

Lamed

List za radoznale
Izabrao i priredio Ivan L Ninić

Godina 15

Broj 2

Februar 2022.

BORIS HAVEL

Jeruzalem u ranoislamskoj tradiciji

Abstract

U članku su opisane ključne ranoislamske tradicije prema kojima se Jeruzalem smatra trećim po važnosti svetim gradom u islamu. Iz perspektive vjerskih, međuvjerskih, političkih i povijesnih okolnosti analiziran je njihov sadržaj te su razmotreni mogući razlozi za nastanak tih tradicija. Pozornost je posvećena tekstualnim i materijalnim vrelima, razini njihove autentičnosti, datiranju, te njihovu tumačenju od strane uglednih orijentalista i povjesničara umjetnosti. U članku su obrađene pojedinačne teme, kao što je Jeruzalem u islamskim kanonskim tekstovima, Muhamedovo noćno putovanje u el-Aksu, legende o Omarovu osvajanju Jeruzalema, imena Jeruzalema u djelima ranoislamskih ljetopisaca, uloga Židova i židovskih obraćenika u nastanku ranoislamskih tradicija te izgradnja, ukrasi, inskripcije i simbolika Kupole nad Stijenom. Autor u zaključku razmatra pitanje u kolikoj je mjeri religijsko čašćenje Jeruzalema u islamu povezano s autohtonim ranoislamskim vjerskim tradicijama, a u kojoj s ranom muslimansko-židovskom interakcijom te političkim procesima, od unutarislamskoga raskola u vrijeme prelaska rašidunske vlasti na umajadsku i Abdul-

Malikova sukoba s hidžaskim kalifom el-Zubeirom, preko Križarskih ratova, do današnjega arapsko-izraelskog sukoba.

Ključne riječi: Jeruzalem; islam; muslimani; Židovi; kalifat; el-Kuds; Brdo Hrama; *el-haram eš-šarif*; Kupola nad Stijenom; komparativna religija

1. Uvod: Jeruzalem kao objekt čežnje i sukoba

Bogata i uzbudljiva povijest Jeruzalema tema je golemoga historiografskog opusa i predmet brojnih analiza, pa se lako stječe dojam kako o tome fascinantnom i intrigantnom gradu znamo sve što je relevantno.¹ Grad čiju svetost prepoznaju sve tri velike monoteističke religije nametnuo se kao česta tema sakralnih predaja, drevnih pripovijesti, ezoteričnih mitova i zagonetnih legendi, znanstvene polemike, duhovnih čežnja i religijskih nadmetanja, a u posljednjih pola stoljeća i sve žešćih političkih i vojnih sukoba te sigurnosnih izazova. Ipak, svetost Jeruzalema za islam i muslimane na Zapadu donedavno je uglavnom bila poznata samo kao suhi činjenični podatak; njegov su kontekst i sadržaj zapadnjacima bili skoro sasvim strani. Tek u posljednje vrijeme ta se svetost ozbiljnije i, barem naizgled, dublje prepoznaje u međunarodnim političkim kontekstima, ali i onima koji istupaju kao kulturni i povijesni. To je između ostaloga rezultiralo rezolucijama UNESCO-a od listopada 2015.,² travnja 2016.³ te UNESCO-ova Odbora za svjetsku baštinu od srpnja 2017.⁴ Iz tih se dokumenata iščitava sklonost da se Jeruzalem poglavito naglasi kao islamsko svetište: grad u

¹ Ovaj je članak proširena inačica predavanja *Jeruzalem u ranoislamskoj tradiciji* održanog 10. studenoga 2017. na Odjelu za povijest Sveučilišta u Zadru.

Zahvalan sam M. Šaronu, profesoru Islamskih i bliskoistočnih studija s Hebrejskog sveučilišta u Jeruzalemu za dragocjene savjete o izvorima i tumačenju ranoislamskih tekstova koje sam primio tijekom pisanja ovoga članka, mnogih ranijih razgovora te Šaronovih predavanja kojima sam nazočio kao student. Odgovornost za interpretacije, zaključke i moguće pogreške isključivo je moja.

²

<http://unesdoc.unesco.org/images/0023/002351/235180e.pdf> (pregledano 11. studenoga 2017)

³

<http://unesdoc.unesco.org/images/0024/002443/244378e.pdf> (pregledano 11. studenoga 2017)

⁴ <http://whc.unesco.org/archive/2017/whc17-41com-18-en.pdf> (pregledano 11. studenoga 2017) Zbog tih i sličnih odluka Država Izrael koncem 2017. odlučila je istupiti iz UNESCO-a.

kojem se nalazi *el-haram eš-šarif* i uz njega zid *el-burak*.⁵ Politička poruka koju ti dokumenti ipak prenose očita je i nije nova; ona je dosljedna sveukupnoj interakciji niza međunarodnih organizacija koje u posljednjih nekoliko desetljeća djeluju pod pokroviteljstvom UN-a, s jedne strane, te Države Izraela s druge. Ono što je novo jest upoznavanje neislamskog svijeta s islamskim narativom o Jeruzalemu, poglavito kroz uključivanje Jeruzalema u tu interakciju i u arapsko-izraelsku političku polemiku.

Zbog toga prostor koji se u kršćanskom svijetu tradicionalno povezivao gotovo isključivo sa židovskim Hramom, uključujući – dakako – novozavjetne priče o Isusu i njegovim učenicima koje su se zbile u Hramu i oko njega, danas više no ikad plijeni pozornost egzotičnim islamskim pripovijestima, te veličanstvenim islamskim građevinama čiji pitoreskni ukrasi neke od tih pripovijesti prenose još od ranoga srednjeg vijeka. No, u srednjem je vijeku, pa i puno kasnije, sve do prije nekoliko desetljeća, malo tko na Zapadu znao kako izgleda Jeruzalem i njegov središnji dio, Brdo Hrama.⁶ Isto je vrijedilo i za tradicije što ih je iznjedrio islam. Uz iznimku orijentalista, arheologa,⁷ povjesničara umjetnosti i njihovih učenika, malo ih je tko poznao i malo su koga osobito

zanimale.⁸ O Jeruzalemu je pisano mnogo, ali se – kako opaža Oleg Grabar, jedan od najvećih stručnjaka za islamsku arhitekturu Jeruzalema – većina tekstova odnosila na židovsku povijest grada od Davida do Heroda te razdoblje potkraj osmanske vladavine u 19. stoljeću.⁹ Europski hodočasnici u Jeruzalem i oni koji su po njihovu povratku slušali o Svetom gradu činili su promil europske populacije, a hodočasničke priče prvenstveno su se odnosile na teme zanimljive kršćanima.¹⁰ Pojavom masovnih medija šira je javnost postala vizualno upoznata s ljepotama Jeruzalema. Ipak, čestom temom Jeruzalem je postao tek nakon Šestodnevnog rata, kad je ujedinjen pod izraelskom političkom vlašću, a islamski, ponajprije arapski svijet, pokrenuo niz kampanja kako bi pred međunarodnom zajednicom Izraelcima pokušao osporiti pravo na vlast nad Jeruzalemom ili barem njegovim istočnim dijelom u kojemu se nalazi Stari grad i Brdo Hrama. Kao dio toga političkog nastojanja muslimani su zapadni svijet, ali i mnoge neupućene istovjerce, počeli upoznavati s tradicijama kojima islam Jeruzalemu atribuirao značajke svetosti.

Premda je Jeruzalem, kako ćemo vidjeti, od najranijega islamskog razdoblja na neki način bio prisutan u islamskim pripovijestima, povjesničaru

⁵ Arapski i hebrejski pojmovi objašnjeni su u tekstu. Prijevodi na hrvatski, uključujući i dijelove preuzete iz znanstvenih članaka i knjiga na engleskom jeziku, autorovi su. Nazivlje koje je transkribirano i transliterirano s hebrejskoga ili arapskog u ovome je članku pisano malim slovima jer u arapskom i hebrejskom jeziku nema malih i velikih slova. Transkribirane i transliterirane riječi pisane su kurzivom. Velika su slova ipak korištena ondje gdje se radi o poznatim ili citiranim djelima (*Sirat rasul Allah, Futuh el-Makdis*) te imenima (Jerušalajim, el-Kuds) koja u tom slučaju uglavnom nisu pisana kurzivom. Stoga su, ovisno o kontekstu, neke riječi pisane katkad malim početnim slovom, a katkad velikim. Transliteracija i transkripcija s hebrejskoga i arapskog na hrvatski rađena je izravno, a ne preko engleskog jezika, te je (s određenim iznimkama) u skladu s naputcima predloženima u B. HAVEL & M. KASAPOVIĆ, 2016: xvii-xxii.

⁶ Iznimku su, naravno, činili Židovi, narod koji je Jeruzalem i učinio poznatim. Židovi su imali puno više znanja o Jeruzalemu kao središtu svoje vjere (primjerice u Psalmu 137:5 čitamo: „Nek’ se osuši desnica moja, Jeruzaleme, ako tebe zaboravim! Nek’ mi se jezik za nepce prilijepi ako spomen tvoj smetnem ja ikada, ako ne stavim Jeruzalem vrh svake radosti svoje!“), a potom i eshatoloških nadanja. Židovi diljem *galuta* tijekom čitave su povijesti održavali kakvu-takvu povezanost sa židovskim zajednicama iz Jeruzalema i Palestine.

⁷ Znanstvena istraživanja i iskapanja u Palestini intenzivirana su od sredine 19. stoljeća, u čemu su prednjačili britanski arheolozi. Korisne tekstove iz toga razdoblja kao i niz prijevoda ranijih tekstova, uključujući i primarne izvore, objavila je londonska organizacija

Palestine Pilgrims’ Text Society. Mnogi njihovi tekstovni dostupni su na stranici <https://archive.org/search.php?query=creator%3A%22Palestine+Pilgrims%27+Text+Society%2C+London%22> (pregledano 31. siječnja 2018).

⁸ Usp. J. LASSNER, 2017: 2.

⁹ O. GRABAR, 1996: 15.

¹⁰ Vidjeti primjerice M. MODRIĆ, 2016, gdje autor opisuje povijest franjevačke Kustodije Svete zemlje, a osobito putopis fra Vjenceslava Bilušića iz 1937. koji se u opsežnom opisu Jeruzalema uopće ne osvrće na temu muslimanskog štovanja Jeruzalema (M. MODRIĆ, 2016: 220-275). U kratkom poglavlju naslovljenom *Hramski trg* fra Vjenceslav ne stavlja pod upit da je tu bio židovski Hram te prenosi Isusovo proroštvo o njegovu uništenju iz Marka 13:1-2. O Kupoli nad stijenom, koju (netočno) naziva Omarovom džamijom, piše samo ovo: „Omarova džamija diže se na mjestu gdje je bio Hram Salomonov. Sagrađena je u pravilnom osmerokutu. Taj spomenik pun je ljepote i veličanstvenosti; ipak kršćansko srce ne može tu naći nikakva zanosa ili ljepote“ (M. MODRIĆ, 2016: 272). Određenu iznimku predstavlja Twainovo djelo *The Innocents Abroad, or The New Pilgrims’ Progress*, izvorno tiskano 1869. Twain opisuje i posjet „Omarovoj mošeji“ te navodi neke islamske tradicije koje je čuo od lokalnoga vodiča, no prenosi ih s cinizmom koji katkad prelazi u suptilnu podrugljivost (u dijelu u kojem opisuje vodičevu objašnjenje da svaki musliman ostavlja čuperak kose za koji ga Muhamed povuče u nebo i izbavi iz pakla što se nalazi ispod Omarove mošeje Twain zaključuje: „Većina onih koje sam vidio trebalo bi da tako i tako ostane s prokletima, bez obzira kako su ošišani“ (M. TWAIN, 1964: 191-194).

je teško ne uočiti kako se golem dio muslimanskoga svijeta prisjetio važnosti Jeruzalema tek u kontekstu političkog nadmetanja sa Židovima, jer je Jeruzalem tijekom stoljećā pod islamskom vlašću uglavnom bio zapostavljen, gotovo zaboravljen grad. Muslimani, za razliku od kršćana i kasnije Židova, nisu pokazivali ni zanimanje za arheološka istraživanja svoje povijesti. Svrha opsežnih iskapanja i istraživanja oko Brda Hrama koja su proveli Charles Warren, Charles Wilson i drugi arheolozi sredinom 19. stoljeća bila je „izmjeriti, nacrtati i snimiti svaki dio Svetoga grada zanimljiv kršćanskim i židovskim vjernicima ili staretinarima i povjesničarima u potrazi za ambijentom u kojem su se odvijala biblijska zbivanja.“¹¹ Grabar navodi kako je prvo značajnije djelo posvećeno islamskom Jeruzalemu objavljeno tek 1922. i 1927.¹² Muslimansko-židovski sukob oko Jeruzalema započeo je ranih 1920-ih muslimanskim nasiljem nad Židovima.¹³ Tijekom izraelskog Rata za nezavisnost 1948–1949. jordanske su postrojbe zauzele istočni dio Jeruzalema, a Židovi su protjerani iz Staroga grada. U njega su se vratili 1967, a gubitak Jeruzalema za muslimanski je svijet bio šok od kojeg se nikada nije oporavio. Sukob oko Jeruzalema, poglavito oko prostora Brda Hrama, danas je jedan od najintenzivnijih na svijetu, a izgledi za postizanje dogovora prihvatljiva objema stranama u trenutku pisanja ovoga članka gotovo su nikakvi.¹⁴

Grabar u svojem glasovitom djelu *The Shape of the Holy* iz 1996. piše kako je zanimanje za

Jeruzalem iz razdoblja ranoga srednjeg vijeka poraslo u posljednjih petnaest-dvadeset godina „iz razloga koji su kako politički, u širem i općenito veoma pozitivnom smislu te riječi, tako i znanstveni.“¹⁵ Ja bih ipak upozorio kako u znanstvenom istraživanju ranoislamskoga¹⁶ Jeruzalema i dalje prednjače kršćanski – Grabar, primjerice – te poglavito židovski arheolozi, povjesničari i arabisti – među ostalima Dan Bahat, S. D. Goitein, Michael Avi-Yonah, Moshe Gil, M. J. Kister, Myriam Rosen-Ayalon, Moshe Sharon i Jacob Lassner, čija nedavno objavljena monografija *Medieval Jerusalem: Forging an Islamic City in Spaces Sacred to Christians and Jews* predstavlja možda najbolju znanstvenu kompilaciju znanja o ranoislamskom Jeruzalemu do danas. Tek posljednjih desetljeća učestalije se javljaju muslimanski znanstvenici, a njihovi zapaženi radovi o temi ranoislamskog Jeruzalema mogu se, između ostaloga, pronaći u Brillovu godišnjaku *Muqarnas*¹⁷ u kojemu je naglasak na temama iz islamske arhitekture i umjetnosti.

Politički sukob nije potaknuo samo znanstvena istraživanja, nego je iznjedrio i neke nove muslimanske tvrdnje, vezane kako za židovsku povijest, tako i za islamsku teologiju i tradiciju. Glede prvoga, posljednjih se desetljeća može čuti apsurdna tvrdnja kako u Jeruzalemu nikada nisu postojali nikakvi židovski hramovi.¹⁸ Glede potonjega, Jeruzalem je, primjerice, opisan kao grad koji je Muhamed posjetio i *tek potom* odredio za *kiblu*.¹⁹ Djelomice i zbog takvih neozbiljnih „neo-

¹¹ O. GRABAR, 1996: 16.

¹² O. GRABAR, 1996: 16. Radi se o djelu švicarskog znanstvenika Maxa van Berchema *Matériaux pour un Corpus inscriptionum Arabicarum* koje je u tri sveska objavio Francuski institut u Kairu. Na stranici archive.org djelo je dostupno u izdanju iz 1894. (<https://archive.org/stream/materiauxpourunc00berc#page/n7/mode/2up>, pregledano 5. travnja 2018).

¹³ Više o početnim sukobima v. B. HAVEL, 2013: 499-502.

¹⁴ Više o ulozi Jeruzalema i osobito Brda Hrama u arapsko-izraelskom i muslimansko-židovskom sukobu v., primjerice, M. MA'OZ, 2014: 60-70.

¹⁵ O. GRABAR, 1996: 17.

¹⁶ Pridjev *ranoislamski* u ovome tekstu odnosi se poglavito na razdoblje od nastanka islama do prve polovice drugoga hidžretskog stoljeća, odnosno do kraja umajadskog razdoblja. No, budući da je golem većina izvora nastala kasnije, kao i zbog niza nejasnoća po pitanju datiranja tekstualnih i materijalnih izvora, uključeni su i tekstovi i tradicije koji su nastali do kraja 10. stoljeća. U kontekstu Križarskih ratova i kasnijih zbivanja javljaju se nove tradicije, koje nisu središnji predmet ove studije, premda sam se na nekim mjestima referirao i na njih.

¹⁷ Više o časopisu i sadržaju pojedinih svezaka: <http://booksandjournals.brillonline.com/content/journals/22118993> (pregledano 6. travnja 2018).

¹⁸ Više o tome fenomenu v. D. GOLD, 2007: 11-18; D. BARNETT, 2011 i F. M. LOEWENBERG, 2013. Izgledno

prvi islamski vjerski autoritet koji je, doduše ambigvitno, doveo u pitanje postojanje Salomonova hrama bio je veliki jeruzalemski muftija iz 1920-ih i 1930-ih hadži Emin el-Huseini (H. E. EL-HUSEINI, 1943: 6-7). Zanimljivo je da je 1925. Vrhovno muslimansko vijeće pod hadži Eminovim predsjedavanjem objavilo traktat *Al-haram al-sharif* u kojem piše da je trg na kojem se nalazi Kupola nad stijenom i el-Aksa lokacija Salomonova hrama (AL-A'LA, 1925: 4). Ipak, većina uglednih islamskih povjesničara i teologa ne stavlja pod upit postojanje židovskih hramova na jeruzalemskom Brdu hrama, pa ni radikalni šaik Jusuf el-Kardavi (v. Y. AL-QARADAWI, 2012).

¹⁹ V. TALHAMI, 2000:114 gdje autorica piše: “Na vijest o [Muhamedovu noćnom] putovanju, muslimanima je naredeno da se tijekom molitve okrenu k Jeruzalemu.” Kako ćemo vidjeti kasnije u tekstu, ova tvrdnja nije u skladu ranoislamskom tradicijom i kanonom, budući da je Jeruzalem bio *kibla* i prije Prorokova tajanstvenoga noćnog putovanja, a Jeruzalem se do kraja 7. stoljeća još nije povezivao s tim putovanjem. Autorica usto tvrdi i da je Meka postala *kibla* tek nakon “očišćenja tamošnjeg hrama 630.” što je netočno, jer je Meka postala *kibla* godinu i pol nakon hidžre 622., dakle dok je još bila središte mnogoboštva (IBN-ISHAK, 2004: 289, usp. El-Bekare 2: 142-144). *Kibla* je arapska riječ za smjer u kojem se muslimani okreću u molitvi, a to je danas Meka u Saudijskoj Arabiji.

tradicija“ (ništa se slično ne može pronaći u ranoislamskim tekstovima) vrijedno je osvrnuti se na ozbiljne islamske tradicije u kojima se na Jeruzalem gleda kao na mjesto dostojno posebna pijeteta. U ovom ćemo članku pokušati razabrati tradicije koje sežu do vremena islamskih osvajanja Palestine i Jeruzalema, s naglaskom na one tradicije koje svetost Svetoga grada temelje na argumentima proisteklima iz islamskih kanonskih tekstova, unutar muslimanskih političkih procesa, islamskoga vjersko-estetskog nadmetanja s kršćanskom Bizantom, te na ideje koje su u islam donijeli Židovi i židovski obraćenici na Muhamedovu vjeru. Islamska je historiografija, teologija i mitologija njima iznimno bogata. Mnogi će kao kronološki prvu važnu tradiciju takve vrste prepoznati onu prema kojoj je Jeruzalem bio prvi grad u čijem se smjeru utemeljitelj islama, muslimanski prorok Muhamed, okretao u molitvama što ih je upućivao svojemu božanstvu.

2. Jeruzalem u kontekstu ranih muslimansko-židovskih odnosa

Molitva je drugi od pet stupova islama. Muhamed je, islamska nam tradicija prenosi, na početku postojanja islama²⁰ Jeruzalem odredio kao *kiblu* i prema njemu se okretao tijekom prvoga mekanskog razdoblja (610–622). I nakon hidžre²¹ 622. muslimani su se još punih šesnaest ili sedamnaest mjeseci u molitvi okretali prema Jeruzalemu, a tek od mjeseca šabana druge hidžretske godine počeli su se okretati prema Ka‘bi²² u Meki.²³ Izvori ne navode razloge za tu promjenu; štoviše, ranoislamski tekstovi ni ne spominju Jeruzalem ili uopće (Kur’an) ili ne pod tim imenom (Ibn Isha-

kova *Sira*). No, Muhamedovo uređivanje *ummeta* po dolasku u Medinu ne ostavlja puno prostora za stavljanje pod upit tradicije prema kojoj je prva *kibla* bio upravo Jeruzalem. Kur’an pak implicira da je Muhamedova istinska želja bila da se *kibla* usmjeri prema Ka‘bi, što mu je potom objavom i dopušteno:

Vidimo Mi kako sa žudnjom bacaš pogled prema nebu, i Mi ćemo sigurno učiniti da se okrećeš prema strani koju ti želiš: okreni zato lice svoje prema Časnome hramu!²⁴

Razlog Muhamedova odabira Jeruzalema kao prve *kible* u ranoislamskim tekstovima nije objašnjen. No, budući da se Muhamed okretao prema Jeruzalemu u molitvi, već nakon prvih objava, može se oprezno pretpostaviti da je razlog taj što ga je smatrao simbolom monoteizma, a monoteizam je središnja tema Muhamedove poruke; Ka‘ba je, pak, u to vrijeme bila središte arapskoga mnogoboštva.²⁵ Izvjesno je da je taj ritual preuzeo od Židova koji su se u molitvi okretali prema Jeruzalemu. Taj je odabir izgledno odražavao i Muhamedovo nastojanje da se približi Židovima u nadi da će ga prihvatiti kao proroka, posljednjega u nizu Božjih poslanika o kojima govore židovska Sveta pisma. Sličan primjer postoji i kod svetkovanja blagdana Ašure, koji proizlazi iz židovskoga Dana pomirenja, Jom kipura. Muhamed je, prema tradiciji, taj blagdan uveo po dolasku u Medinu po uzoru na židovsko svetkovanje i post na Dan pomirenja, premda je sâm post kasnije premjestio na mjesec ramazan.²⁶ Uz to, Muhamed je s medinskim Židovima sklopio poseban ugovor kojim ih je svrstao unutar *ummeta*,²⁷ što je čast kakvu Muhamed ni prije ni poslije nije iskazao ni jednoj drugoj zajednici izvan muslimanske.²⁸ No, me-

²⁰ Muhamed je prve objave počeo primati u svojoj četrdesetoj godini, odnosno 610. Više o počecima islama v. IBN-ISHAK, 2004: 104-115.

²¹ Muhamedov bijeg iz Meke, čije se stanovništvo protivilo njegovim vjerskim porukama, u Medinu 622. naziva se hidžra ili hidžret.

²² Islamsko je nazivlje u ovome članku uglavnom preuzeto iz arapskog, a ne iz turskog jezika, premda je u povijesnim hrvatskim zemljama izvođenje iz turskoga učestalije. Stoga Ka‘ba umjesto Čaba, *kafir* umjesto *ćafir*, hidžra umjesto hidžret itd. Nazivlje koje je već sasvim zaživjelo u hrvatskom jeziku usklađeno je sa službenim nazivljem koje koriste islamske zajednice u Hrvatskoj i BiH (ramazan umjesto ramadan, *ummet* umjesto *umma* itd.), dok su manje poznate riječi transkribirane izravno iz arapskoga (primjerice *fitna* umjesto *fitnet*).

²³ IBN-ISHAK, 2004: 289, El-Bekare 2: 142-144.

²⁴ El-Bekare 2: 144.

²⁵ *Kibla* je ipak preusmjerena prema Meki druge hidžretske godine, dok je Meka dakle još bila mnogobožачko svetište. Muslimani su Meku zauzeli tek 8. hidžretske godine (630). Također, Ibn-Ishak nam prenosi da je Muhamed i tijekom prvoga mekanskog razdoblja kružio (*tauf*) oko Ka‘be,

središnjega mnogobožачkog svetišta (IBN-ISHAK, 2004: 165).

²⁶ M. FIERRO, 1994: 193-208. Svetkovanje Ašure ovdje ne treba povezivati sa šijitskim blagdanom koji je nastao kasnije i kojim se obilježava mučeništvo imama Huseina.

²⁷ *Ummet* ili arapski *umma* (أمة) naziv je za sveukupni muslimanski svijet, slično riječi Crkva u kršćanstvu.

