

Universiteit Gent
Academiejaar 2004-2005

MULTICULTURALISME IN HET SULTANAAT VAN DELHI
De biografie van Kabīr en Amīr Khusro

Verhandeling voorgelegd aan de
Faculteit Letteren en Wijsbegeerte,
vakgroep Zuid- en Oost-Azië, voor
het verkrijgen van de graad van licentiaat
in de oosterse talen en culturen door
Riet Schouwenaars

Dankwoord

Bij deze wil ik graag mijn dank betuigen aan de mensen die mij geholpen hebben bij het maken van deze verhandeling. Eerst en vooral is er Prof. Dr. F. Van Den Bossche, mijn promotor, die mij, ondanks zijn drukke schema, gedurende het hele schrijfproces geduldig heeft geholpen met goede raad en nuttige tips en correcties waar nodig. Ik ben hem zeer erkentelijk voor zijn aanmoedigende houding. Prof. Dr. E. Moerloose wil ik bedanken voor de vele boeiende, en voor deze verhandeling onontbeerlijke, achtergronden die hij mij bijgebracht heeft in de jaren dat ik les volgde bij hem. Verder wil ik ook Mevr. C. Everaert, die mij met raad en daad heeft bijgestaan, hartelijk danken. Prof. Dr. C. Callewaert verdient mijn speciale dank voor het gebruik van zijn nog onuitgegeven woordenboek, het advies en zijn vriendelijke ontvangst. Ook Mr. M. Kumar heeft mij bijzonder goed geholpen. Mevr. H. De Keukelaere was een onmisbare steun en hulp bij het opzoekwerk in de bibliotheek. Claire Maes dank ik omdat zij de bronteksten van Narendra Śarmā en Parmānand Pāncāl voor mij heeft meegebracht uit Londen en voor haar nooit aflatende morele steun. Sophie Van Onckelen heeft mij uit de nood geholpen door mij haar computer te lenen nadat de mijne het begeven had, waarvoor ik haar zeer dankbaar ben. Ook Mevr. E. De Clercq dank ik hartelijk om deze thesis op het internet te plaatsen. Tot slot dank ik al het personeel van de Indologie nog eens gezamenlijk voor hun hulpvaardigheid, voor de boeiende lessen en voor vier zeer waardevolle jaren.

Inhoudstafel

Dankwoord	i
Inhoudstafel	ii
Inleiding	iv
1. Het Historische Kader	1
1.1 Inleiding	1
1.2 De Perzische literatuur vanaf de 9 ^{de} eeuw tot Amīr Khusro	1
1.3 Het Sultanaat van Delhi (1206-1526)	3
1.3.1 Een overzicht van de belangrijkste data	9
1.4 Besluit	11
2. Het Ideologische Kader	18
2.1 Inleiding	18
2.2 Het soefisme	18
2.2.1 Algemeen	18
2.2.2 Soefisme in India	20
2.3 Monisme, pantheïsme en monotheïsme in de Vedānta	23
2.4 Bhakti	24
2.4.1 De oorsprong en de geschiedenis van bhakti	24
2.4.1.1 Bhakti als concept	24
2.4.1.2 Bhakti als beweging	26
2.4.2 De negenvoudige bhakti	31
2.5 De interactie tussen de verschillende mystieke tradities in India	33
2.6 Besluit	38
3. Amīr Khusro	42
3.1 Inleiding	42
3.2 Amīr Khusro, hofdichter en soefi	42
3.3 Muziek	44
3.4 Vaderlandsliefde en sociale gelijkheid	45
3.5 De werken van Amīr Khusro	46
3.6 De vertaling van de tekst van Parmānand Pāncāl: <i>Amīr Khusro</i>	52
3.7 De vertaling van de tekst van Narendra Śarmā: <i>De Soefi Sant Amīr Khusro</i>	69

4. Kabīr	78
4.1 Inleiding	78
4.2 Biografie	78
4.2.1 De historische gegevens over Kabīr	78
4.2.2 De legendarische biografie van Kabīr	83
4.3 Kabīrs filosofie	88
4.3.1 De volgelingen van Kabīr	92
4.4 De overlevering	92
4.5 De taal	95
4.6 De vertaling van de tekst van Narendra Śarmā: Sant Kabīr (1465-1575)	98
4.7 Uitleg bij de vertaling van de verzen	111
5. Amīr Khusro en Kabīr	127
6. Besluit	131
Bibliografie	134
Index	140

Inleiding

In deze verhandeling maak ik een vertaling van de biografie van Amīr Khusro door Parmānand Pāncāl en de biografieën van Amīr Khusro en Kabīr door Narendra Śarmā. Deze vertaling wordt gekaderd in de bredere historische en ideologische context van het Sultanaat van Delhi. Ik bespreek ook Amīr Khusro en Kabīr afzonderlijk, met speciale aandacht voor de thema's die in de vertaling voorkomen. Ik heb deze twee karakters uitgekozen omdat zij een aantal eigenschappen in zich verenigen, die mij in staat stellen om vanuit twee verschillende invalshoeken het Sultanaat van Delhi te belichten. Het gaat mij hier vooral om de ontmoeting tussen de autochtone Indische cultuur en de moslimcultuur van de nieuwe heersers in het noorden van India. Niet alleen leefden beide dichters in het sultanaat, in opeenvolgende perioden, zij maakten ook beiden deel uit van een mystieke beweging. Kabīr is de bekendste vertegenwoordiger van de bhakti-beweging en Khusro was een soefi van de Chishtiyya orde. Het is vooral via de mystieke tradities dat er een vermenging is opgetreden tussen de verschillende religies. De vraag die we ons hier stellen is hoe deze wederzijdse beïnvloeding heeft plaatsgevonden.

De verhandeling vangt aan met het historische kader. Ik begin met een korte schets van de geschiedenis van de Perzische poëzie tot aan Khusro. Aansluitend hierop geef ik de geschiedenis van de moslimaanwezigheid in India tot aan de stichting van het Moghulrijk. Hierdoor wordt het eenvoudig om de historische figuren in de biografieën te plaatsen en begrijpen we waarom het Sultanaat van Delhi een belangrijk cultureel centrum werd.

In het ideologische kader geef ik een overzicht van de verschillende religieuze en filosofische tradities en de manier waarop deze concepten en praktijken hebben uitgewisseld. Dat Kabīr in verband wordt gebracht met het soefisme en de bhakti-beweging is algemeen bekend. Ik wil hier aantonen dat zijn filosofie een amalgaam is van een aantal verschillende tradities, en dat deze elkaar reeds lang vóór Kabīr aan het beïnvloeden waren. Omdat het mij hier vooral gaat over de ontwikkelingen die vooraf gingen aan Kabīr, en de periode van het Sultanaat van Delhi, ben ik niet diep ingegaan op de ontwikkeling van het sikhisme, hoewel dit ook een gevolg is van de vermenging van de verschillende ideologieën en Kabīr een grote rol heeft gespeeld bij de ontwikkeling van deze religie.

Omdat Amīr Khusro's biografie weinig problemen oplevert, heb ik deze besproken aan de hand van voetnoten bij de vertaling. Ik behandel de overige aspecten van zijn persoonlijkheid en werk, die minder uitgebreid aan bod komen in de teksten van Pāncāl en Śarmā, apart in de paragrafen die vooraf gaan aan de vertaling. Wat de vertalingen betreft, heb ik ervoor gekozen de auteurs zelf niet te bespreken. Dit zou niets bijdragen aan de doelstelling van deze verhandeling.

In het vierde deel is mijn aanpak enigszins anders. Over de historische Kabīr is weinig met zekerheid geweten. Śarmā geeft ons dan ook een volledig legendarische biografie. Het leek mij daarom aangewezen om de biografie niet in de voetnoten te bespreken, maar er meer in detail op in te gaan in een aparte paragraaf. Ik probeer hier ook tot een conclusie te komen omtrent de problematische datering van Kabīr. Verder rijzen er bij de vertaling van de verzen van Kabīr, die Śarmā in zijn tekst heeft opgenomen, een hele reeks vragen. Zijn het wel verzen van Kabīr? In welke taal zijn ze geschreven? Wat is de betekenis van de beelden en concepten die hij gebruikt? Aan de hand van de ideologische achtergronden en de bespreking van Kabīrs filosofie krijgen we een beter inzicht in de betekenis van zijn verzen. Ik bespreek de overlevering en de taal van Kabīr in het algemeen. Na de vertaling bespreek ik ieder vers afzonderlijk.

Aan het einde van hoofdstuk 1 en 2 trek ik een tussentijdse conclusie. Dit doe ik niet bij hoofdstuk 3 en 4 omdat het vijfde hoofdstuk is opgevat als een besluit bij deze laatste twee. Hierin maak ik een vergelijking tussen Khusro en Kabīr. Wat was hun sociale positie? Hoe verhielden ze zich tot de religieuze en politieke autoriteiten? Welke rol speelden zij bij de ontwikkeling van het moderne Hindi als literaire taal? Ik stel me hier ook de vraag of Khusro en Kabīr inderdaad zo vernieuwend waren als men steeds beweert en wat hun rol was in de multiculturele samenleving van het sultanaat.

Door de aard van de Arabische spelling (de klinkers worden niet uitgeschreven, het verschil tussen spelling en uitspraak, het al dan niet schrijven van de klassieke uitgangen) variëren de namen sterk van auteur tot auteur. Ik heb me in mijn vertaling gehouden aan de spelling van de auteur. Wel heb ik ज़ als z en फ़ als f en ग़ als gh getranscribeerd. In mijn eigen tekst heb ik geopteerd voor de spelling die het vaakst voorkwam in de boeken die ik geraadpleegd heb. In de index staat de schrijfwijze uit de vertaling steeds als laatste. Ik heb de bladschikking in de vertaling zoveel mogelijk laten overeen komen met die van de bronteksten. De bladschikking van Śarmā is nogal vreemd. Hij maakt soms alinea's van één

regel. Ook zijn interpunctie is bijzonder slordig. Aanhalingstekens worden geopend en niet gesloten en de punten leiden een eigen leven. Dit heb ik uiteraard wel gecorrigeerd. Śarmā durft ook wel overdreven veel dezelfde uitdrukking te gebruiken. Ik heb hier een beetje variatie ingebracht, zonder te ver van de letterlijke betekenis af te wijken. Wanneer ik een vrije vertaling maak, plaats ik de letterlijke vertaling in een voetnoot. Bij fouten in de tekst, geef ik de correctie in het Devanāgarī.

1. Het Historische Kader

1.1 Inleiding

Literatuur is als een spiegel van de tijd. Daarom is een zeker inzicht in de politieke, sociale en religieuze achtergronden onontbeerlijk om een auteur te begrijpen. Dit historische kader is vooral van belang voor de biografie van Amīr Khusro. De creaties van Amīr Khusro zijn onlosmakelijk verbonden met de ontwikkeling van de Perzische literatuur en met de politieke geschiedenis van het Sultanaat van Delhi.

Om de teksten over Kabīr te kunnen plaatsen, is deze historische achtergrond in mindere mate van belang. Uiteraard is hij ook beïnvloed door de literaire tradities en de politieke omstandigheden van zijn tijd, maar Kabīrs literatuur staat, in tegenstelling tot die van Khusro, ver van de hoofse literatuur af. Men weet ook niet juist wanneer hij geleefd heeft. Zijn legendarische biografie plaatst hem onder de heerschappij van Sikandar Lodhī. Vermoedelijk leefde hij echter in de onafhankelijke Sharqi-dynastie van Jaunpur, die ik hier ook even kort bespreek.

1.2 De Perzische literatuur vanaf de 9^{de} eeuw tot Amīr Khusro

De Perzische literatuur kent een zeer lange en gevarieerde geschiedenis. Toen het rijk van de Sassaniden in de zevende eeuw werd veroverd door de Arabieren, ging veel van het literaire erfgoed van de Perzen verloren. De veroveraars legden, samen met hun religie, ook hun literaire conventies op aan de overwonnen Perzen. Het merendeel van de Perzische literaire vormen heeft zijn wortels in de Arabische literatuur. Zo vindt de befaamde *qasīda*¹ haar oorsprong in de pre-islamitische poëzie van het Arabisch schiereiland. Dit geldt ook voor de *mathnavī*.² Zelfs de typisch Perzische *ghazal*³ is een ontwikkeling uit de Arabische

¹ Een *qasīda* is een panegyriek waarbij eerst een beschrijving wordt gegeven om de aandacht van de toeschouwers te trekken, vervolgens prijst de dichter de eigen kwaliteiten met een vraag naar een goede beloning. Na deze inleiding begint de eigenlijke lofzang, waarin veelvuldig gebruik wordt gemaakt van verfijnde vergelijkingen en metaforen. Deze dichtvorm werd veelvuldig gebruikt aan de hoven, door de dichters die afhankelijk waren van de gulheid van hun patroons. (ARBERRY, A.J., 1958, p. 8-9.)

² Een *mathnavī* is een rijmend couplet dat gebruikt werd in romantische of heroïsche verhalen maar ook in didactische poëzie of bij soefi-mystiek. (ARBERRY, A.J., 1958, p. 13.)

³ Een *ghazal* is een lyrisch gedicht. Dit is de meest populaire dichtvorm van de Perzische poëzie. Traditioneel is het een verzameling van coupletten met hetzelfde metrum en met hetzelfde rijm waarvan elk couplet qua inhoud en sfeer volledig los kan staan van de omringende coupletten. De dichter wordt verondersteld zijn naam in het laatste vers te verwerken. (ARBERRY, A.J., 1958, p. 13, MIRZA, M.W., 1974, p. 206.)

dichtkunst, hoewel ze voor het eerst *ghazal* werd genoemd door de Perzen en ook pas echt tot volle ontwikkeling kwam aan de Perzische hoven. Enkel de kwatrijnen en de epische werken zijn oorspronkelijk Perzisch. Ook de conventies met betrekking tot proza werden overgenomen van de Arabieren. Het drama en de novelle waren niet echt bekend tot de vijftiende eeuw. De Indische dierenfabels werden wel gretig overgenomen.⁴

Tijdens de beginjaren van de islamisering werd ook door de Perzische dichters in het Arabisch gedicht. De Perzische taal en de typische Perzische inbreng verwierven een sterkere positie, daar waar het centraal gezag van de Arabieren verzwakte. Zo kende de Perzische poëzie een eerste bloei onder het verlichte mecenaat van de Samaniedische vorsten (892-999). De twee culturele centra van de Samaniedische eeuw waren Bukhara en Samarkand.⁵

Naast de Samanieden waren er nog talrijke andere Perzische dynastieën die een zekere onafhankelijkheid hadden ten aanzien van het Abbasiedische Kalifaat (750-1258). De macht was dus verbrokken en dit effende de weg voor Turkse overheersing door de Ghaznavieden (977-1186)⁶ en de Seldjoeken (1137-1157), die de islam aanvaardden en een nieuw elan gaven aan de islamitische overheersing. Beide dynastieën behielden de Perzische literaire traditie. Via de Ghaznavieden bereikte de Perzische dichtkunst India. Het hoogtepunt van de hoofse dichtkunst werd bereikt onder de Seldjoeken. Deze hoofse poëzie was minder fris en eenvoudig dan tijdens de vorige bloeiperiode onder de Samanieden. De stijlconventies waren strikt en veel complexer, het was een meer gekunstelde poëzie.⁷

De Perzische dichters waren bijna onveranderlijk nauw verbonden aan de hoven. Het schrijven van panegyrieken was een lucratieve bezigheid en vrijwel alle heersers waren bereid gulle schenkingen te doen om hun lof te horen zingen. Bij het verval van de macht van de Perzische hoven vonden de dichters andere patroons. Zelfs de Mongoolse heersers waren bereid diep in hun beurs te tasten voor een goede dichter. Toch kende de dichtkunst in Perzië een serieuze terugval onder de Mongolen.⁸ Het Sultanaat van Delhi, dat gevrijwaard is gebleven van de Mongoolse overheersing tijdens de dertiende eeuw, werd daardoor een nieuwe haven voor Perzische dichters, zoals Amīr Khusro (1253-1325).

⁴ ARBERRY, A.J., 1958, p. 8-14

⁵ ARBERRY, A.J., 1958, p. 16-18.

⁶ BARRACLOUGH, G., 1981, p. 308.

⁷ ARBERRY, A.J., 1958, p. 19-22

⁸ Perzië maakte deel uit van het Mongoolse Imperium van Chengis Khān en zijn opvolgers gedurende de dertiende eeuw.

1.3 Het Sultanaat van Delhi (1206-1526)

Kabīr en Amīr Khusro leefden tijdens het Sultanaat van Delhi, het eerste grote moslimrijk in India en de voorloper van het Moghulrijk. Amīr Khusro werd geboren tegen het einde van de Slaven-dynastie (1206-1265). Hij groeide op tijdens het bewind van Balban (1265-1287) en bracht de rest van zijn volwassen leven door ten tijde van de Khalji-dynastie (1290-1320). Hij stierf aan het begin van de Tughluq-dynastie (1320-1413). Over de datering van Kabīr kan niet veel met zekerheid gezegd worden. Hij leefde hoogstwaarschijnlijk in de onafhankelijke Sharqi-dynastie van Jaunpur (1401-1482) terwijl de Sayyiden (1414-1451) in Delhi de touwtjes in handen hadden. Vaak wordt aangenomen dat hij ook gedurende de Lodhī-dynastie (1451-1526) leefde, maar dit is eerder twijfelachtig (zie infra).

Door de vele handelscontacten tussen India en het Midden-Oosten waren er reeds vóór de eerste mosliminvallen (vanaf 712), kleine gemeenschappen van moslims in India. Deze konden zonder veel problemen hun religie beoefenen in het traditioneel tolerante India.⁹ In het begin van de achtste eeuw drongen de Arabieren India binnen via het noordwesten en ze veroverden Sind. Dit had niet veel invloed op de rest van India.

In 1001 viel Mahmūd van Ghazni (998-1030), de soennitische heerser van het Ghaznaviedenrijk, India binnen. Zijn rijk, besloeg het grootste deel van Centraal-Perzië en de oostelijke grens lag aan de Indus. De hoofdstad, Ghazni, bevond zich in Khorasan en de heersers waren centraal-Aziatische Turken. Hij versloeg Rāja Jayapāla bij Peshawar, en vanaf dan tot 1026 voerde hij systematisch raids uit in India.¹⁰ Mahmūd vernielde de heiligdommen van de Hindoes en verzamelde gigantische hoeveelheden buit op zijn rooftochten. Hij vertoonde geen interesse om zijn macht te consolideren in de gebieden die hij, blijkbaar zonder veel moeite, veroverde. Hij viel India binnen op een moment dat de grote lokale rijken sterk verzwakt waren door onderlinge strijd.¹¹ Enkel in de Panjāb consolideerde hij zijn macht min of meer.

Na Mahmūds dood in 1030 vielen de moslims India gedurende meer dan een eeuw niet meer binnen. De Indische heersers maakten echter geen gebruik van het respijt om zichzelf beter voor te bereiden op mogelijke nieuwe invallen. Hun manier van oorlogvoeren was

⁹ RIZVI, S.A.A., 2002, p. 8.

¹⁰ ANTONOVA, K., BONGARD-LÉVINE, G., KOTOVSKI, G., 1979, p. 230.

¹¹ De strijd tussen Harṣa in het noorden, Śaśāṅka in het oosten en Pulakeśin en Centraal-India enerzijds en anderzijds de strijd tussen Pulakeśin, de Cālukya's en de Pallava's in het zuiden. (KULKE, H., ROTHERMUND, D., 1990, p. 111.)

hopeloos verouderd in vergelijking met de aanpak van de moslims, die een georganiseerd leger hadden van voornamelijk slaven en ex-slaven die hun hele leven lang gedrild waren als militairen. Bovendien maakten de kastenverschillen het de Hindoes moeilijk om zich te organiseren als leger, terwijl de moslimsamenleving in principe egalitair was.

In 1186 versloeg de Afghaanse Muhammad van Ghūr de laatste opvolger van Mahmūd in de Panjāb. Van hieruit begon hij aan de verovering van India, ditmaal niet om te plunderen maar met als doel grondgebied te annexeren. Bij Tarāin voerde hij twee veldslagen tegen de Rājput-confederatie onder leiding van Pṛthvīrāja Chauhan van Delhi. De eerste slag verloor hij, maar een jaar later versloeg hij koning Pṛthvīrāja en diens leger. Na deze beslissende overwinning veroverde hij op enkele jaren tijd bijna geheel Noord-India. Varanasi werd in 1193 ingenomen.

Na de moord op Muhammad in 1206 verklaarde één van zijn generaals, Qutb ud-Dīn Aybak, een Turkse slaaf, zich onafhankelijk van de Ghurieden en het Sultanaat van Delhi was geboren. Delhi, voordien slechts een kleine Rājput-vestiging, werd nu de hoofdstad van een uitgestrekt rijk. De opvolger van Qutb ud-Dīn, zijn schoonzoon Iltutmish (1210- 1236), werd de eerste officiële sultan¹² van het sultanaat en slaagde erin om de invallen van de Mongolen onder leiding van Chengis Khān te weerstaan. Onder het bewind van Qutb ud-Dīn en Iltutmish ontstond ook de typische Indo-islamitische kunst en architectuur, die later nog een grote bloei kende onder de Lodhī-dynastie en de Moghuls.¹³

Het Sultanaat van Delhi kende 5 dynastieën. De eerste wordt de Ghulam of Slaven-dynastie genoemd (1206-1265) en werd ingezet door Qutb ud-Dīn in 1206. De militaire leiders waren Centraal-Aziatische Turken, de hoge functionarissen waren Tadjieken of Perzen uit Khorasān. De soennitische islam werd de staatsreligie en de officiële taal was het Perzisch. Het regime was despotisch. Iltutmish verkoos zijn dochter Raziyya als opvolgster boven zijn zonen. Zij was een moedige en intelligente heerseres maar het feit dat ze een vrouw was wekte verontwaardiging. Ze werd vermoord nadat ze vier jaren aan de macht was. Zij werd opgevolgd door Nasir ud-Din, de jongste zoon van Iltutmish. De feitelijke macht kwam in handen van zijn raadgever Ghiyas ud-Din Balban. Na de dood van Nasir in 1265 regeerde Balban nog tweeëntwintig jaren. Deze slaagde er opnieuw in de Mongolen te weerstaan en bouwde een keten van militaire versterkingen aan de noordoostgrens van het land. Tijdens

¹² Hij werd erkend door de kalief van de Abbasieden-dynastie in Bagdad.

¹³ KULKE, H., ROTHERMUND, D., 1990, p. 163-169.

zijn bewind waren er vele opstanden, die hij onverbiddelijk neersloeg. Bij zijn dood wakkerde de strijd tussen de feodale heersers terug aan en de Turkse Khalji-stam kreeg de overhand.¹⁴

Jallal ud-Din Firuz besteeg de troon in 1290, op zeventigjarige leeftijd, en luidde hiermee de Khalji-dynastie in (1290-1320). Hij weerstond voor de derde maal de aanvallen van de Mongolen. Een deel van de Mongoolse troepen werd ingelijfd in zijn leger. Tijdens zijn bewind brak een rebellie uit van een neef van Balban, Malik Chajjū, die gesteund werd door de hindoeleiders. Zij vielen Delhi aan, maar werden verslagen. De sultan toonde zich, tot grote ergernis van zijn gevolg, zeer grootmoedig tegenover zijn vijanden en gaf hun milde straffen. Dit was zeer uitzonderlijk. De sultans van Delhi moesten over het algemeen niet onderdoen voor de Mongolen qua wreedheid bij het bestraffen van hun vijanden.¹⁵

Jallal ud-Din werd vermoord door zijn schoonzoon 'Alā ud-Dīn, die hem opvolgde en regeerde van 1296 tot 1316. Hij was een wrede doch getalenteerde veldheer en bestuurder en werd de machtigste van alle sultans van Delhi. Hij deinsde er niet voor terug om bij de minste verdenking van samenzwering massale moordpartijen te laten uitvoeren. Een uitgebreid netwerk van spionnen hield hem op de hoogte¹⁶ van het reilen en zeilen in zijn rijk. Ook voerde hij verscheidene economische hervormingen door. Hij hief een zeer zware belasting bij de hindoe landbouwers en voerde landhervormingen door die de moslim landeigenaars berooid achterlieten. Dit diende enerzijds om zijn leger en hofhouding te onderhouden, anderzijds was het een manier om de bevolking arm te houden zodat deze niet kon rebelleren. In 1309 lanceerde 'Alā ud-Dīn een campagne naar het zuiden van India. Deze was zeer succesvol. Na elf maanden keerde zijn generaal, Malik Kāfūr, terug, beladen met rijkdommen. Het grootste deel van Zuid-India was verslagen. Intussen bestreed 'Alā ud-Dīn ook met succes de Mongolen in het noorden. Deze beperkten zich ditmaal niet tot hun gebruikelijke plundertochten, maar deden een poging om het sultanaat te onderwerpen. De eerste aanval op Delhi werd afgeslagen, maar toen de Mongolen vier jaar later terugkeerden met een cavalerie van 120.000 manschappen, geraakten ze wel Delhi binnen, maar konden het versterkte militaire kamp van 'Alā ud-Dīn niet innemen. Twee maanden later verdwenen de Mongolen weer met de noorderzon.¹⁷

¹⁴ ANTONOVA, K., BONGARD-LEVINE, G., KOTOVSKI, G., 1979, p. 231-232.

¹⁵ RIZVI, S.A.A., 2002, p. 34-35.

¹⁶ ANTONOVA, K., BONGARD-LEVINE, G., KOTOVSKI, G., 1979, p. 233.

¹⁷ KULKE, H., ROTHERMUND, D., p. 170-172.

'Alā ud-Dīn regeerde over een immens rijk, maar controleerde het gebied niet volledig. De Rājapūts bleven rebelleren, in Gujarāt braken regelmatig opstanden uit, in Bengalen regeerden moslimprinsen op onafhankelijke basis en Hoysala en Pāndya werden als onafhankelijke rijken bestuurd, hoewel ze een schatting betaalden aan Delhi. Ook in het noorden waren er vele onafhankelijke stammen.

De zware belastingen, de vervolging van Hindoes en het wantrouwen van 'Alā ud-Dīn tegenover zijn achterban wekten veel ongenoegen bij de bevolking. Uiteindelijk braken er overal in het sultanaat opstanden uit en na de dood van 'Alā ud-Dīn in 1316 volgde een strijd om de troon. Malik Kāfūr overleed tijdens zijn pogingen om de macht te grijpen. Enkele maanden later werd een zoon van 'Alā ud-Dīn gekroond onder de naam Qutb ud-Din Mubarak Shah (1316-1320). Deze trok al de economische hervormingen van zijn vader in, maar zette wel diens veroveringspolitiek verder. Zijn generaal, Khusraw Khān, keerde terug van een succesvolle missie in de Deccan, en vermoordde Mubarak Shah bij zijn terugkeer. Ook hij werd echter van de troon gestoten door een gouverneur van de Panjāb, Ghiyās ud-Dīn Tughluq, die hiermee de dynastie van de Tughluqs (1320-1413) stichtte.¹⁸

Doordat Khusraw veel geld had gespendeerd om aanhang te kopen ging Ghiyās ud-Dīn bepaalde gelden terugvorderen. Hierdoor geraakte hij in conflict met de *pīr* van Amīr Khusro, Nizāmuddīn Auliya. Deze was op dat moment de meest invloedrijke soefi in Delhi. Hij had geld ontvangen van Khusraw Khān om te bidden voor zijn succes, en had dit verdeeld onder de behoeftige moslims. Ghiyās ud-Dīn voerde een meer gematigde financiële politiek dan Alā ud-Dīn. Zijn nieuwe aanpak kwam zowel boeren als landeigenaars ten goede. De belastingen bleven redelijk en hij was goed voor zijn onderdanen. Ghiyās ud-Dīn en zijn jongste zoon stierven tijdens een viering waarbij een optocht van buitgemaakte olifanten het hoogtepunt was. Beiden bevonden zich op een paviljoen, dat instortte door het daveren van de grond onder het geweld van de olifantenpoten. Of dit opgezet spel was van zijn opvolger en oudste zoon, Ulugh Khān, is niet duidelijk. Feit is dat deze zijn vader opvolgde in 1325 onder de naam Sultan Muhammad Bin Tughluq.¹⁹

Muhammad Bin Tughluq had net zoals zijn voorgangers ambities om het territorium van het sultanaat uit te breiden. Aanvankelijk was hij succesvol in zijn opzet maar zijn ongecoördineerde enthousiasme leidde uiteindelijk tot het verval de macht van het sultanaat.

¹⁸ ANTONOVA, K., BONGARD-LEVINE, G., KOTOVSKI, G., 1979, p. 234.

¹⁹ ANTONOVA, K., BONGARD-LEVINE, G., KOTOVSKI, G., 1979, p. 235 ; MIRZA, M.W., 1935, p. 133-134 ; HABIB, M., 1927, p. 42. Meer hierover in de voetnoten bij de vertaling van de tekst van Pāncāl Pancāl, zie infra.

'Alā ud-Dīn had de koningen van het zuiden reeds onderworpen en liet hen een schatting betalen. Muhammad Bin Tughluq annexeerde deze rijken ook en om meer controle te hebben over zijn uitgestrekte rijk bouwde hij een nieuwe hoofdstad, met de naam Daulatabad, in de buurt van Devagiri. Inwoners van Delhi werden verplicht om naar daar te verhuizen. Muhammad verloor hierdoor zijn greep op het noorden. Hij moest noodgedwongen terugkeren naar Delhi. Dit werd gezien als een teken van zwakte en in het zuiden ontstonden weer verschillende onafhankelijke staten.

Een andere fout die hij beging was het invoeren van kopermunt. Tot dan hadden de munten in India nooit een waarde gehad die sterk verschilde van hun intrinsieke waarde. Nu munten echter geslagen werden van een materiaal dat goedkoper was dan hun marktwaarde, werden deze massaal vervalst. Buitenlandse handelspartners trokken zich terug uit de handel met het sultanaat. Drie jaar na de introductie van de valuta moest Muhammad ze terug intrekken. Tenslotte plande hij nog twee grote campagnes tegen Perzië en Centraal-Azië die op enorm veel weerstand botsten bij de bevolking en uiteindelijk nooit uitgevoerd werden. Na al deze vergissingen werd zijn politiek erg repressief en buitte hij de Indische plattelandsbevolking meedogenloos uit.²⁰

Muhammad werd opgevolgd door Firūz Tughluq (1351-1388). Tijdens zijn lange regeerperiode consolideerde deze de macht van het sultanaat in het noorden en deed hij verder geen pogingen om Zuid- en Centraal-India opnieuw te veroveren. Wel voerde hij enkele expedities uit tegen Bengalen, Sind en Gujarat, allen zonder succes. Hij liet vele moskeeën, forten en kanalen bouwen. Na zijn dood viel het sultanaat uiteen. Tijdens de opvolgingsstrijd grepen de gouverneurs de gelegenheid aan om onafhankelijk over hun gebieden te regeren. De genadeslag werd gegeven door Timur in 1398, toen hij over India heen raasde en Delhi plunderde. De gehele hindoebevolking van Delhi werd uitgemoord. De moslims bleven gespaard.²¹

Gedurende de volgende vijftien jaren schoot er nauwelijks nog iets over van het sultanaat van Delhi. Malwa en Jaunpur (waar Varanasi deel van uitmaakte) riepen zichzelf uit tot onafhankelijke sultanaten. Lahore, Multān en Sind bleven onder het bewind van afstammelingen van Timur. In 1413 overleed de laatste Sultan van de Tughluq-dynastie. 1414 luidde het begin in van de Sayyiden-dynastie. De eerste Sultan, Hizr Khan Sayyid (1414-

²⁰ ANTONOVA, K., BONGARD-LÉVINE, G., KOTOVSKI, G., 1979, p. 235; KULKE, H., ROTHERMUND, D., p. 176-178; RIZVI, S.A.A., 2002, p. 184.

²¹ KULKE, H., ROTHERMUND, D., p. 178.

1421), regeerde in feite als een vertegenwoordiger van de Timurieden, en zijn macht beperkte zich tot de Doab. Zijn zoon en opvolger, Mubarak Shah (1421-1434), rebelleerde tegen de Timurieden in het laatste jaar van zijn heerschappij. Hij werd vermoord ten gevolge van een samenzwering van zijn entourage. Hij werd opgevolgd door zijn neef, Mohammad Shah (1434-1445). De laatste Sultan van de Sayyiden-dynastie was Alam Shah (1445-1451).²²

De Sharqi-dynastie van Jaunpur werd gesticht door een gouverneur van het sultanaat van Delhi, Malik Sarwar, een eunuch die benoemd was door Mohammad Shah. Toen Timur uit Delhi vertrok verklaarde deze zichzelf tot onafhankelijke heerser van Jaunpur. Hij breidde zijn gebied uit, maar het was onder het bewind van Ibrahim Shah Sharqī dat het rijk zijn grootste macht kende. Hij annexeerde onder andere Bengalen, Kalpi en Tirhut en dwong de sultan van Delhi tot een vredespact. Uiteindelijk werd het rijk verslagen door Bahlūl Lodhī omstreeks 1482.²³

In 1451 werd er, na een staatsgreep, opnieuw een sterke dynastie in Delhi gesticht door de Afghaanse Lodhī-clan. De eerste sultan, Bahlūl Khān (1451-1489), voerde continu oorlogen om het sultanaat terug uit te breiden. Hij verdeelde de hoge posten binnen zijn rijk onder de Afghanen van zijn clan, volgens het tribale systeem van zijn geboortegrond. Bij zijn dood strekte het sultanaat zich terug uit van de Panjāb tot aan Bihar. Zijn zoon, Sikandar Shah (1489-1517), was een fervente soenniet. Hij vervolgde de Hindoes op zeer agressieve wijze en vernietigde hun tempels en standbeelden. Om de touwtjes goed in handen te houden ontwikkelde hij een uitgebreid spionagenetwerk. In 1497 versloeg hij zijn belangrijkste vijand, het Sultanaat van Jaunpur. Daarnaast veroverde hij Chanderī, Tirhut en Bihar. Bengalen tekende een verdrag met de sultan. Hij stak enorm veel energie en geld in zijn pogingen tot het overwinnen van Gwalior en Malwa, maar zonder succes. Toch slaagde hij erin om het prestige van het sultanaat te herstellen. Hij consolideerde de macht van het Sultanaat van Delhi in het noorden en bouwde een efficiënte administratie uit, die een stevige basis zou vormen voor het regime van de Moghuls. Hij werd opgevolgd door zijn zoon Ibrāhīm Lodhī (1517-1526). Deze werd door de Afghaanse adel, die zijn macht probeerden te ondermijnen, gedwongen om zijn broer Jalāl tot onafhankelijke heerser van Jaunpur te maken. Toen Ibrāhīm Lodhī zich bedacht en Jaunpur terug wilde opeisen, brak er een burgeroorlog uit tussen de twee broers. Jalāl moest het onderspit delven en werd onthoofd. Ibrāhīm begon

²² KULKE, H., ROTHERMUND, D., p. 178; ANTONOVA, K., BONGARD-LÉVINE, G., KOTOVSKI, G., 1979, p. 236-237; RIZVI, S.A.A., 2002, p. 55-56.

²³ RIZVI, S.A.A., 2002, p. 64-65.

zijn macht te baseren op de jongere adellijke generatie, waaronder ook vele Indische moslims. Hij vervolgde een aantal van de oudere Afghaanse hoogwaardigheidsbekleders uit de regeerperiode van zijn vader. Dit alarmeerde de Afghanen in India, waaronder Dalwat Khān, de gouverneur van de Panjāb. Deze verzocht Babūr, de heerser van Kābul, om hen te komen helpen in het verzet tegen Ibrāhīm. Babūr vertoonde reeds sinds hij zich in 1504 gevestigd had in Kābul interesse in het veroveren van gebieden in India. Uiteindelijk bleek Babūr niet geneigd het hulpje te zijn van Dalwat Khān, en kwam het tot een strijd tussen hen beiden die verloren werd door Dalwat Khān. In 1526 vond de slag om Delhi tussen Babūr en Ibrāhīm plaats te Pānīpat en Delhi en Agra vielen in handen van Babūr, de stichter van het Moghulrijk.²⁴

1.3.1 Een overzicht van de belangrijkste data²⁵

635	De aanvang van de verovering van het rijk van de Sassanieden door de Arabieren
712	De verovering van Sind door Muhammad bin Qāsim
750-1258	Het Kalifaat van de Abbasieden met als hoofdstad Bagdad
892-999	De Samaniedische Eeuw en eerste bloeiperiode voor de Perzische literatuur in Bukhara en Samarkand
972-1186	Het rijk van de Ghaznavieden.
1001	Mahmūd van Ghazni valt India binnen
1137-1157	Tweede bloeiperiode voor de Perzische literatuur onder de Seldjoeken
1186	Muhammad van Ghūr verslaat de Ghaznavieden in de Panjāb en begint aan de verovering van het noorden van India
1193	De inname van Varanasi door Muhammad van Ghūr
1206	De stichting van het Sultanaat van Delhi en het begin van de Mongoolse expansie onder Chengis Khān
1206-1265	De Slavendynastie of Ghulam-dynastie van het Sultanaat van Delhi

²⁴ KULKE, H., ROTHERMUND, D., p. 179; ANTONOVA, K., BONGARD-LÉVINE, G., KOTOVSKI, G., 1979, p. 237-238.

²⁵ Deze tijdslijn is gebaseerd op de bronnen die ik voor het historische kader gebruikte met toevoeging van de tijdslijnen in KULKE, H., ROTHERMUND, D., p. 371-372; RIZVI, S.A.A., 2002, p. x-xii en BARRACLOUGH, G., 1981, p. 19-21.

1253	De geboorte van Amīr Khusro
1265-1287	Regeerperiode van Balban
1290-1320	De Khalji-dynastie van Delhi
1296	Troonsbestijging van 'Alā ud-Dīn
1320-1413	De Tughluq-dynastie van Delhi
1325	Het overlijden van Nizāmuddīn Auliyā en Amīr Khusro
1398	De vroegste datum voor de geboorte van Kabīr. ²⁶ De plundering van Delhi door Timur Leng
1401-1482	De Sharqi-dynastie van Jaunpur
1414-1451	De Sayyiden-dynastie van Delhi
1451-1562	De Lodhī-dynastie van Delhi
1518	De laatste datum voor de dood van Kabīr
1526	De slag om Delhi tussen Babūr en Ibrāhīm te Pānīpat

²⁶ Voor de problematische datering van Kabīr, zie paragraaf 4.2.1.

1. 4. Besluit

Met Sultanaat van Delhi vestigden de moslims zich voor eens en altijd in de Indische samenleving. De ontmoeting tussen beide culturen was jong en ging gepaard met de onderdrukking van de hindoebevolking. Velen van hen bekeerden zich om opportunistische redenen tot de islam. De woelige periode waarin Amīr Khusro en Kabīr leefden was er één van vele machtswissels. Toch bleek het sultanaat de nieuwe bakermat voor cultuur, doordat de vroegere culturele centra van de Arabische wereld drooggelegd werden door de Mongoolse horden. Het sultanaat wist lange tijd weerstand te bieden tegen deze veroveraars.

Door dit historische overzicht kunnen we de patroons van Khusro, en daardoor ook de verschillende stadia in diens carrière, gemakkelijk plaatsen in de tijd. Bovendien begrijpen we nu waarom de Perzische poëzie een nieuwe bloei kende in Delhi ten tijde van Amīr Khusro. Ook krijgen we een idee van de twee dynastieën die vermeld worden in de biografie van Kabīr. Het volgende hoofdstuk zal veel dieper ingaan op de omkadering van de figuur van Kabīr en in mindere mate op de ideologische achtergronden van Amīr Khusro.

De architectuur van het Sultanaat van Delhi. (SCHMIDT, K.J., 1995, p. 42.)

- a) Het binnenplein van de Quwwat al-Islām in Delhi.
- b) De tombe van Ghiyās ud-Dīn Tughluq in Delhi.

- c) Het Lat-paviljoen in de citadel van Firūz Shah in Delhi.
- d) Het Bara Gumbad mausoleum, gebouwd door de Lodhīs, in Delhi.

SELLMAN, R.R., 1954, p. 21.

SELLMAN, R.R., 1954, p. 23.

SELLMAN, R.R., 1954, p. 26.

SELLMAN, R.R., 1954, p. 31.

2. Het Ideologische Kader

2.1 Inleiding

Het ideologische kan natuurlijk niet losgekoppeld worden van de politieke omstandigheden in India ten tijde van het sultanaat. De ontmoeting tussen de islam en de verschillende ideologische tradities in het toenmalige India heeft geleid tot een zeer boeiende vermenging van concepten en praktijken. Om een inzicht te krijgen in de eclectische ideologie van Khusro en Kabīr is het nodig een idee te krijgen van de tradities waardoor zij beïnvloed zijn en waarbinnen zij schreven.

Eerst geef ik een algemene bespreking van het soefisme om dan meer specifiek het soefisme in India te bespreken. Aangezien Khusro een discipel en vriend was van Nizāmuddīn Auliyā, het hoofd van de Chishtiyya, behandel ik deze orde meer in detail. Vervolgens bespreek ik de perceptie van het Brahman in de Vedānta-filosofie, en het onderscheid tussen monisme, pantheïsme en monotheïsme, omdat dit van belang is om de perceptie van god in de verschillende filosofische en religieuze tradities te begrijpen.

Omdat Kabīr een bhakti-dichter was, bespreek ik de evolutie van bhakti als concept, in de teksten, en als beweging in India. Door middel van de negen aspecten van bhakti licht ik ook de praktijk van de *bhaktimārga* toe.

Tenslotte duid ik op de gelijkenissen en wederzijdse invloeden tussen de Vedānta, de Nātha-yoga, bhakti en soefisme.

2.2 Het soefisme

2.2.1 Algemeen

De islamitische mystiek of het soefisme bestaat waarschijnlijk al sinds de beginjaren van de islam en kende een bloei vanaf de 10^{de} eeuw. Aanvankelijk ging het over afzonderlijke wijze figuren, waaronder af en toe zelfs een vrouw²⁷, die een ascetische levenswijze aannamen in functie van hun devotie voor god. Vanaf de 12^{de} eeuw gingen de mystici zich

²⁷ Een van de eerste soefi's was de mystica Rabi'a al Adawiyya, zij leefde in Basra aan het einde van de achtste eeuw. (BUITELAAR, M., TER HAAR, J., 1999, p. 10.)

verenigen in broederschappen, de zogenaamde *tarīqats*. Aan het hoofd van een broederschap staat een sjeik of *pīr*. Volledige onderwerping aan de figuur van de sjeik is een vereiste om tot een broederschap te behoren. De sjeik is de bemiddelaar tussen de mens en god. Elke orde kent zijn eigen specifieke rituelen. Een centraal element bij deze rituelen is de *dhikr* (het gedenken van god). Meestal gaat het om het herhalen van een bepaalde formule. Deze *dhikr* kon zich beperken tot een innerlijk gebed, maar kon ook gepaard gaan met zeer veel verschillende rituelen, poëzie, en soms zelfs dans en muziek. De dans en muziek worden gebruikt om in trance te geraken.²⁸ De tweede hoeksteen voor de identiteit van een orde is de *silsila* of spirituele genealogie, die de opeenvolgende sjeiks opsomt vanaf de stichter.²⁹

De leden van een *tarīqat* blijven over het algemeen gewoon hun professionele leven verder zetten in de eigen leefgemeenschap. De soefi's leven meestal niet in kloostergemeenschappen. Sommigen trekken zich wel terug uit de samenleving en de ascetische levenswijze wordt gezien als één van de stappen op het pad van de verlossing (*de tarīqa*). De sjeik staat aan het hoofd van een broederschap, maar verder is er geen hiërarchische structuur. Het soefisme heeft altijd aansluiting gevonden bij de verschillende lagen van de bevolking. Ze waren ook erg tolerant ten aanzien van volkse gebruiken, die zij vaak gedeeltelijk overnamen.³⁰

In hun filosofie stond de liefde voor god en daardoor ook de liefde voor alle levende wezens centraal. De metafoer van god als geliefde komt voortdurend terug in de soefi-literatuur. Dit beeld vinden we ook terug bij christelijke mystici en de bhakti-beweging. Zij streefden kennis na, die echter gecombineerd moest worden met mystieke gnosis. Bepaalde zaken zijn volgens de soefi's niet te vatten met het intellect alleen. Wanneer de exoterische islam de klemtoon legt op wat goed is voor de gemeenschap en op uiterlijke wetten, rituelen en gedragingen, legt de esoterische kant van de islam de nadruk op de innerlijke zuivering en ethiek. Het soefisme behoort duidelijk tot de esoterische strekking.

Het aspect van de tegencultuur is sterk aanwezig bij veel soefitische bewegingen. Hoewel het soefisme een strekking is van het soennisme negeren ze in feite de islamitische visie op de samenleving. De praktijk van ascese, bijvoorbeeld, en zeker die van seksuele onthouding is in strijd met de traditie van de islam. Het feit dat vrouwen soefi kunnen worden en niet meer

²⁸ De Draaiende Derwisjen van Turkije zijn een bekend voorbeeld van een soefi-orde die trance nastreeft door middel van dans. (BUIELAAR, M., TER HAAR, J., 1999, p. 14.)

²⁹ DE LEY, H., 2004, p. 9-10; BUIELAAR, M., TER HAAR, J., 1999, p. 9-13.

³⁰ DE LEY, H., 2004, p. 11; ANSARI, Z., 1975, p. 207.

kiezen voor een gezin is ook problematisch. Eén van de doeleinden bij de meeste strekkingen binnen het soefisme is eenwording met de godheid. Dit probeerden zij te bereiken via meditatie, ascese en extase. Deze identificatie met god is pure blasfemie volgens de *shari'a*³¹. Zij ondervonden daardoor vaak hevige weerstand van de soennitische orthodoxie.

De Qādiriyya³² is de oudste en één van de belangrijkste soefi-orden. Dit is een eerder conservatieve orde, die goed aanvaard wordt door de soennitische orthodoxie. De Naqshbandiyya³³ is een andere zeer belangrijke orde die eeuwenlang haar centrum had in Delhi. Verder zijn nog de Mawlawiyya³⁴ en de Kubrawiyya³⁵. In Afrika is een volks soefisme, zoals dat van de Tijāniyya³⁶ en de Murīdiyya³⁷, ontstaan dat veel animistische elementen heeft geïncorporeerd. Ook in andere regio's gingen de volkse elementen soms de overhand nemen op het gnostische en filosofische aspect van het soefisme. Hierdoor vervielen bepaalde orden tot het uitvoeren van spectaculaire rituelen en wonderen.³⁸ Het bezoeken van de schrijnen van overleden sjeiks is een traditie die in India is ontstaan.

2.2.2 Soefisme in India

Soefisme werd voor het eerst in India geïntroduceerd door Bayazid.³⁹ Het verwierf bekendheid vanaf het begin van het Sultanaat van Delhi en ontwikkelde zich gedurende de volgende eeuwen om echt een gevestigde vorm aan te nemen vanaf de zestiende eeuw. De verspreiding van het soefisme beperkte zich tot het noorden van India. De voornaamste Indische soefi-orden tot aan de vijftiende eeuw zijn de Chishtiyya, de Suhrawardiyya⁴⁰, en de

³¹ De *shari'a* is het geheel van morele en praktische voorschriften van de islam, gebaseerd op de Koran. Het betekent net zoals *tarīqa* 'het rechte pad', maar de *shari'a* staat eerder voor de uiterlijke beoefening van het rechte pad terwijl de *tarīqa* meer op het innerlijke aspect hiervan duidt. (BUITELAAR, M., TER HAAR, J., 1999, p. 13.)

³² De Qādiriyya werd gesticht door 'Abd al-Qādir Jīlānī in de 12^{de} eeuw. (BUITELAAR, M., TER HAAR, J., 1999, p. 14.)

³³ De Naqshbandiyya onstond in Perzië maar werd vooral belangrijk in Turkije. De orde werd gesticht door Khvāzā Bahā al-Dīn Naqshband in de veertiende eeuw. (ENCYCLOPEDIA OF ISLAM, vol. VII, p. 934.)

³⁴ De Mawlawiyya werd gesticht door de mysticus en dichter Jalāl al-Dīn Rūmī in de 13^{de} eeuw. (BUITELAAR, M., TER HAAR, J., 1999, p. 14.)

³⁵ De Kubrawiyya werd gesticht door Najm al-Dīn Kubrā ca. 1200. (Ibid.)

³⁶ De Tijāniyya werd gesticht door Ahmad al-Tijāni in Algerije in 1781. Deze orde is het sterkst vertegenwoordigd in Noord- en West-Afrika. (ENCYCLOPEDIA OF ISLAM, vol. X, p. 464.)

³⁷ De Murīdiyya is een West-Afrikaans broederschap dat gesticht werd door Amadu Bamba (1850-1927). Deze Amadu was een bekende pacifist tijdens de kolonisatie door de Fransen, in de negentiende eeuw. (ENCYCLOPEDIA OF ISLAM, vol. VII, p. 609.)

³⁸ DE LEY, H., 2004, p. 11-14; BUITELAAR, M., TER HAAR, J., 1999, p. 14.

³⁹ Bayazid was een Perzische soefi die monisme predikte. Hij overleed in 875. (HANDA, R.L., 1978, p. 122.)

⁴⁰ De stichter van de Suhrawardiyya is Abu 'l-Najīb Suhrawardī. De orde is ontstaan in Irak en bloeide vooral in India, waar ze geïntroduceerd werd in de dertiende eeuw en één van de voornaamste ordes werd. (ENCYCLOPEDIA OF ISLAM, vol. IX, p. 934.)

Kubrawiyya. Vanaf de vijftiende eeuw worden ook de Naqshbandiyya, de Shattariyya⁴¹ en de Qādiriyya geïntroduceerd in India.⁴² Voor ons is de eerste periode van belang en dan vooral de Chishtī-orde aangezien Amīr Khusro een discipel was van dit broederschap. De Chishtiyya was een jonge orde in India die in volle ontwikkeling was en ten tijde van Nizāmuddīn Auliya grote faam verwierf in Delhi.

