Het wijngedicht van Ibn al-Fāri□ (1181-1235)

De verhouding tussen zijn wijngedicht en authentieke wijnpoëzie.

26 augustus 2010
Universiteit van Amsterdam
Masterscriptie
MA Arabische taal en cultuur
Scriptiebegeleider: Dr. Arie Schippers
Tweede lezer: Drs. Ronald E. Kon
Student: Tarik El Bazi
Studentnummer: 5626862

Hoofdstukindeling

Transliteratie 3

Inleiding 4

Hoofdstuk 1: Het leven en de persoon van Ibn al-Fāri□

1.1 Oeuvre 6

1.2 Dībājah 6

1.3 Levensloop Ibn al-Fāri□ 7

1.4	Familie en karakter van Ibn al-Fāri	9
Hoofdstuk 2:	**Het Gedicht**	
2.1	De teksteditie	11
2.2	Leesinstructie	11
2.3	Sharibnā	12
Hoofdstuk 3:	**Stilistische kenmerken**	
3.1	Retorische middelen	17
3.2	Het metrum	17
3.3	Rijm	18
Hoofdstuk 4:	**Authentieke wijnpoëzie**	
4.1	Pre-islamitische poëzie	20
4.2	Abū Nuwās	21
4.3.1	Wijnmotieven en rituele momenten	21
4.3.2	Taverne	22
4.3.3	Klooster	23
4.3.4	De schenker	23
4.3.5	Drinkmaten	24
4.3.6	Nu‘m en muziek	25
4.3.7	Mensen van het klooster	26
4.3.8	Vermengen	26
4.3.9	Attributen en processen	27
Hoofdstuk 5:	**Geen wijn**	
5.1.1	Wijn in Koran	29
5.1.2	Hoe laat de dichter weten dat het niet om wijn gaat	32
Hoofdstuk 6:	**Het Soefisme**	
6.1	*Ta awwuf*	35
6.2	Het mystieke pad	35
6.3.1	*Dhikr*	36
6.3.2	*Dhikr* in het gedicht	37
6.4.1	*Shirk*	38
6.4.2	*Shirk* in het gedicht	38
Conclusie		42

Transliteratie

ء	’
ا	a/ā
ب	b
ت	t
ة	-ah (in pausa) -at (in context)
ث	th
ج	j
ح	□
خ	kh
د	d
ذ	dh
ر	r
ز	z
س	s
ش	sh
ص	□
ض	□
ط	□
ظ	□
ع	‘
غ	ġ
ف	f
ق	q
ك	k
ل	l
م	m
ن	n
ه	h

و	w/ū
ي	y/ī

Inleiding

In deze scriptie zal ik het wijngedicht van Ibn al-Fāri uitgebreid bestuderen om er achter te komen hoe zijn gedicht zich verhoudt tot de authentieke wijnpoëzie. Het is belangrijk om te weten wie de dichter achter dit religieuze wijngedicht is. Ik zal daarom hoofdstuk 1 wijden aan wat er bekend is over het leven en de persoon van Ibn al-Fāri.

Om het gedicht te kunnen analyseren, zal ik het vertalen. In Hoofdstuk 2 licht ik de teksteditiekeuze toe gevolgd door een leesinstructie. Vervolgens zal ik het gedicht in transcriptie weergeven en vertalen. Hierbij is het mijn streven om het gedicht op zo een manier te vertalen dat nog enigszins te zien is hoe het gedicht qua structuur in het Arabisch is georganiseerd. Alvorens ik het gedicht inhoudelijk analyseer is het belangrijk om stil te staan bij de stilistische kenmerken van het gedicht, dit zal gebeuren in hoofdstuk 3.

Bij het lezen van het gedicht komen er een aantal belangrijke vragen op. Een eerste vraag die zich aandient, en aan bod komt in hoofdstuk 4, is de vraag waarom een religieus gedicht is gegoten in de vorm van een wijngedicht. Het is daarom van belang om te achterhalen wat de kenmerken zijn van de authentieke wijnpoëzie. Aan de hand van de kenmerken van de authentieke wijnpoëzie kan er worden gekeken naar hoe het religieuze wijngedicht zich verhoudt tot de authentieke wijnpoezie. Voor het vinden van een antwoord op deze vraag zal er dus moeten worden gezocht in het gedicht zelf en in de secundaire literatuur.

Een tweede vraag, die aan bod komt in hoofdstuk 5, is hoe en waarom de dichter door laat schijnen dat de “wijn” in zijn gedicht niet de drinkbare wijn is die we kennen van de authentieke wijnpoëzie. De antwoorden zijn wederom te vinden in het gedicht, maar ook daarbuiten. Er zal daarom een licht worden geworpen op het koranische verbod op het drinken van alcohol, wellicht is dit de reden voor het “waarom”.

Voor de derde vraag, die aan bod komt in hoofdstuk 6, zal ik me richten op hoe het soefistische gedachtegoed van de dichter dat tot uiting komt in het gedicht. Voor de beantwoording van deze vraag zal er eerst aandacht worden besteed aan de mystieke stroming binnen de Islam, aan de hand van secundaire literatuur. Wellicht vind ik aan de hand van de beantwoording van deze vraag ook een antwoord op de hoofdvraag.

Bij de analyse van het gedicht zal ik, zoals gezegd, gebruik maken van secundaire literatuur die zowel in het Arabisch is geschreven als in Europese talen. Belangrijk is echter dat ik ook een beroep zal doen op het “uitoefenen van eigen interpretaties”, een praktijk die in het Arabisch *ijtihād* wordt genoemd.

Hoofdstuk 1: Het leven en de persoon van Ibn al-Fāri

1.1 Oeuvre

Ibn al-Fāri wordt gezien als een van belangrijkste Arabische mystieke dichters. Hij heeft niet veel werk achtergelaten, maar wat hij heeft achtergelaten heeft wel de nodige aandacht gehad. Zijn *dīwān* is niet groot maar wordt wel origineel genoemd. Een belangrijk mystiek gedicht van Ibn al-Fāri is de *Tā'iyyah al-kubrā* "Het grote T- gedicht" Dit gedicht wordt zo genoemd omdat het rijmt op de letter *tā'* en omdat het een heel erg lang gedicht is, het telt 761 versregels. In al deze versregels worden de verschillende stadia van het mystieke pad beschreven. Zijn kleinere gedichten werden mogelijk samengesteld om gezongen te worden onder begeleiding van muziekinstrumenten bij soeficoncerten.

Zijn andere belangrijke gedicht dat de nodige aandacht heeft gehad en in deze scriptie uitgebreid zal worden bestudeerd is zijn *khamriyyah* "wijngedicht". Dit gedicht telt eenenveertig versregels en is daarmee langer dan een regulier wijngedicht uit de authentieke wijnpoëzie. Ik zeg "authentieke wijnpoëzie" omdat het wijngedicht van Ibn al-Fāri, naar ik zal beredeneren, geen authentiek wijngedicht is maar een religieus, mystiek gedicht.

1.2 Dībājah

Voor de biografie van Ibn al-Fāri is er niet veel materiaal beschikbaar, het meeste is afkomstig van de *dībājah* "inleiding" van de *dīwān* van Ibn al-Fāri. Deze *dībājah* is geschreven door de kleinzoon van

Ibn al-Fāri□, die is geboren met de naam ‘Alī al-Sib□ Ibn al-Fāri□ (‘Alī). Hij is daarom misschien wel de belangrijkste persoon die ons informatie heeft kunnen verschaffen over Ibn al-Fāri□. Het is echter niet waarschijnlijk dat ‘Alī zijn grootvader Ibn al-Fari□ ook echt heeft gekend. ‘Alī heeft wat hij weet over zijn grootvader, Ibn al-Fāri□, gehoord van zijn oom Kamāl al-Dīn Mu□ammad, de zoon van Ibn al-Fāri□.

Veel van wat we weten van Ibn al-Fāri□ komt dus van de *dībājah*. Het probleem is dat er in de *dībājah* ook veel ongeloofwaardige verhalen staan vermeld die ons doen twijfelen aan de verhalen in de *dībājah* die wel geloofwaardig kunnen zijn.[1] Zo wordt er bijvoorbeeld verteld dat Ibn al-Fāri□ op tien dagen rijden van Mekka woonde, maar toch iedere dag en nacht op en neer reisde naar Mekka om daar de vijf dagelijkse gebeden te verrichten. Ook wordt er verteld dat hij werd vergezeld door een grote leeuw die als kameel voor hem neerboog en hem een lift aanbood. De waarheid moet dus als het ware uit het ongeloofwaardige gefilterd worden, het nadeel is dat er dan niet veel overblijft dat als waar gezien kan worden. Met als gevolg dat er feitelijk weinig bekend is over Ibn al-Fāri□. Wat er echter wel overblijft, is een mythe over Ibn al-Fāri□ die niet genegeerd hoeft te worden. Voor de schets van zijn leven die nu volgt zullen we ons alleen concentreren op die elementen die redelijk acceptabel zijn.

1.3 Levensloop Ibn al-Fāri□

Ibn al-Fāri□ werd in het jaar 1181 na Chr. geboren in Caïro onder de naam Abū □af□ of Abū al-Qāsim ‘Umar ibn ‘Alī ibn al-Murshid ibn ‘Alī al-□amāwī al-Mi□rī al-Sa‘dī. Zijn vader ‘Alī kwam waarschijnlijk uit □amāt in Syrië en verhuisde naar Caïro om er te werken als jurist in zaken met betrekking tot *furū□* “erfdelen” aan vrouwen van hun mannen in het geval van een erfenis. Door het beroep van zijn vader is *Ibn al-Fāri□*, “de zoon van de *fāri□”*, aan zijn naam gekomen. Het is niet bekend waarom zijn vader van Syrië naar Egypte verhuisde. Het was door zijn vader dat Ibn al-Fāri□ al op jonge leeftijd kennis maakte met het soefisme. Hij trok zich steeds langer wordende periodes terug in de heuvels van Muqa□□am ten oosten van Caïro. Hij bezocht gedurende die periodes van afzondering echter nog wel zijn vader van tijd tot tijd. Zijn vader gaf hem ook les in de beginselen van de religieuze wetenschappen. Later, in het jaar 1203, kreeg hij onderwijs in de □*adīth* van een belangrijke shāfi‘ī geleerde.

Een ontmoeting met al-Baqqāl (“de kruidenier”), zorgde ervoor dat Ibn al-Fāri□ in het jaar 1231 na Chr. naar Mekka vertrok. Het verhaal is dat Ibn al-Fāri□ de kruidenier zag, die de rituele wassing in een verkeerde volgorde uitvoerde, en de kruidenier hierop aansprak. Als antwoord zei de kruidenier dat er in Caïro niets aan Ibn al-Fāri□ geopenbaard zou worden, maar wel in Mekka. Ibn al-Fāri□ ging er vanuit

[1] Zie hierover: Boullata, Issa J., “Toward a Biography of Ibn al-Fari□ (576-632 A.H./1181-1235 A.D.)”, *Arabica*, vol 28, feb 1981, pp. 38-56.

dat de kruidenier één van Gods heiligen was, maar vermomd als iemand die niet bekend was met de juiste volgorde van de religieuze wassing.

Ibn al-Fāri verbleef ongeveer vijftien jaar in een vallei op tien dagen reizen van Mekka. Het is zeer waarschijnlijk dat hij in Mekka in contact kwam met vele andere soefisme-aanhangers. Ook was het in Mekka dat Ibn al-Fāri in hogere spirituele sferen geraakte, hij kwam er in intiem contact met God.

