlî näkee alun alkaen tärkeäksi korostaa, että kaikessa Jumalan tekojen arvioinnissa täytyy ottaa lähtökohdaksi luomisteologian näkökulma. Koska Jumala on luonut kaiken tyhjistä, on kaikki Hänen tekoaan – myös mahdolliset arvioinnin kriteerit. ”Hänestä ovat lähtöisin niin paha ja hyvä, hyöty ja harmi, usko ja epäusko, ymmärrys ja typerys, onni ja epäonni, harhaopit ja oikea opastus, totteleminen ja tottelemattomuus kuin toisen asettaminen Jumalan rinnalle ja oikea uskokin.”⁴² Olisi siksi mieleöntä luulla, että meillä olisi keinot ikään kuin ulkopuolelta arvioida Jumalan toimien kelvollisuutta.⁴³

Luomisessa Jumala toimii tahtonsa mukaan, tahdon, joka on ikuisuudesta saakka muuttumaton ja tyystin omavaltainen. Sitä eivät sido inhimilliset luulot siitä, mikä mahdollisesti olisi oikeudenmukaista tai oikein. Jumala voi tuottaa

ihmisille ansaitsematonta tuskaa, koska Hänelle kuuluu koko maan piiri ja kukin tekee omaisuutensa kanssa niin kuin tahtoo.⁴⁴ Jumala voi myös asettaa ihmisille mahdollittomia velvollisuuksia. Rukoillaanhan Koraanissa, ettei Jumala näin tekisi⁴⁵, ja pyyntö jättää jotakin tekemättä edellyttää loogisesti sitä, että sen tekeminen oletetaan mahdolliseksi⁴⁶. Ylipäätään Jumala ei ole mitään velkaa luomakunnalle: joka muuta väittää, ei ole ymmärtänyt velvollisuuden ja välttämättömyyden käsitteitä oikein.⁴⁷

Al-Ghazâlîn esitys huipentuu seitsemänten periaatteeseen, joka kuuluu yksinkertaisesti, että Korkein toimii palvelijoidensa kanssa, miten mieli (*mâ yushâ'*). Häntä ei sido vaatimus, että hän tekisi luoduille hyvin tai parhain päin (*aslah*). Al-Ghazâlî tarjoaa vastustajilleen purtavaksi pähkinän, joka löytyy jo al-Ash'arîlta: ajatuskoe on todellinen teologian historian klassikko ja ansaitsee siksi tulla lainatuksi kokonaisuudessaan.

Oletetaan, että tuonpuoleisessa kaksi henkilöä osuu jututuille Luojansa kanssa, lapsi ja aikuinen; oletetaan edelleen, että Jumala on juuri sellainen kuin mu'taziliitit väittävät, hyvä ja oikeudenmukainen, ja että Häntä sitovat meille tutut moraalikoodit.

”Lapsi kysyy nyt: 'Herra, miksi olet nostanut tuon toisen yläpuolelleni?' Jumala vastaa: 'Koska hän kasvoi aikuiseksi ja suoritti minulle palvelusta.' Tähän lapsi sanoo: 'Mutta sinä itse surmasit minut jo lapsena! Sinun olisi pitänyt pitkittää elämäni, jotta minäkin olisin saanut kasvaa aikuiseksi ja tehdä hyviä töitä. Olet harhautunut oikeudenmukaisuuden poluilta,⁴⁸ kun teit hyvin hänelle ja soit hänelle etkä minulle pitkän elämän. Miksi suosit häntä näin?' Jumala vastaa tähän: 'Koska tiesin, että jos sinä olisit saanut kasvaa aikuiseksi, niin olisit asettanut muita minun rinnalleni ja syöllistynyt tottelemattomuuteen. Siksi sinulle oli parempi kuolla lapsena.' Näin mu'taziliitit puolustavat Jumalaa. Viimeistään tässä kohtaa kuitenkin kaikki jumalankieltäjät huutavat Hänen puoleensa Pätsin liekeistä kysyen: 'Herra! Mikäli tiesit, että me syöllistyisimme aikuisiksi tultuamme rinnastukseen, mikset sitten surmannut meitä lapsina? Meille olisi kelvannut vaikka vähäisempikin asema, kuin mitä soit tuolle muslimilapselle.’”⁴⁹

