Taneli Kukkonen

Tyhjää täynnä

Olematon islamilaisessa ajattelussa

Negatiivinen teologia eli kieltämisen tie sai varhain keskeisen sijan islamilaisen oppineisuuden tavassa puhua Jumalasta. Mikä myönnetään Jumalasta, tulee kieltää maailmasta ja mitä maailmaa koskien myönnetäänkin, tulee kiistää, kun puheena on Jumala. Mitä muuta Jumalasta sitten voidaankin tietää, vähintään voidaan sanoa, ettei Hän ole yhtä kuin maailma ja ettei kahdella ole mitään yhteistä: ”mikään ei ole Hänen kaltaisensa”, kuten *Koraani* toteaa ykskantaan (S. 42:11).

Teologisen pohdinnan perusliike islamissa on näin etäännyttävä (ar. *tanzîh*). ”Sinun Herrasi, kunnian Herra, on sen yläpuolella, mitä he puhuvat” (S. 37:180): maailman ja Jumalan välinen välimatka tulee asettaa mahdollisimman suureksi jottei suistuttaisi majesteettirikokseen, siihen, että verrataan jotain Jumalaan (*tamthîl*) tai asetetaan jotain Hänen rinnalleen (*tashbîh*). Välimatka kasvaa äärettömäksi kun korostetaan, ettei erossa Jumalan ja maailman välillä ole kyse aste-erosta, ei siitä, että Jumala on olemassa jotenkin voimaperäisemmin kuin me tai siitä, että mitä tahansa me olemmekin, Jumala on sitä paljon enemmän. Kun sanotaan, että Jumala on suurin (*Allâh akbar*), tällä tarkoitetaan pikemminkin, että ainoastaan Hän on suuri: kaikista täydellisyyttä kuvastavista laatusanoista tulee sanoa, että ne soveltuvat todellisuudessa vain Jumalasta puhumiseen. Jumalan rinnalla kaikki muu surkastuu silkkaan mitättömyyteen.

Väittämällä on useitakin mielenkiintoisia seuraamuksia[1]. Käsillä olevan aiheen kannalta merkittävin jatkokehittely mainitusta ajatusrakennelmasta on seuraava: vaikuttaa luontevalta ajatella, että mitä tahansa muuta Jumala onkin, Hän eittämättä *on,* siis on olemassa. Se muoto, jossa platonistinen ajattelu saavutti arabiajattelijat, ei pitänyt sisällään esimerkiksi dionyysiselle perinteelle ominaista apofaattisen teologian ajattelutottumusta, jonka mukaan ylin periaate tai Hyvän muoto olisi jollain tavoin olemisen tuolla puolen, *epekeina tês ousias.* Jumala päinvastoin on itse oleminen, *ipsum esse*, kuten Tuomas Akvinolainen asian muotoili Plotinoksen *Enneadien* arabiankielisen käännöksen eli niin kutsutun *Aristoteleen teologia*n pohjalta.[2]

Tästä tulisi seurata, ettei maailma sanan varsinaisessa mielessä ole olemassa tai ettei mitään luotuun todellisuuteen kuuluvaa oliota tulisi kunnioittaa ’olevan’ arvonimellä. Kaikki luotu todellisuus on lopulta ei-mitään, tyhjää täynnä. Ajatus viehätti niin muslimiteologeja kuin -mystikkojakin. Siihen kuitenkin sisältyy eräitä perustavia ongelmia, joiden luonnetta koetan valottaa tässä artikkelissa. Lähden luomisteologian kysymyksenasettelusta ja siirryn tästä olemattomuuden ongelman kokemuksellisiin ulottuvuuksiin.

Ex nihilo

Koraani puhuu Jumalan luomistyöstä vuolain sanakääntein. Muhammadin vastaanottaman ilmoituksen perusteella luomakunta todistaa lukemattomin tavoin Jumalan kaikkivaltiudesta ja viisaudesta: taivaat ja maa ovat vakiintuneen puheenparren mukaan täynnään merkkejä (*âyât*) siitä miten Jumala on Antelias, Armollinen, Oikeudenmukainen ynnä muuta. Korkeimmasta matalimpaan, taivaankansista aina vähäisimpään tuhatjalkaiseen asti kaikki luotu tekee yhtäpitävästi tiettäväksi, kuinka Jumala on yhtä aikaa Majesteettinen ja Kaunis (*jalâl wa jamîl*), yhtä aikaa kaiken ymmärryksemme yläpuolella ja samanaikaisesti kuitenkin oman rajoittuneen ymmärryksemme valossa täydellisen oikeudenmukainen ja hyvä.

Tästä luomisteologisesta viritteestä huolimatta *Koraani* ei yksilöi maailman kokonaisuutena (*’âlam,* vrt. kreikan *kosmos*) luomisen tapaa tai ajankohtaa sen enempää kuin *Toora* tai *Raamattu*. Jumala kenties loi taivaat ja maan (*samawât wa al-’ard*) kuudessa päivässä. Silti se, koska ja miten tämä tarkkaan ottaen tapahtui, jää hämärän peittoon. Juutalaisuuden, kristinuskon ja islamin pyhiä kirjoituksia ei ollut alkujaan tarkoitettu teologisiksi oppaiksi vaan niiden tyylilaji on kokonaan toinen. Jumalan luomistöistä esiin nostetut esimerkit on tarkoitettu puhumaan kaitselmuksesta yksilötasolla ja yksittäistapausten kautta eikä kuvastamaan Jumalan ja maailman suhdetta yleensä muuten kuin ehkä analogioiden tasolla.

Kuten Barry Kogan muotoilee muslimifilosofi ja -teologi Ibn Rushdin (lat. Averroës, 1126–1198) näkemyksen asiasta, luominen on *Koraani*n opetuksen valossa kollektiivinen, ei kertakaikkinen termi, ja sen sovellukset loputtoman moninaiset pikemminkin kuin yhteen paradigmaattiseen tapahtumaan tiivistyvät.[3] Muhammadin julistus itse asiassa tarjoaa yksijumalaisista uskontoperinteistä parhaat edellytykset jatkuvasta luomisesta (*creatio*

Touko Hujanen, *Hevonen ja mies*, Frankfurt, Saksa, 10/21/2007

”Kysymys olemattoman olemuksesta periytyi muslimeille pikemminkin myöhäisantiikin kristillisestä ja juutalaisesta teologisesta keskustelusta kuin klassisen kreikkalaisen filosofian sivuilta.”

continua) puhumiseen eli Jumalan luomistyön jatkumisesta ajasta aikaan.