²⁸ Sporazum potječe iz ranoga medinskog razdoblja, prije Bitke kod Badra (M. GILL, 2004: 25), što potvrđuje i Ibn-Ishak u Siri. Tekst sporazuma u cijelosti se nalazi u IBN-ISHAK, 2004: 231-233, a u njemu je osobito zanimljiva rečenica „Židovi [...] čine jednu zajednicu s vjernicima [muslimanima] (Židovi imaju svoju religiju a muslimani imaju svoju)“ (str. 233). Crone i Cook, kao i Wellhausen, taj aspekt Sporazuma s pravom smatraju zagonetnim (P. CRONE & M. COOK, 1977: 7, 158, bilješka 41). Gil čitav „Medinski ustav“ smatra „jednim od najneobičnijih dokumenata iz ranoislamske povijesti“ te mu posvećuje studiju *The constitution of Medina: a reconsideration* (M. GILL, 1974: 44-76. Gilovo tumačenje toga dokumenta razlikuje se od tradicionalnog). Zanimljivo je da Balazuri samo spominje postojanje sporazuma (AL-BALADHURI, 1916: 33). V. još i N. A. STILLMAN, 1979: 115-118; A.

dinski Židovi, uz nekoliko iznimki, niti su prihvatili Muhamedovo poslanstvo, niti su prešli na islam. Dapače, izvrgavali su Proroka i njegove objave ruglu zbog anakronizama i anatopizama vezanih uz biblijske teme,²⁹ a kasnije su mu se usprotivili politički i vojno, svrstavanjem uz njegove mekanske neprijatelje. U sljedećih nekoliko godina Muhamed je uništio židovska plemena iz Medine, a potom i iz obližnjeg Hajbera.³⁰ Time je između muslimanske zajednice i Židova u Hidžazu nastao politički i teološki jaz koji, kako će kasnija povijest pokazati, nije bio nepremostiv, ali Židovi su prestali biti dio *ummeta* i više nikad nisu bili ni blizu da to opet postanu. Muhamed je sasvim odustao od teološkog podilaženja Židovima pa oni, iz izvora se stječe dojam, osim kao sporadičan objekt izrugivanja, primjer nevjere i nevjernosti Allahu (premda prema tradiciji ostaju pouzdan izvor podataka o ličnostima iz povijesti koje se bez konteksta spominju u Kur'anu³¹), gube važnost u daljnjem razvoju islamske misli sve do muslimanskog osvajanja Sirije. Židovi su u islamskom kanonu ostali upisani kao najveći protivnici islama, koji su svoja Sveta pisma izmijenili kako bi iz njih maknuli proroštva o Muhamedovu poslanstvu. Ipak, u desetljećima koja su uslijedila, u nizu zemalja koje su padale pod islamsku vlast, kao što su Sirija, Irak, Egipat, Perzija i kasnije Španjolska, između novih muslimanskih vlasti i tamošnjih židovskih zajednica stvaraju se odnosi koji nisu bili uvjetovani sukobima iz vremena Muhamedova života ni islamskim kanoniziranim protužidovstvom, nego su, dapače, često bili obilježeni aktivnom židovskom kolaboracijom.³² Mnoge su židovske zajed-

nice u bizantskim pokrajinama arapske muslimanske osvajače dočekale kao izbavitelje, katkad im pružajući i pomoć u osvajanjima bizantskih utvrda, kao što je to bio slučaj u Hebronu,³³ Cezareji³⁴ i kasnije u Španjolskoj.³⁵ Muslimanski su pak osvajači prekinuli stoljetnu tradiciju izgnanstva Židova iz njihova najsvetijeg grada, Jeruzalema. Otkako je car Hadrijan 135. ugušio Bar Kohbin ustanak, Židovima sve do sedmoga stoljeća, uz nekoliko kratkotrajnih iznimki, nije bilo dopušteno naseliti se u Jeruzalemu, a često ni posjetiti ga ili približiti mu se. Nova je islamska vlast, na zgražanje kršćana, ukinula rimska i bizantska ograničenja. Po navodnoj zapovijedi kalifa Omara u Jeruzalem se iz Galileje doselilo sedamdeset židovskih obitelji,³⁶ čime je židovska prisutnost nakon više od pet stoljeća opet obnovljena u Davidovu gradu. Do križarskih osvajanja, uz iznimku kratkotrajne okrutnosti prema Židovima i kršćanima fatimidskog kalifa el-Hakima bi-Amr Allaha (996–1021), Židovi su u svojem najsvetijem gradu živjeli pod relativno blagonaklonom vlasti.³⁷ Židovski su konvertiti na islam imali važnu ulogu u oblikovanju ranoislamskih tradicija o Jeruzalemu i Brdu Hrama, o čemu će biti riječi kasnije u tekstu. Ono što ostaje nejasno jest zašto epizode sukobljavanja između Muhameda i muslimana s jedne te arabijskih Židova s druge strane, koje su postale dijelom islamskoga kanona, nisu utjecale na oblikovanje muslimansko-židovskih odnosa u Siriji. Moguće je da te priče sirijskim Židovima, a ni muslimanima, jer većina ih je islam prihvatila kasnije i nije potjecala iz Medine, nisu bile poznate. I nepostojanje tih tradicija u vrijeme islam-

HARUN & IBN-HIŠAM, 1998: 106-109; M. RODINSON, 2000: 190; F. M. DONNER, 2010: 72-73 id.).

²⁹ S. D. Goitein ukazuje na to da je Muhamed razvio neprijateljstvo prema Židovima zbog njihova ismijavanja njegovih „neizbježnih zabuna glede biblijskih priča i zakona“ te kao primjer takve zabune navodi suru El-Kasas (28): 38 prema kojoj faraon traži od Hamana, svojega vezira, da izgradi Babilonsku kulu (S. D. GOITEIN, 1955: 64).

³⁰ Više o odnosima i sukobima između Muhameda i Židova v. u B. HAVEL, 2013: 297 i dalje. O uništenju triju medinskih židovskih plemena te Hajberu iz primarnog izvora v. IBN-ISHAK, 2004: 363 (Banu Kajnuka), 437-445 (Banu el-Nadr), 461-482 (Banu Kurejza), 510-523 (Hajber); AL-TABARI, vol. VII: 27-41 (Banu Kurejza), 116-139 (Hajber).

³¹ M. J. KISTER, 1972: 215-239.

³² Ovdje se, dakako, može postaviti pitanje koliko su o Muhamedovim stavovima o Židovima znali i sami muslimani, a pogotovo Židovi, budući da su mnogi krajevi (Sirija, Egipat, Irak, Perzija) osvojeni i prije nego što je Kur'an sabran u cjelovito djelo (prema tradiciji to se dogodilo u vrijeme trećega rašidunskog kalifa Usmana, ponajprije njegovom zaslugom), odnosno prije konca 7. stoljeća, budući da „ne postoji čvrst dokaz postojanja Kur'ana u bilo kakvu obliku prije posljednjega desetljeća

sedmog stoljeća“ (P. CRONE & M. COOK, 1977: 3). Što se tiče ostalih tekstova (Sira, hadisi), njihov nastanak velikim dijelom kronološki dolazi nakon osvajanja Španjolske. Goitein smatra i kako su židovske zajednice u Arabiji imale drukčiji usud od zajednica u ostalim dijelovima islamskog imperija (S. D. GOITEIN, 1955: 63).

³³ M. GILL, 1997: 57-58.

³⁴ Arapi su uz pomoć Židova osvojili Cezareju nakon sedmogodišnje opsade (M. GILL, 1997: 59; N. A. STILLMAN, 1979: 23; AL-BALADHURI, 1916: 217), a osvajač je bio Mu'avija ibn Abu Sufian, budući prvi umajjidski kalif (AL-TABARI, vol. XII: 193).

³⁵ S. D. GOITEIN, 1955: 62-63

³⁶ N. A. STILLMAN, 1979: 154-155. Primarni izvor na koji se Stillman referira nepouzdan je i sadrži određene anakronizme (v. fusnotu 2), a i sama Omarova prisutnost u Jeruzalemu dio je kasnije tradicije, o čemu će više riječi biti kasnije u tekstu.

³⁷ Goitein o tome piše: „Premda se dogodio samo jedan incident progona nemuslimana koji je potaknula službena vlast, pohlepni emiri i neinteligentni šeici oštro su se odnosili prema stanovništvu u cjelini, a posebno prema onima pod njihovim patronatom.“ (S. D. GOITEIN, 1981: 169).

skog osvajanja Sirije jedno je od mogućih objašnjenja. Orijeentalisti, među kojima je najpoznatiji Wansbrough, već su predložili datiranje kuranskog teksta kasnije nego što službeni islam naučava.³⁸ Ako i prihvatimo službenu islamsku historiografiju koju neki orijentalisti nazivaju *Heilige Geschichte*,³⁹ Kur'an u vrijeme osvajanja Sirije još nije bio prikupljen i kompiliran kao cjelovit tekst jer je to učinio tek treći rašidunski kalif, Usman (644–656), a osvajanja su uglavnom bila dovršena u vrijeme drugoga, Omara (634–644). S druge strane, Balazuri piše da je Omar Židove Hajbera protjerao u Siriju,⁴⁰ što bi značilo da su oni sa sobom donijeli priče o usudu arabijskih židovskih zajednica neovisno o muslimanskim tekstovima i tradicijama. Moguće je, ali ne i vjerojatno, da su sirijski Židovi mesijansku percepciju islamskih osvajanja pretpostavili zabrinutosti zbog usuda svojih arabijskih suvjeraca. I konačno, može se staviti pod upit opseg u kojem su arabijski i sirijski Židovi doista bili dio istoga nacionalnoga i vjerskoga korpusa. Moshe Sharon na temelju kuranske referencije o Uzejru smatra da u Medini zapravo nisu živjeli Židovi, nego kršćani.⁴¹ Ni ta se tvrdnja ne može nekritički prihvatiti. Primjerice, Muhammed je na samrtnoj postelji zapovjedio da na Arabijskom poluotoku ne ostanu dvije religije,⁴² što je kalif Omar razumio kao zapovijed da protjera preostale Židove iz Hajbera.⁴³ Treće vjere, kršćanske, prema ovome naputku, u Arabiji nije bilo.

3. Muhamedovo noćno putovanje u el-Aksu

Godinu dana prije hidžre, 621, Muhamed je u tajanstvenu noćnom putovanju, jašući na mitskome biću el-Buraku, iz Meke došao do el-Akse, a potom se uzdignuo do celestijalnih prostranstava i ondje se susreo s Ibrahimom (Abrahamom), Musaom (Mojsijem) i Isaom (Isusom).⁴⁴ Noćno je putovanje poznato kao *isra*, a celestijalno kao *miradž*. Opisano je u prvom *ajetu*⁴⁵ sure El-Isra (17), koji glasi:

Hvaljen neka je Onaj Koji je u jednom času noći preveo Svoga roba iz Hrama časnog u Hram daleki [el-Aksa], čiju smo okolinu blagoslovlili kako bismo mu neka znamenja

Naša pokazali. On, uistinu, sve čuje i sve vidi.

U Napomenama Korkutova prijevoda Kur'ana ovaj je *ajet* objašnjen sljedećim riječima:

Sveti Hram je Kaba u Mekki koju su sagradili Ibrahim i Ismail, a Daleki Hram je Hram u Jerusalimu koji su sagradili Davud [David] i Sulejman [Salomon]. U prvom *ajetu* se govori o Miradžu, Muhammedovom, a.s., putovanju u nebo.⁴⁶

Pojam ovdje preveden kao „Daleki Hram“ na arapskom je *el-masdžid el-aksa* (المسجد الأقصى), a on se tradicionalno tumači sukladno Korkutovoj napomeni, kao Hram u Jeruzalemu. Profesor Abdallah El-Khatib, u uglednom je časopisu *British Journal of Middle Eastern Studies*, ustvrdio kako je ovo nedvojbeno kuranska referenca na Jeruzalem, te se pozvao na tumačenja uvaženih muslimanskih egzegeta kako bi potkrijepio taj argument.⁴⁷ Razabiranje važnosti Jeruzalema u ranoislamskoj tradiciji za mnoge je današnje muslimane pitanje religijskog identiteta te kao takvo neupitno, što je i središnja poruka El-Khatibova članka. Muhamedovo noćno putovanje u el-Aksu i uspon u celestijalnu sferu ključni su dio te percepcije. Iz nje proistječe važnost džamije el-Akse na jeruzalemskom Brdu Hrama odnosno Plemenitom svetištu kako se uglavnom prevodi arapski naziv *el-haram eš-šarif* (الحرم الشريف), skraćeno Haram, te Zapadnog zida, uz koji je bilo privezano mitsko biće el-Burak, dok je čekalo da Muhameda nakon *miradža* vrati u Meku.

Tumačenje ove mitske epizode iz Prorokova života, jedine koja ga izravno povezuje s Jeruzalemom, s aspekta je povijesnosti problematično već na prvi pogled, jer sadrži očit anakronizam: u Jeruzalemu u vrijeme Muhamedova noćnog putovanja nije bilo nikakva hrama, ponajmanje *masdžida el-akse*. Židovski hram u Jeruzalemu uništen je 70. godine, a prve islamske bogomolje na Haramu, čak i prema najoptimističnijim islamskim tradicijama, podignute su šest godina nakon Muhamedove smrti; *masdžid el-aksa* sagrađen je početkom 8. stoljeća. To je mogući razlog diskontinuiteta između prvih desetljeća postojanja islama i početka identificiranja Jeruzalema kao odredišta

³⁸ J. WANSBROUGH, 1977.

³⁹ M. SHARON, 2007: 316. Za više podataka o početku uporabe i značenju „sakralne povijesti“ (Salvation History) koja se nazivala i *Heilsgeschichte* v. G. HAWTING, 2006: i-viii.

⁴⁰ AL-BALADHURI, 1916: 46, 50.

⁴¹ M. SHARON, 2007: 352-353. Sharon objašnjava: „Više-manje sve što se može reći o ‘Muhamedovim Židovima’ – određena skupina vjernika u Isusa koji su se razlikovali od ostalih ‘mesijanskih’ kršćana i nazivali se *Jehud*.“ U Kur'anu (9:30) piše kako Židovi vjeruju da je „Uzeir“ (vjerojatno Ezra) bog, što je netočno; nikada nije postojala nikakva židovska sljedba koja bi takvo što vjerovala. I

Wansbrough napominje kako je „identitet [židovske medinske] zajednice nejasan...“ (J. WANSBROUGH, 2006: 109).

⁴² IBN-ISHAK, 2004: 689; AL-BALADHURI, 1916: 48.

⁴³ AL-TABARI, vol. VIII: 130.

⁴⁴ IBN-ISHAK, 2004: 182. Prema Ibn-Ishakovu izvješću oni su se nalazili u društvu nekih proroka, a Muhamed ih je sve skupa poveo u molitvu.

⁴⁵ *Ajet* je kuranski redak, stih.

⁴⁶ B. KORKUT, 2011: 616.

⁴⁷ EL-KHATIB, 2001: 34.

isre. Usprkos El-Khatibovu kreativnu interpretacijskom pothvatu u kojemu tvrdi suprotno, Jeruzalem se ne spominje u Kur'anu ni pod kakvim imenom, pa čak ni aluzijom.⁴⁸ Svi raspoloživi islamski izvori koji Muhamedovo noćno putovanje i *masdžid el-aksu* povezuju s Jeruzalemom nastali su dva stoljeća ili više, nakon Muhamedove smrti. Od poznatijih izvora u kojima nalazimo tu tradiciju spomenimo *Siru* Ibn Ishaka (odnosno Ibn Hišama) te historiografska i zemljopisna djela at-Tabarija,⁴⁹ el-Balazurija i el-Mukaddasija. Egzegetski autoriteti na koje se El-Khatib poziva u svome članku, Fahr ad-Din Razi i Ibn Hadžar al-Askalani pisali su u 12./13. odnosno 14./15. stoljeću, što El-Khatib ne navodi.⁵⁰ Budući da je u vrijeme *isre* i *miradža* (621) kibla još uvijek bila usmjerena prema Jeruzalemu – što se može smatrati neupitnim, premda se, kako smo vidjeli, ime grada ni u tom kontekstu u izvorima izrijeком ne spominje – znakovito je da se u Kur'anu ne navodi ime odredišta tako važna i čudesna putovanja, nego se spominje ime koje je značenjem ambigvitetno. Moguće prvi ranoislamski tekst u kojem je Jeruzalem naveden kao odredište Muhamedova noćnog putovanja Ibn Ishakova je *Sira*: „Poslanik je noću prenesen iz džamije u Meki do džamije el-Akse, koja je hram u Aeliji...”⁵¹ Njegova biografija muslimanskog proroka Muhameda *Sirat rasul Allah* napisana je sredinom 8. stoljeća, no to je djelo u izvornom obliku izgubljeno, a *Sira* koja je sačuvana priređena je i bilješkama dopunjena inačica Ibn Hišama s početka 9. stoljeća. To opet čini da je od izvora kojim danas raspoložemo i doga-

đaja opisanih u njemu proteklo dva stoljeća.⁵² S vremenom je Jeruzalem, zbog *isre* i *miradža*, ali i niza drugih razloga muslimanima postao mjesto posebnog šovanja, što je iznjedrilo tekstove poznate kao *fada'il el-kuds* ili *fada'il beit el-mukaddas* (فضائل بيت المقدس), odnosno Vrline Jeruzalema, koje su dio literarnog opusa hadisa. Najstariji tekstovi toga žanra kojima danas raspoložemo potječu iz 11. stoljeća.⁵³ Oni se, pretpostavljivo je, temelje na ranijim tradicijama koje sežu do sedmog i osmog stoljeća,⁵⁴ poglavito iz razdoblja umajadskog kalifata.⁵⁵ Ključno pitanje na koje treba pokušati pronaći odgovor jest kada je islamska tradicija počela Jeruzalem prihvaćati kao odredište Muhamedova noćnog putovanja, odnosno kada je koncept svetosti Jeruzalema *zbog fenomena povezanih s islamom* zaživio među muslimanima, te je on postao treći najsvetiji grad u islamu. Ovo potonje je važno budući da islam priznaje, ali i prisvaja, židovske patrijarhe i proroke⁵⁶ (kao i novozavjetne ličnosti, no od njih se gotovo isključivo spominju samo Isus i Marija), pa je po toj logici svako mjesto koje je sveto Židovima, sveto i muslimanima.⁵⁷ U potrazi za odgovorom na pitanje kada su se događaji iz islamske tradicije počeli povezivati s Jeruzalemom, nužno je osvrnuti se na muslimansko osvajanje Palestine te na prve islamske građevine u Jeruzalemu.

4. Palestina pod islamskom upravom

Arapske su islamske čete zauzele Jeruzalem 638. tijekom vladavine drugoga – i prema sunit-skoj tradiciji najvažnijega – rašidunskog kalifa Omara

⁴⁸ M. SHARON, 1992: 56.

⁴⁹ Neka su arapska imena u ovome članku transkribirana i/ili transliterirana različito u tekstu i u citatnicama i popisu literature. U popisu literature transliteracija je preuzeta iz engleskog jezika, onako kako je zadano u bibliografskoj jedinici. U samome tekstu, pak, imena su transkribirana fonetski, izravno s arapskoga na hrvatski, pa je tako Tabari u tekstu at-Tabari ili samo Tabari a u citatnicama i literaturi Al-Tabari (الطبري); također i el-Balazuri ili Balazuri odnosno Al-Baladhuri (البلاذري) u navedenim izvorima itd.

⁵⁰ Fahr ad-Din Razi (1149.–1209.), Ibn Hadžar el-Askalani (1372.–1449.).

⁵¹ IBN-ISHAK, 2004: 181. Aelia (arapski Ilija ili Ilija) ime je kojim su ranoislamski povjesničari nazivali Jeruzalem, što je podrobnije objašnjeno dalje u tekstu.

⁵² Ibn Ishak umro je oko 768. a Ibn Hišam oko 833. Ibn Ishakovo je djelo izgubljeno, a njegov je tekst ostao sačuvan samo u Ibn Hišamovoj doradi, kao i u at-Tabarijevoj *Povijesti*. Poznato je da je Ibn Hišam u određenoj mjeri izmijenio tekst, posebice u dijelovima u kojima su tada vladajući abasidski kalifi imali drukčije stavove od svojih umajadskih prethodnika. Više o *Siri* v. u *Uvodu* prevoditelja *Sire* na engleski Alfreda Guillaumea (IBN-ISHAK, 2004: xiii-xlvii).

⁵³ J. LASSNER, 2006: 179. El-Khatib prvom knjigom toga žanra smatra djelo *Futuh Beit el-Makdis* iz godine 206. hidžretske odnosno 821. poslije Krista (EL-KHATIB, 2001:

27). Grabar pak navodi kako „*fada'il* ili religijski vodiči za hodočasnike kasnijeg doba donosi odgovore vezane za razdoblje nakon Križarskih ratova, ali je upitno jesu li sve složene tradicije vezane za Haram već bile sročene u vrijeme kad su Arapi osvojili to područje“ (O. GRABAR, 1959: 33).

⁵⁴ Usp. O. LIVNE-KAFRI, 2006: 382.

⁵⁵ O. LIVNE-KAFRI, 1998: 165.

⁵⁶ Primjerice, u Ali Imran (3): 67 piše: „Ibrahim [Abraham] nije bio ni Židov ni kršćanin, nego je (*bio*) pravi musliman“ (prijevod Pandža i Čaušević, Zagreb, 2000; v. i IBN-ISHAK, 2004: 260). U Korkutovu prijevodu piše „Ibrahim nije bio ni jevrej ni kršćanin, već pravi vjernik...“, no taj je prijevod netočan budući da u arapskom izvorniku piše *musliman* (مُسلِمٌ odnosno u izvornom tekstu مُسْلِمًا), a ne *vjernik* (مُؤْمِنٌ). Korkut je ovu izmjenу vjerojatno napravio nastojeći izbjeći očit anakronizam, budući da je Abraham živio dva i pol tisućljeća prije nego što je nastao islam i pojam „musliman“.

⁵⁷ H. Busse svoj glasoviti članak *The Sanctity of Jerusalem in Islam* počinje rečenicom: „Obilježje svetosti Jeruzalema u islamu se, u biti, temelji na Muhamedovom shvaćanju sebe kao onoga tko je ispunio religiju Naroda knjige, Židova i kršćana“ (H. BUSSE, 1968: 441). Vidjeti i J. LASSNER, 2017: 191.

ibn el-Hataba (634–644). Jeruzalem je, prema najranijim islamskim izvorima, osvojio malo poznati vojskovođa Halid ibn Tabit el-Fahmi.⁵⁸ Golem imperij u nastajanju do konca desetogodišnje Omarove vladavine protezao se od Perzije do Egipta. Palestina je bila tek jedna od osvojenih bizantskih azijskih pokrajina, a Jeruzalem jedan u nizu gradova koji su iz bizantske uprave došli pod muslimansku. Radi upravljanja novoosvojenom pokrajinom bilo je nužno odrediti administrativno središte. Izbor je pao na Cezareju, palestinski grad koji su muslimani posljednji osvojili, a koji je bio lokalno administrativno središte i tijekom bizantske vladavine. Početkom 8. stoljeća muslimani su u Palestini izgradili novo administrativno središte Ramlu, utemeljenu između 705. i 714.⁵⁹ Ramla je ostala središte arapske muslimanske uprave u Palestini skoro do dolaska križara, točnije do potresa koji je 1068. razorio veći dio grada.⁶⁰

Političko i upravno središte čitava toga šireg područja bio je Damask, glavni grad Umajada i prijestolnica islamskog imperija do dolaska Aba-

sida (750) koji su središte vlasti preselili u Irak. Damask je za Umajade bio važniji od Jeruzalema,⁶¹ premda postoje neka alternativna mišljenja: ugledni izraelski povjesničar Amikam Elad – uz napomenu kako za to nema nikakvih „eksplicitnih pisanih svjedočanstava“ – smatra da je glavni grad Umajada bio Jeruzalem.⁶² Upravitelj Damaska još od vremena rašidunskog kalifata bio je Mu'avija ibn Abu Sufjan (639–661). Nakon ubojstva trećega rašidunskog kalifa, Mu'avijina rođaka Usmana ibn Afana (656), Mu'avija je odbio prisegnuti na vjernost četvrtome kalifu Aliju ibn Abu Talibu (656–661). Sukobi koji su između njih dvojice uslijedili u ranoislamskoj su tradiciji ostali poznati kao razdoblje prve *fitne*, pri čemu se *fitna* (فتنة) u literaturi uglavnom prevodi kao *građanski rat*. Godine 661. kalifa Alija je u džamiji u Kufi ubio pripadnik radikalne muslimanske sljedbe haridžita, nakon čega je kalifska titula trebala pripasti njegovu najstarijem sinu Hasanu. No, Hasan se nagodio s Mu'avijom kojemu je za pet milijuna dirhama prepustio vlast i vratio se u Medinu.⁶³ Iste se godine Mu'avija proglasio kalifom, a njegovom

⁵⁸ *Encyclopaedia of Islam*, vol. 5: 323 (s.v. al-Ḳuds), M. SHARON, 2006: 24. Usp. AL-BALADHURI, 1916: 213–214 koji prenosi i tradiciju prema kojoj je Palestinu i Jeruzalem osvajao 'Amr ibn el-'As, poznat kao osvajač Egipta. Prema Tabariju, 'Amr je u boj protiv stanovnika Jeruzalema poslao 'Alkamaha ibn Hakima i el-'Akkija (AL-TABARI, vol. XII:186). Postoji i tradicija prema kojoj se osvajanje dijelova Palestine i posebice Jeruzalema pripisuje Abu Ubeidi. No, većina tradicija, neovisno o tomu tko se navodi kao zaslužan za zaposjedanje grada (Halid ibn Tabit el-Fahmi, 'Amr ili Abu Ubeida), sam čin predaje Jeruzalema povezuje s Omarovim ulaskom u grad. O različitim tradicijama i izvorima v. H. BUSSE, 1986: 149–168, koji ipak napominje i kako su pojedinosti arapskoga osvajanja Palestine nepoznati, a islamska nam tradicija, načelno, prenosi četiri inačice priče o osvajanju Jeruzalema (H. BUSSE, 1968: 443–444). Omarova uloga u islamskom osvajanju Jeruzalema, pa i sam njegov dolazak u Palestinu u bilo kojem kontekstu, može se staviti pod upit jer bi se za tako značajan događaj, ako se zbilo, očekivalo da bude zapisan u svim izvješćima i s puno više detalja (v. B. HAVEL, 2010: 432–433). Meka je od Palestine udaljena mjesec dana putovanja karavanom (IBN-ISHAK, 2004: 182–183), pa je teško pretpostaviti da bi kalif na tako dalek put išao bez ozbiljna razloga. Osvajanje Jeruzalema, ako je već tada bio percipiran kao sveti i eshatološki važan grad, predstavljalo bi takav razlog. Druga je mogućnost, kako impliciraju Crone i Cook, da je povezivanje Omara i Jeruzalema u kasnijoj tradiciji prikladno poslužilo za uzdizanje i sanktifikaciju i jednoga i drugoga (H. BUSSE, 1968: 447; P. CRONE & M. COOK, 1977: 5).

⁵⁹ Ramlu je na pješćanim dinama utemeljio Sulejman ibn Abdul Malik dok je bio upravitelj Palestine, prije nego što je 715. postao kalif. O ranoj povijesti Ramle v. M. ROSEN-AYALON, 1996: 250–263.

