

Traducción y estudio
del *Libro del saber y
de la elocuencia* y del
Libro del ascetismo

de

Abū Muḥammad ben Muslim ben Qutayba al-
Dīnawarī

Directora: Dr.^a Elena Bajo Pérez

Doctoranda: Clara Yáñez García-Bernalt

VOLUMEN II



VNiVERSiDAD
D SALAMANCA

Tabla de contenido

Volumen I

Edición de كتاب العمل والبيان وكتاب الزهد (*El Libro del saber y de la elocuencia y el Libro del ascetismo*)

Estudio preliminar	1
Edición de كتاب العلم والبيان (<i>El Libro del saber y de la elocuencia</i>)	5
Edición de كتاب الزهد (<i>El Libro del ascetismo</i>)	121

Volumen II

Traducción y estudio del *Libro del saber y de la elocuencia* y del *Libro del ascetismo* .. 1

Agradecimientos.....	3
Introducción	5
Objetivos.....	7
1. Aspectos metodológicos.....	9
1.1. Estado de la cuestión.....	9
1.2. Sistema de transcripción	11
1.3. Acerca de la difícil tarea de traducir	13
2. Contextualización histórica y sociocultural.....	29
2.1. Situación política	29
2.1.1. Los califas en vida de Ibn Qutayba	31
2.2. Contextualización social y religiosa	33
2.3. Corrientes jurídicas	35
2.4. Panorama cultural	36
2.4.1. Panorama literario en el siglo IX	41
2.4.1.1. La poesía	41
2.4.1.2. La prosa	43
2.4.1.2.1. El género <i>adab</i>	44
3. Vida y obra de Ibn Qutayba.....	53
3.1. Educación de Ibn Qutayba.....	53
3.2. Obra de Ibn Qutayba	59
3.2.1. Fuentes empleadas por el autor	60

3.2.2. Obra de Ibn Qutayba	63
3.3. La influencia de Ibn Qutayba	67
3.4. <i>‘Uyūn al-ahbār</i>	71
A. Traducción del <i>Libro del saber y de la elocuencia</i>	77
A ¹ . Estudio sobre el <i>Libro del saber y de la elocuencia</i>	237
0. Introducción.....	237
1. <i>Al-‘ilm</i>	238
1.1. Orígenes de la raíz <i>‘lm</i>	238
1.2. Obras sobre <i>‘ilm</i>	245
1.3. <i>‘ilm</i> y <i>adab</i>	249
1.4. <i>Kitāb al-‘ilm</i>	251
1.4.1. Introducción	251
1.4.2. Métodos de enseñanza y de adquisición de conocimientos	252
1.4.3. Inconvenientes del conocimiento	253
1.4.4. Exigencias y transmisión del conocimiento	254
1.4.5. Superioridad del conocimiento sobre los bienes materiales	256
1.4.5.1. Conocimiento y poder	256
1.4.5.2. Conocimiento y acción.....	256
1.4.6. Los frutos del conocimiento	257
1.4.7. Las señales del Fin de los tiempos	258
1.5. El concepto de <i>‘ilm</i> en la obra de Ibn Qutayba	258
1.5.1. El conocimiento religioso	259
1.5.1.1. El <i>Corán</i>	259
1.5.1.2. El hadiz.....	261
1.5.1.3. La fe y los impíos.....	264
1.5.2. El conocimiento de la lengua	265
1.5.2.1. Sobre los orígenes de la gramática. Las escuelas de Kufa y Basora	265

1.5.2.2. <i>Laḥn al-‘Āmma</i>	267
1.5.2.3. La gramática en <i>K. al-‘ilm</i>	268
2. <i>Al-bayān</i>	271
2.1. Contexto histórico	271
2.1.1. La oratoria en Grecia	271
2.1.1.1. Isócrates.....	273
2.1.1.2. Demóstenes.....	275
2.1.1.3. Aristóteles.....	277
2.1.2. La oratoria en Roma	278
2.1.2.1. Marco Tulio Cicerón. <i>De oratore</i> y <i>Orator</i>	280
2.1.3. La oratoria en el mundo arabo-islámico	285
2.1.3.1. Obras sobre elocuencia y retórica	290
2.1.3.2. Oratoria y elocuencia en <i>K. al-bayān</i>	293
2.2. Aristóteles, Cicerón e Ibn Qutayba. Paralelismos en sus ideas sobre la elocuencia retórica	296
2.2.1. La prosa rimada	305
2.3. La poesía.....	309
2.3.1. La poesía en la obra de Ibn Qutayba	314
2.3.2. Métrica árabe	320
2.4. Elocuencia en la prosa.....	328
2.4.1. Conversaciones y fragmentos de cartas y discursos	328
2.4.2. <i>Kutub al-amān</i>	330
2.4.3. <i>Kutub al-‘uhūd</i>	332
2.4.4. <i>Ḥuṭab</i>	333
2.4.4.1. <i>Ḥuṭbas</i> y <i>ḥuṭabā’</i> en el <i>Libro de la elocuencia</i>	339
3. Conclusiones.....	344
3.1. El trívium en la Edad Media	344

3.2. La gramática como base del conocimiento.....	347
4. La retórica en el mundo arabo-islámico.....	350
4.1. Aspectos generales	350
4.2. Repaso histórico	351
4.3. Elocuencia y retórica	356
4.3.1. La elocuencia.....	356
4.3.1.1. <i>Kalima faṣīḥa</i> (elocuencia del término)	356
4.3.1.2. <i>Kalām faṣīḥ</i> (discurso elocuente)	359
4.3.1.3. <i>Mutakallim faṣīḥ</i> (orador elocuente).....	360
4.4. La retórica.....	360
4.4.1. Las disciplinas de la retórica	361
4.4.1.1. <i>‘Ilm al-ma ‘ānī</i>	362
4.4.1.2. <i>‘Ilm al-bayān</i>	384
4.4.1.2.1. El símil	384
4.4.1.2.2. La alegoría.....	388
4.4.1.2.3. La metonimia.....	392
4.4.1.3. <i>‘Ilm al-badī‘</i>	398
5. Índice de nombres propios	411
B. Traducción del <i>Libro del ascetismo</i>	423
B ¹ . Estudio sobre el <i>Libro del ascetismo</i>	545
0. Introducción.....	545
1. La ascética cristiana	545
2. La ascética islámica	547
2.1. Obras de <i>zuhd</i>	548
3. El <i>Libro del ascetismo</i> de Ibn Qutayba.....	553
3.1. Revelaciones de Dios a los profetas.....	553
3.1.1. <i>Qiṣaṣ al-anbiyā‘</i>	554
3.1.2. Citas bíblicas en la obra de Ibn Qutayba	556

3.1.2. Los profetas bíblicos en el Islam	559
3.2. La oración	563
3.3. <i>Munāğāt</i>	567
3.4. El llanto.....	568
3.5. Las oraciones nocturnas	570
3.6. La muerte, la vejez y el mundo terrenal profetas	572
4. <i>Maqāmāt</i> de ascetas	579
4.1. Origen y desarrollo de la <i>maqāma</i>	579
4.2. <i>Maqāmāt</i> andalusíes	582
4.3. <i>Maqāmāt al-zuhhād ‘ind al-ḥulafā’ wa-l-mulūk</i>	584
4.4. El concepto de <i>maqām</i> en el <i>Libro del ascetismo</i>	588
5. Discursos de ascetas.....	589
5.1. Predicadores cristianos. Juan Crisóstomo y Agustín de Hipona	589
5.1.1. La predicación peninsular. Vicente Ferrer	592
5.2. Predicación musulmana	596
5.2.1. Los predicadores musulmanes más destacados.....	600
5.2.2. Contenido de los discursos del <i>Libro del ascetismo</i>	602
6. Conclusiones.....	605
7. Índice de nombres propios	609
Conclusiones generales.....	618
Bibliografía	626

Traducción y estudio
del *Libro del saber y
de la elocuencia*

de

Abū Muḥammad ben Muslim ben
Qutayba al-Dīnawarī

Agradecimientos

En primer lugar, me gustaría dar las gracias al Prof. Felipe Maíllo Salgado por sus consejos, sus enseñanzas, por proponerme emprender la traducción de estos dos libros y, principalmente, por transmitirme su pasión por la lengua árabe, una pasión que se ve reflejada en sus excelentes y numerosas obras académicas que tanto me han ayudado en la elaboración de esta tesis.

En segundo lugar, quisiera dirigir mi más sincero agradecimiento a la Prof.^a Elena Bajo Pérez por aceptar la tutoría de esta tesis doctoral. Su infinita paciencia, sus recomendaciones y directrices y sus ánimos han posibilitado que este trabajo vea, por fin, la luz.

De igual modo, debo agradecer al profesor Charbel George Atieh su inestimable ayuda en la traducción de estas obras. Él ha sido mi maestro durante los nueve años que llevo estudiando la lengua árabe y puedo afirmar que es el mayor conocedor de esta lengua en España. Las enseñanzas del profesor Charbel G. Atieh y su profundo amor por el árabe me han inspirado una gran admiración y un enorme respeto hacia él, a quien estaré eternamente agradecida.

Por último, no puedo dejar de dar las gracias a mi familia, en especial a mi padre, por todo su apoyo y por su infinita paciencia y comprensión, pues sin ellos, la culminación de esta tesis no habría sido posible.

A todos ellos doy mi agradecimiento a través de estas líneas, confiando en que este trabajo cumpla sus expectativas.

Introducción

En la actualidad, se padece una gran ignorancia sobre la riqueza de la literatura árabe, en especial por la literatura nacida en Oriente durante los primeros siglos de la Hégira. Esta ignorancia es común a europeos y arabófonos debido, en su mayor parte, a la complejidad de la lengua árabe clásica, lo cual dificulta la traducción y el estudio de un gran número de obras.

Sin embargo, consideramos importante promover trabajos de traducción, no solo de las obras andalusíes o relacionadas con al-Ándalus, sino también de las obras orientales, que parecen haber caído en el olvido. Muestra de ello es el caso de al-Ġāḥiẓ (776-868), uno de los autores más célebres de la literatura árabe, pero cuya obra, en su mayor parte, tan solo puede conocerse en árabe. Lo mismo sucede con otro de los grandes escritores de la cultura árabe, Ibn Qutayba (828-889), polígrafo y autor de numerosos trabajos, entre los que destaca *Florilegio de noticias* (*ʿUyūn al-aḥbār*). Es cuando menos llamativo el hecho que no exista una traducción completa de esta obra a ninguna lengua occidental. Tal ausencia llamó nuestra atención, por lo que nos propusimos emprender la traducción de dos de los libros que contiene esta gran enciclopedia del saber, de la cultura y de la sociedad árabe del siglo IX, compuestos en pleno apogeo del califato abasí: *El libro del saber y de la elocuencia* y *El Libro del ascetismo*.

La elección de estos dos libros no es caprichosa, sino que responde al hecho de que el *Libro del saber y de la elocuencia* y el *Libro del ascetismo* están dedicados en exclusiva a la lengua árabe, es decir, contienen la información precisa para que cualquier persona sea capaz de discernir qué es elocuente y qué no lo es y pueda emplear este conocimiento para producir bellos discursos.

La retórica árabe es un tema poco estudiado entre los especialistas, por lo que emprender la traducción y el análisis de un texto de estas características siempre conlleva enormes dificultades, agravadas por la escasez de estudios sobre el autor y sobre ciertos aspectos de la obra, así como por los obstáculos lingüísticos, semiológicos y culturales que hemos tenido que afrontar a lo largo de este trabajo.

Finalmente, tras superar todos los inconvenientes, podemos ofrecer una edición, traducción y estudio capaces de aportar una visión acerca de la importancia de la lengua,

de la elocuencia y de la retórica en el mundo árabe, en suma, de la belleza de la lengua árabe.

Objetivos

La finalidad principal de este trabajo es dar a conocer dos libros de una de las obras cumbre de la literatura árabe, los *ʿUyūn al-aḥbār*. Consideramos que es importante acercar este autor y su obra a los hablantes de español y, por supuesto, a nuevos orientalistas, con el fin de divulgar su contenido y promover futuras traducciones e investigaciones.

En esta tesis nos hemos propuesto los siguientes objetivos:

- Ofrecer una edición que supla las carencias de las dos anteriores existentes y una traducción accesible en la lengua meta.
- Ahondar en el contenido de la obra, analizando todos y cada uno de los temas que trata.
- Estudiar el papel de la elocuencia en el mundo arabo-islámico y compararlo con el rol que desempeñó en el mundo clásico grecolatino.
- Comparar el contenido de los sermones de religiosos musulmanes y cristianos.
- Analizar la retórica árabe para exponer la elocuencia, o la falta de ella, que posee el material que recoge Ibn Qutayba.
- Establecer que la preocupación por la belleza de la expresión hablada o escrita es el tema predominante en el *Libro del saber y de la elocuencia* y en el *Libro del Ascetismo*.

1. Aspectos metodológicos

1.1. Estado de la cuestión

En lo concerniente al estado de la cuestión, mencionaremos, en unas notas, los estudios existentes sobre Ibn Qutayba, así como las obras que hemos empleado para la elaboración de este trabajo. Los estudios que citaremos a continuación ponen de manifiesto la situación en que se encuentran las investigaciones sobre el autor iraquí y sus obras.

Para empezar, los estudios que aportan datos sobre la vida de Ibn Qutayba son, sobre todo, *Ibn Quteiba's Uyūn al-Akhbār* (1930) de Josef Horovitz; *Ibn Qotaiba. Introduction au livre de la poésie et des poètes* (1947) de Gaudefroy-Demombynes; *The life and works of Ibn Qutayba* (1950) de Ishāq Mūsà al-Ḥuseini; *Ibn Qutayba. L'homme, son oeuvre, ses idées* (1965) del orientalista Gérard Lecomte; y *Relatos/ Ibn Qutayba* (2004) de Arvide Cambra. Estos estudios, en especial la obra de Lecomte, nos han permitido brindar al lector ciertas informaciones sobre la vida de nuestro autor, su pensamiento, sus obras y su influencia posterior.

En segundo lugar, hemos recurrido a una serie de trabajos relacionados con nuestro autor o con su obra para comprender ciertos aspectos sobre determinados temas, identificar personajes o analizar cuestiones relacionadas con el *hadiz* y la poesía, en términos generales. Entre estos estudios, debemos mencionar de nuevo a G. Lecomte y *Le traité des divergences du hadiz d'Ibn Qutayba* (1962), así como a sus Artículos *Les citations de l'Ancien et du Nouveau Testament dans l'oeuvre d'Ibn Qutayba* (1958) y *Les disciples directs d'Ibn Qutayba* (1963). Este orientalista ha sido el que más a fondo ha estudiado a nuestro autor, por ello, es de justicia reconocer que su obra constituye un pilar fundamental de nuestro estudio.

Asimismo, citamos de nuevo a Gaudefroy-Demombynes y a su obra *Ibn Qotaiba. Introduction au livre de la poésie et des poètes*, dado que destaca por el estudio del concepto de poesía y de diferentes aspectos del quehacer poético que poseía nuestro autor.

En cuanto a las enciclopedias y antologías literarias consultadas, no aportan nada nuevo a las obras mencionadas.

Como podemos observar, llama la atención que los trabajos que estudian la vida y obra de Ibn Qutayba pertenecen a la década de los 50 y 60 del siglo pasado, exceptuando el breve estudio de la profesora Arvide. Sin embargo, la fuente principal para el estudio de nuestro autor son las obras de Lecomte, pertenecientes a los años 60. No obstante, en los últimos años se han realizado estudios sobre el escritor iraquí, como la tesis doctoral del francés A. Guellati, *La notion d 'adab chez Ibn Qutayba: étude générique et éclairage comparatiste* (2010), en la que trata de definir el género *adab* y otorgar una coherencia a la obra de Ibn Qutayba; la tesis doctoral de Malva M. Sanz, *El libro de las mujeres* (2013), que ofrece la traducción y el estudio de esta parte de los *'Uyūn al-aḥbār*, además de su artículo *El canon de belleza femenina en los versos recogidos por Ibn Qutayba en sus 'Uyūn al-ajbār* (MEAH 2016: 143-166); la tesis doctoral de Iria Santos sobre *El libro de la comida* (2015), también perteneciente a los *'Uyūn al-aḥbār*; y mi artículo titulado *La política religiosa de al-Mutawakkil. El papel de Ibn Qutayba en la afirmación del sunnismo* (MEAH 2016: 203-218).

En conclusión, esperamos que este nuevo trabajo suscite el interés de otros investigadores y que aparezcan más estudios sobre la obra de un autor de la talla de Ibn Qutayba, sin la necesidad de esperar otros cuarenta años.

1.2. Sistema de transcripción¹

CONSONANTES

ء	ʾ
ب	b
ت	t
ث	t̤
ج	ǧ
ح	ħ
خ	ħ̤
د	d
ذ	d̤
ر	r
ز	z
س	s
ش	ʃ
ص	ʂ
ض	ɖ
ط	t̤
ظ	ʒ̤
ع	ʿ
غ	ǧ

ف	f
ق	q
ك	k
ل	l
م	m
ن	n
ه	h
و	w
ي	y

VOCALES

اَ	a
اِ	i
اُ	u
آ	ā
إِ	ī
أُ	ū
أَ	à

¹ El sistema de transcripción es el propuesto por la Universidad Nebrija, basado en el sistema de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura.

1.3. Acerca de la difícil tarea de traducir

Toda traducción conlleva una serie de dificultades, especialmente si esta se realiza desde una lengua tan compleja como el árabe y, más aún, si el autor al que traducimos pertenece al siglo IX, como es nuestro caso. Ello se debe a que el árabe es un idioma abrumadoramente rico en vocablos, en palabras polisémicas, en expresiones hechas, en metáforas y símiles, en muchas ocasiones, ajenos del todo a la cultura occidental. Un ejemplo es la existencia de más de doscientos términos para designar “león” o aquellos verbos que en español debemos traducir por perífrasis o frases completas, como *عانَد* (*ānada*) que significa “obstinarse en algo, pero acabar dando la razón al otro”. Estas complicaciones se agravan si, como es nuestro caso, nos enfrentamos a un texto que se escribió hace doce siglos, habida cuenta que tendremos que salvar numerosas diferencias de tipo semiológico y cultural.

Conviene dividir la revisión de estos inconvenientes en dos secciones: dificultades en la traducción de la prosa y dificultades en la traducción de la poesía.

1. Dificultades en la traducción de la prosa

A la hora de traducir prosa, debemos separar las dificultades de tipo lingüístico y las dificultades de tipo semiológico y cultural.

a) Dificultades de tipo lingüístico:

I. Ausencia de verbos. La lengua árabe tiende al uso del mínimo número de verbos conjugados en una oración. En su lugar, emplea infinitivos (*maṣdar*) o participios (*ism al-fāʿil* o *ism al-mafʿūl*) o, simplemente, oraciones nominales. Por el contrario, el español requiere el uso de formas verbales conjugadas para que la oración predique y tenga sentido, no podemos traducir *زيد جميل* por “Zayd guapo”, sino “Zayd es guapo”. En nuestra traducción hallamos numerosos casos de este tipo:

قيل لبُزُرْجَمِيهْر: العلماءُ أفضلُ أم الأغنياءُ؟ فقال: العلماءُ، فقيل له: فما بأل
العلماءُ بأبواب الأغنياءِ أكثُرُ من الأغنياءِ بأبواب العلماءِ؟ فقال: لمعرفة
العلماءِ بفضل العِنيِّ وجَهْلِ الأغنياءِ بفضل العلم.

Le dijeron a Buzurġmihr:

— ¿Son mejores los sabios o los ricos?

— Los sabios.

— ¿Y cuál es la razón de que haya más sabios a las puertas de los ricos que ricos a las puertas de los sabios?

— Porque los sabios conocen el mérito de la riqueza y los ricos ignoran el mérito del saber.¹

En este fragmento tan solo aparece el verbo قيل en árabe, pero en español hemos necesitado cinco verbos para recrear este diálogo con sentido.

أنت رجلٌ لسانك فوق عقلك وذكاؤك فوق حزمك.

Tú eres un hombre cuya lengua está por encima de su intelecto y su inteligencia, por encima de su firmeza.²

De nuevo, en árabe estamos ante una frase nominal pura, para cuya traducción al castellano hemos necesitado introducir dos verbos.

II. Abundancia de preposiciones. A menudo, cuando debemos traducir un fragmento de un estilo retórico elevado aparecen varias preposiciones que lo dificultan.

¹ Véase p. 11 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 85 de la traducción.

² Véase p. 82 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 194 de la traducción.

قد أغنى الله بكرمك عن دَرِيعةٍ إليك؛ وما تُنازعني نفسي إلى أستعانةٍ
عليك إلا أبي ذلك حُسْنُ الظنِّ بالله فيك، وتأميلُ نُجْحِ الرغبةِ إليك دون
الشفعاء عندك.

Con tu generosidad, Dios te hizo prescindir de intermediarios ante ti. Cuando mi alma intenta pedir ayuda en tu contra, lo impide tu buen concepto de Dios y la esperanza de tener éxito en acceder a ti sin intercesores.¹

En este breve fragmento contamos nueve preposiciones. Para su traducción al castellano, es necesario eliminar algunas de ellas, respetando el sentido del texto.

III. Abundancia de pronombres. En árabe es muy habitual el empleo de pronombres que se refieren a términos mencionados anteriormente, lo cual, en muchos casos, resulta confuso, ya que puede no resultar evidente a qué palabra se refieren dichos pronombres.

عجبتُ لعملِ أمرئٍ كيف لا يشبهُ يقينَه، ولعلمِ موقنٍ كيف لا يرتبط رجاءه وخوفه
على ربه، حتى لا تكون الرغبةُ منه إلا إليه والرهبَةُ منه إلا له.

Me asombró como la obra de un hombre no se asemeja a su convicción y cómo aquel que está seguro no vincula su esperanza y su temor a su Señor, hasta el punto de que su deseo no sea sino hacia ello y su miedo no sea salvo a Él.²

Como podemos observar, una traducción ajustada al texto hace incomprendible el texto en la lengua meta, por ello debemos, a diferencia del árabe, volver a aludir a los referentes, con el fin de clarificar el sentido de estos pronombres.

Por otro lado, debemos considerar que las palabras que transmite Ibn Qutayba son, en algunas ocasiones, fragmentos de una conversación o de una obra, lo cual puede dar lugar a que no contemos con el referente al que se refiere el pronombre.

¹ Véase p. 93 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 204 de la traducción.

² Véase p. 205 de la edición del *Libro del Ascetismo* y p. 513 de la traducción.

أخبرنا معمر عن يحيى بن المختار عن الحسن قال: إذا شئت لقيته...

Nos dijo Ma‘mar a través de Yaḥyà, a través de al-Muḥtār y este a través de al-Ḥasan: “Si quieres, lo encontrarás...”¹

En este ejemplo, nos resulta imposible determinar el referente de “lo” en “lo encontrarás”, ya que no hay nada que nos lo indique anteriormente.

IV. Uso del partitivo. Consiste en el empleo de la preposición من para expresar una parte determinada de un todo.

قال رجل من الصالحين...²

Si tradujéramos literalmente, deberíamos decir “dijo un hombre de entre los piadosos”. Evidentemente, esta estructura no es correcta en castellano, por lo que, en presencia del partitivo, conviene traducir “dijo cierto hombre piadoso” o “dijo un hombre piadoso”.

Lo mismo sucede con la palabra بعض:

وذلك أنّ سعد بن مالك كان عند بعض الملوك

Sa‘d b. Mālik estaba en casa de un rey...³

Literalmente, traduciríamos “Sa‘d b. Mālik estaba en casa de uno de los reyes...”.

En la traducción es muy importante prestar atención a este tipo de estructuras tan recurrentes en la lengua árabe con el fin de no caer en el error de traducirlas literalmente.

V. Polisemia. La polisemia es muy frecuente en la lengua árabe. La correcta traducción de determinadas palabras exige la comprensión total del contexto en el que se emplean.

...وكم من نعمةٍ ذهلت عنها النفس حين أدبرت بخيرك

¹ Véase p. 212 de la edición del *Libro del Ascetismo* y p. 522 de la traducción.

² Véase pp. 38 y 226 de la edición del *Libro del ascetismo*.

³ Véase p. 75 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 183 de la traducción.

Cuántos favores descuidó el alma cuando se marchó dando la espalda a tus buenas obras...¹

وأعوذُ بالله من أن أدنِّسَ نعمةَ الله بك عليّ وعلى سَلْفِي...

Dios me guarde de mancillar contigo la bendición de Dios sobre mis antepasados...²

Como podemos observar, estamos ante dos traducciones diferentes de la palabra *نعمة*. Esta palabra puede variar su significado según el contexto, de hecho, si acudimos al diccionario, *نعمة* significa “buena obra, favor, privilegio, ventaja, placer, satisfacción, bendición o gracia de Dios...” (*Abdel-Nour s.v. نعمة*).

La traducción de palabras polisémicas resulta aún más complicada cuando se trata de verbos con varios significados, siendo uno de ellos de tipo metalingüístico, pues pueden producirse malentendidos.

أَهْمَزَ إِسْرَائِيلَ؟ قَالَ: إِنِّي إِذَا لَرَجُلٌ سُوءٍ...

—¿Pones *hamza* en Israel?

—Entonces sería un hombre malvado.³

El problema se encuentra en el verbo *همز*, cuyo significado es “golpear, morder” o “poner *hamza* en una letra”. En este caso, hemos decidido traducir el significado metalingüístico del verbo, puesto que es el que pretende expresar el hablante, y explicar en nota a pie el sentido.

VI. Términos sin equivalente en castellano. Se trata de palabras que, en castellano, no podemos traducir por una sola palabra, porque no existe. Por esta razón, debemos usar perífrasis o expresiones que recojan el sentido de la oración árabe.

¹ Véase p. 94 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 205 de la traducción.

² Véase p. 89 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 200 de la traducción.

³ Véase p. 37 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 128 de la traducción.

¿Cuáles son los enemigos de la hombría y de la nobleza del espíritu?¹

La traducción al castellano de la palabra مروءة es realmente complicada, pues el diccionario nos dice que significa “grandeza del alma, magnanimidad, sentido del honor, virilidad”. Con el fin de recoger de la manera más adecuada el sentido de esta palabra, en castellano debemos traducir “hombría y nobleza de espíritu”, porque, aunque existen términos que designan todo lo que designa la palabra en árabe (como “caballerosidad”), resultarían anacrónicos o incogruentes. Por otro lado, en algunas ocasiones, hemos optado por ofrecer el término transcrito, como es el caso de la palabra *adab*, debido a la falta de un término equivalente en castellano. Lo mismo sucede, por ejemplo, con la palabra hadiz (“dichos y hechos del profeta Mahoma”), cuya enorme frecuencia en el texto haría que su traducción resultara prolija.

VII. Complemento absoluto. El árabe emplea el complemento absoluto (verbo conjugado + *maṣdar* de ese verbo) con el objetivo de enfatizar. La traducción al castellano de esta estructura presenta, en ciertas ocasiones, series dificultades, ya que, literalmente, sería “Aḥmad comió comiendo”, por ejemplo.

أَخَذْتُهُ الْحُمَّى فَطَبَخْتَهُ طَبْخاً وَفَضَخْتَهُ فَضْخاً وَفَنَخْتَهُ فَنَاحاً فَتَرَكَتَهُ

فَرَّخاً

Lo encendió la fiebre y lo enardeció, lo abatió, batió sus defensas y lo postró en el abatimiento.²

Como podemos observar, hemos traducido las estructuras de complemento absoluto por verbos, procurando expresar ese énfasis que contiene este tipo de oraciones.

¹ Véase p. 9 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 80 de la traducción.

² Véase p. 42 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 135 de la traducción.

VIII. Frases hechas. La traducción de las expresiones fijas de una lengua puede resultar tremendamente complicada, pues ha de tener sentido en nuestra lengua, por ello, en la medida de lo posible, debemos traducirlas por expresiones de similar significado en la lengua meta.

مَا أَرْتَدَّ طَرْفُ أَمْرِي بِلِحْظَتِهِ إِلَّا وَشَيْءٌ يَمُوتُ مِنْ جَسَدِهِ

En un abrir y cerrar de ojos,

algo de los hombres muere en sus cuerpos.¹

جاء شُرَيْحُ بْنُ عُبَيْدٍ إِلَى أَبِي عَائِدِ الْأَزْدِيِّ فَقَالَ: يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ، لَوْ أَحْيَيْتَ

سِنَّةً قَدْ تَرَكَهَا النَّاسُ: إِرْخَاءَ طَرْفِ الْعِمَامَةِ مِنَ الْجَانِبِ الْأَيْسَرِ!...

Šurayḥ b. ‘Abīd se dirigió a Abū ‘Ā’id al-Azdī y dijo: “Oh Abū ‘Abd Allāh, ¡ojalá revivieras la costumbre que la gente abandonó: ¡Dejar caer el extremo del turbante por el lado izquierdo!”²

Existe la expresión أرخى عمامته (lit. dejar caer su turbante), que significa “vivir en el seno de la seguridad y de la tranquilidad, vivir con bienestar” (Kazimirski: s.v. رخی). De acuerdo con esta explicación, quizá “¡Dejar caer el extremo del turbante por el lado izquierdo!” fuera una señal de que su dueño era una persona acomodada.

IX. Errores gramaticales. A lo largo de nuestro trabajo, hemos constatado la existencia de varios errores gramaticales. La comparación entre ambas ediciones del texto nos ha ayudado a subsanarlos en múltiples ocasiones, en otras, hemos tenido que recurrir a nuestros conocimientos gramaticales.

وَإِنَّ مَثَلَ ذَلِكَ مَثَلُ الْحَمَّةِ.....

...ejemplo de ello es la historia de la fuente de agua caliente...³

¹ Véase p. 171 de la edición del *Libro del Ascetismo* y p. 475 de la traducción.

² Véase p. 214 de la edición del *Libro del Ascetismo* y p. 523 de la traducción.

³ Véase p. 8 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 79 de la traducción.

En este caso, la edición de al-‘Adawī (1925-1930: 118) lee الجامة y propone en nota a pie الجمّة. Sin embargo, gracias a la edición de Yūsuf Ṭawīl (2009:133), sabemos que la palabra correcta es حمة y nos remite a *Lisān al-‘Arab*: s.v. حمم, donde aparece este fragmento.

...ولا تَسْتَنْجِ بِالرَّوْثَةِ وَلَا الْعَظْمِ، وَلَا تَبُولُ...¹

...no te limpies con estiércol ni con huesos, ni orines...¹

Ambas ediciones cometen un error, pues leen: «لا تَسْتَنْجِ بِالرَّوْثَةِ» «ولا تَسْتَنْجِ بِالرَّوْثَةِ وَلَا الْعَظْمِ، وَلَا تَبُولُ فِي الْمَاءِ الرَّاكَدِ». Debemos explicar, por tanto, que lo correcto es lo que señalamos en el texto, ya que en el imperativo se elimina la letra débil, es decir, la ي y el و.

En otras ocasiones, dichos errores son intencionados. Esto es lo que sucede en el capítulo titulado “La sintaxis y el solecismo”², en el que nuestro autor pretende demostrar cómo los errores gramaticales afean la expresión. La traducción de este capítulo al castellano es realmente complicada y nuestra solución ha sido explicar lo que sucede en nota a pie, ya que, en este caso, la traducción no basta para recoger el sentido pleno del texto.

وقال فَيْلٌ مَوْلَى زِيَادٍ لَزِيَادٍ: أَهْدَوْا لَنَا هِمَارًا وَهَشًّا، فقال: ما تقول؟ وَئَيْلَكَ!

فقال: أَهْدَوْا لَنَا أَيْرًا؛ فقال زياد: الأوَّلُ حَيْرٌ.

Dijo Fīl, un mawla de Ziyād, a Ziyād: “Nos regalaron un onagro”. Y dijo: “¿Qué dices? ¡Maldito seas!” Y dijo: “Nos regalaron un burro”; y dijo Ziyād: “Lo primero mejor”.³

Para comprender este fragmento, ofrecemos, en nota a pie, la siguiente explicación: Estamos ante un malentendido por la confusión de و y ح en el primer caso, pues dice همار, en lugar de حمار (burro) و هش en lugar de وحش (animal salvaje). En el segundo caso, hay una falta de

¹ Véase p. 48 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 144 de la traducción.

² Véase p. 36 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 126 de la traducción.

³ Véase p. 39 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 131 de la traducción.

pronunciación de la ع, pues dice اير, en lugar de عير (burro salvaje o doméstico).

b) Dificultades de tipo semiológico y cultural. Se trata de las dificultades que conlleva traducir un texto tan alejado de nuestra época y perteneciente a una cultura tan diferente a la occidental. Obviamente, para traducir un texto de estas características no basta un buen conocimiento de la lengua árabe, también es necesario profundizar en su cultura y en su historia, lo cual nos proporcionará el contexto que necesitamos para traducir atinadamente.

Para salvar estas complicaciones, hemos recurrido de manera constante a enciclopedias, a diccionarios biográficos y geográficos y a obras de historia árabe.

الشعر مَعْدِنُ عِلْمِ الْعَرَبِ... وَالْحُنْدَقُ الْمَحْجُوزُ عَلَى مَفَاخِرِهَا، وَالشَّاهِدُ
الْعَدْلُ يَوْمَ التَّفَارِ...

La poesía es la mina de la ciencia de los árabes... la trinchera donde se guardan sus glorias, el testigo imparcial en el día de *nifār*...¹

El problema se halla en “el día de *nifār*”, que podríamos haber traducido por “el día de la salida”, pero el lector seguiría buscándole el sentido. Por ello, hemos considerado que la mejor opción es transcribirlo y explicar en nota a pie en qué consiste este día, es decir, la conmemoración de la salida del pueblo desde Mina hacia La Meca.

قال أبو الأسود: يا ابن أخي، كلُّ حرفٍ من الغريب لم يبلغ عمك فأستره
كما تستر السننؤخرها.

Dijo Abū al-Aswad: Oh, sobrino mío, cualquier palabra extraña que no haya llegado a tu Tío escóndela como el gato esconde sus excrementos.²

Para comprender el sentido de esta frase, es importante saber que Abū al-Aswad fue uno de los primeros gramáticos de la lengua árabe.

¹ Véase p. 58 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 157 de la traducción.

² Véase p. 42 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 135 de la traducción.

أنت أبنة الحُسنِ عُكاظ، فأتاها رجل يمتحن عقلها ويمتحن جوارحها، فقال لها: إني أريد أن أسألك؛ قالت: هات. قال: كاد؛ فقالت: المنتعل يكون راكباً: قال: كاد؛ قالت: الفقر يكون كُفراً.

Vino Ibna al-Huss a 'Ukāz, y fue a ella un hombre para poner a prueba su capacidad y ver cómo respondía:

—Quiero preguntarte algo.

—Dime.

—Casi.

—El viajero estuvo a punto de viajar a pie descalzo.

—Casi.

—La pobreza es casi una impiedad.¹

Todo este diálogo resultaría incomprendible si no explicáramos que:

1. Los personajes se encuentran en 'Ukāz, donde, en época pre-islámica, se celebraba una competición entre los poetas de las diferentes tribus; 2. El diálogo es una especie de juego en el que los interlocutores deben demostrar sus conocimientos lingüísticos y hacer gala de su elocuencia diciendo frases que empiecen por la palabra que propone su adversario (en este caso, la mujer debe responder con frases que comiencen por “casi”). Resumiendo, es importante tener constancia de que los árabes gustaban de este tipo de competiciones lingüísticas, en las que los participantes pudieran demostrar su dominio de la lengua. Hablar un árabe correcto y elocuente era y es una cualidad muy valorada en esta cultura.

c) Otras dificultades. Existen problemas de otro tipo que hemos tenido que afrontar durante nuestro trabajo y todos se resumen en el hecho de que, en muchas ocasiones, nuestro autor cita de memoria y no es exacto en sus citas.

¹ Véase p. 81 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 191 de la traducción.

Este fenómeno se produce en las citas del hadiz, del Evangelio y en algunos poemas.

Con respecto al hadiz, a veces no ha resultado fácil localizar las fuentes y, otras veces, imposible por no hallarse en las compilaciones canónicas.

ووجدت في بعضها: «أوصيكم، عباد الله، بتقوى الله وأحذركم على طاعته».

Y en algunos de ellos encontré: “Os conmino, siervos de Dios, a temer a Dios y os exhorto a obedecerlo”.¹

Sin embargo, este hadiz no aparece así en la obra *Sunan Abū Dāwūd*: (Abū Dāwūd [817/18-889] 1999: 1053). “أوصيكم بتقوى الله، والسمع والطاعة وإن عبداً حبشياً”.

En cuanto a las citas del Evangelio, son, en su mayor parte, inexactas o fantasiosas².

أوحى الله إلى نبي من أنبياء بني إسرائيل يقال له أرميا حين ظهرت فيهم المعاصي: أن قم بين ظهرائي قومك فأخبرهم أن لهم قلوباً ولا يفقهون، وأعيناً ولا يبصرون، وآذاناً ولا يسمعون...

Dios reveló a uno de los profetas del pueblo de Israel, llamado Jeremías, cuando aparecieron entre ellos los pecados:

“Sería bueno que te levantas en medio de tu gente y que les informaras de que tienen corazón y no comprenden, tienen ojos y no ven y tienen oídos y no escuchan...”³

En principio, presenta ciertas semejanzas con Jeremías 5:21, pero solo en el comienzo.

¹ Véase p. 96 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 207 de la traducción.

² Véase el estudio sobre el *Libro del ascetismo* (p. 556).