Se, etteivät *Koraani* ja *Profeetan perimätietojen kokoelmat* puhu maailman luomisesta millään kovin eritellyllä tai täsmällisellä kielellä, ei estänyt kosmologisen spekulaation esiinmurtautumista siellä, missä islamilainen ajattelu joutui kosketuksiin Lähi-idän hellenistisen ja persialaisen valtakulttuurin kanssa. Varhaisimmat islamilaiset kysymyksenasettelut koskivat sitä, missä mielessä Jumalan voidaan sanoa luoneen maailman siitä, mikä ei ole olemassa (*lays*) tai siitä, mikä ei ole mitään (*min lâ shay'* tai *lâ min shay*). Tarkastelun polttopisteeseen nousi toisin sanoen olemattomuuden (*'adam*) ongelma. On merkille pantavaa, miten kauan se askarrutti muslimiajattelijoita ja miten sitkaiksi olemattomuutta koskevat kysymyksenasettelut osoittautuivat.

Olemattomuuden ongelman pohtimisella oli jo antiikissa pitkät perinteet. Platonin dialogit ja erityisesti *Sofisti* siivittivät keskustelua Akatemiassa ja myöhemmässä platonistisessa perinteessä vuosisatojen ajan.[4] Vaikuttaa kuitenkin siltä, että kysymys olemattoman olemuksesta periytyi muslimeille pikemminkin myöhäisantiikin kristillisestä ja juutalaisesta teologisesta keskustelusta kuin klassisen kreikkalaisen filosofian sivuilta. Myöhäisantiikin keskustelujen yhtenä keskeisenä tuloksena oli näet ilmaisujen 'tyhjästä' tai 'ei-mistään' (kr. *ek mê ontos* tai *ouk eks ontos,* lat. *ex nihilo*) vakiintuminen kuvaukseksi siitä, miten Ensimmäisessä Mooseksen kirjassa kuvattu luomistöiden sarja on ymmärrettävä.

Kehitystä voidaan pitää monessakin mielessä erikoislaatuisena. Lopputulos ei ensinnäkään ollut millään muotoa itsestään selvä. Esimerkiksi Jeesuksen aikalaisen, Filon Aleksandrialaisen, vaikutusvaltaiseksi osoittautunut tulkinta luomisen kuudesta päivästä jättää auki kysymyksen, tapahtuiko luominen tyhjästä vai sittenkin jostain ennalta olevasta, epämääräisestä aineksesta.[5] Jälkimmäisen vaihtoehdon taustalla kummittelee Platonin *khôra,* salaperäinen vastaanottava ja muotoa vailla oleva periaate, joka *Timaios*-dialogissa oletetaan kolmanneksi aistimellisen maailman syntyä selittäväksi periaatteeksi Demiurgin ja ikuisen Mallin lisäksi (*Timaios* 48e-53c). Varhaisten kristillisten kirjoittajien parissa esiintyi samaten halua omaksua jokin tämän kaltainen selitys sille, mistä oli kysymys niissä syvyyksissä ja vesissä, joiden yllä Jumalan henki liikkui aikojen alussa (1. Moos. 1:2). *Horror vacui* saa tässä sikäli erikoisen muodon, että se edellyttää olevan (Jumala) ja olemattoman (maailma ennen luomista) välille jonkin kolmannen, *tertium quid*in, joka ei ole kumpaakaan. *Khôra*n ajatus, joka itsessään jo rikkoo ajattelun kategoriat, on siksi viehättänyt myös eräitä nykyajattelijoita.[6]

Kirkkoisien valtaenemmistön kannaksi tuli kuitenkin, että Jumalan työt erottaa ihmisten töistä se, että Hän kykenee luomaan siitä mikä ei ole, siis olemattomasta, kun taas kaikki luomakunnan sisällä tapahtuva luominen nojaa johonkin jo aikaisemmin olemassa olevaan.[7] Jo eräs varhaisimmista teologissävytteisistä kristillisistä kirjoituksista, niin kutsuttu *Hermaan paimenkirje,* tulkitsee ensimmäistä uskonkohtaa siten, että usko yhteen kaikkivaltiaaseen Luojaan edellyttää sen tunnustamista, että Jumala loi kaiken siitä, mikä ei ole tai millä ei ole olemassaoloa (*ek tou mê ontos*). Edelleen Jumala sisällyttää itseensä kaiken, kun taas Hänen olemisensa – *yksin* Hänen olemisensa – ei sisälly mihinkään (*panta khôrôn, monos de akhôrêtos ôn*).[8] Väite tulee lukea vastauksensa platonisteille, jotka olivat puhuneet *khôrasta* sinä tilana, johon luodut sisällytetään ja jonka olemassaoloa Demiurgin luomistyöt edellyttävät. *Hermaan paimen* antaa ymmärtää, ettei tällaista Jumalasta erillistä tilaa ole, vaan kaikki saa alkunsa Jumalasta, mahdollisesti jopa itsessään Jumalassa.

Alkujaan platonistinen tapa käsitellä sitä, mikä tulkinta olisi annettava muotoiluille *ex nihilo* tai *ek mê ontos*/*ouk eks ontos*, sai myöhäisimmässä antiikissa aristoteelisen väritteen. Siellä, missä luonnonfilosofian oppikirjana käytettiin Calcidiuksen käännöstä *Timaioksesta,* omistettiin paljon aikaa *khôra*n latinalaisen vastineen *silva*n olemuksen pohtimiseen. Hellenistisen kulttuurin valta-alueilla, Itä-Rooman keisarikunnassa, puolestaan se ei-mikään joka kohtasi teologit ja filosofit ja josta Jumalan tai jumalten ajateltiin luovan maailman, sai pikemminkin aristoteelisen aineen (*hylê*) väritteen. Tästä

päästään *ex nihilo* -perinteen toiseen juonteeseen eli tapaan, jolla aine ja muoto kietoutuvat yhteen keskiajan teoreetikkojen yrityksissä saada kiinni tavoittamattoman olemattoman ajatuksesta.

