

III

Hindusko-muslimanski misticizam: zajednička osnova za razumijevanje

Sufizam kao moralni i duhovni način života, te kao struja mišljenja s univerzalnim pozivanjem, pronašao je u Indiji izuzetno srodnu osnovu za svoj rast i širenje. Indijski um, od najranijih faza svoje historije, posjedovao je snažnu tendenciju ka misticizmu i gotovo sva mistička učenja koja su se razvila u drugim religijama i filozofskim školama pronalaze svoje najranije izraze u vedskoj i upanišadskoj literaturi drevne Indije. Vedski i upanišadski *rišiji* su bili prvi vidoviti ljudi koji su shvatili jedinstvo što leži u osnovi raznolikosti oblika i izraza. Zapravo, u *Rig Vedi* je vjerojatno prvi put iskazano ovo shvatanje:

*ekam sad viprā bohudhā vadanti
agnim yamam mātariśvānam āhuh*

(*Rig Veda*, I. 164: 46)

(Istina je jedna, pjesnici joj daju različita imena kao

Agni, Yama i Mātariśvan)

a *Chandogya upanišad* dokazuje vrlo jasno i snažno da su „sve varijacije predmeta istih riječi i imena“ -

vācārambhanam vikāro nāmadheyam.

(Ch. Up., VI. 4)

Ovaj univerzalistički nazor, koji je uvijek bio vidan u hinduskom mišljenju i potpuno je razvijen u mističkim i religijskim tradicijama medijevalne Indije, također je jedan od temeljnih obilježja sufizma, a potvrđuje se kroz dugi proces njegovog razvitka. Budući da veliki broj pripadnika obje zajednice ima zajednički humanistički duh, misticizam je postao katalizatorska snaga između ovih dviju grupacija i utro je put za njihovo uzajamno razumijevanje.

Zapravo, postoje brojne tačke slaganja i afiniteta između hinduskih i muslimanskih mističkih ideja, ne samo u visokim sferama filozofskih spekulacija, već jednako tako i na popularnim i pobožnim stupnjevima oni predstavljaju slična načela i tendencije. Panteistički monizam *Advaita-vedānte* i *Wahdat al-wujūd* sufija su različiti izrazi istog svjetonazora, i ovo je osnova njihovih koncepcija o božanstvu, čovjeku i kozmosu. Za obje tradicije Božansko Biće, koje je sama osnova sveg po-

stojećeg, manifestira se u svijetu, a raznolikosti su tek različiti modusi njegovog pojavljivanja. Samopokazivanje Vrhovnog Bića o kojemu se toliko kazuje u vedantinskim terminima, kao što su *vivarta*, *pratibhāsa* i *pratibima*, doslovce su isti kao sufijske koncepcije o *tajallī*, *zuhūr*, 'aks i *numūd*. Suštinska ideja *Advaita-vedānte*, tj. suštinsko jedinstvo svih bića, koja je izložena u takvim upanišadskim pasažima kao što su: *sarvam-hyetad Brahma*, *sarvam khalvidam Brahma* i *neha nānāsti kincana*, također je temeljna za panteističku filozofiju Ibn al-'Arabīja i njegovih sljedbenika i popularizirana je u *hama-ūst* učenju kasnijih sufija.¹⁵⁹ Imanencija Božanske Biti u fenomenalnim oblicima na koje se u upanišadima ukazuje u takvim frazeologijama kao što su *sarvabhūtātma* i *antaryāmin*, i u takovrsnim pasažima kao što je *etad ātyam idam sarvam*, također su postulirale sufije u svojoj koncepciji o Bogu sa svjetskom dušom, *Jān-i jahān*, i iskazana je u takvim izrazima kao što je sljedeći:

Mā ra 'aytu shay'an illā wa ra' aytullāha fīhi.

Sufijski panteista, poput *advaita-vedāntina*, poistovjećuje Vrhovnu Dušu sa dušom u čovjeku, i kao što to potonji opetuje *mahāvākyas* 'tattvam asi', 'ayam ātma Brahma' i 'aham Brahmāsmi', prvi jednako tako kazuje:

Ana 'l-haqq i laysa fī jubbatī illa 'l-lāh.