³ Véase p. 124 de la edición del *Libro del ascetismo* y p. 424 de la traducción.

Evidentemente, estas inexactitudes hacen más ardua si cabe la tarea de traducción.

2. Dificultades en la traducción de la poesía

La traducción de poesía, en cualquier idioma, constituye una empresa de extrema complejidad. En árabe, en concreto, nos enfrentamos a las siguientes dificultades:

a) La métrica. La métrica árabe se basa en una combinación de sílabas largas y breves que otorgan ritmo al poema y que permiten reconocer los diferentes tipos de metros existentes (*tawīl*, *basīt*, *kāmil*...).¹ Además, estos últimos pueden ser catalécticos o acatalécticos. En castellano, por el contrario, no hacemos distinción entre largas y breves, por lo que nuestra poesía sigue otros criterios (arte mayor, arte menor...).

إذا ما انتهى علمي تناهيتُ عنده أطال فأملَى أم تناهى فأفصراً

ويُخْبِرُنِي عن غائبِ المرءِ فَعَلُهُ كفى الفعلُ عما عَيَّبَ المرءُ مُحْبِرًا²

--- | --- | --- | --- || --- | --- | --- | ---

Se trata de un poema construido en metro *tawīl* acataléctico. El metro *tawīl* se basa en la combinación de larga-breve-larga-breve + breve-larga-breve, aunque el primer grupo puede variar a larga-larga-larga-breve y el segundo, por larga-larga-breve.

b) La rima. La rima viene determinada por el sonido de la letra final del verso, de manera que la rima de un poema puede ser en *rāʾ*, *ḡim*, *sim*, etc.

ما اختلف الليل والنهار ولا دارت نجوم السماء في الفلكِ

¹ Véase la parte dedicada a la métrica árabe en el estudio sobre el *Libro del saber y de la elocuencia*” (p. 320).

²Véase p. 15 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia*.

إِلا بِنَقْلِ السُّلْطَانِ عَنِ مَلِكٍ كَانَ يَحِبُّ الدُّنْيَا إِلَى مَلِكٍ¹

c) Las licencias poéticas. El poeta puede “transgredir” algunas reglas gramaticales a la hora de componer su poema.

وَكُلُّهُمُو شَرٌّ عَلَى أَنَّ رَأْسَهُمْ حُمَيْدَةُ وَالْمَيْلَاءُ حَاضِنَةُ الْكِسْفِ²

El “error” se encuentra en *وَكُلُّهُمُو*, pues debería ser *وَكُلُّهُمْ*, pero por cuestiones rítmicas el poeta decide alargar la última sílaba.

سَلْنِي أُتَيْتِكَ بآيَاتِ الْكَبِيرِ نَوْمُ الْعِشَاءِ وَسُعَالٌ بِالسَّحْرِ³

En este caso, deberíamos leer *الكبير* y *بالسحر*, vocalizado en /i/ al final a causa del estado constructo y de la preposición, respectivamente.

d) Poemas de contenido gramatical. El capítulo titulado “La sintaxis y el solecismo” contiene algunos poemas de tema gramatical. La dificultad a la hora de traducir estos poemas es más elevada, pues no solo es poesía, sino que además debemos explicar sus aspectos gramaticales y adentrarnos en el discurso metalingüístico:

أَوَّلُ مَا أَسْمَعُ مِنْهَا فِي السَّحْرِ تَذَكِيرُهَا الْأُنْثَى وَتَأْنِيثُ الذَّكَرِ

وَالسَّوْءَةُ السَّوْءَاءُ فِي ذِكْرِ الْقَمَرِ

Lo primero que escucho de ella empezando el día
es masculinizar el femenino y afeminar el masculino,
y su vicio odioso al pronunciar *al-kamar*⁴

¹ Véase p. 165 de la edición del *Libro del ascetismo*.

² Véase p. 30 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia*.

³ Véase p. 178 de la edición del *Libro del ascetismo*.

⁴ Véase p. 39 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 131 de la traducción.

En nota a pie debemos explicar que esta mujer, al pronunciar la palabra *قَمَر* (“luna”), decía *كَمَر*.

Somos conscientes de que en la traducción de un texto se pierde parte de su esencia, pérdida que se agudiza aún más en la traducción de poesía. Sin embargo, para salvar estas dificultades hemos seguido dos criterios: 1. Recoger el sentido del poema, es decir, aclarar qué expresa; 2. Intentar hacerlo bello en nuestra lengua. Ejemplo de ello es la traducción del siguiente poema:

رَوَّرَ مُلُوكٍ عَلَيْهِ أَجْهَةٌ يُعْرِفُ مِنْ شِعْرِهِ وَمِنْ حُطْبَةٍ

لِلَّهِ مَا رَاحَ فِي جَوَانِحِهِ مِنْ أَوْلَادٍ لَا يُنَامُ عَنْ طَلِبِهِ

يَخْرُجَنَّ مِنْ فِيهِ فِي النَّدِيِّ كَمَا يَخْرُجُ ضَوْءُ السِّرَاحِ مِنْ هَيْبِهِ

تَرْتُوهُ إِلَيْهِ الْخُدَّانُ غَادِيَةً وَلَا تَمَلُّ الْحَدِيثَ مِنْ عَجْبِهِ

تَلْعَابَةٌ تَعْكُفُ الْمَلُوكُ بِهِ تَأْخُذُ مِنْ جِدِّهِ وَمِنْ لَعْبِهِ

يَزِدُّهُمْ النَّاسُ كُلَّ شَارِقَةٍ بِيَابِهِ مُسْرَعِينَ فِي أَدْبِهِ

El visitante de los reyes aparenta gallardía,
se le conoce por sus sermones y por su poesía,
por Dios, las perlas que alcanzan su corazón
inquietan su reclamación,
y salen de su boca haciéndose oír,
como sale de la llama la luz del candil,

cada mañana vienen los Ḥuddān a escucharle con atención,
y su charla no les aburre de tanta admiración,
jocoso, los reyes se sientan en torno a él,
se benefician tanto de su seriedad como de su diversión,
la gente abarrota su puerta cada amanecer,
apresurándose a aprender de su *adab*¹

En conclusión, la traducción de estos dos libros ha supuesto una tarea ardua y compleja, y para llevarla a término hemos necesitado una gran cantidad de diccionarios y enciclopedias, como se puede observar en la bibliografía. Al mismo tiempo, ha sido un trabajo que nos ha proporcionado una enorme experiencia para hacer frente a futuras traducciones, por lo que nos ha brindado también una grandísima enseñanza, a la vez que satisfacción.

¹ Véase p. 56 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y pp. 154 de la traducción.

2. Contextualización histórica y sociocultural

A continuación, se ofrecerá un breve panorama de la situación política, social y literaria durante el siglo IX en el oriente árabe. No es nuestra intención profundizar en este tema, sino, tan solo, ofrecer unos datos generales que proporcionen una idea sobre el ambiente en el que vivió nuestro autor, Ibn Qutayba, para poder comprender mejor su obra.

2.1. Situación política

Ibn Qutayba, el célebre autor iraquí, vivió durante el siglo IX d.C., siglo marcado por las primeras manifestaciones de la disgregación del imperio abasí.

El imperio abasí (750-1258), cuyo nombre se debe a ‘Abbās, tío del Profeta Mahoma, nació de Oriente, más exactamente en Jurasān, situado al noreste del Imperio Persa. En Jurasān, los descendientes de ‘Abbās encontraron el terreno óptimo para difundir su propaganda a favor del derrocamiento de los omeyas, ya que estos habían sometido a sus gentes a una condición casi servil. Son los pueblos de origen iranio, junto a aquellos árabes instalados durante dos generaciones en tierra iraní y muy iranizados, los que contribuyen a instalar en el trono a los abasíes, reemplazando a los omeyas (Lewis 1996: 82-83). De esta manera, los elementos propiamente árabes pierden el monopolio del poder a favor de los elementos iranos. Esta situación dará lugar a un movimiento conocido como la *šū ‘ūbiyya*¹. Este movimiento no se manifestó en su forma más intensa antes de que los elementos árabes tomaran conciencia de su realidad y organizaran su propia resistencia. Pero los abasíes también se aprovecharon de la poderosa organización *šī‘ī* que existía en aquel momento arguyendo que ambos pertenecían a la “Casa del Profeta”, aunque una vez que llegaron al poder les dieron la espalda, como veremos más adelante.

Como ya hemos dicho, el siglo IX se caracteriza por las primeras fisuras dentro del imperio abasí. Entre las primeras está la de Ṭāhir b. al-Ḥusayn (778-822), quien estaba al servicio de al-Ma’ mūn (813-833) en su lucha contra su hermano Amīn (809-813), por más que, en época posterior, se declaró independiente y fundó la dinastía *ṭāhirī*. El regente

¹ Se trata de un movimiento de orientación nacionalista, nacido como reacción ante el jactancioso sentido de superioridad de los árabes. En Irán, la rivalidad étnico-social entre los *kuttāb* y los medios árabes puede explicar en gran medida el movimiento de la *šū ‘ūbiyya*. Véase Maíllo (2013: 240, s.v. *šū ‘ūbiyya*). Para más información sobre la historia de este movimiento, consúltese Goldziher (1888: I, 147 y ss.).

durante el califato de al-Mu‘tamid (870-892), su hermano al-Muwaffaq (m. 891), terminó reconociendo la sucesión de los *ṭāhiríes* no solo como gobernadores de las provincias persas, sino también como gobernadores de Bagdad, función que ya estaba siendo desempeñada por ellos (*EF²: s.v. ṭāhirids*). A la dinastía *ṭāhirī* le siguió la dinastía de los *ṣaffāríes* (867-1003), cuyo nombre proviene de su fundador Ya‘qūb b. Layṭ al-Ṣaffār (m. 879) (*EF²: s.v. ṣaffārids*); y la dinastía *sāmānī* (819-1005), subordinada, en un principio, a la *ṭāhirī*, aunque más tarde logró establecer un imperio desde los confines de la India y del Turkestán hasta las inmediaciones de Bagdad (*EF²: s.v. sāmānids*).

En Egipto, los gobernadores pertenecían a la familia abasí o eran clientes de los abasíes, con todo, algunos oficiales turcos comenzaron a destacar en diversas campañas. Uno de ellos, Aḥmad b. Ṭūlūn (835-884), primer gobernador musulmán de Egipto en anexionar Siria, era vasallo de los abasíes, pero se independizó y fundó su propia dinastía *ṭūlūnī* (*EF²: s.v. Aḥmad b. Ṭūlūn*).

En la Península Arábiga se asentó la resistencia ‘alī¹. A mediados del siglo VIII, la causa ‘alī progresaba en el Yemen; para detener esta amenaza al-Ma‘mūn nombró a un gobernador llamado Muḥammad b. Ziyād (m. 859) que pretendía descender de Ziyād b. Abīh², el cual fundó la dinastía *ziyādī* (818-1018). Al-Wāṭiq (842-847) consigue restablecer la autoridad central sobre las tribus gracias al general turco Buḡā (m. 862) en 847. Sin embargo, el sur y el este de la Península continuaron disgregándose, antes de sumergirse en la marea *qarmaṭa*³ de fin de siglo.

En cuanto a los bizantinos, en esta época lograron contener a los musulmanes, pero no consiguieron grandes ventajas. Fue en el siglo X, cuando se retomó en serio la guerra bizantina contra los *ḥamdānīes*⁴.

¹Integrada por los descendientes de ‘Alī b. Abī Ṭālib, que comprenden dos ramas: los *ḥasaníes*, descendientes de al-Ḥasan, y los *ḥusaynīes*, descendientes al-Ḥusayn (hijos de ‘Alī b. Abī Ṭālib). Ambas ramas reivindicaban el poder y la dirección de la *umma* como herederos legítimos del Profeta, apoyándose en grupos *ṣī‘íes*. Véase Maíllo (2013: 30-31, s.v. ‘alíes).

²Ziyād b. Abīh (622-673) fue nombrado gobernador de Kufa y de Basora por Mu‘āwiyya. Destacó por su oratoria, por su nobleza y por su buena administración. Véase *tunǧid: s.v. زياد بن أبيه*.

³Es el nombre dado por sus enemigos a los partidarios de un movimiento político-religioso de origen *ismā‘īlī* fundado por Ḥamdān Qarmaṭ, que, entre los siglos IX y X, amenazó el califato abasí. Véase Maíllo (2013: 198-199 s.v. *qarmaṭas*).

⁴Se trata de una tribu árabe localizada en el norte de Siria, donde se estableció un fuerte emirato árabe que defendía la frontera de los ataques de Bizancio. Véase Sobh (2002: 596).

Por supuesto, también debemos tener en cuenta la disgregación, de sobra conocida, que se produce en la zona occidental del imperio, norte de África y España.

Por tanto, en el siglo X ya se ha consumado esta disgregación y el imperio ha quedado repartido de la siguiente manera:

- El Irán occidental era *būyī*¹.
- Mesopotamia estaba bajo el poder de los *ḥamdānīes*.
- Egipto y Siria pertenecían a los *iḥšīdīes*².
- África era *fātimī*.
- España estaba dominada por los omeyas.
- Basora y Wāsiṭ era de los *barīdīes*³.

A pesar de todo, sigue manteniéndose la ficción de la soberanía de los califas de Bagdad (Mez 2002: 15).

Esta situación política, junto a las dificultades internas en todos los ámbitos, socavarán lentamente la autoridad del gobierno central. Con la entrada de *būḡīes* procedentes de Daylām, provincia del sur del Caspio, en Bagdad en el año 945 termina el poder de los abasíes, los cuales quedaron bajo la tutela de los amīr al-umarā', uno de los títulos de los emires *būḡīes* (Maíllo 2013: 55).

2.1.1. Los califas en vida de Ibn Qutayba

Ibn Qutayba conoció a nueve califas: al-Ma'mūn (813-833), al-Mu'taṣim (833-842), al-Wāṭiq (842-847), al-Mutawakkil (847-861), al-Muntaṣir (861-862), al-Musta'in (862-866), al-Mu'tazz (866-869), al-Muhtadī (869-870) y al-Mu'tamid (870-892).

Durante el califato de al-Ma'mūn se alcanza un enorme desarrollo intelectual dentro de la sociedad islámica. Al-Ma'mūn se dedicó a reunir obras científicas y filosóficas para que fueran traducidas al árabe, especialmente, tratados sobre geometría, ingeniería, física, música y astronomía. Estableció en Bagdad la *Bayt al-Ḥikma* o Casa de

¹ Dinastía de emires *šī'ies* duodecimanos originarios de Daylām, al sur del Caspio. Véase Maíllo (2013: s.v. *būyīes*).

² Dinastía de gobernadores autónomos. Muḥammad b. Tugḡ, militar turco al servicio de los abasíes, fue nombrado gobernador de Egipto en 935, permaneciendo leal al califa abasí. Una vez asegurada su posición tomó el título de *Iḥšīd*. Véase Maíllo (2013: s.v. *Iḥšīd*).

³ *Nisba* especialmente famoso gracias a tres hermanos hijos del jefe de correos de Basora a los que se llamó Banū al-Barīdī por esa razón. Véase *EF*²: s.v. *al-Barīdī*.

la Sabiduría, que combinaba academia y biblioteca en el mismo espacio y en la que se traducían al árabe todas las obras científicas y filosóficas importantes de la Antigüedad, en especial del griego y del siríaco. Además, este califa rompió con la política religiosa de los primeros abasíes e impone oficialmente la doctrina *muʿtazilī*¹. Al-Maʿmūn permite una especie de inquisición o *miḥna*, dirigida contra los seguidores de la *sunna* por los *muʿtazilīs*, encabezada por el cadí Aḥmad b. Abī Duwād. Este conservó una posición predominante hasta el comienzo del califato de al-Mutawakkil e instó a los sucesores de al-Maʿmūn, al-Muʿtaṣim y al-Wāṭiq a mantener la posición doctrinal oficial adoptada por su predecesor. En contraste, hacia el año 815 el califa quiso conceder a los *ḍimmīs* libertad de conciencia y de culto. Cada comunidad, independientemente de su confesión, elegiría a su propio jefe eclesiástico y el califa le reconocería. Sin embargo, debido a la presión de los dignatarios eclesiásticos esta ley no llegó a aplicarse (Mez 2002: 61).

El califa al-Muʿtaṣim es considerado el responsable de introducir mercenarios turcos en la guardia califal (Mez 2002: 47), los cuales llegaron a poseer una gran influencia dentro del ejército y de la administración abasí. Pero también se encargó, en el año 836, de la edificación de la nueva residencia califal en Samarra, hecho importante, ya que durante toda la vida activa de Ibn Qutayba los califas estuvieron ausentes de Bagdad, la cual estaba bajo la autoridad de un gobernador *ṭāhirī*, como hemos visto anteriormente.

La llegada de al-Mutawakkil marca el fin de una época en la historia del pensamiento islámico. Este califa modifica progresivamente la orientación político-religiosa inaugurada por al-Maʿmūn. Aḥmad b. Abī Duwād y su hijo y sucesor Muḥammad, serán brutalmente eliminados en el año 851. Pero ya en fecha anterior, el califa había realizado una gran purga entre los altos funcionarios de al-Wāṭiq, reemplazándolos por hombres adeptos a la nueva causa, en particular, los *ḥāqānīs*, que ocupan los puestos más importantes. Entre ellos destacaremos a Abū l-Ḥasan ʿUbayd Allāh (m. 877), nombrado visir en el año 851, el cual poseía el poder de designar a los principales funcionarios de las provincias. A él dedicó Ibn Qutayba su obra *Adab al-Kātib*, y ʿUbayd Allāh fue el protector de Ibn Qutayba durante gran parte de la carrera del visir.

¹ La *muʿtazila* es el nombre de una escuela teológica que creó la dogmática especulativa del Islam, empleando el racionalismo metodológico de la filosofía griega. Sus partidarios, los cuales procedían de los discípulos de Ḥasan de Basora (m. 728), mantenían que la razón debía purificar el *Corán* de una visión simplista y antropomórfica. Véase Mañillo (2013: s.v. *muʿtazila*); Nicholson (1995: 222-224).

No se sabe mucho acerca de la relación de Ibn Qutayba con el personal gubernamental de al-Mutawakkil, pero muchas de las obras de Ibn Qutayba le fueron encargadas para afirmar la nueva política religiosa. Esta reacción *sunni* de al-Mutawakkil tendrá una influencia decisiva sobre la carrera literaria de Ibn Qutayba (Yáñez 2016).

Los califatos de al-Muntaṣir, al-Mustaʿīn, al-Muʿtazz y al-Muhtadī (861-870) fueron pródigos en convulsiones políticas internas, como el aumento del poder de los mercenarios turcos y la rápida disgregación del imperio, pero se ignora cuál fue el comportamiento de nuestro autor al respecto. Cuando vuelve a Bagdad en 871, tras presenciar la revuelta de los esclavos negros que llegaron hasta Basora, Bagdad ya estaba a salvo. Los *zanġ* fueron contenidos y, finalmente, expulsados, gracias a los esfuerzos de al-Muwaffaq (Gabrieli *et. al.* 1998: 29).

2.2. Contextualización social y religiosa

Con respecto a la situación social y religiosa durante el siglo IX, podemos decir que los descontentos sociales fueron explotados bajo pretextos religiosos con fines políticos. Tras el establecimiento de contingentes árabes en diversas regiones del imperio, todas las reivindicaciones étnicas, tribales o dinásticas fueron objeto de justificaciones religiosas.

Los abasíes habían obtenido su apoyo presentándose bajo una apariencia *ṣūfī*, pero una vez en el poder se despojaron de este camuflaje religioso y consiguieron imponerse a los *ʿalíes* invocando su parentesco con el Profeta, explotando las tendencias revolucionarias favorecidas por la propaganda *ṣūfī*. De manera que, aun a riesgo de repudiar a los *ʿalíes*, decidieron adoptar una conducta *sunni* con el fin de unificar la comunidad musulmana. La desaparición de las esperanzas *ʿalíes* se traducirá en diferentes movimientos de oposición más o menos extremistas, que culminarán a final de siglo en las empresas *qarmaṭas*, después *fāṭimíes*¹ y, a mediados del siglo siguiente, con la instauración oficial del *ṣūfismo* duodecimano llevada a cabo por los *būġíes*².

¹ Los *fāṭimíes* reinaron en el Norte de África y en Egipto desde el año 909 hasta el 1171. Su nombre procede del de Fāṭima, hija del Profeta y esposa de ʿAlī. Véase Maíllo (2013: s.v. *fāṭimíes*).

² Se trata de una dinastía de emires *ṣūfíes duodecimanos* que terminaron controlando el califato *sunni* de Bagdad en el año 955. Hostiles a sus rivales políticos los *ṣūfíes fāṭimíes*, que reivindicaban el califato universal *ʿalí*, los *būġíes* no intentaron abolir el califato abasí, pese a ser éste *sunni*. Véase Maíllo (2013: s.v. *buġíes*).

Los primeros movimientos surgieron en torno a la persona de un hijo de ‘Alī, pero no de Fāṭima, Muḥammad b. al-Ḥanafīyya. Dichos movimientos fueron explotados políticamente por el agitador al-Muḥtār b. Abī ‘Ubayd (622-687) y dieron lugar a toda una serie de sectas, entre las que destaca la *kaysāniyya*¹.

Los *rāwandīes* tenían la certeza de que Abū Hāšim, hijo de Muḥammad b. al-Ḥanafīyya, había dejado el imamato a Muḥammad b. ‘Alī, de la casa de ‘Abbās. Estaban representados principalmente en Jurāsān y eran, sin duda, una rama desviada de la ideología en que se basó la propaganda original abasí.

Entre tanto, aparecen los *zaydīes*², que es el primer movimiento *ḥusaynī* de cierta entidad.

Estas sectas perdieron terreno en Bagdad tras la fundación de la dinastía abasí y fue la línea *fāṭimī* la que tomó el relevo. Casi todos los imames que se proclaman *fāṭimīes* sirvieron de epónimos en los movimientos político-religiosos extremistas. Su muerte provocó la aparición de nuevas sectas, la muerte de Ğa‘far al-Šādiq en el año 765. Su hijo Mūsà al-Kāzīm marca el verdadero punto de partida de la línea duodecimana; Ismā‘īl, otro de sus hijos fallecido antes de su padre, será el epónimo del movimiento *ismā‘īlī*.

Por otro lado, el *ḥārīġismo*³, a partir de la caída del poder omeya, no representó un peligro político real y subsistió como tendencia ideológica. Solo algunos dogmas relativos al imamato fueron combatidos por la gente de la *sunna* y, de modo especial, refutados por Ibn Qutayba.

El *mu‘tazilismo*, ya mencionado, es un movimiento intelectual en el que los dogmas políticos ceden el paso a los dogmas ético-teológicos. La política *mu‘tazilī* de principios del siglo IX estuvo marcada por una tentativa de compromiso con los *‘alīes* y esta unión explicaría por qué los *mu‘tazilīes* y los *rafiḍīes*⁴ son objeto de los ataques más violentos de Ibn Qutayba y, en general, de la gente de la *sunna*.

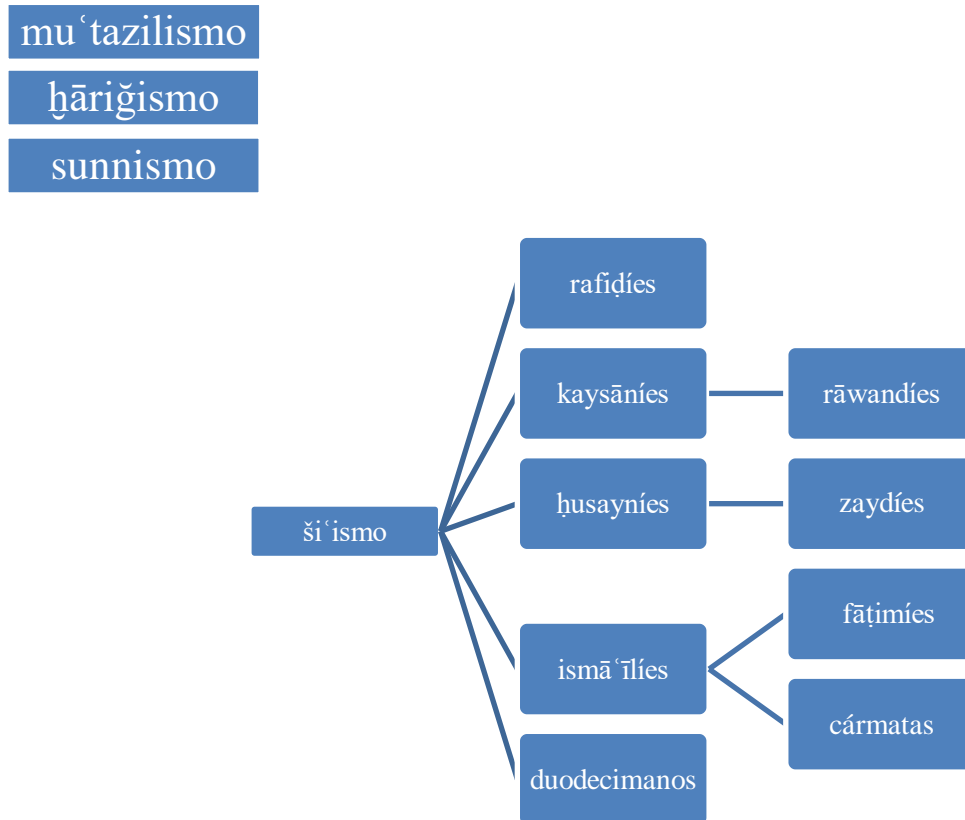
¹Es una secta adepta a al-Muḥtār b. Abī ‘Ubayd, que pretendía ser un profeta y haber recibido la visita de los arcángeles Gabriel y Miguel. Véase *Al-Munġid*: s.v. كيسانية.

² Adeptos de un movimiento *šī‘ī* moderado, próximo a las teorías de la *mu‘tazila* que reconocieron como quinto y último imām a Zayd b. ‘Alī, nieto de Ḥusayn. Véase Maíllo (2013: s.v. *zaydīes*).

³ Se trata de la primera secta del Islam y su importancia radica en la formulación de cuestiones relativas a la teoría del califato y a la justificación mediante la fe y las obras. Véase Maíllo (2013: 130-132, s.v. *jāriyīes*).

⁴ *Rāfiḍa* o *rawāfiḍ* (“desertores”) designa a los *proto-imāmīes*. Este término nació en el siglo VIII con un sentido peyorativo. Véase *EF*²: s.v. *Al-Rāfiḍa*.

Este sería, por tanto, el marco de las ideologías más importantes que se dan en el mundo islámico durante el siglo IX y que se recogen en el siguiente esquema.



2.3. Corrientes jurídicas

Con respecto al sistema jurídico, podemos decir de manera muy sucinta que los musulmanes *sunníes* estaban de acuerdo sobre los fundamentos del dogma, pero las divergencias en las aplicaciones prácticas aparecieron pronto.

El primer intento de dotar a la comunidad de un sistema coherente fue de al-Awzā'ī (m. 774). Su doctrina anticipa en cierta medida lo que será el *hanbalismo* y representa el primer estado de elaboración jurídica *sunní*.

Mucho más conocidas son las doctrinas de Abū Ḥanīfa, de al-Šāfi'ī o de Mālik en las cuales no vamos a entrar. Pero sí nos interesan las doctrinas de Ibn Ḥanbal (m. 855), o más exactamente de su émulo, Iṣḥāq b. Rāhawayh, pues son las que sedujeron a Ibn Qutayba. Este pensamiento se sustenta en el ataque a la doctrina del *Corán* creado y a un determinismo mitigado (por tanto, hostilidad hacia el *mu'tazilismo* y los *qadaríes*); sus

criterios metodológicos son el *Corán*, la *sunna* y el *iğmā*¹; pertenencia a las gentes del hadiz; y hostilidad hacia el *šī'ismo* activista. Por tanto, el *hanbalismo* preconizaba la fidelidad rigurosa a la “religión de los antiguos”, no admitiendo otro *iğmā* que el de los Compañeros del Profeta. El uso de los criterios de razón se limita a lo imprescindible, pues lo más importante es la tradición. Esta escuela es la más rígida dentro de las cuatro escuelas jurídicas ortodoxas (*ḥanafí*, *mālikí*, *šāfi'í* y *ḥanbalí*).

2.4. Panorama cultural

No debemos considerar todo lo expuesto anteriormente como característico de un clima general de división y discordia, pues hay que tener en cuenta que el siglo IX es la época dorada del califato abasí.

Es complicado ofrecer un panorama cultural del siglo IX en el mundo islámico sin analizar antes sus antecedentes. Sin embargo, debido a que el objetivo de esta sección es ofrecer unas líneas generales para encuadrar nuestra tesis en un contexto histórico y cultural, solo nos centraremos en el siglo IX.

Se denomina arábigo-islámica la cultura que se constituye en el siglo IX. Árabe, porque es la lengua árabe la que sirve de vehículo de transmisión de esta cultura, pero esto no quiere decir que los no-arabófonos y, particularmente, los persas no participaran en ella. Islámica, porque la cultura común, a la que todos contribuyen, se organiza en torno a los musulmanes, lo que no significa que ni cristianos, ni judíos, etc., no colaboraran. De hecho, la cultura árabe alcanzó su edad dorada en esta época gracias, en parte, a la cultura helena, pues todas las ciencias islámicas se vieron, en mayor o menor medida, influenciadas por los métodos y perspectivas helenísticas. El método y el orden vinieron del cultivo de la lógica, —especialmente, a través de *Organon* de Aristóteles e *Isagoge* o *Introducción a las categorías de Aristóteles* de Porfirio—, que proyectó su influencia en todas las ramas de la enseñanza, desde la gramática y la teología, hasta la geografía y el *adab*. Asimismo, se conocían de Aristóteles, *Poética*, *Retórica*, *Física*, *Generación y corrupción*, *Meteorología* y gran parte de la *Metafísica*, así como *Timeo*, de Platón, *De causis*, de Proclo, amén de una serie de obras atribuidas a Empédocles, Pitágoras, Platón y Tolomeo.

¹ Consenso, unanimidad de la comunidad musulmana. En la práctica, hace referencia a la doctrina y a la opinión unánime de los doctores reconocidos de una época determinada. Véase Mañllo (2005: s.v. *iğmā*).

La curiosidad intelectual que caracterizó al mundo islámico en esta época se tradujo en un deseo de encontrar explicaciones para todo, de aprender sobre otros países y sus costumbres, de estudiar tanto las estrellas como la naturaleza de la mente humana. Por esta razón, se cultivaron las ciencias griegas, en las que se hicieron grandes avances que acabaron llegando a Europa. El acercamiento a la cultura helenística por parte de los musulmanes se llevó a cabo a través de traducciones siríacas, pero también mediante versiones directas del griego. Citando a Gabrieli (1998: 9): “La filosofía y la ciencia helénicas fecundaron el Medievo musulmán con un proceso de paráfrasis, interpretaciones y comentarios que absorbió las mayores energías intelectuales de la sociedad islámica”. Pocas veces en el curso de la historia se ha dado, por una parte, una circulación tan intensa de hombres, de ideas y de mercancías, y, por otra, una concentración tan variada de productos del espíritu y de bienes materiales, favorecida por los ambientes urbanos que se formaron en el mundo islámico en tiempo de los abasíes (Gabrieli *et. al* 1998: 72). De hecho, solo a mediados del siglo XVI, luego de la conquista y colonización de América, una vez que cristaliza el comercio entre el nuevo continente y la Península Ibérica, se alcanzará el volumen comercial de Bagdad del siglo IX.

El legado del Helenismo, junto a las tradiciones persas, estimuló y se armonizó con el tono secular que impregnó a la sociedad iraquí durante estos siglos. Todo ello se refleja en la literatura de la época, tanto maestros como estudiantes de Arabia, Siria, Egipto y Persia se relacionaban en Bagdad y otros centros de enseñanza, dando lugar a la aparición de una nueva literatura árabe.

Como ya expusimos anteriormente, al-Ma'mūn fundó la *Bayt al-Ḥikma* y en ella se llevaban a cabo trabajos de traducción al árabe de los trabajos científicos y filosóficos, especialmente griegos. La difusión del legado heleno entre las clases educadas del Asia occidental se confrontó con las tradiciones árabes e islámicas en todos los campos de la cultura intelectual. De esta manera, la literatura árabe, tanto religiosa como secular, estuvo dominada por el rechazo y por la atracción resultantes de su confrontación.

Uno de los primeros traductores a gran escala fue Quṣṭa b. Lūqā (m. 835), quien no solo realizó traducciones de Aristóteles y de otros autores posteriores, sino que él mismo escribió sobre matemáticas, astronomía y otras materias. Su fama fue eclipsada por la de Ḥunayn b. Ishāq (m. 873), traductor de Platón y de Galeno. Pero el primer estudiante de los griegos en hacerse un nombre dentro de la filosofía árabe no fue otro

que al-Kindī (m. 850), llamado “el filósofo de los árabes”. A él se atribuyen unos 265 tratados sobre materias muy diversas, tales como música, astronomía, matemáticas, medicina, ética, lógica y metafísica. Su ética refleja una mezcla helenística tardía de elementos platónicos, estoicos y peripatéticos; y su metafísica tiene como objetivo reconciliar a Aristóteles con las enseñanzas islámicas sobre la creación del mundo, al igual que sucede con casi todos los filósofos musulmanes.

El principal personaje de la historia de las matemáticas árabes fue al-Jwārizmī (m. 844), quien no solo estudió los trabajos griegos sobre matemáticas y astronomía, sino también los hindúes, que habían sido traducidos al árabe unos años antes. Revolucionó los métodos de cálculo con el uso de los numerales hindúes y fue a través de la traducción al latín de sus trabajos de álgebra y astronomía como Europa recibió la numeración decimal.

En medicina, el legado de Galeno fue ampliado por Ibn Māsawaih (m. 859) y, sobre todo, por el más grande de los médicos medievales, al-Rāzī (m. 950). Muchos de los tratados de este médico nos han llegado tanto en árabe como en latín y se trata de enormes compendios y numerosas monografías, entre los que destaca *Kitāb al-Hāwī*, conocido como *Continens* en la Edad Media, que comprende cuanto de medicina sabían los árabes, pero con aportaciones originales de su autor.

Las primeras reacciones contra el Helenismo no se hicieron esperar y surgieron en el campo de la teología, pues la relación entre el panteísmo filosófico de la filosofía neoplatónica helenística y el rígido monoteísmo del *Corán* se convirtió en un asunto de enorme importancia. De esta controversia nacen movimientos tales como la *qadariyya* o la *mu'tazila*, de los que ya se ha hablado, que provocarán en época de al-Mutawakkil una reacción ortodoxa, que hizo que todo poeta o escritor que mostrara el más mínimo signo de herejía fuera ajusticiado y acusado de *mu'tazilī*.

El movimiento literario más importante en relación con esta reacción ortodoxa fue la recopilación definitiva de la Tradición, pues fue en el siglo IX cuando Buḥārī y Muslim llevan a cabo sus compilaciones de hadiz, que junto a los *sunan* de Abū Dāwud, al-Tirmidī, al-Nasā'ī e Ibn Māḡa conforman los Seis Libros Canónicos sobre los dichos y hechos del Profeta y su tradición.

Pero no debemos obviar otras materias que fueron cultivadas y mejoradas a lo largo del siglo IX. Es el caso de los escritos históricos, los cuales hacen referencia a las tradiciones preislámicas y al hadiz. Desde época muy temprana nacen las tradiciones históricas relacionadas con el Profeta. La primera biografía de Mahoma, *Sīra Rasūl Allāh*, fue compilada por Ibn Ishāq (m. 768), y nos ha llegado mediante la recensión de Ibn Hišām (m. 834).

Entre los historiadores más destacados en época abasí se encuentra Aḥmad ben Yahyà al-Balaḍurī (m. 892), entre cuyas obras destacan *Kitāb Futūḥ al-Buldān* y *Kitāb Ansāb al-Ašraf*; Abū Ḥānīfa Aḥmad al-Dīnawarī (m. 895) famoso por *Kitāb al-Aḥbār al-Ṭiwāl*, que trata sobre la leyenda nacional de Persia; Ibn Wāḍiḥ al-Ya‘qūbī, contemporáneo de al-Dīnawarī, es autor de un compendio de historia universal, que preserva la tradición *šī‘ī*; Abū Ğa‘far Muḥammad b. Ğarīr (838-923), conocido como al-Ṭabarī, es célebre por su obra *Tārīḥ al-Rusūl wa-l-Mulūk* (abarca desde la creación del mundo hasta el año 915 y se organiza en forma de anales), que constituye una obra histórica de referencia; y ‘Alī b. Ḥusayn al-Mas‘ūdī (m. 956), llamado el Herodoto de los árabes, se conoce por su obra *Murūğ al-Dahab*, que se caracteriza por su unidad artística, su espíritu de investigación y la disposición para registrar todas las cosas maravillosas que su autor vio u oyó. No podemos dejar de citar a Ibn al-Nadīm (m. 995), pues, aunque su obra no es estrictamente sobre historia, es autor de *Kitāb al-fihrist*, un inventario de todas las obras que conoce, enriquecido con juicios críticos, datos y descripciones de obras hoy perdidas, por lo que tiene un valor incalculable para la historia de la historiografía árabe.

Los geógrafos musulmanes recogieron una enorme cantidad de información concerniente a varios países durante el período abasí. Entre ellos el más célebre es Ibn Ḥurdādbih, perteneciente a la primera mitad del siglo IX, autor de *Kitāb al-Masālik wa-l-Mamālik*, el trabajo geográfico árabe más antiguo que nos ha llegado. Además de contener mapas, el libro incluye descripciones de la tierra, la gente y la cultura de todos los países sobre los que habla.

