



Kuva: Aristoteles oppilaineen. Keskiaikainen käsikirjoitus.

Lukemista Levantista 4/2017

Myytti islamilaisen filosofian lopusta

Janne Mattila

On yleisesti tunnettua, että filosofia ja muut kreikkalaisperäiset tieteet kukoistivat keskiajan islamilaisessa maailmassa ja että muslimitieteilijöiden kirjoitukset vaikuttivat latinankielisinä käännöksinä merkittävästi myös eurooppalaisen filosofian ja luonnontieteiden kehitykseen. Avicennan (Ibn Sīnā; k. 1037) ja Averroeksen (Ibn Rushd; k. 1198) kaltaiset suuret nimet ovat niin kiinteä osa länsimaisenkin ajattelun historiaa, että he löysivät jo keskiajalla tiensä Danten *Jumalaisen näytelmän* hyvien pakanoiden joukkoon. Kuvaa islamilaisen filosofian historiasta on kuitenkin vääristänyt sitkeä myytti, joka menee suurin piirtein näin: Averroeksen jälkeen suhtautuminen rationaaliseen ajatteluun muuttui islamilaisessa kulttuuripiirissä siinä määrin torjuvaksi, että filosofian harjoittaminen kävi lopulta mahdottomaksi. Perinteisesti myyttiin liittyy myös käsitys keskiajan islamilaisen maailman filosofiasta ja muista tieteilijöistä kreikkalaisten ajatusten epäitsenäisinä välittäjinä. Vaikka alan tutkijoiden parissa kummallakaan näkemyksellä ei ole ollut kannatusta vuosikymmeniin, islamilaisen filosofian historian tutkimus on länessä perinteisesti keskittynyt lähes yksinomaan ns. klassiseen kauteen (n. 800-1200). Tilanne on kuitenkin nopeasti muuttumassa, sillä tutkimuksen painopiste on viime vuosina siirtynyt kohti jälkiklassista filosofiaa. Samalla kokonaiskuva islamilaisen filosofian historiasta päivittyy jatkuvasti uuden tutkimuksen myötä. Esittelen seuraavassa ensin tarkemmin myytin islamilaisen filosofian noususta ja tuhosta ja käsittelen sen jälkeen sitä, miten tämä myytti on uuden tutkimuksen myötä lopullisesti murtumassa. Termit 'islamilainen' ja 'arabialainen' filosofia viittaavat molemmat filosofiseen traditioon islamilaisessa maailmassa, jota on harjoitettu etupäässä arabian kielellä. Molemmissa termeissä on

omat ongelmansa, sillä saman tradition piirissä vaikuttivat klassisella kaudella myös kristityt ja juutalaiset, ja etenkin jälkiklassisella kaudella filosofisia tekstejä kirjoitettiin persian ja myöhemmin myös turkin ja urdun kielillä.

Islamilaisen filosofian nousu ja tuho?

Filosofian harjoittaminen alkoi islamilaisessa maailmassa 800-luvulla kreikasta arabiaan suuntautuneen ennennäkemättömän mittavan käännösliikkeen pohjalta: 700–900-lukujen aikana lähes kaikki entisen Itä-Rooman alueella saatavilla ollut kreikankielinen tieteellinen kirjallisuus käännettiin arabiaksi. Filosofian osalta käännösliike kattoi ennen kaikkea lähes koko Aristoteleen säilyneen tuotannon, mutta myös suuri osa Platonin dialogeista sekä lukemattomia muita varsinkin myöhäisantiikin aristoteelisten ja uusplatonististen filosofien kirjoituksia käännettiin arabiaksi. Antiikin filosofiaan palautuvista juuristaan huolimatta islamilainen filosofia ei edes alkuvaiheissaan ollut vain passiivista kreikkalaisten filosofien ajatuksien toisintoa arabian kielellä. Islamilaisen filosofian kahta ensimmäistä vuosisataa luonnehti toki käännösliike ja siihen liittynyt kreikkalaisten tieteiden omaksuminen. Islamilaisen maailman ensimmäisille filosofeille kreikkalainen filosofia oli kuitenkin myös väline, jonka avulla he pyrkivät vastaamaan uudessa islamilaisessa kontekstissa esille nousseisiin kysymyksiin. Islamilainen filosofia muodosti keskiajalla yhden kolmesta antiikin filosofiaan pohjanneesta traditiosta, Euroopan ja Bysantin filosofisten perinteiden ohella.

