



FILOZOFSKI FAKULTET
UNIVERZITETA U SARAJEVU

FATHULLAH MUJTABAI

HINDUSKO-MUSLIMANSKE kulturne relacije

S engleskog preveo: Nevad Kahteran

Sarajevo, 2020.



FATHULLAH MUJTABAI

HINDUSKO-MUSLIMANSKE
kulturne relacije

S engleskog preveo:

Nevad KAHTERAN

Prijevod djela *Hindu-Muslim: Cultural Relations* by F. Mujtabai

Uz saglasnost prethodnog izdavača

Iranian Institute of Philosophy

No. 6, Araklyan St., Neauphle-le-Château St.,

Vali-Asr Ave., Postal Code: 1133614816

Tehran, Iran

Glavni urednik Redakcije za izdavačku djelatnost Filozofskog fakulteta

Univerziteta u Sarajevu

Akademik Dževad Karahasan

Prijevod s engleskog jezika

Nevad Kahteran

Recenzenti

Munir Drkić

Elvir Musić

Lektor

Mehmed Kardaš

Izdavač

Filozofski fakultet Univerziteta u Sarajevu

Za izdavača

Muhamed Dželilović

Elektronsko izdanje

CIP - Katalogizacija u publikaciji
Nacionalna i univerzitetska biblioteka
Bosne i Hercegovine, Sarajevo

233:28-67
28(540)

MUJTABAI, Fathullah

Hindusko-muslimanske kulturne relacije [Elektronski izvor] / Fathullah Mujtabai ; s engleskog preveo
Nevad Kahteran. - El. knjiga. - Sarajevo : Filozofski fakultet, 2020

Način pristupa (URL): http://www.ff-eizdavstvo.ba/Books/HINDUSKO-MUSLIMANSKE_kulturne_relacije.pdf.
- Nasl. sa nasl. ekrana. - Prijevod djela: Hindu-Muslim cultural relations. - Opis izvora dana 29. 9. 2020.

ISBN 978-9958-625-91-6

COBISS.BH-ID 40682502

SADRŽAJ

IZVOD IZ RECENZIJE RUKOPISA MUNIRA DRKIĆA	5
PREDGOVOR BOSANSKOM IZDANJU NEVADA KAHTERANA	7
OPASKA O BOSANSKOM PRIJEVODU OVE KNJIGE SH. PAZOUKIJIA (IRIP)	11
AUTOROV PREDGOVOR DRUGOM IZDANJU	14
AUTOROV PREDGOVOR PRVOM IZDANJU	15
UVOD	17
RASHEEDUDDIN KHAN RADHEY MOHAN	
I. BIRŪNĪ I INDIJA: PRVI POKUŠAJ RAZUMIJEVANJA	21
II. PERZIJSKO-HINDUSKA DJELA: NJIHOV OKVIR I ZNAČAJ	51
III. HINDUSKO-MUSLIMANSKI MISTICIZAM: ZAJEDNIČKA OSNOVA ZA RAZUMIJEVANJE	71
IV. NEKI ASPEKTI HINDUSKO-MUSLIMANSKIH KULTURNIH RELACIJA	82
V. NOVI BHAKTI: SINKRETIZIRANJE HINDUSKE I MUSLIMANSKE RELIGIJSKE MISLI	101
UMJESTO POGOVORA: MIR FINDIRISKI U INDIJI	116
INDEKS VLASTITIH IMENA	123
INDEKS KNJIGA I RUKOPISA	137
INDEKS TEHNIČKIH IZRAZA	146

Recenzija rukopisa Aspekti hindusko-muslimanskih kulturnih relacija u prijevodu na bosanski jezik

Prof. dr. Munir Drkić
Filozofski fakultet Univerziteta u Sarajevu
munir.drkić@ff.unsa.ba

Veze između Indije i muslimanskoga svijeta od prvih stoljeća islama jesu intenzivne i izuzetno raznovrsne. Poznato je da su kulturne veze uspostavljene i kasnije izgrađivane uglavnom preko Iranaca ako govorimo o islamskom svijetu, s tim da su kulturni utjecaji i posebno utjecaj u nauci tekli prvobitno iz pravca Indije prema muslimanskim zemljama, a i u ovom slučaju glavni prenosioci tih utjecaja bili su naučnici iranskoga porijekla. Prvi kulturni dodiri sežu u davnu prošlost i zajedničko porijeklo indo-iranskih naroda.

Od XI stoljeća, kulturni utjecaj tekao je više iz pravca muslimanskoga svijeta prema Indiji. Biruni je bio prvi muslimanski naučnik koji je u svojim djelima ostavio vrijedne zapise o ovoj zemlji, i to prateći turkijskoga osvajača Mahmuda Gaznevija. Birunijeva se djela još uvijek izučavaju, a smatraju se pretečom modernih antropoloških istraživanja. Indijom će biti opčinjeni i neki klasični perzijski pjesnici, koji će u svojoj poeziji stvarati i razvijati specifičnu sliku o ovoj zemlji u narednim stoljećima. Indija će potom od XV do XVII stoljeća biti dom najvećim perzijskim pjesnicima, pa će zbog toga dominantan stil u perzijskoj književnosti u tom vremenskom razdoblju biti nazvan indijskim stilom. S druge strane, indijska filozofija i gnostička učenja izvršit će utjecaj na neke sufijске autore u islamskom svijetu.

Knjiga *Aspects of Hindu-Muslim Cultural Relations* autora Fathullaha Mujtabaija, objavljena prvobitno 1978. godine, prati i opisuje ove intenzivne veze u kulturi između islamskoga svijeta i Indije. Ona ustvari predstavlja predavanja koja je autor na različite teme iz ovoga područja održao tokom 1977. godine u Fondaciji za obrazovanje i kulturu „Dr. Zakir Hussain“ u New Delhiju. Knjiga je potom 2007. godine objavljena u izdanju Iranskog instituta za filozofiju, te 2010. godine prevedena na perzijski jezik. Potcrtavam da je ovo štivo naišlo na veoma pozitivan odjek u naučnoj i stručnoj javnosti u Indiji i u Iranu, što potvrđuje da je posrijedi vrijedna studija.

Rukopis bosanskoga prijevoda iz pera prof. dr. Nevada Kahterana naslovljen je *Aspekti hindusko-muslimanskih kulturnih relacija* i sadrži

171 stranicu teksta u Wordu, a popraćen je Predgovorom bosanskom izdanju i Napomenom o prijevodu na bosanski jezik Shahrama Pazoukija, šefa Odjela za religijske studije na Iranskom institutu za filozofiju. S obzirom na činjenicu da je prevodilac dokazani stručnjak za oblast tretiranu u ovoj knjizi, nema sumnje da je prijevod dostojan jednog ovakvoga rukopisa. To je, između ostalog, jasno i nakon uvida u prevedeni rukopis.

Objavljivanjem prijevoda knjige *Aspekti hindusko-muslimanskih kulturnih relacija na bosanski jezik*, ovdašnja naučna i stručna, ali i šira javnost bit će obogaćena za veoma vrijedno djelo o kulturnim prožimanjima između dviju velikih kultura. U tom smislu, prevodilački poduhvat dr. Nevada Kahterana hvalevrijedna je aktivnost.

Imajući u vidu sve naprijed navedeno, sa zadovoljstvom preporučujem da se rukopis prijevoda studije *Aspekti hindusko-muslimanskih kulturnih relacija* objavi kao elektronsko izdanje Filozofskog fakulteta u Sarajevu.

Sarajevo, 16. 11. 2019.

PREDGOVOR BOSANSKOM IZDANJU NEVADA KAHTERANA

U samom uvodniku skrenuo bih pozornost cijenjenom čitateljstvu na izvanrednu studiju o perzijsko-sanskrtskoj učenosti Carla W. Ernesta s University of North Carolina – Chapel Hill: “Muslimanske studije o hinduizmu? Ponovno razmatranje arapskih i perzijskih prijevoda iz indijskih jezika” / “Muslim Studies of Hinduism? A Reconsideration of Arabic and Persian Translations from Indian Languages” (dostupna putem sljedećeg linka: <http://www.unc.edu/~cernst/pdf/translation.htm>), koja kroz prijevode problematizira historijske odnose između islama i hinduskih religija, odnose što traju preko milenija i koji su unekoliko maknuti postrance i poboravljeni zahvaljujući raznim vrstama izama što su postali prevalirajući u tom regionu i koji su potamnili rane interkulturalne aktivnosti ovih dviju zajednica. Ujedno, ova studija nudi nove linije interpretacije koje su prijeko potrebne za dublje razumijevanje između skoro dvije petine ukupne svjetske populacije (muslimana i hinduista).

Nadalje, ova perzijsko-sanskrtka učenost, koju su ustanovili al-Birūnī, Akbar, Dārā Shukūh i nekolicina drugih, još uvijek postoji među perzijskim učenjacima poput Daryusha Shayagana, ovdje napose zanimljivog i prevedenog F. Mujtabajja, koji je svojedopce, na Sveučilištu Harvard, odbranio svoju disertaciju o Mīr Findiriskijevom prijevodu *Yoga vāsistha* („Muntakhab-i Jug-basasht or, Selections from the Yoga-vasistha“, Ph. D. disertacija, Harvard University, 1976), potom Jalal al-Din Ashtiyaniya, Nur al-Din Chahardihija i drugih, čija je djela nužno stalno iznova konzultirati ukoliko želimo doprijeti do ponovnog otvaranja procesa međucivilizacijske interpretacije hindusko-muslimanske interakcije, tj. kako bismo uopće bili u stanju ozbiljno uzeti u razmatranja hermeneutske strukture i kategorije ovih interpretatora i kako bismo sami bili u stanju izmaknuti anakronim konceptima predmodernih materijala, budući da je bez ovoga zbilja nemoguće prodrijeti u teksturu kompleksnih religijskih obrazaca kojima je protkan život same azijske kulture.

Ono što imamo na umu jeste djelo Wilhelma Halbfassa *India and Europe: An Essay in Understanding* (Albany: State University of New York Press, 1988), dok je o tom ranom istinskom pioniru komparativnih proučavanja unutar muslimanskog konteksta, al-Birūniju, zapadnjačkom čitatelju danas moguće pronaći puno šire obavijesti (vidjeti u: Eduard Sachau, trans., *Alberuni's India*, London, 1888; reprint-izdanje, Delhi: S. Chand & Co., 1964; Hellmut Ritter, ed., „Al-Birūni's Übersetzung des

Yoga-sūtra des Patañjali“, *Oriens*, 9 (1956), str. 165–200; Bruce B. Lawrence, „The Use of Hindu Religious Texts in al-Birūni’s *India* with Special Reference to Patanjali’s Yoga-Sutras“, u: *The Scholar and the Saint: Studies in Commemoration of Abu’l Rayhan al-Bīrūnī and Jalal al-Din al-Rūmī*, ed. Peter J. Chelkowski (New York: New York University Press, 1975), str. 29–48; Shlomo Pines & Tuvia Gelblum, „Al-Birūni’s Arabic Version of Patañjali’s *Yogasūtra*: A Translation of his First Chapter and a Comparison with Related Sanskrit Texts“, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 29 (1966), str. 302–325; id., „Al-Birūni’s Arabic Version of Patañjali’s *Yogasūtra*: A Translation of the Second Chapter and a Comparison with Related Texts“, *BSOAS*, 40 (1977), str. 522–549; id., „Al-Birūni’s Arabic Version of Patañjali’s *Yogasūtra*: A Translation of the Third Chapter and a Comparison with Related Texts“, *BSOAS*, 46 (1983), str. 258–304).

Dakle, usprkos kontradiktornoj naravi hinduizma (koji broji oko 80 procenata indijskog stanovništva) i islama (nekih 13 procenata indijskog stanovništva), postoji puno više zajedničkog među njima, na što upravo ukazuje F. Mujtabai, bivši šef Odsjeka za religijske studije Sveučilišta u Teheranu, autor studije koju nudimo našem čitateljstvu na uvid o ranim odnosima muslimanske manjine u Indiji sa hinduskim stanovništvom. Međutim, iako manjinska zajednica tamo, ona ipak broji više stanovnika od čitavog arapskog svijeta zajedno!

Otuda, danas više nego ikada dosad hinduisti i muslimani moraju doprijeti do istinskog dijaloga i to bez predrasuda, religijskih pogrešnih koncepcija i historijskih iskrivljenih prikazivanja. Naravno, ovo neizbježno ima za posljedicu i refleksije na nas same u Bosni i Hercegovini i na Balkanu, bez obzira na prostornu udaljenost, budući da se moramo puno više orijentirati prema rješenju naših problema i iznalaženju nove agende koja će udovoljiti dolazećim izazovima, nego historijskim predrasadama i konfrontacijama. Naravno, ovdje je prije riječ o presezanju zabrana i limita univerzalizma islamskog mišljenja u pogledu indijskih tradicija, o čemu već nadahnuto piše Carl W. Ernest u svojem članku „The Limits of Universalism in Islamic Thought: the Case of Indian Religions“, u: *The Muslim World*, Vol. 101, br. 1, str. 1–19, januar 2011. (vidjeti link: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1478-1913.2010.01338.x/full>).

Uobzirujući, dakle, činjenicu da nova vizija izrasta iz tih galopirajućih ekonomija Indije, Kine i Japana, i to iz pluralističkih, tolerantnih i uistinu dijaloških perspektiva, smatramo da je sazrelo vrijeme za naše intelektualce da transcendiraju predominantno zapadnjački

orijentirani mentalni sklop u formuliranju vlastitog kulturološkog identiteta, uz potpuno prepoznavanje vrijednosti otvorenosti, kulturne raznolikosti i samopromišljanja i važnosti stupanja u euroazijske integracije. U tom smislu bi bilo skrajnje korisno za nas da uzmemo Indiju, Kinu i Japan kao referentna društva i ovim se nikako ne podrivaju napori poduzeti na euroatlantskim integracijama, već se oni uvelike snaže i dodatno unapređuju.

Konačno, izražavam osobnu zahvalnost direktoru Iranskog instituta za filozofiju (IRIP) akademiku Gholamrezau Aavaniju, čiji je ljubazni poziv na učešće na Svjetskom danu filozofije (the World Philosophy Day, 2010) omogućio u mojem slučaju dolazak u tješnji dosluh s ovakovrsnom literaturom i perzijsko-sanskrtskom učenošću, kao i razmicanje prostora za nove granice indijske filozofije.

Mojmilo, 17. april/travanj 2011. god. / 14. džumadel-ula 1432. god.

OPASKA O BOSANSKOM PRIJEVODU OVE KNJIGE SH. PAZOUKIJA (IRIP)

Povezanost između Irana i Indije nije tek ona klimatska i geografska. Umjesto toga, ona je područje *džana*, duše, kojom su dvije nacije razvijale svoju srodnost i afinitet. Zato nije čudno da Rumi u svojoj *Masnevi* ukazuje na Indiju kao 'Indiju srca', a njegova pripovijest o trgovcu i papagaju alegorijski slika unutarnju želju da se vrati prvobitnom domu kroz karakter papagaja koji željno iščekuje da se vrati u Indiju.

Otuda, čini se očitim da je veza između ove dvije zemlje na mnogo načina bezvremena i duboka. Ovo je pokazano na primjeru dolaska islama u Indiju, koji je bio manje 'sabljom' nego kroz srdačan poziv samih Iranaca. Daleko od toga da je došao kroz nasilje kraljeva kakvo je počinio Mahmoud Ghaznavi, islam se razvijao kroz poziv velikih iranskih sufijskih učitelja kao što je Mir Sayyid Ali Hamadani i Shah Nimatullah Vali, čiji su neusiljeni glasovi govorili „džanu“ – dušama – indijskog naroda. Uistinu, u svakom pogledu možemo kazati da su to bili Iranci, kao što je Abu Raihan Biruni i Dara Shokuh, koji su bili pioniri indijskih studija.

Hindu-Muslim Cultural Relations / Hindusko-muslimanske kulturne relacije je u biti kolekcija predavanja koja je održao profesor Fathullah Mujtabai 1977. godine u Dr. Zakir Husain obrazovnoj i kulturnoj fondaciji u New Delhiju, Indija. Predavanja su održana na engleskom jeziku i objavljena su u obliku knjige naredne godine.

Ispravljena verzija knjige profesora Fathullaha Mujtabaija, koja je uključivala dva dodatna poglavlja, tiskana je u Iranskom institutu za filozofiju 2007. godine. Zahvaljujući njezinom velikom značaju, ova knjiga je također prevedena u perzijski i objavljena 2010. godine. Zahvaljujući naporima profesora Nevada Kahterana, ova knjiga je jednako tako prevedena u bosanski jezik i kasnije će biti objavljena u ovom jeziku. Uzevši u obzir prevoditeljev visoki stupanj ekspertize i akademske stroge mjere, ne sumnjam da je ovaj prijevod skrajnje ispravan te da će, stoga, omogućiti onima koji govore bosanski jezik da zajedno uživaju u mudrosti ove knjige.

Vjerujem da će tiskanje ove knjige osnažiti razvitak kulturnih relacija između naroda svih zemalja koji iskazuju počast „Indiji srca“ i koji odbijaju da dopuste geografskim i političkim granicama da ih dijele.

Shahram Pazouki

Odsjek za religijske studije, Iranski institut za filozofiju
Teheran, 13. juni/lipanj 2011. god. / 11. redžeb 1432. hidžretske god.

A NOTE ON THE BOSNIAN TRANSLATION OF THE BOOK

The connection between Iran and India is not merely one of climate and geography. Rather, it is in the realm of the ‘*jan*’, the soul, that the two nations have developed their familiarity and affinity. It is no wonder then that Rumi, in his *Masnavi*, refers to India as ‘India of the heart’ and in his story of *The Merchant and the Parrot*, allegorises the innate desire to return original home through the character of a parrot who yearns to return to India.

Thus, it seems clear that the bond between the two countries is in many ways both timeless and profound. This was exemplified by Islam’s arrival in India, which was less ‘by the sword’ than through the heartfelt invitation of Iranians themselves. Far from arriving through the violence of kings such as Mahmoud Ghaznavi, Islam developed through the invitation of great Iranian Sufi masters such as Mir Sayyid Ali Hamadani and Shah Nimatullah Vali, whose familiar voices spoke to the “*jan*” – to the souls – of the people of India. Indeed, in many respects, it can be said that it was Iranians, such as Abu Raihan Biruni and Dara Shokuh, who pioneered Indian studies.

Hindu Muslim Cultural Relations is essentially a collection of lectures given by Professor Fathullah Mujtabai in 1977 at the Dr. Zakir Husain Educational & Cultural Foundation in New Delhi, India. The lectures were delivered in English and published in book form the following year.

An emended version of Professor Fathullah Mujtabai’s book, which included two additional chapters, was published at the Iranian Institute of Philosophy in 2007. Due to its great importance, the book was also translated into Farsi and published in 2010. Thanks to the efforts of Professor Nevad Kahteran the book is also translated into Bosnian and subsequently to be published in this language. Given the translator’s high degree of expertise and academic rigour, I have no doubt that this translation is of the utmost accuracy, and, hence, will allow Bosnian speakers to share in the book’s wisdom.

I hope that the publication of this book will strengthen the development of cultural relations between the people of all countries who honour the “India of the heart” and who refuse to allow geographical and political borders to separate them.

Shahram Pazouki
Head of the Department of Religious Studies, Iranian Institute of Philosophy
Tehran, 13th June 2011

Predgovor

Kolekcija ovih predavanja, koje je održao prof. F. Mujtabai, predsjednik Odsjeka za religijske studije Fakulteta za teologiju i islamsku kulturu Univerziteta u Teheranu, o nekim aspektima indijsko-muslimanskih relacija u Indiji, a pod pokroviteljstvom Dr. Zakir Hussain obrazovne i kulturne fondacije prošle godine, jeste napor za svaku pohvalu.

Sintetizirajući karakter indijske civilizacije tijekom stoljeća dobro je znan, a naše društvo je živi dokaz da je kultura svojstvo zemlje i njezinog naroda, a ne njihove religije. Prispijeće islama u Indiju zbilo se prije muslimanske vladavine, upravo kao što je i kršćanstvo cvjetalo ovdje puno stoljeća prije pojave evropskog kolonijalizma, a činjenica njihovog prihvatanja i poštovanja koja su ova učenja posjedovala duguje uporedo malo i prozelitskim naporima islamskih i kršćanskih osvajača. *Sine qua non* naše civilizacije jeste „tolerancija“ – vjerovanje da je Istina jedna, čak iako je mudraci opisuju na različite načine, te da su brojni putovi kontakta s Bogom svi jednako valjani. U skladu s tim smatram vrlo ohrabrujućim to da je prof. Mujtabai podario svoj značajni autoritet tezi da je islam integralni dio društvenog i kulturnog života ovog potkontinenta.

U vrijeme kada posvećujemo svoje energije stvaranju tješnjih veza sa našim susjedima u svim područjima, kontinuirani dijalog utemeljen na identificiranju onog što nas povezuje zajedno i potcrtavanje pozitivnih aspekata naših historijskih odnosa u području kulture jeste napor koji pozdravljam. Šaljem njemu i ovoj Fondaciji svoje najbolje želje.

A. B. Vajpayee
Ministar vanjskih poslova, Indija
New Delhi, 5. april 1978. god.

Autorov predgovor drugom izdanju

Ovo je drugo izdanje mojih Zakir Hussain Memorial predavanja koje sam održao na Dr. Zakir Hussain obrazovnoj i kulturnoj fondaciji, New Delhi, u proljeće 1977. godine. Četvrto poglavlje je kasniji dodatak prvom izdanju, a ovome izdanju sam pridodao peto poglavlje o razvitku novog bhakti pokreta na sjeveru, te utjecaju islamskih mističkih ideja na bhakte sjeverne Indije medijskog razdoblja.

Ova knjiga je rasprodana prije određenog broja godina i više nije dostupna studentima iz ovog područja, niti onima koji su zainteresirani za interreligijski i interkulturalni dijalog.

Zahvalan sam svojem učenom prijatelju dr. Gholām-rezā A'wāniju, direktoru Iranskog instituta za filozofiju, koji se suglasio s tim da objavi ovo drugo izdanje knjige u serijalu publikacija ovog instituta, te dr. Yousuf-sāniju, koji je uradio najbolje kako bi pospješio proces tiskanja.

Napose bih se trebao zahvaliti gospodinu Mohammad-rezā 'Adliju, postdiplomcu komparativne religije i misticizma, za njegovu minucioznost u lekturi i korekturi teksta, ispravljanju ozbiljnih tipografskih pogrešaka te poduzimanju vrlo pažljivog rada na pripremi različitih indeksa vlastitih imena i tehničkih termina.

F. Mojtabai
Teheran, decembar 2007. god.

Autorov predgovor prvom izdanju

Zahvalan sam Dr. Zakir Husain obrazovnoj i kulturnoj fondaciji za čast koju mi je iskazala kroz poziv da održim dr. Zakir Husain Memorial predavanja. Usprkos potpunoj svijesti o mojoj nekompetentnosti, nisam se krzmao da prihvatim poziv, ne samo zbog toga što su ova predavanja bila organizirana tako da spase od zaborava sjećanje na čovjeka koji je bio jedan od profinjjenih utjelovljenja hindusko-islamske kulture Indije, već jednako tako zbog toga što sam tragao za mogućnošću da podijelim sa svojim indijskim prijateljima neke misli koje sam njegovao godinama za vrijeme mojeg proučavanja indijske medijevalne historije i kulture.

Volio bih iskazati zahvalnost dr. G. S. Dhillonu, predsjedniku Fondacije, koji se vrlo ljubazno usuglasio oko predmeta koji sam predložio i koji je, zbilja, osobno predsjedavao na jednom od mojih predavanja.

Napose sam zahvalan gospodinu Radheyu Mohanu, tajniku ove Fondacije, čiji su posvećenost i entuzijizam bili za mene izvor inspiracije. Ali bez njegove neštedimične pomoći i hrabrenja, ovo djelo ne bi bilo dovršeno.

Također, želio bih se zahvaliti svojem prijatelju i kolegi, gospodinu Ahmadu Mir Alaiju, direktoru Iranskog kulturnog doma, New Delhi, koji je pregledao ispravke kroz tisak, pripremio perzijske i arapske tekstove te jednako tako sačinio određen broj korisnih sugestija.

Gospodin R. S. Soni iz Indoiranskog društva, New Delhi, pomogao mi je u pripremi tipkanog rukopisa te jednako tako u čitanju i uspoređivanju korektura. Za njegovu vrijednu potporu izražavam svoju iskrenu zahvalnost.

Fathullah Mujtabai

Uvod: historijski okvir

Asimilacija i sinteza bila su dva dominantna procesa indijske civilizacije. Ovo je bilo gotovo neizbježno s obzirom na okolnosti koje su bile prisutne pri nastanku, širenju i dijalektici rasta. Naročita kombinacija geografskih činilaca i historijskih silnica odmjerila je granicu Indije kao naročito društveno-političkog entiteta.

Fizička lokacija zemlje: raštrkani potkontinent čije su prirodne granice određene himalajskim područjem koje ga odsijeca od azijskog kopna i koje je izbočeno u more kao dobro izrezbareni poluotok opskrbljen teritorijalnom homogenošću za nastanak samosvojne civilizacije.

U mračnom historijskom sutonu primordijalnih hordi etničkih skupina uglavnom iz središnjih, južnocentralnih i sjevernoistočnih dijelova Azije, koji vijugaju padajući u plodne indogangeške ravnice i krećući se na jug prema aluvijalnoj (naplavnoj) dekanskoj visoravni, koja je naseljena najranijim poznatim domaćim stanovništvom, osiguran je prvi uzorak međuetničke mješavine na silno plodnoj zemlji što će postati jednim od najvećih lončića za taljenje rasa i kultura u ljudskoj historiji.

Dravidi, Arijei, Semiti i Mongloidi u različitim obrascima promjene i kombiniranja obezbjeđuju etnički podsloj indijske civilizacije. Poganska arijska plemena, slijeđena Sakasima, Yvi-shijima, Kušanima, Bakriancima, Skićanima i Hunima, osvajali su teren u Bharatavarshi u drevnoj prošlosti, čak su se kao muslimanski migrirajući klanovi Uzbeka, Turkmenaca, Iranaca, Turanaca, Afgana i Patana pomjerali tijekom medijevanog razdoblja i učinili Hindustan svojom domovinom. Sa multietničkim migrantima došli su njihovi dijalekti i obrasci vjerovanja, društveni sustavi i vrijednosne strukture, sve doprinoseći raznolikosti ljudske komponente u narastajućem indijskom pluralnom društvu.

U terminima kulturološke dubine, intenzitet i šire društvene reperkusije ova dva najdublja utjecaja na izgradnju specifične indijske civilizacije su oni Indoarijaca i medijevalnih hindusko-muslimanskih segmenata. Indoarijei su doprinijeli procvatu vedskih kulturnih tokova koji su stoljećima nastavili oplođivati političko tijelo ove drevne zemlje te čak i danas čine vitalnim slojem akulturacije (sloj zemlje ispod površine, naša nap., N. K.). Hindusko-muslimanske niti su isprepletene u tkivo indijske prirodne egzistencije bogatog dizajna i složene kulture, kroz ispreplitanje niti Veda, islama, Indijaca, Iranaca i središnjih Azijaca, stvarajući novu interkulturalnu sintezu. Skupa s ukrašenjem moderne znanosti i tehnike, koja je dospjela u Indiju kao posljedica susreta s

evropskom industrijskom civilizacijom, demokratskim etosom i vladavinom zakona koji se odražava u strukturi i funkcioniranju državnog sustava, složena kultura i danas tvori najnjegovanije naslijeđe kozmopolitske Indije.

U građenju ovoga, kozmopolitska kultura je prošla fascinantnu historiju od tisuću godina, protkana epizodama sukoba armija (označenih potraživanjem dinastičkih slava i ambicija izgradnje carstva koje se držalo pod ruhom širenja religije, skrivajući strast za vlašću kao vjerskim nalogom, prikrivajući konflikte i sukobe kao interreligijske i interkonfessionalne ratove), kao i kroz ostajanje kod susreta koji su bili označeni bratskim zagrljajem različitih naroda pod dobrim razdobljem humanističkih bogougodnika i mistika ovog doba.

Međutim, za vrijeme dok su sila, u smislu političke moći i zaštite, vojna moć i bitka zbilja igrali svoju ulogu kao „babica historije“, da posudimo Marxov bremeniti izraz, u izgradnji nove sinteze i idejnih sukoba domaćeg i izvanjskog, hinduisti i muslimani, ortodoksni i heterodoksni, dogmatski svećenici i mistički humanisti, daleko više od sile, ovo je bila kumulativna „volja“ prilagodbe susretanja grupacija kako bi dijelili i pomiješali svoje bezbrojne rječice naslijeđa u novo združivanje, koje je naposljetku transformiralo moćnu rijeku kozmopolitske kulture u začudni tijek nacionalnog života.

U ovom kontekstu možemo postaviti pitanje: Jesu li hinduisti i muslimani u indijskom kotlu za taljenje dva ekskluzivna identiteta ili su dvije neodvojive komponente istog nacionalnog identiteta? Da li oni tvore dva različita i suprotstavljena segmenta državnog sustava ili su oni obrasci zajedničkog mozaika čija je značajka jedinstvo u raznolikosti? Ispravno je da govorimo o naročitoj i zasebnoj hinduskoj i muslimanskoj kulturi u Indiji, ili je prikladnije da propitujemo kombinirane elemente koji nastoje da ih isprepletu u dizajn spojivog pluralizma? Ovo se pitanje opetovano pojavljuje kada istražujemo političko i kulturno previranje više od posljednjih pola stoljeća na našem potkontinentu. Ponos i predrasuda, strast i politiku tog razdoblja ne smijemo ovdje dozivati. Međutim, temeljno pitanje koje je postavljeno iznad ostaje bez valjanog odgovora i ova su dva glavna religijska segmenta prošla kroz period tjeskobe, sumnje te čak krvoprolića. Budući da je pitanje krcato političkim implikacijama, pitanja koja smo imali dosada su prikladnija za hirove i fantazije političara prije negoli za kompleksnost ovog problema. Pitanje koje je tako bazično kao što je ovo zahtijeva nepristrano pomno ispitivanje tima učenjaka koji bi mogli pokušati da odgovore na njega s

jasnoćom i objektivnošću prilagođenoj svijesti o empatiji uz euforiju i suzdržanost bez manjka interesovanja.

Dr. Zakir Husain obrazovna i kulturna fondacija smatra pitanjem velikog ponosa to da je bila u stanju ubijediti eminentnog inozemnog učenjaka, koji je prožet divljenjem za kulturno naslijeđe Indije, da analizira ovo glavno nacionalno pitanje hindusko-muslimanskih kulturnih relacija s jasnoćom i učenošću. Perceptivni iranski učenjak, profesor F. Mujtabai, obavio je vrijednu zadaću davanjem novog poticaja za svježe istraživanje kroz ova predavanja koja otkrivaju bogatstvo znanja čiji niz i intenzitet izazivaju divljenje i povlađivanje. Profesor Mujtabai je bacio novo svjetlo na ovaj problem, s iskrenim razumijevanjem i oštrom intelektualnom sviješću inozemnog indologa koji je upoznat sa nijansama kulturološke raznolikosti kakva jeste Indija. Njegova se analiza temelji na izvorima znanja koje dosada nije adekvatno dotaknuto. Koliko je obrazovanih ljudi, primjerice, znao da su postojale 24 različite verzije *Ramayane* i osam verzija *Bhagavad Gīte* na perzijskom jeziku? Prof. Mujtabai iznosi tvrdnju o tome kako je činjenica da je pronađeno nekoliko rukopisa ova dva djela na perzijskom jeziku uvelike raštrkanim u Indiji i da može odvesti jednome zaključku – da su hinduski gornji slojevi, koji su se adaptirali na perzijski jezik, koristili ove velike knjige iz svojeg antičkog naslijeđa i filozofiju kao dodatak izvornoj sanskrtskoj verziji.

U prvom predavanju profesor Mujtabai usredsređuje svoju pažnju na jednog od najvećih indologa svih vremena – Abū Raihāna Al-Bīrūnija (973–1048). Ovaj putujući učenjak se upoznao sa korijenima hinduske kulture i filozofije u vrijeme kada skoro ništa nije bilo poznato izvan Indije o opsegu bogatstva našeg naslijeđa.

Kompleksni proces razvitka hindusko-muslimanskih kulturnih relacija na različitim stupnjevima i regijama ovog raštrkanog kontinenta tijekom stoljeća još uvijek nije dobro poznat. Posjedujemo djela dvorskih historičara i pjesnika koji su prirodno preuveličavali ulogu pojedinih kraljeva i istaknutih dvorana. Moramo se obratiti drugim znanstvenim djelima, narodnim umjetnostima, temama na stupnju običnog čovjeka, arhitekturi i lijepim umjetnostima ovog razdoblja ukoliko želimo u potpunosti shvatiti dubinu interkulturalnog indijskog uma u koji je hinduska i muslimanska misao bila isprepletana kao integralni obrazac. Profesor Mujtabai obezbjeđuje znanstveni uvid u ovom smjeru.

Zaključno predavanje profesora Mujtabaija, u kojemu zadire duboko u interkulturalne odnose, izgrađeno je oko skrovitog razvitka muslimanskog *sufizma* i indijske *Vedante*, kako je otkriveno u velikom broju prije-

voda indijskih filozofskih djela u perzijski jezik, skupa sa popularnim odgovorom ovih pokreta na veliko interreligijsko razumijevanje, protuslovi tvrdnji da su u srednjovjekovnoj Indiji hinduisti i muslimani bili neprekidno u zavadi. Ova predavanja će, nadamo se, ne samo obezbijediti ispravnu perspektivu za valjano historijsko razumijevanje srednjovjekovlja, već će jednako tako potaknuti dublji osjećaj bratstva između ova dva glavna religijska segmenta Indije.

Iako je proces hindusko-muslimanskog interkulturalnog odnosa bila grubo prekinula britanska kolonijalna vlast, pojavili su se veliki ljudi u obje religijske zajednice tijekom nacionalne borbe za neovisnost, koji su personificirali u sebi složenu kulturu ove zemlje i predstavljali su ono najbolje u njojzi u svojim osobnostima. Maulana Abdul Klam Azad i dr. Zakir Husain su bila dva takovrsna blistava primjera ovog procesa.

Dakle, ne bez dublje svrhe, organiziran je ovaj serijal kako bi se potaknulo sjećanje na Zakira Sahiba. On bi nas trebao vratiti našim sidrištima i pomoći proces političke integracije kako bismo brzo nastavili, tako da kulturni pluralizam republikanske federalne Indije snaži ideal novog humanističkog svjetskog poretka. U međuvremenu, ova bi nam predavanja trebala još jednom vratiti kući urgentnost ponovnog pisanja indijske historije kao instrumenta nacionalne i društvene rekonstrukcije, naglašavajući trajnu ulogu koju su sve zajednice odigrale na ovom raštrkanom potkontinentu u razvitku književnosti, lijepih umjetnosti, arhitekture, filozofije, znanosti i tehnike, te iznad svega u cvjetanju autentičnog nacionalnog identiteta.

Dr. Zakir Husain
Obrazovna i kulturna fondacija,
august 1978.

Rasheeduddin Khan,
član parlamenta i
profesor političkih znanosti,
Univerzitet Jawaharlal
Nehru, te sabornik

Radhey Mohan, tajnik

I

Bīrūnī i Indija: prvi pokušaj razumijevanja

Bīrūnījeva upoznatost s Indijom, njezinom kulturom i znanostima počela je od vremena kada ga je na dvor u Ghaznī doveo sultan Mahmūd, zajedno sa drugim učenjacima koji su živjeli na dvoru Abu'l-'Abbāsa Ma'mūna, upravitelja Khawārazma. Prije dolaska u Ghaznī, Bīrūnī je slabo poznao indijske znanosti, a ono što je znao o indijskoj astronomiji i matematici bilo je izvedeno iz radova ljudi kao što su Ibrāhīm b. Habīb al-Fazārī, Ya'qūb b. Tāriq i Muhammad b. Mūsā al-Khawārazmī.¹ Međutim, u svojem djelu *Indija* Bīrūnī nam kazuje da je ono što je naučio od ovih učenjaka o indijskim znanostima bilo općenito neispravno i neadekvatno.² U svojem poznatom djelu *Āthār al-bāqiya*, koje je sastavljeno tijekom posljednje decenije četvrtog stoljeća po Kristu, djelu koje se bavi historijama i kronologijama drevnih naroda svijeta, Bīrūnī ukazuje svega dva ili tri puta na indijski kalendar, njihove blagdane i svečanosti te jasno priznaje svoje neznanje kronologije i historije Indijaca, Kineza i drugih drevnih naroda. On kaže u djelu *Āthār al-bāqiya*:

„Što se tiče imena mjeseci indijskih, kineskih, tibetanskih, turkistanskih naroda, te onih Khazara, Abesinaca i Afrikanaca, sustežem se od njihovog pobranjanja sve dok mi sva imena nisu poznata, iako poznajem neka od njih. Metoda koju sam slijedio ne dopušta mi da združim sumnju s izvjesnošću te nepoznato sa poznatim.“³

Očito je iz gornjeg odjeljka da je od tih dana Bīrūnī čekao na mogućnost da nastavi svoje istraživanje indijskih znanosti te da zadobije izravno i pouzdano znanje o njima.

U to doba Ghaznī je bio put do Indije. S osvajanjima sultana Mahmūda, čitava pandžabska zemlja je pala u ruke muslimana i njihov je

¹ Al-Fazārī i Ya'qūb b. Tāriq (2. st. po Kristu) bili su muslimanski pionirski učenjaci koji su proučavali indijsku astronomiju. Bīrūnī nam kazuje da su oni učili o tome od indijskog astronoma koji je došao iz Sindha na dvor halife al-Mansūra (vidjeti *India*, Sachauov engleski prijevod, tom 2, str. 15).

² Bīrūnī često ukazuje na greške koje je pravio al-Fazārī i Ya'qūb b. Tāriq u transmisiji indijskih znanosti (usp. *ibid.*, str. 18–19, 23, 26, 34, 45).

³ Sachauovo izdanje, Leipzig, str. 68.

utjecaj dosegao južne dijelove doline Inda. Gaznavidi su regrutirali Hinduse za civilne i vojne službe,⁴ a njihov novac u ovom području je imao arapski natpis s jedne i sanskrtski s druge strane.⁵

Po dolasku u Ghaznī, Bīrūnī je pronašao mogućnost koju je čekao. Putovao je kroz Pandžab i Sindh, boravio u Peshawaru, Multanu i Lahoreu.⁶ Tijekom ovih putovanja posvetio se proučavanju sanskrta, sabirao je djela o indijskim znanostima, uzimao instrukcije od indijskih učitelja, angažirao se u raspravama s indijskim učenjacima i, otuda, u skladu sa najboljim svojim mogućnostima, učio o njihovim znanstvenim teorijama, religijskim stajalištima i društvenim običajima i institucijama. U svojem djelu *Indija* on nam kazuje o poteškoćama s kojima se morao susresti tijekom ovog razdoblja intelektualnog bavljenja:

„Zaključio sam da je vrlo teško raditi na moj način u ovom predmetu, iako posjedujem veliku sklonost za njega, i po čijem iskazivanju poštovanja stojim posve sâm samcijat u svojem vremenu, te iako nisam bio pošteđen tegoba, niti sam štedio novca u sabiranju knjiga na sanskrtu sa mjesta gdje sam smatrao da bi se mogle pronaći, niti u njihovom pribavljanju za sebe, čak iz vrlo udaljenih mjesta, ni indijskih učitelja koji ih razumiju i koji me mogu podučiti. Međutim, koji učenjak posjeduje iste pogodne mogućnosti proučavanja ovog predmeta kao što ih ja posjedujem? Ovo bi mogao biti jedino slučaj s onim koji je u skladu sa Božijom milošću, koja mi nije data, savršeno slobodno odlučivanje o svojim postupcima i ponašanjem; jer, nikada me nije zapalo u mojim postupcima i ponašanju da budem savršeno neovisan, niti dobijem službu koju sam zamišljao najboljom. Međutim, zahvaljujem Bogu za to što mi je darivao i što se može smatrati dostatnim za ovu svrhu.“⁷

Po onome što kazuje u odjeljku iznad, postoji primjesa žalopojke iz koje smo skloni izvesti zaključak da su u to vrijeme Bīrūnīja pod restrikcijama držali agenti sultana Mahmūda, te da mu nije bilo dopušteno da se slobodno kreće, niti da slobodno djeluje. Razlozi za ovo

⁴ Usp. *Siyāsāt-nama*, Paris, 1891, str. 92–3.

⁵ Usp. S. K. Chatterji, „al-Bīrūnī and Sanskrit“, *al-Bīrūnī Commemoration Volume*, Iran Society, Calcutta, 1951, str. 96–8.

⁶ Abu’l Hasan Baihaqī kaže u svojem dodatku djelu *Siwān al-hikma* da je Bīrūnī putovao Indijom četrdeset godina. Vidjeti *Tatamma siwān al-hikma*, Lahore ed., str. 63.

⁷ Sachauov engleski prijevod, vol. I, str. 24.

nam nisu poznati. Ovo se vjerojatno desilo zahvaljujući činjenici da je bio povezan s upraviteljima Khawārazma; i ovo je moglo biti posve dostatno da potakne sultanovu sumnju.⁸ Ili, Mahmūd se bojao da bi Bīrūnī mogao prebjeći na dvor Bujida, kao što je to njegov veliki suvremenik Ibn-i-Sīnā već učinio. Međutim, jasno je da Bīrūnī nije bio sretan tijekom svojeg boravka na dvoru u Ghaznī. Žalio je zbog bijednog položaja učenjaka, te zbog nezainteresiranosti koju su pokazivali upravitelji spram potrage za znanjem. On kaže u svojem djelu *Indija*:

„Broj znanosti je veliki, a vjerojatno bi bio još i veći ukoliko bi javno mnijenje bilo usmjereno prema njima u takva vremena kao što su ona u usponu i općenitoj primjesi sa svime, kada ljudi ne iskazuju počast samoj znanosti, već jednako tako i njezinim predstavnicima.