La gramática árabe viene marcada por las escuelas de Kufa y Basora, las cuales mantuvieron una gran rivalidad académica. La escuela de Basora es la más antigua y se dice que fue fundada por Abū l-Aswad al-Dua‘lī (m. 688). Los miembros más representativos de esta escuela fueron Abū ‘Amr b. al-‘Alā’ (m. 770), profundo conocedor

del *Corán*; Ḥalīl b. Aḥmad (m. 776-91), autor del primer diccionario árabe, titulado *Kitāb al-ʿAyn* y primer autor en llevar a cabo un estudio prosódico y rítmico de la poesía antigua, cuyo sistema métrico describió; su discípulo Sībawayhi (796), cuya gramática es conocida a escala mundial, fue el primero en redactar un tratado completo de morfología y sintaxis árabe; al-Aṣmaʿī (m. 828), rival de Abū ʿUbayda (728-824/5), fue un célebre lingüista de su época; entre sus obras nos han llegado *Kitāb al-Ibil*, *Kitāb al-Ḥayl* y *Kitāb Ḥalq al-Insān*, y además fue fundamental como editor, comentador y crítico de la poesía árabe; Abū ʿUbayda, gran humanista junto al al-Aṣmaʿī, convirtió las expresiones raras de la lengua árabe, así como la historia de los árabes y sus conflictos en sus principales objetos de estudio; al-Mubarrad (826-900), autor de *Al-Kāmil*; al-Sukkarī (m. 888), compilador y crítico de la poesía árabe antigua; e Ibn Durayd (837-933), distinguido filólogo, genealogista y poeta, autor de *Maqṣūra* o *Kitāb al-Iṣtiqāq*. El espíritu de normalización y el método de codificación que prevalecieron en los estudios de los gramáticos de Basora se deben, en gran parte, a la influencia de la filología griega y de la lógica aristotélica, recibida a través de la cercana escuela de Gundishapur (Gibb 1970: 53; Vernet 2002: 123-124).

Por otro lado, la escuela de Kufa se caracterizaba por unas enseñanzas menos sujetas a las formas tradicionales: representaba el ala moderna de la filología y reunía a al-Kisāʿī (737-805), sabio persa que se encargó de la educación de Amīn y Maʾmūn, los hijos de Hārūn al-Rašīd (786-809); al-Farrāʾ (m. 822), discípulo de al-Kisāʿī; al-Mufaḍḍal al-Ḍabbī (m. 781-87), autor de una antología de poemas preislámicos, *Al-Mufaḍḍaliyyāt*; Ibn al-Sikkīt (802-858); y Ṭaʿlab 815-904, rival de al-Mubarrad. Los procedimientos de esta escuela consistían en legitimar, no solo en el léxico, sino también en la gramática, la práctica del uso corriente, incluso en sus manifestaciones ocasionales (Gabrieli *et. al* 1998: 73-74).

Los principales focos de esta cultura que se desarrolla a partir de mediados del siglo VII fueron las ciudades iraquíes y, en especial, Basora. De esta ciudad partieron muchas de las ideas que iban a dar la vuelta al mundo. No fue hasta el siglo IX cuando Bagdad se convirtió en la metrópoli intelectual, refundiendo y desarrollando las corrientes nacidas antes de su creación. Esta tarea estuvo patrocinada por la corte califal, por una parte, y por los *kuttāb*, por otra. La corte procuraba ricas pensiones a los autores de los panegíricos oportunistas atrayendo, así, a los poetas; y los *kuttāb* rivalizaban entre ellos por ser los más sabios. Sus conocimientos formaban una especie de enciclopedia de lo

que debía saber el “hombre de bien”, y esto, junto con el hadiz y la poesía, conformaba la nueva cultura: lo que se denomina el *adab*, del cual hablaremos en profundidad más adelante.

2.4.1. Panorama literario en el siglo IX

2.4.1.1. La poesía

Centrándonos ahora en la literatura propiamente dicha, podemos decir que es la poesía la que ocupa el primer lugar en la tradición árabe. La poesía del siglo IX supuso una continuación de la poesía del período omeya, ya sea la de los continuadores o renovadores de la tradición beduina, ya sea la de los llamados “modernos”. El orgullo árabe, el gusto por lo exótico o la nostalgia por la vida sencilla que llevaban los beduinos, junto a las características lingüísticas de estos poemas explican que la poesía antigua mantuviese adeptos y que esta poesía pre-islámica se considere la poesía clásica por excelencia. Gracias a esto, los contemporáneos de los abasíes conservaron poesías que de otra manera se hubiesen perdido y aquellos poetas que desearan ser reconocidos debían demostrar su talento imitando la poesía antigua. Los dos autores más ilustres de antologías e imitaciones son Abū Ṭammām (800-845) y al-Buḥturī (820-897), autores de dos colecciones tituladas ambas *Ḥamāsa*, sin olvidar a Ḥammād al-Rāwiya (m. 772) ni a Mufaḍḍal al-Ḍabbī (m.781-87), con quienes se inició la actividad antológica (Gabrieli *et. al.* 1998: 108).

Sin embargo, los temas de la poesía clásica fueron incorporando poco a poco nuevos elementos, que dieron lugar a nuevas formas poéticas. Ejemplo de ello es el *ḡazal*, breve poema que trata el tema del amor cortés y uno de cuyos precursores fue ‘Abbās b. al-Aḥnaf (m. 807). Estos nuevos elementos fueron enmascarados por los grandes poetas dentro de las *qaṣīdas*, que en ese periodo asumieron una función ceremonial, pues la novedad en el campo poético podía suponer que sus autores fueran tachados de “modernos”.

La poesía denominada “moderna” estuvo representada, sobre todo, por panegíricos y sátiras caracterizados por el embellecimiento de sus versos con tropos y por un ingenioso aprovechamiento de la morfología árabe. Se prefería la simplicidad y la sencillez del texto a las palabras altisonantes y rimbombantes de las viejas *qaṣīdas*. El gusto por lo extraordinario y lo nuevo se tradujo en la composición de breves poemas monográficos y se introdujo la moda de emplear el metro *raḡaz*, así como el abuso de

artificios retóricos de todo tipo y de preciosismos verbales, facilitados por los abundantes recursos de la morfología árabe. Esta poesía buscaba lo extraordinario e ingenioso y debía asumir el papel de las artes plásticas. De esta manera, hallamos poemas que parecen pintura, existe un enorme placer visual, una necesidad de ver las cosas de manera artística y de explicarlas mediante representaciones (Mez 2002: 319)

Se considera a Baššār b. Burd (m. 784) el fundador del modernismo. Se le atribuye la invención de la estrofa *dū-bayt* (dos versos) y, además, fue él el encargado de abrir derroteros modernistas en el cultivo de la poesía erótica (Sobh 2002: 508). En los siguientes versos Baššār canta el amor que él, ciego, sentía hacia la voz de una mujer (Mez 2002: 316):

Amigos, mi oído ama a una de la tribu,

Y es frecuente que el oído ame antes que la vista.

Me dicen: Desvarías hablando de quien no ves.

Yo contesto: El oído anuncia al corazón, tan bien como la vista, lo que está presente.

Pero el autor modernista más destacado será Abū Nuwās (m. 810), que, según la mayoría de los expertos, sobrepasó a todos sus contemporáneos y sucesores, en competencia con al-Mutanabbī. Abū Nuwās era de origen persa y pasó su juventud en la escuela de poetas de Basora. El diván de Abū Nuwās contiene poemas de contenido muy diverso: panegíricos, sátiras, elegías..., pero son el amor y el vino los dos motivos que más inspiraron a este poeta (Sobh 2002: 514). Sus versos se caracterizan por el ingenio, la versatilidad, la elegancia y el dominio de la lengua (Mez 2002: 319):

Las manos de las nubes han tendido sobre la tierra un velo gris.

Y el arco iris lo borda de amarillo, de rojo, de verde y de blanco.

Semeja a la cola del traje de una hermosa, que se acerca en mantos de colores, cada uno más corto que el otro.

También debemos citar a Abū l-‘Aṭāhiya (748-825), ‘Abbās b. al-Aḥnaf (m. 808), Ibn al-Rūmī (836-896) o el califa Ibn al-Mu‘tazz (861-908). Y no debemos olvidar a uno de los grandes poetas de la literatura árabe, junto a Abū Nuwās, que no es otro que el ya citado al-Mutanabbī (915-965), que, a pesar de pertenecer ya al siglo X, debemos tener en cuenta, ya que ejerció una enorme influencia en toda la poesía posterior. Al-Mutanabbī

representa el centro de la resistencia y del triunfo neoclásico. Fue poeta en la corte de Sayf al-Dawla (916-967), en Alepo, corte que se vio obligado a abandonar tras nueve años de estancia para, posteriormente, entrar al servicio de Kafūr (m. 968), de origen esclavo, que ejercía como regente en Egipto y al que al-Mutanabbī hizo objeto de sus ácidas sátiras, por no nombrarle gobernador de una provincia:

Más estúpido que un esclavo y su mujer,
es el hombre libre que soporta a un esclavo, Kāfūr, que le gobierne,
las necesidades de Kāfūr son sólo animales: comer y amar,
ni cumple hoy sus promesas,
ni se acuerda de lo que ayer prometió,
no esperes favores de un hombre,
por cuya cabeza pasó la mano del negrero (Vernet 2002: 110).

Posteriormente, al-Mutanabbī huyó a Iraq, de allí pasó a Persia y a su regreso a Bagdad fue atacado y asesinado por una partida de beduinos en el año 965. Su diván muestra a un hombre apasionado del honor, orgulloso y engreído.

Existió un fuerte antagonismo entre los partidarios de la poesía antigua y los partidarios de la originalidad y de las nuevas formas. De hecho, Ibn Qutayba fue el primer crítico de importancia que afirmó en la introducción de su obra *Kitāb al-Ši‘r wa-l-šu‘arā* (apud Gaudefroy-Demombynes 1947: 4) que antiguos y modernos deberían ser juzgados por sus méritos sin tener en cuenta las épocas. Este punto de vista encontró tal oposición por parte de la clase docta, que incluso se llegaron a rechazar las obras de al-Mutanabbī o de Abū l-‘Alá al-Ma‘arrī, ya que éstos no seguían los prototipos clásicos. Sin embargo, esta nueva poesía consiguió florecer bajo el patronazgo de la corte.

2.4.1.2. La prosa

En cuanto a la prosa, ya había aparecido en los últimos momentos del período omeya, a manos de los *kuttāb* o secretarios, bajo un estilo basado en el de las oratorias oficiales, y su función era didáctica y ceremonial. La obra de prosa más antigua que ha llegado hasta nosotros consiste en tres epístolas compuestas por ‘Abd al-Ḥamīd (m. 750), secretario del último califa omeya, Marwān II (744-750). Pero la agilidad en la prosa fue

adquirida en las traducciones del pahlaví y del persa iniciados por Ibn al-Muqaffa' (m. 757), discípulo de 'Abd al-Ḥamīd y autor de la versión árabe, proveniente del sánscrito, de las *Fábulas de Bidpai*, más conocido como *Kitāb Kalīla wa Dimna*, una de las obras de la prosa árabe más antiguas, modelo de elegancia de estilo y elocuencia (Nicholson 1995: 346). De este autor hablaremos posteriormente en relación con las fuentes de la obra de Ibn Qutayba.

A la expansión de la prosa también ayudó de manera destacada la mística, que surge hacia el año 800, dando impulso al naturalismo, prescindiendo de la erudición, y apoyándose sobre las gentes humildes a las que predicaba, cuya vida analizaba, a cuyas necesidades atendía y por cuya manera de hablar se dejaba influir (Mez 2002: 297).

Dentro de la prosa literaria existe un género típicamente árabe: la *maqāma*. Esta consiste en una serie de breves historias, independientes entre sí, que presentan una misma figura central, casi siempre un falso mendigo o un místico. La *maqāma* posee un tono burlesco proveniente de su único protagonista. Dentro de este género se sitúa *Ḥikāya Abī l-Qāsim*, de Abū Muṭaḥḥar al-Azdī, así como las anécdotas que con el nombre de *maqām* nos narra Ibn Qutayba. En estas últimas, el protagonista suele ser un beduino, un vagabundo o un anciano que deja admirada a la gente con su elocuencia y, que predica una moral estricta y buenas costumbres, a pesar de que él no las practica.

2.4.1.2.1. El género *adab*

El sentido más antiguo de esta palabra es el de hábito, norma práctica de conducta, con la doble connotación añadida de ser loable y heredada de los antepasados. La evolución de este término ha acentuado el contenido ético y práctico de este primer significado: *adab* ha tomado el sentido de buena cualidad del alma, buena educación, urbanidad y cortesía. A comienzos de la época abasí, *adab* equivalía al término latino *urbanitas* y es este sentido el que conservó durante todo el período de la civilización musulmana medieval.

El *adīb* de época abasí, representado por al-Ġāḥiẓ (781-868), no solo estaba versado en poesía y prosa árabes, máximas y proverbios, genealogía y tradición de época pre-islámica, sino también en el conocimiento del mundo iranio con toda su tradición ética, gnómica y narrativa, así como del mundo hindú y del mundo griego. Es así como

en el siglo IX nace la literatura de *adab*, de erudición variada y agradable, que constituirá el pilar de la elevada cultura abasí (*EF²: s.v. adab*)

A comienzos del siglo IX, los estudios filológicos, históricos, jurídicos y coránicos habían sentado las bases de una literatura en prosa árabe-islámica, cuyo predominio podía competir con el alcanzado hasta entonces por la escuela de los secretarios en el campo del *adab*. El problema que había que resolver era el del traspaso de estos estudios desde su aislamiento técnico hacia las preocupaciones del público y los acontecimientos sociales diarios. Este problema fue solucionado por al-Ġāḥiẓ, al poner en juego todos los aspectos de la vida contemporánea en una serie de tratados y epístolas. Al-Ġāḥiẓ, como ya hemos señalado, fue uno de los más grandes escritores de la época. Dotado de una gran capacidad de asimilación, estudió filología en la escuela de Basora y teología con el maestro *muʿtazilī* al-Nazzām (m. 835-45), además de interesarse por la filosofía y por las ciencias griegas. A pesar de su condición de *muʿtazilī*, fue admirado tanto entre los *muʿtazilīes* como entre los no *muʿtazilīes*, pues incluso al-Mutawakkil lo designó como maestro de sus hijos. Sus escritos se caracterizan por el entusiasmo, el vigor y una enorme locuacidad. Al-Ġāḥiẓ en realidad no fue un pensador original, pero se apasionó por todo y habló de todo. Compuso tratados teológicos y un amplio trabajo sobre retórica, además de numerosas obras de carácter anecdótico y entretenido, entre las que destacan *Kitāb al-bayān wa l-tabyīn*, *Kitāb al-ḥayawān* o *Kitāb al-buḥalāʾ*. Con al-Ġāḥiẓ comienza un nuevo estilo. A menudo trata sus temas de manera poco hábil, pero es esto lo que más gustaba a sus partidarios, ya que lo consideraban una liberación del afán erudito que había dominado a escritores anteriores (Mez 2002: 296).

La extensión de estos nuevos movimientos literarios, influidos por la cultura helenística, eclipsó con rapidez la tradición sasánida de los *kuttāb*, a pesar de su desprecio por los árabes y por su cultura. Ibn Qutayba llevó a cabo una reconciliación entre la claridad del estilo secretarial y el arte del lenguaje tradicional y la prosa argumentativa de las escuelas filológicas y jurídicas, dando lugar a un estilo capaz de expresar todas las variedades de las materias imaginativas, abstractas y reales con gran refinamiento y precisión. Así nació el árabe “estándar”, el cual, a pesar de perder parte del vigor del antiguo árabe, sirvió a su propósito durante cientos de años. Ibn Qutayba provisionó a los secretarios de compendios y extractos de todas las ramas del saber árabe, incorporando elementos de tradiciones persas que se habían establecido en la corte y que podrían ser armonizados con el *adab* o humanidades arabo-islámicas.

En época abasí, el término *adab* hace referencia a la cultura general necesaria para desempeñar ciertos oficios o funciones superiores. Se trata de una palabra cuyo significado ha ido variando según las épocas: reglas de los buenos usos sociales, cultura general, literatura... (Maíllo 2013: s.v. *adab*). El *adab* domina la prosa árabe clásica; su propuesta es instruir divirtiendo, desarrollando cualquier tema, hablando de todo sin profundizar demasiado. Su objetivo es proporcionar amplios conocimientos de cultura general de naturaleza enciclopédica: gramática y lexicografía árabes, poesía, historia, disciplinas religiosas, máximas, anécdotas... Pero también sobre la etiqueta del buen comer, del vestir adecuadamente y de la conducta apropiada que debe seguir el hombre refinado y culto. Todo ello completado y adornado con anécdotas y versos que amenizan el contenido del texto. El común denominador de las obras de este género es unir lo útil con lo agradable con el propósito de enseñar en el sentido más amplio de la palabra. Citando de nuevo a Gabrieli (1971: 160), el *adab* “además de su sentido originario de norma de conducta, de tradición ancestral, vino a tener también, entre otros, el de sabiduría práctica y modales distinguidos y, ampliando y espiritualizando esta acepción, indicó algo similar a la *humanitas* de los latinos y humanistas”.

El *adab* se manifestó por primera vez a principios del siglo VIII, conociendo ya bajo los omeyas un momento de esplendor, aunque es en época abasí cuando alcanza su apogeo.

En el siglo IX el término *adab* ya había adquirido muchas aplicaciones y matices de significado. Ibn Qutayba habla de aquello que diferencia al *‘alīm*, aquel que se especializa en una rama específica de la ciencia, y al *adīb*, aquel que practica varias ramas del conocimiento si profundizar en ellas¹. Por tanto, una obra de *adab* supone una miscelánea de diferentes temas tratados con fines enciclopédicos y didácticos, como ya hemos dicho. Un buen ejemplo de *adab* es la obra de nuestro autor, titulada *‘Uyūn al-Aḥbār*.

El iniciador del *adab* fue el célebre autor Ibn al-Muqaffa‘, aunque sus orígenes se sitúan en la tradición ético-política persa con influencias pahlevíes llegadas a través de las traducciones del pahleví de las obras *Kitāb al-tāğ* y *Kitāb al-sulṭān*. Pero Ibn al-Muqaffa‘ no solo tradujo, sino que también se conservan obras de su propia producción,

¹ Véase p. 96 de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

entre ellas *Al-Adab al-Kabīr*, la primera obra en prosa árabe (aparte del Corán) que nos ha llegado íntegra y prácticamente intacta.

Estas primeras obras de *adab* trataron contenidos eminentemente abstractos y de una utilidad práctica relativa, pero en época posterior se fusionaron con dos géneros propiamente árabes: la *risāla* o epístola y la *waṣīyya* o testamento.

Como se ha aclarado, el *adab* hunde sus raíces en la cultura persa, pero ¿qué antecedentes del género podemos encontrar en la literatura persa? Hay que atender, antes que nada, a los textos denominados *andarz* (Rodríguez Paniagua 2005: 20 y ss.). El término *andarz* hace referencia a todas aquellas indicaciones realizadas por una persona destacada en beneficio de aquellos que se sitúan en una posición inferior en términos jerárquicos. Se trata de textos que contienen largas series de consejos moralizantes, amonestaciones y advertencias dirigidas a encauzar la vida del destinatario del texto de acuerdo con un patrón ético o religioso determinado. Entre ellos podemos destacar *Jāwīdān Jirad*, *Risāla de Tansar al rey de Tabaristān*, *Testamento de Ardašīr*, *Khuday-Nāma* o el *Ayīn-Nāma*, debido al uso que los árabes hicieron de ellos; fueron conocidos, sobre todo, gracias a la labor traductora de Ibn al-Muqaffa'. Hay que aclarar que las dos últimas obras citadas fueron empleadas por Ibn Qutayba en la composición de los *'Uyūn*.

Con la expansión del Islam, los árabes entraron en contacto con la cultura persa y el acceso a los textos sapienciales de tipo *andarz* se vio favorecido por la incorporación a la corte de funcionarios y secretarios persas. La traducción de los *andarz* resultó especialmente útil, pues en ellos se ofrecían consejos de un monarca persa a su hijo o de un sabio a un rey, que podían extrapolarse a la dificultad califa musulmán.

A pesar de que la influencia persa fue decisiva en la composición de las obras de *adab* árabes, no debemos olvidar la obra *Kalīla wa-Dimna*, traducida del sánscrito al persa y después al árabe por Ibn al-Muqaffa'; o *Sirr al-Asrār*, obra cuya fuente griega parece haber sido los *Rasā'il Aristātālīs ilā-l-Iskandar* y que consiste en una síntesis de conocimientos y máximas helénicas y persas. Además, también encontramos antecedentes del género dentro de la propia literatura árabe: las *waṣāya* o testamentos ético-políticos árabes.

Las *waṣāya* son un género típicamente árabe que se remonta a la *Ġāhiliyya*; se consideran, por regla general, desde la perspectiva del *fiqh*, concretamente del derecho

sucesorio. Sin embargo, el objetivo de una *waṣiyya* no era tanto legal como religioso o moral. El Islam pronto eliminó de ellas cualquier rastro *ḡāhili*, otorgándoles un carácter teológico y doctrinal, aunque esto no afectó al sentido primigenio de la *waṣī*: el *waṣī* era el continuador de la doctrina religiosa y de la línea de actuación moral de su predecesor, ocupaba el puesto de administrador de la doctrina final establecida por el difunto y, por tanto, se convertía en el depositario de una cierta forma de sabiduría (Rodríguez Paniagua 2005: 20 y ss.).

Este concepto trascendió al ámbito de la literatura. Sabemos que al-Aṣma‘ī (740-828), por ejemplo, para la composición de *Tārīḥ mulūk al-‘arab al-awwaliyya*, recopiló dichos, máximas y consejos de los reyes árabes pre-islámicos y de otras personalidades destacadas por su sabiduría.

Desde esta perspectiva, es decir, desde una perspectiva literaria, las *waṣāya* son breves textos de carácter adocrinador, dirigidos por una persona que se encuentra en una posición superior a la de su destinatario, en función de su mayor experiencia vital o de su situación en el momento de producirse la transmisión. Los consejos que contienen estos textos son de naturaleza variada: suelen predominar los aspectos éticos, las disposiciones religiosas o sobre el culto, pero también pueden aparecer cuestiones de carácter práctico con el fin de ofrecer al legatario una guía de actuación en determinados casos. En ocasiones, estos consejos se relacionan con la política y el ejercicio del poder, convirtiéndose así en un testamento político. A diferencia de los *andarz*, las *waṣāya* se centran en lo concreto, dejando de lado componentes alegóricos y misteriosos. Sus enseñanzas adoptan la forma de respuestas a situaciones muy específicas.

Parece claro que las *waṣāya* nacieron dentro del mundo árabe, sin descartar posibles influencias externas en las fases iniciales de conformación de esta antigua tradición oral. Este tipo de textos, junto con los *andarz* persas, se fusionan con otro género, la *risāla*, y es en época abasí cuando se produce la culminación de este proceso, del que surge el género *adab* en lengua árabe.

A continuación, ofrecemos un cuadro-resumen sobre los orígenes del *adab*:

ANTECEDENTES DEL GÉNERO <i>ADAB</i>	
<i>Andarz</i>	Textos de origen persa con consejos moralizantes, advertencias y avisos con el fin de aleccionar al destinatario. Entre ellos destacan: <i>Jāwidān Jirad</i> , <i>Risāla de Tansar al rey de Tabaristān</i> , <i>Testameno de Ardašīr</i> , <i>Khuday-Nūma</i> y <i>Ayīn-Nāma</i> .
<i>Kalīla wa-Dimna</i>	Célebre obra de tipo sapiencial que tradujo al árabe Ibn al-Muqaffa'
<i>Sirr al-Asrār</i>	Comprende una síntesis de conocimientos y máximas griegas y persas
<i>Waṣāya</i>	Género árabe nacido en la época preislámica de contenido religioso y moral.
<i>Risāla</i>	Género epistolar

Con sus aforismos, proverbios, versos ejemplarizantes y amenas anécdotas, el *adab* era, al mismo tiempo, un producto de y para los cenáculos del príncipe y sus altos cargos, en los que primaba el gusto por el arte de la conversación y de la disputa. Debido a ello, las obras de *adab* muestran un contenido muy heterogéneo; de hecho, al-Ġāḥiẓ afirma que *adab* significa “tomar un poco de todo”, por lo que este género adopta como método la compilación y la repetición, el eclecticismo y la digresión, todo ello fusionado con cierta falta de cohesión (Cheikh-Moussa 2003: 159). Sin embargo, esto no quiere decir que no existiera en las composiciones de *adab* un trabajo de selección y organización, pues el autor no se limitaba a copiar de obras precedentes, sino que reescribía y redistribuía los materiales seleccionados de diferente manera, haciendo nuevo uso de ellos conforme a sus propios fines. Además, es de sobra conocido el hecho de que copiar y emplear textos de otros autores no era algo reprehensible, la originalidad no estaba tan sobrevalorada en aquella época.

Por otra parte, el concepto de autoría sí era importante, ya que la atribución de un texto a un autor era una garantía de su fiabilidad, pero este concepto es distinto del que poseemos actualmente. El autor era un mero intermediario, un transmisor del conocimiento, cuya validez descansaba en su propia reputación. Este concepto se basaba

en el modelo del hadiz, en concreto, en su *isnād* o cadena de transmisores, autoridades que otorgaban la validez de una u otra tradición (Kilito 1983: 73).

Otro punto destacado es la consideración del *adab* como literatura profana en oposición a la literatura religiosa, de gran relevancia en el Islam. Parafraseando a Gabrieli en su artículo de la *Encyclopédie de l'Islam* (*Et*²: s.v. *adab*), el *adab* incluye la totalidad del conocimiento y del saber hacer que debe poseer el hombre instruido, en contraste con el conocimiento religioso (el *Corán*, el *hadiz* y el *fiqh*). Sin embargo, atendiendo al contenido de ciertas obras de *adab*, tales como *Kitāb al-Ḥayawān* o *ʿUyūn al-Aḥbār*, vemos que tal contraposición no existe. Los escritores de estas obras eran, a su vez, teólogos, y las referencias religiosas están cada poco presentes en sus obras:

El camino que conduce a Dios no es uno solo y el Bien no solo se halla en oraciones nocturnas, el ayuno continuo o en el conocimiento de lo lícito y lo ilícito. Los caminos que conducen a Él son muchos y las puertas del Bien son amplias. (Ibn Qutayba [828-889] 2009: II, 42).

Sin embargo, sí se puede afirmar, al menos en el caso de Ibn Qutayba, que, mientras como teólogos concedían la máxima importancia al *Corán*, al *hadiz* y al *fiqh*, como escritores de *adab*, esta importancia se trasladaba a otros campos.

También se ha dicho que el propósito del *adab* era educar en los ámbitos de la moralidad y de la cultura, pero, desde sus inicios, fue visto como una literatura que lo abarcaba todo. Por supuesto que uno de sus objetivos era la educación, pero también instaba a actuar de acuerdo con los conocimientos adquiridos (Pellat 1964: 21). Ibn Qutayba fue acusado injustamente de haber limitado el horizonte del *adab* al tratar de codificarlo, pero en su introducción a los *ʿUyūn* atribuye, con toda claridad, a esta literatura el deber de incluir todos los aspectos de la existencia y de la actividad humanas: el conocimiento, la fe, el arte de la oratoria, las relaciones personales, etc. El *adab* qutaybiano, que engloba una ética y una cultura en las que confluye el conjunto de las corrientes intelectuales que circulaban en la sociedad abasí del siglo IX, se identifica con el concepto de humanismo.

Este tipo de literatura adoptó la forma de epístolas o antologías, cuyo principal objetivo era establecer unas normas de conducta, proveer de máximas y consejos para la conversación o la acción apropiadas. Su valor es, a la vez, estético y aleccionador, y establece un modelo para el desarrollo del hombre a través de historias o mitos atribuidos

a los árabes, persas o griegos; su contenido es, en muchas ocasiones, de carácter anecdótico con el fin de disfrutar, meditar sobre él o imitarlo.

Las grandes colecciones de *adab* que han llegado hasta nosotros pertenecen a gramáticos y filólogos de los siglos IX y X, como *Kitāb al-Kāmil*, de al-Mubarrad (m. 900) y los *Amāli*, del oriental-andalusí al-Qāli (m. 967). Pero las más destacadas son *Iqd al-Farīd*, de Ibn ‘Abd Rabbihi (860-940), el cual repite, ampliándolo, el esquema de los *‘Uyūn* de Ibn Qutayba (sobre el que luego profundizaremos) y agrega un bosquejo de historia del Islam y una parte histórico-literaria y retórica más amplia; y *Kitāb al-Aġānī*, de Abū al-Fāraġ al-Isfahānī (m. 967), compendio de “canciones” o arias de versos con música de moda en su época. Para cada una de las cien arias recogidas, el autor redacta una verdadera monografía biográfico-crítico-anecdótica sobre el poeta autor de los versos en cuestión, con amplias citas de su diván, digresiones y *excursus*, todo lo cual, convierte a esta obra en una mina de datos sobre la poesía, la música, la historia política y social, las costumbres... En general, sobre toda la civilización y cultura árabe, excluyendo el campo científico, desde la *Ġāhiliyya* hasta los tres primeros siglos del Islam. Es importante señalar que esta obra también recopila material extraído de fuentes tales como los *‘Uyūn* de Ibn Qutayba o de la obra de al-Mubārrad, entre otras.

Tras este breve repaso por la historia y la cultura del siglo IX en Oriente, nos centraremos ahora en la figura de Ibn Qutayba, en su vida, en su obra y, principalmente, en el estudio de *‘Uyūn al-Aḥbār*.

3. Vida y obra de Ibn Qutayba

Abū Muḥammad ‘Abd Allāh b. Muslim b. Qutayba al-Dīnawarī nació en Kufa en el año 828, en el seno de una familia iraní arabizada. Sin embargo, al-Ḥaṭīb, en su obra *Tārīḥ Baġdād* ([m. 1071] 1997: X, 170), sitúa su lugar de nacimiento en Bagdad en ese mismo año. Aunque la mayoría de las fuentes coinciden en que el lugar de nacimiento de nuestro autor fue Kufa. Las principales fuentes a las que hemos recurrido para recabar información biográfica sobre nuestro autor son¹:

- a) Ibn al-Nadīm (m. 995/98), *Al-Fihrist* (traducción al inglés de Bayard Dodge), Columbia University Press, Nueva York. 1970, pp. 170-172.
- b) Ibn al-Faraḍī (m. 1012), *Kitāb tārīḥ ‘ulamā’ al-Andalus*, Maktab Nasr al-Taqaḥa al-Islamiyya, El Cairo, 1955, vol. I, pp. 21, 74, 134, 401, 406; vol. II, pp. 31, 45, 65.
- c) Ḥaṭīb al-Baġdādī (m. 1071), *Tārīḥ Baġdād*, Dar al-Kutub al-Ilmiyya, Beirut, 1997, vol. 10, pp. 170-171.
- d) Ibn al-Anbārī (m. 1181), *Nuzhat al-alibbā’ fī tabaqāt al-udabā’* [ed. crítica de Attia Amer], Almquist & Wiksell, Estocolmo, 1963, pp. 272-274.
- e) Ibn al-Aṭīr (m. 1233), *al-Kāmil fī al-Tārīḥ*, Dar al-kutub al-Ilmiyya, Beirut, 1987, vol. VI, pág. 359.
- f) Ibn al-Abbār (m. 1258), *Kitāb al-Takmila li-kitāb al-ṣila*, Codera, Madrid, 1888-9, pp. 30, 106, 294, 348, 378, 387, 698, 734.
- g) Abū l-Fidā’ (m. 1331), *Tārīḥ Abī l-Fidā’*, Dar al-kutub al-Ilmiyya, Beirut, 1997, vol. II, pág. 54.
- h) Ibn Kaṭīr (m. 1372), *al-Bidāya wa-l-nihāya*, Dar al-kutub al-Ilmiyya, Beirut, 2003, vol. IX, pp. 48, 57.

3.1. Educación de Ibn Qutayba

De su infancia y juventud no se sabe mucho. Se educó en Basora, de donde procedían sus maestros en su mayor parte. En su juventud ya se interesó por estudiar

¹¹ Para la elaboración de la vida de Ibn Qutayba también nos hemos basado en *EL²: s.v. Ibn Kutayba*; Lecomte (1965) y Ḥuseini (1950).

diferentes ramas del conocimiento, como la ciencia del *kalām*¹, *tafsīr*², tradición, poesía, gramática, etc. Las ramas del conocimiento ya eran muy numerosas en aquella época y aparecieron otras como la filosofía, la lógica, la astronomía y las matemáticas, impulsadas, principalmente, por los *mutakallimūn*. Al-Ġāhiz representa esta nueva escuela y enfatiza la importancia de las matemáticas, incluso por encima de la gramática. Ibn Qutayba, por otra parte, representa a los tradicionalistas, destaca el valor de los estudios clásicos y religiosos y habla de manera irónica de la nueva escuela y de su orientación filosófica, que intentaba compaginar fe y razón. Sin embargo, la influencia de la nueva escuela era tal que Ibn Qutayba tuvo que reconocer la importancia de algunas ciencias como la geometría, la astronomía y las matemáticas, pero no por encima del *fiqh*, la gramática o la tradición. Nuestro autor no se mantuvo distante con respecto a este movimiento y, aunque condena en muchos de sus libros la ciencia del *kalām*, la estudió en su juventud y frecuentó los círculos de los *mutakallimūn* en Basora, pero evita mencionar sus nombres en sus obras y dice: *حدثني رجل من اصحاب الكلام* (“me contó un *mutakallim*”)³. Solo en su obra *‘Uyūn al-Aḥbār* menciona el nombre de al-Ġāhiz⁴, bajo su verdadero nombre, ‘Amr b. Baḥr.

La influencia que esta escuela ejerció en Ibn Qutayba no fue profunda, pues la abandonó en un período temprano de sus estudios y se unió a una de las escuelas del hadiz, en la que había tradicionalistas ortodoxos en su enseñanza y en su conducta. Entre esas escuelas destaca la escuela de al-Aṣma‘ī (m. 828). Pero esta escuela no se distinguía por sus enseñanzas teológicas e Ibn Qutayba buscaba al maestro ideal. Oyó hablar acerca de un maestro célebre en muchos países musulmanes, llamado Ishāq ben Ibrāhīm, pero conocido como Ibn Rāhwayh (m. 853), e Ibn Qutayba se dirigió a Nīsābūr para ser su discípulo. Ibn Rāhwayh fue uno de los maestros de la escuela de *Ahl al-hadiz*, de la que también formaban parte Ibn Ḥanbal (m. 855) y Yaḥyà b. Ma‘īn (m. 847). Su reputación como *muḥaddiṭ* y *faqīh* se difundió por el Jurasán e Iraq; de hecho, se dice que Ibn Rāhwayh revivió la *sunna* en estos territorios (*EF*²: s.v. *Ibn Rāhwayh*). Nuestro autor debió dejar pronto Basora, ya que Ibn Rāhwayh murió alrededor del año 853, por lo que Ibn

¹ Literalmente significa “ciencia de la palabra”, pero esta expresión se suele traducir por “teología musulmana”, pues, en este caso, *kalām* hace referencia a la Palabra de Dios. Véase Maíllo (2005: s.v. *kalām*).

² El *tafsīr* es el comentario del *Corán*, es decir, la exégesis coránica; constituye una de las disciplinas coránicas más importantes. Véase Maíllo (2005: s.v. *tafsīr*).

³ Véase p. 32 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia*.

⁴ Véase p. 74 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia*.

Qutayba debía de tener unos 25 años cuando se fue. Tras la muerte de su maestro, Ibn Qutayba continuó sus estudios en la escuela de al-Aṣma'ī y en otras escuelas tradicionalistas, pero ningún maestro marco en él una impronta como la que le dejó Ibn Rāhwayh, pues él inculcó en nuestro autor la doctrina del hadiz y los principios de su escuela, por los que Ibn Qutayba luchó toda su vida. Por esta razón, conviene analizar más a fondo a Ibn Rāhwayh y a su escuela (*EL²: s.v. Ibn Rāhwayh*).

Ibn Rāhwayh estableció su escuela en Nīsābūr bajo el patrocinio de los *ṭāhiríes*, los cuales le salvaron de la *miḥna* que realizó el califa al-Ma'mūn en este período. Tanto Aḥmad b. Ḥanbal como Ibn Rāhwayh eran ardientes defensores de los principios de la escuela, pero mientras Aḥmad ponía en peligro su vida en defensa de su doctrina, Ibn Rāhwayh se inclinaba por la lógica y se abstenía de oponerse al imam, a quien se debía obediencia obligatoria de acuerdo con las enseñanzas del *Corán* y de la tradición. Aḥmad condenaba esta actitud, pero Ibn Qutayba la mantuvo al pie de la letra, y en muchas de sus obras insiste en la importancia de no desobedecer al imam.