De Chishtī-orde is ontstaan in Chisht, dat in het huidige Afghanistan ligt. Khwāja Mu‘īn-ud-Dīn Chishtī is de stichter van de orde in India. Over de periode vóór hij zich in Ajmer vestigde is er nauwelijks historisch betrouwbare informatie beschikbaar. Volgens de legende is hij geboren in Seistān (Iran) ca. 1142. Hij bereikte Lahore in 1206 en vestigde zich uiteindelijk in Ajmer.⁴³ Er doen vele wonderverhalen over hem de ronde. Zo zou hij bijvoorbeeld de val van Pṛthvirāja in Kanauj voorspeld hebben.⁴⁴ In Chisht bloedde de orde dood en Ajmer werd het nieuwe centrum. Later verschoof het centrum naar Nagaur en tenslotte naar Delhi, aan het begin van de dertiende eeuw.⁴⁵

Door de steun van Sultan Iltutmish⁴⁶ kreeg de Chishtiyya voet aan de grond in Delhi. De voorganger van Nizāmuddīn Auliya als hoofd van de Chishtiyya *silsila* in Delhi was Ganji-Shakar Farīdu 'd-Dīn of ook Bābā Farīd (†1265). Hij was een zeer geliefde sjeik, maar verliet Delhi toen hij ondervond dat zijn faam een obstakel werd voor zijn devotie. Hij vestigde zich in Ajodhan.⁴⁷ De Chishtī *silsila* droeg nederigheid en soberheid hoog in zijn vaandel. Bābā Farīd hield zich hier strikt aan. Hij had nooit extra voedsel in huis en sliep, net zoals zijn discipels op de grond van zijn eenvoudige residentie.⁴⁸ Hij had zelfs geen kussen. Zijn leerling, Nizāmuddīn Auliya⁴⁹, is de grootste Indische soefi van de veertiende eeuw. Hij werd geboren in Bada'un in 1238. Zijn vader stierf toen hij vijf jaar oud was. Hij had een erg devote moeder, die hem sterk beïnvloedde en hem bij goede leraars in de leer liet gaan. De familie verhuisde naar Delhi opdat Nizāmuddīn zijn studie daar zou kunnen verder zetten. Ze waren zeer arm en leden vaak honger. Nizāmuddīn bezocht Ajodhan driemaal tussen 1257 en 1265

⁴¹ De Shattariyya is in India geïntroduceerd door Shāh 'Abd Allāh in de vijftiende eeuw. (ENCYCLOPEDIA OF ISLAM, vol. IX, p. 369.)

⁴² RIZVI, S.A.A., 1978, p. 1-2. HANDA, R.L., 1978, p. 121.

⁴³ RIZVI, S.A.A., 2002, p. 242.

⁴⁴ Zie paragraaf 1.3, p. 4.

⁴⁵ RIZVI, S.A.A., 1978, p. 114-133

⁴⁶ Zie paragraaf 1.3, p. 4.

⁴⁷ RIZVI, S.A.A., 2002, p. 243.

⁴⁸ De residentie van een sjeik is vaak ook de gebedsplaats en staat open voor discipels die er kunnen overnachten. Zo'n residentie heet een *jamā'at Khāna*.

⁴⁹ Zijn volledige naam is Mohammad ibn Ahmed ibn 'Alī al-Bukhārī Nizāmuddīn Auliya, hij is ook bekend met de titel Sultān ul-Auliya (de sultan van de heiligen). (MIRZA, M.W., 1974, p. 112.)

en verbleef daar telkens voor een lange periode, waarin hij opgeleid werd door Bābā Farīd.⁵⁰ De laatste maal kreeg hij zijn *khilāfatnāma*⁵¹ van Bābā Farīd, wat hem tot opvolger maakte van de sjeik. Nizāmuddīn verbleef in Ghiyāspur, een buitenwijk van Delhi. Hij genoot groot aanzien bij de bevolking van Delhi, en ook bij sultan 'Alā ud-Dīn. Tijdens diens heerschappij had Nizāmuddīn al duizenden volgelingen en was zijn residentie een onderkomen voor vele pelgrims. Nizāmuddīn hielp niet alleen de leden van zijn eigen gemeenschap, maar ook de Hindoes. Zij mochten ook naar zijn huis komen om gehoord te worden en de behoeftigen onder hen kregen ook voedsel. Nizāmuddīn bracht zijn dagen en nachten door in gebed en hij vastte continu. Toch was hij geen sombere asceet. Hij had een charmante persoonlijkheid en hield veel van muziek en poëzie. Hij bleef heel zijn leven celibatair, hoewel dat geen vereiste is voor een sjeik.⁵²

Na de dood van 'Alā ud-Dīn werd diens zoon, Khidr Khān geëxecuteerd door Mubārak Shah, die daardoor de troon kon bestijgen. Hoewel Nizāmuddīn zich niet bezighield met politiek, viel hij toch in ongenade bij Mubārak Shah, omdat Khidr Khān zijn discipel was geweest. Nizāmuddīn liet zich ook in het geheel niet imponeren door de macht van de sultan. Zo bezocht hij de moskee die door de sultan gebouwd was niet, ondanks de dwingende vraag van de sultan. Hij kwam ook niet persoonlijk naar de plechtigheid om eer te betonen aan de sultan, maar stuurde een dienaar. Mubarak was zó beledigd dat hij dreigde met de doodstraf maar hij stierf vooraleer hij ze kon laten uitvoeren.⁵³

Na de dood van Mubarak Shah greep Nasir ud-Din Khusraw de macht. Gedurende zijn korte bewind gaf hij grote sommen geld uit de schatkist aan de belangrijke sjeiks, opdat ze zijn macht zouden vrijwaren. Enkele sjeiks weigerden dit geld, anderen namen het aan maar hielden het bij opdat ze het konden teruggeven in geval van een machtswissel. Nizāmuddīn echter, nam het aan en verdeelde het onmiddellijk onder de armen. Toen vervolgens Ghiyās ud-Dīn Tughluq de troon besteeg, na Khusraw te hebben verdreven, eiste deze de gelden terug. Hij was zeer ontriefd toen hij vernam dat Nizāmuddīn niets kon teruggeven. De sjeik

⁵⁰ Volgens Rizvi bezocht Nizāmuddīn Ajodhan driemaal, Mirza insinueert dat hij naar Ajodhan ging en daar enkele jaren bleef tot zijn opleiding voltooid was en volgens Vaudeville heeft hij Delhi nooit verlaten. (MIRZA, M.W., 1974, p. 113; VAUDEVILLE, C., 1993, p. 79; RIZVI, S.A.A., 1978, p. 135-154.)

⁵¹ *Khilafat* of *Khalifat* betekent 'opvolging'. Dit kan de opvolging zijn, na de dood van een sjeik maar het kan ook duiden op een spirituele opvolging van de stichter van de orde. Een *khilāfatnāma* is een officieel document dat door een sjeik overhandigd wordt aan een leerling, wanneer die een zekere staat van mystieke perfectie heeft bereikt volgens de regels van de orde. Het is vergelijkbaar met een priesterwijding. De soefi die een *khilāfatnāma* heeft ontvangen mag leerlingen initiëren en rituelen leiden. (ENCYCLOPEDIA OF ISLAM, vol. V, p. 950.)

⁵² VAUDEVILLE, C., 1993, p. 78-79 ; RIZVI, S.A.A., 1978, p. 135-154, MIRZA, M.W., 1974, p. 114-116.

⁵³ RIZVI, S.A.A., 1978, p. 154-161.

was volledig vervreemd van deze laatste twee sultans, maar had blijkbaar genoeg aanzien om er zonder kleerscheuren vanaf te komen. Deze vervreemding werd overigens nog in de hand gewerkt door een aantal islamitische rechters en soefi's die jaloers waren op Nizāmuddīn's populariteit. Zij begonnen hem de praktijk van *sama*⁵⁴ te verwijten en beklagden zich hierover bij de sultan. Dit leidde tot een hoorzitting waarbij beide partijen hun standpunten omtrent de kwestie moesten verdedigen. Nizāmuddīn was dermate goed onderlegd in het islamitische recht en in de Koran dat de sultan weigerde om een oordeel te vellen.⁵⁵ De vete tussen de sjeik en de sultan bleef voortduren tot aan de dood van Ghiyās ud-Dīn Tughluq in 1325. Nizāmuddīn stierf in datzelfde jaar.⁵⁶

2.3 Monisme, pantheïsme en monotheïsme in de Vedānta⁵⁷

Het concept van *Brahman* krijgt in de Upaniṣaden drie invullingen. De meest voorkomende is monistisch in de zin dat ze elke vorm van dualisme ontkent. *Ātman* en *Brahman* worden dan beschouwd als een zelfde realiteit, alles daarbuiten is een illusie. De tweede visie is pantheïstisch. Het universum wordt hierin geïdentificeerd met *Ātman* en *Brahman*. Een derde stroming is monotheïstisch en ziet *Brahman* als een god die de wereld controleert.⁵⁸ Binnen de Vedānta-filosofie, die als uitgangspunt de Upaniṣaden heeft, was dit één van de voornaamste discussiepunten. De basistekst voor de Vedānta-traditie is de Vedānta Sūtra van Bādarāyaṇa. Hierin krijgen we een zeer bondige weergave van de visies in de Upaniṣaden. De commentaarteksten op dit werk vormen het tekstcorpus van de Vedānta-traditie. De bekendste commentator is Śaṅkara. Hij propageert de monistische visie. *Ātman* en *Brahman* zijn identiek. Diversiteit is een illusie en het universum is een droom van de Alziel.⁵⁹ Enkel de ziel is geen illusie en de mens moet dus de waarheid in zichzelf zoeken. Door het opheffen van de onwetendheid kan men beseffen dat *Ātman* en *Brahman* één zijn. Dit besef leidt tot de verlossing.

⁵⁴ *Sama* is een rituele praktijk waarbij poëzie wordt gereciteerd, muziek wordt gemaakt en wordt gezongen. Dit was officieel verboden. (RIZVI, S.A.A., 1978, p. 161.)

⁵⁵ RIZVI, S.A.A., 1978, p. 162.

⁵⁶ ANTONOVA, K., BONGARD-LEVINE, G., KOTOVSKI, G., 1979, p. 235 ; MIRZA, M.W., 1935, p. 133-134 ; HABIB, M., 1927, p. 42. Meer hierover in de voetnoten bij de vertaling van de tekst van Parmānand Pāncāl,

⁵⁷ 'Vedānta' betekent 'Einde van de Veda'. Dit kan geïnterpreteerd worden als 'einddoel van de Veda' i.e. 'de betekenis van de Veda' of als 'voorbeelden uit de Veda' maar hoogstwaarschijnlijk duidt deze term op de Upaniṣaden die zich chronologisch aan het einde van de Veda's bevinden.

⁵⁸ DASGUPTA, S., 1951, p. 50.

⁵⁹ HASTINGS, J., 1908-1926, vol. 12, p. 597.

De diversiteit komt echter wel veelvuldig aan bod in de Veda's en de Upaniṣaden. Om dit probleem te overbruggen verdeelt Śāṅkara de kennis op in twee categorieën. De 'hogere kennis' komt overeen met bovenstaande monistische visie. Er is hier sprake van een *nirguṇa Brahman*, zonder attributen. De tweede categorie is die van de 'lagere kennis'. Door de onwetendheid beschouwt de mens zich als apart van de Alziel, waaraan hij kwaliteiten gaat toeschrijven.

Er zijn ook stromingen die zich op de Upaniṣaden baseren en een dualistische visie representeren. De Vaiṣṇava's en de Śāiva's zijn hier een voorbeeld van. Een bekende commentator is Rāmānuja (1051-1137)⁶⁰ die van mening was dat de individuele ziel niet identiek is aan de Alziel. Hij ging ook de klemtoon van de *jñānamārga* naar de *bhaktimārga* verschuiven. Niet onwetendheid maar ongeloof was volgens hem het probleem van de mens. Devotie was het middel om tot de verlossing te komen. De bhakti-beweging kreeg een sterke impuls in de dertiende eeuw vanuit drie verschillende Vedānta-scholen, namelijk die van Rāmānuja, Vallabha en Madhva, die elk een eigen commentaar schreven op de Vedānta Sūtra.⁶¹

2.4 Bhakti

2.4.1 De oorsprong en geschiedenis van Bhakti⁶²

2.4.1.1 Bhakti als concept

Volgens het hindoeïsme bestaan er drie religieuze paden: het pad van de kennis (*jñānamārga*), het pad van de handeling (*karmamārga*) en het pad van de devotie (*bhaktimārga*). Dit laatste is steeds het meest populaire pad geweest. Het is de gemakkelijkste weg en hij is toegankelijk voor iedereen. Voor het pad van de kennis moest men eerst en vooral mannelijk en bovendien geletterd zijn, of toch tenminste tot de drie hoogste standen, die toegang hadden tot de geschriften, behoren. Het bestaat uit een combinatie van kennisverwerving en ascese. Het pad van de handeling vereist goed gedrag en moraliteit, passieloos handelen en het plengen van offers. Bhakti, of de devotie voor god, heeft een lange en gevarieerde geschiedenis. Het begrip kent enorm veel verschillende interpretaties en

⁶⁰ TULPULE, S.G., 1984, p. 36.

⁶¹ DASGUPTA, S., 1951, p. 70.

⁶² De hierna volgende tekst is, tenzij anders vermeld, gebaseerd op HANDA, R.L., 1978, p. 61-90 en TULPULE, S.G., 1984, p. 21-42.

invullingen. In deze paragraaf geef ik een overzicht van de voornaamste bhakti-bewegingen en -bronnen.

Reeds in de Ṛgveda⁶³ vinden we enkele duidelijke voorbeelden van bhakti in *maṇḍala* 7 en dan vooral in de hymnen aan Varuṇa. “In mijn hart stel ik me de vraag hoe Varuṇa en ik verenigd kunnen worden.”⁶⁴ Deze wens om verenigd te worden met de godheid is een typische uiting van bhakti. Uit deze hymnen blijkt ook een gevoel van schuld en een poging om de eigen zwakheden te overwinnen om zo tot een persoonlijke communicatie met god te komen.

Het woord ‘bhakti’ komen we voor het eerst tegen in de Śvetāśvataropaniṣad.⁶⁵ Hierin zegt men dat de discipel volledig vertrouwen moet hebben in zowel de guru als in god. In de Upaniṣaden⁶⁶ wordt de nadruk gelegd op het pad van de kennis. We vinden hierin geen uitweidingen over het concept bhakti, maar de teneur van deze werken is toch eerder devotieel dan ritualistisch. Ook de idee van het *Brahman* als allesdoordringende substantie, die de oorsprong van alles is, wordt later kenmerkend voor de bhakti-bewegingen, onder andere benamingen, weliswaar. Kabīr zal dit bijvoorbeeld *Rām* noemen. Hiermee duidt hij dan niet op de held uit het Rāmāyaṇa, maar wel op de alomtegenwoordige god. In de Muṇḍakopaniṣad gaat men in op de realisatie van het *ātman*. Hiertoe moet men zich losmaken van het wereldse en ' de pijl van de ziel moet scherp gemaakt worden met devotie.⁶⁷

Bhakti wordt pas voor het eerst als doctrine gepredikt in het Bhagavadgītā⁶⁸. Hierin spreekt Kṛṣṇa zowel van de *karmamārga* als van de *bhaktimārga*. De verlossing kan bereikt worden door het vervullen van de *Dharma* (de verplichtingen die bij de stand horen) en passieloos handelen. Een andere manier om de eeuwige gelukzaligheid te bereiken, is het

⁶³ De discussie over de datering van de Ṛgveda is nog steeds aan de gang. De data volgens Max Müller zijn 1200-1000 V.O.T., Jacobi schuift de data terug tot 4500 V.O.T. We kunnen aannemen dat ze ontstaan zijn in de periode van 1500 tot 800 V.O.T. (AERTS, J., BACHRACH, A.G.H., 1963, vol. 8, p. 108-109.)

⁶⁴ *Maṇḍala* 7, hymne 86, tweede vers. उत्सवया तन्वा संवदे तत कदा न्वन्तरवरुणे भुवानि । (<http://www.sacred-texts.com/hin/rvsan/rv07086.htm>)

⁶⁵ Śvetāśvataropaniṣad, zesde *adhyaḥya*, 23: यस्य देवे परा भक्तिर यथा देवे तथा गुरौ । (<http://www.sacred-texts.com/hin/sbe15105.htm> ; TULPULE, S.G., 1984, p. 25.)

⁶⁶ Er bestaan 14 vedische en een 300-tal post-vedische Upaniṣaden. De vedische Upaniṣaden kunnen dan nog eens opgedeeld worden in de oudste groep van zeven waarvan elk afzonderlijk aansluit bij één van de vedische scholen. De tweede groep van zeven jongere Upaniṣaden is ontstaan rond de vijfde en vierde eeuw V.O.T. De Śvetāśvataropaniṣad en de Muṇḍakopaniṣad behoren tot deze groep. (AERTS, J., BACHRACH, A.G.H., 1963, vol. 10, p. 27.)

⁶⁷ Muṇḍakopaniṣad, tweede Muṇḍaka, tweede Khaṇḍa, derde vers. (<http://www.sacred-texts.com/hin/sbe15019.htm>)

⁶⁸ De Bhagavadgītā is een boek uit het Mahābhārata (400 V.O.T.- 400 O.T.) Arjuna moet het signaal geven dat de oorlog in gang zal zetten en hij twijfelt. Kṛṣṇa, die zijn wagenmenner is geeft hem een filosofische uitleg.

beoefenen van *aikāntika bhakti*, oftewel devotie gericht op één punt, met als object van devotie Nārāyaṇa, het Absolute Wezen.

Terwijl bhakti in het Bhagavadgītā slechts één van meerdere onderwerpen is, handelt de Bhāgavata Purāṇa⁶⁹ enkel en alleen over bhakti. Het is het eerste werk dat een analyse maakt van de psychologische aspecten van bhakti, dat volgens de Bhāgavata gegenereerd wordt in de geest door het aanbidden en bezingen van god, door over god te mediteren en te luisteren naar de glorie van god. Het werk illustreert bhakti aan de hand van een beschrijving van de levens van Kṛṣṇa en een aantal bekende mystici. De Bhāgavata is steeds een belangrijke rol blijven spelen bij de verschillende bhakti-bewegingen.

Een volgend werk, de Bhaktisūtra van Śāṅḍilya, maakte een onderscheid tussen primaire en secundaire bhakti. De primaire bhakti impliceert het ontspringen van een fontein van pure liefde voor god in de geest van een mens. De secundaire bhakti houdt meditatie, verering, gebed, het herhalen van mantra's en ook in beperkte mate rituelen in.

In de Bhaktisūtra van Nārādā wordt bhakti omschreven als de pure liefde voor god en dit is een doel op zich. De kenmerken hiervan zijn vrede en gelukzaligheid en het effect is onsterfelijkheid. Men spreekt hier ook van de 'intoxicatie door de liefde van god'. Dit is een erg populair begrip onder de *bhaktas*.

2.4.1.2. Bhakti als beweging.

Wanneer de bhakti-beweging juist ontstond, is niet echt duidelijk. De eerste tekenen van een echte beweging vinden we in het zuiden van India, in de zesde eeuw. Deze zette zich voort, via Karnāṭaka en Mahārāṣṭra, naar het noorden waar ze een bloei kende in de 14^{de} en 15^{de} eeuw. De bhakti-beweging was waarschijnlijk een belangrijke factor in de zege van het hindoeïsme over het boeddhisme. De beweging heeft zeker een belangrijke rol gespeeld in het promoveren van de verschillende volkstalen tot literaire talen. De *bhakta*'s wilden het gewone volk bereiken en componeerden hun verzen in de lokale talen.

De Kṛṣṇabhakti-cultus⁷⁰ kende haar eerste bloeiperiode in Tāmilnāḍu. Tegen het einde van de zesde eeuw kwam er in dit gebied een grote spirituele heropleving onder invloed van de Aḷvārs. Zij streefden een intuïtieve kennis van god na. Kasten hadden voor hen geen belang en onder hen was zelfs een vrouw, Aṇḍal genaamd. Ze hanteerden het Tāmil voor hun

⁶⁹ De Bhāgavata Purāṇa is samengesteld door een gemeenschap van brahmanen tussen 850 en 950. (RIZVI, S.A.A., 2002, p. 356.)

⁷⁰ De cultus die Kṛṣṇa vereert. Deze is een *avatar* of incarnatie van Viṣṇu, dus de Aḷvārs zijn *vaiṣṇava*'s.

religieuze geschriften. Zij streefden geen *mokṣa* of verlossing na, de devotionele en emotionele verhouding tot god was een doel op zich. De centrale analogie die zij hanteerden om hun relatie met god te omschrijven, was die van de bruid die verlangt naar vereniging met haar echtgenoot. Dit thema vinden we ook terug bij de christelijke mystici zoals Sint Theresa van Avila en Sint Johannes van het Kruis⁷¹. De meest bekende onder de Aḷvārs was Nammālvār.⁷²

De belangrijkste filosofische protagonist van de *bhakti*-beweging was Rāmānuja (zie supra). Hij leefde ook in en liet zijn filosofie aansluiten bij het gedachtegoed van de Aḷvārs, hetwelk hij vervolgens vermengde met de ideeën van de Vedas, de Upaniṣāden en de Bhagavadgītā. Hij trachtte bhakti te verzoenen met de andere paden naar de verlossing. Zijn doel was om tot één devotionele doctrine te komen. Rāmānand was een adept van de filosofie van Rāmānuja en zorgde voor de heropleving hiervan in het noorden (zie infra).

Rond dezelfde periode als de Aḷvārs ontwikkelde zich nog een *śaiva* bhakti-beweging in het zuiden. De hymnen van deze sants zijn tegen het einde van de elfde eeuw verzameld onder de titel Tevāram.⁷³ Het verschil met de Aḷvārs is dat deze mystici blijk geven van een groot gevoel van onwaardigheid ten opzichte van hun god. Ook zij verzetten zich duidelijk tegen de ritualistische en mechanische orthodoxe traditie. Volgens Appar, een bekende sant van deze strekking, verloor het verschil tussen mannen en vrouwen zijn betekenis in het licht van de verering van Śiva.⁷⁴

Een element dat waarschijnlijk heeft bijgedragen aan de populariteit van deze vroege bhakti-bewegingen, ten nadele van het boeddhisme en het jainisme, is dat zij de onschuldige geneugten van het leven als spirituele oefeningen beschouwden. Voor hen was het dagdagelijkse leven geen belemmering voor het geloof. Hun leer was eenvoudiger en stond dicht bij de gewone mens. Zij waren veel minder streng ascetisch en hun visie op het leven kwam positiever over dan bijvoorbeeld die van het boeddhisme, waarbij er van uitgegaan wordt dat alle leven lijden is.

⁷¹Sint Johannes van het Kruis was een Spaans mysticus. Hij leefde van 1542-1591. Zijn bekendste werken zijn ‘De donkere nacht van de ziel’ en ‘De levende vlam van de liefde.’ Sint Theresa van Avila leefde van 1515-1582. Ze trad in bij de Karmelieten waar zij na een drie jaar durende ziekte een visioen kreeg van Christus. Vanaf dan kreeg zij hoe langer hoe meer extatische mystieke ervaringen. In 1567 ontmoette ze Sint Johannes van het Kruis, die ook Karmeliet was.

⁷²Nammālvār was een *śūdra*. Hij leefde ca.800 O.T. (RIZVI, S.A.A., 2002, p. 355.)

⁷³RIZVI, S.A.A., 2002, p. 355.

⁷⁴TULPULE, S.G., 1984, p. 17.

In de twaalfde eeuw bloeide bhakti in Karnāṭaka. Ook hier treffen we zowel een *vaiṣṇava* als een *śaiva* strekking aan. De oudste mystieke geschriften van Karnāṭaka zijn de Vacanas van de Vīraśaiva sants. Dit zijn filosofische prozagedichten. Deze worden ook wel de Kannāḍa Upaniṣaden genoemd. De Vīraśaiva sants streefden een ideale samenleving met een gedemocratiseerde religiositeit na, waarin ieder individu, met zijn specifiek aanvoelen van de relatie tot god, een plaats kon krijgen. Kaste, geslacht en religieuze traditie waren hierbij geen obstakel. Nederigheid en liefde voor de medemens waren de voornaamste vereisten om in de gemeenschap van sants te kunnen leven, naast natuurlijk de liefde voor god. Hun belangrijkste vertegenwoordiger is Prabhudeva (12^{de} eeuw).⁷⁵ De *vaiṣṇava* Haridāsas hielden er een gelijkaardig gedachtegoed op na. Ook zij hadden een sterk sociale inslag. Purandardās (1480-1564) is een vertegenwoordiger van deze strekking.⁷⁶

Een beweging die haar oorsprong had in Karnāṭaka maar tot volle bloei kwam in Mahārāṣṭrā is die van de Vārakarīs. Hun voornaamste taak was om regelmatig op pelgrimstocht te gaan. Zij vereerden de god Viṭṭhala door voortdurend zijn naam te zingen en waren strikte vegetariërs. Ze moesten hun wereldse bezigheden en familie niet achterlaten. Na een pelgrimstocht konden zij hun gewone leven hervatten. Pandharpur in Mahārāṣṭrā werd het centrum van deze beweging, doordat de pelgrimstochten voornamelijk naar hier leidden. Verder was er geen centraal gezag, geen hiërarchie, geen doctrine of vaste rituelen. Het democratische aspect van de bhakti-bewegingen komt ook hier weer sterk tot uiting. Jñānadev en Nāmdev⁷⁷ waren de voornaamste vertegenwoordigers van deze cultus. Zij gaven mee de aanzet tot de grote verspreiding van bhakti naar het noorden van India vanaf de dertiende eeuw. Zij beklemtoonden de innerlijke beleving van de devotie. Middelen om dit te bereiken waren kennis en yoga.

Een passage uit de Padmapurāṇa⁷⁸ illustreert de geografische evolutie van de bhakti-beweging. Ik citeer:

⁷⁵ TULPULE, S.G., 1984, p. 33.

⁷⁶ TULPULE, S.G., 1984, p. 34.

⁷⁷ Jñānadev is de auteur van de Jñāneśvarī, een monumentale commentaar op het Bhagavadgītā. Dit werk werd voltooid in 1290. Het taalgebruik van Jñānadev is echter veel archaischer dan dat van Nāmdev. Het is dus onwaarschijnlijk dat zij in dezelfde periode hebben geleefd. De vragen omtrent de datering van beiden zijn nog niet volledig opgelost. (SCHOMER, K., MCLEOD, W.H., 1987, p. 21.) Volgens Handa leefde hij van 1275 tot 1296. In dat geval zou hij de Jñāneśvarī voltooid hebben op zijn vijftien. (HANDA, R.L., 1978, p. 74.) Over de datering van Nāmdev, zie CALLEWAERT, W., 1989, p. 15-16. Hij verkreeg bekendheid in de veertiende eeuw.

⁷⁸ De Bhāgavata-māhātmya, die een deel uitmaakt van de Uttarakāṇḍa van de Padmapurāṇa. (TULPULE, S.G., 1984, p. 36.)

Op een dag zag de wijze Nārada een jonge vrouw die zat te huilen om twee oude mannen, die bewusteloos naast haar lagen, aan de oever van de Yamunā. Toen Nārada vroeg waarom ze hilde, gaf ze hem als antwoord: “ Ik ben Bhakti en dit zijn mijn twee zonen, Jñāna (Kennis) en Vairāgya (Zelfverloochening). Ik ben geboren in Draviḍa, groeide op in Karnāṭaka, verbleef nu en dan in Mahārāṣṭra en geraakte volledig uitgeput in Gujarāt door de aanvallen van de ongelovigen (de jains). Toen ik echter Vṛndāvana, de woonplaats van Kṛṣṇa, bereikte, werd ik terug jong, maar bleef ik enkel in het bezit van mijn grootste troef.”⁷⁹

Volgens deze allegorie ontstond bhakti dus in het zuiden, kende een grote bloei in Karnāṭaka, kwam ook voor in Mahārāṣṭra, verzwakte door de invloed van de jains in Gujarāt en kende een heropleving in het noorden, maar dan zonder de eigenschappen van zelfverloochening en kennis. Het lijkt me nogal sterk te stellen dat deze twee eigenschappen geen plaats meer hadden in de bhakti-beweging van het noorden. Deze passage bevestigt wel dat bhakti oorspronkelijk uit het zuiden kwam en welke weg de beweging aflegde, vóór ze het noorden bereikte.

Vanaf de twaalfde eeuw begon de islam voet aan de grond te krijgen in het noorden van India.⁸⁰ De opmars van de islam is van cruciaal belang geweest voor de ontwikkeling van de bhakti-beweging in het noorden, waar deze haar grootste bloei kende. Hindoes werden over het algemeen gediscrimineerd door de nieuwe overheersers. Er heerste een gevoel van ontredde bij de bevolking door de vele opeenvolgende nederlagen van de hindoeheersers. De bhakti-beweging speelde een belangrijke rol in het herbevestigen van het vertrouwen van de bevolking in het hindoeïsme. Bovendien verzoende de bhakti-beweging in zekere zin het hindoeïsme met de islam. Uiteindelijk had ook het soefisme een belangrijke invloed op deze beweging.

Volgens Handa was Rāmānand⁸¹ beïnvloed door de islam wanneer hij streefde naar een meer egalitaire visie op de mensen en de samenleving. Uit bovenstaande informatie blijkt echter dat deze ideeën reeds lang leefden binnen de verschillende bhakti-bewegingen. Het feit dat er overeenkomsten waren tussen het bhakti-gedachtegoed en de islam, zal zeker bijgedragen hebben tot de specifieke evolutie van beide religies in het noorden van India. Volgens de sektarische traditie was Rāmānand een leerling van Rāghavānand, de vierde

⁷⁹ TULPULE, S.G., 1984, p. 36.

⁸⁰ Zie hoofdstuk 1: het historische kader.

⁸¹ Voor de problematische datering van Rāmānand, zie paragraaf 4.2: de biografie van Kabīr.

ācārya of guru in de opvolging van Rāmānuja. Deze was de spirituele leider van de Śrī-saṃpradāy sekte in Varanasi. Het kwam tot een dispuut tussen Rāmānand en zijn guru. Hij verliet de sekte en stichtte zijn eigen groepering, de Rāmāvat of de Rāmānandī Saṃpradāy. Deze aanbad Rām en Sīta als dubbele godheid. De praktijk van de *Rāmānandī* traditie vertoonde ook veel invloeden van yoga. Rāmānand maakte een synthese van het ideeëngoed van de *Nāthayoga* en het *vaiṣṇavisme*.⁸² Hij oefende een belangrijke invloed uit op de ontwikkeling van de noordelijke bhakti en de *Nirguṇa* school. Hij wordt beschouwd als de guru van Kabīr maar hiervoor bestaan geen sterke bewijzen.

Een element dat we bij de zuidelijke bhakti slechts zeer beperkt aantreffen en dat sterk aan belang wint binnen de verschillende noordelijke bhakti-bewegingen, is dat van de erotische devotie of *madhurā bhakti*. Dit is een gebruik dat ontleend is aan het tantrisme. Bij bhakti is er wel eerder sprake van een gesublimeerde erotiek dan bij het tantrisme. Anderzijds lijkt dit een ontwikkeling die inherent met mystiek verbonden is aangezien we dit in het soefisme, in de christelijke mystiek (à la Hadewijch) en ook al bij de Aḷvārs terugvinden. Naast de invloed van het tantrisme werden de meeste sants van het noorden ook beïnvloed door het soefisme van de Chishtiyya-orde. Er ontstonden ook bhakti-bewegingen in Bengalen, Assam, Gujarāt, Sind en Kaśmīr. Hier ga ik niet dieper op in omdat deze geen aanwijsbare invloed uitgeoefend hebben op Kabīr en de ontwikkeling van zijn school.

De bhakti-beweging in het noorden wordt traditioneel in twee scholen opgedeeld: de *Nirguṇa*- en de *Sagūṇa*-school. Kabīr wordt beschouwd als de stichter van de eerste school die ook wel de school van de sants genoemd wordt. De aanhangers geloven in een ultiem wezen zonder eigenschappen of die alle kwaliteiten overstijgt en oneindig is (*Nirguṇa Brahman*). Deze school splitste later nog op in een richting die de klemtoon legde op kennis en een strekking die de overgave aan god als de essentie van bhakti beschouwde. De *Sagūṇa*-school gelooft in een ultiem wezen met antropomorfe eigenschappen en aanbidt de incarnaties hiervan, die eindig zijn. Deze splitste op in een richting die de incarnatie van Viṣṇu als Rām vereerde en een strekking die zijn incarnatie als Kṛṣṇa aanbad. Van de eerste is Tulsidās de voornaamste vertegenwoordiger en van de tweede Surdās.⁸³

In feite is deze opdeling een sterk vereenvoudigde weergave van de realiteit. Eerst en vooral is de scheiding tussen *Nirguṇa* en *Sagūṇa* nooit erg duidelijk geweest. De *Nirguṇa*

⁸² BHARTWAL, P.D., 1936, p. vi.

⁸³ HANDA, R.L., 1978, p. 79.

dichters gebruikten ook veel *Saguṇa* concepten en kennen geen ultieme waarheid toe aan hun oneindige *Nirguṇa Brahman*. Kabīr, die nochtans als de stichter van de *Nirguṇa*-school gezien wordt, gebruikte de concepten van beide richtingen vrij door elkaar. Volgens hem oversteeg Rām het onderscheid tussen *nirguṇa* en *saguṇa*.⁸⁴ Bovendien was er ook niet echt sprake van een school. De sants formuleerden nooit een systematisch filosofisch apparaat. Hoewel de verschillende noordelijke mystieke dichters zeker een aantal gemeenschappelijke uitgangspunten hadden, bleef de persoonlijke mystieke beleving en invulling van bhakti essentieel.⁸⁵

2.4.2 De negenvoudige bhakti⁸⁶

Hoewel bhakti zelf ondeelbaar is, kunnen we toch een indeling maken volgens haar meest fundamentele aspecten. Dit zijn er traditioneel negen: *Śravaṇa* (het horen), *Kīrtana* (het zingen van de naam van god), *Smarāṇa* (het herinneren van de goddelijke naam), *Pādasevana* (het dienen van de heilige voeten), *Arcana* (verering), *Vandana* (begroeting), *Dāsyā* (dienstbaarheid), *Sakhya* (vriendschap met god) en *Ātmanivedana* (vernietiging van het zelf).

Śravaṇa staat voor het luisteren naar spirituele discussies, lessen en toespraken. De luisteraar moet hierbij aandachtig zijn en trachten te betekenis te vatten. Ook na het luisteren moet er verder nagedacht worden over wat men heeft gehoord. Het mag geen mechanisch proces worden. Meer specifiek kan *Śravaṇa* duiden op de woorden van de guru die de discipel leiden tot het horen van de goddelijke stem. En nóg specifiek kan het over de mantra gaan die de guru aan zijn discipel geeft en die deze aanhoudend herhaalt met als doel dichter bij zijn god te komen.

Kīrtana is het zingen van de naam van god en het beschrijven van zijn daden met als doel devotie op te wekken bij de toehoorders en de uitvoerder. Muziek speelt hierbij een belangrijke rol maar het artistieke aspect mag geen doel op zich worden. De muziek mag geen obstakel vormen voor de devotie. Een andere regel is dat de schoonheid van vrouwen niet mag beschreven worden omdat dan bij de toehoorders lustgevoel wordt opgewekt in plaats van devotie. De uitvoerder van de *Kīrtana* mag geen materieel voordeel halen uit zijn optreden.

⁸⁴ VAUDEVILLE, C., 1959, p. 236.

⁸⁵ Meer over de filosofie van Kabīr en de *Nirguṇa* school in paragraaf 4.3.

⁸⁶ Deze paragraaf is gebaseerd op TULPULE, S.G., 1984, p. 83-103.

Smarāṇa wordt door de sants beschouwd als de essentie van bhakti. Het is de meditatieve, innerlijke devotie. Enkel dit aspect van bhakti kan rechtstreeks tot zelfverwerkelijking leiden.

Pādasevana betekent letterlijk 'dienen of vereren van de voeten'. Hiermee doelt men op de voeten van de guru. Dit moet echter niet al te letterlijk opgevat worden. De *bhakta* wordt niet verondersteld ten dienste te staan van zijn guru. De guru geeft de *nāmamantra* aan zijn nieuwe discipel bij diens initiatie. Dit is een kostbaar geschenk dat de volgeling moet koesteren. Hij moet zijn spiritualiteit voeden en in stand houden door te mediteren met de mantra en hem te reciteren. Verder moeten de *bhaktas* de spirituele instructies van hun guru opvolgen en respect tonen ten aanzien van hem.

Arcana duidt op het vereren van een mentaal of fysiek beeld van god. Bij het vereren van afbeeldingen maakt men het beeld schoon door het een bad te geven, vervolgens biedt men het beeld voedsel en bloemen aan terwijl men hymnen zingt. Dit gebeurt natuurlijk enkel bij *Saguṇa bhakti*. *Arcana* kan ook symbolisch geïnterpreteerd worden. Volgens Jñānadev moeten we de alomtegenwoordige god vereren met de bloemen van onze daden.⁸⁷ Het merendeel van de middeleeuwse mystieke dichters aanbaden godenbeelden. Enkel de aanhangers van de zogenaamde *Nirguṇa*-school van Kabīr weerden afbeeldingen van god.

Vandana betekent begroeting of eerbetoon. Het houdt in dat iemand buigt voor een afbeelding of voor een sant. Het is een manier om nederig te worden. Het is een uiting van overgave. In de cultus van Pandharpur was het de gewoonte dat *vāraakarīs*, ongeacht hun status, elkaar begroetten door elkanders voeten aan te raken. Ook dit werd *vandana* genoemd.

Dāsya of dienstbaarheid is verwant aan *pādasevana* en dezelfde principes gelden hier dus het is niet nodig hier verder op in te gaan.

Sakhya betekent vriendschap. Men bedoelt hier de vriendschap met god. Dit is in feite meer het doel van de bhakti dan een middel tot bhakti. Om tot vriendschap met god te komen moet men alle egoïsme aan de kant kunnen zetten en bereid zijn om alles te verliezen. Verder moet de *bhakta* een diep inzicht, totale eerlijkheid en een groot geloof aan de dag leggen. Een de vriendschap met god bereikt is, kan deze niet meer verbroken worden. Hierbij moet de *bhakta* echter waakzaam blijven om de grootheid van god niet te reduceren.

⁸⁷ Jñāneśvarī 18.913 (TULPULE, S.G., 1984, p. 95.)

Ātmanivedana slaat op de complete overgave van het zelf aan god. Dit is de bekroning van het devotionele leven. Hierbij worden egoïsme en het bewustzijn van het lichaam vernietigd. Het is als het ware de fusie van het zelf met god. Dit is een staat die enkel begrepen kan worden door hem te beleven. Een theoretische omschrijving kan slechts een vaag en steeds foutief beeld scheppen.⁸⁸

Deze negen vormen van bhakti zijn niet exhaustief. Of al deze vormen de ware bhakti uitmaken, kan ook in vraag gesteld worden. Bovendien is *Ātmanivedana* geen vorm maar wel het doel van bhakti. Toch is deze indeling handig om een overzicht te krijgen van wat de praktijk van bhakti ongeveer inhoudt.

2.5. De interactie tussen de verschillende mystieke tradities in India

Al-Biruni, de Arabische geleerde, duidde reeds op de gelijkenissen tussen aspecten van bepaalde Indische werken⁸⁹ en van het soefisme. Het is zeker zo dat er sterke gelijkenissen zijn tussen de verschillende mystieke strekkingen in het christendom, het hindoeïsme en de islam. Dit heeft waarschijnlijk twee oorzaken: mogelijk is de verinnerlijking van het geloof een ontwikkeling die zich spontaan voordoet binnen een gevestigde religie, waar het merendeel van de gelovigen zich vooral bezig houdt met het exoterische aspect van hun religiositeit. Bovendien lijkt deze verinnerlijking blijkbaar tot de ontwikkeling van een aantal gelijkaardige ideeën en praktijken. Daarnaast hebben de verschillende esoterische strekkingen ongetwijfeld een invloed gehad op mekaar en hebben zij een aantal begrippen en praktijken uitgewisseld.

De Westerse oriëntalisten, zoals Weber⁹⁰, durfden wel eens beweren dat de bhakti-beweging in het noorden van India was ontstaan onder impuls van het christendom. Dit houdt geen steek. De mystiek van de Alṽars bestond lang vóór de bekende christelijke mystici en bhakti is duidelijk een oorspronkelijk Indisch concept.

Het boeddhisme heeft veel van haar begrippen overgenomen uit het hindoeïsme. Vervolgens is uit de boeddhistische Sahajīya cultus de *śaiva* Nāthpanth ontstaan. De Nāthpanth heeft een belangrijke invloed gehad op zowel het Indische soefisme als op de

⁸⁸ TULPULE, S.G., 1984, p. 89-103.

⁸⁹ Abū Rayhān Al-Bīrūnī leefde in de elfde eeuw. Hij was filosoof en wetenschapper. Hij vertaalde o.a. de Yogasūtra van Patañjali en de Bhagavat Gītā naar het Arabisch. (RIZVI, S.A.A., 1978, p. 323; RIZVI, S.A.A., 2002, p. xxxvii.)

⁹⁰ TULPULE, S.G., 1984, p. 27.

bhakti-beweging, die elkaar dan ook nog eens onderling hebben beïnvloed. Deze onderlinge invloed is geculmineerd in de leer van Guru Nānak, de stichter van het sikhisme.

De Sahajiyā-boeddhisten propageerden een vorm van tantrische yoga die zijn oorspong vond in de Vajrayāna sekte van het Mahāyāna boeddhisme. Zij zagen het lichaam als een microkosmos. Zij trachtten *sahaja* te bereiken. Dit is een toestand waarin geen dualisme, geen gedachten, geen concentratie en geen vitale wind⁹¹ meer bestaan. Om deze toestand te bereiken deden zij aan yoga. Gorakhnāth was een *siddha*⁹² van deze sekte die omwille van bepaalde rituele en ceremoniële principes afstand nam van de sekte om er zelf één te stichten met de naam *Nāth Panth* of de *Nāth Sampradāya*. Hij is een mysterieuze figuur, waarvan men niet zeker weet wanneer hij juist geleefd heeft.⁹³ Een aantal Sanskritwerken, en verzen in het Panjabi en het Hindi⁹⁴ worden aan hem toegeschreven. De naam Gorakhnāth werd ook gebruikt door zijn volgelingen om gezag te verlenen aan hun composities en als eerbetoon aan hun spirituele voorganger.⁹⁵ Dit gebeurde zeer veel in de Indische literatuur. Vele van de verzen die aan Bābā Farīd of aan Kabīr worden toegeschreven zijn in feite door hun volgelingen geschreven.

Ik ga hier even in op de elementen van de Nātha-filosofie die relevant zijn om de gelijkenis van concepten tussen de verschillende tradities te duiden en om de filosofie van Kabīr beter te begrijpen.

De Ultieme Realiteit kan volgens de Nāth Yogi's niet begrepen worden door het intellect. Men kan enkel inzicht krijgen in deze realiteit in trance of in een perfect verlichte staat. In deze toestand voelt men zich verenigd met de absolute waarheid. Zij erkenden Śiva als hun hoogste god. Door meditatie en yoga kan een individu Śiva, de Ultieme Geest, ervaren.⁹⁶ In tegenstelling tot de Siddha Sampradāya, die atheïstisch was, was de Nāth Sampradāya dus theïstisch. Het lichaam wordt gecontroleerd door middel van een aantal praktijken waaronder de juiste houding, lichaamsreiniging, bewegingloosheid, het maken van gebaren en ademhalingstechnieken.

⁹¹ De vitale wind of *vāyu* is de ademhaling en de universele levenskracht. Controle over de ademhaling leidt tot bovennatuurlijke krachten zoals levitatie. (FEUERSTEIN, G., 1997, p. 324.)

⁹² Het begrip *siddha* stamt uit het tantrisme. Het is een mens met kosmische krachten, die hij heeft verworven door middel van ascese. (DESSEIN, B., HEIRMAN, A., 1999, p. 207; VAUDEVILLE, C., 1993, p. 86.)

⁹³ "...scholars agree that he may have lived between the ninth and the twelfth centuries." (VAUDEVILLE, C., 1993, p. 75.)

⁹⁴ Ten tijde van Gorakhnāth bestond het Hindi, in zijn huidige vorm nog niet. De dialecten die aan het Hindi voorafgaan worden benoemd met de termen Hindui en Oud Kharī Bolī.

⁹⁵ RIZVI, S.A.A., 1978, p. 331.

⁹⁶ RIZVI, S.A.A., 1978, p. 334.

Zij gingen er ook van uit dat een guru nodig was om de verlossing te bereiken. De Siddha Sampradāya geloofde dat de hulp van vrouwen noodzakelijk was om tot de verlossing te komen. Aangezien de vleselijke geneugten in de weg staan van goddelijke ervaringen, probeerden zij dit obstakel te overwinnen door er immuun voor te worden door veelvuldige blootstelling aan deze geneugten en aan vrouwelijke charme. Gorakhnāth verwierp deze methode en ontwikkelde een haat tegenover vrouwen, waarvan we de echo's bij Kabīr ook kunnen terugvinden, zoals blijkt uit het volgende vers:

De vrouw verpest alles,
wanneer ze bij een man in de buurt komt.
Devotie, verlossing en goddelijke kennis
bereiken zijn hart niet langer⁹⁷

Nochtans verwierp de Nāthpanth wel de ongelijkheid tussen de mensen. Door de tijdsgeest werd het feit dat vrouwen dus ook een gelijke positie verdienden over het hoofd gezien. De vrouw werd waarschijnlijk niet beschouwd als deel van de Alziel. Zij was de personificatie van *Māyā*, de grote vijand van de mensen volgens de Nāthpanth. Dit thema van *Māyā*, de wereld der illusie, keert ook constant terug bij Kabīr. De Nāthpanth was dus een reactie tegen en een voortbouwen op de *Siddha Sampradāya*. Het verwierp het atheïsme en de behoefte aan de vrouw als spirituele helper. *Māyā* was de manifestatie van het kwaad. Moraliteit werd nagestreefd en de realisatie van de god Śiva moest innerlijk gebeuren. Ze brachten een combinatie van yoga en śaivisme. Rituele zuiverheid had voor hen geen enkel belang. Ze waren erg non-conformistisch. De combinatie van al deze factoren maakte hun filosofie voor de moslims meer aanvaardbaar dan het orthodoxe hindoeïsme.

De soefi's maakten kennis met Nāthayoga door de gedichten van Gorakhnāth en zijn volgelingen en door de vertaling van de *Amrita-Kunda*⁹⁸ door Qazi Ruknu'd-Din Samarqandi naar het Arabisch in de dertiende eeuw. Later volgde nog een Perzische vertaling door Muhammad Ghawt van Gwāliyār.⁹⁹ Dit werk weidt uit over het lichaam als microkosmos en beschrijft lichaams- en ademhalingsoefeningen, met als doel het controleren van de vitale vind in het lichaam. Sjeik 'Abdu 'l-Quddus (1456-1537) van de Chishtiyya identificeerde in zijn *Rushd-Nama* bepaalde geloofselementen van de soefi's gebaseerd op de idee van *Wahdat al-Wujud* met de filosofie en praktijk van Nāthpanth. Bepaalde verzen uit dit werk keren terug

⁹⁷ Vertaling volgens TULPULÉ, S.G., 1984, p. 65.

⁹⁸ Dit is een werk over Hatha-yoga. (RIZVI, S.A.A., 2002: p. 256.)

⁹⁹ Muhammad Ghawt van Gwāliyār was een sjeik van de Shattariyya. Hij onderhield persoonlijke relaties met Hindoes en zocht naar overeenkomsten in de ideologieën van Hindoes en moslims. (ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM, vol. IX, p. 370.)

in de Nāth-poëzie en in verzen die aan Kabīr worden toegeschreven.¹⁰⁰ *Wahdat al-Wujud* of 'eenheid van bestaan' is een concept van Ibn al-'Arabi (1165-1240). Het Absolute Wezen is voor hem niet de transcendentale god van de orthodoxe islam, maar wel een entiteit die zich manifesteert in alle bestaansvormen met als beste manifestatie de Perfecte Man. Het universum was volgens hem een 'grote man' die door god was geschapen om zichzelf te kunnen zien. De mens was dus ook voor hem een microkosmos.¹⁰¹ 'Abdu 'l-Quddus legt de link tussen de Perfecte Man en de *siddha* van de Nāth-cultus.¹⁰² Hij noemt zijn god Alakh Niranjana (de Onzichtbare) naar analogie van Niranjana van de Nāth-cultus. Verder hecht hij een groot belang aan de heilige syllabe *Om*¹⁰³ en *śabda* (het heilige woord). Om het begrip *baqa'* (het opgaan of bestaan in God) van het soefisme uit te leggen, gebruikt hij de term *sahaja*, die voordien door de Nāth-yogi's overgenomen werd van de Sahajiyā-boeddhisten (zie supra). Shaikh 'Abdu 'l-Quddus maant zijn discipels aan om te mediteren met de Ware Naam (Ism-i A'zam).¹⁰⁴ Dit is een praktijk die bij Kabīr ook centraal staat. Een ascetische praktijk die aanvankelijk weinig toegepast werd onder soefi's maar blijkbaar aan populariteit won in India onder invloed van de yoga, is het omgekeerd hangen om te mediteren om aldus de toestand van *fana' al-fana'* te bereiken. Dit is een soort trance waarin men tussen droom en waken zweeft en men de goddelijke stem hoort. Volgens de yogi's is dit het gevolg van het omkeren van de lichamelijke processen.¹⁰⁵ Bābā Farīd was een groot voorstander van deze *namaz-i ma'kus*.

Er bestaan veel anekdotes over discussies tussen een soefi sjeik en bezoekende yogi's. Dit zijn meestal legendes, geschreven door soefi's en handelen vaak over de wonderen die een sjeik verricht om de yogi's te overtreffen en over hoe grote yogi's worden bekeerd tot de islam. Zo zou Kwājah Mu'in-ud-Dīn de guru van Pṛthvīrājā bekeerd hebben. De yogi's moeten echter niet onderdoen voor de soefi's, in dit opzicht. Door hen wordt zelfs beweerd dat de Profeet Muhammad een leerling was van Gorakhnāth.¹⁰⁶ In realiteit zullen de yogi's en de soefi's waarschijnlijk filosofische gesprekken gevoerd hebben met elkaar. De huizen van de Chishtī *pīrs* stonden immers open voor mensen van verschillende religies en het soefisme heeft over het algemeen een eerder verdraagzame positie ingenomen tegenover andere

¹⁰⁰ RIZVI, S.A.A., 1978, p. 336.