U oba slučaja apsolutno Biće se manifestira u različitim oblicima i pretpostavlja različite fenomene: *indro māyābhīh puru-rūpam iyate* (Brih. Up. 2.5.19), ili kao što sufijski pjesnik kaže:

(perzijski tekst)

U oba slučaja *jñāna* ili *ma'rifat* jedino je stanje u kojemu skrajnja istina može biti postignuta. Ovo stanje se ne može postići diskurzivnim zaključivanjem, niti kroz proučavanje svetih tekstova, niti pak vršenjem vjerskih dužnosti.¹⁶⁰ Ovo je rezultat napredovanja na mističkoj stazi (*mārga* ili *tariqat*) i transformiranja sopstva u i kroz uspješne stupnjeve

¹⁵⁹ Kao što Jāmī kaže: (perzijski tekst)

¹⁶⁰ na ayam ātmā pravacanena labhyo
na medhayā na bahuna śrutena
(Mund. Up., III. 2.3)

Usporedi sa (perzijski tekst).

(*bhumikās* ili *maqāmāt*) koji vode intuitivnom prosvjetljenju (*savikalpa-samādhi* i *sāksātkāra* ili *kashfu shuhūd*) i, naposljetku, konačnom oslobođenju (*nirvikalpa-samādhi* i *mukti* ili *fanā' fi 'llāh* i *baqā' bi 'llāh*). I kao što advaita-vedāntisti dokazuju da je samospoznaja (*ātma-jnāna*) spojena sa shvatanjem Vrhovnog Sopstva (*Brahma-vidyā*), otuda jednako tako, sukladno muslimanskim misticima, shvatanje Vrhovnog Bića slijedi iz spoznaje našeg sopstva:

Man 'arrafa nafsahu 'arrafa rabbahu.

Iznova, kao što staza *Brahma-vidyā* vodi stupnju Brahmana (so yo ha vai tatparamam Brahma veda Brahmaiva bhavati / *Mund. Up.* III. 2.9), otuda, jednako tako staza sufijske discipline, koja se često naziva *faqr* ('siromaštvo') kulminira u postizanju Božanske prirode, kao što se kaže:

Al-faqrū idhā tamma fahuwa 'l-lāh.

Otuda, i kao primjeri uzajamne suglasnosti između *Vedānte* i sufizma, možemo prikladno usporediti ideju *nirguna Brahmana* prvog s onom *dhāt al-mutlaq* potonjeg; *jīvātman* s idejom *rūha*; *jīvanmukta* s idejom koja je sadržana u poznatom iskazu:

Mūtū qabla an tamūtū.

vyakta i avyakta sa *zāhir* i *bātin*; *nirupādhika* i *sopādhika* sa *mutlaq* i *muqayyad*; *sat* i *satyam* sa *haqq* i *haqīqat*; *parva-vidyā* i *apara-vidyā* s '*ilm-i zāhir* i '*ilm-i bātin*; *sādhaka* i *siddha* sa *sālik* i *wāsil*; *samnyāsa* sa *tark* i *tajrīd*; *vairāgya*, *sama*, *dama*, *uparati*, *titiksa*, *śraddhā* i *mamuksutā* sa *ikhlās*, *basīrat*, *hifz-i khātir*, *hifz-i hawās*, *mujāhida*, *sabr wa ridā*, *imān wa yaqīn*, odnosno *irādat*; *dhyāna* i *dhārana* sa *dhikr wa murāqiba*; *prapatti* sa *taslīm wa tawakkul* itd. Katkad slaganja i sličnosti nisu samo u idejama, već jednako tako u jeziku i izrazu: *aham Brahmāsmi* (*Brih. Up.*, I. 4.10) i *ana 'l-Haq*, *sarvam idam Brahma* (*Chand. Up.*, III. 14.1) i *hamaūst*, *ato' nyad ārtam* (*Brih. Up.*, III. 4.2 itd.) i *kullu mā siwa 'llāh bātil*, *satyasya satyam* (*Brih. Up.*, IV. 4.66) i *haqīqat al-haqā'iq*, *jyotisām jyotih* (*Brih. Up.*, IV. 4.66) i *nūr al-anwār*, *tatsatyam* (*Chand. Up.*, VI. 13.3) i *huwa 'l-Haq*, ovi i brojni drugi, čini se da su egzaktni prijevodi upanišadskih pasaža u sufijske pojmove.