Al-Ghazâlî on sitä mieltä, ettei haasteeseen voida vastata tyydyttävästi perinteisen moraalin puitteissa. Tästä päästään kahdeksanteen periaatteeseen, jonka mukaan lopulta myös inhimilliset velvollisuudet tunnetaan ilmoituksen, ei järjen nojalla.⁵⁰ Kun sanotaan, että ihmiseltä vaaditaan ja edellytetään (*wâjib*) tietynlaista toimintaa, on kyse ehdollisesta ja välineellisestä, ei käsitteellisestä tai loogisesta välttämättömyydestä. Kyse ei ole siitä, ettei ihminen näkisi toiminnalleen aitoja vaihtoehtoja; hän vain tahtoo päästä Paratiisiin ja välttää Pätsin kauhut. Al-Ghazâlîn antropologia on siten asettaa hedonistisempi ja myös pessimistisempi kuin filosofien: siinä, missä jälkimmäiset väittivät kuten Sokrates ettei se, joka näkee hyvän todellisen olemuksen, voi kuin käyttäytyä paremman ymmärryksensä mukaan, al-Ghazâlî käsittelee ihmistä ainakin moraalifilosofian yhteydessä ensisijaisesti nautintoa hakevana otuksena.⁵¹

Järki kertoo ihmiselle edelleen, että Jumala voisi omasta puolestaan ohjata hyväntekijät helvettiin siinä, missä pahan-tekijätkin (katso edellä). Siksi ihmisen ainoa turva ja vakuus piilee Jumalan määräysten tunnontarkassa noudattamisessa. Jumala on profetiansa välityksellä luvannut, että ne, jotka

»Tunnetuimmat arabifilosofit soivat lopulta suhteellisen vähän huomiota käytännöllisen filosofian kysymyksille. Esimerkiksi Ibn Sînân valtavasta tuotannosta vain muutama sivu on omistettu etiikalle, seikka, joka on herättänyt kummastusta tutkijoissakin.»

seuraavat Häntä ja alistuvat Hänen tahtoonsa (*islâm*) tulevat kerran Paratiisin porteille. Tähän ihminen voi luottaa, sillä Jumala ei puhu itsensä kanssa ristiin. Kaikkinaisen omaan järkeilyyn luottaminen sitä vastoin on turhaa ja mahdollisesti vaarallistakin.

On syytä korostaa, ettei al-Ghazâlî nähnyt edellä mainitun millään lailla uhkaavan Jumalan hyvyyttä. Jumalallinen anteliaisuus saa vain uutta sisältöä siitä, että se on täydellisen vapaata: jo pelkkä ”maailman olemassaolo merkitsee korkeimman mahdollisen hyvän täyttymistä jumalallisen anteliaisuuden edellyttämällä tavalla.”⁵² Juuri se, ettei Jumalan ole välttämätöntä toimia, niin kuin tekee, tekee Hänestä todella jalomielisen Luojan ja armollisen Lainsäätäjän.⁵³ Näkemystä on osuvasti kutsuttu armon metafysiikaksi, joka nojaa kointingenssin metafysiikkaan⁵⁴.

Hyvä tieto

Andalusiassa 1100-luvun lopulla vaikuttanut Ibn Rushd oli paitsi filosofi, myös islamilaisen lain tuomari (*qâdi*). Hän koki siten tarpeelliseksi vastata kaikkien filosofien puolesta haasteeseen, jota al-Ghazâlîin ash’ariittinen tahdonteologia edusti. Ibn Rushd piti kerta kaikkiaan käymättömänä ehdotusta, ettei hyvällä ja oikealla olisi sisältöä Jumalan mahdollisista käskyistä ja kielloista riippumatta. Väite on hänen mukaansa

”äärimmäisen omituinen, koska sen mukaan tässä maailmassa ei ole mitään, mikä olisi itsessään hyvää tai pahaa. Kuitenkin on itsestäänselvää, että oikeudenmukainen on hyvää ja epäoikeudenmukainen pahaa.”⁵⁵

Ibn Rushd ottaa esille vastaesimerkin, jonka on määrä osoittaa teologien näkökannan kaikinpuolinen mahdottomuus. Mikäli arvot perustuisivat yksin lakeihin ja käskyihin ja mikäli Laki käskisi muiden Jumalien palvomiseen, silloin tämä olisi paitsi velvollisuus, myös ”oikein”. Koska islamin tärkein uskonnokappale kuitenkin on Jumalan ehdoton ykseys ja vakavin synty se, että jokin muu rinnastettaisiin Jumalaan, olettaa filosofi kenen tahansa järkevän ja hurskaan ihmisen olevan yhtä mieltä siitä, ettei tämä voi pitää paikkansa. Arvo-

arvostelmilla täytyy olla jokin muu perusta kuin vain se, että ilmoituksessa sanotaan niin tai näin.

