

Islam ja Jerusalemin pyhyys

Ylistetty olkoon Hän, joka näyttääkseen palvelijalleen merkkejään kuljetti hänet yöllä suojatusta temppeleistä kaukaisimpaan temppeeliin, jonka tienoon olemme siunanneet. Hän on Kuuleva, Näkevä. (Q 17: 1)

Laajalle levinneen käsityksen mukaan Koraanin jae 17:1 puhuu profeetta Muhammadin yöllisestä matkasta 610-luvun lopun Mekasta Jerusalemiin, sieltä ylös taivaaseen ja vielä samana yönä takaisin Mekkaan.¹ Tarkkaan ottaen jae sellaisenaan, luettuna ilman myöhempää tulkintaperinnettä,² kertoo kovin vähän. Joku, mitä ilmeisimmin Jumala, kuljetti jonkin ”palvelijansa” jostakin temppeleistä – tai yleisemmin rukouspaikasta, *masjid*³ – johonkin toiseen, kaukaiseen temppeeliin tai rukouspaikkaan. Jae ei siis tarkkaan ottaen kerro oikeastaan juuri mitään.

Ongelmallisuudessaankin jae on hyvä lähtökohta sen kartoittamiseen, miten islamin suhtautuminen Jerusalemiin ja sen pyhyyteen on historiallisesti kehittynyt. Ensimmäisistä islamin pyhä kaupunki on Mekka. Jae Q 17:1 käyttää termiä *al-masjid al-harām* ”suojattu/pyhä moskeija” paikasta, joka on luonteavaa yhdistää Mekassa olevaan Kaaban temppeeliin. Sitä ympäröivä alue on koko-

naisuudessaan *haram* ”pyhä” ja vielä niin pyhä, ettei sinne päästetä muita kuin muslimeita.⁴ Mekka on islamin ensisijainen pyhä kaupunki, ja profeetta Muhammadin toinen kotikaupunki Medina, jonne hänet myös on haudattu, tulee selvästi toisena. Vaikka islamin teologia ei määrittele, että Jumala olisi jotenkin erityisesti läsnä Mekassa, monet asiat puhuvat tällaisen käsityksen puolesta uskovien ajattelusta. Vain yhden esimerkin mainitakseni: pyhiinvaellusalueelle saavuttaessa pyhiinvaeltajan oletetaan huudahtavan *labbaika Rabbī labbaika* ”Täällä olen, Herrani, täällä olen”. Pyhiinvaeltaja on tullut vieraisille Jumalan luokse.⁵

Islamilaiset lähteet tuntevat myös pyhän maan käsitteen juutalais-kristillisen perinteen mukaisessa merkityksessä. Koko maahan liittyvänä terminä se ei ole kovin keskeinen mutta Jerusalemin kaupunki, arabiaksi al-Quds tai (Bait) al-Maqdis,⁶ on tärkeä myös muslimeille, sijaitseehan siellä muun muassa Kalliomoskeija. Jerusalem on tärkeä, mutta avoin kysymys on, milloin ajatus Jerusalemistä merkittävänä kaupunkina on kehittynyt ja miten se on islamin historian eri vaiheissa vaikuttanut muslimien asenteisiin.

RUKOUSSUUNNAN MUUTOS JERUSALEMISTA MEKKAAN

Jakeen Q 17:1 on jo varhain melko yleisesti, joskaan ei yksinomaan, tulkittu viittaavan Jerusalemiin, ja siinä käytetty ilmaus *al-masjid al-aqsā* ”kaukaisin moskeija” on myöhemmin antanut nimen Jerusalemiin rakennetulle moskeijalle. Tämän uskotaan yleisesti olevan se paikka, jonne Muhammad saapui ihmeellisen yöllisen matkansa aikana ja josta hän nousi taivaaseen (*mi’rāj*). Suuraa Q 17 pidetään mekkalaisena, toisin sanoen suurana, joka ilmoitettiin ennen Muhammadin *hijraa* Medinaan vuonna 622.

On kuitenkin korostettava, että kaikki tämä on myöhempää tulkintaa. Ei ole mahdotonta, etteikö jae Q 17:1 todella jo alkujaankin viittaisi Jerusalemiin, mutta tällaiselle tulkinnalle ei toisaalta ole mitään todisteitakaan. Jae on muusta suurasta erillinen, ja ilman kontekstia se ei enää avaudu lukijalle tai tutkijalle ilman tulkintaperinnettä, joka on vuosikymmeniä myöhäisempi kuin itse Koraanin teksti ja vakiintunut vasta silloin, kun islam oli ehtinyt kehittyä Muhammadin aikaisesta alkuislamista lähelle nykymuotoista klassista islamia.⁷

Jerusalemiä ei mainita nimeltä Koraanissa,⁸ mikä tietysti vaikeuttaa Jerusalemin pyhyden selvittämistä, mutta edellä mainitun kohdan lisäksi myös medinalaisten jakeiden Q 2:142–144 on yleensä tulkittu viittaavan kaupunkiin:

142 Hullut ovat sanoa: ”Mikä käänsi heidät heidän aimmasta rukoussuunnastaan?” Sano: Jumalalle kuuluu niin itä kuin länsikin. Hän johdattaa oikealle tielle kenet tahtoo. 143 Näin me olemme tehneet teistä keskimmäisen kansakunnan, jotta te todistaisitte muista ja lähettiläs todistaisi teistä. Me säädimme aikaisemman rukoussuuntasi vain erottaaksemme ne, jotka seuraavat lähettilästä, niistä, jotka kääntyvät kannoillaan. Rukoussuunnan muutos oli vaikeaa kaikille muille kuin niille, joita Jumala ohjasi. Ei Jumala aikonut hukata teidän uskoanne: Hän on ihmisille Laupias, Armahtavainen. 144 Me näimme, kuinka katseesi vaelteli taivaalla. Nyt käännämme sinut rukoussuuntaan, joka miellyttää sinua: käännä kohti suojattua moskeijaa, ja missä olettekin, kääntykää sitä kohti. Ne, joille on annettu Kirja, tietävät, että se on heidän Herransa lähettämä totuus. Jumala pitää lukua heidän teoistaan.