Aine ja muoto

Arabifilosofeille ajatus aineesta ja muodosta tyhjästä luomisen jäsentäjinä välittyi ennen muuta aleksandrialaisen kieliopin opettajan Johannes Filoponoksen (k. 574) tuotannosta. Kristillisen herätyksen kokenut Filoponos oli esittänyt Aristoteleen vastaisessa polemiikissaan, että Jumalan täytyy vaikuttaa maailmassa jotain muuta kuin luonnollisia teitä, muussa tapauksessahan Jumala ei eroa luonnosta eikä Hänen voida katsoa olevan luonnon yläpuolella. Tämän erottelun mukaisesti vain Jumala kykenee tekemään ei-olevaisesta olevaa, kun taas luonnon osana on muovata yhdestä olevasta toisenlaisen.[9]

Vastaavasti ensimmäinen ”arabien filosofi”, Abû Yûsuf Ya'qûb Ibn Ishâq al-Kindî (k. 870) toteaa, että luotuisuus autenttisen alkamisen merkityksessä (*ibdâ'*) eroaa syntymisestä (*kawn* = kr. *genesis*) siinä, että jälkimmäinen edellyttää aina jonkin substraatin (*mawdû'* = kr. *hypokeimenon*) eli aiemmin olemassa olevan aineksen, joka muuntuu tietyn muodon omaksumalla joksikin määrätyksi olioksi. Alulle saattamisessa tätä vastoin on kysymys siitä, että se mikä ei ole, tulee olevaksi (*ta'yîs al-aysât min lays*). Sama painotus näkyy Ishâq Isrâ'îlîn, 900-luvun alkupuolella vaikuttaneen juutalaisen filosofin tuotannossa.[10]

Ishâq lisää Kindîn sanomaan mielenkiintoisen tarkennuksen. Hän tähdentää, ettei olematonta sanan absoluuttisessa merkityksessä (*al-lays*) pidä sekoittaa olemattomaan sikäli, kuin jälkimmäisessä on kyseessä pelkkä olemisen puute (*'adam*). Erottelulla haetaan vastinetta kreikan sanalle *sterêsis* (lat. *privatio*): kohtaammekin saman termin *'adam* arabialaisessa käännöksessä Aristoteleen *Fysiikasta* (1.7-9). Ishâqille olemisen puute voi esiintyä ainoastaan siellä, missä on ennestään ollut olevaa (*wujûd*). Voimme käsittää jonkin olemismuodon puuttuvaksi vain, jos olemme tavanneet sen tai jonkin sen kaltaisen olevaisten joukossa.

Tästä näyttäisi kuitenkin seuraavan, ettei ajattelumme pysty pureutumaan tyhjästä luomiseen. Järjen valossa käsittämätöntä on ensinnäkin se, että olevaista edeltäisi jokin ei-mikään. Mikä tämä ei-mikään voisi olla? Jo Aristoteleen tutkielma *Syntymisestä ja häviämisestä* oli antanut ymmärtää, ettei mikään maanpäällinen olio todellisuudessa voi saada olemassaoloa muutoin kuin aineen ja muodon yhdistelmänä. Tämän perusteella ajatus jostain ensimmäisestä aineesta, joka saavutettaisiin kaikki määräytyneet ja määrittyneet olemassaolon tavat riisumalla, osoittautuu pelkäksi tyhjäksi ja perin juurin mahdottomaksi ajatusleikiksi.[11]