⁶⁰ Primjerice, Mukaddasi na početku popisa gradova Palestine, koja je prema njegovoj podjeli činila jednu od

šest sirijskih (aš-Šam) pokrajina, navodi da je njezin glavni grad al-Ramla (AL-MUQADDASI, 2001: 123).

⁶¹ Usp. H. BUSSE, 1986: 162.

⁶² A. ELAD, 1999a: 300. Elad ovu pretpostavku gradi na opažanju kako su Umajadi u Jeruzalem uložili golema materijalna i ljudska sredstva, što je samo djelomice točno i odnosi se na gradnju Kupole nad Stijenom. Ova je Eladova teza krajnje upitna, a on je, koliko je meni poznato, jedini ugledni stručnjak za ranoislamski Jeruzalem koji je zastupa. Lassner je u svojoj knjizi (J. LASSNER, 2017: xii, Poglavlje 4) posvetio značajan prostor opovrgavanju Eladovih tvrdnja. I raniji su autori uočili logiku u pretpostavci kako su Umajadi, zbog golemoga graditeljskog pothvata koji su poduzeli u Jeruzalemu, možda imali nakanu od njega učiniti svoj glavni grad, ali ne postoje nikakvi dokazi da su to i učinili. Malo je koji kalif prema raspoloživim dokazima uopće posjećivao Jeruzalem, a ni Abdul Malik u njemu se nije zadržavao (M. ROSEN-AYALON, 1989: 1). U prilog Eladovoj pretpostavci treba napomenuti i kako su posljednjih desetljeća obavljena arheološka iskapanja na južnoj strani Harama koja su otkrila kompleks „sekularnih“ građevina iz umajadskog razdoblja, među kojima je i kuća iz koje se moglo izravno doći do džamije (el-Akse ili one koja je stajala na tome mjestu). Robert Hoyland predstavio je neke od neislamskih tekstova u kojima se spominje rana važnost Jeruzalema za muslimane. Hoyland je poznat kao jedan od najvećih poznavatelja neislamskih izvora o ranom islamu (ne i kao stručnjak za islamski Jeruzalem). On u kontekstu opisa Jeruzalema iz pera biskupa Arculfa (pisana 670-tih ili 680-tih) napominje i kako su između Jeruzalema i Damaska izgrađeni novi putovi a stari popravljani, pa i on smatra kako Jeruzalem za muslimane nije bio samo središte kulta, nego „isprva i glavni grad muslimanske Palestine“ (R. G. HOYLAND, 1997: 223).

⁶³ AL-TABARI, vol. XVIII: 4–5, 7–12.

dvadesetogodišnjom vladavinom (661–680) započinje razdoblje umajadskog kalifata.

Mu'avijina prijestolnica od vremena drugoga rašidunskoga kalifa koji ga je imenovao upraviteljem, a potom i kalifata koji je uspostavio, bio je Damask. No, kako at-Tabari prenosi, Mu'avija se „okrunio“ za kalifa u Jeruzalemu.⁶⁴ Bez obrazloženja i u samo jednoj rečenici Tabari navodi da je „te godine Mu'avija priznat za kalifa u Jeruzalemu“ a potom objašnjava kako su ga nakon Alijeve smrti također u Iraku, a ne više samo u Siriji, nazvali *amir ul-muminin*.⁶⁵ Raniji izvor, Ibn Sa'd (784–845) piše da je Mu'avija 658. u Jeruzalemu sklopio savez s 'Amr ibn al-'Asom protiv Alija ibn Abu Taliba.⁶⁶ Do konca Mu'avijine vladavine opisane u XVIII svesku prijevoda Tabarijeve *Povijesti proroka i kraljeva* Jeruzalem se više ne spominje. Mu'avija je umro 680. te je sahranjen u Damasku,⁶⁷ gradu u kojem je stolovao, koji je gradio,⁶⁸ i koji je tijekom stoljeća umajadske vladavine predstavljao „srce jednoga od najvećih imperija koje je svijet ikada upoznao“.⁶⁹ Uslijedio je niz kalifa Umajada – među kojima je i Abdul Malik ibn Marvan – dinastije, koja je islamskim Orijentom vladala do sredine 8. stoljeća, a upravo u vrijeme Umajada nastaju brojne tradicije prema kojima se vjerska važnost pripisuje sirijskim zemljama, koje se na arapskom zovu *bilad aš-šam* (بلاد الشام), a uključuju i Palestinu.⁷⁰ U njima se Sirija svrstava uz bok Hidžazu, kolijevci islama. Nastojanja Umajada da steknu političko-vjerski legitimitet i nastojanja Muslimana da se Jeruzalemu pripiše svetost, „nerazdvojivo su povezana“.⁷¹ Pojavljuju se hadisi kojima se muslimanima preporučuje posjet el-Halilu (Hebronu) i drugim sirijskim

gradovima.⁷² Nastaju i tradicije kojima se džamija u Damasku⁷³ uzdiže na razinu četvrte najvažnije u islamu, a molitve u njoj vrjednuju se kao trideset tisuća molitava drugdje.⁷⁴ Umajadi fabriciraju brojne hadise i tradicije o ovim temama, što je pak potaknulo proizvodnju hadisa sa suprotnim porukama u kojima se negira važnost Sirije i sirijskih gradova, a naglašava neprikosnovena vrijednost Meke i, u manjoj mjeri, Medine, odnosno *haramajina*.⁷⁵

Stariji su od islamskih kršćanski izvori u kojima je, najčešće u kratkim fragmentima, opisan Jeruzalem iz umajadskog razdoblja. Franački biskup Arculf izvor je „jedinoga vjerodostojnoga svjedočkog prikaza novoga muslimanskog Jeruzalema“.⁷⁶ Arculf je u Jeruzalemu boravio 670-ih te je po povratku u Europu ispričao kako „na mjestu gdje je nekoć stajao veličanstveno izgrađeni Hram, blizu istočnog zida, Saraceni sada pohode grubo izgrađeno pravokutno svetište [u koje] kako vele, stane najmanje tri tisuće ljudi“.⁷⁷ U djelu što je napisao 680-ih ili 690-ih, redovnik Anastazije Sinajski, koji je tijekom višegodišnjeg putovanja dio vremena proveo i u Jeruzalemu,⁷⁸ svjedoči kako su 660. „demoni sudjelovali u poslu čišćenja koji su muslimani poduzimali na Brdu Hrama“.⁷⁹ Tu je i djelo *Pratum spirituale* (Duhovna livada) Ivana Moska (Μόσχος), bizantskog redovnika i prijatelja jeruzalemskog patrijarha Sofronija, koje je doručeno nakon njegove smrti 619. ili 634, a prema nekim izvorima doručio ga je sam Sofronije.⁸⁰ Kratki dijelovi toga teksta posvećeni su početcima muslimanske gradnje na „Kaptolu“ što se tumači kao Brdo Hrama.⁸¹ Prihvate li se ti doručeni dijelovi i tumačenja, muslimani su gradnju na

⁶⁴ AL-TABARI, vol. XVIII: 6.

⁶⁵ Arap. „zapovjednik vjernika“, što je titula koja se pripisuje kalifu.

⁶⁶ R. G. HOYLAND, 1997: 222. Mu'avija je bio upravitelj Sirije, a 'Amr osvajač (640) i upravitelj Egipta.

⁶⁷ O. GRABAR, 1966: 18.

⁶⁸ O Mu'avijinim nereligijskim građevinskim pothvatima zna se malo, no oni se po raskoši ne mogu mjeriti s Kupolom (O. GRABAR, 1959: 34).

⁶⁹ *Encyclopaedia of Islam*, vol. 2: 280 (s.v. Dimashk).

⁷⁰ Bilad aš-Šam ili samo aš-Šam označava područje znatno šire od današnje Sirije. Ono prema srednjovjekovnim muslimanskim zemljopiscima uključuje zemlje od Eufrata do sinajskog el-Ariša. Lassner opaža kako to odgovara području obećanu Abrahamu u Postanku 15:18, što upućuje na traženje zajedničke abrahamske tradicije triju monoteističkih religija (J. LASSNER, 2017: 5-6). V. Lassnerovo tumačenje moguće etimologije riječi *šam*, područja koje prema islamskim izvorima ono obuhvaća, te religijsku simboliku na str. 2-7.

⁷¹ J. LASSNER, 2017: 17.

⁷² I. GOLDZIJER, 1971: 45.

⁷³ Veliku džamiju u Damasku počeo je graditi kalif el-Valid (705–715) godine 706. pošto je porušio Baziliku sv. Ivana Krstitelja, a gradnja je trajala skoro čitavo jedno desetljeće.

El-Valid je istodobno izgradio i „prvu pravu džamiju“ u Medini, na mjestu gdje je stajala Muhamedova kuća, a moguće je i da je džamija el-Aksa u Jeruzalemu također građena u isto to vrijeme (R. GRAFMAN & M. ROSENAYALON, 1999: 7).

⁷⁴ M. J. KISTER, 1969: 189.

⁷⁵ El-Haramajin (الحرمين) znači „dva svetišta“ i odnosi se na hidžaske gradove Meku i Medinu.

⁷⁶ O. GRABAR, 1996: 45.

⁷⁷ R. G. HOYLAND, 1997: 221. Arculf je preživio brodolom kod otoka Ione u arhipelagu zapadne Škotske, a svoja je iskustva s putovanja u Svetu zemlju prepričao redovniku Adomnānu u samostanu u kojem se oporavljao. Adomnān ih je, uz dorade, opisao u djelu *O svetim mjestima* (*De locis sanctis*).

⁷⁸ R. G. HOYLAND, 1997: 92.

⁷⁹ R. G. HOYLAND, 1997: 101.

⁸⁰ Ivan Mosko opisivao je događaje koje su on i Sofronije vidjeli i proživjeli, a pred smrt je Sofroniju povjerio da nastavi dopisivati u njegovu tekstu. Zbog toga je Ivan Damaščanski, koji je pisao 730-ih, smatrao da je Sofronije autor (R. G. HOYLAND, 1997: 61).

⁸¹ R. G. HOYLAND, 1997: 63. Taj dio teksta glasi: „bezbožni Saraceni udoše u grad Krista našega Gospodina, u Jeruzalem, uz Božje dopuštenje za kaznu zbog našega

Brdu Hrama započeli odmah po osvajanju Jeruzalema, dok je Sofronije još bio živ, odnosno 638. Hoyland objašnjava da je moguće kako su već tada podignuta neka zdanja, ali su srušena u potresu koji je pogodio Palestinu u lipnju 659, zbog čega je 660. prostor „čišćen“.⁸² Zaključno, muslimanska gradnja u Jeruzalemu, koja izgledno implicira rano muslimansko pripisivanje važnosti, a možda i svetosti Jeruzalemu, može se smatrati neupitnom i prije podizanja Kupole nad Stijenom, najstarijega zdanja koje se daje datirati. Ipak, i ovdje treba biti oprezan u donošenju zaključaka. Sama gradnja *per se* nije dokaz pripisivanja svetosti gradu, jer su muslimanske bogomolje i druga zdanja s vremenom niknuli diljem islamskoga imperija, pa tako i u mjestima bez osobite religijske važnosti. U prilog ranog prepoznavanja svetosti govori odabir lokacije – Brdo Hrama. S druge strane, to je bilo i pogodno mjesto, jer je pružalo širok prostor za gradnju bez potrebe za rušenjem starije građevine, kao što je u Damasku srušena Bazilika svetog Ivana Krstitelja radi gradnje Velike džamije.

5. Ranoislamska imena Jeruzalema

Od prvoga spomena Jeruzalema u Tabarijevoj *Povijesti proroka i kraljeva* zapažamo neočekivan toponim pod kojim se taj – do tada već sasvim nedvojbeno i odavno – sveti islamski grad pojavljuje u izvornomu arapskom tekstu. At-Tabari (839–923) Jeruzalem naziva „Ilija“ (إيلياء), odnosno *ilija madinat beit el-magdis*.⁸³ Značenje je 'Aelia, grad Hrama', pri čemu je *ilija* arabizirano latinsko ime Aelia, *medina* je arapska riječ za grad, a *beit el-magdis* (ili *makdis*) arabizirani je hebrejski naziv za židovski Hram u Jeruzalemu *beit hamikdaš* (בית המקדש)⁸⁴, što doslovno znači 'sveti dom' ili 'svetište'. Prema Brilllovoj *Enciklopediji islama* „u praksi se koristilo ime *Ilija* ili još češće *Beit el-makdis*“⁸⁵, premda valja napomenuti kako najraniji islamski izvori spominju samo Iliju, ali ne

i Beit el-magdis. Tako, primjerice, arheološki nalaz iz Negevske pustinje u današnjem Izraelu s modificiranim kuranskim tekstom, koji potječe s početka 8. stoljeća, ukazuje na ranu uporabu toponima Ilija, dok je ime Beit al-magdis još bilo nepoznato.⁸⁶ Isto nazivlje nalazimo i u drugih glasovitih islamskih povjesničara, od Ibn Ishaka koji također koristi toponim Ilija,⁸⁷ preko Ibn Sa'da (784–845),⁸⁸ do Balazurija (?–892) u kojega se češće javlja *el-beit el-mukaddas*, pa i kad piše o Jeruzalemu iz vremena Prvoga hrama.⁸⁹ Današnje muslimansko ime Jeruzalema, el-Kuds, uopće se ne spominje, niti ono u to vrijeme postoji u literaturi. Autori natuknice „Al-Kuds“ u *EI* navode da je to ime „još uvijek nepoznato Ibn Sa'du, Balazuriju, Tabariju, Ahganiju, Ikd al-Faridu i drugim klasicima 3./9. stoljeća“.⁹⁰ Moshe Sharon u opisu arapske inskripcije iz 785. pronađene blizu današnjega kibuca Sde Boker, napominje kako su Arapi do 10. stoljeća Jeruzalem poznavali pod imenom Ilija.⁹¹ Ime el-Kuds učestalije koristi tek arapski povjesničar rodnom iz Jeruzalema el-Mukaddasi ili el-Makdisi (المقدسي, 945–991) koji je pisao krajem 10. stoljeća. No, i on u svojem glasovitu zemljopisnom djelu *Ahsan el-takasim fi-marifat el-akalim* koristi i Beit al-makdis, primjerice na početku opisa palestinskih gradova te na početku opisa Jeruzalema.⁹²

Neobičan je toponomastički i historiografski fenomen da ime grada koji se danas smatra trećim najsvetijim u islamu, muslimanskim povjesničarima koji pišu tijekom više od tri stoljeća od pojave islama, uopće nije poznato, kako u njegovu izvornome hebraiziranom obliku Jeruzalem, odnosno Jerušalajim (ירושלים), tako ni u arapskoj inačici el-Kuds (القدس). Nedvojbeno je, naime, da se i Ilija i Beit el-makdis u djelima islamskih povjesničara odnosi na Jeruzalem. Pri tome je osobito znakovita uporaba imena Ilija, budući da je ono i prije islamskog osvajanja Palestine u religijskom kontekstu bilo neprihvatljivo Židovima,

nemara, koji je popriličan, i odmah žurno nastaviše prema mjestu koje se zove Kaptol. Sa sobom povedoše ljude, neke silom a neke njihovom voljom, kako bi očistili to mjesto i izgradili tu prokletu stvar namijenjenu njihovim molitvama, koju oni nazivaju džamijom (*midzghitha*)“.

⁸² R. G. HOYLAND, 1997: 65. Za više podataka o tekstovima koji se pripisuju Ivanu Mosku i Sofroniju, a iz kojih se razabiru početci muslimanske prisutnosti i gradnje u Jeruzalemu, v. R. G. HOYLAND, 1997: 61-73.

⁸³ AL-TABARI, vol. XII: 144. U transliteraciji na engleski „Iliya medinat bayt al-magdis“. U samome engleskom prijevodu piše „Jeruzalem“, a na isti su način prevedena i imena Meke, Bagdada, Damaska i Jemena, budući da se radi o „imenima dobro poznatih mjesta“, kako je obrazloženo u Predgovoru (AL-TABARI, vol. XII: viii), dok su imena manje poznatih mjesta transliterirana.

⁸⁴ Hebrejsko *ha* (ה) i arapsko *el* ili *al* (ال) predstavlja određeni član.

⁸⁵ *Encyclopaedia of Islam*, vol. 5: 322 (s.v. al-Kuds).

⁸⁶ M. SHARON, 2009: 298-299. Radi se o kamenoj gravuri retka 50:41 „I oslušuj! Dan kada će glasnik pozvati iz mjesta koje je blizu“, u kojem je dio „iz mjesta koje je blizu“ (من مكان قريب) zamijenjen riječima „iz Ilije“ (من إيلياء).

⁸⁷ IBN-ISHAK, 2004: 181.

⁸⁸ Ibn Sa'd u svojoj glasovitoj kolekciji biografija *Kitab tabaqat el-kubra* (4.2, 2) piše kako je Mu'avija s 'Amrom sklopio savez „*bi bait el-makdis*“, odnosno u Jeruzalemu (R. G. HOYLAND, 1997: 222, fusnota 24).

⁸⁹ AL-BALADHURI, 1916: 30; usp. AL-BALADHURI, 1916: 213 id.

⁹⁰ *Encyclopaedia of Islam*, vol. 5: 323 (s.v. al-Kuds). Stoljeća navedena u citatu odnose se na računanje vremena prema islamskom, odnosno prema kršćanskom kalendaru (3. stoljeće nakon *hidžre* odnosno 10. stoljeće poslije Krista).

⁹¹ M. SHARON, 1992: 56.

⁹² AL-MUQADDASI, 2001: 132, 140.

od kojih su muslimani preuzeli niz tradicija vezanih za taj grad, a potom, u određenoj mjeri, i kršćanima. Jeruzalem je u Aeliju Capitolinu preimenovao rimski car Hadrijan (117–138), pošto je uz goleme poteškoće 135. uspio ugušiti trogodišnju židovsku pobunu pod vodstvom Bar Kohbe. Židove koji su preživjeli pokolj protjerao je iz Jeruzalema i okolnih judejskih krajeva, te im uz prijeljnu smrću zabranio ulazak i približavanje gradu. Ta se zabrana odnosila i na kršćane židovskoga podrijetla, odnosno na sve obrezane.⁹³ Osim Jeruzalema, Hadrijan je preimenovao Judeju ili zemlju Izraelovu (ארץ ישראל) u Palestinu, radi zatiranja njezina židovskog identiteta.⁹⁴ Ime Palestina zaživjelo je i ostalo u uporabi do danas, dok se ime Jeruzalem polako vraćalo i s vremenom istisnulo ime Aelia Capitolina iz kršćanske uporabe. Među ključnim razlozima za to jest važnost Jeruzalema u kršćanskoj tradiciji kao mjesta Isusove muke i uskrsnuća, ali i grada što se u Bibliji spominje preko osam stotina puta.⁹⁵ Drugi je Hadrijanovo pretvaranje grada u „napadno rimsko naselje“ koje je uključivalo i poganska svetišta *ad hoc* podignuta radi zatomljenja židovske i kršćanske vjere. Samo ime Aelia Capitolina upućivalo je na vrhovništvo rimskoga boga Jupitera (*Iuppiter Capitolinus*) nad tim buntovnim gradom.⁹⁶ Konstantin (306–337) kasnije je porušio

poganska rimska svetišta, a Jeruzalem je postao određeni kršćanski hodočasnik, posebice pošto je Konstantinova majka, sveta Helena, u Jeruzalemu pokrenula gradnju crkava na mjestima povezanim s epizodama iz Isusova života.⁹⁷ Tijekom čitava bizantskog razdoblja koje je, s iznimkom kratkotrajne perzijske vlasti početkom 7. stoljeća, trajalo sve do islamskog osvajanja, latinsko je ime Aelia ostalo u sporadičnoj uporabi u grčkomu ili u izvornomu latinskom obliku,⁹⁸ premda su kršćani u „pisanim izvorima načelno grad nazivali ‘Hierosolym’“.⁹⁹ Ime Aelia dočekalo je muslimanske osvajače koji su ga prihvatili, arabizirali i koristili još stoljećima. Muslimanima je podrijetlo imena Aelia odnosno Ilija bilo nepoznato, pa su ga tumačili na različite načine, između ostaloga povezujući ga s biblijskim prorokom Ilijom, hebrejski Elijahu (אֵלִיָּהוּ), koji se u Kur'anu (6:85; 37:130) naziva Ilijas (إلياس).¹⁰⁰ U većini prijevoda ranoislamskih arapskih tekstova na engleski ime Aelia (Ilija) naprosto je prevedeno kao Jeruzalem, uz eventualnu kratku napomenu da se radi o usklađivanju nazivlja, kakva se nalazi u predgovorima više svezaka prijevoda Tabarijeve *Povijesti*. Postoje, dakako, iznimke. Orijeentalist Guy Le Strange (1854–1933) objasnio je imena Jeruzalema koja su muslimani koristili prvih stoljeća vladavine nad Palestinom, pa tako i ime

⁹³ M. AVI-YONAH, 1960: 111.

⁹⁴ B. LEWIS, 1980: 1-12. Judeja i zemlja Izraelova u to su se vrijeme mogle smatrati sinonimima; v. primjerice Matej 2:19.

⁹⁵ „Ime *Jeruzalem* spominje se 660 puta u Starom zavjetu i 146 puta u Novom zavjetu; dodatne se reference na grad pojavljuju u obliku sinonima” (*Evangelical Dictionary of Biblical Theology*: 392).

⁹⁶ Više o Hadrijanovu preimenovanju Jeruzalema v. u D. GOLAN, 1986: 226-239.

⁹⁷ Vidjeti C. DAUPHIN, 1997: 146-148.

⁹⁸ Hrvoje Gračanin, stručnjak za kasnoantičko i ranosrednjovjekovno povijesno spisateljstvo i povijest bizantske civilizacije s Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu, poslao mi je niz primjera naziva Jeruzalema u djelima kršćanskih autora od 4. do 8. stoljeća. Sljedeći su citati preuzeti iz njegovih dopisa od 23. siječnja 2018: „Euzebij (4. st.) u *Crkvenoj povijesti* 2.12.3: τῆς νῦν Ἀλίας, *sadašnje Elije*; 6.20.1: εἰς ἡμᾶς ... κατὰ Ἀλίαν, *do danas... u Eliji*.

Itinerarium Burdigalense (333/334) *Itineraria Romana*. Vol. 1: *Itineraria Antonini Augusti et Burdigalense*, ed. Otto Cuntz, Leipzig: Teubner, 1929, 86-102 isključivo se koristi ime Hierusalem (588,7-8; 589,4; 589,5; 589,7; 591,7; 594,5; 596,4; 598,4; 600,1). *Sanctae Silviae Peregrinatio* (kraj 4. st.) *Itinera Hierosolymitana*, ed. Paul Geyer 9.7: in Helia, id est in Ierusalem. Euherije iz Lugduna, *De situ Hierosolymitanae urbis atque ipsius Iudaeae epistola ad Faustum presbyterum* (5. st.) *Itinera Hierosolymitana*, ed. Paul Geyer, str. 127,7: Hierusalem ab Aelio Adriano Aelia uocatur, str. 128,4: Aelia.

Acta haledonskog koncila (451) *Concilium Universale Chalcedonense*, u: *Acta conciliorum oecumenicorum* t. II, vol. I: *Acta Graeca*, Pars III: *Actiones VIII-XVII. 18-31*, ed. Eduard Schwartz, Berlin-Leipzig: Walter de Gruyter, 1965. Actio XVI, 16: *biskupu Elije, to jest Jeruzalema*.

Komes Marcelin, *Kronika* (6. st.) a. 419.3 ... Montem oliveti Hierosolymae vicinum ... (...*Maslinskom gorom blizu Jeruzalema*). A. 439.2 Hierosolymis; a. 444.4 Aeliam urbem i Aeliam civitatem; a. 453.1 Hierosolymam; a. 516.2 Hierosolymitanae urbis.

Adomnan iz Ione, *De locis sanctis libri tres* (7/8. st.) *Itinera Hierosolymitana*, ed. Paul Geyer. Učestalije se koristi ime Hierusalem, ali u 1.20: Helia (dvaput) i 2.7: Helia.

Beda, *Liber de locis sanctis* (7/8. st.) *Itinera Hierosolymitana*, ed. Paul Geyer

učestalije se koristi ime Hierusalem; cap. 1: sed ab Helio Adriano Caesare, a quo etiam nunc Helia uocatur; Helia i u cap. 3,7,8,9 i 15.“

Ovim putem zahvaljujem Hrvoju Gračaninu na ljubaznosti i trudu koji je uložio u prikupljanje gore navedenih primjera.

⁹⁹ J. LASSNER, 2006: 165, fusnota 2. Žilavost imena Aelia i tijekom pretežito kršćanskoga Bizantskog Carstva doima se neobičnim, uzme li se u obzir da je već postojao kanoniziran tekst Novoga zavjeta u kojem se spominje Jeruzalem, ali ne i Aelia, budući da je to ime nastalo nekoliko desetljeća nakon pisanja i posljednjega novozavjetnog teksta. Nadalje, car Julijan Apostata (361–363) svoj je protukršćanski nazor iskazivao podržavanjem Židova u njihovu nastojanju da obnove Hram u Jeruzalemu, a ne u Aeliji, a Židovi svoj sveti grad sigurno nisu nazivali Aelijom.

¹⁰⁰ *Encyclopaedia of Islam*, vol. 5: 322-323 (s.v. al-Ḳuds).

Ilija.¹⁰¹ Jacob Lassner ukazuje na poteškoću da se razumije pod kojim je okolnostima arapski topomnim Ilija kasnije zamijenjen imenima koja ukazuju na pridavanje svetosti gradu, a to su Beit el-makdis i el-Kuds.¹⁰² Ovaj fenomen do sada nije privlačio osobito veliku pozornost povjesničara ranog islama i orijentalista.¹⁰³

6. Omar ibn el-Hatab kao osvajač Jeruzalema

Islamski su izvori u nesuglasju glede godine muslimanskog osvajanja Jeruzalema. At-Tabari na jednome mjestu kao godinu osvajanja navodi 14.,¹⁰⁴ a na drugome 15. hidžretsku godinu¹⁰⁵ (636. odnosno 637), dok Balazuri navodi 17. hidžretsku godinu¹⁰⁶ (638), što je u skladu i s nekim neislamskim izvorima, poglavito onima koji se odnose na jeruzalemskog patrijarha Sofronija,¹⁰⁷ pa se 638. najčešće koristi kao godina pada Jeruzalema pod islamsku vlast. Kako smo vidjeli, prema najranijim izvorima Jeruzalem je osvojio malo poznat zapovjednik Halid ibn Tabit el-Fahmi.¹⁰⁸ Kasnije se javljaju tradicije prema kojima se osvajanje Jeruzalema pripisuje kalifu Omaru, i te su tradicije s vremenom postale općeprihvaćene.