Uno de los mayores talentos de Ibn Rāhwayh era memorizar la tradición. Se dice que memorizó 100.000 tradiciones y era visto como un fiel tradicionalista. Las tradiciones que Ibn Qutayba cita con la autoridad de Ibn Rāhwayh atañen, principalmente, a cuestiones de jurisprudencia islámica. Este adoptó una postura muy hostil hacia Abū Ḥanīfa (m. 767), principal representante del *ra'y*¹ u “opinión” (*EL²: s.v. Ibn Rāhwayh*), pues, a su parecer, era enemigo de la tradición. En opinión de Ibn Rāhwayh, el *hadiz* no podía someterse al *ra'y*. Ibn Qutayba en los *ʿUyūn* transmite un poema satirizando a los *aṣḥāb al-ra'y*², pues, según nuestro autor, esta escuela no solo contradice a la tradición, sino también al *Corán*. Ibn Qutayba hereda de su maestro y de la escuela de al-Aṣma'ī - el cual era anti-*ḥanafí*-, la hostilidad hacia la escuela del *ra'y*.

Antes de que Ibn Qutayba regrese a Basora tras la muerte de su maestro, recibirá las enseñanzas de Aḥmad b. Ḥālid al-Ḍarīr al-Baḡdādī, conocido como Abū Sa'īd. Este fue un filólogo protegido por Ṭāhir b. ʿAbd Allāh, quien lo trasladó a Nīsābūr. Al-Azharī (m. 980) afirma que Ibn Qutayba fue su discípulo y que nada de lo que afirme bajo la autoridad de Abū Sa'īd puede negarse. Sin embargo, este dato no está confirmado por más autoridades y Lecomte (1965: 6) se pregunta si no fue una confusión con Aḥmad b.

¹ Opinión subjetiva o juicio práctico del jurista. El razonamiento individual fue preponderante en los primeros tanteos de la ciencia jurídica islámica. Véase Mañillo (2005: s.v. *ra'y*).

² Véase p. 26 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia*.

Sa'īd al-Liḥyānī, que transmite a Ibn Qutayba las obras *Kitāb al-amwāl* y *Kitāb ġarīb al-hadiz* de Abū 'Ubayd (m. 838), como afirma el propio autor en los *'Uyūn*. Conforme a esta última obra de Abū 'Ubayd, Ibn Qutayba compone su obra *Kitāb iṣlāḥ al-ġalaṭ fī ġarīb al-hadiz li Abī 'Ubayd al-Qāsim b. Sallām*.

Conociera o no a Abū Sa'īd, Ibn Qutayba recibió de Ibn Rāhwayh sus saberes teológicos y continuó con sus estudios literarios en Basora. Ibn Qutayba recibió su educación literaria y filológica en la escuela de al-Aṣma'ī, de la mano de los maestros Abū Ḥātim al-Siġistānī (m. 869), Ibrāhīm b. Sufyān (m. 863), al-Riyāšī (m. 871) y 'Abd al-Raḥmān b. 'Abd Allāh (siglo IX). Eligió esta escuela por ser ortodoxa, anti-*mu'tazilī* y anti-*ḥanafī*, pues al-Aṣma'ī era un tradicionalista, y en ella tuvo la oportunidad de estudiar varias ramas del *adab* bajo maestros competentes. Abū Ḥātim, por ejemplo, se distinguía en la *riwāya* o transmisión del *hadiz* (*EP*: s.v. *riwāya*) y en el estudio de la poesía, la crítica literaria y la prosodia.

Además de asimilar el legado de la escuela de al-Aṣma'ī, Ibn Qutayba conoció e incorporó tradiciones, la mayoría de carácter religioso, de un gran número de tradicionalistas de Basora, entre ellos de Abū al-Ḥaṭṭāb Ziyād b. Yaḥyā (m. 868), Muḥammad b. 'Ubayd (m. 863), Yazīd b. 'Amr¹, Iṣḥāq b. Ibrāhīm b. Ḥabīb (m. 871) Muḥammad b. Ḥālid b. Ḥidāš (m. 838), etc. Todos estos tradicionalistas constituyeron una fuente para sus obras, pero no la única, pues Ibn Qutayba también empleó material no islámico, como veremos más adelante. Sin embargo, Ibn Qutayba no distinguía entre una tradición derivada del Profeta y otra derivada de sus Compañeros o incluso de un *rāwi*, para él todas eran tradiciones y revestían la misma importancia, ni siquiera prestaba atención a la veracidad o falsedad de los transmisores en un *isnād*². Cuando sus oponentes le mostraban la contradicción entre dos o más tradiciones y afirmaban que una tenía que ser falsa, él pretendía reconciliar las tradiciones y, en algunos casos, recurría a la crítica del *isnād*. Otra debilidad de nuestro autor residía en el relato de las tradiciones pues, a menudo, no estaba seguro de la expresión exacta de una tradición y la citaba de la manera más cercana posible a su sentido³.

¹ No hemos podido identificar a este personaje.

² Véase Maíllo (2005: s.v. *isnād*).

³ Lo cual en muchas ocasiones nos ha dificultado mucho la tarea de localizar uno u otro hadiz en las colecciones canónicas.

Hay que decir, con referencia al análisis crítico de la tradición, que Ibn Qutayba no estaba capacitado para tal análisis. Él pensaba que la religión no se puede razonar y esta actitud explica algunas manchas en sus obras.

Con respecto a la gramática, Ibn Qutayba hizo uso de las obras de las escuelas de Kufa y de Basora, por igual, y entre sus maestros nombra a al-Kisā'ī (737-805) y a al-Farrā' (m. 822), pertenecientes a la escuela de Kufa. Pero, por desgracia, las obras de gramática de nuestro autor no nos han llegado y solo conocemos sus títulos gracias a Ibn al-Nadīm ([m. 995/98] 1970: 170): *Ġāmi' al-naḥw* y *Ġāmi' al-naḥw al-ṣaġīr*.

Tradicionalmente, se considera a Ibn Qutayba como el fundador de la escuela de Bagdad, a medio camino entre la de Basora y la de Kufa, pero, en su obra, Lecomte (1965: 389) refuta esta teoría basándose, entre otras cosas, en la inexistencia en la obra de Ibn Qutayba de un sistema gramatical coherente. Sin embargo, sí podemos aceptar una postura conciliadora, pues nuestro autor, en gramática propiamente dicha, es partidario de la norma de Basora, pero en filología y poesía se muestra más liberal, acercándose así, a las actitudes de la escuela de Kufa.

En referencia a la poesía, no hay constancia de que Ibn Qutayba escribiera verso alguno, a pesar de haber conocido el ambiente de los filólogos de Basora y Bagdad, que eran grandes amantes de la poesía y a pesar de haber frecuentado los círculos de poetas. Este rasgo de Ibn Qutayba es más bien raro entre los autores árabes, pues la poesía es el género por excelencia en la literatura árabe. Nuestro autor se dedicó a teorizar sobre la poesía, a analizarla y a expresar sus gustos personales en función de la calidad de los versos ajenos que selecciona en sus obras. A este respecto podemos preguntarnos cuáles eran sus opiniones sobre los llamados “antiguos” y los “modernos”. En la introducción de la obra *Kitāb al-ši'r wa-l-šū'arā'* (Gaudefroy-Demombynes 1947) Ibn Qutayba niega a los “modernos” el derecho a alejarse del camino de los “antiguos” con respecto a la constitución de las *qaṣīdas* e ignora las piezas compuestas bajo nueva estructura. Sin embargo, anima a estos “modernos” a emplear en su poesía una lengua más corriente que aquella que emplean los “antiguos”, a pesar de venerarla. En su obra, Ibn Qutayba, cita tanto a unos como a otros y, como ya se ha mencionado, intenta armonizar ambos grupos.

Por otro lado, Ibn Qutayba no muestra interés por la métrica y se limita a distinguir entre *raġaz* y *ši'r* (en la que se reúnen todos los metros más elaborados). Nuestro autor siente hacia el *raġaz* ciertas reticencias por ser característico de beduinos del entorno

omeya, reticencia típica del hombre culto del siglo IX, que prefiere el estilo más refinado de los urbanitas de su tiempo. Sin embargo, sí se interesó por la rima por estar en relación con la gramática y la lexicografía, incluyendo una teoría propia al respecto en la introducción de la obra antes mencionada y ofreciendo términos técnicos tales como *iqwā'* o elisión de una sílaba en el hemistiquio; *sinād* o unión de una rima que contiene una vocal larga con otra que contiene un diptongo; *īā'* o repetición de la misma palabra en la rima; o *iğāza*, consistente en la variación de la última vocal. También aborda las licencias que se permiten los poetas, mostrándose partidario de seguir la norma. No se abstiene de corregir, por ejemplo, la supresión de una vocal desinencial o de criticar al poeta que emplea una forma poco corriente en lugar de una habitual.

No obstante, conforme a lo que afirma Gaudefroy-Demombrynes (1947: 17-18) parece que Ibn Qutayba no es plenamente consciente de la noción de género poético, aunque sí se interesa por los temas de inspiración de los poetas, que son, en última instancia, los que determinan el género de sus obras poéticas (cólera, embriaguez, avidez...).

En general, Ibn Qutayba aborda la crítica poética desde una perspectiva léxica y gramatical; se interesa en la poesía en la medida en que aporta al hombre de su época un complemento de la cultura árabe tradicional. La poesía, para él, es un medio para sostener una demostración filológica, histórica, política o religiosa, pues nuestro autor es, ante todo y sobre todo, un prosista.

Aunque ya hemos citado a varios maestros de nuestro autor en diferentes materias, las listas más completas son aquellas realizadas por Şaqr (1954) en su introducción a la edición de *Ta'wīl muškil al-Qur'ān* y por 'Ukāša (1960) en su introducción a la edición de *Al-Ma'ārif*, pero también se puede consultar la obra de Lecomte (1965).

No se sabe cuándo concluyó Ibn Qutayba sus estudios y comenzó su carrera profesional. Parece que empezó y siguió escribiendo hasta ganarse una reputación. Entre sus trabajos más tempranos está *Adab al-Kātib*, dedicado al visir de al-Mutawwakil (847-861) y, posteriormente, al de al-Mu'tamid (870-892), Abū l-Ḥasan 'Ubayd Allāh b. Ḥāqān (m. 877). Ya se ha dicho que este protegió a Ibn Qutayba durante casi toda su vida y parece ser que, gracias a él, Ibn Qutayba desempeñó el puesto de cadí de Dīnawar durante muchos años. Esta relación con las autoridades se verá reflejada en su obra.

Cuando muere ‘Ubayd Allāh en torno al año 877, Ibn Qutayba se traslada a Bagdad y se consagra a enseñar sus obras. Como maestro, deseaba que sus estudiantes memorizaran lo que aprendieran de él; de hecho, se dice que su hijo Aḥmad transmitió en el Cairo todos los libros de su padre de memoria (al-Ḥaṭīb [m. 1071] 1997: IV, 229); además, hacía hincapié en la necesidad de que sus estudiantes no solo buscaran el conocimiento, sino que también se preocuparan por su moral. Ibn Qutayba no podía olvidar su deber como maestro en cuestiones religiosas, sus cualidades literarias eran solo medios para favorecer y conseguir un fin. Él comenzó como un tradicionalista y sus estudios literarios y filológicos fueron realizados con el objetivo de entender el *Corán* y la tradición. Ibn Qutayba escribió sus obras literarias para fomentar en la gente las cualidades necesarias para entender el lenguaje de los árabes, su libro sagrado y su religión.

Falleció en el año 889 legando un considerable número de obras de las que hablaremos a continuación.

3.2. Obra de Ibn Qutayba

Ibn Qutayba fue el primer autor en la segunda mitad del siglo IX en componer sus libros de manera sistemática y organizada, y en brindar largas introducciones exponiendo sus objetivos y razones para escribirlos. Esta sistematización se debe, an, ates que nada su carrera como maestro, pues debía recoger y organizar sus datos y presentarlos a sus estudiantes. Su sistema de organización del material se refleja, sobre todo, en los *‘Uyūn*, una de sus obras de madurez.

La obra de Ibn Qutayba abarca un gran número de materias, tales como teología, tradición, *tafsīr*, poesía, gramática... y tiene como objetivo ilustrar a sus lectores desde una posición ortodoxa. Por tanto, su contribución fue reproducir materiales desde una perspectiva ortodoxa, recopilarlos, ordenarlos y estructurarlos.

3.2.1. Fuentes empleadas por el autor

Antes de entrar en la obra de nuestro autor, hemos considerado conveniente realizar un breve análisis de las fuentes de las que se valió, para lo que hemos recurrido a la obra de Lecomte (1965: 181-211), por ser la más completa en este aspecto.

- Fuentes persas e indias.

La obra de Ibn Qutayba se ve muy influida por la tradición sapiencial, ético-administrativa e histórica indo-persa, que se introdujo en el patrimonio de los árabes a través de las traducciones realizadas durante la segunda mitad del siglo VIII, en especial, por aquellas que llevó a cabo Ibn al-Muqaffa'.

Pero esta figura de la literatura árabe no solo es conocida como traductor, sino también como autor de obras tales como *Kitāb al-adab al-ṣaḡīr*, *Kalīla wa Dimna*, *Kitāb al-adab al-kabīr* y *Yatīma fī-l-rasā'il*. Ibn Qutayba cita con frecuencia en sus obras los “*ādāb* de Ibn al-Muqaffa'”, principalmente en *Adab al-Kātib*, aunque en ocasiones tan solo dice “*qāla Ibn al-Muqaffa'*”:

Dijo Ibn al-Muqaffa': “Si el pueblo te honra por dinero o poder no te satisfará, pues la veneración cesará con la desaparición de ambos, pero sí te satisfará que te honren por la religión o la educación”¹

Con respecto a *Kalīla wa Dimna*, encontramos referencias en los ‘*Uyūn* mediante la fórmula “*wa fī kitāb li l-Hind*” o “*fī kitāb min kutub al-Hind*” (tan solo en una ocasión hallamos una referencia expresa a *Kalīla wa Dimna*²), de las que la mayor parte son máximas sapienciales, como podemos apreciar en el siguiente pasaje:

Y en el libro de la India: “Si el sabio emigra y lleva con él su saber es suficiente, al igual que el león lleva con él su fuerza, de la que vive allá donde se encuentre”³.

Entre las traducciones de Ibn al-Muqaffa' podemos nombrar *Kitāb al-āyīn* o *Ayīn-Nāma*, ya citado anteriormente, un manual de arte militar del que Ibn Qutayba se valió en su obra ‘*Uyūn al-Aḥbār; Kitāb siyar al- 'Aḡam* es el título que

¹ Véase p. 84 de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

² Véase p. 150 de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

³ Véase p. 84 de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

lleva la adaptación al árabe de *Judaynāmeḥ* o *Juday-Nāma*¹, historia de los reyes persas que Ibn Qutayba emplea en sus *Ma'ārif* y que cita en los *'Uyūn*; y *Kitāb al-tāğ*, título compartido por tres obras dentro de la literatura árabe, pertenecientes a Ibn al-Muqaffa' (m. 757), Abū 'Ubayda (728-824/5) y al-Ġāḥiẓ (781-868). Con respecto a esta última obra, parece que Ibn Qutayba se valió de la versión adaptada por Ibn al-Muqaffa', de la que encontramos numerosas referencias en los *'Uyūn*.

- Fuentes griegas

Aunque la esencia de la obra de nuestro autor se basa en la cultura ético-administrativa persa, también recurrió a fuentes de origen griego. De hecho, en los *'Uyūn* el capítulo dedicado a las ciencias de la naturaleza está basado en estas fuentes, a las que se refiere mediante las fórmulas “*qāla Aristāṭālīs*”, “*qāla ṣāḥib al-Mantiq*”, “*qāla ṣāḥib al-Filāḥa*” o “*qālat al-Rūm*”.

Estas fuentes consisten, concretamente, en las obras de Aristóteles y las obras pseudo-aristotélicas, así como la *Geoponica*, de Cassianus Bassus Scholasticus, cuya traducción circulaba en época de Ibn Qutayba con el título *Kitāb al-Filāḥa*. También encontramos citas de Platón, aunque muy pocas veces:

Dijo Platón: “Si no fuera porque el decir ‘no sé’ es causa de que sí sé, diría que yo no sé”².

- Fuentes judeo-cristianas

Podemos encontrar citas del Antiguo y del Nuevo Testamento en la obra de Ibn Qutayba, sobre todo en los *'Uyūn*, los *Ma'ārif* y el *Muḥtalif*. Lo más curioso de algunas de estas citas es su fidelidad textual con respecto al texto original de los Testamentos, siendo las de los *'Uyūn* las menos exactas, lo que indica que Ibn Qutayba debió poseer una copia del texto bíblico.

Sin embargo, las citas bíblicas en su mayoría son inexactas o fantasiosas³.

Ejemplo de una cita bastante fiel del Nuevo Testamento⁴ lo encontramos en este pasaje:

¹ Se trataba de una epopeya escrita en pahleví entre los siglos VI y VII d.C., que no ha llegado a nosotros, pero que se ha podido reconstruir gracias a los testimonios de Firdawsī y Tabarī. Recogía el pasado mitológico y la primitiva historia de Irán. Véase Sarkhosh (1996: 29).

² Véase p. 92 de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

³ Para el estudio de las fuentes judeo-cristianas en la obra de Ibn Qutayba, véase Lecomte (1958: 34-46).

⁴ Véase Mt 13:55-57 (ed. La casa de la Biblia, 1992).

En el Nuevo Testamento, cuando Jesús, Dios lo bendiga, les mostró los prodigios, les dio ejemplos y proverbios, y les reveló estos milagros, dijeron: “¿Acaso no es éste el hijo del carpintero? ¿No es su madre María y sus hermanos Jacob, José, Simeón y Yehuda y sus hermanas están todas en nuestras casas?” Y les dijo Jesús: “En verdad no se insulta al Profeta ni se lo deshonra, salvo en su ciudad y en su entorno.”¹

- Las obras de al-Ġāḥiz

Parece que solo los *‘Uyūn* recogen citas reconocidas de las obras de este autor. La mayor parte de estas citas hacen referencia al *Kitāb al-bujalā’*, pero Ibn Qutayba también se sirvió de otras obras tales como *Kitāb al-ḥayawān*, *Kitāb al-bayān wa-l-tabyīn* (muchos pasajes de esta obra figuran en el capítulo sobre la ciencia y la elocuencia de los *‘Uyūn*), *Kitāb al-tarbī’ wa-l-tadwīr*... Ibn Qutayba conoce toda la obra de al-Ġāḥiz y su influencia se manifiesta y se constata a lo largo de la suya propia.

- Fuentes filológicas

Una de las fuentes más importantes a este respecto es el *Kitāb* de Sībawayhi, que Ibn Qutayba leyó y del que se puede asegurar que poseía una copia. Las referencias a esta obra se introducen mediante “*qara’ tu fī Kitāb Sībawayh*” o “*qāla Sībawayh*”.

También debemos tener en cuenta la obra *Mağāz al-Qur’ān*, de Abū ‘Ubayda y *Ma’ānī l-Qur’ān*, de al-Farrā’, de las que Ibn Qutayba hace uso en su obra *Kitāb tafsīr ġarīb al-Qur’ān*, aunque no reproduce de forma literal los fragmentos de estas obras.

- Fuentes dudosas o no identificadas

En su obra, Lecomte (1965) dedica un apartado a estas fuentes, que nos limitaremos a nombrar por no saber con certeza si fueron, o no, realmente empleadas por nuestro autor o si algunos de sus contenidos le fueron transmitidos de forma oral. Se trata de *Kitāb al-aḥbār al-ṭiwāl*, de Abū Ḥanīfa al-Dīnawarī

¹ Véase p.80 de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

(siglo IX); *Kitāb al-muḥabbar*, de Muḥammad b. Ḥabīb (m. 860); *Kitāb al-ṣarīf*, de Wakī¹; *Hikam Luqmān*² y otras fuentes diversas sin identificar.

Podemos decir, a modo de resumen, que las principales fuentes de cultura de Ibn Qutayba son: la tradición árabe, que se manifiesta en el *hadiz* y en la filología; la tradición indo-persa, que se expresa en una moral de tipo pragmático en el dominio del saber vivir y una concepción de las relaciones personales en una sociedad renovada; la tradición helenística, que aporta a su obra el interés por la lógica y la cultura científica; y la tradición judeo-cristiana, que introduce una espiritualidad, por otra parte latente en la sociedad de la época.

3.2.2. Obra de Ibn Qutayba

A continuación, haremos un repaso de las obras existentes más importantes de Ibn Qutayba siguiendo un orden cronológico basado en el que ofrece Lecomte en su estudio (1965: 90 y ss.):

➤ Obras de juventud:

Kitāb ḡarīb al-hadiz. Ibn Qutayba compuso esta obra para completar las lagunas que detectó en la obra *Ġarīb al-hadiz* de Abū ‘Ubayd (m. 838). En Damasco se conservan las partes primera y tercera³. La primera parte se compone de una introducción y seis capítulos que tratan sobre la definición de términos de *fiqh*, las indicaciones que ofrece el *hadiz* con respecto al Corán, las sectas y los hadizes de diversas autoridades. El tomo III está dedicado a numerosos personajes célebres, tales como ‘Uṭmān, ‘Alī, ‘Abd Allāh ben Mas‘ūd... Ibn Qutayba anotó aparte los errores que cometió Abū ‘Ubayd, que fueron el objeto de otra obra. La edición más moderna es la de ‘Abd Allāh al-Ḥubūrī, Maṭba‘at al-‘ānī, Bagdad, 1997.

Kitāb ta’wīl muškil al-Qur’ān. Se trata de un tratado de retórica coránica muy comentado y con muchas notas y referencias bibliográficas. Se

¹ Se trata de Wakī‘ b. al-Ġarrāh (m. 812), reputado tradicionista contemporáneo de al-Mahdī, que es la fuente de muchas de las anécdotas que encontramos en los *‘Uyūn*. Véase *EF*: s.v. *Wakī‘ b. al-Djarrāh*. 111.

² Las referencias a Luqmān son muy frecuentes en la obra de Ibn Qutayba y todas se encuentran concentradas en los *‘Uyūn*. Este Luqmān no es otro que el héroe del Oriente Próximo Ajīqar, hombre asirio célebre por su excepcional sabiduría, que conocemos a través de un papiro arameo del año 500 a.C. hallado en las ruinas de Elefantina. Véase *Al-Munğid*: s.v. *لقمان*.

³ Para la localización de manuscritos y ediciones de las obras de nuestro autor. Véase Brockelmann (1937: 186-187) y Lecomte (1965: 102-163).

organiza en una introducción, cinco capítulos, un apéndice e índices. La introducción consiste en una defensa del estilo coránico y los capítulos que la siguen tratan temas como las figuras del estilo coránico, partículas y locuciones o palabras con varios sentidos. Los índices son muy exhaustivos: índice de versos, hadizes, proverbios, antropónimos, topónimos... La mejor edición de esta obra es la de Şaqr, *Maktabat Ibn Qutayba, K. ta'wīl al-Qur'ān*, El Cairo, 1954.

Kitāb tafsīr ġarīb al-Qur'ān. En la introducción de esta obra, Ibn Qutayba muestra su deseo por ser breve y limitarse exclusivamente al *ġarīb*, el cual distingue del *muškil*. La obra se organiza en tres capítulos que versan acerca de la derivación de los nombres y atributos divinos, la explicación de algunas palabras importantes en el lenguaje de la exégesis coránica y la revisión de las azoras del *Corán* en su orden tradicional. También contiene índices de versos, hadizes citados, proverbios y una bibliografía y tabla general de materias. De esta obra contamos con la edición de A. Şaqr, *Maktabat Ibn Qutayba, K. tafsīr ġarīb al-Qur'ān*, Dār ihyā' al-kutub al-'arabiyya, El Cairo, 1958.

- Parece ser que poco antes del año 850 compuso *Adab al-Kātib*, obra que, *grosso modo*, es un manual de ortografía y gramática. Contiene una ingente cantidad de información sobre lexicógrafos y gramáticos y se divide en cuatro capítulos que versan sobre la propiedad de los términos, la ortografía, la lectura correcta y la derivación morfológica. La edición más actual es la realizada por Muhammad al-Dalī, Mu'assasat al-Risala, Beirut, 1982.

- Obras escritas durante su estancia en Dīnawar:
 - Kitāb al-aşriba*. Consiste en una extensa fetua escrita por un autor de *adab*, es decir, presenta el carácter de una obra de *fiqh* y de una obra de *adab*. Consta de una introducción en la que, entre otras cosas, se brinda una definición de *ḥamr* y de *nabīd*, y de cuatro capítulos acerca de los argumentos de los autores que prohíben cualquier bebida espirituosa, de los que autorizan ciertas bebidas fermentadas, de la opinión de las bebidas... Y concluye afirmando que ante la duda lo mejor es abstenerse.

Kitāb al-maysir wa l-qidāh. En la introducción de esta obra el autor indica que su objetivo es recoger toda la documentación, sobre todo poética, sobre el tema y reunirla en una monografía. Esta obra es un glosario de los juegos de azar preislámicos, sin dejar de lado las preocupaciones lexicográficas. La obra se organiza en una introducción y dos capítulos sobre los principios, la terminología y las reglas del juego.

Las dos últimas obras están inspiradas en el mismo verso del *Corán*¹, lo que demuestra que las preocupaciones religiosas de nuestro autor nunca están ausentes de su obra. Contamos con la edición de Kurd ‘Alī, publications de l’Académie, Damasco, 1947.

Kitāb al-anwā’. Es un tratado de astronomía y meteorología organizado en seis capítulos acerca de los nombres de las estrellas, el calendario de los árabes, el zodiaco, los astros, los planetas, los vientos... Los editores han discutido si esta obra es un plagio del *Kitāb al-anwā’*, de Abū Ḥanīfa al-Dīnawarī, de la que no se han conservado más que algunos fragmentos. Sin embargo, no existen indicios para afirmar tal cosa y, según Lecomte (1965: 108), podemos suponer que dispusieron de una fuente común. Esta obra ha sido editada por Ch. Pellat y M. Hamidullah, Dā’irat al-Ma’ārif al-‘Utmāniyya, Hayderabad, 1956.

Kitāb ma ‘ānī al-šī’r. Se trata de una obra de poética cuyo interés reside en que Ibn Qutayba no solo cita versos difíciles, sino que los confronta a otros sobre la misma materia; además, proporciona gran cantidad de documentos poéticos inéditos y lleva a cabo un análisis léxico de los versos. El autor agrupa los versos por temas, así encontramos capítulos dedicados a los caballos, la superstición, la guerra, los juegos de azar, la vejez... Se trata, pues, de una antología razonada con fines pedagógicos.

Kitāb al-‘Arab. Esta obra está dedicada a diferentes temas relacionados con los árabes: diferencias entre la nobleza persa y la árabe, virtudes de los árabes, preeminencia de *qurayš*... En ella se reflejan dos ideas centrales del pensamiento de Ibn Qutayba: la tribu de *qurayš* es la única que debe aspirar al imamato y los *ḥurāsānīes* deben integrarse en la

¹ {يسئلونك عن الخمر و المسير قل فيهما اثم كبير و منفع للناس و اثمهما اكبر من نفعهما} “Te preguntan acerca del vino y del juego de azar. Di: “Ambos encierran pecado grave y ventajas para los hombres, pero su pecado es mayor que su utilidad”. Véase Cortés (1999: 43).

comunidad sin pretensiones de poder. Tan solo ha sido editada por ‘Abd al-Raḥmān b. Yaḥyà al-Yamānī, Dā’irat al-Ma‘ārif al-‘Uṭmāniyya, Hayderabad, 1949.

Kitāb ‘Uyūn al-Aḥbār. Esta obra es la principal representante de la prosa qutaybiana, por lo que de ella hablaremos en profundidad más adelante. La edición más actual pertenece a Yūsuf ‘Alī Ṭawīl, Dar al-kutub al-ilmiyya, Beirut, 2009 (4ª edición).

Kitāb al-šī‘r wa-l-šū‘arā’. Ibn Qutayba ofrece en esta obra una lista de poetas ordenados, de manera algo tosca, en orden cronológico. Cada entrada consta de indicaciones biográficas, los mejores y peores versos del poeta en cuestión y, a veces, algunos poemas extensos sobre una materia determinada. La parte más importante de esta obra es su introducción, en la que el autor expone su teoría poética (Gaudefroy-Demombynes 1947). ecomte (1965: 131) nos remite a la edición en latín de De Goeje, *Liber Poesis et poetarum*, Leiden, 1904; y a la edición árabe de Aḥmad Muḥammad al-Sākir, El Cairo, 1945-50. Con respecto a la introducción de esta obra, cabe destacar la edición de Gaudefroy-Demombynes (1947).

Kitāb al-ma‘ārif. Existen dos versiones de esta obra de historia: la primera se escribió antes del año 866 y la segunda poco antes de la muerte del autor en el año 889. Este extenso libro trata temas tales como una breve historia del mundo antes del Islam, el Profeta y sus Compañeros, los califas omeyas y abasíes y los personajes célebres de ambos califatos, los *muḥaddiṭūn*, los transmisores de poesía, los pedagogos, las mezquitas, las religiones profesadas por los árabes antes del Islam... Por tanto, podemos ver que existen dos niveles dentro de la obra: 1. Los grandes hechos históricos propiamente dichos; 2. Información biográfica y anecdótica sobre un gran número de personajes de importancia diversa. Contamos con la edición realizada por Dar al-kutub al-ilmiyya, Beirut, 2003 (2ª ed.).

- Poco antes del año 870, Ibn Qutayba compuso su obra *Kitāb ta’wīl muḥtalif al-hadiz*, en cuya introducción habla de la explotación que las sectas hacen del hadiz, así como de los reproches dirigidos contra los *muḥaddiṭūn*. A esta introducción le siguen tres capítulos que versan sobre los *mutakallimūn* y la gente del *ra’y* y sobre algunos de sus más célebres representantes, las cualidades y defectos de los *muḥaddiṭūn* y la crítica de

un conjunto de hadizes (Lecomte 1962). Esta obra fue editada por Lecomte, Institut Français de Damas, Damasco, 1962.

3.3. La influencia de Ibn Qutayba

El estudio de la influencia que ejerció Ibn Qutayba impone una lectura atenta de un gran número de obras posteriores, biografías e *isnāds*, al igual que la identificación de numerosos personajes. Sin embargo, con el fin de no sobrecargar este apartado, hemos decidido realizar un breve análisis de su influencia a través de sus discípulos, pues ellos fueron los encargados de transmitir la obra de nuestro autor, y a través de la obra que más refleja dicha influencia, *Al-ʿIqd al-Farīd*.

Estos discípulos figuran en las obras de los grandes biógrafos de Ibn Qutayba (Lecomte 1963: 282-300). A continuación, se ofrece una lista de los discípulos más representativos en la transmisión de la obra de Ibn Qutayba:

- I. Aḥmad b. ʿAbd Allāh b. Muslim b. Qutayba, Abū Ğaʿfar. Se trata, nada más y nada menos, que del único hijo conocido de Ibn Qutayba, nacido en Dīnawar durante la estancia de su padre en esta ciudad como cadí. Asimiló sus enseñanzas hasta el punto de poder dictar sus obras de memoria. En el año 933 fue delegado por el cadí en jefe de Bagdad en las funciones de sustituto en Egipto. La mayoría de los biógrafos afirma que Aḥmad fue el responsable de transmitir todas las obras de su padre en Egipto. Aḥmad tuvo un hijo, ʿAbd al-Wāḥid, que continuó la transmisión de la obra de su abuelo en el occidente islámico.
- II. ʿAbd Allāh b. Ğaʿfar b. Durustawayh b. al-Marzubān al-Fārisī al-Fasawī al-Naḥwī, Abū Muḥammad. Parece haber frecuentado como discípulo a los grandes filólogos de la segunda mitad del siglo IX, entre ellos al-Mubarrad, Ṭaʿlab y el propio Ibn Qutayba. Se convirtió en un reputado gramático y lexicógrafo, autor de un gran número de obras, entre las que citaremos *Kitāb al-Kalām ʿalá Ibn Qutayba fī taṣḥīf al-ʿulamāʾ*, en la que refuta a nuestro autor. Solo se puede asegurar su transmisión de los *Aṣriba* (Saqr [ed.] 1954: 31), pero de los Títulos de sus obras se deduce una mayor influencia del maestro sobre su discípulo.

- III. Aḥmad b. Marwān al-Dīnawarī al-Mālikī, Abū Bakr. Ibn Ḥayr, en su obra *Fahrasa* (apud Lecomte 1963: 289) ofrece una impresionante lista de obras de Ibn Qutayba que fueron transmitidas por Aḥmad ben Marwān, lo que lleva a pensar que fue discípulo de nuestro autor durante mucho tiempo. En el occidente islámico transmitió los *Anwā'*, *Ma'ānī l-šī'r*, *Maysir*, *Uyūn...*
- IV. Qāsim b. Aṣḡaḡ b. Muḥammad b. n. Yūsuf b. Nāṣiḡ b. 'Aṭa' al-Bayyānī al-Qurṭubī, Abū Muḥammad. Fue mawla de los omeyas y una de las figuras de la élite intelectual de su época. Viajó a Oriente, donde se relacionó, entre otros, con al-Tirmidī, Ibn Ḥanbal, al-Mubarrad-Ṭa'lab e Ibn Qutayba. En su paso por Bagdad, recogió las enseñanzas de Ibn Qutayba, especialmente, de sus obras *Ma'ārif* y *Ġarīb al-hadiz*. Pero según Ibn Ḥayr (1894-1895: 67-68, 188-189, 195, 377) no se limitó a estas obras, pues en al-Ándalus transmitió *Anwā'*, *Ġarīb al-Qur'ān*, *Masā'il*, *Muškil...* Fue, sin ninguna duda, junto a Abū 'Alī al-Qālī, el hombre que introdujo a Ibn Qutayba en al-Ándalus.
- V. Ibrāhīm b. Muḥammad b. Ayyūb b. Bašīr al-Šā'ig, Abū l-Qāsim. Se sabe poco acerca de este discípulo de nuestro autor. Al-Ḥaṭīb ([m. 1071] 1997: X, 170-171) simplemente indica sus maestros y sus discípulos, pero insiste en su cualidad de transmisor de toda la obra de Ibn Qutayba en el oriente islámico.
- VI. 'Ubayḡ Allāh b. 'Abd al-Raḡmān b. Muḥammad b. 'Īsā al-Sukkarī, Abū Muḥammad. Aunque tampoco existe mucha información sobre este personaje, Ibn Ḥayr en su *Fahrasa* señala que transmitió en Occidente las obras *Iṣlāḡ al-ġalaṡ* y *Masā'il*.
- VII. 'Ubayḡ Allāh b. Aḥmad b. 'Abd Allāh b. Bukayr al-Tamīmī, Abū l-Qāsim. No es citado más que en dos ocasiones por los biógrafos de Ibn Qutayba, al-Ḥaṭīb ([m. 1071] 1997: X, 170) y al-Sam'ānī ([1113-1166] 1965: 443), por lo que constituye un enigma.
- VIII. Aḥmad b. Ḥusayn b. Ibrāhīm al-Dīnawarī, Abū Bakr. La única mención a este personaje se halla en un *isnād* del *Muḡṭalif*, pero no se sabe más acerca de él (Saqr [ed.] 1954: 31).
- IX. Aḥmad b. Muḥammad b. al-Ḥasan al-Dīnawarī al-Ḍarrāb, Abū Bakr. También se menciona en un *isnād* del *Muḡṭalif* (Lecomte 1962: 458), pero sabemos, además, que transmitió esta obra y que uno de sus sucesores en dicha transmisión fue el célebre Ibn Baṭṭa al-'Ukbarī.

- X. Al-Hayṭam b. Kulayb b. Šurayḥ b. Ma‘qil al-Šāšī al-Binkaṭī, Abū Sa‘īd. Se interesó y transmitió especialmente las obras de *adab* de Ibn Qutayba, sobre todo *Adab al-kātib*.
- XI. Ibrāhīm b. Mūsà b. Ğamīl al-Umawī al-Andalusī, Abū Ishāq. Fue mawla de los omeyas. Viajó a Oriente y se instaló en Egipto. Transmitió *Ma‘ārif* y *Ġarīb al-hadiz*. Ibn Jayr (1894-95: 188) señala que también transmitió *Išlāḥ al-ġalaṭ*.

Estos son los principales discípulos de los que sabemos que transmitieron la obra de Ibn Qutayba tanto en Oriente como en Occidente, principalmente su producción referente al hadiz y a las ciencias religiosas. Esto se debe a la insistencia de los biógrafos sobre estas materias, pero no debemos olvidar la calidad de Ibn Qutayba como autor de *adab* que interesó mucho en Occidente, sobre todo en al-Ándalus.

El intercambio de gentes, ideas y modas se produjo por toda la cuenca del Mediterráneo durante muchos siglos, aunque deber tenerse en cuenta que entre Oriente y al-Ándalus existía cierto desfase, a veces de un siglo, en la recepción de las nuevas tendencias que se daban entre los dos extremos. Aún así, se producía una constante emigración de Oriente a al-Ándalus y viceversa. Los andalusíes viajaban a Oriente por el precepto de la peregrinación y en busca del saber, siendo La Meca y Medina, además de lugares de peregrinación, centros educativos. Pero estos viajes también se realizaban a Kufa, Basora, Bagdad, Damasco..., dando lugar a una interdependencia cultural entre los andalusíes y los orientales (Gabriel *et. al.* 1998: 72-73).

Los peregrinos y estudiosos andalusíes entran en contacto con diversos movimientos culturales de Oriente e importan a al-Ándalus obras religiosas, tradiciones proféticas, lengua, literatura, ciencia e historia. Es el caso de Abū Ismā‘īl b. al-Qāsim (901-967), conocido como al-Qālī, que se educó en Bagdad y emigró a al-Ándalus. Este personaje estaba familiarizado, entre otras, con las obras de Ibn Qutayba y se encargó de transmitir las en al-Ándalus junto a los discípulos ya citados de nuestro autor. Entre las obras de *adab* que más éxito tuvieron en al-Ándalus se encuentran *Adab al-Kātib* y *‘Uyūn al-Aḥbār* y una buena prueba de ello la encontramos en el autor Ibn ‘Abd Rabbihi (860-940).