Činiti ovo jeste, u prvom redu, dužnost onih koji vladaju njima, dužnost kraljeva i prinčeva. Jer, oni jedini mogu osloboditi umove učenjaka od dnevnih tjeskoba za životnim potrepsčinama, te stimulirati njihove energije da poluče još veću slavu i naklonost, čežnju koja je srčika i bit ljudske prirode.

Međutim, sadašnja vremena nisu ove vrste. Ona su posve suprotna tome, te je stoga posve nemoguće da bi se neka nova znanost, ili bilo koja vrsta istraživanja mogla pojaviti u naše doba. Ono što posjedujemo od znanosti nisu ništa drugo doli oskudni ostaci prošlih boljih vremena.“⁹

⁸ U svojem *Tahdīd nihāyāt al-amākin li-tashīh masāfāt al-masākin*, djelu koje je napisano 409. po Hidžri, kada se tek pridružio Mahmūdovom dvoru, Bīrūnī otkriva svoje mentalne agonije i uspoređuje svoj neugodan položaj s onim Noje (Nūha) i Lota (Lūta) (usp. A. Z. Valadī Togan, „Bīrūnī's Picture of the World“, u: *Memories of the Arch, Sur. of Ind*, br. 53, str. 60).

Naravno, postoje određene osnove za ovakovrsnu usporedbu: oba su poslanika patila zbog neznanja i grešnosti svojeg naroda. Jednako tako, Bīrūnija je zadesila nesreća zbog gluposti naroda Khawārazma, koji je bezobzirno i bez uviđanja prijeteće opasnosti ustao protiv svojeg kralja Abul-‘Abbāsa Khawārazmshāha, i koji je zbog njegovog pogubljenja obezbijedio izliku Mahmūdu da napadne i zauzme njihovu domovinu. Bīrūnī je povezoao čitavu pripovijest u svojem djelu *Mashāhir-i Khawārazm* („Poznati ljudi Khawārazma“), koje navodi Baihaqī na kraju svojeg *Tārīkha*.

Očito je da Mahmūd i Bīrūnī nisu mogli vjerovati jedan drugomu, te da dvor u Ghaznī nije bio sretno mjesto za Bīrūnija. Ova su se ograničenja jasno odrazila u pripovijestima povezanim sa njegovim odnosima sa Mahmūdom u djelima kao što su: *Chahār-maqāla* Nizāmija ‘Arūdija i *Mu’jam al-udabā* Yāqūtija.

⁹ Engleski prijevod, vol. I, str. 152.

Bīrūnī je proveo trinaest godina svojeg života (408–421. po Hidžri) u Mahmūdovoj službi i društvu. Pratio je sultana u najvećem broju njegovih ekspedicija i posmatrao vlastitim očima razaranja koje su prouzročile invazione snage u indijskim gradovima. Bīrūnī se jedva mogao pomiriti s ovom situacijom. Međutim, s druge strane, kraljevsko društvo davalo mu je mogućnost da putuje Indijom, zemljom koja je prepuna čuda. Bogata i skrajnje razvijena kultura ove zemlje odjednom je privukla njegovu pozornost. I kao što to možemo prosuđivati iz određenog broja njegovih djela koje je napisao o ovom predmetu što se bavi Indijom, te s obzirom na opsežno znanje koje je stekao kroz svoja proučavanja i od indijskih učitelja što ih je mogao susresti, ovo je bio najplodonosniji period Bīrūnījevog života. Njegova *Indija*, koja je najbolja manifestacija njegovog znanstvenog uma, također je proizvod ovog razdoblja. Ovo je enciklopedijsko djelo koje sadrži puno vrijednih informacija o raznim aspektima indijske kulture i civilizacije. Zadivljeni smo opsežnim znanjem ovog autora o indijskim znanostima, te njegovim uvidom u indijsku filozofiju, teologiju i pravo. Znanstveni metod koji je korišten u *Indiji* je temeljit i obuhvatan, te čak i danas ima puno toga da ponudi proučavateljima indijske historije i kulture.

Godine 427. po Hidžri Bīrūnī je pripremio popis svojih djela koji sadrži više od stotinu naslova,¹⁰ te izlaže predmetnu materiju, kao i paginaciju svakog djela. Sljedeća djela se bave indološkim predmetima:

1. *Jawami 'al-mawjūd li khawātir-al-hunūd*: prikaz Sindhinda,¹¹ ili Brahmaguptina *Brahma-siddhānta*, o astronomskim proračunima, na 550 folija.
2. *Tahdhīb zīj al-arkand*: revidirana verzija ranijeg arapskog prijevoda Brahmaguptine *Kandakhādayaka*. Pošto je jezik ranijeg djela bio neodređen i zakučast, Bīrūnī je pripremio novu verziju istog djela.¹²

¹⁰ Zapravo, ovo je katalog Zakariyā al-Razījevih djela, u kojemu Bīrūnī također daje prikaz svojih djela. Ovo djelo je uredio i objavio Paul Kraus, Pariz, 1936.

¹¹ *Sindhind* je okrnjeni arabizirani oblik sanskrtskog *Siddhānta*. Brahmaguptino djelo *Brahma-siddhānta* o indijskoj astronomiji (7. st. po Kristu) prevedeno je u arapski u 8. st. po Kristu. Ono je bilo osnova al-Fazārījevog *Sindhind al-kabīr*, koje su, do uvođenja Ptolomejevog sustava, slijedili muslimanski astronomi. Al-Khawārazmī je također pripremio astronomski priručnik, naslovljen kao *Sindhind al-saghīr*, koji se temeljio na njemu.

¹² Arkand je također krnji arabizirani oblik Brahmaguptine *Kandakhādayaka*, koja je prevedena na arapski u 8. st. po Kristu i proučavao ju je al-Fazārī i Ya'qūb b. Tāriq.

3. *Khayāl al-kusūfain ‘ind al-hind*: o sunčevom i mjesečevom pomračenju. Bīrūnī nam kazuje da je ovaj problem raspravljan u gotovo svim astronomskim djelima, ali se čini da muslimani imaju malo znanja o tome.
4. *Tadhkirat fi ‘l-hisāb wa ‘l-add bi arqām al-sind wa ‘l-hind*: o indijskoj aritmetici, na 30 folija.
5. *Kaifiyat rusūm al-hind fi ta ‘allum al-hisab*: o indijskim načinima učenja aritmetike.
6. *fī an ra ‘y al-arab fī marātib al- ‘adad aswab min ra ‘y al-hind*: o numeričkom poretku među Arapima i Hindusima, te prednosti toga u upotrebi među prvima, na 15 folija.
7. *fī rāshikāt al-hind*: o hinduskoj Trairāsika, na 15 folija.
8. *fī sankalb al- a ‘dād*: o sankalpi brojevima, na 30 folija.
9. *Tarjumat mā fī brāhm-sidhānd min turuq al-hisāb*: o metodama aritmetike, sukladno Brahmasiddhānti, na 40 folija.
10. *fī tahsīl al- ‘ān min al-zamān ‘ind al-hind*: o hinduskom računanju vremena, na 100 folija.
11. *Al-jawābāt ‘an al-masā ‘il al-waridat min munajjami ‘l-hind*: odgovori na probleme koje su postavili hinduski astronomi, na 130 folija.
12. *Al-jawābāt ‘an al-masā ‘il al- ‘ashr al-kashmīriyat*: odgovori na deset problema koje su postavili Kašmirci.
13. *Maqālat fī hikāyat tariq al-hind fī istikhraj al- ‘umr*: esej o hinduskim metodama horoskopa.
14. *Tarjumat kitāb al-mawalīd al-saghīr li Barāhmihir*: prijevod Varāhamihirine *Laghu-jātaka*.¹³
15. *Hadīth sanamay al-bāmiyān*: kazivanje o dva idola Bāmiyāna.¹⁴
16. *Hadīth nīlūfar fī qissat Dibasati (?) wa Barabhākar (?)*: priča o lotosu kako je ispriповijedana u *Devasati* i *Prabhākari (?)*.¹⁵
17. *Tarjumat Kalba-yāra*: prijevod djela *Kalpa-yāra*, rasprave o indijskoj medicini koja se bavi sumnjivim bolestima.
18. *Fī tahqiq mā li ‘l-hind min maqbūlat fī ‘l-aql aw mardhūlat*: (Indija, vjerni opis svih kategorija hinduskog mišljenja, onih

¹³ Varāhamihirinu *Laghu-jātaka* (6. st. po Kristu) preveo je Bīrūnī i dugi pasaži iz *Brihajjātaka* se navode u *Indiji*.

¹⁴ Priču o dvije budističke slike Bāmyāna (u Afganistanu) već je komponirao u perzijskom stihu ‘Unsurī, Mahmūdov dvorski pjesnik.

¹⁵ Indijska priča čije porijeklo nema traga.

- koja su dopustiva, kao i onih koja moraju biti odbačena) – najznačajnije Bīrūnījevo djelo o indologiji, na 700 folija.
19. *Maqālat fī Bāsdīv al-hind ‘inda jī’ih al-adnā*: rasprava o Vāsudevinom porijeklu.¹⁶
 20. *Tarjumat kitāb al-sānk fi’l-mawjūdāt al-mahsūsāt wa’l-ma’qūlat*: prijevod knjige o Sānkhyi, o senzibilnim i inteligibilnim entitetima.
 21. *Tarjumat kitāb Pātanjal fi’l-khalās min al-irtibāk*: prijevod Patanjalijeve knjige o oslobođenju duše od tijela.¹⁷
- Međutim, gornji prikaz nije potpun jer, u svojoj *Indiji*, Bīrūnī ukazuje na neka druga djela koja je napisao, a koja nisu uključena unutar gornjeg popisa. Ova se djela također bave indijskom astronomijom.
22. *Tarjumat pulsa-sidhānt*: prijevod *Paulisa-siddhānta*, djela koje je pripisivano Paulusu Alexanderinusu, grčkom astronomu iz 4. st. po Kristu.¹⁸
 23. *Tarjumat Brāhmasidhānt*: prijevod Brahmaguptine *Brahma-siddhānta*.¹⁹
 24. *Maqālat fī tahqīq manāzil al-qamar*: rasprava o položajima Mjeseca.²⁰
 25. *Kandakātak al-’arabī*, arapski *Khandakhādayaka*, astronomska tabela koju je pripremio Bīrūnī za čovjeka iz Kashmira, a koji se zvao Syāva-pāla.²¹
 26. *Miftāh ‘ilm al-hai’at*: o problemu da li se Sunce okreće oko Zemlje ili se Zemlja okreće oko Sunca. U ovom djelu Bīrūnī je iznio detaljnu raspravu o stajalištima indijskih astronoma o ovom pitanju.²²

¹⁶ Čini se da je ovo bila verzija Krišna-avatāra. Bīrūnī navodi dijelove legende o Krišni iz *Visnupurāne*.

¹⁷ Jedini rukopis ovog djela koji je pronađen nosi naslov: *Kitāb Pātanjal al-hindī fi’l-khalās min al-amthāl* (“Knjiga o Indiji, Patanjali o oslobođenju od tjelesnih oblika”). Bīrūnī ukazuje na glavni predmet ove knjige u *Indiji* jednako tako kao „emancipaciju duše od tjelesnih okova“ (str. 8) i „potragu za oslobođenjem i za ujedinjenjem duše sa predmetom svojeg meditiranja“ (str. 132).

¹⁸ *India*, I, str. 154. Za grčke znanosti koje su dospjele u Indiju vidjeti R. A. Jairāzbhoy, *Foreign Influence in Ancient India*, Bombay, 1963, str. 71 i naredne.

¹⁹ *India*, I, str. 154. Bīrūnī kaže da je započeo prevođenje ove knjige i *Paulisa-siddhānta*, međutim, u vrijeme kada je pisao *Indiju* ovi prijevodi nisu bili dovršeni.

²⁰ *India*, arapski tekst, Hyderabad izd., str. 413.

²¹ *Ibid.*, str. 512.

²² *Ibid.*, str. 232.

27. Knjiga čiji naslov nije poznat: o lunarnim mjesecima i njihovim karanasima (polovicama dana) u usporedbi sa solarnim danima.²³

Uz ova djela, koja ja napisao izvorno ili preveo sa sanskrta, Bīrūnī u *Indiji* govori o drugim djelima o hinduskim religijama, filozofiji i astronomiji te obilno prevodi iz njih.²⁴ U našoj raspravi o sadržaju *Indije*, u nekoliko prilika budemo ukazali na ova djela koja su bila glavni izvori informacija.

Mogli bismo ovdje spomenuti to da Bīrūnī nije činio samo napor da uvede indijske znanosti i filozofiju u islamski svijet. On je poduzimao napore da učini poznatim grčko mišljenje i znanosti indijskim učenjacima, što je jednako dostojno divljenja. I kao što nam kazuje, on je preveo Ptolomejev *al-Majest* i Euklidovu *Geometriju* u sanskrtsku verziju. Također, pisao je knjige na sanskrtskom o umješnosti astrolaba.²⁵

Iz naslova dvije od njegovih rasprava – *Odgovora na probleme koje su postavili indijski astronomi* i *Odgovora na deset problema koje su postavili Kašmirci* – skrajnje je očito da je Bīrūnī raspravljao znanstvena i filozofska pitanja s indijskim intelektualcima ili, vjerojatno, korespondirao s njima o ovim predmetima. Katkad su tražili njegovo mišljenje o određenom pitanju, a on je bio sretan da im pomogne. Oni su bili duboko impresionirani širinom njegovog znanja i poredili su ga s „okeanom“, kao što sam kazuje:

„S početka sam stajao pred njihovim astronomima u odnosu učenika prema učitelju, budući da sam bio stranac među njima i nisam bio upoznat s njihovim naročitim nacionalnim i tradicionalnim znanstvenim metodama. Nakon što sam napredovao, počeo sam im pokazivati elemente na kojima znanost počiva, isticati neka pravila logičkog zaključivanja i znanstvenih metoda svih

²³ *Ibid.*, str. 500. Ovo može biti djelo *Ghurrat al-zijāt*, što je arapski prijevod izgubljenog djela *Karanatilaka*, i pripisano je Bīrūniju u njegovom jedinom sačuvanom rukopisnom primjerku u kolekciji u Ahmadabadu. Vidjeti S. H. H. Razāvijev članak „A Unique Unknown Book of al-Bīrūnī“, u: *Islamic Culture*, Hyderabad, Vol. XXXVII–VIII, 1963–64.

²⁴ Postoje brojne reference na *Indiju* u Bīrūnījevom *Qānūn al-Mas'ūdī*, al-Jamāhir i al-Saidana; međutim, ova su djela opće prirode i ne bave se ekskluzivno Indijom, dakle, ona nisu uključena na gornji popis.

²⁵ „Najveći je broj njihovih knjiga su u *Ślokama*, u kojima se sada vježbam, zabavljen sastavljanjem za Hinduse prijevoda Euklidovih knjiga i *Almagesta*, te diktirajući im raspravu o konstruiranju astrolaba, vođen ovdje jednostavno željom da proširim znanost“ (Sachauov engleski prijevod, I, str. 137).

matematika, i potom su se oni sjatili oko mene sa svih strana, čudeći se, a najveći broj njih je bio voljan da uči od mene, pitajući me istodobno od kojeg sam hinduskog učitelja naučio te stvari, dok sam im ja zapravo pokazivao gdje su griješili, smatrajući sebe superiornijim u odnosu na njih, smatrajući ispod časti da budem stavljen na stupanj s njima. Oni su me smatrali gotovo vješcem, a kada bi pričali o meni svojim vođama na maternjem jeziku, govorili bi o meni kao o moru, ili kao vodi koja je toliko kisela da je vino u usporedbi s njom slatko.²⁶

Od svih djela koja je Bīrūnī napisao o indijskim znanostima i filozofiji, samo dvije (ili tri – vidjeti bilješku 23) knjige i jedan esej su dospjeli do nas. Međutim, pasaži nekih knjiga će se vidjeti u *Indiji*.

Esej o „Trairāśika“ (*Rāshīkāṭ*) objavila je 1948. izdavačka kuća Dā'irat al-ma'ārif, Hyderabad (Deccan), skupa sa tri druga Bīrūnījeva eseja.²⁷

Indiju je prvi objavio Edward C. Sachau i tiskao ju je u Londonu 1887.²⁸ Ponovo je tiskana 1925. Drugo izdanje ovog djela je pripremio dr. Nizāmuddīn, a objavio ga je Dā'irat al-ma'ārif, Hyderabad (Deccan), 1958. H. Ritter je priredio the *Book of Patanjali* i tiskao je u *Oriensu*, vol. IX, br. 2, str. 165–200.

U *Indiji* su odjeljci o astronomiji, matematici i geografiji reproducirani iz Bīrūnījeve *Zīj al-arkand* i *Brahma-siddhānta*. Slično, dok raspravlja o indijskoj filozofiji, on citira iz svoje *Knjige o Sāṅkhyi*. Također, na pripovijest o Vāsudevi je ukazivao nekoliko puta, a pasaži iz nje su reproducirani u *Indiji*.

Nakon silnih putovanja u zapadne regije Indije, te nakon što je posvetio punih trinaest godina proučavanju indijskih znanosti, religije i filozofskih škola na izvornom jeziku, Bīrūnī se prihvatio pisanja *Indije*. Nijedna civilizirana nacija tog vremena, čak niti stoljećima poslije, nije producirala o društveno-religijskom životu nekog stranog naroda takovrsno djelo, koje je neusporedivo po vrijednosti opsega svojeg okvira, raznolikosti svojih predmeta, komparativnoj metoda koja je usvojena u njemu te, iznad svega, autorovom dubokom i nepristranom uvidu. Zbilja, *Indija* će uvijek ostati čudo svjetske učenosti.

²⁶ *Ibid.*, I, str. 23.

²⁷ *Rasā'il al-Bīrūnī*, Dā'irat al-ma'ārif 'Uthmānīya, Hyderabad (Deccan), 1948.

²⁸ Engleski prijevod E. C. Sachaua, *Alberuni's India*, London, 1888, reprint 1910. etc.

Djelo se sastoji od kratkog uvodnika i osamdeset dugih poglavlja. Započinje živopisnim opisom hinduskih koncepcija o Bogu i univerzumu, koje slijede poglavlja o indijskoj geografiji, historiji i legendama, metodama računanja vremena i različitim sustavima mjerenja koji su prevalirajući u ovoj zemlji. Nadalje, autor se posvećuje predmetu hinduskih rituala, svečanosti, religijskih obreda i svetih dana u godini, te nastavlja rezimirati indijsku prozodiju i temelje hinduskog zakona, jurisprudencije i društvenih praksi. Potom se okreće opsežnoj raspravi o indijskoj aritmetici i astronomskim znanostima koje se temelje na izvornim djelima i pažljivim promatranjima.

Letimičan pogled na glavne teme koje su raspravljane u prvih 30 poglavlja *Indije* jasno otkriva okvir ovog djela, kao i opseg autorovog znanja.

U uvodniku, Bīrūnī raspravlja o značaju vjerodostojnih izvještaja i uzrocima pogrešnih pripovijedanja. Iznosi kritički prikaz mišljenja koja su muslimani imali o drugim religijama. Iznosi opaske koje je dao Abu'l-'Abbās Īrānshahrī o hinduskim religijama i teorijama koje je on unaprijedio u svezi s ovim. Prije kraja uvodnika, autor objašnjava svoje motive za pisanje *Indije*.

Prvo poglavlje otvara bilješkom o neukosti muslimanskih pisaca o indijskoj filozofiji, poteškoćama s kojima se suočio ovaj autor za vrijeme svojih studija te razlikovnostima između indijskih i grčkih znanstvenih stajališta.

Drugo poglavlje raspravlja hinduske koncepte o Bogu te razlikovnosti vjerovanja koja su održavali obrazovani ljudi i narodne mase u ovom pogledu.

Treće i četvrto poglavlje opisuju hinduska stajališta o senzibilnim i inteligibilnim entitetima, te ih uspoređuje sa različitim stajalištima koja su imali Grci, sufije, jevreji, kršćani i Mānījevi sljedbenici. I dok raspravlja hinduske teističke ideje, Bīrūnī temelji svoje argumente na *Bhagavad-gīti* i *Vāyu-purāni*, kao i spekulacijama *Sāṅkhye*. U ova dva poglavlja kazuje nam se o razvitku nemanifestiranog (*avyakta*) u manifestiranom (*vyakta*), međusobnom djelovanju *sattye*, *rajasa* i *tamasa* u određivanju prirode različitih stvari, te posredovanju *sūksma-śarīra* između *puruse* i *prakrtija*. Najveći broj ideja koje su raspravljane u ova dva poglavlja se uglavnom zasnivaju na filozofskom sustavu *Sāṅkhye*, sustavu čija je glavna djela u arapski jezik preveo ovaj autor.

Peto poglavlje je o transmigraciji, kako ona funkcionira i što je skrajnji cilj duše. Na ovom mjestu Bīrūnī izobilno navodi iz indijskih

izvora i uspoređuje hinduska stajališta u ovom pogledu s onima Mānījevih sljedbenika, kao i onima sufija.

Šesto poglavlje je posvećeno prikazu života poslije smrti, odvajanju duše od tijela, različitim vrstama pakla, sukladno *Višnu-purāni*, metempsihozi, tj. *faskh*, *raskh*, *maskh* i *naskh*. Potom slijedi usporedba sufijskih i *Sāṅkhya* koncepcija o konačnom oslobođenju, te se spominju stajališta Sokrata, Platona, Pitagore i Abū Ya'qūb Sajzīja o transmigraciji duše i životu nakon smrti.

Sedmo poglavlje raspravlja prirodu oslobođenja (*mokṣa*) njezinim sredstvima, kao i njezinim zaprekama, koje se uglavnom temelje na *Bhagavad-gīti*, *Pātanjali* i *Višnu-purāni*. Također, ovdje se kompariraju hinduska stajališta sa grčkim i sufijskim idejama.

Osmo poglavlje opisuje različite vrste stvorenih bića, spominjući imena svake vrste. Ovdje nam Bīrūnī kazuje o hinduskom trojstvu Brahmāna, Nārāyana i Rudra, jedinstvu tri Višnua, te ga uspoređuje sa kršćanskim trojstvom i sa grčkim idejama o Zeusu.

Deveto poglavlje nam daje prikaz četiri kaste hinduskog društva, dužnosti i obaveze svake kaste, i uspoređuje ih sa kastinskim sustavom koji je postojao u Iranu prije prispjeća islama.

Deseto poglavlje je o nastanku hinduske religije i građanskog zakona, porijeklu zakona u Grčkoj te njegovom kasnijem razvitku u Rimu. On ukazuje na Platonova stajališta o porijeklu zakona. Nakon ovoga slijedi rasprava o hinduskim stajalištima glede ovog pitanja, različitim vrstama braka koji prevladava u Indiji, te njihova komparacija sa društveno-religijskim običajima koje su slijedili paganski Arapi, Jevreji i Iranci. Najveći broj informacija o Indiji iz ovog poglavlja izveden je iz *Mahābhārata* i *Višnu-purāne*.

Jedanaesto poglavlje nudi opise poznatih hinduskih idola, te razložnosti za štovanje idola. Bīrūnī dokazuje na osnovu teksta *Bhagavad-gītā* da idolatrija nije potaknuta višim oblicima hinduske religije. Argument je popraćen pripoviješću, iz nepoznatog izvora, o porijeklima štovanja idola. Kazuje nam da su drevni Grci smatrali idole posrednicima između čovjeka i Boga. Ovdje čitamo Aristotelovo pismo koje je poslato indijskim brahmanima u svezi s idolopoklonstvom i slušamo o Platonovim i Galenovim stajalištima o ovoj uobičajenoj praksi.

Dvanesto poglavlje daje prikaz četiri *Vede*, osamanest *purāna*, 20 *smritija*, te kratak opis osamnaest *parva* iz *Mahābhārata*.

Trinaesto poglavlje *Indije* je posvećeno proučavanju sanskrtske prozodije i njezinoj usporedbi s arapskim i grčkim metrima.

Četrnaesto poglavlje je uvod u indijsku astronomiju, astrologiju i medicinu, dok autor ukazuje na veliki broj knjiga napisanih o ovim predmetima. Njegove opaske o *Kalīla wa Dimna* (arapski prijevod *Pancatantra*), te razlog za ubacivanje Burzūyinog uvodnika u nju zaslužuju posebnu pozornost.

Petnaesto poglavlje nam kazuje o indijskim mjerama u usporedbi s onima koje su u upotrebi među muslimanima.

Šesnaesto poglavlje opisuje sanskrtski alfabet, brojeve, različite vrste pisma, indijski način igranja trik-traka (igre na ploči s kockom te 15 bijelih i 15 crnih figura, N. K.) i šaha, te u nekoliko opaski zaključuje o određenim običajima i ponašanju indijskog naroda.

Sedamnaesto poglavlje ovog djela raskriva misterij indijske alhemije i fantastičnih pripovijesti koje su povezane s njom. Bīrūnī nam iskreno kazuje da on ne vjeruje u ove okultne znanosti.

Osamnaesto poglavlje daje geografske i topografske prikaze Indije, njezinih planina i rijeka, te udaljenosti između gradova. Bīrūnī ne samo da nas informira o klimatskim uvjetima svake regije i njezine flore i faune već jednako tako i o običajima i tradicijama stanovnika tih zemalja. Temeljnost njegovog znanstvenog metoda i dubina njegovih opservacija su dobro manifestirani u ovom poglavlju. Primjerice, geološko formiranje indijske zemlje i veličina stijena koje se protežu od podnožja planina prema obali mora vode autora da zaključi da je čitavo prostranstvo potkontinenta bilo dio okeana tisućama godina prije.

Devetnaesto poglavlje uvodi nas u hinduski sustav računanja vremena, imena dana, dvanaest mjeseci, planeta i satelita, zajedno sa kartama zodijaka te oblicima i imenima njegovih znakova.

Dvadeseto poglavlje se bavi stvaranjem svijeta, uspoređuje hinduske koncepte kozmosa s onim Platonovim, te zaključuje kritikom hinduske kozmologije u svjetlu teorija koje su unaprijedili Aristotel i Ptolomej.

Dvadeset i prvo poglavlje daje prikaz oblika zemlje, nebesa i njegovih različitih stupnjeva, te opise otoka, mora i okeana uz relevantne karte koje se temelje na *Purānama*.

Dvadeset i drugo poglavlje nam kazuje o polu i tradicijama koje su povezane s njim. Autor pravi razliku između pučkih stajališta koja se tiču pola i stajališta indijskih astronoma u ovom pogledu.

Dvadeset i treće poglavlje opisuje planinu Meru i njezinu poziciju kao središte svijeta, sukladno puranskim tradicijama. Autor uspoređuje hinduska stajališta o ovoj planini s onim muslimanskim i zoroastrijskim o planinama *Qāf* i *Arđya*.

Dvadeset i četvrto poglavlje daje prikaz sedam legendarnih svjetskih otoka; dok dvadeset i peto poglavlje opisuje indijske rijeke kako su spomenute u *Purānama*.

Dvadeset i šesto poglavlje ukazuje na oblik nebesa i Zemlje sukladno stajalištima hinduskih astronoma, kuglasti oblik Zemlje, njezinu snagu gravitacije, njezino okretanje i osovinu.

Dvadeset i sedmo poglavlje objašnjava prva dva kretanja univerzuma, sukladno *Purānama*, u usporedbi sa stajalištima hinduskih astronoma.

Dvadeset i osmo poglavlje određuje pravce svijeta; dvadeset i deveto daje prikaz svjetskih regija prikladnih za stanovanje, sukladno hinduistima; a trideseto poglavlje predstavlja nam otok Sarandip ili Lanka kao zemaljsku kupolu (*Qubbat al-ard*). Astronomski proračuni su napravljeni na osnovi linije za koju se pretpostavlja da prolazi kroz planinu Meru prema ovom otoku.

Sljedećih pedeset poglavlja *Indije* nastavlja kazivati u istom smjeru i raspravlja geografske, astronomske i druge povezane predmete, na temelju originalnih izvora i uz isti kritički uvid, kao što je napomenuto u prethodnim poglavljima. Treba da napomenemo da je, usprkos raznolikosti njezinog sadržaja, sačuvana koherentnost kroz ovo djelo i da postoji logički slijed u dijelovima svakog njezinog poglavlja.

Sachau, priređivač i prevoditelj *Indije*, u uvodniku svojeg prijevoda opisuje plan ovog djela sljedećim riječima:

„Okosnica najvećeg broja poglavlja sastoji se od tri dijela. Prvo je sažetak pitanja, kako ga autor razumijeva. Drugi dio izlaže hinduska učenja, citate iz sanskrtskih knjiga u poglavljima o religijama, filozofiji, astronomiji, astrologiji, te druge vrste informacija koje su mu dospjele usmenom predajom, ili stvari koje je osobno primijetio u poglavljima o književnosti, historijskoj kronologiji, geografiji, pravu, običajima i ponašanju. U trećem dijelu on čini isto kao što je uradio i Megastheneses²⁹; on katkad pokušava da približi svojeg čitatelja boljem razumijevanju egzotičnog predmeta kroz usporedbu sa teorijama antičke Grčke, te kroz druge usporedbe. Kao primjer ove vrste aranžmana, usp. poglavlje V. Na dispoziciji svakog pojedinačnog poglavlja, kao i u slijedu

²⁹ Megasthenes (302–288. prije Krista), Seleucus Nicatorov izaslanik na dvoru Chandragupta Maurya. Veliki fragmenti njegovih dnevnika, koje je pisao dok je boravio u Indiji, su sačuvani.

poglavlja, jasan, dobro razrađen plan je očit. Ne postoji kolaž (krpež), niti bilo što suvišno, a riječi pristaju predmetu koliko god je to moguće.³⁰

Indija nije samo opis hinduskih znanstvenih i religijskih stajališta, njihovog morala i ponašanja, niti njihove društvene organizacije. Bīrūnī je pokušao raspravljati ova pitanja komparativno i na globalnoj razini te, iako je posve svjestan razlikovnosti koje postoje između hinduskih religijskih i društvenih stajališta i onih muslimanskih, njihovih običaja, jezika i načina mišljenja,³¹ njegove prosudbe nisu pod utjecajem parohijalnih pristranosti. Kroz čitavo ovo djelo on nastoji komparirati i kontrastirati hinduska stajališta s idejama grčkih filozofa i povremeno onima manihejaca, muslimanskih mislitelja i sufija. Upotreba komparativne metode olakšava mu da objasni kulturološke, filozofske i religijske probleme koje raspravlja.

U svojim opservacijama Bīrūnī nije samo pripovjedač, već on vrlo često daje i osobna kritička i neovisna stajališta o filozofskim ili znanstvenim učenjima i dokazuje vrijednost i valjanost svojih opservacija. On pokušava da bude nepristran i bez predrasuda, te ne dopušta svojim osobnim religijskim stajalištima i ubjeđenjima da boje njegove prosudbe. Kada vidi nešto pogrešno ili apsurdno, on ga otvoreno osuđuje, bilo da je to muslimansko vjerovanje ili hinduska praksa. Njegov cilj je da prvo shvati to što promatra te da to učini shvatljivim svojim čitateljima. Nasuprot ranijim autorima koji su pisali o Indiji, Bīrūnī nema za cilj da pokaže slabe tačke hinduskog religijskog vjerovanja, niti apsurdnosti njihovih običaja i praksi. On kaže da se ovi mogu pronaći u svim religijama i među svim narodima. On iskreno nastoji predočiti muslimanskom svijetu vjernu sliku hinduskih duhovnih vrijednosti i filozofskih postignuća različitim ograncima ljudskog znanja te, otuda, otvoriti put za uzajamno razumijevanje i zajednicu uma između ova dva naroda.

Bīrūnī nije bio sufija, ali je poput svih velikih mistika priznao činjenicu da se božanska istina može otkriti na svim mjestima i u svim zajednicama, a ne samo na jednom mjestu ili, pak, određenoj skupini

³⁰ *Op. cit.*, str. XXIV–XXV.

³¹ “oni (hinduisti) se razlikuju od nas po svemu što drugi narodi imaju zajedničko” (engleski prijevod, I, str. 17).

“oni se posve razlikuju od nas po religiji, pošto mi ne vjerujemo u bilo što što oni vjeruju, i vice versa” (*Ibid.*, I, str. 19).

ljudi. On nije bio obrazovan u modernim školama *Religionswissenschafta*, međutim, daleko prije nego što su komparativne i fenomenološke metode korištene u proučavanju religija i suspenzija (*suzdržavanje, epoché*) od unaprijed donesenih prosudbi i predrasuda smatrano je nužnim uvjetom za razumijevanje drugih vjerovanja različitih od našeg, Bīrūnī je usvojio metodu koja predočava sve temeljne zasade modernih principa religijskih studija. Bio je svjestan činjenice da su hinduska vjerovanja, ideali i vrijednosti bili uvelike različiti od onih muslimanskih, kršćanskih, zoroastrijanskih i manihejskih; i k tomu još, kroz komparaciju i kontrastiranje je pokušao opširno prikazati njihova značenja i implikacije.

Nasuprot muslimanskim teolozima, za koje je hinduska religija bila pogrešna, te nasuprot zadržim ljudima koji su vjerovali da bi idolopoklonike trebalo ubiti ili kovertirati, Bīrūnī ustvrđuje da su hinduski mudraci pod Božijom milošću te da su istiniti u svojim vjerovanjima i praksama. Otuda, on piše:

„Hinduisti vjeruju u pogledu Boga da je On jedan, vječan, bez početka i kraja, da djeluje po slobodnoj volji, da je svemoguć, svemudar, živi, Onaj koji daje život, upravlja, obdržava i Onaj koji je u Svojemu suverenitetu jedinstven, ponad svih sličnosti i nesličnosti, te da On ne slični bilo čemu, niti da Mu je bilo što nalik.“³²

Potom, on potkrepljuje svoj iskaz citatima iz *Knjige Patanjalija* i iz *Bhagavad-gīte*.

Kada je sultan Mahmūd, koji je pretendirao da bude religijski heroj, zauzeo grad Ray, naredio je da se saberu sve filozofske knjige mu'tazilita i da se spale.³³ Međutim, za razliku od njegovog vladara, Bīrūnī iskazuje dužno poštovanje hinduskim religijskim i filozofskim radovima i obilno navodi iz njih u svojem djelu, a katkad podupire njihove sadržaje kur'anskim ajetima. Primjerice, dok objašnjava hindusko vjerovanje o tome da je voda prva stvorena,³⁴ Bīrūnī kaže:

³² *Ibid.*, I, str. 27.

³³ Usp. *Kāmil Ibn al-Athīra* o događajima iz godine 420. po Hidžri, te jednako tako *Mu'jam al-udabā*, Yāqūta, svezak VI, str. 259.

³⁴ Primjerice, *Pūrvam salīlam eva āsit prithivī trātranirmītā tatah samambhavad brahmā svayambhūr divataih saha* (*Rāmāyana*, II, 110, 3).

„Hinduske teorije da je voda postojala prije sveg stvaranja počiva na ovome, tj. da je ona uzrok rasta svega, te trajanja života u svim živim bićima. Otuda, voda je instrument u rukama Stvoritelja kada želi da stvara nešto iz materije. Slična ideja je iznesena u Kur'anu (XI, 9): 'A Njegovo (Božije) prijestolje je bilo na vodi.' Bilo da je objašnjavate na izvanjski način kao pojedinačno tijelo nazvano ovim imenom, a koje nam Bog zapovijeda da ga štujete, ili da mu date suštinsko značenje *područja*, tj. Božijeg područja, ili tome slično, u svakom slučaju značenje je ovo, da u to vrijeme pored Boga nije postojalo ništa osim vode i Njegovog prijestolja.“³⁵

Sukladno Bīrūniju, istinski predstavnici hinduske religije su filozofi, brahmani i njihovi mudraci. Oni svi vjeruju u jednog Boga. Međutim, hinduske mase koje štiju idole čine to iz pukog neznanja, jer oni teško mogu shvatiti ponad osjetilnog oblika i pojave predmeta njihovog štovanja.³⁶ Bīrūnī ne iznosi nepromišljene sudove o praksama hinduskih masa. On ih uspoređuje s općim vjerovanjima i praksama običnih muslimana, te podsjeća svojeg čitatelja da u pogledu ovoga muslimani nisu bolji od hinduista.

U drugom poglavlju *Indije*, dok opisuje stajališta hinduskih filozofa o Božijem djelovanju, on kaže:

„Ukoliko sada pređemo s ideja obrazovanih ljudi među hinduistima na one običnog svijeta, moramo prvo kazati da one predočavaju veliku raznolikost. Neke su od njih jednostavno odvratne, međutim, slične greške također postoje u drugim religijama. Štoviše, čak i u islamu moramo odlučno osuditi, primjerice, antropomorfička učenja, učenja džebrijske sekte, zabranu raspravljanja o religijskim pitanjima i tome slična.“³⁷

U jedanaestom poglavlju *Indije* Bīrūnī raspravlja temelje idolopoklonstva među masama, te kaže da obični čovjek po svojoj prirodi naginje ka osjetilnom svijetu i da posjeduje averziju prema apstraktnim idejama i, primjećuje on, slike i prispodobe će se vidjeti u knjigama i hramovima jevreja, kršćana i manihejaca, te potkrepljuje svoje stajalište sljedećom rečenicom:

³⁵ Engleski prijevod, I, str. 222.

³⁶ Usp. *ibid.*, I, str. 271 i naredne.

³⁷ *Ibid.*, I, str. 31.

„Ove moje riječi bi mogle odjednom dobiti dostatnu ilustraciju ako bi, primjerice, bila napravljena Poslanikova slika, ili slike Mekke i Ka'be, i ako bi bile pokazane neobrazovanom muškarcu ili ženi, njihov užitak u gledanju te stvari bi ih naveo da poljube sliku, da je poglade svojim obrazom, te da se valjaju u prašini ispred nje, kao i kad ne bi vidjeli sliku, već original, činili bi to na ovaj način, kao i ako bi bili na svetim mjestima, izvršavajući svoje obrede hodočašća, velike i male.“³⁸

Bīrūnījeva moralna hrabrost i širina pogleda su jasno iskazani u njegovim studijama o hinduskoj kulturi i znanstvenim postignućima i u njegovim komentarima o hinduskim vjerovanjima i filozofijama. Ne smijemo zaboraviti da je živio u društvu koje je bilo skrajnje fanatično i usred ljudi koji nisu dopustili da se Firdausijevo tijelo pokopa u muslimanskom groblju, i to samo zbog toga što je veliki pjesnik pisao poeme u kojima je iskazao pohvalu predislamskim iranskim kraljevima i herojima. I dok su panegiričari na dvoru u Ghaznī veličali sultanove smione pothvate do nebesa, te objašnjavali njegova razaranja po Indiji kao sveti rat, Bīrūnī se posvetio otkrivanju hinduskih intelektualnih postignuća, a kako bi uveo njihove kulturne vrijednosti i filozofske ideje u muslimanski svijet i, otuda, stvorio atmosferu razumijevanja između ova dva naroda.

Za njega je istina bila najviša vrijednost, ma gdje i ma s kime da je pronađena. Vjerovao je da znanje ne može biti ograničeno unutar granica religije, rase ili nacionalnosti. Usput, budi rečeno, Bīrūnī je izumio instrument koji će odrediti vremena dnevnih namaza (molitvi); međutim, imam Džāmījeve damije u Ghaznī je proglasio njegovu upotrebu nezakonitom, jer je bio dizajniran na solarnim proračunima i utemeljen na grčkom kalendaru. On ukazuje na ovaj bolni incident u jednoj od svojih *Rasā'il / Rasprava*, kazujući sljedeće:

„Idiot je onaj ko ne dopušta upotrebu znanstvenih izuma, jer su nam došli u naslijeđe od stranaca. Grci šetaju i jedu poput nas. Otuda, je li nužno da odustanemo od šetanja i jedenja zbog toga što Grci čine istu stvar?“³⁹

³⁸ *Ibid.*, I, str. 111.

³⁹ *Rasā'il al-Bīrūnī*, Hyderabad (Deccan), 1948, str. 36–7.

Prije nego što će otpočeti da piše *Indiju*, Bīrūnī je proučavao sve knjige koje su napisane ili prevedene na arapski o indijskoj kulturi i znanostima, međutim, niti u jednoj od ovih nije pronašao svoju zadovoljštinu. I kao što je istaknuto ranije, određeni učenjaci kao što su al-Fazārī, Ya'qūb b. Tāriq i Khāwarazmī napisali su stanovit broj djela na arapskom o indijskoj aritmetici i astronomiji, ali Bīrūnī jasno izjavljuje:

„Naši istovjerci u ovim (muslimanskim) zemljama nisu upoznati sa hinduskim astrološkim metodama i nikada imali priliku da proučavaju hinduske knjige o ovom predmetu. Kao posljedica, oni zamišljaju da je hinduska astrologija ista kao i ona njihova, koja povezuje sve stvari kao da su indijskog porijekla, od kojih nismo pronašli niti jedan trag sa samim hinduistima.“⁴⁰

Neki muslimanski historičari i učenjaci koji su živjeli u 8. i 9. stoljeću, kao što su Mas'ūdī u *Murūj al-dhahab*, Mutahhar b. Tāhir al-Maqdasī u *al-Bad' wa'l-ta'rīkh* i Ibn al-Nadīm u *al-Fihrist*, pravili su povremena ukazivanja na hinduska vjerovanja,⁴¹ dok su ih neki drugi, poput al-Nawbakhtīja u svojem *Kitāb al-ārā' wa'l-diyānāt*, Abu'l-Qāsim Balkhī u svojem *Uyūn al-masā'il wa'l-jawābāt*, Zarqān, mu'taziliti, u svojem *Kitāb al-maqālāt*, te Irānshahrī u svojoj knjizi o religijama, raspravljali opširnije. Međutim, kao što nam Bīrūnī kaže u svojem uvodniku *Indiji*, svi iskazi koje su ovi autori iznijeli o hinduskim vjerovanjima su apsurdni i neosnovani. Nekoliko navoda iz takovrsnih djela će potvrditi istinu Bīrūnījevog suda. Primjerice, Mas'ūdī iznosi sljedeću opasku o Brahmanu:

„Čitao sam o hinduskim religijskim vjerovanjima u Abu'l-Qāsimovom al-Balkhījevom *Uyūn al-masā'il wa'l-jawābāt* i u Hasanovom b. Mūsā al-Nawbakhtījevom *Kitāb al-ārā' wa'l-diyānāt* da se oni (hinduisti) razlikuju po svojim idejama o Brahmanu. Neki od njih misle da je to bio Ādam... kojeg je Bog poslao... u Indiju; a drugi kažu da je on bio kralj, kao što smo već

⁴⁰ Engleski prijevod, II, str. 211.