Tijek Omarova osvajanja Jeruzalema u različitim je izvorima opisan različito. Heribert Busse, koji je veći dio istraživanja ranoislamske povijesti posvetio legendama o Omarovu ulasku u Jeruzalem, objašnjava kako u islamskoj tradiciji postoje četiri različite tradicije o osvajanju Jeruzalema.¹⁰⁹ U svakoj od njih Omar je taj koji osvaja grad, a

razlika je između načina i razloga njegova dolaska u Siriju/Palestinu. Dominantna je tradicija ona prema kojoj se Omaru pripisuju mesijanski atributi. Prema njoj, stanovnici opsjednutoga Jeruzalema poručili su da će grad predati samo osvajaču čiji je dolazak najavljen u proroštvima. Budući da je Omar u to vrijeme bio u Hidžazu, udaljenu mjesec dana putovanja karavanom od Palestine,¹¹⁰ muslimanski su osvajači pokušali izigrati branitelje grada predstavljajući im zapovjednika Halida ibn Valida kao kalifa, no pronicljivi i upućeni u proroštva znali su da to nije on te je naposljetku Omar bio prisiljen osobno doputovati i preuzeti grad. Legende o Omarovu osvajanju Jeruzalema ispunjene su mesijanskim i eshatološkim crtama, velikim dijelom preuzetima iz židovske i kršćanske predaje. Prema njima, Omar je u Jeruzalem došao preko Maslinske gore, u dotrajaloj odjeći koja je simbolizirala poniznost, jašući na devu.¹¹¹ Omar je potom prošao gradom, pomolio se u Davidovu *mihrabu*,¹¹² te potražio mjesto gdje je nekoć stajao Hram. Kršćani, koje je predvodio patrijarh Sofronije i koji su u destrukciji Hrama vidjeli ispunjenje Isusovih proroštava¹¹³ i trijumf kršćanstva nad prezrenim židovstvom, zbog čega su Hramski trg pretvorili u gradsko smetlište¹¹⁴, pokušali su mu pokazati neko drugo mjesto, ali Omar je shvatio da ga zavaravaju. Na Brdo Hrama poveo ga je Židov Ka' b el-Ahbar, koji je mjerenjima izvedenima iz Mišne¹¹⁵ otkrio i točnu lokaciju Hrama. Omar je zapovjedio da se taj prostor raščisti te je ondje poveo vjerne u molitvu. Utvrdio je mjesto na koje je Muhamed došao u noćnom putovanju, kao i polazišnu točku njegova celestijalnog uznesenja.¹¹⁶

¹⁰¹ G. LE STRANGE, 1890: 83 i dalje.

¹⁰² J. LASSNER, 2006: 165.

¹⁰³ Uz već spomenute iznimke kao što su Le Strange, Moshe Sharon i Jacob Lassner, valja napomenuti kako je 2017. objavljena Lassnerova knjiga *Medieval Jerusalem* u kojoj je ova tema podrobnije obrađena.

¹⁰⁴ AL-TABARI, vol. XII: 144.

¹⁰⁵ AL-TABARI, vol. XII: 186. U Tabarijevoj *Povijesti* katkad nalazimo na očite pogreške, pa je taj inače iznimno dragocjen izvor potrebno uzimati s oprezom i nastojati ga usporediti s drugim izvorima kad god je to moguće. Primjer takve pogreške je Tabarijev opis bizantske obrane grada Ramle od muslimanske opsade istovremeno kad i Jeruzalema, o čemu je 'Amr izvjestio kalifa Omara (AL-TABARI, vol. XII: 185). No, grad Ramlu osnovao je, a ne osvojio, Sulejman ibn Abdul Malik početkom 8. stoljeća, desetljećima pošto je bizantska vlast potpuno izgubila sva sirijska i palestinska područja (v. i fusnotu 691 na str. 185).

¹⁰⁶ AL-BALADHURI, 1916: 214. Gil kao godine osvajanja Jeruzalema koje Tabari navodi spominje 15. i 16. hidžretsku godinu (M. GILL, 1997: 51), no ovdje treba imati na umu kako se godine hidžretskoga i julijanskoga kalendara ne podudaraju u potpunosti.

¹⁰⁷ O. GRABAR, 1996: 45.

¹⁰⁸ V. *Encyclopaedia of Islam*, vol. 5: 323 (s.v. al-Ḳuds); AL-BALADHURI, 1916: 213-214; M. GILL, 1997: 52, M. SHARON, 2009: 283 itd.

¹⁰⁹ H. BUSSE, 1968: 443-444; v. i H. BUSSE, 1986: 156-158.

¹¹⁰ IBN-ISHAK, 2004: 182-183. Jahač je isti put mogao prijeći brže. Grabar navodi kako je dvojici hodočasnika iz 1047. za putovanje od Jeruzalema do Meke trebalo oko petnaest dana (O. GRABAR, 1996: 137).

¹¹¹ Također postoji tradicija prema kojoj je Omar jahao na kljusetu (nerasnu konju), a koju prenosi Tabari (AL-TABARI, vol. XII: 193), te tradicija prema kojoj je jahao na magarcu. Mukaddasi navodi kako je Omar na Maslinskoj gori nekoliko dana čekao predaju grada (AL-MUQADDASI, 2001: 144).

¹¹² AL-TABARI, vol. XII: 193-194. *Mihrab* u ovom kontekstu znači *odaja*.

¹¹³ V. Luka 21: 6.

¹¹⁴ H. BUSSE, 1986: 167. Hramski trg zapravo je ravna površina Brda Hrama na kojoj su nekoć stajali hramovi, a danas se na njemu nalaze Kupola nad Stijenom, džamija el-Aksa i druga manja islamska svetišta. Za razliku od Brda Hrama, Hramski trg ne uključuje i prostor Zapadnoga zida.

¹¹⁵ Mišna je dio rabinske literature ili „usmene Tore“ i glavni tekst Talmuda.

¹¹⁶ H. BUSSE, 1986: 167-168.

Tradicija Omarova osvajanja Jeruzalema izvor je nekoliko različitih, ali povezanih ideja. Njome se utvrđuje mesijansko ozračje oko Omarove ličnosti. Kalif koji prema nekim sunitskim tradicijama ima prednost čak i pred samim Prorokom, poznat pod naslovom el-Faruk, što prema etimologiji iz aramejskog (ne i arapskog) jezika znači 'spasitelj',¹¹⁷ mesijanstvo pokazuje upravo svečanim ulaskom u Jeruzalem i obnavljanjem Hrama.¹¹⁸ Islam utvrđuje svoj teološki postulat prema kojem je Muhamedova objava zamijenila prethodne objave – židovsku i kršćansku – te donijela konačnu Božju poruku čovječanstvu. Gradnja islamskog svetišta na Brdu Hrama dokazuje primat islama nad kršćanstvom, upravo kao što je razaranje židovskog svetišta na istome mjestu dokazalo kršćanski primat nad židovstvom. Islam se nadograđuje na biblijske ličnosti, od kojih su Abraham (Ibrahim), David (Davud), Salomon (Sulejman) i Isus (Isa) među najvažnijima, a islamizacija judeokršćanske povijesti kroz islamizaciju ozemlja, u ovome slučaju grada, iz islamske perspektive to nedvojbeno dokazuje. Jeruzalem je, prema islamskim tradicijama koje ćemo kasnije navesti mjesto, od jedinstvene eshatološke važnosti, jer će se ondje dogoditi uskrsnuće i Sudnji dan. Štoviše, ključna razlika između Jeruzalema i islamskih svetišta u Hidžazu je u tome što se u Meki nalazi Ka'ba, Medina je središte Muhamedove političko-vjerske karijere, a Jeruzalem je središnje mjesto zbivanja Posljednjih vremena.¹¹⁹ Takvu važnost Jeruzalema potvrđuje i Mukaddasi,¹²⁰ rođeni Jeruzalemac, koji je uz sjajne pohvale rodnome gradu ipak pazio da se ne prijeđe granica pretjeranog atribuiranja vjerske važnosti Svetoj zemlji.¹²¹ Zbog toga je Jeruzalem već tijekom ranoga umajadskog razdoblja postao i određite *hadža* prema poznatom hadisu u kojemu Muhamed određuje tri džamije kao određite hodočašća.¹²² Prema drugom hadisu molitva u džamiji el-Aksi u Jeruzalemu petsto je puta vrijednija od molitava upućenih s drugih mjesta, s iznimkom Meke i Medine.¹²³

¹¹⁷ P. CRONE & M. COOK, 1977: 5.

¹¹⁸ P. CRONE & M. COOK, 1977: 5. Busse opaža kako „osim činjenice da je svrha legende Omaru pripisati osvajanje Jeruzalema te tako podići statusa grada, ona također služi i za podizanje stature Omara“ (H. BUSSE, 1968: 446-447).

¹¹⁹ J. LASSNER, 2006: 179.

¹²⁰ AL-MUQADDASI, 2001: 141; J. LASSNER, 2017: 182.

¹²¹ AL-MUQADDASI, 2001: 140-144; više o Mukaddasijevu opisu Jeruzalema bit će riječi kasnije u tekstu.

¹²² M. J. KISTER, 1969: 173-196; I. GOLDZIHNER, 1971: 45. Više o ovom hadisu bit će riječi u poglavlju o Kupoli nad Stijenom.

Problem s tradicijama o Omarovu osvajanju Jeruzalema poglavito leži u tome što potječu iz kasnijih izvora, kao što su Balazuri i Tabari. Najraniji dostupni izvori potječu iz „ljetopisa prikupljenih dva stoljeća ili više nakon muslimanskih osvajanja“.¹²⁴ Oni se referiraju na ranije izvore čije se postojanje ili vjerodostojnost ne mogu nekritički odbaciti, no ti su izvori danas izgubljeni. Tradicije o osvajanju Jeruzalema nalaze se i u nekim hadisima, premda Busse ukazuje na to da „praktično ne postoji hadis koji ne sadrži anakronistične elemente različitih etapa razvoja [događaja vezanih za osvajanje Jeruzalema]“.¹²⁵ Slično kao i kod tradicije o Muhamedovu noćnom putovanju, tradicija o Omarovu osvajanju Jeruzalema s vremenom je bivala sve prihvaćenija, te je na koncu postala neupitna, ali uz to i sve kićenija. Uspoređujući djela ranoislamskih autora s tekstom iz 1350, Le Strange opaža:

Priča o Omarovu osvajanju i posjetu, te o Abdul Malikovoj izgradnji Kupole nad Stijenom, koje nalazimo u [djelima] muslimanskih ljetopisaca od Tabarija do Ibn al-Atira, ograničena je na jednostavno pripočavanje činjenica i potpuno je lišena podrobnosti kojima ovaj tekst obiluje.¹²⁶

Nedosljednosti i dvojbe vezane za različite tradicije o Omarovu osvajanju Jeruzalema prikazao je Oleg Grabar, uz prijedlog vlastite „spekulativne priče“. U njoj navodi kako je Omar „sam, ili pod Sofronijevim vodstvom, ili nadahnut židovskim obraćenicima, ili s nekim drugim pratiteljima“,¹²⁷ obišao grad, te stigao i na Brdo Hrama. Inačice priče nalaze se u kasnijim doradenim tekstovima u kojima je opisano i Omarovo čišćenje zapuštena Hramskog trga, te pronalazak Stijene koju je otkrio sam, ili uz Sofronijevu pomoć, ili uz pomoć Židova; počistivši ostatke i krhotine ranijih građevina, na njoj se pomolio. Ali, ni jedan izvor ne navodi kakvo je značenje za Omara imala Stijena, ni prostor na kojemu su nekoć stajali židovski hramovi.¹²⁸

¹²³ EL-KHATIB, 2001: 29. Prema hadisu koji El-Khatib ovdje navodi, molitve izgovorene u džamiji u Meki vrijede kao 100.000 molitava izrečenih drugdje, a molitve u prorokovoj džamiji Medini vrijede kao tisuću molitava na nekome drugom mjestu. Kister pak prenosi hadis prema kojemu molitva u el-Aksi vrijedi kao deset tisuća molitava drugdje, i deset puta više nego molitva u Prorokovoj džamiji u Medini (M. J. KISTER, 1969: 185).

¹²⁴ J. LASSNER, 2006: 165.

¹²⁵ H. BUSSE, 1986: 161.

¹²⁶ G. LE STRANGE, 1887: 251.

¹²⁷ O. GRABAR, 1996: 47. Grabarov opis muslimanskog osvajanja nalazi se na str. 46-50.

¹²⁸ O. GRABAR, 1996: 47.

Grabar diskretno, u popratnoj bilješci na kraju knjige, izražava sumnju da je Omar ikad bio u Jeruzalemu:

Je li Omar doista došao [u Jeruzalem] ne može se zapravo utvrditi. Sve u svemu, argumenti koji govore protiv toga da je pošao na tako dugačko putovanje radi prihvaćanja predaje Jeruzalema, meni se čine snažnijima od onih koji govore tomu u prilog, poglavito radi toga što svi izvještaji, bez i jedne jedine iznimke, sadrže anakronizme ili pristranosti koji narušavaju njihovu vjerodostojnost.¹²⁹

Goitein navodi kako je arapsko zauzimanje Jeruzalema „uljepšano legendama i izmišljenim pričama prema kojima su samo najuzvišenije vojničke ličnosti sudjelovale u različitim etapama osvajanja. [...] U stvarnosti, zbog minimalne strateške i administrativne važnosti grada, ostalo je vrlo malo pouzdanih podataka o samome tijeku osvajanja i prvim stoljećima Jeruzalema pod muslimanskom vlašću“, te taj proces naziva „historiografskim tendencijama koje su se pojačavale u kasnijim naraštajima“.¹³⁰

Tekstualna vrela u kojima je opisana važnost Jeruzalema za muslimane u vrijeme rašidunskoga i umajadskoga kalifata daleko više predstavljaju odraz kasnijih percepcija nego opise onovremenih zbivanja. Ali, razumijevanje problematike povijesnosti u tim tekstovima ne znači *per se* stavljanje pod upit važnosti Jeruzalema tijekom čitava ranoislamskog razdoblja. Dapače, ono poziva na pokušaj razlučivanja između supstancijalne, iskonske važnosti grada, s jedne strane, te narativa o zbivanjima, ličnostima i procesima koji su naknadno ispleteni upravo radi tē važnosti, s druge strane, odnosno između uzroka i posljedice fabriciranja povijesti. U tom je kontekstu od neprocjenjive vrijednosti vrela koje je – budući da se ne radi o tekstu nego o zdanju – u gotovo neizmijenjenu obliku sačuvano od nastanka oko 72. Hidžretske godine (692. po. Kr.) pa sve do danas: jeruzalemska Kupola nad Stijenom.

"Jeruzalem u ranoislamskoj tradiciji."

Miscellanea Hadriatica et Mediterranea, vol. 5 (2018.), str. 113-179.

<https://doi.org/10.15291/misc.2748>

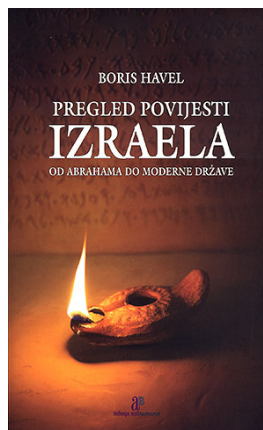
(Nastavak u sledećem broju *Lameda*)



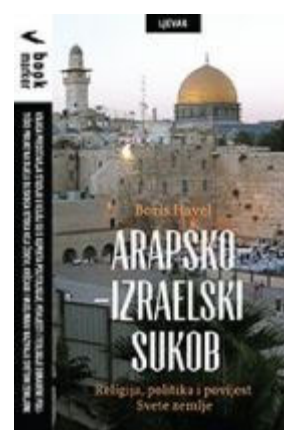
DOC. DR. SC. BORIS HAVEL

SUDSKI TUMAČ ZA ENGLJSKI, HEBREJSKI I ŠVEDSKI JEZIK

SVEUČILIŠTE U ZAGREBU | FAKULTET POLITIČKIH ZNANOSTI | ODSJEK ZA KOMPATIVNU POLITIKU
BORIS.HAVEL@FPZG.HR | 091-5702322



Izdanja Antibarbarus



Naklada Ljevak



David Roberts, *Jerusalem*

¹²⁹ O. GRABAR, 1996: 198, bilješka 63.

¹³⁰ S. D. GOITEIN: *Jerusalem in the Arab Period (638-1099)* u L. I. LEVINE, 1981: 169.

Lamed

List za radoznale
Izabrao i priredio Ivan L Ninić

Godina 15

Broj 3

Mart 2022.

BORIS HAVEL

Jeruzalem u ranoislamskoj tradiciji (2)

7. Povijest, značaj i značenje Kupole nad Stijenom

Među najvrjednije izvore o ranoislamskom viđenju i važnosti Jeruzalema spada Kupola nad Stijenom ili arapski *kubat as-sahra* (قبة الصخرة). Prekrasna, kićena, osmokutna građevina na Brdu Hrama odnosno *el-haram eš-šarifu* „nije samo najraniji sačuvani spomenik islama, nego je najvjerojatnije i najranija značajna građevina koju su podignuli novi gospodari Bliskog istoka”.¹ Od historiografskih vrela koje je moguće datirati, ona je i najstarije na kojemu se pojavljuje riječ „muslimani”.² Dovršena je 72. hidžretske godine (691/692), za vladavine petoga umajadskoga kalifa Abdul Malika ibn Marvana (685–705). Prema nekim izvorima gradnja Kupole nad Stijenom te godine nije završena nego je započeta,³ ali većina povjesničara te izvore ne smatra autentičnima.

Vjerojatno najveća nepoznanica vezana uz tu građevinu odnosi se na njezinu svrhu, o čemu se i danas vode polemike, a među znanstvenicima

vlada nesuglasje.⁴ Kupola nad Stijenom, naime, nije džamija, niti je građena kao džamija. Odavno postoji danas već sasvim uvriježeno mišljenje kako se radi o mjestu koje obilježava Muhamedovu *isru* i *miradž*,⁵ no ono, kako ćemo vidjeti, nije dokazivo iz podataka dostupnih na samoj građevini. Oblik zdanja vrlo je neuobičajen za islamsku arhitekturu, što se tumači kao pokušaj oponašanja i nadmašivanja u ljepoti bizantske arhitekture, budući da se u neposrednoj blizini nalazi Bazilika Svetog groba natkrivena sličnom kupolom. Taj je argument solidno utemeljen u povijesnim okolnostima s konca 7. stoljeća, a izrijeком ga iznosi i Mukaddasi, pa se načelno može smatrati neupitnim.⁶ No, to nije jedini razlog gradnje i arhitektonskog rješenja, a gotovo je sigurno da nije ni najvažniji.

Glaviti orijentalist Ignaz Goldziher (1850–1921) gradnju, oblik i svrhu Kupole nad Stijenom u potpunosti tumači u kontekstu sukoba koji je u vrijeme Abdul Malikove vladavine postojao između damaščanske umajadske kalifske dinastije i mekanskoga kalifa Abdulaha ibn el-Zubeira (683–692). I Abdul Malik i Zubeir za sebe su tvrdili da su legitimni kalifi, a da je onaj drugi prisvojitelj časti koja mu ne pripada. Zubeirova prednost bila je ta što je vladao u Meki, u Hidžazu, izvornome središtu i kolijevci muslimanske vjere i države.⁷ Zubeir je zauzimao poseban ugled kao prvo dijete koje se muslimanima rodilo nakon *hidžre*, a njegova je mati Esma bila kći prvoga rašidunskoga kalifa Abu Bakira i polusestra Muhamedove naj-

¹ O. GRABAR, 1959: 33.

² P. CRONE & M. COOK, 1977: 8.

³ Vidjeti S. BLAIR, 1992: 59-87.

⁴ EL-KHATIB, 2001: 31.

⁵ O. GRABAR, 1959: 36.

⁶ „Kupola nad Stijenom prvo je [...] muslimansko zdanje kojim se otvoreno oponaša bizantska praksa [gradnje kupole]“ (R. GRAFMAN & M. ROSEN-AYALON, 1999: 10). U nedavno objavljenu članku, Levy-Rubin zagovara tezu kako je izgradnja Kupole nad Stijenom odraz muslimanskog natjecanja s Konstantinopolom i njegovim sakralnim objektima, a osobito Crkvom Svete mudrosti (M. LEVY-RUBIN, 2017: 441-464).

⁷ El-Zubeir se prema nekim tradicijama smatra šestim rašidunskim kalifom, premda se uglavnom uzima da su postojala samo četiri rašidunska kalifa, Abu Bakir, Omar, Usman i Ali ibn abu Talib. S druge strane, način na koji su umajadski kalifi uspostavili dinastiju predstavljao je odstupanje od rašidunskog prenošenja vlasti koje se temeljilo na konsenzusu *ummata* (*idžma el-umma*) ili je, možda točnije, na nj pozivalo. Zato pokušaj osporavanja umajadske vlasti i povratka na rašidunska načela nije neočekivan proces, poglavito u Hidžazu. Više o tome v. B. HAVEL, 2015: 27-35.

draže žene Ajše.⁸ Abdul Malik stolovao je pak u Damasku, daleko od *haramajina*, potjecao je od obitelji koja se na islam obratila tek nakon Muhamedova osvajanja Meke,⁹ a do kalifske je titule došao po dinastijskoj liniji, što su tradicionalisti od početka zamjerali Umajadima. Zubeir je tijekom određenog razdoblja sukoba upravljao većim dijelom muslimanskog Orijenta,¹⁰ dok se Abdul Malik pouzdavao u sirijske čete koje su mu na koncu i donijele pobjedu. Potrebu za svetim mjestom na području Sirije, kojim bi se osnažio vjersko-politički autoritet damaščanskoga kalifa, prvi je prepoznao Mu'avija, koji se nije bez razloga okrunio u Jeruzalemu. Abdul Malik je, prema Goldziherovu mišljenju, pokrenuo izgradnju Kupole nad Stijenom kako bi Jeruzalem – koji se u svim onovremenim arapskim dokumentima svejednako naziva Ilijom – pretvorio u alternativno odredište *hadža*. Cilj mu je navodno bio zaustaviti hodočašća Sirijaca u Meku kako ondje ne bi prisegnuli na vjernost njegovu suparniku.¹¹ Prihvatimo li taj argument, razumljiv postaje i oblik građevine, jer ona kao osmokutno svetište podignuto posred širega praznog prostora Harama jest prikladna za *tauaf*.¹²

Goldziher u tom kontekstu tumači i nastanak hadisa prema kojemu Muhamed dopušta hodočašće u Medinu i Jeruzalem, uz uobičajeni *hadž* i *'umru* u Meku. Radi se o poznatomu, kanonskom hadisu koji glasi: „Sedla neka se ne pričvršćuju za jahanje [radi odlaska na hodočašće] osim za tri džamije: *mesdžid el-harami* (u Meki), *mesdžid el-hadha* (u Medini) i *mesdžid el-aksa* (u Jeruzalemu).“¹³ Premda Kister smatra kako je izgledno da je početkom drugoga hidžretskog stoljeća (prva polovica 8. stoljeća) među muslimanima postojala suglasnost o posebnoj važnosti te tri džamije, važnost Jeruzalema bila je prije toga osporavana, pa i putem hadisa. Tradicija prenosi nekoliko hadisa gotovo jednaka sadržaja, osim što se muslimanima nalaže hodočašće u samo dvije džamije: onu u Meki i onu u Medini.¹⁴ Čini se kako je važnost Jeruzalema nastajala djelomice upravo u kontekstu suparništva između tih dvaju gradova i

njihovih dviju džamija.¹⁵ Činjenica da se različita mišljenja o važnosti Jeruzalema, bilo da ga se promiče bilo da ga se opovrgava, temelje na hadisima nije neobična, osobito prihvati li se pretpostavka kako se radi o sporu koji je ponajprije politički, a tek potom i u okviru toga, doktrinarni. O političkoj i doktrinarnoj argumentaciji utemeljenoj na hadisima Goldziher objašnjava:

...među kontroverznom pitanjima o kojima se u islamu žučno polemiziralo, bila ona politička ili doktrinarna, nema ni jednoga za koje pobornici različitih pogleda nisu u stanju navesti određeni broj tradicija, odreda opremljenih dojmivim *isnadima*.¹⁶

Važnost, dakle, Jeruzalema, ne može se jednoznačno povezati s tradicijama koje pronalazimo u hadisima. Goldziherovo tumačenje Kupole nad Stijenom kao mjesta na koje je Abdul Malik želio preusmjeriti *hadž* temelji se poglavito na pisanju el-Jakubija (اليقوبي), povjesničara iz 9. stoljeća.¹⁷ Slične tvrdnje kasnije su pronađene i u drugih autora, ali od onih iz ranoislamskog razdoblja tu je još samo Eutih Aleksandrijski (877–940), kršćanski ljetopisac koji je pisao na arapskom jeziku.¹⁸ Jakubi je kao prošijitski abasidski povjesničar bio pristran protivnik Umajada, pa je na njegovim optužbama o apostaziji umajadskih kalifa kroz dokidanje kuranskih propisa i uvođenje inovacija teško temeljiti razumijevanje ove teme. Današnji povjesničari njegove optužbe na račun Abdul Malika uglavnom smatraju nevjerodostojnima.¹⁹ Eutih je pak bio melkitski patrijarh u Aleksandriji, za kojega Goitein opaža da, kao i Jakubi „s tom optužbom povezuje druge izjave koje ju svojom očitom neistinom obezvrjeđuju“. ²⁰ Jakubijevu i Eutihovu optužbu ponavljaju i neki kasniji islamski autori, među kojima i glasoviti Ibn Katir (14. stoljeće). No, ona se ne pojavljuje u ranijih uglednih povjesničara – Tabarija i Balazurija, primjerice – koji također nisu pisali s pozicije naklonosti prema Umajadima. Umajadski kalifat u djelima kasnijih povjesničara, a gotovo svi islamski historiografski tekstovi koji su nam poznati

⁸ AL-TABARI, vol. VII: 9.