Ibn ‘Abd Rabbihi es el autor de *Al-‘Iqd al-Farīd* o *El Collar Único*, obra en la que vemos páginas y páginas extraídas directamente de *‘Uyūn al-Aḥbār*, aunque, en algunos casos, hallamos diferencias o ampliaciones. Este autor reunió el material más

selecto de los principales libros de sus predecesores y añadió una excelente organización, mostrando una gran habilidad en el empleo del lenguaje.

El Collar Único es una gran antología de *adab*, cuyo objetivo era dar a conocer en al-Ándalus los elementos orientales, y suponía una valiosa fuente de información para el hombre de letras. Está compuesta por 25 libros titulados con nombres de piedras preciosas que van conformando el collar. La obra trata, sobre todo, de asuntos orientales o de temas ya tratados por autores de Oriente.

Con respecto a los libros *Kitāb al-‘Ilm wa-l-Bayān* y *Kitāb al-Zuhd*, que son objeto de nuestra tesis, podemos observar que Ibn ‘Abd Rabbihi selecciona, casi exclusivamente, los poemas, aunque en muchos casos con diferencias, como podemos observar en el siguiente ejemplo:

Si no llega a morir un *tamīmī*,
te alegra que viva, pues se trae comida,
pan, dátiles o manteca,
o la cosa envuelta en la túnica de rayas¹

Sin embargo, en *Al-‘Iqd al-Farīd* ([860-940] 2006: II, 295) encontramos estos versos ampliados con otro:

Lo verás rodear los horizontes con deseo

Como ya se ha dicho, mucho del material de Ibn Qutayba se halla reproducido en esta obra. Sin embargo, Ibn ‘Abd Rabbihi es mucho más sistemático a la hora de organizar su contenido y, en muchos casos, no sigue la ordenación general de la obra de Ibn Qutayba.

Ibn Qutayba no solo dejó huella en Ibn ‘Abd Rabbihi, pues existen otras antologías de *adab* que, en mayor o menor grado, reciben la influencia de nuestro autor, de manera directa o indirecta, tales como: *Maqamāt*, de Badī‘ al-Zamān al-Hamadānī² (m. 1008); *Kitāb adab al-dunya wa al-dīn*, de al-Māwardī (m. 1058), cuyo material está organizado de una manera diferente a la habitual (*El²: s.v. Māwardī*); *Al-Muḥāḍarāt*, de al-Rāḡib al-

¹ Véase pp. 180 de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

² Las *maqamāt* no se pueden definir como antologías de *adab* tradicionales, pero, al igual que éstas, presentan como objetivo tratar todas las variedades del comportamiento humano. Véase *El²: s.v. Maḳāma*.

Iṣfahānī (siglo XII) (*EP²: s.v. Abū l-Fardj*), extensa antología cuyo contenido intenta, como dice su autor, “pulir la materia comprensiva y sustancial del conocimiento (...) y conviene a su dueño preocuparse por la inteligencia y la protección de la excelencia” (Rosenthal 1970: 270); finalmente, otra antología muy popular es *Rabī‘ al-Abrār*, de al-Zamaḥṣarī (siglo XII) (*EP²: s.v. Zamakhsharī*), en la que aparece el tema del mundo natural.

3.4. ‘*Uyūn al-Aḥbār*

Entre todas las obras de Ibn Qutayba, la que más nos interesa es *Kitāb ‘Uyūn al-Aḥbār*, pues a una parte de ella se dedica esta tesis. Por tanto, emprenderemos ahora su análisis en profundidad.

Aunque Ibn Qutayba se interesó por diversos temas, dejando aparte la teología, fue en el campo del *adab* donde adquirió una distinguida reputación. Como ya hemos expuesto, Ibn Qutayba recibe su educación literaria de la escuela de al-Aṣma‘ī, de quien se dice que memorizó un tercio del corpus de la literatura árabe. Sin embargo, fue a al-Siġistānī, concretamente, a quien nuestro autor debe en lo esencial su educación literaria. Ibn Qutayba leyó todos sus libros y, presumiblemente, tuvo estrecho contacto con él. De hecho, la mayoría de las referencias literarias de Ibn Qutayba proceden de su maestro. También hemos dicho que Ibn Qutayba no se limitó a la escuela de Basora, pues también se acercó a las obras de los grandes maestros de Kufa, aunque existieran contradicciones con su propia escuela. Sin embargo, la avidez de conocimiento de nuestro autor le llevó a leer una gran cantidad de libros de *adab*, independientemente de quién fuera su autor o de la escuela a la que perteneciera. A todo esto, hay que añadir su amplio bagaje cultural persa, que marca toda su obra.

Los arabistas occidentales han querido ver en el *adab*, en general, y en el de Ibn Qutayba, en particular, un ideal profano en oposición al ideal religioso del Islam. Sin embargo, un análisis de la introducción de los ‘*Uyūn* nos muestra que las referencias a Dios y a la religión no responden a simples cuestiones de estilo. Para Ibn Qutayba, no existe una diferencia de naturaleza entre las ciencias religiosas y el *adab*, sino, más bien, una diferencia de grado, como muestra la siguiente afirmación del autor, ya citada con anterioridad: “Si quieres ser ‘*ālim* (sabio), estudia una sola rama de la ciencia; si quieres ser *adīb*, coge lo mejor de cada cosa”. Por tanto, la obra de *adab* de Ibn Qutayba es un compromiso entre el aspecto religioso y el aspecto profano de la cultura. De acuerdo con

la definición de Huseini (1950: 71), el *adab* de Ibn Qutayba es “el estudio de las ciencias religiosas desde un punto de vista literario y lingüístico”.

‘Uyūn al-Aḥbār es un exhaustivo manual de ética musulmana en el que se integran elementos provenientes del Corán y del *hadiz*, de la época pre-islámica y de la cultura persa, ofreciendo un panorama de todo el saber de su tiempo. La obra se divide en cuatro volúmenes organizados en una introducción y diez libros, que se subdividen en capítulos de extensión variable:

1º Volumen:

- *Kitāb al-sulṭān* o *Libro del poder*. Consta de 19 capítulos que hablan sobre conducta, política, compañeros, consejeros y secretarios.
- *Kitāb al-ḥarb* o *Libro de la guerra*. Consta de 19 capítulos acerca de la estrategia militar, las cualidades de los buenos y malos soldados, las armas, los camellos, etc.
- *Kitāb al-su‘dad* o *Libro de la autoridad*. Formado por 32 capítulos que versan sobre la nobleza, la pobreza y su elogio, la censura de la riqueza, el comercio, la humildad y la adulación.

2º Volumen:

- *Kitāb al-ṭabā‘i‘ wa-l-aḥlāq al-maḍmūma* o *Libro de las naturalezas y las criaturas horrendas*. Contiene 35 capítulos que hablan sobre las buenas y malas cualidades humanas como el instinto, la envidia, la cólera... Y termina con una sección dedicada a la naturaleza de los animales.
- *Kitāb al-‘ilm wa-l-bayān* o *Libro de la ciencia y la elocuencia*. Está formado por 54 capítulos que hablan sobre la retórica, el arte de la oratoria y de la conversación, sobre el Corán y las tradiciones del Profeta, sobre discusiones religiosas, refutación de herejes, poesía o sermones de hombres importantes.
- *Kitāb al-zuhd* o *Libro de la templanza*. Consta de 7 capítulos dedicados al ascetismo y su naturaleza, así como a ascetas notables y alguna de sus exhortaciones.

3º Volumen:

- *Kitāb al-Iḥwān* o *Libro de los amigos*. Contiene 18 capítulos que se ocupan de la amistad, la lealtad, la vecindad, así como de visitas, regalos, enhorabuenas, pésames, etc.
- *Kitāb al-ḥawā'ig* o *Libro de las necesidades*. Son 12 capítulos acerca de los efectos personales.
- *Kitāb al-ṭa'ām* o *Libro de la comida*. Está formado por 29 capítulos sobre la comida y sus clases, la etiqueta en la mesa, el hambre, el ayuno, el cuidado del cuerpo, etc.

4º Volumen:

- *Kitāb al-nisā'* o *Libro de las mujeres*. Consta de 34 capítulos en los que se habla del carácter de la mujer, del matrimonio, de la belleza y la fealdad, de las relaciones entre hombres y mujeres, del amor, el divorcio o la pasión.

El objetivo de Ibn Qutayba al componer esta extensa obra era que sirviera como recordatorio para la gente de ciencia, como un manual para quien que no estuviera versado en el *adab* y como entrenamiento para los reyes y príncipes. Los *'Uyūn* enseñan al hombre a desarrollar y a progresar en el lenguaje hablado y escrito y a adquirir el talento de la persuasión, además de otorgarle conocimientos sobre las ciencias religiosas y profanas, sobre cómo salir airoso de una situación comprometida y cómo conseguir sus objetivos. Su intención era que fuera una guía dirigida tanto hacia la élite como hacia el vulgo para obtener cultura general y buenos modales, sin prescindir de anécdotas agradables y graciosas que lo amenizaran.

El estilo de los *'Uyūn* se basa en la sencillez, la naturalidad y la claridad, pero, su autor, como lexicógrafo, presta atención a la precisión de los términos buscando su propiedad. No hay abuso de rarezas lingüísticas ni rigidez en las normas gramaticales, pues busca una eficacia didáctica.

Las narraciones son, en la inmensa mayoría de las ocasiones, transmitidas por boca de diversos personajes, tanto ilustres como anónimos. Además, Ibn Qutayba siempre procura fijar la cadena de transmisores de un relato y cita sus fuentes, normalmente

utilizando las expresiones *قال*, *حدثني*, *بالغني*, *روى* y *انشد* cuando introduce un poema. La mayor parte de la obra está estructurada según el siguiente ejemplo:

حدثني أبو حاتم عن الاصمعي قال: حدثنا أبو هلال عن قتادة قال: قال عبيد الله بن زياد لقيس بن عباد

Me contó Abū Ḥātim conforme a lo que dijo al-Aṣma‘ī: Nos contó Abū Hilāl en palabras de Qatāda: Dijo ‘Ubayd Allāh b. Ziyād a Qays b. ‘Abbād...¹

Como ya hemos dicho, el autor ornamenta su estilo con anécdotas, poemas y citas coránicas, que ejemplifican aquello sobre lo que está hablando, por ejemplo:

Dijo el poeta:

[Ṭawīl]

Se considera distinguido a quien es sabio,

aunque en su pueblo no sea considerado como noble,

y si se instala en un lugar vive en él con su saber,

pues ningún sabio en una tierra es forastero.²

Algunos exegetas del *Corán* hablaron sobre lo dicho por Dios, Poderoso y Grande: {Apartaré de Mis Signos a quienes se enorgullecen sin razón en la tierra}, es decir, les privó del entendimiento del *Corán*³.

Ejemplos muy amenos son aquellos con los que nuestro autor quiere mostrar la importancia de la sintaxis:

Dijo un hombre a un beduino: “¿Cómo moriré?” (Quería decir: ¿cómo está tu familia?⁴). Y dijo el beduino: “Crucificado”; creyó que él le estaba preguntando cómo sería su muerte⁵.

Atendiendo a los dos libros de los que se ocupa esta tesis, *Kitāb al-‘Ilm wa-l-Bayān* y *Kitāb al-Zuhd*, podemos decir que, a grandes rasgos, siguen la estructura general de la obra. Sin embargo, fundamentalmente en el primero, observamos cambios de estilo. Dichos cambios se producen hacia el final, donde observamos que el autor deja de

¹ Véase p. 69 de la edición del *Libro del saber y de la elocencia* y p. 174 de la traducción.

² Véase p. 82 de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

³ Véase p. 100 de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

⁴ Se produce una confusión entre la palabra *اهل* (“pueblo, gente”) y el verbo *هلك* (“morir”) por un error en la vocalización.

⁵ Véase p. 128 de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

reproducir lo que dijo uno u otro personaje y pasa a reproducir fragmentos que extrae de libros de temática diversa. Posteriormente, la sección dedicada a los libros de pactos¹ está organizada en *fuṣūl* o capítulos y la última parte de la obra se estructura en discursos o *ḥuṭbas*.

¹ Véase p. 203 de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

Traducción y estudio
del *Libro del saber y
de la elocuencia*

de

Abū Muḥammad ben Muslim ben
Qutayba al-Dīnawarī

EL LIBRO DEL SABER Y DE LA ELOCUENCIA

EL SABER

Me contó al-Ziyādī¹: Nos contaron ʿIsā b. Yūnis, al-Awzāʿī², ʿAbd Allāh b. Saʿd³, al-Ṣunābihī en palabras de Muʿāwiyya b. Abī Sufyān⁴: “El Enviado de Dios, Dios lo bendiga y salve, prohibió las palabras erróneas”; y dijo al-Awzāʿī: “Se refiere a las cuestiones difíciles⁵”.

Me contó Suhayl b. Muḥammad conforme a las palabras de al-Aṣmaʿī⁶: Escuché a ʿImrān b. Ḥudayr que habló acerca de un hombre de las gentes de Siria al que llamó y dijo: Dijo Kaʿb al-Aḥbār⁷ a la gente del pueblo de Siria: “¿Qué opinais de Abū Muslim al-Ḥawlānī⁸?”. Y dijeron: “¿Qué buena es nuestra opinión de él y cuanto aprendemos de él!”. Entonces dijo: “La gente más vil del mundo es su pueblo⁹; y ejemplo de ello es la historia de la fuente de agua caliente¹⁰ situada en el pueblo, deseada por los extranjeros e

¹ Al-Ziyādī puede hacer referencia a dos maestros de nuestro autor: 1. Muḥammad ben Ziyād b. ʿUbayd Allāh b. Ziyād b. al-Rabīʿ al-Ziyādī al-Baṣrī (m.864), tradicionista y maestro de personajes tales como al-Bujārī o Ibn Māḡa; 2. Ibrāhīm b. Sufyān b. Sulaymān b. Abī Bakr b. ʿAbd al-Raḥmān b. Ziyād b. Abīh, Abū Iṣḥāq b. Abī Ḥabīb (m. 863), gramático y filólogo discípulo de Sībawayh, Abū ʿUbayda y al-Aṣmaʿī. Véase Lecomte (1965: 55, 61).

² Al-Awzāʿī (707-773 d.C.) fue uno de los imames del Islam. Nació en Baʿalbak y dejó tras de sí una conocida doctrina. Protestó contra la opresión de los gobernadores sobre todo tras la revolución de al-Munayyira (fuerte de Siria) en 759. Es autor de dos obras: *Al-Sunan* y *al-Masāʿil*. Véase *Al-Munğid*: s.v. *الأوزاعي*.

³ ʿAbd Allāh b. Saʿd (m. 844) fue uno de los biógrafos del Profeta Mahoma, autor de *Kitāb al-Ṭabaqāt al-Kabīr*. Véase Nicholson (1995: 144).

⁴ Muʿāwiyya b. Abī Sufyān (m. 680) fundador de la dinastía Omeya. Gobernó Siria en época de ʿUmar y de ʿUṭmān. Fue conocido por su ingenio y por su buen hacer político. Véase *Al-Munğid*: s.v. *معاوية بن أبي سفيان*.

⁵ Esta explicación no concuerda con el hadiz, porque no significa que el Profeta prohibiera acerca de las cuestiones difíciles y al-Zamajšarī ilustró el motivo en su libro *Origen de la retórica*: “Son las cuestiones las que no dan un significado correcto”. Véase Ibn Qutayba ([828-889] 2009: II, 133).

⁶ Al-Aṣmaʿī (740-828 d.C.) fue uno de los gramáticos más célebres de Basora, alumno de Abū ʿAmrū b. al-ʿAlāʿ. Entre sus obras tenemos: *Ḥalq al-Insān al-Ḥayl*, *al-Ibl*, *al-Addād*, y la más célebre *al-Aṣmaʿiyyāt*, sobre relatos de los poemas de los árabes. Véase *Al-Munğid*: s.v. *الأصمعي*.

⁷ Kaʿb al-Aḥbār (m.652 d.C.) fue adepto a los más antiguos relatos del *ḥadīṭ*, de origen yemení y cercano a Muʿāwiyya. Véase *Al-Munğid* s.v. *كعب الأحبار*.

⁸ Abū Muslim al-Ḥawlānī es ʿAbd Allāh b. Tuwab, adepto de un compañero del Profeta y experto en ascetismo. Nació durante la *Ġāhiliyyah* y se convirtió al Islam antes de la muerte del Profeta. Murió en el año 62 de la Hégira. Véase *EP*: s.v. *Al-Khawlānī*.

⁹ En la colección de proverbios de al-Maydānī se dice: “La gente más vil del mundo son sus vecinos”. Véase Ibn Qutayba ([828-889] 2009: II, 133).

¹⁰ El manantial: fuente de agua caliente que cura lavándose en ella; dijo Ibn Darīd: es una fuentecita caliente que fluye de la tierra y que cura a débiles y enfermos. Este ejemplo en *Lisān al-ʿArab* s.v. *حمام*, pero con una diferencia en su texto: “El ejemplo del sabio es el ejemplo del manantial, traído por los de fuera y abandonado por los lugareños, y mientras tanto he aquí que si se filtraran sus aguas y un pueblo hiciera uso de ellas, otros pueblos se sorprenderían, se arrepentirían”. Véase Ibn Qutayba ([828-889] 2009: II, 133).

¹ Al-Riyāṣī (m.871) fue un sabio de la lengua y la poesía, procedente de Basora. Se vio influido por al-Aṣmaʿī. Lo asesinaron los etíopes. Entre sus obras tenemos *Kitāb al-Ḥayl* y *Kitāb al-Ibl*. Véase *Al-Munğid*: s.v. *الرياشي*.

indiferente para los lugareños, entretanto sus aguas se filtran y aquellos obtienen sus beneficios, mientras los otros se lamentan”.

En el Nuevo Testamento, cuando Jesús, Dios lo bendiga, les mostró los prodigios, les dio ejemplos y proverbios y les reveló estos milagros dijeron: “¿Acaso no es este el hijo del carpintero? ¿No es su madre María y sus hermanos Jacob, José, Simeón y Yehuda y sus hermanas están todas en nuestras casas?” Y les dijo Jesús: “En verdad no se insulta al Profeta ni se lo deshonra, salvo en su ciudad y en su entorno.”

Al-Riyāšī¹ nos contó: Nos contó al-’Ašma’ī: Le dijeron a Dağfal el genealogista: “¿Cómo sabes todo lo que sabes?” Y dijo: “Con una lengua juiciosa y un corazón prudente; y he aquí que si me encontraba con un sabio aprendía de él y le ofrecía lo que yo sabía”.

Me contó Abū Ḥātim²: Nos contó al-Ašma’ī: Nos contó al-’Alā’ b. Aslam según las palabras de Ru’ba b. al-’Ağğāğ³: “Me dirigí al genealogista al-Bakrī y me dijo:

—¿Quién eres?

—Soy el hijo de al-’Ağğāğ.

—Has sido breve y has manifestado quién eres. Quizá tú seas de una tribu sobre la cual si callo no me preguntarán, y si hablo no sabrán de mí.

—Espero que no sea así.

—¿Cuáles son los enemigos de la hombría y de la nobleza del espíritu⁴?

—Infórmame tú.

—La gente malvada, si ve algo bueno, lo tapa y, si ve algo malo, lo divulga.

² Abū Ḥātim al-Siğistānī (m. 869) fue un filólogo árabe de Basora, discípulo de Abū Zayd al-Anṣārī, al-Ašma’ī. Los temas de sus obras son los poetas antiguos, vocabulario y prosodia. Véase *EP*: s.v. *Abū Ḥātim al-Siğistānī*.

³ Ru’ba b. al-’Ağğāğ al-Tamīmī (685-762) poeta de metro *rağz*. De él aprendieron los gramáticos y defendieron su poesía. Véase *Al-Munğid*: s.v. *رعبة بن العجاج*.

⁴ Hemos traducido “hombría y nobleza de espíritu” por la palabra *murū’a*, cuyos significados son múltiples pues alude a la hospitalidad, el valor, el perdón, la grandeza del alma, la virilidad... Para lo cual no existe en español un término suficientemente abarcador.

Después dijo: “En verdad el saber tiene un defecto, un error y un problema. Su defecto es su olvido, su error es la mentira y su problema es que se propaga en otros pueblos”.

Se decía que el hombre sigue siendo sabio mientras busque el saber, pero si cree que ya sabe, entonces es ignorante.

Me contó un maestro nuestro conforme a las palabras de Muḥammad b. ‘Ubayd¹, al-Šalt b. Mihrān y un hombre bajo la autoridad al-Ša‘bī² y ‘Abd Allāh³: Dijo el Profeta, Dios lo bendiga y salve: “Quien busque el conocimiento con uno de estos cuatro objetivos irá al Infierno: para lidiar sobre él con los ulemas, para discutir con los estúpidos, para volver hacia sí el rostro de la gente o para aprovecharse de los príncipes.”⁴

Y me contó en palabras de Abū Mu‘āwiya, de Ḥaḡḡāḡ⁵ y según Makhūl: Dijo el Enviado de Dios, Dios lo bendiga y salve:” Cualquier siervo es fiel a la adoración de Dios cuarenta días, salvo si dominan las fuentes de sabiduría de su corazón sobre su lengua”⁶. Y leí en máximas de Luqmān⁷ que dijo a su hijo: “¡Oh, hijo mío! Sé sabio o instruido, oyente o amante de las letras⁸, pero no seas el quinto⁹, pues perecerás”.

Me contaron Muḥammad b. Dāwūd¹⁰, Suwayd b. Sa‘īd, Isma‘īl, Ibn ‘Ayāš, Mu‘ād b. Rifā‘a en palabras de Ibrahīm b. ‘Abd al-Raḥman¹¹: Dijo el Profeta, Dios lo bendiga y

¹ Muḥammad b. ‘Ubayd fue *mawlā* o cliente de Sa‘īd b. al-‘Āṣ (p. 148 de la traducción). Véase Ṭabarī ([839-923] 1999: IV, 240).

² ‘Āmir b. Šarāḥīl al-Ša‘bī (m. 721), narrador de hadices de los *tāb‘iyyūn* (musulmanes de segunda y tercera generación), digno de confianza. Véase *Al-Munğid*: s.v. الشعيبي.

³ ‘Abd Allāh posiblemente se identifique con el hijo de ‘Abbās, Tío del Profeta Mahoma, ya que posteriormente se habla de Ibn ‘Abbās.

⁴ Véase *Sunan Ibn Māḡa* ([824-887/89] 1998: I, 152-153).

⁵ Al-Ḥaḡḡāḡ b. Yūsuf al-Ṭaqafī (m. 714) temible gobernador de Irak y orador árabe, fundador de la ciudad de Wāsiṭ y célebre por su elocuencia en el discurso. Véase *EP*: s.v. *al-Hadjādī b. Yūsuf*.

⁶ No se ha encontrado este hadiz en ninguna de las compilaciones canónicas.

⁷ Legendario héroe y sabio de Arabia pre-islámica, que aparece en el *Corán* como monoteísta y le dedica la azora 31. Véase *EP*: s.v. *Luqmān*.

⁸ El texto emplea el término مُحِب (lit. altruista), pero el contexto nos indica que se refiere a مُحِب الأَدَاب (“amante de las letras”). Véase *Abdel-Nour*: s.v. محب. Por otro lado, Rosenthal corrige este término y lo sustituye por (“el que responde”). Véase Rosenthal (1970: 256).

⁹ Se traduce “el quinto” en el sentido de que es mediocre, acobardado, de acuerdo con *Lisān al-‘Arab* s.v. خمس y *Al-Munğid*: s.v. خمس.

¹⁰ Muḥammad b. Dāwūd b. ‘Īsá b. Mūsá fue valí de la Meca y Medina en época de al-Ma‘mūn. Véase Ṭabarī ([839-923] 1999: V, 124).

¹¹ Es citado por Ṭabarī durante el año 746, pero sin brindar detalles acerca de este personaje. Véase Ṭabarī, ([839-923] 1999: IV, 292).

salve: “Los justos transmiten este saber desde sus antecesores, alejando de él la alteración de los fanáticos, la usurpación de los refutadores y la interpretación de los ignorantes”¹.

Y contaron Abū Ḥālid b. al-Aḥmar y ‘Amr b. Qays bajo la autoridad de Abū Ishāq: Dijo ‘Alī², la paz sea con él: “Las palabras, si las expedís sobre monturas, no las bajéis antes de obtener palabras parecidas: Ningún siervo espera a nadie salvo a su amo y no teme sino su pecado, no se avergüenza de lo que no sabe aprender, ni se avergüenza si se le pregunta sobre lo que no sabe decir: Dios es el más sabio. Sabed que la importancia de la paciencia con respecto a la fe es igual que la importancia de la cabeza con respecto al cuerpo, pues si la cabeza se va el cuerpo también, y si se va la paciencia, se va la fe”. Decía: “El ulema tiene un derecho sobre ti cuando lo vas a ver: que saludes a la comunidad en general y a él le dediques un saludo particular, que te sientes a su lado sin señalar con la mano, sin guiñar un ojo y sin decir alguien habló contradiciendo lo que dijo, sin calumniar a nadie en su casa, sin susurrar en su consejo, sin tocarle las ropas, sin insistir si vaguea, sin aburrirte en su compañía: Pues él tiene la importancia que ocupa la palmera de la que siempre cae algo para ti”.

Sobre lo que dijo ‘Alī, la paz sea con él: “Kumayl³, el saber es mejor que el dinero, porque el conocimiento te protege y al dinero lo proteges tú, y el dinero disminuye gastando, pero el saber aumenta gastando”. Y dijo: “El valor de cada hombre está en sus buenas obras”. Se decía que si Dios no está satisfecho de un siervo le prohíbe el conocimiento. Dijo el poeta:

[Ṭawīl]

Se considera distinguido a quien es sabio,

aunque en su pueblo no sea considerado como noble,

y si se instala en un lugar vive en él con su saber,

pues en tierra alguna ningún sabio es forastero.

¹ Este hadiz no se halla en ninguna de las compilaciones canónicas.

² ‘Alī b. Abī Ṭālib (m. 661), primo y yerno del profeta Mahoma y el cuarto califa ortodoxo. Véase *EP*: s.v. ‘Alī b. Abī Ṭālib

³ Se refiere a Kumayl b. Ziyād al-Naḥṭī, adepto de confianza de los compañeros de ‘Alī. Falleció en el año 72 de la Hégira (621 d.C.). Véase *Al-A‘lām*: s.v. كميل بن زياد

Dijo Buzurġmihir¹: “Los padres no dejaron en herencia a sus hijos nada mejor que el *adab*, porque con él obtienes riqueza y con la ignorancia malgastas y te quedas desprovisto de los dos”.

Dijo un hombre a Ḥālīd b. Ṣafwān²: “¿Qué me pasa que cuando os veo recordando las noticias, estudiando las tradiciones y recitándoos poemas unos a otros, me sobreviene el sueño?” Y respondió: “Porque tú eres un burro en la piel de un hombre”.

Salió al-Walīd b. Yazīd³ en peregrinación y con él estaba ‘Abd Allāh b. Mu‘āwiyya b. ‘Abd Allāh b. Ġa‘far⁴, se hallaban en cierto camino jugando al ajedrez y le pidió permiso para hablar un sirviente de un hombre muy inteligente; se lo concedió y cubrió el ajedrez con un paño, cuando entró, saludó y le preguntó por su requerimiento; le dijo al-Walīd:

—¿Has leído el *Corán*?

—¿No, oh príncipe de los creyentes! Lo descuidé por asuntos y problemas.

—¿Acaso conoces el derecho?

—No.

—¿Has recitado algo de poesía?

—No.

—¿Conoces algo de historia antigua de los árabes?

—No.

Quitó el paño del ajedrez y dijo:

¹ Se trata del legendario ministro-sabio de Cosroes I, al que los escritores árabes tuvieron como modelo de sabiduría y prudencia. Véase *EP*: s.v. *Buzurġmihir*.

² Ḥālīd b. Ṣafwān (m. 752) fue transmisor de tradiciones históricas, de versos y de discursos memorables. Es célebre por su elocuencia y por ser capaz de improvisar un discurso usando la prosa rimada. Véase *EP*: s.v. *Khālīd b. Ṣafwān*.

³ Al-Walīd b. Yazīd (707-744 d.C.) fue un califa omeya de 743-744, sucesor de su Tío Hišām hijo de ‘Abd al-Malik. Véase *Al-Munġid*: s.v. الوليد بن يزيد.

⁴ ‘Abd Allāh b. Mu‘āwiyya al-Ṭālibī (m.746) estaba entre los más valientes y los más considerados de los Ṭālibiyyīn y de sus poetas. Fue asesinado por Abū Muslim al-Ḥurāsānī. Véase *Al-Munġid*: s.v. عبد الله بن معاوية.

—Te toca.

Y le dijo ‘Abd Allāh b. Mu‘āwiyya:

—¡Oh, príncipe de los creyentes!

—Calla, pues no hay nadie con nosotros.

Cuenta el libro de la India: “Si el sabio emigra y lleva con él su saber es suficiente, al igual que el león lleva con él su fuerza, de la que vive allá donde se encuentre”. Y se decía: “El saber es el más noble de los honores y la amistad es el lazo más fuerte”. Dijo el poeta:

[Munsariḥ]

La bondad y el saber son propios de la honorabilidad,

son un ornamento para el hombre cuando se juntan,

son dos hermanos carnales cuya belleza no se completa,

salvo cuando se juntan el uno con el otro,

a cuánto modesto llamó el saber y la bondad,

y alcanzó lo alto y ascendió,

y cuánto noble perdió ambos,

cayó, por lo perdido, en el anonimato y entonces descendió.

Dijo al-Aḥnaf¹: “Los sabios son casi como dioses, todo poder que no está avalado por el saber termina en vileza”.

Dijo Ibn al-Muqaffa²: “Si el pueblo te honra por dinero o poder que no te guste esto, pues la dignidad desaparece con ambos; que te plazca si te honran por fe o por *adab*”.

¹ Al-Aḥnaf b. Qays (m. 691 d.C.) fue jefe de los Banū Tamīm en Basora. Formó parte los gobernantes en el corazón del Islam. *Al-Munğid*: s.v. الأحنف بن قيس.

² ‘Abd Allāh b. al-Muqaffā’ (m. 759 d.C.), autor árabe, aunque de origen persa. Fue asesinado por el gobernador de Basora por orden de al-Manşūr. Entre sus obras se encuentran *Kalīla wa Dimna*, *Al-Adab al-Şağīr* y *Al-Adab al-Kabīr*. *Al-Munğid*: s.v. ابن المقفع.

Dice un hadiz que se remonta al Profeta: “Los sabios en la tierra son como las estrellas en el cielo”¹.

Se decía: “Se deduce del mérito del saber que a nadie le guste, con lo que le toque del saber, correr riesgo alguno”.

Dijo Yūnus b. Ḥabīb²: “Tu conocimiento proviene de tu espíritu y tus bienes salen de tu cuerpo”.

Dijo Abū al-Aswad³: “Los reyes son los gobernantes del pueblo y los sabios son los gobernantes de los reyes”.

Le dijeron a Buzurġmihr:

—¿Son mejores los sabios o los ricos?

—Los sabios.

—¿Y cuál es la razón de que haya más sabios a las puertas de los ricos que ricos a las puertas de los sabios?

—Porque los sabios conocen el mérito de la riqueza y los ricos ignoran el mérito del saber.

Dice el hadiz: “No está la adulación entre las costumbres del creyente, salvo cuando busca el conocimiento”⁴.

Dijo Ibn ‘Abbās⁵: “Con modestia busco el saber y valoro lo que busco”. Y decía: “Hallé todo el saber del Enviado de Dios, Dios lo bendiga y salve, en esta región de los *anṣār*⁶, si quisiera hacer un alto a la puerta de uno de ellos, se me permitiría, pero busco en esto su bondad”. Se decía: “El primer conocimiento es saber callar, el segundo es saber

¹ No se ha localizado este hadiz en ninguna de las compilaciones canónicas.

² Yūnus b. Ḥabīb al-Ḍabbī (713-798 d.C.) fue uno de los primeros gramáticos de Basora. Nació en Ġabbul (véase *Mu‘ġam al-buldān* s.v. جيل), Irak. Aprendió de ‘Amr b. al-‘Alā’. Entre sus obras tenemos *Al-Qiyās fī al-Naḥw* o *al-Amṭāl*. Véase *Al-Munġid*: s.v. حبيب النبي.

³ Abū al-Aswad al-Du‘alī (605-688 d.C.), célebre gramático y poeta partidario de ‘Alī b. Abī Ṭālib. A él se atribuye la obra *Uṣūl al-Naḥw al-‘Arabī*. Véase *Al-Munġid*: s.v. أبو الأسود الدؤلي.

⁴ Este hadiz no aparece en las compilaciones canónicas.

⁵ ‘Abd Allāh b. ‘Abbās (m. 687) primo paterno del Profeta y transmisor de numerosos hadices. Véase *Al-Munġid*: s.v. عبد الله بن عباس.

⁶ Medineses adeptos al Profeta. Véase *Abdel-Nour*: s.v. أنصار.

escuchar, el tercero es memorizar, el cuarto es la razón y el quinto, su difusión”. Se decía: Si te sientas con los sabios presta más atención a escuchar que a hablar.

Dijo al-Ḥasan¹: “A quien sabe adorar a Dios en su juventud, Dios lo iluminará con la sabiduría en su madurez, y esto es lo que dice: {Cuando alcanzó la madurez le dimos juicio y ciencia. Así retribuimos a quienes hacen el bien}”². Algunos sabios compañeros del Profeta dijeron: “La sabiduría dice: Quien me busque y no me encuentre que haga lo que mejor sepa y abandone lo peor que sepa, si hace esto yo estaré con él, aunque no me conozca”.

Se decía: “El hombre no es sabio hasta cumplir estas tres cosas: No despreciar a quien está por debajo de él, no envidiar a quien está por encima de él y no otorgar un precio a su saber”.

Dijo Ibn ‘Uyayna³: “Se considera bueno al sabio si enseña a no reprochar y si se le enseña a no despreciar”.

En palabras de Ġaylān⁴: “No seas como los sabios cuando hay discordia, si se les enseña, desprecian, y si enseñan, enseñan con reprimendas”.

Según la máxima de Luqmān: “El sabio sagaz llama a la gente a su conocimiento en silencio y con respeto, pero el sabio necio expulsa a la gente de su saber con cháchara y charlatanería”.

Dijo Ibrāhīm b. al-Manṣūr: “Pregunta como preguntan los tontos y retén como retienen los inteligentes”.

Ibn al-A‘rābī⁵ recitaba:

[Kāmil]

¹ Al-Ḥasan (624-670 d.C.), primogénito de ‘Alī y Fāṭima. Se le reconoció el califato tras el asesinato de su padre. Falleció en Medina. Véase *Al-Munğid*: s.v. الحسن.

² Véase *Corán* 12: 22.

³ Se refiere a Sufyān b. ‘Uyayna (725-811), célebre estudioso y tradicionista. Véase *EP*: s.v. Sufyān b. ‘Uyayna.

⁴ En este caso puede referirse a: Ġaylān b. Salama (m. 644), personaje destacado por su inteligencia y su poesía en la *Ġāhiliyya*; Abū Marwān Ġaylān b. Muslim al-Qadarī (m.723) fue un *mutakallim* damasceno y escritor elocuente. Hišām b. ‘Abd al-Malik ordenó la crucifixión de este último después de que el imam al-Awzā‘ī decidiera su muerte. Véase *Al-Munğid*: s.v. غيلان.

⁵ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. al-A‘rābī (767-845) gramático de Kufa, autor de *Kitāb Asmā’ Ḥayl al-‘arab wa fursānihim* y *Kitāb al-Nawārid*. Véase *Al-Munğid*: s.v. الأعرابي.

Qué cercanas son las cosas cuando las lleva el destino,
y qué lejanas cuando imposibles son,
pregunta al perspicaz e inteligente, como él serán,
quien se esfuerza en un trabajo con sabiduría en él destacará,
sé consecuente con lo que haces,
pues sin reflexión no hay buen trabajo,
puede que el hombre se esfuerce aun siendo impotente,
y su esfuerzo se vea frustrado en gran medida,
ya no hay hombres que con sus actos eran ejemplo a seguir,
ni renegaban de cada cosa,
permanecí entre castas que se alababan entre sí,
mientras el corrupto defendía al corrompido.

Y dijo el poeta¹:

[Tawīl]

El remedio de la ceguera es preguntar mucho,

y la perfecta ceguera es callarse mucho acerca de la ignorancia.

Dijeron algunos: “La mejor cualidad del hombre es preguntar”.

Se decía que si te sientas junto a un sabio, pregunta de manera que aprendas y comprendas y no preguntes cuestiones que le abrumen.

Dijo al-Ḥasan: “Quien se esconde de buscar por pudor, se viste con las ropas de la ignorancia, así que rasgad los ropajes del pudor, pues quien muestra vergüenza en su rostro la muestra en su saber”; y dijo: “Yo hallé el saber entre el pudor y el temor”.

¹ Según el editor, Yusuf A. Tawil, se trata de Bašār b. Burd (714-784), uno de los grandes poetas satíricos, de origen persa, aunque vivió en Basora. Véase Ibn Qutayba ([828-889] 2009: II, 139) y *Al-Munğid*: s.v. *بشیر بن برد*.