Päätelyn vakuuttavuudesta voidaan olla monta mieltä. Sen teologinen painolasti saattaa tehdä siitä vaikean lähestyä niille, joille ajatukset Jumalan käskyistä ja pyhäinhäväistyksistä merkitsevät vähän. Siksi kannattaa erikseen kiinnittää huomiota vahvaan filosofiseen pohjavireeseen, joka ohjaa Ibn Rushdin päättelyä ja josta hän omasta puolestaan ammentaa voimaa. Filosofin velvollisuus on rakastaa totuutta, kuten al-Ghazâlî itse tiesi muistuttaa: olihan Aristoteles hänen mukaansa todennut, että ”Platon on ystävä ja totuus on ystävä, mutta totuus on kahdesta ystävästä todempi”.⁵⁶ Koko arabialaisen filosofian perinteelle al-Kindîstä (k. 873) lähtien puolestaan oli keskeistä, että kaikki totuus palautuu pohjimiltaan Jumalan todellisuuteen, minkä vuoksi Jumalasta käytetään nimeä ’Tosi’.⁵⁷ Tämänkin Al-Ghazâlî olisi ollut valmis allekirjoittamaan⁵⁸.

Vielä tarvitaan kolmas palanen, jotta päätelyn kulku kävisi kirkkaaksi. Arabiajattelijat olivat kaikki liikuttavan yksimielisiä siitä, että johdonmukainen usko moniin jumaliin on viime kädessä mahdotonta. Oletus useista jumalista osoitautuu aina tarkemmassa katsannossa absurdiksi. Komennus palvoa moisia mielikuvitusolentoja⁵⁹ tekee siksi pilkkaa paitsi Jumalasta, myös koko filosofian pyrinöstä ja ylevästä perinteestä: ash’ariittien markkinoiman mahdollisuuden ottaminen vakavasti merkitsisi sitä, että Totuus saattaisi johtaa ei vain väärään sanan moraalisisessa mielessä, vaan myös vääristelyyn ja väärennökseen.

Varhaisessa *Metafysiikan* tiivistelmässä Ibn Rushd rinnastaa teologien näkemyksen Protagoraan lausuntoihin⁶⁰. Mikäli oletetaan, että hän viittaa tunnettuun väitteeseen ihmisestä kaiken mittana, on Kommentaattori osannut oivaltavasti yhdistää inhimillisen ja teistisen subjektivismiin lajit toisiinsa.⁶¹ Kuten al-Fârâbî ennen häntä, Ibn Rushd niputtaa useinkin sofistit ja teologit yhteen menetelmällisten seikkojen nojalla, mutta tämä on tietääkseni ainoa jakso, jossa kahden ryhmän ajattelulla väitetään olevan myös sisällöllisiä yhtymäkohtia.

On joka tapauksessa kuvaavaa, että filosofisen maailmankatsomuksen vastustajiksi nimetään juuri se ryhmä, jota vastaan jo Sokrates kävi kamppailua. Platon ja Aristoteles todistavat yhtäpitävästi siitä, kuinka Sokrateen opettaja Anaksagoras oli ensimmäinen, joka väitti jumalallisen Järjen (*nous*) toimivan maailman muodon selityspuolesta (*arkhê*). Arabien käsityksen mukaan Sokrates puolestaan perusti koko käytännöllisen filosofian oppialan.⁶² Ash’ariitit hyökkäsivät siis koko Ateenan koulun kunniaakasta perinnettä vastaan kun he julkesivat esittäen, ettei maailmanjärjestyksen perustava oikeutus ollut luettavissa siitä itsestään.

