

ILKKA LINDSTEDT

Uskontokritiikki arabialais-islamilaيسissa maailmassa 800–900-luvuilla

Artikkeli esittelee kaksi varhaista muslimiajattelijaa, Ibn al-Rāwandīn ja Abū Bakr al-Rāzīn, jotka suhtautuivat kriittisesti uskontoon ja erityisesti islamiin. Elinaikanaan eli 800–900-luvuilla he vaikuttivat marginaalissa, ja 900-luvulta lähtien islamia kritisoivien ajatusten esittäminen alkoi olla hyvin vaarallista. Tästä huolimatta Ibn al-Rāwandīn ja Abū Bakr al-Rāzīn ajatusten vaikutus voidaan havaita arabialais-islamilaيسissa maailmassa.

Ibn al-Rāwandī (kuollut n. 860 tai 912¹) ja Abū Bakr al-Rāzī (n. 864–925 tai 934) elivät aikana, jolloin islamin ortodoksia ja sunnalainen valtavirtaislam (*ahl al-sunna wa-l-jamā'a*) alkoivat lopullisesti hahmottua. Tätä aikaisemmasta ajattelusta arabialais-islamilaيسissa maailmassa on vaikea saada luotettavaa tietoa, koska umajjadiajalta (661–750) ei ole säilynyt tekstejä. Kirjallinen kulttuuri syntyi vasta 700–800-lukujen vaihteessa². Ennen tätä ei ollut kirjallista tai intellektuaalista ympäristöä uskontokritiikin kasvualustaksi eikä selkeää uskonnollista rakennelmaa, jota vastustaa.

Uskontokritiikin voi yleisesti ja lyhyesti määritellä uskonnollisen auktoriteetin torjumiseksi ja papistolle tai uskonoppineille arvovallan antavien pyhien kirjojen erikoisaseman kieltämiseksi. Islamin tapauksessa uskonnollinen auktoriteetti tarkoittaa ennen kaikkea uskonoppineita (*ulama*), jotka 800-luvulta alkaen nousivat islamin ja sen lain ainoiksi, armoitetuiksi tulkitsijoiksi. Islamin kirjallisia lähteitä ovat taas *Koraani* ja perimätietokirjallisuus (*ahādīth*, yks. *hadīth*). Ibn al-Rāwandī ja Abū Bakr al-Rāzī katsoivat, että on mahdollista luoda eettinen järjestelmä, järjestää ihmisyhteisö ja jopa palvella Jumalaa tukeutumatta ilmoitettuihin kirjoihin. Tämä tarkoitti profetian (ennen kaikkea Muhammadin profetian) sekä *sharī'an*, islamin ilmoitetun lain, kieltämistä³. Ajatteli-

joita yhdistää usko järkeen tradition sijaan.

Myöhäisantiikin sivistyksellä, johon muslimit törmäsivät valloitettuaan koko Lähi-idän, oli suuri merkitys näiden ajatusten intellektuaalisessa synty-ympäristössä. Niin sanotun käännösluokan myötä suuri osa kreikkalaisesta tieteellisestä kirjallisuudesta käännettiin arabiaksi 800–900-lukujen aikana. Rationaalinen ilmapiiri, joka vallitsi varhaisessa abbasidikalifaatissa (750–1258), ruokki ajan oloon myös islamin perusopinkappaleita kyseenalaistavaa ajattelua.

Ibn al-Rāwandī ja Abū Bakr al-Rāzī eivät olleet ateisteja, vaikka he kielsivätkin islamin totuudellisuuden. Varsinaista ateismia ei näytä juurikaan esiintyneen keskiajan islamilaيسissa maailmassa, vaan myös arabifilosofit katsoivat Jumalan olemassaolon olevan järjen varassa todistettu tosiseikka.

Suurin osa tässä käsiteltävien uskontokriittisten muslimien alkuperäisestä tuotannosta on hävinnyt ymmärrettävistä syistä: islamilainen kulttuuri ei halunnut kopioida eli aktiivisesti säilyttää teoksia, jotka hyökkäsivät islamia vastaan. Ibn al-Rāwandīn ja Abū Bakr al-Rāzīn ajattelusta saatu tieto on pitkälti peräisin toisen (tai kolmannen tai neljännen) käden lähteistä ja ennen kaikkea heitä kohtaan vihamielisistä kirjoista, joissa pyritään kumoamaan heidän oppejaan. Tästä nousee ilmeisiä lähde-

ongelmia: kirjoittivatko ajattelijat niin kuin heidän väitetään kirjoittaneen? Vaikka lähteiden tarjoama kuva on paikoin puutteellinen ja ristiriitainen, joitain selviä suuntaviivoja voidaan vetää.

Abū l-Ḥusayn Aḥmad Ibn al-Rāwandī

Ibn al-Rāwandī oli Bagdadissa elänyt teologi ja ajattelija, joka katsoi, että pelkkä järki riittää takamaan hyvän elämän. Hänen elämänsä ja ajattelunsa kehityksen yksityiskohtia on vaikea jäljittää: hänen kerrotaan kirjoittaneen refutaatioita myös omista teoksistaan. Hän oli aluksi *muʿtazilan* eli järjettä korostavan teologisen koulukunnan kannattaja, mutta kääntyi entisiä tovereitaan vastaan kritisoiden heidän ajattelunsa epäjohdonmukaisuuksia ja provosoiden heitä johtamalla harhaoppisia päätelmiä heidän pmissistaan.

Hän hyökkäsi paitsi entisiä kollegoitaan, myös koko islamin rakennelmaa vastaan. Lisäksi hän kirjoitti provosoivia näkemyksiä Jumalan oikeudenmukaisuudesta:

”Hän, joka tekee sairaaksi ja vaivaiseksi palvelijansa, ei ole viisas siinä, mitä Hän tekee heille, ei huolehtivainen eikä armollinen heitä kohtaan; samoin on laita Hänen, joka tekee palvelijoistaan köyhiä tai koettelee heitä. Viisas ei ole Hän, joka käskee tottelemaan itseään sitä, jonka Hän tietää olevan kykenemätön tottelemaan Häntä. Hän, joka laittaa ikuisiksi ajoiksi tuleen sen, joka ei uskonut Häneen ja joka niskuroi Häntä vastaan, on houkka.”

Ibn al-Rāwandīn mukaan Jumalan armo ja ikuinen rangaistus ovat ristiriidassa.