⁴¹ Usp. E. Rehatsek, *Early Muslim Accounts of the Hindu Religion*, JRAS (Bombay), vol. XIV, 1878, str. 29–70; te jednako tako *Hindustān 'arabon ki nazar men*, dva sveska, priređivač Mas'ūd 'Alī Sāhib Nadavi, Azamgarh, 1960–62.

spomenuli, i ovo je općenito vjerovanje. Kada je *Brahman* umro, hinduski narod ga je silno oplakivao.⁴²

Abū Bakr al-Bāqalānī, aš'aritski teolog, koji je prirodno bio pod utjecajem onog što je pisano prije njegovog vremena o hinduskoj religiji, otuda započinje svoju raspravu o brahmanskom vjerovanju:

„Brahmani posjeduju dva različita stajališta, sukladno kojemu se dijele na dvije različite grupacije. Neki od njih ne vjeruju u poslanike i kažu da je ovo protiv Božije mudrosti i atributa da šalje poslanika njegovom narodu. Ne postoji razlog koji opravdava, s Božije strane, slanje poslanika. Druga grupacija kaže da Bog nije slao poslanike izuzev Ādama njegovom narodu. Oni niječu sve poslanike izuzev njega; uz to, drugi među njima tvrde da je jedini poslanik kojeg je Bog poslao bio Ibrāhīm. Oni niječu poslanstvo drugih. Ovo je sve što oni kažu.⁴³

Oni koji su upoznati sa hinduskim vjerovanjima mogu jasno uvidjeti apsurdnost gornjih iskaza. Jer, niti jedan hinduist nije nikada vjerovao da je *Brahman* bio kralj; niti se hinduisti razlikuju među sobom na temelju prihvatanja ili odbacivanja poslanika. Zapravo, koncept poslanstva, kakvog posjeduju muslimani, nema mjesta u hinduskoj religiji. Čak iako interpretiramo Ādama i Ibrāhīma kao Brahmāna, hinduisti ga nikada nisu smatrali poslanikom.

Zanimljivo je ovdje primijetiti da su zbog očite fonetske sličnosti ova dva imena neki muslimanski historičari i teolozi poistovjetili Brahmā s Ibrāhīm jednostavno zbog toga što je pripovijest o stvaranju čovjeka i Ādamovom padu u islamskoj tradiciji očito slična puranskim legendama o rođenju Brahmāna i početku stvaranja. Vjerojatno, porijeklo ove konfuzije se može pronaći u pripovijesti koja je ispričovijedana u različitim verzijama *Rāmāyāne* (2, 110, 3 i naredne) i *Mahābhārate* (12, 116, 12 i naredne), koje kazuju na to da je zemlja nastala iz prastarih voda u obliku otoka, potom se pojavio Brahman, iza kojeg su slijedili potomci (*prajāh*), koji su prvi *rišiji* i preci ljudskog roda.

Ibn al-Nadīm, dok ukazuje na hinduske knjige, mitove i legende, spominje naročitu knjigu koja se zove *Hinduska knjiga o pripovijesti Ādamovog pada* (*Kitāb al-hind fī qissat hubūt ādam*). Čini se da je ovo

⁴² *Murūj al-dhahab*, Cairo, 1337. po Hidžri, dio I, str. 79.

⁴³ *Kitāb al-tamhīd*, Beirut, 1957, str. 104.

djelo bila neka verzija gornje pripovijesti i, vjerojatno, izvor konfuzije Brahmana s Ādamom. (Čak i mit o Ādamovom padu na otok Sarapind, u koji su vjerovali rani muslimanski historičari, jednako tako mogao bi biti povezan sa gornjom pripovijesti). Međutim, neki od imena i atributa Brahmana, kao što su: *prapitāmaha*, *sarvabhūtapitāmaha* i *sarvalokapitāmaha*, dovode ga bliže u vezu s Ādamom kao praocem svih ljudskih bića. Drugo pitanje koje je moglo odvesti muslimanske autore da vjeruju da je Brahmān bio poslanik jeste povezanost Brahmāna sa stvaranjem Veda. Sukladno *Svetāśvataṛa upaniṣadi* (6, 18) Īśvara je objavio Vede Brahmi (prvom stvorenom biću i stvoritelju svijeta); a jednako tako nam se kaže u *Chandogya upaniṣadi* (8, 15) da je Brahmān propovijedao Vede bogovima i rišijima. *Mahābhārata* naziva Brahmāna gospodarem četiri Vede (*Caturveda*), a Purāne kazuje da su četiri Vede iskazane kroz četvero usta Brahmana. Međutim, ovdje bismo trebali obratiti pozornost na to da je Shahristānī (iako su njegovi iskazi uglavnom izvedeni iz Mas'ūdījevih radova, onih Ibn al-Nadīma i drugih) shvatio apsurdnost ove konfuzije, te u svojoj knjizi *al-Milal wa'l-nihal* kritizira svoje prethodnike u ovom pogledu, kazujući sljedeće:

„Neki od njih (muslimanskih autora) misle da ono što oni (hinduisti) nazivaju Brahmān jeste isto kao Ibrāhīm. Ovo je pogrešno, jer oni (hinduisti) su poznati po svojem poricanju poslanstva, posve i temeljito. Otuda, kako mogu vjerovati u Ibrāhīma?“

Posve je očito iz onog što smo već kazali da su čak obrazovani i prosvijećeni muslimani ranog razdoblja bili posve neupoznati sa religijskim životom svojih susjeda hinduista, te da štura informacija koju su posjedovali o tome nije bila ništa drugo do konfuzna i neosnovana glasina.

Na početku svoje *Indije* Bīrūnī kazuje o muslimanskom nepoznavanju religijskog i intelektualnog života drugih naroda te iznosi detaljnu analizu njegovih uzroka i posljedica uz tipičnu jasnoću. Sukladno njegovim analitičkim argumentima, jaz između muslimana i hinduista je rezultat određenog broja činilaca.

Prvi, kaže on, hinduisti se razlikuju od nas po svemu što drugi narodi zajednički posjeduju. On napose primjećuje da je religijski i znanstveni jezik hinduista toliko težak, kompliciran i opsežan da je strancu jako teško da ga nauči bez posvećivanja dugog niza godina života tome. Štoviše, indijski prepisivači su tako nemarni, te prave brojne

greške u kopiranju knjiga, što zadaje čak i hinduskom učenjaku teškoće da ih shvati, a kamoli strancu. Ono što slučaj čini čak i težim jeste činjenica da hinduisti pišu svoja religijska i znanstvena djela u kratkim, aforističkim stihovima (*sūtra*), čineći ih skrajnje neodređenim i enigmatičnim za čitatelja.

Drugi, hindusko i muslimansko vjerovanje su posve različiti jedno od drugoga, te kako se hinduisti uzdržavaju od miješanja sa strancima i njihovog prihvatanja unutar svojih vjernika, skoro je nemoguće strancu da razvije kontakt sa njima i da shvati njihova vjerovanja.

Treći, još od dolaska islama u indijsku zemlju, političke i vojne borbe učinile su ova dva naroda suprotstavljena jedan drugom. Vojne agresije Sabuktagina i Mahmūda, te razaranja koja su izazvale njihovi upadi, preplašile su hinduiste još više, uz rezultat da su njihovi učenjaci i obrazovani ljudi izbjegli na sigurnija mjesta poput Benaresa i Kashmira, te su središta učenosti pomjerena sa njima u te regione.

Četvrti, hinduisti se smatraju najboljim i najvišim na svijetu, te vjeruju da ne postoji znanost niti kultura koja se može pronaći izvan njihove zemlje; također, oni su tako ozbiljno uvjereni u to da, ako bi im se kazivalo o nekom mudrom čovjeku, recimo u Khorāsānu ili Fārsu, oni nikako ne bi povjerovali u to. Dakle, oni su tako ljubomorni na svoju filozofiju i znanosti da ih ne predaju čak niti vlastitom narodu.⁴⁴

Bīrūnī je bio svjestan ovih teškoća, te je otuda, kako bi ih prevladao, prvo počeo učiti jezik hinduista i potom putovati diljem ove zemlje sabirući njihove knjige te tražeći pomoć od njihovih obrazovanih ljudi za njihovo čitanje i razumijevanje. Kurs djelovanja i pristup koji je Bīrūnī usvojio te njegovi glavni principi bili su, zapravo, ne tako daleko od metoda koji se koriste danas u znanstvenom proučavanju religije. Sukladno Joachimu Wachu, postoje četiri preduvjeta za razumijevanje religije koja nije naša vlastita:

- 1) Znanje jezika naroda;
- 2) Adekvatni emocionalni uvjet: „angažman osjećaja, zanimanja, *metexis*, ili participacija“;

⁴⁴ Međutim, Bīrūnī kaže da su hinduski preci imali drukčije stajalište, te da su visoko cijenili znanstvena postignuća drugih naroda. On citira sljedeći odjeljak iz *Varāhamihire*:

„Grci se, iako nečisti, moraju poštovati, jer su trenirani u znanostima te su stoga nadmašili druge. Što onda da kažemo o Brahmanu, ukoliko on objedinjuje svojom čistoćom vrhunac znanosti?“ (*India*, I, 23).

- 3) Volja da se shvati duhovni i religijski život naroda, a ne samo da se udovolji našem osjećaju znatiželje, ili da ih se nadmaši u polemikama;
- 4) Posjedovanje iskustva – „Ko god posjeduje šire iskustvo s ljudskim karakterom, posjeduje jednu veću kvalifikaciju za razumijevanje strane religije, jer takva osoba time je dotaknula umove ljudi u raznolikosti njihovog djelovanja, osjećanja i načina mišljenja.“⁴⁵

Potom, Bīrūnī je bio dobro svjestan snažne veze koja postoji između jezika i mišljenja i zato je prva stvar koju je učinio bila da nauči religijski jezik hinduista, te je otpočeo proučavati njihova djela u izvornom jeziku. Znao je dobro da su hindu i muslimani evoluirali u svojim stajalištima, idejama i lingvističkim oblicima pod tako raznolikim okolnostima da u najvećem broju slučajeva nije bilo moguće učiniti da se ova dva konceptualna okvira susretnu. On kaže da u pisanju o hinduskoj kulturi i religiji, kada pronalazi egzaktn arapski ekvivalent za hinduistički termin, radije preferira onaj arapski; međutim, ukoliko naizgled arapski ekvivalent ne prenosi cjelokupni smisao hinduskog termina, ili ukoliko pronalazi potonji u upotrebi, on se ne krzma da koristi sanskrtsku riječ, bilježeći je kako ju je naučio od njegovih domaćih informanata i objašnjavajući njezino značenje svojim čitateljima.⁴⁶

U *Indiji* Bīrūnī je vrlo konkretan u podupiranju svojih iskaza relevantnim pitanjima iz standardnih djela. Jedna od istaknutih karakteristika njegovog metoda jeste njegovo ozbiljno zanimanje za održavanje čitateljevog povjerenja čvrstim i postojanim. U drugom poglavlju *Indije*, dok govori o hinduskoj koncepciji božanstva, on citira iz *Pātanjala* i *Bhagavad-gīte*, te pridodaje sljedeći komentar:

„Kako bismo ovo ilustrirali, navešćemo izvatke iz njihove literature, kako čitatelj ne bi mogao pomisliti da je naš prikaz tek puko naklapanje.“⁴⁷

Zbog svojih metodoloških razmatranja u *Indiji*, Bīrūnī je napravio nekoliko opaski o budistima jer nije mogao nabaviti budistička djela, niti susresti upućenog budistu koji bi ga mogao podučiti u ovom predmetu.⁴⁸

⁴⁵ Joachim Wach, *The Comparative Study of Religion*, New York, 1963, str. 11–15.

⁴⁶ Usp. *India*, engleski prijevod, I, str. 25.

⁴⁷ *Ibid.*, I, str. 27.

⁴⁸ On kaže: „... Nikada nisam našao budističku knjigu, niti sam ikada upoznao budistu od kojega sam mogao naučiti njihove teorije o ovom predmetu, i sve što kazujem o njima mogu kazivati na temelju autoriteta Alerānshahrīja, iako... njegov izvještaj ne

On se čak susteže od iznošenja stajališta Abu'l-'Abbāsa Irānshahrīja o budističkim vjerovanjima, budući da nije mogao produbiti potonje prikaze, a navoditi nešto dvojbenog karaktera ili nepouzdana bilo je protiv principa koji je usvojio. (Vidjeti citat iz *Indije* ispod, str. 48–49).

U kratkom predgovoru koji je Bīrūnī napisao svojem djelu on pravi razliku između izvještaja koji su utemeljeni na pukoj glasini i onih koji su utemeljeni na svjedočenju, te potom u svojem analitičkom načinu izlaganja pobraja uzroke koji doprinose pojavi pogrešnih izvještaja. Ovdje ističe, jasnim riječima, razloge zašto su svi muslimanski izvještaji o hinduistima bili pogrešni i nepouzdana, a na kraju predočava temeljni predmet i principe vlastitog pristupa. Pošto ovaj kratki predgovor nudi živopisnu sliku čovjekovog moralnog karaktera, intelektualne čestitosti i znanstvenog nazora, neki dijelovi bi se trebali ovdje navesti:

„Tradicija koja se tiče događaja koji po sebi ne proturječi logičkim ni fizičkim zakonima će redovito zavisiti karakterom kao ispravna ili pogrešna o karakteru izvještača, koji su pod utjecajem raznolikih interesa i svih vrsta animoziteta i antipatija između različitih nacija. Moramo praviti razliku između različitih vrsta izvještača.“

„Jedan od njih govori laž, kao onaj koji namjerava širiti vlastiti interes, bilo kroz uzdizanje svoje obitelji ili nacije, jer je on u jednoj od njih, bilo kroz napadanje obitelji ili nacije na suprotnoj strani, misleći time da može postići svoje ciljeve. U oba slučaja on djeluje iz motiva nepoželjne gramzivosti i animoziteta.“

„Drugi kazuje laž koja se tiče vrste ljudi koje ne voli, spram kojih je u obavezama, ili koje mrzi zbog nečega neželjenog što se desilo među njima. Takovrsni izvještač je srodan prvome, budući da on jednako tako djeluje iz motiva osobne pristranosti i neprijateljstva.“

„Treći laže zbog toga što je u biti takovrsne naravi, kako bi time ostvario neki probitak, ili zbog toga što je takva kukavica da se plaši kazati istinu.“

„Četvrti laže zbog toga što mu je u naravi da laže, te inače laže, a što proizlazi iz suštinske podlosti njegovog karaktera i izopačenosti njegovog unutarnjeg bića.“

„Konačno, čovjek može lagati iz neznanja, slijepo slijedeći druge koji su mu je kazali.“

polaze pravo na znanstvenu egzaktnost, niti je to izvještaj čovjeka koji posjeduje znanstvenu spoznaju o ovom predmetu“ (*Ibid.*, I, str. 249).

„Potom, ako izvještači ove vrste postanu toliko brojni tako da predočavaju određeni korpus tradicije, ili ukoliko tijekom vremena počnu da formiraju dosljedne nizove zajednica ili nacija, i prvi izvještači i njihovi sljedbenici tvore vezu između slušatelja i izumitelja laži; te ako se povezujući linkovi i eliminiraju, ostaje izumitelj pripovijesti, jedna od raznolikih vrsta lažova koju smo pobrojali, kao jedina osoba s kojom se moramo pozabaviti.“

„Samo je onaj čovjek hvale vrijedan koji se susteže od laži i uvijek pristaje uz istinu, uživajući povjerenje čak i među lažovima, da ne spominjemo ostale.“

„U Kur'anu se kaže: 'Govorite istinu pa makar i protiv vas samih' (Sūra 4: 134); a Mesija se izražava u Evanđelju u tu svrhu: 'Ne brinite zbog jarosti kraljeva da govorite pred njima. Oni posjeduju samo vaše tijelo, ali ne posjeduju vašu dušu' (usp. Matej, X: 18, 19, 28; Luka, XII: 4). Ovim riječima Mesija nam zapovijeda da vježbamo moralnu hrabrost. Jer, ono što svjetina naziva hrabrim junačkim bacanjem u borbu, ili vratolomnim bacanjem u ambis destrukcije – jeste samo *vrsta* hrabrosti, dok *rod*, daleko izvan svih vrsta, jeste *prezreti smrt*, bilo riječju ili djelom.“

„A sada, kako je pravda (tj. bivanje pravednim) kvalitet koji se voli i poželjan je po sebi, zbog svoje unutarnje ljepote, isto se primjenjuje na *istinoljubivost*, izuzev ako takvi ljudi nisu nikada iskusili kako je ona slatka, ili ne znaju istinu, već je namjerno izbjegavaju, poput notornog lažljivca kojeg ako se nekada upita da li je ikada govorio istinu, odgovara: 'Kada se ne bih bojao da govorim istinu, rekao bih ne.' Lažljivac će izbjegavati stazu pravednosti; on će se, kao stvar preferencije, svrstati na stranu tlačenja i krivog svjedočenja, kršenja povjerenja, lažljive procjene blagostanja drugih, krađe i svih poroka koji služe tomu da upropaštavaju svijet i ljudski rod.“

„Kada sam jednom došao na zahtjev učitelja Abū Sahl 'Abd Al-Mun'im Ibn 'Alī Ibn Nūh At-tiflīsija, neka ga Bog osnaži, uvidio sam da kori tendenciju autora knjige o mu'tazilitskoj sekti da pogrešno predstavlja njihovu teoriju. Jer, sukladno njima, Bog je po sebi sveznajući; a ova dogma, koju je autor iskazao na takav način da kaže kako Bog *nema znanja* (nalik čovjekovom znanju), time vodi u zabludu neobrazovane ljude da misle kako je, sukladno mu'tazilitima, *Bog neuk*. Slava Bogu, koji je iznad takovrsnih i sličnih bezvrijednih opisa! Zatim, istaknuo sam učitelju da je baš isti metod više u modi među onima koji se laćaju zadaće davanja

prikaza religijskih i filozofskih sustava od kojih se unekoliko razlikuju ili prema kojima su posve suprotstavljeni. Takovrsno krivo predstavljanje se lahko otkriva u izvještaju o dogmama koje su shvatljive unutar okvira pojedinačne religije, budući da su usko povezane i pomiješane jedna s drugom. S druge strane, imali biste veliku poteškoću u njegovom otkrivanju u izvještaju o posve stranim sustavima mišljenja koji se posve razlikuju u principu i po detaljima, jer je takovrsni istraživač poprilično čudan i postoji nekoliko načina dospijevanja do njegovog temeljitog razumijevanja. Ista tendencija prevladava kroz čitavu literaturu o filozofskim i vjerskim sektama. Ukoliko takovrsni autor nije osjetljiv na zahtjeve striktno znanstvene metode, on će pribaviti neku površnu informaciju koja neće zadovoljiti niti pristalice učenja koje je posrijedi, niti one koji ga zbiljski poznaju. U takvom slučaju, ukoliko će biti pošten, on će je jednostavno opovrgnuti i osjećaće se postidehim; međutim, ukoliko bude tako podal da ne iskaže dolično poštivanje istine, on će inzistirati na pravdaškom prepiranju za svoje izvorno stajalište. Nasuprot tomu, ukoliko autor posjeduje ispravan metod, on će učiniti najbolje što može da izvede postavke sekte iz njihovog legendarnog nauka, stvari koje mu ljudi kazuju, koje su dostatno ugodne za slušanje, ali koje nikad ne bi ni sanjao da se uzmu za istinite ili da im se vjeruje.“

„Kako bismo ilustrirali ovo pitanje našeg razgovora, jedno od tih predočenih ticalo se hinduskih religija i učenja preko primjera. Zatim, skrenuo sam im pozornost na činjenicu da sve što postoji o ovom predmetu u našoj literaturi je posredna informacija koju je neko kopirao iz one druge, zbrka materijala koja nikad nije prošla kroz sito kritičkog propitivanja. Od svih autora ove vrste, poznajem samo jednog koji je sebi postavio za cilj da ponudi primjer i egzaktan izvještaj o ovom predmetu *sine irā ac studio*, čitaj poput Abū al-ʿAbbāsa Alêrānshahrīja.⁴⁹ On sam nije vjerovao niti jednoj postojećoj religiji, ali je jedino vjerovao u religiju koju je sam izumio i koju je nastojao propagirati. On je dao vrlo dobar prikaz jevrejskih i kršćanskih učenja, kao i sadržaja Tore i Evanđelja.

⁴⁹ Abu-ʿl-Abbās Irānshahrī bio je iranski filozof iz 9. stoljeća po Kristu. Sukladno Nāsir-i Khusrowu, poznatom liječniku i mislitelju, Zakariyā al-Rāzī je bio njegov učenik. U Bīrūnījevim drugim djelima također postoji nekoliko referenci na Irānshahrījeva stajališta, a Nāsir-i Khusrow ga kritikuje u djelu *Jāmiʿ al-hikmatain*, kao i Rāzījevu filozofiju.

Pored toga, on nas opskrbljuje najizvanrednijim prikazom manihejaca, te izumrlim religijama prošlih vremena koje se spominju u njihovim knjigama. Ali kada počinje govoriti o hinduistima i budistima, njegova strijela promašuje metu, te u potonjem dijelu on zavodi kroz posuđivanje iz knjige *Zarqān*,⁵⁰ sadržaja koje je inkorporirao u svoje djelo. Međutim, to što nije preuzeto iz knjige *Zarqān*, on je sam čuo od običnih ljudi među hinduistima i budistima.“

„U kasnijem periodu učitelj Abū Sahl je proučavao knjige o kojima je riječ drugi put i, kada je pitanje smatrao egzaktnim kao što sam ga ovdje opisao, on je tražio da zabilježim ono što sam znao o hinduistima kao pomoć onima koji žele da raspravljaju vjerska pitanja s njima, te kao prikaz informacije za one koji žele da se združe s njima. I napisao je ovu knjigu o hinduskim učenjima a da nije ikada napravio neosnovano klevetanje protiv tih naših vjerskih protivnika, niti je u isto vrijeme smatrao nekonzistentnim, sa mojim dužnostima kao muslimana, da citiram njihove riječi opširno kada sam smatrao da bi one mogle doprinijeti da se neki predmet razjasni. Ako bi se desilo da ovi citati budu posve poganski te ih *sljedbenici istine*, tj. muslimani, smatraju vrijednim prijekora, jedino možemo kazati da je takvo hindusko vjerovanje te da su oni najbolje kvalificirani da ih brane.“

„Ova knjiga nije *polemičkog karaktera*. Nisam iznio argumente naših suparnika kako bi ih kao takve odbacio pošto vjerujem da su pogrešni. Moja knjiga nije ništa drugo doli *jednostavni historijski zapis činjenica*. Postavljam pred čitatelja hinduske teorije kakve jesu i spomenut ću u svezi s njima slične teorije Grka kako bih pokazao odnos koji postoji među njima.“

(*Indija*, I, str. 3–7)

Nijedan muslimanski autor nakon Bīrūnīja nije slijedio metod koji je on koristio u pisanju *Indije*. Knjige koje su pisane nakon njegovog vremena o drugim narodima u svijetu, njihovim historijama, religijama i kulturama sadrže površnu, netačnu ili kontradiktornu informaciju o hinduskim vjerovanjima i uglavnom se temelje na nepouzdanim radovima

⁵⁰ Zarqān je bio mu'tazilitski mislilac i, sukladno Jāhizu (*Kitāb al-haivān*) jand Mas'ūdi (*Kitāb al-tambīh wa'l-ishrāf*), bio je učenik Ibrāhīma al-Nazzāma. Njega često navodi Ash'arī u djelu *Maqālāt* i Maqdasī u djelu *Kitāb al-bad' wa'l-ta'rīkh*.

ranih autora i putnika.⁵¹ Izgleda da su mnogi od njih čak bili neupućeni u Bīrūnījeva djela o Indiji.⁵² Tijekom mogulskog razdoblja, kao što je dobro poznato, veliki broj knjiga je napisan o hinduskoj religiji i filozofiji, ili su prevedene iz sanskrta na perzijski, koje su preveli učenjaci kao što su Abu'l-Fadl, Faidī i Dārā Shikōh.⁵³ Međutim, dopustimo da su djela ovih autora, usprkos njihovoj dobrohotnosti, liberalnim nazorima i humanističkim osjećanjima, jedva dosegla stupanj Bīrūnījevih radova te, iako su ona uvelike bila značajna kao pokušaji u stvaranju vjerskog razumijevanja između muslimana i hinduista, ne možemo se osloniti na njih kao korektne prijevode izvornih tekstova, niti ih smatrati vjernim izlaganjima hinduskog vjerovanja.

Mīr Abu'l-Qāsim Findirsikī u svojim podnožnim napomenama o perzijskom prijevodu *Laghu-yoga-vāsista* komentira perzijski prijevod sanskrtskih djela koja su nastala za vrijeme Akbara, kazujući sljedeće:

„Prijevodi ovih djela sadrže brojne greške, jer su djela sa sanskrta prvo prevedena na svakidašnji hindski, te su sa hinduskog prevedena na perzijski jezik. Sama teologija je teško shvatljiva, a sanskrt je još teži od toga. Brahmani našeg doba niti znaju dobro sanskrt, niti poznaju teologiju, a prevoditelji koji su ih citirali su čak i gori od njih. Sanskrt u usporedbi s bilo kojim drugim jezikom obiluje sinonimima i izvedenicama, te napose riječima za razne aspekte, a svojstva stvari su brojna. Primjerice, djevojka prije puberteta se naziva posebnim imenom, nakon punoljetstva

⁵¹ Ovdje bismo trebali spomenuti to da Rashīd al-Dīn Fadlallāh u djelu *Jāmi' al-tawārīkh* daje prikaz Budinog života i učenja, koji je dobio od budističkog redovnika pod imenom Kamalaśri. Usp. K. Jahn, „Kamalshri-Rashīd al-Dīn's Life and Teaching of the Buddha“, *Central Asiatic Journal*, vol. II, 1956, str. 81 i naredne.

⁵² Tek nekoliko muslimanskih autora je koristilo Bīrūnījeva djela o Indiji. Abu'l-Ma'ālī Mhd. B. 'Ubaid-allāh u djelu *Bayān al-adyān* ukazuje na Indiju i prevodi iz nje kratki odjeljak o *Pātandjali*; Rashīd al-Dīn u djelu *Jāmi' al-tawārīkh* (vidjeti K. Jahn, „On the Methodology and Religion of the Indians in the Medieval Tradition“, u: *Mélanges Henri Massé*, Tehran University, 1963, str. 185–97) te Abu'l-Fadl 'Allāmī u djelu *Akbar-nāma* su crpili iz *Indije* informacije o indijskoj historiji, geografiji i astronomiji. Mīr Abu'l-Qāsim Findirsikī u svojim podnožnim napomenama o perzijskom prijevodu *Laghu-yoga-vāśīṣṭha* ukazuje na Bīrūnījevog *Pātanjala*.

⁵³ Međutim, prije mogulskog razdoblja Qādī Rukn al-Dīn Samarqandī je preveo sanskrtsko djelo o yogi, pod naslovom *Amrita-kunda*, na arapski i perzijski u suradnji sa hinduskim brahmanom koji se zvao Bhujar. Arapski tekst je u francuski priredio i preveo dr. Yusuf Husain („Hawd al-hayāt, La version arabe de l'Amritakund“, *Journal asiatique*, CCXIII, 1928, str. 291 i naredne).

označava se drugim imenom; k tomu još, oslovljava je se drugom riječi nakon stupanja u brak, a kada postane gravidna, ukazuje se na nju posve novim imenom. Svako od ovih imena ima simboličko značenje koje mu je pridodato.⁵⁴

Najbolja djela napisana tijekom ovog razdoblja na perzijskom jeziku o hinduskoj religiji i filozofiji su ona Dārā Shikōha, sina Shāhjahāna, koja su od velikog historijskog značaja. Njegovo djelo *Sirr-i akbar*, koje je perzijski prijevod 50 *upanišada*, svrstava se među najvrednija djela o ovom predmetu na perzijskom jeziku.⁵⁵ Međutim, ostaje činjenica da se gotovo sva djela Dārā Shikōha bave Vedānta školom hinduske filozofije te da su po tome također ograničena na *Advaita-vedāntu* Śankare i njegovih sljedbenika. Pored toga, Dārā Shikōh čini se da se toliko temelji na povlačenju paralela između religijskih i filozofskih stajališta hinduista i muslimana, te viđenju sufizma u *Vedānti*, da on jedva može da presegne preko izvanjskih sličnosti između ovog dvoga. Primjerice, u svojem djelu *Majma'al-bahrain* on je otišao toliko daleko da izabire za svaki hinduski filozofski pojam ekvivalent u islamskom sufizmu. Otuda, četiri stupnja *Ātmana*, poznata kao *jāgrata*, *svapna*, *suṣupti* i *turiya*, on je poistovjetio sa četiri stupnja bića poznata u sufizmu kao *lāhūt*, *jabarūt*, *malakūt* i *nāsūt*. Ili, on smatra da je hindusko trojstvo Brahmāna, Višua i Śive jednako trojstvu Jibr'ila, Mika'ila i Isrāfīla u islamu,⁵⁶ te da je *Khanda-pralaya* i *Mahā-pralaya* ista kao *Qiyāmat-i sughrā* i *Qiyāmat-i kubrā* (malo i veliko ponovno proživljenje kod muslimana).

Nema sumnje u to da je metod koji je usvojio Dārā Shikōh više popularan nego znanstven. Podrobno kontekstualno propitivanje najvećeg broja njegovih usporedbi i prepoznavanja će otkriti da postoji više razlike nego sličnosti između njih. Temeljiti argument na takovrsnim površnim sličnostima je pogrešno i obmanjujuće.

Bīrūnī je dobro svjestan ovih stupica. I kao što je pokazano ranije, on zna da postoje temeljne razlikovnosti između ideala, vrijednosti i konceptualnih obrazaca islama i hinduizma. Ukoliko povremeno uspoređuje hinduska stajališta s onima Grka i muslimana, ovo je jednostavno zbog toga kako bi približio svoje stajalište kroz usporedbu. Bīrūnī

⁵⁴ Rukopis u posjedu sadašnjeg autora, str. 170.

⁵⁵ *Sirr-i akbar*, uredili dr. Tara Chand i Jalālī Nā'īnī, Tehran, 1340. hidžretske godine.

⁵⁶ Vidjeti *Majma'al-bahrain*, uredio i preveo Mahfuzul-Haq, Bib. Ind., Calcutta, 1925, str. 45, 46, 74.

jednako tako katkad objašnjava hinduske pojmove arapskim riječima koje posjeduju svoje konotacije u islamskoj frazeologiji. Primjerice, on prevodi *Īśvara* kao „Allah“, *devatā* kao „malā'ik“, *puruša* kao „nafs“, *prakriti* kao „mādda“ itd., međutim, on ne vjeruje da takovrsni pojmovi iz oba jezika precizno prenose ista značenja. Sličnost – a ne identitet – ideja koje su njima prenesene jeste ono što on ima na umu. Inteligentni čitatelj koji je upoznat s islamskom filozofskom terminologijom može lahko vidjeti razlike ideja i shvatiće da su sličnosti i usporedni pojmovi korišteni zbog jedinog cilja, a to je objašnjavanje hinduskih filozofskih ideja u srodnijim terminima. Bīrūnī nikada ne pokušava, poput Dārā Shikōha, predočiti ova dva sustava kao jedan zanemarujući njihove temeljne razlikovnosti.

Međutim, gornji prikazi ne bi trebali dati utisak da su Bīrūnījeve indološke studije besprijeorne te da je pokrio sve raznolike aspekte hinduskog društvenog, vjerskog i filozofskog života. Dok raspravlja astrologiju, astronomske proračune i matematiku, on često navodi četiri standardna autora: Brahmagupta, Aryabhata, Varāhamihira i Vitešvara, skupa sa komentarima koji su napisani o njihovim djelima.⁵⁷ On je također napisao temeljitu studiju o *Pulisa-siddhānta*. U pisanju o geografiji, mitološkoj i religijskoj historiji Indije on upotrebljava *Mahābhāratu*, *Rāmāyanu*, *Mānu-smiriti* i neke važne *Purāne*, koje pribavljaju vrijednu informaciju o ovim predmetima. U svojim raspravama o indijskim znanostima, koje se protežu većim dijelom njegovog djela, Bīrūnī je pokazao duboki uvid i opsežno znanje.⁵⁸

Međutim, trebali bismo spomenuti da on nije najbolji u svim indološkim studijama te da je njegovo znanje o indijskim religijama i filozofskim školama jako ograničeno. Ono što u *Indiji* čitamo o hinduskoj religiji je gotovo posve ograničeno na vaišnava sektu. Jedna od knjiga koju je napisao, *Fī bāsdīv al-hind 'inda jī'ih al-adnā* („O indijskom Vāsudevinom ‘padu’“), koja više ne postoji i koja je očito bila pripovijest o Višnu *avatāri* kao Krišni, a vjerske knjige koje Bīrūnī navodi najčešće u svojim raspravama o hinduizmu, kao što je *Mahābhārata*, *Bhagavd-gītā*, *Rāmāyana*, *Višnu-purāna* i *Višnu-dharmottara*, općenito su djela višnavske literature. Što se tiče Śaiva kultova i vjerovanja, Bīrūnī samo daje kratke i kritičke opise nekih njezinih popularnih oblika i ne

⁵⁷ Usp. Sachau, Uvodnik djelu *Indija*, str. XXXIX–XL.

⁵⁸ Brojna poglavlja u *Indiji* o indijskoj geografiji, astronomiji, matematici i mitologiji, te nekoliko drugih djela koja je napisao o ovim predmetima (vidjeti popis koji je donesen iznad) pokazuju Bīrūnījevo opširno poznavanje ovih znanosti.

ukazuje na Śaiva *Āgame*. Slično, budizam je spomenut vrlo kratko u knjizi, dok su đainizam i śākta kultovi posvema zanemareni.

Od različitih indijskih filozofskih škola Bīrūnī poznaje samo *sāṅkhyu* i *yogu*. Napisao je arapske verzije Patanjalijeve *Yoga-sūtre* i *Sāṅkhya-sūtre* koja je pripisana Kapili na temelju njihovih komentara. Što se tiče drugih škola indijske filozofije, on spominje samo ukratko *Nyāya-bhāsyu* nyāya škole, *Mimāṃsā-sūtru* Āiminijeve *mimāṃsā* škole te *Laukāyatu* čārvākista.⁵⁹

Poprilično je iznenađujuće to da kroz čitavu *Indiju* Bīrūnī ne ukazuje na *Vadānta* školu indijske filozofije, niti spominje bilo koju *upanišadu* i njihove komentatore. Ovo, na prvom mjestu, zbog toga što je Bīrūnī više privržen eksperimentalnim znanostima nego filozofskim spekulacijama, te kao što Baihaqī u *Tatamma siwān al-hikma* komentira o njemu: „Nije njegovo zanimanje da roni u filozofskom okeanu.“⁶⁰ Drugo, kao što sam Bīrūnī izjavljuje,⁶¹ Mahmūdovi vojni upadi te uspostava muslimanske vlasti u zapadnom dijelu Indije prisilili su hinduske učenjake i filozofe da potraže sklonište u dalekim mjestima kao što su Kashmir i Benares, te je samo nekolicina učenjaka ostala u Panjabu i Sindh u da ga upute u sve aspekte raznolikog hinduskog mišljenja. Također, trebali bismo imati na umu to da su instrukcije u *upanišadima* i *vedāntinskoj* filozofiji bile povlastica elite, a tradicionalni učitelji Brahma-vidyā prihvatili su samo takovrsne studente koji bi se dokazali vrijednim toga i koji bi obećali da neće davati znanje onima koji ne posjeduju željenu odličnost ili prirodenu sklonost.⁶² Ovo je razlog zašto Bīrūnī, usprkos svojim najboljim naporima da sakupi hinduska religijska i filozofska djela, nije mogao znati čak niti imena *upanišada*, niti bilo kojeg njihovog komentatora.

Međutim, trebali bismo dopustiti da ovi nedostaci ne umanjuju historijsku vrijednost *Indije*, niti učenost njezinog autora. On sam je svjestan svojih prikraćenosti i ukazuje na njih više puta: „Hinduisti“, kaže on, „posjeduju brojne knjige o svim granama znanosti. Kako bi iko mogao znati naslove svih njih, napose ako nije hinduist, već stranac?“⁶³ Na drugom mjestu kaže: „Hinduisti kultiviraju brojne druge grane

⁵⁹ Usp. *India*, I, str. 132.

⁶⁰ Izdanje iz Lahorea, str. 62–3.

⁶¹ *India*, I, str. 22.

⁶² Vidjeti P. Deussen, *The Philosophy of the Upanishads* (reprint-izdanje), New York, str. 10–15.

⁶³ *India*, I, str. 132.

znanosti i literature i posjeduju beskrajnu literaturu. Međutim, ja je ne mogu shvatiti kroz svoje oskudno znanje.“⁶⁴

Kada je Bīrūnī dospio na zapadne granice Indije, ova zemlja je iskusila više od dvije tisuće godina svoje civilizacije. Tijekom ovog dugog razdoblja ljudi su razvijali svoje škole i tradicije u različitim ograncima znanosti, filozofije, medicine, astronomije, matematike, logike, poetike, prozodije, leksikografije, književne kritike, drame, fikcije, politike, administracije, ljubavi i braka. Toliko puno je literature napisano o ovim predmetima da ni Indijcu ne bi bilo moguće da nauči sve o njima, a da ne govorimo o iranskom muslimanu koji je potrošio 40 godina svojeg života u posve različitim okolnostima i koji nije posjedovao historijske, intelektualne, niti lingvističke afinitete za zemlju kojoj je bio privučen. On je bio posve svjestan poteškoća s kojima se morao suočiti na svojem putu, i u uvodniku *Indiji* dao je jasnu analizu svake od njih. Značajno je primijetiti da je unutar ograničenja koja su mu bila nametnuta Bīrūnī dao sve od sebe kako bi upotrijebio sve mogućnosti koje je mogao pronaći i ništa ga nije moglo odvratiti od njegovog posla.

„Smatram vrlo teškim to da na svoj način radim na ovom predmetu, iako posjedujem veliku sklonost za njega, u pogledu čije obzirnosti stojim posve sam samcijat u svojem dobu, iako se nisam klonio nevolja, niti problema sa namicanjem sredstava u sabiranju knjiga na sanskrtu, sa mjesta na kojima sam držao da ih mogu pronaći, kao niti u dovođenju za mene osobno, hinduskih učenjaka koji su ih razumjeli i koji su bili u stanju da me podučavaju.“⁶⁵

U vrijeme kada je svako oko njega motrio indijske gradove i hramove zbog bogatog plijena, te dok su drugi smatrali hinduiste idolopoklonicima koje bi trebalo ubiti ili konvertirati, Bīrūnī je došao u Indiju u potrazi za blagom mudrosti i uložio je napore da otvori oči muslimanima za hindusko kulturno naslijeđe i za njihova znanstvena postignuća. U ovom pogledu je bio jedinstven u svojem dobu i njemu je ravnih svega nekoliko u historiji čovječanstva.

⁶⁴ *Ibid.*, I, str. 159.

⁶⁵ *Ibid.*, I, str. 24.

II

Perzijsko-hinduska djela: njihov doseg i značaj

Glavnina literature koju su na perzijskom jeziku napisali hinduski i muslimanski autori o hinduskoj religijskoj misli i praksi, usprkos njezinom značaju za proučavatelje komparativne religije i one koji su zainteresirani za hindusko-muslimanske kulturne relacije i vjerske unutarnje odnose, nije zadobila pozornost koju zaslužuje od modernih učenjaka.

Stotine rukopisa ovih djela leže na bibliotečkim policama istoka i zapada, na koje, gotovo ekskluzivno, ukazuju bibliotečki katalogi. Oni koji su pisali o srednjovjekovnoj Indiji, o kulturnoj historiji ovog razdoblja, ili o životima i djelima mogulskih kraljeva i prinčeva, zadovoljavali su se time da spomenu bibliotečke naslove ovih djela, bez ikakvog izravnog ukazivanja na njihove sadržaje. Međutim, da budem manje kategoričan, moram kazati da je nekolicina učenjaka, kao što su M. Shultz u *Journal asiatique*⁶⁶ i M. T. Bahār u svojem djelu na perzijskom *Sabkshinasī*, kao i u periodičniku *Mihr*,⁶⁷ raspravljala zasluge i stilističke vrijednosti perzijskih verzija *Mahābhārata* i *Rāmāyane*. Međutim, ove su studije u biti ograničene na područje književne kritike i ne dotiču se religijskog značaja ovih djela, niti njihovog značaja za hindusko-muslimanski odnos.