⁹ Mu'avija je na islam prešao one godine kad je Meka osvojena, nakon čega je služio kao Muhamedov pisar (v. AL-BALADHURI, 1924: 273).

¹⁰ M. SHARON, 1983: 15.

¹¹ I. GOLDZIHHER, 1971: 44.

¹² *Tauaf* (طواف) znači 'obilazjenje' te predstavlja dio hodočasničkog rituala hoda oko Ka'be u Meki.

¹³ M. J. KISTER, 1969: 173. U prijevodu na hrvatski uzео sam u obzir i izvorni tekst hadisa, koji se nalazi u Kisterovoj fusnoti 1.

¹⁴ M. J. KISTER, 1969: 178-179.

¹⁵ Usp. M. J. KISTER, 1969: 188.

¹⁶ I. GOLDZIHHER, 1971: 44. Ovdje valja napomenuti kako je Goldziher bio jedan od najvećih svjetskih poznavatelja i

autoriteta za tumačenje hadisa. *Isnad* je slijed osoba preko kojih je prenesena određena tradicija.

¹⁷ J. LASSNER, 2017: 131. El-Jakubi u svojem tekstu također spominje i tradiciju prema kojoj je Muhamed, prije uzlaska u celestijalna prostranstva, nogom stao na stijenu na Haramu (O. GRABAR, 1959: 37).

¹⁸ S. D. GOITEIN, 1950: 104; O. GRABAR, 1973: 49-50.

¹⁹ S. D. GOITEIN, 1950: 104; N. N. N. KHOURY, 1993: 58.

²⁰ S. D. GOITEIN, 1950: 104. Vidjeti i opsežniju analizu moguće vjerodostojnosti Jakubijeva i Eutihova navoda o Abdul Malikovoj možebitnoj ambiciji preusmjeravanja *hadža* u Jeruzalem, kao i tumačenja koja nude Goldziher i kasniji orijentalisti u J. LASSNER, 2017: 131-149.

nastali su nakon umajjadske vladavine, promatran je iz perspektive uvođenja dinastije umjesto konsenzusa (*idžma*) *ummeta* kakav je, načelno, postojao kod imenovanja predumajjadskih rašidunskih kalifa. Premda se u vrijeme Umajjada islam nastavio širiti, pa je tijekom njihove vladavine za Muhamedovu vjeru osvojena Španjolska, a nakratko i Francuska do Poitiersa, kasniji islamski povjesničari nisu im oprostili uvođenje nasljednoga kalifata. Vrhovno liderstvo nad *ummetom* tim je činom postalo pitanje obiteljskih ambicija i spletki te dvorskoga unutar-dinastijskog nasilja.²¹ Ovakav je stav postojao i među sunitiskim i među šijitskim autorima. Suniti su s čežnjom pisali o rašidunskim vremenima, što se vidi iz mesijanskog nazivlja kojim su počastili svakoga rašidunskoga kalifa ponaosob te svu četvoricu zajedno.²² Šijiti su pak smatrali kako pravo na predvođenje *ummeta* uistinu pripada dinastiji, ali Prorokovoj dinastiji, odnosno *ahl-ul-beitu*, koju čini Ali i njegovo potomstvo po Muhamedovoj kćeri Fatimi. Teško je precijeniti težinu umajjadskoga krimena preuređivanja načina stjecanja i prenošenja kalifске titule, koji do danas nije zaboravljen.²³ Tabari, Balazuri, Mukaddisi i drugi povjesničari, gotovo je izvjesno, umajjadsku bi ambiciju promjene odredišta *hadža*, da im je bila poznata, odnosno da je takva ambicija postojala, unijeli u svoje ljetopise.²⁴ U tom kontekstu valja promatrati činjenicu da Goldziherovo tumačenje gradnje Kupole nad Stijenom kao alternativnog odredišta hodočašća prikladna za *tauaf* kasniji orijentalisti, koji su imali uvid u više izvora nego Goldziher, stavljaju pod upit.²⁵ Goitein tako ukazuje na činjenicu da povjesničari koji su opisali sukob Abdul Malika i Zubeira „nijednom ni u tragovima ne navještavaju navodnu Abdul Malikovu nakanu da Jeruzalem, umjesto Meke, učini središtem islama”.²⁶ Dapače, Tabari navodi da su Abdul Malikovi vojnici sudjelovali na hodočašću u Meku koje je 692. predvodio zapovjednik Abdul Malikove vojske,

²¹ Kalif Omar ibn Abdul Aziz (Omar II) je otrovan (AL-TABARI, vol. XXIV: 78) te ga je naslijedio Jazid II., a al-Valid ibn Jazid (Valid II) je ubijen (AL-TABARI, vol. XII: 126-180).

²² Za više podataka o toj temi v. P. CRONE & M. COOK, 1977. Ar-Rašidun znači *oni koji ispravno vode*, dok su neke od titula rašidunskih kalifa as-Siddik (Abu Bakir) i el-Faruk (Omar).

²³ Ova je problematika reaktualizirana u kontekstu nastanka i samopromocije Islamske države o čemu v. B. HAVEL, 2017: 215-233.

²⁴ Usp. J. LASSNER, 2017: 132; O. GRABAR, 1959: 35.

²⁵ I ovdje je iznimka Amikam Elad (A. ELAD, 1999a: 303) koji smatra da su Goldziherovi izvori vjerodostojni te zanemaruje argumente znanstvenika poput Goiteina i kasnije Lassnera koji su ovu tvrdnju argumentirano opovrgnuli (v. dalje u tekstu).

²⁶ S. D. GOITEIN, 1950: 104.

²⁷ AL-TABARI, vol. XXI: 208.

el-Hadžadž.²⁷ Te je godine Abdul Malikova vojska osvojila grad, a Zubeir je ubijen. Lassner pak navodi kako bi mijenjanje odredišta *hadža* iz Meke u Jeruzalem predstavljalo čin otpada od vjere koji bi, da se zbilo, „ugledni ljetopisci [vremenski] najbliži događajima, potaknuti [historiografskom] temeljitošću i protuumajjadskom pristranošću jamačno spomenuli.”²⁸

Goitein, Lassner i drugi autori smatraju, dakle, da nije izgledno da je Kupola nad Stijenom građena kao alternativno odredište hodočašća. Čak ni moćan vladar poput Abdul Malika nije si mogao priuštiti politički čin kojim bi implicirao apostaziju i koji bi ga u očima mnogih pravovjernih muslimana učinio *murtaddom*²⁹ kojemu se više ne bi morali pokoravati. Ipak, to ne isključuje nastojanje Umajjada da Siriju i Jeruzalem uzdignu na razinu svetosti koja će njihovoj političkoj domeni pridodati i metafizičku vrijednost, djelomice kompetitivnu *haramajinu*. Takva političko-vjerska ambicija, dapače, ostaje neupitna, ali je gotovo podjednako neupitno i da njihov cilj nije bio utemeljiti novo središte islama nauštrb izvornoga.³⁰ *Kubat as-sahra* tako, usprkos primamljivu, ali neodrživu Goldziherovu tumačenju, ostaje nepoznanica.

Jedan od najuglednijih znanstvenika za tumačenje Kupole nad Stijenom, poglavito u njezinu arhitektonskom i umjetničkom aspektu, francusko-američki je orijentalist, arheolog i povjesničar islamske umjetnosti Oleg Grabar (1929–2011). Grabar je svetišta na Haramu istraživao sredinom prošlog stoljeća kao jedan od rijetkih nemuslimana i znanstvenika koji je imao neograničen pristup Kupoli nad Stijenom, pa se na njegova istraživanja, tumačenja i prijevode arapskih inskripcija znanstvenici referiraju i danas.³¹ Grabar smatra kako se najviše podataka o razlogu gradnje najpoznatijega jeruzalemskoga muslimanskog svetišta i njegovoj svrsi može izvući iz samoga svetišta: iz njegova lokaliteta, arhitekture, ukrasa te inskripcija, kojima obiluje.³² Kupola nad

²⁸ J. LASSNER, 2017: 132.

²⁹ Arap. otpadnik od vjere, apostat. Goitein ovdje koristi riječ *kafir* odnosno „nevjernik“ (S. D. GOITEIN, 1950: 105; S. D. GOITEIN, 2010: 138), što je preuzeo i Grabar (O. GRABAR, 1959: 36).

³⁰ O tome Grabar piše: „...stoga se može pretpostaviti da je Abdul Malik, islamizirajući židovsko sveto mjesto, također uspostavljao i određenu premoć Palestine i Jeruzalema nad Mekom, ne kao zamjenu za Ka'bu, nego prije kao simbol njegova protivljenja staromodnoj mekanskoj aristokraciji koju je predstavljao Ibn el-Zubeir“ (O. GRABAR, 1959: 45).

³¹ Primjerice J. LASSNER, 2017.

³² O. GRABAR, 1959: 46. Grabarov glasoviti članak *The Umayyad Dome of the Rock in Jerusalem* objavljen je 1959. i na njega se referira većina autora koji su kasnije pisali o Kupoli nad Stijenom. Ta je Grabarova studija kasnije proširena i 1996. objavljena kao monografija *The Shape of the Holy: Early Islamic Jerusalem*.

Stijenom podignuta je na mjestu na kojem su nekoć stajali židovski Hramovi, ali koje je u vrijeme muslimanskog zauzimanja grada bilo zapušteno. Kalif Omar je – prema legendi – mudro zaključio kako izborom toga mjesta islam obilježava da se temelji na ranijim objavama, ali bez nepotrebnog uništavanja kršćanskih bogomolja. U neposrednoj blizini Harama nalazi se Bazilika Svetog groba, koju Abdul Malik, kao ni prije njega Omar, nije želio preoteti i pretvoriti u džamiju.³³ Tijekom Abdul Malikove vladavine Bizant je predstavljao ozbiljnu prijetnju muslimanskoj vlasti, a Damask je plaćanjem visokog danka izbjegavao rat s moćnim kršćanskim imperijem. Abdul Malik k tome je godinama ratovao i s muslimanima iz Arabije te Iraka, u kojem su šijiti nastojali svrgnuti umajjadsku vlast i ustoličiti Alijeve i Huseinove potomke. Uništavanje Bazilike, da je kalif takvo što i priželjkivao (što je također upitno s obzirom na referentni stav snošljivosti koji je prema jeruzalemskim kršćanskim svetištima, ali ne i drugim kršćanskim svetištima u Siriji,³⁴ navodno zadao Omar), predstavljalo bi čin provokacije mogućega muslimansko-bizantskog sukoba širih razmjera,³⁵ što si umajjadski vladari nisu mogli priuštiti. Balansiranje snaga općenito je bilo nužno budući da je „tijekom srednjega vijeka nadmoć rijetko bila potpuna“.³⁶ S druge strane, trebalo je stvoriti nešto upečatljivo i dojmljivo što će pokazati sjaj islama ne samo muslimanima nego i samim kršćanima.³⁷ *Kubat as-sahra* bila je izgrađena kako bi impresionirala, a trošak njezine dojmljivosti bio je golem: Abdul Malik ju je platio „sedmogodišnjim prihodima svoje najbogatije pokrajine, Egipta“.³⁸

Najstarija poznata islamska građevina na Bliskom istoku izgrađena je u bizantskom i per-

zijskom, a ne u arabijskom stilu, jer s jedne strane „muslimanska umjetnost skoro ništa nije mogla preuzeti iz svoje arabijske prošlosti“³⁹ (prvi minareti izgrađeni su tek u Siriji po uzoru na postojeće rimske kule i crkvene tornjeve⁴⁰), a s druge je mediteranski umjetnički izričaj bio, današnjim rječnikom rečeno, popularan. Znakovi vizualnog i estetskog natjecanja s bizantskim religijskim oblicima, prema Grabaru, uočljivi su u kompoziciji ukrasa unutrašnjosti Kupole. Ona je pokrivena mozaicima površine čak 1280 četvornih metara, što je bez premca u odnosu na sva ostala mozaička zdanja ranoga srednjeg vijeka.⁴¹ Protkana je oblicima koji ne krše islamsku prohibiciju prikazivanja likova te ocrtavaju oblike i ukrase koji se ne mogu smatrati predmetom štovanja i ne predstavljaju ljude ili životinje.⁴² To su najvećim dijelom biljke sa stabljikama, pupoljcima, listovima, krošnjama i grozdovima. Zamjećuju se lukovice te primog ili tratork (lat. *acanthus*),⁴³ mediteranska biljka prema čijim su se rebastim listovima često oblikovali grčki, rimski i bizantski ornamenti. Dio ukrasa čine simetrični geometrijski oblici, ukrasni predmeti i imperijalni ornamenti poput kruna i nakita u bizantskomu i (rjeđe) perzijskom stilu te ukrasi i raskošni nakit bizantske sakralne umjetnosti kakvi se nalaze uz prikaze Krista, Marije i svetaca, dakako, bez samih likova.⁴⁴ Među oblicima se uočava skladan, simetričan splet stabljika s pupoljcima, amfora iznad koje su kružni kićeni ukrasi i na vrhu par raširenih krila izrađenih u sasanidskom perzijskom stilu.⁴⁵ Usprkos određenoj eklektičnosti ukrasa, nedvojbeno je da čitavo zdanje, „i arhitektura i dekoracija pokazuju izuzetnu jasnoću i dosljednost koje proizlaze iz jednoga [građevno-umjetničkog] projekta.“⁴⁶ Sasanidski kraljevski simboli, prema

³³ Prema tradiciji koju prenosi Eutih Aleksandrijski, patrijarh Sofronije Omaru je ponudio da se pomoli u Bazilici, no kalif je to odbio kako muslimani kasnije ne bi to kršćansko svetište pretvorili u džamiju.

³⁴ Primjerice, velika džamija u Damasku podignuta je na mjestu na kojemu je stajala crkva Ivana Krstitelja koju su muslimani uništili (O. GRABAR, 1964: 73). Jeruzalemski biskup Sofronije (umro 369.) zabilježio je između ostaloga i sljedeće: „Saraceni [...] pljačkaju gradove, pustoše polja, pale sela, potpaljuju svete crkve, ruše svete samostane...“ (R. G. HOYLAND, 1997: 72-73).

³⁵ Upravo je uništenje Bazilike Svetoga groba u vrijeme fatimidskoga kalifa el-Hakima (poznat i kao Ludi kalif) početkom 11. stoljeća potaknulo europske kršćane na planiranje vojne kojom bi se kršćanska Sveta zemlja oslobodila od islamskih osvajača. Koncem istoga stoljeća pokrenuti su Križarski ratovi.

³⁶ O. GRABAR, 2001: 681.

³⁷ Grabarovim riječima, muslimani su „iz političkih, povijesnih i poglavito ideoloških razloga, dodijelili novu svetost najdrevnijoj svetoj točki Svetoga grada“ (O. GRABAR, 1964: 73).

³⁸ S. D. GOITEIN, 1950: 106.

³⁹ O. GRABAR, 1964: 79.

⁴⁰ O. GRABAR, 1964: 74. Grabar ovdje ukazuje na nedostatak studija o porijeklu minareta te se referira na poznato djelo K. A. C. Creswell, *Early Muslim Architecture* (K. A. C. CRESWELL, 1969: 38-40).

⁴¹ O. GRABAR, 1996: 71.

⁴² O. GRABAR, 1973: 93.

⁴³ S. BLAIR, 1992: 84.

⁴⁴ Usp. O. GRABAR, 1959: 48-50. Sheila Blair opaža da su na unutrašnjosti Kupole nad Stijenom možda radili umjetnici koji su desetljeće ranije radili na betlehemske Bazilici Kristova rođenja (S. BLAIR, 1992: 85).

⁴⁵ Sjajne fotografije ukrasa Kupole nad Stijenom napravio je i objavio Saïd Nuseibeh (S. NUSEIBEH & O. GRABAR, 1996; fotografije unutarnjeg osmerokuta v. u O. GRABAR, 1996: 92-99). Saïd Nuseibeh prvi je fotograf koji je dobio dopuštenje da u boji fotografira mozaik Kupole nad Stijenom uz korištenje profesionalne opreme, koja je uključivala postavljanje skele i osvjetljenja (O. GRABAR, 1996: xiii).

⁴⁶ S. BLAIR, 1992: 62. Autorica ovo opažanje iznosi u kontekstu dokazivanja kako izgradnja Kupole nad Stijenom nije trajala desetljećima i nije započeta u vrijeme Mu'avije,

Grabaru, proglašavaju pobjedu islama nad nevjernicima.⁴⁷ Ukrasi preuzeti iz kršćanske sakralne umjetnosti ukazuju na umjetničko natjecanje, budući da je kršćanski Bizant kroz veličanstvena umjetnička djela i estetiku predstavljao ozbiljna vjerskoga konkurenta islamu. Upravo te razloge za gradnju Kupole nad Stijenom navodi Mukaddasi u sljedećem ulomku:

Jednom sam prigodom, u razgovoru s očevim bratom rekao: „O, striče, zacijelo nije umjesno to što el-Valid troši sredstva muslimana na džamiju u Damasku. Bilo bi prikladnije, a i njemu više na čast, da ih je utrošio u gradnju putova ili spremnika za vodu, ili za popravak utvrda.“ On mi odgovori: „Ti, sine dragi, naprosto ne razumiješ. El-Valid je u potpunosti u pravu; otvorila mu se mogućnost da stvori vrijedno djelo. Ta vidio je da je Sirija zemlja napućena kršćanima, i primijetio je ondje njihove crkve, tako lijepe s čarobnim ukrasima, nadaleko glasovite, kao što je Bazilika Svetog groba,⁴⁸ i crkve u Lidi i el-Ruhi. Stoga je muslimane potaknuo na gradnju džamije koja će njihovu pozornost preusmjeriti s crkvi, i koja će biti jedno od svjetskih čuda. Ne shvaćaš li da je Abdul Malik, vidjevši veličinu Bazilike Svetog groba i njezin sjaj, a strahujući da bi mogla zavesti srca muslimana, iznad Stijene podignuo Kupolu koju danas ondje vidiš?“⁴⁹

Grabar u komentaru na navedeni Mukaddasijev tekst postavlja pitanje u kojoj mjeri današnji povjesničari mogu prihvatiti percepciju razloga podizanja Kupole iz 10. stoljeća kako bi razumjeli stvarne razloge gradnje koji su postojali u vrijeme kad je nastajala,⁵⁰ odnosno je li Mukaddasijevo objašnjenje anakronistično. Drugih arapskih

dvadeset godina ranije, kako je pretpostavljao F. E. Peters (F. E. PETERS, 1983: 119-138).

⁴⁷ O. GRABAR, 1959: 52. Perzijanci su u vrijeme islamskih osvajanja – osobito elita na vlasti – bili sljedbenici zoroastrijanstva koje su, zbog dualizma, muslimani smatrali mnogobožaćkom religijom.

⁴⁸ Bazilika Svetog groba u Mukaddasijevu se tekstu naziva *kumama* (قمامة), što na arapskom znači 'smeće', ali zvuči slično stvarnom arapskom nazivu tē crkve – *kijama* (قيامة), odnosno *kanisat ul-kijama* (كنيسة القيامة), odnosno Crkva uskrsnuća. Vidjeti i O. GRABAR, 1996: 53.

⁴⁹ AL-MUQADDASI, 2001: 135-136. Ranije u tekstu Mukaddasi navodi da je el-Valid za gradnju džamije u Damasku unajmio umjetnike iz Perzije, Indije, zapadne Afrike i Bizanta. Trošak gradnje bio je sedmogodišnji prihod Sirije te osamnaest brodova koji su s Cipra dopremili zlato i srebro te materijale za izradu mozaika koje je poslao bizantski car (str. 134).

⁵⁰ O. GRABAR, 1996: 54.

⁵¹ Poglavitno one koji nisu prihvaćali doktrinu o Trojstvu, premda je upitno koliko bi ortodoksni kršćani pripadnike takvih sljedbi uopće smatrali kršćanima.

izvora koji bi Mukaddasijevu tvrdnju potvrdili ili opovrgnuli nema. No, prema nekim tumačenjima ranih izvora, argumentirano se može staviti pod upit koliko su u vrijeme izgradnje Kupole muslimani kršćane⁵¹ i Židove smatrali pripadnicima odvojenih religija, a koliko su sebe smatrali dijelom judeokršćanske tradicije koju su posljednjom, konačnom i u cijelosti pravovjernom objavom trebali odvratiti od krivoštovlja, što je, prema islamu, vjerovanje u inkarnaciju i Trojstvo.⁵²

Upravo tim porukama obiluje i za teologe i povjesničare možda najkorisniji dio ukrasa Kupole nad Stijenom: najkorisniji kako za tumačenje svrhe same građevine, tako i za tumačenje percepcije važnosti Jeruzalema u najranijim tradicijama, onima iz prvoga hidžretskog stoljeća. Radi se o pisanim tekstovima, mahom kuranskih *ajeta*. *Kubat as-sahra* njima je veoma bogata, a većina ih je iz umajadskog razdoblja. U unutrašnjosti Kupole nalaze se takve inskripcije duljine 240 metara⁵³ i sve potječu iz istoga razdoblja kao i građevina, osim teksta na kojemu je ime Abdul Malika zamijenjeno imenom Ma'muna, abasidskoga kalifa koji je vladao 813–833.⁵⁴

Ovdje ne možemo detaljno opisati sav njihov sadržaj, koji za temu ovoga članka nije ni bitan u svim svojim jezičnim i sadržajnim nijansama i pojedinostima.⁵⁵ No, tema koja izrazito prevladava u inskripcijama jest polemika s kršćanskim kristološkim naukom kako su ga shvaćali autori inskripcija. Grabar predlaže da se inskripcije unutaršnjeg dijela Kupole podijele u šest dijelova različite duljine, a prvi prenosi suru El-Ihlas (112) u cijelosti: „Reci: 'On je Allah – Jedan! Allah je Utočište svakom! Nije rodio i rođen nije, i niko Muravan nije!'“⁵⁶ Poruka ove sure predstavlja opovrgavanje kršćanskog shvaćanja Trojstva i utjelovljenja kakvo, primjerice, nalazimo u Nicejsko-

⁵² Za opsežnije razmatranje o ovoj temi v. potpoglavlje *Ecumenism* u F. M. DONNER, 2010: 68-74. Donner, jedan od najuglednijih arabista i stručnjaka za rani islam, ovdje nudi tumačenje ranoislamske „konfesionalne otvorenosti“ i „ekumenizma“ koje se temelji na neortodoksnu, ali uvjerljivu tumačenju ranoislamske povijesti i kuranskih poruka. I o ovoj temi, a Donner to i napominje, islamski su izvori nepotpuni, često nejasni i višeznačni. No to se odnosi i na njihovo „neekumensko“ tumačenje, ono prema kojemu se iz tih poruka kasnije razvila tradicija prema kojoj su „kur'anske riječi *islam* i *musliman* naknadno stekle restriktivnije, konfesionalno značenje nove vjere različite od kršćanstva i židovstva“ (str. 72).

⁵³ O. GRABAR, 1959: 52.

⁵⁴ O. GRABAR, 1973: 61-62.

⁵⁵ Cjelovitiji sadržaj natpisa može se naći u O. GRABAR, 1959: 52-62 i O. GRABAR, 1996: 59-61; arapski tekst natpisa u O. GRABAR, 1996: 184-186.

⁵⁶ O. GRABAR, 1959: 53.

carigradskom vjerovanju: „Vjerujem u jednoga Boga, Oca svemogućega, Stvoritelja neba i zemlje, svega vidljivoga i nevidljivoga. I u jednoga Gospodina Isusa Krista, jedinorođenoga Sina Božjega. Rođenog od Oca prije svih vjekova. Boga od Boga, svjetlo od svjetla, pravoga Boga od pravoga Boga. Rođena, ne stvorena, istobitna s Ocem...“⁵⁷ Velik dio ostalih inskripcija prenosi poruku na tragu sure 112: *ajeti* 3:16-17, 4:169-171, 9:33, 2:130 itd. Gotovo svi tekstovi religijskog su sadržaja i referiraju se na ranije objave (židovsku i kršćansku) kao prethodnice islamske, uz stanoviti otvoreni ili latentni prikaz islama, ne kao nove vjere, nego kao vjere koja je usavršila ranije objave i ispravila zablude koje su se u njima razvile. U natpisima se imenom ne spominje ni jedan starozavjetni prorok, nego je naglasak na Isusu i Mariji.⁵⁸ Za temu ovoga članka znakovita je inskripcija s tekstom iz sure El-Kehf (17), ali to nije *ajet* 1, u kojemu se spominje Muhamedovo noćno putovanje, nego *ajet* 111, u kojemu se opet polemizira s kršćanskom naukom.⁵⁹ Sama Kupola nad Stijenom ne sadrži nikakve reference na *isru* i *miradž*, što ukazuje na to da se Muhamedovo noćno putovanje i el-Aksa do konca 7. stoljeća nisu povezivali s Jeruzalemom. Da jesu, teško je pojmljivo da se tako važnome događaju ne bi posvetio natpis na mjestu povezanu s njime. Na Haramu, pokraj *kubat as-sahre*, danas stoji memorijal Noćnom putovanju u obliku nevelika osmokutnog podnožja okružena s osam stupova nadsvodjenih kupolom. To je *kubat an-nabi*, Prorokova kupola, poznata i pod nazivom *kubat džibril*, kojom je obilježen Prorokov posjet Jeruzalemu. Zdanje je puno kasnijega, osmanskog podrijetla. U blizini se nalazi i *kubat el-miradž*, spomen na Prorokovo celestijalno putovanje, izgrađen u vrijeme križara, vjerojatno kao krstionica, a doraden u vrijeme Ajubida. No, poznato je da su te kupole u nekom obliku postojale i ranije. Mukaddasi, osim *kubat as-sahre*, imenom spominje još tri kupole na Haramu (*kubat es-silsilah*, *kubat an-nabi* i *kubat el-miradž*).⁶⁰ *Kubat an-nabi* i *kubat el-miradž*, na temelju izvora u kojima se prvi put pojavljuju, vjerojatno potječu iz umajjadskog razdoblja.⁶¹ Da je Kupola nad Stijenom izvorno zamišljena kao memorijal *isre* i *miradža* ili da je Stijena povezivana s mjestom s kojega se Muhamed vinuo u nebesa, ne bi postojala potreba za gradnjom ovih dviju kupola. Ipak, rekonstrukciju tijekom gradnje kupola na Haramu, iz koje bi se moglo zaključiti više o njihovoj korelaciji, znatno

otežava to što su sve, s iznimkom *kubat es-silsilah*, ponovo izgrađene nakon križarskog razdoblja.⁶²

Kubat es-silsilah, odnosno Kupola lanca, smještena je istočno od *kubat as-sahre* i tik do nje. To je treća po veličini građevina na Haramu i nije povezana s legendama o *isri* i *miradžu*, nego s lancem Sudnjega dana koji će na putu u raj propustiti dobre, a zaustaviti zle. Od manjih kupola ona je jedina koja u današnjem obliku potječe iz umajjadskog razdoblja, izgledno iz vremena Abdul Malikova kalifata. No, svrha gradnje te kupole neobična oblika također je nepoznata; Grabar čak predlaže mogućnost da je podignuta od građevinskog materijala preostalog nakon završetka drugih zdanja na Haramu.⁶³ On u svojem opisu Kupole lanca navodi i opažanje Myriam Rosen-Ayalon kako se ona nalazi točno na sredini Harama te je k tomu i jedina građevina na Haramu koja se nalazi na sredini bilo čega. Grabar to opažanje naziva „možda korisnijim od svih ranijih“.⁶⁴ No ni ono ne pridonosi razumijevanju razloga gradnje i namjene Kupole nad Stijenom. Naprotiv, njime se broj nepoznanica o ranoislamskim građevinskim pothvatima u Jeruzalemu i na Haramu samo povećava.