Ilmeisesti Ibn al-Rāwandī joutui vahvan kritiikin ja polemiikin – jopa jonkinlaisen vainon – kohteeksi elämänsä aikana. Koska hän ei aina voinut ilmaista itseään vapaasti, hän attribuoi joidenkin teostensa mielipiteet muille. Hänen aikalaisilleen tai myöhemmille sukupolville ei kuitenkaan jäänyt epäselväksi, että kyseessä olivat Ibn al-Rāwandīn omat mielipiteet. Hän kirjoitti joitain kymmeniä teoksia, joista yksikään ei ole säilynyt. Sitaatteja kolmesta hänen teoksestaan on kuitenkin säilynyt niitä vastaan kirjoitetuissa refutaatioissa. Nämä toisen käden lähteissä osittain säilyneet teokset ovat 1) *Kitāb faḍīḥat al-muʿtazila*, jossa hän hyökkää *muʿtaziliteja* vastaan; 2) *Kitāb al-dāmigh*, jossa hän pyrki ”murskaamaan” *Koraanin*; ja 3) *Kitāb al-zumurrudh*, jossa hän esittää väitteitä profetiaa vastaan. Näistä kahta viimeistä käsittelen tässä yksityiskohtaisemmin.

Kitāb al-dāmigh

Ibn al-Rāwandīn kirjasta *Kitāb al-dāmigh*, ”Kallonmurskaaja”, on säilynyt hyvin vähän sitaatteja. Teosta pidettiin ylimalkaan niin hirvittävänä hyökkäyksenä islamia, *Koraania* ja Jumalaa vastaan, ettei ole ihme, ettei meidän päivimme asti ole säilynyt yhtään kopiota siitä. Myöhemmät kirjoittajatkaan eivät mielellään siteeranneet sitä. Sitaattien

perusteella *Kitāb al-dāmigh* onkin hyvin radikaali kirja, jossa Ibn al-Rāwandī hyökkää koko *Koraania* vastaan. Hänen mielestään se ei voinut olla Jumalan sanaa. Tässä on käännetty suurin osa *al-Muntaẓam fi l-taʾrīkhin Kitāb al-dāmigh* -sitaateista; toistoa on kuitenkin vältetty⁵.

”[Ibn al-Rāwandī] on sanonut: ’Havaitsemme, että [Jumala] väittää tuntevansa salatun, sillä Hän sanoo: *Yksikään lehti ei putoa hänen tietämättään* (6:59). Mutta toisaalla Hän sanoo: *Me säädimme aikaisemman rukoussuuntasi vain jotta tietäisimme...* (2:143).”⁶

Ibn al-Rāwandī ottaa tehtäväkseen *Koraanin* sisäisten ristiriitojen ruotimisen. Kyseisessä kohdassa hän vastustanee myös islamilaista predestinaatio-oppia, jonka mukaan Jumala tietää ja määrää kaikki teot ennalta. Ajatus predestinaatiosta oli verrattain laajalle levinnyt. Filosofit taas katsoivat, että Jumala ei tiedä kaikkia kuunalisen maailman tapahtumia yksityiskohtineen. Kysymys vapaasta tahdosta oli merkittävä kiistakapula 700–900-lukujen teologiassa ja lainopissa. Ibn al-Rāwandī kritisoi *Koraanista* löydettävää predestinaatioajatusta myös muualla:

”Jumala on sanonut: *Me olemme asettaneet heidän sydämensä ylle peitteen* (18:57), sitten Hän sanoo: *Herrasi on Anteeksiantava* (18:58). Hirvittäväntä mitä kuvitella saattaa, on armon yhdistäminen ihmisten tuhoamiseen.”⁷

Ibn al-Rāwandīn mielestä olisi hirviömäistä, että Jumala, joka kuvaa itseään armolliseksi ja anteeksiantavaksi, olisi määrännyt ennalta osan ihmisistä kadotukseen. *Kitāb al-dāmigh* myös paheksuu sitä, että ”havaitsemme Hänen kerskuvan juonittelullaan ja vehkeilyllään”⁸. Yleisesti Ibn al-Rāwandīn ajattelusta kuultaa se perusajatus, että Jumala on määritelmällisesti hyvä, järjellä ja anteeksiantava. *Koraanin* Jumala ei ole hänen mukaansa kuitenkaan lainkaan armollinen vaan verenhimoisen tyranni ja houkka:

”Esimerkki Hänen kammottavasta hirmuvallastaan ovat Hänen sanansa: [*Me korvennamme tulussa ne, jotka eivät usko merkkeihimme;*] aina kun heidän ihonsa on palanut, me vaihdamme tilalle toisen [, jotta he saisivat oikein maistaa rangaistusta]⁹. Hän siis kiduttaa ihoa, joka ei ole niskuroinut Häntä vastaan.”¹⁰

”Edelleen [Ibn al-Rāwandī] on sanonut: ’[Jumala] ei osaa laskea kuuteen. Hän puhuu kuudesta [päivästä] yhteensä¹¹, mutta kun Hänen pitäisi jakaa se osiin, huomaamme, että hän tekee virheen kahdella, sillä Hän sanoo: *Hän on luonut maan kahdessa päivässä* (41:9), sitten Hän sanoo: *Hän on säätännyt osan kaikille määrän mukaan. Tämän Hän teki neljässä päivässä* (41:10), ja lopuksi: *Hän järjesti ne seitsemäksi taivaaksi kahdessa päivässä* (41:12).”¹²

Koraanissa on ristiriitaisuuksia, mutta Jumala ei määritelmällisesti voi puhua ristiriitaisesti, joten *Koraani* ei ole Jumalan puhetta. Tämä on Ibn al-Rāwandīn perusteeksi

Kitāb al-dāmighissa. Yllä lainattu kohta onkin ollut perin kiusallinen *Koraanin* selitysteoksille. Yleisesti katsotaan, että jakeen 41:10 mainitut neljä päivää sisältävät myös jakeen 41:9 kaksi päivää.¹³ Yhteensä tuloksena olisi siis oikea määrä, kuusi päivää.

Koraani on Ibn al-Rāwandīlle vain Muhammadin sanaa. Tämä tietysti vain avaa uusia pilkkaamismahdollisuuksia:

”[Koraani sanoo]: *Uskovaiset, älkää kysykö asioista, jotka loukkaisivat teitä, jos ne tulisivat ilmi* (5:101). Mutta kysymyksiähän inhoaa vain se, jolla on huonoja kauppatavaroita, [sillä hän pelkää], että [toisen] kauppiaan silmä osuu niihin, ja hän joutuu naurunalaiseksi.”¹⁴

Edelleen *Kitāb al-dāmigh* ihmettelee, miten kaikki ihmiset eivät ole jo kääntyneet islamiin, vaikka muslimit yleisesti katsoivat, että islam tulee leviämään kaikkialle maailmaan ja vaikka *Koraani* väittää, että Jumala on koko luomakunnan herra:

”[Koraani sanoo]: *Kaikki, mikä on taivaassa ja maassa, on alistunut*¹⁵ *Hänelle* (3:83), ja: *Kaikki ylistää Hänen kunniaansa* (17:44), ja: *Jumalaa kumartaa kaikki, mitä maassa ja taivaassa on*. Tämä on kuitenkin mahdoton väittäminen, sillä kaikki ihmiset eivät ole muslimeita.”