Slaganja i afiniteti između mističkih aspekata islama i hinduizma nisu ograničeni na više sfere teozofskih spekulacija. Na popularnom stupnju, jednako tako, postoji puno toga zajedničkog između sufizma i *bhakti* misticizma koji su se razvijali u medijevalnoj Indiji. Oba su zagovarali jedinstvo čovječanstva, vjerovali u jednakost svih ljudskih bića pred božanskom milošću, osuđivali obožavanje slika te naglašavali pobožno štovanje božanstva protiv formalnog ritualizma i izvanjske pobožnosti.

Zbog svih ovih afiniteta, te zbog njihovog općeg i humanističkog stajališta, nasuprot tzv. „ortodoksnom“ nazoru ‘uleme’, sufijski bogougodnici odigrali su važnu ulogu u stvaranju atmosfere povjerenja i razumijevanja između ove dvije zajednice. Oni su se kretali među masama, živjeli sa njima te propovijedali svoju poruku o univerzalnoj ljubavi i bratstvu. Mnogi od njih su mogli uspostaviti iskreni odnos sa hinduskom populacijom i dobijati novoobraćenike na temelju duhovnih vrijednosti svojih učenja.

Komunikaciju među indijskim masama i ulogu sufija u zbližavanju ove dvije grupacije opisao je Atindranath Bose u svojemu prilogu djelu *The Cultural Heritage of Indija* („Kulturološko naslijeđe Indije“, svezak III, str. 460–2):

„Onda je islam pokucao na zapadna vrata Indije, a sufije, inspirirane islamskom idejom jednakosti, došle su kao bakljonoše liberalne narodne filozofije... Njihov duh je bio slobodan od tih predrasuda i rigidnosti koje su uzrokovale nazadovanje među klasičnim indijskim i islamskim učenjacima. Protiv sterilnosti ortodoksnih sustava, novi popularni pozivi razbudili su svježiu duhovnu gorljivost i oslobodili su veliku kreativnu snagu koja je toliko dugo ležala neiskorištena. Izrasla je nova filozofija utemeljena na materijalu ljudskih vrijednosti. Ona se oslanjala na latentnu božanskost ljudske duše, univerzalnost ljubavi i dinamičku snagu osjećanja. Ona je oslobodila snažnu duhovnu energiju do sada prikazanu kroz društvene barijere među nijemim milionima duša... Sind i Bengal su bili posljednji rasadnici ove sinkronizirane popularne filozofije. U Sindu, prolaz kroz koji je uveden islam u Indiju, hinduski *guru* ili muslimanski *murshid* uopće nije bio izvanredan. Pjesme sufijskih mistika – Bedila, Bekasa, Rohala, Qutba i Shah Abdul Latifa – sve donedavno su pjevali stanovnici Sinda svih zajednica. Sve donedavno, prije nego što je religijski fanatizam poharao Indiju, hinduisti i muslimani su imali običaj da se okupljaju na grobovima

ovih popularnih bogougodnika i pjevaju u horu, ostajući čitavu noć budnima.“

Također, Ranade u svojoj knjizi *The Rise of the Maratha Power* („Uspon Maratha moći“) piše u svezi s ovim:

„...Štovatelji Dattātraya ili inkarnacije hinduskog trojstva često su odijevali svoje božanstvo u odjeću muslimanskog *faqīra*. Ovaj isti utjecaj je bio na djelu s jačim učinkom na narodni um u Maharashtri, gdje su propovjednici, i brahmanski i nebrahmanski, pozivali ljude da poistovjete *Rāmu* sa *Rahīm*, te da osiguraju svoju slobodu iz okova formalnog ritualizma i kastinskih razlika i da se ujedine u općoj ljubavi čovjeka i vjere u Boga.“