De tijd dat Ibn al-Fāri bij Mekka woonde moet zo ongeveer vijftien jaar zijn geweest. Het verhaal is dat Ibn al-Fāri weer terug naar Caïro wilde gaan omdat hij hoorde dat de kruidenier die hem eerder adviseerde om richting Mekka te gaan op sterven lag. Hij moest daar voor de begrafenis van de kruidenier zorgen die aan de voet van de Muqa am heuvels begraven wilde worden. Veel van zijn gedichten zijn geïnspireerd op de tijd dat hij in de buurt van Mekka verkeerde.

In het jaar 1231 was Ibn al-Fāri weer terug in Caïro. Hij leefde een leven zoals hij dat gewend was te doen in de tijd voordat hij naar Mekka vertrok. Hij koos ervoor om vlakbij de Azhar-moskee in afzondering te leven. Weer terug in Caïro heeft hij zich vooral bezig gehouden met het samenstellen van zijn dīwān en de overdracht van zijn gedichten. Gedurende zijn laatste jaren was Ibn al-Fāri behoorlijk bekend geworden in Caïro. Hij was er niet alleen bekend als soefimeester, maar ook als dichter.

Ibn al-Fāri overleed waarschijnlijk op 23 januari in het jaar 1235 na Chr., hij moet dan ongeveer vijfenveertig jaar oud geworden zijn. Zijn graftombe in de heuvels van Muqa am werd door de jaren heen door verschillende sultans vergroot en versierd. Vandaag de dag wordt zijn graftombe nog steeds bezocht door toegewijde soefi's.

1.4 Familie en karakter van Ibn al-Fāri

We willen zo veel mogelijk te weten komen over Ibn al-Fāri. Dus we willen ook weten of hij getrouwd was, hoeveel kinderen hij had, hoe hij er uit zag en hoe zijn karakter was. Over de familie van Ibn al-Fāri is wederom niet veel bekend. Wel bekend is dat hij getrouwd moet zijn geweest en tenminste twee zonen en een dochter moet hebben gehad. Zijn dochter heeft hem in ieder geval een kleinzoon opgeleverd aan wie wij de overlevering van het werk van Ibn al-Fāri te danken hebben.

Boullata heeft een poging gewaagd om de gegevens uit de *dībājah*, die de kleinzoon heeft overgeleverd, te toetsen aan wat redelijk mogelijk is. Over het uiterlijk en karakter van Ibn al-Fāri kan Boullata het volgende concluderen:

> "It does not harm our common sense for example to be told that Ibn al-Fāri was handsome, shy, well-dressed, awe inspiring, and generous as his grandson says. That his complexion was reddish is possible but that his face became more beautiful and brighter when in ecstasy is an interpretive embellishment, though the outpour of sweat when in such a state is understandable. That people crowded around him as he walked in the city seeking his blessing is possible, knowing human nature and the power of popular religion, especially in those days. We can believe also that, out of humility he did not let anybody honor him by kissing his hand or giving him gifts."[2]

[2] Idem p. 48.

Al is het voorgaande summier, een beeld over het uiterlijk en karakter kunnen we ons enigszins vormen. Om meer te weten te komen over de drijfveren en het gedachtegoed van de dichter kunnen we ons misschien wenden tot zijn gedicht.

Hoofdstuk 2: Het Gedicht

2.1 De teksteditie

Voor de transcriptie en de vertaling van het gedicht is de teksteditie van Scattolin[3] gebruikt. Deze teksteditie is gebaseerd op de oudste manuscripten. Scattolin heeft deze gevonden in Konya in Turkije. Deze manuscripten worden daarom de Konya-manuscripten genoemd en zijn gedateerd van 1242 tot 1274 na Christus. Scattolin heeft voor zijn teksteditie de Konya-manuscripten gecombineerd met de teksten uit

[3] Scattolin, G. (red.), *The Dīwān of Ibn al-Fāri□: Readings of its Text throughout History: A Critical Edition*, Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire, Cairo, 2004, pp. 158-161.

de latere traditie van de kleinzoon van Ibn al-Fāri□. Stoetzer[4] heeft de teksteditie van Scattolin gerecenseerd en concludeert na wat praktisch en methodisch commentaar het volgende:

> "Having studied doctrinal and biographical aspects of Ibn al-Fāri□'s legacy in earlier publications, Father Scattolin has now made a very important contribution to the philological aspects of the oeuvre of this mystical poet of genius. His discovery of the Konya manuscript, whose text is now accessible in the present edition, has brought us nearer than ever before to the form of these poems as we suppose they once came out of the poet's mouth. The collation of this manuscript with seven others and with 13 editions presents us the corpus in his most complete form and with the greatest number of variants. Even if I might have preferred a different approach on some points, I do want to express my appreciation for the editor's Herculean task in producing this useful text edition."[5]

2.2 Leesinstructie

We kunnen op dit moment het best beginnen met een leesinstructie. Ibn al-Fāri□ (de dichter) heeft het in zijn gedicht niet over echte drinkbare wijn. Het woord *mudāmah* "wijn" komt vaak in authentieke wijnpoëzie voor, maar moet hier als een metafoor voor "goddelijke liefde" gezien worden. In mijn analyse van het gedicht worden de woorden "goddelijke liefde" vaak gebruikt. Voor wie wil, kunnen de woorden "goddelijke liefde" ook worden vervangen door de woorden "Geest Gods" of "Gods genade".[6]

2.3 Sharibnā

1. **sharibnā 'alā dhikri l-□abībi mudāmatan**
   sakirnā bihā min qabli 'an yukhlaqa l-karmu
   Wij dronken wijn om de geliefde te gedenken,
   we werden er dronken van nog voordat de wijnstok werd geschapen.
2. **lahā l-badru ka'sun wa hya shamsun yudīruhā**
   hilālun wa kam yabdū 'idhā muzijat najmu
   Voor haar is de volle maan een glas, zij is een zon, haar draait
   een maansikkel. Wat een sterren verschijnen er als zij gemengd wordt.
   of
   Voor haar is de volle maan een glas, zij is een zon, haar brengt rond
   een slanke jongeman. Wat een sterren verschijnen er als zij gemengd wordt.
3. **wa law lā shadhāhā mā htadaytu li-□ānihā**
   wa law lā sanāhā mā ta□awwarahā l-wahmu
   Als haar aroma er niet was dan had ik de weg naar haar taverne niet gevonden,
   als haar glans er niet was dan had ik me de verbeelding van haar niet voorgesteld.
4. **wa lam yubqi minhā d-dahru ġayra □ushāshatin**
   ka 'anna khafāhā fī □udūri n-nuhā katmu
   De tijd heeft niets van haar overgelaten behalve een laatste adem,
   alsof haar geheim in de harten van wijzen verborgen is.
5. **fa 'in dhukirat fī l-□ayyi 'a□ba□a ahluhu**

---

[4] Zie voor zijn recensie: Stoetzer, W., "Scattolin […]", *Bibliotheca orientalis: viermaandelijks recenserend en bibliografisch tijdschrift op het gebied van het Nabije Oosten*, Vol. 65, No. 1-2, 2008, p. 215-223.
[5] Idem p. 223.
[6] De Moor: "Men hoeft voor "wijn" maar in te vullen "Geest Gods" of "Genade" en het gebed dat onder deze regels ligt springt naar voren." In: De Moor, Ed, "Een wijngedicht van Ibn al-Fāri□ (1182-1235)", *Middenoosten en Islam: Aspekten van de Arabische letterkunde*, MOI publikatie, Nijmegen, 1981, p.95.

nashāwā wa lā ‘ārun ‘alayhim ’illā smu
Als ze in de stam genoemd zou worden dan werden de mensen ervan
dronken, zonder schande voor hen en geen zonde.

6. **wa min bayni ’a□shā’i d-dināni ta□ā‘adat**
wa lam yabqa minhā fī l-□aqīqati ’illā smu
En vanuit binnen de karaf kwam ze naar boven,
er bleef werkelijk niets van haar over behalve een naam.
7. **wa ’in kha□arat yawman ‘alā khā□iri mri’in**
’aqāmat bihi l-’afrā□u wa rta□ala l-hummu
En indien ze op een dag in gedachten van een man zou komen,
dan zou in hem de vreugde verblijven en de bezorgdheid vertrekken.
8. **wa law na□ara n-nudmānu khatma ’inā’ihā**
la’askarahum min dūnihā dhālika l-khatmu
En als drinkmaten het zegel van haar vat zouden zien,
dan zou het zegel hen, zonder haar, dronken maken.
9. **wa law na□□ū minhā tharā qabri mayyitin**
la‘ādat ’ilayhi r-rū□u wa nta‘asha l-jismu
En als ze haar vocht zouden schenken over de aarde van een dodemansgraf,
dan zou de geest naar hem terugkeren en zijn lichaam tot leven komen.
10. **wa law □ara□ū fī fayyi □ā’i□i karmihā**
‘alīlan wa qad ’ashfā lafāraqahu s-suqmu
En als ze zieken zouden leggen in de schaduw van haar wijnstokwand,
dan zou hij zeker genezen en zou de ziekte hem verlaten.
11. **wa law qarrabū min □ānihā muq‘adan mashā**
wa yan□iqu min dhikrā madhāqatihā l-bukmu
En als ze een kreupele tot nader de taverne zouden brengen dan liep hij,
en zouden stommen spreken door het vermelden van haar naam.
12. **wa law ‘abaqat fī sh-sharqi ’anfāsu □ībihā**
wa fī l-ġarbi mazkūmun la‘ādalahu sh-shummu
En als men in het oosten de adem zijn aroma op zou volgen,
dan zou voor wie verkouden is in het westen het reukvermogen terugkeren.
13. **wa law khu□ibat min ka’sihā kaffu lāmisin**
lamā □alla fī laylin wa fī yadihi n-najmu
En als van haar glas een aanrakende handpalm werd geverfd,
dan zou hij ‘s nachts niet verdwalen, want in zijn hand is de ster.
14. **wa law juliyat sirran ‘alā ’akmahin ġadā**
ba□īran wa min rāwūqihā tasma‘u □-□ummu
En als ze in het geheim zou worden onthuld aan een blinde, dan zou hij morgen
ziende zijn en door haar filtering zou de dove horen.
15. **wa law ’anna rakban yammamū □urba ar□ihā**
wa fī r-rakbi malsū‘un lamā □arrahu s-summu
En als rijders zich richten tot de stof van haar aarde,
en er is van die rijders één gebeten, dan zal het gif hem niet schaden.
16. **wa law rasama r-rāqī □urūfa smihā ‘alā**
jabīni mu□ābin junna ’abra’ahu r-rasmu
En als de geestenbezweerder de letters van haar naam zou tekenen op
het voorhoofd van een bezetene dan zou de tekening hem genezen.
17. **wa fawqa liwā’i l-jayshi law ruqima smuhā**
la’askara man ta□ta l-liwā dhālika r-raqmu

En als er op het vaandel van het leger haar naam werd geschreven,
dan zou die, wie onder het vaandel, dronken voeren.

18. **tuhadhdhibu ’akhlāqa n-nudamā fayahtadī**
bihā li□arīqi l-‘azmi man lā lahu ‘azmu
Ze schaaft het moreel van drinkmaten bij en leidt
met haar naar de vastberaden weg voor wie niet vastberaden is.