Jedini izuzetak ovom općem iskazu jeste ono što je urađeno na Dārā Shikōhovim djelima ovog žanra, od kojih postoje kritička izdanja,⁶⁸

⁶⁶ "Aperçu d'un Memoire sur la traduction du Mahābhārata, faite l'ordre de l'empereur Akbar", *Journal asiatique*, VII, str. 110 i naredne.

⁶⁷ *Mihr*, 4. godina, brojevi 2, 3 i 6; te *Sabk-shināsī*, svezak 3, Teheran, 1337. po Hidžri, str. 262–65.

⁶⁸ Primjerice, C. Huart i L. Massignon, „Entre le prince imperial Dārā Shikōh et l'ascète Hindu Bābā Lāl Dāss, *Journal asiatique*, CCIX, br. 2, str. 284 i naredne. (Ovo je kritičko izdanje francuskog prijevoda *Mukālima-i Bābā Lāl wa Dārā Shikōh*, koji je napisao Dārāv tajnik Chandar Bhān Brahman.); M. R. Jalālī Nā'īnījevo izdanje *Majma'al-bahrain*, u: *Muntakhabāt-i āthār*, Teheran, 1335. po Hidžri; M. Mahfuzul Haqovo izdanje i engleski prijevod *Majma'al-bahrain* („Miješanje dva okeana“), Bibl. Ind., Calcutta, 1929; Tara Chand i Jalālī Nā'īnījevo izdanje *Sirr-i akbar* (Dārā Shikōhov prijevod *Upanišada*), Teheran, 1961; Tara Chand i A. H. 'Ābidījevo izdanje *Jūg-bashast* (perzijski prijevod *Laghu-yogha-vāsistha* sačinjen na poticaj Dārā Shikōha), Aligarh, 1968.

kao i prijevodi⁶⁹ i kratke ili fragmentarne studije u zapadnjačkim jezicima.⁷⁰ Na prvom mjestu, ovo je zahvaljujući činjenici da je Dārā Shikōh, pored toga što je istaknuti učenjak i pisac, bio jedna od najznačajnijih političkih figura mogulske Indije, te što su njegove književne aktivnosti bile dio – i u potpunoj harmoniji – sa njegovim političkim pretenzijama. Drugo, moramo primijetiti da su Dārāovi prijevodi *Upanišada*, koji su uvedeni u zapadnjački svijet već 1801. godine, bili od primarnog historijskog značaja kao prvi radovi koji su donijeli izravno znanje hinduske misli na Zapad i ostavili dugotrajni utisak na um filozofa kao što je Schopenhauer.⁷¹ Međutim, mjesto upanišada u historiji hinduske filozofije, kao i prava vrijednost Dārā Shikōhovog prijevoda nipošto nisu manje značajni činiooci u ovom spoju.

Razlog zašto su ova perzijsko-hinduska djela ostala zanemarena nije teško pronaći. Općenito, moderni Indijci nisu više srodni sa perzijskim; mali broj učenjaka i lingvista koji znaju ovaj jezik više su zainteresirani za poeziju, historiografiju i lingvističke aspekte nego za hindusku religiju i filozofsku literaturu koja je proizvedena o njojzi. Zapadnjački proučavatelji islama ne osjećaju da perzijski prijevod, primjerice *Gīte*, leži unutar ovog područja. Proučavatelji hinduizma jednako tako ne smatraju probitačnim da ukazuju na perzijsku *Rāmāyanu* ili *Mahābhāratu*, dok su dobra izdanja tekstova i pouzdanijih prijevoda dostupni.

Možda su u pravu, međutim, važno pitanje koje ovdje treba da konstatiramo jeste činjenica da vrijednost ovih djela i prijevoda ne leži unutar granica takovrsnih razmatranja. Ovi prijevodi mogu biti netačni u

⁶⁹ Anquetil Dupperonov latinski prijevod djela *Sirr-i akbar* (Oupnek'hat, id est Segretum Tegendum...), Strassburg, 1801–02; Mischael Franz, *Das Oupnek'hat* (njemački prijevod Dupperonove latinske verzije), Dresden, 1882; C. Huart i L. Massignon *art. cit.*; i Mahfuzul Haq, *op. cit.*, vidjeti bilješku 3.

⁷⁰ Primjerice, C. Huart i L. Massignon, *art. cit.*; M. Mahfuzul Haq, *op. cit.*, Uvodnik; Sheo Narain u: *Journal of the Punjab Historical Society*, Vol. II, str. 31–32; Bikramajit Hasrat, „Sirr-i akbar“, u *J. R. A. S. B.*, Vol. XV, br. 1, 1949; „Mukālīma Bābā Lāl wa Dārā Shikōh“, *Viśva Bharati Quarterly*, Vol. IX, str. 326–39; „Persian translations of Yoga-vāsiśtha“, *Proceedings of All-India Oriental Conference*, 16. zasjedanje, Univerzitet Luchnow, 1951, Vol. II; „Dārā Shikōh and the Upanisads“, *Islamic Culture*, 1943; Roma Chaudhuri, *A Critical Study of Dārā Shikōh's Samudra-sangama*, dva sveska, Calcutta, 1954; Erhard Cöbel-Gross, *Sirr-i akbar, Die persische Upanishadenübersetzungen des Mogulaprinzen Dārā Shikōh*, Marburg, 1962. Ovo djelo sadrži njemački prijevod *Praśnopaniśad*.

⁷¹ Za Schopenhauerova stajališta o *Upaniśadima* vidjeti Max Müllerov uvodnik njegovom prijevodu *Upanisads S. B. E.*, vol. I, str. LX, LXI, LXII.

nekim slučajevima,⁷² i možda ne uspijevaju biti pravični prema hinduskom vjerovanju, ali u cjelini oni su tačni i vjerni u otkrivanju stajališta o izvjesnom broju obrazovanih muslimana prema hinduizmu i odražavaju njihovo razumijevanje hinduskog vjerovanja i ideala. Da bismo proučavali hindusko-muslimanski dijalog u medijskom razdoblju, mislim, ne možemo pronaći pouzdanije izvore. Ova djela predočuju jasne primjere o tome kako duhovne vrijednosti islama i hinduizma mogu da se upoznaju, te kako možemo pokušati da objasnimo, razumijemo i cijesimo drugog.

Međutim, moramo imati na umu to da se tek nedavno ova literatura počela zanemarivati. Čak i tijekom 18. i 19. stoljeća, dok je perzijski još uvijek uživao status jezika kulture i administracije u Indiji, ova su djela privlačila veliku pozornost obrazovanih članova obiju grupacija. Veliki broj tekstova koji su prevedeni (a mnogi od njih više puta),⁷³ te obilje kopija koje su napravili od svake od njih muslimanski i hinduski prepisivači, ukazuje na opsežno kolanje ovih perzijsko-hinduskih djela među obrazovanim ljudima u Indiji – hinduistima i muslimanima jednako. Trebali bismo primijetiti da je ova literatura, kao što su Dārā Shikōh, Nizām al-Dīn Pānīpatī, Abu'l Fadl i Badā'unī priznali,⁷⁴ bila uglavnom proizvod suradnje hinduskih pandita i muslimanskim učenjaka.

Očita je činjenica da ova djela, koja su napisali i uvelike prepisivali obrazovani hinduisti i muslimani, njihovi hinduski čitatelji nisu smatrali kao nešto strano njihovom vjerovanju. Zapravo, pažljivo ispitivanje rukopisa ovih djela će otkriti da su najveći broj njih prepisali hinduski prepisivači i da su, kao što ćemo vidjeti na opisnoj listi koju ovdje navodimo, veliki broj ovih perzijsko-hinduskih djela napisali, preveli ili

⁷² Vidjeti Tara Chandov uvodnik izdanju *Jūghbasashta* (Aligarh, 1968), str. 5–6.

⁷³ Vidjeti listu izdanja ispod.

⁷⁴ Dārā Shikōh u Predgovoru djelu *Sirr-i akbar* (perzijski prijevod *Upaniṣada*) i Nizām al-Dīn Pānīpatī u uvodniku *Laghū-yoga-vāsishtha* (*Jūgh-basasht*) daje imena pandita koji su surađivali sa njima u prevođenju djela sa sanskrtskog. Na početku četvrte knjige *Ā'in-i akbarī* Abu'l Fadl priznaje da, pošto nije znao sanskrit, pomagali su mu panditi u pisanju o hinduskim sektama, religijskim vjerovanjima i filozofskim idejama. Badā'unī (*Muntakhab al-tawārīkh*, vol. II, Calcutta, 1865, str. 212, 318 i naredne). Također, on kaže da su za prevođenja djela sa sanskrta hinduski panditi korišteni kao prevodioci. Vidjeti, također, *The Mughul Empire* (History and Culture of Indian People, vol. VII), Bombay, 1974, str. 627. I kao što Mīr Findiriskījeva opaska (navedena u našem prethodnom predavanju) također sugerira, u takvim slučajevima hinduski panditi su općenito čitali tekstove i interpretirali ih usmeno na hindskom ili na perzijskom muslimanskim učenjacima, a potonji su zapisivali usmene interpretacije na svojem jeziku.

skratili hinduski učenjaci. Anquetil Duperron, koji je preveo upanišade sa perzijskog u latinski jezik, ne bi predstavio svoje djelo svijetu kao *Theologica et Philosophica Indica* da nije prepoznato kao takvo u Indiji. S obzirom na činjenicu da je poznavanje sanskrta bilo privilegij dodijeljen samo maloj grupaciji pandita i brahmana, uopće nije nerazborito vjerovati da broj obrazovanih hinduista koji su čitali njihove religijske knjige na perzijskom nije bio mali. Inače, ne bi se mogla adekvatno objasniti činjenica da postoji barem 24 različite perzijske verzije Rāmāyane, 11 Bhagvat-purāna, 8 Bhagavad-gītā, 6 Mahābhārata (vidjeti popis ispod), koje su napisali hinduski i muslimanski učenjaci, kao ni činjenica da postoji toliki broj njihovih kopija u javnim i privatnim bibliotekama. Doktor S. ‘Abdullah je u svojem vrijednom djelu *Adabiyāt-i fārsī mēn hindū’on kā hissa* (Delhi, 1942) pokazao da su hinduisti bili jednako kompetentni u upotrebi perzijskog jezika na književnoj i na kulturološkoj razini te da je hinduski doprinos perzijskoj učenosti bio znatan, i u kvalitetu i u kvantitetu.

Literatura nije nastajala sama od sebe niti je to bila prolazna literarna moda tog vremena da se piše na perzijskom o hinduskim religijskim vjerovanjima i praksama. Ovo je bilo motivirano idejom o stvaranju razumijevanja između hinduista i muslimana u Indiji. Ideju su anticipirali ljudi poput al-Bīrūnīja, čije je pionirsko djelo *Indija* najraniji ozbiljni pokušaj uvođenja hinduske kulture u muslimanski svijet; sultan Zain al-’Ābidīn iz Kashmira (umro 1472. po Kristu) promovirao je sanskrtske studije i ustanovio „ured“ za prevođenje hinduskih djela, a Qādī Rukn al-Dīn Samarqandī je preveo *Amritkundu* u perzijski i arapski jezik. Međutim, Akbar Shāh je bio taj koji je osjećao vitalni značaj ove ideje i koji je razvio u društveni i intelektualni pokret te joj dao presudni oblik i usmjerenje. Abu’l-Fadl ‘Allāmī u svojem uvodniku perzijskom prijevodu *Mahābhārate* daje jasni opis duha koji je motivirao Akbar Shāhovu religijsku politiku:

„Posmatrajući fanatičnu mržnju između hinduista i muslimana i duboko ubijeden da je ona nastala iz uzajamnog nepoznavanja, prosvijetljeni monarh je želio rastjerati tu mržnju kroz prevođenje knjiga prvih koje su dostupne potonjima. On je izabrao, na poticaj potonjih, *Mahābhāratu* kao najrazumljiviju i kao onu koja je uživala najveći autoritet, te je zapovjedio da je prevedu kompetentni i nepristrani ljudi obiju nacija.“⁷⁵

⁷⁵ Navedeno u: Bikramjit Hasrat, *Dārā Shikōh, Life and Works*, str. 189.

Brojni ljudi različitih položaja i vokacija, koji su bili zainteresirani za hindusko-muslimanski problem u Indiji, nastojali su premostiti jaz naglašavajući mističke aspekte islama i hinduizma te postići približavanje ove dvije vjere na ovim osnovama. Među imenima koja bismo trebali spomenuti su ona kraljeva i prinčeva kao što su: Akbar Shāh, Jahāngīr i Dārā Shikōh; mislitelji i učenjaci kao što su Faidi, Abu'l-Fadl i Mīr Fin-diriskī; bogougodnici i vjerski lideri kao što su Kabīr, Nāmdev, Dādū i Bābā Lāl Dās. Pokret, u svojim različitim oblicima i u duhu ozbiljnog suprotstavljanja „ortodoksnom“ vodstvu, nastavit će se uspješno i produktivno, barem do tragične smrti Dārā Shikōha u njegovim borbama s Aurangzībom, iako ovaj duh nije izgubio svu svoju snagu u kasnijim razdobljima. Kakva bi bila budućnost ovog pokreta da je Dārā Shikōh dobio bitku? Kakav bi bio njegov odnos sa hinduizmom i islamskom „ortodoksijom“? Kakve bi posljedice ovo imalo na društveni i politički život Indije? Ova primamljiva pitanja u svjetskoj historiji će vječito ostati otvorenima.

Kako bismo ponudili okvir i opseg perzijskih djela o indijskim tradicijama i prijevodima hinduskih djela, sljedeći detalji, koji su sabrani iz raznih dostupnih izvora, mogu biti korisni. Ova djela i prijevodi su brojni i pripadaju razdoblju od preko tisuću godina. I sve dok sve javne biblioteke i privatne kolekcije u Indiji, Pakistanu, Afganistanu i Iranu ne budu katalogizirane, ne možemo sačiniti obuhvatan prikaz svih takovrsnih djela.

I. *Rāmāyana*

1. O perzijskoj prozi, autora ‘Abd al-Qādira Badā’unīja. Postojeće kopije ne daju ime prevoditelja, međutim, sam Badā’unī kaže u *Muntakhab al-Tawārīkh (Bibl. Ind., II, str. 336, 366)* da mu je Akbar Shāh naredio da je prevede, a prijevod je dovršen 999/1591. godine.⁷⁶

⁷⁶ H. Ethe, *Catalogue of the Persian Manuscripts in the India Office*, 1903–37, br. 1963; C. Rieu, *Cat. of the Pers. MSS. in the British Museum*, London, 1879–95, I, str. 55b; E. G. Browne, *Cat. of Pers. Mss in the Univ. of Cambridge*, Cambridge, 1896, str. 93; M. A. ‘Abbāsī, *Tafsīlī fihrist-i makhtūtāt-i fāsīya*, Panjab Public Library, Lahore, 1963, br. 30.

Sukladno Abu'l-Fadlu (*Ā'in-i akbarī, Ā'in 34*) preveo ga je Naqīb Khān, Shaikh Sultān Thānisari i ‘Abd al-Qādir Badā’unī.

2. *Rām wa Sītā*, u perzijskom stihu, autora Shaikh Sa'd-Allāh Pānīpatī „Massīha“, tijekom vladavine Jahāngīra⁷⁷ (litografsko izdanje iz Lucknowa, 1899).
3. *Mathnawī-i Rāmāyana*, u stihu, preveo Ghridardās, skraćena na 5.900 redaka. Prijevod je dovršen 1033/1623. i predstavljen Jahāngīru.⁷⁸
4. *Sampurna Rāmāyana* (potpuni *Rām*), u prozi, preveo Gōpāl b. Srī Govind, 1092/1681.⁷⁹
5. Skraćeni prijevod u prozi Candarmana b. Srī Rām „Bīdila“, 1097/1686.⁸⁰
6. *Nargisistān*, u prozi i u rimi, u prijevodu gore spomenutog Candarman „Bīdila“, litografiran u Lucknowu 1875. i pripisan poznatom pjesniku ‘Abd al-Qādiru „Bīdilu“, međutim, Candarmanovo ime i datum prijevoda se pojavljuju u jednom od završnih redaka ove knjige.
7. *Amara-Prakāsa*, prozna verzija Rāma, utemeljena na različitim prijevodima, koju je napisao Amara Singh 1117. po Hidžri. Litografirano 1877. u Nawalkeshur Pressu u Lucknowu; nedavno je dr. A. A. Dihlawī objavio izdanje ovog teksta u Teheranu, Bunyād-i Farhang-i Iran.
8. Prijevod u stihu Amānat Rāy Lālpūrīya 1755. Prijevod je završen za 25 godina.⁸¹
9. Tulsidāsovu hindsku *Rāmācarita-manāsa* na perzijski je preveo Debīdās Kāyastha. Datum prijevoda nije poznat.⁸²
10. Drugi prijevod u rimi Ananda Khāna „Khusha“. Datum prijevoda nije naveden.⁸³
11. *Rām-nāma*, prijevod u rimi koji je sačinio Misra Rāmdās „Qābil“ 1861. (litografirano u Madhu Pressu 1884).
12. *Nairang-i husn* ili *Bahār-i Ajudhyā* („Proljeće u Ayodhyā“), skraćena verzija Rāma, u stihu, koju je sačinio Munshi Jagan Kashūr „Husn“, sačinjena 1886. (tiskana u Mufid-i ‘Ām Pressu, Agra).

⁷⁷ Ethe, *Cat. of the Pers. MSS in the Bodleian Library*, Oxford, 1889, str. 1315; *Cat. of the Pers. MSS, in the Ind. Office*, br. 1967; Rieu, *ibid.*, III, str. 1078b; ‘Abbāsī, *ibid.*, N. 31.

⁷⁸ Ethe, *Cat. Ind. Office*, br. 1965; Rieu, *op. cit.*, I, str. 56b.

⁷⁹ W. Ivanov, *Concise Descriptive Cat. of the Pers. MSS. in the Collection of the Asiatic Society of Bengal*, Calcutta, 1924, br. 682 i 683.

⁸⁰ Ethe, *op. cit.*, br. 1964; Rieu, *op. cit.*, I, str. 56a.

⁸¹ S. ‘Abdullāh, *Adabiyāt-i fārsī mēn hindū'on kā hissa*, Delhi, 1942, str. 173.

⁸² Rieu, *op. cit.*, I, str. 56a.

⁸³ S. ‘Abdullāh, *op. cit.*, str. 181.

13. *Jahān-i zafar*, rimovani prijevod *Rāma-aśva-medha*, Makhan Lāl „Zafara“ u 220 redaka (litografiran u Lucknowu, 1872).
14. Kulāsa-i Rāmāyan, skraćena verzija prijevoda Bankī Lāl „Zāra“, u 141 redak (litografirano u Āftāb ‘Ālam Pressu, Lucknow, 1884).
15. Skraćena verzija u perzijskom stihu, autora Hari Vallabha Seth-a. (litografirano u Mahābisu, Bhupāl, 1320. po Hidžri).
16. *Wazīfa-i faid*, skraćeni rimovani prijevod Munshi Parameśvari Sahāi „Masrūra“ i Lālā Candarmāl „Candara“, u 1.523 retka (litografirano u Mufid-i ‘Ām Pressu, Agra, 1893).
17. *Rāmāyan-i manzūm*, skraćena verzija u rimi, u 156 redaka, Mahādēv Balī Daryābadīja (litografirano u Ta’alluqdār Pressu, Faidābād, 1915).
18. *Rāmāyan-i farsī*, u rimi, autora Munshi Hari Lāl „Ruswā“ iz 1881. godine (litografirano u Navalkeshur Pressu, Lucknow).
19. Rimovani prijevod Mohār Singha.⁸⁴ Ovo je djelo tiskao u Lahoreu Ganesa Prakas 1890. i pripisano je Moharu Singhu iz Gujranwala.
20. *Tarjuma-i kāmīl-i Rāmāyan-i Śri Bālmīk*, u prozi. Ime prevoditelja i datum prijevoda nisu navedeni (litografirano u Navalkeshuru, Lucknow, 1872).
21. *Rāmāyan-i fārsī*, prozni skraćeni prijevod Rājisvara Rau Bahādūr „Asghara“ (tiskano u Akhtar Pressu, Haidarabad, 1342. po Hidžri).
22. *Rām-avatāra*, skraćeni rimovani prijevod. Ime prevoditelja i datum nisu dati.⁸⁵
23. Drugi skraćeni rimovani prijevod, anonimni i bez datuma.⁸⁶
24. *Adhyātma Rāmāyana*, skraćena prozna verzija.⁸⁷

II. *Mahābhārata*

1. *Tarjuma-i Mahābhārat* ili *Razm-nāma*, prozni prijevod na poticaj Akbara Shāha koji je sačinio ‘Abd al-Qādir Badā’unī, ‘Abd al-Latīf Husainī (Naqīb Khān), Muhammad Sultān Thānīsārī, u suradnji sa hinduskim učenjacima. Akbar Shāh mu je dao naslov „Razm-nāma“

⁸⁴ S. ‘Abdullāh, *op. cit.*, 216.

⁸⁵ Ethe, *Cat. Bodl. Lib.*, br. 2700.

⁸⁶ *Cat. Ind. Office*, br. 1970.

⁸⁷ J. Aumer, *Die persischen Handschriften der K. Hof-und Staatsbibliothek in Mueden...*, Munich, 1866, str. 140.

(„Knjiga ratova“), a ‘Abdu’l-Fadl ‘Allāmī mu je napisao vrlo koristan uvodnik (995. po Hidžri).⁸⁸

Što se tiče perzijskog prijevoda *Mahābhārata*, Abu’l-Fadl daje sljedeću informaciju: „*Mahābhārata*, koja pripada drevnim knjigama Hindustana, također je prevedena sa hindskog (sanskrt) u perzijski, pod nadzorom Naqība Khāna, Mawlānā ‘Abdu’l-Qādira iz Badāona i Shaykh Sultāna iz Thanegara. Ova knjiga sadrži skoro tisuću stihova. Njegovo Veličanstvo naziva ovu drevnu historiju *Razm-nāma* – ‘Knjiga ratova’.⁸⁹

Međutim, sam Badā’unī mora puno više kazati o ovom poduhvatu: „Za dvije noći samo Njegovo Veličanstvo je prevelo neke odjeljke *Mahābhārata* i kazao je Naqību Khānu da zapiše opća značenja na perzijskom; treću noć mi se pridružio sa Naqībom Khānom; a nakon tri ili četiri mjeseca dva od osamnaest poglavlja ovih beskorisnih besmislenosti – dostatnih da pobrkaju osamnaest svjetova – bili su stavljeni ispred Njegovog Veličanstva. Međutim, car je napravio zamjerku na moj prijevod i nazvao me *Harāmkhur* i *onaj koji jede repu*, kao da je to bio udio u knjizi. Kasnije su drugi dio završili Naqīb Khān i Mullā Sherī, a treći dio sultan Hājī iz Thanegara; potom je Shaykh Faizi imenovan, koji je napisao dva poglavlja, prozu i poeziju; potom je Hājī napisao druga dva dijela, dodajući doslovni prijevod dijelova koji su izostavljeni. Otuda je on skupio stotinu *džuzova* (dijelova), zbijeno napisanih, tako tačno prevedenih, da čak ni sporedne prostote o izvorniku nisu izostavljene; međutim, uskoro nakon toga je odveden sa dvora u Bakkar. Međutim, danas drugi prevoditelji i interpretatori nastavljaju borbu između Pandūa i Kūrūa... *Razm-nāma* je bila oslikana te više puta prepisivana; ugledne osobe su naređivale prepisivanje, a Abu’l-Fadl joj je napisao uvodnik od oko dva *džuz*a (dijela).⁹⁰

Autor *Dabistān-i madhāhiba* dodaje Badā’unījevu posljednju opasku da je Abu’l-Fadl napisao ovaj uvodnik kao pandan komentaru koji je napisao o *Āyat al-kursī* iz Kur’ana.⁹¹

2. Prva dva *parvasa* je ponovo napisao pjesnik Faidi (Abu’l-Fadlov brat) na kićenom perzijskom 997. godine.⁹²

⁸⁸ Ethe, *Cat. Ind. Office*, br. 1928–44; Rieu, *op. cit.*, I, str. 57; Ethe, *Cat. Bodl. Lib.*, br. 1306; E. G. Browne, *op. cit.*, str. 97; M. A. ‘Abbāsī, *op. cit.*, br. 32–6; Ivanow, *op. cit.*, br. 1695–6.

⁸⁹ *Ā’in-i Akbarī*, na engleski preveo H. Blochmann, knjiga I, *Ā’in 34*, drugo izdanje, Delhi, 1965.

⁹⁰ Naveo H. Blochmann u svojoj bilješci o *Ā’in 34*, knjiga I engleskog prijevoda *Ā’in-i Akbarī*.

⁹¹ Vidjeti Blochmannove bilješke o *Ā’in 77*.

3. *Khulāsa-i Mahābhārat*, skraćena prozna verzija Tāhira Muhammada b. ‘Imād al-Dīna Sabzivārīja, 1011. po Hidžri.⁹³
4. Skraćena rimovana verzija Hājī Rabī’a, oko 1157/1744. godine.⁹⁴
5. Skraćena prozna verzija, anonimna i bez datuma.⁹⁵
6. *Gulistān-i jannat*, skraćena prozna verzija koju je sačinio Munshī Nārāyan Dāsapūri (litografirano u Kūh-i Nūr Pressu, Lahore, 1868).

III. *Bhagavad-gītā*

1. *Śrī Bhagavat*, rimovani prijevod koji je pripisan pjesniku Faidīju. Ovo djelo je tiskano u Allahabadu 1908, Jaipuru 1908, Kawnpuru, bez datuma.
2. *Rāz-i maghfirat*, prozni prijevod pripisan Dārā Shikōhu, u 18 *adhyāya*. Rieu smatra da je ovo Abu’l-Fadlovo djelo, međutim, ime prevoditelja, Dārā Shikōha, pojavljuje se na foliji u India Office rukopisu.⁹⁶ Prepis ovog djela je sačuvan u zbirci Azijskog društva iz Bengala i nosi naslov „Ab-i zindigānī“ („Oda života“).⁹⁷ Ovaj prijevod je objavio Amar Nāth Madan u Delhiju 1928. pod naslovom *Rāz-i maghfirat* i pripisan je Faidīju.
3. *Mir’āt al-haqā’iq*, prozna verzija, uz islamske komentare i interpretacije, autora ‘Abd al-Rahmān Chashtīja iz 1065/1655.⁹⁸
4. Drugi prozni prijevod, anonimni i bez datuma. Prepis iz India Office je transkribiran 1083/1672. tako da djelo možda pripada 11/17. stoljeću.⁹⁹
5. *Śrī Gītā*, u prozi, autora Munshī Dyārāma Khushdila iz Kashmira, 11/17. stoljeće. Ovo djelo se razlikuje od svih drugih prijevoda koje su opisali Rieu i Ethe.¹⁰⁰
6. Rimovani prijevod Lālā Hakīm Cand „Nudrata“.¹⁰¹
7. *Gītā sūbodhanī*, prevedena iz sanskrtskog komentara Subodhanija.¹⁰²

⁹² Ethe, *Cat. Ind. Office*, bilješke 1945–46.

⁹³ Ethe, *ibid.*, br. 1955; Rieu, *op. cit.*, III, str. 1043a.

⁹⁴ Rieu, *ibid.*, II, str. 711.

⁹⁵ Ethe, *op. cit.*, br. 1948.

⁹⁶ Ethe, *op. cit.*, br. 1948.

⁹⁷ Rieu, *op. cit.*, I, str. 59; Ethe, *Cat. Ind. Office*, br. 1949.

⁹⁸ Rieu, *op. cit.*, III, str. 1034b.

⁹⁹ Ethe, *Cat. Ind. Office*, br. 1950.

¹⁰⁰ M. A. ‘Abbāsī, *op. cit.*, br. 23.

¹⁰¹ Ethe, *Cat. Ind. Office*, br. 1696; S. ‘Abdullāh, *op. cit.*, str. 225.

¹⁰² Ethe, *Cat. Bodl. Lib.*, br. 1322.

8. *Śri Bhagavad-gītā*, u stihu, autora Bakhshī Dīnā Nātha (tiskana u Jummuu, 1922).

IV. *Nalopākhyāna*

1. *Nal ō Daman*, slobodni prijevod ove pripovijesti u perzijskom stihu pjesnika Faidīja na poticaj Akbara Shāha, godine 1003/1594. Ovo djelo je tiskano mnogo puta u Indiji i Iranu. U svezi s ovim djelom Abu'l-Fadl kaže: „Hindusku pripovijest o ljubavi Nal i Damana, koja raznježuje srca i osjećanja čitateljstva, metrički je preveo moj brat Shaykh Faizī-i Fayyāzī u mantnavijskom metru Laylī Majnūna, i sada je posvuda poznat pod nazivom Nal Daman“ (*Ā'in-i akbarī, Ā'in 36*, Blochmannov engleski prijevod). Badā'unī ima sljedeći komentar o ovim prijevodima: „Fayzījev *Naldaman* sadrži oko 4.200 stihova, a napisan je 1003. godine po Hidžri, za svega pet mjeseci. Predočen je Akbaru uz nekoliko uglednika (*ashrafs*) kao *nazar*. Uvršten je među nekoliko knjiga koje su se čitale na dvoru, a Naqīb Khān je određen da ga čita Njegovom Veličanstvu. Zbilja, ovo je *mathnawī* poput kojeg, posljednjih tri stotine godina, nije pisao niti jedan pjesnik iz Hindustāna, nakon Mīr Khusrawa iz Delhija“ (citat Blochmanna u njegovoj bilješci na *Ā'in 34*, knjiga I).
2. *Hansa-jawāhir*, drugi slobodni prijevod u rimi koji je sačinio Jaisukh Lāl „Zīrak“, hindusko-perzijski pjesnik iz 11/17. stoljeća.¹⁰³
3. Treći rimovani prijevod Fawzī Faidī Dihlawīja. Ovo djelo je kolacionirano (uspoređivano) s drugim prepisima i tiskao ga je Mawlawi Tamīz al-Dīn Arzanī u Calcutti 1831. godine (drugo izdanje Murta-dawī Press, Luchnow, 1847; treće izdanje Nizāmī Press, Lucnow, 1853).

V. *Bhāhgavat-purāna*

1. Prijevod 10. *shandha* iz *Bhāhgavat-purāne*, kićena poezija, pripisana Abu'l-Fadlu 'Allāmīju.¹⁰⁴
2. Prozni prijevod čitavog djela (u 12 *skhandha*) pripisan pjesniku Faidīju.¹⁰⁵
3. Skraćena prozna verzija u 9 poglavlja koja se bavi devetoricom *Avatāra*. Prijevod je sačinio Tāhir Muhammad b. 'Imād al-Dīn Sabzivarī na poticaj Akbara Shāha 1011/1602.¹⁰⁶

¹⁰³ Rieu, *op. cit.*, II, str. 728.

¹⁰⁴ Ethe, *Cat. Ind. Office*, br. 1952.

¹⁰⁵ M. A. 'Abbāsī, *op. cit.*, br. 25, 26.

4. Prozni prijevod Rāja Monohardāsa (Todar Māl), hinduskog administratora pod vladavinom Akbara Shāha.¹⁰⁷
 4. *Mahā-purān*, skraćena verzija Chandrasīna, sina Kāshīdāsovog, oko 1096. po Hidžri.¹⁰⁸
 6. Prijevod 10. *skandha* iz *Bhagāvat-purāne* koji je sačinio Gopal, sin Śrī Govinda, 11/17. stoljeće.¹⁰⁹
 7. Rimovani prijevod koji je sačinio Bhūt Lāl Amānat Rāy¹¹⁰ (litografirano 1870, Kawnpur).
 8. Prijevod 10. *skandhe*, anonimna i bez datuma.¹¹¹
 9. Drugi prozni prijevod čitavog djela, anonimna i bez datuma.¹¹²
 10. *Śrī Bhāgavat-dusama-skandha*, rimovani prijevod 10. *skandhe* koji je sačinio Lālā Prān Nāth.¹¹³
 11. *Śrī Bhāgavat*, skraćena verzija *purāna* u 12 *skandha*, anonimna i bez datuma.¹¹⁴
- Moramo konstatirati da je perzijski prijevod 9. i 10. *skandhe* iz *Bhāgavat-purāne*, koji je sačinjen u 8/14. stoljeću, sačuvan u minhenskoj biblioteci).¹¹⁵

VI. *Visnu-purāna*

1. *Mahā-bīshnū-pūrān*, u prozi, anonimna i bez datuma.¹¹⁶
2. *Bīshnū-pūrān*, drugi prozni prijevod iste *Purāne*, vrlo sličan iznad spomenutom tekstu, ali nije identičan s njim.¹¹⁷

VII. *Śiva-purāna*

1. *Shīva-pūrān*, u prozi, prevodioca Kisana Singha „Nishāta“ 1096/1684.¹¹⁸

¹⁰⁶ Ethe, *Cat. Ind. Office*, br. 1955.

¹⁰⁷ G. A. Grierson, *The Modern Vernacular Literature of Hindustan*, Calcutta, 1889, str. 35.

¹⁰⁸ M. A. ‘Abbāsī, *op. cit.*, br. 24.

¹⁰⁹ Ivanow, *op. cit.*, br. 682, 683.

¹¹⁰ Ethe, *Cat. Ind. Office*, br. 1954.

¹¹¹ Ethe, *ibid.*, br. 1952; Rieu, *op. cit.*, I, str. 60; Ethe, *Cat. Bodl. Lib.*, br. 1316.

¹¹² M. A. ‘Abbāsī, *op. cit.*, br. 27.

¹¹³ M. Bashīr Husain, *Fihrist-i makhtūtāt-i Shērākī*, Lahore, II, 1969, br. 268.

¹¹⁴ Ethe, *Cat. Ind. Office*, br. 1954.

¹¹⁵ J. Aumer, *op. cit.*, str. 140, br. 350.

¹¹⁶ Ethe, *Cat. Ind. Office*, br. 1956; *Cat. Bodl. Lib.*, br. 1318, 1319; M. A. ‘Abbāsī, *op. cit.*, br. 401–5.

¹¹⁷ Ethe, *Cat. Ind. Office*, br. 1957.

VIII. *Skandha-purāna*

1. *Bahr al-nijāt*, prijevod *Kāsī-khanda* iz *Skandha-purāna*, koja opisuje grad Banaras, njegove hramove i sveta mjesta, te njegovu legendarnu historiju i topografiju. Prijevod je sačinio Ānanda Khān „Khush“ 1207/1792–4.¹¹⁹
2. *Chetra-māhātmi*, prijevod *Ksetra-māhātmya*, odjeljka *Skandha-purāna*, koji opisuje određene hramove, *tīrthase* i druga sveta mjesta. Ovaj prijevod je sačinio Karan Singh iz Panjaba 1803/1218. Djelo je podijeljeno na 45 *adhyāyasa*.¹²⁰

IX. *Vāyu-purāna*

1. *Gayā-māhatmya*, prijevod odjeljka iz *Vāyu-purāne*, koja opisuje svetište u Gayāu u Bihāru i obrede povezane s njim, autora Ānanda Khāna „Khusha“ iz 1206/1791.¹²¹

X. *Brahmānda-purāna*

1. *Rāma wa Gītā*, prijevod *Āranya-khanda* iz *Brahmānda-purāne*, anonimno i bez datuma. Litografirano, Lucknow, 1885.

XI. *Brahma-vaivarta-purāna*

1. *‘Ain al-zuhūr*, prozni prijevod ove *Purāne*, koji se uglavnom bavi religijskim značajem Banarasa, sačinio je Kisan Singh „Nishāt“ 1150/1737.¹²²

XII. *Harivamsa*

1. *Harbans*, skraćeni prozni prijevod *Harivamsa* Tāhira Muhammada b. ‘Imād al-Dīna Sabzivārīja, sačinjen na poticaj Akbara Shāha 1011/1602.¹²³
2. Drugi skraćeni prozni prijevod pridodat nekom od rukopisa iz *Mahābhārate* kao 19. *parva* (*Ācārya-parva*).¹²⁴ Vjerojatno je ovo isti

¹¹⁸ *Ibid.*, br. 1958; W. Pertch, *Verzeichniss der persichen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, Berlin, 1888, str. 1028.

¹¹⁹ Ethe, *Cat. Ind. Office*, 1959.

¹²⁰ *Ibid.*, 1960.

¹²¹ *Ibid.*, br. 1962.

¹²² *Ibid.*, br. 1961.

¹²³ *Ibid.*, br. 1955.

¹²⁴ *Ibid.*, br. 1955; Pertch, *op. cit.*, str. 1026.

prijevod koji je, sukladno Abu'l Fadlu (*Ā'in-i Akbarī*, I, *Ā'in* 34), sačinio Mullā Sherī.¹²⁵

XIII. *Atharva-veda*

1. 'Abd al-Qādir Badā'unī (*Muntakhab al-tawārīkh*, I, str. 212) kaže da je započeo prevoditi *Atharban* 983/1575. godine na poticaj Akbara Shāha, međutim, nije uspio dovršiti zadaću. Sukladno Abu'l Fadlu (*Ā'in-i akbarī*, I, *Ā'in* 34), ovo djelo je preveo Hājī Ibrāhīm Sarhindī.

Badā'unī kaže: „Ove godine (983. po Hidžri / 1575. po Kristu) učeni brahmin Shaykh Bhāwan došao je iz Dakhina i primio islam, kada mi je Njegovo Veličanstvo zapovjedilo da prevedem *Atharban*. Nekoliko propisa ove knjige sličī islamskim zakonima. Kako sam tijekom prevođenja pronašao brojne zakučaste pasaže koje Shaykh Bhāwan također nije mogao interpretirati, izvijestio sam o okolnostima Njegovo Veličanstvo, koje je zapovjedilo Shaykhu Fayziju, a potom i Hājī Ibrāhīmu da ga prevede. Potonji, iako voljan da to učini, nije ništa napisao. Među propisima *Atharbana* postoji jedno koje kaže da nijedan čovjek neće biti spašen ukoliko ne pročita određeni odjeljak. Ovaj odjeljak sadrži puno puta pismo 1, i uvelike sličī našem *Lā ilāh illa 'l-lāh*. Pored toga, saznao sam da hinduisti pod određenim okolnostima mogu jesti goveđe meso; i drugo, da hinduisti pokapaju svoje umrle, ali ih ne spaljuju. Uz takovrsne odjeljke Shaykh je počeo da osujećuje brahmine u dokazivanju; i oni su ga zapravo odveli tomu da prigrlī islam“ (navedeno u Blochmannovoj bilješci na *Ā'in* 34 iz *Ā'in-i Akbarīja*).

XIV. *Upanišadi*

1. *Sirr-i akbar*, perzijski prijevod 50 upanišada koji je sačinio Dārā Shikōh, i to u suradnji sa hinduskim panditima iz Banarasa, 1067/1657. Litografirano je u 3 sveska u Jaipuru 1911, a tekst priredio i objavio Tara Chand i M. R. Jalālī Na'inī u Teheranu 1960.

XV. *Yoga-vāsistha*

1. *Laghu-yoga-vāsistha* (skraćenje čitavog teksta koji je sačinio Abhinanda iz Kashmira u 9. stoljeću)¹²⁶ u perzijski je preveo Nizām

¹²⁵ Rieu, *op. cit.*, I, str. 230.

¹²⁶ Usp. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, II, str. 232; Atreya, *The Philosophy of the Yoga-vāsistha*, Madras, 1936, str. 28. Raghvan („Date of the Yoga-vāsistha“, *Journal of the Oriental Research*, Madras, svezak XIII, dio II, 1939, str. 127–28) ga datira nakon prve polovice 13. stoljeća, međutim, on nije dao odgovor na pitanje identiteta ovog Abhinande.

al-Dīn Pānīpātī za sultana Salīma (Jahāngīr) u posljednjim godinama 16. stoljeća, dok je potonji bio prestolonasljednik. Mīr Findiriskī je pisao marginalije o ovome djelu, napravivši glosar za njega i napisavši stih njemu u pohvalu.¹²⁷

2. *Shāriq al-ma'rifat*, pripisano Faidīju, uglavnom se bazira na *Yoga-vāsistha*. Kako bi objasnio vedantinske ideje, autor povremeno navodi kur'anske ajete, kazujući o Poslaniku ili sufijskoj poeziji. Ovo djelo je litografirano 1885. u kolekciji koja je naslovljena *Rām wa Gītā*.
3. *Muntakhab-i jūg*, selekcija iz Nizām al-Dīnovog prijevoda, stavljene zajedno i uspoređene sa cjelinama iz sufijske poezije. Ovo djelo je pripisano Mīr Findiriskiju. Djelo je uredio i preveo na engleski, uz pregledne studije, bilješke, glosare itd., ovaj autor i podnio kao doktorsku disertaciju na Sveučilištu Harvard.
4. *Tarjuma-i Jūg-basasht*, skraćenje Nizām al-Dīnovog prijevoda, uz izostavljanje nekih pripovijesti. Ova pokrata je sačinjena 1177/1764.¹²⁸
5. *Basishta-jūg*, pokrata prijevoda *Yoga-vasistha* koji je sačinjen 1006/1595. na poticaj Akbara Shāha. Prevoditelj kaže u uvodniku da kralj nije bio zadovoljan prethodnim prijevodom i da mu je naložio da iznova prevede ovo djelo.¹²⁹
6. *Jūg-bashasht*, još jedna pokrata prijevoda na poticaj Akbara Shāha, koju je sačinio Farmali (?). Djelo nema datuma nastanka.¹³⁰
7. *Atwār dar hall-i asrār* ili *Tuhfa-i majlis*, pokrata prijevoda *Yoga-vāsistha-sāra* koju je sačinio za Jahāngīr Shāha sufija Sharīf Qutbjahānī.¹³¹ Ovo djelo je podijeljeno u 10 *tawra* nakon 10 *prakarna* iz *Yoga-vāsistha-sāra*.¹³² (*Yoga-vāsistha* je sadržana u 6 *prakarana*.) Knjiga je litografirana u Lucknowu 1885. u kolekciji koja je naslovljena *Rūm wa Gītā*.