Mističke islamske ideje i sufijski način života bili su toliko privlačni indijskom umu da čak ni brahmani nisu ostali pošteđeni njihovog utjecaja. Profesor Suniti Kumar Chatterji piše: „Učimo iz jedne od biografija iz šesnaestog stoljeća iz Chaintanye (*Chaitanya-mangala* Jayānande) da su u petnaestom i šesnaestom stoljeću brahmani bili privučeni heterodoksijom, poput nošenja brade umjesto brijanja, hodanja sa dugim štapom, čitanja perzijskog i recitiranja *Mathnawije*; i ove autor biografije očito nije volio, te ih on naziva zlima Kali ili željeznog doba.“¹⁶¹

Sufije su imale hrabrosti da kritikuju loša postupanja vladara i bili su spremni da ih nagovaraju da postupaju korektno i pravično sa svojim podanicima. Miān ‘Abdullāh Ajudhanī je otvoreno osuđivao pokušaje Sikandara Lodhija (1448–1517) da uništi hramove i sveta mjesta hinduista.¹⁶²

Kada je Muhammad Tughlaq odlučio da ga nazovu ‘*Ādil* (Pravedni), Shaykh Shahābud-Dīn Haq-gu je odbio da ga priznaju po ovoj novoj tituli i rekao je: „Oni koji su nepravedni, ne mogu se zvati pravednima.“¹⁶³ Poznati sufija Nizāmud-Dīn Auliya izbjegavao je društvo kraljeva i odbio je primiti ‘Alā’ud-Dīn Shāha, koji je došao da ga vidi u njegovoj *khānqāh*.¹⁶⁴ Slično, Shāh ‘Abdul-Rahīm iz nakšibandijskog reda, u svojoj odluci da izbjegava društvo kraljeva, nije prihvatio Aurangzībovu ponudu poklonjene zemlje i odbio je da ide na dvor potonjeg. Aurangzībovi pristupi Shaykh ‘Abdul-Latīfu i Shaykh Burhānu

¹⁶¹ *Selected Papers*, svezak I, New Delhi, 1972, str. 96.

¹⁶² *Delhi Sultanate*, str. 147.

¹⁶³ *Akhbār al-akhyār*, str. 131.

¹⁶⁴ *Akhbār al-akhyār*, str. 87.

također nisu uspjeli privući pozornost ove dvojice mistika njegovim kraljevskim iskazima milosti. Shaykh Kalīmullāh Dihlawī i njegov učenik Shaykh Nizāmud-Dīn Aurangābādī bili su ljudi moralnog i duhovnog poštenja, širokih vidika, i hinduisti i muslimani su bili privučeni u njihove *khānqāhe*. U svojim poslanicama Shaykh Nizāmud-Dīnu, učitelj instruirao svojeg nasljednika da se čvrsto drži principa „univerzalnog mira“ (*Sulh-i Kull*) u svojim bavljenjima svim zajednicama, da posmatra hinduiste i muslimane jednakima po svim pitanjima društvenog života, te da drži vrata *khānqāha* otvorenim svakoj osobi iz bilo koje zajednice koja bi mogla biti voljom da mu se pridruži sa sufijama.¹⁶⁵ Sufijska skloništa i prenoćišta su bila utočišta i za hinduiste i za muslimane koji su tražili pomoć *shaykhova*, ili koji su željeli da ih zaštite. Kada su Kumbhadev i Bahrām Khān Māzandarānī pobijeđeni u svojoj pobuni protiv Muhammad Shāh Bahmanīja, oni su pobjegli u Khānqāh Shaykh Zainud-Dīn Dā'ūda i sklonili se kod njega. Shaykh im je savjetovao da se ne zatvaraju u utvrdu koju su još uvijek držali u svojem posjedu, već da tajno odu u Gujarat. Obezbijedio im je sklonište dok im se njihove žene i djeca nisu pridružili i onda, opraštajući se od njih, blagoslovio ih je i molio se za njihovu sigurnost.¹⁶⁶