Käännösliikkeeseen limittyvästä ajanjaksosta puhutaan nykyisin usein islamilaisen filosofian ”formatiivisena” kautena, joka huipentuu 1000-luvun alussa islamilaisen filosofian historian ehdottomasti vaikutusvaltaisimman edustajan Avicennan suureen filosofiseen synteesiin. Avicennan asema on niin vahva, että hänen jälkeensä voidaan puhua aristoteelisen tradition sijaan avicennalaisesta traditiosta, sillä Avicennan seuraajien lähtökohdaksi muodostuivat tämän kokonaisfilosofiset esitykset, eivät enää niinkään Aristoteleen ja muiden kreikkalaisten filosofien kirjoitukset sellaisinaan. Poikkeuksen muodostaa toki aristoteelisen filosofian 1100-luvun Andalusiassa kokema lyhyt kukoistus, joka huipentui Averroeksen kuuluisiin Aristoteles-kommentaareihin. Siinä missä Avicennan vaikutus sekä filosofian että lääketieteen alalla oli yhtä merkittävä sekä islamilaisessa että kristityssä maailmassa, Averroeksen jälkivaikutus rajoittui kuitenkin lähes pelkästään latinalaiseen filosofiaan, osin jo sen takia, että reconquistan edetessä islamilainen kulttuuri Iberian niemimaalla ylipäätään vetäytyi pian Averroeksen kuoleman jälkeen Granadan ympäristöön.

Myytti islamilaisen filosofian lopusta on perinteisesti liitetty etenkin al-Ghazālīn (k. 1111) hahmoon. Al-Ghazālī oli kuuluisa islamilainen teologi ja mystikko, joka perehtyi syvällisesti myös filosofiaan. Spirituaalisessa omaelämäkerrassaan *Erehdyksestä vapauttaja (Al-Munqidh min al-dalāl)* hän kertoo ajautuneensa nuoruudessaan uskontojen ja oppien moninaisuuden vuoksi epäilemään ylipäätään kaikkia uskomuksiaan ja etsineensä siksi varman tiedon perusteita niin teologien, filosofien kuin mystikoidenkin kirjoituksista. Al-Ghazālīn teoksista tunnetuimpia on *Filosofien romahdus (Tahāfut al-*

falāsifa), viiltävä filosofian kritiikki, jossa hän pureutuu 20:een avicennalaiseen filosofian väittämään, joiden hän tulkitsee olevan ristiriidassa islamin perusopinkappaleiden kanssa. Al-Ghazālī pyrki teoksessa osoittamaan filosofisin argumentein, että kyseiset väittämät eivät edes filosofian omista todistusopillisista lähtökohdista täytä varman tiedon kriteereitä. Avicennalaiseen filosofian keskeisistä opinkappaleista kolme – maailman ikuisuus, ruumiillisen ylösnousemuksen kieltäminen ja Jumalan maailmaa koskevan tiedon rajoittaminen yleiskäsitteisiin – eivät al-Ghazālīn mukaan ole ainoastaan harhaoppisia (*bid'a*) vaan voidaan katsoa epäuskoksi (*kufr*), siis periaatteessa islamista luopumiseksi, jonka suhteen islamin lainopilliset sanktiot ovat huomattavasti pelkkää harhaoppisuutta vakavammat.

Perinteisen käsityksen mukaan al-Ghazālīn filosofiakritiikki muodostui kuoliniskuksi paitsi filosofialle myös ylipäätään rationaaliselle ajattelulle islamilaisessa maailmassa. Filosofia ja luonnontieteet kukoistivat vielä hetken islamilaisessa lännessä eli Al-Andalusissa: Averroes vastasi al-Ghazālīlle teoksella *Romahduksen romahdus (Tahāfut al-tahāfut)*, tosin monesti myös yhtyen omista puhdasoppisen aristoteelikon lähtökohdistaan al-Ghazālīn Avicennaan kohdistamaan filosofiseen kritiikkiin. Al-Ghazālīn myötä ilmapiiri islamilaisessa maailmassa oli kuitenkin muuttunut vihamieliseksi järkipäiselle argumentoinnille ja filosofiasta oli tullut suorastaan vaarallinen harrastus, jonka merkitys islamin myöhemmässä aatehistoriassa oli parhaimmillaankin vain marginaalinen. Vielä muutamia vuosikymmeniä sitten tällainen näkemys oli yleinen jopa islamilaisen filosofian tutkijoiden keskuudessa. Sen taustalla on kuitenkin ilmeinen etnosentrinen harha: Averroes oli viimeinen muslimifilosofi, jonka kirjoituksia käännettiin latinaksi, ja Averroeksen kuoltua filosofian soihdun ajateltiin lopullisesti palanneen takaisin Eurooppaan. Siitä että islamilaisen filosofian vaikutus läntiseen filosofiaan todella päättyi Averroekseen, ei kuitenkaan seuraa, että filosofian harjoittaminen islamilaisessa maailmassa olisi myös loppunut tähän. Vaikka alan tutkijoille myytiä todistettiin vääräksi jo 1960-luvulla, länsimaiset tutkijat ovat aivan viime vuosiin saakka toisintaneet sitä keskittymällä tutkimuksessaan lähes yksinomaan klassiseen kauteen. Tutkimuksen tila on puolestaan heijastunut islamilaisen filosofian historian yleisesityksiin, joissa Averroeksen jälkeinen filosofia perinteisesti muodostaa korkeintaan lyhyen epilogin klassiselle kaudelle.