¹²⁷ *Fihrist-i kitābkhāna-i Āstan-i Quds*, svezak IV, str. 339, 400; *Fihrist-i kitābkhāna-i Majlis* (Teheran), br. 561; *Bibliothèque de l'Université de Tehran*, svezak III, dio I, str. 443.

¹²⁸ Rieu, *Catalogue of the Pers. Mss. in the British Museum*, London, 1879–95, I, str. 61a; Ethe, *Catalogue of the Pers. Mss. in the India Office*, 1903, br. 1971.

¹²⁹ Rieu, *op. cit.*, I, str. 61a; M. Ashraful-Haq et al., *op. cit.*, br. 327.

¹³⁰ M. A. 'Abbāsī, *op. cit.*, br. 22.

¹³¹ Autor *Dabistān-i madhāhib* (Cawnpore izdanje, 1904, str. 143) kaže da je skraćenu verziju *Yoga-vāsistha*, koju je sačinio kašmirski brahman, u perzijski preveo Mullā Muhammad Sūfī. Ova opaska možda ukazuje na gore spomenuto djelo, a "Muhammad" je vjerojatno bilo Sūfī Sharīfovo drugo ime, što nije neuobičajeno.

¹³² Rieu, *op. cit.*, III, str. 1034b; W. Pertch, *op. cit.*, str. 1022, br. 4.

8. Śukaova pripovijest koja se pojavljuje u prvom poglavlju *Laghu-yoga-vāsistha* (Vairāgya-prakarana) citirana je iz Nizān al-Dīnovog prijevoda u drugom *ta'limu* iz *Dabistān-i madhāhib*.
9. *Jūg-bashast*, drugi prijevod *Laghu-yoga-vāsistha* koji je sačinjen na poticaj Dārā Shikōha 1066/1656. Sukladno uvodniku ovog djela, Dārā Shikōh je vidio Vasisthu i Rāmu u viziji, a Vasistha je rekao Rāmi da su on i Dārā braća, jer su se obojica borila za istinu. Potom je Rāma zagrlio Dārā i podijelio je s njime neke poslastice koje mu je dao Vasistha. Nakon što je imao ovu viziju, Dārā Shikōh je odlučio da se *Yoga-vasistha* ponovo prevede jer je smatrao da djela koja su prethodno prevedena ne raskrivaju sve suptilnosti ideja koje je original sadržavao.¹³³ Određen broj perzijskih i hinduskih stihova hinduskog pjesnika Wali Rāma (Dārā Shikōhovo tajnika) inkorporiran je u tekst ovog prijevoda. Tara Chand i A. H. 'Ābidī, koji su uredili ovaj tekst, smatraju da je on bio prevoditelj ove knjige.

XVI. *Śankara-bhāsya*

1. *Hadā'iq al-Ma'rifat*, prijevod Śankarācāryaovog komentara *Brahma-sūtra* Laksmi Nārāyane.¹³⁴

XVII. *Ātma-vilāsa*

1. *Nāzūk khiyālāt*, prijevod filozofskog djela *Ātma-vilāsa* pripisan je Śankarācāryi od Candra-bhān „Brahmana“ (Dārā Shikōhovo tajnika). Djelo je tiskao Ananda Press, Lahore, bez datuma.

XVIII. *Amrita-kunda*

1. *Bahr al-Hayāt* je preveo Muhammad Ghawth iz Gwaliora, duhovni učitelj Humāyūna Shāha. Litografirano je u Radawī Pressu, Delhi, 1311. po Hidžri.¹³⁵ Ovo djelo o hinduskom misticizmu već je bio preveo u perzijski i arapski Qādī Rukn al-Dīn Samarqandī u 7/13. stoljeću, kojemu je Qādī dao naslov *Hawd al-hayāt* („Nakapnica života“).¹³⁶

¹³³ Litografirano u Cawnporeu, 1883; kritičko izdanje, uz glosar i uvodnik koji su napisali Tara Chand i A. H. 'Ābidī, Aligarh, 1968.

¹³⁴ S. 'Abdullāh, *op. cit.*, str. 215.

¹³⁵ Ethe, *Cat. Ind. Office*, br. 202.

¹³⁶ Yūsuf Husain, „Haud al-hayāt, La version arabe de l'Amrat-kund“, *Journal asiatique*, ccxiii (1928), str. 291 i naredne; *Journal of the Pakistan Historical Society*, svezak i, dio I (1953), str. 50 i naredne.

XIX. *Prabodhacandrodaya*

1. *Gulzār-i hāl*, prijevod Krisna Misraove poznate filozofske drame, autora Walī Rāma, Dārā Shikōhovog tajnika, 1073/1663. Djelo je litografirano u Lucknowu, 1294. po Hidžri, a nedavno su Tara Chand i A. H. ‘Ābidī tiskali ovaj tekst u Calcutti.

XX. *Vraja-māhātmya*

1. *Makhzan al-’irfān* ili *Braj-mahātmi* koji je preveo Rūp Nārāyān b. Harirām 1129. po Hidžri.¹³⁷

XXI. *Amara-carita*

1. *Makhzan al-’irfān*, prijevod mističkog djela na hindskom koji je naslovljen *Amara carita*, koji je sačinio Rām Parsad iz Oudha 1230. po Hidžri.¹³⁸

XXII. *Bhūpāl-sāstra*

1. *Bhūpāl-sāstra*, instrukcije za kraljeve i pravila za pravilno vladanje, državničku mudrost i administraciju, sukladno hinduskoj tradiciji. Njegov rukopis je star i vjerojatno pripada 10/16. stoljeću.¹³⁹

XXIII. *Jnānasāra*

1. *Rāfi ’al-khalāf*, prijevod Kavindrācāryaovog djela *Jnānasāra*, o vedāntinskoj filozofiji, Dārā Shikōhovog tajnika, Sitārāma iz Lucknowa. Hinduskog mislitelja Kavindrācāryaa skrajnje su uvažavali i cijenili Shāh Jahān i Dārā Shikōh.¹⁴⁰

XXIV. *Mitāksara*

1. *Tarjuma-i Mitchara*, prijevod sanskrtskog djela o hinduskom zakonu i etici. Datum prijevoda i ime prevoditelja se ne pojavljuju u ovom rukopisu, međutim, on mora da je sačinjen prije 1142/1729. u kojoj je prijepis sačuvan u Azijskom društvu iz Bengala transkribiran.¹⁴¹

XXV. *Jnāna-mālā*

¹³⁷ Rieu, *op. cit.*, str. 62b.

¹³⁸ Rieu, *ibid.*, str. 67a.

¹³⁹ M. Ashrafu’l-Haq et al., *A Descriptive Cat. of the Arabic and Persian MSS. in the Edinburgh Univ. Library*, Edinburgh, 1925.

¹⁴⁰ Tara Chand, *Journal of the Ganganath Jha Research Inst.* 2 (1944), str. 7–12.

¹⁴¹ Ivanow, *op. cit.*, br. 1710.

1. *Giān-mālā*, dijalog sa Krisnom, preveden u perzijski. Anoniman i bez datuma.¹⁴²

XXVI. *Purāna-ratha-prakāsa-sāstra*

1. Djelo o hinduskoj kronologiji, kozmologiji i drugim povezanim pitanjima, koje je na sanskrtu napisao pandit RādhākāntaTarka za općeg upravitelja Warrena Hastingsa 1784, a u perzijski preveo Zūrāvar Singh 1786. na poticaj istog općeg upravitelja.¹⁴³

XXVII. *Karma-khanda*

1. Đainsko djelo o Prakriti, pripisano Nemičāndračāryau, preveo u perzijski uz objašnjavajuće opaske Dilārām Mansārām 1211. po Hidžri.¹⁴⁴

XXVIII. *Pancāsat-gāi*

1. Đainsko djelo o Prakriti, na koje je komentar napisao Dilārām Mansārām 1211/1796.¹⁴⁵

XXIX. *Tahqīq al-tanāsukh*

Djelo na perzijskom o hinduskom vjerovanju u transmigraciju, koje je napisao Ananda Rau.¹⁴⁶

XXX. Djelo o hinduskim zakonima, preveo ga je sa sanskrtu Zain al-Dīn Rasā'ī. Izvorno sanskrtsko djelo napisali su hinduski panditi za Warrena Hastingsa. Perzijsku verziju na engleski je preveo N. B. Haldhed i tiskao je 1776. u Londonu.¹⁴⁷

XXXI. *Haft tamāshā*, prikaz hinduskih sekti, vjerovanja i tradicija, koji je sačinio Muhammad Hasan „Qatīl“, hinduski konvertit na islam, oko 1230. po Hidžri.¹⁴⁸

XXXII. *Khiyālāt-i shaqidā*, o hinduskoj kozmologiji sukladno Vedama, Amara Nātha.¹⁴⁹

¹⁴² *Ibid.*, 1714.

¹⁴³ Rieu, *op. cit.*, I, str. 63; Browne, *op. cit.*, str. 94; Ivanow, *op. cit.*, 1712.

¹⁴⁴ Rieu, *op. cit.*

¹⁴⁵ *Ibid.*

¹⁴⁶ S. ‘Abdullāh, *op. cit.*, str. 216.

¹⁴⁷ Rieu, *op. cit.*, 62b–63b.

¹⁴⁸ *Ibid.*, 64b.

XXXIII. *Mir'āt al-makhlūqāt*, o hinduskoj kozmologiji, antropologiji i drugim povezanim predmetima, u obliku dijaloga između Mahādeva i Pārvatīja, autora 'Abd al-Rahmān Chashtīja. Originalno sanskrtsko djelo nije otkriveno. Postoje ukazivanja na islamske ideje koje se tiču stvaranja čovjeka i kozmosa. Djelo je vjerojatno datirano prije godine 1094/1682. u kojoj je 'Abd al-Rahmān Chashtī umro.¹⁵⁰

XXXIV. *Tuhfat al-Hind*, enciklopedijsko djelo o indijskim umjetnostima i znanostima Mīrzā Fakhra al-Dīn Muhammada, napisano za princa Mu'izza al-Dīn Jahāndāra, sin cara 'Ālamgīra.¹⁵¹

XXXV. *Muhīt Ma'rifat*, djelo o yogi, samkhyi i drugim povezanim predmetima, autora Srī Mahārāja Carandāsa Sukhadevajīja, koje je u perzijskom zabilježio njegov učenik Rāy Satil Dās 1167. po Hidžri. Litografirano je 1860. u Muhammedi Pressu.

XXXVI. *Hujjat al-Hind*, djelo u obliku dijaloga između papagaja i ždrala koje raspravlja hindusku praksu štovanja likova s islamskog stajališta. Djelo je napisano za Rāy Karana, guvernera Gujrata. Anonimno je i bez datuma.¹⁵²

XXXVII. *Riyād al-madhāhib*, prikaz hinduskih sekti i kasti autora Mathurānātha, 1228/1812, napisano za gosp. Johna Glyna, matičara grada Banaras.¹⁵³

XXXVIII. *Tanbīh al-ghāfilīn*, o hinduskim sektama i religijskim praksama, autora Sadā Sukh „Niyāza“.¹⁵⁴

XXXIX. *Maqālāt-i Hunūd*, djelo o hinduskim vjеровanjima, napisano 1227. po Hidžri.¹⁵⁵

¹⁴⁹ S. 'Abdullāh, *op. cit.*, str. 220.

¹⁵⁰ *Descriptive Cat. of the Arabic, Persian and Urdu MSS. in the Library of the Univ. of Bombay*, Bombay, 1935, N. 57.

¹⁵¹ Rieu, *op. cit.*, 62a; Ethe, *Cat. Ind. Office*, br. 2011–12.

¹⁵² *Lubāb al-ma'ārif al-ilmīyah fī maktabat Dār al-'Ulūm al-Islāmiya* (Orientalno odjeljenje Biblioteke Islamskog koledža iz Peshawara), Agra, 1914, br. 1909.

¹⁵³ Rieu, *op. cit.*, str. 64a.

¹⁵⁴ N. S. Gorekar, *Indo-Iranian Relations*, Bombay, 1970, str. 141.

¹⁵⁵ *Fihrist-i kutub-i 'Arabī, Farsī wa Urdū Makhzūna-i Kūtubkhāna-i Āsafīya*, Haidarabad, 1332–33. po Hidžri, iii, 608.

XL. *Risāla-i madhāhib-i Hunūd*, o hinduskim religijskim idejama autora Tikchanda, sina Himmatchanda, napisano 1138. po Hidžri.¹⁵⁶

XLI. *Risāla-i Nānak Shāh*, prikaz sikhse religije i njezinog razvitka, autora Bodha Singha, 1179. po Hidžri.¹⁵⁷

XLII. Abu'l-Fadl u uvodniku *Ā'in-i Akbarī* daje opsežan prikaz hinduskog religijskog vjerovanja, filozofskih učenja, društvenih institucija i indijskih znanosti.

XLIII. Drugo poglavlje (*ta'līm-i duwwum*) *Dabistān-i madhāhiba*, koji se bavi religijskim sektama i filozofskim školama u Indiji.

XLIV. Dārā Shikōh u svojemu *Majma 'al-bahrain* („Miješanje dva okeana“), koje uspoređuje vedantinske ideje sa sufijskim učenjima.

XLV. Muftī 'Ali al-Dīn Lāhūrī u nekoliko poglavlja svojeg djela *'Ibrat-nāma* opisuje svečanosti, običaje i religijske obrede hinduista u Panjabu.¹⁵⁸

Gornji prikaz – koji ni na koji način nije konačan i cjelovit – ograničen je na djela koja su izravno povezana sa hinduskom religijom, filozofijom i misticizmom. Perzijska djela i prijevodi koji se bave indijskim znanostima (medicinom, matematikom i astronomijom), muzikom, historijom, romantikom i moralno-didaktičkim pripovijestima leže ponad okvira ove studije.

Perzijska djela o hinduskoj književnosti i perzijska djela o hinduskoj misli i praksama ne bi se jednostavno smjela posmatrati fragmentima minule historije hindusko-muslimanskog odnosa. Ona su od životnog značaja i otkrivaju postojeću ljudsku situaciju koja tvori dio historije našeg doba. Zapravo, ova djela su susretište dva svjetonazora, dvije odjelite sfere jezika i mišljenja, od kojih svaka nastoji da sazna, razumije i objasni drugu. Ovdje se zapravo odvija dijalog između islama i hinduizma.

¹⁵⁶ *Ibid.*, iii, 198.

¹⁵⁷ N. S. Gorekar, *op. cit.*, str. 144.

¹⁵⁸ *'Ibrat-nāma*, priredio dr. Muhammad Bāqir, Panjabi Adabi Academy, Lahore, 2 sveska, 1961.

Ova djela su žive refleksije toga kako su ove dvije velike religije, s različitim tradicijama i pozadinama, uz jednake potencijale da se opiru i prežive, ali, istodobno, uz bogatstvo njihovih duhovnih i humanističkih vrijednosti, počele zajedno, bez gubljenja svojih identiteta, združivati napore kako bi izgradile medijevalnu indijsku civilizaciju, uz sve njezino bogatstvo i sva njezina postignuća.

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 *sarvabhūtatma* 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 *jnāna* 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 *tarīqat*) 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* mističizma 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 Firishtha*, 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 sādhinoj 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 poznao pripovijest *Mahābhārata* napamet.¹⁷¹ Ovaj slobodarski duh se osjeća lahko i danas i, zapravo, Khawāja Hasan Nizāmī, potomak poznatog Nizāmud-Dīn Auliyāa 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 sufijskim krugovima. Novi kanal simpatije i zajedništva uma otvoren je između ove dvije grupacije kada su sufijski 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 sufijski centri obrazovanja u Indiji, možemo zaključiti iz Qalqashandījeve opaske u njegovoj *Subh al-a'shā*, u kojoj kaže da je bilo dvije tisuće sufijskih 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 sufijska 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 kalhorskkih 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 sikhske 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, također duguje 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 odvratanjem 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 *jnāna* 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.

IV

Neki aspekti hindusko-muslimanskih kulturnih odnosa

1. Historije medijevalne Indije: njihova narav i okvir

Istraživati narav hindusko-muslimanskog odnosa u Indiji jedno je od najtežih polja istraživanja.

Sanskrtsko-hinduski rukopisi medijevalnog razdoblja klone se ukazivanja na novi element koji je uveden u zemlju, a brojna kvazihistorijska djela koja su napisana na ovom jeziku ili pučkim govorima na dvoru muslimanskih kraljeva¹⁷⁹ i hinduskih rāja¹⁸⁰ u različitim kraljevstvima medijevalne Indije od neznatne su vrijednosti kao pouzdani historijski dokumenti. Ova su djela, uglavnom, pohvalni prikazi djela i pobjeda pokroviteljskih kraljeva i prinčeva, te su u većini slučajeva očito pretjerivanje i manjkaju objektivnošću.

Perzijski historičari ovog razdoblja, poput najvećeg broja djela ovog tipa, daju detaljne prikaze djela i života kraljeva i *amīra*, njihovih urota jednog protiv drugog, ratova i ekspedicija, te povremene opaske o njihovom pokroviteljstvu umjetnosti i znanosti. Nesumnjivo, ova djela su vrijedni izvori spoznaje o višim klasama medijevalnog indijskog društva, političkim događajima iz ovog razdoblja, vojnim i administrativnim

¹⁷⁹ Među takovrsnim djelima sljedeća su vrijedna pozornosti: *Dvīṭya Rājataranginī* Jonarāja i *Tritīya Rājataranginī* Śrīvara (Kalhanaova *Rājataranginī* je povijest Kashmira do 1148. godine; sultan Zain al-ʿĀbidīn od Kashmira posjedovao je djelo koje je prvo napisao Jonarāja, a nakon smrti potonjeg, Śrīvara koji ga je ispriopovijedao do 1486. godine); *Rājāvali-pitākā* Prāyabhate i njegovog učenika Suka, koja kontinuiraju povijest Kashmira do vremena njegovog zauzimanja od Akbara; *Rājavinoda* Udayarāja, dvorskog pjesnika sultana Mahmūda Begarha iz Gujurata (1458–1511), u sedam svezaka, koji daju prikaz sultanovog života i djela; *Sarvadeśavrittānt Sangraha* Mahesa Thākura i *Akbar Shāhi Śringār* Darpana Padmea Sundara, koji se bavi vladavinom Akbara Shāha; *Āsaf Vilāsa* i *Jagadādharan* Jagannātha, dvorskog pjesnika Jahāngīra i Shāh Jahāna; *jagadvijaya-candas* Kavīndrācārya, u slavu Jahāngīrovih podviga; *Jahāngīr Candrikā* (hindski) Keśava Dāsa; *Ardhkathā*, autobiografija đainskog pisca i pjesnika Banārsi Dāsa, koji se razvijao za vrijeme vladavine Akbara, Jahāngīra i Shāh Jahāna.

¹⁸⁰ Možda bismo mogli spomenuti sljedeća djela: *Madhurā-vijaya* Gangādevī, supruge Kumāra Kampana, kralja Vijayanagara (koja se divi pobjedama svojeg supruga nad muslimanskim sultanom iz Mathura); *Achyuta-rāyabhyudaya* Rājasātha, koji se tiču događaja iz vremena Achyuta Rāya; *Gangādāsa-pratāpa-vilāsa* Gangādhāra, koja se bavi, u dramskom obliku, bitkama Gangādāsa Pratāpadeva, Rāja iz Champakpura sa Muhammadom Shāhom iz Gujrata; *Amar Kāvya Vamśāvali* Ranchoda Bhata.

organizacijama i dinastičkim borbama, uz povremene činjenice koje objašnjavaju ekonomske uvjete i kulturološka postignuća ovog razdoblja u onoj mjeri u kojoj su bili povezani sa vladajućom aristokracijom. Međutim, ona nam vrlo malo kazuju o stvarnom životu ljudi, njihovim svakodnevnim poslovima i njihovim odnosima u kućama. Naši historičari ne mogu vidjeti bilo što vrijedno u okupljanjima oko svetog pjesnika u selu, kod muslimana *pīra*, ili hinduskog *guru*, koji propovijeda na lokalnom jeziku ljudima različitih kasta i vjerovanja, u pojavi nebrahmanskih te čak izvankastinskih lidera, ili pak u pojavi izvjesnog broja jezika i literature koji su postali prevalirajući medij komunikacije na višim stupnjevima među ljudima ove zemlje. Ovi pisci nisu uviđali promjene koje su se dešavale u ljudskim načinima života, u njihovoj odjeći i hrani, umjetnosti i arhitekturi, mišljenjima i vjerovanjima. Općenito, od ovih se dvorskih historičara očekivalo da veličaju djela svojih mecena i objašnjavaju njihova osvajanja i ekspedicije kao svete ratove i, prema tome, oni su često morali da budu vjerniji željama vladajućih nego stvarnim aktualnim činjenicama. Nekritički vjerovati ovih djelima, kao što su to učinili neki zapadnjački i moderni lokalni historičari, očito je pogrešno.

Ingeniozne pokušaje su napravili neki zapadnjački historičari tijekom britanske uprave kako bi rekonstruirali i iznova napisali historiju medijevalnog razdoblja Indije, učinivši situaciju još kompliciranijom. U njihovim knjigama dolazak islama u Indiju je bio odveć blisko povezan s osvajanjima Turaka, Afganaca i Mogula; vojne i političke prepirke među vladarima su općenito predstavljene kao vjerska pitanja, a nasilnom karakteru muslimanske uprave data je pogrešna važnost i opisana je kao tiranska i tlačiteljska. Bogatstvo kulture i duhovne vrijednosti koje su došle kao posljedica ovih osvajanja i od nevojnih muslimanskih imigranata su prognane u pozadinu, a katalizatorski učinci islamskih institucija na postojeće intelektualne uvjete su zanemareni, značaj njihovih napora i doprinosa sintezi hinduskog i muslimanskog naslijeđa je minimaliziran, a činjenica da su to bili združeni naponi hinduista i muslimana koji su porodili jednu od najvećih svjetskih civilizacija, gotovo u cijelosti je ignorirana.

Ovi autori su, svjesno ili nesvjesno, služili ciljevima vladajuće sile u to vrijeme i pomogli su da se implementira njezina politika podjele nacije na dvije tobože nespojive grupacije. Njihova su postignuća bila značajna, a utjecaj njihovih stajališta, koja su propagirana kroz udžbenike, akademske diskurse i impresivne komentare, bio je toliko dubok na umove narednih generacija da čak i danas brojni domaći historičari nisu u stanju da se oslobode od njegovih nezdravih učinaka.

Kako bismo razumjeli prirodu hindusko-muslimanskog odnosa u Indiji, morali bismo se segnuti preko crta koje su povukli ovi pisci. Postoje brojne indikacije u historijskim ostacima te u književnosti i mističkim radovima iz medijevalnog razdoblja da će nam, ako ih se uzme u razmatranje, dati drukčije stajalište o društvenom okruženju ovog razdoblja, njegovim idealima, stajalištima i životnim kvalitetama.

2. Sinteza indijskih i iranskih elemenata u medijevalnim umjetnostima i arhitekturi

Umjetnost i arhitektura medijevalne Indije, njezino slikarstvo i muzika, delikatna su mješavina islamskih elemenata sa hindskim stilovima i tradicijama. U ovim umjetničkim kreacijama, dvije različite sfere života, temperamenta i iskustva se susreću i miješaju u novo harmonično i integralno jedinstvo koje, istodobno, jeste bogato po varijetetu formi i detalja. Hindski i muslimanski elementi se udružuju kako bi izgradili džamiju ili hram, *imāmbāra* ili *gurudvāra*, *darbār* sultāna ili palaču *rāja*, s jednakom koordinacijom i bez razlikovnosti. Isti oblici i karakteristike minijaturnog slikarstva služe da oslikaju i ilustriraju scene ljubavnih avantura Rāme i Sītā, Rādhā i Krišne, Śive i Pārvatī, ili Lejle i Medžnuna, Khusrava i Shīrīn, Yūsufa i Zulejhe; a iste intonacije i melodije idu uz pjesme koje opjevavaju radost i žalost hinduskog ili muslimanskog pjesnika. Kako bi se barijere zajednice mogle odstraniti u medijevalnoj indijskoj umjetnosti, moglo bi se pokazati kroz H. K. Sherwanijev opis dijela slike iz Akbarovog vremena. On piše:

„S Akbarom je započelo slikanje portreta i ansambla hinduskih i muslimanskih bogougodnika s njihovom izvanrednom personalnošću. Postoje brojni takvi portreti, a jedan od istaknutih jeste kombinirana slika, gornji dio naslikane muzičke scene (*samāʿ*, ili kako se to sada naziva u Indiji *qawwālī*), na kojemu su ljudi ispunjeni ekstazom dok slušaju muziku sa religijskim tonom i počinju izvoditi neobične pokrete te čak plesati. Gornja ploha, koja tvori glavnu sliku, puna je bradatih i odjenutih muslimana, od kojih su neki, čini se, izgubili kontrolu nad sobom. Donja grupa, platforma (*predella*), sadržavala je neke imenovane portrete – zbiljske – jedanaest asketa, koji uključuju Rai Dasa, Namdewa, Kabira, Lal

Swamyja i druge učenike Ramanande, poznatog vaishnavitskog bogougodnika.“¹⁸¹

Opaske profesora Sherwanija o arhitektonskim stilovima Humāyū-novoga groba također potkrepljuju gornje stajalište:

„U Humayunovom grobu po prvi put se vidi potpuna igra iranskih i hinduskih stilova jedan naspram drugog u dopadljivom društvu, i ovo bez posebnih napora ulazi u asimilaciju dvaju stilova i postaje prepoznatljivo obilježje mogulske arhitekture.“¹⁸²

3. Hindusko-muslimansko približavanje u perzijskoj književnosti medijevalnog razdoblja

Sličan duh i kvaliteta mogu se osjetiti u perzijskoj poeziji i prozi koju je proizveo veliki broj hinduskih i muslimanskih pjesnika i pisaca u Indiji. Djelo dr. Sayyida ‘Abdullāha *Adabiyāt-i fārsī men hindū'on kā hissa*, pored ukazivanja na značaj hinduskog doprinosa perzijskoj učenosti, pokazuje da su u ovom području sve barijere zajednica izbrisane kroz prisnu zajednicu uma, osjećanja i zanimanja. Ove činjenice su iznjedrile takva djela kao što su *Safīna-i Khushgū* Bindrabana Dāsa,¹⁸³ *Safīna-i Hindī* Bhagwana Dāsa¹⁸⁴ i *Gul-i Ra'nā* Laksmija Nārāyane.¹⁸⁵ Ova djela daju živopisne slike prijateljstva koje je postojalo između hinduskih i muslimanskih pjesnika, pisaca i intelektualaca ovog vremena, a koji su pisali na perzijskom jeziku.

Postojao je veliki broj hinduskih pjesnika i pisaca koji su pisali na perzijskom i koji su slobodno upotrebljavali kur'anske pasaže, poslaničke tradicije i sufijske izreke u svojim djelima. Ovo je očito u njihovim prijevodima hinduskih svetih tekstova. Makhan Lālov perzijski prijevod *Rāma-aśvamedha* (vidjeti br. 13 na str. 86 iznad), koji započinje ovim stihovima:

(perzijski stihovi)

¹⁸¹ H. K. Sherwani, *Cultural Trends in Medieval India*, Asia Publishing House, Bombay, 1968, str. 54.

¹⁸² *Ibid.*, str. 27.

¹⁸³ Ed. S. Shāh Md. ‘Atā al-Rahmān, Patna, 1959.

¹⁸⁴ Ed. S. Shāh Md. ‘Atā al-Rahmān, Patna, 1958.

¹⁸⁵ Skraćenja Nithār Ahmad Fārūqīja u: *Tin tadhkhirē*, Delhi, 1969, str. 205–247.

A Bhūt Lāl Amānat Rāy u svojemu rimovanom prijevodu *Bhāgavat-purāne* (br. 7, str. 94 iznad) opisuje mladog Krišnu u čisto islamskoj frazeologiji:

(perzijski stihovi)

Upotreba takovrsnih sufijskih koncepcija u gornjim kontekstima, kao što su imanencija Božije Biti u fenomenalnom svijetu i sjaj Biti iz Atributa kao što su kur'anski ajeti *kun fa yakūn* i *nūrun 'alā nūr*, napose je značajna.

Manohar Tawsanī, hinduski pjesnik iz Akbarovog vremena, koji je sebe zvao Mīrzā Muhammad, napisao je hvalospjev u pohvalu Imāmu 'Alīju;¹⁸⁶ Rāja Rām Nārāyan (pseudonim Mawzūn), hinduski pjesnik iz 18. stoljeća, napisao je stih o stradalništvu Husainovom na Karbali;¹⁸⁷ Swami Bhupat Biragī (Bīgham), drugi pjesnik iz 18. stoljeća, koji je bio duboko pod utjecajem Rūmījeve *Mathnawīje*, napisao je dugu mističku *mathnawī* u kojoj su Vedānta i sufizam spojeni zajedno u kićenom obliku i stilu;¹⁸⁸ Sital Dās (Mukhtār),¹⁸⁹ Bhagawān Dās (Hindī)¹⁹⁰ i Lālā Hakīm Chand (Nudrat)¹⁹¹ hvalili su poslanika i ši'itske imame u svojim poemama. Jednako tako, postojali su muslimanski pisci i učenjaci, kao što su Faidī, Abu'l-Fadl, Nizāmud-Dīn Pānīpatī, Mīr Abu'l-Qāsim Findiriskī i Muhammad Dārā Shikōh, koji su se bavili prevođenjem sanskrtskih djela i koji su pisali o vjerovanjima i praksama hinduista, te koji su zaodijevali hinduske religijske i filozofijske ideje u islamske termine. Oni su nastojali pokazati da ideali i duhovne vrijednosti islama i hinduizma nisu različiti, niti nespojivi.

Među muslimanskim misliteljima i intelektualcima ovog razdoblja postojali su ljudi poput Abu'l-Fadla, Mīr Findiriskija, Dārā Shikōha i Mīrzā Mazhar Jān-i Jānāna, koji su vjerovali u božanstvenost Veda; i mi znamo i neke druge, poput 'Abdu'l-Rahmāna Khān-i Khānāna (1533–

¹⁸⁶ Navodi sljedeće stihove:

Vidjeti S. 'Abdullāh, *Adabiyāt-i fārsī mēn himdū'on kā hissa*, Delhi, 1942, str. 40.

¹⁸⁷ Sljedeći stih navodi S. 'Abdullāh, *ibid.*, str. 176.

¹⁸⁸ Vidjeti prof. Muhammad Shafījev dodatak S. 'Abdullāhu, *op. cit.*, str. 290–321, gdje su navedeni dugi pasazi.

¹⁸⁹ Sljedeći stihovi, u kojima se pjesnik naziva odanim pristašom Hasana i Husaina, naveden je u *Safīna-i Hindī* Bhagawāna Dās Hindīja, Patna, 1958, str. 193–4.

¹⁹⁰ *Ibid.*, str. 244–50.

¹⁹¹ Vidjeti *Safīna-i-Khushgū* Bindrabana Dāsa, Patna, 1959, str. 354.

1625)¹⁹² i ‘Ādil Shāha II iz Daccana,¹⁹³ koji je pisao u pohvalu hinduskih božanstava. Amīr Khusraw, poznati pjesnik iz 14. stoljeća, nikad se nije umorio hvaleći hinduiste zbog njihove vjernosti i posvećenosti i iskazao je poštovanje spram sveg što je dobro i vrijedno u njihovim običajima i vjerovanjima. Naw’ī Khabūshānī, indijski pjesnik 16–17. stoljeća, bio je jedan od najliberalnijih muslimanskih umova, koji je eksplicitno mogao pohvaliti brahmane zbog njihove spoznaje istine:

(perzijski stihovi)

Tijekom razdoblja razvitka indoislamske kulture idealno stanje društvenog života je bilo ono u kojemu nije postojala diskriminacija kasti, niti vjerovanja, u kojemu se priznavala univerzalnost Božije ljubavi, božanska narav i ljudska duša, te jedinstvo svih religijskih istina, i čiji je temeljni princip mogao biti uzajamno poštovanje, uvažavanje i ljubav. Ovaj ideal je pronašao svoje izraze ne samo u učenjima Kabīra, Nānaka, Dādūa, Nām-Deva, Tukārāma i mnoštva njihovih pristaša, već jednako tako u perzijskoj književnosti medijevalne Indije. Poput Kabīra i Dādūa, koji su mogli vidjeti iste istine u Kur’anu i Vedama, te vjerovati u suštinsko jedinstvo *Rāme* i *Rahīma*, Abdu’l-Fadl je napisao sljedeći pasaž i urezao ga na vrata šaivskog hrama u Kashmiru, koji je bio obnovljen i rekonstruiran na poticaj Akbara Shāha:

„Bože, u svakome hramu vidim ljude koji Tebe traže, a u svakom jeziku čuo sam ljude kako Tebe hvale!

Politeizam i islam osjećaju Tebe.

Svaka religija kaže: ‘Tvoje je umijeće jedno, bez premca. Ako je to džamija, ljudi žamore svetu molitvu, a ako je to kršćanska crkva, ljudi zvonom zvone iz ljubavi spram Tebe.

Katkad posjećujem kršćanski samostan, a katkad džamiju.

Međutim, to si Ti kojeg tražim iz hrama u hram.

Izbor nema veze niti sa herezom, niti s ortodoksijom, jer niti jedno od njih ne stoji iza zaslona Tvoje istine... Ovaj hram je podignut u

¹⁹² Vidjeti *The Mughal Empire* (Hist. and Cult. of Ind. People, vol. VII), 1974, str. 567. Prof. Satya Vrat Shastri u svojem Dr. K. Nath Memorial predavanju „Doprinos muslimana sanskrtu“ (koji je tiskao Institut za indologiju, Delhi, maj 1977) pravi kratka, ali ilustrativna ukazivanja na Khān-i-Khānānova sanskrtska djela.

¹⁹³ Vidjeti *History of Medieval Daccan*, I, str. 398.

svrhu objedinjavanja srdaca unitarijanaca Hindustana, a napose onih Njegovih štovatelja koji žive u provinciji Kashmīr.¹⁹⁴

Isti glas se čuo od nekoliko drugih hinduskih i muslimanskih perzijskih pjesnika. Mīrzā Manohar Tawsanī, hinduski pjesnik iz Akbarovog vremena, je kazao:

(perzijski stihovi)

Candra-bhān Brahman, drugi hinduski pjesnik i Dārā Shikōhov osobni tajnik, kaže u jednoj od svojih pjesama da je Vlasnik kuće jedan, bez obzira da li je to džamija, hram ili krčma:

(perzijski stihovi)

Sarmad, sufijski pjesnik iz Delhija (u. 1661), koji je bio jedan od Dārā Shikōhovich učitelja, u svojoj kvatrini kazuje o jedinstvu svih religija:

(perzijski stihovi)

Ghanī Kashmīrī u prelijepom *tadmīnu* ukazuje na svetu nit hinduista i na njihovu nesebičnu posvećenost:

(perzijski stihovi)

a Shāh Nāzīr ‘Alī, indijski pjesnik iz 18. stoljeća, kazuje o jedinstvu Ka’be i samostana:

(perzijski stihovi)

Tijekom medijevalnog razdoblja savršeni čovjek, kao i savršeni društveni poredak, bio je onaj koji se mogao podići ponad svih barijera kasta i zajednice i koji je mogao posmatrati sva ljudska bića kao jednu cjelinu. I kao što su dva oka razdvojena, a njihov vid je jedan i nepodijeljen, jednako tako, kaže Mīrzā Manohar Tawsanī, trebali bismo naučiti da vidimo sve kao jednog, bez distinkcije i razlikovanja.

(perzijski stihovi)

A ‘Urfī, drugi suvremenik Akbara Shāha, daje sličan savjet u jednoj od svojih pjesama i kaže da bi čovjek trebao živjeti s drugima na

¹⁹⁴ Navedeno iz Blochmannovog opisa Abu’l-Fadla u njegovom engleskom prijevodu *Ā’in-i Akbarī*.

(perzijski stihovi)

takav način da, nakon što umre, muslimani žele njegovo tijelo u Zemzem vodi, a hinduisti bi ga vjerojatno spalili sukladno njihovim obredima:

(perzijski stihovi)

Ovaj stih je snažna reminiscencija na pripovijest koja je povezana sa disponiranjem Kabirovog tijela. Kada je umro, kaže se, njegovi hinduski i muslimanski sljedbenici su se prepirali oko raspolaganja njegovim tijelom. Hinduisti su kazali da bi trebao biti spaljen, dok su ga muslimani željeli pokopati. Međutim, kada su maknuli plahtu koja je trebala da prekriva posmrtno ostatke, tamo su pronašli, ne njegovo mrtvo tijelo, već hrpu cvijeća. Takmičarske strane su razdijelile cvijeće među sobom; hinduisti su uzeli svoj dio i spalili ga na Varanasi, a drugu polovicu su muslimani odnijeli na Maghar i pokopali.¹⁹⁵

Ova legenda je prekrasan izraz duboke želje, u srcima indijskih masa, za jedinstvom, dobrom voljom i razumijevanjem, te predočava jasnu sliku idealnog čovjeka, u kojemu se sve razlikovnosti mogu susresti i biti pomirene bez gubljenja svojih identiteta.

4. Asimilacija perzijskih riječi u indijskom jeziku

Razvitak lokalnih indijskih jezika u hindusko-islamskom okruženju, uz tisuće perzijskih riječi, fraza i oblika misli koji su prirodni njemu, druga je poanta koju trebamo primijetiti. U svim lokalnim jezicima sjevernih dijelova Indije, kao što su panjabski i kashmirski, sindhi, marathi i bengalski, postoji, u različitim stupnjevima primjese, veliki broj perzijskih riječi i izraza, ne samo u sferama poezije i književnosti već jednako tako i narodnih poslovice i svakodnevnih kazivanja. Asimilacija je bila toliko savršena i prirodna da ne postoji govornik, izuzev specijalista i učenjaka, koji je možda svjestan primjese. Slučaj urdu jezika, koji je – i još uvijek jeste – razumljiv diljem sjeverne polovice potkontinenta, i koji bi se lahko mogao razviti i koristiti kao *lingua franca* ove zemlje, dobro je poznat i ne bi nas smio ovdje zaustaviti. Ova velika skala lingvističke asimilacije ističe da je postojao značajan protok kulturoloških elemenata s jedne na drugu stranu; jer, kada jezik prihvata riječi i izraze u svoj sustav iz drugog jezika, on ne uzima određen broj zvukova i slogova, već ideje i konceptualne mreže koje sadrži. Nadalje, ovo pokazuje da se proces kulturne sinteze odigrao ne samo na višim stupnjevima društva

¹⁹⁵ Vidjeti *The Delhi Sultanate*, str. 563.

već jednako tako, i prisnije, među običnim ljudima i to kao rezultat njihovog bliskog društvenog saobraćanja.

5. Činjenice iz historije

Kao što je primijećeno ranije, ništa od onog što nam je podastrto iz naših historija hindusko-muslimanskog sukobljavanja zapravo nije bilo drugo doli prikazi sukoba u teritorijalnim osvajanjima i svjetskim interesima vladara i utjecajnih osoba. Kako bi opravdali svoje rasipnosti i kako bi dobili podršku i simpatije naroda, sultani i rādže su bili željni toga da daju vjersko obojenje svojim političkim aktivnostima, a postojali su dvorski kroničari i dvorski pjesnici koji su spremno objašnjavali kampa-nje svojih patrona kao svete ratove te su prikazivali njihove protivnike u najtamnijim bojama. Isto se mišljenje može primijetiti u prikazima datim o životima i aktivnostima vjerskih figura i bogougodnika obiju zajednica, koje su sačinile njihove gorljive pristaše. Primjerice, pisci dviju važnih biografija Chaitanya, to jest *Caintanya-caritāmrita* i *Caitanya-bhāga-vata*, nisu se nikad umorili od stvaranja konfliktnih scena i uvođenja u predodžbu kadija i mulla koji su neprijateljski spram hinduista i koji se suprotstavljaju pokretima sljedbenika bogougodnika. Ove epizode uobi-čajeno dosežu vrhunac, a suprotstavljenost se neutralizira kroz začudnu moć bogougodnika, ili kroz brojnost njegovih sljedbenika. Međutim, čak i u tim sektaškim radovima postoje nagovještaji i ukazivanja koji ukazuju na postojanje srdačnih odnosa i poštovanja među običnim ljudima ove dvije zajednice. U *Caintanya-bhāgavata*, na kraju dugih i gorkih svađa između Caitanye i Qādīja iz Nādiyāa, saznaje se da je Caitanyin djed bio Qādījev daidža, sukladno običaju koji je prevalirajući u indijskim selima, a samo jednu generaciju ranije, odnosi između članova dviju obitelji bili su toliko bliski da su jedni druge tretirali rođacima.¹⁹⁶ Druga religijska kompozicija u Bengaliju, iako popularnije naravi, jeste *Rāja-mangla*, koja glorificira Daksina Rāja tigrovsko božanstvo i njegova dva saveznika, Kālu Rāya i muslimansko božanstvo, Bada Khān Ghāzī. Zanimljiva epizoda je borba između Daksina Rāja i Ghāzīja, koja je naposljetku zaustavljena osobnom božanskom intervencijom koji se pomalja na sceni u tijelu čija je polovica Krishne, a druga Pejgambera (muslimanska teologija).¹⁹⁷ Ovo stapanje hinduskog božanstva sa

¹⁹⁶ Vidjeti *The Delhi Sultanate*, str. 635–6.

¹⁹⁷ *The Mughul Empire*, str. 560.