Koraanin tyyllille ominaisesti tässäkin katkelmassa ei oikeastaan selitetä, mistä siinä puhutaan. Yleinen käsitys on, että se käsittelee rukoussuunnan, *qiblan*, muutosta Jerusalemiin Mekkaan, kohti Kaaban ”suojattua moskeijaa/temppeleä”. Koska rukoussuunta pitkälti määrittelee pyhän maantieteen, kysymys on tiiviisti sidoksissa siihen, millainen suhde muslimeilla oli Jerusalemiin pyhänä kaupunkina aivan uskonnon syntyäikoihin.

Tilanteen ymmärtämiseksi on syytä luoda lyhyt katsaus islamin syntyyn ja profeetta Muhammadin ensimmäisiin vuosiin. Profeetan elämä yleensä ja erityisesti hänen varhaisvaiheensa tunnetaan huonosti, ja vielä toistaiseksi on liian aikaista väittää, että tietäisimme, miten hänen julkinen toimintansa kehittyi. Oma hypoteesini on, että Muhammad aloitti uransa pakanallisen *kāhin*-perinteen piirissä

- 1 Ks. esim. Ibn Hishām, *Profeetta Muhammadin elämäkerta*, 129–136.
- 2 Koraania lukuun ottamatta islamilaiset lähteet ovat saavuttaneet kirjallisen muotonsa aikaisintaan 700-luvun loppupuolella ja kuvaavat islamin syntyvaiheita jo pitkälle kehittyneen klassisen islamin läpi. Islamilaiten lähteitten ongelmallisuudesta ks. esim. Donner 1998 ja Hämeen-Anttila 2009.
- 3 Arabian sana *masjid* tulee juuresta *SJD*, itsessään mahdollisesti aramealaista lainaa; ks. Jeffery 2007 (1938), 162–163. Sana merkitsee ”paikkaa, jossa kumarrutaan (rukoillen)”.
- 4 Termi *haram* tarkoittaa ensisijaisesti ”suojeltua; tabua” mutta se voidaan hyvin kääntää myös ”pyhäksi”. Mekan lisäksi lähinnä vain Koraaniin liitetään ajatus siitä, että muiden uskontojen edustajat eivät saa läsnäolollaan tai kosketuksellaan vaarantaa paikan/kirjan pyhyyttä. Käsi-tys Koraanin koskettamiseen vaadittavasta rituaalisesta puhtaudesta perustuu Koraanin kohdan 56:79 tulkintaan, ks. esim. Jeffery 1952, 13–17.
- 5 Ks. esim. Klein 1979 [1906], 166. Mekasta yleensä ks. Peters 1994.
- 6 Arabian juuresta *QDS* ”olla pyhä”. *Bait al-Maqdis* on laina heprean ilmauksesta *Bēt ham-Miqdash*; ks. esim. Busse 2003.
- 7 Islamin varhaishistoriasta ks. Hämeen-Anttila 1999, 14–50.
- 8 Kaiken kaikkiaan Koraani mainitsee yleensäkin vain vähän paikannimiä.

ja että Koraanin vanhimmat osat ovat perua ajalta, jolloin Muhammad ei vielä juuri tuntenut juutalaisia tai kristillistä perinnettä.⁹

Muhammadin uran varhaisvaiheista on myös hyvin toisenlaisia tulkintoja,¹⁰ mutta keskeistä on, että hän joka tapauksessa suhteellisen varhain tutustui Lähi-idän monoteistiseen perinteeseen ja vaikuttui siitä. Koska islamin syntyhistoria on kirjoitettu muistiin vasta pari vuosisataa tapahtumien jälkeen, siitä säilynyt kertomus on jo klassisen islamin silmin nähty. Niinpä Kaaban pyhä temppeli olisi tuon kertomuksen mukaan ollut muslimeille pyhä ja uskonnollinen orientaatiokeskus jo alusta alkaen. Ehkä näin onkin, mutta jakeet Q 2:142–144 tuntuisi vahvasti viittaavan siihen, että jonkinlainen muutos varhaisten muslimien rukoussuunnassa ja sen myötä ehkä laajemmin uskonnollisessa orientaatiossa on tapahtunut Medinan kaudella.

Lopputulokset tiedetään. Muslimit kääntyvät rukoillessaan kohti Kaaban temppeliä. Jos tämä on muutoksen tulosta, silloin tietysti aiemman, mahdollisesti alkuperäisen rukoussuunnan on täytynyt olla jonnekin muualla.¹¹ Uskottavia vaihtoehtoja on oikeastaan vain kaksi. Lähi-idässä on usein rukoiltu kohti nousevaa aurinkoa, itää, ja tämä oli myös monien idän kristittyjen rukoussuunta. Toinen vaihtoehto on Jerusalem.¹²

Molemmat ovat mahdollisia, mutta Jerusalemin mieltäminen aiemmaksi rukoussuunnaksi on silti todennäköisempää ja myös myöhempi islamilainen perinne vakuuttaa näin olleen. Ibn Hishāmin *Profeetta Muhammad elämäkerta*¹³ tietää kertoa, että muutos tapahtui seitsemäntoista kuukautta sen jälkeen, kun profeetta oli suorittanut *hijran* ja saapunut Medinaan, siis vuonna 623, ja että muutoksen myötä *qibla* siirtyi Jerusalemissa Kaabaan. Muutoksesta ja sen taustoista kerrotaan tässä lähteestä yllättävän niukasti, ikään kuin se olisi kiusallinen muisto, josta ei oikein päästy eroon mutta jota ei mielellään muisteltu.¹⁴ Sellainen se varmasti on ollutkin. Useissa myöhemmissä lähteissä korostetaan, että jo Muhammadin alkuperäinen rukoussuunta oli kohti Kaaba, koska hän tapasi rukoilla Kaaban toisella puolella kohti Jerusalemiä, jolloin hän tuli suuntautuneeksi samalla myös Kaaba kohti. Kaku saadaan näin sekä syödyksi että säästetyksi. On

selvä, että kyseessä on myöhemmin seipitetty kertomus, jolla väistetään se kiusallinen johtopäätös, että varhaiset muslimit ja heidän profeettansa olisivat jonkin aikaa rukoilleet väärään suuntaan.¹⁵