19. **wa yakrumu man lā ta‘rifu l-jūda kaffuhu**
wa ya□lumu ‘inda l-ġay□i man lā lahu □ilmu
Vrijgevig wordt de hand van hem die geen gulheid kent
en verdraagzaam wordt bij woede hij die geen verdraagzaamheid kent.

20. **wa law nāla fadmu l-qawmi lathma fidāmihā**
la’aksabahu ma‘nā shamā’ilihā l-lathmu
En als de stamkluns haar filter een kus zou geven,
dan zou die kus hem al haar eigenschappen verschaffen.

21. **yaqūlūna lī □ifhā fa’anta biwa□fihā**
khabīrun ’ajal ‘indī bi’aw□āfihā ‘ilmu
Ze zeggen tegen mij: “Beschrijf haar want jij bent in haar beschrijving
deskundig.” Jazeker, ik heb van haar eigenschappen wetenschap.

22. **□afā’un wa lā mā’un wa lu□fun wa lā hawan**
wa nūrun wa lā nārun wa rū□un wa lā jismu
Puurheid en geen water, mild en geen wind,
licht en geen vuur, een ziel en geen lichaam.

23. **taqaddama kulla l-kā’ināti wujūduhā**
qadīman wa lā shaklun hunāka wa lā rasmu
Haar aanwezigheid ging alle zijnsvormen voor,
vroeger, toen er nog geen figuren en schetsen waren.

24. **wa qāmat bihā l-’ashyā’u thumma li□ikmatin**
bihā i□tajabat ‘an kulli man lā lahu fahmu
Door haar bestonden de dingen, bovendien, door haar wijsheid
verhult ze zich voor een ieder die er geen begrip van heeft.

25. **bihā tta□alat rū□ī bi□aythu tamāzaja**
tti□ādan wa lā jarmun takhallalahu jarmu
Met haar kwam mijn ziel in die mate in contact dat ze vermengd werden
tot een éénheid, maar niet zoals een lichaam dat een lichaam doordringt.

26. **fanafsun wa lā khamrun wa ’ādamu lī ’abun**
wa khamrun wa lā nafsun wa lī karmuhā ’ummu
Een ziel en geen wijn als Adam voor mij een vader is,
een wijn en geen ziel als haar wijnstok voor mij een moeder is.

27. **wa lu□fu l-’awānī fī l-□aqīqati tābi‘un**
lilu□fi l-ma‘ānī wa l-ma‘ānī bihā tasmu
De mildheid van de vaten is in de werkelijkheid behorend tot
de mildheid van haar betekenis en de betekenis groeit daarin.

28. **wa qad waqqa‘a t-tafrīqu fal-kullu wā□idun**
fa’arwā□unā khamrun wa ’ashbā□unā karmu
De scheiding heeft reeds plaatsgevonden, hoewel het alles één is,
zijn onze zielen wijn en onze gedaantes wijnstokken.

29. **falā qablahā qablun wa lā ba‘da ba‘dihā**
wa qabliyyatu l-’ab‘ādi fahya lahā khatmu
Er is dus geen “voor” voor haar en geen “na” na haar
en het vorige van het verdere, daarvoor is zij een zegel.

30. **wa □a□ru l-madā min qablihi kāna ‘a□rahā**

wa ‘ahdu ’abīnā ba‘dahā wa lahā l-yatmu
Voor de omcirkeling van de tijd was het persen van haar,
en daarna, in het tijdperk van onze vader, was er voor haar weesdom

31. **ma□āsinu tahdī l-mādi□īna liwa□fihā**
faya□sunu fīhā minhumu n-nathru wa n-na□mu
Goede kanten leiden de lofdichter naar haar beschrijving,
mooi is daarin de proza en de poëzie.
32. **wa ya□rubu man lam yadrihā ‘inda dhikrihā**
kamushtāqi nu‘min kullamā dhukirat nu‘mu
Wie haar niet kent raakt in verrukking als zij wordt genoemd,
zoals de geliefde van Nu‘m als Nu‘m werd genoemd.
33. **wa qālū sharibta l-’ithma kallā wa ’innamā**
sharibtu llatī fī tarkihā ‘indiya l-’ithmu
En ze zeiden: “Je hebt de zonde gedronken.” Welnee, hoewel
ik heb gedronken is dat wat er bij mij overblijft de zonde.
34. **hanī’an li’ahli d-dayri kam sakirū bihā**
wa mā sharibū minhā walākinnahum hammu
Proost mensen van het klooster, hoe vaak werden ze dronken van haar,
maar ze dronken niet van haar, hoewel ze dat wel wilden.
35. **wa ‘indiya minhā nashwatun qabla nash’atī**
ma‘ī ’abadan tabqā wa ’in baliya l-‘a□mu
Ik had al een roes van haar voor mijn ontstaan,
bij mij eeuwig blijvend, al slijt het bot.
36. **‘alayka bihā □irfan wa ’in shi’ta mazjahā**
fa‘adluka ‘an □almi l-□abībi huwa □-□ulmu
Je moet haar puur drinken, hoewel als je haar wilt vermengen
houd het dan weg van het tandwit van de geliefde, dat zou onrecht zijn.
37. **wa dūnakahā fī l-□āni wa stajlihā bihi**
‘alā naġmi l-□āni fahya bihā ‘unmu
Nuttig haar in de taverne en stel haar bloot
aan de melodieën van de taverne, met haar is het een prijs.
38. **famā sakanat wa l-hammu yawman bimaw□i‘in**
kadhālika lam yaskun ma‘a n-naġmi l-ġammu
Zij en de melodie woonden niet op een plaats,
ook zo woont de melodie niet met de droefenis.
39. **wa fī sikratin minhā wa law ‘umru sā‘atin**
tarā d-dahra ‘abdan □ā’iman wa laka l-□ukmu
En in dronkenschap van haar, al is het maar een levensuur,
zie je de tijd als onderdanige slaaf, en jij hebt de macht.
40. **falā ‘aysha fī d-dunyā liman ‘āsha □ā□iyan**
wa man lam yamut sukran bihā fātahu l-□azmu
Er is geen leven in de wereld voor wie nuchter leeft,
en wie niet dronken van haar sterft mist doortastendheid.
41. **‘alā nafsihi falyabki man □ā‘a ‘umruhu**
wa laysa lahu fīhā na□ībun wa lā sahmu
Laat hem maar huilen om zichzelf, wiens leven ten einde is,
als hij van haar geen portie heeft en geen aandeel.

Hoofdstuk 3: Stilistische kenmerken

3.1 Retorische middelen

De dichter bedient zich van de *badī‘* “retorische middelen” zoals bekend in de klassieke Arabische poëzie en daarmee ook in de authentieke wijnpoëzie. Een retorisch middel dat hij veel gebruikt in dit gedicht is de □*ibāq* “tegenstelling”. Een ander retorisch devies dat de dichter veel gebruikt is de *jinās* “paronomasie”. Paronomasie houdt in dat er op zo een manier wordt gespeeld met de radicalen van een woord, dat die voor het gehoor min of meer gelijkend zijn. Een woord kan met dezelfde radicalen terugkeren in een versregel, maar dan in een andere woordvorm. Wat ook kan is dat de zelfde radicalen terugkomen in een woord maar dan in een andere volgorde. De dichter is niet zuinig geweest in het gebruik van de *badī‘*, ter illustratie volgt er nu een voorbeeld. In versregel 7 hieronder, komt zowel een *jinās* als tweemaal een □*ibāq* voor. De *jinās* is hier bij de woorden *kha*□*arat* en *khā*□*iri*, het is duidelijk dat beide woorden dezelfde wortel hebben, namelijk *kh-*□*-r*. Er zijn twee □*ibāq*s aanwezig in deze versregel, de eerste is tussen *’aqāmat* “verblijven” en *irta*□*ala* “vertrekken”. De tweede is □*ibāq* is tussen *al-’afrā*□*u* “de vreugde” en *al-hammu* “de bezorgdheid”.

> **wa ’in kha□arat yawman ‘alā khā□iri mri’in**
> **’aqāmat bihi l-’afrā□u wa rta□ala l-hummu**
> En indien ze op een dag in gedachten van een man zou komen,
> dan zou in hem de vreugde verblijven en de bezorgdheid vertrekken.

3.2 Het metrum

Het metrum van het gedicht is de □*awīl* “de lange”. De □*awīl* is een van de drie belangrijkste metra. De twee andere belangrijke metra zijn de *kāmil* “de volledige” en de *wāfir* “de overvloedige”.

Om te controleren of het metrum echt kloppend is kunnen we een poging wagen doormiddel van versregel 1 van het gedicht hieronder te scanderen aan de hand van de lange en de korte lettergrepen. Het gedicht zal eerst worden gescandeerd om daarna iedere lettergreep te voorzien van een “v” voor een korte lettergreep en een “-” voor een lange lettergreep:

> **sha/rib/nā/ ‘a/lā/ dhik/ri l/-□a/bī/bi/ mu/dā/ma/tan//**
>
> **sa/kir/nā/ bi/hā/ min/ qab/li/ ’an/ yukh/la/qa l/-kar/mu**

Nu de versregel is gescandeerd kunnen we zeggen of het lange of korte lettergrepen zijn. De indeling ziet er dan zo uit:

> v--/v---/v-v/v-v-// v--/v---/v--/v----

Als we dit schema controleren aan de hand van het schema dat voor □*awīl* staat zien we dat het daar inderdaad in past. De laatste lettergreep is een korte maar kan als lange lettergreep meegeteld worden. Het teken “□” betekent dat zowel een lange- als korte lettergreep mogelijk is:

> v-□/v---/v-□/v-v-// v-v/v---/v-□/v---[7]

[7] *Encyclopedia of Arabic Literature*, ed. Scott Meisami, J. en Starkey, P., Londen, Routledge, 1998, p. 621.

3.3 Rijm

Zoals te zien is rijmt het gehele gedicht op de letter *mīm*, het gedicht wordt daarom een *mīmiyyah* genoemd. Als een gedicht bijvoorbeeld op de *dāl* eindigt wordt het gedicht een *dāliyyah* genoemd, dit is de *qāfiyah* "rijm", niet te verwarren met een *qāfiyyah* "gedicht dat op de letter *qāf* rijmt". Dat gedichten naar hun rijm genoemd worden zien we ook bij het bekende gedicht van Ibn al-Fāri□, de *tā'iyyah al-kubrā* "het grote T gedicht" en de kleinere versie *tā'iyyah al-□uġrā* "het kleine T gedicht".

Er kan ook interne rijm optreden binnenin de versregel op woordniveau. Dit is in versregel 3 hieronder het geval bij *sadhāhā* "haar geur" en *sanāhā* "haar glans".

> **wa law lā shadhāhā mā htadaytu li-□ānihā**
> **wa law lā sanāhā mā ta□awwarahā l-wahmu**
> Als haar aroma er niet was dan had ik de weg naar haar taverne niet gevonden,
> als haar glans er niet was dan had ik me de verbeelding van haar niet voorgesteld.