Jälkiklassisen filosofian nousu

Uusimman islamilaista filosofiaa koskevan tutkimuksen mielenkiintoisin trendi on juuri tutkimuksen painopisteen siirtyminen yhä enemmän kohti jälkiklassista kautta. Oikeastaan kehityssuunta sai alkunsa jo 1950-luvun lopulla. Ranskalainen orientalisti-filosofi Henry Corbin kehitti vuoden 1956 artikkelissaan termin ”Isfahānin koulu” kuvaamaan 1500- ja 1600-luvun vaihteen filosofista renessanssia Safavidien Persiassa. Corbinin yhtenä tavoitteena oli nimenomaan osoittaa, että lännessä vallinnut käsitys islamilaisen filosofian päättymisestä al-Ghazālīn oli virheellinen, sillä olihan Descartesilla ja Leibnizilla Iranissa merkittäviä aikalaisfilosofejia, keskeisimpänä Mullā Ṣadrā (k. 1640). Corbinin ja iranilaisen filosofin Seyyed Hossein Nasrin lukuisat artikkelit, tekstieditot ja käännökset tekivät uuden ajan alun persialaisen filosofian tunnetuksi lännen akateemisissa piireissä; Corbin itse ilmoitti tavoitteekseen, että Mullā Ṣadrān opiskelusta tulisi lännessä yhtä tavanomaista kuin Kantin.

Corbinille ja Nasrille islamilaisen filosofisen ajattelun huipentumaa edusti Avicennan sijaan juuri Mullā Ṣadrā, jonka kirjoituksissa koko islamin siihenastinen aatehistoria sulautui yhteen suureksi islamilaisen teologian, filosofian ja mystiikan synteetiksi. Mullā Ṣadrān vaikutus islamilaisen filosofian historiassa jääneekin toiseksi ainoastaan Avicennalle, ja Mullā Ṣadrān kirjoituksia opiskellaan edelleen Iranin Qummin teologisissa seminaareissa. Corbinin ja Nasrin filosofian historian tutkimuksen näkökulmasta varsin omalaatuisesta metodologiasta – Corbinin keskeinen vaikutte oli Heidegger ja Nasrin johtoajatus ”ikuinen filosofia” (*philosophia perennis*) – voi olla monta mieltä. Mutta vaikka Mullā Ṣadrān kirjoitukset lienevät lännessä edelleen suurelle yleisölle yhtä tuntemattomia kuin ennenkin, ainakin alan tutkijoille Corbin ja Nasr osoittivat ajatuksen islamilaisen filosofian päättymisestä Averroekseen virheelliseksi.

Mullā Ṣadrā on sittemmin muodostunut osaksi islamilaisen filosofian historian kaanonin yhtenä sen keskeisimmistä edustajista. Averroeksen ja Mullā Ṣadrān välillä on kuitenkin neljän vuosisadan kuilu, ja on selvää, että uudellakaan ajalla Persia ei ollut islamilaisen maailman ainoa alue, jossa harjoitettiin filosofiaa. Islamilaisen filosofian historia Averroksen kuolemasta ”Isfahānin kouluun” (n. 1200-1600), tai Osmaani-imperiumissa ja Intiassa 1500-luvulta nykyhetkeen, on edelleen lähes kokonaan kirjoittamatta. Näihin islamilaisen filosofian ”pimeisiin vuosisatoihin” viime vuosina kohdistunut tutkimus on kuitenkin jo nyt osoittanut, että mielenkiintoista ja uutta luovaa filosofista ajattelua on islamilaisessa maailmassa harjoitettu läpi sen historian. Esimerkiksi El-Rouayheb (2010) on erään hyvin spesifin aristoteelisen logiikan historiaan liittyvän ongelman osalta todistanut myöhemmän islamilaisen filosofisen ajattelun omaperäisyyden.