Tällainen rukoussuunnan muutos sopisi hyvin Muhammadin aatteelliseen kehitykseen, ainakin sellaisena, jollaiseksi sen Koraanin perusteella voisi arvioida. Aloittipa Muhammad pakanallisena *kāhinina* tai ei, hän tuntuu suhteellisen pian jo Mekassa perehtyneen monoteistiseen perinteeseen ja vaikuttuneen siitä. Koraanin teksteihin tulee runsaasti raamatullista ainesta ja niin juutalaisista kuin kristityistäkin puhutaan positiiviseen sävyyn. Ajatus Muhammadista jatkamassa profeettojen Aadamista alkanutta ketjua kuuluu myös tähän kauteen.¹⁶ Jerusalemin valitseminen rukoussuunnaksi sopisi hyvin tähän tilanteeseen. Muhammadin tämän kauden sanoma suuntautui aatteellisesti hyvin vahvasti monoteistista traditiota kohti, joten rukoussuunta olisi hyvin sopinut merkitsemään fyysisesti tämän henkisen suuntautumisen.¹⁷

Toisaalta *hijran* jälkeen Muhammad tuntuu pettyneen siihen, etteivät Medinan juutalaiset tunnustaneet häntä saman perinteen jatkajaksi, uudeksi profeetaksi. Tässä tilanteessa Koraanin tekstit muuttuvat varsinkin juutalaisia kohtaan kriittisiksi, mikä tuntuisi viittaavan pesäeroon juutalaisista. Samasta kertovat myös elämäkerralliset lähteet. Mikään ei olisi ollut luonnollisempaa kuin samalla kääntää rukoussuunta pois Jerusalemissa, juutalaisten pyhästä kaupungista, ja siirtää se kohti Mekkaa, arabien pyhää temppelikaupunkia, tuntuuhan Meikan valloittaminen muutenkin olleen keskeinen tavoite *hijran* jälkeen varhaisen islamilaisen yhteisön toiminnassa.¹⁸

Mitä ilmeisimmin Jerusalem oli siis pyhä islamin syntyaikoina, joskin sen asema muslimien rukoussuuntana ja sen myötä orientaatiopisteenä siirtyi Mekkaan ja Kaaban temppeliin jo Muhammadin elinaikana.

JERUSALEMIN VALLOITUS JA ASEMA VALTATAISTELUISSA

Jerusalem jäi kuitenkin pyhien paikkojen listalle rukoussuunnan muutoksen jälkeenkin. Kun välit juutalaisiin rikkoutuivat, Muhammad ei suinkaan

kääntynyt pois raamatullisesta perinteestä vaan päinvastoin katsoi juutalaisten kääntyneen siitä pois, olivathan he hylänneet Jeesuksenkin niin kuin he nyt hylkäsivät hänet. Muhammad edusti oikeata ja aitoa Mooseksen, kuten myös Jeesuksen, opettamaa uskontoa. Vaikka Kaabasta tuli kaikkeuden keskus – kirjaimellisestikin – Jerusalem säilytti merkityksensä ja varhaiset muslimit katsoivat olevansa siihen liittyvän monoteistisen tradition oikeita edustajia. Vaikka muslimit eivät enää päivittäin kääntyneet Jerusalemia kohti rukouksissaan, he kyllä muistivat kaupungin, johon tai jonka ympäristöön monet Koraanin kertomista tarinoista sijoittuivat, vaikkei Koraani itse paikannimeä mainitsekaan.

Niemimaaalle syntynyt valtio laajeni nopeasti Muhammadin kuoleman jälkeen ja valloitti valtaosan Lähi-idän kahden aiemman suurvallan, Persian ja Bysantin, hallitsemista alueista. Valloitusliike eteni tasaisesti kaikkialle, minne arabien kiinnostus suuntautui – mustan Afrikan valloitus ei kannattanut, mutta kaikkialle muualle arabijoukot tunkeutuivat, ja pian valtakunta ylsi Etelä-Ranskasta Indukselle.¹⁹ Kaiken muun ohella arabit valloittivat Jerusalem, kun profeetta Muhammadin kuolemasta oli tuskin kulunut puoltatusinaa vuotta.

Jotkut kristilliset ja juutalaiset aikalaislähteet antavat ymmärtää, että arabivalloitusten pääasiallinen kohde olisi ollut juuri Jerusalem.²⁰ Muut maat vain tavallaan valloittautuivat siinä oheissa. Tällainen mahdollisuus on kiinnostava, mutta on luultavampaa, että teksteistä näkyy pikemminkin niiden kirjoittajien kuin arabivalloittajien Jerusalem-orientoituminen. Kun Jerusalem valloitettiin, kristittyjen oli helppo ajatella, että juuri se kaupunki oli ollut valloittajien todellinen tavoite, olihan kaupunki heille itselleen pyhä ja sen menettäminen jonkinasteinen isku heidän maantieteellis-uskonnolliselle identiteetilleen. Tätäkään ei tosin pidä liioitella, sillä kristikuntaa ei myöhemmin tuntunut suuremmin haittaavan, että sen alkuperäinen pyhä kaupunki oli jäänyt toisuskoisille. Rooma ja Konstantinopoli riittivät vallanpitäjille aivan mainiosti.