Vjerojatno najlogičniji zaključak do kojeg nas dovodi analiza arhitekture, ukrasa i inskripcija *kubat as-sahre*, jest da je glavna svrha građevina s jedne strane zapriječiti da muslimane privuku atraktivna kršćanska religijska gradnja i ornamentura kojima je Jeruzalem obilovao i koje su imale i nezanemarivu misionarsku svrhu, a s druge strane „opremanje [muslimanskih] vjernika argumentima koje će moći koristiti protiv kršćanskih [doktrinarnih] stajališta.“⁶⁵ Tomu se može pridodati i muslimanska ambicija da impresionira kršćansku populaciju pokazujući ne samo uvjerljivost svojih vjerskih argumenata nego i sposobnost da ih uobliču u estetskoj formi koja ljepotom ne zaostaje za kršćanskom, pa time *kubat as-sahra* biva i „misionarski monument čija je svrha impresionirati i uvjeriti [...]“.⁶⁶

Materijalni dokazi prikupljeni iz Kupole time u određenoj mjeri potvrđuju hadise i tradicije iz umajjadskog razdoblja. Između Jeruzalema i Meke, odnosno Harama i Ka'be, postojalo je političko-religijsko suparništvo koje valja prepoznati, ali ne bi ga trebalo preneglasiti. Isto vrijedi i za suparništvo između kršćanskih i islamskih struktura – što uključuje arhitekturu, lokaciju, teologiju, estetiku i prestiž – unutar istoga grada. Usprkos

⁵⁷ *Katekizam Katoličke Crkve: Kompendij*, 2005: 27-28.

⁵⁸ O. GRABAR, 1959: 54.

⁵⁹ Sura 17:111 glasi „i reci: ‘Hvaljen neka je Allah, Koji Sebi nije uzeo djeteta i Koji u vlasti nema ortaka, i Kome ne treba zaštitnik zbog nemoći – i hvaleći Ga veličaj!’“

⁶⁰ AL-MUQADDASI, 2001: 142.

⁶¹ A. ELAD, 1999: 48-50.

⁶² G. NEPICOĞLU, 2008: 24-27.

⁶³ O. GRABAR, 1996: 132.

⁶⁴ O. GRABAR, 1996: 131.

⁶⁵ O. GRABAR, 1959: 56.

⁶⁶ N. N. N. KHOURY, 1993: 59.

obilju materijala koji pruža solidan uvid u Abdul Malikove neimarske motive i težnje, temeljno pitanje biti i svrhe *kubat as-sahre* ostaje neriješeno. Ustrajna i nesavladiva zagonetnost toga velebnog zdanja poziva znanstvenika na oprez kod tumačenja, no vjernika poziva na nešto sasvim drugo: pružajući mu gotovo beskrajn prostor za povijesna, tekstualna i eshatološka tumačenja, poziva ga, izaziva i mami da zdanju pristupi s pozicije sudjelovanja u aktualnim procesima unutar vječite borbe dobra i zla. A Jeruzalem je od pradavnih vremena – i to ne čitav Jeruzalem nego Brdo Hrama, hebrejski *har ha-bait* (הר הבית), kasnije arapski *el-haram eš-šarif* – predstavljao glavno bojište i vrhovnu vrednotu do koje se uopće može doći na *dunjaluku*.⁶⁷ Polemične i poučne kuranske poruke koje zahvaljujući Abdul Malikovu životnom projektu dominiraju tim mjestom, u očima muslimanskih vjernika simboliziraju duhovnu dominaciju islama nad židovstvom i kršćanstvom, a to je u biti i temeljna poruka islama kao svjetonazora. Opustošenje židovskoga svetog mjesta među kršćanima je simboliziralo napuštanje Staroga saveza i prelazak na Novi savez te potvrdu teologije supstitucije.⁶⁸ Implicitna islamska polemika s kršćanstvom, koja je eksplicitno iznesena u inskripcijama *kubat as-sahre*, vidljiva je u obliku muslimanskog prihvaćanja tradicije gradnje Hrama; gradnje, a ne opustošenja, kako su se prema prostoru židovskog Hrama i hramskog trga odnosili kršćani. Grabar stoga s razlogom napominje kako Kupolu nad Stijenom uvijek valja promatrati u okviru jeruzalemskog miljea u kojemu je podignuta, što ne pridonosi jednostavnosti njezina tumačenja: „Stvari usložnjava to što se radi o zdanju sa skoro 1300 godina neprekidne povijesti u gradu s emocionalnim, pijetističkim i političkim asocijacijama koje su brojnije i kontradiktornije nego u bilo kojoj drugoj urbanoj sredini na svijetu.“⁶⁹

8. Uloga židovskih obraćenika na stvaranje ranoislamskih tradicija o Jeruzalemu

U razmatranjima o razvoju ranoislamske misli i teologije, osobito u kontekstu uzdizanja Jeruzalema na razinu islamskoga svetog grada s eshatološkim značajem, neminovno je promotriti ulogu židovskih, te u manjoj ili zanemarivoj mjeri, kršćanskih konvertita na novu vjeru. Islam koji je stigao iz Arabije bio je jednostavna vjera, s tek nekoliko ključnih teoloških tema, od kojih je najvažnija sadržana u *šahadetu*⁷⁰, a to je jedno-boštvo; u prvim se izvorima čak ne spominje Muhamedovo poslanstvo, nego samo to da „nema boga osim Boga“, katkad uz dodatak da on „nema sudruga“,⁷¹ što je Židovima u cijelosti prihvatljivo. Od ostalih tema tu je vjera u Sudnji dan, uskrsnuće mrtvih, raj i pakao te u anđele i demone. Nikakvih sofisticiranih teoloških teorija nije bilo u tim vrlo uopćenim dogmama. U islamu s konca 7. stoljeća nije postojalo ništa usporedivo sa složenim dogmama kakve nalazimo u kršćanstvu, pa čak ni u – doktrinarno gledano – puno jednostavnijem židovstvu. Prihvatimo li tradicionalni islamski narativ, tekst koji su muslimani imali sa sobom dolazeći u sjeverne pokrajine bili su zapravo fragmenti Kur’ana,⁷² a iz njih se nije moglo puno toga zaključiti ni o čemu, pa ni o životu njegova autora, nastanku islamske objave ili gore spomenutim dogmama. Petersovim riječima, „Islamska je sveta knjiga tekst bez konteksta, pa je taj primarni dokument, koji snažno zagovara svoju autentičnost, neupotrebljiv za rekonstruiranje događaja iz Muhamedova života.“⁷³ Prve raspoložive tradicije koje stavljaju Kur’an u povijesni kontekst potječu iz sredine osmoga stoljeća.⁷⁴

Na razvoj ranoislamske misli, poglavito kad se radi o Jeruzalemu, od goleme je važnosti bilo osvajanje Sirije nešto više od desetljeća nakon hidžre i dodir s tamošnjim drevnim tradicijama. Islamska se vlast u Siriji relativno brzo konsolidirala i utvrdila, uz mnoštva Židova i kršćana koji su se priključili novim vladarima, kako u njihovoj vjeri, tako i u administraciji.⁷⁵ Upravo su njihove biblijske i izvanbiblijske tradicije bile ključne za oblikovanje islamskoga viđenja Jeruzalema kao svetoga grada, a pri tome poglavito kao grada od posebne eshatološke važnosti.⁷⁶ Prema židovskim tradicijama Jeruzalem će biti mjesto uskrsnuća mrtvih na Sudnji dan. Ništa slično ne nalazimo u islamu prije osvajanja Sirije, premda je islam od samoga nastanka zaokupljen eshatološkim temama. Na tragu židovske, kršćanske i zoroastrijske mesijanske eshatologije razvijala se islamska eshatološka misao, pa je tako tako nastao i koncept Mahdija⁷⁷ koji će „svijet ispuniti pravdom i jed-

desetljeća sedmog stoljeća“ (P. CRONE & M. COOK, 1977: 3).

⁶⁷ Ovaj svijet, od arapskoga *dunja* (دنيا).

⁶⁸ Usp. M. SHARON, 1992.

⁶⁹ O. GRABAR, 1973: 49.

⁷⁰ Muslimanska ispovijed vjere koja glasi „nema boga osim Allaha a Muhamed je njegov poslanik“.

⁷¹ F. M. DONNER, 2010: 112.

⁷² Crone i Cook upozoravaju kako „ne postoji čvrst dokaz postojanja Kur’ana u bilo kakvu obliku prije posljednjega

⁷³ F. E. PETERS, 1991: 300.

⁷⁴ P. CRONE & M. COOK, 1977: 3.

⁷⁵ M. SHARON, 1992: 56-68.

⁷⁶ O. LIVNE-KAFRI, 2006: 382; A. MEDDEB & B. STORA, 2013: 108.

⁷⁷ Mahdi je islamska mesijanska figura s čijim se dolaskom, odnosno povratkom, povezuje kraj svijeta i dolazak

nakošću kao što je sada ispunjen tiranijom i ugnjetavanjem“.⁷⁸

Među ranoislamskim eshatološkim tradicijama znakovita je ona koju nalazimo u Mukaddasijevu zemljopisnom djelu. Mukaddasi na početku opisa Jeruzalema najprije navodi kako klima grada „točno odgovara [onakvoj kakva se nalazi u] opisu Raja“.⁷⁹ Potom navodi poznatu tradiciju prema kojoj će Jeruzalem biti mjesto uskrsnuća, mjesto kamo će na Dan suda doći uskrsnuli mrtvi, te nastavlja:

Istina je da su Meka i Medina nadmoćni zbog Ka'be i Proroka – sallallahu alejhi ve selam – ali uistinu na Dan uskrsnuća oba će [ta grada] požuriti u Jeruzalem te će izvrsnost sviju njih ondje biti zajedno obuhvaćena.⁸⁰

Zanimljivost Mukaddasijeva opisa leži i u podatku da većinu stanovnika Jeruzalema čine kršćani i Židovi, dok su „džamije [prazne i] bez vjerničkoga zbora“.⁸¹ Jeruzalem od islamskih osvajanja do konca 10. stoljeća ne samo da nije imao muslimansku većinu, nego su muslimani bili značajno brojčano nadmašeni. Time se i prelazak tradicija većinskih zajednica, židovske i kršćanske, na manjinsku, muslimansku, uz ostale navedene čimbenike, doima prirodnim i logičnim procesom.

Eshatološka očekivanja Židova početkom sedmoga stoljeća u Palestini doživjela su višestoljetni vrhunac pošto je Perzija to područje nakratko osvojila od Bizanta. Perzijanci su osvojili Jeruzalem 614, a Židovi su, djelomice zbog lošeg položaja koji su imali pod kršćanskim Bizantom, a djelomice zbog usporedivih povijesnih okolnosti koje su se zbile prije više od tisuću godina, i koje su zabilježene u Bibliji,⁸² zdušno podržali perzijsku invaziju. Naime, koncem 6. stoljeća prije Krista Perzija je osvojila babilonske zemlje, među kojima je bila i Judeja. Babilonci, odnosno Kaldejci, 586. pr. Kr. uništili su Hram u Jeruzalemu, a Židove protjerali iz Judeje u babilonsko sužanj-

stvo.⁸³ Sedamdeset godina kasnije perzijski je kralj Kir dopustio prognanim Židovima povratak u Judeju i Jeruzalem i obnovu Hrama⁸⁴ koja je počela u vrijeme Ezre, te jeruzalemskih zidina koje je uz kraljevo dopuštenje i financiranje, izgradio Nehemija. Perzijska invazija bizantskih zemalja početkom 7. stoljeća poslije Krista među Židovima je potaknula slična očekivanja, uključujući i ono o obnovi Hrama, zbog sličnih povijesnih okolnosti. Poraz Perzijanaca i povratak bizantske vlasti koncem 620-ih ta su nadanja raspršili. Car Heraklije (610–641) u svečanoj je povorci 21. ožujka 630. pobjedonosno ušao u Jeruzalem, noseći Kristov križ, koji su Bizantinci povratili od Perzijanaca.⁸⁵ Bizantske su vlasti po povratku u Jeruzalem Židove izvrgnule još žešćem progonu zbog kolaboracije s Perzijancima. Židovi su prisilno pokrštavani, zabranjeno im je naseljavanje u Jeruzalemu, a oni među njima koji su bili optuženi za zlostavljanje kršćana tijekom perzijske uprave, pogubljeni su.⁸⁶

Arapska osvajanja bizantskih zemalja, koja su uslijedila samo nekoliko godina kasnije, u mnogim su Židovima opet raspirila mesijansku i eshatološku nadu. Činilo se da su se židovske čežnje za povratkom na Cion počele ostvarivati, jer su muslimani odmah po osvajanju Jeruzalema, usprkos kršćanskom protivljenju, dopustili Židovima da se ponovo nastane u svojem svjetom gradu. Štoviše, prema jednomu armenskom izvoru, za upravitelja Jeruzalema neposredno nakon islamskih osvajanja postavljen je Židov.⁸⁷ Percepcija arapske invazije kao božanske intervencije neko je vrijeme, izgledno je, među sirijskim židovskim zajednicama bila dominantna.

Židovski nam tekstovi nastali u vrijeme arapskih osvajanja Sirije pružaju uvid u opseg i prirodu tih percepcija. U pseudoepigrafskom djelu *Nistarot šel raban Šimon ben Johai* (Tajne rabina Šimuna ben Johaija, dalje u tekstu *Nistarot*⁸⁸) autor opisuje dolazak Išmaelova⁸⁹ kraljevstva, koje će uništiti kraljevstvo zla, Edom (koji simbolizira Bizant⁹⁰),

Sudnjega dana. Danas je iščekivanje Mahdija daleko više prisutno u šijitskoj nego u sunitskoj zajednici.

⁷⁸ B. LEWIS, 1950: 308.

⁷⁹ AL-MUQADDASI, 2001: 140.

⁸⁰ AL-MUQADDASI, 2001: 141.

⁸¹ AL-MUQADDASI, 2001: 141.

⁸² Vidjeti, primjerice, Knjigu Ezrinu i Knjigu Nehemijinu, osobito njihov uvodni dio.

⁸³ 2. Kraljevi 24:10-25:21.

⁸⁴ Ezra 1:1-4.

⁸⁵ A. LOUTH, 2008: 227-228.

⁸⁶ M. AVI-YONAH, 2006: 34.

⁸⁷ P. CRONE & M. COOK, 1977: 6, 156, bilješka 30.

⁸⁸ Šimon ben Johai je rabin iz 2. stoljeća, dok je tekst *Nistarota* (odnosno njegova izvorna inačica) nastao u vrijeme arapskih osvajanja. Tekst je kasnije doradivan, pa se u njemu nalaze dijelovi koji se odnose na kraj umajadskoga kalifata i dolazak Abasida. Iz njega je u vrijeme Križarskih

ratova nastao tekst *Tfila šel Šimon ben Johai* (Molitva Šimona ben Johaija). Analizu i cjelovit prijevod *Nistarota* v. u B. LEWIS, 1950: 173-196, a ulomke koji su relevantni za temu ovoga članka, također s popratnim komentarima, u R. G. HOYLAND, 1997: 308-312. Vidjeti i P. CRONE & M. COOK, 1977: 35-38.

⁸⁹ Išmaelci se u židovskoj i arapskoj tradiciji odnosi na Arape. Ideja da su Arapi potomci Abrahamova sina Išmaela, sina Hagarina, u židovskim se tekstovima javlja u vrijeme Drugoga hrama, a od Židova su ju preuzeli i sami Arapi. S nastankom islama ona postaje ključna identitetska odrednica muslimana, pa tako u Kur'anu (2:125-127) nalazimo da su Abraham i Išmael očistili Hram (Ka'bu) u Meki (S. D. GOITEIN, 1955: 22).

⁹⁰ U rabinskoj literaturi (Talmud, Midraš) ime Edom, što je drugo ime Izakova sina Ezava, Jakovljeva brata blizanca, uobičajeno je ime za Rim, a kasnije za Bizant, kada ih se

te obnoviti Izrael. Autor *Nistarota* piše i kako će „drugi kralj koji dođe od Išmaela“ biti ljubitelj Izraela te će na brdu Moriji (Brdu Hrama) obnoviti hram na hramskoj stijeni.⁹¹ Ovo se proroštvo, poglavito u kasnijim tumačenjima, lako moglo pripisati Omaru. Od ostalih židovskih tekstova u kojima se islamska osvajanja tumače u eshatološkom smislu, uz reference na biblijska proroštva i obećanja, te očekivanje obnove Izraela, tu su još *Poglavlja rabina Eliezera, Židovska apokalipsa o Umajadima, Mesijini znakovi* te apokaliptična pjesma *U onaj dan*.⁹² Grabar prenosi i srednjovjekovni midraš prema kojemu će „Abdul Malik izgraditi dom Boga Izraelova“.⁹³ Židovska mesijanska nadanja zapisana su i u onovremenim kršćanskim tekstovima. Među najranijima je protužidovski tekst *Doctrina Jacobi* iz 634. u kojem se spominju Židovi koji se raduju „proroku koji se pojavio među Saracenima, te najavljuje dolazak pomazanika, Krista koji ima doći“. Njima se protivni Židov obraćen na kršćanstvo koji odbacuje takvu percepciju Muhameda, uz objašnjenje da je on „lažni [prorok], jer proroci ne dolaze naoružani mačem.“⁹⁴ Sv. Maksim Ispovjednik u pismu pisano između 634. i 640. govori o Židovima koji su „[više od svih drugih] lišeni vjere na ovome svijetu pa stoga najspremniji iskazati dobrodošlicu neprijateljskim silama“.⁹⁵

S eshatološkim su očekivanjima pristigli i osvajači iz Arabije. Arapi muslimani bili su fascinirani civilizacijom u koju su došli te su s njome uspostavili aktivnu interakciju koja je uključivala preuzimanja ideja i oponašanja, pa se kao takva iz današnje perspektive doima gotovo nepojmljivo. Tu „međureligijsku“ interakciju nalazimo u islamskim tekstovima, a ona se, na što Lazarus-Yafeh ukazuje, zacijelo barem djelomice temelji na brojnim osobnim kontaktima u kojima su razmjenjivane ideje.⁹⁶ Kuranski navodi iz *kubat as-sahre* upućuju na rano razumijevanje neprihvatljivosti temeljne kršćanske dogme o Trojstvu, no sa Židovima je bilo drukčije. Muslimani i Židovi dijelili su slično stajalište glede striktnog jedno-

boštva, a povezivao ih je i niz obrednih sličnosti, religija koja počiva na objavljenom zakonu te simbolički važno obrezanje. Goitein, štoviše, smatra neobičnim to što većina Židova iz Arabije nije prihvatila Muhameda kao proroka nežidovima, budući da „prije nego što su poganski obredi hodočašća u Meku ušli u islam, u Muhamedovu propovijedanju nije bilo ničega odbojna židovskoj vjeri.“⁹⁷ Dio je Židova prigrlilo islam, ali u to rano vrijeme nije postojala potreba za zanemarivanjem niza židovskih vjerskih načela, vjerovanja i eshatoloških očekivanja, jer alternativnih – a osobito suprotnih – u islamu nije ni bilo. Obnova Hrama u Jeruzalemu predstavlja primjer toga. Prema skoro svim muslimanskim izvorima upravo je židovski obraćenik na islam Ka'b el-Ahbar bio taj koji je kalifu Omaru pokazao gdje je stajao židovski Hram, te ga je, prema donekle nejasnu Tabarijevu opisu, pokušao nagovoriti da to mjesto učini *kiblom*.⁹⁸ Ka'b el-Ahbar Omara je obavijestio o proročanstvu starom petsto godina, prema kojem će on, el-Faruk, očistiti opustošeni prostor nekadašnjeg Hrama, a Bog će kazniti Bizantince jer su uništili Dom Božji.⁹⁹ Muslimansku gradnju svetišta na tome mjestu mnogi su Židovi, i to ne samo obraćenici na islam, doživjeli kao početak obnove hramskog bogoštovlja i ispunjenja biblijskih proroštava. Židovski su obraćenici na islam predstavljali „iznimno važan čimbenik u stvaranju muslimanskih apokaliptičnih tradicija, uključujući one koje se odnose na Jeruzalem“.¹⁰⁰

Za ovu temu možda najzanimljiviji aspekt muslimansko-židovske interakcije u Palestini jest pitanje muslimanske otvorenosti za ideje iz židovstva. Židovi, za razliku od kršćana i muslimana, nisu nastojali privući konvertite. Židovske ideje nisu ulazile u islam zbog židovske prozelitske ambicije, nego zbog muslimanske radoznalosti, ali i vjerske pragmatičnosti: novu je vjeru trebalo opremiti vjerovanjima gdje god su postojale nedorečenosti i praznine. „Konverzija mnogih Židova i kršćana na islam [...] stvorila je izravan i legitiman kanal kroz koji su biblijske i izvan-

spominje kao Izraelove neprijatelje (v. H. SIVAN, 2002: 277-306).

⁹¹ B. LEWIS, 1950: 324-325; R. G. HOYLAND, 1997: 311. Hoyland napominje kako je riječ prevedena kao „džamija“ (mosque) u izvorniku „*hishtahawāyā*“.

⁹² R. G. HOYLAND, 1997: 312-320.

⁹³ O. GRABAR, 1996: 54-55. Midraš je vrsta rabinske literature kojom se tumači neki dio Biblije, najčešće Tore, ili usmene predaje. Grabar napominje kako je ovaj srednjovjekovni midraš „kao i obično gotovo nemoguće datirati“ (str. 54).

⁹⁴ R. G. HOYLAND, 1997: 57.

⁹⁵ R. G. HOYLAND, 1997: 78.

⁹⁶ H. LAZARUS-YAFEH, 1992: 133.

⁹⁷ S. D. GOITEIN, 1955: 63.

⁹⁸ AL-TABARI, vol. XII: 194-195; H. BUSSE, 1986: 167-168. Više o toj epizodi v. dalje u tekstu, u dijelu o protužeruzalemskim tradicijama.

⁹⁹ AL-TABARI, vol. XII: 196. Ovaj ulomak sadrži niz zanimljivih detalja. Židovski konvertit priznaje da drevne proročke knjige sadrže proročanstva vezana uz advent islama, što je jedna od ključnih polemičkih tema između Muhameda i medinskih Židova. Potom Omara naziva Farukom, što je mesijanski naziv i može značiti *izbavitelj* (P. CRONE & M. COOK, 1977: 5). Tu je i anakronizam, ne neuobičajen za ranoislamske tekstove, prema kojemu izvjesni prorok odlazi u Konstantinopol i prijete Bizantincima zbog onoga što je „tvoj narod učinio Mome Domu“. U vrijeme razaranja Hrama, 70. po. Kr., Bizantinci nisu postojali, kao ni Konstantinopol – autor ih je zamijenio za Rimljane i Rim.