Hoofdstuk 4: Authentieke wijnpoëzie

4.1 Pre-islamitische poëzie

In de pre-islamitische poëzie was er al sprake van wijnbeschrijvingen. Er kan niet met zekerheid gezegd worden of deze wijnbeschrijvingen onafhankelijke gedichten waren of dat ze deel uitmaakten van

*qa□īdah*s "klassiek Arabisch gedichten". In de *qa□īdah*s van 'Adī ibn Zayd (d. 600) komen de beschrijving voor in de *na□īb* "liefdespassage". Hij gebruikt hier het speeksel van de geliefde als metafoor voor wijn. Hij vergelijkt de kleur van wijn met bloed en met het oog van een haan. Ook worden hier vermeld; een joodse wijnhandelaar, een jonge wijnkoper, een vroege drinksessie waarin een wijnschenkster in voorkomt.[8] In de *qa□īdah*s van al-A'shā (d. 630) zijn de wijnbeschrijvingen te vinden in het *fakhr* "opschep (letterlijk: "trots")" gedeelte. Al-A'shā schept hier op over het bezoeken van drinkgelegenheden, over hoe de drinkers er bij lagen, over de muziek, over de zangeres en over de bloemen die het geheel versierden. Hij beschrijft de wijn, de smaak ervan en hoe dronken de drinkers worden.[9]

Een drinkritueel met begeleidende muziek zoals beschreven in de vroegere authentieke wijnpoëzie kon er als volgt uitzien:

> "De zangeres die optrad noemde men een *qaina,* zij zette een Perzische traditie voort en moest van alle markten thuis zijn. Met de oproep *asmi'īnā* (laat ons horen!) werd ze uitgenodigd tot gezang. Ze diende dan met zachte stem hoog en traag in te zetten. Het gevolg daarvan was een melopee die door de dichters vergeleken werd met het zoemen van een vlieg. De *qaina* begeleidde zichzelf met een *daqq*, een rinkelbom, of een tokkelinstrument, *mizhar* geheten. Meestal bestond haar beloning uit een extra mals stuk vlees van de kameel die als prijs voor wijn geslacht moest worden. Viel ze erg in de smaak dan kon er zelfs een mantel vanaf om haar naaktheid te bedekken. Met een takje basilicum in de hand wilden de gasten ook best zelf een lied voordragen. Dat daarin obsceniteit en satire de boventoon voerde zal niet verbazen."[10]

4.2 Abū Nuwās

Van de pre-islamitische tijd maken we een sprong naar de tijd van Abū Nuwās (d. 815). Abū Nuwās staat bekend als één van de belangrijkste wijndichters. Hij is strikt gesproken niet een vernieuwer van het genre, zijn werk staat namelijk sterk in verbinding met het werk van zijn voorgangers. Maar zijn wijngedichten zijn wel uistekend in vergelijking met zijn voorgangers qua kwantiteit, veelzijdigheid en kwaliteit. Veel van zijn gedichten hebben als hoofdthema het beschrijven van wijn, dit deed hij aan de hand van het beschrijven van: Het uiterlijk van de wijn (doormiddel van vergelijkingen met licht en kostbare stenen), de geur van de wijn, de oudheid van de wijn en het effect van de wijn op de drinkers. Ook veel aandacht is besteed aan het beschrijven van de mannelijke of vrouwelijke wijnschenker, de mannelijke of vrouwelijke zanger die de drinker vermaakt en aan de bloemen waarmee de taverne is versierd. Alle latere wijndichters baseren zich op het werk van Abū Nuwās zonder er enige vernieuwingen aan toe te voegen.[11]

---

[8] Bron: Schoeler, G., "khamriyya", *Encyclopedia of Arabic Literature*, ed. Scott Meisami, J. en Starkey, P., Londen, Routledge, 1998, p. 433.
[9] Idem.
[10] De Moor, Ed, "Een wijngedicht van Ibn al-Fāri□ (1182-1235)", *Middenoosten en Islam: Aspekten van de Arabische letterkunde*, MOI publikatie, Nijmegen, 1981, p. 89.
[11] Bron: Schoeler, G., "khamriyya", *Encyclopedia of Arabic Literature*, ed. Scott Meisami, J en Starkey, P., Londen, Routledge, 1998, p. 434.

4.3.1 Wijnmotieven en rituele momenten

De meest voorkomende wijnmotieven in de authentieke wijnpoëzie en dan in het bijzonder die van Abū Nuwās zijn de volgende: (1) Introducerende formules; het uitnodigen tot drinken. (2) De tijd van drinken; ochtend, avond, lente. (3) De plaats van het drinken; paleis, taverne, tuin. (4) Deelnemers aan het drinkgelach; de vrienden van de dichter. (5) De Wijnschenker. (6) Zangers en musici. (7) Beschrijvingen van wijn en beker.[12] Naast deze wijnmotieven zijn er de volgende rituele momenten die nadrukkelijk in de authentieke wijnpoëzie voorkomen. Deze rituele momenten kunnen zijn: (a) Het opgaan naar de herberg. (b) Het openen van het wijnvat. (c) Het mengen van de wijn. (d) Het ronddragen van de drinkschaal of -beker.[13]

In de volgende paragrafen zullen versregels aan bod komen waarin de bovengenoemde motieven en rituele momenten duidelijk voorkomen. Bij het analyseren aan de hand van de motieven en rituele momenten zal de oorsprong van dit religieuze wijngedicht blootgelegd worden, er zal daarom zo nu en dan worden verwezen naar de drinkcultuur die verbonden is met de authentieke wijnpoëzie. Omdat de motieven en rituele momenten door de dichter als metaforen zijn ingezet voor zijn religieuze gedachtegoed zal er ook gekeken worden naar waar deze metaforen mogelijk voor kunnen staan.

4.3.2 Taverne

Het woord □*ān* hieronder in versregel 3 is een woord dat wordt gebruikt om een "taverne" of een "kroeg" aan te duiden. Een favoriete plaats als het decor voor drinkfestijnen was in de vroegere pre-islamitische wijnpoëzie de □*ānūt* "de tent" die in de woestijn werd opgezet door de wijnhandelaar. In dit gedicht moet er echter niet aan een kroeg gedacht worden waar alcohol wordt geserveerd, eerder moet er aan een spirituele soefikring of een hogere wereld van de hogere geest worden gedacht. Deze versregel doet ook denken aan het rituele moment van het opgaan naar de herberg of taverne omdat de dichter ernaar toe wordt geleid door de geur van wijn.

> **wa law lā shadhāhā mā htadaytu li-□ānihā**
> **wa law lā sanāhā mā ta□awwarahā l-wahmu**
> Als haar aroma er niet was dan had ik de weg naar haar taverne niet gevonden,
> als haar glans er niet was dan had ik me de verbeelding van haar niet voorgesteld.

4.3.3 Klooster

[12]Bron: Schippers, Arie, *Spanish Hebrew Poetry and the Arabic Literary Tradition: Arabic Themes in Hebrew Andalusian Poetry*, E.J. Brill, Leiden, 1994, p. 107.
[13] De Moor, Ed, "Een wijngedicht van Ibn al-Fāri□ (1182-1235)", *Middenoosten en Islam: Aspekten van de Arabische letterkunde*, MOI publikatie, Nijmegen, 1981, p. 96.

Versregel 34 hieronder is interessant omdat het iets zegt over de plaats waar gedronken werd zoals beschreven in de authentieke wijnpoëzie. Populaire drinkplaatsen waren onder andere; het paleis van koning of kalief, de taverne, die vaak werden gerund door christelijke of joodse mannen of vrouwen en kloosters. De kloosters waren het populairst, temeer omdat de kaliefen en andere hooggeplaatste figuren niet werden gestoord door de oproep voor het gebed als ze er van nacht op dag aan het drinken waren.

hanī'an li'ahli d-dayri kam sakirū bihā
wa mā sharibū minhā walākinnahum hammu
Proost mensen van het klooster, hoe vaak werden ze dronken van haar,
maar ze dronken niet van haar, hoewel ze dat wel wilden.

4.3.4 De schenker

In de authentieke wijnpoëzie is, zoals reeds vermeld, één van de motieven het beschrijven van de mensen die de wijn rondbrengen en inschenken. Een ritueel moment is het ronddragen van de drinkschaal of – beker. De wijnschenkers waren dikwijls lustobjecten, de drinkers werden er ook verliefd op. De *suqāh* "schenkers" konden zowel mannen zijn *ġulām* "knaap", of *ġulāmiyya*h "vrouw verkleed als knaap".[14] De schenker is in versregel 2 hieronder de "maansikkel". Normaal gesproken wordt de schenker een *badr* "volle maan" genoemd. Hier gaat het om een slanke jongeman die zich voorover buigt om wijn in te schenken. In dit geval gaat het niet echt om het beschrijven van de schenker als lustobject. "Het gemengd worden" doet denken aan de soefigedachte van het zich verenigen met Gods liefde De "sterren die verschijnen" roept een beeld op van het inzicht dat men verkrijgt door de vereniging, het is immers zo dat sterren in een donkere woestijn leiden naar de juiste weg.[15]

lahā l-badru ka'sun wa hya shamsun yudīruhā
hilālun wa kam yabdū 'idhā muzijat najmu
Voor haar is de volle maan een glas, zij is een zon, haar draait
een maansikkel. Wat een sterren verschijnen als zij gemengd wordt.
of
Voor haar is de volle maan een glas, zij is een zon, haar brengt rond
een slanke jongeman. Wat een sterren verschijnen er als zij gemengd wordt.

4.3.5 Drinkmaten

In versregel 8 hieronder komen we een woord tegen dat veel voorkomt in de authentieke wijnpoëzie, het gaat hier om het woord *nudmān* "drinkmaten". In het enkelvoud is het woord *nadīm*, een andere meervoudsvorm hiervan is *nudamā'* of *nidām*. Wat overigens opvallend is, is dat de betekenis van het

---

[14] Voor een overzicht van personages in schema zie: Bencheikh, J.E., "□h□amriyya." in *E.I.²*. (Bij verwijzingen naar *E.I.²* gaat het om de editite in het Engels, zie hiervoor de bibliografie.)

[15] Een andere gangbare lezing is dat de volle maan de profeet Mohammed representeert, de zon de goddelijke wijn representeert en de maansikkel de geleerde representeert. De sterren representeren de bubbels die verschijnen bij het vermengen van wijn en betekenen hier de leraren van de verschillende religies. Zie voor deze lezing onder andere: Sefi, A.:"Khamriyyah (The Wine Song) of Šaykh 'Umar Ibn Al-Fāri□ (577-632 A. H.)", *Bulletin of the School of Oriental Studies, University of London*, Vol. 2, No. 2 (1922), pp. 235-248.

werkwoord met de radicalen *n-d-m* in stam I de betekenis heeft die neerkomt op "ergens spijt van hebben". In stam III betekent " het drinken met" en in stam VI betekent het "gezamenlijk drinken".[16] Omdat we hier nog steeds te maken hebben met een wijngedicht uit de islamitische mystiek, is *an-nudmān* hier een metafoor voor *as-sālikīna 'alā □arīqi llāhi ta'ālā* "de spirituele bewandelaars van Gods weg, Hij is verheven"[17]. Hierbij moet worden gedacht aan de soefi's in de soefikring onderweg naar de vereniging met God.

> **wa law na□ara n-nudmānu khatma 'ināʾihā**
> **laʾaskarahum min dūnihā dhālika l-khatmu**
> En als drinkmaten het zegel van haar vat zouden zien,
> dan zou het zegel hen, zonder haar, dronken maken.