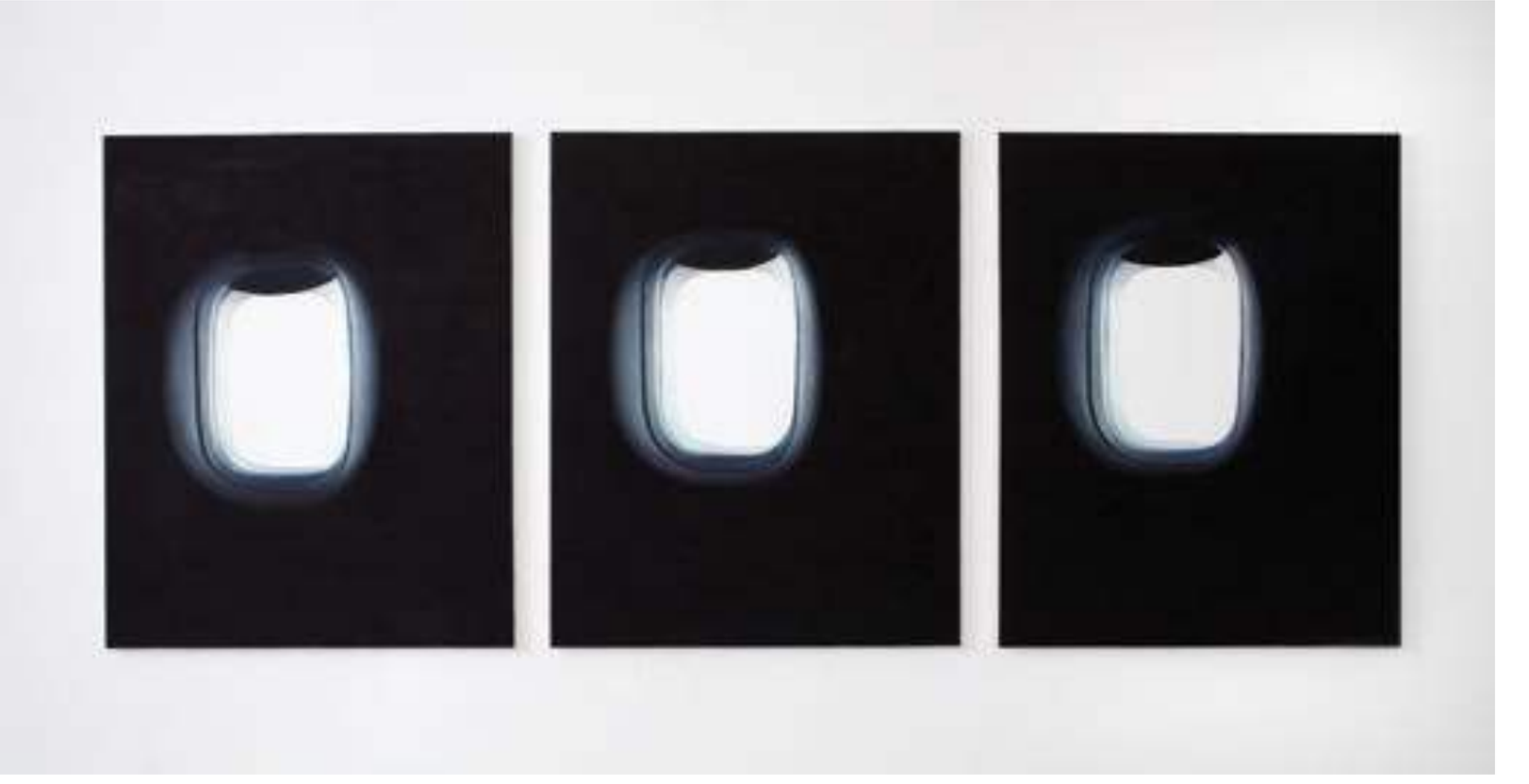
Yhtä lailla mahdottomaksi osoittautuu yritys koettaa hahmottaa olematonta, joka ei edustaisi jonkin tietyn olemismuodon puutetta. Voimme todeta, ettei jokin ole hevonen tai ihminen, ruskea tai valkoinen, muttemme pysty edes kuvittelemaan olematonta olemattomana. Se kertakaikkinen ei-mikään tai olematon, josta Jumalan piti maailma luoda, jää näin meille kokonaan käsittämättömäksi – ellei sitten oleteta, että maailma jossain mielessä oli jo ennen kuin maailmaa oli. Ellei ainetta ollutkaan ennen maailman luomista, olisivatko kuitenkin olemisen muodolliset periaatteet saaneet muotonsa ikuisuudessa? Voisiko muodoilla olla jokin olemassaolon tapa – jos ei eksistenssiä niin sitten ainakin subsistenssi – ennen kuin ne tulivat näkyväksi tämän maailman käsin kosketeltavissa olioissa?

Ei ihme, että keskiaikaisia ajattelijoita houkutti alkujaan keskiplatonismissa esille noussut ajatus, jonka mukaan kaikella olevalla on jonkinlainen pre-eksistenssi Jumalan mielessä, mistä se vain ikään kuin nostetaan konkreettiseen olemassaoloon luomistyössä. Tällä vältetään ensiksikin se lähes mielivaltainen ajatus, jonka mukaan maailmassa esiintyvät olemismuodot ilmestyisivät luomisessa jotenkin tyhjästä. Toiseksi: kertakaikkisen olemattomuuden kauhistavuus väistyy kun oletetaan, että kaikki oleva on piillyt Jumalan tietämyksessä jo ennen kuin se paljastetaan luomistyössä myös luoduille itselleen.

Erilaiset muunnelmat ajatuksesta, että maalliset olemismuodot ovat ideoita Jumalan mielessä ennen kuin ne tulevat olevaksi aineessa, ovat leimaa-antavia platonistiselle perinnölle yhtä hyvin myöhäisantiikissa kuin keskiajallakin.[12] Arabialaiset ajattelijat kohtasivat ajatustottumuksen muun muassa laajassa oppihistoriallisessa tutkielmassa, joka kulki Aleksandrian filosofikoulun johtajan Ammonioksen nimissä. Pseudo-Ammonioksen tutkielma, jossa esitellään laveasti ja tyypitellen eri antiikin filosofien mielipiteitä, alkaa sen kysymyksen käsittelyllä, muodostavatko muodot toisen pre-eksistentin periaatteen Jumalan rinnalla. Pseudo-Ammonios laittoi Thaleen nimiin seuraavan väitteen: se, että Jumala luo siitä, mikä ei ole mitään (*min lâ shay'*), ei merkitse, että muodot ovat Luojaan nähden yhtä olemattomia kuin ainekin. Pseudo-Ammonioksen mukaan Plutarkhos edusti vastakkaista mielipidettä väittäessään, että jokainen olemismuoto johon oleva maailmassa on puettu, oli olemassa Jumalan mielessä jo ennalta.

Ksenofanes edustaa Pseudo-Ammonioksen tutkielmassa eräänlaista keskitietä. Hänen suuhunsa sovitetaan mielipide, ettei ole meidän asiamme sen kummemmin myöntää kuin kiistääkään pre-eksistenttien ideoiden olemassaolon mahdollisuutta. Mikäli pre-eksistentit ideat ovat olemassa, ne kuuluvat jumalalliseen eivätkä maalliseen todellisuuteen, jollain sanomattomalla tavalla Jumalaan itsensä. Myös tässä tapauksessa voidaan pitäytyä islamilaisessa uskonlausumassa, jonka mukaan Jumala on eikä Hänen kanssaan, Hänen rinnallaan, ole mitään (*ma'a-hû lâ shay'*; huomattakoon, että arabiankielinen ilmaisu voidaan ymmärtää myös siten, että Hän on ja että Hänen rinnallaan on ei-mitään).[13]

Näiden oppihistoriallisten lähtökohtien valossa ei ole ihme, että arabialaisessa filosofisessa perinteessä (*falsafa*) enemmistön mielipiteeksi muodostui se, että koska ei-



mikään pakenee kaikkea ymmärrystä, moista olematonta ei lopulta olekaan. Ei-oleva (*'adam*) erottautuu olevaisen suuresta ketjusta ainoastaan käsitteellisenä abstraktiona ja vain siellä, missä jonkin olemismuodon puute näyttäytyy meille hetkellisesti. Olematon piirtyy näin ainoastaan olevaista vasten ja jää siitä riippuvaiseksi. Vastaavasti olematonkin on lopulta aina jotain (*ma'dûm huwa shay*'). Vaikka näkisimme, ettei jokin ole jotain – kangas vielä vaate, tukki enää puu – jo se, että ylipäätään kykenemme näkemään tämän aukon olevaisen kirjossa, perustuu käsitykseemme puuttuvasta muodosta ja havaintoomme olemassaolevasta aineksesta, jossa piilevästä puutteesta (so. määrättyjen olemismahdollisuuksien toteutumattomuudesta) on kysymys.