Jerusalem ei ollut merkityksetön kaupunki muslimeillekaan. Perinteinen historiankirjoitus vakuuttaa, että itse kalifi Umar olisi vuonna 638 (tai 637) tullut todistamaan kaupungin valloitusta, josta

on paljon erilaisia tarinoita.²¹ Kalifin läsnäolo olisi ollut poikkeuksellista ja vahva merkki siitä, että Jerusalem oli korkealla muslimien arvojärjestyksessä. Kertomuksen luotettavuus on kuitenkin epävarma,

-
- 9 Hämeen-Anttila 2000 keskittyy osoittamaan esi-islamilaisen *kāhin*/profeetta-perinteen olleen vahva ja Hämeen-Anttila *painossa* keskittyy enemmän Muhammadin julkisen toiminnan alkuun.
 - 10 Esim. Neuwirth 2010a ja 2010b edustavat lähes päinvaltaista tulkintaa.
 - 11 Teoriassa on tietysti mahdollista, että muslimit olisivat vaihtaneet useampaankin kertaan rukoussuuntaansa, mutta se lienee epätodennäköistä, ellei sitten oleteta, että rukoussuunta olisi Muhammadin *kāhin*-kaudella ollut Kaaba, monoteistisoitumisen myötä siirtynyt Jerusalemiin ja palannut Kaabaan myöhemmin. Toisaalta ajatus yleismaailmallisesta rukoussuunnasta liittyy selvästi jo kehittyneempään uskonnolliseen järjestelmään ja voi hyvin olla juutalaista perua, ks. seuraava alaviite.
 - 12 Jerusalem mainitaan rukoussuuntana jo Vanhassa testamentissa Salomonin temppelin yhteydessä, ks. esim. 2. Aikak. 6 ja 1. Kun. 8.
 - 13 Ibn Hishām, *Profeetta Muhammadin elämäkerta*, 181–182; Guillaume 1955, 258–259. Ibn Hishām kuoli vuonna 833, ja valtaosa hänen tekstistään on peräisin Ibn Is’hāqilta (k. 767), mutta sitä varhaisempaa kerrostumaa tekstin ei voi olettaa edustavan.
 - 14 Samalla tavalla Ibn Hishām, *Profeetta Muhammadin elämäkerta*, 171–173, kertoo vain ohimennen, kuinka muslimit aluksi kutsuivat Medinassa rukoukseen pasuunalla, juutalaiseen tapaan, ja vasta myöhemmin siirtyivät rukouksutsun huutamiseen.
 - 15 Teknisesti tosin abrogaatioteoria (*naskh*, ks. Burton 2001) pelastaisi tilanteen: Jumala on voinut antaa ikään kuin väliaikaisia säädöksiä, jotka on tarkoitettukin myöhemmin muutettaviksi. Silti keskeisen rukousrituaalin suorittaminen ”väärään” suuntaan on voinut olla kiusallinen muisto.
 - 16 Ks. Hämeen-Anttila 2006, 123–126, 138–143.
 - 17 Kaaba oli alkujaan pakanallinen temppeli, joten pakanallisesta uskonnosta irtautuvan Muhammadin olisi ollut luonnollista erottautua pakanoista myös suuntaamalla rukouksensa kohti monoteistisen tradition pyhää kaupunkia, pakanallisen Kaaban sijasta. Kun Mekasta oli tullut pyhä kaupunki, Koraani monoteisoi temppelin luomalla legendan siitä, kuinka Abraham oli perustanut tuon temppelin, ks. Q 2:124–136.
 - 18 Kaaban temppelin merkitys jo esi-islamilaisella kaudella on selvästi osoitettavissa, mutta on huomattava, että Mekan asema niemimaan ainoana tai edes tärkeimpänä temppelikaupunkina ja pyhiinvaelluskohteena on paljon kiistanalaisempi. Patricia Crone on vakuuttavasti osoittanut, että Mekan ainutlaatuisuus on myöhempää, islamilaista seipitettä; Crone 1987.
 - 19 Valloitusodista yleensä ks. esim. Blankinship 1994.
 - 20 Ks. Hoyland 1997; Crone & Cook 1977 (molempien indeksit, s.v. Jerusalem).
 - 21 Ks. esim. Buhl 1927.

vaikka lähteet ovat siitä yksimielisiä (detaljeista ollaankin sitten eri mieltä) ja myös ulkopuoliset lähteet tukevat sitä. Islamin varhaishistoria on lähdekriittiseltä kannalta erittäin ongelmallista, ja 1970-luvulta alkaen tutkimukseen vahvasti mukaan otetut ei-islamilaiset lähteet ovat valitettavan usein pohjimmiltaan riippuvaisia islamilaisista lähteistä ja toistavat niitä. Ne eivät ole itsenäisiä lähteitä, joiden todistuksen voisi katsoa vahvistavan islamilaisten lähteitten tiedot.

En väitä, ettei Umar olisi voinut saapua Jerusalemiin vuonna 638. Se on mahdollista, ja selvää on, ettei Jerusalem ollut vain kaupunki muiden joukossa. Sitä on kuitenkin vaikea nähdä koko valloituskauden moottorina. Jerusalemin valloitus on ehkä ollut erityishuomion ansaitseva saavutus, mutta valloitusotien tarkoitus se tuskin oli.

Vahvemmin kiinni historiallisesti uskottaviin tietoihin päästään vasta 600-luvun loppupuolella. Varhaista islamilaista imperiumia repivät useat sisällissodat, joista yksi on Jerusalemin aseman kannalta muita tärkeämpi. Viimeisen sufyanidikalifi Mu'awiya II:n kuoltua vuonna 683 suurta osaa imperiumista hallitsi Abdallah ibn al-Zubair (683–692). Jos hän olisi voittanut, häntä olisi historiankirjoituksessa pidetty kalifina ja kilpailevaa marwanidia, hetken hallinnutta Marwān ibn al-Hakamia (hallitsi 684–685) ja häntä seurannutta Abdalmalikia (hallitsi 685–705) olisi kutsuttu kapinallisiksi. Nyt roolit ovat toisinpäin.²²

Ibn al-Zubair hallitsi kaiken muun ohella Arabian niemimaata ja Mekkaa, joka oli muslimien orientaatiopiste ja jonne pyhiinvaelluskaravaanit suuntasivat vuosittain. Mekan myötä Ibn al-Zubairille kuului monien silmissä legitimizeetti kaikkien muslimien hallitsijana, joskaan se ei ollut ainoa tekijä näiden kahden valtataistelussa. Pyhiinvaellusaika tarjosi myös mainion mahdollisuuden levittää zubairilaista propagandaa eri puolilta hajallaan olevaa imperiumia tuleville uskoville, vakuuttaa heidät siitä, että Ibn al-Zubair oli laillinen hallitsija, Abdalmalik kiusallinen kapinallinen.