Hyvä järjestys

Tunnetuimmat arabifilosofit soivat lopulta suhteellisen vähän huomiota käytännöllisen filosofian kysymyksille. Esimerkiksi Ibn Sînân valtavasta tuotannosta vain muutama sivu on omistettu etiikalle, seikka, joka on herättänyt kummastusta tutkijoissakin⁶³. Ibn Rushd sentään laati *Nikomakhoksen etiikan* ja Platonin *Valtion* parafrasit,⁶⁴ ja al-Fârâbîa pidetään islamilaisen poliittisen filosofian isänä (ks. Michael Mar-muran artikkeliä tässä numerossa). Silti heidänkin käytännöllistä filosofiaa käsittelevä tuotantonsa kalpenee vaikkapa al-

Ghazālīn *Uskonnollisten tieteiden elävöittäminen* rinnalla, joka sisältää kirja kirjan jälkeen yksityiskohtaisia ja oivaltavia pohdintoja ihmisen teoista, niiden vaikuttamista ja siitä, miten näitä tulisi eettisessä katsannossa arvioida.⁶⁵ Kuinka näin voi olla, jos kerran filosofit uskoivat ehdottoman objektiivisiin arvoihin, eivät teologit?

Osaselitys saattaa löytyä filosofeille niin rakkaasta laji-kohtaisen täydellistymisen ihanteesta. Ihmiselle ominainen lajikyky on järjenkäyttö: teoreettinen pohdinta on täydellistä toimintaa, jota ihminen voi osakseen kuvitella. Näin ollen filosofian harjoitus sinänsä on tietystä mielessä eettistä toimintaa⁶⁶. Olevan pohtiminen olevana sekä Jumalan johtaminen maailmasta ja maailman Jumalasta yhdessä muodostavat korkeimman kutsumuksen, jonka ihminen voi osakseen valita.⁶⁷ Kuten Proklos oli todennut, ”totuus on kaiken hyvän lähde niin jumalille kuin ihmisillekin”⁶⁸; Ibn Rushd saattoi tässä valossa nähdä ihmisen päämääränä olevan suoranaisen jumalallistumisen sikäli, kuin hän onnistui olemaan kunnan filosofi.⁶⁹

Arabifilosofoille hyvässä oli kyse ennen muuta järjestyksen- ja järjenmukaisuudesta, sopusoinnun löytymisestä niin yksilön, yhteisön kuin maailmankaikkeudenkin tasolla. Maailmasta se tarvitsi todella vain löytää; omassa sielussa se tuli saattaa voimaan; ja inhimillisessä yhteisössä siihen tuli pyrkiä. Kuten Julius Moravcsik huomauttaa kirjassaan *Plato and Platonism*, nämä ihanteet ovat syvärakenteeltaan platonisia. Arabialainen filosofia liittyy siis tältä osin länsimaisen ajattelun kenties kaikkein vahvimpaan pohjavirtaukseen: yksijumalainen luomisteologia tarjosi sille yhtäältä lisää käyttövoimaa, toisaalta haastoi sen pohtimaan, miten annettuna ja itsestäänselvänä tuon järjestyksen lopulta saattoi ottaa. Vaikka tällainen ”ikuisuuden näkökulmasta” käyty arvokeskustelu tuntuisikin meistä etäiseltä, kannattaa huomata, etteivät sen käsitteelliset edellytykset ole sen kummempia kuin utilitarismin tai velvollisuusetiikan:

”Muutkin etiikan perusmallit sisältävät aksiomaattisia lähtöoletuksia, esimerkiksi sen, että nautinto on hyvää tai että velvollisuudet ovat ehdottomia. Viimemainitut oletukset liittyvät todellisuuden määrättyihin osa-alueisiin kuten sielunelämään tai inhimilliseen kanssakäymiseen. Platonin ’aksioma’ liittyy eräisiin todellisuuden yleisimpiin rakennepiirteisiin. Hänen näkökulmastaan kyseessä olisi hyvä asia.”⁷⁰

Arvelisin, että arabifilosofit näkivät asian samoin. Heille vasta oletus, että niin Jumalaa, todellisuutta kuin ihmiselämääkin sopi tarkastella järjen valossa, teki elämästä elämisen arvoisen.