Dijo al-Ḥalīl¹: “La morada de la ignorancia se halla entre la timidez y la vergüenza”.

Y dijo ‘Alī b. Abī Ṭālib², la paz sea con él: “El miedo va unido al fracaso, el pudor a la privación, pues la sabiduría es el objetivo del creyente, así pues, que la busque aunque sea entre la gente idólatra”.

Dijo ‘Urwa b. al-Zubayr³ a sus hijos: “Aprended el saber pues si sois pequeños en la comunidad puede que seáis grandes en la comunidad de otros, ¡qué malo es reprochar a un anciano su ignorancia!”

Se decía: “Enseña tu conocimiento a quien le falte, aprende de quien sepa, y si haces esto sabrás lo que ignoras y conservarás lo que sabes”.

Le dijeron a Buzurġmihir:

—¿Cómo sabes lo que sabes?

—Con premura como la del cuervo, con la avidez del cerdo y con la paciencia del burro.

Y dijo al-Ḥasan: “La búsqueda del conocimiento en la infancia es como la escultura en la piedra y la búsqueda del saber en la madurez es como la escultura en el agua”.

Se dice que la comprensión de lo que no es conocimiento es como un burro de molino que gira sin parar.

Según el hadiz: “Perdonad al amado y obedecerá, perdonad al rico y empobrecerá, perdonad al sabio y se perderá entre los ignorantes”⁴.

Se dice que la persona más apta para la clemencia es el sabio que se permite juzgar al ignorante.

¹ Suponemos que se referirá a al-Ḥalīl b. Aḥmad, citado posteriormente.

² ‘Alī b. Abī Ṭālib (m. 661 d.C.) fue el cuarto de los califas ortodoxos, primo del Profeta y yerno por su unión con Fāṭima. Veáse *Al-Munġid*: s.v. علي بن أبي طالب.

³ ‘Urwa b. al-Zubayr (m.711) adepto de un compañero del Profeta y uno de los *fuqahā*’ o expertos en ley divina de Medina. *Al-Munġid*: s.v. عروة بن الزبير.

⁴ Este hadiz no se halla en ninguna de las compilaciones canónicas.

Dijo el Mesías, la paz sea con él: “Oh hijos de Israel, no arrojéis perlas a los cerdos, pues con ellas no hace nada, no ofrezcáis sabiduría a quien no la quiere, pues la sabiduría es mejor que las perlas y quien no la quiere es peor que el cerdo”.

Dijo Demócrito: “Un sabio reacio es mejor que un ignorante imparcial. Y dijo otro: “El ignorante puede ser justo; sin embargo, el sabio, aunque puede ser obstinado, concede la razón a quien la tiene.”¹

Dijo Sufyān²: “Que Dios os libre de la discordia del devoto ignorante y de la discordia del sabio libertino”.

Le dijeron a al-Ḥasan: “La mala suerte está en la gente de saber: la fortuna es para otros”. Y dijo: “Tú has pedido poco a pocos y no te resultó imposible, buscaste dinero y el dinero es escaso entre la gente, y buscaste en los hombres de saber y estos son escasos entre la gente”.

Dijo al-Ḥuraymī:

[Basīt]

No vayas mirando inteligencia ni educación,

pues las fortunas están unidas a las estupideces

Dijo otro:

[Basīt]

En cuanto busco sostenerme, a través de mi *adab*, con una palabra que me haga sentir bien,

se me añade otra bajo la cual hay una desgracia,

ciertamente, el que llega a ser diestro en su hacer,

allá adonde vaya de él será privado.

¹ Aquí vemos un ejemplo de lo telegráfica que es la lengua árabe, pues una sola palabra recoge gran cantidad de matices, por lo que, en algunos casos, resulta imposible encontrar un equivalente adecuado en castellano. En este caso, la frase en árabe es: *وقد يكون العالم معانداً. وقال آخر: الجاهل لا يكون مُنصفاً،* Traducimos *معانداً* por “ser obstinado, pero dar la razón a quien la tiene”. Véase *Lisān al-‘Arab: s.v. عند*.

² Sufyān al-Ṭawrī (m.778) fue *muḥaddiṭ*. Nació en Kufa y murió en Basora. Entre sus obras tenemos *Al-Ġāmi‘ al-Kabīr* y *Al-Ġāmi‘ al-Ṣaġīr* sobre hadiz. Véase *Al-Munġid: s.v. بسفيان الثوري*.

Dijo al-Ṭā'ī¹ a Muḥammad b. 'Abd al-Malik²:

[Ṭawīl]

Oh Abū Ġa'far, la madre de la ignorancia es prolífica,

pero el útero de la madre del saber es poco fértil.

Dijo al-Ṭawrī: “A quien busca el poder con el conocimiento rápidamente se le olvida mucho del saber”; y dijo: “La ciencia llama al trabajo, a veces le contesta y a veces se marcha”.

Dijeron algunas personas sabias: “Se le perdonan al ignorante setenta pecados antes de perdonar al sabio uno solo”.

Dijo Bilāl b. Abī Burda³: “Que lo malo que sabéis de nosotros no os impida aceptar lo mejor que escucháis”.

Y dijo Ḥalīl b. Aḥmad⁴:

[Basīt]

Obra con mi saber y no mires mis actos,

pues lo que digo te será útil y no te perjudicará mi pereza.

Un hombre escribió a su hermano: “A ti se te dio saber, no apagues la luz de tu conocimiento con la oscuridad de los pecados, pues permanecerás en la oscuridad el día en que la gente sabia se sirva de la luz de su saber”.

Dijeron algunos filósofos: “Si no fuera por el saber no se buscaría trabajo, y si no fuera por el trabajo no se buscaría el saber, que abandone la verdad por ignorancia es preferible para mí a abandonarla renunciando a ella”.

¹ Se trata de Ḥabīb b. Aws al-Ṭā'ī, más conocido como Abū Tammām (788-845), célebre poeta abasí, autor de elogios a los califas, especialmente de al-Mu'taṣim. Es también el autor de *Al-Ḥamāsa*, colección de la poesía árabe desde sus comienzos hasta su época. Véase *Al-Munğid*: s.v. أبو تمام.

² Este nombre es muy común, por lo que resulta complicado identificar a este personaje con exactitud

³ Funcionario de Kufa y Basora durante el año 727. Véase Ṭabarī ([839-923] 1999: IV, 128).

⁴ Al-Ḥalīl b. Aḥmad (m.786) fue uno de los más famosos sabios de la lengua y de los mejores conocedores de la ciencia métrica. Procedía de Basora y entre sus obras se encuentra el célebre *Kitāb al-'Ayn*, el primer diccionario árabe ordenado alfabéticamente según el punto de articulación de las letras. Véase *Al-Munğid*: s.v. الخليل بن أحمد.

Dijo Mālik b. Dīnār¹: “Si el sabio no obra con su saber, su lección resbala de los corazones, al igual que la lluvia contra la piedra”. Y sobre ello dijo Ziyād²: “Si las palabras salen del corazón caen en el corazón, si salen de la lengua no traspasarán los oídos”.

Se dice que si los sabios saben, trabajan y si trabajan, están ocupados y, si están ocupados, no se les ve, si no se les ve son buscados y si son buscados huyen.

Dijo al-Ḥasan: “Qué bueno es el hombre locuaz, sabio, que sabe escuchar, atento, que retiene y trabajador”.

Dijo Ibn Mas‘ūd³: “Creo en el hombre que olvida el saber con el pecado que comete”.

Dijo Ibn ‘Abbās: “Si un sabio deja de decir “no sé” será para él un golpe mortal”.

Dijo Yazīd b. al-Walīd b. ‘Abd al-Malik⁴:

[Mutaqārib]

Cuando yo hablo en una reunión,

mi discurso llega hasta donde yo sé,

no fui más allá de mi saber,

y si el discurso llegaba yo abreviaba.

Dijo otro⁵:

[Ṭawīl]

¹ Mālik b. Dīnār (m. 744) copió el *Corán* a cambio de una retribución y se interesó por la cuestión de las lecturas coránicas. Véase *EP*: s.v. *Mālik b. Dīnār*.

² Este personaje puede identificarse con Ziyād b. Abīh (m. 673), virrey de Irak durante el reinado de Mu‘āwiyya, al que este llegó a reconocer como hermano consanguíneo, hijo de su padre Abū Sufyān de una prostituta. Fue célebre por su elocuencia, generosidad y buena administración; o bien con Ziyād al-A‘ġam (m. 718), poeta satírico de época Omeya. Véase *Al-Munġid*: s.v. *زياد بن أبيه*.

³ ‘Abd Allāh b. Mas‘ūd (m. 652) compañero del Profeta y recopilador de *hadī*. Sirvió y protegió al Profeta durante toda su vida. Mejoró la recitación del *Corán*. *Al-Munġid*: s.v. *عبد الله بن مسعود*.

⁴ Yazīd b. al-Walīd b. ‘Abd al-Malik (705-744) es nieto del califa omeya ‘Abd al-Malik e hijo del califa omeya al-Walīd. Fue el duodécimo califa omeya, conocido como *al-Nāqis* o *El Imperfecto* porque disminuía las pagas a los soldados. Véase *Al-Munġid*: s.v. *بن الوليد*.

⁵ El editor afirma que se trata de Ziyāda b. Zayd a partir de la obra *Adab al-dunya wa-l-dīn*. Sin embargo, hemos hallado en esta misma obra que este verso no está atribuido a Ziyāda, sino a Zirāra b. Zayd, del que no se dan más datos. Véase Māwardī (1882: 51).

Si mi saber se acabara me plantaría en él,

bien sea largo y perdure, bien llegue y se abrevie,

de lo oculto del hombre me informan sus obras,

bastan sus actos para enterarme de lo que el hombre ha ocultado.

Dijo ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb¹: “Ni tú ni yo percibimos un momento en el que la gente se envidie por el saber al igual que por las esposas”.

Dijo Salmān²: “No se predica con el saber, al igual que un tesoro no se gasta”.

Según el hadiz: “El conocimiento es de dos tipos, el del corazón, y éste es el conocimiento útil, y el de la lengua y esta es la prueba de Dios contra sus siervos”³.

Dijo ‘Umar II b. ‘Abd al-‘Azīz⁴: “Ninguna cosa se une a otra mejor que la paciencia al saber y el perdón al poder”.

Dijo Abū al-Dardā⁵: “Quien incrementa su saber incrementa su sufrimiento”.

Dijo Platón: “Si no fuera porque el decir ‘no sé’ es causa de que sí sé, diría que yo no sé”.

Y dijo otro: “No tengo la virtud del saber, salvo que sé que no sé”⁶.

Dijo al-Ḥalīl b. Aḥmad: “Hay cuatro tipos de hombres: El hombre que sabe y sabe que sabe, olvidadlo; el hombre que sabe y no sabe que sabe, este es distraído, recordadlo; el hombre que no sabe y sabe que no sabe, este sigue el camino recto así que enseñadlo; y el hombre que no sabe y no sabe que no sabe, este es un ignorante así que rechazadlo”.

¹ ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb (m. 644) fue el segundo de los califas ortodoxos y el primero al que se llamó “príncipe de los creyentes”. Sucedió a Abū Bakr y fue célebre por su justicia. Murió asesinado por Abū Lu’lu’a en la mezquita. *Al-Munğid: s.v. عمر بن الخطاب*.

² Debe referirse a Salmān al-Fārisī (m. 655), que fue uno de los compañeros del Profeta. Véase *Al-Munğid: s.v. سلمان الفارسي*.

³ *Apud Rosenthal (1970: 243)*.

⁴ ‘Umar II b. ‘Abd al-‘Azīz b. Marwān (681-720) fue un califa omeya que se preocupó por la reforma administrativa y financiera. Véase *Al-Munğid: s.v. عمر بن عبد العزيز*.

⁵ ‘Uwaymir b. Mālik Abū al-Dardā’ (m. 652) fue un medinés compañero del Profeta y narrador del hadiz. Véase *Al-Munğid: s.v. أبو الدرداء*.

⁶ Esta frase refleja la influencia socrática en el mundo arabo-islámico, llegada a través de las obras de Platón.

Escribió Cosroes¹ a Buzurġmihir mientras éste estaba en prisión: “El fruto de tu saber fue acabar entre presidiarios y asesinos”. Y le escribió Buzurġmihir: “En cuanto a que no tengo gloria, me he beneficiado del fruto de la ciencia y ahora, si no hay gloria, comenzaré a beneficiarme del fruto de la paciencia con el que, aunque pierdo mucho bien, descansaré de mucho mal”.

Dijo Buzurġmihir: “A quien la vida le va bien, le va bien el aprendizaje”.

Y le dijeron a algún sabio: “¿Es bueno para el hombre aprender?” Dijo: “Si la ignorancia le es odiosa, entonces el saber le conviene”.

Se dice que la adulación es un adorno del saber.

Dijo ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb: “De entre los problemas no hay ninguno que dure más que el insomnio y que sacie más lentamente que un sabio”.

Dijo Mālīk b. Dīnār: “Quien busca el saber para sí mismo, con un poco le basta, y quien lo busca para la gente debe considerar que las necesidades de la gente son numerosas”.

Dijo Hipócrates²: “El saber es abundante, pero la vida es corta, el trabajo es largo, son nuevos tiempos y ensayar es un error”.

Dijo el Mesías, la paz sea con él: “¿Hasta cuándo señalaréis el camino a los que viajan toda la noche, mientras vosotros residís con los reticentes? Solo es conveniente un poco de saber y trabajar mucho”.

Dijo Salmān: “Si hubiera contado a la gente todo lo que sé, hubieran dicho: Dios se apiade del asesino de Salmān”.

Se decía: “No hables sobre lo que no sabes, pues se dudará sobre lo que sabes”.

Se decía: “El saber es un comandante, y el trabajo un conductor, el alma es un caballo repropio y, si hay un comandante sin conductor, el alma se vuelve lenta y perezosa

¹ Kisrā: por lo regular nombre genérico aplicado en el Islam a los emperadores de Persia, como entre nosotros César (=Caesar) aplicado a grandes soberanos. Véase Maíllo (2013: s.v. *kisrā*).

² Hipócrates de Cos (460-370 a.C.), se refiere al célebre médico de la Antigua Grecia que ejerció durante el llamado siglo de Pericles. Es conocido como el “padre de la medicina” debido a sus importantes contribuciones a esta ciencia. *Al-Munġid*: s.v. *أبقراط*!

y si hay un conductor sin comandante, va a derecha e izquierda, pero si se unen ambos a la vez, obedece por las buenas o por las malas”.

Dijo Ayyūb¹: “El hombre no conoce el error de su maestro hasta que conoce la diferencia”.

Y se dice que el instinto de la razón es femenino y lo que se aprovecha del saber es masculino y no serán buenos sino juntos.

Dijo el Mesías, la paz sea con él: “Si los sabios aborrecieran a Dios, al hombre que quiere ser recordado por la ausencia se le haría sitio en los consejos, se le invitaría a comer y se le vaciaría el morral, con razón os digo: Aquellos que hayan cogido sus recompensas en el mundo terrenal, Dios se las multiplicará en sufrimiento el Día del Juicio Final”.

Cuando se bajó a Zayd b. Tābit² a su tumba, dijo Ibn ‘Abbās: “Hay a quien le place ver como se va el saber, pues así se va”.

Se dice que si quieres el amor de Dios sé tan sabio como ignorante. Y en un encuentro de sabios dijo algún poeta:

[Munsariḥ]

Si se encuentran los elefantes y se apelonan,

¿qué será de los mosquitos que están en el medio?

Y dijo Ibn al-Riqā‘³:

[Kāmil]

Obtuve placer de la vida,

y de la dureza de las adversidades recibí su crueldad,

¹ Ayyūb es el nombre árabe de Job, pero no se trata del Job bíblico, en cuyo caso lo transcribiremos por Job. Este nombre se daba en la Arabia pre-islámica, aunque siempre derivado del nombre del personaje bíblico. Véase *EP*: s.v. *Ayyūb*.

² Zayd b. Tābit (m.665) medinés partidario del Profeta. Fue uno de los más antiguos compañeros y de los más sabios en ley divina. Véase *Al-Munğid*: s.v. *زيد بن ثابت*.

³ ‘Adī b. al-Riqā‘ (m. 714) poeta damasceno, cuya poesía consiste, principalmente, en panegíricos en el estilo beduino clásico. Véase *Muğam al-Šu‘arā*: s.v. *بن الرقاء عدي*.

aprendí para no preguntar a un sabio

ni siquiera una sola palabra de calamidades para abastecerme de ellas.

Se dice: “De cuatro cosas no se abstiene el noble: levantarse de su asiento por su padre, servir a su invitado, subirse a su caballo, aunque tenga cien esclavos y servir al sabio para tomar su saber”.

Le dijeron a ‘Atā’ b. Muṣ‘ab: “¿Cómo venciste a los Barmakíes¹ cuando entre ellos hay quien fue anfitrión tuyo?” Y dijo: “Los cercanos no tienen la cortesía de los forasteros, estaba lejos de casa, con un nombre desconocido, con mucho orgullo, de cuerpo pequeño, muy retorcido y poco dado a conceder demoras; entonces, me acercó a ellos mi distanciamiento de ellos y les hizo interesarse por mí mi desinterés por ellos”.

Dijo Abū Ya‘qūb al-Ḥurīmī²: Me encontré con Sa‘īd b. Wahb al amanecer y dije:

—¿Adónde te diriges?

—Doy vueltas pues quizá escuche un buen discurso.

Me encontré con Anas b. Abū Šayḥ y dije:

—¿Adónde te diriges?

—Tengo un buen discurso y busco a alguien de buen entendimiento y que sepa escuchar.

—Cuéntamelo.

—Tú eres de buen entendimiento, pero escuchas mal, y no imagino para esto sino a Ismā‘īl b. Ġazwān.

Dijo al-Ṭā‘ī sobre esto:

[Wāfir]

Era más honroso para mí ser sobrio,

¹ Los Barmakíes o Barmecíes fueron una importante familia persa a la que pertenecieron algunos de los visires de los primeros califas abasíes y al caer en desgracia fueron eliminados Véase *EP*: s.v. *Barāmika*.

² Abū Ya‘qūb al-Ḥurīmī (m. 721) poeta de Bagdad, aunque de origen persa, autor de *Qaṣīda fī Tārīḥ Baġdād*. Véase *Al-Munġid*: s.v. *أبو يعقوب الخريمي*.

que ver al generoso solicitar al aburrido,
me volví más despreciable que una idea imperceptible,
carente de una buena comprensión.

Se decía: Si quieres ser sabio, dirígete a una de las artes del saber y si quieres ser un hombre de letras, coge de todo lo mejor.

Dijo Ibrāhīm b. al-Mahdī¹:

[Basīt]

Puede que un hombre consiga su medio de sustento sin que sus monturas se cansen,
y otro, sin esfuerzo, del sostén se prive,

pero encuentro en la gente una cosa,

que el sustento está más lejos de la gente de *adab*,

y una característica en la que nadie me contradice,

el sustento y la estupidez por una cuerda están unidos,

oh sensato, ¡cuánto estúpido has visto!

con tal de conseguir sustento no le importa tener defectos.

Dijo Anū Širwān² a Mūbaḍ³:

—¿Cuál es el principio de las cosas?

—La pura naturaleza se sirve de la educación con su aroma y del saber aludiendo a ella: al igual que la siembra se pierde en la tierra salina, así la sabiduría muere con la muerte de la naturaleza y, al igual que la tierra salina lleva lo mejor de la semilla a la podredumbre, así la sabiduría se pudre cuando no está entre su gente.

¹ Ibrāhīm b. al-Mahdī (m. 839), tío de al-Ma'mūn y hermano de Hārūn al-Rašīd, célebre por dedicarse al canto. Véase *Al-Munğid*: s.v. إبراهيم بن المهدي.

² Husraw Anū Širwān o Kistrā fue un monarca sasánida entre 531-579. Combatió a Justiniano y ocupó Antíoquía. Es célebre por su justicia y sus reformas. Véase *Al-Munğid*: s.v. أنو سروان.

³ Sabio y mago persa arabizado. Véase *Al-Munğid*: s.v. موباد.

Dijo Cosroes: “Fuiste honesto y con razón te confiamos lo que te confiamos”.

Dijeron algunos antepasados: “Al final de los tiempos habrá sabios que harán renunciar a este mundo, pero ellos no renunciarán, suscitarán interés por la otra vida, pero ellos no lo tendrán, prohibirán llegarse a los valies, pero ellos no dejarán de ir, acercarán a los ricos y alejarán a los pobres, se retraerán donde los miserables y se explayarán donde los ancianos: Esos arrogantes son los enemigos del Clemente”.

Dijo Nāfi¹ por boca de Ibn ‘Umar: “Hay tres tipos de saber: Un libro escrito en términos claros; un año pasado; y no sé”².

Los libros y la memoria

Me contó Ishāq b. Ibrāhīm³: Me contó Quraīš b. Anas: Escuché a al-Ḥalīl b. Aḥmad diciendo: “Huye de la soledad”. Y le dijeron: “Vino en la soledad lo que vino”. Y dijo: “¡Qué mala es para el ignorante!”

Dijo alguno de los poetas sobre un pueblo que amontonaba libros sin saber:

[Ṭawīl]

Las bestias de carga para los viajes no saben

cuál es la buena como saben los camellos,

por tu vida, lo que conocen las monturas, al partir

con sus cargas, son los olores de lo que hay en los fardos.

Dijo Yaḥyà b. Ḥālīd⁴: “La gente escribe mejor lo que escucha, memoriza mejor lo que escribe, y habla mejor sobre lo que memoriza”.

¹ Nāfi‘ puede referirse a: 1. Nāfi‘ b. al-Azraq (m. 685), líder de los *azāriqa ḥariyēs*; 2. Nāfi‘ b. ‘Abd al-Raḥmān (m. 785), imām de la décima lectura, es decir, partidario de la décima lectura del *Corán*. Véase *Al-Munğid*: s.v. نافع.

² Se refiere aquí a que el conocimiento se adquiere a través de tres vías: 1. Los libros de calidad; 2. La experiencia; 3. No conformarse con lo que se sabe, sino buscar más conocimientos.

³ Resulta complicado identificar a este personaje debido a la existencia de varias figuras con el mismo nombre. Además, en este caso no se refiere a Isaac hijo de Abraham. Baste comprobar los índices de Ṭabarī ([839-923] 2001: VI).

⁴ Yaḥyà b. Ḥālīd b. Barmak, fue, como su nombre indica, hijo de Ḥālīd, quien ocupó importantes cargos de estado durante los reinados de Saffāḥ y Mansūr. A Yaḥyà se le encomendó la educación de Hārūn al-Rašīd y posteriormente fue nombrado Gran Visir. Véase Nicholson (1995: 259).

Dijo al-Ša‘bī: “Si un hombre memorizara lo que he olvidado sería un sabio”.

Un hombre describió a otro diciendo: “Se equivocaba en cuatro aspectos de su saber: escuchaba lo que no se le decía, memorizaba lo que no escuchaba, escribía lo que no memorizaba y hablaba de lo que no escribía”.

Le dijeron a Abū Nuwās¹: Enviaron a Abū ‘Ubayda² y al-Ašma‘ī para que se reunieran entre ellos, y dijo: “En cuanto a Abū ‘Ubayda, si le permitieran mentir les leería leyendas de los Antiguos; en cuanto a al-Ašma‘ī es un ruiseñor en una jaula que os encandila con sus trinos”.

El Corán

Me contó al-Ziyādī: Nos dijeron ‘Abd al-Wārīt b. Sa‘īd y al-Ġurayrī bajo la autoridad de ‘Abd Allāh b. Šaqīq que los compañeros del Profeta, Dios lo bendiga y salve, aborrecían la venta de coranes y lo juzgaban grave y odiaban que un maestro cobrara por enseñar a los jóvenes.

Me contaron Muḥammad b. ‘Abd al-‘Azīz, Ḥālid al-Kāhilī, Abū Ishāq³, al-Ḥārīt según lo que dijo ‘Alī, la paz sea con él: “El creyente que lee el *Corán* es igual que el fruto del cedro cuyo sabor y aroma son buenos; el creyente que no lee el *Corán* es como el dátil cuyo sabor es bueno y no tiene aroma; el libertino que lee el *Corán* es como el arrayán cuyo aroma es bueno y su sabor amargo; el impúdico que no lee el *Corán* es como la tuera⁴ cuyo sabor es amargo y carece de aroma”.

Me contaron Muḥammad b. ‘Ubayd, Mu‘āwiya b. ‘Amr⁵, Abū Ishāq, Ismā‘īl b. Ummiyya Walayt b. Abī Sulaym⁶, Nāfi‘ bajo la autoridad de Ibn ‘Umar: Dijo el Enviado

¹ Al-Ḥasan b. Hānī Abū Nuwās (757-814) fue el más célebre de los poetas en época abasí, al que se apodó como “poeta del vino”. Sería imposible ofrecer aquí toda la bibliografía que hay con respecto a este poeta, pues se habla de él en todo manual de literatura árabe, enciclopedias, etc. Véase, por ejemplo, *EP*²: s.v. *Abū Nuwās*.

² Abū ‘Ubayda b. al-Ġarrāh (m. 639) fue un compañero del Profeta *qurayšī* que condujo los ejércitos de la conquista de Siria. Murió a causa de la peste. Véase *Al-Munğid*: s.v. *أبو عبيدة بن الجراح*.

³ Se trata de ‘Āmir b. Šarāḥīl al-Ša‘bī (m. 721), cuya kunya es Abū Ishāq. Fue un transmisor de *ḥadīṭ* de confianza. Véase *Al-Munğid*: s.v. *أبو إسحاق*.

⁴ Planta cucurbitácea con tallos rastreros y largos, hojas partidas en cinco lóbulos dentados, flores amarillas y frutos de corteza lisa, anaranjados y muy amargos, que se emplean en medicina como purgantes. En *Diccionario de la Lengua Española* (22ª ed.). Recuperado de <http://dle.rae.es/?id=9qUg8Ut> (02/11/2016, 17:19).

⁵ Este personaje es citado en *Tārīḥ al-Ṭabarī* en relación con los sucesos del año 744, fecha del fin del califato de Walīd b. Yazīd. Véase *Ṭabarī* ([839-923] 2001: IV, 239).

⁶ Se trata de un garante poco frecuente de cadenas de transmisores. Véase *Ṭabarī* ([839-923] 2001: I, 21, 35, 41, 42 y 46).

de Dios, Dios lo bendiga y salve: “No viajéis con el *Corán* a tierra enemiga pues temo que el enemigo se haga con él”¹.

Me contó Abū Sufyān al-Ġanawī²: Nos contó ‘Umayr b. ‘Imrān al-‘Allāf que Ḥurayma b. Asad al-Murrī dijo: Estaba Sa‘īd b. al-Musayyib³ comenzando la lectura con {En el nombre de Dios el Clemente, el Misericordioso} y dice: “Esto es lo primero que se escribió en el *Corán*, el primero de los libros, y lo primero que escribió Sulaymān b. Dāwud⁴ a la mujer⁵”.

Me contó Abū Ḥātim: Nos contó al-Aṣma‘ī que uno de los hombres de ‘Imrān b. Ḥudayr dijo: Leí a otro beduino la azora de *La inocencia*. Y dijo: “Esto fue de lo último que se reveló”. Dijeron: “¿Cómo?” Dijo: “Veo cosas que se cumplen y promesas que se violan”. Dijo: Y le leí la azora de *La coalición*. Y dijo: “Parece como si no estuviera completa”.

Me contó Muḥammad b. ‘Ubayd: Nos contaron Sufyān b. ‘Uyayna e Ibn Abī Naġīḥ conforme a las palabras de Muġāhid⁶ que Ibn Mas‘ūd dijo: “Las azoras *ḥām*⁷ son el brocado del *Corán*”; dijo: Y Mis‘ar⁸ añadió: dijo ‘Abd Allāh: “Si voy a parar a las azoras *ḥām*, caeré en jardines llanos y apacibles, mientras los contemplo con deleite y cariño”⁹.

Uno de nuestros maestros nos contó que al-Muḥāribī¹⁰ dijo: Nos contaron Bakr b. Ḥunays y Ḍirār b. ‘Amr según lo que dijo de al-Ḥasan que existen tres tipos de lectores del *Corán*: “El hombre que lo ha elegido como mercancía y lo transporta de ciudad en ciudad, cambiándolo por lo que tiene la gente; gente que memoriza sus palabras, olvida sus prescripciones, con él vierten lágrimas ante los valíes y con él deshonran a las gentes

¹ Véase *Ṣaḥīḥ Muslim* (2011: 748).

² Abū Sufyān al-Ġanawī debe referirse al rico *qurayṣī* de la Meca (m. 652), enemigo acérrimo del Islam. Véase *Al-Munġid*: s.v. *أبو سفيان الغنوي*.

³ Sa‘īd b. al-Musayyib (m. 712), experto en ley divina. Véase *Al-Munġid*: s.v. *يسعيد بن المسيب*.

⁴ Sulaymān b. Dawud es el rey Salomón.

⁵ Se refiere a la reina de Saba, cuya historia con el rey Salomón es por todos conocida.

⁶ Muġāhid b. Ġabar Abū al-Ḥaġġāġ se trata de *rāwī* o narrador de hadiz. Véase Ṭabarī ([839-923] 2001: IV, 24, 48).

⁷ Se trata de las azoras 40-46, encabezadas por las letras enigmáticas *حم*.

⁸ Es Mis‘ar b. Kidām al-‘Amirī (m.769) era de Kufa y pertenecía a la *murġī‘a*, secta religiosa musulmana. Véase *Al-Munġid*: s.v. *مسعر بن كدام*.

⁹ *تأنق* significa “mirar un lugar con satisfacción y cariño”. Este término es otro ejemplo de lo telegráfica que es la lengua árabe.

¹⁰ Muḥārib hace referencia a numerosas tribus árabes, por ello resulta complicado identificar con exactitud a este personaje. Véase *EP*: s.v. *muḥārib*.

de su país –Dios multiplicó esta clase de portadores del *Corán* (que Dios no los aumente) – y el hombre que lee el *Corán* y comienza con lo que sabe del remedio del *Corán* y lo emplea para la enfermedad de su corazón, vela toda la noche y llora, se cubre de humildad, se viste de tristeza, permanece quieto en su *miḥrab* y se arrodilla con su túnica, y a él Dios otorga la lluvia, concede la victoria, elimina la adversidad, y por Dios que este ejemplo de portadores del *Corán* es mucho menos numeroso que el oro rojo”.

Dijo Al-Ḥārīt al-A‘ūr bajo la autoridad de ‘Alī, la paz sea con él, que el Profeta, Dios lo bendiga y salve, decía: “En el libro de Dios hay noticias de antes de vosotros y nuevas de lo que sucederá después de vosotros y sentencias de lo que sucede entre vosotros, y esto último no es una burla, es aquello con lo que no se desvían las pasiones, aquello de lo que los sabios no están satisfechos, ni le conviene la abundancia de la respuesta, ni se cumplen sus milagros, a aquel que lo abandona por un impío, Dios lo castiga y, quien desea seguir el camino recto en lugar de otro, Dios lo desvía. Esta es la alianza entre Dios el Fuerte y el Sabio *Corán*, toma para ti el camino recto, oh A‘ūr”¹.

Dijo al-Muḥāribī: Nos contó Mālik b. Miḡwal acerca de quien le informó sobre al-Musayyib b. Rāfi‘ y ‘Abd Allāh b. Mas‘ūd, y dijo: “Al portador del *Corán* le conviene ser conocido por su insomnio² cuando la gente duerme, por su tristeza si la gente está alegre, por su llanto cuando la gente ríe; y también le conviene ser sabio, sensato, flexible y humilde”.

Y dijeron Kī‘ y Abū Ma‘šar al-Madanī³ conforme a las palabras de Ṭalḥa b. ‘Ubayd Allāh b. Karīz⁴: Dijo el Profeta, Dios lo bendiga y salve: “Glorificar la majestad de Dios es respetar a los mayores, al imam justo y al que conoce el *Corán* de memoria”⁵.

Algunos exegetas del *Corán* hablaron sobre lo dicho por Dios, Poderoso y Grande: “{Apartaré de Mis Signos a quienes se enorgullecen sin razón en la tierra}⁶”, es decir, les privó del entendimiento del *Corán*.

¹ Este hadiz no se halla en ninguna de las compilaciones canónicas.

² El texto dice ليله, pero traducimos insomnio para otorgarle mayor sentido.

³ Abū Ma‘šar al-Madanī (m. 787), fue un esclavo que aspiró a la liberación y fue a Medina. Estaba considerado como un especialista en *ḥadītes* más bien débiles. Véase *EF*: s.v. *Abū Ma‘šar*.

⁴ Ṭalḥa b. ‘Ubayd Allāh b. Karīz (m. 656) fue un *quraysí* compañero del Profeta. Véase *Al-Munğid*: s.v. *طلحة بن عبید الله*.

⁵ Este hadiz no se encuentra en ninguna de las compilaciones canónicas.

⁶ Véase *Corán* 7:146.

Escuchó un beduino a Ibn ‘Abbās mientras leía: “{Estabais al borde de un abismo de fuego y os libró de él}”¹, y dijo: “Por Dios, no los libró de él pues quiere arrojarlos ahí”; y dijo Ibn ‘Abbās: “Aprende de otro alfaquí”.

El Hadiz

Me contó Ishāq b. Ibrāhīm b. Ḥabīb b. al-Šuhayd: Nos contaron Muḥammad b. Fuḍayl y al-A‘maš² que Ismā‘īl b. Raḡā’ reunió a los jóvenes de la escuela y les habló para no olvidar su hadiz. Y me contó Ishāq al-Šahīdī: Nos contó Abū Bakr b. ‘Ayyāš³ bajo la autoridad de al-A‘maš: Me dijo Ḥabīb b. Abī Tābit: “Si un hombre me dijera algo sobre ti, yo no lo contaría”.

Me contaron Abū Ḥātim, al-Aṣma‘ī, Nāfi‘ conforme a lo que dijo de Rabī‘a b. Abī ‘Abd al-Raḥmān⁴: “Mil contra mil es mejor que uno contra uno, pues un fulano contra otro arrancará la sunna⁵ de vuestras manos”.

Me contó al-Riyāšī: Se cuenta que Muḥammad b. Ismā‘īl⁶, en palabras de Mu‘tamir⁷, dijo: Me contó Munqid que Ayyūb habló de al-Ḥasan y dijo: “Maldita sea: ten piedad”.

Nos contó al-Riyāšī: Dijeron Rabī‘a b. Abī ‘Abd al-Raḥmān, Suhayl b. Abī Šāliḥ y su padre, según las palabras de Abū Hurayra⁸, que el Profeta, Dios lo bendiga y salve, ordenó al testigo que prestara juramento; dijo Rabī‘a: “Después recordé a Suhayla este hadiz”, pero no lo aprendió, y tras esto contó cosas sobre mí, sobre él mismo, sobre su padre y sobre Abū Hurayra”⁹.

¹ Véase *Corán* 3:103.

² Sulaymān b. Mihrān al-A‘maš (680-765) fue tradicionista y “lector” del *Corán*. Véase *EP²: s.v. Al- A‘maš*.

³ Se habla de él como *rāwī*. Véase Ṭabarī ([839-923] 2001: III, 47).

⁴ Rabī‘a b. Abī ‘Abd al-Raḥmān, aparece mencionado una única vez en *Tārīḥ Ṭabarī*, formando parte de una expedición. Véase Ṭabarī ([839-923] 2001: IV, 316).

⁵ La palabra sunna hace referencia a la manera de conducirse del Profeta, la cual se tomó como referencia para solucionar los conflictos que no aparecían en el *Corán*. Véase Maíllo (2013: s.v. *sunna*).

⁶ Se hace referencia a este personaje en relación con sucesos del año 902, pero no se dice nada específico sobre él. Véase Ṭabarī ([839-923] 2001: V, 289).

⁷ Abū al-Mu‘tamir aparece en la obra de Ṭabarī como un comandante que participó una batalla del año 682. Véase Ṭabarī ([839-923] 2001: III, 473).

⁸ ‘Abd al-Raḥmān b. Šaḥr al-Azdī, Abū Hurayra (m. 678) fue compañero del Profeta y narrador del hadiz. Murió en Medina. Véase. *Al-Munğid: s.v. أبو هريرة*.

⁹ La explicación de este fragmento es que el Profeta no escuchaba nada sin pedir antes el juramento de aquel que le iba a contar algo. Sin embargo, Suhayla no aprendió del Profeta y contaba cosas sin jurar.

Me contaron Abū Ḥātim y al-Aṣma‘ī en palabras de Šu‘ba¹: “Qatāda cuando contaba una buena noticia, se marchaba y luego venía con otra por la mañana temprano”.

Me llegó que Ibn Maḥdī² dijo: Le preguntaron a Šu‘ba: “¿Quién es aquél cuyo hadiz hay que dejar de lado?”; y dijo: “Aquel que es acusado de mentir, quien comete muchos errores, quien yerra en un hadiz aprobado por unanimidad, y no se acusa a sí mismo persistiendo en su error, y el hombre que cuenta cosas sobre hombres célebres que ellos mismos desconocen”.

Y Mālik³ dijo: “El saber no debe tomarse de estas cuatro clases de hombres: De un insolente conocido por su desvergüenza, del desenfrenado, de un hombre que miente sobre los rumores de la gente, aunque no le acuses de ello y de un hombre que es virtuoso, casto y bondadoso pues no sabe lo que dice”.