Kitāb al-zumurrudh

Kitāb al-zumurrudhista (”Smaragdi”) säilyneet fragmentit kertovat paljon Ibn al-Rāwandīn uskontokritiikistä. Hän kritisoi siinä ivallisesti profetiaa ja profeetta Muhammadia. Profeettojen väitetyt ihmeet ovat Ibn al-Rāwandīn mukaan pelkkiä taikatemppuja. Islamin ihmeistä suurin, *Koraani*, ei ole teoksen mukaan ilmoitettu kirja eikä edes kirjallisuuden mestariteos; sitä paitsi se sisältää ristiriitaisuuksia ja virheitä. Uskonnon opit eivät sovi yhteen järjen kanssa, joten ne pitää torjua. Verhotakseen nämä väitteet, jotka hyökkäsivät koko uskonnon rakennelmaa vastaan, hän esitti ne brahmaanien lausumina.

Brahmaaneilla (*barāhima*) oli kunnia toimia islamilaisissa teologisissa väittelyissä suokappaleena näkemykselle, että profetia tai profeetat eivät ole uskonnon kannalta välttämättömiä (tai välttämättä aitoja). Pähkinänkuoressa tämä argumentti kuului: Joko profetia eli ilmoitus on yhdenmukainen järjen kanssa, jolloin sitä ei tarvita, tai se käy järjettä vastaan, jolloin se on torjuttava. Ibn al-Rāwandī tuntuu tehneen brahmaanit suositukseksi tässä roolissa, mutta hän ei ollut ilmeisesti ensimmäinen, jonka teoksissa brahmaanit esittävät tämän kaltaisia näkemyksiä¹⁶.

Ibn al-Rāwandī siis laittoi harhaoppisia mielipiteitä brahmaanien suuhun ja lisäksi kirjoitti osan kirjasta muotoon, jossa hän itse argumentoi profetian puolesta ja hänen kuviteltu vastustajansa profetiaa vastaan¹⁷. Seuraavassa on käännetty kohtia Ibn al-Rāwandīn *Kitāb al-zumurrudhista* siltä osin kuin se on *Majālis mu’ayyadyyassa* säilynyt¹⁸:

”Brahmaanit sanovat: ’Sekä meidän mielestämme että vastustajiemme mielestä on vankkaa tietoa, että järki on suurin Jumalan siunauksista Hänen luomakunnalleen. Järki on se, jolla Herra ja Hänen siunauksensa voidaan tuntea, ja sen avulla käsky ja kielto, kehotus ja varoitus tulevat järkeviksi. Jos profeetta tulee varmistaen hyveen ja paheen, velvollisuuden ja kiellon, jotka järki jo tunsivat, murentuu meiltä usko profeetan todistusvoimaan ja hänen kutsuunsa vastaan. Niinpä meille riittää se, mitä järki tuntee, ja tässä mielessä ilmoitus on virhe. Jos ilmoitus on ristiriidassa järjen kanssa mitä hyveeseen ja paheeseen, lupaan ja kieltoon tulee, ei meidän tule hyväksyä profetiaa.’ Tämä on [brahmaanien] sanoman ydin.”¹⁹

Ibn al-Rāwandīn mukaan järki itsessään riittää: ilmoitususkonto voi vain vahvistaa sen, mitä järki jo tunsivat. Jos ilmoitus taas on eri mieltä järjen kanssa, se pitää torjua vaarallisena. Toki näin koko uskonto tehdään oikeastaan turhaksi.

”Profeetta toi muassaan asioita, jotka eivät sovi yhteen järjen kanssa, kuten rituaalirikouksen, rituaalisen peseytymisen, kivien heittelyn [pyhiinvaelluksen yhteydessä], temppelin, joka ei kuule eikä näe, ympäri kiertämisen, sekä kahden kukkulan välillä ravaamisen, vaikka niistä ei ole hyötyä eikä haittaa. Nämä kaikki ovat asioita, jotka eivät järjen valossa ole tarpeen. Mikä ero muka on al-Şaf’illa ja al-Marwalla suhteessa Abu Qubaysiin ja Hīraan? Mikä ero on Kaaban temppelin kiertämisellä ja minkä tahansa rakennuksen kiertämisellä?”²⁰

Mielenkiintoista ja radikaalia Ibn al-Rāwandīn sanoissa on, että hän kieltää pyhiinvaelluksen ohella myös islamin rituaalirikouksen. Pyhiinvaelluksen kritisoiminen – olihan riitillä sitä paitsi esi-islamilaiset, pakanalliset juuret – oli yleistä esimerkiksi suufien keskuudessa, mutta rituaalirikouksen merkityksen kiistäminen oli perin radikaalia. Ibn al-Rāwandī syytti profeettoja pettureiksi ja heidän ihmeitään silmäkääntötempuiksi, mikä yhdistää hänet ja myöhemmin esiteltävän al-Rāzin:

”Silmänkääntötempuja on monenlaisia. Osa niistä on sellaisia, joiden ymmärtäminen on vaikeaa niiden taitavuuden vuoksi. Pieni joukko [eli varhaiset muslimit] jättää perinnöksi kertomukset niistä, ja [tämän joukon] on mahdollista olla yhtä mieltä valheesta.”²¹

Profeettojen ihmeet ovat vain silmäkääntötempuja, joihin ei ole syytä uskoa. Osa niistä on kuitenkin perin uskottavia, mikä mahdollistaa sen, että uskovien on mahdollista kertoa niitä eteenpäin totena perimätietona. Ibn al-Rāwandī käyttää varhaisista muslimeista nimitystä ”pieni joukko”. Vertauskohtana on suuri maailma, joka on täynnä kansoja, uskontoja ja traditioita, joiden keskellä muslimit ovat vain pisara meressä.²² Koraanista hän puolestaan sanoo:

”Profeettojen ihmeet ovat vain silmäkääntötemppeja, joihin ei ole syytä uskoa.”

”Ei ole mahdotonta, että joku arabien heimoista olisi ollut kaunopuheisempi kuin muut heimot ja joku ryhmä tästä heimosta kaunopuheisempi kuin muut ryhmät ja joku yksilö kaunopuheisempi kuin muut tämän ryhmän jäsenet. Oletettakoon siis, että hänen [eli profeetan] kaunopuheisuutensa ylitti muiden arabien kaunopuheisuuden. Mutta mikä viisaus ja todistusvoima siinä piilee niille, jotka eivät tunne tätä kieltä?”²³

Ibn al-Rāwandī myöntää, että Koraani voi olla kaunista arabian kieltä. Se on kuitenkin vain profeetan (tai valeprofeetan) puhetta, ei Jumalan. Joka tapauksessa se ei ole todistusvoimainen niiden ihmisten mielestä, joiden äidinkieli on muu kuin arabia.