Abdalmalik hallitsi aluksi vain osaa suur-Syyriasta. Hänen vastavetonsa oli rakennuttanut Jerusalemiin näyttävä Kallioskeija vuosina 688–691. Rakennuksen erityisestä käyttötarkoituksesta on käyty

paljon keskustelua, mutta näyttää todennäköiseltä, että uusi ja näyttävä moskeija on ollut osa Abdalmalikin yritystä kääntää pyhiinvaellus pois Ibn al-Zubairin hallitsemasta Mekasta hänen itsensä hallitsemaan Jerusalemiin. Kallioskeijan pohjakaava viittaa siihen, että se olisi rakennettu varta vasten ympärikiertorituaalia, *tawāfia*, silmälläpitäen. Tämä *tawāf* liittyy islamissa vain pyhiinvaellukseen, ja Kallioskeijan pohjakaava antaa vahvan syyn uskoa perinteisen historian kertomuksia, joiden mukaan Abdalmalik olisi nimenomaan pyrkinyt ohjaamaan pyhiinvaelluksen Jerusalemiin.²³

Viimeistään tässä vaiheessa, mahdollisesti paljon aiemmin, on myös vakiintunut käsitys siitä, että jae Q 17:1 kertoo profeetan yöllisestä matkasta Mekasta Jerusalemiin ja hänen taivaaseennoustaansa siellä. Tästä taivaaseennoususta jäi jäljelle moskeijalle nimen antanut kivi, jossa näkyy profeetan jalanjälki, aivan kuin se olisi Kaaban Mustan kiven kanssa kilpailemaan luotu reliikki. Sellainen se ehkä olikin, ainoa materiaallinen muisto, joka konkreettisesti ja näkyvästi sitoi islamin profeetan Jerusalemiin ja lisäsi kaupungin oikeutusta olla pyhiinvaelluskohde.

Abdalmalikin uskonnollinen uudistus ei kuitenkaan jäänyt voimaan, osin hänen kohtaamansa vastustuksen vuoksi, osin siksi, että hän onnistui valloittamaan Mekan takaisin ja kukistamaan Ibn al-Zubairin kapinan – niin kuin umajjadihistoriankirjoitus sitä kutsuu. Vastustusta herättäneestä muutoksesta oli helppo luopua, kun se oli käynyt tarpeettomaksi. Täysin jäljettämiin reformi ei kuitenkaan haihtunut vaan se jätti jälkeensä runsaasti teologista keskustelua Jerusalemin ja Mekan välisestä arvohierarkiasta, johon toisinaan tuotiin mukaan myös Medina ja Damaskos. Yleisimmin Mekka määriteltiin islamin pyhimmäksi kaupungiksi, mutta myös Jerusalemin pyhyys ikään kuin vahvistettiin tässä keskustelussa, vaikka joissain, alkujaan ilmeisesti Abdalmalikia vastaan suunnatuissa puheenvuoroissa hyökättiin sitä ajatusta vastaan, että kaupungilla olisi mitään erityistä pyhyyttä. Vastapropagandassa Jerusalem on vain kaupunki muiden joukossa ja Mekka islamin ainoa pyhä kaupunki.²⁴

Jos Abdalmalik olisi ehtinyt ajaa pyhiinvaelluskohteen muutosta kauemmin, voi hyvin olla, että is-

lam olisi orientoitunut uudelleen kohti Jerusalemiä. Mekka ja Medina olisivat saattaneet päätyä syrjäiseksi pikkukaupungeiksi, jonne ehkä jotkut olisivat vaeltaneet katsomaan uskontonsa synnyinseutuja mutta joilla ei muuten juuri olisi ollut merkitystä.²⁵ Klassisen islamin ikään kuin kiveen hakatut säädökset, kuten pyhiinvaellus Mekkaan, olivat tuohon aikaan vasta muotoutumassa, ja Koraanin väljä kielenkäyttö olisi mainiosti sallinut sen tekstin tulkinnan Jerusalemin valossa. Koraani puhuu usein suojellusta moskeijasta määrittelemättä tätä moskeijaa sen tarkemmin ja vain vuosituhantinen tulkintatraditio on saanut näissä kohdissa ajatukset suuntautumaan automaattisesti kohti Mekkaa ja Kaaba. Nimi ”Mekka” mainitaan vain kerran Koraanissa (Q 48:24) ja silloinkin vain ohimennen. Lisäksi mainitaan Bakka (Q 3:96), jonka tulkintaperinne yhdistää Mekkaan. Kaaba mainitaan vain kahdesti (Q 5:95, 97), mutta sana on yleisnimi ”kuution muotoinen (temppele)”, joka olisi helposti voitu tulkita maantieteellisesti uudelleen vielä 600-luvulla. Uskonnon maantieteellinen uudelleenmäärittely ei suinkaan ole mahdotonta, mikä näkyy esimerkiksi siinä, kuinka vahvasti Jerusalem on katolisessa perinteessä syrjäytynyt Rooman tieltä.

JERUSALEM JA RISTIRETKET

Umajadit (661–750) olivat ilmeisen kiinnostuneita Jerusalemiä, mutta abbasidikaudella tämä kiinnostus laantui, kun imperiumin painopiste siirtyi itään, vuonna 762 perustettuun Bagdadiin.²⁶ Kukaan ei kiistänyt Jerusalemin pyhyyttä, mutta kukaan ei myöskään tunnu olleen siitä erityisen kiinnostunut. Toisinaan joku kalifeista vieraili kaupungissa, mutta niin he vierailivat myös vaikkapa Damaskoksessa. Sama pätee Jerusalemin saamaan kirjalliseen huomioon ja siellä suoritettuihin rakennustöihin ja restauraatioihin. Matkakirjailijat mainitsivat Jerusalemin ja kuvailivat sen pyhiä paikkoja, ja kalifit kunnostuttivat siellä moskeijoita ja pystyttivät uusia rakennuksia, mutta on vaikea nähdä, että Jerusalemin asema olisi näissä suhteissa mitenkään oleellisesti poikennut muista vanhoista islamilaisista kaupungeista.