Viime vuosien tutkimus on myös muuttanut merkittävästi kuvaa al-Ghazālīsta filosofian tappajasta teologian filosofoijaksi. Islamin ensimmäisinä vuosisatoina rationalistinen teologia (*kalām*) ja kreikkalaisperäinen filosofia (*falsafa*) olivat kaksi toisistaan erillistä rationaalisen ajattelun traditiota, joista edellinen käsitteli järkiperäisin argumentein Koraanista ja ḥadīthista nousevia opillisia kysymyksiä kun taas jälkimmäisen juuret olivat tukevasti kreikkalaisessa filosofiassa. Käytännössä klassisenkin kauden teologia on kuitenkin usein luonteeltaan hyvin rationaalista, ja se käsittelee determinismin ja vapaan tahdon kaltaisia kysymyksiä tavalla, jotka täyttävät nykymerkityksessä filosofian kriteerit. *Kalāmia* on siksi kutsuttu islamin ”toiseksi filosofiaksi”. Vaikka al-Ghazālī *Filosofien romahdus* -teoksessaan pyrki osoittamaan osan Avicennan filosofisista teeseistä virheellisiksi, hän myös pitkälti omaksui avicennalaisen logiikan, psykologian ja kosmologian omaan ajatteluunsa. Al-Ghazālī itsekin toteaa, että valtaosa filosofista kysymyksistä, erityisesti logiikka ja suurin osa luonnonfilosofiaa, ovat uskonnollisesti neutraaleja, ja hän on pitkälti vastuussa siitä, että avicennalainen filosofia nivoutuu hänen jälkeensä osaksi islamilaisen rationaalisen teologian valtavirtaa. Al-Ghazālī kuuluukin nykyisin itsestään selvästi osaksi islamilaisen filosofian kaanonin myös itsenäisenä ajattelijana. Avicennalaisen filosofian ja islamilaisen teologian synteesi johtaa filosofisesti mielenkiintoisiin tuloksiin myös myöhempien teologioiden kohdalla. Esimerkiksi al-Ghazālīn ohella ehkä historiallisesti vaikutusvaltaisimman sunnalaisen teologin Fakhr al-Dīn al-Rāzīn (k. 1210) eettisestä ajattelusta tekee filosofisesti erityisen mielenkiintoisen juuri teologisten ja filosofisten traditioiden vuorovaikutus.

Jälkiklassisen islamilaisen filosofian kiehtovin piirre lienee juuri filosofisten traditioiden moninaisuus, ja filosofinen teologia muodostaa näistä yhden. Avicennalla oli lukuisia oppilaita, ja myös puhdasoppisempi avicennalainen filosofia jatkui hänen kuolemansa jälkeen. Vastoin vanhentunutta käsitystä filosofian kuihtumisesta Dimitri Gutas (2002) on kutsunut Avicennan kuoleman jälkeisiä reilua kolmea vuosisataa islamilaisen filosofian kulta-ajaksi. Avicennan suuri merkitys jälkiklassisella kaudella näkyy myös valtavassa määrässä Avicennan teoksiin kohdistuneita kommentaareja, joiden filosofisesti uutta luovaa merkitystä on korostanut Robert Wisnovsky (2004). Tämän lisäksi islamilaisessa maailmassa kehittyi filosofisia virtauksia, jotka suhtautuivat kriittisemmin Avicennan perintöön. Suhrawardīn (k. 1191) kirjoitusten pohjalta syntynyt ns. illuminationistinen (*ishrāqī*) koulukunta toisaalta tietoisesti hylkää avicennalais-aristoteelisen tieto-opin ja metodologian filosofian harjoittamisen perustana, toisaalta silti rakentaa vahvasti avicennalaisen ajattelun pohjalle. Teoreettinen tai filosofinen suufilaisuus, jonka keskeisin auktori on syntyperältään andalusialainen mystikkofilosofi Ibn al-‘Arabī (k. 1240), muodostaa oman traditionsa. Nämä eri aatteelliset virtaukset eivät kuitenkaan vaikuttaneet vain toisistaan erillisinä, vaan monien myöhempien ajattelijoiden kohdalla ne johtivat uudenlaisiin synteeseihin. Mullā Ṣadrā edustaa tällaista filosofista synkretisimiä parhaimmillaan, sillä hän ammentaa ajattelussaan niin shiialaisesta teologiasta, avicennalaisesta ja illuminationistisesta filosofiasta kuin Ibn al-‘Arabīn pohjaavasta teoreettisesti formuloidusta mystiikasta.