4.3.6 Nu'm en muziek

Bij Nu'm in versregel 32 hieronder moeten we denken aan "een meisjesnaam die in veel liefdespoëzie voorkomt."[18] Het gaat hier om een beschrijving waarin een beeld wordt geschetst van een geliefde die de naam van zijn geliefde hoort en dan in verrukking raakt. De geliefde is in dit geval de liefde van God en wanneer God wordt vermeld dan raakt de geliefde in verrukking. Bij het woord *ya□rubu* "in verrukking raken" van de stam *□-r-b,* kunnen we ook denken aan drinktaferelen waarbij gezongen werd om de drinkers te vermaken. Woorden die van dezelfde stam komen zijn bijvoorbeeld; *mu□rib* "zanger, musicus", stam X *ista□raba* "iemand vragen te zingen".[19]

> **wa ya□rubu man lam yadrihā 'inda dhikrihā**
> **kamushtāqi nu'min kullamā dhukirat nu'mu**
> Wie haar niet kent raakt in verrukking als zij wordt genoemd,
> zoals de geliefde van Nu'm als Nu'm werd genoemd.

In versregel 37 hieronder wordt de muziek van de kroeg vermeld. Hierbij kan worden gedacht aan de plaats waar een soefibijeenkomst is waarbij muziek wordt gemaakt.

> **wa dūnakahā fī l-□āni wa stajlihā bihi**
> **'alā naġmi l-□āni fahya bihā 'unmu**
> Nuttig haar in de taverne en stel haar bloot
> aan de melodieën van de taverne, met haar is het een prijs.

4.3.7 Mensen van het klooster

---

[16] I "*to regret a thing"*, III "*to drink with; to be the fellow-drinker of*", VI *tanādamū 'alā sh-sharābi* "*They kept company for drinking*". *al-Farā'id Arabic-English Dictionary,* Red: Hava, J.G., Dar el-Mashreq, Beirut, 1970, p. 760.

[17] Volgens Nābulusī in zijn commentaar op de dīwān van ibn al-Fāri□: al-Būrīnī □asan, Nābulusī 'Abd al-Ġānī, Rushayd Ibn G□a□lib al-Daḥda□ḥ, *Sharḥ di□wa□n Ibn al-Fa□riḍ: li-Rushayd Ibn G□a□lib min sharḥay Ḥasan al-Bu□ri□ni□ wa-'Abd al-G□a□ni□ al-Nābulusi□,* Caïro, 1889, deel I, p. 142.

[18] Buitelaar M., ter Haar J. (red.), *Mystiek: Het andere gezicht van de Islam*, Uitgeverij Coutinho, Bussum, 1999, p. 50.

[19] *al-Farā'id Arabic-English Dictionary,* Red: Hava J.G., Dar el-Mashreq, Beirut, 1970, p. 429.

Versregel 34 hieronder, die al eerder ter sprake is gekomen in dit hoofdstuk, zegt ook iets over de visie van de dichter ten aanzien van mensen in het klooster die wel dronken werden "maar niet van haar". Het valt op twee manieren uit te leggen. De eerste uitleg is dat de mensen van het klooster, omdat het christenen zijn, volgens de dichter de boodschap van God verkeerd hebben begrepen. De mensen van het klooster zijn wel dronken, maar niet van de ware boodschap van God. De tweede uitleg is dat er gewoonweg veel wijn gedronken werd in de kloosters. Wat er door de mensen van het klooster werd gedronken was pure wijn en niet de liefde van God.

> **hanī'an li'ahli d-dayri kam sakirū bihā**
> **wa mā sharibū minhā walākinnahum hammu**
> Proost mensen van het klooster, hoe vaak werden ze dronken van haar,
> maar ze dronken niet van haar, hoewel ze dat wel wilden.

4.3.8 Vermengen

Een ritueel dat vaak werd beschreven in de authentieke wijnpoëzie is het vermengen van wijn.

"Het mengen van wijn met water of honing deed luchtbelletjes ontstaan die vergeleken worden met parels, belletjes van een enkelband, met een rijtje waws (arabische letter و)."[20] Laten we kijken hoe de dichter gebruik maakt van drinkrituelen en attributen om zijn soefistische gedachtegoed over te brengen. We zien dat de dichter in versregel 25 hieronder het ritueel van het vermengen van wijn heeft gebruikt om zijn relatie te beschrijven met zijn God. Hij beschrijft hier dat de liefde van God is vermengd met de ziel van de dichter.

> **bihā tta□alat rū□ī bi□aythu tamāzaja**
> **tti□ādan wa lā jarmun takhallalahu jarmu**
> Met haar kwam mijn ziel in die mate in contact dat ze vermengd werden
> tot een éénheid, maar niet zoals een lichaam dat een lichaam doordringt.

In versregel 36 hieronder zien we het ritueel dat nadrukkelijk aanwezig moet zijn in de authentieke wijnpoëzie, het vermengen van de wijn, weer terugkomen. In dit geval moet de wijn niet vermengd worden, het moet puur genomen worden, maar als het echt niet anders kan mag het vermengd worden.

> **'alayka bihā □irfan wa 'in shi'ta mazjahā**
> **fa'adluka 'an □almi l-□abībi huwa □-□ulmu**
> Je moet haar puur drinken, hoewel als je haar wilt vermengen
> houd het dan weg van het tandwit van de geliefde, dat zou onrecht zijn.

4.3.9 Attributen en processen

Er wordt in versregel 27 hieronder een voorwerp ingezet dat ook veel voor zou kunnen komen in de authentieke wijnpoëzie. Dit is te zien aan het woord "vaten", de vaten moeten echter gezien worden "als

[20] De Moor, Ed, "Een wijngedicht van Ibn al-Fāri□ (1182-1235)", *Middenoosten en Islam: Aspekten van de Arabische letterkunde*, MOI publikatie, Nijmegen, 1981, p. 94.

de lichamen of vormen waarin de geest woont."[21] Dus hoe langer de liefde van God in "een lichaam" aanwezig is, hoe groter de betekenis van die liefde wordt. De dichter lijkt bekend te zijn met het feit dat als wijn langer bewaard wordt, de wijn dan beter of rijker van smaak wordt.

> **wa lu□fu l-'awānī fī l-□aqīqati tābi'un**
> **lilu□fi l-ma'ānī wa l-ma'ānī bihā tasmu**
> De mildheid van de vaten is in de werkelijkheid behorend tot
> de mildheid van haar betekenis en de betekenis groeit daarin.

In versregel 29 hieronder zien we het woord *khatm* "zegel"[22], dit woord doet denken aan een wijnvat dat dicht is en verzegeld. Maar met de wortel *kh-t-m* van dit woord kan bijvoorbeeld ook het woord *khātimah* "slot, resultaat"[23] worden gevormd. Het doet dus ook sterk denken aan het einde van iets.

> **falā qablahā qablun ba'da ba'dihā**
> **wa qabliyyatu l-'ab'ādi fahya lahā khatmu**
> Er is dus geen "voor" voor haar en geen "na" na haar
> en het vorige van het verdere, daarvoor is zij een zegel.

In versregel 30 hieronder, bij het woord *'a□r*, moet men zowel denken aan het persen van fruit als aan een tijdsaanduiding. Het werkwoord van de wortel *'-□-r* in stam I *'a□ara* betekent 'het persen van druiven of het wringen van lakens". In stam IV *'a'□ara* betekent het 'binnen komen omstreeks de namiddag' en in stam V, *ta'a□□ara* betekent het 'geperst worden'. Het zelfstandig naamwoord *'a□r* kan 'tijd, eeuw, periode, tijdperk' betekenen.[24]

> **wa □a□ru l-madā min qablihi kāna 'a□rahā**
> **wa 'ahdu 'abīnā ba'dahā wa lahā l-yatmu**
> Voor de omcirkeling van de tijd was het persen van haar,
> en daarna, in het tijdperk van onze vader, vermaakte het weesdom zich.

Hoofdstuk 5: Geen wijn

5.1.1 Wijn in Koran

Het is opmerkelijk dat de dichter, voor het uiten van zijn religieuze gedachtegoed, in het gedicht gebruik heeft gemaakt van de motieven en rituele momenten zoals die ook voorkomen in de authentieke wijnpoëzie. Dit is opmerkelijk omdat, zoals algemeen bekend, het drinken van alcohol volgens de Koran, het belangrijkste boek voor moslims, verboden is. We kunnen daarom nu in het kort een licht werpen op passages in de Koran waar wijn in voorkomt en op het Koranische verbod op het drinken van wijn, dat zeer zwaar weegt in de Islamitische wetgeving. Vervolgens laten we zien hoe de dichter door laat

---

[21] Buitelaar M., ter Haar J. (red.), *Mystiek: Het andere gezicht van de Islam*, Uitgeverij Coutinho, Bussum, 1999, p. 50.
[22] "Seal, stamp. Honey". *al-Farā'id Arabic-English Dictionary,* Red: Hava, J.G., Dar el-Mashreq, Beirut, 1970, p. 157.
[23] "Completion, result (opp to *fāti□ah)*". *al-Farā'id Arabic-English Dictionary,* Red: Hava, J.G., Dar el-Mashreq, Beirut, 1970, p.175.
[24] *al-Farā'id Arabic-English Dictionary,* Red: Hava J.G., Dar el-Mashreq, Beirut, 1970, p. 476.

schemeren dat het in zijn gedicht niet om echte wijn gaat. De dichter lijkt er namelijk moeite voor te hebben gedaan om duidelijk te maken dat het in zijn wijngedicht niet om echte wijn gaat.

Het drinken van alcoholische dranken, zoals wijn, is binnen de Islam niet altijd verboden geweest. Voor de komst van de Islam was het drinken van wijn al een populaire bezigheid in de woestijn. "Pre-islamitische dichters pochten op hun prestatie bij het wijn drinken. Het was een opvallende vorm van luxeconsumptie, omdat wijn, gemaakt van druiven, van ver moest worden aangevoerd en duur was."[25]

Als we gericht gaan zoeken in de Koran naar het woord voor wijn, het woord *khamr*, aan de hand van de radicalen *kh-m-r*, dan vinden we een zevental passages waarin die combinatie voorkomt.[26] Niet alle verzen waarin het woord *khamr* voorkomt spelen een belangrijke rol in het koranische verbod op het drinken van alcohol. Het is ook niet alleen de term *khamr* waarmee gezocht dient te worden. Het woord afkomstig van de radicalen *s-k-r*, *sukārā,* wat het meervoud is van *sakrān* "dronken", komt in twee verzen voor, waarvan er één een belangrijke rol heeft gespeeld in het koranische verbod op alcohol.[27]

Een andere term die voor wijn staat en in de Koran voorkomt is de term *ra□īq* "pure wijn". Het gaat hier om de puurste, meest excellente hemelse wijnen[28] die bovendien van ver moest komen. In één van de volgende verzen komt de term *ra□īq* voor, ik zal een aantal verzen die ervoor en erna komen ook weergeven zodat de context duidelijker is.