¹⁰¹ RIZVI, S.A.A., 1978, p. 103-107.

¹⁰² RIZVI, S.A.A., 1978, p. 336.

¹⁰³ RIZVI, S.A.A., 1978, p. 337.

¹⁰⁴ RIZVI, S.A.A., 1978, p. 338.

¹⁰⁵ RIZVI, S.A.A., 1978, p. 342.

¹⁰⁶ VAUDEVILLE, C., 1993, p. 84.

geloofsovertuigingen. Nizāmuddīn Auliyā noteerde een aantal ontmoetingen tussen zijn *pīr*, Bābā Farīd en yogi's.¹⁰⁷

De concepten van *nirguṇa bhakti*, de strekking waartoe Kabīr behoorde, zijn grotendeels ontleend aan de Vedānta, de Nāthpanth en het soefisme. Een duidelijke scheidingslijn valt hier niet te trekken, aangezien beide strekkingen elkaar reeds lang voor Kabīr beïnvloedden. Vervolgens ging de noordelijke bhakti-beweging ook een invloed uitoefenen op het soefisme.¹⁰⁸ Van Kabīr wordt ook wel eens beweerd dat hij een soefi was, of dat hij een leerling was van de bekende *pīr*, sjeik Taqī.¹⁰⁹

Wanneer we de negen aspecten van de praktijk van bhakti, zoals hierboven beschreven, vergelijken met de rituelen van de soefi-orden, wordt eens te meer duidelijk hoezeer de tradities gelijkenissen vertonen. In *Śravaṇa* (het horen) ontmoetten de yogi's en de soefi's elkaar, zij voerden spirituele discussies met mekaar. Ook *Kīrtana* (het zingen van de naam van god) is iets wat onder soefi's gedaan wordt. *Smarāṇa* (het herinneren van de goddelijke naam), komt overeen met de *dhikr* van het soefisme. De complete gehoorzaamheid aan de guru of de *Pādasevana* kent zijn tegenhanger in de onderwerping aan de sjeik. Beide tradities gaan er van uit dat verlossing niet mogelijk is zonder een spirituele leider. *Arcana* (verering), en *Vandana* (begroeting), zijn twee zaken die we niet terugvinden bij de soefi broederschappen. Het vereren van afbeeldingen is verboden binnen de islam. Toch vinden we een zekere verering van de persoon van de sjeik ook bij de soefi's terug. De graven van bekende sjeiks worden echte bedevaartsoorden in India. Ook *Sakhya* (de vriendschap met god) is één van de streefdoelen van de soefi. Wanneer hij de hoogste staat van deze vriendschap of liefde bereikt, wordt hij één met god. Dit is vergelijkbaar met *Ātmanivedana* (vernietiging van het zelf).

Een ander aspect dat de mystieke bewegingen met elkaar gemeenschappelijk hebben is het gebruik van de volkstalen om uiting te geven aan hun devotie en om hun visies te propageren. Volgens Handa waren de soefi's de eersten om dit te doen.¹¹⁰ Dit valt te betwisten. De boeddhisten hebben steeds in de volkstaal gepredikt. Bovendien zijn een aantal

¹⁰⁷ RIZVI, S.A.A., 1978, p. 143.

¹⁰⁸ HANDA, R.L., 1978, p. 61-90 en TULPULÉ, S.G., 1984, p. 21-42.

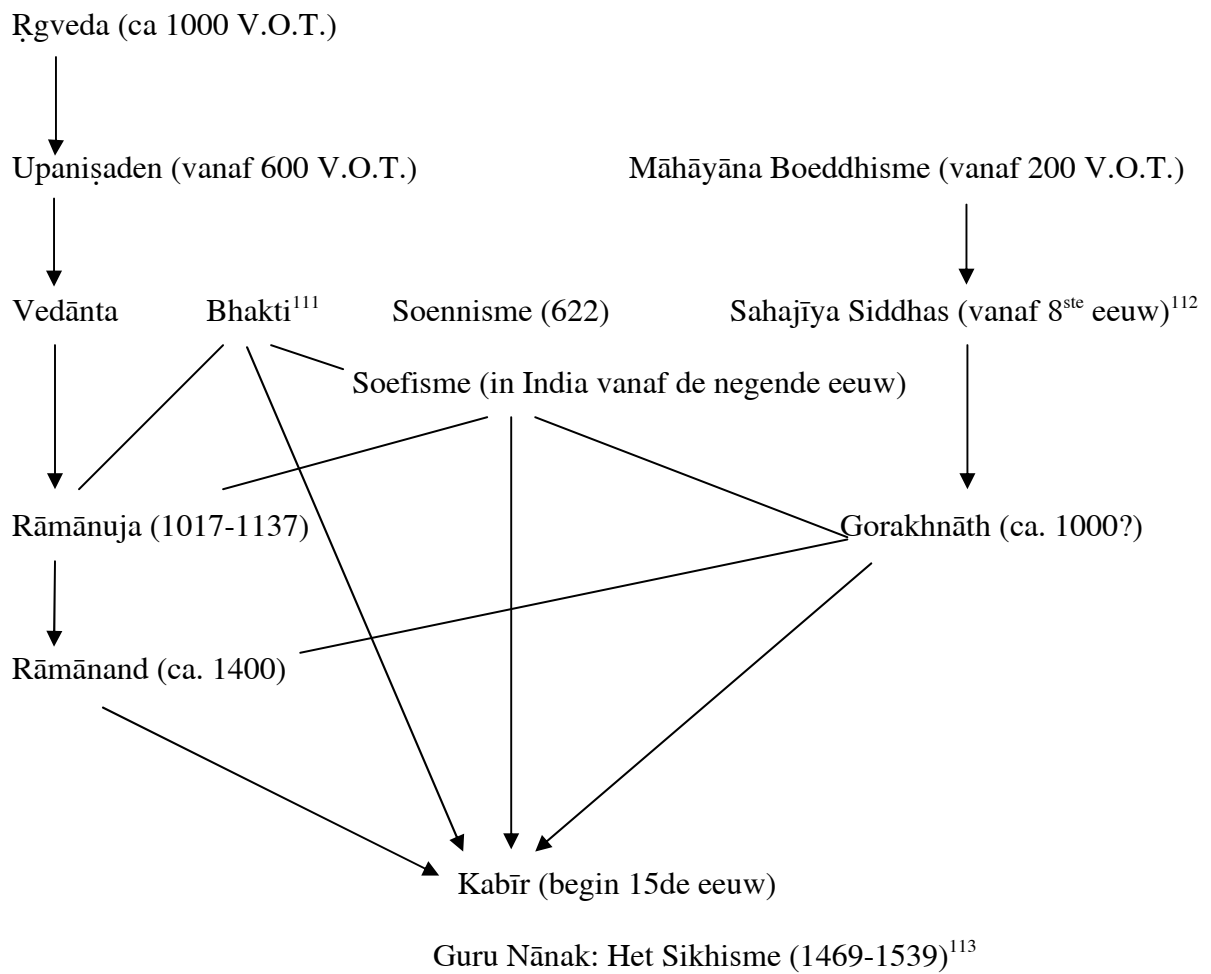
¹⁰⁹ Sjeik Taqī was een bekende soefi ten tijde van Kabīr. Hij was de zoon van Shaban-ul-Millat en behoorde de Suhrawardiyya. Er wordt beweerd in de *Khazinat-ul-Asafuyā* dat Kabīr zijn leerling en opvolger was. In dit geval zou Kabīr dus een soefi geweest zijn. Volgens de Hindoe legenden was hij de vijand van Kabīr, terwijl de islamitische traditie hem beschouwt als de *pīr* van Kabīr. Het is onwaarschijnlijk dat deze een tegenstander was van Kabīr. (VAUDEVILLE, C.: 1993, p. 50.; SHAH, A., 1977, p. 9.)

¹¹⁰ HANDA, R.L., 1978, p. 123.

van de verzen van Gorakhnāth in lokale dialecten gesteld en gebruikten de *bhakta's* reeds vanaf de zesde eeuw de volkstaal voor hun liederen en gedichten. Het is waarschijnlijker dat de soefi's onder invloed van de boeddhisten en bhakti-bewegingen, en door hun nauwe band met het gewone volk, het Perzisch zijn beginnen te vervangen door de volkstaal.

2.6. Besluit

We hebben nu een algemeen beeld van de ideologische achtergronden van Kabīr en Amīr Khusro. Ik duidde ook een aantal gelijkenissen aan tussen de verschillende tradities. De idee van Brahman, met zijn verschillende invullingen, uit de Upaniṣaden bereikte via Śaṅkara, Rāmānuja, de verschillende bhaktibewegingen en Rāmānand uiteindelijk Kabīr. De Nāthpanth en de soefi-orden hadden een grote invloed op mekaar en op de verzen van Kabīr. Het verlangen naar de éénwording met god vinden we terug bij de soefi's, de Nāthpanth en de verschillende bhakti-bewegingen. Het thema van god als geliefde en ook het streven naar sociale gelijkheid is iets wat de soefi's en de bhakti-beweging met elkaar gemeenschappelijk hebben. De rituelen van *bhakta's*, *vaiṣṇava's*, *nāthpanthīs* en soefi's lijken vaak sterk op mekaar. We kunnen zo nog een tijdje doorgaan, de gelijkenissen zijn legio. Op de volgende pagina geef ik nog even schematisch en vereenvoudigd weer hoe de tradities mekaar beïnvloed hebben.



¹¹¹ Met *bhakti* doel ik hier op de verschillende bhakti-bewegingen vanaf de zesde eeuw.

¹¹² HANDA, R.L., 1978, p. 34.

¹¹³ RIZVI, S.A.A., 2002, p. 388.

Dansende derwisjen. Prent uit de Chester Beatty library, Dublin. (ANSARI, Z., 1975, p. 215.)

Integratie van soefimuziek met bhakta's. Kabīr zit vooraan links. (RIZVI, S.A.A., 2002, p. 253.)

3. Amīr Khusro

3.1 Inleiding

In dit hoofdstuk bespreek ik Amīr Khusro. Ik ga hier niet dieper in op de biografische details van zijn leven omdat deze voldoende aan bod komen in de vertaling van de teksten van Pāncāl en Śarmā (zie infra). Amīr Khusro was al bekend tijdens zijn leven en verwerkte bovendien een aantal autobiografische stukken in zijn *mathnavīs*. Daardoor vormt zijn biografie niet echt een probleem. Ik behandel hier wel de positie van Khusro ten opzichte van het sultanaat en de Chishtiyya in Delhi. Ik ga ook wat dieper in op een aantal aspecten van de persoonlijkheid van Khusro die slechts summier aan bod komen in de vertaling. Vervolgens bespreek ik kort de werken van Khusro, om af te sluiten met mijn vertaling van beide biografieën van Khusro.

3.2 Amīr Khusro: hofdichter en soefi

Zoals gebruikelijk was voor een Perzische dichter, was Amīr Khusro afhankelijk van de welwillendheid van een patroon. Door zijn onmiskenbare talent en de goede connecties van zijn vader en grootvader aan de hoven van het sultanaat, vond hij zonder veel moeite zijn weg naar de machtigste en rijkste patroons. Delhi was ten tijde van Khusro één van de voornaamste culturele centra van de moslimwereld. Intellectuelen, kunstenaars en soefi's kwamen naar Delhi, om te ontsnappen aan het geweld van de Mongoolse invallen. De stabiliteit en vrede tijdens de regeerperiode van Balban (1265-1287) was een ideale voedingsbodem voor culturele activiteit, hoewel Balban zelf niet veel aandacht besteedde aan de finesses van de hofcultuur. Delhi was een stad in volle expansie. De sultans en gouverneurs waren over het algemeen bereid goed te betalen voor getalenteerde dichters. De Turkse adel droeg vrijgevigheid hoog in zijn vaandel. Toch was dit niet alleen een gevolg van goede smaak en liefde voor poëzie. De dichter prees met zijn *qasīda's* de kwaliteiten van zijn patroon. Dit was een vorm van propaganda voor deze laatste. Hoe beter de dichter was, hoe verder de goede naam van zijn mecenas werd uitgedragen.¹¹⁴

Machtswissels waren schering en inslag tijdens Khusro's leven. Hij moet een goede zakenman geweest zijn en niet al te principieel, want nog maar net was de ene sultan overwonnen of Khusro begon zonder schroom de loftrumpet te steken van de vijand, en soms

¹¹⁴ HABIB, M., 1927, p. 7-10.

zelfs moordenaar, van zijn voormalige patroon. Khusro hield zich wijselijk afzijdig van politieke kwesties. Hij was een charmante man met een goed gevoel voor humor, een boeiende persoonlijkheid en een grote culturele bagage.¹¹⁵ De perfecte hoveling, als het ware. Hij was een zeer gewaardeerde aanwezigheid aan de hoven en werd rijkelijk beloond voor zijn talenten. Volgens Habib zou hij een afkeer gehad hebben van het idee om rijk te worden door noeste arbeid en wenste hij zoveel mogelijk winst te maken met zo weinig mogelijk inspanning.¹¹⁶ Dit wordt bevestigd door de passage in zijn *Majnūn u Layla* waarin hij zich beklagt over zijn verplichtingen aan het hof, die hem weerhouden om continu met zijn kunst bezig te zijn.¹¹⁷

Toch vinden we een zekere gespletenheid in de persoonlijkheid van Khusro. Hij was naast een hoveling ook een volgeling van de befaamde *pīr* Nizāmuddīn Auliya, het hoofd van de Chishtī *silsila* in Delhi. Eén van de voornaamste kenmerken van deze orde was hun soberheid, hun ascetische levensstijl. Dit paste duidelijk niet bij de levensstijl van Khusro. Bovendien lieten de sjeiks van deze orde zich niet beïnvloeden door politiek. Zij handelden vanuit hun eigen overtuigingen, ook wanneer dit in strijd was met de wil van de sultan. In het geval van Nizāmuddīn leidde dit menigmaal tot conflict met de sultan (zie supra). Toch bleef Khusro bevriend met zijn *pīr*, bezocht hij hem regelmatig en schreef hij verzen ter zijner ere. Een minder diplomatische en gewaardeerde hoveling zou zich zoiets nooit hebben kunnen veroorloven. De openheid van Khusro voor de cultuur en religie van zowel Hindoes als moslims, en het gebruik van Kharī Bolī in een aantal van zijn gedichten is waarschijnlijk geïnspireerd door de Chishtiyya (zie supra). Naarmate Khusro ouder werd ging hij meer de behoefte voelen om zich met zijn spirituele kant bezig te houden.¹¹⁸ Khusro schreef veel over de essentie van het soefisme, namelijk de liefde voor god en voor zijn schepping. Hij schrijft ook over de waardeloosheid van weelde en stand, zoals in volgende verzen:

“Wees niet trots om dicht bij de koning te zijn.”¹¹⁹

“Waardeloos en waardevol, een mens die een onverzadigbaar verlangen heeft naar weelde is hels. Wierook en uitwerpselen veranderen beiden tot as wanneer ze in een vuur vallen.”¹²⁰

¹¹⁵ MIRZA, M.W., 1974, p. 233.

¹¹⁶ HABIB, M., 1927, p. 9.

¹¹⁷ Dit komt ook voor in de tekst van Pancāl. (MIRZA, M.W., 1974, p. 112 ; HABIB, M., 1927, p. 75.)

¹¹⁸ MIRZA, M.W., 1974, p. 233.

¹¹⁹ Vertaling volgens ANSARI, Z., 1975, p. 210.

¹²⁰ Vertaling volgens ANSARI, Z., 1975, p. 211.

Hoe we deze verzen moeten verenigen met zijn leven is niet duidelijk. Het laatste vers is ook onverenigbaar met de verschillende verzen en fragmenten waarin Khusro zich beklaagde wanneer hij te weinig beloond werd voor zijn prestaties. Anderzijds beweert Safdar Ali Baig dat Khusro slechts het minimum van zijn loon voor zichzelf bewaarde en dat hij de rest weggaf aan liefdadigheid. Het is niet duidelijk of hij dit afleidt uit de verzen of uit een biografische fragment.¹²¹

3.3 Muziek

De uitvinding van de sitar, de tabla en de *dholak* wordt over het algemeen aan Khusro toegeschreven. De sitar, die aanvankelijk drie snaren had, lijkt sterk op de Arabische ud en werkt volgens het principe van de Indische *vīna*.¹²² Hoewel Khusro in zijn geschriften veel instrumenten beschrijft, is er nooit sprake van een sitar. Ook komt de naam niet voor in andere Turkse of Perzische geschriften in India rond die periode, terwijl hij wel te vinden is in geschriften uit Perzië. Mirza trekt hieruit de conclusie dat het instrument waarschijnlijk niet in India is uitgevonden. Hij duidt ook op de gelijkenis met het nationale instrument van Georgië, de *tār*.¹²³ Ook de tabla bestond reeds lang vóór Khusro, hetzij in een lichtjes andere vorm, in Arabische landen. Hetzelfde geldt voor de *dholak*. Khusro had een grote kennis van muziekinstrumenten van India maar ook van andere landen. Hij vond deze drie instrumenten dus hoogstwaarschijnlijk niet zelf uit, maar introduceerde ze in licht aangepaste vorm in India.

Khusro was goed onderlegd in de muziektheorie van de Indische en Perzische muziek. Met deze kennis componeerde hij een hele reeks nieuwe populaire melodieën. Hij introduceerde de *qaul*¹²⁴ en de *ghazal* in de Indische muziek. Deze vernieuwende combinaties van het Indische en het Perzische muzikale systeem werden door de klassieke musici als minderwaardig beschouwd.¹²⁵

¹²¹ ANSARI, Z., 1975, p. 211.

¹²² ANSARI, Z., 1975, p. 270.

¹²³ MIRZA, M.W., 1974, p. 239.

¹²⁴ Een *qaul* was in zijn oorspronkelijke vorm een mystiek gedicht dat werd gezongen door een soefi ter ere van god. Iemand die zich specialiseerde het zingen van *qauls* was een *qawwali*. Dit waren meestal soefi's van de Chishtī-orde. De term wordt nu meer algemeen gebruikt voor zangers. (ANSARI, Z., 1975, p. 275.)

¹²⁵ MIRZA, M.W., 1974, p. 238.

De *Risala-i-Duvum*¹²⁶ handelt over de 'kamerkunsten' die gewijd zijn aan het amusement. Khusro vermeldt de volgende: “bloemsierkunst, de kunst van het kiezen en doen proeven van vruchten, de kunst met betrekking tot intoxicatie en de geneugten van wijn, de kunst van melodie en ritme en de kunst van het spel, zoals schaken en backgammon.”¹²⁷ Hij schrijft hierin steeds in min of meer bedekte termen over zichzelf als muzikant. Hier openlijk over schrijven zou tactloos geweest zijn in een periode waarin de muzikale samenkomsten van de Chishtiyya een taboe waren bij de orthodoxe moslims. Om nog maar te zwijgen over zijn beschrijvingen van de 'geneugten van wijn'. We kunnen uit de tekst opmaken dat hijzelf een goede vocalist was. Muziek werd vooral gebruikt ter begeleiding van gedichten.¹²⁸

3.4 Vaderlandsliefde en sociale gelijkheid

Sociale gelijkheid is één van de basisbeginselen van de islam. De persoon die het meest godvruchtig is, wordt als het meest nobel beschouwd. Dit principe geraakte al snel in verval, zeker na het islamiseren van de Perzische adel, met zijn sterke hiërarchie, ten tijde van het Abbasiedenrijk. In India werd de idee van sociale gelijkheid bijna volkomen genegeerd door de moslims. In de overtuigingen van de orthodoxe Hindoes had dit principe nooit echt een plaats verworven. De regel was dat een mens nobel werd door een nobele geboorte. Bij de Turkse adel heerste bovendien nog de overtuiging dat iemand die buiten India geboren was en geen Indische ouder had, extra nobel was. Het was moeilijk voor mensen met 'gemengd bloed' om een functie aan het hof te krijgen.

Khusro verwierp de raciale, religieuze en sociale vooroordelen openlijk. Zelf had hij voldoende talent om geen nadeel te ondervinden van het feit dat hij in India geboren was en bovendien een Indische moeder had. Hij was fier op zijn Indische afkomst en liet niet na de kwaliteiten van het land in geuren en kleuren te bezingen. Hij wees op de rijke en lange geschiedenis van Indische wetenschap, literatuur en muziek. Hij was één van de eersten om de Perzische en de Indische cultuur te vermengen om tot nieuwe en rijkere cultuurvormen te komen. De Chishtiyya hield het principe van sociale gelijkheid hoog. Khusro, als volgeling van deze orde, onderschreef dit. Hij schonk ook aandacht aan het leven van de gewone bevolking in zijn verzen. Zo beschreef hij in de *Ijāz-i Khusrawi* de verschillende ambachten

¹²⁶ De *Risala-i-Duvum* is het negende deel ('Asbab-i-Majlis) van de tweede risala (brief) uit de *Rasā'il al-Ijāz*, één van de prozawerken van Khusro. (ANSARI, Z., 1975, p. 241.)

¹²⁷ Vrij vertaald naar ANSARI, Z., 1975, p. 242.

¹²⁸ ANSARI, Z., 1975, p. 246-48.

met veel oog voor detail.¹²⁹ Hij waardeerde handenarbeid en mensen die hun werk op een eerlijke manier volbrachten. Hoe harder iemand werkte, hoe nobeler hij was, volgens Khusro. In zijn historisch gedicht 'Ashīka, verdedigde Khusro de waardigheid en gelijkheid van de mensen.

3.5 De werken van Amīr Khusro¹³⁰

Khusro was een virtuoos in het taalspel en een meester in het beschrijven, het uitkiezen van toepasselijke vergelijkingen en het oproepen van kleurrijke beelden. Met zijn rijke fantasie is hij is één van de weinigen van wie gezegd wordt dat hij Nizāmī's¹³¹ gelijke was, of hem zelfs overtrof. Kenmerkend voor zijn poëzie is het gebruik van muzikale metra en woorden. Ook het humoristische in vele van zijn werken is een opvallende karakteristiek. Ondanks het feit dat Khusro vaak de grote meesters van de Perzische literatuur imiteerde, probeerde hij toch steeds vernieuwende elementen aan te brengen. Hij streefde originaliteit na.

Khusro kende reeds tijdens zijn leven een grote faam. Hij was een productief schrijver en noteerde en redigeerde zelf zorgvuldig zijn werken. Hierdoor zijn, volgens Mirza, de meeste van zijn werken bewaard gebleven. Dit in tegenstelling tot de massa aan werken die verloren zijn gegaan uit deze cultureel zeer rijke periode aan het begin van het Sultanaat van Delhi. De toenmalige geschiedschrijvers, Baranī en Firishta¹³², vermelden vele filosofen, juristen, theologen, historici, muzikanten, dichters en schrijvers van zowel Arabische als Perzische literatuur, die zich ten tijde van 'Alā ud-Dīn aan het hof bevonden. Waarschijnlijk waren de

¹²⁹ ANSARI, Z., 1975, p. 196.

¹³⁰ Deze paragraaf is vrij gebaseerd op MIRZA, M.W., 1974, p. 140-232, 236-238; GEIGER, W., KUHN, E., 1896-1904, p. 244; HABIB, M., 1927, p. 44-110; Encyclopaedia of Islam, vol. V, p. 444.)

¹³¹ Nizām al-Dīn Ilyās ibn Yūsuf oftewel Nizāmī is geboren in Ganja (in de Kaukasus) in 1140 en hij stierf rond 1200. Hij was een wees en zocht zijn toevlucht tot de religie. Hij stond bekend om zijn devotie. Aanvankelijk schreef hij voornamelijk religieuze gedichten in de stijl van Sanā'ī. Een voorbeeld hiervan is zijn *Makhzan al-asrār*. Later schreef hij meer over heroïsche en romantische thema's. Zijn romantisch werken zijn *Khusrau u Shīrīn*, over een Sassanidische keizer en zijn geliefde, dat hij in 1180 voltooide en *Lailā u Majnūn*. *Iskandar-nāma* is een episch werk over Alexander de Grote. Tegen het einde van zijn leven schreef hij zijn meesterwerk *Haft Paikar*. Dit is het levensverhaal van keizer Bahrām Gūr, die verliefd werd op zeven prinsessen uit verschillende regio's, die hij allen huwde. (ARBERRY, A.J., 1958, p. 122-129.)

¹³² Diyā' al-Dīn Baranī was een geschiedkundige en schrijver ten tijde van het sultanaat van Delhi. Hij is ca. 1285 geboren. Hij werkte o.a. voor Muhammad Tughluq (1325-1351). Hij zou een vriend geweest zijn van Amīr Khusro en Amīr Ḥasan. Na jarenlang goede connecties te hebben gehad aan het hof, werd hij verbannen door Fīrūz Shah Tughluq. Hij stierf in 1375. Baranī speelde een belangrijke rol in de ontwikkeling van ideeën omtrent politiek in de Indisch-islamitische context. (ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM, 1989, vol. I, p. 1036.) Firishta is de bijnaam voor Muhammad Kāsīm Hindū Shāh Astarābādī. Hij was een Indische moslim die schreef over geschiedenis en geneeskunde. Hij is waarschijnlijk geboren ca. 1570 en leefde tot ca. 1624. (ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM, 1989, vol. II, p. 921.)

latere heersers van het sultanaat en het Moghulrijk eerder laks in het bewaren van de geschriften van hun voorgangers.

Een overzicht van de werken van Khusro:

Vijf omvangrijke verzamelingen van gedichten of *dīwāns*: Tuhfat-us-Sighar, Wasat al-Hayāt , Ghurrat al-Kamāl, Bahiyya Nakiyya, en Nihāyat al-Kamāl. Deze collecties bevatten *qasīda's*, *tarjīs*, *mathnavīs*, *ghazals*¹³³, kwatrijnen en losse fragmenten.

Vijf historische gedichten of *mathnavīs*: Kīrān al-Sa'dayn, Miftāh al-Futūh of Fatahnāmā, Duwal Rānī Khidr Khān of 'Ashīka¹³⁴, Nuh Sipihir en Tughluq-nāma.

De Khamsa ('de vijf'), die uit volgende werken bestaat: Matla' al-Anwār, Shīrīn u-Khusraw, Ā'ina-i Sikandari, Hasht Bihisht en Majnūn u-Laylā.

De prozawerken: Khazā'in al-Futūh of Tārīkh-i-'Alāi, Afdal al-Fawā'id en Ijāz-i Khusrawi of Rasā'il al-Ijāz.

De lyrische gedichten of *ghazals*.

Hindi poëzie.

Tenslotte zijn er nog twee werken die traditioneel aan Khusro worden toegeschreven maar Mirza toont afdoende aan dat deze niet van Khusro's hand zijn: de Qissa-i-Chahār Darwesh of 'het verhaal van de vier derwisjen', de Inshā-u-Khusrawī, dit is een kleine verzameling van brieven en de *qasīda* van Amīr Khusro, waarin de episodes van de Shāhnāmā van Firdausi¹³⁵ worden beschreven.

De Tuhfat al-Sighar (het geschenk van de jeugd) bestaat uit gedichten die Khusro schreef tussen zestien en negentien jaar. Hierin is nog goed merkbaar hoe hij de grote meesters van de Perzische poëzie na probeert te bootsen. Zijn eigen stijl is nog niet ontwikkeld. Hij beschouwde deze gedichten zelf als minderwaardig en maakte er enkel een bundel van na aandringen van zijn vriend en patroon, Tājuddīn Zāhid.

¹³³ Een *ghazal* is een gedicht met een oorsprong in de Arabische dichtkunst, hoewel de term Perzisch is en het genre vooral door Perzische dichters prestige heeft verworven. Het is een eerder kort gedicht en de dichter wordt verondersteld zijn naam in het laatste vers te verwerken. (ARBERRY, A.J., 1958, p. 13.)

¹³⁴ De Encyclopaedia of Islam vermeldt 'Ashīka als de alternatieve naam voor Duwal Rānī Khidr Khān. Geiger en Kuhn voegen daar nog Qisse-i-Khidrkhān u Duwalrānī en Nuskhe-i-Khidrkhānī aan toe. *Qisse* en *nuskhe* betekenen beiden 'boek'. (GEIGER, W., KUHN, E., 1896-1904, p. 244.)

¹³⁵ Firdausi (940-1020) was een Perzische dichter en één van de grootste epische schrijvers. Hij schreef gedurende vijfendertig jaren aan zijn meesterwerk, het Shāhnāmā (Het Boek van de Koningen), dat in 1010 voltooid werd. (ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM, 1989, vol. II, p. 918-920.)

Zijn tweede *dīwān*, *Wasat al-Hayāt* (het midden van het leven), schreef hij toen hij tweeëndertig was (1284). Deze bevat 8441 verzen, voornamelijk in de vorm van *qasīda's*. Khusro's stijl is gerijpt en hij heeft al een zekere positie verworven als dichter. De meeste *qasīda's* zijn gewijd aan de overleden prins Mohammad Kā'an, verder ook aan god, aan Nizāmuddīn Auliya en aan leden van het koninklijke huis.

Ghurrat al-Kamāl (de hoogste volmaaktheid) is de derde verzameling van zijn gedichten, en de belangrijkste van de vijf. Hij voltooide deze collectie in 1293. In het voorwoord, waarvan Khusro zijn werken steeds eigenhandig voorzag, krijgen we een overzicht van het leven van de schrijver. Er worden ook een aantal interessante standpunten in uiteengezet over poëzie. Een aantal van de beste *qasīda's* uit Khusro's carrière zijn in deze bundel vervat. Veel van de gedichten zijn imitaties van gedichten van vroegere meesters van de Perzische poëzie, en niet zelden overtreffen ze hun voorbeeld.

Khusro voltooide de vierde *dīwān* rond 1316, kort na het overlijden van 'Alā ud-Dīn Khaljī. Deze noemde hij de Bahiyya Nakiyya (de latere leeftijd). In het voorwoord zegt hij dat hij met steeds groter gemak verzen componeert. Hij schrijft:

“ Nu ik vierenzestig ben, en de parels van mijn tanden uit mijn mond beginnen te vallen, vertelt mijn geest mij dat dit het geschikte moment is om de parels van mijn poëzie van mijn lippen te laten druppelen. Hoe harder ik mijn mond probeer te verzegelen, des te overvloediger komen deze parels naar buiten... ”¹³⁶

De Nihāyat al-Kamāl (de laatste levensjaren) werd samengesteld tegen het einde van Khusro's leven, na de dood van Ghiyās ud-Dīn Tughluq in 1325. Dit is een eerder korte collectie met tweeëntwintig *qasīda's*, vijf *tarjīs*, vier *mathnavīs* en nog enkele *ghazals* en fragmenten. Een nieuw gegeven in dit werk zijn de raadsels die volgen op de *mathnavīs*.

Kīrān al-Sa'dayn (het samenkomen van twee gelukssterren) is een historisch gedicht dat handelt over de ruzie en de verzoening tussen Bughrā Khān en zijn zoon, sultan Kaiqubād. Het werk werd geschreven op aanvraag van Kaiqubād in 1289. Dit is het eerste werk dat Khusro volledig in het *mathnavī*-vers schreef. Khusro vond het onderwerp niet erg boeiend noch poëtisch en kleepte het verhaal daarom op met lyrische beschrijvingen en allerlei stijlmiddelen om het toch nog iets pittoresk, romantisch en heroïsch te geven. Hoewel Khusro geen historicus was en ook niet zwaar tilde aan de historische exactheid van zijn verhaal, zijn de beschrijvingen die hij geeft van het leven in het sultanaat van grote historische waarde.

¹³⁶ Vertaling volgens MIRZA, M.W., 1974, p. 167.

Miftāh al-Futūh (de sleutel tot het succes) werd voltooid in 1289 en beschrijft de troonsbestijging en de overwinningen van Jalāl ud-Dīn Fīrūz Khaljī. Dit gedicht maakt deel uit van de derde *dīwān* van Khusro (zie supra), maar wordt door zijn lengte en belang vaak als een afzonderlijk werk beschouwd. Het is geschreven in een eenvoudige taal.

De 'Ashīka is een *mathnavī* over de romantische perikelen en het tragische lot van Khidr Khān en prinses Devaldī. Aanvankelijk eindigde dit werk met het gelukkige huwelijk tussen beide geliefden. De prins werd echter vermoord door zijn broer Mubārak Shah, die later op zijn beurt werd gedood door zijn favoriete slaaf en generaal Khusraw Khān. Daarom voegde Khusro nog een hoofdstuk toe aan het verhaal, dat hij voltooide na de dood van Mubārak in 1320. In tegenstelling tot de Kīrān al-Sa'dayn was het onderwerp van de 'Ashīka zeer poëtisch. Bovendien had Khusro respect en voelde hij genegenheid voor Khidr Khān. Het gedicht is dus sterk geladen met emotie. Dit romantisch gedicht is een unicum in de Perzische literatuur, doordat het enerzijds alle elementen van een romantisch gedicht bevat en anderzijds ook een ooggetuigenverslag is van een waar gebeurd verhaal.

De Nuh Sipihr (de negen hemels) is de vierde historische *mathnavī* die Khusro enkele jaren na de 'Ashīka klaar had. Het werk is in negen delen verdeeld. Elk deel heeft de naam van een hemellichaam en wordt ingeleid met een vers en afgesloten met een *ghazal*. De derde *sipihr* is de belangrijkste en is bijna volledig gewijd aan het bezingen van de pracht van India. Het bevat veel nuttige informatie over het klimaat, fauna en flora, de talen, wetenschappen en religie van het toenmalige India.

De Tughluq-nāma is verloren gegaan. Dit was de allerlaatste compositie van Amīr Khusro. Hierin beschreef hij de regeerperiode van Muhammad Tughluq. Het werk was waarschijnlijk nog niet helemaal voltooid toen de dichter overleed in 1325.

De Khamsa bevat vijf gedichten die opgedragen zijn aan sultan 'Alā ud-Dīn. Het is een imitatie van de zeer prestigieuze Khamsa van Nizāmī. Deze is volledig in *mathnavī* geschreven en Khusro hield zich strikt aan de metra van Nizāmī. Dit was een erg ambitieuze onderneming, en Khusro werd zwaar bekritiseerd door andere dichters, die hem hoogmoedig en niet origineel noemden. Khusro's Khamsa is de beste imitatie van Nizāmī's werk, en er zijn vele imitatoren geweest. Af en toe overtreft hij zelfs het origineel. Het eerste gedicht van de Khamsa, de Matla' al-Anwār, heeft het meeste faam verworven. Khusro schreef het op twee weken tijd in 1298. Het gedicht Majnūn u-Laylā, over twee gescheiden geliefden die uiteindelijk verenigd worden in de dood, is geschreven in een zeer verfijnde en elegante stijl

en is volgens Mirza het beste uit de Khamsa. De gehele Khamsa kwam tot stand tussen 1298 en 1301.

De literaire waarde van de prozawerken van Khusro is niet erg groot. Hij was een geboren dichter en maakte in zijn proza al te veel gebruik van de stijlmiddelen die eigen waren aan de poëzie. Zijn proza is gekunsteld en de verhaallijn is moeilijk te volgen. De waarde van deze prozawerken ligt vooral in de getuigenis van het dagdagelijkse, het koninklijke en het spirituele ten tijde van het Sultanaat van Delhi. Zo beschrijft hij in de *Afdal al-Fawā'id* wat Nizāmuddīn Auliya te zeggen heeft over *samā'*, de muzikale bijeenkomst van de soefi's. De *Tārīkh-i-'Alāi* is dan weer een verhaal over de regeerperiode van 'Alā ud-Dīn.

De *ghazals* of lyrische gedichten gaan over de eeuwige onderwerpen: de liefde, de natuur, de geneugten en de zorgen van het leven. De *ghazal* was oorspronkelijk een onderdeel van de Arabische *qasīda*. Later ontwikkelde de lyrische poëzie zich tot een apart genre. Khusro's *ghazals* zijn meestal geschreven in een ongeaffecteerde, eenvoudige en melodieuze stijl. Ze zijn meer homogeen dan de meeste Perzische *ghazals* en ze zijn gevuld met diepe emotie en subtiele ideeën. Hierin overtreft Khusro zijn Perzische voorgangers. De *ghazals* vormen het meest waardevolle luik van zijn poëzie. Zelf heeft Khusro maar twee verzamelingen met *ghazals* aangelegd, die hij vervolgens heeft geïncorporeerd in zijn *dīwāns*. Zijn andere *ghazals* zijn verzameld door zijn toehoorders en zijn dus niet allemaal van even grote waarde.

Dat Khusro goed Hindi sprak staat buiten kijf. Hij zegt zelf: “Aangezien ik de Papegaai van India ben, stel me een vraag in Hindi en ik zal met zoete klanken antwoorden.”¹³⁷ Maar Perzisch was de literaire taal bij uitstek ten tijde van Khusro. Hij heeft dan ook nooit veel waarde gehecht aan de verzen en raadsels die hij in het Hindi componeerde. Zoals hij zelf zegt, strooide hij af een toe wat Hindi verzen rond in zijn vriendenkring, om zichzelf en zijn gezelschap te verstrooien. Hij heeft deze verzen echter nooit op dezelfde zorgvuldige manier genoteerd en bijgehouden als zijn Perzische gedichten. De Hindi verzen die nu aan Khusro worden toegeschreven zijn waarschijnlijk mondeling overgeleverd. De taal waarin deze nu gekend zijn, is een *Kharī Bolī* dat nauwelijks verschilt van het moderne Hindi. Daardoor is er nog steeds een controverse aan de gang over de authenticiteit van de verzen. Het lijkt mij in feite niet zo vreemd dat de taal in deze verzen, net zoals bij de verzen van Kabīr, vele veranderingen heeft ondergaan naargelang de regio waar ze werden doorgegeven. De humor, de scherpzinnigheid en de stijl doen vermoeden dat de verzen wel degelijk van Khusro zijn.

¹³⁷ Vertaling volgens MIRZA, M.W., 1974, p. 228.

Minder waarschijnlijk is dan weer de bewering van Pāncāl dat Khusro de fundamenteën heeft gelegd voor het gebruik van het Hindi, aangezien Khusro zijn Hindi-poëzie zelf heel laag inschatte. Het is ook onmogelijk om vast te stellen in welk dialect van het Oud-Hindi zijn verzen oorspronkelijk geschreven zijn. Er is zeer weinig bekend over hoe het Hindi van het sultanaat klonk.

3.6 De vertaling van de tekst van Parmānand Pāncāl: *Amīr Khusro*

Levensloop

Een veelzijdige persoonlijkheid.

Amīr Khusro was een man van vele talenten. Naast het feit dat hij een soefiheilige was, was hij ook een bekwame krijger, een grote dichter, een polyglot en zelfs een muzikant van de hoogste rang. Bovendien was hij een echte patriot, die zowel het religieuze als het wereldse ter harte genomen heeft.¹³⁸ Men kan een idee krijgen van zijn populariteit en grootheid door het feit dat elk jaar niet alleen uit alle uithoeken van India mensen met duizenden op zijn eerbiedwaardige graf bloemen komen leggen, maar ook vanuit het buitenland vele dichters, muzikanten en gelovigen naar India komen om te verzamelen op zijn *urs*.¹³⁹ Verschillende dichters, vertellers¹⁴⁰ en groepen muziekkenners stromen van heinde en ver toe, aangetrokken door zijn graf, gesitueerd in Nizāmuddīn in Nieuw Delhi.¹⁴¹ Of ze nu Hindoe of moslim, man of vrouw zijn, iedereen brengt bloemen mee om hem te eren.

Het is precies deze Amīr Khusro, van wie niet alleen de uitgebreide literatuur, maar ook de oude manuscripten van meerdere van zijn literaire werken in bibliotheken van verschillende landen bewaard zijn. Hierdoor is men te weten gekomen dat Amīr Khusro niet alleen in dit land, maar ook in andere landen populair was. Dit bewijst duidelijk dat hij een universele dichter was.¹⁴²

In de geschiedenis van India bekleedt Amīr Khusro een speciale plaats. Vanuit historisch perspectief was dit het moment dat in India de basis voor het islamitische Sultanaat van Delhi gelegd werd. Twee aparte¹⁴³ religies, twee verschillende talen, twee afzonderlijke civilisaties en culturen werden met elkaar geconfronteerd. De enige manier om een atmosfeer van sociale harmonie en verstandhouding onder hen te scheppen, was het bewandelen van de weg van wederzijdse vriendschap en tolerantie in plaats van conflict.¹⁴⁴ Khusro koesterde het

¹³⁸ Lett.: “En hij was bovendien een echte patriot, die zowel het geloof als de wereld in zijn vuist genomen had.”

¹³⁹ Een *urs* is de ceremonie die wordt uitgevoerd bij het graf van een moslimheilige op de datum van zijn overlijden.

¹⁴⁰ कव्वाल : Een beroepsspreker, een professionele verteller van verhalen of een moslimmuzikant die religieuze liederen zingt .

¹⁴¹ Nizāmuddīn is een wijk in Delhi die genoemd is naar de *pīr* van Khusro, wiens tombe daar ook ligt, vlakbij het graf van Khusro. Het is een druk bezochte bedevaartsplaats. (A Road Guide to Delhi, 10-K.)

¹⁴² Lett.: “Dit is het grootste bewijs van het universele dichter zijn van hem.”

¹⁴³ Ik heb nergens प्रथक gevonden. ‘Prthag-’ betekent in het Sanskrit ‘aparte’ of ‘verschillende’.

¹⁴⁴ Lett.: “In plaats van conflict was het bewandelen van de weg van wederzijdse vriendschap en tolerantie tussen hen de enige manier waarop een atmosfeer geschept kon worden van sociale harmonie en verstandhouding”

voorzicht van harmonie en eenheid.¹⁴⁵ Vele van de instrumenten die later de gemeenschappelijke cultuur van Hindoes en moslims - waaraan de naam van de eenheidscultuur gegeven is - hebben gecreëerd, zijn door Khusro aangereikt. Khusro was voorstander van wederzijdse samenwerking en religieuze tolerantie, waardoor hij mijlenver verwijderd was van de bekrompen visie van Hindoes en moslims. Zijn nobele ideeën worden op natuurlijke wijze duidelijk door zijn woorden:

“ Kāfire-iškam musalmanī marā dar kār nīst.

har rage man tār gaštā hājate junnār nīst. ”

(Wat betekent: “ In mijn hart ben ik een ongelovige, ik heb geen behoefte aan het geloof van de moslims. Al mijn aders zijn tot koorden gemaakt, ik heb geen behoefte aan een heilige koord.”)¹⁴⁶

Khusro was fier op zijn Indiase afkomst. Hij zei:

“ Hast merā maulid va māvā va vatan. ”

Met andere woorden: “ Indisch is mijn geboortegrond en mijn land.” Net zoals Sir Mohammad Iqbāl (1875 -1938)¹⁴⁷ het verwoordde: “ Ons Hindoestan is beter dan overal elders” had Khusro ongeveer 600 jaar eerder India het beste van de hele wereld en de hemel op aarde genoemd. Eén van zijn uitspraken was:

“ viśvare hind ast bahište bar zamīn. ”

Wat betekent: “ India is de hemel op aarde. ”¹⁴⁸

Beïnvloed door deze vaderlandsliefde en de grote persoonlijkheid van Khusro, zei de bekende geleerde Saiyad Sulemān Nadvī¹⁴⁹ in zijn lezing als voorzitter van de bijeenkomst in

¹⁴⁵ Ik heb मिलन-सेतु vertaald als ' harmonie en eenheid'. Letterlijk betekent het ' harmonie-brug'.

¹⁴⁶ Dit is de koord die mannelijke adolescenten van de drie hoogste klassen omgebonden krijgen volgens de hindoeïstische traditie.

¹⁴⁷ Muhammad Iqbāl werd geboren in 1873 of in 1876 in de Panjāb. Hij studeerde recht en filosofie in Cambridge toen hij reeds een bekende dichter was in India. Hij schreef in het Perzisch en in het Urdu. Hij is vooral bekend als dichter en filosoof, maar hij was ook jurist, politicus, sociaal hervormer en een groot islamitisch academicus. (ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM, 1989, vol III, p. 1057.)

¹⁴⁸ Dit is een vers uit de Kishwar-e-Hind ast van Khusro. (ANSARI, Z., 1975, p. 200.)

¹⁴⁹ Sayyid Sulaymān Nadvī (1884 – 1953) werd geboren in Desna en studeerde in Lucknow. Hij was redacteur bij *Al Nadwa* vanaf 1907. Hij bekleedde een leerstoel in Arabische literatuur in Dār al-'Ulūm en stichtte het bekendste islamitische onderzoekscentrum in India, de Dār al-Musaniffīn in 1915. Hij nam deel aan de Indische nationalistische politiek in de jaren twintig van de vorige eeuw. Hij was tijdelijk hoofd van justitie van Bhopāl en gelijktijdig de rector van de Jāmi'a Mashrikiyya aldaar. Hij migreerde naar Pakistan in 1950, waar hij een rol speelde in de

Madras van de Indische Historische Vereniging in 1944: “ Amīr Khusro heeft het stof van Hindoestan laten maken tot kohl voor zijn ogen.¹⁵⁰ Ook al was hij van Turkse afkomst, zijn hart was gekneet uit de klei van Hindoestan.”

Khusro was een groot dichter van Perzische poëzie. De munt van zijn dichtkunst werd niet alleen in India maar ook in Turkestan en¹⁵¹ Iran geslagen. Het Iraanse Arfī Aur Hāfiz bedacht hem met de naam ‘De Papegaai van India.’¹⁵² Het zou geenszins een overdrijving zijn om hem een universele dichter te noemen.¹⁵³ Naast zijn grote dichterschap in het Perzisch, creëerde hij ook poëzie in het Hindui (Hindi) en hij bereidde een stevig basis voor waarop zowel het standaard Hindi als het Urdu gevormd zijn.¹⁵⁴

Naam

De oorspronkelijke naam van Amīr Khusro was ' Abul Hasan Yamīnuddīn'.¹⁵⁵ 'Khusro' was zijn pseudoniem (zijn bijnaam). De titel van 'Amīr' werd hem gegeven door Jalāluddīn Khiljī¹⁵⁶ die tevreden was over zijn dichtkunst. Vanaf dat moment is hij in de wereld van de literatuur bekend onder de naam 'Amīr Khusro'. Omdat hij een populaire Perzische dichter was, met hoog aanzien in India, noemden de Iranezen hem 'De Papegaai van India'. 'Malikuśśorā'¹⁵⁷ was een andere titel voor hem. Zijn bijnamen waren ' Sultānī'¹⁵⁸ en 'de Turk'. Zijn spirituele leider, Hazarat Nizāmuddīn Auliya noemde hem 'de Turk'¹⁵⁹.

hervorming van de staat volgens moslimprincipes. Hij wordt beschouwd als de belangrijkste Indische moslimgeleerde van de vorige eeuw. (ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM, 1989, vol VII, p. 875.)

¹⁵⁰ Dit is een variatie op wat Khusro zelf schrijft in de Tuḥfat-ul-Sighar: “ Mijn stof is tot collyrium van Ispahan gemaakt, opdat de lucht het moge aanbrengen op de ogen van Anwarī.” (MIRZA, M.W., 1974, p. 37.) We vinden dit citaat van Nadvī ook terug in ANSARI, Z., 1975, p. 200.

¹⁵¹ Correctie: Het moet तुकी और ईरान zijn en niet तुकी ओर ईरान . In deze tekst wordt vaak ओर geschreven i.p.v. और.

¹⁵² *Tuti – e – hind*, of *tūtī-i-hind*: Dit is Perzisch voor ‘de papegaai van India’. De papegaai komt vaak in de Indische literatuur voor als een wijs en eloquent dier. Voorbeelden hiervan zijn de *Śukasaptati*, of 'De zeventig verhalen van de papegaai' en ook de papegaai Vaiśampāyana in Bāṇa's *Kādambarī*.

¹⁵³ Voetnoot bij de tekst: Eliot en Dowson hebben geschreven: “ Khusro was one of the most prolific poets that the world has ever produced.” Elliot § Dowson. 523.

De auteur vermeldt dit boek niet in zijn bibliografie, er wordt ook geen titel of publicatiejaar opgegeven. Het gaat hier waarschijnlijk over de serie: ‘Studies in Indian History: the Posthumous papers of Sir H.M. Elliot’, die werd uitgebracht door J. Dowson.

¹⁵⁴ Lett.: “Voor deze taal maakte hij stevige grond klaar op basis van dewelke zowel het geperfectioneerde Hindi als het Urdu gevormd zijn.”

¹⁵⁵ De dichter benoemt zichzelf nooit met zijn volle naam. Hij gebruikt voornamelijk de namen Khusro, Sultānī of Khusraw-I-Lāchīn. (MIRZA, M.W., 1974, p. 17.)

¹⁵⁶ Malik Jalāl ud-Dīn bin Firūz Yaghrish Khaljī was de gouverneur van Sāmāna en Sarjāndār en werd sultan van Delhi in 1290. (MIRZA, M.W., 1974, p. 77.)

¹⁵⁷ Dit is een verbastering van het Arabische *maliku' sh-shu'arā*, wat 'Prins van de dichters' betekent. (PLATTS, J.T., 1997, p. 1065.)

Geboorte

Volgens de *hijra*-kalender¹⁶⁰ werd hij geboren in 652, wat overeenkomt met 3 maart 1253 N.C. in Paṭiyālī, in het district Eitā (Uttar Pradeś). Volgens sommigen is hij in Delhi geboren. Daardoor is hij bekend onder de naam Amīr Khusro Dehlaṅī. In het in 1976 in Pakistan gepubliceerde werk van Mumtāz Husain '*Amīr Khusro, leven en poëzie*' wordt met stelligheid beweerd dat Amīr Khusro in Delhi geboren is. De bekende Indische schrijver, Dr. Bholā Nāth Tivārī, gelooft ook dat zijn geboorte in Delhi heeft plaatsgevonden. Daartegenover stellen een aantal geleerden dat hij buiten India geboren is, in de regio van Ghorband in Afghanistan. Anderen zeggen dat hij in Bukhara geboren is. De waarheid is echter dat hij in Paṭiyālī geboren is maar tijdens zijn kindertijd, toen hij ongeveer zeven jaar oud was, is hij in Delhi aangekomen en vanaf dan is hij daar gebleven. Het gros van de Engelse, Hindi en Urdu-geleerden hangen deze visie aan. Aanvullend op de '*Encyclopaedia Britannica*' beaamt ook A.J. Arberry in zijn boek '*Classical Persian Literature*'¹⁶¹ dat de geboorte in Paṭiyālī plaats vond. Amīr Khusro schreef ook een *masnavī*¹⁶² '*Śikāyat Nāmā Mominpur*'.¹⁶³ Waarin Khusro Delhi op een hartverwarmende manier beschreef.¹⁶⁴ Bovendien deed hij ook enkele tranen vloeien over de ellende van Paṭiyālī. Dit is een teken dat hij gehecht was aan Paṭiyālī.