¹⁰⁰ O. LIVNE-KAFRI, 2006: 383.

biblijske tradicije uvedene u islam.“¹⁰¹ Tijekom prvih hidžretskih desetljeća islam ne samo da se još uvijek razvijao; prema Crone i Cooku tek je bio u povojima.¹⁰² No čak i da je postojala razvijenija religijska misao, malo je muslimanskih osvajača Sirije o njoj moglo imati ikakvo dublje znanje, a ono se u najboljem slučaju svodilo na poznavanje određenoga broja kuranskih *ajeta* i tradicija (hadisa). Sve što su znali naučili su nakon konverzije na novu vjeru, a ta je konverzija bila više ili manje nedavna. Ovdje je lako previdjeti kako muslimanski osvajači Sirije, za razliku od pripadnika drugih vjera ili kasnijih naraštaja muslimana, nisu imali prigodu o vjeri učiti od predaka, obitelji i unutar zajednice u kojoj su odrastali. Dapače, svoje su izvorne vjerske nazore stečene u *džahiliji* morali potisnuti i zamijeniti onima koje su (ako jesu) ciljano učili od početka.¹⁰³ Pridoda li se tome opća nepismenost¹⁰⁴ i neukost Arapa,¹⁰⁵ slika postaje još turobnija. Čak i oni muslimani koji su znali *ajete* i tradicije o Ibrahimu (Abrahamu), Ishaku (Izaku), Jusufu (Josipu), Musi (Mojsiju), Harunu (Aronu), Davudu (Davidu), Sulejmanu (Salomonu) ili Uzeiru (Ezri) bez uvida u židovske i kršćanske kanonske tekstove, apokrifne i knjige pseudoepigrafe ili u tekstove različitih judeo-kršćanskih sljedbi kojima je Sirija obilovala, nisu mogli znati gotovo ništa.¹⁰⁶ Logično je da se pojavila dvojba treba li, odnosno je li vjerski dopustivo, preuzimati sadržaj vlastite vjere (islama) od sljedbenika druge vjere (židovstva). To pitanje, naravno, nije bilo postavljeno na ovakav način. Kako smo već vidjeli, islam je sebe percipirao ne

kao novu vjeru, nego kao nadogradnju prethodnih. Iz tako uokvirena stajališta, ne postoji ništa sporno u preuzimanju tradicija *ahl ul-kitaba* (naroda knjige), poglavito Židova. Tako se pojavio poznat i često korišten hadis *haddisu ‘an bani isra’ila vala haradža*, prema kojemu Muhamed potiče svoje sljedbenike da preuzimaju židovske tradicije.¹⁰⁷ Muslimanski su mislioci bili svjesni da bez upoznavanja *Tevrata* (Tore) i drugih židovskih knjiga malo toga iz Kur’ana može biti kontekstualizirano.¹⁰⁸ Tomu treba pridodati i pitanje utjecaja spomenutih židovskih mesijanskih percepcija islamskih osvajanja te pripisivanja božanske misije „Išmaelcima“ i njihovu proroku u kontekstu osvajanja bizantskih zemalja. Takva laskava priznanja od strane najuglednije monoteističke zajednice ranoga srednjeg vijeka i njihov „filo-arapski sentiment“¹⁰⁹ zacijelo su pridonosili spremnu, možda pokatkad i nekritičkom otvaranju islama za ideje židovstva. Rani kršćanski izvori govore i o „saracenskom spaljivanju crkvi, uništavanju samostana, skrnavljenju križeva i užasnom huljenju na Krista i crkvu“, kao i o pozivu „išmaelskog vladara“ bizantskome caru da se odrekne „toga Isusa kojega ti nazivaš Kristom, a koji ni samoga sebe nije mogao spasiti od Židova“.¹¹⁰ Crone i Cook zaključuju kako „ovdje nema ničega što bi potvrđivalo islamsku sliku [o sebi kao o] pokretu koji je još prije osvajanja [Sirije] raskinuo sa Židovima i koji je na židovstvo i na kršćanstvo gledao s istim spojem snošljivosti i suzdržanosti“.¹¹¹

¹⁰¹ M. SHARON, 1992: 56.

¹⁰² P. CRONE & M. COOK, 1977: 3-9.

¹⁰³ Arapi u Hidžazu su, prema islamskim izvorima, prije adventa islama šivali različita božanstva, a sva njihova predislamska bogoštovlja i tradicije u islamu su se smatrala *džahilijom* (neznanjem) i kao takva su se u potpunosti odbacivala. Prelazak na islam značio je radikalan prekid sa svakom vrstom ranijega religijskog izričaja i identiteta.

¹⁰⁴ Pismenost je u vrijeme adventa islama bila rijetka, pa Balazuri poimence navodi svih sedamnaest muškaraca iz kurejšitskog plemena koji su u vrijeme adventa islama bili pismeni (među njima su svi rašidunski kalifi osim Abu Bakira) te imena nekoliko pismenih žena. Muhamed je bio nepismen te je za zapisivanje objava i drugih tekstova koristio pisare, čija imena Balazuri također navodi (AL-BALADHURI, 1924: 272-273). Balazuri piše i da je „pismenost među [arapskim plemenima] Aus i Hazradž [također] bila rijetka“ te navodi da su neki Židovi naučili pisati arapski. Autor daje popis nekoliko ljudi koji su uz pisanje još znali i gađati i plivati, a te tri vještine činile su da ih se oslovljava s *kamil* (savršeni). Na koncu navodi i da je Zaid ibn Tabit, jedan od Muhamedovih pisara podrijetlom iz Medine, po Prorokovu napatku naučio pisati hebrejski (AL-BALADHURI, 1924: 274).

¹⁰⁵ Donner opaža kako su čete arabijskih plemena koje su se u *džihadu* priključile „vjernicima“ (muslimanima) tijekom Ratova protiv apostazije (u vrijeme prvoga rašidunskoga

kalifa Abu Bakira, 632–634) bile krajnje rudimentarno upućene u islam: „njihovo je znanje o doktrinama [islamskog] pokreta vjerojatno bilo ograničeno na ideju da je Bog jedan, te uglavnom obuhvaćeno ushićenim krilaticama poput one ‘Bog je velik’ (*alahu ekber*), koju su koristili kao bojni poklič“ (F. M. DONNER, 2010: 116).

¹⁰⁶ Djelomice je iznimka Jusuf (Josip) čiji je život opisan u 12. kuranskoj suri, Surat Jusuf. To je ujedno i jedina od 114 sura koja je sačinjena od kronološki posložene priče.

¹⁰⁷ Opsežnu studiju navedenog hadisa v. u M. J. KISTER, 1972: 215-239.

¹⁰⁸ U ovome se članku polazi od pretpostavke da je Kur’an nastao onako kako nam to prenosi islamska tradicija, no znanstvenici su te tradicije stavili pod upit (J. WANSBROUGH, 1977; P. CRONE & M. COOK, 1977).

¹⁰⁹ P. CRONE & M. COOK, 1977: 6.

¹¹⁰ P. CRONE & M. COOK, 1977: 6; usp. R. G. HOYLAND, 1997: 219.

¹¹¹ P. CRONE & M. COOK, 1977: 6. Hagarism je teško čitljiv, na dijelove jedva prohodan tekst, namijenjen čitateljima koji su već dobro upoznati s tradicijama i uvriježenim tumačenjima ranoislamske povijesti. Autori se na ovom mjestu referiraju na „raskidanje sa Židovima“ kakvo se dogodilo u Medini, pošto je Muhamed odbacio sporazum kojim su Židovi prihvaćeni kao dio *ummmeta* te njihova plemena protjerao ili porobio i pogubio. Podrobnije

Toga su, logično je pretpostaviti, u određenoj mjeri bili svjesni i Židovi. Narod koji je u vrijeme islamskih osvajanja već preko pola tisućljeća bio politički i vojno sasvim impotentan, ali je čuvao bogatu monoteističku baštinu, i narod politički i vojno najpotentniji na Orijentu, ali bez ikakve vjerske tradicije, na jeruzalemskom su se Brdu Hrama našli u, gotovo bi se moglo reći, prirodnoj vjersko-političkoj simbiozi. Sharon objašnjava:

Abdul Malik želio je ponovno izgraditi Salomonov hram. Na taj je način uspostavio izravnu poveznicu između sebe i Salomona, kur'anskoga kralja-proroka, izostavljajući kršćane [iz toga slijeda]. Njemu su svesrdno pomagali Židovi Sirije i Palestine, koji su na islamska osvajanja i zamjenu bizantsko-kršćanske vlasti arapskom gledali kao na početak Izraelova otkupljenja. Stoviše, postoje jasni dokazi da su Židovi gradnju Kupole nad Stijenom smatrali, barem simbolički, obnovom Hrama.¹¹²

Ovo potonje vidljivo je iz nekih rituala povezanih s Kupolom nad Stijenom koji su židovskog podrijetla, a koji su postojali najmanje do 16. stoljeća, poput pomazivanja uljem stijene (*sahre*) ponedjeljkom i četvrtkom, danima nebitnima u islamu, ali bitnima u židovstvu. „Židovi su bili djelatno uključeni u službu u Kupoli nad Stijenom: bili su zaduženi za paljenje svijeća, pripremu fitilja za uljane svjetiljke i čišćenje svetišta.“¹¹³ Tu je i nazivanje *kubat as-sahre* hebrejskim arabiziranim imenom *heikal* (היכל) odnosno arapski (هيكل) koje u Bibliji označava Dom Božji ili hramsku odaju.¹¹⁴ U kontekstu islamske gradnje na Brdu Hrama pod utjecajem Židova, kratak i neobičan opis nalazi se u armenskome tekstu pisanu 660-ih kojemu nije poznat autor, ali katkad se pripisuje biskupu Sabeju Bagratidskom. Ovo je prvi poznati kršćanski tekst u kojemu je kod opisa islama u obzir uzeta muslimanska samopercepcija, a opisani su i rani unutarislamski sukobi, odnosno *fitne*.¹¹⁵ Sabej piše da su Židovi pronašli mjesto Svetinje nad svetinjama,¹¹⁶ na njemu izgradili temelj i nadgrađe te se ondje skupljali na molitvu, no potom su ih „zavidni Išmaelci“ otjerali s toga mjesta te su njihovo zdanje nazvali svojim mjestom molitve.¹¹⁷

o tim odnosima, zbivanjima i izvorima v. u B. HAVEL, 2013: 297-376.

¹¹² M. SHARON, 1992: 63.

¹¹³ M. SHARON, 1992: 65. Sharon napominje kako su ove tradicije očuvane do vremena Mudžir ad-Dina (1456.–1522.), jeruzalemskoga kadije i ljetopisca.

¹¹⁴ M. SHARON, 1992: 65; Izaija 6:1; 44:28; 66:6 Ezra 3:6, Nehemija 6:10, Ezekiel 8:16 itd.

¹¹⁵ Više o ovome tekstu v. u R. G. HOYLAND, 1997: 124-132.

¹¹⁶ Svetinja nad svetinjama, hebrejski *kodeš hakodašim* (קֹדֶשׁ הַקֹּדֶשִׁים) središnje je i najsvetije mjesto Salomonova hrama (1

Ova se tradicija kosi s islamskima, prema kojima su muslimani od samoga početka bili graditelji na Haramu, a Židovi tek njihovi savjetnici.

9. Ranoislamske protujeruzalemske tradicije

Tema Jeruzalema u ranoislamskoj tradiciji ne bi bila potpuna bez osvrta na još jedan fenomen istoga žanra, a to su protujeruzalemski islamski stavovi koji se u različitim omjerima i oblicima također nalaze unutar istoga tekstovnog korpusa u kojem nalazimo i *fada'il el-kuds*.¹¹⁸ Izravno protivljenje uzdizanju Jeruzalema na pijedestal islamskoga svetoga grada, ili pak poruke opreza kako se u pohvalama Kudsa ne bi pretjeralo, nalazimo u hadisima te u djelima islamskih povjesničara i ljetopisaca (Kur'an je, naravno, nijem o toj temi). Već smo spomenuli hadis kojim se muslimanima nalaže hodočašće u samo dvije džamije, one u Meki i u Medini, što implicira da je hodočašće u Jeruzalem neprihvatljivo.¹¹⁹

Kister prenosi niz hadisa prema kojima je „među islamskim teolozima iz prve polovice drugoga [hidžretskog] stoljeća postojala određena nespремnost da trećoj džamiji u potpunosti priznaju svetost, te da Jeruzalemu dodijele položaj istovjetan onome koji su imala dva islamska sveta grada, Meka i Medina“.¹²⁰ Prema tim hadisima Muhamed je obeshrabriovao zavjetna hodočašća u Jeruzalem, premda ih nije izrijekom zabranjivao. Isto je učinila i jedna od njegovih žena, koja je nekoj ženi, što se zavjetovala da će otići na hodočašće u Jeruzalem ozdravi li, te je nakon ozdravljenja onamo i krenula, savjetovala da ne ide u Jeruzalem, već da se pomoli u Prorokovoj džamiji u Medini.

Isti autor prenosi i hadis iz zbirke Abdul Razika ibn Hamama, prema kojem je kalif Omar, dok se nalazio u ograđenom prostoru s devama, ugledao dvojicu prolaznika. Na njegovo pitanje gdje su bili, odgovorili su mu: „U Jeruzalemu.“ Omar ih je na to počeo udarati bičem, misleći da su u Jeruzalem išli na *hadž* kao što se ide u Meku. Prestao je tek na njihovo objašnjenje kako su kroz

Kraljevi 6:16) u kojemu je bio smješten Kovčeg saveza Jahvina (1 Kraljevi 8:6).

¹¹⁷ R. G. HOYLAND, 1997: 127.

¹¹⁸ Velikim dijelom sam zahvaljujući Lassnerovoj studiji zaključio kako je za dublje razumijevanje imidža Jeruzalema u ranoislamskoj tradiciji nužno osvrnuti se, barem letimice, i na ovaj žanr. Više o ovoj temi v. u J. LASSNER, 2017: 184-201.

¹¹⁹ M. J. KISTER, 1969: 178-179. Zanimljivo je da se jedan od takvih hadisa temelji na predaji (*isnad*) koja potječe od Ajše.

¹²⁰ M. J. KISTER, 1969: 180.

Jeruzalem prolazili usput, te su se ondje samo pomolili.¹²¹

Neobičnu tradiciju o Omaru, *sahri* i Haramu prenosi i Tabari. Omar je, ušavši u Jeruzalem, židovskog obraćenika Ka'ba el-Ahbara pitao gdje bi trebalo podignuti mjesto molitve.

Ka'b je rekao: „Prema Stijeni.“ Omar reče: „O, Ka'be, ti oponašaš vjeru Židova! Vidio sam te kako si izuo cipele.“ Ka'b odgovori: „Želio sam stopalima dotaknuti tlo.“ Omar će na to: „Vidio sam te. Ne, *kiblu* ćemo postaviti ispred toga. I Poslanik je Božji prednji dio naših džamija učinio *kiblom*. Brini se za svoj posao; nama nije zapovjedbano da štujuemo Stijenu [u Jeruzalemu] nego nam je zapovjedbano da štujuemo Ka'bu [u Meki].“¹²²

Usprkos postojanju brojnih tradicija prema kojima se važnost i svetost Jeruzalema umanjuje ili u cijelosti poriče, ni jedan se hadis s tom porukom na koncu nije našao u kanoniziranim zbirkama hadisa.¹²³ Gotovo je sasvim izvjesno da su takvi hadisi nastali tijekom unutarmuslimanskih sukoba, poglavito sukoba između vladara i štovatelja u Hidžazu te Umajada u Siriji. Nakon završetka tih sukoba hadis o legitimnosti triju džamija kao odredišta *hadža* postao je „općeprihvaćen među ortodoksnim teolozima“.¹²⁴

S obzirom na gotovo nedvojbenu političku pozadinu hadisa kojima se Jeruzalemu poriče svetost, logično je postaviti pitanje i političke pozadine hadisa kojima se Jeruzalemu ista ta svetost pripisuje. Ipak, ovdje treba biti oprezan u zaključivanju. Premda se misao o recipročnosti nastanka dviju oprječnih tradicija nameće po logici i u skladu je s ranije navedenim Goldziherovim opažanjem o političkim hadisima,¹²⁵ u njoj, gotovo je izvjesno, ne leži cjelovito objašnjenje nastanka projeruzalemskih hadisa i tradicija. Ranoislamski imperij promatran iz Hidžaza i *haramajina* jednostavniji je, a težište promišljanja prirodno leži na unutarmuslimanskim odnosima, ponajprije suparništvu Arabije, s jedne, i Sirije s druge strane. Logično je da establišment u Hidžazu nikada nije u potpunosti prihvatio to što je prijestolnica islamskog imperija izmještena u udaljenu sjevernu pokrajinu, dok je izvorište vjere, odnosno Prorokov zavičaj, ostalo zapostavljeno te izgubilo društveni značaj, političku vlast i prihode od poreza.

¹²¹ M. J. KISTER, 1969: 181.

¹²² AL-TABARI, vol. XII: 194-195. Vidjeti i fusnote na str. 195 gdje prevoditelj razmatra što je Omar pitao, a što je Ka'b odgovorio, budući da iz razgovora proizlazi da je tema *kibla*. U hrvatskoj je transliteraciji lako pobrkati imena židovskog konvertita Ka'ba i mekanskog svetišta Ka'be, koja nisu povezana.

¹²³ M. J. KISTER, 1969: 193.

¹²⁴ M. J. KISTER, 1969: 196.

Logična je bila i bojazan da se promjena sjedišta političke vlasti ne odrazi i na promjenu središta religijske vlasti. Svijet promatran iz Sirije bio je znatno složeniji. Uz unutarmuslimanske sporove, tu su bili i odnosi s lokalnim kršćanima, Bizantskim carstvom, Perzijom, sljedbenicima zoroastrijanstva i nizom drugih neislamskih aktera. Umajadima je bio potreban sveti grad, ali ne poglavito kao sredstvo političke borbe s arabijskim muslimanskim suparnicima – jer tu su borbu zahvaljujući glasovitom i beskrupuloznom vojskovođi Hadždadžu ibn Jusufu svakako riješili u svoju korist – nego kao sredstvo propagandnog nadmetanja s protivnikom kojega su također porazili vojno, ali ne i kulturološki; njegovi su kultura, arhitektura i umjetnost nastavili prijetiti islamu tako što su kroz estetiku i ljepotu pronosili vjersku i političku poruku protivnu umajadskoj viziji svijeta. U tom kontekstu treba shvatiti i Abdul Malikove druge reforme, poput uvođenja kovanica na kojima je isprva čak bio kalifov lik (na bizantskim je kovanicama, koje su se do tada koristile i na umajadskim područjima, bio Kristov lik s natpisom *Kralj kraljeva*) ili istiskivanja grčkog jezika iz administrativnog sustava imperija i uvođenja arapskog jezika. Jeruzalem kao islamski sveti grad, s Kupolom nad Stijenom, a kasnije i džamijom el-Aksom, podignutima na mjestu čiju su drevnu vjersku važnost prepoznavali i Židovi i kršćani, dugoročno je u tome kompleksnom nadmetanju postao važniji za dokazivanje muslimanskih tvrdnja nemuslimanima, nego umajadskih tvrdnja postrašidunima. No, i pored toga nadmetanja, „muslimani su shvaćali da je [Jeruzalem] grad svet ponajprije Židovima i kršćanima“.¹²⁶

U osporavanju štovanja jeruzalemskih svetišta osobito je oštar bio Ibn Tajmija (1262–1328), koji je teologiju i islamski zakon studirao u Damasku. On je ustrajavao na tome da se u Jeruzalemu mogu upućivati molitve, kao što je to učinio Prorok na Noćnom putovanju. No Kupola nad Stijenom, tvrdio je, nema nikakvu osobitu važnost, na stijeni nema Muhamedova otiska stopala,¹²⁷ kalif Omar nije ondje molio, a čitav su Haram izgradili Umajadi kako bi onamo preusmjerili *hadž*. Prema njemu na svijetu postoje tri harama, ali ni jedan nije u Jeruzalemu.¹²⁸ Štovanje svetišta, čija se važnost temelji na židovstvu, kao i drugih sličnih svetišta, uključujući i Prorokov grob, prema njemu

¹²⁵ I. GOLDZIHHER, 1971: 44. Ovdje valja napomenuti kako je Goldziher bio jedan od najvećih svjetskih poznavatelja i autoriteta za tumačenje hadisa.

¹²⁶ S. D. GOITEIN, 1981: 169.

¹²⁷ Prema tradiciji koju prenosi el-Jakubi, Muhamed je prije uzlaska na nebo nogom stao na stijenu na Haramu (O. GRABAR, 1959: 37), što dokazuje otisak njegova stopala koji je, prema nekim legendama, još uvijek vidljiv.

¹²⁸ To su Meka, Medina i mjesto u blizini Ta'ifa, također u Hidžazu.

znak je otpadništva od islamske vjere koje je každyivo smrću.¹²⁹

10. Zaključak: prošlost i budućnost islamskog Jeruzalema

Važnost Jeruzalema za razvoj islamske misli i identiteta dijela muslimanskog svijeta, od najranijih godina nastanka nove religije, može se smatrati neupitnom. Podjednako neupitna činjenica kako je percepcija važnosti Jeruzalema uvelike bila određena političkim okolnostima, te nastojanjima umajadskih kalifa da područje Sirije uzdignu na religijsku vrijednosnu razinu prema uzoru na Hidžaz, tu važnost ne umanjuje. Isto vrijedi i za teološko, arhitektonsko, mozaično i estetsko nadmetanje s kršćanskim Bizantom, koje je vidljivo poglavito u oblikovanju svetišta *kubat as-sahre*. Različiti dijelovi *ummata* tijekom različitih razdoblja različito su tumačili koncept svetosti Jeruzalema za islam. Njima treba pridodati i onaj dio ranoislamske tradicije koja je u pripisivanju meritornosti Jeruzalemu prepoznala religijsku inovaciju (*bid'a*, što je u islamu drugi najveći grijeh, odmah nakon *širka*¹³⁰) te političku i religijsku konkurenciju Meki i Medini, koju je nastojala suzbiti.

Među rijetkim je izvorno islamskim i s političkim zbivanjima nepovezanim tradicijama pridavanja svetosti Jeruzalemu ona o prvoj *kibli*. No, ta je *kibla* napuštena, a fokus molitve postala je, i do danas ostala, Meka. Grabar stoga s pravom upozorava kako je „psihološki krajnje malo vjerojatno da bi se točka izvorne [napuštene] *kible* obilježavala [kroz pridavanje svetosti]“ te u nastavku objašnjava kako razloge treba tražiti u tradicijama povezanima s kalifom Omarom i *isrom*¹³¹, što nas opet vraća na kasnija događanja, obilježena političkim motivima i eshatološkim nadanjima.

Kao i kod istraživanja drugih tema iz ranoislamske povijesti, istraživanja ranoislamskoga Jeruzalema otežava i ograničava oskudnost onodobnih izvora.¹³² Islamski izvori koji su nam danas poznati nastali su dva stoljeća, ili više, nakon događaja koje opisuju. U njima se ranoislamski narativ isprepliće s umajadskim ili, rjeđe, abasidskim političkim interpretacijama prošlosti, često do razine na kojoj je teško ili nemoguće razlučiti izvornu religijsku tradiciju od proračunate, službene vladarske promidžbe politički po-

godnih vjerovanja koja su se potom i sama preobražavala u „uvjerljive tradicije opremljene *isnadima*“¹³³ i u kojima se povijest predstavlja „ne onakvom kakva je bila, nego kakva je trebala biti“.¹³⁴ Zato su za istraživanje percepcije Jeruzalema u ranoislamskoj tradiciji od goleme važnosti s jedne strane arheološki i materijalni izvori, poglavito *kubat as-sahra* i Haram, a s druge strane židovski i kršćanski tekstovi u kojima se spominje Jeruzalem nakon islamskog osvajanja. Nastanak ovih potonjih vrela teško se može pripisati unutar-muslimanskim političkim procesima, a eshatološka prizma kroz koju su neki od njih pisani nije razlog za odbacivanje povijesnosti dijela sadržaja u kojemu su opisana zbivanja ili navedeni podatci. Veći je problem to što su i neislamski izvori čiji se nastanak može datirati bliže razdoblju i događajima koje opisuju rijetki, nepotpuni i uglavnom naknadno doručeni.

Nejasnoće i nesuglasja vezani za ranoislamsko pripisivanje svetosti Jeruzalemu danas nisu razlog za stavljanje pod upit važnosti Jeruzalema za muslimane, odnosno njegova uzvišena položaja trećega najsvetijega grada u islamu. Dapače, one kao da grad pokrivaju nekom maglovitom, otajstvenom čari iz koje se nazire nadolazeće mesijansko buđenje i eshatološka kulminacija povijesti. Ako je vjerska važnost Jeruzalema za islam bila povezana s političkim procesima – a da je tako dade se uočiti i nakon razdoblja obrađenih u ovome članku, primjerice neposredno prije¹³⁵ i tijekom Križarskih ratova¹³⁶ – onda ne treba čuditi što Jeruzalem posljednjih godina postaje predmetom vjerskih čežnja i gorljivosti muslimana diljem svijeta, i to puno više nego ikada prije u povijesti grada. Prijašnji unutarmuslimanski sukobi, kao i sukobi muslimana s kršćanima oko Jeruzalema, grad su činili poželjnim posjedom, ali ushit koji je donosilo njegovo posjedovanje uglavnom nije bio rigidan i neobuzdan; prostor za pragmatičnost i politički kompromis uvijek je postojao. Prisjetimo se samo dogovorne predaje Jeruzalema Fridriku II od strane ajubidskog vladara el-Kamila, što je na neko vrijeme u Palestinu donijelo mir. K tome, opet je korisno ukazati na to da nikada u povijesti nijedna islamska vlast Jeruzalem nije učinila svojim glavnim gradom, dok je u razdoblju prije Križarskih ratova on za muslimane kulturno bio „provincijski grad bez osobite važnosti“.¹³⁷

Aspekt srednjovjekovne teološke interakcije i nadmetanja islama sa židovstvom i kršćanstvom u

¹²⁹ C. D. MATTHEWS, 1936: 2-6.

¹³⁰ Arap. idolatrija, krivoštovlje.

¹³¹ O. GRABAR, 1996: 47-48.

¹³² Odličan, kategoriziran i kritički pregled izvora za znanstveno izučavanje Jeruzalema u ranoislamskom razdoblju nalazi se u O. GRABAR, 1996: 8-20.

¹³³ Usp. I. GOLDZIJER, 1971: 44.

¹³⁴ M. SHARON, 1988: 225. Vidjeti i članak Francisa Edwarda Petersa *Quest of the Historical Muhammad* (F. E. PETERS, 1991: 291-315).

¹³⁵ Goitein navodi kako su muslimani stratešku važnost grada prepoznali tek trideset godina prije dolaska križara (S. D. GOITEIN, 1981: 169).

¹³⁶ Usp. C. D. MATTHEWS, 1936: 1.

¹³⁷ S. D. GOITEIN, 1981: 169.

kontekstu Jeruzalema zavrjeđuje posebnu pozornost jer danas ima političke implikacije koje su se izvorno možda nazirale, ali nisu bile eksplicitne.