Neki od sufija su se upoznali sa hinduskom religijskom mišlju i mističkim idejama. Amīr Khusraw divi se običajima hinduista i pokazuje prilično dobro poznavanje njihovih religijskih vjerovanja. Muhammad Gīsū Darāz (kazano je u djelu *Jawāmi' al-kilam*, str. 118–19) bio je dobro verziran u hinduska pitanja i studirao je sanskrt. Muhammad Ghawth iz Gwaliora imao je bliske kontakte sa hinduskim pobožnjacima i yogijima, znao je sanskrt i studirao je hindusku filozofiju. Njegov perzijski prijevod filozofskog djela, naslovljenog *Amrita-kunda*, još uvijek je dostupan proučavateljima filozofije yoge. Mīr Abul-Qāsim Findiriskī, poznati iranski mistik i filozof, bio je privučen Indijom, proučavao je djelo *Yoga-vāsishtha*, napisao je marginalije o tom djelu i uredio rječnik njegovih tehničkih termina. Dārā Shikōh, koji se pridružio kadiritskom sufijskom redu, imao je veliko poštovanje za hinduske pobožnjake, preveo je određen broj važnih filozofskih djela uključujući pedeset upanišada u perzijski jezik, napisao je raspravu o Vedānti na sanskrtu, te nekoliko djela na perzijskom koja se bave Vedāntom i sufizmom. Muhammad Afdal Sarkhush, sufijski pjesnik iz 17. stoljeća, na jednom od svojih putovanja susreo je hinduskog sādhu i imao je raspravu s njim. Sādhine

¹⁶⁵ *History of Medieval Daccan*, svezak II, str. 195.

¹⁶⁶ *Tārīkh-i Firishta*, svezak I, str. 294.

opaske o jedinstvu islama i hinduizma su ostavile tako dubok dojam na um ovog sufijskog pjesnika da je odustao od ideje nastavka svojeg putovanja i ostao je u sādhihoj āśrami dvadeset i pet dana.¹⁶⁷ Dugi sufija iz 17. stoljeća, Husan ‘Ambar Khān, napisao je komentar u Marathiju o *Bhagavad-gīti*, koji je nazvao ‘*Ambar Husaini*’;¹⁶⁸ i njegov suvremenik, sufijski pisac iz Maratha, Shaykh Muhammad, napisao je raspravu o filozofiji yoge koja je naslovljena *Yoga-sangrāma*.¹⁶⁹ Sayyid Sultan, muslimanski pjesnik i pisac iz Chittagonga (17. stoljeće), u svoju *Rasulvijaya* uključio je hinduska božanstva i avatare među muslimanske bogougodnike i poslanike, a njegov učenik Muhammad Khān je bio dobro upućen u sanskrt i hinduske religijske ideje, te u svojoj knjizi *Kāvya-yuga-sambād* dovodi u vezu imaginarno natjecanje između hinduske *Kali-yuga* i *Satya-yuga*.¹⁷⁰ Mīrzā Bīdil, poznati pjesnik i mistik s konca 17. i početka 18. stoljeća, bio je duboko zainteresiran za indijske filozofske ideje i, kazano nam je, da je poznavao pripovijest *Mahābhārata* napamet.¹⁷¹ Ovaj slobodarski duh se osjeća lahko i danas i, zapravo, Khawāja Hasan Nizāmī, potomak poznatog Nizāmud-Dīn Auliyyāa i *Sajjāda-nishīn* iz njegovog *Dargāha*, je bio taj koji je u knjizi naslovljenoj *Hindustān ke do payghambar: Rām aur Krishna-salāmullahi’alayhim* („Dva indijska poslanika: Rāma i Krishna – neka je mir Božiji na njih“) tvrdio da su Rāma, Krishna i Buddha bili poslanici koji su bili izabrani da vode indijski narod. Također, on je poput Mazhara Jān-i Jānāna (1699–1781) i drugih liberalnih mislitelja ranijih razdoblja temeljio svoj argument na takvim kur’anskim ajetima kao što je:

„a svaki narod je imao onog koji ga je na pravi put upućivao“ (Ar-Ra’d, 7),

„i nije bilo naroda kome nije došao onaj koji ga je opominjao“ (Fātir, 24).