Ook Rahmān Alī schreef in zijn boek *Tazakrā-e-Ulmāe-Hind* :

“*Dar kasbā Mominābād arf Paṭiyālī tolad haftā.*”

¹⁵⁸ Sultānī kan vertaald worden als 'de Koninklijke'.

¹⁵⁹ De term 'Turk' werd door de toenmalige Perzische schrijvers op twee manieren gebruikt. Enerzijds kon het duiden op een bevolkingsgroep uit Centraal-Azië die qua raciale en sociale kenmerken sterk verschilde van de Mongolen, de ander bevolkingsgroep in die streken. Anderzijds kan de term duiden op alle nomaden van Centraal-Azië, om hen te onderscheiden van de sedentaire Tadjieken. (MIRZA, M.W., 1974, p. 6-7.)

¹⁶⁰ De moslimjaartelling begint in juni van het jaar 622 O.T. Dit is het jaar waarin de *hijra* plaatsvond. De *hijra* is de tocht van de profeet Mohammed van Mekka naar Medina. Het is een maankalender en 12 maanmaanden komen ongeveer overeen met 354 dagen. Voor het bepalen van de data voor hun feesten en voor officiële documenten wordt deze maankalender strikt gehanteerd. Voor het dagdagelijkse leven baseren de moslims zich op een zonnekalender of een aangepaste maankalender. (ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM, 1989, vol. X, p. 258.)

¹⁶¹ ARBERRY, A.J., 1958, p. 274. Hij noemt Khusro's geboorteplaats Patigālī aan de Ganges.

¹⁶² Een *masnavī* of *mathnavī* is een verhalend of allegorisch vers in rijmende coupletten, dat gebruikt werd in romantische of heroïsche verhalen maar ook in didactische coupletten en allegorische interpretaties van soefi's. (ARBERRY, A.J., 1958, p. 13.)

¹⁶³ Voetnoot in de tekst: 'Dara Śikoh noemde dit dorp Mominābād in zijn boek *Sūfiyām tul auliya'* De titel van het werk van Dāra Śikoh is in feite *Safīnat-ul-Auliya*, het werd gepubliceerd in 1853 in Agra. Hij geeft hier inderdaad Muminābād als tweede naam voor Paṭiyālī. (MIRZA, M.W., 1974, p. 13 en p. 243.)

Er staat een schrijffout in de tekst: सुफिया moet सुफियां zijn.

¹⁶⁴ खुसरो ने जहाँ दिल्ली का दिल खोलकर वर्णन किया है। Lett.: "Waarin Khusro Delhi beschreef, terwijl hij het hart opende." वर्णन करना का betekent 'beschrijven'. Er is eventueel een andere interpretatie mogelijk van deze zin als we er van uitgaan dat दिल्ली का दिल een zelfde woordgroep is en het lijdend voorwerp vormt van de zin. In dat geval zou de vertaling als volgt klinken: "Waarin Khusro het hart van Delhi blootlegde terwijl hij [het] beschreef."

Wat betekent: Khusro's geboorte vond plaats in Mominābād Paṭiyālī.¹⁶⁵

De familie

Rond 1220 N.C. vielen de Tartaren Turkestan binnen. Door hun terreur werden de dorpen en steden van de Turken totaal vernietigd. Vele families vluchtten naar India voor hun veiligheid. Onder hen was ook de familie van Saifuddīn Mahmūd Lācīnī, die ten tijde van Cangez Khān naar India kwam en zich in Paṭiyālī vestigde. In zijn familie werd in 1253 de universele dichter 'Amīr Khusro' geboren. Amīr Saifuddīn was een ervaren krijger, daarom bereikte hij al gauw het hof van sultan Śamsuddīn Altamaś en werd hij tot aanvoerder in het koninklijke leger benoemd.¹⁶⁶ Er werd hem ook een klein stukje grond¹⁶⁷ toegewezen in Paṭiyālī. Hij huwde de dochter van gouverneur Imādulmulk 'Rāval'¹⁶⁸ die in Delhi woonde en die verwant was aan een Rājput familie.¹⁶⁹ Deze was de minister van oorlog van Balban. Imādulmulk was een nieuw bekeerde moslim met een donkere huid¹⁷⁰, die recent de islam had aanvaard. In zijn huis bleven de hindoeïstische gebruiken gangbaar. Hij was een grote liefhebber van betelnoot. De moeder van Khusro was ook grootgebracht met deze traditionele Indiase gebruiken. Daardoor kreeg Khusro ook het erfgoed van deze gebruiken en de taal van daar mee, waarop Khusro trots is.

Amīr Khusro had twee broers. Azīzuddīn Alīśāh was zijn grote broer en Hisāmuddīn Katlag was zijn jongere broer.¹⁷¹ Er wordt verteld dat toen Khusro geboren werd, zijn vader

¹⁶⁵ Voetnoot bij de tekst: ' *Tazakrā-E-Ulmāe-Hind*, Rahmān Alī, p. 57'

¹⁶⁶ Het gaat hier over Śams ud-Dīn Iltūtmish, de schoonzoon en opvolger van Qutb ud-Dīn Aybak, die regeerde van 1210 tot 1236 en de eerste door het kalifaat erkende sultan van Delhi was. Over de positie van Saifuddīn Mahmūd Lācīnī komen we enkel iets te weten via de geschriften van Amīr Khusro zelf. Volgens deze bekleedde zijn vader een belangrijke positie in het leger. Het huwelijk met de dochter van Imādulmulk en het feit dat hij een *jāgīr* kreeg, bevestigen dit. In de *Ṭabaqāt-i-nāṣirī* wordt een lijst gegeven van de *maliks* ten tijde van Śams ud-Dīn. Deze bevat veel Saifuddīns maar we kunnen niet achterhalen of één van hen de vader van Amīr Khusro was. (MIRZA, M.W., 1974, p. 15.)

¹⁶⁷ Een *jāgīr* was een stuk grond dat door de staat werd toegewezen aan een persoon bij wijze van pensioen of als beloning. Net zoals bij een *iqṭā* was het niet overerfbaar. Een *jāgīr* verschilde dan weer van een *iqṭā* doordat de eigenaar geen landtaks moest betalen in de vorm van goederen of militaire dienst. (YOUNG, M.J.L., LATHAM, J.D., 1990, p. 514.)

¹⁶⁸ *Rāval* is zijn bijnaam en betekent 'koning' of is een titel voor een koning van Rajputāna. Zijn titel was *Arḍ-i-mamālik*, wat vertaald kan worden als 'minister van oorlog'. (MIRZA, M.W., 1974, p. 29.)

¹⁶⁹ Voetnoot bij de tekst: Amīr Alī Śer Navāi schreef dat hij in Hindoestan geboren was uit het lichaam van een geboren Hindoe (een Hindoe vrouw). - *Ājkal* (Urdu) november '74 p. 42.

¹⁷⁰ *स्याम* is een benaming die vroeger vooral gebruikt werd om de niet-Arische bevolking van India aan te duiden. Het is een eerder pejoratief geladen term.

¹⁷¹ Volgens Mirza zijn de namen van zijn broers Izzuddīn Alī Shāh en Ḥusāmuddīn Qutluḡh. Hun geboortedata zijn niet bekend. Het is ook niet helemaal zeker of de ene jonger en de andere ouder dan Khusro was. Dit kan men enkel afleiden uit de manier waarop Khusro over hen spreekt. (MIRZA, M.W., 1974, p. 17.)

hem in een doek wikkelde en hem naar een derwisj (een sant) bracht voor een zegening. Toen de derwisj hem zag zei hij:

“*Āvārdī kase rāke do kadam az khākānī peś khvāhid būd.*” (Jij brengt dit kind naar mij toe, terwijl het zelfs op Khākānī twee passen voor zal zijn).¹⁷²

Het onderricht

Hun vader was zelf niet geletterd maar organiseerde hun onderricht goed. Khusro was vanaf zijn kindertijd reeds erg intelligent. Jammer genoeg sneuvelde zijn vader in de strijd tegen de Mongolen. Op die manier verloor hij de bescherming van zijn vader toen hij nog maar zeven jaar was. Hij ging naar het huis van zijn grootvader langs moederszijde in Delhi. Grootvader Imādulmulk schoot nergens tekort in zijn opvoeding en onderhoud. Hij was zelf ook een *svāmī*¹⁷³ met een indrukwekkende persoonlijkheid. Hij superviseerde nauwgezet zijn studies.

Hierdoor werd een geschikte omgeving geschapen voor het ontwikkelen van het genie van Khusro en terwijl hij in contact kwam met vele eigentijdse intellectuelen en heersers, maakte hij zich hun grootste kwaliteiten eigen.

Zijn spirituele leider

De bekende soefiheilige, Hazarat Nizāmuddīn Auliya, die met respect 'de Sultan' genoemd werd, was een bekende en gevestigde sant¹⁷⁴ in die periode. Amīr Khusro was één van zijn lievelingsleerlingen. Overdag was Khusro aanwezig aan het hof van de sjah en 's avonds kwam hij toe in de residentie¹⁷⁵ van zijn spirituele guru Hazarat Nizāmuddīn. Hazarat

¹⁷² Deze anekdote vinden we ook terug in HABIB, M., 1927, p. 6-7 en in MIRZA, M.W., 1974, p. 19-20. Volgens Habib wordt dit verteld door Amir Khurd in de *Siyarul Aulia*. Volgens Mirza wordt de gebeurtenis aangehaald door Firishta en andere biografen. Hoogstwaarschijnlijk is het een mythe. In India is het nog steeds een gebruik om pasgeboren kinderen naar een *sant* of een *pīr* te brengen voor een zegening. Afḍal al-Dīn Badīl 'Alī Khāqānī, geboren in Shirvān aan de Kaspische zee in het begin van de twaalfde eeuw, werkte als hofdichter bij een provinciale prins in het noordwesten van Perzië, door wie hij uiteindelijk ook werd opgesloten omdat hij te gul was geweest met complimenten aan het adres van andere hoven in zijn *Tuḥfat al-'Irāqain*. Tijdens zijn gevangenschap schreef hij zijn *Ḥabsīya*. Hij schreef een *dīwān* over de moeilijkheden om een gulle en betrouwbare patroon te vinden. Hiertoe bood hij zelfs zijn diensten aan bij de keizer van het Byzantijnse rijk, met de belofte dat hij zich zou bekeren tot het christendom. Hij stierf in 1185 in Tabrīz (ARBERRY, A.J., 1958, p. 119-122.)

¹⁷³ Een *svāmī* is een hoofd van een religieuze gemeenschap of een wijze man.

¹⁷⁴ 'Sant' kan in deze context vertaald worden als 'heilige' of 'asceet'. Oorspronkelijk duidt de term echter op de mystieke dichters en asceten van de noordelijke *sant*-school, die de *Nirgūna*-leer aanhangen en waartoe Kabīr gerekend wordt. Zie ook paragraaf 4.3.

¹⁷⁵ De residentie of de *jamā'at khāna* van Nizāmuddīn bestond waarschijnlijk uit een hal, met twee kleine kamertjes aan weerszijden waar de sjeik zijn middagdutje deed. Op de eerste verdieping waren er nog enkele kamers, o.a. om

Nizāmuddīn hield enorm veel van Khusro en had de gewoonte om hem Turk te noemen. Hij zei: “ Na mijn dood, wanneer God zou vragen wat ik voor hem heb meegebracht, dan zou ik hem Amīr Khusro voorstellen.”

Een poëtisch genie

Reeds sinds zijn kindertijd voelde Khusro de drang om poëzie te schrijven. In het begin, toen hij de lessen in kaligrafie bij *khvāzā*¹⁷⁶ Sa'aduddīn volgde, was hij al coupletten aan het prevelen. *Khvāzā* Sa'aduddīn stelde hem voor aan een grote geleerde, *khvāzā* Azīzuddīn.¹⁷⁷ Om zijn poëtisch talent te testen, gaf Azīzuddīn hem vier onsamenvangende woorden¹⁷⁸ op: 'haar', 'ei', 'een pijl' en 'meloen' en zei: “ gebruik deze in je gedicht.” Behendig componeerde Khusro met deze woorden onmiddellijk twee verzen in het Perzisch en hij reciteerde ze vervolgens.¹⁷⁹ De *Khvāzā Sāhab* was met verstomming geslagen na de verzen gehoord te hebben. Onder de indruk van het talent van Khusro in het sneldichten, gaf hij de raad aan Khusro om gedichten te schrijven met het pseudoniem (de bijnaam) 'Sultānī'. Khusro aanvaardde¹⁸⁰ dit en schreef de *ghazals*¹⁸¹ van zijn eerste dichtbundel *Tohaphthusiggar* onder dit pseudoniem. Toen hij deze bundel afrondde was hij nog geen 20 jaar oud.¹⁸²

In de inleiding van *'Tohaphthusiggar'* schreef Khusro zelf: “ Door de genadigheid van God begon ik op de leeftijd van twaalf jaar reeds coupletten en kwatrijnen te maken. Op dat moment had ik nog geen leermeester in de dichtkunst ontmoet die mijn gedichten kon

voedsel op te slaan dat diende om uitgedeeld te worden. Er was ook een keuken om voedsel te koken voor de armen, en een eenvoudige binnenplaats. (RIZVI, S.A.A., 1978, p. 163.)

¹⁷⁶ Een *khvāzā* is een man met een hoge rang of een eerbiedwaardig moslim-ascet.

¹⁷⁷ Khusro vertelt over deze lessen in de *Tuhfat-ul-Sighar*. Mohammad Sa'aduddīn was een kalligraaf. Amīr Khusro vertoonde niet veel interesse voor kaligrafie en des te meer talent voor poëzie. Toen zijn leerkrachten zich van dit talent bewust werden, moedigden ze hem aan om het verder te ontwikkelen. Hiertoe namen ze hem mee naar voordrachten van bekende dichters. Volgens Mirza was het echter niet deze leraar die Khusro aan Azīzuddīn voorstelde maar wel een andere leraar, met een naam die niet sterk verschilt, namelijk *Khvāzā Asaduddīn*. Het zou hier ook een andere lezing van dezelfde naam kunnen betreffen. Mirza leest Azīzuddīn ook als Izzuddīn. Vermoedelijk zijn de lezingen van Mirza correct aangezien hij meestal rechtstreeks uit het Perzisch vertaalt. (MIRZA, M.W., 1974, p. 20-21.)

¹⁷⁸ In de tekst staat शन्द i.p.v. शब्द.

¹⁷⁹ De tekst kan voor enige verwarring zorgen op dit punt omdat मू wordt opgegeven als één van de woorden. In het Hindi betekent dit 'mond'. In het Perzisch betekent *mū* echter 'haar'. (PLATTS, J.T., 1997, p. 1084.) Volgens Mirza was het eerste woord 'haar' en niet 'mond'. Het resultaat van de compositie zou dan als volgt geweest zijn: ‘ Elke lok van deze schoonheid is behangen met duizend eitjes van amber. Maar denk niet dat haar natuur recht als een pijl is, want zoals bij een meloen, bevinden de tanden zich vanbinnen.’ (MIRZA, M.W., 1974, p. 21.)

¹⁸⁰ Drukfout in de tekst: स्वाकारते moet स्वीकारते zijn.

¹⁸¹ Een *ghazal* is een gedicht met een oorsprong in de Arabische dichtkunst, hoewel de term Perzisch is en het genre vooral door Perzische dichters prestige heeft verworven. Het is een eerder kort gedicht en de dichter wordt verondersteld zijn naam in het laatste vers te verwerken. (ARBERRY, A.J., 1958, p. 13.)

¹⁸² *Tuhfat-us-Sighar (Geschenken van de kindertijd)* bevat gedichten die Khusro componeerde van zijn zestien tot zijn negentien. (RIZVI, S.A.A., 1978, p. 169.) Voor een bespreking van de werken van Khusro, zie paragraaf 3.5.

verbeteren. Ik verkreeg onderricht door de werken van klassieke en moderne dichters te bestuderen. ” Het is duidelijk dat hij de stijl van enkele Perzische dichters had proberen te imiteren. De invloed van¹⁸³ Sjeik Sādī op het vlak van de *ghazals*, van Nijāmī wat *masnavīs* betreft, van Khākānī en Sanāī op het vlak van de ethische gedichten en van Kamāl Ismāīl op het vlak van de *kasīda* kan impliciet en expliciet teruggevonden worden in zijn creaties.¹⁸⁴ Op het spirituele domein was er ook zijn eerbiedwaardige guru Hazarat Nizāmuddīn Auliyā, in wiens residentie hij regelmatig verscheen. Ook al trachtte hij enkele Perzische dichters te imiteren, toch gaven zijn gedichten blijk van een uitzonderlijke frisheid en zin voor vernieuwing, waarbij de invloed van de Indische cultuur en geschiedenis duidelijk merkbaar was. Al gauw geraakte zijn faam als veelbelovend dichter wijdverbreid. Hij was ook erg gehecht aan muziek. Later componeerde hij enkele *rāgs* en *rāginīs*¹⁸⁵ en ontwierp hij enkele muziekinstrumenten.¹⁸⁶

¹⁸³ Er staat een drukfout in de tekst. Het moet का प्रभाव zijn, en niet काप्रभाव .

¹⁸⁴ Een *masnavī* of *mathnavī* is een rijmend couplet dat gebruikt werd in romantische of heroïsche verhalen maar ook in didactische of religieuze gedichten. (ARBERRY, A.J., 1958, p. 13.) Sjeik Sādī oftewel Sa'dī van Shīrāz was één van de grootste schrijvers van Perzië. Hij is geboren rond 1200. Hij zou, naar eigen zeggen, veel gereisd hebben en zelfs een tijd gevangene geweest zijn van de kruisvaarders. Zijn zogenaamd biografische verhalen over zijn bezoek aan India zijn niet erg geloofwaardig. Zijn schrijfstijl was ongeunsteld, elegant en vloeiend. Hij paste zijn stijl moeiteloos aan het onderwerp aan. Hij verweefde volkse wijsheden met gepaste anekdotes en was een meester in het vertellen van verhalen. Zijn bekendste gedicht is de *Būstān*, Andere bekende werken van hem zijn de *Gulistān*, een prozawerk, en zes *Risāla's* of epistels. Bovendien schreef hij enkele werken over ethiek. (Ibid. p.186-209.) Nizām al-Dīn Ilyās ibn Yūsuf oftewel Nizāmī is geboren in Ganja (in de Kaukasus) in 1140 en hij stierf rond 1200. Hij was een wees en zocht zijn toevlucht tot de religie. Hij stond bekend om zijn devotie. Aanvankelijk schreef hij voornamelijk religieuze gedichten in de stijl van Sanāī. Een voorbeeld hiervan is zijn *Makhzan al-asrār*. Later schreef hij meer over heroïsche en romantische thema's. Zijn romantisch werken zijn *Khusrau u Shīrīn*, over een Sassanidische keizer en zijn geliefde, dat hij in 1180 voltooide en *Lailā u Majnūn*. *Iskandar-nāma* is een episch werk over Alexander de Grote. Tegen het einde van zijn leven schreef hij zijn meesterwerk *Haft Paikar*. Dit is het levensverhaal van keizer Bahrām Gūr, die verliefd werd op zeven prinsessen uit verschillende regio's, die hij allen huwde. (Ibid. p. 122-129.) Voor Khākānī zie supra. Abu 'l-Majd Majdūd ibn Ādam Sanāī werd geboren in Ghazna en leefde waarschijnlijk aan het eind van de elfde en in de twaalfde eeuw. De data die worden opgegeven voor zijn overlijden variëren van 1131 tot 1194. Hij schreef odes, lyrische gedichten, kwatrijnen en didactische werken. Zijn langste en meest ambitieuze werk is de *Ḥadīqat al-ḥaqīqa*. Het is het eerste mystieke epische werk in het Perzisch. Andere werken van hem zijn *Sair al-'Ibād* en een *Dīvān* van odes. In zijn odes gebruikt hij een gekunstelde stijl, terwijl hij in zijn epiek eenvoudige en duidelijke taal hanteert. (Ibid. p. 88-94.) Kamāl al-Dīn Ismā'īl van Isfahan, ook gekend onder de bijnaam Khallāq al-Ma'ānī ('De Schepper van Ideeën'), schreef vooral lofdichten (*qasīda's*) en *ghazals*. Toen hij zich begon te ergeren aan het loven van mensen die zijn respect niet verdienden, werd hij een soefi. Hij stierf de folterdood ca. 1237, nadat de Mongolen Isfahan hadden veroverd. (Ibid. p. 244-246.)

¹⁸⁵ Een *rāg* is een serie van vijf of meer noten waarop een melodie gebaseerd is, een *rāginī* is een variatie op een *rāg*. (CALLEWAERT, W., 1996, p. 15.)

¹⁸⁶ Lett. : “Later vond hij enkele *rāgs* en *rāginīs* en muziekinstrumenten uit.” Er wordt beweerd dat Khusro de sitar uitvond. Een aantal populaire melodieën zijn ongetwijfeld van zijn hand. Hij schreef deze om soefirituelen en zijn eigen gedichten te begeleiden. (RIZVI, S.A.A., 1978, p. 172.)

Het levensonderhoud

Khusro rees als een schitterende ster aan het firmament van dichters toen in 1273 zijn grootvader Imādūlmulk op honderddertienjarige leeftijd overleed. Nu werd Khusro geconfronteerd met het probleem van zijn levensonderhoud. Tot op dat moment had hij geen nood gehad aan steun. Hij had de gewoonte zich vrij te bewegen in zijn vriendenkring van Delhi en de bekoring van zijn gedichten zorgeloos rond de strooien onder de mensen. Nu was het moment gekomen om gebruik te maken van dit talent als middel voor zijn levensonderhoud.¹⁸⁷ In overeenstemming met de traditie had hij nu nood aan een literatuurminnende patroon die zijn poëtisch talent kon waarderen. Op dat moment was Gayāsuddīn Balban de sultan van Delhi. Khusro schreef enkele *Kasīda's* ter ere van Balban. Hoe capabel Balban ook was en hoeveel hij ook van discipline hield, hij was geen literatuurliehebber. Daarom sloeg hij geen acht op Khusro.

De eerste patroon van Khusro was de neef van sultan Gayāsuddīn Balban, Alāuddīn Kīslī Khān, die Malik Chajjū genoemd werd. Dit was een gevoelige ziel, een liefhebber van poëzie en een kenner van literatuur. Hij behandelde de intellectuelen en de dichters met het grootste respect.¹⁸⁸ Zo kwam het dat Khusro hem opzocht als patroon.¹⁸⁹ Khusro schreef *kasīda's* voor hem, maar hij kon slechts enkele jaren bij hem blijven. Het was zo dat op een avond de jongste zoon van Balban, Bugrā Khān, samen met zijn gevolg aanwezig was op een voorstelling bij Malik Chajjū.¹⁹⁰ Alle luisteraars geraakten betoverd door de gedichten die Amīr Khusro daar reciteerde met zijn melodieuze en aantrekkelijke stem. Bugrā Khān was helemaal in de wolken en schonk een schotel vol zilvermunten als beloning aan Khusro.

¹⁸⁷ अब इस प्रतिभा का उपयोग एक साधन के रूप में करने का समय आया। Het samengesteld werkwoord उपयोग करना wordt in deze zin volledig uit elkaar getrokken. Men zou eerder het volgende verwachten: अब इस प्रतिभा का एक साधन के रूप में उपयोग करने का समय आया।

¹⁸⁸ 'Alā ud-Dīn Mohammad Kīslī Khān (andere lezing: Kushil Khān) stond bekend om zijn gulheid ten aanzien van kunstenaars. Hij zou ooit al zijn paarden weggeschonken hebben aan de dichter Khvaja Shams Mo'in nadat deze een *qasīda* voor hem had voorgedragen. De muzikanten die de dichter hadden begeleid kregen vele duizenden *tankas* (goud- en zilvermunt). Khusro geeft hier al blijk van het zakelijke inzicht, dat hem in zijn verdere leven zeker geen windeieren zou leggen. Volgens Habib trad Khusro in dienst bij Chajjū rond 1277 O.T. Volgens Mirza was Khusro toen twintig. Hij vermeldt als datum 671 A.H. wat overeen komt met 1273 O.T. (HABIB, M., 1927, p. 11 ; MIRZA, M.W., 1935, p. 36.)

¹⁸⁹ Lett.: "Zo was het dat er de zoektocht was voor Khusro van een patroon."

¹⁹⁰ De feesten bij Malik Chajjū waren bekend om hun liederlijkheid. Balban was puriteins en had drank afgezworen. Discipline was voor hem zeer belangrijk en hij controleerde het doen en laten van zijn zonen en kleinzonen. Wanneer zij feesten aan adellijke hoven wilden meemaken moesten ze dit in het geheim doen. Khusro geeft het relaas van deze avond in zijn Ghurrat-ul-Kamāl. Met de bescheidenheid die hem eigen was beschrijft hij de gulle giften van de toehoorders, bij het horen van zijn poëzie als volgt: "Het regende zo hevig uit de wolk van hun gulheid, dat het alles op aarde bevochtigde. Ach, Wonderlijke goudstrooisels! De ogen van de toeschouwers werden geel bij de aanblik van zoveel dinars en hun kledij scheurde onder het gewicht van het goud dat zij droegen." (MIRZA, M.W., 1935, p. 39-40.)

Daarop las Khusro een *kasīda* voor ter ere van Bugrā Khān, wat Malik Chajjū bedroefde. Khusro deed eindeloos moeite om hem te troosten maar boekte geen succes. Het kwam zelfs zo ver dat hij op het punt stond om Khusro te bestraffen. Toen besepte Khusro dat zijn eigen welzijn afhing van het stopzetten van zijn werk. Nu ging hij in dienst bij Bugrā Khān. Niet zoveel dagen waren verstreken of de gouverneur van Lakhnautī (Bengalen), Tugrīl, rebelleerde. Balban beval Bugrā Khān samen met hem op te rukken om de opstand neer te slaan.¹⁹¹ Bugrā Khān nam Khusro met zich mee.

Khusro ging met Bugrā Khān mee en bovendien bereidde hij ook een versie voor van zijn beroemde *masnavī 'Fatahnāmā'*, over het overwinningsfeest.¹⁹² Nu werd Bugrā Khān benoemd tot gouverneur van Lakhnautī (Bengalen). Hij drong erop aan bij Khusro om ook daar te komen wonen [maar] het verblijf in Bengalen sprak Khusro niet aan en hij keerde samen met Balban terug naar Delhi.

Op het overwinningsfestival dat in Delhi georganiseerd werd, was ook de oudste zoon van Balban, Mohammad Kā'an¹⁹³, die de heerser van Multān was, aanwezig. Toen Mohammad Kā'an een gedicht van Khusro hoorde was hij zodanig onder de indruk dat hij hem met zich meenam naar Multān. Sultan Muhammad was een geciviliseerde, talentvolle en eigentijdse persoonlijkheid en hij respecteerde en beschermde kunstenaars en dichters. Hij nodigde de beroemde Perzische dichter uit Iran, sjeik Sādī, uit aan zijn hof. Sādī, door ouderdom te verzwakt om te komen, sloeg [het aanbod] af en hij beval Khusro aan ter vervanging. Deze aanbeveling door Sādī is een indicatie van de grootheid [van Khusro].¹⁹⁴

Multān was het militaire centrum van zowel de Panjāb als Sind en ook een ontmoetingsplaats voor geleerden, soefi's, sants, dichters en muzikanten gekomen uit Arabië en Irak. Khusro profiteerde in grote mate van de atmosfeer van deze omgeving. De kleurrijke taal van de Panjāb verscheen in zijn poëzie. Hij gebruikte Arabische en Turkse

¹⁹¹ Tugrīl was oorspronkelijk een slaaf van Balban en werd door deze gouverneur gemaakt van Lakhnautī. Tugrīl rebelleerde in 1275. Aanvankelijk versloeg Tugrīl achtereenvolgens twee legers die door Balban op hem waren afgestuurd. Daarna nam Balban het heft zelf in handen. Hij nam zijn jongste zoon Bughrā Khān met zich mee, verzamelde een groot leger en Tugrīl vluchtte naar het oosten toen Balban Lakhnautī bereikte. Uiteindelijk haalde Balban hem in en hij werd onthoofd. Bughrā Khān werd aangesteld als gouverneur van Bengalen. (RIZVI, S.A.A., 2002, p. 31-34.)

¹⁹² *Fatahnāmā* betekent 'De brief die de overwinning aankondigt.' (RIZVI, S.A.A., 1978, p. 171)

¹⁹³ Muhammad Kā'an ontmoette Amīr Khusro in 1280 in Delhi en nam hem mee naar Multān. Muhammad was een zeer gecultiveerd man en bleek de meest gulle van Khusro's patroons. In 1285 sneuvelde Muhammad in de strijd tegen de Mongolen. Amīr Khusro werd gevangen genomen door de Mongolen maar wist te ontsnappen. Het relaas van zijn ontsnapping vinden we terug in de *Dawal Rani* (Aligarh editie, p. 36.) (HABIB, M., 1927, p. 15-16.)

¹⁹⁴ Voor Sjeik Sādī, zie voetnoot 184.

muziekinstrumenten voor de volksmuziek van de Panjāb. Hij vervulde hier ook zijn tweede dichtbundel '*Vastul Hevār*'.¹⁹⁵ Hij schreef *kasīda*'s ter ere van sultan Muhammad. Khusro kon daar vijf jaren verblijven. In 1285 vielen de Mongolen Multān aan. Khusro nam ook deel aan de strijd aan de zijde van de Sultan. Mohammad Kā'an sneuvelde door de handen van de Mongolen in deze oorlog. Ook Khusro werd gevangen genomen. Hij werd meegevoerd naar Balkh en Herat.¹⁹⁶ Door zijn grote vindingrijkheid slaagde Khusro er op één of andere manier in te ontsnappen aan de klauwen van de Mongolen en nadat hij Delhi had bereikt, rustte hij uit. Khusro schreef een hartverscheurend klaaglied over de jammerlijke dood van Muhammad. Er wordt verteld dat sultan Gayāsuddīn Balban bij het horen hiervan zodanig huilde dat hij koorts kreeg en op de derde dag ook stierf.

Na Balban werd de toestand van het bestuur van Delhi onstabiel. Nu ging Khusro in dienst¹⁹⁷ bij Amīr Alī Sar Jāndār en hij vergezelde hem naar Avadha. Daar schreef Khusro '*Aspanāmā*' en verbleef twee jaren bij hem in Avadha. Khusro bracht zijn tijd buiten Delhi door zoals iemand die lijdt onder de scheiding van zijn geliefde.¹⁹⁸ Terwijl hij daar verbleef maakte hij kennis met de taal van Avadha en de soepele etiquette van de geboortegrond van Rām. De taal van Khusro had nu een maturiteit bereikt waarin elementen van Braj en Dehlavī en ook nog Panjābī, Bengaals en Avadhī te vinden waren. Met deze taal legde hij de basis voor de toekomstige algemeen verspreide vorm van het Hindi en op dit stevige fundament is het gestandaardiseerde Hindi van vandaag opgetrokken.

In 1288 ging Khusro naar Delhi. Daar liet de zoon van Bugrā Khān, Muijuddīn Kaikubād, die geïnstalleerd was op de troon in Delhi, Amīr Khusro bij zich roepen. Kaikubād was het oneens geraakt met zijn vader, Bugrā Khān, over één of andere kwestie en het kwam tot een

¹⁹⁵ Dit is een verbastering van Wasat al-Hayāt, wat 'verzen van de middelbare leeftijd' betekent. (RIZVI, S.A.A., 1978, p. 169.)

¹⁹⁶ उन्हें बलख और हिरात ले जायो गया। Deze zin is grammaticaal foutief. जाया करना betekent 'geruïneerd zijn', maar er staat जायो en die vorm is in deze context niet te verklaren. जायो zou qua vorm ook een conjunctief kunnen zijn van जाना maar dan kan er geen participium van जाना op volgen. जायो vertoont ook een sterke gelijkenis met het verbaal nomen जाया. Men zou kunnen vermoeden dat het om een drukfout gaat, moest het niet zijn dat een verbaal nomen enkel met de hulpwerkwoorden करना en चाहना gecombineerd wordt. Als we te maken hebben met een passivum zou de zin als volgt moeten klinken: उन्हें बलख और हिरात लिया गया। ले जाना betekent 'meenemen'. Volgens Mr. M. Kumar is ले जाया गया een normale passiefconstructie wanneer het onderwerp van de zin een persoon is. लिया गया zou volgens hem enkel gebruikt worden wanneer het een zaak is die wordt meegenomen. Mogelijk is dit een uitzondering omwille van de klank: voor het passivum klinkt ले गया गया nogal vreemd, vandaar wordt waarschijnlijk ले जाया गया gebruikt. De correctie in de tekst is dan ook minder ingrijpend: जायो wordt vervangen door जाया. Ik heb hiervoor geen bevestiging gevonden in de geraadpleegde grammatica's. (EVERAERT, C., 2004; MCGREGOR, R.S., 1978.)

¹⁹⁷ Drukfout in de tekst: er staat नौकरी करली i.p.v. नौकरी कर ली.

¹⁹⁸ Lett.: "Als een *virahī*." Khusro was in die periodes ook werkelijk gescheiden van zijn vrouw en kinderen, die in Delhi bleven. De biografen van Khusro zeggen niets over zijn gezin maar Khusro schrijft soms zelf over hen, hetzij zeer summier. (MIRZA, M.W., 1935, p. 52.)

gevecht. Khusro speelde een belangrijke rol bij het herstellen van de goede vrede tussen hen beiden.¹⁹⁹ In zijn vreugde hierover toonde Kaikubād koninklijk respect²⁰⁰ aan Khusro. In deze context schreef Khusro in 1289 een *masnavī* met de naam '*Kirānussāden*' (de hereniging van vader en zoon)²⁰¹, die hij in zes maanden tijd voltooide. Er werd hem ook de titel van '*Malikuśśorā*' toebedeeld.

In 1290 werd Kaikubād vermoord.²⁰² Dit betekende het einde van de Slavendynastie. Op de leeftijd van 70 jaar besteedde Jalāluddīn Khiljī de troon van Delhi. Hij was een rechtschapen en goedaardig heerser. Deze, verrukt over het dichterlijk talent van Khusro, huldigde hem met eretitel van Amīr. Nu werd Khusro 'Amīr Khusro'. Zijn jaarlijks inkomen werd ook opgetrokken tot 1200 *tankā*.²⁰³ In dat jaar schreef Khusro zijn befaamde *masnavī* '*Muftāh-ul-fatūh*'.²⁰⁴ Jalāluddīn Khiljī benoemde Khusro tot '*Musahafdar*' (hoofdbibliothecaris en bewaarder van de koninklijke kopij van de Koran.) Aan Jalāluddīn's goede smaak was op die leeftijd niets veranderd. Elke avond maakte Khusro een nieuwe *ghazal* voor het avondfeest van deze en ' telkens wanneer de bekers gevuld waren en de mooie jonge meisjes en vrouwen begonnen te dansen, dan werden de *ghazals* van Khusro uitgesproken op zoete golven van

¹⁹⁹Balban koos zijn kleinzoon Kaikhusrau, die de zoon was van Muhammad, als opvolger. De *kotwāl* van Delhi zorgde er echter voor dat de zoon van Bughrā Khān, Kaikubād op de troon geplaatst werd. Kaikubād was toen ongeveer achttien, en had niet verwacht ooit deze positie te bekleden. Na een zeer strenge opvoeding gaf hij zich over aan losbandigheid. Hij kreeg daartoe een duwtje in de rug van Malik Nizāmuddin, de neef van de *kotwāl* die de effectieve leider werd. Deze was erg wreed en een sluwe intrigant. Hij zorgde ervoor dat Kaikubād volledig buiten spel bleef en hij liet Kaikhusrau vermoorden. In die periode hield Amīr Khusro zich afzijdig van het hof waar Malik Nizāmuddin de scepter zwaaide. Hij werd wel in dienst genomen door Kaikubād, die in een paleis aan de oever van de Yamuna verbleef. Het was de eerste maal dat Khusro door de sultan zelf in dienst werd genomen. Bughrā Khān, ontevreden over het bewind van Nizāmuddin, riep zichzelf uit tot koning van Bengalen en schreef aan zijn zoon, Kaikubād, dat deze zich meer om zijn plichten moest bekommeren. Nadat Kaikubād deze raad in de wind had geslagen, viel Bughrā Khān Delhi aan. De legers ontmoetten elkaar in Avadha in 1289. Het kwam echter tot een compromis door bemiddeling van een aantal nobelen en dankzij de grootmoedigheid van Bughrā Khān. Khusro beschrijft deze gebeurtenissen uitvoerig in zijn *Qirān-us-Sa'dain*. (RIZVI, S.A.A., 2002, p. 33-34; MIRZA, M.W., 1935, p. 65-67.)

²⁰⁰ कैकुवाद ने खुसरो को राज सम्मान दिया ॥ Er ontbreekt een koppelteken tussen राज en सम्मान, of er zou ook राज का सम्मान दिया kunnen staan.

²⁰¹ Correctie: Qirān-us-Sadain. De vertaling volgens Rizvi en Geiger is 'Het samenkomen van twee gunstige sterren'. Dit is een metafoor voor het samenkomen van vader en zoon. (RIZVI, S.A.A., 1978, p. 169; GEIGER, W., KUHN, E., 1896-1904.)

²⁰² Kaikubād was door zijn losbandige levensstijl ziek geworden en lag verlamd in zijn ziekenbed. Hij liet Malik Nizāmuddin vergiften maar was niet meer in staat de touwtjes nadien in handen te nemen. Zijn driejarige zoon, Kayūmars, werd op de troon geplaatst door Turkse gezaghebbers. Deze werden echter op hun beurt vermoord of verjaagd door hun sterkere rivalen, de Khaljī's. Zij lieten Kayūmars (Kiāmurs volgens Mirza) nog drie maanden op de troon. Jalāluddīn werd de effectieve leider. Deze liet Kaikubād vermoorden, wiens lichaam in de Yamuna werd gesmeten. In 1290 begint de Khalji-dynastie. (RIZVI, S.A.A., 2002, p.34; MIRZA, M.W., 1935, p. 76-77.)

²⁰³ Een *tankā* is een zilver- of goudmunt.

²⁰⁴ Miftahu'l-Futuh. Dit betekent ' De sleutel tot het succes'. (RIZVI, S.A.A., 1978, p. 170.)

klank.' Dit is een verklaring van een historicus, Ziyāuddīn Baranī²⁰⁵, die een tijdgenoot was van Khusro. Khusro had reeds achtendertig lentes achter de rug.

In 1296 vermoordde Alāuddīn Khiljī zijn nonkel, sultan Jalāluddīn, en hij palmde de koninklijke troon van Delhi in. Alāuddīn nam een zeer grootmoedige houding jegens Khusro aan, liet zijn inkomen ook toenemen en schonk hem de titel van '*Khusro-e-śaurā*'. Telkens wanneer Alāuddīn ten strijde trok nam hij Khusro met zich mee. Khusro bracht in detail het ooggetuigenverslag van de historische gebeurtenissen van deze periode in zijn prozawerk '*Khazā'in al-Futūh*'.²⁰⁶ Dit werk heeft ook een belangrijke plaats verworven in de vorm van een geschiedenisboek bekend onder de naam '*Tārīkh-e-Alā*'.

In 1299 voltooide Khusro zijn *masnavī* '*Majnū Lailā*'.²⁰⁷ Dit was de tijd van de conflicten en strijd van Alāuddīn. Khusro geeft in een hoofdstuk van zijn dichtwerk de les aan zijn zoon om zijn leven niet enkel te vullen met poëzie. Om ook een militaire carrière uit te bouwen, zoals zijn voorvaderen. Om te proeven van de verdienste van heldhaftigheid en naarstigheid. Het lijkt erop dat Khusro verveeld was geraakt met de lofzang van de leegte en het reciteren²⁰⁸ van *kasīda*'s. Daarover zei hij vol berouw: "Mensen zoals ik moeten uit eigenbelang van 's ochtends tot 's avonds, uit respect voor mensen die hun gelijke zijn, rechtop blijven staan, zodat het bloed niet meer van de voeten naar het hoofd vloeit."²⁰⁹

Dit is het keerpunt in zijn leven en in zijn innerlijke verdrukking. Hij ergerde zich aan de hovelingen en de interne koninklijke samenzweringen van de invloedrijke persoonlijkheden,

²⁰⁵ Diyā' al-Dīn Baranī was een geschiedkundige en schrijver ten tijde van het Sultanaat van Delhi. Hij is ca. 1285 geboren. Hij werkte o.a. voor Muhammad Tughluq (1325-1351). Hij zou een vriend geweest zijn van Amīr Khusro en Amīr Ḥasan. Na jarenlang goede connecties te hebben gehad aan het hof, werd hij verbannen door Fīrūz Shah Tughluq. Hij stierf in 1375. Baranī speelde een belangrijke rol in de ontwikkeling van ideeën omtrent politiek in de Indisch-islamitische context. (ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM, 1989, vol I, p. 1036.)

²⁰⁶ Khazā'inu 'l-Futūh werd geschreven in 1311-12 in een sierlijk proza, afgewisseld met verzen. (RIZVI, S.A.A., 1978, p. 170.)

²⁰⁷ Majnūn u Lailā is een romantisch heldendicht. (GEIGER, W., KUHN, E., 1896-1904, p. 244.)

²⁰⁸ गोई: Dit is in feite het Perzische *go'ī*, wat 'spreken' of 'uiten' betekent. (PLATTS, J.T., 1997, p. 928.)

²⁰⁹ Alā ud-Dīn verplichtte Khusrau om aanwezig te zijn aan het hof en bepaalde functies uit te oefenen. Dit was niet naar de zin van Khusro, die zich bekleeg dat hij zich op die manier niet kon toeleggen op zijn dichtwerk. Dit stukje tekst komt voor in Khusro's *Majnūn u Laylā*. Mirza vertaalt het enigszins anders dan Parmānand Pancāl. Mirza's vertaling klinkt als volgt: 'Heel de nacht tot het ochtendgloren en van 's ochtends tot 's avonds, vind ik respijt van mijn zorgen. Omwille van mijn egocentrische geest moet ik rechtop staan voor een man zoals ikzelf. Zo lang als mijn bloed niet van mijn voeten naar mijn hoofd stijgt, wast niemand mijn handen met zijn water (i.e. nodigt niemand me uit om te komen dineren.) Ze denken dat het loon dat ze me geven een gunst is en negeren al mijn werk.' (MIRZA, M.W., 1935, p. 112.) Habib geeft op zijn beurt een lichtjes andere versie van dit stukje tekst. Volgens hem verdedigde Khusro zich tegen zijn critici die erop wezen dat zijn *mathnavīs* het niveau van Nizami niet haalden. Khusro weet dit aan het feit dat Nizami in ideale omstandigheden kon werken, terwijl hij zijn eigen situatie omschreef als volgt: "Van 's ochtends tot 's avonds ken ik geen moment rust. Mijn ongebreidelde wereldse ambitie verplicht me ertoe om met gevouwen handen voor een patroon te staan die niet beter is dan ikzelf. Er komt niets in mijn handen wanneer ik niet gezweet heb van kop tot teen door de inspanning." (HABIB, M., 1927, p. 75.)

aan de oopenstapelaars van *kasīdās* in de lofzang van de opeenvolgende sjahs en hij voelde zich genoopt om zijn toevlucht te zoeken bij Khvāzā²¹⁰ Nizāmuddīn Auliyā, de sultan van de spirituele wereld. In die periode was zijn *khamsā* (een collectie van *masnavīs*) voltooid. Khusro's groeiende populariteit en zijn verkregen prestige deden ook enige jaloezie en tegenstand ontstaan, meer in het bijzonder bij de dichters Sā'ad Muntakī en Abīda. Deze twee kwamen vaak aan het hof en hadden ook deelgenomen aan de militaire campagnes. Het is duidelijk dat Khusro heel wat moest doen om zijn reputatie te vrijwaren.

In 1317 werd Kutubuddīn Mubārak Śāh sultan van Delhi. Khusro heeft zijn onsterfelijke werk '*Nūh-Sipahar*'²¹¹ geschreven tijdens diens regeerperiode. Deze was zo opgetogen over de *kasīda's* van Khusro dat hij hem als beloning een hoeveelheid goud schonk, gelijk aan het gewicht van een olifant.²¹² In 1320 werd Mubārak Śāh vermoord.²¹³ In zijn plaats werd Khusro Khān en vervolgens Ghayāsuddīn Tughluk sultan van Delhi. Ter ere van Gayāsuddīn Tughluk schreef Khusro '*Tughluk Nāmā*'.²¹⁴ Dit was zijn laatste werk en Ghayāsuddīn Tughluk was zijn laatste patroon.²¹⁵

Khusro nam deel aan de militaire campagnes van prins Jūnā Khān (Muhammad Tughluk)²¹⁶ naar Devagiri, Vārangal, Rājamundarī en Madurai. Khusro schreef een hele

²¹⁰ *Khvāzā* is een eretitel die onder moslims vooral gebruikt wordt voor asceten.

²¹¹ *Nuh Sipahr* is een *mathnavī* die de glorie van Mubārak Shah bezingt. Deze werd in 1318 voltooid. (ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM, 1989, vol V, p. 444.)

²¹² Grammaticale fout in de tekst: er zou हाथ की तौल moeten staan i.p.v. हाथ के तौल.

²¹³ Volgens Rizvi werd Qutbu 'd-Dīn Mubārak Shāh sultan in 1316. Hij was de zoon van Sultan 'Alā ud-Dīn en werd opgesloten door de intrigant Malik Kāfūr die ook zijn vader, de sultan, had laten vermoorden. Toen Malik Kāfūr echter vermoord werd door de lijfwacht van 'Alā ud-Dīn werd Mubārak Shāh sultan. Hij was toen ongeveer zeventien. De twee eerste jaren van zijn bewind waren erg succesvol. Nadien verloor hij de zelfcontrole en ging hij losbandig leven. Als reactie op een samenzwering (mogelijk verzonnen door de Malik Naib van Deogir, die de vertrouwenspersoon was van Mubārak) liet hij de prinsen Khidr Khān en Shādī Khān onthoofden. Deze prinsen hadden een groot respect gehad voor Nizāmuddīn Auliyā, waardoor deze laatste ook op het wantrouwen van Mubārak kon rekenen. Mubāraks grote liefde, Khusraw Khān, trok steeds meer macht naar zich toe en vermoordde de sultan uiteindelijk, waarna hij zichzelf tot sultan uitriep met de titel Nāsīr ud-Dīn. Amīr Khusro brengt in één van zijn werken verslag uit van de grote liefde van Mubārak Shāh voor deze Khusraw Khān. (RIZVI, S.A.A., 2002, p. 41-42; MIRZA, M.W., 1935, p. 125-126; HABIB, M., 1927, p. 62-66.)

²¹⁴ De *Tughluq Nāmā* is een *mathnavī* die handelt over de overwinning van Ghiyās ud-Dīn Tughluq over Khusraw Khān. Dit werk werd voltooid in 1320. (ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM, 1989, vol. V, p. 444.)

²¹⁵ Na de dood van Mubārak Shah volgde er een schrikbewind onder Khusraw Khān. Deze gaf de hoge posten aan het hof aan zijn hindoe vrienden. Amīr Khusro hield zich van het hof afzijdig in deze periode, die van zeer korte duur was. Tughluq Khān, de heerser van Deopālpur, trok ten strijde tegen Khusraw Khān. Deze begon goud uit te delen om bijstand te kopen en om de *pīrs* te laten bidden voor zijn succes. Hij werd desalniettemin zonder veel moeite verslagen door Tughluq, die terstond de troon besteeg en hiermee de Tughluq-dynastie stichtte. (MIRZA, M.W., 1935, p. 128.)

²¹⁶ Zijn oorspronkelijke naam was Fakhruddīn Junā Khān, Ulugh Khān was zijn eretitel als troonpretendent. Hij was de oudste zoon van Ghiyās ud-Dīn Tughluk. Toen hij, na de dood van zijn vader, de troon besteeg in 1325 nam hij de titel aan van Sultan Muhammad bin Tughluq. (RIZVI, S.A.A., 2002, p. 45; MIRZA, M.W., 1935, p. 129.)

eulogie over Devagiri.²¹⁷ Er wordt verteld dat het onder impuls van Khusro was, dat Muhammad Tughluk op het idee kwam om later van Devagiri de hoofdstad te maken.

Ghayāsuddīn Tughluk geraakte om de een of andere reden geprovoceerd door Hazarat Nizāmuddīn.²¹⁸ Ten tijde van zijn campagne naar Lakhnautī gaf hij het bevel aan Hazarat Nizāmuddīn Auliya om nog voor zijn terugkeer²¹⁹ in Delhi, de hoofdstad op te geven en te verlaten, anders zou het slecht aflopen met hem. Amīr Khusro was ook bij de sjah op deze expeditie.²²⁰ Dit was zijn laatste campagne. Toen de sjah na de overwinning terugkeerde uit Bengalen, adviseerden de volgelingen en leerlingen H. Nizāmuddīn om Delhi te verlaten. Deze bleef echter kalm en zei: “ *hanoz Dillī dūr ast* ”²²¹, wat betekent: 'Delhi is nog ver weg.' Zijn uitspraak werd waarheid en bij de terugkeer was het noodlot Ghayāsuddīn niet gunstig gezind. Door toedoen van zijn eigen zoon Jūnā Khān werd hij verpletterd onder een houten paviljoen, gebouwd ter zijner verwelkoming, in Afghānpūr.²²²

In die dagen overleed Khusro's geliefde zoon 'Hājī' op jeugdige leeftijd. Deze jongen had op samenkomsten aan het hof en in de residenties van de soefi's de composities van Amīr Khusro, die Amīr Khusro voordien zelf had voorgedragen, met luide stem zingend ten gehore gegeven.

²¹⁷ Devagiri of Deogir stond toen bekend als Qutbābād. (MIRZA, M.W., 1935, p. 122, 129.)