”Profeetta löi kasvoille kahta mahtavaa samanarvoista uskontoa [eli juutalaisuutta ja kristinuskoa], jotka ovat samaa mieltä siitä, että Messias kuoli ristillä, ja piti niitä valheena. Jos on mahdollista, että profeetta hylkäsi tämän mahtavan, monilukuisen ihmisryhmän ja liitti sen valheeseen ja pötypuheeseen, on yhtä mahdollista tai vielä varmempaa, että pieni joukko [eli varhaiset muslimit] on voinut torjua perustan, jonka profeetta itse valoi, ja lain, jonka hän laati järjettömydessään ja ylimielisyydessään.”²⁴

Alussa Ibn al-Rāwandī ohimennen mainitsee, että pitää uskontoja samanarvoisina. Kohdan päähuomio kuitenkin keskittyy uskontojen omituisuuksiin. Ibn al-Rāwandīn mielestä se, että Muhammad on kieltänyt Jeesuksen ristillä kuoleamisen, on vain yksi lisätodistus siitä, kuinka ihmiset vääristelevät ja luovat uskonnollisia rakennelmia vaikutusvaltaa saadakseen. Lisäksi on mahdollista, että muslimit ovat erkaantuneet vuosien saatossa Muhamadin varhaisesta opetuksesta.

Ibn al-Rāwandī katsoi filosofien tapaan, että maailma on ikuinen. Hänen argumenttinsa maailman ikuisuuden puolesta on kuitenkin omalaatuinen:

”Puhe opitaan vanhemmilta jäljittelemällä. Näin on ollut sukupolvelta toiselle ikuisuuteen asti. Täten luomakunnassa ei voi olla ensimmäistä.”²⁵

Toisin sanoen Ibn al-Rāwandī kieltää sekä puheen jumalalaisen alkuperän (*Koraanin* mukaanhan Jumala opettaa Aadamille kaikkien asioiden nimet) että maailman luomisen. Hän katsoi, että ihmiset ovat kehittäneet monia tieteen ja taiteen aloja, jotka eivät vaadi ilmoitusta tukseen. Ihmisen järki itsessään on inspiraation lähde. Uskonoppineiden mielestä sen sijaan kaikkien tieteiden täytyy perustua ilmoitukselle, muuten ne on torjuttava.

”Ihmiset aloittivat tähtien tarkkailun, kunnes ymmärsivät niiden nousu- ja laskuajat ja -paikat. Tässä asiassa heillä ei ollut tarvetta profeetoille.”²⁶

”Sen, joka uskoo profetiaan, täytyy myöntää, että Herra käski profeettaa opettamaan soittimien äänen. Jos näin ei olisi, miten ihminen tietäisi, että lampaan sisäelimestä kuuvaamalla ja kiristämällä ne puunpalaseen saa kieliä, joita voi soittaa ja joista lähtee hieno ääni.”²⁷

Samalla Ibn al-Rāwandī pilkkaa myös islamin soitinkieltoa. Jos kaikki tieto ihmisessä on jumalallista alkuperää, miten soittimet, joita ihminen osaa valmistaa ja jotka ovat ihmiselle miellyttäviä, voivat olla syntiä?

Abū Bakr Muḥammad b. Zakariyyā al-Rāzī

Al-Rāzī (latinan Rhazes) oli lääkäri, alkemisti ja filosofi – kaikista muslimifilosoifeista selvimmin vapaa-ajatteluun päin kallellaan. Hän kielsi profetian samaan sävyyn kuin Ibn al-Rāwandī: ihmiselle riittää järki, ilmoitususkontoa hän ei tarvitse²⁸. Al-Rāzī syntyi Persiassa Rayyssa, missä hän sai koulutuksensa kreikkalaisissa tieteissä. Hänen kreikkalaisen filosofian ja lääketieteen tuntemuksensa mahdollisti se, että suuri osa antiikin kreikkalaisista

”Ilmoitususkonnon totuudenmukaisuus on looginen mahdottomuus: jättämällä ulkopuolelle muut kansat ja ajat se on ristiriidassa Jumalan oikeudenmukaisuuden kanssa.”

tieteellisistä teoksista käännettiin arabiaksi 800–900-luvulla. Hän johti sairaalaa Rayyssa ennen kuin otti vastaan vastaavan toimen Bagdadissa.

Al-Rāzīn kirjallinen tuotanto käsittää noin 200 nimikettä, joista on säilynyt vain murto-osa. Hänet tunnettiin keskiajalla niin islamilaisessa maailmassa kuin Euroopassakin ennen kaikkea lääketieteilijänä. Hänen valtavat lääketieteelliset teoksensa kuten *al-Hāwī fi l-tibb* ja *Kitāb al-jāmi‘ al-kabīr* olivat hyvin vaikutusvaltaisia. Al-Rāzīn lääketieteellisiä teoksia värittää sama piirre kuin hänen muita kirjoituksiaan: rationaalis-empiristinen ote, joka ei kuvia kumarra³⁰.

Al-Rāzīn filosofisesta tuotannosta, joka tietojemme perusteella sisälsi monia kymmeniä teoksia, on säilynyt vain muutama. Hänen filosofiset teoksensa sisälsivät ortodoksiselle islamille epäilyttävää ainesta, mikä lienee syynä niiden häviämiseen: heterodoksisia teoksia ei kopioitu. Hän katsoi, että ilmoitususkonnon totuudenmukaisuus on looginen mahdottomuus: jättämällä ulkopuolelle muut kansat ja ajat se on ristiriidassa Jumalan oikeudenmukaisuuden kanssa³¹. Hänen uskontokritiikkinsä kannalta tärkein teos on *Kitāb makhbārīq al-anbiyā’*, ”Profeettojen silmäkääntötempot”, joka on säilynyt vain sitaatteina. Hänen filosofiset ideansa olivat sitä paitsi vieraita myöhemmälle islamilaiselle filosofialle, eikä häntä arvostettu filosofina vaan lääketieteilijänä.

Tässä mainitsemisen arvoisia häneltä säilyneitä filosofis-eettisiä teoksia ovat *al-Sīra al-falsafyya*, ”Filosofinen elämä”, ja *al-Tibb al-ruhānī*, ”Hengellinen lääketiede”. Ensimmäinen on lyhyt teksti, jossa hän puolustaa filosofista elämäntapaa, varsinkin omaansa. Hän kannustaa elämässä kultaiseen keskitiehen ja ylistää filosofiaa, jolla on itseisarvo mutta joka myös johdattaa ihmisen autuuteen.

Hengellinen lääketiede

Al-Tibb al-ruhānī on oikeastaan *al-Sīra al-falsafyyan* teemoja käsittelevä pidempi eettinen teos. Sen voi lukea populaarin kirjoittelun piiriin; kovin filosofinen sen ote ei ole³³. Merkittävää teoksessa on, ettei se mainitse islamia kertaakaan – Jumalan kylläkin. Sen eettinen rakenne nojaa ainoastaan rationaalisille tai sellaisiksi esitetyille perusteluille. Jotkut sen kohdat ovat ristiriidassa *sharī’an* määräysten ja islamin kanssa.