Puhdas ei-mikään on tämän perusteella tyhjä käsite, ellei peräti sula mahdottomuus, kuten muun muassa Ibn Rushd asian muotoilee aristoteelisen filosofian puolustuspuheenvuorossaan. Muodot yksin syntyvät ja häviävät maailmassa ja nekin tekevät näin ikuisesti, siten, että kaikki luonnolliset lajit ovat koko ajan edustettuna.[14] Olemattomuus häviää tässä kokonaan olemisen täyteyteen. Al-Kindî ja Ishâq Isrâ'îlî edustavatkin filosofien parissa vähemmistönäkökantaa kun he vetävät pitkälti samoista premisseistä sen vastakkaisen johtopäätöksen, että Jumalan ensimmäisen luomistyön täytyi koostua muodon ja aineen itsensä luomisesta.

Myös islamilaisen spekulatiivisen teologian eli *kalâmin* parissa kysymykseen tyhjästä luomisen edellytyksistä suhtauduttiin alusta lähtien vakavasti. Osaltaan tämä näkyy hienojakoisessa terminologisessa keskustelussa: varhainen muotoilu, jonka mukaan Jumala luo maailman *min lâ shay'* eli siitä, mikä ei ole mitään, vaihtui vähittäin muotoon *lâ min shay'*, ei mistään. Vaikka muutos saattaa näyttää mitättömältä – eikö kummassakin tapauksessa puhuta luomisesta *ex nihilo*? – se ei ole sitä. Harry Wolfson on osoittanut, että vaihdoksella on alkujaan aristoteelinen tausta.[15]

Kieltosanan *lâ* paikalla on merkitystä kun pyritään hahmottamaan, mikä se olematon on, josta luomisen on määrä tapahtua. *Lâ shay'* eli ei-oleva on aristoteelisessa analyysissa niin kutsuttu määräämätön nimisana (kr. *onoma aoriston*), loogiselta muodoltaan samanlainen kuin vaikkapa ei-ihminen (*lâ insân*). Ei-ihminen määräämättömänä ilmaisuna voi viitata mihin tahansa, kunhan kyseessä ei ole ihminen.[16] *Min lâ shay'* jättää vastaavasti avoimeksi mahdollisuuden, että Jumala luo jostain ennalta olevasta, kunhan tämä jokin ei ansaitse täysivaltaisen olevan arvonimeä. Ilmaisu *lâ min shay'* tätä vastoin ei jätä moiselle epämääräisyydelle sijaa, sillä siinä kieltosana *lâ* määrittää koko jälkimmäistä ilmaisua *min shay'* ("jostain" tai "mistään"). Kun siis sanotaan *min lâ shay',* sanotaan "ei-mistään", ja näin tehtäessä kutsutaan päälle kaikki filosofienkin kohtaamat ongelmat. Kun taas taas sanotaan *lâ min shay'* erotetaan toisistaan ne kaksi pääkomponenttia, joista ilmaisu "ei mistään" koostuu, ja tämän pitäisi riittää turvaamaan Jumalan luomistyön suvereenisuus.[17]

Katoamispiste

*Kalâm*in edellytykset käsitellä olematonta olivat muutenkin filosofiaa laajemmat, sillä sen todellisuuskäsitys oli olennaisesti toinen. *Kalâm,* aivan kuten aristoteelinen filosofia, tosin puhuu substansseista ja aksidensseista (*jawhar wa 'arad*) eli olioista ja niiden ominaisuuksista, ja antaa ymmärtää substanssien olevan olemisjärjestyksessä olennaisempia. Mutta *kalâm*in oliot ovat minimaalisen koon omaavia aineellisia kappaleita, atomeita, ja niiden ominaisuudet jotain aivan yhtä aineellista. Mikä tärkeämpää, *kalâm*in atomismi ulottui teologien aikakäsitykseen. Toisin kuin aristoteelinen maailma (jossa aika, aine ja kaikki muodostavat yhteismitallisen jatkumon) islamilaisen teologian kuvailema maailmankaikkeus jakautuu halki ajan ja avaruuden yksittäisiin yksiköihin, joiden olemassaoloa mitataan hetki hetkeltä.[18]

Mitä sitten mahtuu ajan hetkien (*waqt*) väliin? Kirjaimellisesti ei mitään. Ajan hetkien väliin ei mahdu mitään, sillä aika koostuu nimenomaan ja yksinomaan näistä toistensa perään koetuista hetkistä. Peräkkäisestä luonteestaan huolimatta hetket eivät toisaalta myöskään liity toisiinsa mitenkään elimellisesti tai luonnon sanelemalla tavalla, vaan niiden muodostama helminauha on tasan sen muotoinen ja mittainen miksi jumalallinen kaikkivaltius sen säätää. Tällä *kalâm*-teologit tahtovat viestiä, että maailma luodaan hetki hetkeltä uudestaan ja aina tyhjästä. Hetkellä tarkoitetaan maailmaa sellaisena miksi Jumala sen luo ja mistä se silmänräpäyksessä taas vaipuu kohti olemattomuutta.