> "De vromen verkeren er in gelukzaligheid. Op rustbanken kijken zij. Je herkent in hun gezichten het stralende van gelukzaligheid. Hun wordt verzegelde edele wijn te drinken gegeven, waarvan het zegel muskus is – daarvoor zou men om het hardst willen lopen - en die is bijgemengd uit Tasniem, een bron waaruit zij die in de nabijheid [van God] zijn gebracht drinken."[29]

Volgens Wensinck en Sadan[30] is het in de volgende volgorde tot een verbod gekomen. In het begin was er geen sprake van een verbod op wijn in Mohammeds programma. Er is zelfs een vers in de Koran dat wijn prijst als een teken van de goedheid van god voor de mensheid:

> "En van de vruchten van de palmen en de wijnstokken: jullie nemen ervan een bedwelmende drank en goede voeding. Daarin is zeker een teken voor mensen die verstandig zijn."[31]

Echter werden de consequenties van het nuttigen van alcohol niet gewaardeerd, dit werd geopenbaard in het volgende vers:

> "Zij vragen jou naar de wijn en het kansspel. Zeg: "In beide is grote zonde en veel nuttigheid voor de mensen, maar hun zonde is groter dan hun nut." Zij vragen jou ook wat zij als bijdragen zullen geven. Zeg; "Wat over is." Zo maakt God aan jullie de tekenen duidelijk. Misschien zullen jullie nadenken."[32]

---

[25] Montgomery Watt, W., *Bells inleiding tot de Koran: geheel herzien en aangevuld door W. Montgomery Watt*, Uitgeverij De Ploeg, Utrecht, z.j., vertaling van *Bell's Introduction to the Qur'an* door Kaptein, N.J.G., p. 158.
[26]Koran [2:219], [5:90], [5:91], [12:36], [12:41], [24:31], [47:15].
[27] Koran [4:43] zie volgende pagina, [22:2].
[28] Kueny, Kathryn: "Wine", in *E.I.²*
[29] Koran [83:22-28] vertaling Leemhuis.
[30] Zie Wensinck, A.J.; Sadan, J., "Khamr", in *E.I.²*
[31] Koran [4:67] vertaling Leemhuis.

Deze boodschap werd echter nog niet gezien als een verbod op alcohol. Sommige mensen hadden, zoals reeds gezegd, de neiging om in dronken staat aanwezig te zijn bij het openbare gebed. Vervolgens werd er het volgende vers geopenbaard:

> "Jullie die geloven! Nadert niet tot de salaat, terwijl jullie dronken zijn, zolang jullie niet weten wat jullie zeggen, en ook niet terwijl jullie onrein zijn – behalve wanneer jullie onderweg voorbijkomen – zolang jullie je niet eerst wassen. En als jullie ziek zijn of op reis of als iemand van het toilet komt of met vrouwen omgang heeft gehad en jullie vinden geen water, zoekt dan goede kale grond en wrijft jullie gezichten en handen. God is lankmoedig en vergevend."[33]

Ook met dit vers kwam het nog niet tot een algeheel verbod. Het vers dat het toestaan van het drinken van alcohol de das om heeft gedaan is het volgende vers:

> "Jullie die geloven! De wijn, het kansspel, de offerstenen en de verlotingspijlen zijn een gruwel van satans makelij. Vermijdt die dus; misschien zal het jullie welgaan."[34]

Het vers dat erop volgt is ook interessant om weer te geven:

> "De satan wenst slechts vijandschap en haat tussen jullie te veroorzaken door de wijn en het kansspel en door jullie van het gedenken Gods en van de salaat af te houden. Zullen jullie dan ophouden?"[35]

Maar men is zeker niet op gaan houden met het drinken van wijn, het bewijs daarvan in de vorm van schrijfsels over wijn kunnen we onder andere vinden in de poëzie van Abū Nuwās en de zijnen.

5.1.2 Hoe laat de dichter weten dat het niet om wijn gaat

Het is interessant om nu, met het voorgaande Koranische verbod in gedachte, ons te richten op hoe de dichter ons laat weten dat de wijn waar hij het over heeft niet de drinkbare wijn is die officieel verboden is en waarover in de authentieke wijnpoëzie werd geschreven. Versregel 1 hieronder doet denken aan de wijnbeschrijvingen van de authentieke wijnpoëzie. Het is algemeen bekend dat hoe ouder de wijn is hoe beter de wijn wordt. In dit geval is de wijn "Gods liefde" zo oud, dat hij er al was voordat de wijnstok geschapen werd. Als men er al dronken van werd voordat de wijnstok geschapen werd, kan het hier niet om echte wijn gaan. Het "dronken worden" kan geïnterpreteerd worden als een extatische staat waarin men geraakt door het contact met God. De wijnstok kan hier gezien worden als metafoor voor de natuur.

> **sharibna 'alā dhikri l-□abībi mudāmatan**
> **sakirnā bihā min qabli 'an yukhlaqa l-karmu**
> Wij dronken wijn om de geliefde te gedenken,
> we werden er dronken van nog voordat de wijnstok werd geschapen.

---

[32] Koran [2:219] vertaling Leemhuis.
[33] Koran [4:43] vertaling Leemhuis.
[34] Koran [5:90] vertaling Leemhuis.
[35] Koran [5:91] vertaling Leemhuis.

In de versregels 4, 5 en 6 hieronder wordt een beeld gecreëerd van de wijn die bijna op is. Mensen hebben ervan gedronken, er kennis van genomen en nu is er nog wat van over in het binnenste van de mensheid. Hier verwijst de wijn naar de goddelijke liefde die in de harten van mensen zit verborgen omdat ze de kennis ervan zijn verloren. Het vereren van de wijn, dus Gods liefde, is in dit gedicht de *dhikr*. Dit wordt duidelijk door het "dronken worden zonder schande" in versregel 5. Het gaat hier niet om de dronkenschap als gevolg van wijn drinken, maar om een staat van extase die men bereikt door het gedenken van Gods liefde. Het is geen schande en het is niet verboden. Er komt namelijk niets uit "het binnen" (de ingewanden) van "de karaf" (de mens), behalve Gods naam.

wa lam yubqi minhā d-dahru ġayra □ushāshatin
ka 'anna khafāhā fī □udūri n-nuhā katmu
De tijd heeft niets van haar overgelaten behalve een laatste adem,
alsof haar geheim in de harten van wijzen verborgen is.
fa 'in dhukirat fī l-□ayyi a□ba□a ahluhu
nashāwā wa lā 'ārun 'alayhim 'illā smu
Als ze in de stam genoemd zou worden dan werden de mensen ervan
dronken, zonder schande voor hen en geen zonde.
wa min bayni 'a□shā'i d-dināni ta□ā'adat
wa lam yabqa minhā fī l-□aqīqati 'illā smu
En vanuit binnen de karaf kwam ze naar boven,
er bleef werkelijk niets van haar over behalve een naam.

In de versregels 7 en 8 hieronder komen we nog een aantal woorden tegen die doen denken aan drinktaferelen. Bijvoorbeeld het woord *'askara* "dronken maken" en de twee woorden *khatma 'inā'ihā* "het zegel van haar vaten". Waar "het vat" een metafoor is voor de menselijke ziel is "het zegel" een metafoor voor het spoor van goddelijke straling in het hart van de aanbidder[36]. Nogmaals hint de dichter op het feit dat er niet echt gedronken wordt, want de *nudmān* hoeven alleen het zegel van het vat te zien en worden daardoor "dronken" "zonder haar".

wa 'in kha□arat yawman 'alā khā□iri 'amri'in
'aqāmat bihi l-'afrā□u wa rta□ala l-hummu
En indien ze op een dag in iemands gedachten zou komen,
dan zou in hem de vreugde verrijzen en de bezorgdheid vertrekken.
wa law na□ara n-nudmānu khatma 'inā'ihā
la'askarahum min dūnihā dhālika l-khatmu
En als drinkmaten het zegel van haar vat zouden zien,
dan zou het zegel hen, zonder haar, dronken maken.

[36] Volgens Nābulusī in zijn commentaar op de dīwān van ibn al-Fāri□: al-Būrīnī □asan, Nābulusī 'abd al-Ġānī, Rushayd Ibn G□a□lib al-Daḥda□ḥ, *Sharḥ di□wa□n Ibn al-Fa□riḍ: li-Rushayd Ibn G□a□lib min sharḥay Ḥasan al-Bu□ri□ni□ wa-'Abd al-G□a□ni□ al-Nābulusi□,* Caïro, 1889, deel I, p. 142.

In versregel 22 hieronder is de dichter aan het woord om de goddelijke liefde te beschrijven. Uiteraard is de goddelijke liefde puur. Het is geen wijn, dat maakt de dichter duidelijk door te zeggen dat het niet drinkbaar is zoals water. Het is licht en niet het vuur van de hel, ook is het een ziel en geen lichaam.

> **□afā'un wa lā mā'un wa lu□fun wa lā hawan**
> **wa nūrun wa lā nārun wa rū□un wa lā jismu**
> Puurheid en geen water, mild en geen wind,
> licht en geen vuur, een ziel en geen lichaam.

Wat opvallend is, is dat we pas in versregel 26 van het gedicht hieronder voor het eerst het woord *khamr* "wijn" tegenkomen. De dichter stelt als eerste vast dat het niet gaat om *khamr* "wijn", maar dat het eerder een *nafs* "ziel" is. Het zou wel een wijn zijn als de wijnstok de moeder is, maar dat is niet zo. Een waarheid voor de dichter is dat Adam de vader voor de mensheid is. Een onwaarheid is dat de wijnstok de moeder van de dichter is.

> **fanafsun wa lā khamrun wa 'ādamu lī 'abun**
> **wa khamrun wa lā nafsun wa lī karmuhā 'ummu**
> Een ziel en geen wijn als Adam voor mij een vader is,
> een wijn en geen ziel als haar wijnstok voor mij een moeder is.

De zonde waar het in versregel 33 hieronder om gaat is uiteraard het drinken van wijn. De dichter maakt in deze versregel nogmaals duidelijk dat de wijn die hij drinkt geen echte wijn is. Het is de liefde van God die de dichter tot zich heeft genomen. Het drinken van de dichter, dat is geen zonde. Wat wel een zonde is als iemand de liefde van God niet tot zich zou nemen, of anders gezegd, niet in contact met God zou komen.

> **wa qālū sharibta l-'ithma kallā wa 'innamā**
> **sharibtu llatī fī tarkihā 'indiya l-'ithmu**
> En ze zeiden: Je hebt de zonde gedronken. Welnee, hoewel
> ik heb gedronken is dat wat er bij mij overblijft de zonde.

Hoofdstuk 6: Het Soefisme

6.1 *Ta□awwuf*

Het gedicht geeft aanleiding om ons in de mystieke stroming van de Islam, het soefisme te verdiepen. De benaming *a□-□ūfī* "de soefi" komt waarschijnlijk van *□ūf* "wol" en is een verwijzing naar de wollen klederdracht die de vroegere soefi's gewoonlijk droegen. De Arabische term voor het soefisme is *al-ta□awwuf*, dit is de *ma□dar* van stam V en betekent letterlijk "het soefi worden". Soefi's zelf hebben soms de voorkeur om *al-ta□awwuf* af te leiden van het woord *□afā'* wat "puurheid" kan betekenen.[37]

[37] Dit kan echter niet omdat de radicalen niet dezelfde zijn als de radicalen van *ta□awwuf*.