Heti ensimmäisessä luvussa ”Järjen ylistys ja ylivertaisuus” al-Rāzī kuvaa järkeä tavalla, joka antaa ymmärtää, ettei ihminen tarvitse mitään muuta kuin sen saavuttaakseen totuuden:

”Luoja – ylistetty olkoon Hänen nimensä – on siunannut meitä järjellä, jotta me voisimme sen avulla saavuttaa kaiken hyödyllisen, mitä meidän kaltaistemme [eli ihmisten] on mahdollista saavuttaa, niin tämänpuoleisessa kuin tuonpuoleisessakin.”³⁴

Jokaisen ihmisen järki on kykenevä tarjoamaan hänelle avaimet autuuteen.

Silmiinpistävimmän ristiriidassa islamin kanssa on kohta, jossa hän kieltää islamin rituaalipuhtauden olemassaolon. Hän näet sanoo, että rituaalipuhtaus on selkeästi järjen vastaista: puhtautta ja likaisuutta pitää arvioida ainoastaan aistien avulla. ”Jos aistit eivät havaitse jossain likaa, me kutsumme sitä puhtaaksi.”³⁵ Mitään rituaalista puhtautta tai likaisuutta ei ole.

Teoksen lopussa al-Rāzī esittää vakavia epäilyksiä sielun kuolemattomuuden ja tuonpuoleisen suhteen³⁶. Hän kieltää täysin yksiselitteisesti ruumiin ylösnousemuksen ja sen, että ihminen voisi tuntea kuoleman jälkeen jotain³⁷. Hän tuntuu esittävän implisiittisesti, että tällaiset spekulatiot nousevat vain kuolemanpelosta. Itse asiassa al-Rāzīlle kuolema tarkoittaa ennen kaikkea kär-

simysten loppumista. Kuolemanpelon ylitse pääseminen onkin al-Rāzīn etiikan keskiössä. Jos kuitenkin tuonpuoleinen on olemassa, al-Rāzīn mukaan pelastuksen (mitä se hänelle tarkoittaakin) saavuttamiseen riittää se, että ihminen joko noudattaa islamin lakia, tai,

”jos hän epäilee lain totuutta tai on tietämätön siitä [...] hänen tulee ainoastaan etsiä tietoa ja pohtia miten parhaiten saattaa. Sillä jos hän käyttää koko voimansa tähän, epäonnistumatta ja uupumatta, hän ei voi olla pääsemättä päämääräänsä. Ja jos hän sattuu epäonnistumaan [...] kaikkivoipia Jumala on taipuvainen antamaan hänelle anteeksi, sillä Hän ei vaadi keneltäkään enempää, kuin mihin hän pystyy.”³⁸

Al-Rāzīlle Jumala on määritelmällisesti oikeudenmukainen ja äärimmäisen armollinen. Paikan paratiisissa – mikäli sellainen on – saa verrattain helposti. Ibn al-Rāwandīnkin monien väitteiden taustalla tuntuu olevan se ajatus, että Jumala on itse asiassa armollisempi kuin islam antaa ymmärtää.

Al-Rāzīn profetian kritiikki

Abū Bakr al-Rāzīn kirja *Kitāb makhbārīq al-anbiyā'* ei ole säilynyt, mutta osia siitä pystytään rekonstruoimaan. Tunnettu hänen profetian kritiikkiään ismailiittisen Abū Ḥatīm al-Rāzīn teoksesta *Kitāb a'lām al-nubuwwa* ("Profetian merkit"), jossa hän tekee yhteenvetoa julkisesta, profetian merkitystä koskevasta väittelystä, joka käytiin hänen ja Abū Bakr al-Rāzīn välillä Rayyn hallitsijan hovissa³⁹. Kirjan antama tieto Abū Bakr al-Rāzīn näkemyksistä vastaa kuvaa, joka *Kitāb makhbārīq al-anbiyā'* sta on muodostunut muidenkin lähteiden perusteella⁴⁰.

Väittelyissään Abū Ḥatīm al-Rāzīn kanssa Abū Bakr al-Rāzīn on vastattava väitteeseen, jonka mukaan Jumalan armo ei salli sitä, että me emme saisi johdatukseemme johtajia (profeettoja tai imaameja), joilla on Jumalan ilmoittamaa tietoa Hänen tahdostaan ja sallimuksestaan. Abū Bakr al-Rāzīn mielestä tämä ei ole kuitenkaan Jumalan armon mukaista vaan aivan päinvastoin: Jumalan armo ja oikeudenmukaisuus vaatii pikemminkin, ettei Hän korota ketään ihmistä toisen yläpuolelle. Abū Bakr al-Rāzīn vastaus onkin, että Jumala on antanut kaikille ihmisille riittävät eväät suomalla heille järjen; muuta johdatusta he eivät tarvitse. Profeetat ovat pettureita, jotka ovat parhaimmillaankin *jinnien* johdattamia; heidän toimintansa lisää vain verenvuodattusta.⁴¹

Abū Ḥatīm al-Rāzīn lainausten perusteella Abū Bakr al-Rāzīn mielestä ilmoitususkonto on perustaltaan dogmaattinen ja siksi vaarallinen. Abū Bakr al-Rāzī sanoo:

”Ilmoitususkontojen seuraajat ovat oppineet uskontonsa johtajiltaan jäljittelemällä. He ovat torjuneet rationaalisen spekulatiion ja [uskonnon] perustojen [...] He välittävät johtajiltaan traditioita, jotka määräävät heille rationaalisen

spekulatiion hylkäämisen uskonnollisena velvoitteena ja jotka julistavat uskottomaksi sen, joka esittää vastaväitteitä traditioille, joita he välittävät [...]”⁴² Jos tämän *da'wan*⁴³ väeltä kysytään todisteita heidän uskontonsa vakuudeksi, he kiihtyvät, suuttuvat ja vuodattavat kenen tahansa henkilön verta, joka kysyy heiltä tämän kysymyksen. He kieltävät rationaalisen spekulatiion ja näkevät vaivaa surmataakseen vastustajansa. Tällä tavalla totuus on tyyten hiljennetty ja kätkeyty.”⁴⁴

Abū Bakr al-Rāzī ei myöskään säästele muita uskontoja, vaan kritisoi niitä yhtä lailla niiden sisäisestä ja keskinäisestä ristiriittaisuudesta. Muhammad esimerkiksi väittää *Koraanissa*, ettei Jeesusta ristiinnaulittu, vaikka kristityt ja juutalaiset ovat eri mieltä; Jeesus väittää Raamatussa, ettei hän tullut kumoamaan *Tooraa*, mutta tekee silti juuri sen⁴⁵. Abū Ḥatīm al-Rāzī on järkyttynyt siitä, että Abū Bakr al-Rāzī laittaa islamin samalle viivalle esimerkiksi manikealaisuuden kanssa ja pitää molempia absurdeina tekeleinä⁴⁶. Abū Bakr al-Rāzīn mukaan järjestytyneet uskonnot ovat ihmiskunnalle katastrofaalisia; niiden vuoksi valta on tyranneilla⁴⁷.