*Kalâm*in maailmannäkemystä onkin tavattu kutsua okkasionalismiksi sen tähden, että siinä todellisuus koostuu viime kädessä läpileikkauksen omaisista 'maailmoista' (*'âlam*), olioiden ja niiden ominaisuuksien muodostamista asiantilojen kokoelmista, jotka ovat loogisesti toisistaan riippumattomia ja sellaisina toisiinsa liittymättömiä. Jollain tapaa oireellista on, että islamilaisessa teologiassa olioiden olemista kuvastava sana *kawn* on sama, kuin mitä filosofit käyttävät syntymiselle *genesiksen* merkityksessä. Luotujen olemus piilee siis niiden syntyneisyydessä: kaikki, mikä on luotua, on sellaista, mille voidaan osoittaa alku (*muhdath*). Tälle vastakohtana Jumala on ikuinen tai ikiaikainen (*qadîm*). Vastaavasti millään luodun todellisuuden piirissä ei ole pysyvyyttä (*baqâ'*) eikä vakautta (*qayyûm*) – nämäkin ovat yksin Jumalalle varattuja ominaisuuksia – vaan kaiken luodun osana on hävitä, kerta toisensa jälkeen hävitä.

Tutkimuskirjallisuus on vasta viime aikoina alkanut kiinnittää huomiota moniin historiallisiin ja systemaattisiin yhteyksiin edellä kuvaillun kaltaisen formaalin teologian ja suufien viljelemän hartaudenharjoituksen välillä. Keskeinen käsite suufilaisuudessa on *fanâ'*, hartaudenharjoittajan minuuden häviäminen Jumalan olemuksen pohdiskeluun: tällainen Jumala-tietoisuus kuitenkin edellyttää suufien käsikirjojen mukaan tyypillisesti perusteellisia esivalmisteluja. Teoreettisella tasolla Jumala-tuntemus syventyy sitä mukaa, kun ihminen oppii tekemään eron ajan ja ikuisuuden, luodun ja luomattoman todellisuuden välillä. Jos maailma on kaikkea sitä

Päivi Talkala, *Air*, 2009, öljy kankaalle, 3 × 100 × 80 cm

mitä Jumala ei ole, ja Jumala kaikkea sitä mitä maailma ei ole, keskeiseksi tehtäväksi tulee tiedostaa mahdollisimman selkeästi se, että maailman häviävyys tekee siitä itse asiassa ei-olevaa. Kuuluisa muslimiteologi Abû Hâmid al-Ghazâlî (1056–1111) kirjoittaa, että ne, joilla on sisällinen ymmärrys asioiden todellisesta luonteesta,

> ”näkevät omin silmin, että ei ole muuta olemassa olevaa kuin Jumala ja että ”kaikki muu on katoavaista paitsi Hänen kasvonsa” (S. 28:88). Tämä ei tarkoita, että kaikki tulisi katoavaiseksi jonain hetkenä, vaan että kaikki on tuhoutuvaa sekä aluttomassa että loputtomassa ikuisuudessa (*azaliyy-an wa abadiyy-an*). Kaikki voidaan käsittää ainoastaan tällaiseksi, sillä kaikki muu kuin Jumala on olemukseltaan puhdasta olemattomuutta” (*‘adam mahd*). (*Mishkât* 1.42, suom. Hämeen-Anttila, Maukola ja Viitamäki)

Ajatus toistuu eri muodoissaan lukemattomissa teksteissä suufilaisuuden piirissä: Jumalan ja tämän maailman, ikuisen ja katoavan, olevaisen ja olemattoman välillä aukeaa peruuttamaton kuilu, ja ihmisen täytyy tehdä näiden välillä lopullinen valinta.

Ghazâlîn ja tämän opettajan al-Juwaynîn (1028–1085) jälkeisessä islamilaisessa teorianrakennuksessa ajatus kaiken luodun perustavasta katoavaisuudesta kiertyy Ibn Sînân filosofian ympärille. Ibn Sînân metafysiikan eli jumaluusopin (*al-Ilâhiyya*) näkökulmasta katsottuna kysymys siitä, tuleeko luotua todellisuutta tarkastella atomistisen vai jatkumohypoteesin valossa, väistyy taka-alalle. Olennainen rajanveto piirtyy välttämättömän ja kontingentin olemassaolon välille (*wâjib al-wujûd, mumkin al-wujûd*). Vain Jumala on olemassa itsessään, välttämättä ja vääjäämättä, kun taas kaikki muu maailmassa voisi yhtä hyvin olla kuin olla olemattakin. Myöhemmät muslimiajattelijat päättelivät kaiken maailmassa olevan olematonta, ellei Jumala lahjoita sille olemassaoloa. Tulkinta sekä toistaa uskollisesti Ibn Sînân ajattelun perusvireen että taivuttaa sitä uuteen suuntaan.[19]

Ibn Sînân tarjoama tulkintakehikko tarjosi ehkä hieman yllättäenkin välineet, joiden avulla sovittaa islamilaiseen kontekstiin varhaisempaa ajatusmallia ajallisten tapahtumien ankkuroitumisesta ikuisuuteen. Esimerkiksi alkujaan andalusialainen, Egyptissä kuollut mystikko ja teoreetikko Ibn ‘Arabî (1165–1240) lainaa varhaista arabirunoilijaa Labîdia (k. 661), jonka perimätieto kertoo lausuneen, että Jumalaa lukuun ottamatta jokainen olio on tyhjää täynnä (*kull shay’ bâtil*). Ibn ‘Arabî lisää tähän varmemmaksi vakuudeksi, että ”tyhjyys on olemattomuutta” (*bâtil ‘adam*).[20] Ibn ‘Arabî ei kuitenkaan tämän perusteella tahdo jättää lukijaansa voluntaristisen tahdonteologian varaan. Kaiken olevaisen perustava olemattomuus ei tarkoita sitä, että se syntyisi tyhjästä, päinvastoin. Koska jokaisen luodun olion osana on sen omasta näkökulmasta silkka olemattomuus, täytyy tämän tarkoittaa sitä, että kunkin olennon oleminen kaikkinensa tulee Jumalalta, ei vain jossain yleisessä ja abstraktissa merkityksessä vaan myös siinä, millainen yksittäinen olento olemiseltaan on.[21]