²¹⁸ Volgens Firishta eiste Ghiyāsud-Dīn Tughluq het geld, dat Khusraw Khān had uitgedeeld om aanhang te kopen, terug op om de staatskas te spijzen. Nizāmuddīn Auliya had dit geld echter al verdeeld onder de behoeftigen en weigerde om voor een compensatie te zorgen. Blijkbaar stoorde de sultan zich ook aan het feit dat Nizāmuddīn naar muziek en mystieke verzen luisterde die werden voorgedragen door *qawwals*. Dit was een gebruik van soefi's dat werd afgekeurd door de orthodoxe islamieten. (HABIB, M., 1927, p. 41-42.)

²¹⁹ Drukfout in de tekst: Er staat लोटने i.p.v. लौटने.

²²⁰ Hoewel Ghiyās ud-Dīn en Nizāmuddīn een problematische relatie hadden, bleef Amīr Khusro op goede voet leven met beiden. Hij had een grote bewondering voor de sultan, die een eerlijk, nobel en devoot man was. (MIRZA, M.W., 1935, p. 128.)

²²¹ हनोज दिल्ली दूर अस्त। of हनोज दिल्ली दूर है। Dit is een uitdrukking om te zeggen dat er nog veel gedaan moet worden. In dit geval moet het echter letterlijk geïnterpreteerd worden als 'Delhi is nog ver weg'. '*Ast*' is de derde persoon enkelvoud van het werkwoord 'zijn' in het Perzisch.

²²² Ghiyās ud-Dīn haastte zich terug naar Delhi, meer bepaald naar Tughluqābād. Door zijn snelle terugkeer was Jūnā Khān nog niet helemaal klaar met het voorbereiden van de feestelijkheden in de stad, ter verwelkoming van zijn vader. Daarom liet hij een paviljoen optrekken in Afghānpūr, enkele kilometers buiten de stad, waar de Sultan een nacht zou doorbrengen alvorens in triomf de stad binnengehaald te worden. Door het gedreun van de olifantenpoten stortte het paviljoen in. Volgens vele historici, waaronder Ibn Battūta, was het paviljoen opzettelijk zo gebouwd dat het zou instorten. De toenmalige historicus, Baranī suggereert helemaal niets wat zou duiden op patricide. (MIRZA, M.W., 1935, p. 133-134.) Later werd ook beweerd dat het platform was ingestort door de spirituele kracht van Nizāmuddīn. Volgens Ibn Battūta kan dit niet omdat deze al overleden was toen de sultan in Delhi toekwam. Volgens Mirza valt de sterfdatum van Nizāmuddīn echter later. (HABIB, M., 1927, p. 42.)

Khusro, teruggekomen met de expeditie uit Bengalen, vestigde zich in Tirhut. Intussen hield Nizāmuddīn Auliya zijn geliefde leerling Khusro in gedachten. Nadat hij de *khirkā*²²³ (het oude kleed dat hij had uitgetrokken) van zijn opvolging, net zoals bij het kalifaat, had geschonken aan een soefi Nasīruddīn Mahmūd ('De lamp van Delhi'), sloot hij de ogen voor eeuwig op 3 april 1325.

Zijn overlijden

Toen Khusro bij zijn aankomst in Delhi het droeve nieuws van de dood van zijn geliefde *pīr* vernam, kwam dit als een zware slag aan. Hij verscheurde zijn kleren, smeerde roet op zijn gezicht en ging vervolgens naar het graf waar hij zei: “ Wonderlijk zijn Gods wegen! Jij bent onder de aarde verborgen en Khusro blijft leven. ” Daarna droeg hij deze *dohā* voor en hilde hij lange tijd:

De schone ligt op de bank, met haar zwarte lokken verspreid over haar gelaat

*O Khusro, kom nu naar huis, want de nacht is over de wereld neergedaald.*²²⁴

Nadat hij zijn hele bezit had weggegeven, begon hij het graf te onderhouden. Hij kwijnende langzaam weg en tenslotte gaf ook hij de geest, zes maanden later, op woensdag de 18^{de} *śivāl* 726 A.H., wat overeen komt met 27 september 1325 O.T. Volgens de laatste wens van Hazarat Nizāmuddīn werd hij dicht in de buurt van diens graf begraven.

Amīr Khusro heeft ongeveer zevenhonderd jaren geleden de wereld verlaten, maar vandaag komen zijn aanhangers en bewonderaars, soefi's en muzikanten zonder enig onderscheid qua geloof of religieuze gemeenschap nog steeds jasmijnbloesems op zijn graf leggen.

Khusro's sterfelijke lichaam is misschien niet gebleven, maar zijn literatuur, muziek en vaderlandsliefde zijn tot op vandaag een bron van inspiratie voor de inwoners van dit land.

²²³ खिरका : Dit is een ruw kledingstuk, samengesteld uit verschillende lappen, dat werd gedragen door bedelmonniken en asceten. (PLATTS, J.T., 1997, p. 489.) Het was de gewoonte binnen de soefi-orde om de *khirqā*, de staf, het gebedsmatje, het bidsnoer en de houten kom door te geven aan een opvolger. Nizāmuddīn had deze zelf geërfd van Sjeik Farīd. (MIRZA, M.W., 1935, p. 135.)

²²⁴ Vertaling volgens MIRZA, M.W., 1935, p. 136. Het vers is opgesteld in een dialect van het Hindi en mondeling overgeleverd in één van de vele legenden die over Khusro de ronde doen. Het is dan ook niet verbazingwekkend dat de tweede regel van het vers bij Mirza enigszins verschilt van de versie van Pāncāl. Bij Mirza staat er ' *Chal Khusro ghar āpne, rain bahā sab des*', terwijl er bij Pāncāl het volgende staat: '*cal khusro ghar āpne rain bhāī cahūṃdes*.' De vertaling blijft echter hetzelfde.

De tombe van Amīr Khusro in Delhi. (ANSARI, Z., 1975, p. 361.)

3.7 De vertaling van de tekst van Narendra Śarmā: *Sufī Sant Amīr Khusro*

Indien twee mensen samen in één graf begraven kunnen worden,

*dan wens ik dat Amīr Khusro bij mij begraven wordt.*²²⁵

Hazarat Nizāmuddīn Auliya

Dit was de laatste wens van de grote soefi sant Hazarat Nizāmuddīn Auliya.²²⁶ Nu zou men zich kunnen afvragen wat er zo speciaal was aan Amīr Khusro dat Nizāmuddīn Auliya dit zo uitdrukkelijk in zijn testament schreef.²²⁷

Het is een feit dat Amīr Khusro naast een soefi sant ook een goede dichter was. Om deze reden hield Nizāmuddīn Auliya zoveel van hem. Amīr Khusro heette in zijn kindertijd Yamīnuddīn; maar wanneer hij de dichtkunst beoefende en gedichten declameerde noemde hij zichzelf Khusro. Dit was zijn pseudoniem. De mensen kenden hem met de naam Amīr Khusro.²²⁸

De familie van Amīr Khusro woonde in de buurt van 'Kāleśvar'.²²⁹ Door de vele wreedheden tegen de bevolking van Cengez Khān, de heerser van daar, kwamen deze mensen zich vestigen in het vredelievende India. Zijn ouders kozen als woonplaats het dorpje Paṭiyālī in het district Eṭā²³⁰ van Uttar Pradeś uit. De naam van zijn vader was Amīr Saifuddīn Mahmūd, die Amīr²³¹ genoemd werd omdat hij het stamhoofd was. Toen hij in India toekwam werd hij in dienst genomen bij de sjah, Iltutmish²³² en hij deed zijn werk met zoveel

²²⁵ Volgens de *shari'a* mogen mensen niet in hetzelfde graf begraven worden.

²²⁶ Hazarat Nizāmuddīn Auliya volgde Bābā Farīd (Shaykh Farīd ud-Dīn) in 1256 op als hoofd van de Chishtiyya in Delhi. Hij stierf in 1325, in hetzelfde jaar als sultan Ghiyās ud-Dīn en Amīr Khusro. (RIZVI, S.A.A., 2002, p. 243-244.) Meer hierover in het historische kader, paragraaf 1.3.

²²⁷ Er ontbreekt een *daṇḍa* in de tekst. De tweede zin betekent letterlijk: 'Nu kunnen de mensen deze vraag stellen: wat voor een zaak is er in Amīr Khusro dat Nizāmuddīn Auliya op die wijze zijn testament moest schrijven.'

²²⁸ Ik heb nergens जनमानस gevonden. Wanneer we het woord opsplitsen in जन en मानस komen we tot 'de geest van de mensen' of 'de gedachten van de mensen'.

²²⁹ In de Gazetteer of India en Pakistan vond ik één plaatsje met de naam Kāleśvar, of meer bepaald Kāleshawar. Dit is echter een dorpje in de buurt van Bombay. Ik vond ook Kalesara en Kaleshar, waarvan in beide gevallen de ligging niet overeenkomt met de plaats van herkomst van Khusro. Tenslotte vond ik nog een berg, woud en dorp met de naam Kalesar, ten noorden van Delhi. Aangezien Amīr Khusro's familie van buiten India moet komen, lijken geen van deze plaatsen het Kāleśvar te zijn waarvan sprake is in de tekst. De laatste plaats komt het meest in de buurt. (SURVEY OF INDIA, 1951-53, p. 557.)

²³⁰ Eṭā is zowel een stad als de naam van een district in het westen van Uttar Pradeś.

²³¹ 'Amīr' betekent 'prins' maar kan ook meer algemeen gebruikt worden als eretitel.

²³² Shams ud-Dīn Iltutmish was de eerste officieel erkende sultan van Delhi (1211-1236) en de opvolger van Qutb ud-Dīn Aybak. Hij was een slaaf die opgeklommen was in de hiërarchie van het leger en stichter van de Ghulam- of Slaven-dynastie. (ANTONOVA, K., BONGARD-LÉVINE, G., KOTOVSKI, G., 1979, p. 231) Meer hierover in het historische kader, paragraaf 1.3.

betrouwbaarheid en toewijding dat hij het hart van de sjah inpalmde. Deze gaf hem in zijn blijdschap een *zāgīr*²³³.

De oorsprong van de vervoering van de *bhakti*-stemming²³⁴ die schuilt in de gedichten van Khusro, is verbonden met zijn familiale achtergrond. De moeder van Khusro behoorde tot een hindoefamilie waarvan veel mensen om onbekende redenen de islam hadden aanvaard. Zijn moeder hield daardoor volledig vast aan de gebruiken van de Hindoes.²³⁵ Dit liet ook zijn stempel na op Khusro.

Khusro werd geboren in het jaar 1253-54, dit is het jaar 652 van de islamitische kalender.²³⁶ Hij had nog twee broers. Deze waren niet uitzonderlijk begaafd.²³⁷ Na de dood van zijn vader ging Khusro naar Delhi. In Delhi ging hij wonen bij zijn grootvader langs moederszijde, Iyādīl Mulk²³⁸, die een devote volgeling van Hazarat Nizāmuddīn Auliya was.

In die dagen werd Hazarat Nizāmuddīn beschouwd als de grootste onder de soefi-sants. Khusro begon nu ook, samen met zijn grootvader, naar *pīr*²³⁹ Nizāmuddīn te gaan. Ze kregen de kans om veel bij te leren wanneer ze deze soefi-sant bezochten. Vol genegenheid gaf Hazarat Sāhab aan Khusro de bijnaam 'Turk'.

Vanaf het moment dat Hazarat Sāhab²⁴⁰ de verborgen voorliefde voor *sādhu*'s en sants in de geest van Khusro ontdekte, was hij erg blij en begon hij zeer veel van Khusro te houden. Enkele keren zei Hazarat Sāhab zelfs dit:

²³³Een *jāgīr* of *zāgīr* was een stuk grond dat door de staat werd toegewezen aan een persoon bij wijze van pensioen of als beloning. Net zoals bij een *iqṭā* was het niet overerfbaar. Een *jāgīr* verschilde dan weer van een *iqṭā* doordat de eigenaar geen landtaks moest betalen in de vorm van goederen of militaire dienst. (YOUNG, M.J.L., LATHAM, J.D., 1990, p. 514.)

²³⁴ भक्ति-रसः *bhakti-rasa* is een veelzijdig begrip. *Rāsa* (of in het Hindi '*rasa*') is een stijlmiddel uit de *kāvya* literatuur waarbij het de bedoeling is om een bepaalde stemming op te wekken. De term kan vertaald worden als 'gevoel', 'sfeer', 'stemming', 'emotie', 'smaak' of 'essentie'. *Bhakti* betekent o.a. devotie. Meer hierover in paragraaf 2.4.

²³⁵ In de tekst staan twee *daṇḍa*'s te veel. क्योंकि खुसरो जी का मां का सम्बन्ध एक हिन्दू परिवार से था (1) जिसके बड़े लोगों ने न जाने किस मजबूरी से इसलाम धर्म कबूल कर लिया था (1) उनकी मां पूरी तरह से हिन्दू रस्मोरिवाज को मानती थी । Lett.: "Omdat de connectie van de moeder van Khusro van een hindoefamilie was (.) van dewelke vele mensen, men weet niet uit welke noodzaak, zich bekeerd hadden tot de islam, (.) hield zijn moeder volledig vast aan de hindoegebruiken."

²³⁶ De islamitische tijdrekening begint in het jaar 622, bij de aanvang van de *hijra*, de uittocht van Mohammed uit Mekka naar Medina. Voor een meer gedetailleerde uitleg over de moslim jaartelling, zie voetnoot 160.

²³⁷ Nochtans zegt Khusro in de *Dībācha Ghurrat-ul-Kamāl* over zijn oudere broer, 'Izzudīn 'Alī Shāh, dat hij een groot geleerde was. Zijn andere broer, Ḥussamuddīn Qutluḡ werd militair. Het is goed mogelijk dat Khusro ook zussen had, maar dat deze niet vermeld worden, zoals wel vaker het geval is in de geschriften uit die periode. (MIRZA, M.W., 1974, p. 17-18.)

²³⁸ De correcte naam is Imādulmulk.

²³⁹ Een *pīr* is een hoofd van een soefigemeenschap of een soefiheilige.

²⁴⁰ De woorden 'Hazarat' en 'Sāhab' zijn eretitels. Hazarat Sāhab zou vertaald kunnen worden als 'Eerwaarde Heer'.

“ Indien ik na mijn dood bij Allah zou komen en hij mij zou vragen wat ik voor hem meegebracht had, dan zou ik hem Amīr Khusro voorstellen.”

Nog een wens van Hazarat Sāhab was, dat, indien zijn dood en de dood van Khusro op dezelfde dag zouden vallen, hij in hetzelfde graf begraven zou worden als waar Khusro in begraven was. Deze wens van Hazarat Sāhab is echter niet in vervulling gegaan; maar de mensen huldigden zijn laatste wens door Khusro te begraven in de grond in de buurt van het graf van de goede Hazarat Sāhab.²⁴¹ Op een keer schreef Amīr Khusro een *kasīda*²⁴² ter ere van Hazarat Sāhab, die bij het horen ervan zeer blij was en zei:

“ Khusro, vraag me vandaag wat je ook maar wilt, ik breng al je wensen in vervulling. ”

Vervolgens antwoordde Khusro: “ Hoogheid! Ik wil een klein beetje zoetheid in mijn gedichten en de liefde van de mensen. ”

“ Goed, onder mijn muskietennet ligt een beetje suiker. Eet deze op en uw wens zal in vervulling gaan. ”

Zodoende at Khusro deze suiker en vanaf die dag waren zijn gedichten doordrenkt met *rasa*.²⁴³ Zodanig zelfs dat iemand die een gedicht van hem hoorde, zei:

“ Bravo... bravo... prachtig... welk een gevoel... wat een *rasa*! ”

Enkele keren vroeg sjah Jalāluddīn aan Hazarat Nizāmuddīn om hem ook een kans te geven om op zijn audiëntie te komen. Maar deze gaf de sjah geen toestemming om bij hem te komen. Toen, op een zekere dag, riep hij Amīr Khusro bij zich en zei:

²⁴¹ अवश्य फूल चढ़ाना betekent letterlijk ' het plaatsen of offeren van bloemen, het huldigen met bloemen', maar wordt in deze zin metaforisch gebruikt voor het inwilligen van een wens.

²⁴² Een *qasīda* is een lyrische lofzang, in het Arabisch, Perzisch of Turks, van minstens 15 en maximaal 30 dubbelverzen. De *qasīda* bestaat uit drie delen. Het eerste deel moet de aandacht van de luisteraar trekken. Dit wordt vaak bewerkstelligd door een *ghazal*. Het centrale deel van de *qasīda* is een lofzang aan een prins of beschermheer. Na de lofzang volgt een verzoek van de dichter om een beloning voor de kwaliteit van zijn dichtkunst. Een Turkse *qasīda* kan echter ook uit zes delen bestaan en is tussen de vijftien en de negenennegentig coupletten lang. (ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM, 1989, vol. IV, p. 713.)

²⁴³ Dit verhaal is waarschijnlijk gebaseerd op een metaforisch vers uit Khusro's *Nuh Sipīhr*, in het inleidende deel waar hij Nizāmuddīn prijst. Er bestaan twee bekende versies van dit verhaal. In de eerste versie zou Khusro gedroomd hebben van Khidr Khān, de prins die een devoot aanhanger van Nizāmuddīn werd, en hem gevraagd hebben om een druppel speeksel, zodat zijn gedichten zouden doordrenkt worden met zoetheid en eloquentie waarmee hij eeuwig beroemd zou worden. Khidr Khān antwoordde dat hij dit geschenk al aan de dichter Sa'dī had gegeven. Bedroefd ging de dichter naar Nizāmuddīn en vertelde hem over zijn droom. Hierop gaf Nizāmuddīn hem een druppel van zijn eigen speeksel, die hij in de mond van Khusro liet vallen. Dit bleek het gewenste effect te hebben. In een andere versie van het verhaal, die iets aannemelijker klinkt, nam Nizāmuddīn een schotel vol zoetigheden van onder zijn bed en wierp deze over het hoofd van de dichter, waardoor de zoetheid tot zijn gedichten doordrong. (MIRZA, M.W., 1974, p. 117.)

“ Kijk, Amīr Sāhab! Ik heb reeds enkele keren een aanvraag gedaan om op audiëntie te mogen komen bij Hazarat Sāhab, maar om de één of andere reden heeft hij mij geen toestemming gegeven om hem te ontmoeten. Nu echter wil ik op een dag zonder toestemming op zijn audiëntie toekomen en vooraleer hij ophoudt, wil ik aan zijn voeten neerknielen en zijn zegen ontvangen. ”

De sjah gaf ook dit aan Amīr Khusro te kennen: “ Verklap dit geheim alsjeblieft niet aan Hazarat Sāhab. ”

Khusro geraakte helemaal in de war door deze woorden. Leugens vertellen behoort immers tot de zonden. De straf hiervoor zal God bepalen. Bovendien zou Hazarat Sāhab boos zijn en is hem misleiden ook een zonde.

Indien ik de woorden van de sjah verklap en hij me zou straffen, dan kan ik in het ergste geval de doodstraf krijgen, wat toch beter is dan de zonde [te bedrijven].

Het respecteren van de *dharma* komt op de eerste plaats.

Het redden van mijn leven op de tweede.

Als ik moet sterven, dan sterf ik maar. Maar mijn eerlijkheid mag niet verdwijnen.

Nadat hij dit bedacht had, ging Khusro naar Hazarat Sāhab en vertelde hem het hele opzet van de sjah. Toen Hazarat dit hoorde, vertrok hij naar zijn guru Farīd²⁴⁴ in Pāk Paṭan.²⁴⁵ Zodoende kreeg de sjah, toen hij toekwam om Hazarat Nizāmuddīn te ontmoeten, te horen dat deze Delhi had verlaten om zijn pīr Bābā Farīd te bezoeken. De sjah had begrepen dat Amīr Khusro het geheim voor Hazarat uit de doeken had gedaan. Hij ontbood Khusro meteen aan het hof en zei, ziedend van woede:

“ Khusro! De misstap die je hebt begaan door ons geheim aan Hazarat te vertellen is zo groot dat ik het je onmogelijk kan vergeven. ”

In alle rust gaf Amīr Khusro als repliek: “ Ach Eerbiedwaardige Sjah, Uw straf kan ten hoogste mijn dood betekenen. Wat zou ik echter kunnen zeggen over deze zonde bij mijn aankomst in het huis van God als ik Auliyā Sāhab niet op de hoogte gebracht zou hebben van

²⁴⁴ Ganj-i Shakar Farīd ud-Dīn, of ook Bābā Farīd (†1265), was een soefi-sjeik en de voorganger van Nizāmuddīn Auliyā als hoofd van de Chishtiyya in Delhi. Hij was een zeer geliefde sjeik maar verliet Delhi toen hij ondervond dat zijn faam een obstakel werd voor zijn devotie. Hij vestigde zich in Ajodhan. (RIZVI, S.A.A., 2002, p. 243)

²⁴⁵ Pāk Paṭan is een andere naam voor Ajodhan. (RIZVI, S.A.A., 2002, p. 243)

Uw plan? Ik zou immers in de hel gesmeten worden. Dit is de reden waarom ik de waarheid heb gesproken.²⁴⁶ ”

Toen de sjah deze rechtschapen woorden van Amīr Khusro hoorde, was hij erg verheugd.²⁴⁷ Hij stuurde Khusro terug weg met een respectvolle begroeting.

Het is algemeen aanvaard door al onze geleerden dat Amīr Khusro een zeer grote sant van de soefi-overtuiging geweest is. Ook vandaag komen de reizigers uit het binnen- en buitenland, die hulde komen brengen aan het graf van Ajmer Śarīf Khvājā Sāhab²⁴⁸, bij hun aankomst in Delhi, eerst bloemen brengen naar de graven van Amīr Khusro en Auliya Sāhab.

Geen mens in dit land zou kunnen vergeten wat het grootste werk was dat Amīr Khusro in de geschiedenis heeft volbracht. Wij burgers hebben dit werk van hem de hoeksteen van het Urdu genoemd. Indien het Urdu vandaag leeft of populair is, dan zien we in de fundamenten hiervan het bloed van Amīr Khusro.²⁴⁹

Amīr Khusro was ook een sant én een filosoof. Het kan wel zijn dat andere mensen er anders over denken omdat hij een moslim was, maar hij doorzocht grondig de vele intrigerende overtuigingen van het boeddhisme, de Vedānta en de islam en maakte ze één. Vervolgens maakte hij deze bekend bij het volk door middel van eenvoudige taal. Zou iemand dit grote werk van hem soms kunnen vergeten?

Net zoals Kabīr verzette Amīr Khusro zich tegen de kastenverschillen. Hij vertelde openlijk aan de mensen dat we allemaal gelijkwaardige kinderen van God zijn. Niets is belangrijker dan de mensen. De voornaamste taak van een mens is het beschermen van de menselijke waarden.

De mens heeft de *dharma* gemaakt.

Indien een mens gewoon een mens blijft, kan hij groter zijn dan een profeet. De woorden van de secularisten 'wij zijn allen gelijke inwoners van Bhārat', die de leiders vandaag steeds meer propageren, werden enkele honderden jaren geleden ook al gesproken.

²⁴⁶ Lett.: “Dit was de reden dat ik, na niet gelogen te hebben, de waarheid heb gesproken.”

²⁴⁷ Lett.: “Toen de sjah deze woorden van de beoefening van de ware *dharma* uit de mond van Amīr Khusro hoorde, werd hij erg blij.”

²⁴⁸ Ajmer Śarīf Khvājā Sāhab of Khwājā Mu'in ud-Dīn is de stichter van de Chishtiyya-orde. Volgens de legende is hij geboren in Seistān (Iran) ca. 1142. Hij bereikte India in 1206 en vestigde zich uiteindelijk in Ajmer. Hij streefde devotie en nederigheid na. (RIZVI, S.A.A., 2002, p. 242.)

²⁴⁹ In India bestaat er een traditie waarbij men een beetje bloed vermengt in de fundamenten van een nieuwbouw omdat dit het gebouw sterker zou maken. (Persoonlijke communicatie met Mr. M. Kumar.)

Ons land is één.

Op de aarde kunnen rechtschapen mensen broederlijk samenleven. Terwijl Amīr Khusro eer betuigde aan de goden en godinnen van de Hindoes, bewees hij een ware sant te zijn bij het aaneenrijgen met ware *bhakti-rasa* van de kralen tot het kralensnoer van zijn gedichten.²⁵⁰

Over Khusro zou Abdul Māzid Dariyāvādī volgende woorden voor zijn lezers geschreven hebben:

“ Deze prins van prinsen.

Fakīr onder de Fakīrs.

Heilige onder de heiligen.

Meest geleerde van de geleerden. ”

Tenslotte was hij een rechtschapen mens, een ware sant en een goede dichter. Hij sprak de taal van het volk. Het was de taal van het Indische volk. Zijn hart liep over van vaderlandsliefde, liefde voor God en liefde voor de mensen.

Zolang in deze *samsāra* de waarheid, de *dharma* en de mensheid in stand blijven, zolang zal de naam van de soefi-sant Amīr Khusro ook levend blijven.

²⁵⁰ Lett.: “Amīr Khusro, eer betuigende aan de hindoegoden en -godinnen, gaf het bewijs van het eigen ware sant zijn, na de kralen van het kralensnoer van zijn gedichten te hebben aaneengeregen in *bhakti-rasa*.” Uit dit fragment blijkt ook weer de hindoeïstische invalshoek van de auteur.

Paṭiyālī, het geboortedorp van Amīr Khusro. (HABIB, I., 1982)

Bovenaan: Luiten uit het Midden-Oosten: de ud (1 en 2), de tambur (3) en de tār (4).

Onderaan: De sitar (Midgley, R., 1977, p. 180-181.)

De grafsteen van Amīr Khusro. (ANSARI, Z., 1975, p. 362.)

4. Kabīr

4.1 Inleiding

In dit hoofdstuk richten we ons op Kabīr, de sant van de noordelijke *nirgunabhakti*-beweging. Kabīr is een enigmatisch figuur en we zullen merken dat er nog veel controverse bestaat over zijn biografische gegevens, zijn ideologische achtergrond, de authenticiteit van de verzen die aan hem worden toegeschreven en zijn taalgebruik.

Omwille van de onduidelijkheid met betrekking tot zijn biografie, ga ik hier dieper in op de controverse met betrekking tot de datering van Kabīr. Ook bekijken we een aantal van zijn biografische verzen en de referenties door anderen naar Kabīr. Vervolgens zal ik de meest terugkerende legendes over het leven van Kabīr behandelen. Hierin zullen we een aantal overeenkomsten met de biografie in de vertaling van de tekst van Narendra Śarmā terugvinden, maar ook een aantal verschillen.

Ter inleiding van de vertaling is het van groot belang dat we begrijpen welke problemen zich voordoen met betrekking tot de authenticiteit en de vertaling van de verzen. Ik bespreek daarom de overlevering en het taalgebruik van Kabīr en de vele onduidelijkheden die hiermee gepaard gaan. Na de vertaling van de tekst behandel ik ieder vers nog eens afzonderlijk.

4.2 Biografie

***4.2.1 De historische gegevens over Kabīr*²⁵¹**

Over de historische Kabīr bestaan weinig zekerheden. Zowel zijn geboorte- en sterfdatum als de aard van zijn personage, zijn geloof, zijn levenswijze en zijn afkomst zorgen voor controverse. Het merendeel van de verhalen over zijn leven zijn legenden, geheel volgens de hagiografische traditie doorspekt met wonderen. Deze verhalen zijn meestal gebaseerd op twee werken van de *Kabīrpanthī*, namelijk de *Kabīrkasautī* en de *Kabīrcaritra*.

Om te achterhalen wanneer Kabīr juist geleefd heeft kunnen we in zijn verzen zoeken naar verwijzingen naar historische gebeurtenissen of figuren waarvan we de datering wel kennen. Anderzijds kunnen we de referenties naar Kabīr door andere auteurs nagaan.

²⁵¹ Deze paragraaf is, tenzij anders vermeld, gebaseerd op VARMA, R.K., 1977, p. 2-15 en VAUDEVILLE, C., 1993, p. 39-65.

De oudste referenties naar en door Kabīr, vinden we in de Ādi Granth, het heilige boek van de sikhs. Dit werd in 1604 voltooid door Guru Arjun maar later werden nog een aantal toevoegingen aangebracht door de tiende guru aan het einde van de 17^{de} eeuw. Vanaf dan wordt het werk de Śrī Guru Granth Sāhib genoemd. We vinden hierin verzen van Raidās (oftewel Ravidās) en Dhannā die over Kabīr gaan. Kabīr moet dus vroeger dan of gelijktijdig met Raidās (1388-1518)²⁵² en Dhannā (15^{de} eeuw)²⁵³ geleefd hebben. Beiden vermelden Kabīr samen met Nāmdev.²⁵⁴ Kabīr zelf vermeldt Nāmdev in de *Rāg Gatūrī*²⁵⁵ van de Guru Granth:

“Door de zegen van de Guru,
hebben Jaydev en Nāmdev de liefde van *Bhakti* geproefd.”

Hij moet dus eerder dan Kabīr of gelijktijdig geleefd hebben. Over de data van Nāmdev wordt nog gediscussieerd. Callewaert vermeldt in zijn boek over Nāmdev de verschillende geboortedata die aan Nāmdev worden toegeschreven.²⁵⁶ We kunnen aannemen dat hij in de 14^{de} eeuw bekendheid verwierf. Kabīr zou dan in de 14^{de} of de 15^{de} eeuw geleefd hebben.

Een volgend werk dat Kabīr vermeldt is de *Bhaktamāl* van Nābhājī²⁵⁷ (ca. 1600). Dit is een zeer waardevolle bron met betrekking tot Kabīr. Hierin wordt in ondubbelzinnige bewoordingen geschreven dat Kabīr zich verzette tegen het kastensysteem en dat hij de autoriteit van de brahmanen niet aanvaardde. Volgens de *Bhaktamāl* was religie voor Kabīr zinloos wanneer ze niet gepaard ging met devotie en was ascese waardeloos zonder devotie of bhakti. Verder vermeldt het werk dat Kabīr zijn leer met behulp van coupletten en gezangen en zonder partijdigheid onder Hindoes en moslims verspreidde. Nābhājī schrijft dat hij vastberaden was in zijn uitlatingen en nooit trachtte te behagen. Een andere passage uit de *Bhaktamāl* vermeldt Kabīr als een discipel van Rāmānand.²⁵⁸ Dit wordt vaak als uitgangspunt gebruikt voor de datering van Kabīr. Volgens Vaudeville kan deze passage echter niet als historisch beschouwd worden daar de lijst van twaalf leerlingen van Rāmānand namen bevat van mensen die onmogelijk tijdgenoten geweest kunnen zijn. In een andere biografie door

²⁵² HANDA, R.L., 1978, p. 103. De zeer hoge leeftijd die hier wordt toegekend doet vermoeden dat het hier over een legendarische sterfdatum gaat. We kunnen er van uitgaan dat Raidās vooral rond 1450 actief was.

²⁵³ HANDA, R.L., 1978, p. 105.

²⁵⁴ Śrī Guru Granth Sāhib : mārū vv.1-2 en āsā 2, rahāu.

²⁵⁵ De Guru Granth is geordend volgens de *rāg* of *rāga* waarin de verzen gezongen worden. Een *rāga* is een serie van vijf of meer noten waarop een melodie gebaseerd is. De hymnen zijn dus geordend volgens een muzikaal principe en niet volgens thema. Binnen een zelfde *rāga* worden de hymnen gegroepeerd volgens de persoon die ze componeerde. De composities van de *bhagats*, waarvan Kabīr er één is, komen na die van de sikh guru's. (CALLEWAERT, W., 1996, p. 15.)

²⁵⁶ CALLEWAERT, W., 1989, p. 15-16.

²⁵⁷ Ook wel Nābhādās genoemd.

²⁵⁸ *Bhaktamāl*, chappay 36, p. 282.

Anant Das met de titel Śri Kabīr Sahebjī kī Parichayī²⁵⁹ wordt dan weer bevestigd dat Kabīr een discipel was van Rāmānand.

Priyādās schreef in 1712 een commentaar op de Bhaktamāl die hij de Bhaktirasabodhini noemde.²⁶⁰ Hierin wordt een legendarische biografie van Kabīr verhaald. Zo krijgen we onder andere het verhaal omtrent de initiatie van Kabīr door Rāmānand en ook de beschrijving van het conflict met Sikandar Lodhī²⁶¹ te lezen. Hieruit komen nog een aantal zaken naar voren omtrent Kabīrs historische positie, namelijk dat hij een wever was en leefde in Varanasi, dat hij gestraft werd door Sikandar Lodhī en dat hij honderd jaar oud werd. Honderd is het getal voor de ideale leeftijd in India, wat mij laat vermoeden dat het hier om een symbolische en niet een historische leeftijd gaat.

Tot en met Priyādās wordt de geboorte van Kabīr als moslim nooit omstrede. Het is pas in latere commentaren en in volkse biografieën dat dit een twistpunt wordt en dat de alternatieve versie van zijn geboorteverhaal tot stand komt. Volgens deze versie zou Kabīr de zoon zijn van een brahmaanse weduwe (zie infra).

Tenslotte is er nog het werk van Mohsin Fani, Dabistan (1670), waarin staat dat Kabīr een leerling was van Rāmānand en een tijdgenoot van Sikandar Lodhī.

Uit bovenstaande gegevens zouden we kunnen afleiden dat Kabīr inderdaad een tijdgenoot van Rāmānand en Sikandar Lodhī was. De afwezigheid van deze namen in de verzen van Kabīr spreekt dit echter tegen. Rāmānand wordt wel éénmaal vermeld in de Bījak als iemand die ‘ grote teugen van de likeur van Rām dronk.’²⁶² Dit vers bewijst hoogstens dat Kabīr veel respect had voor Rāmānand. We kunnen ons de vraag stellen of hij met de vele verwijzingen naar de (naamloze) guru in zijn verzen niet eerder god bedoelt dan een sterfelijke guru.

Wel zijn er enkele verzen die worden aangehaald als bewijs dat Kabīr inderdaad gestraft werd door Sikandar Lodhī. Dit is er één van, uit de Guru Granth,²⁶³

Moeder Ganges is diep en wijd.

Gebonden met kettingen bracht men Kabīr naar haar toe.

²⁵⁹ Het manuscript bevindt zich in de persoonlijke bibliotheek van Ram Kumar Varma.

²⁶⁰ Volgens Varma heet dit werk van Priyādās het *Bhaktamala ki Tika* en werd het geschreven in 1655. (VARMA, R.K., 1977, p. 9.)

²⁶¹ Zie ook de vertaling in paragraaf 4.6.

²⁶² Bījak, śabda 77, 4. (VAUDEVILLE, C., 1993, p.56.)

²⁶³ *Rāg Bhairao*, sectie 38. (<http://www.sacred-texts.com/sikh/granth/gr28.htm>)

Mijn geest was niet uit balans, waarom zou mijn lichaam vrezē?

Mijn geest bleef opgaan in de lotusvoeten van de Heer.

De golven van de Ganges braken mijn ketenen,

En Kabīr was gezeten op een hertenhuid.

Kabīr zegt: Ik heb geen vriend of gezel.

In het water en op het land is God mijn beschermheer.

Veel bewijzen doen deze verzen echter niet. Eerst en vooral moeten de verzen van Kabīr voornamelijk metaforisch geïnterpreteerd worden. Verder vermeldt Kabīr naam noch functie van degene die hem aan deze beproevingen onderwerpt. Het is overigens goed mogelijk dat de verhalen omtrent de ontmoeting met de sultan juist gebaseerd zijn op deze verzen en niet omgekeerd. Aangezien Sikandar Lodhī bekend staat bij de Hindoes als een boeman, is hij een goede kandidaat om ook in de legendarische biografie van de populaire Kabīr deze rol te vervullen. De volgende tabel²⁶⁴ geeft een aantal van de data die door de verschillende academici aan Kabīr en Sikandar Lodhī worden toegeschreven:

Auteur	Boek	Data Kabīr (O.T.)	Data Sikandar Lodhī
Beale	Oriental Biographical Dictionary	ca. 1490	ca. 1490
Farquhar	An Outline of the Religious Literature of India	1400-1518	1489-1517
Briggs	History of the rise of Muhammedan Power in India	-	1488-1517
Macauliffe	Sikh Religion, Part IV	1398-1518	1488
Westcott	Kabīr and the Kabīr Panth	1440-1518	1496 (bezoek aan Jaunpur.)

²⁶⁴ Deze tabel is gedeeltelijk overgenomen uit VARMA, R.K., 1977, p. 12, aangevuld met eigen gegevens.

Smith	Oxford History of India	1440-1518	1489-1517
Bhandarkar	Vishnavism, Saivism and minor Religious Systems	1398-1518	1488-1517
Ishwari Prasad	New History of India	15th century	1489-1517
Vaudeville	A Weaver Named Kabīr	1398-1448?	
Narendra Śarmā	Bhārat ke Mahān Sant	1398-1417	
Underhill	Kabir	1440-1518	
Basham	The Wonder That was India	1440-1518	

Wanneer Rāmānand juist geleefd heeft is ook niet echt duidelijk. Volgens het Prasang Parijat, dat beweert geschreven te zijn door een tijdgenoot en kennis van Rāmānand, ene Chetan Das, zou hij geleefd hebben van 1299 tot 1448. Hij zou dan minstens negenennegentig zijn geweest bij de geboorte van Kabīr en honderdnegevenveertig jaren geleefd hebben.

De hele controverse omtrent de data van Kabīr wordt opgehangen aan de overtuiging dat Kabīr een leerling was van Rāmānand én een tijdgenoot van Sikandar Lodhī. In feite bestaat hier onvoldoende bewijs voor, maar uit het geheel van gegevens en standpunten kunnen we de redelijk veilige conclusie trekken dat Kabīr zijn bloeiperiode kende tijdens de eerste helft van de vijftiende eeuw. Hij leefde waarschijnlijk tijdens de dynastie van de Sayyiden, in de onafhankelijke Sharqi-dynastie van Jaunpur, waartoe ook Varanasi behoorde. Of hij ook nog ten tijde van de Lodhī-dynastie geleefd heeft, is niet zeker.

4.2.2 De legendarische biografie van Kabīr²⁶⁵

In de tekst van Narendra Śarmā, die ik vertaald heb, krijgen we reeds een legendarische biografie van Kabīr. Ik geef hier een schets van de meest bekende versies van de biografie van Kabīr. Deze zijn louter legendarisch en ik ga dus niet verder in op de historiciteit van deze verhalen. Aan de hand van de verhalen merken we hoe de Hindoes hoe langer hoe meer gaan proberen om Kabīr als Hindoe af te schilderen. Verder geef ik ook een aantal gegevens over Kabīr, die we kunnen filteren uit zijn 'biografische verzen'. Ook deze gegevens zeggen weinig over de historische Kabīr aangezien er steeds de twijfel blijft of de verzen ten eerst inderdaad door hem gecomponeerd zijn en ten tweede, of ze autobiografisch dan wel allegorisch bedoeld zijn.

Er zijn twee legenden omtrent de geboorte van Kabīr. De eerste²⁶⁶ vertelt dat Kabīr neergedaald is uit de hemel naar de Lahartāra vijver in Varanasi in het jaar 1455 V.E.²⁶⁷, op de eerste dag van de volle maan tijdens het regenseizoen, in de lichte helft van de maand Jeṣṭ. Een pasgetrouwd moslimkoppel kwam voorbij en de vrouw, Nīmā, ging naar de vijver om een slokje te drinken. Zij zag de baby en was verbaasd. Het was haar man, Nīru, die erop aandrong het kind te adopteren. Nīmā protesteerde aanvankelijk uit angst om haar eer te bezoedelen maar aanvaardde het kind dan toch, met vreugde in haar hart.

De tweede versie is duidelijk geïnspireerd is door de pogingen om van Kabīr een Hindoe te maken. Deze vertelt dat Kabīr de zoon is van een maagdelijke brahmaanse weduwe²⁶⁸. Deze geraakte zwanger door een vruchtbaarheidsgebed van Rāmānand, die niet wist dat zij een weduwe was. Het kindje werd geboren uit haar handpalm. Om de schande, die een buitenechtelijk kind haar zou opleveren, te ontlopen, legde ze het kindje als vondeling in de Lahartāra-vijver, waar het werd gevonden door het moslimkoppel, Nīru en Nīmā.

Volgens de Kabīr Kasautī kwamen de *kāzis*²⁶⁹ bij de naamgeving van het kindje steeds uit op namen van god of namen die veel te hoogdravend waren voor een zoon van een eenvoudige wever. Daarom beval een *kāzi* om het kindje te doden. Nīru stond op het punt om

²⁶⁵ Deze paragraaf is gebaseerd op DAS, G.N., 1997, p.xi-xv; VAN EEDEN, F., 1963, p. 5-15; SHAH, A., 1977, p.1-28; VARMA, R.K., 1977, p.16-33.; VAUDEVILLE, C., 1993, p. 39-52.

²⁶⁶ Dit is de versie uit de *Kabīr Kasautī*.

²⁶⁷ 1455 *Vikrama Era* oftewel 1398 O.T.

²⁶⁸ Een maagdelijke weduwe lijkt een beetje vreemd vanuit westers standpunt. In India was dit echter niet zo uitzonderlijk. Wanneer na een kindhuwelijk de jongen sterft vooraleer de gehuwden oud genoeg zijn om het huwelijk te consumeren, blijft het meisje achter als weduwe en kan zij niet meer opnieuw huwen. Dit heeft een zeer negatieve impact op de sociale positie van het meisje.

²⁶⁹ Een *Kāzi*, *qāzi* of *qādi* is een islamitisch rechter.

dit bevel op te volgen toen Kabīr zijn eerste wonder verrichtte door te spreken, en zichzelf Kabīr te noemen. Dit is ook een titel voor god binnen de islam.

Volgens de verdedigers van een Hindoeïstische Kabīr is zijn naam helemaal niet Arabisch van origine maar wel een samentrekking van de woorden '*kar*', wat 'hand' of 'straal' betekent, en '*bīr*', wat 'moedig' of 'vriend' betekent. Volgens diezelfde strekking heeft Kabīr als kind geweigerd om besneden te worden.

Het verhaal van zijn ongewone initiatie is ook alom bekend. Kabīr werd gewaarschuwd door een stem vanuit de hemel en legde zich op de trappen van de *ghāṭs*²⁷⁰ waar Rāmānand zich gewoonlijk kwam baden. Rāmānand struikelde over Kabīrs lichaam en riep: “ Rām! Rām!” Op die manier had Kabīr zowel de voeten van de guru aangeraakt als zijn inwijdingsmantra ontvangen.²⁷¹ Hij beschouwde zichzelf vanaf dan als aanvaard door Rāmānand. Dit nieuwtje verspreidde zich over de hele stad en bereikte uiteindelijk Rāmānand, die hier helemaal niet van op de hoogte was geweest. Toen Kabīr hem de omstandigheden van zijn inwijding uit de doeken deed, aanvaardde de guru hem. Onder invloed van deze gebeurtenis begon Rāmānand leerlingen te aanvaarden uit alle verschillende kasten, waaronder Ganga, de prostituee en Sadan, de slager.²⁷² Vaak wordt Kabīr in dit verhaal afgeschilderd als een kleine jongen. Varma is echter de mening toegedaan dat Kabīr pas na zijn dertigste geïnitieerd werd.²⁷³

Volgens een andere, islamitische traditie²⁷⁴ was Kabīr de leerling van sjeik Taqī, die hij ontmoette toen hij ongeveer dertig was. Diezelfde sjeik Taqī komt ook voor in de verhalen van de Hindoes, maar dan als vijand van Kabīr.

Ook de verhalen over de twee ontmoetingen met sultan Sikandar Lodhī zijn erg populair. De eerste ontmoeting vond plaats doordat bepaalde Hindoes en moslims zich stoorden aan het vermengen van hun beider religies. Sjeik Taqī onderschreef hun klachten. Toen Kabīr voor de sultan gebracht werd, weigerde hij te buigen omdat hij enkel eer wilde betuigen aan god. Toen Sikandar Lodhī informeerde naar de reden van zijn late komst antwoordde Kabīr dat hij gefascineerd was geraakt door een schouwspel waarbij duizenden kamelen en olifanten door

²⁷⁰ Volgens Shah was dit de Dasasumeda- *ghāṭ*, terwijl het volgens Vaudeville de Pañcagangā- *ghāṭ* was. (SHAH, A., 1977, p.7; VAUDEVILLE, C., 1993, p. 44.)

²⁷¹ Dit verhaal komt onder andere voor in de *Bhaktirasabodhinī* van Priyādās. (VARMA, R.K., 1977, p. 9.)

²⁷² Zie ook de vertaling van de verzen in paragraaf 4.7, *pad* 8.

²⁷³ VARMA, R.K., 1977, p. 20.

²⁷⁴ Deze versie komt o.a. voor in de *Khazinat-ul-Asāfiyā*. Dit is een Perzisch werk van ca. 1868 en het is het eerste werk dat Kabīr, als moslim bestempelt. (VAUDEVILLE, C., 1993, p. 50.)

een opening, kleiner dan een naald, gingen. De sultan noemde hem een leugenaar, waarop Kabīr antwoordde:

O Sikandar, luister: de hemel, de aarde, de zon en de maan zijn ver verwijderd van mekaar. In de ruimte daartussen bewegen zich olifanten en kamelen, mensen lopen af en aan. Dit alles kan je zien met de pupil van je oog. Is een pupil niet als het oog van een naald? In één druppel verschijnt de zee, in één zandkorrel schijnen miljoenen zonnen en manen. Wie dit niet ziet, heeft slechte ogen.²⁷⁵

De sultan aanvaardde deze verklaring en liet Kabīr gaan. De vijanden van Kabīr gaven de strijd echter nog niet op en beschuldigden hem van het opruien van de bevolking en van ketterij. Volgens de Kabīr Kasautī verdedigde Kabīr zich met deze woorden:

Welk verdriet berokken ik aan anderen door alles als één te beschouwen? Als ik dan al onteerd ben, heb ik toch enkel mijn eigen eer verloren, anderen moeten hier geen aandacht aan besteden. Als ik minderwaardig ben, reken me dan bij de minderwaardigen. Ik moet mij niet verantwoorden aan anderen. Ik geef niet om eer of oneer. Wiens ogen open zijn kan dat begrijpen.²⁷⁶

De *kāzi's* namen echter aanstoot aan zijn naam. Volgens hen was het blasfemie dat hij een benaming voor god als naam had. Ditmaal veroordeelde de sultan Kabīr ter dood. Er werden drie pogingen ondernomen om hem te doden, waaraan hij driemaal ontsnapte. De eerste keer werd hij geketend in een rivier gesmeten. Vervolgens werd hij op een brandstapel geplaatst en tenslotte legde men hem neer voor een woeste olifant, die echter weigerde hem te vertrappelen. Na deze gebeurtenissen boog de sultan vol respect voor hem.

Een mooie illustratie van Kabīrs visie op het goddelijke is het volgende verhaal: op een keer vroeg een brahmaan, Rām Dās, of Kabīr hem een visioen van Viṣṇu kon bezorgen. Kabīr verzekerde hem dat Viṣṇu in alle zichtbare zaken aanwezig is, maar de Brahmaan hield voet bij stuk dat hij Viṣṇu wilde aanschouwen met zijn eigen ogen. Hierop zei Kabīr dat Viṣṇu de volgende dag zou verschijnen in het huis van Rām Dās. Deze liet zijn huis schoonmaken en een feestmaaltijd bereiden voor zijn eerbiedwaardige gast. De volgende dag wandelde een grote, vuile buffel het huis binnen en at het voedsel op. De heer des huizes verjoeg het dier met stokslagen. Nadat hij heel de dag vruchteloos gewacht had op de komst van Viṣṇu ging hij zijn beklag doen bij Kabīr, die antwoordde: “ Ach Rām Dās, Viṣṇu bezocht je huis in de

²⁷⁵ Vertaling volgens SHAH, A., 1977, p. 25.

²⁷⁶ Ibid.

vorm van een buffel. Hij at het voedsel dat je voor hem gemaakt had en jij verjaagde hem met een stok.”²⁷⁷

Volgens Underhill en Shah bleef Kabīr zijn hele leven weven en verheerlijkte hij het huiselijke leven. Dit wordt echter tegengesproken door verschillende verzen waaronder dit vers uit de Guru Granth (*Ragu Gūjarī*, Kabīr, derde huis):

Kabīrs moeder weent en jammert: “O God, hoe zullen mijn kleinkinderen overleven? Kabīr heeft verzaakt aan het weven en spinnen en heeft de Naam over zijn hele lichaam geschreven.” Kabīr zegt: “Zolang ik de draad door de spoel steek, vergeet ik de lieflijke Rām. Ik ben als wever geboren en ik heb een beperkt verstand. Ik heb de verrijking door de Naam kunnen grijpen. Ach moeder, God alleen is degene die geeft aan mij en aan mijn kinderen.”²⁷⁸

Toch maken we uit de algemene teneur van zijn verzen op dat Kabīr nooit het ascetische pad op ging. Hij was waarschijnlijk eerder een redelijk slechte huisvader. Hij stak zijn afkeer voor het huiselijke leven niet onder stoelen of banken. Dat Underhill van hem een toegewijde huisvader maakt is eenvoudig een gevolg van het feit dat de verzen waarop zij zich baseert hoogstwaarschijnlijk niet van Kabīr zijn.²⁷⁹

Uit bovenstaand vers blijkt dan ook dat Kabīr kinderen had. Uit Kabīrs autobiografische verzen komt naar voren dat zijn moeder het moeilijk had met zijn geloof en het feit dat hij zijn beroep had opgegeven. Ook zijn vrouw Loī zou hem deze zaken verweten hebben, temeer daar zijn kinderen nooit voldoende te eten hadden. Kabīr geeft blijk van een groot respect voor zijn vader. Men zegt dat hij verschillende kinderen had.²⁸⁰ Hij maakt zelf slechts melding van één zoon, Kamal genaamd, en dan niet in positieve zin. Hij verwijt hem dat hij rijkdom nastreeft en vergeet om de naam van Rām te eren. Het probleem met Kabīrs ‘autobiografische verzen’ blijft de mogelijkheid tot een allegorische interpretatie. Uit het volgende vers (Guru Granth, *Rāg Asā*, Kabīr, 32.) leiden sommigen bijvoorbeeld af dat Kabīr tweemaal huwde:

²⁷⁷ SHAH, A., 1977, p. 20.

²⁷⁸ Vertaling naar VARMA, R.K., 1977, p. 16 en de Khalsa Consensus Translation. (<http://www.sacred-texts.com>)

²⁷⁹ Evelyn Underhill schreef de inleiding bij de vertaling van de verzen van Kabīr door Rabindranath Tagore. (VAN EEDEN, F., 1963.) Vaudeville trekt de authenticiteit van deze verzen in twijfel. (VAUDEVILLE, C., 1993, p. 28.)