Deze etymologie zou *al-ta□awwuf* vertolken naar "het proces van puur worden". Deze interpretatie komt overeen met het karakter en het gedachtegoed van het soefisme.[38]

6.2 Het mystieke pad

Het spirituele leven van de soefi zou kunnen worden beschreven als een reis of een pelgrimstocht. De soefi die op reis op de weg naar God is wordt een *sālik* "bewandelaar van het pad" genoemd. Op dat pad onderweg naar God zijn er verschillende stadia, deze stadia worden *maqāmāt* genoemd, in enkelvoud *maqām*. Het eindpunt of einddoel van de spirituele reis is *fanā'* "eenwording" met *al-□aqq* "de ware (God)"en vervolgens de *baqā'* "duurzaamheid". De reis kan ingedeeld worden in zeven stadia; (1) berouw, (2) onthouding, (3) zelfverloochening, (4) armoede, (5) geduld, (6) vertrouwen in God, (7) voldoening.[39] Het eerste stadium houdt in dat de *sālik* zich bewust wordt van zijn slechte eigenschappen en zijn zondige gedragingen. In het tweede stadium besluit de *sālik* dat hij zich in de toekomst zeker niet meer zondig zal gedragen. In het derde stadium cijfert de *sālik* zichzelf weg. Het vierde stadium houdt in dat de *sālik* zich moet ontdoen van alle materiele rijkdom, dit houdt ook in dat de *sālik* niet rijk moet willen zijn. De naam waarmee de soefi ook wel wordt aangeduid *faqīr* wat letterlijk "arme man" betekent, is hiervan afkomstig. Het vijfde stadium staat in verbinding met het vierde stadium en heeft te maken met de *nafs* "ziel" van de *sālik*. De *nafs* wordt in een mystieke context gezien als het "lagere zelf" en houdt verband met passie en lust. Het is aan de *sālik* zijn *nafs* in bedwang te houden. Dit kan hij doen door bijvoorbeeld te vasten, door lang stil te zijn, of door de eenzaamheid te opzoeken. Als de *sālik* eenmaal zijn *nafs* onder controle heeft, is hij aangekomen in de laatste twee stadia, de *tawakkul* "vertrouwen in God" en de *ri□ā'* "voldoening". De genoemde *maqāmāt* moeten echter wel onderscheiden worden van de *□āl*, meervoud *'a□wāl* "spirituele toestand". De *maqāmāt* kan de *sālik* bereiken door zijn eigen inspanningen, de *'a□wāl* niet, want die dalen van God neer op de *sālik*.

6.3.1 *Dhikr*

Een ander onderdeel van de *□arīqah* "het mystieke pad" is het vermelden of het gedenken van God, dit wordt *dhikr* genoemd. "Binnen het soefisme houdt *dhikr* in dat de mysticus een bepaalde formule een bepaald aantal keren herhaalt. Vaak gaat het om het eerste gedeelte van de geloofsbelijdenis: "Er is geen god dan God." Het doel van de *dhikr* is dat de soefi leert zijn aandacht volledig op God te richten en zich nergens door laat afleiden. Globaal gesproken zijn er twee soorten *dhikr*'s; bij het ene type wordt de

[38] Dressler, Markus, "Sufism." *The Brill Dictionary of Religion*. (red.) Kocku von Stuckrad . Brill, 2010, Brill Online, Universiteit Amsterdam. 11 juli 2010
[39] Bron: Nicholson, Reynold, A., *The Mystics of Islam*, Routledge and Kegan Paul LTD, Londen, 1963, pp. 28-29.

formule hardop uitgesproken en kan dit gepaard gaan met ritmische lichaamsbewegingen, bij het andere type wordt de formule slechts "met het hart" uitgesproken."[40]

6.3.2 *Dhikr* in het gedicht

We zien in versregel 1 hieronder het woord *dhikr* "gedenken, vereren", dit is de *ma□dar* stam I van de radicalen *dh-k-r*. In versregel 5 hieronder zien we het woord *dhukirat* "ze werd vermeld", dit is ook een werkwoord stam I van de radicalen *dh-k-r,* maar dan in de passieve vorm.

sharibnā 'alā dhikri l-□abībi mudāmatan
sakirnā bihā min qabli 'an yukhlaqa l-karmu
Wij dronken wijn om de geliefde te gedenken,
we werden er dronken van nog voordat de wijnstok werd geschapen.
fa 'in dhukirat fī l-□ayyi 'a□ba□a ahluhu
nashāwā wa lā 'ārun 'alayhim 'illā smu
Als ze in de stam genoemd zou worden dan werden de mensen ervan
dronken, zonder schande voor hen en geen zonde.

Bij de "goede kanten" in versregel 31 hieronder gaat het om de namen van God, dit zijn er in totaal negenennegentig. Bij het *dhikr*ritueel worden de verschillende namen van God vermeld. In de Koran zijn beschrijvingen van God te vinden waar die namen van afkomstig zijn. De eerste naam voor God is uiteraard Allāh. De tweede is ar-Ra□mān "de barmhartige". Dit gaat zo door tot en met de negenennegentigste naam a□-□abūr "de geduldige". Behalve dat deze versregel aan het vermelden van Gods namen doet denken, roept het ook de associatie op van lofdichters die zo verzot zijn op het drinken van wijn en daarom een lofgedicht schrijven over de bijzondere eigenschappen van wijn. Het zou goed kunnen zijn dat de dichter de authentieke wijnpoëzie zeer waardeert omdat de liefde voor wijn van de dichters van de authentieke de wijnpoëzie, goed overeenkomt met het beeld dat hij zelf van de liefde van God heeft. De "proza en poëzie" lijkt mij terug te slaan op dat wat er geschreven is over de kwaliteiten van wijn.

ma□āsinu tahdī l-mādi□īna liwa□fihā
faya□sunu fīhā minhumu n-nathru wa n-na□mu
Goede kanten leiden de lofdichter naar haar beschrijving,
mooi is daarin de proza en de poëzie.

6.4.1 *Shirk*

Een belangrijk thema binnen de Islam is dat er geen andere god is dan God. Het is de centrale doctrine van de Islam en het eerste gedeelte van de geloofsbelijdenis. De grootste zonde die een mens kan begaan binnen de Islam wordt *shirk* genoemd en dat is het: "God metgezellen of deelgenoten in het goddelijke

[40]Buitelaar M., ter Haar J. (red.), *Mystiek: Het andere gezicht van de Islam*, Uitgeverij Coutinho, Bussum, 1999, pp. 13-14.

toeschrijven. Wie zich daaraan schuldig maakt […] stelt zich buiten de gemeenschap van de Islam."[41] Het voorgaande doet ons denken aan een bekende soefi in het Bagdad van de tiende eeuw. □usayn ibn Man□ūr, die bekend stond als al-□allāj, sprak in extase van de vereniging met God een paar woorden uit die hem niet in dank werden afgenomen: *'Anā al-□aqq*, letterlijk betekent dit "ik ben de waarheid". Omdat binnen het soefisme de term *al-□aqq* een gebruikelijke aanduiding is voor "God", kan er gezegd worden dat al-□allāj zei: "Ik ben God." Al-□allāj werd vanwege zijn uitspraak veroordeeld en stierf een marteldood.

6.4.2 *Shirk* in het gedicht

Laten we eerst een licht werpen op een aantal versregels die in lijn zijn met het algemeen geaccepteerde beeld dat men over God heeft binnen de Islam. In versregel 23 en versregel 24 hieronder wordt door de dichter geen directe link naar de wijn van de authentieke wijnpoëzie gemaakt. Het valt ook steeds minder op dat het onderwerp nog steeds het vrouwelijke onderwerp *mudāmah* in het geval van *wujūduhā.* Uit het gegeven dat de aanwezigheid alle zijnsvormen voor ging blijkt hier ook duidelijk dat het in deze niet meer om een wijn gaat maar om God. De notie dat God er al was voordat de rest er was is hier sprekend.

taqaddama kulla l-kā'ināti wujūduhā
qadīman wa lā shaklun hunāka wa lā rasmu
Haar aanwezigheid ging alle zijnsvormen voor,
vroeger, toen er nog geen figuren en schetsen waren.
wa qāmat bihā l-'ashyā'u thumma li□ikmatin
bihā i□tajabat 'an kulli man lā lahu fahmu
Door haar bestonden de dingen, bovendien, door haar wijsheid
verhult ze zich voor een ieder die er geen begrip van heeft.

Het onderwerp in versregel 29 hieronder is de *mudāmah* "wijn", dat niet in deze versregel wordt genoemd. Er wordt met deze versregel bedoeld dat er eerst God was en dat daarna de rest ontstond. God was er dus als eerste, ervoor was er niets en na God zal er ook niets komen. De notie van de eeuwigheid van God is hier sprekend.

falā qablahā qablun wa lā ba'da ba'dihā
wa qabliyyatu l-'ab'ādi fahya lahā khatmu
Er is dus geen "voor" voor haar en geen "na" na haar
en het vorige van het verdere, daarvoor is zij een zegel.

In versregel 30 hieronder is de tijdsaanduiding het in het tweede halfvers het tijdperk van de figuur Adam, de vader van de mensheid. De wijn of de liefde van God was er dus al voor alle tijdperken die er op volgden. Anders gezegd was het de oorsprong. Hij was er al voor het tijdperk van Adam en de andere tijdperken.

[41] Waardenburg, Jacques (red.), *Islam: Norm ideaal en werkelijkheid*, Fibula, Houten, 1994, p. 87.

wa □a□ru l-madā min qablihi kāna ‘a□rahā
wa ‘ahdu ’abīnā ba‘dahā wa lahā l-yatmu
Voor de omcirkeling van de tijd was het persen van haar,
en daarna, in het tijdperk van onze vader, was er voor haar weesdom

Nu volgen de versregels die niet in lijn zijn met het algemeen geaccepteerde beeld dat men over God heeft binnen de Islam. Deze versregels doen sterk denken aan de eerder genoemde grootste zonde binnen de Islam, *shirk* genaamd. Met versregel 28 hieronder wordt bedoeld dat er wel onderscheid is maar dat toch alles als een geheel gezien kan worden. De wijnstok kan gezien worden als de belichaming waaraan druiven groeien, dus bijvoorbeeld het lichaam van de mens. Die druiven worden uiteindelijk *khamr* “wijn”, dat weer terugslaat op de eerder genoemde *mudāmah* “wijn” en uiteindelijk is dit weer een metafoor voor de liefde van God. Er wordt dus gezegd dat er wel onderscheid is, maar dat de liefde van God deel is van de ziel van de mens en diens lichaam.

wa qad waqqa‘a t-tafrīqu fal-kullu wā□idun
fa’arwā□unā khamrun wa ’ashbā□unā karmu
De scheiding heeft reeds plaatsgevonden, hoewel het alles één is,
onze zielen wijn en onze gedaantes wijnstokken.

Er wordt in versregel 35 hieronder een tegenstelling gecreëerd tussen jong en oud. Normaal gesproken beginnen mensen pas op latere leeftijd met drinken. De dichter verkeerde al voordat hij een grote jongen werd in extase door de liefde van God, nog voordat hij op de leeftijd had bereikt waarop mensen beginnen met drinken. De liefde zal altijd bij hem blijven, totdat de dichter oud is en zijn botten zijn versleten. Er wordt hierdoor een tegenstelling gecreëerd tussen tijdelijkheid en eeuwigheid. Het leven van de dichter is tijdelijk, de liefde van God is eeuwig. Hoewel het leven van de dichter door hem zelf als tijdelijk wordt omschreven blijft de liefde van God wel eeuwig bij hem. Er zou daarom gezegd kunnen worden dat de dichter zichzelf ziet als een deel van God omdat zijn tijdelijkheid teniet gedaan wordt door de eeuwigheid van God.

wa ‘indiya minhā nashwatun qabla nash’atī
ma‘ī ’abadan tabqā wa ’in baliya l-‘a□mu
Ik had al een roes van haar voor mijn ontstaan,
bij mij eeuwig blijvend, al slijt het bot.

Conclusie

Het wijngedicht van Ibn al-Fāri is in deze scriptie uitgebreid bestudeerd en becommentarieerd met als hoofdvraag: “Hoe verhoudt het wijngedicht van Ibn al-Fāri zich tot de authentieke wijnpoëzie.” Het gedicht is eerst in transcriptie weergegeven en daarna is het vertaald. Bij deze vertaling is geprobeerd om het gedicht op zo een manier te vertalen dat de structuur van het Arabisch nog enigszins zichtbaar is. Bij het transcriberen en het vertalen van het wijngedicht hebben zich een aantal essentiële vragen aangediend. Om deze essentiële vragen te beantwoorden, is er naar antwoorden gezocht in het wijngedicht zelf (de primaire tekst) en daarbuiten (de secundaire literatuur). Voor de primaire tekst is gebruik gemaakt van de teksteditie van Scattolin. De secundaire literatuur bevat zowel werken die zijn geschreven in het Arabisch als werken die zijn geschreven in Europese talen.