Koraania Abū Bakr al-Rāzī ei arvosta, kuten arvata saattaa, vaan katsoo, että monet reettorit ja runoilijat ovat tuottaneet kauniimpaa tekstiä. Hän vertaa *Koraania kahinien* eli oraakkeliin epäselvään riimiproosaan, joka on täynnä ristiriittaisuuksia⁴⁸. Kun häneltä kysytään väittelystä, voiko filosofi missään määrin seurata ilmoitususkontoa, hän vastaa suoraan:

”Kuinka kukaan voi ajatella filosofisesti, jos on sitoutunut noihin vanhojen eukkojen tarinoin, jotka perustuvat ristiriidoille ja painottavat tietämättömyyttä ja sokeaa jäljitteilyä?”⁴⁹

Uskontokritiikin perintö

Olen edellä esitellyt kaksi varhaista muslimiajattelijaa, jotka esittivät uskonnon vastaisia mielipiteitä. Uskontokritiikin merkitys oli 800-luvulla marginaalinen ja sen jälkeenkin hyvin vähäinen; laajamittaisesta ilmiöstä ei ole kyse.

Lähteiden niukkuuden ja ongelmallisuuden takia emme voi väittää ymmärtävämmä uskontokriittisiä ajatuksia varhaisessa islamissa likimainkaan kattavasti. 900-luvun jälkeen ei kuitenkaan ole säilynyt uskontokriittisiä esityksiä. Syitä voi olla useita, mutta suurin merkitys on varmasti sillä, että 900-luvulla islam alkoi olla kaikenkattavaksi kehittynyt uskonto, jonka dogmit kaikkine koulukuntaeroineenkin olivat verrattain selkeästi määriteltäviä. Tästä eteenpäin teologit viittaavat aikansa uskontokriittikoihin nimeämättä heitä. Esimerkiksi Ibn Ḥazm (kuollut 1064) kertoo, että islamilaisessa Espanjassa eli skeptikkoja, jotka eivät uskoneet Jumalaan tai Hänen profettoihiinsa tai jotka katsoivat, että kaikki uskonnot ovat tasavertaisia⁵⁰. Ei tiedetä, keitä nämä skeptikot tarkkaan ottaen olivat⁵¹. Ei myöskään tiedetä, esittelivätkö he näkemyksiään systemaattisesti kirjoissa. Ibn

Ḥazmin ja muiden teologiiden ja uskonoppineiden mainnat heistä kuitenkin kielivät siitä, että ilmiö on elänyt islamilaisessa maailmassa, vaikkakin marginaalissa. Tämä on tietysti odotettavissa: uskon vierellä elää aina epäusko tai vähintään skepsis.

Islamin 800-luvun suhteellisesta suvaitsevaisuudesta kertoo se, ettei kukaan tässä esitellyistä henkilöistä päätenyt haunaan päätä lyhyempänä⁵². Tämän ei pitäisi suoranaisesti yllättää, sillä 800-luvulla islam oli vielä kehittyvässä ja uskonnon dogmeista käytiin joka tapauksessa kiivasta väittelyä. Ilmapiirikin oli rationaalinen. Parin vuosisadan päästä tilanne oli toinen, ja on vaikea kuvitella, että kukaan olisi pystynyt 1000-luvulla kritisoimaan ilmoitususkontoa proosamuodossa yhtä ponnekaasti kuin Ibn al-Rāwandī ja Abū Bakr al-Rāzī. Olisi joka tapauksessa mielenkiintoista pohtia uskontokritiikin vaikutusta sellaisille islamilaisen maailman ajattelijoille kuten esimerkiksi filosofi Ibn Rushd (k. 1198) tai skeptikko-runoilija ‘Umar Khayyām (k. 1131). Myös *shu‘ūbiyya*- ja *mu‘tazila*-liikkeiden⁵³ piirissä voisi katsoa esitetyn näkemyksiä, joilla on yhteyksiä tässä käsiteltyyn ilmiöön, joskin pitkälti lievennyksessä muodossa. *Mu‘tazila* esimerkiksi esitti, että spekulatiivinen päättely on ensimmäinen velvollisuus, jonka Jumala on ihmisille sälyttänyt. Jumala tunnetaankin juuri järjen avulla, ei intuitiivisesti tai aistien avulla⁵⁴.

Edelleen muslimien esittämän uskontokritiikin suhde kristilliseen Eurooppaan on aihe, joka kaipaisi tutkimusta. Esimerkiksi Pierre Abélard (kuollut 1142) kirjoitti dialogin, jossa kristitty, juutalainen ja muslimifilosofi keskusteleval. Siinä filosofi argumentoi luonnollisen, rationaalisen uskonnon puolesta, joka ei perustu ilmoitetuille teksteille⁵⁵. Mainittu Ibn Rushd, andalusialainen filosofi, sanoi suoraan, että jos uskonto ja demonstratiivisella päättelyllä saatava tieto ovat ristiriidassa, uskontoa pitää tulkita vertauskuvallisesti. Jopa teoksessa *al-Kaṣḥ ‘an manāḥij al-adilla fi ‘aqā’id al-milla*, jonka apologeettinen tarkoitus on osoittaa uskonnon ja filosofian olevan yhteisymmärryksessä, hän toteaa, että *Koraanin* tapa kertoa asioista sopii parhaiten rahvaalle⁵⁶. Islamin tuonpuoleiskuvauksista hän toteaa:

”Vaikuttaa siltä, että tapa, jolla uskontomme kuvailee [sielun kuolemanjälkeisiä tiloja] on sopiva, jotta ihmisten enemmistö ymmärtäisi ne ja jotta heidän sielunsa etsisivät hanakammin, mitä kuoleman jälkeen tuleman pitää. Uskontojen pääkohteenahan on ihmisten enemmistö. Vaikuttaa siltä, että hengellinen esittäminen ei kiihota siinä määrin rahvaan mieltä... eikä se ole niin miellyttävää tai pelottavaa kuin fyysiset kuvailut. Tästä syystä fyysinen esittäminen muodostaa suuremman yllykkeen tavoitella tuonpuoleista kuin hengellinen esittäminen, joka puolestaan on sopivampi teologeille, jotka ovat vähemmistössä.”⁵⁷

Ibn Rushd ei kuitenkaan missään nimessä torju profeettoja pettureina tai *Koraania* valheellisena kirjana. Eri-toten massoille islam tarjoaa parhaan mahdollisen ohje-nuoran ja valistuneillekin se on pääpiirteissään tosi.