²⁸⁰ Volgens de sikh traditie had hij vier kinderen: Kamāl, Nihāl, Kamālī en Nihālī. (VAUDEVILLE, C., 1993, p. 59.)

De eerste echtgenote was lelijk, van lage kaste en had slechte manieren. Zelfs mijn vader vond haar slecht. Maar de tweede was mooi, aardig, zedig en baarde vroeg kinderen (...) Het is maar goed dat mijn eerst vrouw dood is, moge mijn tweede vrouw lang leven.²⁸¹

Dit is mijns inziens een duidelijk voorbeeld van een allegorie. De eerste vrouw is *Māyā*, de wereld van begeerte en illusie, waarin Kabīr vóór zijn bekering vertoefde. De tweede vrouw is *Bhakti*, de devotie voor Rām. Dat zij vroeg kinderen baarde betekent dat Kabīr hier meteen de positieve resultaten van ondervond.

Kabīr besloot om naar Magahar te gaan om te sterven toen hij 120 lentes had bereikt. Magahar is een plaatsje aan de overkant van de Ganges bij Varanasi. Hier woonden voornamelijk wevers en slagers. Volgens de Hindoes wordt iedereen die in Varanasi sterft, verlost van zijn slecht karma, terwijl iedereen die in Magahar sterft, reïncarneert als een ezel. Zijn leerlingen probeerden hem te weerhouden van deze onfortuinlijke keuze maar voor Kabīr was dit slechts een uiting van gebrekkig geloof. Hij zag god overal en droeg god in zichzelf. Sterven in Varanasi zou een belediging zijn ten aanzien van zijn god. Hij verwoordde dit aldus:

Iemand die sterft in Kaśi komt terug als ezel? Jullie hebben je geloof in Rām verloren. Wat is Kaśi, wat is het desolate Magahar, als Rām in mijn hart woont? Als Kabīr zijn lichaam achterlaat in Kaśi, welke eer bewijst hij dan aan Rām?''²⁸²

²⁸¹ Vertaling naar VARMA, R.K., 1977, p. 22, en de Khalsa Consensus Translation. (<http://www.sacred-texts.com>)

²⁸² Vertaling volgens SHAH, A., p. 27. Een vergelijkbaar standpunt vinden we bij de vrouwelijke soefi Rabi'a al-Adawiyya, die zei dat ze de hemel in brand zou steken en de hel zou blussen opdat de mensen niet meer enkel van god zouden houden uit vrees of verlangen. (Zie ook voetnoot 27.)

Toen hij het moment van zijn overlijden voelde naderen, bedekte hij zichzelf met een wit laken. Meteen na zijn overlijden begonnen zijn volgelingen te ruziën over zijn lijk. De Hindoes, met als leider Raja Bir Singh, wilden het cremeren en de moslims, met aan het hoofd Bejli Khān, wilden het verbranden. Op het moment dat er een gevecht tussen beide partijen dreigde uit te breken, verscheen er een oude man. Deze raadde hen aan de lijkwade op te lichten. Toen zij dit deden, vonden ze enkel een hoopje bloemen. Een deel ervan werd door de moslims begraven in Magahar, het andere deel werd verbrand en de assen werden begraven in de Kabīr Caurā.

4.3 Kabīrs filosofie

Een typisch kenmerk van Kabīrs verzen is hun eclecticisme. Zij combineren elementen uit verschillende tradities, enerzijds om Kabīrs eigen ideeën over te brengen met behulp van reeds bestaande begrippen, anderzijds om zwakke punten van bepaalde tradities te hekelen. De voornaamste invloeden op zijn filosofie zijn het tantrisme, de Nātha-yoga, de vroegere bhakti-bewegingen, het gedachtegoed van de Vedānta, het *vaisnavisme* en het soefisme. Deze besprak ik reeds in het ideologische kader. De religie die Kabīr aanhing was eenvoudig en universeel. Door de oppervlakkige elementen en uitingsvormen van de verschillende conventionele religies weg te denken, probeerde hij tot de essentie van de religie te komen. Hij weefde als het ware zijn eigen religie, zoals hij zegt in het volgende fragment:

Ik heb de pandits, de hindoegeleerden en de mullahs, de moslimpriesters, achter gelaten. Ik weef en ik blijf weven en ik draag wat ik zelf geweven heb. Ik zing Gods lof daar waar geen egoïsme leeft. Ik verwerp alles wat de mullahs en de pandits geschreven hebben, ik aanvaard er niets van. Mijn hart is puur en ik heb de Heer daarin gevonden.²⁸³

De kaste van wevers of *julāha's* waartoe Kabīr behoorde had zich in het noordoosten van India in vroegere tijden voor een groot deel tot het boeddhisme bekeerd. Dit was een redelijk logische stap voor een groep die, binnen het hindoeïsme, zo laag in aanzien stond. Boeddhisme verwierp namelijk het kastensysteem. In praktijk behielden mensen echter meestal gewoon dezelfde sociale status als voordien. Bij de opkomst van de islam in het noorden, bekeerden vele van deze *julāha's* zich dan weer tot de islam want ook hier klonk weer de belofte van grotere gelijkheid binnen de maatschappij. Hun islamisering was ten tijde van Kabīr nog vers en vaak oppervlakkig. Zij gaven hun oude gebruiken niet op. Het boeddhisme dat velen onder hen hadden aangehangen was een mengelmoes van volks

²⁸³ Guru Granth, Rāg Bhairao, sectie 35, vers 1 t.e.m. 4. (<http://www.sacred-texts.com/skh/granth/gr28.htm>)

hindoeïsme en tantrisch boeddhisme.²⁸⁴ Dit was blijkbaar populair geworden in het noorden tijdens de vroege middeleeuwen. Het evolueerde van een eerder boeddhistische vorm naar een meer *śaivitische* vorm door de prediking van de Sahajiyā Siddhas en de Nāth Yogi's. Beide groeperingen propageerden een vorm van tantrische yoga die zijn oorspong vond in de Vajrayāna sekte van het Mahāyāna boeddhisme.²⁸⁵

Hoewel Kabīr officieel een moslim was, blijkt uit zijn verzen dat hij meer onderlegd is in de beginselen van de Nāthpanth en tantrische yoga dan in die van de islam. Waarschijnlijk waren zijn voorouders nog niet lang geïslamiseerd en stamde hij uit een Nātha-traditie. Dat houdt hem niet tegen om de spot te drijven met het nastreven van onsterfelijkheid bij de Nāthpanthīs en ook met de verering van afbeeldingen van Gorakhnāth. Kabīr was een grote tegenstander van meeste andere vormen van *śaivism*. Zo liet hij zich regelmatig negatief uit over de *śakta*-cultus. Bepaalde sekten van deze cultus vereren het vrouwelijke aspect van Śiva in de vorm van Durga of Kali, de oorlogsgodinnen, die bloeddorstig en woest zijn. Ter ere van hen worden bloedoffers geplengd en wijn gedronken. Er bestaan hier ook rustigere, vrome vormen van maar daarvoor had Kabīr blijkbaar geen oog toen hij het volgende vers reciteerde:

Kabīr zegt, een zwijn is beter dan een *śakta*, want het houdt het dorp schoon,
terwijl een *śakta*, de onbetekenende, sterft zonder dat zijn naam herinnerd wordt.²⁸⁶

Kabīr wordt beschouwd als de stichter van de *Nirguṇa bhakti*-school of 'de school van de sants'. In feite werkte Kabīr nooit echt een filosofisch apparaat uit, laat staan dat hij een school zou opgericht hebben. Wel komt zijn gedachtegoed in grote lijnen overeen met dat van de *Nirguṇa* sants en was hij zeker een belangrijke protagonist van de noordelijke bhakti-beweging. *Nirguṇa bhakti* is monistisch en verwerpt ook het idee van incarnaties (*avatāras*) van het opperwezen. De sants geloven in een Ultieme Realiteit, in het Absolute, in een Onuitspreekbare Realiteit. Over deze realiteit kan dus in principe niets gezegd worden, tenzij in negatieve termen. Volgens Kabīr bevindt de waarheid (*Satya*) zich buiten *Nirguṇa* en *Saguṇa*.²⁸⁷

²⁸⁴ VAUDEVILLE, C., 1993, p. 69-73.

²⁸⁵ Zie ook paragraaf 2.5.

²⁸⁶ Vertaling naar VARMA, R.K., 1977, p. 48.

²⁸⁷ BHARTWAL, P.D., 1936, p. 27.

Aangezien god alomtegenwoordig is, bevindt deze zich ook in de mens zelf. Er is geen essentieel verschil tussen beiden en de mens wordt aangemoedigd om de eigen goddelijke natuur te erkennen. Kabīr omschrijft dit met de volgende *pad* in de Granthāvalī:

De kruik ligt in het water, het water zit in de kruik: Vanbinnen en vanbuiten, niets dan water!²⁸⁸

De kruik is het symbool voor de mens, het water voor god. De mens en god zijn identiek, alles daarbuiten is een illusie. Hieruit volgt dat *Nirguṇa Bhakti* in feite een *contradictio in terminis* is. Tenminste als we er van uitgaan dat er een onderscheid moet zijn tussen de godheid en de *bhakta* opdat deze zijn god zou kunnen aanbidden. Kabīr is duidelijk beïnvloed door de Vedānta, enerzijds door het monisme van Śaṅkara en anderzijds door de klemtoon op de devotie van Rāmānuja. Hij deelt de idee van een hogere en lagere waarheid van Śaṅkara. Terwijl hij god bezingt op verlerlei wijzen en er vele namen aan geeft, beschouwt hij dit slechts als een manier om de ene, ultieme realiteit te benoemen.

Aan het begin van de vijftiende eeuw kende *vaiṣṇavisme* een toenemende populariteit. *vaiṣṇavisme* neigt naar monotheïsme en erkent Viṣṇu als opperste godheid. Hoewel Rām een *avatar* is van Viṣṇu, en Kabīr Rām aanbad, kan men hem toch geen *vaiṣṇava* noemen. Voor Kabīr was Rām geen *avatar*. Het was zijn geprefereerde naam voor de alomtegenwoordige en absolute god. Kabīr ervoer zijn god overal en in alles. Het bidden van een kralenkrans en het reciteren van de naam van god waren typische *vaiṣṇava* rituelen, die ook door Kabīr werden overgenomen. Hij verzette zich echter sterk tegen lege rituele handelingen en het aanbidden van *avatars*.

Kabīr volgde enkel zijn eigen overtuiging en was erg non-conformistisch. Hij bekritiseerde de wantoestanden in de samenleving met scherpe bewoordingen. Door zijn doorgedreven monisme kon hij geen waarde hechten aan onderscheid tussen mensen. Hij veroordeelde het kastensysteem en de oppositie tussen de verschillende religies. Ieder levend wezen was vervuld van het goddelijke en kon dus niet meer of minder zijn dan een ander.²⁸⁹ Het is dan ook zeer vreemd dat Kabīr een negatief standpunt inneemt ten opzichte van vrouwen. We zouden dit kunnen beschouwen als louter symbolisch. De vrouw is dan een symbool voor *Māyā*, de illusie, het kwade. Maar het feit dat Kabīr de echtgenote, de

²⁸⁸ Kabīr Granthāvalī *Pad* 194. (SCHOMER, K., MCLEOD, W.H., 1987, p. 26.)

²⁸⁹ VARMA, R.K., 1977, p. 66.

schoonmoeder en de vrouw in het algemeen voortdurend als symbolen voor *Māyā* gebruikt, duidt toch op een eerder negatieve houding tegenover vrouwen.

Een aantal concepten keren steeds weer in de verzen van Kabīr. Ik bespreek even kort enkele belangrijke concepten die later ook aan bod komen in de tekst van Narendra Śarmā.²⁹⁰

De guru: Volgens Kabīr kan een discipel de bhakti niet juist beoefenen en de verlichting niet bereiken zonder de guru. Het blijft echter onduidelijk of Kabīr met het woord guru op een menselijke guru duidt of op god zelf. Mogelijk beschouwt hij de guru als de ultieme manifestatie van het goddelijke en wordt hij hier volledig mee geïdentificeerd. Dan zou niet zijn menselijke vorm maar wel wat hij representeert van belang zijn. Dit zou kunnen verklaren waarom we nooit de naam van Kabīrs guru tegenkomen in zijn verzen. Het is echter even goed mogelijk dat Kabīr, non-conformistisch als hij was, nooit een menselijke guru heeft gehad.

Amṛta en rasa: *amṛta*, het levenselixer, is een thema dat centraal staat bij het tantrisme. Zij dronken ook alcohol bij bepaalde rituelen. Deze drank noemden zij o.a. *rasa*. Beide begrippen werden overgenomen door de Nāthpanth en later door Kabīr. Bij de Nāthayoga worden de termen gebruikt voor de 'vitale wind'. Het levenselixer stroomt doorheen de verschillende *chakra's*. Door deze stroom te controleren kan de yogi de onsterfelijkheid bereiken. Kabīr verwerpt de tantrisch betekenis van de termen en gebruikt beiden in de betekenis van 'de liefde van Rām'²⁹¹ :

Śabda: Dit is ook een begrip dat Kabīr heeft overgenomen van de Nātha-traditie. Het is het heilige woord of de naam van god. Elke naam die aan god gegeven wordt, representeert hem ook. De veelheid aan namen binnen verschillende religies duidt voor Kabīr op dezelfde ultieme realiteit. Śabda kan ook de mantra zijn die een discipel krijgt van zijn guru bij zijn initiatie. Het gaat hier steeds om een gesproken woord, nooit om iets wat opgeschreven is. Kabīr liet zich minachtend uit over de geschreven traditie.²⁹² Het zingen van de naam van god wekt devotie op, zuivert de geest en leidt tot de verlossing.

²⁹⁰ Zie de vertaling van de tekst van Narendra Śarmā in paragraaf 4.6.

²⁹¹ VAUDEVILLE, C., 1957, p. xxi ; VAUDEVILLE, C., 1993, p. 116-117.

²⁹² VAUDEVILLE, C., 1993, p. 109.

4.3.1 De volgelingen van Kabīr

Hoewel Kabīr nooit een sekte heeft willen vormen, heeft hij toch postuum zijn naam gegeven aan de Kabīrpanth. Zij kent vandaag de dag ongeveer vier miljoen aanhangers.²⁹³ De aanhangers van deze sekte vereren Kabīr, hoewel deze zelf tegen de verering van idolen gekant was en er vaak de spot mee dreef in zijn verzen. Er bestaan twee takken van de Kabīrpanth. De ene bestaat exclusief uit moslims en is in Magahar gevestigd, waar Kabīr overleden is. De andere tak bestaat voornamelijk uit Hindoes, maar is minder exclusief. Deze is vanaf de zestiende eeuw terug meer en meer beginnen assimileren met de hindoesamenleving. Zij zijn hervallen tot ritualisme. Ook de complete verwerping van de kastenonderscheidingen houden zij niet langer in ere. Brahmanen die tot de Kabīrpanth behoren, blijven hun heilige koord dragen en onaanraakbaren krijgen geen bidsnoer. Toch zijn velen onder hen van de lagere kasten. Vrouwen zijn ook toegelaten tot de sekte.²⁹⁴

Ook de sikhs beschouwen Kabīr als de voornaamste van hun spirituele protagonisten, hoewel Guru Nānak (1469-1538) de stichter is van deze sekte. Zij hebben de ideologie van Kabīr veel nauwgezet voortgezet dan de Kabīrpanthīs, en vormen dan ook een aparte religie, in plaats van een sekte binnen het hindoeïsme. Zij verwerpen het kastensysteem en de verering van idolen. In feite komt het sikkhisme voort uit de verschillende invloeden die ik besprak bij het ideologisch kader.²⁹⁵ Zij zijn, veel meer dan de Kabīrpanth, een dynamische religieuze gemeenschap. Hun heilige stad is Amritsar.²⁹⁶

4.4 De overlevering²⁹⁷

Kabīr heeft zijn verzen nooit zelf neergeschreven. Er wordt zelfs aangenomen dat hij ongeletterd was.²⁹⁸ In de Bījak zegt hij:

Ik raak geen inkt of papier aan, noch zal ik een pen ter hand nemen,

Over de grootsheid van de vier era's spreekt Kabīr enkel met zijn mond.²⁹⁹

²⁹³ VAUDEVILLE, C., 1959, p. 9.

²⁹⁴ VAUDEVILLE, C., 1959, p. 9 ; HASTINGS, J., 1908-1926, vol. 7, p. 633.

²⁹⁵ Zie ook het schema in paragraaf 2.6.

²⁹⁶ VAUDEVILLE, C., 1959, p. 10.

²⁹⁷ Dit hoofdstuk is gebaseerd op VAUDEVILLE, C., 1957; VAUDEVILLE, C., 1993; SCHOMER, K., MCLEOD, W.H., 1987 en CALLEWAERT, W., OP DE BEECK, B., 1991, tenzij anders vermeld.

²⁹⁸ VARMA, R.K., 1977, p.22; VAUDEVILLE, C., 1993, p.12.

²⁹⁹ *Sākhī* uit de Bījak nr. 188. Vertaling naar VAUDEVILLE, C., 1993, p. 109 of nr.187 volgens SHAH, A., 1977, p.202. Dit verschil in nummering is waarschijnlijk te wijten aan het gebruik van verschillende recensies. Shah publiceerde zelf een teksteditie in 1911, Vaudeville raadpleegde deze, maar ook verschillende andere edities.

Waarschijnlijk zong hij zijn *pads* en *sākhīs*³⁰⁰ voor de mensen en componeerde hij ze terwijl hij rondtrok. De verzen zijn voornamelijk mondeling overgeleverd. In tegenstelling tot de zeer strikte overleveringstraditie van de Veda's stond deze orale traditie open voor creativiteit en verandering. Aangezien het de bedoeling was van de bhakti-dichters om alle lagen van de bevolking te bereiken werd de taal ook aan het publiek aangepast. In de loop der tijden zijn de verzen aan vele veranderingen onderhevig geweest en heeft men ook vele verzen aan Kabīr toegeschreven omwille van de autoriteit van zijn naam, of omdat men de werkelijke auteur niet kende.

Hoewel er in feite geen enkel bewijs is dat Kabīr ooit iets opgeschreven heeft, bestaat er toch een uitgebreide schriftelijke traditie die tot stand is gekomen door de inspanningen van zijn volgelingen. Drie compilaties worden als authentiek beschouwd: de Ādi Granth of Śrī Gurū Granth Sāhib, de Granthāvalī of de Pañc-vāñī, en de Bījak. De eerste twee worden gerekend tot de westerse traditie en de Bījak tot de oostelijke traditie van Kabīrs werken.

De oudste verzameling is de Ādi Granth, het heilige boek van de sikhs, dat in 1604 is afgewerkt door guru Arjan, de vijfde guru. De oudste referenties naar Kabīr vinden we in de Ādi Granth, het heilige boek van de sikhs. Dit werd in 1604 samengesteld door Guru Arjun maar later werden nog een aantal toevoegingen aangebracht door de tiende guru aan het einde van de 17^{de} Eeuw. Vanaf dan wordt het werk de Śrī Guru Granth Sāhib genoemd.

De tweede verzameling van de westerse traditie is de Granthāvalī of de Pañc-vāñī. De Pañc-vāñī³⁰¹ is een verzameling van de uitspraken, gezangen en verzen van vijf mystieke dichters.³⁰² Deze werd samengesteld in Rajasthān tijdens de 17^{de} eeuw door de Dādūpanthīs. Dit zijn de volgelingen van de Rajasthaanse mysticus Dādū Dayāl (1544-1603). De Granthāvalī is de benaming voor het geheel van verzen van Kabīr zoals ze voorkomen in de Pañc-vāñī.³⁰³ In Rajasthān moeten de coupletten en gezangen van Kabīr erg populair geweest zijn, daar er veel verschillende manuscripten zijn teruggevonden waarvan het oudste zou dateren uit 1504.

³⁰⁰ Een *pad*, *ramainī* of een *śabda* is een lyrisch gedicht van zes tot achttien regels. Het metrum kan variëren. Een *ramainī* onderscheidt zich doordat het meestal in het *chaupāi* metrum geschreven is en eindigt met een *doha*. Een *sākhī*, *doha* of *śloka* is een rijmend couplet dat vier *charaṅs* of halfverzen bevat.

³⁰¹ Lett.: 'De stem van de vijf.'

³⁰² Deze zijn Dādū, Nāmdev, Kabīr, Raidās en Haridās.

³⁰³ De Pañc-vāñī werd als zodanig benoemd sinds de teksteditie van Dās. (DAS, S.S., 1928: *Kabīr Granthāvalī*, Banaras.) Er bestaat ook nog een editie van Tivārī. Deze verschilt op zeer veel punten van de editie van Dās (TIVARI, P., 1961, *Kabīr-Granthāvalī*, Allahabad). Ik heb me bij mijn onderzoek gebaseerd op de editie van Mataprasad Gupta. (GUPTA, M., 1969.)

De Bījak, die de oostelijke traditie vertegenwoordigt, is waarschijnlijk gecompileerd in Bihar en Uttar Pradesh. Het is het heilige boek van de Kabīr-Panth. De taal van de Bījak is het oostelijke dialect van de regio rond Varanasi en Gorakhpur en het is geschreven met Kaithi-lettertekens.³⁰⁴ De Bījak is waarschijnlijk ook in de 17^{de} eeuw gecompileerd maar tot nog toe stamt het oudst gevonden manuscript uit 1805. Er bestaan drie verschillende recensies die gerelateerd zijn aan de verschillende richtingen binnen de Kabīrpanth.³⁰⁵

De drie compilaties vertonen een sterke invloed van de lokale talen, van de sekten die ze geproduceerd hebben en van lokale religieuze trends. Ze ontwikkelden zich onafhankelijk van elkaar. De Ādi Granth en de Granthāvalī van de westelijke traditie bevatten veel gemeenschappelijke gedichten en vertonen ook qua inhoud meer gelijkenissen met elkaar dan met de Bījak. Deze laatste is meer intellectueel met een sterkere klemtoon op satire dan de andere twee. In de Ādi Granth en de Granthāvalī vinden we meer typische bhakti-elementen zoals emotionele overgave, unie met of scheiding van de geliefde en extase. Waarschijnlijk werden de verzen uit deze compilaties meestal gezongen, terwijl die uit de Bījak niet geschikt lijken voor een muzikale interpretatie. Anderzijds vinden we de meeste overeenkomsten qua taal tussen de Bījak en de Ādi Granth.³⁰⁶

Behalve de verzen die we terugvinden in deze drie basiswerken, wordt er een schier oneindig aantal verzen aan Kabīr toegeschreven. India kent ook geen traditie van individuele auteurs. Vaak zijn de auteurs van teksten niet gekend, of worden teksten toegeschreven aan legendarische figuren. De verzen behoren tot het culturele erfgoed van het Indische volk. Veel van de verzen hebben een plaats verworven in de vaste zegswijzen en uitdrukkingen van de Indiërs. In het westen werd Kabīr vooral bekend door de vertaling van een aantal aan hem toegeschreven verzen door Rabindranath Tagore. Tagore baseerde zich voor zijn vertaling op gedichten die opgetekend waren door Ksithi Mohan Sen, die ze rechtstreeks van rondtrekkende *sādhu's* overnam. Mohan Sen vertaalde de gedichten in het Bengali.³⁰⁷ Tagore heeft dus bijzonder weinig aandacht gehad voor tekstkritiek en hoogstwaarschijnlijk zijn de meeste van deze verzen niet gecomponeerd door Kabīr.

³⁰⁴ SHAH, A., 1977, p. 29.

³⁰⁵ De standaard Bījak is een onderdeel van de Khās Granth in de Kabīr Caurā in Varanasi. Deze versie is het bekendst en wordt ook wel de Bārābānkī-versie genoemd. Verder zijn er nog de Fatuha-versie en de Bhagatahī-versie. (VAUDEVILLE, C., 1993, p. 133.)

³⁰⁶ SCHOMER, K., MCLEOD, W.H., 1987, p. 111-141.

³⁰⁷ SEN, K.M., 1910: *Kabīr ke pad*, Calcutta.

We moeten niet uit het oog verliezen dat we ook bij de geschreven traditie, door de aard van de overlevering, nooit echt met zekerheid kunnen zeggen of een *pad* of *sākhī* werkelijk van de historische Kabīr afkomstig zijn. De orale traditie blijft zich ook verder ontwikkelen naast de teksttraditie. We kunnen ons blindstaren op de tekstkritische vraagstukken waarmee we bij Kabīr geconfronteerd worden, en waarvan vele waarschijnlijk nooit opgelost zullen geraken. Toch bevatten de meeste verzen die aan hem toegeschreven worden dezelfde mystieke boodschap en beeldspraak. We mogen niet vergeten de verzen, al dan niet van Kabīr, vooral te appreciëren voor hun rijke taal, scherpzinnigheid en inhoud. Voor de mensen die zich willen laten inspireren door de diepgang van deze orale traditie is de inhoud immers veel belangrijker dan de authenticiteit.

4.5 De taal

Over de taal die Kabīr gebruikte, kunnen we om dezelfde redenen als hierboven reeds zijn vermeld niet veel met zekerheid weten. Kabīr leefde in Varanasi en zal dus de taal van de regio gesproken hebben. Hij sprak de taal van het gewone volk en zijn taalgebruik was zeer direct. Deze directheid draagt in sterke mate bij tot de kracht van zijn verzen. Het is duidelijk dat Kabīr erg negatief stond tegenover het elitarisme dat gepaard ging met de geschreven traditie in India. Een couplet dat traditioneel aan hem wordt toegeschreven klinkt als volgt:

Kabīr, Sanskrit is zoals het water van een put
en Bhāṣā is als het water van een riviertje!³⁰⁸

Kabīrs verzen zijn meestal kort. Hij uitte zich in *dohā's* en *pads*. Zijn beeldspraak was zeer rijk. Vaak maakte hij ook gebruik van paradoxen. Hij was ondanks zijn ongeletterdheid goed onderlegd in de terminologie van de *vedāntins*, boeddhisten, moslims en yogi's. Meer specifiek is het duidelijk dat hij een sterke invloed ondervond van de Nāthayogi's³⁰⁹, de boeddhistische *siddha's* en de Indische soefi's. Dit wil zeker niet zeggen dat hij het gedachtegoed van deze verschillende strekkingen onderschreef, maar de invloed is duidelijk merkbaar in zijn taalgebruik. Hij ontleende concepten van zijn tegenstanders met satirische doeleinden en adapteerde andere concepten zodat ze een plaats kregen binnen zijn eigen

³⁰⁸ Vertaling naar VAUDEVILLE, C., 1993, p. 110.

³⁰⁹ De *Nāth-yogi's* of *Nāth-panthīs* beschouwen zichzelf als volgelingen van Gorakhnāth. Hij leefde tussen de 9^{de} en de 12^{de} eeuw. Hun gedachtegoed vertoont sterke overeenkomsten met dat van de vroegere *Sahajīyā Siddha's*. Deze yogi's waren niet noodzakelijk celibatair. Zij waren nonconformistisch en volgden ook bepaalde tantrische gebruiken. Hun ontstaan kan gezien worden als een reactie tegen het hindoeïsme. Ze verzetten zich tegen kastenonderscheidingen en waren voornamelijk monotheïstisch. (VAUDEVILLE, C., 1993, p. 76.)

filosofie. Charlotte Vaudeville duidt een aantal van zulke ontleningen voor één specifiek begrip aan:

De mysterieuze Realiteit die centraal staat in Kabīr's praktijk of *sādhanā* wordt uitgedrukt door middel van een rijke variëteit aan termen. Sommige zijn islamietische termen, zoals Allah, Khudā, Hazrat, Pīr, enz. Enkele komen uit de Vedānta-traditie, negatieve benamingen, zoals Alakh, Nirākār, Anant, Guṇātī; er zijn een paar filosofische begrippen, zoals Brahman, Ātman, Āp, Sār. Andere termen zijn rechtstreeks ontleend aan de taal en praktijk van de Haṭhayoga, zoals Śabda, Anāhad, Sahaj en Śūnya.³¹⁰

Een ander begrip dat Kabīr vaak hanteert is *amṛta* of ambrozijn, de onsterfelijkheidsdrank. Dit is dan weer een typisch tantrisch thema. Maar de lichamelijke dronkenschap die de tantristen nastreven, wordt door Kabīr gesublimeerd tot spirituele intoxicatie of de roes van de mystieke liefde, zoals we die ook bij de soefi's terugvinden.

Omtrent de taal waarin Kabīr zijn verzen componeerde, bestaat veel controverse. Volgens Ahmad Shah, die de Bījak vertaalde naar het Engels, schreef Kabīr zijn gedichten in het dialect van zijn regio, zijnde het Mirzapuri en het Gorakhpuri of Bhojpuri. Het laatste dialect zou hij gebruikt hebben omdat hij zijn laatste levensjaren in Magahar doorbracht in het district Gorakhpur.³¹¹ Volgens Grierson is de Bījak echter in het Oud-Avadhī geschreven. Dit zou bevestigd worden door een *sākhī* uit de Bījak:

Mijn taal is die van het oosten, niemand begrijpt me.

Degene die me wel begrijpt komt uit het verste oosten.³¹²

Nochtans bewijst deze *dohā* niet veel. Eerst en vooral kunnen we niet met zekerheid weten of hij door Kabīr gecomponeerd is en als dat al zo is, of hij in dezelfde taal is genoteerd. Verder is het onwaarschijnlijk dat een *dohā* van Kabīr zonder meer letterlijk geïnterpreteerd kan worden. Zijn verzen zijn bijna altijd allegorisch. Het zou ook vreemd zijn dat niemand het oostelijke Hindi zou verstaan. Met 'de taal van het oosten die niemand verstaat' zou Kabīr ook eventueel de mysterieuze taal van yogi's en *siddha's* kunnen bedoelen. Shukla beweert dan weer dat Kabīr's taal gebaseerd is het jargon van de *Nāth-panthī* yogi's en stelt voor om het *sādhukkarī bhāṣā* oftewel 'het jargon van de sādhu's' te noemen.³¹³

De taal die we terugvinden in de Ādi Granth, de Granthāvalī, en de Bījak is alleszins enorm heterogeen. Het is een mengelmoes van verschillende dialecten. Naast het Bhojpuri en

³¹⁰ Vertaald uit VAUDEVILLE, C., 1993, p. 114.

³¹¹ SHAH, A., 1977, p. i.

³¹² बोली हमारी पूर्वकी । हमें लखै नहिं कोय ॥ हमको तो सोई लखै । जो धूर पूब होय ॥ (VAUDEVILLE, C., 1957, p. iv.)

³¹³ VAUDEVILLE, C., 1993, p. 118-120.

het Avadhī vinden we ook Kharī Bolī, Rajasthāni, Panjābī, Braj Bhāṣā, Koṣali en Apabhramśa terug. Vaak komen meerder dialecten voor in één gedicht. Bovendien vinden we in de verschillende recensies van een zelfde *dohā* of pad vaak variaties in de vormen. Gezien de aard van de problematiek omtrent de teksttraditie van Kabīr lijkt heel deze discussie mij een beetje onzinnig. We kunnen enkel vaststellen dat de verzen die toegeschreven worden aan Kabīr, overgeleverd zijn in verschillende dialecten. Verder is het heel goed mogelijk dat Kabīr verschillende dialecten vermengde, maar er is geen enkele manier om dit met zekerheid te weten.

4.6 Vertaling van de tekst van Narendra Śarmā: *Sant Kabīr (1456-1575)*.

Over de geboorte van Sant³¹⁴ Kabīr doen er vele verhalen de ronde. Maar volgens de beschikbare bewijzen werd hij op de vijftiende in de heldere helft van de maand *Jyeṣṭh*³¹⁵ geboren, in het jaar 1455 van het Vikrama³¹⁶ tijdperk, in Varanasi, verblijfplaats van zieners en monniken.

Over zijn vader en moeder komen we niet veel te weten. Men vertelt dat God zijn eigen nakomeling naar deze *samsāra*³¹⁷ gestuurd heeft via een vijver.

De kleine Kabīr lag in diepe rust op een lotusbloem in de Lahartārā vijver. Bij het ochtendgloren ging een wever, zoals elke dag, samen met zijn echtgenote Nīmā, naar de vijver. Beiden, man en vrouw, kwamen zonder onderbreking sinds veertig dagen bidden tot God bij deze vijver:

“ Geef ons ook een kind. De mensen beginnen mijn vrouw onvruchtbaar te noemen en haar te minachten. Ze noemen haar waardeloos. Doe ons een gunst, O Genadige! ”

Deze ascese van veertig dagen was aan het echtpaar opgedragen door één of andere sant. Vanaf dan waren zij elke ochtend om vijf uur, ter verering van God (Allah)³¹⁸, samen aan de oever van de vijver komen zitten. Zij verlangden niet naar geld, voedsel of enige weelde voor zichzelf. Ze hadden slechts de wens een kind te krijgen.

Die dag was de veertigste dag verstreken. Beiden zaten bij de oever van de vijver tot God te bidden: “ Aanhoor de smeekbede van ons, uw nederige dienaars. Er wordt immers gezegd dat u er steeds bent voor de eenzamen in deze *samsāra*. Uit uw deur is er nog nooit iemand

³¹⁴ 'Sant' kan letterlijk vertaald worden als 'heilige' maar heeft over het algemeen een meer specifieke betekenis. Een sant kan een asceet zijn of een lid van een religieuze gemeenschap van sants. Deze komen vooral voor in het noorden van India. Het woord '*sant*' kan ook duiden op dichters, zangers en asceten die de *Nirgūṇa*-leer aanhangen. Meer hierover in paragraaf 2.4.1.3 en 4.3.

³¹⁵ उनका जन्म ज्येष्ठ शुक्ल १५ संवत् १४५५ विक्रमी को हुआ था । *Jyeṣṭh* is de naam voor een periode beginnend in mei en eindigend in juni. *Śukl* staat voor de heldere helft van de maand. Volgens de legende werd Kabīr geboren bij volle maan. (Zie paragraaf 4.2.2.)

³¹⁶ Het Vikrama tijdperk: Het Vikrama tijdperk is het belangrijkste van de vele dateersystemen die in India door de geschiedenis heen in zwang zijn geweest. Het is volgens de traditie ingeluid door koning Vikramāditya om te vieren dat hij de Śakas verdreef uit Ujjayinī in 58 V.C. (KULKE, H., ROTHERMUND, D., 1990, p.76) Wanneer de geboortedatum van Kabīr in de maand *Jyeṣṭh* van 1455 zou zijn, komt dit overeen met 1398 in onze tijdrekening. (VARMA, R.K., 1977, p.11.) Meer over de datering van Kabīr, in paragraaf 4.2.1.

³¹⁷ De term '*samsāra*' heeft meerdere betekenissen, waaronder: cyclus van hergeboorten, transmigratie, de wereldlijke illusies, de wereld, het universum, het leven in deze wereld, de wereldse zaken.

³¹⁸ De auteur zet hier '*khudā*' tussen haakjes om aan te duiden dat we met moslims te maken hebben. '*Khudā*' is een naam voor god die vooral door moslims gebruikt wordt.

met lege handen vertrokken. Vandaag zijn de gebeden van de veertigste dag verstreken. Ach, Rijkelijk Barmhartige, wees ons genadig! ”

Plots klonk er een stem vanuit de hemel: “ Je verering werpt vruchten af, dierbare kinderen. Open nu de ogen en werp een blik op de lotusbloemen in de vijver... jullie hartenwens is in vervulling gegaan.”

Aldus openden ze hun ogen en zagen een pasgeboren kindje gelukkig neergevleid op de grote bladeren van een lotus. Het echtpaar nam hem mee naar huis. Het leek alsof die dag de vreugde in het huis teruggekeerd was.

“ Zoontje... zoontje... zoontje... ” Nīmā werd helemaal gek van vreugde. Toen ze de naam van hun zoon op een gunstig tijdstip door één of andere geleerde lieten bekend maken, verkondigde deze dat hij ‘Kabīr’ genoemd zou worden. “ Deze jongen zal zo wijs worden als een geleerde. Zijn naam zal schitteren over de hele wereld. Hij zal volledig bevrijd worden van de ketenen van *dharma*³¹⁹ en kaste. Je zal hem zoon van God noemen.³²⁰ Kabīrdās³²¹. ”

En vanaf die dag werd de naam van dit kind Kabīrdās.

In deze *samsāra* dwalen mensen van allerlei slag rond, zowel goeden als slechten. Onder hen zijn er ook die voortdurend jaloers zijn wanneer ze het geluk van anderen zien. Ze hebben de gewoonte om slecht te denken over anderen. Afkeer van Gods onderdanen? En desondanks noemen ze zich dienaren van God. Wat voor godenverering was dit? Dat heeft tot nu toe nog niemand kunnen begrijpen.

Het was zo dat de eenvoudige wever voor het verdienen van het dagelijks brood met een klein weefgetouw werkte.³²² Hard werken was zijn *dharma*. Van kastenkwesties had hij niet veel verstand, maar zoveel wist hij toch: “ Ik ben de zoon van een wever. Het weverswerk doe ik met volledige overgave.” Hierdoor verdiende hij brood voor twee. *Doe geen kwaad en denk geen kwaad*, was zijn motto.

³¹⁹ *Dharma*: In deze tekst wordt *dharma* vooral gebruikt in de betekenis van geloof of religie met de bijbehorende praktijken zoals deugd, moraliteit en goede werken. Het kan echter ook 'de wet, de traditionele gebruiken, de voorgeschreven regels of de plicht van de stand' betekenen.

³²⁰ प्रभु-पुत्र is hetzelfde als प्रभु का पुत्र. De auteur gebruikt vaak een koppeltaken i.p.v. का om de genitief uit te drukken.

³²¹ Kabīrdās betekent ‘de devote Kabīr’ of ‘Kabīr, de dienaar (van god)’. Dās is een woord dat sinds de middeleeuwen vaak wordt toegevoegd aan de namen van devote Hindoes. Kabīr gebruikt deze toevoeging zelf echter niet.

³²² खड्डी : Een klein weefgetouw. (Dhr. M. Kumar, persoonlijk communicatie.)

In heel de oude stadswijk³²³ weerklonk het gerucht dat er in het huis van de wever van ergens een kind toegekomen was. In die tijd waren de moslims³²⁴ aan de macht. De *kāzīs*³²⁵ waren de leiders. Zo gebeurde het dat er mensen bij de stads-*kāzī* toekwamen en hem het hele verhaal deden, waarop de *kāzī* zei: “Zulke kinderen zijn des duivels. Het is een grote zonde hen in leven te houden. Ik zal dit kind eigenhandig doden.” De woedende *kāzī* greep een dolk vast en liep naar het huis van de wever om dat kind te doden. Hij stak meteen bij het aankomen de dolk in het hart van het kind. De ouders hielden hun adem in. Hun hart brak.³²⁶ Een *kāzī* tegenspreken betekende de dood...

Alhoewel...

De rollen waren plots helemaal omgekeerd... Er stak wel degelijk een mes in het hart van de kleine Kabīr, maar het deerde hem niet. Hij had zelfs nog niet één druppel bloed verloren. Uit de mond van het kind Kabīr klonk deze *śloka*³²⁷: “*Ik ben Kabīr. Mijn lichaam is niet zoals dat van andere mensen. Ik ben immers een uitzonderlijke mens.*”

“‘Kabīr’, beste *Kāzī*, weet u wat ‘Kabīr’ in het Arabisch betekent? Indien je het niet weet, luister dan. Kabīr betekent ‘groot’!”

De *kāzī* geraakte helemaal buiten zinnen bij het zien van dit kind dat sprak als een volwassene. Bij hem stonden nog vele mensen angstig naar het kind te kijken, op wiens voorhoofd het heldere licht van de maan scheen.³²⁸ Onder hen waren ook enkele Brahmanen. Zij kenden Nīru, de wever, goed. Zij wisten ook dat ingevolge de onderdrukking door de moslimregering en de economische moeilijkheden, Nīru, net zoals duizenden inwoners van Varanasi, gedwongen was geweest om zijn geloof te veranderen maar bij elke handeling waren hun gevoelens nog steeds gehecht aan de brahmanen.³²⁹

³²³ Ik heb nergens *मौहल्ला* teruggevonden, wel *मुहल्ला*. Dit is de benaming voor een oude stadswijk.

³²⁴ De auteur gebruikt hier *मुगल* wat 'Moghul' of 'Mongool' betekent. Dit is een vergissing. Het Moghulrijk wordt gesticht in 1526. Kabīr ontmoet verderop in de tekst Sikandar Lodhī, de Afghaanse sultan van Delhi van 1488 tot 1512, dus vóór de Moghuls. Varanasi maakte deel uit van het Sultanaat van Delhi, een Turks-Afghaanse dynastie van moslims. De Mongolen heersten in die periode enkel in de Panjab (KULKE, H., ROTHERMUND, D., 1990, p. 179)

³²⁵ Een *Kāzī* of *Qādī* is een islamitisch rechter of rechtsgeleerde. (YOUNG, M.J.L., 1990, p. 510-523.)

³²⁶ *दिल दूबने लगा* | Lett.: Het hart begon te zinken.

³²⁷ *Śloka*: tweeregelig vers van vier *pāda*'s of versvoeten.

³²⁸ Lett: “De verstandelijke capaciteiten van de *kāzī* waren gaan vliegen nadat hij dit kind had gezien, sprekende op de manier van grote mensen. Daar bij hem gekomen waren vele mensen, ook angstig rechtopstaand, in de richting van het kind aan het kijken, van hetwelk op het voorhoofd het licht van de maan helder aan het verschijnen was.”

³²⁹ Paragrafen als deze doen ons vermoeden dat de tekst vanuit een pro-brahmaans standpunt geschreven is.

Kabīr betekent immers ‘groot’. Door deze naam leek hij Hindoe noch moslim. Kabīr was eerder neutraal. Waar was hij geboren? Hoe was het gebeurd? Dit waren de woorden van de roddelaars.³³⁰ Vanaf dat moment tot op de dag van vandaag is men verwickeld in een controverse over de religieuze traditie van Kabīr en over waar en in welke familie hij geboren is.

Het is een spijtige zaak wanneer mensen in verband met zo een grote sant vragen naar zijn *dharmā*. Nīru was zijn vader. Nīmā was zijn moeder. Beiden hadden dit kind ontvangen. Over zijn naam schreef³³¹ Kabīr in zijn eigen dialect het volgende:

Kabīr, jij bent moedig, jouw naam is groot.

Wanneer je je lichaam verzaakt ontvang je het juweel van Rām.³³²

Kabīr probeerde door middel van zijn eigen naam te bewijzen dat men het lichaam moet verwerpen om heer Rām te bereiken. Zelfs de eigen naam moet vergeten worden. Een naam is immers maar een conventie. De grootste aller namen is die van Rām.

Zoals ik reeds eerder vermeldde worden er enorm veel discussies gevoerd in verband met de afstamming van Kabīr. In ons land is dit debat sinds lang aan de gang. Maar wat is de zin van deze discussie wanneer een man een sant geworden is en hij, nadat hij zijn banden heeft verbroken en vrij is geworden van klassen, de mensheid ziet als één geheel? Kabīr was immers een grote sant.

Kabīr verzette zich vanaf zijn kindertijd tegen die toestanden. Het bewijs hiervoor vinden we in een gebeurtenis uit zijn jeugd toen zijn vader, Nīru, hem achterliet bij een moslimleraar om onderricht te krijgen.

Kabīr was duidelijk nog een kind maar zijn wijsheid was geenszins kinderlijk. Wat de mullah hem ook onderwees, Kabīr reageerde steeds misprijzend. De volgende dag ging hij niet naar school. Zijn vader Nīru vroeg hem: “ Kabīr, zoontje, waarom ben je vandaag niet naar school gegaan? ”

³³⁰ यह सब बेकार की बातें थीं। यह moet ये zijn. बेकार बातें is ook een uitdrukking voor 'zinloos gepraat'. Om deze vertaling te gebruiken zouden we echter moeten emenderen tot: ये सब बेकार बातें थीं। 'Dit was allemaal zinloos gepraat.'

³³¹ Kabīr schreef dit niet letterlijk op. Zijn gedichten zijn in de eerste plaats via mondelinge overlevering bekend geworden. Het is mogelijk dat hij zelf niet geletterd was. Zie paragraaf 4.4.

³³² Lichaam betekent in de context van de verzen van Kabīr zowel geest als lichaam. Rām is de held uit het Indische epos, het *Rāmāyaṇa*. Als incarnatie van Viṣṇu is hij één van de populairste figuren in het godenpantheon van de Hindoes. Binnen de *bhakti*-beweging en meer algemeen in de 14^{de} en 15^{de} eeuw in India werd 'Rām' als algemene naam voor god gebruikt.

“ Lieve vader, die leraar is niets waard! Terwijl hij in Gods huis zit noemt hij andere religies slecht. Hij beseft niet dat niet het geloof maar juist de mensen slecht zijn. Zo een man kan geen zuivere *dharma* aanhangen. ”

Toen de vader hem dit hoorde zeggen, zei hij niets. Hij besloot op dat moment dat hij zijn zoon het van huis uit traditionele beroep zou aanleren.

Op enkele dagen leerde Kabīr de kunst van het weven van stoffen en het spinnen van draad. Bovendien ging hij samen met zijn vader naar de markt waar hij leerde om draad te kopen en stoffen te verkopen. Maar hoe kon Kabīr nu plezier vinden in het koopmansvak? In die dagen leden de mensen van Varanasi erg onder de tirannie van de moslimheerschappij³³³. Toen Kabīr de schaamteloze dans van de tirannie ten koste van de Hindoes opmerkte, ging er een steek door zijn hart. Door de bittere ellende zochten de Hindoes hun toevlucht tot het pad van de devotie. Zij gingen de ellende die zij door de hardvochtige³³⁴ heersers ondervonden vertellen aan hun eigen God in de tempel. Door al deze wantoestanden was Kabīr zeer aangedaan. Dit jonge kind ging vaak ongelukkig aan de *ghāṭs*³³⁵ zitten, aan de oever van de Ganges, en bad dan tot zijn God.

Maar hoe kon men kennis verwerven zonder guru?

Kabīr was vastberaden in zijn zoektocht naar het pad van God³³⁶ maar er was niemand om hem te leiden op deze weg. Terwijl de mensen hem zo zagen zingen en loven ontwaakte bij hen steeds het verlangen om ook zoiets te doen, maar daartoe had men een gids nodig.³³⁷

In die dagen was *svāmī* Rāmānand een veelbesproken figuur in Varanasi. Iedereen beschouwde hem als een geleerde van de hoogste rang. Kabīr bedacht dat hij onderricht zou kunnen krijgen wanneer deze zijn guru werd. Enkele mensen zeiden echter tegen Kabīr dat hij geen les gaf aan kleine jongetjes. Slechts geletterde mensen konden immers bij hem terecht.

Maar Kabīr beschouwde niemand als groot of klein. Hij had al bedacht dat er in de geest van *sādhu's*³³⁸ en sants geen onderscheid bestond tussen jong en oud. Een geleerde sant vindt

³³³ Er staat foutief 'Moghulheerschappij' in plaats van moslimheerschappij in de tekst. Zie voetnoot 324.

³³⁴ Ik heb nergens पत्थरदिल gevonden maar de betekenis is gemakkelijk af te leiden uit de samenstellende delen पत्थर 'steen' en दिल 'hart'.

³³⁵ De *ghāṭs* zijn trappen aan de oever van een rivier of meer die naar het water leiden. Hier doet men de was of baadt men zich. In Varanasi zijn het belangrijke rituele plaatsen voor het 'zuiverende' bad in de heilige Ganges.

³³⁶ प्रभु-राह : In de originele tekst ontbreekt het koppelteken dat gebruikt wordt ter vervanging van का, wat 'van' betekent.

³³⁷ लोगों को भजन-कीर्तन करते देखकर उनके मन में हर समय यही लालसा जाग उठी कि मैं भी कुछ ऐसा करूँ परन्तु एसा करने के लिए मार्गदर्शक की आवश्यकता थी। Lett.: “In de mensen, telkens wanneer ze hem zagen zingen en loven, ontwaakte dit verlangen in hun geest: ‘Ik zou ook zoiets kunnen doen’; maar om zo te doen was er de noodzaak van een gids.”

immers nooit iemand klein. Daarom geloofde Kabīr niet wat men hem gezegd had. In die dagen verbleef Rāmānand in zijn tempel aan de Pañcagaṅgā.³³⁹ Daar verbleven veel van zijn leerlingen in zijn dienst. Wat was nu de kans dat zo een eenvoudige jongen als Kabīr de *svāmī* zou ontmoeten temidden van al die mensen in een zo grote residentie?

Kabīr brandde van verlangen. Door zijn scherpzinnigheid kwam hij te weten dat de *svāmī* dagelijks, rond vier uur 's ochtends, ging baden in de Ganges bij de *ghāṭs*.

En zo ging Kabīr 's nachts op de trappen van deze *ghāṭ*³⁴⁰ liggen. Toen de *svāmī* in de duisternis de trappen afdaalde, zette hij zijn voet op het lichaam van Kabīr en deze slaakte een kreet³⁴¹ van pijn.

De *svāmī* begreep dat hij op het lichaam van één of andere slaper getrapt had. Hij ging neerzitten, hief Kabīr op, zette hem op zijn schoot en begon hem over het lichaam te strelen.

Kabīr jammerde van pijn.³⁴² Hij greep met beide handen de voeten van de *svāmī* vast. Toen zei de *svāmī*, hem liefdevol over het hoofd strelend:

“Zoon! Zeg Rām. Indien je deze naam eert zal al je pijn vergaan.”

Kabīr had een sterke behoefte aan deze mantra van de guru.³⁴³ Door het bidden van een kralenkrans in Rām's naam verdwijnt alle pijn. Nadat Kabīr deze wijsheid had geleerd van de guru liep hij van de *ghāṭ* naar huis toe. Thuis sprak hij bij al het werk dat hij verrichtte de naam van Rām uit. Slappend, zittend, etend en drinkend, wanneer je hem ook maar zag, hoorde je het.³⁴⁴

“Heel mijn wezen is vervuld van Rām.”

³³⁸ Een *sādhu* is een hindoe-asceet.