Viitteet

1. Artikkelin perustuu Tampereella Suuressa filosofiatapahtumassa 12.4.2002 pidettyyn esitelmään.
2. Katso Gutas 1985.
3. Katso mm. Genequand 1988; laajemmin Fakhry 1991.
4. On kuvaavaa, että kun Prokloksen *Teologian elementeistä* käännettiin valikoima propositioita arabiaksi, syntyneen kirjasen nimeksi tuli *Kirja korkeimmasta hyvästä (Kitāb fi l-mahd al-khayr)*. Teos tunnettiin myöhemmin latinalaisessa lännessä nimellä *Liber de Causis* (”Syiden kirja”): sitä pidettiin jonkin aikaa aristoteelisena, kunnes Tuomas Akvinolainen pääsi asian todellisesta laidasta jyvälle verrattuaan tekstiä ensin

Pseudo-Dionysios Areiopagiitan. sitten Prokloksen itsensä tuotantoon. Todettakoon, etteivät arabifilosofit yleensä tehneet moista virhearviota (kansan mielipiteet ovat asia erikseen).

5. Poikkeuksen muodostaa Abū Bakr al-Rāzī (k. 925), jonka kosmologia on kauttaaltaan platonistinen ja *Timaioksen* mukaan mallinnettu. Al-Rāzīn erinomaisen mielenkiintoinen filosofinen järjestelmä jäi kuitenkin vaille kannattajia.
6. 12.7, 1072b14–30; 12.9.
7. 12.10
8. Katso Sedley 2000.
9. Katso esim. al-Ghazālī, *Maqṣad* 2.4, 2.6, 2.84 sekä Kukkonen 2003.
10. Kuten jo edellä todettiin, Yksi sijoitettiin Plotinoksesta lähtien olevaisen tuolle puolen: kun Yksi arabialaisessa Plotinoksen parafrasissa muuttuu Itsessään Olevaksi, on kyseessä yksi käsitehistorian merkittävimmistä ja merkittävimmistä siirtymistä. (Aiheesta katso Adamson 2003.) Muiden asioiden ohella se mahdollisti osaltaan uusplatonismin ja monoteismin yhteensulautumisen tavalla, joka luonnehti suurta osaa keskiajan islamilaisesta, juutalaisesta ja kristillisestä ajattelusta.
11. *Madīna*, 56.6.
12. 56.9–10.
13. Todettakoon, että al-Fārābīn esityksessä Ensimmäistä luonnehditaan monilla muillakin määreillä, joita Jumalaa tavallisesti liitetään: Ensimmäinen on ’erilainen’ (kuin mikään muu: 58.10–), vailla vasta-kohtaa (62.8–), jakamaton (66.8–) ja siten kokonaan yksi (68.7–), olemukseltaan puhdasta järjettä (70.1–) ja sitä myöden täydellisen tietävä (72.7–) ja viisas (72.12–), tosi (74.2–; ks. tuonempana), elävä (74.13–), tietoinen ja itsetietoinen (76.14–), mahtava, majesteettinen, loistelias, kaunis ja kirkas (82.6–) sekä autuas ja itseensä tyytyväinen (84.8–).
14. Katso MacDonald 1991.
15. *Madīna*, 94.6–15.
16. *Madīna*, 88.11.
17. Katso *Madīna*, 94.16–17. Arabifilosofien omaksumaa oikeudenmukaisuuden ihannetta kuvastaa parhaiten periaate ”kullekin ansionsa mukaan”: tästä katso Kukkonen 2002a.
18. Platonin *Timaioksen* mukaan luojajumala oli hyvä ja halusi kaiken muun olevan niin paljon itsensä kaltaista kuin suinkin (*Timaios* 29–30). Tämän ihanteen yhteydestä ajatukseen siitä, että olevainen muodostaa yhden suuren ketjun, katso Lovejoy 1936.
19. Katso esim. *Madīna*, 106.
20. *NE* 1.6, 1096a23–29.
21. *Madīna*, 74.2–4.
22. Esimerkiksi kuulu muslimiteologi Abū Hāmid al-Ghazālī (k. 1111) korostaa teoksessaan *Jumalan 99 kaunista nimeä* sitä, ettei Jumalan säädöksiä tai oikeudenmukaisuutta voida ymmärtää toden teolla, ellei paneuduta joka ikisen olion kohdalla siihen, kuinka tarkoin sen osat on säädetty palvelemaan tiettyä tarkoitusta. Ks. *Maqṣad*, 2.14, 2.29 ja 2.30.
23. Esim. *Madīna*, 122.10.
24. Kor. 40:57.
25. Näin esimerkiksi Ibn Sīnā, *Ilāhiyyāt*, 2:414–415; al-Ghazālī, *Maqṣad*, 2.29 ja 2.30; Ibn Rushd, *Tabāfut*, 185–194.
26. Katso Proklos, *In Timaeum* 1:372–373.
27. *Ilāhiyyāt*, 2:417.4.
28. *Madīna*, 144.4–8.
29. *Madīna*, 144.15–146.2.
30. *Madīna*, 146.12–148.2.
31. *Ilāhiyyāt*, 2:416.8–9.
32. *Talkhīs*, 159.8–13.
33. Katso *Fys.* 3.5; *Taivaasta* 1.5–7.
34. Katso *Tabāfut*, 125.
35. *Tabāfut*, 177.5–9.
36. *Ilāhiyyāt*, 2:417–420; katso Steel 2002.
37. *Ilāhiyyāt*, 2:421.1–2.
38. Katso Hourani 1985.
39. Mu’tazilittien tarkemmista opetuksista tiedetään suhteellisen vähän siitäkin huolimatta, että vaikkapa myöhäisen mu’tazilittimestarin ‘Abd al-Jabbārīn (k. 1024) valtava tuotanto vain odottaa tutkimistaan. Al-Jabbārīn etiikasta ks. Hourani 1971.
40. *Maqṣad*, 176; suomennos tulevasta Basam Booksin laitoksesta.
41. Katso al-Ghazālī, *Falāsifa*, 57.
42. *Ihyā’*, 1:116.
43. Vrt. selitykset Jumalan nimeen *al-Latīf* (so. Hyväntahtoinen): *Maqṣad* 2.31. Tässä yhteydessä on myös huomattava, kuinka al-Ghazālīn kannattama tyhjästä luomisen oppi sekä vapauttaa hänet filosofien itselleen luomista ongelmista että pistää hänet toisessa mielessä ahtaalle. Koska Jumala on luonut kaiken aine mukaan lukien, on kaikki lahjaa häneltä;