Tapahtumahorisontti

Kaikkiin yksijumalaisiin uskontoperinteisiin sisältyy paradoksaalinen lupaus: maailmasta tulee luopua mutta se, joka näin tekee, lopulta myös voittaa maailman omakseen. Suufilaisuudessa tämä lupaus puetaan olemattomuuden ja olemisen kieleen. Vaikka maailma ei itsessään ole mitään, on se Jumalan luomana täynnään merkkejä Jumalan todellisuudesta. Itse asiassa kaikki, mikä maailmassa on viime kädessä todellista, ei ole vain Jumalasta lähtöisin vaan myös pysyy Jumalassa. Näin vaikka Jumala-tietoisuus pyyhkii hartaudenharjoittajan tietoisuuden mennessään ja hävittää väärän ymmärryksen minästä erillisenä, autonomisesti olemassaolevana olentona (*fanâ’*), Jumala myös armossaan palauttaa ihmisen olemisen, nyt eheytettynä osaksi luomakuntaa ja Jumalan omaa perspektiiviä, mitä maailmaan tulee. Pysyvyydessä (*baqâ’*), jonka Jumala lahjoittaa, on kysymys juuri tästä. Ihminen ei muutu metafyysiseltä luonnoltaan kontingentista välttämättömäksi – tämä ei ole mahdollista – mutta luomakunnan tarkastelu *sub specie aeterni* tarjoaa mahdollisuuden nähdä välttämättömän kädenjälki kontingentissa.

Ibn Sînân filosofia antaa mahdollisuuden tarkastella kaikkea kontingenttia olemista – sitä, minkä oma osa on olla olematonta – välttämättömän olevan näkökulmasta. Tässä valossa jokainen luontokappale, jopa vastoin sen omaa luontoa, näyttäytyykin yhtäkkiä välttämättömänä: välttämättömänä, koska välttämätön oleva on sen olevaksi saattanut. Mutta koska tämän kaltainen hajataitto ei aukea ymmärrykselle, ja koska suufien kokemuksellinen tieto samasta asiasta ei hevin käänny arkikielelle, ei ole helppoa käsittää, miten olematon ja oleva, kontingentti ja välttämätön voisivat yhtä aikaa ja yhtä lailla kuvastaa yhtä ja samaa todellisuutta. Onkin huomionarvoista, miten esimerkiksi Ghazâlî kuvaa perimmäisen ykseyden kokemusta johdonmukaisesti kieltolauseiden kautta. ”Kun moneus katoaa, ykseys toteutuu. Tällöin asioiden väliset suhteet raukeavat ja viittaukset katoavat. Jäljelle ei jää ylhäistä eikä alhaista, ei laskeutuvaa eikä nousevaa.” (*Mishkât* 1.55)

Ghazâlî on sitä mieltä että ne, joiden silmät näkevät kaikessa ensin Jumalan ja jotka eivät ylipäätään tee eroa Jumalan ja luomakunnan välillä, edustavat uskonnollisesti korkeinta tasoa (*Mishkât* 1.62). Tässä on idullaan Ibn ‘Arabin myöhemmin kuuluisaksi tekemä oppi kaiken olevaisen ykseydestä (*wahda al-wujûd*). Olemisen ykseyden oppi nojaa Plotinoksen ja myöhäisantiikin platonistien tapaan mieltää kaikki hyvä olemiseksi ja kaikki paha vastaavasti olemisen puutteeksi; se solmii onnistuneesti yhteen nämä ja Ibn Sînân suosimat, enemmän aristoteeliset ajattelun langat koskien olemusten ja olemassaolon suhdetta. Ajattelutapaan sisältyy kuitenkin ainakin yksi vakava ongelma. Jos kaikki oleva on yhtä ja jos kaikki oleva vailla Jumalaa on yhtä olematonta, kuinka enää tehdä eroa olevan ja olemattoman välillä? Ja ellei mitään enää kielletä tai epäillä vaan kaikki maailmassa näyttäytyy yksistään luotuisuuden suopeassa valossa – jos suhteet raukeavat ja viittaukset katoavat, kuten Ghazâlî

asian muotoilee – kuinka meidän on enää mahdollista arvioida mitään kriittisesti?

Ibn Sînân kontingentin metafysiikan itu on siinä, että kaikki luotu todellisuus – vähentymättä kaikki – on tarkalleen yhtä lähellä Jumalaa tai kaukana Hänestä ainakin sikäli, kuin se on saanut olemassaolonsa Hänestä. Olioita luonnehtii kuitenkin paitsi olemassaolo (*wujûd/esse*) myös olemus (*mâhiyya/essentia*): oliot paitsi ovat olemassa tai olematta, myös ovat aina jotain tiettyä. Samoin oliot ovat paitsi ei-mitään, myös eivät jotain määrättyä. Niiltä puuttuu sitä, tätä tai tuota, niiden olemassaoloa luonnehtii tämä tai tuo ominaispiirre. Ghazâlîn radikaalia maailmankieltämistä seuraava radikaali myöntäminen tuo mieleen Schellingin *Indifferenzpunkt*in, josta Hegelin kerrotaan lohkaisseen, että kyseessä on yö, jossa kaikki lehmät ovat yhtä mustia. Edelleen suufien tapa korostaa Jumalan perinpohjaista transsendenssia muistuttaa vaikkapa Karl Barthin dialektista tapaa käsitellä maailman ja Jumalan suhdetta.[22]

Kyseessä on kenties luomisteologiaan sisäänrakennettu erikoisuus mutta sellainen, johon on syytä kiinnittää huomiota. Mahdollisimman suuren etäisyyden raivaaminen Jumalan ja maailman välille näyttää yllättäen johtavan siihen, että samainen etäisyys mitätöityy. Olemisen runsaus ja ei-mikään kohtaavat; keskiyö on keskipäivä, kuten Nietzsche sanoo. Mutta jos ei onkin kyllä, miten on enää mahdollista kieltää mitään?