Edes ristiretkeläisten tulo ei mullistanut tilannetta. Konflikti pysyi paikallisena – islamilaiset pik-

kuvaltiot sotivat tuona aikana myös keskenään. Lähinnä syyrialaisperäinen apokalyptinen kirjallisuus kiinnitti huomiota Jerusalemiin, jossa nähtiin yksi viimeisten taistelujen keskeisistä näyttämöistä.²⁷ Jerusalemiä taisteltiin, mutta kyse oli pikkuvaltioitten keskinäisistä sodista, aivan samanlaisista, joita käytiin muitten kaupunkien omistuksesta. Muslimit eivät lähteneet yhtenä miehenä pelastamaan pyhää kaupunkia vääräuskoisilta, vaan suhtautuivat asiaan reaali poliittisesti ja suhteellisen välinpitämättömästi.

Suur-Syyrian alueella syntyi jonkin verran vastaristiretki- tai *jihad*-ajattelua, jonka kuuluisin edustaja on damaskolainen Ali ibn Tahir al-Sulamī (k. 1107),²⁸ mutta tämä ajattelu oli paikallista. Vähäinen kiinnostus Jerusalemiä kohtaan näkyy niissä aikalaislähteissä, jotka kirjoitettiin ristiretkeläisten hallitessa Jerusalemiä. Islamilaisesta Espanjasta tullut matkailija Ibn Jubair (k. 1217) matkusteli

-
- 22 Umajjadidynastiasta yleensä ks. Shaban 1971 (ei kaikessa aivan luotettava); Hawting 1987; Hämeen-Anttila 2014. Sufyanidit ja marwanidit olivat saman suvun eri haaroja, ja heitä kutsutaan yhdessä umajadeiksi.
- 23 Kalliomoskeijasta yleensä ks. Caskel 1963; Raby & Johns (toim.) 1992; Johns (toim.) 1999; Elad 1999. Toisesta sisällissodasta ks. Rotter 1982, ja sen aikaisesta pyhiinvaelluksesta erityisesti ks. Hawting 1993. Abdalmalikista ks. Robinson 2005.
- 24 Suuri osa tästä keskustelusta käytiin ns. *fada'il*-kirjallisuudessa. Nimensä mukaisesti kirjallisuudenlaji käsittelee eri kaupunkien (tai muiden) erinomaisuutta, ja keskustelu tuotti lukuisia kirjoja, joissa käsiteltiin Mekan, Medinan, Jerusalemin tai Damaskoksen erinomaisuutta, useimmiten suhteessa muihin kaupunkeihin. Ks. Sellheim 1991. Toinen suosittu keskustelumuoto oli levittää *haditheja*, profeetta Muhammadin perimätiedoksi väitettyjä lauseita, joissa profeetta pantiin ottamaan kantaa jonkin kaupungin puolesta tai sitä vastaan.
- 25 Poliittisesti Mekalle ja Medinalle kävikin näin jo 600-luvulla. Islamin imperiumin painopiste siirtyi nopeasti valloitusten jälkeen ensin suur-Syyriaan, sitten Irakiin.
- 26 Abbasideista ks. Omar 1969; Shaban 1970; Sharon 1983; Elad 1995; Cabb 2001.
- 27 Ks. Cook 2002; Hämeen-Anttila 1998, 31–50, 116–128.
- 28 Ks. Chevedden 2013. *Jihadin* teoriassa Jerusalem ei ole mitenkään erityisasemassa. Muslimien velvollisuus on puolustaa islamin aluetta yleensä, joten vieras valtio vaikkapa Egyptissä olisi yhtäläillä ollut ongelmallinen *jihad*-teorian kannalta. Teoria ei myöskään juuri vaikuttanut käytäntöön.

alueella vuosina 1183–1185 ja kirjoitti matkoistaan kirjan. Yhdessä ainoassa kohdassa hän Jerusalemita puhuessaan ohimennen liittää kaupungin nimen perään suhteellisen mekaanisen formulaa ”Jumala palauttakoon sen muslimeille”, mutta muuten hän ei tunnu juuri piitaneen siitä, että Jerusalem oli vieraisa käsissä. Hän ei myöskään vaivautunut käymään kaupungissa, vaikka muslimit saattoivat vieraila siellä ongelmitta. Jerusalem oli toki kuuluisa kaupunki, mutta ei mitenkään erityisen pyhä Ibn Jubairille.²⁹ Siinä missä damaskolainen al-Sulamī kaipasi suurta sotaretkeä Jerusalemiin, kauempaa tullee Ibn Jubairille tuntuu olleen suhteellisen samantekevää, kuka kaupunkia hallitsi.

Myös syyrialainen ruhtinas Usāma ibn Munqidh (k. 1188) osoittaa muistelmissaan, ettei ristiretkeläisvalta häntä juuri kiusannut, ei edes se, että muslimien pyhänä pitämä rakennus oli kristittyjen käsissä. Kuuluisassa muistelmiensa kohdassa Usāma pitää vasta Ranskasta tulleita tulokkaita sivistymättöminä moukkina, mutta kuvaa sympaattisesti maassa jo kauemmin asuneita ristiretkeläisiä, joita hän kutsuu nimellä ”ystäväni temppeliherrat”. Nämä pistivät tulokkaan kuriin ja estivät tätä häiritsemästä, kun muslimi rukoili islamilaista rukousta kristittyjen hallitsemassa al-Aqsa-moskeijassa.³⁰ Kuvauksesta ei mitenkään välity tunnetta, että Usāman mielestä muslimien olisi kuulunut hallita kaupunkia.