Me contó ‘Abd al-Raḥmān bajo la autoridad de al-Aṣma‘ī que hizo el elogio de Sufyān b. ‘Uyayna y dijo:

[Basīṭ]

Que llore a Sufyān quien busque una conducta que se borró,

y quien estudie lo que queda del saber y del *ḥabar*⁴,

quien aspire a estar cerca de un garante del hadiz⁵ y de un sermón,

y los que vienen de los confines de la tierra, de todo entorno⁶

sus reuniones quedaron solitarias y abandonadas

por habitantes, peregrinos y genios⁷,

¹ Šu‘ba b. al-Ḥaḡḡāḡ (m. 776) fue mawla de Basora con el título de *ṣayḥ al-islām*. Sabio eminente, recogió gran cantidad de hadices. Véase *EP*: s.v. *Šu‘ba b. al-Ḥadjādī*.

² Podría referirse a uno de los hijos del tercer califa abasí.

³ Mālik b. Anas al-Faqīh (712-795) fue uno de los imames más célebres, nacido y fallecido en Medina, fundador de la escuela jurídica malikí. Véase *Al-Munḡid*: s.v. *مالك بن أنس*.

⁴ Es una forma historiográfica propia del mundo islámico. Se trata de una historia de tipo atemporal, anecdótica y sin nexos entre los acontecimientos relatados. Véase Maíllo (2013: s.v. *jabar*).

⁵ La cadena de garantes en la transmisión del hadiz. Recordemos que el hadiz se clasifica de varias formas conforme a esta cadena de garantes. Maíllo (2005: s.v. *isnād*).

⁶ Traducimos por entorno la palabra *طار*. Este término tan solo aparece registrado en *Muḥīṭ al-muḥīṭ* y nos remite a la raíz *ط ر*, concretamente, al término *إطار*, uno de cuyos significados es, efectivamente, entorno. Véase *Muḥīṭ al-muḥīṭ*: s.v. *طار*.

⁷ El término *‘ummāl* se refiere a un tipo de genios o demonios que habitan las casas. Véase *Abdel-Nour*: s.v. *عتال*.

quien hable de al-Zuhrī¹ cuando muera

o de ‘Amr b. Dīnār²

después de él, no escucharán a quien dijo: Nos relató

al-Zuhrī por boca de beduinos en su presencia:

no regocija al malévolo complacido la muerte

de los apóstatas, de los que reniegan de los destinos

y de los maniqueos, guiados inexorablemente por Ġahm³

hacia la ira del Clemente y hacia el Infierno,

de los ateos y de los desconfiados que

la ley divina mezclaron con injurias y con lo más despreciable.

Y dijo otro sobre Mālik b. Anas al-Faḡīh:

[Kāmil]

Evita responder, no se le insiste porque infunde respeto,

y los que preguntan agachan la cabeza⁴,

es el modelo del devoto, es la gloria del poder de la piedad,

pues él es a quien se obedece, mas no tiene poder.

Nos contó Abū al-Ḥaṭṭāb⁵: Nos dijo Muḥammad b. Sawwār que Hišām b. Ḥassān dijo: “Al-Ḥasan nos hablaba hoy del hadiz y lo refutaba al día siguiente, le añadía y le quitaba, pero el significado es uno”.

¹ Al-Zuhrī (m.742) es Abū Bakr b. Muḥammad b. Muslim, uno de los faḡīh y recopiladores de *ḥadīṭ* y de los célebres seguidores [del Profeta] en Medina. Véase *Al-Munğid*: s.v. الزهري.

² ‘Amrū b. Dīnār al-Ġamḥī (666-743) fue muftí de la Meca, de origen persa. Véase *Al- A’lām*: s.v. عمر بن دينار.

³ Ġahm b. Saḡwān (m. 745) fue el líder de la secta *ġahmiyya* o *ġabariyya*, la cual sostiene que el hombre está dirigido por el destino. Véase *Al-Munğid*: s.v. جهيم بن صفوان.

⁴ Lit. “las barbas” (أذقان), que connota la vejez y madurez de aquellos que preguntan al imam Mālik b. Anas.

⁵ Abū al-Ḥaṭṭāb (m.761) fue el primer imam de la *ibāḍiyya* (secta *ḡariġi*) en el Magreb. Véase *Al-Munğid* (2008: 19); *ibāḍiyya*, véase *Al-Munğid* s.v. أبو الخطاب.

Me contó Abū al-Ḥaṭṭāb: Nos dijo Maymūn¹: Dijo Ğa‘far b. Muḥammad² conforme a las palabras de su padre: Dijo Ḥuḍayfa b. al-Yamān³: “Nosotros somos árabes así que avanzamos y nos retrasamos, añadimos y quitamos, y no queremos mentiras en esto”.

Dijo Abū Mu‘āwiyya: Dijo Abū Ishāq al-Šāmī: “Si este hadiz hubiera sido de pan hubiera mermado”.

Dijo Abū Usāma⁴: Dijo Mis‘ar: “A quien me haga enfadar, Dios le hará narrador de *hadiz*”.

Dijo Abū Mu‘āwiyya: Escuché a al-A‘maš diciendo: “Por Dios, prefiero dar limosna que contar sesenta hadices”.

Dijo Abū Usāma: Escuché a Sufyān⁵ diciendo: Me hubiera gustado que fuera amputada de mi cabeza, y en ese momento señaló a los hombros y no escuché nada de él⁶.

Dijo Ibn ‘Uyayna: “Lo que deseo a quien yo quiero es que sea el que mejor memorice el hadiz”.

Dijeron algunos: “Yo escuché el hadiz como un ignorante y lo cuido, lo examino, lo copio y es bello, pero no le añado ni le quito ningún significado”.

Dijo Abū Usāma: Preguntó Ḥafṣ b. Ğiyāt a al-A‘maš sobre la cadena de transmisores del hadiz y trajo su anillo y lo apoyó en la pared y dijo: “Este es su *isnād*”.

Ibn al-Sammāk contó un hadiz y le dijo un hombre: “¿Cuál es su cadena de transmisores?” Y respondió: “Pertenece a los transmitidos por costumbre”.

¹ Maymūn b. ‘Imrān (m. 718) líder de la secta *maymūniyya*. Véase *Al-Munğid*: s.v. *ميمون بن عمران*.

² Ğa‘far b. Muḥammad aparece en la obra de Ṭabarī en el año 762 como cadí de Kufa. Véase Ṭabarī ([839-923] 2001: IV, 433).

³ Ḥuḍayfa b. al-Yamān (m. 656) fue uno de los conquistadores compañero del Profeta. Véase *Al-Munğid* s.v. *حضيف بن اليمان*.

⁴ Podría referirse a Abū Usāma al-Ĝušamī, personaje que cita Ṭabarī en el año 626. Véase Ṭabarī ([839-923] 2001: II, 96).

⁵ Sufyān b. ‘Uyayna (725-811), fue un célebre tradicionista, del que se dice que conocía más de 7000 *ḥadītes*. Véase *EP*: s.v. *Sufyān b. Uyayna*.

⁶ Debemos presuponer que existe una prótasis antes de esta oración debido a dos razones: 1. En el texto árabe leemos *لوِذِئْتِ*, ese *lām* forma parte de la apódosis de una oración condicional introducida por *لو*; 2. La existencia de *أَنْهَا* hace referencia a un antecedente que no aparece en la oración. Por estas razones, esta oración queda sin sentido.

Y contó al-Ḥasan un hadiz y le dijo un hombre: “Oh Abū Sa‘īd, ¿sobre quién habla y qué hace con aquéllos? Pues en cuanto a ti, su sermón te llegó y te aferraste a su argumento”.

Dijo Ya‘là: Dijo al-A‘maš: “Si veo que el maestro no busca el saber quisiera abofetearle”.

Dijo Ibn ‘Uyayna: Dijo al-A‘maš: “Si no fuera por la educación de estos hadizes sería como algunos de los verduleros de Kūfa”.

Un día la gente se agolpó a la puerta de Ibn ‘Uyayna en época de cosecha y cerca de ella había un hombre, peregrino del Jurasán¹, que dejó sus posesiones en el suelo, y entonces pisotearon y rompieron lo que llevaba con él y le robaron su bizcocho y su harina. Entonces, comenzó a caminar hacia Sufyān gritando y diciendo: “Yo no te he permitido lo que has hecho”; y dijo Sufyān: “¿Qué dice?” Y dijeron algunos: “Te dice que nos hables más, Dios te guarde”.

Recitó para mí Abū Ḥātim bajo la autoridad de al-Ašma‘ī a ‘Alā’ b. al-Minhāl al-Ġanawī sobre Šarīk²:

[Wāfir]

Ojalá viviese el padre de Šarīk,

entonces Šarīk abreviaría al verle

y dejaría de atacarnos

cuando le dijéramos: Este es tu padre

Y dijo otro:

[Ṭawīl]

Se retiró Sufyān y huyó con su fe,

y el dinero a Šarīk acecha

¹ Ḥurāsān o Jorasán, es una de las provincias del actual Irán. Véase *Mu‘ğam al-buldān*: s.v. خراسان.

² Abū ‘Abd Allāh Šarīk b. ‘Abd Allāh (m. 793), cadí de Kufa en tiempos del califa al-Mahdī. Fue un sabio y un experto en la ley divina. Véase Ibn Qutayba ([828-889] 1925-1930: II, 137).

Y dijo otro¹ sobre Šahr b. Ḥawšab²:

[Ṭawīl]

Šahr vendió su fe en un saco,

¿quién protegerá al piadoso después de ti, oh Šahr?

Es decir, que había entrado en el tesoro público y había robado un saco, y acompañaba a un hombre del pueblo sirio que robó su fardo. Y dijo Ibn Munādir³:

[Wāfir]

Quien desee la manda, pues

una manda yo tengo para mayores y jóvenes,

tomad de Mālik⁴ y de Ibn ‘Awn

y no contéis lo que cuenta Ibn Da’b⁵.

Dijeron ‘Abd al-‘Azīz b. Abān y Sufyān según las palabras de Ḥabīb b. Abī Ṭābit: “Buscamos esto sin ninguna intención, la intención vino después”; y dijo Sufyān: Dijo Zayd b. Aslam⁶: Visteis a un hombre que tendía el pie y dijo: “Cortadlo y lo venderé”. Le dijeron a un esclavo: “¿Dudas mucho!” Y dijo: “Por defender la certeza”; y dijo alguno de ellos: Šu‘ba Ayyūb al-Siḥtiyānī preguntó por un hadiz y dijo: “Yo dudo de ello”; y dijo sobre ello: “Tu incertidumbre vale más para mí que la certeza de siete”.

¹ Se trata del poeta ‘Umayr b. Šuyaim al-Taḡlibī, apodado al-Quṭāmī (m. 747) y destacado por su poesía jactanciosa y amorosa. Véase *Al-Munğid*: s.v. *القطامي*.

² Šahr b. Ḥawšab (m. 719) fue un *faqīh*, recitador del *Corán* y valí del Tesoro Público durante cierto tiempo. Véase *Al-A‘lām*: s.v. *شهر بن حوشب*.

³ Ibn Munādir (m. 813) fue un poeta satírico, pero también escribió panegíricos dirigidos a al-Mahdī y a Hārūn al-Rašīd. Véase *EP*: s.v. *Ibn Munādir*.

⁴ Puede referirse a Mālik b. Anas (m. 796) el fundador de la escuela malikí, una de las cuatro escuelas jurídicas ortodoxas, y autor, entre otras, de la célebre obra *Kitāb al-Muwaṭṭa*, la primera obra jurídica del Islam que ha llegado hasta nosotros. Véase *EP*: s.v. *Mālik b. Anas*.

⁵ Se trata de ‘Isá b. Da’b al-Layṭī al-Bakrī al-Kanānī (m. 787), fue un medinés orador, poeta y experto genealogista. Véase *Al-A‘lām*: s.v. *ابن دأب*.

⁶ Zayd b. Aslam aparece citado en numerosas ocasiones tanto en *Šaḥīḥ Buḥārī* ([m. 870] 2009), como en *Kitāb al-Muwaṭṭa* de Mālik b. Anas ([712-795] 1999), narrando hadizes sobre diversos temas.

Me contó Zayd b. Aḥzam: Escuché a ‘Abd Allāh b. Dāwud¹ diciendo: Vi a al-A‘maš juntando sus palmas y después golpeando con ellas su pecho y diciendo: “Detente”.

Me contó Abū Ḥātim conforme a lo que dijo de al-Ašma‘ī que algunos transmisores de relatos dijeron: Le dije a al-Šaraqī b. Quṭāmay: “¿Qué decían los árabes en sus oraciones sobre los muertos?” Y dijo: “No sé, ¿le miento?”. Y dije: “Decían:

[Ṭawīl]

No fuiste gordo ni bajito²,

cálmate hasta que resurja la verdad por su propia razón.

Wakwāk quiere decir gordo, y *zawannak* quiere decir bajito; dijo: “De repente, le veo hablando de él en la macsura el viernes”; dijo Abū Nuwās:

[Munsariḥ]

Me contó al-Azraq³, el conocedor del hadiz,

a través de ‘Amr b. Šamr⁴ y de Ibn Mas‘ūd:

no falta a la promesa más que una infiel⁵

y un apóstata que en el Infierno está encadenado.

Me contó Mihyār: Me contó Hudba b. ‘Abd al-Wahāb según las palabras de Šaqīq al-Balḥī⁶, que él un día elogió a Abū Ḥanīfa⁷, Dios tenga misericordia de él, con cuarzo⁸

¹ En la obra de Ṭabarī aparecen dos ‘Abd Allāh b. Dāwud: 1. ‘Abd Allāh b. Dāwud b. Ḥasan, que es citado en el año 761; 2. ‘Abd Allāh b. Dāwud ben ‘Isā del que se habla en la parte correspondiente al año 866. Véase Ṭabarī ([839-923] 2001: IV, 313; V, 419).

² Véase *Lisān al-‘arab*: s.v. *زون*.

³ Se trata de al-Azraqī (siglo VII), compañero del Profeta que compiló un gran número de tradiciones. Véase *EL²*: s.v. *al-Azraqī*.

⁴ Ṭabarī cita durante el año 634 a ‘Amr b. Šamr b. Ġaziyya entre aquéllos pertenecientes a las gentes del Yemen que permanecieron en Damasco con Yazīd b. Abī Sufyān. Véase Ṭabarī ([839-923] 2001: II, 358).

⁵ Se refiere a la mujer antes que al hombre con el fin de enfatizar su maldad, pues: “las mujeres son más débiles de corazón que los hombres, sobre todo, si son infieles”. Véase *Lisān al-‘arab*: s.v. *كفر*.

⁶ Šaqīq al-Balḥī (m. 810), asceta sufi. Véase *Al-Munğid*: s.v. *شقيق البجلي*.

⁷ Abū Ḥanīfa (m. 767), jurista y teólogo musulmán. A partir de su sistema doctrinal nació la escuela de jurisprudencia ḥanafī, seguida en la actualidad en numerosos países. Entre sus obras tenemos *Al-Fiqh al-Akbar* o *Musnad Abī Ḥanīfa*. Véase *Al-Munğid*: s.v. *أبو حنيفة*.

⁸ Se consideraba que el cuarzo poseía unas propiedades especiales: “Dijo Abū Ḥanīfa: El cuarzo es la piedra más dura; se cuenta que al-Nu‘mān se la tragó y que algunos reyes se maravillaron de ello...”. Véase *Lisān al-‘arab*: s.v. *مرو*.

y le dijo ‘Alī b. Ishāq¹: “No le elogies con cuarzo pues no lo soporta”; y dijo Šaqīq: Musāwir² el poeta le elogió diciendo:

[Wāfir]

Si un día la gente se midiera con nosotros

con una fetua extraordinaria e ingeniosa,

nosotros les ofreceríamos un criterio auténtico,

heredado de antaño siguiendo el modelo de Abū Ḥanīfa

cuando el *faqīh*³ la escuche, la comprenderá

y en un libro con tinta la hará constar.

Y le dijo: Le respondió uno de nuestros compañeros:

[Wāfir]

Si el que tiene una opinión personal⁴ toma parte en una analogía⁵,

y viene con una doctrina heterodoxa cualquiera y absurda,

le mostraríamos lo que dijo Dios respecto a ella

y le llevaríamos destacadas y honrosas tradiciones⁶ del Profeta,

cuánta vulva recatada de mujer casta

eximió Abū Ḥanīfa de ser prohibida,

¹ Ṭabarī habla en su obra de ‘Alī b. Ishāq b. Yaḥyá b. Mu‘āḍ durante el año 841. Véase Ṭabarī ([839-923] 2001: V, 266).

² Musāwir b. Siwār ben ‘Abd al-Ḥamīd al-Kūfī (. M. 767), fue un copista de libros y autor de una gran cantidad de poemas. Véase *Mu‘āḍ al-Šu‘arā’*: s.v. مساور بن سوار.

³ Jurisconsulto, doctor en leyes, teólogo musulmán, ulema. Véase *Abdel-Nour* s.v. فقیه Maíllo (2005: s.v. *faqīh*).

⁴ *Ra’y* significa ‘opinión, parecer, opinión subjetiva o juicio práctico (del jurista). Hace referencia al razonamiento individual, preponderante en los primeros tanteos de la ciencia jurídica islámica. Maíllo (2005: 321-322).

⁵ Se trata del término *qiyās*, ‘analogía’. Este criterio hermenéutico es considerado en jurisprudencia islámica como una de las cuatro fuentes primarias del derecho, entre los sunnīs al menos. Mediante cuestiones ya resueltas en derecho se obtenían, gracias al *qiyās*, soluciones para cuestiones no previstas en el *Corán* o en la *sunna*. Maíllo (2005: s.v. *qiyās*).

⁶ Tradiciones hace referencia, en este contexto, a los dichos del Profeta Mahoma. *Abdel-Nour*: s.v. أثر.

dijo Abū Ḥanīfa que una hija de buena familia

en su boda, por no fornicar, está sin tacha.

Un hombre escuchó a un pregonero predicando: “¿Quién nos anunciará al maestro desconocido?” Y dijo: “Hasta hoy no he escuchado nada sobre un maestro que se anunciara”; después le llevó ante Bišr al-Marrīsī¹ y dijo: “Éste es un maestro perdido así que toma su mano”; y Bišr habló sobre la creación del *Corán*.

Las pasiones y las palabras sobre la fe

Al-Ma'mūn² dijo un día a 'Alī b. Mūsà al-Riḍà³, la paz sea con ellos: “¿Con qué motivo reclamáis esto?” Dijo: “Por el parentesco de 'Alī con el Profeta, Dios lo bendiga y salve y, por el parentesco de Fāṭima⁴, Dios esté satisfecho de ella”; y dijo al-Ma'mūn: “Si no hay nada más que el parentesco, entonces, para ser sucesor del Profeta, Dios lo bendiga y salve, hay entre la gente de su casa quien es más próximo a él que 'Alī y quien presenta el mismo parentesco; si fuera por el parentesco de Fāṭima con el Profeta, entonces la verdad es que después de Fāṭima irían al-Ḥasan y al-Ḥusayn⁵ y no 'Alī, esto es cierto y ambos viven; y si el asunto fuera sobre esto, entonces 'Alī les usurparía todo mientras están vivos y sanos, y 'Alī se apoderaría de lo que no es suyo”; y 'Alī b. Mūsà no pronunció palabra.

Nos contó al-Riyāšī: Escuché a al-Ašma'ī recitando lo siguiente:

[Ṭawīl]

Y ciertamente soy el que más se abstiene de hablar,

ve a la gente perdida y la buena senda no puede encontrar

Y también recitó para mí al-Riyāšī:

¹ Bišr al-Marrīsī (m. 833) fue *faqīh* y *mutakallim mu'tazilī*. Véase *Al-Munğid*: s.v. *بشر المرزبسي*.

² Al-Ma'mūn (786-833) fue el séptimo califa abasí, hijo de Hārūn al-Rašīd y una esclava persa. Se interesó en las letras y en las ciencias y fundó *Bayt al-Ḥikma* en Bagdad y durante su reinado el mu'tazilismo fue la doctrina oficial. Véase *Al-Munğid*: s.v. *المأمون*.

³ 'Alī b. Mūsà al-Riḍà' (765-818) fue el octavo de los doce imanes, de acuerdo con la *šī'a imāmī*. Al-Ma'mūn, en un intento de remediar la división entre los *sunniés* y los *šī'ies*, lo nombró su sucesor. Véase *Al-Munğid*: s.v. *علي بن موسى*.

⁴ Fāṭima al-Zahrā' (m. 632) fue hija del Profeta Mahoma y esposa de 'Alī, del que tuvo cinco hijos: al-Ḥasan, al-Ḥusayn, Muḥsin (nacido muerto) Umm Kulṭūm y Zaynab. Véase *EP*: s.v. *Fāṭima*.

⁵ Como ya se ha señalado en la nota anterior, al-Ḥusayn es hijo de Fāṭima y 'Alī.

[Basīt]

El fallo de ideas es un malgastador de su tiempo,

cuando se le escapa un asunto, se lo echa en cara al destino

Y dijo otro:

[Ṭawīl]

Si les injurian dicen: una fatalidad inexorable lo quiso

y solo la opulencia causa la deshonra

Y recitó para mí Sahl¹ conforme a las palabras de al-Aṣma‘ī:

[Rağaz]

Tú que ocultas las preocupaciones sin que te afecte,

¿qué decir del insomnio si la fiebre te atrapa?

aunque alcanzaras lo alto de la montaña²,

¿cómo tomarías precauciones si a tu pluma le faltan las ideas?

Y me recitó otro:

[Rağaz]

Así son las fatalidades, culpame si cometo algún pecado

o déjalo, pues el destino nunca está equivocado.

Dijo Abū Yūsuf³: “Quien busca la fe con palabras profesa el ateísmo, quien busca riqueza con la alquimia se arruina y quien busca cosas extrañas en el *hadiz* miente”.

Muslim b. Abī Mariam-*mawlà* de alguien de la ciudad y transmisor del *hadiz* - sustentaba

¹ Sahl b. Hārūn (m. 830), autor persa, traductor y poeta célebre, cuyos primeros escritos datan de la época ‘*abbāsī*. En su época se distinguía por su elocuencia y sus enseñanzas. Se hizo famoso en Basora y sirvió a Hārūn al-Rašīd. Entre sus cuentos tenemos *Ṭa‘la wa ‘Afra* y *Al-Namr wa-l-Ṭa‘lab*. Véase *Al-Munğid: s.v. سهل بن هارون*, *EF²: s.v Sahl b. Hārūn*.

² Se trata de una metáfora que se refiere a las máximas aspiraciones a las que puede tender el hombre.

³ Abū Yūsuf al-Qāḍī (m. 798) estudió bajo Abū Ḥanīfa. Fue cadí de Bagdad en época de al-Mahdī, de al-Hādī y de al-Rašīd. Véase *Al-Munğid: s.v. أبو يوسف القاضي*.

una opinión firme sobre los *qadaríes*¹, era crítico con ellos y con sus palabras, se rompió un pie, lo dejó, no se lo curó y se habló sobre ello y dijo: “¡Lo rompe Él y lo vendo yo! Entonces, me opongo a Él”.

Dijo un hombre a Hišām b. al-Ḥakam²: “¿Acaso viste que Dios el Todopoderoso en su gracia, generosidad y justicia nos cargara con lo que no soportamos y después nos atormentara?” Y dijo Hišām: “Lo hizo, por Dios, pero nosotros no podemos hablar”.

Me contó uno de nuestros compañeros: Un hombre *qadarí* acompañó a un mago³ en un viaje y le dijo el *qadarí*: “Oh mago, ¿qué te ocurre que no profesas el Islam?” Dijo: “¡Hasta que Dios quiera!” Dijo: “Dios quiso esto, pero el demonio no te llamó”. Dijo el mago: “Yo estoy con ambas fuerzas”⁴.

Se reunieron Abū ‘Amr b. al-‘Alā⁵ y ‘Amr b. ‘Ubayd⁶ y dijo ‘Amr: “Dios hizo una promesa y lanzó una amenaza y Él cumple su promesa y su amenaza”. Y le dijo Abū ‘Amr: “¡Tú no eres árabe! ¡No te digo que no lo seas por la lengua, sino por el corazón! ¿Acaso no sabes, maldito, que los árabes consideran que el cumplimiento de una promesa es una acción noble y que dejar de cumplir una amenaza es un acto elogiabile?” Después recitó:

[Ṭawīl]

Si amenazo a alguien o le prometo algo,

renuncio a mi amenaza y cumplo con mi promesa.

¹ Los *qadaríes* niegan la predestinación divina y son partidarios del libre albedrío. Véase Maíllo (2013: 196, s.v. *qadaríes*).

² Hišām b. al-Ḥakam (m. 805) fue compañero del imám Ġa‘far al-Šādiq. Brilló en la disputa y el razonamiento y es autor de *Al-Alfāz* sobre jurisprudencia islámica. Véase *Al-Munğid*: s.v. هشام بن الحكم.

³ El término árabe *mağūs* designa a los magos, paganos adoradores del fuego, en estricto sentido mazdeístas; el término fue empleado por los musulimes más ampliamente para designar a los seguidores de otras religiones que no eran cristianos ni judíos. Véase Maíllo (2013: s.v. *mağūs*).

⁴ Se refiere a que es dualista.

⁵ Abū ‘Amr b. al-‘Alā (689-770), filólogo y gramático de Basora, discípulo de al-Ašma‘ī y de Abū ‘Ubayd. Véase *Al-Munğid*: s.v. أبو عمرو بن الأعلی.

⁶ ‘Amr b. ‘Ubayd (m. 761), conocido asceta y maestro de la *mu‘tazila* durante su época. Entre sus obras destacan *Al-Tafsīr* y *Al-Radd ‘alá al-qadariyya*. Véase *Al-Munğid*: s.v. عمرو بن عبيد.

Dijo Ḥabīb b. al-Šuhayd: Dijo Iyās b. Mu‘āwiyya¹: “No hablé a nadie con toda mi inteligencia salvo al dueño del destino”; dije: “¿Qué oscuridades hay en las palabras de los árabes?” Dijo: “El hombre coge lo que es suyo”; dije: “Entonces Dios posee todo”.

Y en el Libro de la India: “La firme creencia en el destino no impide al decidido protegerse de los lugares peligrosos, nadie debe contemplar el destino oculto, sino que debe trabajar con firmeza, nosotros nos reunimos creyendo en el destino y siendo decididos”.

Me contó Ḥālid b. Muḥammad al-Azdī: Nos dijo Šabāba b. Sawwār: Escuché a un hombre de la *rāfiḍa*² diciendo: “¿Que Dios tenga a Abū Lu’lu’a³ en su santa gloria!” Y dije: “Pides a Dios que tenga piedad de un hombre *mayūsi*⁴ que asesinó a ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb, ¿Dios esté satisfecho de él!” Y dijo: “Fue el golpe a ‘Umar lo que lo convirtió al Islam”.

Me contó Aḥmad b. al-Ḥalīl: Nos dijo al-Aṣma‘ī: Me informó ‘Āṣim b. Muḥammad al-‘Umarī: “Estaba sentado en casa de uno de los emires de Medina y trajo a un hombre que había ofendido a Abū Bakr⁵ y a ‘Umar y lo entregó a un sangrador hasta que aprendió la lección”.

Dijo alguno de los poetas de la *rāfiḍa* sobre Muḥammad b. al-Ḥanafīyya⁶:

[Wāfir]

¡Ea! Dile a al-Waṣī⁷: Mi alma te rescató

y, por ello, tu estancia en la montaña se alargó,

él hizo daño a la gente, ellos de nosotros algo te dieron

¹ Iyās b. Mu‘āwiyya (m.739) fue cadí de Basora y célebre por su justicia. Véase *Al-Munğid*: s.v. *إيās بن معاوية*.

² Lit. “Tropa de desertores”. Se trata de una secta *ši‘i*. Véase *Lisān al-‘arab*: s.v. *رفض*. Los adeptos a estas tendencias extremistas se los conoce con el nombre genérico de *ismā‘īlies*; *rāfiḍī* es el disidente. Véase Maíllo (2013: 121-122).

³ Abū Lu’lu’a fue un esclavo persa que asesinó al califa ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb en la mezquita en el año 644. Véase *Al-Munğid*: s.v. *أبو لؤلؤة*.

⁴ Secta religiosa que adora el fuego y el sol. Véase *Al-Munğid* s.v. *مجس*; *Lisān al-‘arab*: s.v. *مجس*.

⁵ Abū Bakr al-Šiddīq (573-634) fue el primer califa ortodoxo, padre de ‘Ā’iṣa, la esposa del Profeta. Véase *Al-Munğid*: s.v. *أبو بكر الصديق*.

⁶ Muḥammad b. al-Ḥanafīyya (642-700) es el hijo de ‘Alī b. Abī Ṭālib y de su esposa Ḥalwa. Véase *Al-Munğid*: s.v. *محمد بن الحنفية*.

⁷ Se refiere a ‘Alī b. Abī Ṭālib, apodado al-Waṣī (el Regente) porque el Profeta Mahoma lo nombró como su sucesor en el califato. Véase Ibn Qutayba ([828-889] 2009: II, 159).

y te nombraron imam y califa,
 por ti se enemistaron con los confines de la tierra,
 y tú sesenta años residiendo lejos de ellos,
 Ibn Ḥawla no probó el sabor de la muerte,
 ni sus huesos fueron enterrados en la tierra
 él cubrió de hojas el camino de Raḍwa¹,
 los ángeles le dicen qué decir y se lo hacen repetir.
 Dijo Kuṭayyir ‘Azza² sobre él, siendo *rāfiḍī* y hablando sobre la resurrección:
 [Wāfir]
 ¡Ea! los imames de la tribu de *Qurayš*,
 defensores de la justicia, son cuatro por igual,
 ‘Alī y tres de sus hijos,
 son los nietos, sin ningún secreto,
 pues uno es un modelo de fe y de devoción,
 a otro Kerbela³ lo segó
 y el tercero no probará la muerte hasta
 conducir las monturas con el estandarte a la cabeza,
 se ausentó de ellos, sin verse, largo tiempo
 en Raḍwa tiene él miel y agua.

¹ Nombre de la montaña de la que se habla al comienzo del poema. Se trata de una montaña de Medina. Véase *Mu‘ājam al-Buldān*: s.v. *رضوى*.

² Kuṭayyir ‘Azza (m. 723) fue un poeta de época omeya. Véase *Al-Munğid*: s.v. *كثير عزة*.

³ Kerbela, lugar del desierto de Kufa, en Irak, célebre por la batalla que provocó la muerte de Husayn, hijo del califa ‘Alī. Véase *Kazimirski*: s.v. *كربلاء*.

Y ellos mencionan que entró por el camino del Yemen con cuarenta de sus compañeros y no se vio su rastro.

Dijo Ṭalḥa b. Muṣarrif¹ a un hombre: “Si no fuera porque estoy haciendo la ablución, te informaría sobre lo que dice la *šī‘a*”.

Dijo Hārūn b. Sa‘d al-‘Iḡlī², líder de la *zaydiyya*³:

[Ṭawīl]

Acaso no viste que los *rāfiḍíes* se desbandaron,

cosas reprochables de Ğa‘far⁴ dijeron,

un grupo dijo: Es un Dios⁵

y otros grupos lo llamaron el profeta virtuoso,

si a Ğa‘far le satisface lo que dicen,

pues yo a mi Señor me dirijo y de Ğa‘far me separo,

su libro Ğafr⁶ más no me puede sorprender⁷,

soy inocente, Dios mediante, de los que siguen este libro⁸,

que el Misericordioso me libre de cada *rafiḍí*,

sagaz en la apostasía y tuerto en la fe,

¹ La única mención que hemos hallado sobre este personaje se halla en una lista de lectores del *Corán* de Kufa, asimismo, se indica que este Ṭalḥa también puede ser nombrado como al-Hamdānī al-Iḥāmī o al-Ḥāmī. Nöldeke (1926: 175).

² Hārūn b. Sa‘d al-‘Iḡlī (m. 763) fue líder de la *zaydiyya* en su época y se rebeló contra los abasíes. Véase *Al-Munğid*: s.v. *هارون بن سعد العجلي*.

³ La *zaydiyya* es una secta *ši‘i* que defiende que el imanato de Zayd b. ‘Alī b. al-Ḥusayn y fue fundada por al-Ḥasan b. Zayd. La mayor parte de la población del Yemen es *zaydī*. Véase *Al-Munğid* s.v. *زيدية*.

⁴ Se trata del imam Abū ‘Abd Allāh Ğa‘far al-Šādiq (m. 765), llamado al-Šādiq (el Sincero) por la sinceridad de sus discursos. Véase *Wafayāt al-A‘yān*: s.v. *جعفر الصادق*.

⁵ Este grupo sería el de los llamados *gulāt* o exagerados. Véase Maíllo (2013: 95).

⁶ Ğa‘far al-Šādiq confió a sus seguidores un volumen en el que estaba todo el saber sobre el más allá que ellos necesitaban y lo llamó Ğafr. También se sabe que al-Ğafr es un libro de ‘Alī b. Abī Ṭālib sobre la ciencia de las letras que trata del fin del mundo. Véase *Muḥīṭ al-muḥīṭ*: s.v. *جفر*.

⁷ Para esta traducción nos basamos en *Kazimirski*: s.v. *لم أفض منه العجب : قضى* (lit. No sé sorprenderme lo suficiente de esto).

⁸ El verbo *تَجَفَّرَ* significa “crecer, desarrollarse”. Sin embargo, en este caso el poeta le otorga otro sentido a partir de la palabra *جفر*. Al referirse este término a un libro específico, el verbo de la forma V se forma para designar a los que siguen este libro.

si la gente de la ley renuncia a una herejía, él la asume,

y si ellos cumplen la ley, él es remiso,

si dijera que el elefante es un lagarto¹, le creerían,

y si dijera negro, se convertiría en rojo,

es más tonto que la orina de un camello,

si se le dirige hacia delante, da la espalda y recula,

a los pueblos que le acusaron de mentir se les insultó,

como acusaban a Jesús los que abrazaron el cristianismo después.

Escuché a alguien cultivado que decía: “Cómo se parece la interpretación *rāfiḏī* del *Corán* a la interpretación del hombre de poesía, pues un día dijo: ¡No escuché a mayores mentirosos que a los Banū Tamīm!” Se cuenta que dijo:

[Kāmil]

Una casa en cuyo patio un hombre en cuclillas se apoya en la pared,

Muḡāšī¹ y Abū al-Fawāris² son unos viejos decrépit³.

El verso habla de algunos de sus hombres; le dijeron: “¿Qué dices?” Dijo: La casa es la casa de Dios y *zurāra* significa piedra”; le dijeron: “¿Y Muḡāšī?” Dijo: “Zamzam⁴ se sació de agua”; le dijeron: ¿Y Abū al-Fawāris? Dijo: “Abū Qubays⁵”; dijeron: “¿Y

¹ Lit. “uromatyx”, especie de lagartos que habita en los desiertos del norte África, Asia Central, Oriente Medio y la India. Véase *Kazimirski: s.v.* ضَبَّ.

² Se refiere al poeta y soldado ‘Antara b. Šaddād, famoso por su valentía. Véase *al-Munğid: s.v.* عنتره بن شداد.

³ Este verso forma parte de una larga casida de al-Farazdaq que comienza:

إِنَّ الَّذِي سَمَكَ السَّمَاءَ بَنَى لَنَا بَيْتًا، دَعَائِمُهُ أَعَزُّ وَأَطْوَالُ
بَيْتًا بَنَاهُ لَنَا الْمَلِيكُ، وَمَا بَنَى حَكْمُ السَّمَاءِ، فَإِنَّهُ لَا يُنْقَلُ
بَيْتًا زُرَّارَةً مُحْتَبٍ بِفِنَائِهِ، وَمُجَاشِعٌ وَأَبُو الْعَوَاسِ تَهَشَلُ...

Eleva a Muḡāšī¹, miembro de la tribu del poeta, a la altura de ‘Antara b. Šaddād. Ambos son viejos en comparación con la fuerza de la casa a la que se refiere el poema, cuyos cimientos son fuertes. Véase al-Farazdaq ([641-728/30] s.f.: II, 155).

⁴ Zamzam es el nombre de un pozo de la Meca. Véase *Kazimirski: s.v.* زمزم.

⁵ Abū Qubays es una montaña al este de La Meca. Véase *Al-Munğid: s.v.* أبو قبيس.

nahšal?” Dijo: “*Nahšal* significa fuerte”, pensó durante un momento y después dijo: “Si, ¡*nahšal*! ¡La luminaria de la Kaaba es alta y negra y esto es *nahšal*!”¹.

Dijo A`šà Hamdān² recordando cómo los *rāfiḏīes* mataban a la gente:

[Ṭawīl]

Si caminas por el barrio de ‘iḡl³, camina acompañado,

y evita a *Kinda*⁴, pues en ella puedes perderte y desaparecer

en el chíismo de al-Muḡīra⁵, el ciego, hay estrangulamiento, traición,

veneno y cabezas apedreadas.

El ciego es al-Muḡīra. *Ziyād* significa estrangulamiento. *Al-lasb* quiere decir veneno; y *I`māl li-ḡandala al-qadf* quiere decir que lanzaron piedras a las cabezas de la gente. Después dijo:

El mal está en ellos y a la cabeza están

Ḥumayda⁶ y al-Maylā⁷, la valedora del que cae del cielo

¹ Se produce aquí un juego de palabras en el que la persona que explica el verso pertenece a los Banū Tamīm y miente de manera evidente sobre el significado de las palabras del verso. El autor pretende demostrar que, como se ha dicho antes, las personas de esta tribu son mentirosas.