³³⁹ De Pañcagaṅgā is één van de *ghāṭs* in Varanasi. Het betekent 'de vijf rivieren'. Van deze *ghāṭ* wordt gezegd dat er vijf rivieren (de Dhūtapāpā, Sarasvatī, Kiraṇā, Yamuna en de Ganges) samenkomen, waarvan enkel de Ganges zichtbaar is voor sterfelijke ogen. (HASTINGS, J., 1908-1926, p. 465-466.)

³⁴⁰ Volgens de traditie was dit het Pañcagaṅgā *ghāṭ*. (VAUDEVILLE, C., 1993, p. 44.)

³⁴¹ In de originele tekst wordt vaak de uitdrukking मुँह से निकलना gebruikt voor verbale uitingen. Lett.: 'uit de mond komen'. Dit vertaal ik nooit letterlijk.

³⁴² zie vorige voetnoot: lett.: “Uit Kabīr's mond was er pijnlijk gehuil aan het komen.”

³⁴³ De *guru-mantra* wordt meestal in het oor van een nieuwe discipel gefluisterd bij wijze van initiatie-ritueel of *nāmadīkṣā*. De *nāmadīkṣā* is een inwijdingsritueel bij de Viṣṇuïeten dat door de guru wordt uitgevoerd. Behalve de mantra krijgt de initiant ook een bidsnoer en het sektarische voorhoofdsmerkteken. Dit laatste heeft Kabīr nooit gedragen. Hij beschouwde zichzelf niet als lid van een sekte. Dit legendarische verhaal over de initiatie van Kabīr komt oorspronkelijk uit de Bhaktirasabodhinī van Priyadās. Dit is een commentaar uit 1712 op de Bhaktamāl. (VAUDEVILLE, C., 1993, p. 45.)

³⁴⁴ सोते [हुए], बैठे [हुए], खाते-पीते [हुए], जब देखो जब सुनो ।

Kabīr vergat ook nooit zijn *svāmi* Rāmānand. Meteen was Kabīr het gespreksonderwerp in de hele stad. Terwijl hij tot de weverskaste behoorde, was hij nu ook een volgeling van Rām geworden. Dit was een bijzonder verbazingwekkende kwestie.³⁴⁵ De mensen kwamen van heinde en ver om te luisteren naar de devotie van Kabīr. Toen het verhaal van deze devotie van één van zijn leerlingen *svāmi* Rāmānand ter ore kwam, was deze zeer verbaasd dat hij ook een leerling had met de naam Kabīr. Om dit mysterie op te lossen liet de *svāmi* Kabīr bij zich roepen en begon hij hem te ondervragen:

“ Zeg eens jongen, sinds wanneer heb ik jou tot mijn leerling gemaakt? Ik herinner mij hier niets van.” “ Edele guru, sinds ik uw voeten aanraakte in verering heb ik de *guru-mantra* ontvangen. In mijn hart was ik er van overtuigd dat ik u tot mijn guru wilde maken, maar ik was ook bang dat u, zulk een belangrijke wijze, zou weigeren om de zoon van een wever als leerling te aanvaarden. Daarom vraag ik om uw steun.³⁴⁶ Indien u wilt kan je mij als leerling aanvaarden, en anders kan je me weigeren. ”

“ Nee, mijn zoon, zoiets zal niet gebeuren. De geruchten over jou devotie doen al de ronde in heel de stad. Het is een eer voor mij om jou als leerling te hebben.³⁴⁷ Terwijl je dit volbracht heb je me getoond dat devotie niet enkel voor één of andere speciale kaste is. Groot of klein, *een mens* van gelijk welke kaste kan een dienaar van God worden. Ga nu, en verdiep je in je devotie terwijl je gaat. Mijn zegen is altijd bij jou. ”

Kabīr eerde zijn guru voortdurend. Hij was er van overtuigd dat bij alle problemen van het leven slechts de guru kan helpen... In één van zijn devotionele liederen beschreef hij de grootheid van zijn guru als volgt:

De guru is een pottenbakker, de leerling een pot.

Terwijl hij [de pot] vormt haalt hij de fouten eruit.

Hij geeft steun met de hand langs de binnenzijde,

En slaat intussen op de buitenkant.

De guru is een *dhobī*³⁴⁸, de leerling is de stof.

[De naam van] God, de schepper, is als zeep

³⁴⁵ Lett.: 'Dit was geen zaak van weinig verbazing.'

³⁴⁶ Lett.: 'Om die reden reken ik op steun bij jou voeten.'

³⁴⁷ Lett.: 'Aan mij is de trots van deze zaak, dat jij mijn leerling zou zijn.'

³⁴⁸ Een *dhobī* is iemand die instaat voor het wassen van kleren.

Was de geest uit op een steen opdat er eindeloos licht verschijnt.

Kabīr zegt: deze mensen zijn blind,

die de guru een ander noemen [dan God].

Wanneer God geïrriteerd is, kan je bij de guru blijven,

maar wanneer de guru boos is, kan je nergens heen.

Dit lichaam is een giftige kruipplant,

de guru is als een bron van ambrozijn,

Indien je je hoofd aan de guru geeft,

kom je er nog goedkoop van af.

De fanatieke moslimgeleerden zagen de verspreiding van de *dharma* van Kabīr en ze merkten dat zowel Hindoes als moslims de devotionele liederen van Kabīr hadden ontdekt en aan het zingen waren. Enkel het horen van zulke woorden is voor een moslim al een zonde.³⁴⁹ Nu zóngen de moslims zelfs zijn hymnen. Wanneer de oproep tot het gebed in de moskee klonk, begonnen zij naar de eredienst van Kabīr te gaan.³⁵⁰

De fanatici vormden een front tegen Kabīr. Zij wisten immers dat de moslimautoriteiten van Delhi eerst naar hún woorden zouden luisteren. Omwille van dit conflict namen deze fanatieke *mullahs*³⁵¹ een lokale *pīr*, sjeik Taqī³⁵², bij zich en gingen naar het hof van sjah Sikandar Lodhī³⁵³. Ze wisten dat de sjah sterk geloof hechtte aan de woorden van de *pīrs*.

³⁴⁹ मुसलमानों में तो ऐसी वाणी [का] सुनना ही पाप कहा गया है। 'Bij de moslims immers wordt het horen van zulke woorden zelfs al een zonde genoemd.'

³⁵⁰ मस्जिदों में आने की बजाए [तो] वे कबीर जी के भजन पूजा सभा में जाने लगे थे। '[Wanneer] zij het gaan naar de moskee hadden doen klinken, begonnen die daar te gaan naar de eredienst van Kabīr.'

³⁵¹ Een *mullah* is een islamitische priester of een leraar in een koranschool.

³⁵² 'Pīr' is een titel voor een soefi-meester. Sjeik Taqī was een bekende soefi ten tijde van Kabīr. Hij was de zoon van Shaban-ul-Millat en behoorde de Suhrawardiyya. Er wordt beweerd in de *Khazinat-ul-Asafuyā* dat Kabīr zijn leerling en opvolger was. In dit geval zou Kabīr dus een soefi geweest zijn. Volgens de hindoelegenden was hij de vijand van Kabīr, terwijl de islamitische traditie hem beschouwt als de *pīr* van Kabīr. Het is echter zeer onwaarschijnlijk dat deze een tegenstander was van Kabīr. (VAUDEVILLE, C.: 1993, p. 50.; SHAH, A., 1977, p. 9.)

³⁵³ Sultan Sikandar Lodhī regeerde over het sultanaat van Delhi van 1489 tot 1517. Niet te verwarren met sultan Sikandar Shah, die regeerde van 1385-1390. (RIZVI, S.A.A., 2002, p. 283, 410) Sikandar Lodhī stamt af van de Afghaanse Lodhī-clan. Hij was een fanatieke soenniet en niettegenstaande het feit dat zijn moeder Hindoe was vervolgde en onderdrukte hij de Hindoes. (ANTONOVA, K., BONGARD-LÉVINE, G., KOTOVSKI, G., 1979, p. 238) Hij versloeg het onafhankelijke koninkrijk van de Sharqi's van Jaunpur en vernietigde veel van hun monumenten. Varanasi maakte toen deel uit van het Sultanaat van Jaunpur. (RIZVI, S.A.A., 2002, p. 65) De titels 'sjah' en 'sultan' zijn beiden van toepassing voor de heersers van het Sultanaat van Delhi (1206-1526).

Daarom ging de *pīr* voor de sjah staan en sprak: “ Kabīr waant de eigen kwaliteiten groter dan die van God.³⁵⁴ Daarom vragen wij u om hem als ongelovige ter dood te veroordelen. ”

Op aanraden van de *pīr* gaf de sjah het bevel om Kabīr te arresteren en hem naar het hof te brengen.

Zodoende werd Kabīr naar Sikandar Lodhī gebracht maar hij boog niet voor de sjah. Hierdoor werd een *kāzī* die daar zat enorm boos. Deze vroeg met een stem vol woede:

“ Kabīr, waarom heb je Zijne Hoogheid de Sjah niet gegroet? ”

“ Mijn sjah is immers Rām. Ik buig slechts voor Rām en voor mijn guru.”

“ Zwijg! Arrogante ongelovige! ” De woede van de *kāzī* was nog toegenomen.

De sjah wierp Kabīr een woedende blik toe³⁵⁵ en zei: “ Ik had je hier vanmorgen ontboden, waarom ben je zo laat? ”

“ Omdat ik een wonderlijk schouwspel heb gezien. ”

“ Wat voor een schouwspel was het, dat het zelfs belangrijker was dan mijn bevel? Kan je me dat vertellen? ”

“ Edele sjah! Ik zag een volledige karavaan door een opening, kleiner dan het oog van een naald, gaan. ”

“ Je bent een leugenaar! Een misleider! ” vloog de sjah uit.

“ Eerwaarde Sjah, het is geen kwestie om boos over te worden. Probeer het te begrijpen³⁵⁶. Zou u me kunnen zeggen hoeveel zonnen, manen en sterren er aan de hemel zijn? Ze zijn ontelbaar en worden zichtbaar voor ons door het samenvallen van de hemel met de pupil van het oog. Deze pupil heeft zelfs een kleinere opening dan het oog van een naald. ”

³⁵⁴ Kabīr wordt ervan beschuldigd zichzelf goddelijke kwaliteiten toe te schrijven. (VAN EEDEN, F., 1963, p. 13) कबीर तो अपने आपको दैवीय गुणों से सम्पन्न मानते हैं। दैवीय is een alternatieve vorm voor दैविक, wat 'goddelijk' betekent. Lett.: 'Kabīr waant zichzelf groter dan goddelijke kwaliteiten.'

³⁵⁵ बादशाह ने कबीर की ओर क्रोध भरी नजरों से देखते हुए कहा। Het zou correcter zijn om hier de respectplurals कहे te gebruiken. Lett.: 'De sjah, in de richting van Kabīr kijkend met blikken gevuld met woede, zei: ...'

³⁵⁶ इसमें क्रोध करने [के लिए] की बात नहीं [है], केवल समझने [के लिए] की बात है। Lett.: 'Het is geen zaak om je boos over te maken, het is slechts een zaak om te begrijpen.'

“ Prachtig... prachtig... prachtig...! ” Sikandar Lodhī was opgetogen door het horen van deze wijsheid van Kabīr. Hij beval om Kabīr onmiddellijk vrij te laten.³⁵⁷

Van de tegenstand van de moslims was hij verlost, maar nu begonnen de orthodoxe brahmanen moeilijk te doen. Kabīr erkende deze oude traditie niet. In verband met het gebed, de vasten, de riten en de verering van beelden zei hij in duidelijke bewoordingen:

“ Zondig niet, lieg niet, berokken niemand kwaad, help de armen. Er is geen grotere *dharma* dan de *dharma* van de mensen. In deze *samsāra* is er Brahma of Allah, zij zijn de meesters van deze *samsāra*. Wat voor zin heeft het hen op te sluiten in tempels en moskeeën? Voor hen is uw geest immers de grootste tempel. ”

Kabīr leefde voor het welzijn van de mensen. Hij stond ten dienste van de lijdende mensen van deze *samsāra* en hij streed tegen de conservatieven, de hypocrieten, de tempelpriesters en de moslimgeleerden die valse fatwas uitriepen, de mullahs en de *kāzīs*... Deze lieden wierpen zich op als de ergste vijanden van Kabīr die de strijd had aangeboden met de tiran in naam van de *dharma* en met de zakenlieden die de arme mensen leegzogen. Die lieden, die zichzelf zo verlaagd hadden, beschuldigden deze devote gelovige valselijk.

Toen deze kwestie zijne hoogheid de sjah ter ore kwam, gaf hij nog eens het bevel om Kabīr te arresteren en naar het hof te brengen. Wat kon Kabīr nu tegen deze valse beschuldigingen inbrengen? Wie zou er gehoor geven aan een eenzame godsvruchtige, wanneer de koning en de bemiddelaar van het goddelijk recht één zijn geworden. Het resultaat was dat er een zware straf werd uitgesproken voor Kabīr.

Kabīr werd met kettingen gekneveld en op een boot geplaatst, zodat Kabīr bij het zinken van de boot zelf ook zou verdrinken. De sjah had verkondigd dat hij moest sterven door verdrinking op een zinkende boot.³⁵⁸ Iemand zei zeer toepasselijk:

“Wie door God beschermd wordt,
kan niemand doden.”

De verbazing van de mensen kende geen grenzen toen ze zagen hoe Kabīr, hoewel de boot wel degelijk gezonken was, vóór hen zijn kralen ter ere van Rām stond te bidden. Nu

³⁵⁷ Volgens E. Underhill vond dit voorval plaats in 1495, toen Kabīr bijna zestig was, en werd hij nadien uit Varanasi verbannen (VAN EEDEN, F., 1963, p. 14.). Ook volgens Handa werd Kabīr verbannen nadat hij weigerde gehoorzaamheid te beloven aan de sjah. (HANDA, R.L., 1978, p. 85.)

³⁵⁸ बादशाह ने उन्हीं नाव द्वारा पानी में दुबोकर मृत्युदंड सुनाया था। Lett.: 'De sjah had de doodstraf door verdrinking in het water door middel van een boot over hem uitgeroepen.'

begon Kabīr geëxalteerd te zingen. Terwijl de sjah dit alles zag nam zijn woede nog toe. Nadat hij Kabīr opnieuw had gearresteerd, liet hij hem vastbinden en gaf het bevel: “Verbrand hem levend! Ik wil wel eens zien hoe hij ditmaal gered kan worden.” Maar wie zou er een haar kunnen krenken van degene wiens beschermheer God zelf is? Ook uit het laaiende vuur kwam Kabīr in levende lijve tevoorschijn.

De sjah begreep er niets van. Iemand zei dat Kabīr tantrische krachten bezat. Een ander noemde hem een magiër. De woede van de sjah bleef groeien. Deze keer gaf hij het volgende bevel:

“ Kabīr zal geketend voor een woeste olifant geworpen worden.”

Ook ditmaal waren de mensen met verstomming geslagen. Op het moment dat zij de woeste olifant zagen aanstormen om hem te doden, kwam er opeens een tijger uit het niets tevoorschijn en ging tussen hen in staan.³⁵⁹ Ook deze keer ontsnapte Kabīr aan de muil van de dood. De sjah was verslagen. De dreiging van de dood was afgewend. Sikandar Lodhī was, dansend op de wenken van de orthodoxe gelovigen, erg wreed geweest tegen Kabīr, maar God zelf beschermt de godvruchtige.

Kabīr was vervuld van geloof in zijn God. Zijn talrijke leerlingen bleven zijn leer verspreiden. Sinds lang vervlogen tijden tot de dag van vandaag geven de meeste sants als raad aan hun eigen leerlingen en gelovigen om de Naam te reciteren. Door het aanroepen van de Naam gaat het pad naar de eenwording met God open. Dit is de beste manier om de rusteloze geest aandachtig te maken. Kabīr herhaalde ook steeds weer dit:

Vriend, de bedwelming van de naam neemt nooit af,

al de andere intoxicaties verminderen van moment tot moment.

De roes van de naam groeit elke dag met een kwart.

Wanneer je er naar kijkt, groeit [de roes], wanneer je er naar luistert, beroert [de naam] je hart.

Toen je [de naam] contempleerde, begon je lichaam te trillen.

Je bent waanzinnig geworden door [het drinken van] de beker der liefde

³⁵⁹ अबकी बार तो लोगों के आश्चर्य की कोई सीमा न रही, जब उन्होंने देखा कि जैसे ही पागल हाथी उन्हें मारने एक लिए दौड़ा तो- उसी समय एक शेर न जाने कहां से आकर उन दोनों के बीच खड़ा हो गया। Lett.: 'Ditmaal bleef er geen enkele grens aan de verbazing van de mensen, toen zij zagen dat die woeste olifant op hem afstormde om hem te doden, echter – op dat moment precies kwam er een tijger, men wist niet van waar gekomen, tussen hen beiden in staan.'

Toen ik de Naam heb ontvangen, verdween [mijn] verscheurdheid.

Wie de Naam belijdt proeft de vreugde van de roes,

Sadan, de slager en de prostituee bereikten de verlossing.

Kabīr zegt: hoe kan de doofstomme zonder taal

de smaak van kandijnsuiker prijzen?

De eigenschap van Kabīr die het meest bewonderd wordt, is dat hij behalve een sant ook nog eens een dichter was. Zijn woorden, die hij aaneenreeg tot draden van poëzie om de mensen te bereiken, zullen nog lang niet vergeten kunnen worden.³⁶⁰ Hij toonde het pad van de bevrijding aan de hele *samsāra*. Door de verering van Rām kan de verlossing bereikt worden. Dit werd helemaal duidelijk door de woorden van Kabīr.

Ajāmil, de olifant en de prostituee verwierven slecht karma.

Maar ze bereikten de overkant van de oceaan van het bestaan door de naam van Rām te eren.

Vriend, roep met uw geest Rām aan, bidt tot Rām, bidt tot Rām!

Zonder God te herinneren door op te gaan in de Naam, verdrinken velen.

Kabīr in het buitenland

Uit het boek '*Kabīr Mansūr*'³⁶¹ komen we te weten dat Kabīr op verschillende plaatsen is geweest, waaronder Bagdad, Samarkand en Bukhara. Dat is nog niet alles. In verband hiermee vinden we ook een tekst die vermeldt dat hij naar het edele Mekka is gegaan; maar in de traditie wordt er zoveel verteld over Kabīr. Het is niet mogelijk om dit allemaal te behandelen in dit boek. Het is zelfs zo dat een Engelse schrijver, Westcott³⁶², in zijn boek '*Kabīr and the Kabīr Panth*' op het spoor kwam van elf verschillende Kabīrs. Na dit onderwerp even te hebben aangeraakt, heeft het verder niet veel zin om aan die discussie te beginnen.

³⁶⁰ Lett.: Zijn woorden, dewelke hij trachtte te laten aankomen bij de mensen na ze aaneengeregen te hebben in draden van poëzie, deze zullen de mensen nog lang niet kunnen vergeten.

³⁶¹ De *Kabīr-i-Manshūr*. (VAUDEVILLE, C., 1993, p. 40 en 60.)

³⁶² WESTCOTT, G.H., 1907, *Kabir and the Kabir panth*, Varanasi. Volgens Vaudeville kan de dichter Kabīr in het geheel niet verward worden met de andere Kabīrs die door Westcott vermeld worden. (VAUDEVILLE, C., 1993, p. 39.)

De controverse bij het overlijden van Kabīr

Op het moment dat Kabīr zijn levenspad had volbracht, verzaakte hij aan zijn lichaam, maar de Hindoes wilden zijn lijk cremeren op een brandstapel en zijn moslimaanhangers wilden zijn lijk begraven. Beide partijen hielden koppig aan hun eigen standpunt vast. Het lichaam van Kabīr was, bedekt met een wit laken, op de grond gelegd. Toen er in deze discussie geen enkele oplossing werd gevonden, gaf het subtiele en onzichtbare lichaam³⁶³ van Kabīr de volgende instructie: “Ik was geen Hindoe, en evenmin een moslim.

Ik was geen van beiden.

Ik was alles. Ik kon God zien in beide religies.

Hij is geen Hindoe of moslim.

Kijk onder de lijkwade en spreek vervolgens over wie ik ben. Je zal het antwoord vinden op je vraag.” Bij het horen van Kabīrs woorden liepen twee gelovige mannen naar voren om het laken op te heffen zodat ze zagen dat daar enkel wat bloemen lagen.

Op die gelegenheid was ook de *rājā* van Varanasi aanwezig. Hij nam de helft van de bloemen, voerde de vuurrituelen uit bij de *ghāṭs* van de Ganges en gooide de assen in de heilige rivier. Vervolgens liet hij op deze plaats een grootse tempel bouwen voor Kabīr. Deze werd de Kabīr Caurā gedoopt.

De moslims namen de helft van de bloemen mee, begroeven ze in de aarde en lieten een moskee bouwen.

Kabīr werd geboren in het jaar 1456 van het Vikrama tijdperk, zijn laatste levensreis is in het jaar 1575 van het Vikrama tijdperk volbracht.³⁶⁴ Hij heeft gezegd:

Terg de zwakke niet, van wie het zuchten zwaar is,

Door het zuchten van een levenloze huid wordt zelfs ijzer verast.

³⁶³ De Hindoes geloven dat de essentiële levenskracht of *prān* in het lichaam aanwezig blijft na de dood. Deze verlaat het lichaam pas bij het breken van de schedel van het lijk, na de crematie. Tussen het overlijden en de crematie blijft de geest van de overledene ronddolen op aarde. Met het subtiele lichaam wordt hier op de geest geduid. Na het breken van de schedel transformeert de geest in een voorouder. (PARRY J.P., 1994, p. 181)

³⁶⁴ De auteur gebruikt de legendarische datering van Priyādās. Voor een meer uitgebreide bespreking van de datering van Kabīr, zie paragraaf 4.2.1.

4.7 Uitleg bij de vertaling van de verzen

Dat het vertalen van een vers van Kabīr geen sinecure is, zal iedereen die vertrouwd is met het thema kunnen beamen. In dit hoofdstuk ga ik in op de problemen die zich stellen en op de werkwijze die ik heb gevolgd om tot een vertaling te komen. Ik geef ook een bespreking van de afzonderlijke verzen, met een tentatieve duiding van de grammaticale vormen die niet in het Hindi voorkomen.

Er zijn drie problemen waarmee we geconfronteerd worden bij deze verzen. Eerst en vooral moeten we ons de vraag stellen of de verzen werkelijk van Kabīr zijn. De authenticiteit moet dus nagegaan worden. Vervolgens biedt de mengtaal waarin de verzen overgeleverd zijn talrijke problemen. Niet in het minst omdat er fouten ingeslopen zijn bij de mondelinge overlevering.³⁶⁵ Tenslotte is het taalgebruik van Kabīr vaak erg cryptisch. Vrijwel niets in deze verzen kan letterlijk begrepen worden. Een zekere vertrouwdheid met het taalgebruik van Kabīr en met zijn culturele en ideologische achtergrond zijn dan ook noodzakelijk.

Om de authenticiteit van de verzen na te gaan en ook in de hoop een vertaling van de verzen te vinden heb ik alle verzen van de Bījak, de Granthāvalī en de Śrī Guru Granth Sāhib nagekeken via versindexen.³⁶⁶ Deze drie compilaties worden beschouwd als exhaustief wat betreft de verzameling van originele verzen van Kabīr.³⁶⁷ Van de zes *sākhīs* en de twee *pads* die in de tekst worden toegeschreven aan Kabīr, vond ik slechts een variant van één *pad* terug via deze methode.³⁶⁸ Strikt genomen is dit dus het enige vers dat kan beschouwd worden als iets wat Kabīr zelf gecomponeerd heeft.

Aangezien veel verzen aan Kabīr worden toegeschreven, terwijl ze niet voorkomen in de de Bījak, de Granthāvalī en de Śrī Guru Granth Sāhib, leek het mij ook nuttig om vertalingen van compilaties van zogenaamde verzen van Kabīr na te lezen. Hiertoe nam ik de vertalingen van Tagore³⁶⁹, Das, Karki en de Khalsa Consensus Translation van de Śrī Guru Granth Sāhib door. Het is natuurlijk een beetje zoeken naar een naald in een hooiberg aangezien er

³⁶⁵ Meer over de overlevering en de discussie omtrent het taalgebruik van Kabīr in paragraaf 4.4 en 4.5.

³⁶⁶ CALLEWAERT, W., OP DE BEECK, B., 1991; CALLEWAERT, W., 1996

³⁶⁷ VAUDEVILLE, C., 1957, p.ii.; SCHOMER, K., MCLEOD, W.H., 1987, p. 111-112.

³⁶⁸ Het vers met nummer 8 in de bespreking van de verzen die volgt.

³⁶⁹ Ik gebruikte de vertaling naar het Nederlands door F. Van Eeden.

duizenden verzen aan Kabīr worden toegeschreven. Op deze manier vond ik nog twee *sākhīs* terug.³⁷⁰

Vervolgens heb ik mijn toevlucht genomen tot het internet. Dit leverde het meeste resultaten op. Ik vond vijf van de *sākhīs* uit mijn tekst, in lichtelijk gewijzigde vorm terug.³⁷¹ De vertalingen die hierbij gegeven werden, deden me vaak vermoeden dat de personen die het vers citeerden meer van een algemeen aanvaarde betekenis omtrent de verzen uitgingen, dan ze woordelijk te begrijpen. Telkens werden deze verzen ook toegeschreven aan Kabīr.

Tenslotte heb ik ook een aantal zeer waardevolle tips gekregen van Mr. Manoj Kumar, en Prof. Dr. W. Callewaert die beiden een grote vertrouwdheid hebben met de Middeleeuwse literatuur van India.

Wat de taal betreft, heb ik door lectuur van verschillende werken over Kabīr een lijst samengesteld van de dialecten waarvan beweerd wordt dat Kabīr ze gebruikt heeft. Dit leidde tot volgende opsomming: Mirzapuri, Gorakhpuri, Bhojpuri, Oud-Avadhī, Kharī Bolī, Rajasthāni, Panjābī, Braj Bhāṣā, Koṣali en Apabhramśa. Het is duidelijk dat in de verzen uit mijn tekst veel Kharī Bolī-vormen voorkomen, waarvoor ik kon terugvallen op mijn kennis van het Hindi. Voor de overige vormen raadpleegde ik Kellogg's en Pischels vergelijkende grammatica's, de Braj Bhāṣā grammatica's van Snell, Thiel-Horstmann en Chandola en het woordenboek 'Hindi-English' van McGregor, aangezien dit vaak ook dialectvormen vermeldt. Voor de woorden die ik niet kon plaatsen kon ik het nog onuitgegeven woordenboek van Prof. W. Callewaert raadplegen.³⁷² Ik vond ook enkele woorden terug in de *śabdkoṣ* van de teksteditie van de Granthāvalī van Mātāprasād Gupta en in de woordenlijst van de grammatica van Snell. Een deel van de woorden en vormen heb ik kunnen afleiden via het principe van de analogie nadat ik ze in andere verzen tegenkwam. Om de verzen te begrijpen is het ook van belang om de invloeden van de verschillende tradities na te gaan. Dit besprak ik uitvoerig in hoofdstuk 2. Hier volgt een bespreking van de verzen en de problemen die rijzen bij het vertalen. Wanneer ik twijfel over mijn vertaling heb ik dit aangeduid met een vraagteken achter de versregel. Varianten staan in het cursief in het Devanāgarī.

³⁷⁰ De *sākhī* aangeduid met het nummer 2 in de bespreking van de verzen vond ik terug in DAS, G.N., 1997, p. 2 en die met het nummer 9 in KARKI, M.S., 2001, p. 68-69.

³⁷¹ De *sākhīs* met de nummers 2, 3, 4, 5 en 6 in de bespreking van de verzen.

³⁷² CALLEWAERT, W., SHARMA, S., *Bhakti Dictionary (nog niet gepubliceerd)*.

1. A कबीर तू ही कबीरू तोरे नाम कबीर ।

B राम रतन तब पाइए जब पहले तज शरीर ॥

Dit is een *sākhī*.

A: कबीरू तोरे komt niet voor in het woordenboek van W. Callewaert. De -ū is een verbuigingsuitgang van het Gurumukhi of de 'continue stijl' van het Sanskrit en vroege Hindi manuscripten. De woorden worden van elkaar gescheiden door onuitgesproken verbuigingsuitgangen die een onderscheid maken tussen nominatief en locatief. We vinden de uitgang -u vaak terug in de Ādi Granth, in de functie van een nominatief.³⁷³ Ik heb ook een vorm gevonden die er bij benadering op lijkt in de *pads* van de Bījak: कबीरा तेरो³⁷⁴ waar het 'Kabīr, jouw...' betekent.

तोरे- is Avadhī voor *jouw*, *uw*, en volgens McGregor³⁷⁵ ook een Braj vorm maar deze vind ik niet terug bij Snell, Chandola, Turner of Pischel.

Dit vers levert problemen op voor de vertaling. De enige vertaling die ik hieruit kan opmaken is: *Kabīr, jij bent Kabīr, jouw naam is groot*. Waarbij ik Kabīr eenmaal vanuit het Arabisch vertaal als 'groot'.

Volgens M. Kumar gaat het hier om een woordspelletje dat wel vaker voorkomt in verzen van Kabīr waarbij gezinspeeld wordt op het woord बीर wat 'moedig' betekent. Hij zou het vers vertalen als: *Kabīr, jij bent moedig en je naam is groot*.

Kabīr is duidelijk een islamitische naam. Toch zijn er bepaalde Hindoes die proberen Kabīrs hindoe-origine te verdedigen door te zeggen dat de naam een samentrekking is van 'kar' (hand) en 'bīr' (moedig).³⁷⁶

B: शरीर : *Lichaam*. Dit betekent in de context van de verzen van Kabīr zowel geest (ego) als lichaam (zinnelijkheid).

पाइए < पाना : krijgen, ontvangen. Formeel kan dit een imperatief of een oude passief-vorm zijn (naar analogie met चाहिए, in het Hindi).³⁷⁷ Omdat een imperatief in de betekenis van deze zin nogal vreemd lijkt, kunnen we hier een passivum veronderstellen. Letterlijk staat er dan: "het juweel van Rām wordt ontvangen."

³⁷³ CALLEWAERT, W., 1996, DII, p. 7.

³⁷⁴ Callewaert, W., Op de Beeck, B., 1991, V1, p. 366, *pad* 76 en 77.

³⁷⁵ MCGREGOR, R.S., 1997, p. 463.

³⁷⁶ SHAH, A., 1977, p. 3.

³⁷⁷ SNELL, R., 1991, p. 15.

A: *Kabīr, jij bent Kabīr, jouw naam is groot.(?)*

B: *Wanneer je je lichaam verzaakt, ontvang je het juweel van Rām*

2. A गुरु कुम्हार शिष कुंभ है गढ़ि गढ़ि काढ़ै खोट

B अंतर हाथ सहार दै । बाहर बाहै चोट ॥

Dit is een *sākhī*

A: कुम्हार : *Pottenbakker, lid van de kaste van pottenbakkers.*

शिष : *Leerling.* Dit is een Kharī Bolī vorm, naast शिष्य. Kabīr gebruikte steeds de vorm सिष.³⁷⁸
Skt. śiṣya > ś wordt s en ṣy wordt ṣ door dominante assimilatie en ontdubbeling > siṣa.

कुंभ : *kruik, waterpot.* Dit is een veel voorkomend beeld in de verzen van Kabīr. Vaak is het een symbool voor het lichaam of de geest.

है is Kharī Bolī, maar kan volgens Snell ook voorkomen in het Braj Bhāṣā.³⁷⁹

गढ़ि: In het Hindi vinden we गढ़ना: *vormen, maken.* De verbale stam in het Braj is गढ़ि. Waarschijnlijk is dit een stamabsolutivum dat gelijktijdigheid uitdrukt. De herhaling van het werkwoord duidt op een herhaalde handeling: *alsmaar vormend.*

काढ़ै: Hindi: काढ़ना: *karnen, uitzuiveren, uittrekken.* Braj Bhāṣā: de verbale uitgang -ai komt vaak voor in de verzen in deze tekst. Volgens Snell vormt dit de conjunctief presens en volgens Chandola de conjunctief of de indicatief presens 3^{de} pers. sg.³⁸⁰ De uitgang -ai zal waarschijnlijk de voorloper zijn van de -e in de indicatief presens in het Hindi.

B: बाहै: Skt.: bāh. = vāh.: *trachten, inspinnen, gebruik maken van.* Ik heb het woord echter ook teruggevonden in de *śabdkoś* van de editie van de Kabīr Granthāvalī van Gupta.³⁸¹ De vertaling is hier *aanmoedigen, stimuleren, doen bewegen.* Deze vertaling is meer van toepassing op de figuurlijke betekenis van het vers.

Ik vond een variant van dit vers terug in de compilatie van Das³⁸²:

गुरु कुम्हार सिख कुंभ है गढ़ गढ़ काढ़ै खोट । अंतर हात सहार दै बाहर बाहै चोट ॥

³⁷⁸ CALLEWAERT, W., SHARMA, S., *Bhakti Dictionary (nog niet gepubliceerd).*

³⁷⁹ SNELL, R., 1991, p. 11.

³⁸⁰ CHANDOLA, A., 1982, p. 51, 54 ; SNELL, R., 1991, p. 11.

³⁸¹ GUPTA, M., 1969, p. 410.

³⁸² DAS, G.N., 1997, p. 2.

Das' vertaling luidt als volgt: 'Preceptor the potter, disciple, the pot. He cures the defects by cautious move, and protects with palm from inside as he beats it from above.'

A: *De guru is een pottenbakker, de leerling is een pot. Terwijl hij [de pot] vormt haalt hij de fouten eruit.*

B: *Hij geeft steun met de hand langs de binnenzijde, en slaat intussen op de buitenkant.*

3. A गुरु धोबी सिष कापड़ा साबुन सिरजन हार ।

B सुखी मिला पर धोइए निकसै जोति अपार ॥

A: सिरजन हार is in feite één woord.³⁸³ Het is een naam voor god die vaak gebruikt wordt binnen de bhakti-traditie. Lett.: *Schepper-God*. Het wordt meestal gebruikt voor Viṣṇu maar kan ook op Kṛṣṇa duiden.

कापड़ा is hetzelfde als कपड़ा.

B: सुखी : Hindi: *genotszucht, iemand die houdt van plezier*. Dit moet सुरति zijn, wat ongeveer hetzelfde betekent als स्मृति. Surati is een Braj-woord dat afgeleid is van *smṛti*.³⁸⁴ Het betekent *Geheugen, het denken, de herinnering, de gedachten*. In het Hindi vinden we ook het woord सुरत, met dezelfde betekenis.

मिला is fout en moet सिला, *steen, zijn*.³⁸⁵ Dit is een beeld dat vaker gebruikt wordt: de *dhobī* die de kleren wast op een steen symboliseert het zuiveren van de geest en het lichaam.

Beide emendaties worden bevestigd door twee versies die ik vond op het internet en in het boek van G.N. Das: गुरु धोबी सिष कपड़ा साबू सिरजन हार । सुरति सिला पर धोइये निकसे ज्योति अपार ॥ Dit is de vertaling van Das: "Preceptor, the washerman, disciple the cloth, and Lord's Name the soap. On the washing stone of love, it is washed to a glow superb."³⁸⁶ Dit is de vertaling op het internet: "Guru the washer man, disciple is the cloth. The name of God liken to the soap Wash the mind on foundation firm, to realize the glow of Truth."³⁸⁷ Er wordt hier tweemaal over de 'naam van God' gesproken, hoewel ik niets in de tekst vind dat naar 'naam' verwijst. Qua betekenis lijkt het echter wel zinvol om hier 'naam' bij te denken. Het is namelijk door het herhalen van de naam van god dat een *bhakta* zijn geest tracht te reinigen. Wanneer hij de hoogste staat van zuiverheid bereikt, ziet hij het goddelijke licht.³⁸⁸

³⁸³ CALLEWAERT, W., SHARMA, S., *Bhakti Dictionary*.

³⁸⁴ Ibid.

³⁸⁵ Ibid.

³⁸⁶ DAS, G.N., 1997, p. 2.

³⁸⁷ <http://www.boloji.com/kabir/dohas/kd15.htm>

³⁸⁸ FEUERSTEIN, G., 1997, p. 142.

धोइए < धोना : Hier gaat het om een gewone Hindi imperatief, in tegenstelling tot *sākhī* 1 waar we een oud Hindi passivum veronderstelden bij een gelijkaardige uitgang.

निकसै < निकस- is een verbale stam in het Braj die overeen komt met निकलना in het Hindi.³⁸⁹

ज्योति अपार betekent *eindeloos licht*. Het is een begrip dat ook door yogi's gebruikt wordt en het komt overeen met het begrip *nūr* van het soefisme.³⁹⁰

A: *De guru is de dhobi, de leerling is de stof,[de naam van] God, de Schepper is als zeep.*

B: *Was de geest uit op een steen zodat er eindeloos licht verschijnt.*

4. A कबीर ते नर अंध हैं गुरु के कहते और ।

B हरि रोठे गुरु ठौर है गुरु रोठे नहीं ठौर ।

A: ते : Skt.: nom. mv. van tad-: *deze, zij*.

B: रोठना : Hindi: *geïrriteerd zijn*.

ठौर होना : *vast liggen, stevig zijn, blijven*. ठौर : *vaste plaatst, residentie*

A: *Kabīr zegt: deze mensen zijn blind, die de guru een ander noemen [dan God].*

B: *Wanneer God geïrriteerd is, blijft de guru nog, maar wanneer de guru boos is blijft er niets over.*

Vers B kan vrijer vertaald worden als: *wanneer God geïrriteerd is, kan je bij de guru blijven, maar als de guru boos is, kan je nergens heen.*

Het idee van de guru die gelijk is aan god vinden we vaker terug bij Kabīr.³⁹¹ Zoals in het volgende vers uit de *gurudev kau ang* van de Kabīr Granthāvalī:

गुरु गोबिन्द तौ एक है दूधा यहु आकार ।

'De guru en Gobind zijn één, het is slechts een andere vorm.'³⁹²

Ik heb het vers ook teruggevonden op het internet waarbij de vertaling de volgende was:

“Kabīr says that a person who considers a preceptor to be different from God, is blind.”³⁹³

³⁸⁹ MCGREGOR, R.S., 1997, p. 557.

³⁹⁰ CALLEWAERT, W., SHARMA, S., *Bhakti Dictionary*.

³⁹¹ Zie ook paragraaf 4.3.

³⁹² VAUDEVILLE, C., 1957, p. 3.

³⁹³ <http://members.fortunecity.es/premprakashmandal/omnisciente.html>

5. A यह तन विष की बैलरी गुरु अमृत की खान

B सीस दिये जो गुरु मिले तो भी सस्ता जानि ।

A: बैलरी staat voor बलरी: *rank, kruiplant*.

अमृत : Ambrozijn speelt een belangrijke rol binnen het tantrisme. Kabīr gebruikte de term *amṛt* vaak. (vb.: Kabīr Granthāvalī, *Paraca Kau Ang*, *sākhī* 40.)³⁹⁴ Voor hetzelfde idee gebruikt hij ook soms de term *ras*. In de Kabīr Granthāvalī wijdt hij hier een heel hoofdstuk aan (*Ras kau ang*).

B: जानि : Dit zou een conjunctief of presensuitgang van de 3^{de} pers. sg. kunnen zijn van de wortel जान-: *kennen, weten*.³⁹⁵ Letterlijk zou er dan staan: ‘Wanneer men zijn hoofd geeft opdat de guru het ontvangt, zou men weten dat het nog goedkoop is.’

Ik heb geen enkele andere versie gevonden van deze *sākhī*.

A: *Dit lichaam is een giftige kruiplant, de guru is als een bron van ambrozijn.*

B: *Indien je je hoofd aan de guru geeft, kom je er nog goedkoop van af.*

6. A जाको राखै साइयां

B मार सके न कोय ॥

Dit vers wordt in de tekst niet aan Kabīr toegeschreven maar het is wel gedeeltelijk in het Braj geschreven. Daarom bespreek ik het hier ook kort.

A: जाको is een Bhraj Bhāṣā vorm voor जिसको.³⁹⁶ राख- is een verbale wortel in het Braj Bhāṣā en betekent o.a. beschermen.³⁹⁷ De uitgang -ai besprak ik reeds bij de vorige verzen. De rest van het vers is in het Hindi. कोय is gelijk aan कोई.

A: *Degene die God beschermt,*

B: *kan niemand doden*

Of duidelijker: *wie door God beschermd wordt, kan door niemand gedood worden.*

³⁹⁴ Ibid. p. 16.

³⁹⁵ SNELL, R., 1991, p. 11

³⁹⁶ SNELL, R., 1991, p. 8

³⁹⁷ SNELL, R., 1991, p. 248

7. A नाम अमल उतरै न भाइ ।
 B और अमल छिन छिन चढ़ै उतरै ।
 C नाम अमल दिन चढ़ै सवाइ ।
 D देखत चढ़ै सुनत हिय लागी ।
 E सुरत किए तन देत घुमाई ।
 F पीत प्याला भये मतवाला ।
 G पायौ नाम मिटी दुचिताई ।
 H जो जन नाम अमल रस चाखा ।
 I तरि गई गनिका सदन कसाई ।
 J कहे कबीर गुंगे गुड़ खाया ।
 K बिन रसना क्या करै बढाई ।

De werkwoorden hebben vaak de Braj-uitgang -ai. Bij deze reeks verzen is het niet echt duidelijk of het hier om één geheel gaat (een *ramainī* of een *pad*), dan wel om een samenraapsel van *sākhīs*, of delen van *pads* en *sākhīs*.

De eerste drie regels (A, B, C) vond ik als een geheel terug op het internet. De vertaling die hier werd gegeven was: “All other types of intoxication are momentary, whereas intoxication of God's name is evergrowing and eternal.”³⁹⁸

अमल komt overeen met नशा in het hindi en betekent *intoxicatie, roes*.³⁹⁹ Met roes wordt hier geduid op het gevoel van gelukzaligheid door onderdompeling in de liefde van Rām. Het thema van likeur en dronkenschap komt vaak terug bij Kabīr. Dit heeft hij ontleend aan het tantrisme, maar de betekenis is gewijzigd.⁴⁰⁰

D: Deze versregel lijkt mij nog bij de vorige drie te horen.

देखत en सुनत zijn beiden Braj Bhāṣā presentia.⁴⁰¹

A: *Vriend, de bedwelming van de Naam neemt nooit af.*

³⁹⁸ <http://www.the-comforter.org/guruji%20Message%20PM.htm>

³⁹⁹ GUPTA, M., 1969, p. 401.

⁴⁰⁰ Zie ook de bespreking van *amṛta* en *rasa* in paragraaf 4.3.

⁴⁰¹ SNELL, R., 1991, p. 11

B: *Al de andere intoxicaties verminderen van moment tot moment.*

C: *De roes van de naam groeit elke dag met een kwart.*

D: *Wanneer je er naar kijkt, groeit [de roes], wanneer je er naar luistert, beroert [de naam] je hart.*

Verzen E en F lijken een geheel te vormen. Formeel, door het gebruik van het perfectum, de tweede persoon enkelvoud, en door inhoudelijke samenhang.

E: किए is een perfectum in het Hindi of Kharī Bolī.

घुमाई : Dit is zowel in het Hindi als in het Braj een vrouwelijk participium perfectum. Dit is vreemd aangezien तन een mannelijk woord is. सुरत is een vrouwelijk woord.

सुरत करना : *contempleren, herinneren* (zie vers 3).

तन देना : *zich inspannen, moeite doen*. देत is een presens, mogelijk in de functie van een historisch presens. In deze betekenis kan ik het niet in de zin verwerken. Het lijkt hier ook niet als hulpwerkwoord bij घुमाई te kunnen staan. Een participium perfectum komt niet voor met denā als hulpwerkwoord in het Hindi. In deze regel heb ik het probleem met de werkwoorden niet kunnen oplossen. Mogelijk gaat het hier om een foutieve overlevering. Ik moet mij dus beperken tot een tentatieve vertaling.

F : पीत staat voor प्रीत : *liefde*.

भये : Braj: perfectum 1^{ste} en 3^{de} pers. plur.: भये हैं ; 2^{de} pers. plur. : भये हौ

Avadhī: perfectum mannelijk 1^{ste} en 2^{de} plur.: भये हैं

Oud Baiswari: perfectum 1^{ste} en 3^{de} pers. plur.: भये ⁴⁰²

E: *Toen je [de naam] contempleerde, begon je lichaam te trillen.(?)*

F: *Je bent waanzinnig geworden door [het drinken van] de beker der liefde.*

G: पायौ is een perfectum van de wortel पा-

दुचिताई : *Twijfel, verstrooidheid*. Maar bij de mystieke dichters duidt het meestal op de idee van schijnbare scheiding tussen God en jezelf (tussen brahman en ātman).

⁴⁰² KELLOGG, S.H., 1938, p. 308-309

G: *Toen ik de Naam heb ontvangen, verdween [mijn] verscheurdheid.*

H: रस: dit is een woord met vele samenhangende betekenissen. De basisbetekenis is *sap, saus* of *likeur*. In het Hindi bestaan er vele metaforen in verband met voedsel. रस kan ook *smaak, essentie, vreugde* of *emotie* betekenen. Verder is een *rāsa* een stijlfiguur uit de klassieke Sanskritliteratuur, waarbij het de bedoeling is om één van de acht *rāsa's* of stemmingen op te roepen (de erotische, de heldhaftige, de hatelijke, de toorn verwekkende, de plezierige, de angstaanjagende, de medelijdende of de wonderbaarlijke). In het Hindi is er een verkorting van de klinker opgetreden waardoor we spreken van *rasa* i.p.v. *rāsa*. Bij de mystieke dichters betekent *ras* dan weer vaak *de liefde van God*.⁴⁰³

H: *Wie de naam belijdt, proeft de vreugde van de roes.*

I: *Sadan, de slager, en de prostituee bereikten de verlossing.*

J+K: *Kabīr zegt: hoe kan de doofstomme zonder taal de smaak van kandijnsuiker prijzen?*

Ik vond een gelijkaardig vers in een vertaling door Handa, spijtig genoeg zonder bronvermelding. Zijn vertaling luidt als volgt: “How can dumb tell the taste of sweets he has eaten.”⁴⁰⁴

8. A अजामिल गज गनिका पतित करम कीन्हां ।

B तेऊ उतरे पार गये राम नाम लीन्हा ।

C मन रे राम सुमरि राम सुमरि राम सुमरि भाई ।

D राम नाम सुमिरन बिना बूढ़त अधिकाई ॥

Deze vier regels zijn een deel van een *pad* uit de *Kabīr Granthāvalī*⁴⁰⁵ die ook voorkomt in de *Srī Guru Granth Sāhib*.⁴⁰⁶ De volgorde van de verzen is wel gewijzigd en er ontbreekt een dubbelvers. (De volgorde in de *Granthāvalī* is CD XY AB, waarbij XY staat voor de ontbrekende verzen.) De versies verschillen telkens licht naargelang het dialect waarin ze zijn weergegeven.

⁴⁰³ VAUDEVILLE, C., 1957, p. xxi.

⁴⁰⁴ HANDA, R.L., 1978, p. 94

⁴⁰⁵ CALLEWAERT, W., OP DE BEECK, B., 1991, p. 305.

⁴⁰⁶ Voor het vers: CALLEWAERT, W., 1996, p. 692. Voor de vertaling: <http://www.sacred-texts.com/skh/granth/gr14.htm>

A: अजामिल : Dit is een karakter uit de Srī Guru Granth Sāhib Jī . Ajāmil was een brahmaan die bekoord werd door de charmes van een prostituee en verviel tot een zondig leven. Hij werd gered doordat hij zijn zoon 'Narayana' noemde. Telkens wanneer hij zijn zoon riep zuiverde hij, zonder het zelf te weten, zijn karma.

कीन्हां : volgens McGregor is कीन्ह Brajbhāṣā of Avadhī en komt het overeen met किया, zijnde het perfectum van करना in het Hindi.⁴⁰⁷ Volgens Snell is het perfectum van करना in het Brajbhāṣā sg. कीन्हौ maar volgens Chandola is het (ook in het sg.) कीन्हों.⁴⁰⁸ Volgens Kellogg is de uitgang van het perfectum 3^{de} pers. plur.: -en of -ini voor gewone werkwoorden in het Avadhī. Als कीन्ह- de basis is en we de uitgang van het perf. 3^e pers. plur. toevoegen krijgen we कीन्हेन voor het mannelijk en कीन्हिनि voor het vrouwelijk.⁴⁰⁹ Er is hier blijkbaar nog een andere dialectvorm gebruikt. In de Granthāvalī vinden we de variant कीन्हे terug en in de Sri Guru Granth Sāhib कीने.

पार उतरना : (*de oceaan van het bestaan*) oversteken.⁴¹⁰

लीन्हा : hetzelfde probleem als कीन्हां, de basis is Braj of Avadhī maar de uitgang is onbekend.

सुमिरन: dit is de gebedsvorm die de sants prefereren (Sanskrit : *smaraṇa*). Het is het opgaan in de herinnering aan god door de naam te herhalen of erover te mediteren.⁴¹¹

Ter controle van de vertaling deed ik een beroep op de Khalsa Consensus Translation van de Srī Guru Granth Sāhib.⁴¹² Ik citeer:

(C) Remember the Lord, remember the Lord, remember the Lord in meditation, O Siblings of Destiny.

(D) Without remembering the Lord's Name in meditation, a great many are drowned. ||1||

(X) Your spouse, children, body, house and possessions - you think these will give you peace.

(Y) But none of these shall be yours, when the time of death comes. ||1||

(A) Ajaamal, the elephant, and the prostitute committed many sins,

(B) but still, they crossed over the world-ocean, by chanting the Lord's Name. ||2||

⁴⁰⁷ MCGREGOR, R.S., 1997, p. 199.

⁴⁰⁸ SNELL, R., 1991, p. 12; CHANDOLA, A., 1982, p. 55.

⁴⁰⁹ KELLOGG, S.H., 1938, p. 329.

⁴¹⁰ MCGREGOR, R.S., 1997, p. 623.

⁴¹¹ SCHOMER, K., MCLEOD, W.H., 1987, p. 32.

⁴¹² De volledige tekst is terug te vinden op www.sacred-texts.com, onder *sikhism*. Deze verzen komen uit Section 14 - Raag Dhanaasaree - Part 033.