Ristiretkeläiset olivat enemmän kiinnostuneet nimenomaan Jerusalemita kuin muslimit, mutta heidänkin kohdallaan myös maalliset tekijät vaikuttivat tilanteeseen. Sama Usāman kuvaus osoittaa, etteivät ristiretkeläiset suinkaan tehneet tiukkaa eroa kristittyjen ja muslimien välillä. Alueen pikuvaltiot sotivat keskenään, eivät kristityt ja muslimit.³¹

JERUSALEM – KAUPUNKI MUIDEN JOUKOSSA

Nykyistä Lähi-idän konfliktia selitetään usein väitteellä, jonka mukaan konfliktin taustalla on se, että Luvattu maa on luvattu liian monille. Tätä väitettä toistellaan mekaanisesti mutta harvemmin perustellaan. Myös nykyislamilaيسessa retoriikassa Jerusalemin pyhyys – tai sen islamilaisuus – tuodaan usein

esiin. Mutta onko se kuitenkin keskeinen tekijä tilanteen ongelmallisuudessa? Jos juutalaisvaltio olisi perustettu vaikkapa Egyptiin, ja Kairosta olisi tullut tuon valtion pääkaupunki, olisiko ratkaisu ollut ongelmaton? Tuskin. Puuttumatta kysymykseen siitä, kuka missäkin on oikeassa, on selvä, että tuollaisessa tilanteessa Kairo olisi vastaava kiistakapula. Kyse on tulehtuneesta tilanteesta, johon liittyy molemmiin puolin aimo annos jyrkkyyttä ja jota saatetaan perustella uskonnollisilla argumenteilla mutta jonka on vaikea nähdä nousevan uskonnolliselta pohjalta. Retoriikassa esille nostetut kysymykset eivät ehkä kuitenkaan ole todellisia ydinkysymyksiä – Neuvostoliiton päätarkoitus ei vuonna 1939 ollut vapauttaa Suomen työväenluokkaa kapitalismin ikeestä, vaikka neuvostoretoriikka näin vakuuttikin.

Mikä siis on ollut muslimien suhde Jerusalemiin historiallisten lähteitten valossa? Ensinnäkin islamin pyhimmät paikat sijaitsevat Arabian niemimaalla, eivät Jerusalemissa. Tästä aivan varhaisimman vaiheen jälkeen kaikki islamilaiset kirjoittajat ovat olleet yhtä mieltä. Toiseksi Jerusalem ja sen pyhät paikat ovat myös muslimien arvostamia ja kunnioittamia, mikä heijastuu erityisesti silloin, kun niiden omistaminen nousee kiistakapulaksi. Uhattuna Jerusalemin pyhyys korostuu, ainakin retoriikassa. Kolmanneksi konfliktien syynä ei koskaan tunnu olevan kaupungin erityinen pyhyys. Jerusalemin omistussuhteissa tapahtuneisiin muutoksiin on reagoitu aivan samalla tavalla kuin muiden suurempien kaupunkien kohdalla tapahtuneisiin vastaaviin muutoksiin.

Pyhyys on Jerusalemin historiassa vain lisäpiirre, joka korostuu juutalais-kristillisen tradition parasvaloissa tai kun kaupungin omistuksesta kiistellään. Rauhan aikana Jerusalem on ollut muslimille vain yksi kaupunki muiden joukossa.

29 Ks. Phillips 2013.

30 Hitti 2000 [1929], 163–164.

31 Ks. Hämeen-Anttila 2012. Kristittyjen ja muslimien käynneistä samoilla pyhillä paikoilla ks. Jotischky 2013.

KIRJALLISUUS

BLANKINSHIP, KHALID YAHYA

1994 *The End of the Jihād State: The Reign of Hishām ibn Abd al-Malik and the Collapse of the Umayyads*. Albany: State University of New York Press.

BUHL, FRANTS

1927 [1993] "al-Kuds". *E.J. Brill's First Encyclopaedia of Islam*. IV. Reprint edition. Leiden: Brill, 1094–1104.

BURTON, JOHN

2001 "Abrogation". *Encyclopaedia of the Qurʾān* 1. Ed. Jane Dammen McAuliffe. Leiden: Brill, 11–19.

BUSSE, HERIBERT

2003 "Jerusalem". *Encyclopaedia of the Qurʾān* 3. Ed. Jane Dammen McAuliffe. Leiden: Brill, 2–7.

CASKEL, WERNER

1963 *Der Felsendom und die Wallfahrt nach Jerusalem*. Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein–Westfalen. Geisteswissenschaften 114. Köln–Opladen.

CHEVEDDEN, PAUL E.

2013 "The View of the Crusades from Rome and Damascus: The Geo-Strategic and Historical Perspectives of Pope Urban II and 'Ali ibn Tāhir al-Sulamī". *Cultural Encounters During the Crusades*. Ed. Kurt Villads Jensen, Kirsi Salonen & Helle Vogt. Odense: University Press of Southern Denmark, 27–53.

COBB, PAUL M.

2001 *White Banners: Contention in Abbāsīd Syria, 750–880*. Albany: State University of New York Press.

CRONE, PATRICIA

1987 *Meccan Trade and Rise of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press.

CRONE, PATRICIA & COOK, MICHAEL

1977 *Hagarism: Making of the Islamic World*. Cambridge: Cambridge University Press.

COOK, DAVID

2002 *Studies in Muslim Apocalyptic*. Studies in Late Antiquity and Early Islam 21. Princeton, NJ: Princeton University Press.

DONNER, FRED M.

1998 *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing*. Studies in Late Antiquity and Early Islam 14. Princeton, NJ: Princeton University Press.

ELAD, AMIKAM

1995 "Aspects of the Transition from the Umayyad to the Abbāsīd Caliphate". *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 19, 89–132.

1999 *Medieval Jerusalem and Islamic Worship: Holy Places, Ceremonies, Pilgrimage*. Islamic History and Civilization. Studies and Texts 8. Leiden: Brill.