Muslimani po osvajanju grada, pa ni nakon gradnje na Brdu Hrama, Jeruzalem nisu u potpunosti prisvojili, nego su svoju prisutnost u njemu vidjeli više kao nadogradnju na ranijim tradicijama. Židovi su i kršćani u okviru *zimijskog*¹³⁸ statusa pod islamskom vlašću relativno mirno njegovali svoje tradicije, dok su muslimani tijekom 461 godine, koliko je proteklo između islamskoga i križarskog osvajanja grada, u njemu ostali manjina.¹³⁹ U islamskim je tradicijama koje su se razvijale uloga židovskih konvertita na islam bila golema, a u nekim aspektima, kao što je pripisivanje eshatoloških značajki Jeruzalemu, vjerojatno i presudna. To je svakako bio proces, jer islamska teološka misao u prvom hidžretskom stoljeću u nizu ključnih pitanja još nije bila oblikovana, ali je bila otvorena, znatizeljna i heterogena. Prihvatimo li pak službeni islamski nauk o datiranju kuranskog teksta, jedan je teološki aspekt bio definiran i artikuliran, a to je islamsko viđenje onoga što danas nazivamo komparativnom religijom. Islam je, prema tome viđenju, nositelj konačne i završne objave, dok su prethodne objave (židovstvo i kršćanstvo) praktički, premda ne i *de jure*, dokinute kroz svojevršni *nash* (نسخ).¹⁴⁰ Lassnerovim riječima, „arabizacija monoteizma ključ je islamske debate sa Židovima i kršćanima“¹⁴¹, za što su inskripcije *kubat as-sahre* među najstarijim i najboljim primjerima. Islamizacija i arabizacija biblijskih koncepata i ličnosti tijekom niza povijesnih razdoblja Židovima je i kršćanima omogućavala da ih tumače kao pronalazjenje zajedničkoga monoteističkog izričaja, ali njihovo tumačenje nije potpuno točno. Ne odbacujući i moguće postojanje zajedničkoga monoteističkog izričaja, glavni je učinak islamizacije i arabizacije biblijskih koncepata i ličnosti to da je njima židovska i kršćanska povijest islamizirana. Islamizacija povijesti učinila je islamizaciju ozemlja prirodnom i logičnom posljedicom,¹⁴² a ona je vidljiva od iz-

¹³⁸ Zimije ili *ahl ul-zimma* (أهل الزمة) su Židovi i kršćani koji pod uvjetom pokornosti i plaćanja posebnog poreza nametnuta samo nemuslimanima, žive na područjima pod islamskom političkom vlašću.

¹³⁹ Najveću zajednicu činili su kršćani, često pripadnici različitih monofizitskih sljedbi. O broju jeruzalemskih Židova, kao i njihovim naseobinama u gradu i mjestu otkud su se doselili, ne zna se puno (usp. O. GRABAR, 1996: 132-133).

¹⁴⁰ Koncept *an-nasih va-l-mansuh* koristi se u kuranskoj egzegezi i odnosi se na tumačenje koje su poruke ukinute (*nasih*) i zamijenjene (*mansuh*) kronološki novijima. Koncept se prvi put javlja u kontekstu takozvanih „sotonskih stihova“ (IBN-ISHAK, 2004: 165-167; Kur'an 53:1-20) ali njegova je primjena s vremenom postala vrlo široka. U smislu nadomještanja biblijske objave islamom tu riječ tumači i Wansbrough (J. WANSBROUGH, 2006: 109-114).

vorne medinske islamske države utemeljene prve hidžretske godine pa sve do danas. No, taj korak često nije značio gaženje i zatiranje prethodnih monoteističkih tradicija, nego nametanje interakcije s njima, pod uvjetima koje je diktirao islam i koji su se, ovisno o političkim okolnostima, mijenjali. Jeruzalem je, slobodno se može reći, ogledni primjer te interakcije.

Muslimanski sukob sa Židovima oko Jeruzalema, koji počinje u vrijeme jeruzalemskoga velikog muftije hadži-Emina el-Huseinija (1897–1974), u islamsku je percepciju svetosti grada unio čimbenik determinirane, fanatične i agresivne posesivnosti,¹⁴³ koja je bez presedana u dotadašnjoj povijesti interakcije islama s Jeruzalemom i jeruzalemskim Židovima. Štoviše, u nekim mu je aspektima i oprječan. On ranoislamsku tradiciju preobličuje potrebama političkog trenutka, i to sve oštrije. Daljnje retroaktivno učitavanje važnosti Jeruzalema za islam te jeruzalemocentrična tumačenja povijesnih zbivanja i islamskih mitova, koja su nerijetko anakronistična, a koja postaju prihvatljiva čak i ozbiljnim znanstvenicima,¹⁴⁴ usprkos eventualnoj kratkoročnoj političkoj koristi za islam, bacaju sjenu na sjaj i nanose štetu ranoislamskim pripovijestima, tradicijama i historiografiji. Ipak, politički će dobitak, sudeći po sveukupnomu dosadašnjemu povijesnom iskustvu, jamačno prevagnuti. Pitanje Jeruzalema u ranoislamskoj tradiciji stoga je jednim dijelom tema historiografskoga i teološkog istraživanja, a drugim je dijelom političko-vjerski proces koji nije dovršen, niti mu se nazire kraj.

BIBLIOGRAFIJA / BIBLIOGRAPHY

- AL-A‘LÁ 1925 – Majlis al-Shar‘ī al-Islāmī al-A‘lá, *A Brief Guide to Al-Haram Al-Sharif*, Jerusalem, 1925.
AL-BALADHURI 1916 – al-Baladhuri, *The Origins of the Islamic State Part I (Kitab Futuh al-Buldan)* translated by Philip Hitti, New York, 1916.

¹⁴¹ J. LASSNER, 2017: 191.

¹⁴² Za razumijevanje ovoga aspekta zahvalan sam profesoru M. Sharonu, koji mi je ukazao na njega u jednome od razgovora.

¹⁴³ Za više podataka o el-Huseinijevoj ulozi u raspirivanju vjerskog sukoba između muslimana i Židova v. B. HAVEL, 2014 i B. HAVEL, 2015.

¹⁴⁴ Primjer su historiografske analize važnosti Jeruzalema u islamu, utemeljene na tradicijama prema kojima Muhamed na Jeruzalem gleda kao na mjesto na kojemu je već izgrađena džamija, odnosno *masdžid*, što osim džamije može označavati i drugu bogomolju. Jasno je da u vrijeme legendarne *isre* i *miradža* na Brdu Hrama nije bilo nikakve bogomolje, a poglavito ne džamije, čije spominjanje u Jeruzalemu prije islamskih osvajanja predstavlja apsurdan anakronizam.

- AL-BALADHURI 1924 – al-Baladhuri, *The Origins of the Islamic State Part II (Kitab Futuh al-Buldan)* translated by Francis Clark Murgotten, New York, 1924.
- AL-MUQADDASI 2001 – al-Muqaddasi, *The Best Divisions for Knowledge of the Regions*, Reading, 2001.
- Y. AL-QARADAWI 2012 – Yusuf al-Qaradawi, *Jerusalem: The Concern of Every Muslim*, 2012.
- AL-TABARI – al-Tabari, *The History of al-Tabari (Ta'rikh al-rusul wa'l-muluk)*, New York, 1987–1997.
- M. AVI-YONAH 1960 – Michael Avi-Yonah, *Jerusalem*, Jerusalem: The Israeli Publishing Institute Ltd, 1960.
- M. AVI-YONAH 2006 – Michael Avi-Yonah, The Historical Background, u / in: *Jerusalem: the Saga of the Holy City*, eds. M. Avi-Yonah, D. H. K. Amiran, J. Jotham Rothschild *et al.*, Delray Beach: Leventer Press, 2006, 7–42.
- D. BARNETT 2011 – David Barnett, The Mounting Problem of Temple Denial, *The Middle East Review of International Affairs*, 15/2, 2011, 1–10.
- S. BLAIR 1992 – Sheila Blair, What is the Date of the Dome of the Rock?, u / in: *Bayt al-Maqdis: 'Abd al-Malik's Jerusalem*, eds. J. Raby & J. Johns, Oxford Studies in Islamic Art 9, Oxford: Oxford University Press, 1992, 59–88.
- H. BUSSE 1968 – Heribert Busse, The Sanctity of Jerusalem in Islam, *Judaism*, 17/4, 1968, 441–468.
- H. BUSSE 1986 – Heribert Busse, Omar's Image as the Conqueror of Jerusalem, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 8, 1986, 149–168.
- K. A. C. CRESWELL 1969 – *Early Muslim Architecture: Umayyads A.D. 622-750*. Oxford: Oxford at the Clarendon Press, 1969.
- P. CRONE & M. COOK 1977 – Patricia Crone & Michael Cook, *Hagarism: The Making of the Islamic World*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- C. DAUPHIN 1997 – Claudine Dauphin, On the Pilgrim's Way to the Holy City of Jerusalem. The Basilica of Dor in Israel, u / in: *Archaeology and Biblical Interpretation*, ed. J. R. Bartlett, London: Routledge, 1997, 145–165.
- F. M. DONNER 2010 – Fred M. Donner, *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam*, Cambridge and London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2010.
- H. E. EL-HUSEINI 1943 – Hadži Emin El-Huseini, *Govor njegove preuzvišenosti velikog muftije palestinskog prigodom rodjendana Božjeg poslanika Muhameda*, Zagreb: Islamski središnji zavod u Berlinu, 1943.
- A. EL-KHATIB 2001 – Abdallah El-Khatib, Jerusalem in the Qur'an, *British Journal of Middle Eastern Studies*, 28/1, 2001, 25–53.
- A. ELAD 1999 – Amikam Elad, *Medieval Jerusalem and Islamic Worship: Holy Places, Ceremonies, Pilgrimage*, Leiden: Brill, 1999.
- A. ELAD 1999a – Amikam Elad, Pilgrims and Pilgrimage in Jerusalem during the Early Muslim Period, u / in: *Jerusalem: its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity and Islam*, ed. Lee I. Levine, New York: The Continuum Publishing Company, 1999, 300–314.
- Encyclopaedia of Islam – Encyclopaedia of Islam*, Leiden: E. J. Brill, 1986–2004.
- Evangelical Dictionary of Biblical Theology - Evangelical Dictionary of Biblical Theology*, ed. Walter A. Elwell, Grand Rapids, 2000.
- M. FIERRO 1994 – Maribel Fierro, The celebration of "Ashura" in Sunni Islam, u / in: *Proceedings of the 14th Congress of the Union européenne des arabisants et islamisants*, ed. A. Fodor, Budapest: Eötvös Loránd University, 1994.
- M. GIL 1974 – Moshe Gil, The Constitution of Medina: A Reconsideration, *Israel Oriental Studies*, 4, 1974, 44–76.
- M. GIL 1997 – Moshe Gil, *A History of Palestine, 634-1099*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- M. GIL 2004 – Moshe Gil, *Jews in Islamic Countries in the Middle Ages*, Leiden: Brill, 2004.
- S. D. GOITEIN 1950 – Shelomo Dov Goitein, The Historical Background of the Erection of the Dome of the Rock, *Journal of the American Oriental Society*, 70/2, 1950, 104–108.
- S. D. GOITEIN 1955 – Shelomo Dov Goitein, *Jews and Arabs: Their Contacts Through The Ages*, New York: Schocken Books, 1955.
- S. D. GOITEIN 1981 – Shelomo Dov Goitein, Jerusalem in the Arab Period (638-1099), u / in: *Jerusalem Cathedra: Studies in the History, Archaeology, Geography & Ethnography of the Land of Israel*, 1, ed. L. I. Levine, Jerusalem: Yad Izhak Ben-Zvi Institute, 1981, 168–196.
- S. D. GOITEIN 2010 – Shelomo Dov Goitein, *Studies in Islamic History and Institutions*, Leiden: Brill, 2010.
- D. GOLAN 1986 – David Golan, Hadrian's Decision to supplant "Jerusalem" by "Aelia Capitolina", *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 35/2, 1986, 226–239.
- D. GOLD 2007 – Dore Gold, *The Fight for Jerusalem: Radical Islam, the West, and the Future of the Holy City*, Washington: Regnery Publishing, 2007.
- I. GOLDZIHNER 1971 – Ignaz Goldziher, *Muslim Studies (Muhammedanische Studien)*, Translated by C. R. Barber and S. M. Stern, Volume Two, Albany: State University of New York Press, 1971.
- O. GRABAR 1959 – Oleg Grabar, The Umayyad Dome of the Rock in Jerusalem, *Ars Orientalis*, 3, 1959, 33–62.
- O. GRABAR 1964 – Oleg Grabar, Islamic Art and Byzantium, *Dumbarton Oaks Papers*, 18, 1964, 67–88.
- O. GRABAR 1966 – Oleg Grabar, The Earliest Islamic Commemorative Structures, Notes and Documents, *Ars Orientalis*, 6/1, 1966, 7–46.
- O. GRABAR 1973 – Oleg Grabar, *Formation of Islamic Art*, New Haven: Yale University Press, 1973.
- O. GRABAR 1996 – Oleg Grabar, *The Shape of the Holy: Early Islamic Jerusalem*, Princeton: Princeton University Press, 1996.
- O. GRABAR 2001 – Oleg Grabar, Space and Holiness in Medieval Jerusalem, *Islamic Studies*, 40/3-4, 2001, 681–692.
- R. GRAFMAN & M. ROSEN-AYALON 1999 – Rafi Grafman – Myriam Rosen-Ayalon, The Two Great Syrian Umayyad Mosques: Jerusalem and Damascus, *Muqarnas: An Annual on the Visual Culture of the Islamic World*, 16, 1998, 1–15.
- A. HARUN & IBN-HIŠAM 1998 – Abdusselam Harun & Ibn-Hišam, *Poslanikov životopis*, Sarajevo: Bemust, 1998.
- B. HAVEL 2010 – Boris Havel, Zapadna orijentalistika: povijest i teologija s političkom misijom: uvod u kritičku analizu suvremene srednjestrujaške zapadne orijentalistike, *Radovi Zavoda za hrvatsku povijest Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu*, 42, 2010, 425–443.

- B. HAVEL 2013 – Boris Havel, *Arapsko-izraelski sukob: religija, politika i povijest Svete zemlje*, Zagreb: Naklada Ljevak, 2013.
- B. HAVEL 2014 – Boris Havel, Haj Amin al-Husseini: Herald of Religious Anti-Judaism in the Contemporary Islamic World, *The Journal of the Middle East and Africa*, 5/3, 2014, 221–243.
- B. HAVEL 2015 – Boris Havel, Hajj Amin Husseini's Anti-Semitic Legacy, *The Middle East Quarterly*, 22/3, 2015, 1–11.
- B. HAVEL 2015a – Boris Havel, Islamska država nije samo "takozvana": političko-vjerska propaganda i pitanje autentičnosti kalifata, *Političke analize: časopis Fakulteta političkih znanosti u Zagrebu*, 6(22), 2015, 27–35.
- B. HAVEL 2017 – Boris Havel, Komunikacijska kampanja Islamske države: *Dabiq*, 2014.-2015., *Anali hrvatskoga politološkog društva*, 14, 2017, 215–233.
- B. HAVEL & M. KASAPOVIĆ, 2016 – Boris Havel & Mirjana Kasapović, Napomene o transkripciji i transliteraciji, u / in: *Bliski istok: politika i povijest*, ed. M. Kasapović, Zagreb, 2016, xvii–xxii.
- G. HAWTING 2006 – Gerald Hawting, Foreword, u / in: John Wansbrough, *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History*, Amherst: Prometheus Books, 2006, i–viii.
- R. G. HOYLAND 1997 – Robert G. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, New Jersey: Darwin Press, 1997.
- IBN-ISHAK 2004 – Ibn-Ishak, *The Life of Muhammad: A Translation of Ibn Ishaq's "Sirat Rasul Allah" by A. Guillaume*, Karachi: Oxford University Press, 2004.
- Katekizam Katoličke Crkve: Kompendij* – Split: Biskupska konferencija Bosne i Hercegovine, Verbum, Crkva u svijetu, 2005.
- N. N. N. KHOURY 1993 – Nuha N. N. Houry, The Dome of the Rock, the Ka'ba, and Ghumdan: Arab Myths and Umayyad Monuments, *Muqarnas*, 10, 1993, 57–65.
- M. J. KISTER 1969 – Meir Jacob Kister, 'You Shall Only Set out for Three Mosques', A Study of an Early Tradition, *Le Muséon*, 82, 1969, 173–196.
- M. J. KISTER 1972 – Meir Jacob Kister, Haddithu 'an bani isra'ila wa-la haraja: A Study on an Early Tradition, *Israel Oriental Studies*, 2, 1972, 215–239.
- B. KORKUT 2011 – Besim Korkut, *Prijevod Kur'ana*, Novi Pazar: El-Kalimeh, 2011.
- J. LASSNER 2006 – Jacob Lassner, Muslims on the Sanctity of Jerusalem: Preliminary Thoughts on the Search for a Conceptual Framework, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 31, 2006, 164–195.
- J. LASSNER 2017 – Jacob Lassner, *Medieval Jerusalem: Forging an Islamic City in Spaces Sacred to Christians and Jews*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 2017.
- H. LAZARUS-YAFEH 1992 – Hava Lazarus-Yafeh, *Intertwined Worlds: Medieval Islam and Bible Criticism*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1992.
- G. LE STRANGE 1887 – Guy Le Strange, Description of the Noble Sanctuary at Jerusalem in 1470 A.D., by Kamâl (or Shams) ad Dînas Suyûti, *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, New Series*, 19/2, 1887, 247–305.
- G. LE STRANGE 1890 – Guy Le Strange, *Palestine Under the Moslems: A Description of Syria and the Holy Land From a.d. 650 to 1500*, London: Alexander P. Watt for the Committee of the Palestine Exploration Fund, 1890.
- M. LEVY-RUBIN 2017 – Milka Levy-Rubin, Why was the Dome of the Rock built? A new perspective on a long-discussed question, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 80/3, 2017, 441–464.
- B. LEWIS 1950 – Bernard Lewis, An Apocalyptic Vision of Islamic History, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 13/2, 1950, 308–338.
- B. LEWIS 1980 – Bernard Lewis, Palestine: On the History and Geography of a Name, *The International History Review*, 2/1, 1980, 1–12.
- O. LIVNE-KAFRI 1998 – Ofer Livne-Kafri, The Muslim Traditions "In Praise of Jerusalem" ("fada'il al-Quds"): Diversity and Complexity, *Annali Istituto Universitario Orientale*, 58/1-2, 1998, 165–192.
- O. LIVNE-KAFRI 2006 – Ofer Livne-Kafri, Jerusalem in Early Islam: The Eschatological Aspect, *Arabica*, 53/3, 2006, 382–403.
- F. M. LOEWENBERG 2013 – F. M. Loewenberg, Did Jews Abandon the Temple Mount?, *Middle East Quarterly*, 20/3, 2013, 37–48.
- A. LOUTH 2008 – Andrew Louth, Byzantium Transforming (600-700), u / in: *The Cambridge History of the Byzantine Empire c. 500–1492*, ed. J. Shepard, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, 221–248.
- M. MA'OZ 2014 – Moshe Ma'oz, The Role of the Temple Mount / Al-Haram Al-Sharif in the Deterioration of Muslim–Jewish Relations, *Approaching Religion*, 4/2, 2014, 60–70.
- C. D. MATTHEWS 1936 – Charles D. Matthews, A Muslim Iconoclast (Ibn Taymiyyeh) on the 'Merits' of Jerusalem and Palestine, *Journal of the American Oriental Society*, 56, 1936, 1–21.
- M. MODRIĆ 2016 – fra Miroslav Modrić, *Fra Vjenceslav Bilušić i Kustodija Svete Zemlje*, Sinj: Zbornik Kačić, 2016.
- G. NECIPOĞLU 2008 – Gülru Nepicoğlu, The Dome of the Rock as Palimpsest: 'Abd al-Malik's Grand Narrative and Sultan Süleyman's Glosses, *Muqarnas: Frontiers of Islamic Art and Architecture: Essays in Celebration of Oleg Grabar's Eightieth Birthday*, 25, 2008, 17–105.
- S. NUSEIBEH & O. GRABAR 1996 – Said Nuseibeh & Oleg Grabar, *The Dome of the Rock*, New York: Rizzoli International Publications, 1996.
- F. E. PETERS 1983 – Francis Edward Peters, Who Built the Dome of the Rock? *Graeco-Arabica*, 2, 1983, 119–138.
- F. E. PETERS 1991 – Francis Edward Peters, The Quest of the Historical Muhammad, *Journal of Middle East Studies*, 23, 1991, 291–315.
- M. RODINSON 2000 – Maxime Rodinson, *Muhammed*, Zagreb: MISL, 2000.
- M. ROSEN-AYALON 1989 – Myriam Rosen-Ayalon, The Early Islamic Monuments of al-Haram al-Sharif: An Iconographic Study, *Qedem: Monographs of the Institute of Archaeology of the Hebrew University of Jerusalem*, 28, 1989, 1–73.
- M. ROSEN-AYALON 1996 – Myriam Rosen-Ayalon, The first century of Ramla, *Arabica*, 43/1, 1996, 250–263.
- M. SHARON 1983 – Moshe Sharon, *Black Banners from the East: The Establishment of the 'Abbāsīd State : Incubation*

of a Revolt, Jerusalem: The Magnes Press, The Hebrew University, E. J. Brill, 1983.

M. SHARON 1988 – Moshe Sharon, The birth of Islam in the Holy Land, u / in: *Pillars of Smoke and Fire: The Holy Land in History and Thought*, ed. M. Sharon, Johannesburg: Southern Book Publishers, 1988, 225–235.

M. SHARON 1992 – Moshe Sharon, Praises of Jerusalem as a Source for the Early History of Islam, *Bibliotheca orientalis*, 49/1-2, 1992, 56–68.

M. SHARON 2006 – Moshe Sharon, Islam on the Temple Mount, *Biblical Archaeology Review*, 32/4, 2006, 24–36.

M. SHARON 2007 – Moshe Sharon, The Decisive Battles in the Arab Conquest of Syria, *Studia Orientalia*, 101/1, 2007, 297–357.

M. SHARON 2009 – Moshe Sharon, Shape of the Holy, *Studia Orientalia*, 107, 2009, 283–310.

H. SIVAN 2002 – Hagith Sivan, From Byzantine to Persian Jerusalem: Jewish Perspectives and Jewish/Christian Polemics, *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 41, 2002, 277–306.

N. A. STILLMAN 1979 – Norman A. Stillman, *The Jews of Arab Lands: a History and Source Book*, Philadelphia: The Jewish Publication Society in America, 1979.

G. H. TALHAMI 2000 – Ghada Hashem Talhami, The Modern History of Islamic Jerusalem: Academic Myths and Propaganda, *Middle East Policy*, 7/2, 2000, 113–129.

M. TWAIN 1964 – Mark Twain, *Naivčine na putovanju*. Zagreb: Matica hrvatska, 1964.

M. TWAIN 1984 – Mark Twain, *The Innocents Abroad, or The New Pilgrims' Progress*, New York: The Library of America, 1984.

J. WANSBROUGH 1977 – John Wansbrough, *Quranic studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford: Oxford University Press, 1977.

J. WANSBROUGH 2006 – John Wansbrough, *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History*, Amherst: Prometheus Books, 2006.

Zbogom Vlajo



Milan Vlajčić (novinar, književnik, književni i filmski kritičar) se rodio 23. avgusta 1939. u Beogradu, (otac Mihajlo, industrijalac, majka Vera, istoričar umetnosti). Diplomirao je na Katedri za opštu književnost sa teorijom književnosti beogradskog Filološkog fakulteta. Književne kritike i oglede objavljuje od 1960. u časopisu „Delo“ i drugim publikacijama. Uređivao je kulturne rubrike „Studenta“ i „Mladosti“, književne listove i časopise „Vidici“, „Gledišta“ i „Književni glasnik“ (izdavačka kuća Otkrovenje), navodi Nova.rs.

Narcisa Potežica

Mira Furlan

"Voli me više od svega na svijetu"

Početak prošle godine 20. siječnja stigla je vijest da nas je u 66. godini zauvijek napustila glumica Mira Furlan. Iako je gotovo tri desetljeća bila daleko, u Americi, ostala je naša glumica koja je svojom pojavom, ulogama u filmovima i još više na kazališnim daskama obilježila razdoblje velikih predstava u mnogim gradovima nekadašnje Jugoslavije. U wikipediji piše da je Mira Furlan hrvatsko-američka glumica i ona je stvarno ne samo rođena 1955. godine u Zagrebu, već je provela veliki dio života od školovanja do velikih uspjeha u karijeri glumice do devedesetih godina, a kasnije je nekoliko puta i početkom ovog stoljeća kao neka padajuća zvijezda zasvijetlila u predstavi "Medeja" na Brijunima i u Rijeci u Frlijevoj predstavi "Vježbanje života - drugi put" koja joj je i posljednja uloga. Ali od njene 36. godine, znači zadnjih tridesetak godina, skoro pola svog života provela je u Americi. Tamo je igrala u prestižnim serijama i živjela, gdje ju je zatekla kobna sudbina, u njenom domu u Los Angelesu, a neočekivano je da je na kraju zaraza od komarca zapadnog Nila prouzročila njen prerani i nenadani odlazak s velike umjetničke i u isto vrijeme burne životne scene.



Zato je sve na neki način iznenadila, ali i pobudila veliki interes njena autobiografija, jer je baš uoči tužne godišnjice smrti Mire Furlan - upravo potkraj 2021. godine, objavljena knjiga Mire Furlan "Voli me više od svega na svijetu". Ovu opsežnu autobiografsku knjigu (631 str.) u nakladi "Frakture", s podnaslovom "Priče o pripadanju" s engleskog je prevela Iva Karabaić. Mnogi se još uvijek dobro sjećaju Mire Furlan kao najpopularnije, najljepše i najseksepilnije jugoslavenske kazališne i filmske glumice koja se devedesetih godina prošlog stoljeća sa suprugom, redateljem Goranom Gajićem odselila u SAD. Oko nje i o njoj bilo je u to doba burnih komentara i članaka u sredstvima javnog informiranja koji su u stvari i uzrokovali njen odlazak s tadašnjih kazališnih pozornica Zagreba i Beograda.