Takvi primjeri bi se i povećali da imamo vremena i prostora na raspolaganju.

Zbog svoje averzije spram dogmatskog formalizma, svoje slobode od fanatičnih krutosti, svojeg pristajanje na dobrovoljno siromaštvo i

¹⁶⁷ *Safīna-i Khushgū* iz Bindraban Dās Khushgū, Patna, 1959, str. 73.

¹⁶⁸ *History of Medieval Daccan*, svezak II, str. 66.

¹⁶⁹ *Ibid.*, str. 66.

¹⁷⁰ Vidjeti *The Mughul Empire*, str. 562.

¹⁷¹ *Safīna-i Khushgū*, str. 118.

jednostavnost, te svojih etički i humanistički ideala, sufije su se mogle lahko kretati i propovijedati među masama, privući veliki broj hinduista i muslimana svojim učenjima, te izvršiti utjecaj na njihova mišljenja, ponašanja i društvena stajališta. Otuda, uz širenje islama u Indiji, sufizam je nastavio služiti kao glavni medij popratnih odnosa ovih dviju zajednica, te je unio svjetliju stranu islama, njegove više vrijednosti, principe univerzalne jednakosti i ljudskog bratstva, kao i njegov aktivni realistički nazor na gledanje hinduskog društva. Emocionalni aspekt sufijske poezije, uz njegovo naglašavanje ljubavi spram Boga i poimanja Boga u srcu kroz ljubav, bio je naročit poziv na religijska osjećanja ljudi, a njegov učinak je uvelike osnažen kada je pjevan uz muziku u sufijским krugovima. Novi kanal simpatije i zajedništva uma otvoren je između ove dvije grupacije kada su sufijски pjesnici iz Sindha, Panjaba, Bengala i drugih regija počeli pisati mističke i nabožne pjesme na svojim jezicima. Veliki broj ljudi svih sekta i klasa se sjatio oko njih i slušao njihove recitale, uživao u njihovim etičkim učenjima i bio dionikom duhovne atmosfere ovih okupljanja. Kako su, čak i u predmugulska vremena, bili brojni ovi sufijски centri obrazovanja u Indiji, možemo zaključiti iz Qalqashandījeve opaske u njegovoj *Subh al-a'shā*, u kojoj kaže da je bilo dvije tisuće sufijских prenočišta u Delhiju i oko njega.¹⁷²

Pobožne sufije je, općenito, skrajnje uvažavalo nemuslimansko stanovništvo, a hinduisti su ih često tretirali s dubokim osjećajem povjerenja i iskazivanja poštovanja. Sayyid Sultān Ahmad, bolje znan kao Sakhi Sarwar (12. st.), imao je veliki broj hinduista među svojim sljedbenicima i oni su ga znali kao Lakhi Dātāa. Slično, poznati sufija iz suhravardijevskog reda Lāl Shahbāz Qalandar dobio je popularno ime Rāja Bharātri od hinduista koji su mu se priključili. Maggarpīr i Khawāja Khidr bila su dva sufijска pobožnjaka koji su imali veliki broj hinduskih učenika. Prvom su dali hindusko ime Lāl Jas Rāj, a potonjeg su nazvali Zinda Pir.¹⁷³ Ovim imenima možemo pridodati brojna druga, među kojima su Shāh Latīf i Shāh 'Ināyat zaslužili poseban spomen.¹⁷⁴ „Kada su se sindhski hinduisti, pod tlačenjem kalhorskih kraljeva, brzo gubili u velikom broju kako bi spasili svoje živote i vjeru“, Kshitimohan Sen primjećuje, 'Inayat Shāh je bio taj „koji je pružio utočište brojnim izbjegličkim obite-

¹⁷² *An Arab Account of India in the 14th Century*, preveo O. Spice, str. 20.