Poslanikom islama u narodnom umu je indikativno za slobodno i bez predrasuda saobraćanje između pučana obiju zajednica. Pojava takovrsnih narodnih kultova kao Panc-pīr i Satya-pīr u Bengaluu, te takovrsnih grupacija kao što su Husaini brahmani iz Rajastana,¹⁹⁸ kasnijih lingāyata i štovatelja Dattātreya u Daccanu i Mahārāshtra,¹⁹⁹ sekti koje su utemeljili Prān-nāth,²⁰⁰ Imām Shāh (Pirān-panthīs) i Shādullā²⁰¹ i brojni drugi, a da ne govorimo o tako značajnim sektama kao što su sikizam i kabīr-pāntha, koje jednako tako ukazuju na gornje pitanje. Važno je da se prisjetimo u svezi s ovim da je prema nekim legendama sam Kabīr imao hinduske roditelje te da ga je, kao odbačeno dijete, usvojila i odnjegovala muslimanska obitelj. I kao što nas informira nekoliko pisaca *tadhkirata* (biografija), u svim krajevima sjeverne Indije postojali su učitelji perzijskog jezika i pjesništva, koje je okruživao veliki broj studenata i učenika iz svih zajednica i koji su podučavali i davali svoje instrukcije hinduskim učenicima jednako brižljivo kao i svojim muslimanskim studentima. Isto mišljenje je bilo prevalirajuće među učiteljima i studentima muzike, slikarstva, kaligrafije i drugih umjetnosti i vještina. Gornje činjenice čine jasnim to da su ne samo u svakodnevnom životu običnih ljudi, već jednako tako i među obrazovanim ljudima međuetnički odnosi bili normalni i s puno razumijevanja.

Slično, iz historija i dvorskih hronika ovog razdoblja možemo saznati da je golema evidencija za činjenicu iz hindusko-muslimanskih sukobljavanja kroz vremena necjelovita i iskrivljena je slika onog što je svjetlija strana sačuvala izvan pogleda. Učimo od ranijih historičara i putnika, kao što su Mas'ūdī, Istakhrī, Ibn al-Hawqal i autor *Chah-nāme*, da su počeci hindusko-muslimanskog upoznavanja karakterizirani poštovanjem, razumijevanjem i suradnjom. Prve zajednice muslimanskih trgovaca koji su se nastanili na zapadnim obalama potkontinenta domaće stanovništvo je skrajnje poštovalo i uživali su potpunu slobodu da prakticiraju te čak i da propovijedaju svoju religiju. Čak ako se pripovijest o Rāja Chermāmanu Perumālu, kralju Malabara (742–826), njegovom prelasku na islam i seobi u Mekku²⁰² temelji na legendarnim

¹⁹⁸ Vidjeti Kshitimohan Sen, *Medieval Mysticism of India*, New Delhi, 1974, str. 15–16.

¹⁹⁹ *History of Medieval Daccan I*, str. 212; Ranade, *Rise of Maratha Power*, Delhi, 1974, str. 23.

²⁰⁰ Kshitimohan Sen, *op. cit.*, str. 158–9; Tara Chand, *Influence of Islam on Indian Culture*, str. 198.

²⁰¹ Kshitimohan Sen, *op. cit.*, str. 16.

²⁰² Usp. Tara Chand, *op. cit.*, str. 33–35, te izvori koji su ovdje navođeni.

tradicijama, ona posjeduje svoju simboličku vrijednost i ukazuje na širenje islama na indijske zemlje te na stajalište domaćih ljudi prema islamu u ta najranija vremena.

Muslimani su provodili aktivan društveni život u jugozapadnim područjima, a njihove doprinose, kao što su trgovina i moreplovstvo, domaće stanovništvo je skrajnje cijenilo.²⁰³ U Sindhu, čak i nakon arapskog osvajanja, te usprkos ozbiljnim sukobima među upraviteljima, hindusko-muslimanski odnosi su bili miroljubivi i prijateljski te, nasuprot onomu što smo često čitali u školskim udžbenicima, postojala je u velikoj mjeri društvena i administrativna suradnja između ove dvije zajednice. Sisakar, hinduski ministar Rāja Dāhara, imenovao je glavnim ministrom Muhammada b. Qāsima, a Kaksa, rođak nekog Rāja,²⁰⁴ koji je služio kao Muhammadov glavni savjetnik, bio je najviše poštovana i najcjenjenija osoba u islamskoj državi Sindh. Pored ove dvojice, postojali su brojni drugi službenici koji su obnašali visoke dužnosti u armiji, kao i administrativnom sustavu, a zanimljivo je primijetiti to da niko od njih nije prisiljavan da promijeni svoju vjeru. Slično, u hinduskim državama južne Indije muslimanska zajednica je tretirana s poštovanjem, a muslimanima su date mogućnosti da rade i da poboljšaju trgovinu lokalne zajednice kojoj su pripadali. Mas'ūdi, poznati historičar koji je posjetio kraljevstvo Rāshtrakutu tijekom prve polovice 10. stoljeća, piše sljedeće: „Od svih kraljeva Sindha i Hinda ne postoji niko ko više poštuje muslimane od Balharāa (Vālābharāya). U ovom kraljevstvu se islam poštuje i štiti.“²⁰⁵ Ovo svjedočanstvo je potvrdio jedan drugi muslimanski historičar i, kao što kazuje Ibn al-Hawqal i Istakhrī, da je postojao veliki broj muslimana u kraljevstvu Rāshtrakuta koji su bili na visokim pozicijama, a brojne su džamije sagrađene u svakom gradu za potrebe vjerskih obreda.²⁰⁶ Balādhurī, drugi historičar iz 10. stoljeća, piše da, kada su lokalne hinduske vođe Sindāna u Sindhu ustali protiv muslimanske uprave ovoga grada i zbacili njihovu vlast, nisu nanijeli nikakvu štetu muslimanskom stanovništvu, nisu razarali džamije, i ostavili su ovu zajednicu da obavlja svoje dnevno bogoštovlje.²⁰⁷

Situacija je bila manje ili više jednaka u kasnijim razdobljima. Za vrijeme vladavine Gaznavīda, Afghāna, muslimanskih kraljeva iz

²⁰³ *Ibid.*, str. 35. Vidjeti ispod.

²⁰⁴ Usp. Elliot, *Chah-nāma*, I, str. 176, 202, 203.

²⁰⁵ Elliot, *Murūj al-dhahab*, I, str. 24.

²⁰⁶ Vidjeti Tara Chand, *op. cit.*, str. 45.

²⁰⁷ Vidjeti *The Age of Imperial Kanauj* (The History and Culture of the Indian people, vol. IV), str. 126.

Daccana i mogulskih upravitelja, u onoj mjeri u kojoj se to tiče masa, odnos između ove dvije zajednice je bio onaj uzajamne suradnje te davanja i uzimanja. Konflikti između kraljeva i upravitelja i njihove invazije bile su motivirane osobnim ciljevima i ambicijama i nisu imali izvorni religijski niti etnički karakter. Bavljena sultana Mahmūda hinduskim rājama nisu bila strožija od njegovih ekspedicija protiv muslimanskih država Khwārazma, Raya i Sindha, i tijekom čitavog medijevalnog razdoblja borbe između hinduskih rāja bile su brojne kao i one među muslimanskim sultanima. U brojnim su slučajevima hinduski generali predvodili trupe muslimanskog kralja i, jednako tako, postojali su brojni muslimanski zapovjednici koji su se borili na strani hinduskih rāja. Katkad je hinduski kralj nastojao pomoći muslimanskom upravitelju, a katkad je muslimanski sultan pomagao hinduskom rāji. Takovrsni primjeri su bili toliko brojni da je nepotrebno da ih navodimo.

To da muslimanska vlast u Indiji nije uvijek okarakterizirana tlačenjem i religijskom predrasudom iznjedrilo je brojne opaske i izravna ukazivanja historičara medijevalnog razdoblja. Muhammada b. Tughlaqa (1325–51) ogorčeno su kritikovali muslimanski historičari za razmatranje hinduista s poštovanjem i dobrohotnošću, a zbog njegovog povezivanja s yogijima i punditima.²⁰⁸ Sultan Zain al-ʿĀbidīn iz Kashmīra (1420–70) bio je veliki mecena sanskrtskih studija i posjedovao je veliki broj hinduskih knjiga prevedenih i na perzijski i na kashmirski jezik. Njegova briga za osjećanja njegovih hinduskih podanika bila je toliko velika da je diljem svojeg carstva zaustavio običaj klanja krava, a sam je odbijao da jede govedinu. Sultan Husain iz Bengala (1493–1519) i njegov sin Nusrat Shāh (1519–32) bili su pokrovitelji bengalske vaisnava književnosti, a tijekom njihove vladavine i zahvaljujući njihovim hrabrenjima su *Rāmāyana* i *Mahābhārata* prevedene u bengalski jezik. Dva bengalska brahmana, Rūpa i Sanātana, koji su se pridružili Sri Chaitanyi, postali su utjecajnim zvaničnicima dvora sultana Husaina. Rūpa je bio kraljev osobni tajnik (*Dabīr-i-khās*), a Sanātana njegov ministar. To da je sultan volio i poštovao hinduiste, posvjedočeno je kroz veličanja koje su mu napisali hinduski bengalski pjesnici njegovog doba. Jedan od njih ga posmatra kao idealnog kralja, usporedivog s Arjunom, a drugi pjesnik kaže da je on inkarnacija Krishne u Mračno doba (Kali-yuga).²⁰⁹

²⁰⁸ Vidjeti M. Husain, *Life and Times of Muhammad bin Tughlaq*, London, 1938, str. 175; *Hist. of Med. Daccan*, I, 1973, str. 208.

²⁰⁹ Vidjeti *The Delhi Sultanate* (The Hist. and Cult. of the Ind. People, vol. VI), str. 220 i 635.

Sūrī sultani Shēr Shāh, Islām Shāh i ‘Ādil Shāh dali su jednaka prava i jednake mogućnosti svojim hinduskim i muslimanskim podanicima i pod njihovom vladavinom je hinduski element postao prominentniji u državnim pitanjima. Hemua, jednog od najvećih heroja medijevalne Indije, Shēr Shāh je uzdigao na poziciju *Shlana* i *Dārūgha* (policijskog upravitelja) Delhija, a Islām Shāh ga je imenovao svojim vezirom. Za vrijeme vladavine ‘Ādila Shāha, Hemu je postao svemoćni premijer i glavni zapovjednik armije. Todar Mall, kasniji ministar financija Akbara Shāha, bio je drugi hinduski zvaničnik koji je započeo svoju administrativnu karijeru pod sūrī kraljevima. Važno obilježje Islām Shāhove politike, koje je utrlo puteve za promoviranje hinduskih zvaničnika u državnim pitanjima, bili su njegovi uspješni pokušaji u oslobađanju državnih pitanja od utjecaja islamskih učenjaka (*‘ulamā’*).²¹⁰ Za vrijeme vladavine Islāma Shāha najznačajnije pozicije u vladi držali su hinduisti, i ovo je stvorilo otklon među muslimanskim zvaničnicima. Badā’unī piše da je jednog dana Muhammad Farmulī, jedan od uglednika Islām Shāhovog vremena, došao kralju i kazao mu ono što je vidio u snu – tri kese koje padaju s neba. Jedna kesa je pala u ruke hinduskih zvaničnika i bila je puna zlatnika. Drugu su primili muslimanski armijski zvaničnici i bila je puna zemlje. A treća, koja je bila puna papira, pala je u vladin trezor.²¹¹

U Daccanu, hindusko-muslimanski odnos bio je čak i liberalniji nego na sjeveru. Postoji pripovijest koja kazuje o ‘Ala’al-Dīn Hasanu (1347–58), utemeljitelju brahmanskog kraljevstva, koja kaže da je sluga hinduskog astrologa po imenu Gangu Bahman, koji ga je, impresioniran Hasanovom čestitošću, predstavio kralju i prorekao mu veliku sreću koja je pripravljena za njega. Hasan se, nakon krunisanja za kralja Daccana, prisjetio obećanja koje je dao Gangu Bahmanu i pozvao ga na svoj dvor, zadužio ga za ministarstvo financija i nazvao ga Hasan Gangu Bahmani, po imenu učitelja.²¹² Ovo je očito pripovijest, međutim, otkriva istinu. Pod brahmanima, hinduski zvaničnici i administratori su bili armijske vođe, zaduženi za trezor, i obnašali su visoke pozicije u vladi.

Nekoliko muslimanskih upravitelja Daccana pripadalo je preobraćenim hinduskim roditeljima, ili su se oženili hinduskim ženama, a kao rezultat, postojao je veliki broj muslimanskih kraljeva, prinčeva i uglednika koji su imali hindusku majku ili hinduski *background*.

²¹⁰ Vidjeti Yusuf Husain, *Indo-Muslim Polity*, Ind. Inst. of Advanced Study, Simla, 1971, str. 206.

²¹¹ Vidjeti *Muntakhab al-tawārikh*, vol. II, str. 38.

²¹² Vidjeti *Tarikh-i Firishhta*, Nawalkishore izdanje, str. 273, 278.

Shahāba al-Dīn Ahmada I (1422–36) su voljele obje zajednice i njegova godišnjica ‘*urs* se još uvijek slavi i u Lingāyatima Golbarga distrikta. Svaki dan za vrijeme ‘*ursa* religijski vođa Lingāyata ili *jangam* ulazi u grob u odjeći muslimanskog *dervīša*, praćen grupom muzičara, i baca cvijeće. Muslimani i hinduisti učestvuju na ovim svečanostima.²¹³ Shahab al-Dīn Ahmad bio je učenik poznatog sufijskog prvaka Muhammada Gisūa Darāza, i nazvao se *Walī* po velikom sufiji iz Kirmana. Shahab al-Dīnov sin i nasljednik ‘Alā’ al-Dīn Ahmada II (1436–58) slavi ga pisac *Gurū-caritra* kao rāja koji je posvećen brahmanima i milostiv prema svojim podanicima bez razlike u pogledu kaste ili vjerovanja.²¹⁴ Držao je diskusije sa punditima o religijskim i filozofskim pitanjima, a hinduski svetac Nrisinha Sarasvati tješio ga je u njegovoj posljednjoj bolesti.²¹⁵ Izgradio je bolnicu u Bidaru, gdje su se muslimanski i hinduski ljekari brinuli o pripadnicima svih zajednica.²¹⁶ Također, on je, poput Muhammada Tughlaqa i Akbara Shāha, bio kritikovan od islamskih učenjaka (‘*ulamā*’) zbog favoriziranja brahmana. Slično, ‘Ādil Shāhījevi iz Bijapura (1490–1686) i Nizām Shāhījevi iz Ahmadnagara (1490–1637) bili su liberalni i bez predrasuda prema nemuslimanskoj populaciji. Imali su stotine hinduskih zvaničnika na svojim dvorovima i nekoliko hinduskih jedinica u svojim armijama.

Nizām Shāhī kraljevi osnažili su svoju poziciju kroz pomoć i potporu Marathasa, a ljudi poput Vithojija, njegovog brata Malojija (djeda poznatog Shivajīja), njihovih sinova i rođaka obnašali su visoke i odgovorne dužnosti u Nizām Shāhovom kraljevstvu. Oni su bili mecene hinduske kulture i poštivali su hinduske običaje i zakone. Poznati pravници kao što je Dalapati Rāj i Shāhājī Pratāpa Rāy bili su visoki zvaničnici na dvorovima Nizām Shāhiovih sultana.

‘Alī ‘Ādil Shāh I (1558–1580), koji je uživao da ga nazivaju ‘Ādil Shāh Sūfī, bio je istaknuti učenjak. Vodio je filozofske rasprave sa hinduskim punditima, a sanskrtski pisac i učenjak Vāman je bio njegovo miljenik i zadužen za njegovu veliku biblioteku.²¹⁷ Ibrāhīm ‘Ādil Shāh II (1580–1627) nazvao je sebe *abala-balī* (pomagatelj slabih). Njegova potpora sirotinji, učenima i religijskim institucijama davana je bez razlike na vjeru ili etniju; i hinduisti iz Daccana su mu, iz privrženosti i milja,

²¹³ *Hist. of Med. Daccan*, I, str. 166.

²¹⁴ *Ibid.*, str. 209.

²¹⁵ *Ibid.*, str. 175.

²¹⁶ *Ibid.*, str. 209.

²¹⁷ *Hist. of Med. Daccan*, I, str. 396.

dali naziv *jagad-guru* (svjetski učitelj). On je, poput svojeg oca Ibrāhīma I, imao povjerenje u hinduiste, a Antū Pundit i Lākhū Pundit su bili njegovi savjetnici. ‘Ādil Shāh II je bio učitelj indijske muzike i u svojim pjesmama koje je sabrao u djelu *Nawras-nāma* on zaziva indijska božanstva Sarasvati i Ganapati, kao i Poslanika islama i bogougodnika Muhammada Gīsū Darāza.

Qutb shāhī upravitelji iz Golkonda su bili mecene telugu jezika i književnosti. Poznati telugu pjesnik Ganād-hāra Kavi bio je među određenim brojem onih koji su krasili dvor Ibrāhīma Qutb-Shāha (1550–80). Ibrāhīmove srdačne relacije sa Telugu narodom iz Golkonda osvojile su popularno ime *Malkibhaaram*,²¹⁸ koje povezuje njegovo ime s onim Rāma. Abu’l-Hasan, posljednji kralj od Qutb Shāhijevih (1672–1700) stavio je sva državna pitanja u ruke Mādannāa, svojeg premijera, a posljednji brat Akkamā postao je vrhovni zapovjednik armije. Ova su se dvojica braće i nekoliko njihovih rođaka, koji su obnašali značajne pozicije, dokazali odanim i posvećenim kraljevstvu kojemu su pripadali.

Hinduske rāje iz Vijayanagara, jednako tako, iako su se stalno borili sa svojim susjednim muslimanskim državama, su imali liberalno gledište spram svojih muslimanskih podanika. Oni su zapošljavali muslimanske zvaničnike na svojim dvorovima i u armijama, ohrabrivali njihove trgovačke aktivnosti te im dopuštali da podižu džamije i prakticiraju svoje vjerske obrede.

Također, Shivaji je, na vrhuncu svoje moći, usvojio sličnu politiku i pokazao respekt spram muslimanskih bogougodnika i svetih mjesta. Njegovi herojski naponi da zaštiti Maratha zemlje protiv mongolskih invazionih snaga bili su čisto političke prirode, a ne etničke. Nekoliko godina nakon svoje krunidbe u junu 1674. godine, kada se uputio prema Hyderabadu da potpiše ugovor s Qutb Shāhī sultanom, tražio je blagoslove od muslimanskog bogougodnika Bābā Yāqūta i hinduskog mudraca Maunija Bāwāa.²¹⁹ Ovim simboličnim činom želio je pokazati kako ima isti respekt za religijske vrijednosti obje grupacije.

Vraćajući se u sjevernu Indiju, pronalazimo jedno od najvećih i najveličanstvenijih svjetskih carstava koje su tamo uspostavili mogulski carevi. Akbar Shāhov liberalni nazor, ljubav spram pravde i humanitarna osjećanja, njegovo visoko poštivanje hinduske kulture, njegovo famozno učenje o *Sulh-i-Kull* („univerzalnom miru“) i njegova nastojanja da stvori atmosferu prijateljstva i religijskog razumijevanja među različitim

²¹⁸ *Hist. of Med. Daccan*, II, str. 161.

²¹⁹ *Hist. of Med. Daccan*, I, str. 573.

zajednicama u svojem kraljevstvu dobro su znani i nema potrebe da dodatno budu elaborirani ovdje.

Međutim, važno je primijetiti da u najvećem broju svojih politika i društvenih reformi Akbar nije bio inicijator. U takovrsnim pitanjima koja se tiču hindusko-muslimanskog prijateljstva i jednakosti prava, abolicije *jazya*, te održavanja slobodnih diskusija sa hinduskim mudracima, njega su unaprijed duhovno pripremali Muhammad Tughlaq i 'Alā' al-Dīn Hasan Brahmani. U svojem braku sa rajputima, te u odgajanju svojeg sina, kasnije Jahāngīr Shāha, u bračnom odnosu sa hinduskom obitelji,²²⁰ slijedio je prakse koje su bile uobičajene među muslimanskim kraljevima Daccana i Kashmira. U čuvanju državnih pitanja slobodnih od utjecaja islamskih učenjaka ('*ulamā'*) njemu su prethodili 'Alā' al-Dīn Khaljī i Islām Shāh Sūrī,²²¹ a njegovo povjerenje važnih civilnih i vojnih odgovornosti u ruke hinduskim zvaničnicima podsjeća na politiku koju su usvojili ne samo sūrīji i muslimanske dinastije Daccana, već jednako tako i najraniji muslimanski vladari u Indiji kao što su Muhammad b. Qāsim²²² i sultan Mahmūd Ghaznavī.²²³ U svojim pokušajima da učini dostupnim hinduske vjerske knjige muslimanskoj inteligenciji, on je uradio ono što su, u puno većoj mjeri, prethodno pokušali da urade sultan Zain al-'Ābidīn iz Kashmira i sultan Husain iz Bengala; te u pošteđivanju životinjskih života, sprečavanju običaja *Sati* i štovanju hinduskih hramova i institucija imao je kao svoje prethodnike ljude poput Muhammada b. Tughlaqa, Zaina al-'Ābidīna iz Kashmīra, Ibrāhīma 'Ādila Shāha i Shēr Shāha Sūrīja. Veličina Akbara Shāha leži u njegovom utjelovljenju svih lijepih kvaliteta za kojima možemo tragati i pronaći ih tek djelomice kod nekih od njegovih prethodnika.

Iznoseći svoje eksperimente na novu religiju (*Dīn-i-Ilāhī*), čiji je bio začetnik i središnja figura koja nije presezala preko vrata kraljevskog dvora, te u najvećem broju svojih važnih reformi i postignuća, Akbar

²²⁰ Zanimljivo je primijetiti da su i Jahāngīr i njegov sin Shāh Jahān rodile majke koje su pripadale hinduskim obiteljima. Jahāngīrova majka je bila Rāyā Bihāri Mālova kćerka, a Shāh Jahāna je rodila Jagat Gosāyīnī, kćerka Oday Singha.

²²¹ Vidjeti Yūsuf Husain, *Indo-Muslim polity*, 1971, str. 133–4, 206.

²²² Siskara, Rāyā Dāharova ministra, imenovao je Muhammad b. Qāsim kao glavnog ministra, a Kaksā, Dāharov rođak, postao je Muhammadov savjetnik u svim važnim državnim pitanjima (vidjeti *Chach-nāma*, Elliot, I, str. 176, 203).

²²³ Gaznavidi, Mahmūd i Mas'ūd su zapošljavali hinduske komandante kao generale i zapovjednike svojih vojski, a Baihaqī i drugi spominju imena Sondi, Tilak i Hajram među hinduskim generalima koji su predvodili armije Gaznavida u njihovim kampanjama protiv hinduista, kao i muslimanskih kraljeva.

Shāh je dokazao i objedinio sva dobra djela koja su urađena tijekom proteklih stoljeća kroz različite upravitelje južne i sjeverne Indije. Čak su i njegovi pokušaji da uvede religiju univerzalnog poziva za davanje ideološkog jedinstva njegovom kraljevstvu nagoviješteni pokretima koje su inicirali ljudi poput Kabīra i Nānaka.

Glavne linije Akbarovih politika i društvenih reformi, iako s manjim rigorozumom i odvažnosti, slijedili su njegovi neposredni nasljednici Jahāngīr i Shāh Jahān, te čak nakon vladavine Aurangzība kasniji mogulski kraljevi Indije.

Akbarov plan da uvede sva lokalna kraljevstva Indije u jedinstvenu društvenu i političku cjelinu, te njegovi pokušaji da združi sve različite grupacije i zajednice u ujedinjenu naciju bili su u velikoj mjeri postignuti tijekom njegovog života, a njegovi nasljednici, svaki na svoj način, te u suočenju s ozbiljnim suprotstavljanjima, nastojali su uspostaviti društveno-političko jedinstvo na potkontinentu. To je bio isti ovaj ideal koji je nakon skoro dvije stotine godina strane dominacije oživljen kroz hinduske i muslimanske borbe za slobodu i koji je osigurao nacionalnu solidarnost.

6. Zaključak

Međutim, prethodno prikazani argumenti ne bi se smjeli krivo shvatiti. Mi ne smatramo da su slučajevi etničkog konflikta i zavade bili rijetki, da je postojala tek nekolicina njih između hinduista i muslimana. Tijekom dugog razdoblja njihovih odnosa nesumnjivo su postojali nezgode i susreti koji su rezultirali prolijevanjem krvi i razaranjima, napose kada su fanatična podbadanja, politički skrajnji ciljevi ili individualni interesi bili na djelu. Međutim, ovo je bio uobičajeni fenomen, dostatno prirodan, fenomen čije brojne primjere možemo navesti u drugim društvima ovog vremena. U samoj Indiji možemo primijetiti da hinduisti nisu uvijek tretirali budiste i đainiste sa simpatijama ili tolerancijom. U djelima i dramama prije srednjovjekovlja postoji nekoliko scena koje jasno ocrtavaju prezir i ponižavanje koje su članovi ovih sekti trpjeli. Čak je i pogled budističkog Bhiksua, ili đainskog Arhata bio posmatran kao kobna stvar.²²⁴ U đainskom djelu *Kalikācārya-kathā* kaže se da su đaini, koje su progonili lokalni vladari, tražili pomoć Saka Shāha, kojeg su

²²⁴ Usp. *Mricchakatika*, IX; *Harśacarita*, V; *Mudrārāksasa*, IV; *Daśakumāra-carita*, Bombay, 1926, str. 75; *Prabodha-condrodāya*, III.

smatrali svojim spasiteljem od tiranije koju su trpjeli. Zanimljivo je usputice primijetiti da je u kopiji ovog djela iz 14. stoljeća postojala ilustracija koja oslikava sakase kao muslimane, obučene u perzijsku odjeću, „s naročitom fizionomijom, kako nose turbane, šiljaste brade i dugu odjeću; dok je Sahi (Shāh) imao krunu na svojoj glavi“. ²²⁵ U Sindhu je tijekom prvih decenija 8. stoljeća postojalo toliko ogorčenje između hinduista i budista da, kada su Arapi zauzeli ovaj region, budisti su im izrazili dobrodošlicu i pridružili se njihovim trupama kako bi se borili protiv lokalnog kralja Dāhara koji ih je tlačio. Slična situacija je bila u Bengalu, kada su u 14. stoljeću *sat-dharmi* budiste proganjale i masakrirale brahmanske obitelji iz Jaipura i Māldaha. Sukladno Sunyapurāni, svetoj knjizi ove sekte, sva su božanstva sišla na zemlju u obliku muslimanskih poslanika i religijskih figura, uništili tlačiteljsku vlast brahmana, te sačuvala budističke *sat-dharmije* od njihovih tiranija. ²²⁶ Takovrsni slučajevi konflikta i resantimana između dviju zajednica koje su živjele zajedno, ili čak između dviju grupacija unutar iste zajednice, bili su uobičajeni u svim društvima – a Indija, jamačno, ne bi smjela biti izuzetak. Međutim, dok prihvatamo univerzalnost ovog fenomena, moramo odbaciti bilo koje stajalište koje nastoji biti pretjerivanje u slučaju medijevalne Indije. Svako ko misli da je Indija tijekom ovog razdoblja bila poprište hindusko-muslimanskog sukoba je u krivu. Neprijateljska konfrontacija je destruktivna i degenerirajuća te vodi u dezintegraciju, dok je u medijevalnom razdoblju svoje historije Indija stekla takvo stanje političke, kulturološke i ekonomske solidarnosti koju nikada prije nije uživala.

Nije ispravno nazivati hindusko-muslimanski odnos u Indiji „miroljubivom koegzistencijom“. Ne postoji „miroljubiva koegzistencija“ koja bi potrajala toliko dugo i bila uspješna i konstruktivna. Bogata i raznolika kultura i civilizacija medijevalne Indije, veličanstvena borba za slobodu, te velika postignuća indijske nacije u posljednjih nekoliko decenija, sve su proizvodi ujedinjene, iskrene i organizirane kooperacije hinduista i muslimana ovog potkontinenta.

Islam u Indiji, ma što njegova udaljena prethodna historija mogla biti, jeste sada integralni dio društvenog i kulturnog života ovog potkontinenta. Tijekom nekoliko stoljeća naturalizacije, on se prilagodio indijskom okruženju, razvio svoju karakterističnu kvalitetu i dao goleme

²²⁵ H. K. Sherwani, *op. cit.*, str. 43.

²²⁶ Za detaljniji prikaz vidjeti Dinesh Chandra Sen, *Hist. of Bengali Lang. and Lit.*, str. 10 i naredne; Tara Chand, *The Influence of Islam on Indian Culture*, str. 215 i naredne.

doprinosu društvenoj, političkoj i intelektualnoj solidarnosti nacije. Islamsko naslijeđe Indije je indijsko kao sve što postoji u ovoj drevnoj zemlji. Jamačno je apsurdno, ili vjerojatno zločesto sugerirati da su Khusraw i Ghālib bili manje Indijci od Khalidāsa ili Tagorea, da je Tāj Mahal manje nacionalno naslijeđe od Ajanta, ili da su Āzād i Zākir Husain bili manje motivirani kroz ljubav iz svojih domovina od Ghandija ili Nehrua.

Indijski narod, hinduisti i muslimani, moraju živjeti i raditi zajedno, graditi svoju sudbinu i dijeliti plodove svojih postignuća. Oni bi morali prepoznati činjenicu da su jedna ujedinjena nacija sastavljena od dvije glavne grupacije i da su bogata mješavina dva aktivna elementa koji će, ako se s njima postupa ispravno, biti komplementarni jedan drugom. Oni bi trebali shvatiti da će bilo kakav pokušaj jedne grupacije da ignorira ili podrije vrijednost one druge, ili da nadvisi njezinu samosvijest, oštetiti solidarnost cjeline: oni bi morali voljeti i respektirati jedni druge, ali bi istodobno trebali shvatiti činjenicu da uzajamna ljubav i poštovanje ne mogu biti uspostavljeni ukoliko ne postoji uzajamno razumijevanje.

V

Novi bhakti: sinkretizacija hinduske i muslimanske religijske misli

Muslimani i hinduisti su se sreli u Indiji u različitim životnim sferama i s različitim ciljevima i stajalištima. Iako su katkada resantimani i destrukcije uzrokovali njihove susrete, konačno pitanje je bilo znatno obogaćenje i indijske i islamske kulture. Indija je došla u blizak dosluh s islamskim svijetom, koji se u to vrijeme protezao od središnje Azije do Španije i koji je uključivao Arape, Perzijance, Turke, Afrikance i Evropljane. Slično, muslimani su uvedeni u indijsku civilizaciju sa svim njezinim varijetetima i kulturološkim postignućima. Proučavanje hindusko-muslimanskih religijsko-kulturoloških interakcija i uzajamnih utjecaja jedno je od značajnih polja istraživanja za proučavatelje svjetskih civilizacija i svjetskih religija.

Hinduisti, još od samog početka, čini se da su naginjali ignoriranju značaja novog elementa koji je ušao u njihov život; slično tomu, muslimani su posmatrali svoje susjede kao pogane, predmet vječite osude. Hinduisti su bili nevjernici („kāfiri“) za muslimansku javnost, a muslimani su bili „mlechchasi“ u očima običnih hinduista. Među objema grupacijama objektivne i nepristrane procjene su bile rijetke pojave.

Međutim, s jedne strane, usprkos svim ovim osjećanjima, postojali su brojne veze, odnosi i mješoviti brakovi koji su ih držali zajedno. Mješoviti brakovi su počeli još na samom početku i na ovaj način su se „hinduski utjecaji i običaji uvukli u indijski islam, a sam islam se penetrirao u obitelji ovih žena“. ²²⁷ Postojali su muslimani koji su zauzimali visoke pozicije na dvorovima hinduskih rāja, ²²⁸ a brojni su hinduski generali i zvaničnici služili u armijama i na dvorovima muslimanskih kraljeva. Sultan Mahmūd „je mobilizirao tri hinduske divizije u svojim vojnim snagama i najmanje tri hinduska generala, Sundara, Nātha i Tilaka, koji su se uspeli na pozicije velike odgovornosti u gaznavidskoj vojsci“. ²²⁹ Postojale su i druge veze i odnosi koji su, tijekom vremena, kristalizirani u medijevalnoj indijskoj književnosti, jezicima, slikarstvu, arhitekturi, te čak religijama. Sinkretička priroda ove kulture nosi dokaz

²²⁷ Ahmad, Aziz, *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*, Oxford, 1964, str. 82.

²²⁸ Tara Chand, *Influence of Islam on Indian Culture*, Allahabad, str. 34, 45, 46.

²²⁹ Ahmad, Aziz, *op. cit.*, str. 101.

za činjenicu da su hinduisti i muslimani bili u stanju da žive i rade zajedno.

Konflikti, neprijateljstva i povremena prolijevanja krvi bili su zajednički u to vrijeme na svakom dijelu svijeta, čak i među narodom iste nacije i religije. Međutim, u ovom slučaju, ono što je učinilo situaciju iznimno teškom bila je činjenica da su obje strane imale jednaku snagu i sposobnost preživljavanja. Muslimani su imali žarku želju za „novim preobraćenicima“, pored vojne snage i povezanosti sa drugim muslimanskim zajednicama. S druge strane, hinduisti su bili nesavladiva većina u udaljenim i širokim područjima potkontinenta. Nije postojala mogućnost da jedna strana bude apsorbirana ili uništena onom drugom. Problem je bio odveć životan da bi bio ostavljen neriješenim.

Ne izgleda nerazumski misliti kako je na obje strane postojala pobuda, svjesna ili nesvjesna, kod inteligencije za pronalaženjem rješenja. Nastanak neohinduizma i novog bhakti pokreta u Indiji, te razvitak sufizma na sjevernim, kao i na južnim područjima, obezbijedio je neke temelje za uzajamno razumijevanje. Ovdje je jedini mogući način pristupanja ovom problemu njegovo predočavanje te je veliki broj hinduista i muslimana bio privučen njime. U obje religije veliki broj temeljnih ideja je jednak. Objе religije su štovale Boga kroz različita imena. Iza ovih imena i oblika štovanja postojala je jedna vječita istina, nepromjenljiva i univerzalna.

Javna obznana ove ideje u miroljubivoj atmosferi mogla je premostiti jaz između ove dvije grupacije. Ljudi različitih vokacija posvetili su se ovome životnom načelu. Među imenima koja bismo mogli spomenuti u svezi s ovim su ona kraljeva i prinčeva, kao što su sultan Zain al-'Ābidīn iz Kashmira, Akbar, Dara Shokūh; učenjaci kao što su Bīrūnī, Abu'l-Fazle, Fayzi; te bogougodnici i gurui kao što su Nāmdev, Kabīr, Nānak i Dādu.

Koliko je ovaj pokret bio uspješan, možemo pabirčiti iz sljedećih izjava muslimana i tri hinduska istaknuta učenjaka:

„Usred sedamnaestog stoljeća muslimanska elita je katkad nejasno izjednačavala Vedantu sa sufizmom...

Svi glavni sufijski redovi u Indiji, čistijski, kadirijski i nakšibendijski, pokazali su sličan pristup hinduizmu, koji je započinjao neprijateljstvom, prolazio kroz faze koegzistencije i kulminirao tolerancijom i razumijevanjem... Pjesnik i bogougodnik Mīrzā Mazhar Jān-i Jānān... smatrao je Vede božanskom inspiracijom, a hinduiste,

koji su imali svoje svete tekstove i proroke poput drugih naroda Knjige... monoteistima.²³⁰

„Pokret koji je ovdje započeo (na jugu) nastavio se razvijati na sjeveru. Vjerske vođe u Mahārāshtri, Gujarātu, Punjābu, Hindustanu i Bengalu od četrnaestog stoljeća pa nadalje promišljeno su odbacivale određene elemente drevnih vjerovanja i naglašavale druge i na taj način pokušale da približe hinduska i muslimanska vjerovanja. Istodobno su muslimanski sufijski redovi i muslimanski pisci i pjesnici pokazali snažnu tendenciju prema asimiliranju hinduskih praksi i učenja, u nekim slučajevima idući toliko daleko da su usvajali čak i divljenje spram hinduskih bogova.“²³¹

„Strogost monoteističkog vjerovanja muhamedanaca je bila napose utvuljena u umove ovih proroka (Kabīr, Nānak i drugi). Štovatelji Dattātraye, ili inkarnacije hinduskog trojstva, često su odijevali svoje božanstvo u odjeću muslimanskog sufije (*faqīr*). Isti ovaj utjecaj je bio na djelu s velikim učinkom na narodnu svijest u Mahārāshtri, gdje su propovjednici, brahmani i nebrahmani, pozivali ljude da poistovjete Rāmāa i Rahīma, te da osiguraju svoju slobodu iz okova formalnog ritualizma i kastinskih obilježja, kao i da se ujedine u općoj ljubavi za čovjeka i vjeri u Boga.“²³²

„Potom je islam zakucao na zapadna vrata Indije, a sufije su, inspirirane islamskom idejom jednakosti, došli kao bakljonoše liberalne pučke filozofije... Njihov duh je bio slobodan od ovih predrasuda i rigidnosti koje su uzrokovale stagniranje među klasičnim indijskim i islamskim školama. Protiv sterilnosti ortodoksnih sustava, novi popularni pozivi razbudili su novu duhovnu žar i oslobodili veliku stvaralačku energiju koja je toliko dugo ležala uspavanom. Nastala je nova filozofija koja se temeljila na materijalnim ljudskim vrijednostima. Ona se pouzdavala u neiskazanu božanstvenost ljudske duše, u univerzalnost ljubavi, te u dinamičku snagu emocije. Ona je oslobodila snažnu duhovnu energiju do sada prigušenu društvenim barijerama među zapanjenim milionima ove zemlje... Sind i Bengal su bili posljednji rasadnici ove sinkretizirajuće pučke filozofije. U Sindu, prolazu koji je uveo islam i sufizam u Indiju, hinduski „muršid“ ili muslimanski „guru“ uopće nisu bili neobični. Pjesme sufijskih mistika – Bedila i Bekasa, Rohala i

²³⁰ Ahmad, Aziz, *op. cit.*, str. 138.

²³¹ Tara Chand, *op. cit.*, str. 137–138.

²³² Rānāde, *Rise of Maratha Power*, str. 50–51, navodi u: Tara Chand, *op. cit.*, str. 221.

Qutba, te Shah-Abdul Latifa – bile su sve donedavno pjesme sindijaca svih zajednica. Sve donedavno, prije nego što je religijski fanatizam ostavio svoju pustoš u Indiji, hinduisti i muslimani su se okupljali zajednički na grobovima ovih popularnih bogougodnika i pjevali u horovima, ostajući čitavu noć budnima.²³³

Tijekom posljednjih stoljeća muslimanske uprave Indijom, usprkos suprotstavljenostima ortodoksije i nepromišljenostima pojedinih vladara, postojao je značajan napredak u sinkretičkom približavanju hinduskog i muslimanskog vjerovanja; i da utjecaj strane politike nije srušio mostove i produbio jazove, moglo se doći do većih rezultata. Ovaj je pokret uglavnom razvijao sjever, međutim, on je najvjerojatnije započeo na jugu čak i prije muslimanskog osvajanja sjevernih područja.

Prije ulaska u raspravu o prirodi ovog pokreta i usporedbi nekih od glavnih obilježja hinduske teističke škole s islamom i sufijskim tradicijama, trebao bih dati kratak prikaz prvih kontakata i odnosa muslimana i hinduista na samom početku u južnim područjima. Nastanjivanje muslimanskih trgovaca i imigranata na zapadnoj i južnoj obali potkontinenta započelo je u posljednjim decenijama sedmog stoljeća. Duž čitave malabarske obale postojale su muslimanske zajednice koje su poštivali dvorovi rādža i davali im slobodu da podižu svoje džamije i propagiraju svoje vjerovanje. Zapravo, kralj Malabara, posljednji od Cheraman Perumal upravitelja, bio je jedan od prvih obraćenika u novu vjeru.²³⁴ U drugim južnim područjima jednako tako su postojale muslimanske kolonije koje su uspostavile male kneževine i, kao što Istakhrī (muslimanski geograf iz 10. stoljeća) kaže, njima niko nije vladao „osim muslimana“.²³⁵ Tri bakrena tanjira sa sanskrtskim urezom, koja su otkrivena u Thana distriktu, obezbjeđuju značajan dokaz koji se tiče ovog distrikta, kao i odnosa između muslimana i njihovih hinduskih susjeda. Sukladno natpisima muslimanskog šefa, ili lokalnog vladara (Sugatipa ?), on je donirao selo i nekoliko komada zemlje hramu lokalne božice, ustanovio humanitarno svratište za siromašne, te obezbijedio plutajuće drvene skele za prelazak rijeka u nekim distriktima.²³⁶

²³³ Atindranath Bose, u: *The Cultural Heritage of India*, vol. III, str. 460 i 462.

²³⁴ Logan, *Malabar*, vol. i, str. 245, navedeno u: Tara Chand, *op. cit.*, str. 34.

²³⁵ Naveo R. A. Jairazbhoy, *Foreign Influence in Ancient India*, Asia Publishing House, 1963, str. 168.

²³⁶ R. A. Jairazbhoy, *op. cit.*, str. 169.