Erityisesti klassisen ja uusimman ajan väliin jäävän ajanjakson (1200-1800) osalta islamilaisen filosofian historian tutkimus on kuitenkin vasta alkutekijöissään – valtaosa kauden filosofisista teksteistä on toistaiseksi olemassa ainoastaan käsikirjoituksina eri puolilla maailmaa. Kehitystä vauhdittaa professori Robert Wisnovskyn johtama ”Post-classical Islamic Philosophy Database Initiative” -hanke (<http://islamsci.mcgill.ca/RASI/pipdi.html>), jonka tavoitteena on mahdollistaa jälkiklassisen filosofian tutkimus kartoittamalla ja digitalisoimalla filosofisia käsikirjoituksia. Laajentunut kuva islamilaisen filosofian historiasta on silti vähitellen suodattanut myös islamilaisen filosofian johdantoteoksiin. Islamilaisen filosofian uusimmat yleisesitykset, etenkin Peter Adamsonin yksiosainen johdatus (2016) ja Ulrich Rudolphin toimittama neljässä osassa ilmestynvä artikkelikokoelma (2012-), pyrkivät kattamaan koko islamilaisen filosofian historiallisen kaaren 700-luvulta nykyhetkeen. Molempien teoksien kirjoittajat joutuvat toki tunnustamaan, että tutkimuksen nykytila ei mahdollista edes yleiskuvan hahmottamista monien ajanjaksojen ja maantieteellisten alueiden osalta. On silti ilmeistä, että ajatus kirjasta, joka väittää esittelevänsä islamilaisen filosofian koko historian mutta päättää silti esityksensä Averroekseen, on viimein muuttunut absurdiksi. Ennen pitkää tämä päivittynyt näkemys islamilaisen filosofian historiasta toivottavasti välittyy myös suuremman yleisön tietoisuuteen.

Kirjallisuus

Adamson, Peter 2016. *Philosophy in the Islamic World (A History of Philosophy Without Any Gaps*, vol. 3). Oxford: Oxford University Press.

Corbin, Henry 1956. "Confessions extatiques de Mir Damad: maître de théologie à Ispahan". H. Massé (toim.), *Mélanges offerts à Louis Massignon*, 1, ss. 331-78. Damaskos: L'Institut Français de Damas.

El-Rouayheb, Khaled 2010. *Relational Syllogisms and the History of Arabic Logic, 900-1900*. Leiden: E. J. Brill.

Al-Ghazālī, *Totuuden etsijät (Al-Munqidh min al-dalāl)*. J. Hämeen-Anttila ja T. Kukkonen (suom.), *Kaksi filosofia*, ss. 65-143. Helsinki: Basam Books, 2001. (Al-Ghazālīn omaelämäkerran lisäksi teoksessa on Jaakko Hämeen-Anttilan käännös Avicennan omaelämäkerrasta, jota täydentää Avicennan oppilaan al-Jūzjānīn lyhyt elämäkerta.)

Gutas, Dimitri 2002. "Heritage of Avicenna: The Golden Age of Arabic Philosophy, 1000 – ca. 1350". J. Janssens ja D. De Smet (toim.), *Avicenna and His Heritage: Acts of the International Colloquium, Leuven – Louvain-La-Neuve September 8-September 11, 1999*, ss. 81-97. Leuven: Leuven University Press.

Rudolph, Ulrich (toim.) 2012-. *Philosophie in der islamischen Welt*, 4 osaa. Basel: Schwabe.

Wisnovsky, Robert 2004. "The Nature and Scope of Arabic Philosophical Commentary in Post-classical (ca. 1100-1900 AD) Islamic Intellectual History: Some Preliminary Observations". P. Adamson, H. Baltussen ja M.W.F. Stone (toim.), *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries*, 2, ss. 149-91. Lontoo: Institute of Classical Studies.



Suomen
Lähi-idän
instituutti

Tutkija Janne Mattila on islamilaisen filosofian tutkija, joka väitteli Helsingin yliopistossa vuonna 2011. Hän on tutkinut mm. Puhtauden veljien, al-Farabin ja Avicennan ajattelua. Häntä kiinnostaa erityisesti islamilainen filosofinen etiikka.