¹⁷³ Vidjeti *The Struggle for Empire* (The Hist. and Cult. of the Ind. People, vol. V), str. 467, 473.

¹⁷⁴ Vidjeti Kshitimohan Sen, *Medieval Mysticism of India*, reprint, 1974, str. 28–29.

ljima u svojem domu“.¹⁷⁵ Bābā Farīd je bio drugi bogougodnik kojeg su beskrajno cijenili i poštovali kao velikog duhovnog vodiča. Činjenica da su njegove nabožne pjesme na panjabi jeziku bile uključene u Adi Granth sikhске religije nosi dokaz štovanja koji su mu pružili nemuslimani. Ove opaske su mogle poteći iz nekih drugih primjera. Mokal Rana, koji nije imao djece, tražio je blagoslov Shaykh Burhāna i kroz Shaykhovu molitvu rođen mu je sin, kojeg je nazvao Shaykhji, po imenu ovog bogougodnika. Ovaj Shaykhji, kazano nam je, bio je patrijarh Shaykhāvati klana.¹⁷⁶ Shivaji, jedna od najhrabrijih figura srednjovjekovne Indije, takođeruguje svoje postojanje blagoslovima sufijskog pobožnjaka. Njegov djed Maloji, kazano nam je ponovo, nije imao sinova. Zatražio je pomoć od Shāh Sharīfa i kao rezultat bogougodnikove molitve postao je otac dvojice sinova Sharīfija i Shāhjija. Shivaji je bio Shāhjijev sin.

Takovrsni primjeri, koji nikako nisu neznatni, ističu da su kontakti između ove dvije zajednice bili bliski i srčani. Veze razumijevanja i drugarstva koje su se razvijale u ovom području među masama imale su dalekosežne posljedice.

Postojale su žestoke rasprave među zapadnjacima, kao i među indijskim učenjacima, koje se tiču pitanja utjecaja islama u oblikovanju religijskih pokreta i razvoja filozofskih škola u srednjovjekovnoj Indiji. Nema razloga da reproduciramo čitavu polemiku ovdje, jer je puno literature sada dostupno na obje strane dokazivanja. Očito, ne možemo ni zamisliti da prispijeće islama u Indiju i njegovo širenje u udaljene dijelove zemlje, njegov prozelitski duh i rastući broj njegovih pristaša, njegove društvene institucije, politička postignuća i kulturološko bogatstvo nisu ostavili bilo kakvu impresiju na umove hinduskih mislitelja i vjerskih vođa tog doba. Indijski um je dokazao da će biti odveć osjetljiv kako bi ostao zatvoren za ideje koje su zagovarali i promicali muslimanski propovjednici. Oni nisu mogli ostati inertni na ovaj novi izazov, niti su mogli biti nezainteresirani za masovnu konverzaciju niže kaste hinduista na novo vjerovanje. Nesumnjivo, oni su bili zabrinuti u svezi s ovom situacijom i izgleda da su pokušavali odgovoriti izazovu, ne na krut način pisanja apologija i pobijanja, već na ingeniozan način neutraliziranja rivalske propagande kroz reformuliranje starih religijskih dogmi i neutraliziranje njegovih temeljnih tačaka kroz proizvođenje njima sličnih i pandana iznutra. Oni koji dokazuju protiv utjecaja islamskih ideja na

¹⁷⁵ Kshitimohan Sen, „Medieval Mystics of North India“, u: *The Cultural Heritage of India*, vol. IV, str. 389.

¹⁷⁶ Tara Chand, *Influence of Islam on Indian Culture*, str. 249.

religijske pokrete srednjovjekovne Indije obično temelje svoja stajališta na tome da su svi konstitutivni elementi ovih pokreta već bili prisutni u hinduskim drevnim svetima knjigama. Ovaj argument ne spada ovdje. Indija je bila najplodnije tlo za nastanak i razvitak ideja i jedva da postoji ijedna religijska ili mistička koncepcija čije izraze ne možemo pronaći u golemoj literaturi ove zemlje. Međutim, ono što je zbilja važno u ovom konkretnom slučaju nisu izolirana učenja, već njihove kombinacije u novim oblicima; ne ideje u njihovim originalnim kontekstima, već njihove primjene na nove okolnosti. A elementi koji su oblikovali religijske pokrete srednjovjekovne Indije nisu po sebi toliko važni kao duh koji je stajao iza njih, društvene i historijske snage koje su ih stimulirale te osjećanja i stajališta koja su im dala oblik i usmjerenje.