A: *Ajāmil, de olifant en de prostituee verwierven slecht karma.*

B: *Maar ze bereikten de overkant van de oceaan van het bestaan door de naam van Rām te eren.*

C: *Vriend, roep met uw geest Rām aan, bidt tot Rām, bidt tot Rām!*

D: *Zonder God te herinneren door op te gaan in de Naam, verdrinken velen.*

9. A दुर्बल को न सताइए जा की मोटी हाय ।

B मुई खाल की स्वास सों सार भसम है जाय ।

Deze *sākhī*, die een erg mooie beeldspraak bevat, vond ik terug in de Hindi tekst van Karki met vertaling naar het Engels.⁴¹³

De tweede regel verschilt enigszins:

बिना जीव की सांस सों लौह भसम है जाय । De vertaling van Karki klinkt als volgt: 'Don't persecute the one who's weak, whose cry of sigh is thick with curses. A lifeless hide blowing the fire doth burn the iron into ashes.'

B: मुई < मु-: Stam in Braj voor *sterven*. Lett.: *gestorven*

सों is het zelfde als से in het Hindi.

है : Deze vorm vond ik enkel terug als een absolutivum van *zijn* in Braj.⁴¹⁴ Daar een stamabsolutief in het Braj voorkomt is het mogelijk dat dit de uitzonderingsvorm is voor de stam van de wortel ho- . Deze veronderstelling maak ik omdat hvai- hier gevolgd wordt door jāī. Het gaat hier dus om een stam van ho- in combinatie met het hulpwerkwoord jā- , wat *worden* betekent.

सार : Dit betekent *essentie*. Volgens M. Kumar duidt dit op *ijzer*. In de versie van Karki staat er inderdaad het woord voor ijzer, namelijk लौह.

A: *Terg de zwakke niet, van wie het zuchten zwaar is.*

B: *Door het zuchten van een levenloze huid wordt zelfs ijzer verast.*

⁴¹³ KARKI, M.S., 2001, p. 68-69.

⁴¹⁴ THIEL-HORSTMANN, M., 1983, p. 46.

Met 'het zuchten van een levenloze huid' wordt verwezen naar een blaasbalg om het vuur aan te wakkeren.

We kunnen besluiten dat Narendra Śarmā zich gebaseerd heeft op een aantal populaire verzen, zonder zich veel vragen te stellen bij de oorsprong ervan. Hij is zeker niet de enige auteur die deze procedure volgt. Dit is begrijpelijk aangezien het nauwelijks te achterhalen is welke verzen al dan niet van Kabīr zijn. In de meest strikte zin kan men zich beperken tot de drie basiswerken, waarbij dan nog de vraag blijft of alle verzen die hierin zijn opgenomen werkelijk van Kabīr zijn. In de meest ruime zin kan men uitgaan van alle verzen die aan Kabīr toegeschreven worden als een weergave van een bepaalde strekking binnen de bhakti of devotionele literatuur van India. Het is dus wel mogelijk dat bepaalde verzen in de tekst van Narendra Śarma een kern van een oorspronkelijk vers van Kabīr bevatten, maar zodanig veranderingen ondergaan hebben dat ze niet meer herkenbaar zijn. De verzen van Kabīr kenden reeds vroeg een zeer grote populariteit bij alle lagen van de bevolking. Ze werden mondeling overgeleverd. Hierdoor veranderde niet alleen de inhoud, maar ook de vorm. Met vorm bedoel ik zowel het metrum van de verzen als de morfologie van de woorden. Dit laatste veranderde doordat de verzen werden overgenomen in andere dialecten in de verschillende regio's maar ook doordat de taal binnen éézelfde regio evolueerde. De verzen in de tekst van Narendra Śarmā zijn in zekere zin representatief voor de onduidelijkheid die er bestaat over het taalgebruik en de authenticiteit van de verzen van Kabīr.

Qua taal vinden we in deze verzen voornamelijk een mengvorm van Kharī Bolī en Braj Bhāṣā. Bepaalde vormen zijn moeilijk te plaatsen (zoals देत en घुमाई in vers 7) of vind ik in het geheel niet terug (कीन्हां en लीन्हा in vers 8). In de verschillende grammatica's van de dialecten bestaat ook veel variatie in de toekenning van bepaalde vormen tot een bepaald dialect. Door de overheersing van het Perzisch en het Sanskrit als literaire talen in de Indische Middeleeuwen, weet men weinig over hoe de verschillende dialecten er werkelijk uitzagen. Toch denk ik een geslaagde vertaling te hebben gemaakt van de verzen, waarbij ik wel vermeld dat bij versregel 1A en 7 E nog enige vragen onopgelost zijn gebleven.

CALLEWAERT, W., SCHILDER, R., 1997, p. 74.

De ghāṭs in Varanasi. (<http://www.tributetohinduism.com>)

Een miniatuur met een afbeelding van Kabīr. (<http://www.colombia.edu>)

5. Amīr Khusro en Kabīr

In dit hoofdstuk wil ik Amīr Khusro en Kabīr nog even met mekaar vergelijken. Hierdoor krijgen we een overzicht van wat we in de vorige twee hoofdstukken hebben besproken en door beide figuren naast mekaar te plaatsen wordt duidelijk waarom het zo boeiend is om Amīr Khusro en Kabīr naast mekaar te bespreken.

De biografische gegevens over Amīr Khusro verschillen sterk qua stijl van die over Kabīr. De biografie van Khusro is glashelder. Hij was een beroemde figuur in zijn tijd. Hij noteerde ook zorgvuldig zijn eigen werk. Het merendeel van zijn geschriften is bewaard gebleven. De geschiedschrijver Baranī, was een tijdgenoot en vriend van Khusro. Hij bracht vaak verslag uit van het reilen en zeilen van Khusro en Nizāmuddīn Auliya. Bovendien schreef Khusro autobiografische verzen en prozafragmenten, die hij in zijn werken invoegde, of die later verzameld zijn door zijn bewonderaars. Zijn data zijn gemakkelijk te controleren aan de hand van de patroons die hij diende. Toch ontbreken ook een aantal gegevens, doordat bepaalde zaken niet beschouwd werden als geschikte stof voor literatuur. We komen bijvoorbeeld weinig te weten over Khusro's familie.

Bij Kabīr ligt de kwestie helemaal anders. Kabīr is geen welomlijnde figuur. De oudste verwijzingen naar Kabīr zijn minstens honderd jaren na zijn dood genoteerd. In tussentijd kan er al een hele mythologisering op gang gekomen zijn. Ook de duizenden verzen die aan hem zijn toegeschreven brengen weinig zekerheid. Het is duidelijk dat veel van de mondeling overgeleverde verzen niet authentiek zijn. We weten dus ook niet of de autobiografische verzen werkelijk van Kabīr zijn, of van een latere volgeling. In de verzen die aan hem zijn toegeschreven komen we ook zelden iets te weten over zijn familie. Zijn figuur is omgeven door mysterie, zijn levensverhaal is doorspekt met wonderen en wordt aangepast naargelang de religieuze achtergrond van de auteur. Er bestaan bij wijze van spreken even veel biografieën van Kabīr als er ideologieën bestaan in India.

Wat betreft hun achtergrond verschillen de dichters ook fundamenteel. Amīr Khusro had een gedegen opleiding genoten. Hij was een gecultiveerd man, met vele vaardigheden. Eerst en vooral was hij dichter, maar hij was ook muzikant, hij kon zelf instrumenten bouwen, was onderlegd in zowel de Perzische als Indische muziektheorie, hij sprak vloeiend Perzisch en

Hindi en componeerde verzen in beide talen. Bovendien begeleidde hij zijn patroons vaak op hun campagnes, en moet hij dus ook min of meer vertrouwd geweest zijn met de krijgskunst. Zijn vader en broer waren ook militairen. Khusro groeide op in een belangrijke familie, die een vaste plaats had verworven aan het hof van het Sultanaat van Delhi. Zijn patroons waren ook steeds vooraanstaande figuren uit de Turkse adel. Khusro mocht dan wel een discipel zijn van de Chishtiyya, hij wist niet wat een sober leven was. Hij bracht beroepsmatig zijn dagen door op de feestelijke bijeenkomsten aan de hoven van het Sultanaat, waar hij rijkelijk beloond werd voor zijn talent.

Het verhaal van Kabīr, voor zover we weten, is totaal anders. Hij groeide op in een arme moslimfamilie uit de lage weverskaste in Varanasi. We kunnen veronderstellen dat hij bleef weven tijdens zijn leven, hoewel hij dit waarschijnlijk niet met veel bravoure deed. Het merendeel van de tijd bracht hij door met het zingen en reciteren van spirituele verzen. In tegenstelling tot Khusro, verdiende hij hier niets mee. Binnen de bhakti-praktijk geldt het principe van *kīrtana*: men bezingt de glorie van god met als doel devotie op te wekken. De kunst mag geen doel op zich zijn en de uitvoerder mag er ook geen voordeel uit halen. Dit zou de devotie in de weg staan. Kabīr leefde in eenvoud en armoede. Veel onderricht kan hij niet genoten hebben, maar hij moet veel geluisterd hebben naar mensen van verschillende strekkingen. Hij gebruikt de terminologie van zowat elke ideologie die gangbaar was in die tijd, hetzij niet altijd met de oorspronkelijke betekenis. Waar zijn afkomst tekort schoot, heeft hij moeiteloos gecompenseerd met de scherpte van zijn geest en zijn originele visie.

Khusro zette zijn zeilen naar de wind. Hij was een diplomatisch en aimabel man en liet zijn politieke of vriendschappelijke voorkeuren niet in de weg staan van zijn carrière. Hoewel Kabīr misschien nooit echt in contact is gekomen met Sikandar Lodhī, kunnen we uit de verhalen over zijn contacten met de moslimautoriteiten afleiden dat hij een oncompromitterende houding aannam ten opzichte van de gezaghebbende instanties. Dit leiden we ook af uit zijn gedichten, waarin hij vaak de religieuze orthodoxie bekritiseert. De Bhaktamāl van Nābhājī vermeldt ook dat Kabīr de autoriteit van de Brahmanen niet aanvaardde (zie supra).

Wat stijl en inhoud van de werken betreft verschillen Kabīr en Amīr Khusro ook sterk. Khusro schreef panegyrieken, historische gedichten, *ghazals*, spirituele gedichten, prozawerken en raadsels, en dit alles binnen de traditie van de Perzische literatuur, hetzij niet zonder zin voor vernieuwing. De stijl is sierlijk en gesofisticeerd, soms bombastisch of zelfs

gekunsteld in zijn proza. De onderwerpen zijn heroïsch, romantisch, historisch en spiritueel. Over het algemeen staan ze in verband met de gebeurtenissen aan de hoven. Anderzijds beschrijft Khusro ook het leven van de gewone mensen. Net zoals Kabīr bracht hij zijn verzen vaak met begeleiding van muziek en soms ook al zingende.

Kabīr componeerde eenvoudigere verzen in de vorm van *pads*, *sākhīs* of *ramainīs* en steeds met een spirituele inhoud. Vaak maakt hij gebruik van paradoxen, veel van zijn gedichten zijn spottend. Het merendeel handelt over de liefde voor god. Kabīr gebruikt alledaagse thema's ter beschrijving van het spirituele. De allegoriën die hij gebruikt, zijn vaak enorm treffend, ondanks, of juist door hun eenvoud. Hij kan ook bijzonder cru zijn. De directheid, originaliteit en diepgang van zijn verzen levert literatuur op die bijzonder krachtig is. Het taalgebruik van Kabīr is eenvoudiger dan dat van Khusro, maar anderzijds is het soms erg hermetisch. Zijn verzen niet altijd even gemakkelijk te begrijpen. Dit komt vooral doordat hij concepten overneemt uit de verschillende tradities, en er zijn eigen betekenis aan geeft.

De vergelijking tussen beide dichters wordt pas echt boeiend wanneer we de punten van overeenkomst gaan bekijken. Zowel Khusro als Kabīr hadden een gemengde culturele achtergrond. Khusro's vader was moslim, zijn moeder was Hindoe. Onder invloed van zijn grootvader werd hij een discipel van sjeik Nizāmuddīn Auliya. Kabīr was moslim, maar hijzelf zou volgens de legende een aanhanger zijn geworden van de *vaiṣṇava* sekte van Rāmānand. Hij werd alleszins een bhakti-sant. Zijn familie of nabije omgeving was blijkbaar doordrenkt van het gedachtegoed van de Nāthpanth. We vinden in zijn verzen ook invloeden van de Vedānta, het soefisme, het tantrisme, het *śaktisme* en het boeddhisme. Kabīr stelde zijn eigen syncretische religie samen uit de verschillende tradities. Hij zocht door de verschillen heen naar de essentie van religie. Naar de gemeenschappelijke kern.

Het volgende punt van gelijkenis is hun geloof in de gelijkheid van de mensen. Khusro was van gemengde komaf. Hierop werd meestal neergekeken aan de hoven van het sultanaat. Kabīr was van een lage kaste. Toch waren beiden fier op hun afkomst, en kwamen ze hier openlijk voor uit. Ze verwierpen het kastensysteem. Hoewel Khusro niet zo'n scherpe kritiek leverde op de wantoestanden in de maatschappij als Kabīr, heeft zijn positieve houding ten opzichte van de Hindoes en de mensen van lagere standen, ongetwijfeld een invloed gehad op de mentaliteit van vele van zijn tijdgenoten. Dit streven naar sociale gelijkheid is één van de uitgangspunten van de islam en ook binnen de bhakti-bewegingen was dit steevast een streefdoel. In de Indische context was dit echter eerder uitzonderlijk.

Khusro beperkte zich ook niet tot het keurslijf van de Perzische poëzie en muziek. Hij zocht naar nieuwe dingen en vond deze door Indische en Perzische cultuurelementen te vermengen. Khusro componeerde soms verzen in het Hindi. Kabīr schreef stevast in de volkstaal. Dit heeft een grote impact gehad op de ontwikkeling van het Hindi als literaire taal. Nochtans was dit geen nieuw gegeven, zoals vaak wordt aangenomen. De volkstalen werden al eeuwen gebruikt door een aantal heterodoxe strekkingen in India, zoals het boeddhisme, de bhakti-bewegingen en het soefisme.

In feite werpen de dichters, uit twee totaal verschillende invalshoeken, hun licht op het Sultanaat van Delhi. Khusro vanuit het standpunt van de overheerser, de rijke Turkse adel, in de hoofdstad van het Sultanaat. En Kabīr vanuit het gezichtspunt van een eenvoudige wever, wiens familie waarschijnlijk recent bekeerd was tot de islam in de hoop de levensomstandigheden te verbeteren. Ondanks het scherpe contrast qua sociale positie waren ze allebei voorstanders van sociale gelijkheid en kwamen ze evenzeer tot de conclusie dat Perzische en de Indische cultuur een verrijking voor mekaar konden betekenen. Ze zochten naar neutrale grond, naar de ideale vermenging van beide culturen. Khusro vooral met betrekking tot zijn kunst, Kabīr vooral met betrekking tot zijn religie.

6. Besluit

De levens van Amīr Khusro en Kabīr, die op mekaar volgen, beslaan vrijwel de hele periode van het Sultanaat van Delhi. Via de bespreking van hun biografie heb ik een beeld kunnen scheppen van de geschiedenis van het sultanaat, en van de culturele smeltkroes die dit was. Dit heb ik gedaan door de historische achtergrond te schetsen, niet alleen van het Sultanaat van Delhi, maar ook van de factoren die aanleiding gaven tot de grote culturele bloei in het sultanaat.

In het ideologische kader heb ik aangetoond hoezeer de verschillende religieuze tradities mekaar beïnvloed hebben, door een aantal gelijkenissen toe te lichten. In het hoofdstuk over de filosofie van Kabīr heb ik dit meer in detail toegespitst op het eclecticisme van Kabīr. Zijn charismatische figuur wordt, tot op de dag van vandaag, maar al te vaak voor de kar gespannen van verschillende groeperingen. Kabīr verenigde vele tradities in zich, individuele devotie was belangrijker voor hem dan het behoren tot een religieuze gemeenschap. Hij was sterk beïnvloed door verschillende stromingen maar nam een uniek standpunt in, dat getuigde van een grote spirituele emancipatie en originaliteit. De enige religieuze gemeenschap die Kabīrs visie min of meer in ere heeft gehouden zijn de sikh.

Bij Khusro duidde ik op een zekere gespletenheid in zijn persoonlijkheid als hoveling en als soefi. Dit komt naar voren uit zijn geschriften. Toch mogen we ook niet vergeten dat de meeste soefi's geen ascetische levensstijl aannamen, maar gewoon hun beroep bleven uitoefenen. De biografie van Khusro staat volledig in de context van de machtswissels en politieke strijd ten tijde van het Sultanaat van Delhi en van zijn vriendschap met Nizāmuddīn Auliya. Zijn leven is goed gedocumenteerd en zijn geschriften zijn goed bewaard. Ik heb mij voor de omkadering van zijn figuur kunnen baseren op gegevens die vrijwel onbetwist zijn. Bij Kabīr is dit allerm minst het geval. Hij blijft een enigmatische en controversiële figuur. Ik ben dieper ingegaan op de discussie omtrent de datering van Kabīr. Deze wordt steeds in verband gebracht met Rāmānand en Sikandar Lodhī. Het is goed mogelijk dat Kabīr een tijdgenoot was van Rāmānand, maar de data van deze laatste zijn onzeker. Van Sikandar Lodhī kennen we de data met meer precisie maar de verhalen over de ontmoeting tussen Sikandar en Kabīr lijken eerder legendarisch. Ik kwam tot de conclusie dat Kabīr zijn bloeiperiode in de eerste helft van de vijftiende eeuw kende.

Wat betreft de vertalingen is het duidelijk dat de biografieën van Kabīr en Amīr Khusro door Śarmā minder wetenschappelijk gefundeerd zijn dan de biografie van Khusro door Pāncāl. Śarmā schrijft vanuit een eerder volks-religieus, hindoeïstisch standpunt. Daar waar de teksten fouten bevatten of om meer uitleg vragen, heb ik dit in de voetnoten vermeld en bij Kabīr ook in de paragraaf over zijn biografie.

Voor de vertaling van de verzen van Kabīr heb ik op de verschillende problemen geduid. Ten eerste is er het probleem van de overlevering en de authenticiteit. Hierbij moest ik concluderen dat in de meest strikte zin slechts één *pad* uit de tekst als authentiek beschouwd kan worden. Ik uitte echter ook mijn bedenkingen bij de vraag naar authenticiteit en de middelen om dit te bepalen bij de orale traditie van Kabīr. Ik bepaalde welke talen mogelijk gebruikt werden door Kabīr, vervolgens paste ik deze mogelijkheden toe op de tekst en kwam ik tot de conclusie dat we vooral met Braj Bhāṣā en Kharī Bolī te maken hadden, maar ook met andere dialecten. Ik heb mijn methode uitgelegd om de herkomst van de verzen te bepalen en om tot een vertaling te komen.

Khusro en Kabīr worden steeds bestempeld als grote vernieuwers. Ik zal niet ontkennen dat zij progressieve en ruimdenkende individuen waren, die een innoverende impact hebben gehad op de Indische samenleving. Anderzijds denk ik dat door deze verhandeling duidelijk is geworden dat hun ideeën een lange voorgeschiedenis kennen. Zij personifiëren als het ware de versmelting van de islam en de verschillende belangrijke religieuze stromingen van India in de eerste eeuwen van de assimilatie tussen de Indische en de moslimcultuur. Zij zijn de iconen van het multiculturalisme en het groeiende antifeodalisme dat leefde in het Sultanaat van Delhi.

Hoewel ik de verbanden tussen de verschillende ideologieën heb aangetoond, zou het boeiend zijn om dieper in te gaan op deze kwestie en meer in detail het traject van bepaalde concepten te bestuderen om een scherper beeld te krijgen van de onderlinge invloeden. In de context van deze verhandeling zou dit ons echter te ver hebben geleid.

Het taalgebruik in de verzen van Kabīr en in de Hindi verzen van Khusro zouden een interessante basis kunnen vormen voor de studie van de verschillende dialecten die aanleiding hebben gegeven tot het moderne Hindi. Dit is een onderzoeksterrein waar nog veel vragen overblijven en waar de vergelijkende grammatica nog grote hiaten vertoont.

Bibliografie

Boeken

- 'ABD AL-RAZZAQ AL-QASHANI, 1991: *A Glossary of Sufi Technical Terms*, Octagon Press, London.
- AERTS, J., BACHRACH, A.G.H., 1963: *Moderne Encyclopedie van de Wereldliteratuur*, Century Schoolbook, Amsterdam.
- ANSARI, Z., 1975: *Life, Time & Works of Amīr Khusrau Dehlavi*, National Amīr Khusro Society, Delhi.
- ANTONOVA, K., BONGARD-LEVINE, G., KOTOVSKI, G., 1979, [1973]: *Histoire de L'Inde*, Editions du Progrès, Moscou.
- ARBERRY, A.J., 1948: *Immortal Rose, an anthology of Persian lyrics*, Luzac & co., London.
- ARBERRY, A.J., 1958: *Classical Persian Literature*, Unwin Brothers Ltd., London.
- BALBIR, N., BALBIR, J.K., 1992: *Dictionnaire Général Hindi-Français*, L'Asiathèque, Paris.
- BALWANT SINGH, A., 1975: *Makers of Indian Literature, Baba Farid*, Sahitya Akademi, New Delhi.
- BARRACLOUGH, G., 1981, [1978]: *Spectrum-Times Atlas van de Wereldgeschiedenis*, Spectrum, Utrecht.
- BHARGAVA, P.N., PATHAK, R.C., 1968, [1946]: *Bhargava's Standard Illustrated Dictionary of the Hindi Language*, Bharagava Book Depot, Varanasi.
- BHARTWAL, P.D., 1936: *The Nirguṇa School of Hindi Poetry: An Exposition of Medieval Santa Mysticism*, Indian-Press, Benares.
- BHASHAM, A.L., 1954, [1946]: *The Wonder That was India, a survey of the history and culture of the Indian sub-continent before the coming of the Muslims*, Sidgwick & Jackson, London.
- BOSCHETTI, F., 1991: *Dictionnaire Hindi-Français*, Ed. du Makar, Paris.
- BOSWORTH, C.E., VAN DONZEL, E., HEINRICHS, W.P., PELLAT, C., 1989: *Encyclopaedia of Islam*, Brill, Leiden.

- BUITELAAR, M., TER HAAR, J., 1999: *Mystiek: Het Andere Gezicht van de Islam*, Coutinho, Bussum.
- CALLEWAERT, W., 1989: *The Hindī Songs of Nāmdev*, Peeters Press, Leuven.
- CALLEWAERT, W., OP DE BEECK, B., 1991: *Devotional Hindī Literature: a critical edition of the Pañc-Vāni or five works of Dādū, Kabīr, Nāmdev, Raidās, Hardās with the Hindī songs of Gorakhnāth and Sundardās, and a complete word-index*, Manohar, New Delhi.
- CALLEWAERT, W., 1996: *Srī Guru Granth Sāhib, DI en DII*, Motilal Banarsidass, Delhi.
- CALLEWAERT, W., SCHILDER, R., 1997: *Benares, Stad van de goden, hart van India*, Peeters, Leuven.
- CALLEWAERT, W., SHARMA, S., (nog niet uitgegeven): *Bhakti Dictionary : North-Indian texts into Kharī Bolī and English* (voorlopige titel), 6 Vols., Leuven.
- CHANDOLA, A., 1982: *Mystic and Love Poetry of Medieval Hindi, with Introduction, Texts, Grammar, Notes, Translations and Glossary*, Today and Tomorrow's Publishers, New Delhi.
- CHATURVEDI, M., 1994: *Practical Hindi-English Dictionary*, National Publishing House, New Delhi.
- DAS, G.N., 1997, [1991]: *Couplets from Kabīr*, Motilal Banarsidass, Delhi.
- DAS, G.N., 1992: *Love Songs of Kabir*, Abhinav Publications, New Delhi.
- DASGUPTA, S., 1951 [1922]: *A History of Indian Philosophy, Vol. I*, Cambridge University Press, Cambridge.
- DE LEY, H., 2004-2005: *Islam in de Europese Lekenstaat, Syllabus Ugent*, niet gepubliceerd.
- DESSEIN, B., HEIRMAN, A., 1999: *Boeddha, zijn Leer en zijn Gemeenschap, een inleiding tot geschiedenis, filosofie en kloosterleven*, Academia Press, Gent.
- EVERAERT, C., 2004: *Basisgrammatica van het Hindi. Met illustraties uit de moderne Hindi literatuur*, Academia Press, Gent.
- FEUERSTEIN, G., 1997: *The Shambhala Eyclopedia of Yoga*, Shambala, Boston.
- GARCIA, R., CHAMPION, C., 1989: *Littérature Orale Villageoise de l'Inde du Nord*, Ecole Française d'Extrême-Orient, Paris.

- GEIGER, W., KUHN, E., 1896-1904: *Grundriss der Iranischen Philologie, Zweiter Band*, Karl J. Trübner, Strassburg.
- GUPTA, M., 1969: *Kabīr-granthāvalī*, Lokabhāratīy Prakāśan, Allahabad.
- HABIB, I., 1982: *An Atlas of the Mughal Empire, Political and Economic Maps with Detailed Notes, Bibliography and Index*, Oxford University Press, Delhi.
- HABIB, M., 1927: *Hazrat Amir Khusrau of Delhi*, D.B.Taraporevala Sons & co., Bombay.
- HANDA, R.L., 1978: *History of Hindi Language and Literature*, Bharatiya Vidya Bhavan, Bombay.
- HĀRDEV, B., 1984: *Learners' Hindi-English Dictionary*, Rajpal, Delhi.
- HASTINGS, J., 1908-1926: *Encyclopaedia of Religion and Ethics, 12 vols.*, T&T Clark, Edinburgh.
- HOURLANI, A., 2000, [1993]: *De Geschiedenis van de Arabische Volken*, Olympus, London.
- HUSAIN, Y., 1929: *L'Inde Mystique au Moyen Age, Hindous et Musulmans*, Librairie d'Amérique et d'Orient, Paris.
- KARKI, M.S., 2001: *Kabir, Selected Couplets from the Sakhi in Transversion (400-Odd verses in Iambic Tetrameter Stanza Form)*, Motilal Banarsidass, Delhi.
- KELLOGG, S.H., 1938: *A Grammar of the Hindi Language*, Kegan Paul, Trench, Trubner and co., London.
- KULKE, H., ROTHERMUND, D., 1990, [1986]: *A History of India*, Routledge, London.
- LAL, R.M., 1949, [1903]: *The Student's Practical Dictionary, Hindi-English*, Ram Narain Lal, Allahabad.
- LELE, J., 1981: *International Studies in Sociology and Social Anthropology, Volume XXXI, Tradition and Modernity in Bhakti Movements*, E.J. Brill, Leiden.
- LINGS, M., 1975: *What is Sufism?*, Unwin Brothers Ltd, Surrey.
- MCGREGOR, R.S., 1978, [1972]: *Outline of Hindi Grammar, with exercises*, Oxford University Press, New Delhi.
- MCGREGOR, R.S., 1997, [1993]: *The Oxford Hindi-English Dictionary*, Oxford University Press, Oxford

- MIDGLEY, R., 1977: *Encyclopedie van Muziekinstrumenten*, Uitgeverij Helmond, Helmond.
- MIRZA, M.W., 1974, [1935]: *The Life and Works of Amir Khusrau*, Idarah-I Adabiyat-I, Delhi.
- MONIER-WILLIAMS, M., 2002, [1899]: *A Sanskrit-English Dictionary*, Oxford University Press, Oxford.
- PANCAL, P., 2001: *Bhārat kī Mahān Vibhūtī, Amīr Khusro*, Hindi Book Center, New Delhi.
- PARIKH, S.S., PLUKKER, D.F., 2002, [1996]: *Hindi-English Dictionary*, Allied Publishers, Bombay.
- PARRY J.P., 1994: *Death in Benares*, Cambridge University Press, Cambridge.
- PISCHEL, R., 1957: *Comparative Grammar of the Prākṛit Languages*, Motilal Banarsidass, Delhi.
- PLATTS, J.T., 1997, [1884]: *Urdū, Classical Hindī and English*, Munshiram Manoharlal, Oxford.
- RAKER, J.W., SHUKLA, R.S., 1995: *Hippocrene Standard Dictionary, English-Hindi, Hindi English*, Hippocrene Books, New Delhi.
- RENOU, L., FILLIOZAT, J., 1953, [1947]: *L'Inde Classique, Manuel des Études Indiennes*, 2 vols., Ecole Française d'Extrême Orient, Paris.
- RIZVI, S.A.A., 1978: *A History of Sufism in India. Early Sufism and its History in India to 1600 AD*, Munshiram Manoharlal, New Delhi.
- RIZVI, S.A.A., 2002, [1987]: *The Wonder That Was India, part II*, Sidgwick & Jackson, London.
- SCHIMMEL, A., 1973: *Islamic literatures of India*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden.
- SCHIMMEL, A., 1975: *Classical Urdu Literature, from the beginning to Iqbāl*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden.
- SCHIMMEL, A., 1980: *Islam in the Indian Subcontinent*, J. Brill, Leiden.
- SCHMIDT, K.J., 1995: *An Atlas and Survey of South Asian History*, Sharpe Armonk, New York.

- SCHOMER, K., MCLEOD, W.H., 1987: *The Sants, Studies in a Devotional Tradition of India*, Motilal Banarsidas, Delhi.
- SELLMAN, R.R., 1954: *An Outline Atlas of Eastern History*, Edward Arnold, London.
- SHAH, A., 1977, [1917]: *The Bijak of Kabir, translated into English by Ahmad Shah, according to his edited text, published in 1911*, Asian Publication Services, New Delhi.
- SHARDA, S.R., 1972: *Sufi Thought, its development in Panjab and its impact on Panjabi literature from Baba Farid to 1850 AD*, Munshiram Manoharlal, New Delhi.
- SHARMA, N., 2004: *Bhārat ke Mahān Sant*, Sahitya Pracharak, Delhi.
- SNELL, R., 1991: *The Hindi Classical Tradition, A Braj Bhāṣā Reader*, the School of Oriental and African Studies, London.
- SYAMSUNDARDAS, B. E., 1965-75: *Hindī Śabdsāgar, 11 vols.*, Nagarī Mudran, Varanasi.
- SURVEY OF INDIA, 1951-53: *Gazetteer of India and Pakistan, quarter inch maps*, Army Headquarters, New Delhi.
- THIEL-HORSTMANN, M., 1983: *Crossing the Ocean of Existence, Braj Bhāṣā religious poetry from Rajasthan*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden.
- TRUMPP, E., 1970: *The Adi Granth or the Holy Scriptures of the Sikhs*, Munshiram Manoharlal, New Delhi.
- TULPULÉ, S.G., 1984: *Mysticism in Medieval India*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden.
- TURNER, R.L., 1999, [1966]: *A Comparative Dictionary of the Indo-Aryan languages, 4 vols.*, Motilal Banarsidass, Delhi.
- VAN EEDEN, F., 1963: *Kabir, naar het Engels van Evelyn Underhill en Rabindranath Tagore*, N. Kluwer, Deventer.
- VAN DEN BOSSCHE, F., 1999: *A Reference Manual of Middle Prākṛit grammar. The Prākṛit of the Dramas and the Jain Texts*, Universa, Wetteren.
- VAN GORP, H., GHESQUIERE, R., DELABASTITA, D., 1998: *Lexicon van literaire termen*, Martinus Nijhoff, Groningen.
- VARMA, R.K., 1977: *Kabir, Biography and Philosophy*, C.L. Gupta Prints, New Delhi.
- VAUDEVILLE, C., 1957: *Kabir Granthavali (doha)*, Institut Français d'Indologie, Pondichéry.

VAUDEVILLE, C., 1959: *Kabir, Au Cabaret de l'Amour, traduit du Hindi, préfacé et annoté par Mlle Charlotte Vaudeville*, Gallimard, France.

VAUDEVILLE, C., 1993: *A Weaver Named Kabir, Selected Verses With a Detailed Biographical and Historical Introduction*, Oxford University Press, Oxford.

WINTERNITZ, M., 1967: *History of Indian Literature, Vol. III, Part II, (Scientific Literature), Translated from the German into English with additions by Subhadra Jhā*, Motilal Banarsidass, Delhi.

WUSTENFELD F., 1903, [1845]: *Vergleichungstabellen zur Muslimischen und Christlichen zeitrechnung*, Dietrichsen Univ., Leipzig.

YOUNG, M.J.L., LATHAM, J.D., 1990: *The Cambridge History of Arabic Literature; Religion, Learning and Science in the Abbasid Period*, Cambridge University Press, Cambridge.

Websites

<http://members.fortunecity.es/premprakashmandal/omnisciente.html>

<http://www.atributetohinduism.com>

<http://www.boloji.com/kabir/dohas/kd15.htm>

<http://www.colombia.edu>

<http://www.sacred-texts.com>

<http://www.the-comforter.org/guruji%20Message%20PM.htm>

Index

- Ṛgveda, 25
Abbasieden, 4; 9
Abbasiedische Kalifaat, 2
'Abdu 'l-Quddus, 36
'Alā ud-Dīn, 50; Alāuddīn, 5; 6; 7; 46; 48; 49; 60; 65
'Ashīka, 46; 47; 49
Adī Granth, 79; 93
Ādi Granth, 93; 94; 96; 113
Aḷvārs, 27; 30; 34
Afdal al-Fawā'id, 47; 50
aikāntika bhakti, 26
Ajmer, 21; 73
Ajodhan, 21; 22; 72
Alam Shah, 8
Alāuddīn, 60; 64
Alāuddīn Khiljī, 64
Alāuddīn Kiślī Khān, 60
Al-Biruni, 33
Amīr Alī Sar Jāndār, 62
Amīr Khusro, 1; 2; 3; 6; 10; 11; 21; 38; 42; 46; 47;
49; 52; 54; 55; 56; 57; 58; 61; 63; 64; 65; 66; 67;
68; 69; 71; 72; 73; 74; 75; 77; 127; 128; 131; 132;
133; 136
Amīr Saifuddīn Mahmūd, 70
amṛta, 91; 96; 118
Amrita-Kunda, 36
Anant Das, 80
Apabhramśa, 97; 112
Appar, 27
Arcana, 31; 32; 38
Arfī Aur Hāfiz, 54
Aspanāmā, 62
Ātman, 23; 96
Ātmanivedana, 31; 33; 38
Avadha, 62; 63
Avadhī, 63; 121
Avadhi, 96; 97; 112; 113; 119; 121
Azīzuddīn, 57; 58
Ā'ina-i Sikandari, 47
Bābā Farīd: Ganj-i Shakar Farīdu'd-Dīn, 21; 22; 34;
37; 69; 72
Babūr, 9; 10
Bādarāyaṇa, 23
Bahiyya Nakiyya, 47; 48
Bahlūl Khān, 8
Bahlūl Lodhī, 8
Bījak, 80; 92; 93; 94; 96; 111; 113
Balban, 3; 5; 10; 42; 56; 60; 61; 62; 63
baqa', 36
Baranī, 46; 64; 67; 127
Būstān, 59
Bejli Khān, 88
Bengalen, 6; 7; 8; 30; 61; 63; 66; 67
Bhagavadgītā, 26; 28
Bhāgavata, 26; 29
Bhāgavata Purāṇa, 26
Bhaktamāl, 79; 80; 103; 128
bhakti, 18; 19; 24; 25; 26; 27; 28; 29; 30; 31; 32; 33;
34; 37; 38; 39; 70; 74; 79; 88; 89; 91; 93; 94; 101;
115; 123; 128; 129; 130
bhaktimārga, 18; 24; 26
Bhaktirasabodhini, 80; 84; 103
Bhaktisūtra, 26
boeddhisme, 26; 28; 34; 73; 88; 129; 130
boeddhisten, 34; 38; 95
Brahman, 18; 23; 24; 25; 30; 31; 38; 96
Braj, 63; 97; 112; 113; 114; 115; 116; 117; 118; 119;
121; 122; 123; 132; 137
Bughrā Khān, 48; 61; 63
Bugrā Khān, 60; 61; 63
Bukhara, 2; 9; 55; 109
Callewaert, 28; 60; 79; 92; 111; 112; 113; 114; 115;
116; 120; 124; 134
Cangez Khān, 56
Chengis Khān, 3; 4; 10
Chetan Das, 82
Chishtī, 21; 37; 43; 44
Chishtiyya: Chishtī, 18; 21; 36; 42; 43; 45; 69; 72;
73; 128
christelijke mystici, 19; 27; 34
christelijke mystiek, 30
Dabistan, 80
Dādū Dayāl, 93
Dalwat Khān, 9
Dāsya, 31; 32
Daulatabad, 7
dīwān, 47; 48; 49; 50
Deccan, 6
Devagiri, 7; 66
Dhannā, 79
dharma, 26; 72; 73; 74; 99; 101; 102; 105; 107
dhikr, 19; 37
dholak, 44
dohā, 67; 95; 96; 97
Ṛgveda, 25; 39
fana' al-fana', 36
Fīrūz Shah Tughluq, 7; 46; 64
Fatahnāmā, 47; 61
Firdausi, 47
Firishta, 46; 57; 66
Ganga, 84
ghāṭ, 84; 102; 103; 110; 125
ghazal, 1; 44; 47; 49; 50; 59; 64; 71
Ghaznavieden, 2; 9; 10
Ghaznaviedenrijk, 3
Ghazni, 3
Ghiyās ud-Dīn Tughluq, Ghayāsuddīn 6; 23; 48; 65;
66; 69
Ghiyaspur, 22
Ghurrat al-Kamāl, 47; 48; 61; 70

Gorakhnāth, 34; 35; 36; 37; 38; 39; 89; 95; 134
 Granthāvalī, 90; 93; 94; 96; 111; 112; 114; 116; 117;
 120; 121
 Gujarāt, 6; 29; 30
 guru Arjan, 93
 guru-mantra, 103; 104
 Haridāsas, 28
 Hasht Bihisht, 47
 Hizr Khan Sayyid, 8
 Hoysala, 6
 Ibn al-'Arabi, 36
 Ibn Battūta, 67
 Ibrāhīm Lodhī, 9
 Ibrahim Shah Sharqī, 8
 Ijāz-i Khusrawi, 45; 47
 Imādulmulk, 56; 57; 60; 70
 Jñānadev, 28; 32
 jñānamārga, 24
 Jñāneśvarī, 28; 32
jāgīr, 56; 70
 Jalāluddīn, 54; 63; 64; 72
 Jalāluddīn Khiljī, 54; 63
 Jallal ud-Din Firuz, 5
 Jūnā Khān, 66
 Jaunpur, 1; 3; 8; 10; 82; 83; 105
 Johannes van het Kruis, 27
 julāha's, 88
 Jyeṣṭh, 98
 Kabīr, 1; 3; 10; 11; 18; 25; 30; 31; 32; 34; 35; 36; 37;
 38; 39; 41; 51; 58; 73; 78; 79; 80; 81; 82; 83; 84;
 85; 86; 87; 88; 89; 90; 91; 92; 93; 94; 95; 96; 97;
 98; 99; 100; 101; 102; 103; 104; 105; 106; 107;
 108; 109; 110; 111; 112; 113; 114; 116; 117; 118;
 120; 123; 126; 127; 128; 129; 130; 131; 132; 134;
 135
 Kabīr Caurā, 88; 110
 Kabīrcaritra, 78
 Kabīrkasauṭī, 78
 Kabīrpanth, 78; 92; 94
 Kābul, 9
 Kādambarī, 54
 Kaikhusrau, 63
 Kaikubād, 48, 63
 Kalpi, 8
 Kamal: , zoon van Kabīr, 86
 Kamāl al-Dīn Ismā'īl van Isfahan, 59
 Kīrān al-Sa'dayn, 47; 48; 49
 karmamārga, 24; 26
 Karnāṭaka, 26; 28; 29
Kīrtana, 31; 32; 37
 kastensysteem, 79; 88; 90; 92; 129
kāzi, 84; 85; 100; 106
 Kṛṣṇabhakti, 27
 Khākānī, 57; 59
 Khalji-dynastie, 3; 5; 10; 63
 Khamsa, 47; 49; 65
 Kharī Bolī, 34; 43; 51; 97; 112; 114; 119; 123; 132;
 134
 Khazā'in al-Futūh, 47, 64
 Khidr Khān, 22; 49
 Khilafat, 22
 khilāfatnāmā, 22
 khirkā, 67
 Khorasan, 3
 Khusraw, 6; 22; 47; 49; 54; 65; 66
 Khusraw Khān, 6; 49; 65; 66
 Khusro, 1; 3; 11; 18; 42; 43; 44; 45; 46; 47; 48; 49;
 50; 52; 53; 54; 55; 56; 57; 58; 59; 60; 61; 62; 63;
 64; 65; 66; 67; 68; 69; 70; 71; 72; 73; 74; 127; 128;
 129; 130; 131; 132
 Koṣali, 97; 112
 Ksithi Mohan Sen, 94
 Kubrawiyya, 20; 21
 Kutubuddīn Mubārak Śāh, 65
 Lahartāra, 83
 Lailā u Majnūn, 46; 59
 Loi, 86
 Lodhī-dynastie, 3; 4; 10; 83
 madhurā bhakti, 30
 Magahar, 87; 88; 92; 96
 Mahārāstra, 26
 Mahāyāna, 34; 89
 Mahmūd van Ghazni, 3; 9
 Majnūn u-Laylā, 43; 47; 50; 64
 Malik Chajjū, 5; 60; 61
 Malik Kāfūr, 5; 6; 65
 Malwa, 8; 9
mathnavī, masnavī, 1; 42; 47; 48; 49; 55; 59; 61; 63;
 64; 65; 66
 Matla' al-Anwār, 47; 50
 Mawlawiyya, 20
Māyā, 35; 87
 Miftāh al-Futūh, Muftāh-ul-fatūh, 47; 49; 64
 Moghulrijk, 3; 9; 47; 100
 Mohammad Ikbāl: Muhammad Iqbāl, 53
 Mohammad Kā'an, 48; 61; 62
 Mohammad Kiślī Khān, 60
 Mohammad Shah, 8
 Mohsin Fani, 80
 Mongolen, 2; 4; 5; 55; 57; 59; 62; 100
 monisme, 18; 20; 90
 monotheïsme, 18; 23
 moslimjaartelling, 55
 Mubārak Shah, 6; 8; 22; 49; 65; 66
 Muhammad bin Qāsim, 9
 Muhammad Ghawt van Gwāliyār, 36
 Muhammad Tughluk, 13; 49; 64; 66
 Muhammad van Ghūr, 4; 10
 Multān, 8; 61; 62
 Muṇḍakopaniṣad, 25
 Murīdiyya, 20
 Mu'inu'd-Din Chishtī, 21; 37
 Nābhājī, 79; 128
 Nīmā, 83; 98; 99; 101
 nāmamantra, 32
 namaz-i ma'kus, 37
 Nāmdev, 28; 79; 93; 134
 Nammālvār, 27

Nānak, 34; 39; 92
 Naqshbandiyya, 20; 21
 Nāradā, 26
 Nārāyaṇa, 26
 Nīru, 83; 84; 100; 101
 Nasīruddīn Mahmūd, 4; 22; 67
 Nāth, Nāth Panth, Nāth Sampradāya, Nāth-cultus 34;
 35; 36; 37; 38; 55; 89; 91; 95; 96; 129
 Nāthayoga, 18; 36; 88; 30; 36; 91; 95
 Nihāyat al-Kamāl, 47; 48
Nirguṇa, 24; 30; 31; 32; 37; 58; 89; 90; 98; 133
 Nizāmī, Nizām al-Dīn Ilyās ibn Yūsuf, 45; 46; 49; 59
 Nizāmuddīn Auliya, 6; 10; 18; 21; 22; 23; 37; 43; 48;
 50; 52; 55; 58; 59; 65; 66; 67; 69; 70; 71; 72; 127;
 129; 131
 Nuh Sipīhr, 47; 49; 65; 71
Oud Baiswari, 119
 Pañcagaṅgā, 103
 Pañc-vāṇī, 93
pad, 19; 20; 24; 25; 84; 86; 90; 93; 94; 95; 97; 102;
 108; 109; 111; 113; 118; 120; 132
Pādasevana, 31; 32; 37
 Padmapurāṇa, 29
 Pānīpat, 9; 10
 Pāncāl, Parmānand, 7; 23; 42; 43; 51; 52; 64; 67; 132
 Pandharpur, 28; 32
 Pāndya, 6
 Paṭiyālī, 55; 56; 69; 75
 Panjāb, 3; 4; 6; 8; 10; 53; 62
 Panjābī, 63; 97; 112
 pantheïsme, 18; 23
pūr, 6; 19; 37; 43; 52; 57; 67; 70; 72; 105; 106
 Pṛthvīrāja, 4; 21; 37
 Perzische literatuur, 1; 9; 10; 46; 49; 128
 Peshawar, 3
 Prabhudeva, 28
 Prasang Parijat, 82
 Priyādās, 80; 84; 110
 Purandardās, 28
 Qādiriyya, 20; 21
qasīda, *kasīda*, 1; 42; 47; 48; 50; 59; 60; 62; 64; 65;
 71
qaul, 44
 Qirānu's-Sadain, *Kirānussāden*, 63
 Qissa-i-Chahār Darwesh, 47
 Qutb ud-Dīn Aybak, 4; 56; 70
 Qutb ud-Din Mubarak Shah: Mubarak, 6, 65
 Rabi'a al Adawiyya, 19
rāg, 60; 79
 rāginī, 60
 Raidās, 79; 93; 134
 Raja Bir Singh, 88
 Rāja Jayapāla, 3
 Rajasthāni, 97; 112
 Rājput, 4
Rām, 25; 30; 31; 63; 80; 84; 85; 86; 87; 90; 91; 101;
 103; 104; 106; 107; 109; 113; 114; 118; 122
ramainī, 93; 118
 Rāmānand, 27; 30; 38; 39; 80; 82; 83; 84; 102; 103;
 104; 129; 131
 Rāmānandī Sampradāy, 30
 Rāmānuja, 24; 27; 30; 38; 39; 90
rasa, 70; 71; 72; 74; 91; 118; 120
 Rasā'il al-Ijāz, 45; 47
 Raziyya, 4
 Risala-i-Duvum, 45
 Ruknu'd-Din Samarqandi, 36
 Šabda, 36; 80; 91; 93; 96
śaiva, 24; 27; 28; 34
śakta, 89
 Šaṅkara, 23; 24; 38; 90
 Šams ud-Dīn Iltutmish, Šamsuddīn Altamaš, 4; 21;
 56; 70
 Šāṇḍilya, 26
 Šarmā, Narendra, 42; 69; 78; 82; 83; 91; 98; 123; 132
 Śrī Guru Granth Sāhib, Guru Granth, 79; 81; 86; 88;
 93; 111; 120; 121; 134
Śravaṇa, 31; 37
 Śrī Kabīr Sahebjī kī Parichayi, 80
 Śukasaptati, 54
 Śvetāśvataropaniṣad, 25
 Sa'dī, Sādī, 59; 61; 62; 71
 Sadan, 84; 109; 120
 sādhuḅkarī bhāṣā, 96
Saḡuṇa, 30; 31; 32; 89
sahaja, 34; 36
 Sahajiyā, 34; 36; 89
 Saifuddīn Mahmūd Lācīnī, 56
 Saiyad Sulemān Nadvī, Sayyid Sulaymān Nadvī, 53
sākhī, 93; 95; 96; 112; 113; 114; 116; 117; 122
Sakhya, 31; 33; 38
 Sama', 23; 50
 Samanieden, 2
 Samarkand, 2; 9; 109
 Sanā'ī, 46; 59
 Sassanieden, 1; 9
 Sayyiden, 3; 8; 10; 82
 Seldjoeken, 2; 10
 Shāhnāmah, 47
shari'a, 20; 69
 Sharqi-dynastie, 1; 3; 8; 10; 83
 Shattariyya, 21; 36
siddha, 34; 36; 95; 96
 Sikandar Lodhī, 1; 80; 81; 82; 84; 100; 105; 106;
 107; 108; 128; 131
 sikhisme, 34
 sikhs, 79; 92; 93
silsila, 19; 21; 43
 Sind, 3; 7; 8; 9; 62
 sitar, 44; 60
 sjeik Taqī, 37; 84; 85; 105
 Slaven-dynastie, 3; 4
Smarāṇa, 31; 32; 37
 soefisme, 18; 19; 20; 21; 29; 30; 33; 34; 36; 37; 43;
 88; 116; 129; 130
 soennisme, soennitische, 3; 4; 20
 Suhrawardiyya, 21; 37; 105

Sultanaat van Delhi, 1; 2; 3; 4; 8; 9; 10; 11; 12; 20;
46; 50; 52; 100; 105; 128; 130; 131; 132
Surdās, 31
tabla, 44
Tadjieken, 4; 55
Tagore, 86; 94; 111; 137
Tijāniyya, 20
Tāmilnāḍu, 27
tantrisme, 30; 34; 88; 91; 117; 118; 129
tār, 44; 53; 76
Tarāin, 4
Tārīkh-i-'Alāi, Tārīkh-e-Alāi 47; 50; 64
tarīqa, 19; 20
Tevāram, 27
Theresa van Avila, 27
Timur, Timurieden, 7; 8; 10
Tirhut, 8; 67
Tughluq Khān, 66
Tughluq-dynastie, 3; 8; 10; 66
Tughluq-nāma, 47; 49
Tuḡrīl, 61
Tuḡfat-us-Sighar, Toḡaphtusiggar, Tuḡfat-ul-Sighar,
47; 54; 58; 59

Tulsidās, 31
Ulugh Khān, Muhammad bin Tughluq, Fakhrudḏīn
Junā Khān, 7; 66
Upaniṣaden, 23; 24; 25; 28; 38; 39
Vaiṣṇava, vaiṣṇavisme, 24; 30; 90
Vajrayāna, 34; 89
vīna, 44; 76
Vandana, 31; 32; 38
Vīraśaiva, 28
vāraakarīs, 28, 32
Varanasi, 4; 8; 10; 30; 80; 83; 87; 94; 95; 98; 100;
102; 103; 105; 107; 109; 110; 125; 128; 133; 137
Vedānta, 18; 23; 24; 37; 39; 73; 88; 90; 96; 129
Vedānta Sūtra, 23; 24
Vedānta-traditie, 23
Vikrama, 83; 98; 110
Viṭṭhala, 28
Wahdat al-Wujud, 36
Wasat al-Hayāt, Vastul Hevāt, 62; 47; 48
yoga, 29; 30; 34; 35; 36; 89
yogi's, 36; 37; 95; 96; 116
Ḥussamudḏīn Qutlugh, 70
'Izzudīn 'Alī Shāh, 70