Arapsko osvajanje Sindha pod Muhammadom ibn Qāsimom 711. godine učinilo je Sindh i Multan privjeskom muslimanskog carstva. Ovdje, u svakom gradu je sagrađena džamija i muslimanske kolonije su u cijelosti ustanovljene. Međutim, moramo imati na umu to da je, po prirodi i stajalištu, ovo rano osvajanje bilo vrlo različito od onog što su kasnije uradili muslimanski Turci i Afganci koji su osvajali Indiju. Muhammad ibn Qāsim je objavio da se „hramovi (budd) imaju posmatrati u istom svjetlu kao kršćanske crkve, jevrejske sinagoge, te vatreni hramovi Magijaca“.²³⁷

Tijekom ovog ranog razdoblja veliki broj hinduista i budista iz Sindha i jugozapadne obale je prigrlilo islam. Postojala su dva važna činioca koji su potpomogli širenje islama u ova područja. Jedan je bio

„voljno prihvatanje nove vjere od velikog broja stanovnika, koje je postojeći društvenih poredak uvelike pritiskao. Također, on je privukao one koji su razvijali osjećaj nezadovoljstva sa prevladavajućom religijom ove zemlje. Dakle, nisu islam prihvatili samo potlačeni i nepriviligirani, već jednako tako i dio inteligencije koja je bila privučena jednostavnošću i snagom nove vjere... Jednako snažan je morao biti njezin poziv onima čiji se unutarjni osjećaj za društvenu pravdu i ljudsko dostojanstvo pobunio protiv kastinske rigidnosti. S vremenom dolaska muslimana hindusko društvo se okoštalo sa svojim rigidnim kastinskim slojevima.“²³⁸

A drugi je bio beskompromisna borba što se odvijala između hinduista i budista, koja je, prirodno, učinila da potonji naginju muslimanima i da budu spremni prihvatiti novu vjeru. Zapravo, njihovo udruživanje sa Muhammadom ibn Qāsimom, kako bi porazili i svrgnuli brahmanske kraljeve Dāhir iz Sindha,²³⁹ jeste primjer njihove pogodne sklonosti prema islamu i iznosi dokaz za gornju činjenicu. Također, u Bengaluu, u kasnijim danima, hindusko-muslimanski konflikt je utro put za muslimansko osvajanje ovog područja. Humayun Kabir piše sljedeće:

²³⁷ *Ibid.*, str. 164; usp. *Fath-nāma-ye Sind (Chach-nāma)*, ed. Dā'ud Puta, Delhi, 1934, str. 208–214.

²³⁸ Humayun Kabir, *The Cultural Heritage of India*, vol. IV, str. 584.

²³⁹ *Ibid.*, str. 584.

„U Bengalu, žeravice minulog budizma su još uvijek bile vruće kada su došli muslimani. Ovo je zabilježeno u baladama i legendama iz ovog razdoblja. Balade koje su inkorporirane u domaću vjersku književnost ove zemlje obznanjaju da su muslimanski osvajači došli kao šampioni „dharma“ kako bi izbacili od tlačenja narodne mase. Također, postoji legenda da je osamnaest prodavača konja, koji su došli prerušeni u prodavače konja, bilo dostatno da osvoji glavni grad Lakshmanansenu, posljednjeg kralja neobrahmanske tradicije... Balada u svezi sa „dharmom“ koja dolazi na način muslimana može biti objašnjena kao izraz resantimana protiv prevalirajućeg društvenog poretka među onima koji su bili obvezni da napuste budizam i dobiju niži status u hinduskom društvu... Jednako tako, ova činjenica pomaže da objasnimo veliku proporciju muslimana u bengalskoj populaciji, iako je ona bila toliko udaljena od središta Pathana, ili mogulske moći.“²⁴⁰

Tijekom ovog ranog razdoblja hindusko-muslimanskih kontakata dva druga aspekta ili trenda islamskog mišljenja, tj. sufizam i ši'itska tradicija, jednako tako su uvedeni u Indiju.

Prvi isma'ilitiski (ši'itski) misionar stigao je u Sind 883. godine po Kristu.²⁴¹ Godine 997. oni su zauzeli Multan²⁴² i povratili suverenitet nad ovim područjima sve do dolaska sultana Mahmūda Ghaznavīja početkom 11. stoljeća. Čak i nakon Mahmūdove smrti, koji je bio strogi sunnit i veliki neprijatelj ši'ita, oni su nastavili svoje aktivnosti u Indiji. Isma'ilitiski misionari su uspjeli u obraćanju na islam Dāudpotāsovih iz Sindha, Kunbīja, Khār wāsa i Korījevih iz Gujarata, plemena iz Wakhana i Afrīdī Pathana.²⁴³

Istaknute sufije su došle na jug Indije nakon prvih muslimanskih naseljenika i od samog početka njihova je poruka prihvatana s toplom dobrodošlicom. Njihova su učenja bila puno više spojiva s hinduskim umom i dušom hinduista nego ortodoksnim islamom. Tijekom vremena, napose nakon Mahmūdovih osvajanja i za vrijeme mogulske vladavine, sufizam je postao glavni kanal i medij razumijevanja između hinduista i muslimana. Kaže se da su se Moplahi sa južne obale, Dudwalai i Pinjarai iz Gujarata, Lebbei iz Trichinopallyja i Memoni iz Cutcha obratili na

²⁴⁰ *Ibid.*, str. 585.

²⁴¹ Ahmad, Aziz, *op. cit.*, str. 4.

²⁴² *Ibid.*, str. 4.

²⁴³ *Ibid.*, str. 84; Tara Chand, *op. cit.*, str. 46.

islam posredstvom djelovanja sufijskih bogougodnika.²⁴⁴ Duboki utjecaj sufizma na Kabīr Panthije, sikhizam i neke druge hinduske sekte ponad je rasprave.

Do kojeg je opsega islam izvršio utjecaj na kasnije razvitke hinduskog vjerovanja predmet je ove rasprave. Iz prikaza iznad možemo zaključiti da je od samog početka, zbog povoljnih lokalnih uvjeta i podrške, te kao rezultat prirodnih kvaliteta, islam postao velika intelektualna snaga u sjeverozapadnoj i jugozapadnoj Indiji.

Nesumnjivo da se gotovo sve značajke neohinduizma mogu dovesti u vezu sa hinduskim izvorima kao što su *Upanišadi*, *Mahābhārata*, *Bhagavad-Gītā* te *Purāne*, te jednako tako u izvjesnoj mjeri sa đainskim i budističkim učenjima. Međutim, jednako tako se moramo prisjetiti da (a) nijedna od glavnih značajki neohinduizma, kao što su monoteistički nazor koji se tiče bhaktija i prapatija kao nezavisnih sredstava spasenja, podređenost karme i jnāne bhaktiju, defikacija gurua (duhovnog učitelja), protest protiv kastinskih ograničenja u religijskoj sferi, odbacivanje štovanja idola, te podizanje ljudi iz nižih klasa do religijskog vodstva, nisu bile istaknute značajke predmuslimanske hinduske religije, te da su sve postale istaknute tek nakon prispjeća islama u Indiju; (b) tijekom ovog razdoblja Purane, Pancharātra Āgame i himne tamilskih svetaca, koje se mogu smatrati izvorima ovih ideja, smatrane su jednako svetima kao vedska književnost; te da su (c) ove nove značajke neohinduizma nosile upadljivu sličnost sa glavnim učenjima islama i islamskog misti-cizma.

Vjerski život i misao ovog naroda nije mogao ostati netaknut aktivnim prisustvom stroge monoteističke religije koja je tako energično uvedena u njihovu zemlju. Kako su hinduske āchārye mogle ostati nezainteresirani za silovite tokove mišljenja koji su tekli u ovoj zemlji?

Tara Chand piše: "Razlikovnost između ovog aspekta religijske historije u predshankarijanskim, ili antičkim, i postshankarijanskim, ili medijskim, razdobljima je velika."²⁴⁵ U prethodnom poglavlju, nakon opisivanja „razvitka spekulativne religijske strane i njezinih društvenih aspekata kroz napore pjesnika bogougodnika i teoloških mislitelja“, on kaže da su „ove okolnosti shvaćene do tačke koja izgrađuje stabilnu snagu s jasno ustanovljenim tendencijama u ukazivanju prema kojemu je kretanje hinduskog mišljenja forsirano nadalje, a čiji se utjecaj, koji je počeo da djeluje vrlo rano, nastavio razvijati protokom vremena. Potreba

²⁴⁴ Ahmad, Aziz, *op. cit.*, str. 84.

²⁴⁵ Tara Chand, *op. cit.*, str. 109.

za takovrsnim uzrokom osjećala se dugo vremena i najveći broj pisaca o historiji hinduske religije je nastojao da ga otkrije“. ²⁴⁶ Tara Chand odbacuje mogućnost kršćanskog utjecaja i, podržavajući stajališta Fawcetta i Bartha, zaključuje: „nužno je da ponovimo da je najveći broj elemenata u južnim školama pobožnosti i filozofije, uzete pojedinačno, izveden iz antičkih sustava; međutim, ovi elementi u njihovom totalitetu i u njihovom naročitom naglasku iznevjeravaju pojedinačno približavanje muslimanskom vjerovanju i, prema tome, daju argument za islamski utjecaj mogućim.“²⁴⁷

Tara Chand i Humayun Kabir se slažu sa Fawcettom u pogledu utjecaja islama na Shankaru. Opseg ranih muslimanskih naseljenika na jugu, njihove brojne aktivnosti, te činjenica da se kralj Kaladija, gdje je Shankara rođen, obratio na islam, historijske su činjenice koje podržavaju mogućnost stajališta koje sugeriraju ovi učenjaci.

Tara Chand piše:

„Ukoliko je njegov ekstremni monizam, njegovo ogoljavanje „Jednog“ svake „sličnosti“ dvojnosti, njegov pokušaj da ustanovi svoj monizam na autoritetu objavljenih svetih tekstova, njegova želja da očisti kult brojnih zloupotreba, posjedovao čak i slabi odjek novih šumova koji su bili strani, ovo ne bi trebalo da bude predmet velikog iznenađenja ili skrajnje skeptičnosti.“²⁴⁸

Humayun Kabir iznosi sličnu opasku:

„Postoje razlozi za sumnjičenje muslimanskog utjecaja u nekim tvrdavama hinduske ortodoksije... Vjerojatno svaki od ovih detalja (Shankarine filozofije) može sam po sebi biti izveden iz starih upanišadskih izvora. Međutim, da li njihove sinteze u jedan korpus kompaktnog mišljenja te priroda i ćud sinteza sugeriraju operaciju nekog novog katalizatorskog uzročnika?“²⁴⁹

U Shankarinom slučaju možemo se ne složiti s gornjim stajalištima, međutim, u Rāmānujinom vremenu (oko 1055–1137) muslimanska je vladavina zadobila znatnu snagu na sjeveru, a sufijska svratišta su uspostavljena u raznim područjima.

²⁴⁶ Tara Chand, *op. cit.*, str. 105–6.

²⁴⁷ *Ibid.*, str. 107.

²⁴⁸ *Ibid.*, str. 111.

²⁴⁹ *Loc. cit.*

Religijski preporod koji je na jugu inicirao Rāmānuja, na sjever je donio Rāmānanda koncem 14. stoljeća, kada su pod muslimanskom vlašću hinduisti i muslimani nastojali približiti jedni drugima svoje duhovne živote. Rāmānandina učenja privukla su veliki broj sljedbenika iz obje grupacije i njegov poznati učenik Kabīrdās proširio je ovaj pokret među masama. Zanimljiva i poznata hinduska kitica sumira ovu tradiciju:²⁵⁰

*Bhakti Drāvir upajī lāye Rāmānand
Pragat kiyo Kabīr-ne saptadvip nau-khand*
Bhakti je uskrsnuo među Dravidijancima (na jugu);
Rāmānanda ga nosi (na sjever),
a Kabīr ga širi na svih sedam
kontinenata podijeljenog na devet dijelova.

Ovaj se proces sinteze nastavio razvijati kroz stoljeća, a u moderna vremena je dopro do ljudi kao što su Rām-mohan Roy, utemeljitelj Brahma Samāja, Tagoresa, Debindrānatha i Rabindranātha. Rabindranāthov prijevod Kabīrovih pjesama (za koje je Evelyn Underhill napisao vrlo razjašnjiv uvodnik),²⁵¹ a njegove su nabožne pjesme sabrane u Gitānjalīju, otkriva brojna istaknuta obilježja novog bhakti pokreta Rāmānuje, Rāmānande i Kabīra.

Razvitak religijske misli od Shankare do Rāmānuje, te razvitak teističkih doktrina tijekom ovog razdoblja pokazuju ustrajnu tendenciju ka islamskim religijsko-mističkim idejama. Smjer ove tendencije se pokazuje kroz napadnu sličnost koja postoji između Rāmānujinog teističkog sustava i religijsko-mističkog aspekta islamskog mišljenja.

U sljedećoj tabeli neka od glavnih obilježja Rāmānujine *Viśishtādvaita* su uspoređena s odgovarajućim islamskim učenjima i islamskim misticizmom.

²⁵⁰ Navedena u: Kshitimohan Sen, *Medieval Mysticism of India*, New Delhi, 1974, str. 74–75.

²⁵¹ Rabindranāth Tagore, *One Hundred Poems of Kabīr*, Delhi, 1972.

	Rāmānujina Viśištādvaīta	Islam i islamski misticizam
BOG i NJEGOVI ATRIBUTI	<p>Postoji samo jedan Bog, „Jedan i bez drugog“.²⁵² Brahman je identičan sa Vishnu, Śiva i Brahmā. Oni su različita imena za vrhovni Bitak.</p> <p>Bog je stvoritelj, održavatelj i uništavatelj univerzuma; „... onaj iz kojeg se odvija stvaranje, zamjena i reapsorbiranje svijeta.“²⁵³</p> <p>„On posjeduje beskrajne sretne kvalitete kao što su znanje, blaženstvo itd.“²⁵⁴</p> <p>„onaj koji je skrajnje milostiv.“²⁵⁵</p> <p>„onaj koji je ... svemogućī.“²⁵⁶ „onaj koji je ... posvudašnjī.“²⁵⁷ „Brahman je nesumnjivo posvuda prisutan.“²⁵⁸ „On je veći od najvećeg.“²⁵⁹</p>	<p>Vjerovanje u Božije jedinstvo je najbitnija ideja u strukturi muslimanskog vjerovanja. Ona dobija najveći naglasak u Kur'anu i u dnevnim molitvama. Ona je prvi element „šhadeta“ (iskazivanja vjere): „Nema boga osim Allaha, a Muhammed je Njegov poslanik.“</p> <p>Ona se ponavlja nekoliko puta u molitvama svaki dan, te jednako tako u ezanu („Ahhān“). Svaki musliman koji čuje ezan bi trebao ponavljati ovu formulu.</p> <p>Bog je stvoritelj (al-Khāliq), Stvoritelj svega (al-Khallāq), Pokretač (al-Mubdi', al-Bāri', al-Fātir), Zaštitnik (al-Hāfiḥ, al-Muhayman, itd.); „On nad svim bdi.“ (Kur'an, 6: 102)</p> <p>Takoder, On je uništavatelj svih stvari. „Onoga Dana kada smotamo nebasa kao što se smota list papira za pisanje...“ (Kur'an, 21: 104)</p> <p>„On posjeduje najljepša imena (kvalitete)“ (Kur'an, 20: 8): al-'Alīm (Sveznajući), al-Khabīr (Sveobaviješteni), al-Hakīm (Mudri), al-Baṣīr (Svevideći), al-Samī'a (Svečujući), al-Ra'ūf, al-Rahīm (Milostivi), al-Ghaffūr (Oprosnik), al-Rahmān (Milostivi), Al-Wadūd (Koji voli) itd.</p> <p>„On je silni i mudri“ (Kur'an, 57: 2)</p> <p>„On sve zna“ (Kur'an, 57: 3) „On je s vama gdje god bili“ (Kur'an, 57: 4)</p>

²⁵² Rāmānujin komentar na *Brahma Sutra*, str. 74.

²⁵³ *Ibid.*, str. 154.

²⁵⁴ *Ibid.*, str. 156.

²⁵⁵ *Ibid.*, str. 156.

²⁵⁶ *Ibid.*, str. 156.

²⁵⁷ *Ibid.*, str. 156.

²⁵⁸ *Ibid.*, str. 611.

²⁵⁹ Rāmānuja, *Vedārthasamgraha*, prev. S. S. Raghavachar, Mysore, 1956, str. 127.

		„Allah je najveći“ (prve riječi u ezanu, a koje se ponavljaju u molitvama).
BOG, INDIVIDUALNE DUŠE I UNIVERZUM	<p>Upravo nasuprot strogo monističkim stajalištima „advaitina“ (nedualista), Rāmānuja gradi svoju filozofiju na „viśiṣṭādvaita“ (kvalificiranom nedualizmu).</p> <p>Advaitini su smatrali da je Brahman jedina zbiljnost, lišen kvaliteta, te da su individualne duše i univerzum identični sa Brahmanom i zbiljski jedino unutar područja „māyā“ (iluzije) i neznanja (avidyā).²⁶⁰</p> <p>Rāmānuja dokazuje da su duša i univerzum zbiljski (sat) i različiti od Brahmana. „Konačno je dokazano da je najviši Brahman... i da je također drugi od bića nazvanog individualnom dušom.“²⁶¹</p> <p>Za njega „māyā“ nije iluzija, već transformirajuća moć Brahmana, kroz koju stvara svijet sukladno svojoj volji.</p> <p>Odnos između Brahmana, duše i fizičkog svijeta nije onaj identiteta, već onaj dijelova prema cjelini, ili onaj ovisnog prema neovisnom (śeṣha prema śeṣhin).</p> <p>Brahman je duša univerzuma, duša duša i ove tvore njegovo tijelo.</p> <p>„Ovo je odnos duše i tijela, neodvojivi odnos podupiratelja i poduprtog, onaj kontrolora i kontroliranog, te onaj suštinskog entiteta i pomoćnog entiteta.“²⁶²</p> <p>Brahman je imanentan u svijetu i, istodobno, transcendirira ga.</p> <p>„Bog je jedan kao upravitelj svemira. Ali on ulazi u sve duhovne i fizičke entitete kao njihovo unutarnje sopstvo, određuje ih kao svoje čudesne oblike i modele i</p>	<p>Sukladno muslimanskom vjerovanju, univerzum je nastao kroz Božiju volju: „i zaista On može, kada nešto hoće, samo za to rekne: ‘Budi!’ – i ono bude.“ (Kur’an, 36: 82)</p> <p>Koji osjećaju i oni koji ne osjećaju su Božija stvorenja. Svi su oni manifestacije Božije Volje. Stvoreno ne može biti jedno sa Stvoriteljem. Prema Ibn ‘Arabijevim riječima: „Gospodar će ostati Gospodar vječito, a (Božiji) štovatelj će ostati štovatelj zauvijek (<i>al-Futūḥāt</i>). Duše, iako božanskog porijekla (...“i kad mu dam lik i u nj udahnem dušu...” (Kur’an, 15: 29), nikada neće postati jedna i identična sa Bogom. U budućem svijetu oni će primiti plodove onog što su radili u ovom životu.</p> <p>Odnos između Boga i univerzuma jeste onaj Stvoritelja (al-Khāliq) i stvorenog (al-Makhlūq). Bića koja osjećaju i koja ne osjećaju su ovisna o Njemu. On je al-Samad (Jedan o kojemu ovisе sve stvari). One su „oblikovane“ i „formirane“, a On je „Podaritelj oblika i formi“ (al-Musawwir). Sufije često kazuju o Njemu kao „duši svijeta“ (jān-i-jāhān) i „duši duša“ (jān-i-jān): „Što smo mi? O, Ti, dušo naših duša.</p> <p>Duša je skrta u tijelu, a Ti u duši.“ (Jalāl-ud-ḍīn Rūmī)</p> <p>„Zbiljska je duša svijeta, Čitavog svijeta, duša, Anđela, i osjetila Svojeg tijela. Nebesa, elementi i tri svijeta prirode</p> <p>Njegovi su članovi.</p> <p>Ovo je ‘jedinstvo’ (tawḥīd), a</p>

²⁶⁰ Rāmānujin komentar na *Brahma Sutra*, str. 237.

²⁶¹ Rāmānuja, *Vedārthasamgraha*, 1956, str. 76.

²⁶² *Ibid.*, str. 83.

	<p>uzrokuje čudesne aktivnosti. Otuda se on razmahuje u pluralitetu oblika. Ulazeći otuda u ovaj čudesni i mnogostruki univerzum kroz beskrajni dio sebe kao njegova unutarnje duša, on ga kontrolira svega te iako Bog stoji u pluralnosti oblika, on ostaje apsolutno jedan...²⁶³</p>	<p>ostalo je neistina.“ (Sa'd-ud-dīn Hamavī) Bog je stvoritelj i upravitelj svijeta i sva bića leže u Njegovoj moći, „a On znanjem Svojim obuhvata sve.“ (Kur'an, 41: 54) Međutim, u isto vrijeme, On je imanentan u svim bićima. On je unutar svijeta Svojeg stvaranja. „Nema tajnih razgovora među trojicom, a da On nije četvrti, ni među petoricom, a da On nije šesti, ni kad ih je manje ni kad ih je više, a da On nije s njima gdje god bili.“ (Kur'an, 58: 7) „Mi stvaramo čovjeka i znamo što mu sve duša njegova haje, jer Mi smo njemu bliži od vratne žile kucavice.“ (Kur'an, 50: 16) „On je Prvi i Posljednji, i Vidljivi i Nevidljivi; i On zna sve!“ (Kur'an, 57: 3)</p>
<p>STVARANJE I RASPADANJE</p>	<p>Brahman je uzrok i posljedica u dva izmjenična stanja: „pralaya“ (raspadanja) i „srshti“ (stvaranja). U uzročnom stanju (karnāvasthā) univerzum i duše leže latentno u Njemu, kao suptilna materija i neutjelovljene duše. Kada započinje stanje stvaranja, sukladno Njegovoj volji, primarna rafinirana materija postaje tusta, uzima oblike i kvalitete, a duša postaje utjelovljena u fizičke oblike, sukladno njihovoj „karmi“ u prethodnim životima. Ovo je učinkovito stanje (kāryāvasthā). Na kraju svake „kalpe“ (dana Brahmānovog) raspadanje jednog stvaranja se dešava i na početku nove „kalpe“ novo stvaranje počinje. Raspadanje je reapsorpcija svih bića u Brahmānu.</p>	<p>Bog je materijalni, kao i efikajentni uzrok stvaranja. Prije stvaranja svijeta, sva su bića bila latentna u Njemu, u Njegovom Božijem Znanju, „i tebe sam ranije stvorio, a nisi ništa bio.“ (Kur'an, 19: 9) Ovo stanje nematerijalnog postojanja naziva se, u sufijskoj terminologiji, „svijetom zapovijesti“ (‘Ālam-i-Amr“, a bića u tom stanju su „fiksirane zbiljnosti“ (al-a'yān ul-thābita). Potom na temelju Njegove zapovijesti, nematerijalne zbiljnosti dolaze u „svijet stvaranja“ (‘Ālam-i-Khalq) i uzimaju izvanjske oblike. Otuda stvoreni svijet potječe iz Boga, „na Dan kad Zemlja bude zamijenjena drugom zemljom, a i nebesa, i kad svi iziđu pred Allaha Jedinoga i Svemoćnog“ (Kur'an, 14: 48) i „onoga Dana kad smotamo nebesa kao što se smota list papira za pisanje“ (Kur'an, 21: 104) sve se stvari vraćaju Njemu.</p>

²⁶³ *Ibid.*, str. 83.

		<p>„Allah iz ničega stvara. On će to ponovo učiniti i na kraju Njemu ćete se vratiti.“ (Kur’an, 30: 11) Međutim, ovo nije kraj njegovih stvaralačkih aktivnosti. Njegove moći su vječite. U Kur’anu On često kazuje o „novim stvaranjima“ (khalqun jadīd – Kur’an, 21: 104, 17: 49) i „novim stvaranjima“ (nash’atun ukhrā).</p>
SPASENJE	<p>U Rāmānujinom teističkom sustavu „karma“ i „jnāna“ su pripremna stanja za postizanje vrhovnog spasenja. Međutim, posljednje stanje je „bhakti-yoga“. Bhakti je „ljubav spram Boga, s čitavim našim umom i svim srcem. Ona pronalazi svoj vrhunac u intuitivnom shvaćanju Boga... Potom, ne postoji više sebična ljubav, niti sebičnost, budući da je Bog zauzeo mjesto sopstva i cjelokupan život je transfiguriran... Svaka kap naše krvi, svaki otkucaj našeg srca i misao našeg mozga su predati Bogu“.²⁶⁴</p> <p>Spasenje nije moguće bez Božije milosti (prasāda). Ona se zadobija kroz recipročni odnos između pobožnjaka i Boga. Ljubav i pobožno bogoštovlje od čovjeka, te ljubav i milost od Njega.</p> <p>Za Rāmānuju, spasenje nije poništenje duše u Brahmanu. Ona je beskonačno, izravno i prisno sjedinjenje s Bogom, postizanje božanskih kvaliteta i vječiti užitek Njegovog blaženstva.</p> <p>Drugo značajno obilježje Rāmānujinog učenja o spasenju jeste uvođenje „prapati“ (potpunog predavanja Božijoj volji). U ovoj religiji bhakti-marga je otvorena samo članovima viših kasta koji mogu čitati svete tekstove i ići putem spoznajne. Prapati otvara vrata spasenja svim pobožnjacima, bez obzira na njihove kaste i društvene pozicije.</p> <p>On drži da je spoznaja Boga</p>	<p>Sukladno Kur’anu, svrha stvaranja je štovanje Boga (51: 56). Čak i bezosjećajni svijet služi ovoj božanskoj svrsi (57: 1, 61: 1, 53: 6). Vjera u Boga i posvećeno štovanje vodi konačnom spasenju. „One koji se budu zbog Nas borili Mi ćemo, sigurno, putevima koji Nama vode uputiti.“ (Kur’an, 29: 69)</p> <p>Ovaj odnos između Boga i Njegovih štovatelja je recipročan. On voli one koji Njega vole (5: 54): „Sjećajte se vi Mene, i Ja ću se vas sjetiti“ (2: 152); „A kada te robovi Moji za Mene upitaju, Ja sam, sigurno, blizu: odazivam se molbi molitelja kad Me zamoli.“ (2: 186)</p> <p>U poslaničkoj tradiciji (hadīth) i u sufijskim učenjima ovaj odnos postaje skrajnje blizak i intiman. Bukhārī kazuje hadīth koji je vrlo poznat, napose među sufijama. Sukladno ovoj predaji, Bog kaže: „Moj rob Mi se neprestano približava kroz dobra djela sve dok ga Ja zavolim, a kad ga Ja zavolim, Ja postajem uho kojim sluša, oko kojim vidi, ruka kojom dohvaća i noga kojom hoda.“</p> <p>Što se tiče „prapati“ i „āchāryabhimana-yoga“ (predavanja našeg sopstva posve duhovnom učitelju), Tara Chand kaže: „Riječ islam znači predavanje, i musliman je zbilja prapana. Pokazano je da je predavanje Volji Božijoj suštinski dio muslimanske religijske svijesti.</p>

²⁶⁴ Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, vol. II, str. 705.

	<p>moguća jedino kroz bhakti koji je za njega isti kao „upāsana“, ili postojano sjećanje Boga s privrženom ljubavlju. Sljedbenici Rāmānuje su podijeljeni na dvije grupacije. Južna škola smatra prapati jedinim načinom spasenja i drži da Bog čuva Svoje vjerne i pobožne koji traže utočište u Njemu. Nije potreban napor posvećenika, budući da Bog izabire onog koga će spasiti. Međutim, sjeverna škola smatra prapati jednim od načina spasenja i ne jedinim načinom. Posvećenikovo ulaganje napora kako bi postigao ovaj konačni cilj je suštinsko.</p>	<p>Također, historijski ne postoji nesavladiva poteškoća u pretpostavljanju da je Rāmānuja usvojio ovo iz islama“ (<i>op. cit.</i>, str. 114). Kur’anska, te otuda i sufijska učenja o „tawakkulu“ i „i’tisāmu“ korespondiraju sa stajalištima ovih dviju škola što se tiče ulaganja napora na strani pobožnjaka: „i borite se, Allaha radi, onako kako se treba boriti!... molitvu obavljajte i zekat dajte i u Allaha se pouzdajte“ (22: 78; također i u drugim ajetima). Sufijski prvak Sahl Tustarī kaže o „tawakkulu“ sljedeće: „Prvi stupanj u tawakkulu jeste onaj da štovatelj (Božiji) treba da se preda u Božije Ruke, kao što se mrtvo tijelo predaje u ruke onog ko ga gasuli (kupa).“</p>
--	---	--

Bibliografija

- *Al-Qur'ān*, Elmiyeh, Teheran, 1377.
- *Al-Qur'ān*, preveo na engleski Maulana Muhmmad Ali, Lahore, 1928.
- Ahmad, Aziz, *Studies in Islamic Clture in the Indian Environment*, Oxford, 1964.
- Bhattacharyya, Haridas, ed., *The Cultural Heritage of India*, 4 vols., Calcutta, 1953–6.
- Bose, Atindranath, *The Cultural Heritage of India*.
- *Fath-nāma-ye Sind (Chach-nāma)*, ed. Dā'ud Puta, Delhi, 1934.
- Jairazbhoy, *Foreign Influence in Ancient India*, Asia Publishing House, 1963.
- Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, 2 vols., George Allen & Unwin, 1962.
- Rāmānuja, *Vedārthasamgraha*, preveo S. S. Raghavachar, Maysore, 1956.
- Rāmānuja, *Comment. on Brahma Sutra*, preveo Tibaut, S. B. E.
- Rānāde, *The Rise of the Maratha power*.
- Sen, Kshitimohan, *Medieval Mysticism of India*, New Delhi, 1974.
- Tagore, Rabindranāth, *One Hundred Poems of Kabīr*, Delhi, 1972.
- Tara Chand, *Influence of Islam on Indian Culture*, Allahabad, 1963.
- *Tarīkh ul-Falsafat ul-Arabiyyah*, autora al-Fakhūrīja, Beirut, 1963.
- *Tasawuf dar Islam*, autora Ghanija, Teheran, 1332.

Umjesto pogovora

Mīr Findiriskī u Indiji

Mīr Abu'l-Qāsim Findiriskī bio je poznati učitelj filozofije u Isfahānu, a ljudi poput Sadra al-Dīna Shīrāzīja (koji je postao veliki filozof svojeg doba) i Sarmada Kāshānīja,²⁶⁵ sufijskog pjesnika koji je bio Dārā Shikōhov učitelj i duhovni vodič,²⁶⁶ bili su među njegovim učenicima. Mīr Findiriskī nije bio plodan autor i, usprkos svojoj slavi, naše znanje o njegovom životu je vrlo oskudno. Piscu *takdhirata* jednoglasno hvale njegove zasluge kao filozofa i pjesnika, ali nam ne kazuju puno o njegovoj karijeri. Od njegovih radova imamo tek malu raspravu na perzijskom o znanostima (*Risāla-i Sinā'iyya*) sa filozofskog stajališta, mističko-filozofsku *qasīdu* koju je navodio u antologijama i komentirao Sharīf Dārābī²⁶⁷ te izvjestan broj *ghazala*, *rubā'īja* i stihovanih fragmenata, od kojih su neki sufijskog kolorita. Pored ovih, postoje njegova djela o perzijskom prijevodu *Laghu-yoga-vāsishtha*, koje je napisao tijekom kasnog razdoblja svojeg života. Ova potonja djela ćemo raspraviti na narednim stranicama.

Najveći broj pisaca *tadhkirata*, koji daju njegovu biografiju, kažu da je otišao u Indiju i da je ostao tamo kada su ona nastajala. Mīr Findiriskī jamačno nije otišao u Indiju kako bi stekao slavu ili obogatio se, kao što je izvjestan broj njegovih suvremenika uradio. On je već bio dobro poznat filozof u svojoj domovini i osobno ga je poznao i uvažavao Shāh 'Abbās I (1557–1629). Znamo da u Indiji nije bio povezan sa bilo kojim dvorem mogulskih vladara. Wālih Dāghistānī (18. stoljeće), koji piše biografije perzijskih pjesnika i pisaca, u svojoj *Riyād al-shu'arā'* naziva Mīr Findiriskīja „Aristotelom ovog doba u filozofiji (*hikmat*) i Abū Yazīdom ovog vremena u misticizmu (*tasawwuf*)“ te kaže da je u Indiji živio povučeno i da je vrlo malo bio angažiran.²⁶⁸ Međutim,

²⁶⁵ Usp. *Dabistān-i madhāhib*, Cawnpore, 1904, str. 242.

²⁶⁶ Usp. Yusuf Husain, *Glimpses of Indian Medieval Culture*, Bombay, 1973, str. 46–47.

²⁶⁷ *Tuhfat al-murād: Sharh-i qasīda-i hikmiyya-i Mīr Ab'l-Qāsim Findiriskī*, Tehran, 1337. h.; *Risāla-i sinā'iyya* je tiskana u Indiji zajedno sa *Tūsī's Akhlāq-i Nāsirī* (Bombay, 1267. H.) te u Iranu (Mashhad, 1317. H.) S. Jalāloddin Āshtiyani (co-ed. Henry Corbin) u: *Anthologie des Philosophes Iraniens depuis le XIIIe siecle jusq' à nos jours*, tom I (Tehran – Paris, 1971), str. 63–97, daje izbore iz *Risāle* skupa sa druga dva djelceta koja je napisao Mīr Findiriskī.

²⁶⁸ MS. br. 57, Asiatic Society of Bengal, str. 35–36.

Dāghistānī dodaje da je Mīr imao razgovor s indijskim kraljem, ali nam ne kaže koji je kralj posrijedi.

Međutim, postoji nekoliko pripovijesti i opaski o Mīr Findiriskī-jevim idejama i stajalištima koje bacaju značajno svjetlo na njegov karakter. Sljedeća pripovijest se pojavljuje u Dāghistānījevoj *Riyād al-shu‘arā*, a jednu njezinu verziju na engleski je preveo E. G. Browne.²⁶⁹ Kaže se da je Abu’l-Qāsim bio skrajnje nemaran spram svojeg izgleda, oblačeći se kao *derviš*, izbjegavajući društvo bogatih i uglednih, te povezujući se neuglednim skitnicama. Jednog dana mu je Shāh ‘Abbās, htijući da ga ukori zbog druženja s tako niskim svijetom, kazao: „Čujem da određeni studenti kultiviraju društvo skitnica i da promatraju njihove sramotne rasonode.“ Mīr Findiriskī je odgovorio: „Uvijek se krećem u takovrsnim krugovima, ali nisam vidio niti jednog od ovih studenata tamo.“

Autor *Daibistān-i madhāhiba* piše: „Dobro je znano da je, upitan jednom o tomu zašto se ne pokorava zakonu i ne ide hodočastiti Mekku, odgovorio sljedeće: ‘Ne idem ovim obzirom, budući da moram tamo zaklati ovcu vlastitim rukama.’“²⁷⁰

Isti autor kaže da je Mīr kroz svoju komunikaciju s učenicima Ādhara Kaivāna²⁷¹ postao štovatelj Sunca, te da se sustezao od okrutnosti spram živih bića.²⁷²

Potom, u pogledu krutosti i antisufijskih stajališta religijskih autoriteta tijekom safavidskog razdoblja jasno je da Mīr Findiriskī, sa svojim ekstremno liberalnim, univerzalističkim i nekonformističkim idejama, nije smatrao laskim živjeti i podučavati u postojećem iranskom religijskom i intelektualnom okruženju. Znamo da se Sadr al-Dīn Shīrāzī, Mīrov mlađi suvremenik i nekad njegov student, morao suočiti s ozbiljnim problemima i poteškoćama zbog svojih filozofskih ideja, a jednako tako znamo da je tijekom ovog razdoblja, među izvjesnim brojem ljudi koji su bili privučeni u Indiju zbog ovosvjetskih ciljeva, postojalo slobodnih mislitelja i nemuslimana koji su migrirali tamo zbog slobode mišljenja i vjeroispovijesti koju su mogli uživati. Mnogi od ovih pridošlica se spominju u suvremenim perzijskim historijama i biografskim knjigama (*tadhkirat*) koje su napisane u Indiji, a autor

²⁶⁹ *A Literary History of Persia*, vol. IV, Cambridge, 1959, str. 257–58.

²⁷⁰ *The Dabistān*, engl. prijevod D. Shea i A. Troyera, Paris, 1843, Vol. I, str. 140.

²⁷¹ Ādhar Kaivān je bio vođa heretičke zoroastrijske sekte, koji je napustio Shīrāz koncem 16. ili početkom 17. stoljeća i nastanio se u Patni. O njegovom životu i idejama vidjeti *Dabistān-i madhāhib*, Cawnpore, 1904, str. 2–57.

²⁷² Usp. *The Dabistān-i madhāhib*, str. 35.

Dabistān-i madhāhiba daje nam imena adharkaivānīja i zorostrijanskih imigranata koji su se nastanili u različitim indijskim gradovima.²⁷³

Sukladno Dābistanu (vidjeti iznad), Mīr Findiriskī je bio povezan s učenicima Ādhar Kaivāna, a ne sa samim Ādhar Kaivānom. Ako prihvatimo ovaj iskaz, možemo izvesti zaključak da je Mīr došao u Indiju otprilike iza 1618, a to je godina u kojoj je Ādhar Kaivān umro, te, budući da je Mīr živio do 1640–41, njegove posjete Indiji su bile tijekom kasnijeg dijela njegovog života. Njegova povezivanja s ādharkaivānima nisu mogla biti tako duboka, jer nema dokaza u njegovim djelima da je on bio povezan s ovom grupacijom i niti jedno od brojnih djela ove sekte ga ne spominje. Međutim, s druge strane, iz njegovih bilješki sa margina na perzijskom prijevodu *Laghu-yoga-vāsishthe*, iz njegovih opaski o hinduskim vjerovanjima, te iz njegovog velikog divljenja za *Yoga-vāsishtha* možemo zaključiti da se tijekom svojeg boravka u Indiji pokušao upoznati sa hinduskim religijskim i filozofskim stajalištima.

U Indiji se vjerojatno naselio u Patni, gdje su se Ādhar Kaivān i njegovi sljedbenici već učvrstili. Na početku ovog razdoblja angažirao se u proučavanju ovog predmeta, te je morao pročitati literaturu koja mu je bila dostupna u prijevodu. Također je morao pročitati Bīrūnījeva djela, jer u svojim bilješkama na margini perzijskog prijevoda *Laghu-yoga-vāsishthe* ukazuje na Bīrūnījev *Pātanjala*.²⁷⁴ I kao što Mīrove bilješke sugeriraju, on je znao unekoliko sanskrt, koji je morao naučiti od domaćih učitelja. U bilješci u *Kalpa-vriksha* („Drvetu želja“), koji se javlja u *Laghu-yoga-vāsishtha* (VI. 9. 553), on kaže: „i kao što to znam iz proučavanja ovog jezika, KLP (= *kalpa*) znači želja, a BRJ (= *vriksha*) znači drvo.“²⁷⁵ Na drugom mjestu, žaleći se na pogreške u prijevodima i poteškoće koje su involvirane u sanskrtskoj učenosti, kaže: „Prijevodi ovih djela sadrže brojne greške, budući da su sanskrtska djela prvo prevedena na zajednički hindski za prevoditelje, a potom su ih oni preveli na perzijski s hindskog. Same njihove teološke ideje su teške za razumijevanje, a sanskrt je još teži od toga. Brahmani našeg doba ne znaju ni sanskrt, niti teologiju dobro, a prevoditelji koji ih citiraju su još i gori. Sanskrt, u usporedbi sa bilo kojim drugim jezikom, obiluje sinonimima i izvedenicama, a napose su brojne riječi za razne aspekte i

²⁷³ *Dābistan-i madhāhib*, str. 35.

²⁷⁴ Za Bīrūnījevo djelo o Indiji vidjeti sadašnji autorov članak „Bīrūnī wa Hind“ u: *Essays on al-Bīrūnī*. High Council of Culture and Arts, Tehran, 1973, str. 242–91; i Fathullah Mujtabai, *Hindu-Muslim Cultural Relations* (lecture I), New Delhi, 1978.

²⁷⁵ Rukopis u našem posjedu, folio 504.

kvalitete stvari. Primjerice, djevojka prije puberteta se zove imenom, kad uđe u pubertet označava se drugim imenom, a kad postane trudna posve druga riječ se koristi za nju. Svako od ovih imena jednako tako posjeduje simboličko značenje koje mu je pridodato.²⁷⁶

Gornje opaske ukazuju na to da je Mīr Findiriskī bio ozbiljno unesen u ono što je radio te da je jednako tako imao kritički odnos prema materijalu koji mu je bio dostupan.

U onome što slijedi pokušat ćemo dati kratki prikaz njegovih djela o perzijskom prijevodu *Laghu-yoga-vāsishtha*.

Yoga-Vāsishtha, također nazvana *Mahā-Rāmāyana*, *Arsha-Rāmāyana* ili *Vāsishtha-Rāmāyana*, filozofsko je djelo koje se sastoji od preko 23.000 rimovanih strofa (šloka). Napisao ju je nepoznati autor, ali se tradicionalno pripisuje Vālmikīju, za kojeg se kaže da je bio autor Rāmāyane. Datum nastanka djela je također nepoznat, ali sukladno modernim istraživanjima, sastavljeno je između 5. i 8. stoljeća po Kristu.²⁷⁷ Djelo je dugi dijalog između mudraca Vasishthe i princa Rāma Candre te se sastoji od 55 pripovijesti kojima mudrac ilustrira svoja učenja svom kraljevskom učeniku. Filozofski sadržaj ovog djela je u biti monistički idealizam, sličan *advaita-vedānti* Sankarine škole, uprošćen i populariziran kroz pripovijesti, mitske legende i različite analogije.