Ibn Ṭufayl (kuollut 1185), Ibn Rushdın vanhempi maanmies, suufi ja filosofi, oli myös järkeisuskon kannattaja. Hän antaa tylyn arvion niistä muslimeista, jotka vain jäljittelevät auktoriteetteja sokeasti. Itse asiassa hän toteaa filosofisessa romaanissaan *Ḥayy ibn Yaqzān* päähenkilönsä suulla, ettei pelkkä *sharī‘an* mukaan eläminen takaa pelastusta tuonpuoleisessa. Ainoastaan filosofian tai suufilaisuuden metodeilla saavutettu tosi tieto pystyy kiillottamaan järjen peilin ja varmistamaan ikuisen elämän. Koska ihmisessä ikuista on ainoastaan järkiselu, mikä voisi odottaa tuonpuoleisessa niitä ihmisiä (tavallisia muslimeita), joilla tuo sielunosa on surkastunut?

”Luontonsa heikkouden vuoksi he eivät hakeneet totuutta sen vaatimaa tietä, eivät suunnanneet sitä kohti eivätkä etsineet sen porttia. Sen sijaan he halusivat oppia tietonsa auktoriteeteilta. [Ḥayy] menetti toivonsa heidän parantamiseksi ja käännättämiseksi. Tämän jälkeen hän tutki ihmisten luokkia ja näki, että *jokainen ryhmä tyytyy siihen mitä sillä on* (Kor. 30: 32) ja ottaa omat halunsa jumalukseen (25: 43)... Heillä ei ollut mitään keinoa päästää viisauden äärelle eikä heillä ollut osuutta siitä. Tietämättömyys oli peittänyt heidät... *Jumala on sinetöinyt heidän sydämensä ja korvansa, ja heidän silmillään on side. Heitä odottaa ankara rangaistus* (2: 7).”⁵⁸

Ibn Ṭufayl muuntaa alkuperäiskontekstissaan uskotomiin ja polyteisteihin viittaavat *Koraanin* säkeet tarkoittamaan uskovia, jotka tottelevat sokeasti uskonoppineita. Tuonpuoleisessa tämänkaltaisten ihmisten kohtalo on yksinkertaisesti haihtua pois, kuten arabialainen filosofia katsoi⁵⁹. Vain pieni osa heistä pääsee osalliseksi tuonpuoleisen autuudesta⁶⁰.

Viitteet

- 1 Ibn al-Rāwandī kuoli joko 860 Bagdadissa tai lähti kyseisenä vuonna Bagdadista. Ks. Urvoy 1996, 117–120.
- 2 600–800-lukujen islamin opin kehityksen rekonstruktioyrityksiä: Watt 1973 ja Crone 2004, 1–144.
- 3 Stroumsa 1999, 6–7. *Sharī‘an* tärkeystä islamilaisessa teologiassa ja etiikassa ks. Abd-Allah 2009, erit. 237–8, 248–50. Perinteisen islamilaisen näkemyksen mukaan ihmiset saavat tiedon oikeasta ja väärästä ja niiden seuraamuksista ilmoituksen kautta.
- 4 Fragmentteja löytyy ennen kaikkea ismailiitti al-Mu‘ayyad fi l-Dīnin teoksessa *Majālis* (Kraus 1934), joskin hän sanoo siteeravansa vain teosta, jossa siteerataan *Kiṭāb al-zumurrudhiā*. Ongelmallista on se, että Ibn al-Rāwandī esittää väitteet tässä kirjassa brahmaanien lausumina, ja osa lähteistä esittääkin hänet itsensä hyvässä valossa, puhdasoppisena muslimina. Stroumsa (1999, 65–76) on kuitenkin argumentoinut vakuuttavasti sen puolesta, että teoksessa esitetyt islamia pilkkaavat mielipiteet on luettava Ibn al-Rāwandīn omasta uskontokritiikistä kumpuavina.
- 5 Olen kääntänyt lainaamani katkelmat arabiankielisistä alkuteoksista, silloin kuin viittaatan sellaisiin. Kun viittaatan englanninkielisiin käännöksiin, käännökseni noudattaa niitä.
- 6 Ritter 1931, 6. Hämeen-Anttilan käännöksessä jälkimmäinen *Koraanin* kohta kuuluu kokonaisuudessaan: ”Me säädimme aikaisemman rukoussuuntasi vain erottaaksemme ne, jotka seuraavat profeettaa, niistä, jotka kääntyvät kannoillaan.” Olen muuttanut käännöstä Ibn al-Rāwandīn tarkoitukseen sopivaksi.
- 7 Sama, 7.
- 8 Sama.
- 9 Kor. 4:56. Hakasuluissa olevat kohdat on täydennetty sitaattiin,

- sillä tilan säästämiseksi on yleistä viitata Koraanin kohtiin vain lyhyellä katkelmalla. Jokainen oppinut muslimi osasi/osa joka tapauksessa Koraanin ulkoa, joten viittaus lyhyeen katkelmaan tuo kuulijan mieleen koko ympäröivän kontekstin.
- 10 Ritter 1931, 7. Ibn al-Rāwandī mitä ilmeisimmin pyrki kieltämään fyysisen rangaistuksen ja lihallisen paratiisi- ja helvettikiästyksen.
- 11 Esim. Kor. 7:54.
- 12 Ritter 1931, 6.
- 13 Kuten Ibn al-Jawzī (Mt.) vastauksessaan mainitsee.
- 14 Sama, 7. Arabiankielinen teksti on jotakuinkin vaikeaselkoinen; kohta saattaa olla turmeltunut.
- 15 Verbi on *aslama*, joka tarkoittaa myös ”kääntyä islamiin”. Sanan tämä merkitys on selvästi innoittanut Ibn al-Rāwandīä tässä kohdassa.
- 16 Stroumsa 1999, 145–162 ja 194.
- 17 Sama, 49–51.
- 18 Käytän tässä hyväkseni Krausin artikkelia (1934), johon hän on kerännyt olennaiset kohdat *Majalis mu’ayyadhiyyasta*.
- 19 Kraus 1934, 97.
- 20 Sama, 99. Al-Safā’ ja al-Marwa ovat kukkuloita, joilla pyhiinvaeltajat vierailevat Mekan pyhiinvaelluksen yhteydessä. Abu Qubays ja Hira ovat nekin Mekan läheisyydessä olevia kukkuloita, joilla ei kuitenkaan ole mitään uskonnollista merkitystä.
- 21 Sama, 101.
- 22 Sama, 125.
- 23 Sama, 102.
- 24 Sama, 104.
- 25 Sama, 106.
- 26 Sama, 107.
- 27 Sama, 108.
- 28 Vaikka al-Rāzī ei missään mainitse Ibn al-Rāwandīä, on hänen ajattelunsa paikoin hyvin samanlaista. Vaikutukset ovat ainakin mahdollisia.
- 29 Stroumsa 1999, 90–92.
- 30 Goodman 1995, 474.
- 31 Druart 2005, 332.
- 32 Goodman 1995, 476–477.
- 33 Goodman 1995, 476.
- 34 Al-Rāzī 1950, 20. Käännökset englanninnoksen pohjalta.
- 35 Sama, 86–87.
- 36 *Al-Strā al-falsafiyassa* puolestaan al-Rāzī vannoo sielunvaelluksen (*tanāsukh*) nimeen (al-Rāzī, *The philosopher’s way of life*, 40): eläimistä sielut voivat yletä ihmisiin, joista ne voivat päästä vapautteen. Al-Rāzī tuntuu katsovan, että yksittäiset sielut ovat vain osia maailmansielusta eivätkä täten itsenäisinä kuolemattomia.
- 37 Al-Rāzī 1950, 103.
- 38 Sama, 106.
- 39 Miten luotettavasti Abū Ḥatīm al-Rāzī – Abū Bakr al-Rāzīn vastustaja – referoi väitteilyn sisältöä, on hyvä kysymys (ks. Stroumsa 1999, 107–119, joka sisältää pohdintaa siitä, voisiko koko Abū Bakr al-Rāzīn ajattelu olla Abū Ḥatīm al-Rāzīn vihamielistä propagandaa; vastaus lienee negatiivinen). Osin Abū Ḥatīm al-Rāzī tuntuu luottavan kirjallisiin lähteisiin, ilmeisesti juuri *Kitāb makḥarīq al-anbiyā’*. *Kitāb al-ālam al-nubuwwa* viittaa kahdesti kirjaan, jonka Abū Bakr al-Rāzīn oli kirjoittanut profetiasta mainitsematta kuitenkaan kirjan nimeä (Stroumsa 1999, 95). Muissa lähteissä vallitsee pienoinen epävarmuus siitä, mikä tämän kirjan nimi oli (Sama, 93); *Kitāb makḥarīq al-anbiyā’* on hypoteesimme.
- 40 Sama, 101–120.
- 41 Sama, 95–96.
- 42 Sama, 97; arabiankielinen alkuperäisteksti alaviitteessä 61.
- 43 ”Lähetys”. Ilmaisu viittaa ismailiitteihin eli Abū Ḥatīm al-Rāzīn kannattamaan islamin suuntaukseen, mutta sen voi myös tulkita tarkoittavan islamia laajemmin.
- 44 Loppuosan sitaatti Sama, 97–98.
- 45 Urvoy 1996, 159.
- 46 Stroumsa 1999, 99–102.
- 47 Sama, 105.
- 48 Sama, 103–104.
- 49 Goodman 1995, 476.
- 50 Fierro 2000, 895.
- 51 Mielenkiintoista on esimerkiksi se, että tässä mainittu Ibn Hazm