Širenje islama u Indiju probudilo je hinduske mase za određen broj činjenica koje im nikada prije nisu bile toliko živo poznate. Islamski argumenti protiv štovanja slika i politeizma, njegova stroga osuda kastinske diskriminacije, te njegova ideja o tome da su svi jednaki pred božanskom milošću i da niko ne može biti lišen ljubavi i obožavanja Boga morali su biti velika atrakcija nižim kastama i izvankastinskoj populaciji. Ovo je bio ozbiljan izazov za hindusko društvo, a grupa vjerskih vođa i reformatora, počev od Rāmānande (14. stoljeće), čini se da je bila angažirana u naporima za odvrćanjem ove opasnosti. Oni su morali, kao što smo kazali, reformulirati religijske dogme i modificirati ih na takav način kako bi mogli ispuniti društvene i duhovne potrebe masa, te možda istodobno nadoknaditi i neutralizirati atraktivnost muslimanske propagande. Ostaci ovog pokreta se, možda, mogu vidjeti u Rāmānujinim reformama (11. st.), čija su učenja i aktivnosti bili glavni izvor inspiracije za Rāmānandu i njegove sljedbenike. Teško je povjerovati, kao što su učinili neki učenjaci, da je Šankraina *advaita-vedānta* bila pod utjecajem islamskog učenja o *tawhīdu*. Međutim, razvitak filozofskog nazora od apsolutnog monizma Šankarāchārye prema kvalificiranom monizmu, ili *visitādvaiti* Rāmānuje, dualnosti u jedinstvu, ili *dvaitādvaiti* Nimbārke (12. st.), te konačno čistom dualizmu, ili *dvaita* Madhvāchārye (13. st.), predstavlja proces evolucije koji izgleda da se kretao prema istoj teološkoj poziciji koju je ortodoksni islam držao. Promjena naglaska od *jñāna* prema *bhakti* u spoznaji Boga još od Rāmānujinog vremena, kao i dopuštanje nebrahmana te čak ljudi niže kaste u religijskom krilu, također ukazuje u istom pravcu. Međutim, tek sa Rāmānandom i njegovim sljedbenicima poput Kabira, i kasnije Nānakom, Dādūom, Rajjabom i drugima, novi bhakti pokret će zadobiti svoj konačni oblik i postaće, kao što to Majumdar primjećuje, „najkarakterističnijim obilježjem religijske evolu-

cije ovog razdoblja“.¹⁷⁷ Propovijedanje sufija s jedne strane, te razvitak novog bhakti pokreta s druge, objedinile su indijske mase i stvorile atmosferu u kojoj ovo dvoje može živjeti i surađivati. Mogao bih završiti ovaj odjeljak napomenom koju je iznio Kshitimohan Sen u svojem doprinosu četvrtom svesku *Cultural Heritage of India*. On kaže:

„Hinduizam i islam, strogo povezani učenjima svojih svetih tekstova, nisu imali dodirnih tačaka jedan s drugim. Oni su bili poput dvije obale neke rijeke uvijek podijeljene maticom koja teče između njih. Ko će biti taj koji će izgraditi povezujući most? Ortodoksni hinduisti, kao i ortodoksni muslimani koji su bili nepripremljeni za ovu zadaću, i ovo je bilo ostavljeno slobodnim duhovima i ljubiteljima ljudskog roda iz obje ove grupacije. Hinduski bhakti i muslimanske sufije će posvetiti svoje živote izgradnji ovog mosta.“¹⁷⁸

¹⁷⁷ *The Delhi Sultanate*, str. 547.

¹⁷⁸ *Ibid.*, str. 378.