Sama *Yoga-vāsishtha* nikada nije prevedena u perzijski, međutim, tijekom 16. i 17. stoljeća dvije njezine sažete verzije, tj. *Laghu-yoga-vāsishtha* Gaude Abhinande (9. stoljeće) i *Yoga-vāsishthasāra*, prevedene su u perzijski i napisano je nekoliko djela o ovim skraćenim oblicima.²⁷⁸

Izvjestan broj perzijskih prijevoda i radova utemeljenih na njojzi, *yoga-vāsishtha* literatura i izobilje rukopisnih primjeraka ovih djela u javnim i privatnim bibliotekama, ukazuje na činjenicu da je ova literatura bila od naročito interesa i da je privlačila u ta vremena ne samo hinduiste već jednako tako i muslimane. Njojzi su se divili i cijenili je takvi muslimanski mislitelji i intelektualci kao što su Faidī, Mīr Findiriskī i učeni princ Dārā Shikoh. Ovo nije bilo samo zbog slobodnog i jednostavnog stila ovih djela, a izobilna upotreba pripovijedanja čini njihov filozofski sadržaj lakše shvatljivim, nego jednako tako i zbog

²⁷⁶ Fol. 170, rukopis spomenut u bilješki 11 iznad.

²⁷⁷ B. L. Atreya, *The Philosophy of the Yoga-vāsishtha*, Madras, 1936, str. 27; S. N. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, Vol. II, str. 131.

²⁷⁸ Za *yoga-vāsishtha* literaturu u perzijskom vidjeti Fathullah Mujtabai, *Hindu-Muslim Cultural Relations*, New Delhi, 1978, str. 81–84.

sličnosti koja postoji između *advaita* filozofije *yoga-vāsishtha* i panteističke tendencije koja je često bila prominentna u islamskom mističkom mišljenju.

Laghu-yoga-vāsishthu je u perzijski prvi preveo Nizām al-Dīn Pānīpatī na inzistiranje princa Salīma (Laler Jahāngir), sina Akbara Shāha, kada je bio prestolonasljednik.²⁷⁹ Ovaj prijevod je privukao Mīr Findiriskījevu pozornost i duboko ga zainteresirao za hindusko religijsko i filozofsko mišljenje.

Sada se okrenimo njegovim radovima o ovoj knjizi. Opisi se temelje na našem istraživanju rukopisa.

1. Bilješke na marginama na Nizām al-Dīnov prijevod *Laghu-yoga-vāsishtha*.²⁸⁰ Ove bilješke su opsežne i pokrivaju margine gotovo svih folija rukopisa ovog djela. Svaka bilješka završava sa Mīrovim inicijalima QS (za Abu'l-Qāsim), a prepisivači dodaju uobičajeno ovome dva slova RH (za *rahamahu 'l-lāh* – Božiji mir neka je na njega). U ovim bilješkama on pokušava razjasniti zakučasta mjesta, stavljajući ih u različite frazeologije, njihovim poređenjem s islamskim filozofskim idejama ili, povremeno, uvodeći platonijanska ili aristotelijanska stajališta. Katkada nastoji napraviti poboljšanja u prijevodu na osnovu vlastitog razumijevanja teksta, a za neke pripovijesti ove knjige daje vlastite alegorijske interpretacije. Često, kako bi podupro valjanost hinduskih religijskih učenja, navodi kur'anske ajete ili izreke Poslanika ili imama. U ovim bilješkama nalik pismu katkad postaje vrlo jasno da on ne dvojbi oko božanstvenog karaktera hinduskih svetih tekstova.

2. Glosar. Glosar koji je sačinio za perzijski prijevod *Laghu-yoga-vāsishtha* sadrži veliki broj religijskih ili filozofskih pojmova koji su korišteni u ovom tekstu u pučkim izgovorima. Ispitivanje objašnjenja će pokazati da su općenito izvedeni iz samog teksta i postavljeni u abecedni poredak, s nakanom da pripomognu čitatelju da pronađe značenje riječi, ukoliko ih ne zna ili se ne može sjetiti gdje ih je vidio na prethodnim stranicama. Ovaj glosar je pridodat, pod Mīrovim imenom, u najvećem dijelu rukopisa Nizām al-Dīnovog prijevoda, a zaseban primjerak je sačuvan u središnjoj biblioteci Sveučilišta u Teheranu.²⁸¹

²⁷⁹ Ovu knjigu je nedavno tiskao M. R. Jalālī Nā'īnī u Teheranu, međutim, on je izostavio Mīr Findiriskījeve bilješke na marginama iz svojeg izdanja.

²⁸⁰ Rukopis br. 651, Majlis Library, Tehran; rukopis sačuvan u biblioteci Āstā-i Radawī, Mashhad, opisan u *Fihrist-i Kutub...* Āstān-i Quds-i Radawī, Vol. IV, str. 339, 400; rukopis u posjedu sadašnjeg pisca, nedatiran, ali ne kasnije od početka 18. stoljeća.

²⁸¹ Rukopis br. 528; vidjeti *Bibliothèque de l'Univer. de Teheran*, Collection Mishkāt (Vol. III, 1333. Sh. 9, br. 528).

3. Stihovi koji izriču pohvalu *Yoga-vāsishthi*. Pasaž u kratkom stihu, koji se pojavljuje na prednjim stranama rukopisa Nizām al-Dīnovog prijevoda, kao i na prednjoj strani rukopisa *Muntakhab-i jūg-basasht*, i koji nosi Mīr Findiriskījevo ime, veliča duhovnu vrijednost *Yoga-vāsishtha* i uspoređuje njezinu vrijednost i izvrsnost s onom Kur’ana. Budale su oni, kaže on, koji se drže vanjštine i ne vide preko doslovnih oblika. Doslovni prijevod ovih stihova bi se čitao ovako:

Ove riječi su u svijetu nalik vodi,
Čiste, i one koje povećavaju mudrost, čak i kao Kur’an.
Čuvaj Kur’an i Poslanikove tradicije,
Niko ne posjeduje kazivanja ove vrste.
Neznalica koji čuje ove riječi,
Ili koji vidi ovaj suptilni način izražavanja,
Pristaće samo na izvanjsku formu,
I time on od sebe pravi ludu.²⁸²

4. *Muntakhab-i jūg-basasht* (izvaci iz *Yoga-vāsishtha*). Ovo se djelo sastoji od većeg broja izvadaka iz Mizām al-Dīnovog prijevoda *Laghu-yoga-vāsishtha*, skupa sa dijelovima perzijske sufijske poezije preuzete iz djela takvih pjesnika kao što su ‘Attār, Rūmī, Sayyid Husainī, Shabistarī, Hāfiz, Ahwadī, Maghribī, Ni‘mat-allāh Walī, Qāsim Anwār i Fānī Isfahānī. Svi su oni živjeli u 15. ili prije 15. stoljeća po Kristu, izuzev potonjeg Fānī Isfahānīja, sufijskog pjesnika s kraja 18. stoljeća²⁸³ koji je umro u Isfahānu 1807. godine, a skoro polovica ovih pasaža u stihu koji su navedeni u ovoj kompilaciji su iz njegovih djela. Ali, s druge strane, dva od najstarijih i najpouzdanijih rukopisa ovog djela nose ime Mīr Findiriskīja kao autora. Ne mislimo da uključenje Fānījevog imena i stihova u ovo djelo može samo po sebi negirati Mīr Findiriskījevo autorstvo. Dokaz su ova dva rukopisa, koji su prepisani iz različitih kopija u različita vremena i različitim rukopisom, i snažan je da bi bio protuteža kroz uključenje ovih rimovanih fragmenata koji su, po svojoj prilici, bile kasnije interpolacije u ovaj tekst. Povećanje starijih djela novom materijalu bila je vrlo uobičajena praksa u prošlosti i teško da možemo pronaći neki rukopis slobodan od kasnijih interpolacija. Neprikladan broj Fānījevih rimovanih stihova u ovom djelu, u usporedbi

²⁸² Za izvorni perzijski stih vidjeti ispod.

²⁸³ Hidāyat, u: *Majma‘ al-Fusahā* (pod Fānī), kaže da je napustio Indiju i nastanio se u Isfahānu, gdje je umro 1222. hidžretske godine.

sa dijelovima preuzetim od drugih pjesnika, sam je po sebi čudna činjenica koja ukazuje na to da je riječ o kasnijim dodavanjima. Drugo čudno mjesto koje trebamo primijetiti u svezi s ovim jeste to da su, izuzimajući Fānīja koji je umro 1807. godine, svi pjesnici čije su poeme uključene u ovoj kompilaciji živjeli prije sredine 15. stoljeća i nijedan drugi pjesnik u razdoblju od tri i po stoljeća između nije naveden u ovom djelu. Vjerujemo da sva ova razmatranja podržavaju stajalište da Fānījevi stihovi nisu bili dio izvorne kompilacije. Prema tome, oslanjajući se na evidenciju ova dva rukopisa koja su opisana ispod, *Muntakhab-i jūg-basasht* se mora posmatrati kao djelo Mīr Findiriskīja, ono u kojemu je pokušao ponuditi komparativnu prezentaciju hinduskog i muslimanskog misticizma.

Opisi ova dva rukopisa, koji nose Mīr Ab'l-Qāsim Findiriskījevo ime kao autora, su sljedeći:

1) Rukopis u tipičnom nast'liq, 4½ × 7 inča (mjera = 2,5 cm), 98 stranica, datiran 1231/1816, izvorno je pripadao gosp. A. Afshāru Shīrāzīju, a sada se čuva u biblioteci Sveučilišta u Shīrāzu (nije katalogiziran):

Muntakhab-i jūg-basasht, koji je Sayyidu'l-hukamā' Mīr Abu'l-Qāsim Findiriskī, neka mu se Bog smisluje – s hindskog preveo u jednostavni perzijski, te u opisu kazao sljedeće stihove:

Kao voda je na svijetu ova besjeda:
Čista je i znanje širi, poput Kur'ana.

Ako Kur'an i Predaju zanemariš,
Niko tako nije u stanju da govori.

Kada neznalica čuje ove besjede
Ili izraze ove suptilne pomiriše,

Samo pojavnost njihovu on prihvaća,
Jer on samog sebe jedino ismijava.

Knjiga *Muntakhab-i jūg-basasht*, iz napisa Abu'l-Qāsima Findiriskīja, neka mu je sveta tajna, koja je napisana stilom *Yoga-vāsishthe*.

Indeks osobnih imena

‘Abbāsī,
‘Abū Sahl,
Abhinanda iz Kashmīra,
Abu’l-fadl,
Abu’l-‘Abbās Ma’mūn,
Abū Ya‘qūb Sajzī,
abisinski,
Achyuta Rāy,
Adi Granth,
afghanski,
Afganistan,
Afrīdī,
afrikanski,
Ahmad, Aziz,
Ahmadabad,
Ajanta,
Akbar Shāh,
Akkamā,
Alexanderinus, Paulus,
Allehabad,
Almagest,
Amar Nāth Madan,
Amara Nāth,
Amara Singh,
Amānat Rāy Lālpūrī,
Amir Khusraw,
Ananda Khān „Khush“,
Ananda Rau,
Antū,
Aristotel,
Aryabhata,
Azija,
Ash’rī,
Ashraful-Haqq,
Atreya,
Auliyā, Nizāmud-Dīn,
Aumer,

Aurangzib,
Ādam,
Āzād,
‘Abd al-Latīf Husainī (Naqib Khān),
‘Abdu’l-Rahmān Khān-i Khānān,
‘Abdullāh,
‘Alī ‘Ādil Shāh I,
‘Alā’ al-Dīn Hasan,
‘Alā’ al-Dīn Ahmad,
‘Alā’ al-Dīn Hasan Bahmani,
‘Alā’ al-Dīn Khalji,
‘Alā’ al-Dīn Shāh,
‘Ābidi A. H.,
‘Ādil Shāh,
‘Ādil Shāh II,
‘Ālamgīr,

Bactriani,
Badā’, ‘Abd al-Qādir,
Bada Khān Ghāzī,
al-Bāqalānī,
Bahār,
Bahmani kraljevstvo,
Bahrām Khān Māzandarānī,
Baihaqī, Abu’l- Hasan,
Bakhshī Dīnā Nāth,
Balādhurī,
Balkhī, Abu’l-Qāsim,
Banaras,
Banārsi Dās,
Bankī Lāl „Zār“,
Barth,
Bashir Husain,
Bābā Farīd,
Bābā Lāl Dās,
Bābā Yāqūt,
Bāmiyān,
Bedil,
Bekas, Benaras,
Bengal,

Berlin,
Bhagwan Dās,
Bharatvarsha,
Bhūt Lāl Amānat Rāy,
Bidar,
Bidil, ‘Abd al-Qādir,
Bidil, Candarman b. Sri Rām,
Bidil, Mīrzā,
Bihār,
Bindraban Dās Khushgū, Blochmann, H.,
Bodh, Singh,
Bombay,
Bose, Atindranath,
Brahmagupta,
Browne, E. G.,
Bīrūnī,
Buidī,
Burzūya,

Calcutta,
Cambridge,
Chaitanya,
Champakpura,
Chandragupta Maurya,
Chamdrasīn,
Chaudurī, Roma,
Cheraman Perumal,
China (Kina),
Cöbel-Gross, Erhard,
Chashti, ‘Abd al-Rahmān,
Candra-bhān Brahman,
Carandas Sukhadevajī,
Cutch,

Daccan,
Dalapati Rāy,
Dasgupta,
Dā’d puta / Dāudoptā,
Dādū,
Dāhar,

Dāhir,
Dārā Shikōh,
Debīdās Kāyastha,
Debindrānath,
Delhi,
Deussen,
Dihlawī,
Dilārām Mansārām,
Dinesh Chandra Sen,
dravidski,
Dudwalas,
Dupperon, Anquetil,

Edinburgh,
Elliot,
Ethe,
Euclides,
Euclid,
Evropa / Europe,

Faidi,
Farmali, Muhammad,
Fawcett,
Fawzi Faidī Dihlawī,
Fayzī,
Fārs,
al-Fatārī, Ibrāhīm b. Habīb,
Firdausī,
Franz, Mischael,

Galen,
Gandhi,
Gangādevī,
Gangādhāra,
Gangu,
Gayā,
Ghridardās,
Glyn, John,
Golbarga,
Gopal,

Gorekar, N. S.,
Gōpāl b. Sri Govind,
Grēka,
Grierson, G. A.,
Gujrat,
Ghani Kashmīrī,
Ghaznī,
Ghaznavī,
Gaznavidi,
Ghālib,

Haidarabad,
Hajram,
Haldhed,
Hari Vallabha Seth,
Harvard Univerzitet,
Hasrat, Bikramajit,
Hastings, Warren,
Hemu,
Himmatchand,
Hindu / Hindusi,
hinduisti,
Hindustan,
Huart, C.,
Humāyūn Kabīr,
Humāyūn, Shāh,
Huns,
Hyderabad,
Hājī,
Husain ‘Ambar Khān,
Husain,
Husain, Yūsuf,

Ibn al-Athīr,
Ibn al-Hawqal,
Ibn al-Nadīm,
Ibn al-‘Arabī,
Ibn-i-Sīnā,
Ibrāhīm Qutb-Shāh,
Ibrāhīm (Poslanik),

Imām Shāh,
Imām ‘Alī,
Indija / India,
indijski,
indogangeški plato,
indoiranski,
indoislamski,
Induska dolina,
Iran,
iranski,
Irānshahrī, Abu’l-‘Abbās,
Islām Shāh,
Isrāfīl,
Istakhrī,
Ivanow, W.,

jagad-guru,
Jagannātha,
Jagat Gosāyinī,
Jahāndār, Mu‘izz al-Dīn,
Jahāngir Shāh,
Jahāngīr,
Jahn, K.,
Jaipur,
Jairāzbhoy, R. A.,
Jaisukh Lāl „Zīrak“,
Jalālī Nā’inī,
Jāmī
Jibra’il,
Joachim Wach,
Jonarāja,

Ka’ba,
Kabīr,
Kaksa,
Kaladi,
Kalhana, Kalhora kraljevi,
Kamalashri,
Kapila,
Karan Singh iz Punjaba,

Karbalā,
Kashmir,
Kavindrācārya,
Kawnpur,
Kāshidās,
Keśav Dās,
Khazari,
Khār wās,
Kirman,
Kisan Singh „Nishāt“,
Koriś,
Kraus, Paul,
Kshitimohan Sen,
Kumāra Kampana,
Kubhadev,
Kunbīs,
Kushani,
Kūrūs,
Khāwrazmī iz Khwārazmīja,
Khorāsān,
Khusraw,
Khwāja Hasan Nizāmī,
Khwāja Khidr,
Khwārazm,
Khwārazmshāh, Abu'l-‘Abbās,

Labbes,
Lahore,
Lakhī Dātā,
Lukshmanansena,
Laksmi Nārāyana,
Lal Swamy,
Lanka,
Lākhū,
Lāl Jās Rāj,
Lāl Shahbāz Qalandar,
Lālā Candarmāl „Candar“,
Lālā Hakīm Cand „Nudrat“,
Lālā Prā Nāth,
Logan,

London,
Lot,
Lucknow,

Maggarpīr,
Maghar,
Mahādēv Balī Daryābādī,
Mahārāshtra,
Mahes Thākur,
Mahfuzul-Haq,
Majumdar,
Makhan Lāl „Zafar“,
Malabar,
Malkibhaaram,
Maloji,
Manohar Tawsanī,
Maratha,
Marx,
Mas’ud ‘Ali Sāhib Nadavi,
Mas’udī,
Massignon, L.
Mathura,
Mathurānāth,
Mauni Bāwā,
Mawlawī Tamīz al-Dīn Arzanī,
Max Müller,
Mādannā,
Māldah,
Mānī,
al-Mansūr,
Megasthenes,
Mekka,
Memons,
Meru planina,
Miān ‘Abdullāh Ajudhanī,
Mirzā Mazhar Jān-i Jānān,
Misra Rāmdās „Qābil“,
Mīkā’il,
Mohar Singh,
Mokal Rana,

Mongoloid,
Moplahs,
Mīr Abu'l Qāsim Findirsikī,
Mīr Khusraw iz Delhija,
Mīrzā Fakhr al-Dīn Muhammad,
Muftī 'Alī al-Dīn Lāhūrī,
Mughul,
Muhammad Afdal Sarkhush,
Muhammad Bāqir,
Muhammad Gīsū Darāz,
Muhammad Gawth iz Gwaliora,
Muhammad Hasan „Qatī“,
Muhammad Sultān Thānisarī,
Muhammad Shāh Bahmanī,
Muhammad Shāh iz Gujrata,
Muhammad b. Qāsim,
Muhammad b. Tughlaq,
Mukālīma Bābā Lāl,
Mullā Sheri,
Multan,
Munshi Dyārām Khushdil iz Kashmira,
Munshi Hari Lāl „Ruswā“,
Munshi Jagan Kashūr „Husn“,
Munshi Nārāyan Dāsapūrī,
Munshi Parameśvari Sahāi „Masrūr“,
musliman / muslimani,
Mutahhar b. Tāhir al-Maḡdisī,

Naqīb Khān,
Narain, Sheo,
Nath, K.,
al-Nawbakhtī, Hasan b. Mūsā,
Naw'ī Khabūshānī,
Nāmdev,
Nānak,
Nāsir-i Khusrow,
Nehru,
Nemīcāndracārya,
Nimbārka,
Nithār Ahmad Fārūqī,

Nizāmi ‘Arūdi,
Nizām Shāhi,
Nizām Shāhijevi iz Ahmadnagara,
Nūh / Noah,
Nrisinha Sarasvati,
Nusrat Shāh,

Oday Singh,
Oxford,

Padma Sundar,
Pakistan,
Pandūs,
Panjab,
Patanjali,
Pathan,
Pānīpātī Nizām al-Dīn,
Pertch, W.,
Peshawar,
Pinjaras,
Platon,
Prān-nāth,
Prāyabhata,
Ptolomej,
Pitagora,

Qādirī,
Qalqashandī,
Qādī Rukn al-Dīn Samarqandī,
Qutb Shāhī,

Rabindranāth, Radhakrishnan,
Raghavachar,
Raghvan,
Rajastan,
Rajjab,
Ram-mohan Roy,
Rānāde,
Ranchod Bhat,
Rashīd al-Dīn Fadlallāh,

Ray,
Razavī,
Rāhākānta Tarka,
Rāja Bharātri,
Rāja Cherāman Perumāl,
Rāja Manohardās (Todar Māl),
Rājasātha,
Rājisvara Rau Bahādur „Asghar“,
Rām Parsad iz Oudha,
Rāmānanda,
Rāmānuja,
Rāshtrakuta,
Rāy Karan,
Rāy Satil Dās,
Rāja Dāhar,
Rājā Bihāri Māl,
Rehatsek, E.,
Rieu, C.,
Ritter,
Rohal,
Rim / Rome,
Rūmī,
Rūp Nārāyan b. Harirām,
Rūpa,

Sabuktagin,
Sabzivārī, Tāhir Muhammad b. ‘Imād al-Dīn,
Sachau, Edward, C.,
Sadā Sukh „Niyāz“,
Saka Shāh,
Sakas,
Sakhi Sarwar,
Sanātana,
Sarandip, Sarhindī, Hājī Ibrāhīm,
Sarmad Sūfī,
Satya Vrat Shastri,
Sayyid Sultān Ahmad,
Sayyidf ‘Abdullāh,
Sāhājī Pratāpa Rāy,
Schopenhauer,

Scrythians,
 Seleucus Nicator,
 Semetic,
 Shādulla,
 Sherwani, H. K.,
 Shultz, M.,
 Sikandar Lodhi,
 Sind,
 Sindh,
 Siskar,
 Sital Dās,
 Sokrat / Socrates,
 Sondi,
 Spice, O.,
 Sri Mahārāj Carandās Sukhadevaji,
 Sītārām iz Lucknowa,
 Suka,
 sultan Husain,
 sultan Zain al-‘Ābidīn,
 sultan Husain iz Bengala,
 sultan Mahmūd,
 sultan Mahmūd Begarha iz Gujrata,
 sultan Samil (Jahāngīr),
 sultan Zain al-‘Ābidīn iz Kashmira,
 Sundar,
 Suniti Kumar Chatterji,
 sūrī sultāni / sūrī kraljevi,
 Syāva-pāla,
 Shah Abdul Latif,
 Shahāb al-Dīn Ahmad,
 Shaykh Bhāwan,
 Shaykh Burhān,
 Shaykh Faizī-i Fayyāzī,
 Shyakh Faizi,
 Shaykh Fayzi,
 Shaykh Kalimullāh Dihlawi,
 Shaykh Nizāmud-Dīn,
 Shaykh Nizāmud-Dīn Aurangābādī,
 Shaykh Sa’d-allāh Pānipati „Massih“,
 Shaykh Sultān Thānīsārī,

Shaykh Shahābud-Dīn Haq-gū,
Shaykh Zainud-Dīn Dā'ūd,
Shaykh 'Abdul-Latīf,
Shaykhāvātī klan,
Shaykhji,
Shāh Jahān,
Shāh Karīm iz Sindha,
Shāh Latif,
Shāh Nāzir 'Alī,
Shāh,
Shāh Sharīf,
Shāh 'Abdul-Rahīm,
Shāh 'Ināyat,
Shāhji,
Shēr Shāh,
Shēr Shāh Sūrī,
Shivaji,
Sūfi Sharīf,
Sūfi Sharīf Qutbjahānī,
Śankara / Shankara,
Śri Govind,
Śrīvara,

Tagore,
Tamil,
Tara Chand,
Tāj Mahal,
Teheran,
Telugu, Thana,
Tibet,
Tiflisī, Ibn Nūh,
Tilak,
Tikchand,
tīrthas,
Todar Mall,
Trichinopally,
Tukārām,
Tulsidās,
Turanian,
Turkistan,

Udayarāja,
Underhill, Evelyn,
Unsurī,
Uzbeki / Uzbeghs,
‘Urfī,

Valadī, A. Z.,
Varanasi,
Varāhamihira,
Vijayanagar,
Viteśvara,
Vuthoji,

Wakhan,
Walī Rām,

Ya‘qūb b. Tāriq,
Yāqūt,
Yvi-chi,

Zain al-Dīn Rasā’ī,
Zakariyā al-Rāzī,
Zarqān, mu‘tazilit,
Zākir Husain,
Zinda Pir,
Zūrāvar Singh,

Indeks knjiga i rukopisa

A Critical Study of Dārā Shikōh's Samdra-sangama,
A Descriptive Cat. of the Arabic and Persian MSS. in the Edunburgh
Univ.,
Advaita-vedānta,
A Hist. of Indian Philosophy,
Abi-i zindiganī,
Achyuta-rāyābhhyudaya,
Adabiyāt-i farsī mēn hindū'on kā hissa,
Adhyātma Rāmāyana,
Akbar Shāhi Śringār Darpan,
Akbar-nāma,
Akhbār al-akhyār,
Amar Kāvya Vamsāvali,
Amara carita,
Ambar Husaini,
Amrita-kunda,
Amritkunda,
An Arab Account of India in the 14th Century,
Answers to the Problems Posed by Indian Astronomers,
Answers to the Ten Problems Posed by the Kashmiris,
Ardkathā,
Atharva-veda,
Atwār dar hall-i asrār,
Ā'in-i Akbari,
Āgame,
Āsaf Vilāsa,
Ātma Vilāsa,
Āthār al-bāqiya,
'Ain al-zuhūr,
al-Bad' wa'l-ta'rīkh,
Bahār-i Ajudhyā,
Bahr al-hayāt,
Bahr al-nijāt,
Basishta-jūg,
Bayān al-adyān,
Bhagavat-Gītā,
Bhagavat-Purāna,

Bhūpāl-sāstra,
Bibliothèque de l'Université de Teheran,
al-Birūnī, Commemoration Volume,
Bīshnū-pūrān,
Book of Patanjali,
Book of Sāṅkhya,
Brahma-siddhānta,
Brahma-sutra,
Brahma-sūtras,
Brahma-vaivarta-purāna,
Brahmasiddhānta,
Brahmānda-purāna,
Braj-mahātmi,
Brih. Up.,
Brihajjātaka,

Cat. of Pers. Mss in the Univ. of Cambridge,
Cat. of Pers. MSS in the Bodleian Library,
Cat. of the Pers. MSS. in the British Museum,
Catalogue of the Persian Manuscripts in the India Office,
Central Asiatic Journal,
Chach-nāma,
Chandogya Upanisad,
Chetra-māhātmi,
Concise Descriptive Cat. of the Pers. MSS. in the Collection of the
Asiatic Society of Bengal,
Cultural Trends in Medieval India,
Chahār-maqāla,

Daibistān-i madhāhib,
Das Oupnek'hat,
Daśakumāra-carita,
Dā'irat al-m'ārif,
Dārā Shikōh, život i djela
Delhi Sultanate,
Descriptive Cat. of the Arabic, Persian and Urdu MSS. in the Library of
the Univ. of Bombay,
Die persischen Handschriften der K. Hof-und Stats bibliothek in
Munden,
Dvitiya Rājataranginī,

Early Muslim Accounts of the Hindu Religion,

Fath-nāma-ye Sind,
al-Fihrist,
Fihrist-i kitābkhāna-i Āstan-i Quds,
Fihrist-i kitābkhāna-i Majlis,
Fihrist-i kutub-i ‘Arabi, Farsi wa Urdū Makhzūna-i Kūtubkhāna-i
Āsafīya,
Fihrist-i maktūtāt-e Shērāki,
Foreign Influence in Ancient India,
fī an ra’y al-‘arab fī marātib al-‘adad aswab min ra’y al-hind,
fī rāshikāt al-hind,
fī sankalb al-‘adād,
fī tahqiq mā li’l-hind min maqūlat fī’l-‘aql aw mardhūlat,
fī tahsil al-‘ān min al-zamān ‘ind al-hind,
fī bāsdīv al-hind ‘inda jī’ih al-adnā,
al-Futūhat,

Gangādāsa-pratāpa-vilāsa,
Gayā-māhatmya,
Ghurrat al-zījāt,
Giān-mālā,
Gitā-sūbodhanī,
Gospel / Evandēlje,
Gul-i Ra‘nā,
Gulistān-i jannat,
Gulzār-i hāl,
Gurū-caritra,

Hadā’iq al-Ma‘rifat,
Haft tamāshā,
Hansa-jawāhir,
Harbans,
Harivamsa,
Harśacarita,
Hindustān ‘arabon ki nazar men,
Hist. of Bengali Lang. and Lit.,
History of Medieval Daccan,
Hujjat al-Hind,

Hadīth nīlūfar fī qissat Dībasti (?) wa Barabhākar (?),
Hadīth sanamay al-bāmiyān,

‘Ibrat-nāma,
Indo-Iranian Relations,
Indo-Muslim Polity,
Indian Philosophy,
Influence of Islam on Indian Culture,

al-jawābāt ‘an al-masā’il al-‘ashr al-kashmīrīyat,
al-jawābāt ‘an al-masā’il al-wāridat min munajjimi’l-hind,
Jagadādharan,
Jagadādvijaya-candas,
Jagadvijaya-candas,
Jahān-i zafar,
Jahāngir Candrīkā,
al-Jamāhir,
jām‘al-hikmatain,
Jawami‘al-mawjūd li khawātir al-hunūd,
Jawām‘al-kilam,
Jām‘al-tawārīkh,
Journal Asiatique,
Journal of the Ganganath Jha Research,
Journal of the Oriental Reasearch,
Journal of the Pakistan Historical Society,
Journal of the Panjab Historical Society,
Jūg-bashasht,
Jūg-basasht,
Jnāna-mālā,
Jnānasāra,

Kaifīyat rusūm al-hind fī ta‘allum al-hisab,
Kalikācārya-kathā,
Kalīla wa Dimna,
Kalpa-yāra,
Kandakātak al-‘arabī,
Kandakhādayaka,
Karanatilaka,
Karma-khanda,
Kāmil,

Kāvya-yuga-sambād,
Kitāb Pātanajal al-hindī fi'l-khalās min al-amthāl,
Kitāb al-ārā' wa'l-diyānāt,
Kitāb al-hind fi qissat hubūt ādam,
Kitāb al-haivan,
Kitāb al-maqālāt,
Kitāb al-tambīh wa'l-ishāf,
Kitāb al-tamhīd,
Koran,
Khandakhādayaka,
Khayāl al-kusūfain 'ind al-hind,
Khiyālāt-i shaqidā,
Khulāsa-i Mahābhārat,

Laghu-jātaka,
Laghu-yoga-vāsistha,
Laylī Majnūn,
Life and Times of Muhammad bin Tughluq,
Lubāb al-ma'ārif al-'ilmīyah fi maktabat Dār al-'Ulūm al-Islāmiya,
Luke,

Madhurā-vijaya,
Mahā-bīshnū-pūrān,
Mahā-purān,
Mahābhārata,
Majma 'al-bahrain,
Makhzan al-'irfān,
Malabar,
Maqālat fi Bāsdiv al-hind 'inda jī'ih al-adnā,
Maqālat fi hikāyat tarīq al-hind fi istikhrāj al-'umr,
Maqālar fi tahqīq manāzil al-qamar,
Maqālāt-i Hunūd,
Mashāhi-i Khwārazm,
Matt,
Mathnawi-i Rāmāyana,
Mānu-smriti,
Medieval Mysticism of India,
Miftāh 'ilm al-hai'at,
Mihir,
al-Milal wa'l-nihal,

Mir'āt al-haqā'iq,
Mir'at al-makhlūqāt,
Mitāksara,
Mricchakatika,
Mu'jam al-udabā,
Mudrārāksasa,
Muhīt Ma'rifat,
Muntakhab-i jūg,
Muntakhab al-tawārīkh,
Mund Up.,
Mukālimat-i Bābā Lāl wa Dārā Shikōh,
Murūj al-dhahab,
Mélanges Henri Massé,

Nairang-i husn,
Nal ō Daman,
Naldaman,
Nalopākhyāna,
Nawras-nāma,
Nāzuk khiyālāt,

One Hundred Poems of Kabīr,
Oriens,

Paulisa-siddhānta,
Pātanjala,
Pātanjala,
Pancatantra,
Pancāsāt-gāi,
Pancharātra-Āgamas,
Prabodha-condrodaya,
Prabodhacandrodaya,
Prasnopanisad,
Purāna-ratha-prakāsa-sastra,
Purānas,

Qānūn al-Mas'ūdī,
Qur'ān,
Rasā'il al-Birūnī,
Rasulvijaya,

Razm-nāma,
Rāfi‘al-khalāf,
Rājataranginī,
Rājavinoda,
Rājāvali-patākā,
Rām wa Gītā,
Rām wa Sītā,
Rām-avatāra,
Rām-nāma,
Rāma wa Gītā,
Rāma-aśvamedha,
Rāmācarita-mānasa,
Rāmāyan-i fārsī,
Rāmāyan-i manzūm,
Rāmāyana,
Rāshikāt (The essay on the „Trairāśika“),
Rāya-mangla,
Rāz-i maghfirat,
Risāla-i Nānak Shāh,
Risāla-i madhāhib-i Hunūd,
Rise of the Maratha Power,
Riyād al-madhāhib,
Rig Veda,

Sabkshinasi,
Safīna-i Hindi,
Safīna-i Khushgū,
Sarvadeśavrittānt Sangraha,
Sindhind,
Sirr-i akbar,
Sirr-i akbar, Die persische Upanishadenübersetzung des Mogulprinzen
Dārā Shikōh,
Siyāsāt-nama,
Skandha-purāna,
smiritis,
Svetāśvatara Upanisad,
Shāriq al-ma‘rifat,
Shīva-pūrān,
al-Saidana,
Siwān al-hikma,

Subh al-a‘shā,
Śankara-bhāsyā,
Śiva-purāna,
Śrī Bhagavad-gītā,
Śrī Bhagavat,
Śrī Bhāgavat-dasama-skandha,
Śrī Gītā,
Studies in Islamic Culture in India Environment,

Tadhkirat fi’l-hisāb wa’l-‘add bi arqām al-sind wa’l-hind,
Tadhhib zīj al-arkand,
Tahdīd nihāyat al-amākin li-tashīh masāfāt al-masākīn,
Tahqīq al-tanāsukh,
Tanbīh al-ghāfilīn,
Tarjuma-i Jūgbasasht,
Tarjum-i Mahābhārat,
Tarjuma-i Mitchara,
Tarjuma-i kāmīl-i Rāmāyan-i Śrī Bālmīk,
Tarjumat Brāhmasidhānt,
Tarjumat Kalba-yāra,
Tarjumat kitāb al-mawalīd al-saghīr li Barāhimir,
Tarjumat kitāb Pātanjal fi’l-khalās min al-irtibāk,
Tarjumat kitāb al-sānk fi’l-mawjūdāt al-mahsūsāt wa’l-ma‘qūlāt,
Tarjumat mā fi brāhm-sidhānt min turuq al-hisāb,
Tarjumat pulsa-sidhānt,
Tatamms siwān al-hikma,
Tārikh-i Firishta,
The Age of Imperial Kanauj,
The Comparative Study of Religion,
The Cultural Heritage of India,
The Delhi Sultanate,
The Influence of Islam on Indian Culture,
The Modern Vernacular Literature of Hindustan,
The Mughul Empire,
The Philosophy of the Yoga-vāsistha,
The Philosophy of the Upanishads,
The Rise of Maratha power,
The Struggle for Empire,
Theologica et Philosophia Indica,
Tin tadkhirē,

Torah,
Tritiya Rājataranginī,
Tuhfa-i majlis,
Tuhfat al-Hind,

Upaniṣadi,
Upanishadi,
'Uyūn al-masā'il wa'-jawābāt,

Varāhamihira,
Vāyu-purāna,
Vedārthasamgraha,
Vedas,
Verzeichniss der persischen Handschriften der Kōniglichen Bibliothek zu
Berlin,
Visnupurāna,
Visnu-purāna,
Vraja-māhātmya,

Wazīfa-i faid,

Yoga-vāsistha,
Yūg-bashast,

Zij al-arkand,

Indeks tehničkih termina

āchāryabhimana-yoga,
āchāryas,
Adhān,
advaita-vedānta,
Agni,
aham Brahmāsmi,
‘aks,
al-a’yān ul-thābita,
‘Ālam-i-Amr,
‘Ālam-i-Khalq,
al-‘Alīm,
Allāh,
apara-vidyā,
ana’l-Haqq,
antaryāmin,
arapski,
Ardya,
Arhat,
ātma-jnāna,
Ātman,
ato’ nyad āartam,
avataras,
avatāra,
avyakta,
ayam ātma Brahma,
Āyat al-kursī,
azal,

baqā’ bi’llāh,
al-Bārī’,
al-basīr,
basīrat,
bātin,
bhaktas,
bhakti,
bhakti-yoga,
bhakti-marga,

bhiksu,
bhumikās,
Brahma Samāj,
Brahma-vidyā,
Brahman,
Brahmā,
Brāhman,
Buddha,
Buddhist,

caste (kasta),
cārvāka,
crkva,
Cristian (krščanin),
cloister (samostan),

Daksina Rāya,
dama,
darbār,
Dattātraya,
derviš,
devatā,
Dīn-i Ilāhī,
Divine Being (Božansko Biće),
Divine Essence (Božija Bit),
dhārana,
dhāt al-mutlaq,
dhikr wa murāqiba,
dhyāna,
dualizam,
dvaita,
dvaitadvaita,

etad ātmyam idam sarvam,

Faqīr,
fanā' fi'llāh,
faqr,
faskh,
al-Fātir,

Ganapati,
al-Ghafūr,
grčki,
guru,
gurudvāra,

al-Hāfiz,
al-Hākīm,
hadīth,
haqq,
haqīqat,
haqīqat al-haqā'iq,
hama-ūst,
hifz-i hawās,
hifz-i khātir,
hinduski,
hindusko trojstvo,
hinduizam,
Husaini brahmani,
huwa'l-Haqq,

ikhlās,
'ilm-i bātin,
'ilm-i zāhir,
image worship (predodžba štovanja),
imāmbāra,
īmān wa yaqīn,
irādat,
islam,
islamski,
Ismāilī,
iśvara,
I'tisam,

Jabarūt,
Jabriyya,
jāgrata,
jaina,
jainism,

Jān-i Jānān,
jān-jān,
jazya,
jevreji,
jivanmukta,
jivātman,
jnāna,
jyotisām jyotih,

Kabīr-pāntha,
al-Khabīr,
kafiri,
khalqun jadīd,
khanda-pralaya,
khānqāh,
Kali,
Kali-yuga,
kalpa,
karanvastha,
karma,
kash-u shuhūd,
al-Khallāq,
al-Khāliq,
Krisna,
kithrat,
kullu mā siwa'llāh bātil,satyasya satyam,
kun fa yakūn,

Laukāyata,
Lāhūt,
Lingāyati,

mādda,
Madhvāchārya,
maqāmāt,
Mahā-pralaya,
Mahādeva,
Mahārāshtra,
mahāvākyas,
malā'ik,

Malakūt,
manihejski,
mārga,
ma'rifat,
maskh,
Mātariśvan,
māyā,
Mimānsā,
Mlechchas,
moksa,
monizam,
mosque (džamija),
al-Mubdi',
muqayyad,
mujāhida,
al-Muhayman,
mukti,
mumuksutā,
musliman,
al-Musawwir,
muršid,
nu'tasila,
mu'tazilit,
mutlaq,
misticizam,

nafs,
nakšibendijski red,
Nārāyana,
nash'atun ukhrā,
naskh,
Nāsūt,
neha nānāsti kincana,
nirguna Brahman,
nirupādhika,
nirvikalpa-samādhi,
numūd,
nūr al-anwār,
nūrun 'alā nūr,
Nyāya,

Panc-pīr,
panteistički monizam,
para-vidyā,
parvas,
Pārvati,
Prapati,
perzijski,
pīr,
politeizam,
prakriti,
pralaya,
prapati,
Prapitāmaha,
prasāda,
pratibhāsa,
pratibima,
ptolomejski sustav,
purusa,

kadijski red,
Qāf,
qawwālī,
Qiyāmat-i kubrā,
Qiyāmat-i sughrā,
kvalificirani monizam,
kur'anski,

rajas,
Rahīm,
Rāma,
al-Rahmān,
raskh,
al-Ra'ūf,
Religionswissenschaft,
riši,
Rudra,
rūh,

sabr wa ridā,
sādhaka,
sādhū,
sāksātkāra,
sālik,
sama,
al-Samad,
samā‘,
al-Samī‘,
samkhya,
samnyāsa,
sanskrt,
Sankalpa,
Śankarāchārya,
Sarasvatī,
sarvabhūtapitāmaha,
sarvabhūtātma,
sarvalokapitāmaha,
sarvam idam Brahma,
sarvam khalvidam Brahma,
sarvamhyetad Brahma,
sat,
Sati,
sattya,
Satya-pir,
Satya-yuga,
satyam,
savikalpa-samādhi,
sesha,
seshin,
Sānkhya,
Shahāda,
Shi‘ī,
shuhūd,
siddha,
sikh,
sikizam,
srshti,
sufizam,
suhravardijevski red,

sunni,
Supreme Being (Vrhovni Bitak),
Supreme Self (Vrhovno Sopstvo),
Supreme Soul (Vrhovna Duša),
Sulh-i Kull,
sūfī,
Śaiva,
Śankarāchārya,
Śiva,
sopādhika,
śraddhā,
susupti,
sūksma-śarira,
sūtra,
svapna,

tajallī,
tajrīd,
tamas,
tark,
taslīm wa tawakkul,
tatsatyam,
tattvam asi,
Tawakkul,
tawhīd,
templ (hram),
teozofski,
titiksa,
Trairāśika,
turiya,
tarīqat,

Ultimate Being (Vrhovni Bitak),
uparati,
upasana,
‘urs,

vairāgya,
vaishnavitski,
visitādvaita,

Vaisnava,
Vāsudeva,
Vedānta,
vedski,
Viśishtādvaita,
Visnu,
vivarta,
vyaka,

wahdat,
Wahdat al-wujūd,
Walī,
wāsil,

Yama,
yoga,

zāhir,
Zamzam,
Zeus,
zoroastrijanski,
zuhūr,