toisaalta tyhjästä luomiseen uskova teologi ei voi filosofin tavoin vedota siihen, että aine asettaa määrättyjä rajoituksia luomiselle. Kaikki lankeaa tällä tavoin väistämättä Luojan kontolle, niin hyvä kuin pahakin.

44. *Ihyâ*, 1:117.
 45. Katso Kor. 2:286.
 46. *Ihyâ*, 1:117.
 47. Al-Ghazâlî:n analyysi nojaa siihen, että välttämättömyydellä (*al-wâjib*) tarkoitetaan aina joko omaan turvallisuuteen tai onneen liittyvää välineellistä välttämättömyyttä tai sitten kolmannen poissuljetun lakiin liittyvää loogista välttämättömyyttä. (*Ihyâ*, 1:117.) Hän arvostelee terävin sanoin näkemystä, jonka mukaan Jumalan täytyisi jollakin lailla tuonpuoleisessa korvata kaikki tässä maailmassa tuottamansa tai sallimansa vahinko. Al-Ghazâlî:n mukaan tästä seuraisi, että Jumalan tulisi kantaa huolta jokaisesta muurahaisestä ja ötökästä, joka kohtaa äkillisen lopun.
 48. Muotoilu *'adalta 'an 'adl* on eräänlainen sanaleikki: merkillistä kyllä, sanajuuren '-d-l yksi merkitysyhteys koskee harhautumista ja eksymistä, vaikka valtaosa siitä johdetuista sanoista liittyykin oikeudenmukaisuuteen ja tasapuolisuuteen.
 49. *Ihyâ*, 1:117.
 50. *Ihyâ*, 1:118.
 51. Vertaa *Maqsad* 2.17.
 52. *Maqsad*, 152. Lainauksessa käy ilmi al-Ghazâlî:n metafyyminen optimismi, joka *Uskonnollisten tieteiden elävöittäminen* -teoksessa puetaan runsaasti kiistoja herättäneeseen muotoon: ”Mahdollisuuksien joukosta ei löydy mitään parempaa kuin se, mitä on [olemassa].” Aiheesta katso Ormsby 1984.
 53. *Ihyâ*, 1:117.
 54. Katso Goodman 1992.
 55. *Kashf*, 113.
 56. Ks. *Falâsifa*, 4:7–8: kuuluisa sanonta esiintyy al-Ghazâlî:n teoksessa tiettävästi ensimmäistä kertaa tässä muodossa: vrt. kuitenkin *NE* 1.6, 1096a16.
 57. Katso Kindî-suomennosta tässä numerossa ja vrt. al-Fârâbî, *Madîna*, 74,2–13.
 58. Katso *Maqsad*, 2.52.
 59. Katso *Maqsad*, 32–33.
 60. *Talkhîs*, 164.
 61. Kuten Hourani (1985, 253) toteaa, Protagoraan käsityksiin viitataan parissa Platonin dialogissa, mutta Aristoteleella ainoastaan *Metafysiikan* 11. kirjassa. Ibn Rushd ei kuitenkaan missään anna ymmärtää, että hän olisi lukenut Platonin teoksista muita kuin *Valtion*, eikä hän myöskään kirjoittanut mainittuun Aristoteleen kirjaan selityksiä, sillä se ei ollut hänen saatavillaan. Ovat Ibn Rushdin tiedot Protagoraasta peräisin sitten mistä tahansa lähteestä, hänen tarkkanäköiset kommenttinsa osoittavat, miten huolellisesti antiikin perintöön arabien parissa paneuduttiin.