- tuntuu kirjoittaneen Ibn al-Rāwandīn *Kitāb al-damighin* refutaation; hän ei mainitse kuitenkaan teosta eikä tekijää nimeltä vaan sanoo sen olevan erään juutalaisen oppineen kirjoittama. Ks. Stroumsa 1999, 198–213.
- 52 Abū Bakr al-Rāzī ei ilmeisesti kohdannut elämänsä aikana min-käänlaista vainoa. Tähän lienee useita syitä: hän oli tunnettu lääkäri ja lääketieteilijä ja hallitsijoiden suosiossa; hän ei pyrkinyt kirjoituksissa samanlaiseen provosoimiseen kuin Ibn al-Rāwandī; ja poliittinen tilanne oli hänen aikanaan epävakaa. (Ks. Stroumsa 1999, 117–119.)
- 53 Sama, 115–117, jossa vertaillaan *mu’tazilan* ja Abū Bakr al-Rāzīn ajatusten eroavaisuuksia ja samankaltaisuuksia.
- 54 ‘Abd al-Jabbār 1997, 90.
- 55 Stroumsa 1999, 216.
- 56 Ibn Rushd 2001, 79.
- 57 Sama, 125.
- 58 Ibn Tufayl 1936, 150–151.
- 59 Havainto on Taneli Kukkosen, jonka *Hayy ibn Yaqzānia* käsitteille luennoille olen osallistunut.
- 60 Ibn Tufayl 1936, 152.

Kirjallisuus

- Abd-Allah, Umar F., Theological Dimensions of Islamic Law. Teoksessa Winter, Tim (toim.), *Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*. Cambridge University Press, Cambridge 2008, 237–257.
- ‘Abd al-Jabbār, The Five Fundamentals (Kitāb al-uṣūl al-khamsa). Teoksessa Richard Martin ym., *Defenders of Reason in Islam. Mu’tazilism from Medieval School to Modern Symbol*. Oneworld, Oxford 1997, 90–115.
- Crone, Patricia, *God’s Rule. Government and Islam. Six centuries of Medieval Islamic Political Thought*. Columbia University Press, New York 2004.
- Druart, Thérèse-Anne, Metaphysics. Teoksessa Adamson, Peter & Taylor, Richard C., *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge 2005, 327–348.
- Fierro, María Isabel, Heresy in al-Andalus. Teoksessa Salma Khadra Jayyusi (toim.), *The Legacy of Muslim Spain. Volume 2*. Brill, Leiden 2000, 895–908.
- Goodman, L. E., Al-Rāzī, Abū Bakr Muḥammad b. Zakariyyā’. Teoksessa *Encyclopaedia of Islam 2nd ed.*, osa VIII, 1995, 474–477.
- Gutas, Dimitri, *Greek thought, Arabic culture: the Graeco-Arabic translation movement in Baghdad and early Abba’sid society (2nd-4th/8th-10th centuries)*. Routledge, Lontoo 1998.
- Ritter, H. von, Philologika VI. Ibn al-Gauzī’s Bericht über Ibn ar-Rewandī. *Der Islam* 1931, 1–17.
- Kraus, P., Beiträge zur islamischen Ketzergeschichte. Das *Kitāb al-zumurrudh* des Ibn al-Rāwandī. *Rivista degli studi orientali*, XIV, 1934, 93–129.
- [Ibn Rushd] Averroes, *Faith and Reason in Islam. Exposition of Religious Arguments*. Kääntänyt Ibrahim Y. Najjar. Oneworld, Oxford 2001.
- [Ibn Tufayl] Ibn Thofāil, [*Hayy ibn Yaqzān*] *Hayy ben Yaqdhān*. Toimitanut Léon Gauthier. Institut d’Études Orientales de la Faculté des lettres D’Alger: III. Imprimerie catholique, Beirut 1936.
- Al-Rāzī, *The Spiritual Physick of Rhazes*. Kääntänyt Arthur J. Arberry. John Murray, Lontoo 1950.
- Stroumsa, Sarah, *Freethinkers of Medieval Islam. Ibn al-Rāwandī, Abū Bakr al-Rāzī, and Their Impact on Islamic Thought*. Islamic philosophy, theology, and science, vol. 35. Brill, Leiden 1999.
- Urvoy, Dominique, *Les penseurs libres dans l’Islam classique*. Éditions Albin Michel, Pariisi 1996.
- Watt, W. M., *The Formative Period of Islamic Thought*. Edinburgh University Press, Edinburgh 1973.