Er is een beeld geschetst van de levensloop van Ibn al-Fāri. Er is helaas niet veel bekend over het leven van de dichter. Het meeste van wat we weten is afkomstig van de *dībājah*. De *dībājah* is de inleiding van de *dīwān* van Ibn al-Fāri, het bevat naast redelijk acceptabele aspecten ook veel fantasie-elementen.

De belangrijkste stilistische kenmerken van het wijngedicht van Ibn al-Fāri zijn in deze scriptie beschreven. Een retorisch devies dat de dichter vaak heeft gebruikt in zijn wijngedicht is de *jinās.* Een ander devies dat de dichter vaak gebruikt is de *ibāq*. Het gedicht valt qua metrum in te delen in het paradigma dat voor het *awīl*-metrum staat. Het hele gedicht rijmt op de letter *mīm*, het gedicht wordt daarom een *mīmiyyah* genoemd.

Voor het beantwoorden van de hoofdvraag, “hoe verhoudt het wijngedicht van Ibn al-Fāri zich tot de authentieke wijnpoëzie”, heb ik de kenmerken van de literaire traditie van het genre bestudeerd. Al in de pre-islamitische tijd bestonden er wijnbeschrijvingen. De belangrijkste wijndichter is Abū Nuwās,

alle latere wijndichters hebben zich gebaseerd op het werk van Abū Nuwās. Daarnaast is er een overzicht gegeven van de meest voorkomende motieven en rituele momenten in de authentieke wijnpoëzie. Aan de hand hiervan zijn versregels uit het wijngedicht van Ibn al-Fāri□ geciteerd die sterk doen denken aan de motieven en rituele momenten uit de authentieke wijnpoëzie. Het is gebleken dat er veel motieven en rituele momenten in het wijngedicht van Ibn al-Fāri□ voorkomen die afkomstig zijn uit de authentieke wijnpoëzie. Het punt is echter dat deze motieven en rituele momenten vanuit een ander oogpunt moeten worden geïnterpreteerd. Namelijk vanuit een religieus oogpunt.

Omdat het gedicht vanuit een religieus oogpunt moet worden geïnterpreteerd, is de volgende vraag die zich aan heeft gediend: "Hoe gaat Ibn al-Fāri□ in zijn wijngedicht om met het koranische verbod op het drinken van alcohol?" Om het geheel in een reliëf te plaatsen is voor de beantwoording van deze vraag eerst beschreven hoe het tot een koranisch verbod is gekomen. Daarbij zijn onder andere de koranverzen geciteerd waarin gesproken wordt over wijn en dronkenschap. Vervolgens zijn er versregels uit het wijngedicht van Ibn al-Fāri□ geciteerd. Uit deze versregels is gebleken dat de dichter de nodige moeite heeft gedaan om op cryptische wijze door te laten schemeren dat het bij de wijn in zijn gedicht niet om de verboden drinkbare wijn gaat.

Het voorgaande heeft duidelijk gemaakt dat Ibn al-Fāri□ zich bewust moet zijn geweest van wat wel kan en wat niet kan binnen de Islam. Toch heeft hij zijn religieuze gedicht gegoten in de vorm van een wijngedicht. Voor een antwoord op de vraag waarom de dichter hiervoor gekozen, is de mystieke stroming binnen de Islam, het soefisme, belicht. De verschillende stadia van het mystieke pad zijn beschreven. Deze stadia op het mystieke pad hebben als einddoel de vereniging met God. De Mysticus kan in die mate verenigd zijn met God dat hij zichzelf als God ziet. Denk aan de grootste zonde in de Islam en beroemde uitspraak van al-□allāj: *'Anā al-□aqq*. De overeenkomst tussen het wijngedicht van Ibn al-Fāri□ en de authentieke wijnpoezie kan als volgt worden beschreven: Waar het wijn drinken in de authentieke wijnpoëzie een zonde is, is de neiging naar *shirk* in het wijngedicht van Ibn al-Fārid ook een zonde.

Concluderend kan er gezegd worden dat Ibn al-Fāri□ voor zijn wijngedicht dankbaar gebruik heeft gemaakt van de motieven uit de authentieke wijnpoëzie. Hij heeft echter wel op cryptische wijze door laten schemeren dat het bij hem niet om de drinkbare wijn gaat. Er is namelijk sprake van een koranisch verbod op het drinken van wijn. Het drinken van wijn wordt daarom als zondig gedrag bestempeld. Net zoals 'het God metgezellen of deelgenoten in het goddelijke toeschrijven'[42] binnen de Islam als zonde wordt beschouwd, en wel als de grootste zonde.

[42] Waardenburg, Jacques (red.), *Islam: Norm ideaal en werkelijkheid*, Fibula, Houten, 1994, p. 87.

Bibliografie

A Dictionary and Glossary of the Koran, Red: Penrice, John, Dover Publications, Mineola, 2004.

Abū Nuwās, *Dīwān*, (red.) Wagner, E. en Schoeler G. (dl. 4), Cairo en Beirut 1958–2003, 5 delen.

Arberry, A.J., *The Mystical Poems of Ibn al-Fāri*, Emery Walker Ireland LTD., Dublin, 1956.

Bencheikh, J.E., "h amriyya.", *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, (red.) P. Bearman, Th. Bianquis , C.E. Bosworth , E. van Donzel en W.P. Heinrichs, Brill, 2010, Brill Online, Universiteit Amsterdam. 02 juni 2010

Boullata, Issa J., "Toward a Biography of Ibn al-Fāri (576-632 A.H./1181-1235 A.D.)", *Arabica*, vol 28, feb 1981, pp. 38-56.

al-Būrīnī asan, Nābulusī 'Abd al-Ġānī, Rushayd Ibn G a lib al-Daḥda ḥ, *Sharḥ di wa n Ibn al-Fa riḍ: li-Rushayd Ibn G a lib min sharḥay Ḥasan al-Bu ri ni wa-'Abd al-G a ni al-Nābulusi,* Caïro, 1889, deel I.

Buitelaar M., ter Haar J. (red.), *Mystiek: Het andere gezicht van de Islam*, Uitgeverij Coutinho, Bussum, 1999.

De Moor, Ed, "Een wijngedicht van Ibn al-Fāri (1182-1235)", *Middenoosten en Islam: Aspekten van de Arabische letterkunde*, MOI publikatie, Nijmegen, 1981.

Dermenghem, Emile, *L'éloge du vin (al khamriya): Poème mystique de 'Omar Ibn al Faridh*, Les editions Vega, Parijs, 1931.

Dressler, Markus, "Sufism." *The Brill Dictionary of Religion*. Edited by Kocku von Stuckrad . Brill, 2010, Brill Online, Universiteit Amsterdam. 11 juli 2010

Encyclopedia of Arabic Literature, ed. Scott Meisami, J en Starkey, P., Londen, Routledge, 1998.

Heine, P., "Nabīd□h□." *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, (red.) P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel en W.P. Heinrichs, Brill, 2010, Brill Online, Universiteit Amsterdam. 02 juni 2010
Homerin, Emil, *'Umar Ibn al-Fāri□: Sufi Verse, Saintly Life*, Paulist Press, New York, 2001.Kennedy, Phillip F., *Abu Nuwas: A Genius of Poetry,* Oneworld Publications, Oxford, 2005.

Kennedy, Phillip F., *The Wine Song in Classical Arabic Poetry: Abū Nuwās and the Litarary Tradition*, Clarendon Press, Oxford, 1997.

Kennedy, Phillip F., "Khamr and Hikma in Jāhilī Poetry", *Journal of Arabic Literature*, E.J. Brill, Vol. 20, No. 2, Sep 1989, pp. 97-114.

De Koran: Een weergave van de betekenis van de Arabische tekst in het Nederlands door Fred Leemhuis, Unieboek, 2007.

Korsten W.F., *Lessen in Literatuur,* Vantilt, Nijmegen, 2005.

Massignon, L., "al- □allād□j□ (the wool-carder), Abu 'l-Mug□h□īt□h□ al-□usayn b. Man□ūr b. Ma□ammā al-Bay□āwī." *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. (red.) P. Bearman; , Th. Bianquis; , C.E. Bosworth; , E. van Donzel; en W.P. Heinrichs. Brill, 2010. Brill Online, Universiteit Amsterdam. 10 juli 2010

Montgomery Watt, W., *Bells inleiding tot de Koran: geheel herzien en aangevuld door W. Montgomery Watt*, Uitgeverij De Ploeg, Utrecht, z.j., vertaling van *Bell's Introduction to the Qur'an* door Kaptein, N.J.G..

Moreh, S., "Khamriyya", *Encyclopedia of Arabic Literature,* Red.: Scott Meisami, Julie en Starkey, Paul, Routledge, London [etc.], 1998, vol II, pp. 433-435.

Motoyoshi Sumi, Akiko, *Description in Classical Arabic Poetry : Wa□f, Ekphrasis, and Interarts Theory*, E.J. Brill, Leiden [etc.], 2004.

al-Nowaihi, Magda M., *The Poetry of Ibn Khafājah*, E.J. Brill, Leiden [etc.], 1993.

Nicholson, Reynold, A., *The Mystics of Islam*, Routledge and Kegan Paul LTD, Londen, 1963.

Sadan, J.: "Mas□h□rūbāt." *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, (red.) P. Bearman, Th. Bianquis , C.E. Bosworth, E. van Donzel en W.P. Heinrichs, Brill, 2010, Brill Online, Universiteit Amsterdam. 02 juni 2010
Schippers, Arie, *Spanish Hebrew Poetry and the Arabic Literary Tradition: Arabic Themes in Hebrew Andalusian Poetry*, E.J. Brill, Leiden, 1994.

Scattolin, G. (red.), *The Dīwān of Ibn al-Fāri□: Readings of its Text throughout History: A Critical Edition*, Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire, Caïro, 2004.

Sefi, A.:"Khamriyyah (The Wine Song) of Šaykh 'Umar Ibn Al-Fāri□ (577-632 A. H.)", *Bulletin of the School of Oriental Studies, University of London*, Vol. 2, No. 2 (1922), pp. 235-248.

Stoetzer, W.F.G.J., *Theory and Practice in Arabic Metrics,* Leiden, Het Oosters Instituut, 1989.

Stoetzer, W.F.G.J., “Scattolin […]”, *Bibliotheca orientalis: viermaandelijks recenserend en bibliografisch tijdschrift op het gebied van het Nabije Oosten*, Vol. 65, No. 1-2, 2008, p. 215-223.

Waardenburg, Jacques (red.), *Islam: Norm, ideaal en werkelijkheid*, Fibula, Houten, 1994.

Wagner, Ewald, *Abu Nuwas. Eine Studie zur arabischen Literatur der frühen Abbasidenzeit*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1965.

Wensinck, A.J.; Sadan, J., "□h□amr." *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, (red.) P. Bearman , Th. Bianquis , C.E. Bosworth , E. van Donzel en W.P. Heinrichs, Brill, 2010, Brill Online, Universiteit Amsterdam. 02 juni 2010