 62. Katso Alon 1991.
 63. Esim. Fakhry 1991, 83.
 64. Tätäkään ei voi pitää erityisen suurena saavutuksena, kun ottaa huomioon, että Averroës kirjoitti likemmäs 40 kommentaaria Aristoteleen teoksiin ja että hän näki erillisten selitysteosten arvoiksi myös sellaisen suuruuksien kuten Ptolemaioksen, Galenoksen, Aleksanteri Afrodisiaslaisen, Porfyrioksen, Nikolaos Damaskolaisen, al-Fârâbî:n, Ibn Sînân ja al-Ghazâlî:n teokset. Ibn Rushdin laatimista selitysteoksista katso Puig 2002.
 65. Katso tästä Kukkonen 2003. On syytä erikseen korostaa, ettei al-Ghazâlî suinkaan halveksunut järjenmukaista elämää vaan päinvastoin ylisti sitä aivan kuten filosofitkin. Esimerkiksi *Uskonnollisten tieteiden elävöittämisen* ensimmäinen osa, nk. ”Tiedon kirja”, on silkkä pitkälinen tiedon ylistys (*Ihyâ*, 1:11–95). Al-Ghazâlî:n mukaan tiedolliset pyrkimykset täytyi aina alistaa jumalisen ja Jumalan tahdon mukaisen elämän palvelukseen, ja nämä taas eivät palaudu pelkästään tiedonintressiin itseensä: ks. esimerkiksi *Maqsad*, 2.20, 2.27, 2.28 ym.
 66. Vertaa Aristoteles, *NE* 10.
 67. Katso tästä Kukkonen 2002b.
 68. *Vita*, §4.
 69. Katso Feldman 1994.
 70. Moravcsik 1992, 297.

Lähteet

Falâsifa: Abû Hâmid Muhammad al-Ghazâlî, *Tabâfut al-falâsifa* (”Filosofien luhistuminen”), toim. ja käänt. M. E. Marmura. Brigham Young Uni-

versity Press, Provo 1997.

Falsafa: Ya'qûb Ibn Ishâq al-Kindî, *Fi 'l-falsafa 'l-ûlâ* (”Ensimmäisestä filosofista”), toim. R. Rashed ja J. Jolivet. Teoksessa *Oeuvres philosophiques et scientifiques d'al-Kindî. Volume II. Métaphysique et cosmologie*. E. J. Brill, Leiden 1998.

Ihyâ': Abû Hâmid Muhammad al-Ghazâlî, *Ihyâ' ulûm al-dîn* (”Uskonnollisten tieteiden elävöittäminen”). Kairo 1939.

Ilâhiyyât: Abû 'Alî Ibn Sînâ, *Al-Shifâ': Al-Ilâhiyyât* (”Parantaminen: Metafyysiikka”), toim. G. C. Anawati ja Sa'id Zayed. Organisation Générale des Imprimeries Gouvernementales, Kairo 1960 (2 osaa).

In Timaeum: Proklos Diadokhos, *In Platonis Timaeum commentaria*, toim. E. Diehl. B. G. Teubner, Leipzig 1903–1906 (3 osaa).

Kashf: Abû 'l-Walid Muhammad Ibn Rushd, *Kitâb al-kashf 'an manâhij al-adilla fi 'aqâ'id al-milla* (”Uskottotuuksien todistustapojen esitys”), toim. M. J. Müller. Teoksessa *Philosophie und Theologie von Averroës*. Die königliche Bayerische Akademie der Wissenschaften, München 1859.