GUILLAUME, ALFRED

1955 *The Life of Muhammad: A Translation of Ibn Ishāq's Sirat rasūl Allāh*. Oxford: Oxford University Press.

HAWTING, GERALD R.

1987 *The First Dynasty of Islam: The Umayyad Caliphate AD 661–750*. Carbondale–Edwardsville: Southern University Illinois Press.

1993 "The hajj in the Second Civil War". *Golden Roads: Migration, Pilgrimage and Travel in Mediaeval and Modern Islam*. Ed. I. R. Netton. Wiltshire: The Islamic Foundation, 31–42.

1994 *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam*. Cambridge Studies in Islamic Civilization. Cambridge: Cambridge University Press.

HITTI, PHILIP K.

2000 [1929] *An Arab-Syrian Gentleman and Warrior in the Period of the Crusades: Memoirs of Usāmah ibn-Munqidh. With a New Preface by Richard W. Bulliett*. New York: Columbia University Press.

HOYLAND, ROBERT G.

1997 *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*. Studies in Late Antiquity and Early Islam 13. Princeton, NJ: Princeton University Press.

HÄMEEN-ANTTILA, JAAKKO

1998 *Jeesus, Allahin profeetta: Tutkimus islamilaisen Jeesuksen muotoutumisesta*. Helsinki: Suomen Eksegeettisen Seuran Julkaisuja 70.

1999 *Islamin monimuotoisuus*. Helsinki: Gaudemus.

2000 "Arabian Prophecy". *Prophecy in its Ancient Near Eastern Context: Mesopotamian, Biblical, and Arabian Perspectives*. Ed. Martti Nissinen. SBL Symposium Series. Atlanta: Society of Biblical Literature, 115–146.

2006 *Johdatus Koraaniin*. Toinen, korjattu painos. Helsinki: Gaudemus.

2009 "Christianity and Christians in the Qurʾān". *Christian–Muslim Relations: A Bibliographical History*. Ed. David Thomas vol. I (600–900). Leiden: Brill, 21–30.

- 2012 *Islamin miekka: Idän ja lännen konfliktien historia*. Helsinki: Otava.
- 2014 "The Umayyad State – an Empire?" *Imperien und Reiche in der Weltgeschichte. Epochenübergreifende und globalhistorische Vergleiche*. I. Ed. Michael Gehler & Robert Rollinger. Wiesbaden: Harrassowitz, 537–557.
- painossa* "The Prophet Muḥammad and the Arabian Prophecy". *Studies in Rewritten Bible* 6.
- IBN HISHAM
- 1999 *Profeetta Muhammadin elämäkerta*. Suom. Jaakko Hämeen-Anttila. Basam Books.
- JEFFERY, ARTHUR
- 2007 [1938] *The Foreign Vocabulary of the Qurʾān*. With a Foreword by Gerhard Böwering and Jane Dammen McAuliffe. Texts and Studies on the Qurʾān 3. Leiden: Brill.
- 1952 *The Qurʾān as Scripture*. New York: Russell F. Moore.
- 2013 *Cultural Encounters during the Crusades*. Odense: University Press of Southern Denmark.
- JOHNS, JEREMY (ED.)
- 1999 *Bayt al-Maqdis. II: Jerusalem and Early Islam*. Oxford: Oxford University Press.
- JOTISCHKY, ANDREW
- 2013 "Pilgrimage, Procession and Ritual Encounters between Christians and Muslims in the Crusader States". *Cultural Encounters During the Crusades*. Ed. Kurt Villads Jensen, Kirsi Salonen & Helle Vogt. Odense: University Press of Southern Denmark, 245–262.
- KLEIN, FREDERICK A.
- 1979 [1906] *The Religion of Islam*. London–New York: Curzon Press–Humanities Press.
- NEUWIRTH, ANGELIKA
- 2010a "Qurʾanic Readings of the Psalms". *The Qurʾān in Context: Historical and Literary Investigations into the Qurʾanic Milieu*. Ed. Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai & Michael Marx. Leiden: Brill, 733–778.
- 2010b *Der Koran als Text der Spätantike: Ein europäischer Zugang*. Sinzheim: Verlag der Weltreligionen.
- OMAR, FAROUK
- 1969 *The Abbāsīd Caliphate (132/750–170/786)*. Baghdad: National Printing and Publishing Company.
- PETERS, FRANCIS E.
- 1994 *Mecca: A Literary History of the Muslim Holy Land*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- PHILLIPS, JONATHAN
- 2013 "The Travels of Ibn Jubayr and His View of Saladin". *Cultural Encounters During the Crusades*. Ed. Kurt Villads Jensen, Kirsi Salonen & Helle Vogt. Odense: University Press of Southern Denmark, 75–90.
- Q = KORAANI
- 2013 *Koraani*. Uusi suomennos. Suom. Jaakko Hämeen-Anttila. Helsinki: Basam Books.
- RABY, JULIAN & JOHNS, JEREMY (ED.)
- 1992 *Bayt al-Maqdis. I: 'Abd al-Malik's Jerusalem*. Oxford: Oxford University Press.
- ROBINSON, CHASE F.
- 2005 *Abd al-Malik: Makers of the Muslim World*. Oxford: Oneworld.
- ROTTER, GERNOT
- 1982 *Die Umayyaden und der zweite Bürgerkrieg (680–692)*. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 45/3. Wiesbaden: Harrassowitz.
- SELLHEIM, RUDOLF
- 1991 "Fadila". *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition. Ed. B. Lewis et al. II. Leiden: Brill, 728–729.
- SHABAN, M. A.
- 1970 *The Abbāsīd Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1971 *Islamic History: A New Interpretation A.D. 600–750 (A.H. 132)*. I. Cambridge: Cambridge University Press.
- SHARON, MOSHE
- 1983 *Black Banners from the East: The Establishment of the Abbāsīd State: Incubation of a Revolt*. Jerusalem & Leiden: Magnes Press & Brill.