Viitteet

1 Jumala-puheen ja Jumalan ominaisuuksien teorian suhteesta islamilaisessa teologiassa ks. Kukkonen 2006.
2 Ks. Adamson 2002, 124–137.
3 Ks. Kogan 1985, 203–221.
4 Dancy 1991.
5 Filon-tulkinnan päälinjoista ks. Radice 2009.
6 Ks. Derrida 1992.
7 Ks. May 1978. *Ex nihilo* -linjauksen raamatullisena perusteluna käytettiin Toista Makkabilaiskirjaa (7:28), joka sittemmin arvioitiin luterilaisen perinteen piirissä apokryfiseksi.
8 *Poimên*, ensimmäinen käsky (26.I).
9 Simplikios, *In Phys.* 1141, 1145, 1150.
10 Ks. Altmann ja Stern 1958, 66–70.
11 Aristoteles, *De gen. et corr.* 2.1; vrt. *Met.* 7.3.1029a7–30; aineen (*hylê*) käsitehistoriasta ks. Happ 1971.
12 Ks. Boland (1996).
13 Yksityiskohdista ks. Rudolph 1989. Ksenofaneen nimiin pantu näkemys, jonka mukaan ideat eivät ole Jumalasta erillisiä mutta eivät Hänen kanssaan yhtäkään, on muunnelma islamilaisen teologian piirissä 900-luvulla hallitsevaksi nousseesta teesistä. Sen mukaan Jumalan attribuutit eivät ole osa Jumalan olemusta mutta eivät siitä erillisiäkään.
14 Ibn Rushd, *Tahâfut al-tahâfut,* 105–107.
15 Wolfson 1976, 371–372.
16 Aristoteles, *De int.* 2, 16a30–b5.
17 Ibn Sînân (lat. Avicenna, 980–1037) ansiosta kaikuja tästä keskustelusta periytyi latinalaiseen skolastiikkaan, jossa pohdittiin ilmaisujen *res* (ar. *shay*) ja *esse* (ar. *mawjûd* tai *wujûd*) merkitystä ja mahdollista yhtäkäyvyyttä.
18 Aristoteelisen jatkumohypoteesin ja atomistisen maailmannäkemyksen välisestä rajankäynnistä antiikin filosofiassa ja islamilaisessa maailmassa ks. Sorabji 1983.
19 Ibn Sînâ korostaa, ettei minkään olemuksen tai olemismuodon ajattelu sinänsä takaa, että mainitusta olemuksesta löytyy esimerkkejä aktuaalisesta maailmasta.
20 *Al-Futûhât al-makkiyya,* 1:716.
21 Ibn ʻArabîn ajattelussa tämä saa kokonaisen pre-eksistentin kosmoksen merkityksen. Ibn ʻArabî löytää näkemykselleen tukea jopa Koraanista. Marian suurassa sanotaan enkelin vakuuttaneen Sakariakselle, Johannes Kastajan isälle, ettei hedelmättömän naisen hedelmöittäminen ole Jumalalle vaikeaa. ”Näin sanoo Herrasi”, enkelin väitetään sanoneen, ”Olenhan luonut sinutkin aikaisemmin, vaikka et ollut mitään (*lam ta-ka shay'an:* S.19:9).” *Futûhât,* 2:672 ja ks. Chittick 1998, 29–33.
22 Ks. Taylor 1993, Huovinen 1999, Kukkonen 2002.

Kirjallisuus

Adamson, Peter, *The Arabic Plotinus.* Duckworth, London 2002.

Altmann, Alexander & Samuel M. Stern, *Isaac Israeli. A Neoplatonist Philosopher of the Early Tenth Century.* Oxford University Press, Oxford 1958.

Boland, Vivian, *Ideas in God According to Saint Thomas Aquinas: Sources and Synthesis.* E. J. Brill, Leiden 1996.

Chittick, William C., *The Self-Disclosure of God. Principles of Ibn al-ʻArabî's Cosmology.* State University of New York Press, Albany 1998.

Dancy, Russell M., *Two Studies in the Early Academy.* State University of New York Press, Albany 1991.

Derrida, Jacques, How to Avoid Speaking: Denials. Teoksessa *Derrida and Negative Theology*. Toim. Harold Coward & Toby Foshay. State University of New York Press, Albany 1992, 73–142.

Ghazâlî, Abû Hâmid Muhammad Ibn Muhammad, *Mishkât al-anwâr*. Teoksessa *Kirkkauteen kätketty*. Suom. J. Hämeen-Anttila, I. Maukola ja M. Viitamäki. Kirjapaja, Helsinki 2007.

Ghazâlî, Abû Hâmid Muhammad Ibn Muhammad, *Al-maqsad al-asnâ fî sharh ma'ânî asmâ' Allâh al-husnâ*. Teoksessa *Jumalan 99 kaunista nimeä*. Suom. T. Kukkonen. Basam Books, Helsinki 2004.

Happ, Heinz, *Hyle. Studien zum Aristotelischen Materie-Begriff.* Walter de Gruyter, Berlin 1971.

Huovinen, Eero, *Ei on kyllä. Karl Barthin filosofis-teologinen lähtökohta.* Kirjapaja, Helsinki 1999.

Ibn Rushd, Abû al-Walîd Muhammad, *Tahâfut al-tahâfut*. Toim. M. Bouyges. Imprimerie Catholique, Beirut 1930.

Ibn ʻArabî, Muhyî al-Dîn, *Al-Futûhât al-makkiyya.* Dâr Sâdir, Beirut n.d.

Kogan, Barry, *Averroes and the Metaphysics of Causation.* State University of New York Press, Albany 1985.

Kukkonen, Taneli, Mark C. Taylor ja maallisen jälki. Teologian mahdollisuuksista Jumalan kuoleman jälkeen. *Tiede & edistys* 27.1, 2002, 16–35.

Kukkonen, Taneli, Al-Ghazâlî nimistä ja nimeämisestä. *Ajatus* 63, 2006, 77–96.

May, Gerhard. *Schöpfung aus dem Nichts.* Walter de Gruyter, Berlin 1978.

Radice, Robert, Philo's Theology and Theory of Creation. *The Cambridge Companion to Philo*. Toim. A. Kamesar. Cambridge University Press, Cambridge 2009, 124–145.

Rudolph, Ulrich, *Die Doxographie des Pseudo-Ammonios. Ein Beitrag zur neuplatonischen Überlieferung im Islam.* Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1989.

Sorabji, Richard, *Time, Creation and the Continuum.* Duckworth, London 1983.

Taylor, Mark C., *Nots.* University of Chicago Press, Chicago 1993.

Wolfson, Harry A., *The Philosophy of the Kalam.* Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1976.