Madîna: Abû Nasr al-Fârâbî, *Mabâdî 'arâ' ahl al-madîna 'l-fâdila* (”Hyvästä valtiosta”), toim. ja käänt. R. Walzer. Teoksessa *Al-Fârâbî on the Perfect State*. Oxford University Press, Oxford 1985.

Maqsad: Abû Hâmid Muhammad al-Ghazâlî, *Al-maqsad al-asnâ fi sharh asmâ' Allah al-busnâ* (”Jumalan 99 kaunistusta nimeä”), toim. F. A. Shehadi. Dâr el-Machreq Éditeurs, Beirut 1971.

Tabâfut: Abû al-Walid Muhammad Ibn Rushd, *Tabâfut al-tâhâfut* (”Luhistumisen luhistuminen”), toim. M. Bouyges. Imprimerie Catholique, Beirut 1930.

Talkhîs: Abû al-Walid Muhammad Ibn Rushd, *Talkhîs mâ ba'd al-tabî'a* (”Metafyysiikan parafraasi” – pitäisi olla tiivistelmä, *Jawâmi*), toim. 'U. Amîn. Mustafâ al-Bâbî al-Habîbî, Kairo 1958.

Vita: Marinus, *Vita di Proclo* (”Proklosen elämä”), toim. ja käänt. R. Masullo. R. D'Auria, Napoli 1985.

Kirjallisuus

Adamson, Peter, *The Arabic Plotinus*. Duckworth, Lontoo 2003.

Alon, Ilai, *Socrates in Medieval Arabic Literature*. E. J. Brill, Leiden 1991.

Fakhry, Majid, *Ethical Theories in Islam*. E. J. Brill, Leiden 1991.

Feldman, Noah, *Reading the Nicomachean Ethics with Ibn Rushd*. Julkaisse-

maton väitöskirja, Oxford University 1994.

Genequand, Charles, ”Platonism and Hermetism in al-Kindî's *Kitâb al-nafs*.” *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften* 4 (1988), 1–18.

Goodman, Lenn E., *Avicenna*. Routledge, Lontoo 1992.

Gutas, Dimitri, ”The Starting Point of Philosophical Studies in Alexandrian and Arabic Aristotelianism”. *Rutgers University Studies in Classical Humanities* 2 (1985), 115–123.

Hourani, George Fadlou, *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbâr*. Clarendon Press, Oxford 1971.

Hourani, George Fadlou, *Reason and Tradition in Islamic Ethics*. Cambridge University Press, Cambridge 1985.

Kukkonen, Taneli: Hyvä ja oikea: islam ja antiikin perintö. *Tiede & edistys* 2/72 (2002), 129–138. (=2002a)

Kukkonen, Taneli, Islamilainen filosofia ja ihmisen kahdet kasvot. Teoksessa Jussi Kotkavirta (toim.), *Persoona*. SoPhi, Jyväskylä, 2003 (ilmestyy).

Kukkonen, Taneli, Muslimifilosofit tiedon tikapuilla. *Historiallinen Aikakauskirja* 100/1 (2002), 24–35. (=2002b)

Lovejoy, Arthur O., *The Great Chain of Being*. Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1936.

MacDonald, Scott (toim.), *Being and Goodness: The Concept of the Good in Metaphysics and Philosophical Theology*. Cornell University Press, Ithaca 1991.

Moravcsik, Julius, *Plato and Platonism*. Blackwell, Oxford 1992.

Ormsby, Eric, *Theodicy in Islamic Thought: The Dispute over al-Ghazâlî's "Best of all Possible Worlds"*. Princeton University Press, Princeton 1984.

Puig Montada, Josep: El proyecto vital de Averroës: Explicar e interpretar a Aristóteles. *Al-Qanîara* 23/1 (2002), 11–52.

Sedley, David, *Metaphysics Lambda* 10. Teoksessa M. Frede & D. Charles (toim.), *Aristotle's Metaphysics Lambda*. Clarendon Press, Oxford 2000, 327–350.

Steel, Carlos: Avicenna and Thomas Aquinas on Evil. Teoksessa J. Janssens & D. De Smet (toim.), *Avicenna and His Heritage*. Leuven University Press, Leuven 2002, 171–196.