² Se trata de ‘Abd al-Raḥmān b. ‘Abd Allāh, poeta árabe que vivió en Kufa durante la segunda mitad del siglo VII. Al-Ḥaḡḡāḡ lo encarceló y fue sentenciado a muerte. Véase *EP*: s.v. ‘*Abd al-Raḥmā b. ‘Abd Allāh*.

³ Se trata de una antigua tribu árabe, cuyo ancestro fue ‘Iḡl b. Luḡaym, conocido proverbialmente por su estupidez. La tribu tenía fama de ser avariciosa. Al principio, habitaba en Yamāma y en la región de las rutas que iban desde Kufa y desde Basora hacia la Meca. Véase *EP*: s.v. ‘*Idjl*.

⁴ Tribu de origen sudarábigo a la que perteneció el célebre poeta preislámico Imru’ al-Qays. La tribu se extendió por toda Arabia y desempeñó un rol decisivo en la historia militar, política y cultural de la península antes de la llegada del Islam. Véase *EP*: s.v. *kinda*. Como dice nuestro autor más adelante, había muchos kindīes en Kufa y, de hecho, hasta la actualidad existe allí el barrio de Kinda.

⁵ Al-Muḡīra b. Sa`īd al-Baḡalī fue el fundador de una secta extremista *šī`ī*, la *muḡīriyya*, *mawla* de Jālid al-Qaṣrī, gobernador de Iraq (725-738); y pertenecía a la tribu *baḡīla*. De hecho, al-Muḡīra también es considerado *mawlā* de esta tribu sudarábiga. Al-Muḡīra es descrito como un anciano ciego que practicaba la magia. Según algunas fuentes, los seguidores de la *muḡīriyya* estrangulaban a sus adversarios, al igual que hacían los de la secta *manšūriyya*. Véase *EP*: s.v. *Al-Muḡīra b. Sa`ī al-baḡalī*.

⁶ Ḥumayda estuvo a la cabeza en la *ḡāliya*, una secta *šī`ī*. Véase Ibn Qutayba ([828-889] 2009: II, 162).

⁷ Maylā` era la protectora de Abū Manšūr al-‘Iḡlī. Consúltese la nota siguiente y véase Ibn Qutayba ([828-889] 1925-1930: II, 147).

Y *al-kisf* es Abū Maṣṣūr¹, llamado así porque dijo a sus compañeros: “Sobre mí se reveló: {Si vieran caer parte del cielo}² y profesan el estrangulamiento de la gente y su asesinato”. Después dijo:

Si te encuentras donde los *bağīla*³ presta atención

cuando emiten ruido de pandereta y tambor es señal de muerte

Al-Muğīra era *bağālī* y uno de sus *mawlas*. Después dijo:

si un día decidían asesinar a un visitante,

como señal de aprobación utilizaban los ladridos, las panderetas y los tambores.

Y recitaba Ibn ‘Uyayna:

[Hazğ]

Si te place la vida,

no pases por Kinda.

Esto quiere decir que la mayoría de los estranguladores de la *maṣṣūriyya* en Kufa son de la tribu de los Kinda, y entre ellos está Abū Quṭna, el estrangulador.

Me contó Abū Ḥātim: Al-Aṣma‘ī nos habló según lo que dijo Ibn Abī Zā‘ida⁴: Dijo Hišām b. al-Qāsim: “Ḥālid b. ‘Abd Allāh⁵ tomó a al-Muğīra y lo mató y lo crucificó en Wāsiṭ⁶, en la cumbre al-‘Āšir⁷”, y dijo el poeta:

[Kāmil]

¹ Abū Maṣṣūr al-‘Iğlī o al-Mustanīr (siglo VIII) fue el fundador de una secta extremista ši‘ī, la *maṣṣūriyya*. Pretendió ser el sucesor del imām al-Bāqir (m. 735) tras su muerte basándose en que la familia del Profeta era el cielo y los ši‘ī son la tierra, siendo él el “fragmento” (*kisf*) caído del cielo que el *Corán* cita en la azora 52⁴⁴. Véase *EF*: s.v. *Abū Maṣṣūr al-‘Iğlī*.

² Véase *Corán* 52:44.

³ Se trata de una tribu árabe del sur a la que, como se ha señalado antes, perteneció al-Muğīra. Véase *EF*: s.v. *bağīla*.

⁴ Yaḥyà b. Abī Zā‘ida aparece como garante de la tradición en las cadenas de transmisores.

⁵ Ḥālid b. ‘Abd Allāh al-Qasrī fue emir de Irak en época de Hišām b. ‘Abd al-Malik (724-738). Véase *Al-Munğid*: s.v. *خالد بن عبد الله القسري*.

⁶ Se trata de una ciudad iraquí, construida por al-Ḥağğāğ b. Yūsuf al-Ṭaqafī, oficial y orador árabe (m. 714). La llamó Wāsiṭ por hallarse entre Basora y Kufa. Véase *Muğam al-buldān*: s.v. *واسط*.

⁷ El término *maṣṣar*, que aquí traducimos por “colina”, se refiere al lugar en la cima de una montaña desde el que es posible divisar al enemigo. Véase *Lisān al-‘Arab*: s.v. *نظر*.

Se alargó la proximidad entre Bayān¹ de pie,

y al-Muġīra en el tronco de la palmera de al-‘Āšir,

ojalá dos troncos de palmera se hubieran levantado

con Abū Ḥanīfa e Ibn Qays al-Nāšir².

Y este Bayān es Bayān, el vendedor de paja, y decía: “A mí se refería Dios cuando dijo: {Ésta es una explicación para los hombres}³”; fue el primero en hablar sobre la creación del *Corán*.

En cuanto a al-Muġīra fue un *mawlà* de los *baġīla*, *sabā`ī*⁴ y nigromante. Dijo al-A‘maš: Le dije a al-Muġīra: “¿Acaso ‘Alī resucitó a los muertos?” Y dijo: “Si hubiera querido hubiera resucitado a ‘Ād⁵, a Ṭamūd⁶ y a otras muchas generaciones”.

Me llegaron noticias sobre que Abū ‘Āšim dijo conforme a las palabras de Ismā‘īl b. Muslim al-Makkī: Estuve en Kufa y he aquí que parte de mis vecinos se amontonó ante la entrada de la casa de un hombre, y dije:

—¿Quién es aquél ante quien os presentáis?

—Es ‘Alī b. Abī Ṭālib.

—Llevadme con vosotros”

Pasé entre ellos y escondí bajo mis ropas un látigo y entré, y he aquí que era un anciano calvo y gordo y le dije:

—¿Eres ‘Alī b. Abī Ṭālib?

Asintió con la cabeza:

¹ Bayān b. Sam‘ān al-Tamīmī fue un líder *šī‘ī* de Kufa, quien, como afirma nuestro autor, se dedicaba a la venta de paja. Al-Muġīra b. Sa‘īd se unió a él y ambos fueron quemados por el gobernador del califa Hišām en el año 737. *EP*: s.v. *Bayān b. Sam‘ān*.

² Ibn Qays al-Ruqayyāt, poeta de época omeya, del cual, principalmente, nos han llegado panegíricos. Véase *EP*: s.v. *Ibn Qays al-ruqayyāt*.

³ Véase *Corán* 3:138.

⁴ Parientes o compañeros de ‘Abd Allāh b. Sabā’, líder de la taifa de la *sabā`iyya*, la cual defendía la divinidad de ‘Alī. Véase *Al-A‘lām*: s.v. *عبد الله بن سبأ*.

⁵ Pueblo árabe desaparecido mencionado en la poesía preislámica y en el *Corán*. Véase *Al-Munġid*: s.v. *عاد*.

⁶ Nombre de una población considerada aborigen de la Península Arábiga y destruida por la cólera de Dios. Véase *Al-Munġid*: s.v. *ثمود*.

—Sí.

Entonces saqué el látigo y ¡no paré de azotarle la cabeza! Y él decía:

—Estoy perdido, estoy perdido.

Les dije:

—¡Oh, impíos! ¿Es que ‘Alī b. Abī Ṭālib es nabateo?¹

Después le dije:

—¡Maldito seas! ¿Cuál es tu historia?

Dijo:

—Me pusieron aquí, soy de Sawād² ellos me cogieron y dijeron: “Tú eres ‘Alī b. Abī Ṭālib”.

Me contó un *mutakallim*: Hišām b. al-Ḥakam se presentó ante algunos de los valíes abasíes y le dijo un hombre al abasí:

—Yo referiré a Hišām que ‘Alī fue injusto.

—Si haces esto tendrás lo que te mereces.

—Oh Abū Muḥammad, ¿acaso no sabes que ‘Alī discutió con al-‘Abbās³ ante Abū Bakr?

—Sí.

—Entonces, ¿cuál de los dos fue injusto para con su amo?

Hišām se detuvo y dijo: “Si digo que fue al-‘Abbās, temo al abasí y si digo ‘Alī, me contradiría”; después dijo:

—Ninguno de los dos fue injusto.

—¿Acaso no discutieron los dos y ambos no pueden tener toda la razón?

¹ La farsa acaba descubriéndose debido al acento del farsante.

² Pueblo de Irak. Véase *Mu‘ġam al-buldān*: s.v. *سواد*.

³ ‘Abbās b. ‘Abd al-Muṭṭalib (m. 653), Tío del Profeta Mahoma, al cual se debe el nombre de los abasíes. Véase *Al-Muṅġid*: s.v. *عبّاس بن عبد المطلب*.

—Sí, los dos ángeles discutieron con David¹ y no fueron injustos, solo querían advertirle sobre su iniquidad, del mismo modo discutieron aquellos con Abū Bakr para darle a conocer su injusticia.

Entonces hizo callar al hombre y el califa obsequió a Hišām con un presente.

Dijo Ḥassān b. Tābit² sobre el Profeta, Dios lo bendiga y salve, Abū Bakr y ‘Umar, Dios esté satisfecho de ellos:

[Munsariḥ]

Tres destacaron con supremacía,

Dios les reconforte cuando resuciten,

juntos vivieron la vida

y juntos en la muerte fueron enterrados,

no hay un musulmán lúcido

que niegue sus méritos al ser mencionados.

Dijo un beduino a ‘Abd Allāh b. ‘Umar³:

[Ṭawīl]

A ti, el mejor hombre del pueblo expectuando a Mahoma,

y a Abū Bakr, vamos y venimos.

Dijo Abū Ṭālib⁴ sobre Sahl b. Bayḍā’, que fue hecho cautivo y liberado por el Enviado de Dios, Dios lo bendiga y salve, sin pagar, porque le habían obligado a salir de la ortodoxia:

¹ Se refiere al rey David, al que Dios envió dos ángeles para alertarle sobre el pecado. Véase Cortés (1999: 599).

² Ḥassān b. Tābit (m. 674) fue un poeta de comienzos del Islam, apodado el “poeta del Profeta”. Se hizo célebre por sus panegíricos a la tribu de Ġasān. Véase *Mu‘ġam al-Šu‘arā*: s.v. *حسان بن ثابت*.

³ ‘Abd Allāh b. ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb (m. 692) fue uno de los más grandes narradores de *ḥadīṭ*. Véase *Al-Munğid* s.v. *عبد الله بن عمر*.

⁴ Abū Ṭālib b. ‘Abd al-Muṭṭalib (m. 620) fue Tío del Profeta y padre de ‘Alī. Véase *Al-Munğid* s.v. *أبو طالب*.

[Ṭawīl]

Y ellos devolvieron a Sahl b. Bayḏā' satisfecho,

Abū Bakr y Mahoma por ello se alegraron.

Dijo 'Ubayd Allāh b. 'Umar¹:

[Rağaz]

Yo soy 'Ubayd Allāh, de 'Umar yo provengo,

el mejor de Qurayš de quienes se fueron y de quienes atrás quedaron,

después del Enviado de Dios y del jeque más noble,

quieto 'Ubayd Allāh, esto es discutible.

Dijo Ḥassān b. Ṭābit en una elegía a Abū Bakr, Dios esté satisfecho de él:

[Basīt]

Al emocionarte recordando a un hombre leal,

acuérdate de qué hizo tu hermano Abū Bakr,

de las criaturas el mejor, el más piadoso, el más justo

después del Profeta, y el más leal a lo que profesó,

el segundo fiel, digna de elogio su reunión con la gente,

de los primeros en creer lo que decían los enviados,

los amigos del Enviado de Dios supieron

que de las criaturas ningún hombre le iguala.

Me contó Miḥyār al-Rāzī: Dijo Ğarīr b. Ṭa' laba: Una vez encerré a un demonio y dijo:

¹ 'Ubayd Allāh b. 'Umar (m. 657), compañero del Profeta e hijo de 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb y de Umm Kulṭūm Mulayka b. Ğarwal. 'Ubayd Allāh es conocido, principalmente, por vengar la muerte de su padre, asesinado por Abū Lu'lu'a. Véase *EP*: s.v. 'Ubayd Allāh b. 'Umar.

—Trátame con benevolencia pues soy *ši'ī*.

—¿A quién conoces del *ši'ismo*?

—A al-A'maš.

Así que lo liberé. Dijo Abū Hurayra al-‘Iǧlī¹ a Muḥammad b. ‘Alī b. al-Ḥusayn², la paz sea con ellos:

[Ṭawīl]

Oh Abū Ğa‘far, tú eres el valí al que quiero,

acepto lo que tú aceptes y te sigo,

vinieron a nosotros hombres que os atribuyen

charlatanerías que no caben entre las costillas,

patrañas que al-Muǧīra difundió entre ellos,

y no hay peor cosa que las nuevas herejías inventadas.

Me contó Hārūn b. Mūsà, según lo que dijo al-Ḥasan b. Mūsà al-Ašyab y, conforme a las palabras de Ḥammād b. Zayd y Yaḥyà b. Sa‘īd: “Dijo ‘Umar II b. ‘Abd al-‘Azīz: Quien hace de su religión un objetivo de confrontaciones se expone a menudo a ir de una parte a otra³”. Dijo:

[Basīt]

No perjudicó a aquel cuyo educador fue al-Ma’mūn,

si Abū Bakr y ‘Umar no fueron sus regidores

La réplica contra los impíos

Dijo cierto impío a cierto *mutakallim*:

—¿Acaso hay alguna prueba de que el mundo cambia?

¹ Se trata de Ğumhūr b. Marrār al-‘Iǧlī (m. 755), uno de los comandantes del ejército de al-Manšūr el Abasí. Véase *Al-A‘lām*: s.v. *جمهور بن مزار*.

² Muḥammad b. ‘Alī b. al-Ḥusayn, Abū Ğa‘far (m. hacia 735), también conocido como Muḥammad al-Bāqir, fue el quinto imán de los *ši‘ies* duodecimanos. Véase *EP*: s.v. *Muḥammad b. ‘Alī Zayn*.

³ “Ir de una parte a otra” significa, en este caso, cambiar de pensamiento religioso.

—El movimiento y la inacción.

—El movimiento y la inacción del mundo, es como si dijeras que la prueba de que el mundo cambia es el propio mundo.

—Tú me preguntaste sobre el mundo, si viniste para preguntar por lo que no es el mundo, vendré con una prueba de lo que no es el mundo.

Dijo al-Ma' mūn a un *tanawī*¹ discutiendo con él:

—Solo te pregunto por dos cuestiones, infórmame: ¿Acaso se arrepiente el que ofende alguna vez por su ultraje?

—Por supuesto.

—Entonces, ¿arrepentirse de una ofensa es una ofensa o una buena obra?

—Una buena obra, claro.

—Entonces, ¿el que se arrepiente es el que ultraja o es otro?

—No, él es el que ofende.

—Pues veo que el bueno es el malvado y lo que habéis dicho es vano, aquel que ve la mirada del Día del Juicio Final es el que ve la mirada de la clemencia.

—Pues yo creo que el que comete una ofensa no se parece al que se arrepiente.

—Entonces, ¿se arrepiente por algo que es de otro o por algo que él ha cometido?

Y le hizo callar.

Se presentó al-Mūbaḍ ante Hišām b. al-Ḥakam y le dijo: “

—Hišām, ¿hay algo alrededor del mundo?

— No.

—¿Si saco mis manos ahí fuera, después hay algo que las restituya?

—No hay nada allí que te las devuelva después, ni nada que saque tu mano de ello.

—Y, ¿cómo sé esto?

—Mūbaḍ, tú y yo estamos sobre el borde del mundo y dije” Mūbaḍ, yo no veo nada”, y me respondiste: “¿por qué no ves?” Y te dije que no hay oscuridad que me lo impida, entonces me contestaste: “Hišām, yo no veo nada”, y te dije:

¹ Dualista. La *tanawīyya* o dualismo es una doctrina que admite en el universo dos principios primeros irreductibles. Véase *Abdel Nour: s.v. تنوي*.

“¿por qué no ves?” Dijiste: “No hay luz en la que ver”; ¿acaso ambos principios se corresponden por oposición?

—Sí.

—Y, ¿si se corresponden por oposición, entonces no corresponde por invalidación el hecho de que no hay nada?

Y al-Mūbaḍ indicó con la mano que tenía razón.

Se presentó ante él otro día y dijo:

—¿Son ambos iguales en fuerza?

—Sí.

—¿Y su esencia es única?

Se dijo al-Mūbaḍ a sí mismo —y a quien estaba presente escuchando—: “Si digo que la esencia de ambos es una sola vuelven a ser un único atributo, y si digo que son diferentes, también se diferenciarían en las intenciones y voluntades y no coincidirían en la creación, este querría ir abajo y ese querría ir a lo alto”; dijo Hišām:

—¡No eres musulmán!

—¡Lejos estoy de serlo!

Y vino a él un hombre impío y le dijo:

—Yo profeso el dualismo, conozco tu juicio justo y no temo tu desacuerdo.

Dijo Hišām, mientras estaba ocupado tendiendo la ropa y sin mirarle:

—¡Que Dios te guarde! ¿Acaso alguien es capaz de crear algo sin ayudarse de un amigo para hacerlo?

—Sí.

—¡Qué esperas de dos! Uno creó todo lo mejor para ti

—Nadie antes que tú me había dicho esto”.

Dijo al-Ma’ mūn a un converso al cristianismo:

—Dinos lo que te hizo alejarte de nuestra religión después de estar contento con ella y de tu rechazo a lo que eras; si encuentras en nosotros un remedio para tu mal sanarás y, si la cura no surte efecto y tu enfermedad rechaza la

cura, estás excusado sin reproches y, si te matamos, lo hacemos por orden de la *šarī'a*, y volverás por ti mismo a la inspiración y a la fe, y sabrás que tú no reparaste en esfuerzo ni te negaste a entrar por la puerta de la determinación.

—Tanta diferencia entre vosotros me afligió.

—Tenemos dos diferencias, una de ellas es como la diferencia entre la llamada a la oración, la proclamación de Dios es el más grande en los entierros, la *šahāda*, la oración de las fiestas, la proclamación de Dios es el más grande al secar la carne al sol y el contenido de las lecturas y de las fetuas, pero esto no es una diferencia, sino una elección, una capacidad y un alivio de la pena, pues quien llama a la oración de dos en dos y reza de dos en dos no se equivoca y a quien llama a la oración de dos en dos y reza por separado no se le hacen reproches ni se le critica por esto. La otra diferencia es como nuestras diferencias en la interpretación de las aleyas de nuestro libro y en la interpretación del hadiz junto con nuestro acuerdo sobre la fuente de la revelación y sobre la fuente de la noticia y, si esto te aflige hasta el punto de rechazar este libro, conviene que los términos de toda la Torah y del Evangelio coincidan en su interpretación como coinciden en su revelación y que no hubiera ninguna diferencia de interpretaciones entre cristianos y judíos; también te convendría no recurrir sino a una lengua en la que no haya diferencia en la interpretación de sus términos; y si Dios hubiera querido revelar sus libros y establecer las palabras de sus profetas y el legado de sus enviados no necesitaría ninguna explicación, lo hubiera hecho, pero nosotros no hemos visto nada en nuestra fe ni en este mundo que nos fuera dado con suficiencia, pues si se diera el caso caería la adversidad y la desgracia, la rivalidad y el enfrentamiento y no habría diferencia, pero Dios no construyó este mundo en base a esto.

—Atestiguo que no hay más Dios que Dios, que el Mesías es un siervo, que Mahoma es sincero y que tú eres verdaderamente el príncipe de los creyentes.

La sintaxis y el solecismo

Me contó Abū Ḥātim conforme a lo que dijo al-Aṣma‘ī: “Escuché a un *mawlā* de la familia de ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb que decía: ‘Abd al-Malik b. Marwān¹ tomó a un hombre que pensaba como los *hariġies*, igual que Šabīb², y le dijo: ¿Acaso no eres tú el que dice:

[Ṭawīl]

De los nuestros son Suwayd, al-Baṭīn y Qa‘ nab³,

y también lo es el príncipe de los creyentes Šabīb.

Y dijo: “Yo dije: De los nuestros, oh príncipe de los creyentes Šabīb”, en acusativo, es decir, “oh príncipe de los creyentes”⁴, y ordenó que se le liberara.

Me contó ‘Abd Allāh b. Ḥayyān⁵: Rafī‘ b. Salama⁶ conocido por Damāḍ escribió a Abū ‘Uṭmān al-Naḥwī⁷:

[Mutaqārib]

Sobre gramática reflexioné hasta hartarme,

con ello cansé a mi alma y a mi cuerpo,

y desgasté a Bakr⁸ y a sus compañeros

con largos temas de las artes,

su sintaxis es clara y evidente

pero también también confusa y encubierta,

¹ ‘Abd al-Malik b. Marwān (646- 705) fue el quinto califa omeya. Véase *Al-Munġid* s.v. *عبد الملك بن مروان*.

² Šabīb b. Yazīd (m. 696) fue un líder *hariġī* de los más grandes opositores de los omeyas. Véase *Al-Munġid*: s.v. *شبيب بن يزيد*.

³ Suwaid b. Muslim, al-Baṭīn b. Qa‘ nab y Qa‘ nab b. Suwaid fueron comandantes del ejército de Šabīb b. Yazīd. Véase Ibn Qutayba ([828-898] 2009: 171).

⁴ En el vocativo, el primer término del estado constructo va en acusativo. Ej.: يا أبا بكر.

⁵ En *Tārīḥ al-Ṭabarī* se cita a ‘Abd Allāh b. Ḥayyān al-‘Abdī al frente de un ejército en una batalla ocurrida en el año 720. Véase Ṭabarī ([839-923] 2001: IV, 83).

⁶ Rafī‘ b. Salama fue discípulo de Abū ‘Ubayda. Véase *Al-Munġid*: s.v. *رفيع بن سلمة*.

⁷ Abū ‘Uṭmān Bakr b. Muḥammad al-Māzinī (m. 863) fue filólogo y lector del *Corán* en Basora. Véase *El²* s.v. *Abū ‘Uthmān al-Naḥawī*.

⁸ Bakr se refiere al propio Abū ‘Uṭmān, mencionado anteriormente. Véase Ibn Qutayba ([828-898] 2009: I, 171).

conocedor era yo de lo aparente

y perspicaz en lo oculto,

sin embargo, hay un capítulo de la *fā'* que está en desuso,

ojalá no hubiera existido,

también el *waw* tiene un capítulo,

por horror lo considero maldito,

cuando digo: «Traed acá, ¿por qué se dice *lastu biātiyaka* o viene *an*»¹,

responded a por qué se dice esto así,

en subjuntivo, dijeron: «Por la elipsis de *an*»,

si le encuentro un sitio

sé que no se dice más que por presunción

Bakr, tuve miedo de tanto pensar

en el tema de *'an*, de volverme loco.

Dijo Ibn Sīrīn²: “No vi en un hombre nada mejor que la elocuencia, ni en una mujer nada mejor que la grasa”.

Dijo Ibn Šubrūma³: “Si te place ser grande a los ojos de quien parecías pequeño, se empequeñecerá a tus ojos quien te parecía grande, aprenderás árabe, pues te instruirá sobre las palabras y te acercará al poder”.

¹ Se trata de una reflexión sobre la partícula *an* (أن), la cual va seguida de subjuntivo en el caso de los verbos y de acusativo en el caso de los sustantivos y adjetivos. En el texto árabe leemos:

إذا قلتُ هاتوا لماذا يُقالُ لَسْتُ بِأَتِيكَ أَوْ تَأْتِيَنِي

La última palabra es una contracción de *an* و *an* تأتي و se refiere a que se puede decir *لَسْتُ بِأَتِيكَ* o *لِنِ أَتِي*, pues *لِنِ* está formado por *an* و *an*. Véase *Lisān al-‘arab*: s.v. *لِنِ*, *Kitāb al-‘ayn*: s.v. *لِنِ*.

² Abū Bakr Muḥammad b. Sīrīn (m. 729) fue un jurisconsulto en Basora, célebre por la interpretación los sueños. Véase *Al-Munğid*: s.v. *ابن سيرين*.

³ Ibn Šubrūma (m. 761) fue tradicionista, jurista y cadí de Kufa. Véase *EP*²: s.v. *Ibn Shubrūma*.

Se decía que la gramática en el saber es como la sal en la cazuela y como almizcle en el perfume. También se decía que la sintaxis es la vestimenta del discurso y su ornamento.

Dijo algún poeta¹:

[Kāmil]

La gramática se toma cierta libertad por boca del tartamudo,

y al hombre lo respetas al no cometer errores,

si buscas entre los saberes el más importante,

el que endereza las lenguas es de ellos el más grande.

Dijo un hombre a un beduino: “¿Cómo moriré?”, el *lām* con *kasra* (quería decir: ¿cómo está tu familia?²). Dijo el beduino: “Crucificado”; creyó que él le estaba preguntando cómo sería su muerte.

Le dijeron al beduino:

—¿Pones *hamza* en Israel?³

—Entonces sería un hombre malvado.

—¿Pones *kasra* en Palestina?⁴

—Entonces sería fuerte.

—¿Pones *hamza* en ratón?⁵

—La gata es la que lo persigue⁶.

¹Se trata Ishāq b. Ḥalaf (m. 845), conocido como Ibn al-Ṭabīb, perteneciente a los poetas del califa al-Mu‘taṣim. Véase Ibn Qutayba ([828-898] 2009: I, 172).

² Se produce una confusión entre la palabra *اهل* (“pueblo, gente”) y el verbo *هلك* (“morir”) por un error en la vocalización.

³ En el diccionario encontramos Israel con *hamza*, *إسرائيل*. Véase *Al-Munğid* (2008: 46). Sin embargo, en algunos textos antiguos podemos encontrarlo sin *hamza*.

⁴ La palabra Palestina en árabe es díptota.

⁵ El diccionario nos dice que *فأرة* puede ser con *hamza* o no. Véase *Tāğ al-‘Arūs: s.v. فأرة*.

⁶ Estamos ante un malentendido producido por los diversos significados del verbo *همز*, entre ellos “poner *hamza* en una palabra” y “perseguir”; así como del verbo *جر* que significa “poner *kasra* en una palabra” o “tirar de algo, arrastrar”. El beduino responde a las preguntas asumiendo el significado no gramatical de estos verbos.

Dijeron que Bišr al-Marīsī¹ decía a sus compañeros: “Que Dios satisfaga vuestras necesidades de la mejor manera y de la más dichosa²”; y dijo Qāsim al-Tamār: Esto es como dijo el poeta:

[Munsariḥ]

Sulayma, que Dios la proteja,

escatimó en algo, perjuicio alguno le causaba.

Un beduino escuchó a un almuédano diciendo: “Atestiguo que Mahoma el Enviado de Dios” (“enviado” en acusativo); y dijo: “¡Maldito seas! ¿Que hizo qué?”³.

Dijo Maslama b. ‘Abd al-Malik⁴: “El error al hablar es más feo que la viruela en la cara”.

Dijo ‘Abd al-Malik: “El error al hablar es peor que un descosido en la ropa lujosa”.

Dijo Abū al-Aswad: “Pues yo considero que el error tiene un defecto parecido al de las urdimbres de un telar”.

Dijo al-Ḥalīl b. Aḥmad: Me recitó un beduino:

[Ṭawīl]

Esta *Kilāb*⁵ tiene diez fratrías,

y tú nada tienes que ver con sus diez tribus.

Empecé a asombrarme porque dijo “diez fratrías” cuando *diez* debería ir en femenino, pero él quería decir tribu⁶. Cuando vio mi asombro por esto dijo: “¿Acaso no es así lo que dijo el otro?”

¹ Bišr al-Marīsī (m. 833) fue un alfaquí y un *mutakallim mu‘tazilī*. Véase *Al-Munğid*: s.v. *بيشر المريسي*.

² El texto dice «على أحسن الوجوه وأهنؤها» el último término está en nominativo, cuando lo correcto es que vaya en genitivo, ya que va unido a *على أحسن* que también va en genitivo.

³ Se trata de un error en la vocalización que provoca un malentendido. Según la vocalización errónea el almuédano habría dicho: He visto que Muḥammad, el Enviado de Dios. Así, queda la frase sin sentido y, por ello, el beduino pregunta qué pasó con Muḥammad.

⁴ Maslama b. ‘Abd al-Malik (m. 738) fue un emir omeya que condujo el ejército de su hermano Yazīd II (720-724), el califa. Véase *Al-Munğid*: s.v. *مسلمة بن عبد الملك*.

⁵ Tribu árabe a la que perteneció el poeta Labīd. Véase *Al-Munğid*: s.v. *كلاب*.

⁶ En el texto árabe leemos *عشر أبطن*. De 3-10 el número concuerda en masculino si el objeto contado es femenino y viceversa. Ej.: *عشرة رجال* (diez hombres); *عشر نساء* (diez mujeres). El asombro de Jalīl b. Aḥmad ante las palabras del beduino se debe a que, dado que la palabra *بطن* (pl. *أبطن*), “fratría” es masculina, el

[Ṭawīl]

Cambié de actitud habiendo quienes impiden lo que yo temía,

tres almas, dos adultas núbiles y una púber¹

Dijo un buen hombre: “Si vocalizáramos nuestras palabras hasta no cometer errores, erraríamos en nuestros trabajos hasta que vocalizáramos”.

Un beduino fue al zoco y los escuchó hablando mal, y dijo: “¡Alabado sea Dios! ¡Cometen faltas y se vanaglorian y nosotros no erramos ni nos vanagloriamos!”.

Un hombre se dirigió a Ziyād y le dijo: “Nuestro padre falleció y nuestro hermano usurpó la herencia de nuestro padre”; dijo Ziyād: “Perdiste más de ti mismo de lo que perdiste de tu fortuna”².

Dijo al-Riyāšī conforme a las palabras de Muḥammad b. Sallām y de Yūnus³: Dijo Bilāl⁴ a Šabīb b. Šayba⁵ mientras imploraba protección a ‘Abd al-A‘là b. ‘Abd Allāh b. ‘Āmir⁶: “Llévame a él”. Dijo: “Le invité a todo esto y lo rechazó”, (todo en nominativo)⁷; dijo Bilāl: “La culpa es de *todo*”. Dijo algún poeta:

[Basīṭ]

Solo me viste cuando mis ropas eran pobres,

no eran de seda ni tejidas en lino,

número debería ir en femenino. Sin embargo, el beduino considera la palabra masculina أبطن como sinónimo de la palabra femenina قبيلة (“tribu”), de ahí que el número vaya en masculino.

¹ Este verso pertenece a ‘Umar b. Abī Rabī‘a (633-712), poeta de *ǧazal* de la élite *qurayšī*. Véase *Al-Munǧīd* s.v. عمر بن أبي ربيعة. El término كاعب hace referencia a la mujer joven que ya tiene el pecho desarrollado, mientras que معصر se refiere a la mujer que ya ha alcanzado la madurez sexual. Véase *Abdel-Nour* s.v. كاعب; معصر. Por otro lado, se produce el mismo fenómeno explicado anteriormente, pues leemos ثلاث شخصو, cuando lo correcto sería ثلاثة شخصو. Sin embargo, toma la palabra masculina شخصو (“personas”) por sinónimo de la palabra femenina نفوس (“almas”), de ahí que el número vaya en masculino.

² El hombre comete dos errores: 1. إن أبينا cuando إن rige acusativo, por lo que lo correcto sería إن أبانا ; 2. من ابانا, en lugar de من ابينا, pues la preposición من rige genitivo.

³ Yūnus b. Ḥabīb (713-798), célebre filólogo y gramático de Basora. Véase *EP*: s.v. *Yūnus b. Ḥabīb*.

⁴ Bilāl b. Rabāḥ al-Ḥabašī (m. 641), compañero del Profeta y el primero en llamar a la oración. Véase *Al-Munǧīd*: s.v. بلال بن رباح.

⁵ Šabīb b. Šayba vivió entre finales de la época omeya y principios de la abasí. Fue orador, narrador de ajbār y prolífico autor de máximas conservadas en obras de *adab*. Véase *EP*: s.v. *Šabīb b. Šayba*.

⁶ Hijo del gobernador de Basora ‘Abd Allāh b. ‘Āmir (626-680). Véase *EP*: s.v. ‘Abd Allāh b. ‘Āmir.

⁷ Estamos de nuevo ante un error de vocalización, donde dice *da‘awtuḥu li-kullu*, debería decir *da‘awtuḥu li-kulli*, de ahí la respuesta de Bilāl.

pues mis mayores preocupaciones residen en la gloria y en la lengua,

y en mi lengua no hay errores.

Dijo Fīl, un mawla de Ziyād, a Ziyād: “Nos regalaron un onagro”. Y dijo: “¿Qué dices? ¡Maldito seas!” Y dijo: “Nos regalaron un burro”; y dijo Ziyād: “Lo primero mejor”¹.

Un beduino escuchó a un valí pronunciando un discurso y se equivocó una o dos veces, y dijo: “Veo que gobernaste con poder”. Y un beduino escuchó a un imam leyendo: “{No os caséis con mujeres asociadoras hasta que crean}”² Y dijo: “¡Gloria a Dios! ¡Esto era horrible antes del Islam y aún más después!” Y le dijeron: “Es un error, la lectura correcta es {*wa lā tunḥikū*}”. Y dijo: “Dios lo corrompa, no le hagáis imam tras esto, pues permite lo que Dios prohibió”. Dijo el poeta sobre su joven esclava:

[Rağaz]

Lo primero que escucho de ella empezando el día,

es masculinizar el femenino y afeminar el masculino,

y su vicio odioso al pronunciar *al-kamar*³.

Dijo al-Ḥağğāğ a un hombre no árabe comerciante de mulas y trigo: “¿Has vendido las mulas defectuosas de las tropas del sultán?” Y dijo: “Son compañeras en los viajes por Hawāzha⁴ y amigas nuestras en las ciudades, están tal como vienen” Y dijo al-Ḥağğāğ: “¿Qué dices?”. Se lo explicaron, se rió y eso que nunca se reía⁵.

Al-Ḥağğāğ dirigió la oración y leyó {los corceles jadeantes⁶} y recitó al final de la azora {ese día, su Señor, estará, ciertamente...}⁷ con /a/ sobre la *hamza* de *anna*, después se dio cuenta del *lām* de *laḥabīr* y de que antes de *inna* no puede ir sino una /i/,

¹ Estamos ante un malentendido por la confusión de ه y ح en el primer caso, pues dice همار, en lugar de حمار (burro) y وحش en lugar de وحش (animal salvaje). En el segundo caso, hay una falta de pronunciación de la ع, pues dice اير, en lugar de عير (burro salvaje o doméstico).

² Véase el *Corán* 2:221. El error se halla en تُنْكُحُوا, pues lo correcto es تُنْكِحُوا, con *damma* en la *tā*.

³ Quiere decir que al pronunciar la palabra قَمَر (“luna”) decía كَمَر.

⁴ Se refiere a Al-Ahwaz: Siete regiones situadas entre Basora y Persia, cada una de ellas tiene un nombre, y todas ellas son el Ahwaz también. Véase *Lisān al-‘arab*: s.v. هوز.

⁵ Este equívoco se debe a que el comerciante pronuncia هوازها, en el lugar de الاهواز, y مدايها en lugar de المدائن.

⁶ Véase el *Corán* 100:1.

⁷ Véase el *Corán* 100:11.

así que eliminó el *lām* de *lajabīr* y leyó {Ese día, su Señor estará, ciertamente, informado sobre ellos}.¹

Dijo Abū Zayd²: Le pregunté a al-Ḥalīl b. Aḥmad que por qué dicen el diminutivo de *wāṣil*, *awayṣil* y no dicen *ūwayṣil*. Y dijo: “Odan que sus palabras se parezcan al ladrido de los perros”³.

La locuacidad y lo incomprensible

Me informó Sahl según las palabras de al-Aṣma‘ī: ‘Īsà b. ‘Umar⁴ no abandonaba la sintaxis por nada. Discutió con Bilāl b. Abī Burda por una esclava que compró enferma y dijo: “Que pierda esta algún derecho es preferible para mí a que cometa errores”; y le dijo: “¿Y quién sabe lo que dices?” Dijo: “Ibn Ṭirnūba”. Y ‘Umar b. Hubayra⁵ lo golpeó repetidamente por la prenda que le había confiado un hombre y se la reclamó y no tuvo Yazīd más que decir: “Por Dios, si no es más que ropita en un cestito que cobraron tus diezmadores”.

Abū Ḥālīd al-Numayrī, el cual utilizaba palabras extrañas, siguió a una esclava que llevaba velo, le habló, pero ella no contestó y dijo: “¡Oh mujer tímida y pudorosa, conmigo eras atrevida, te embellecía y tú ahora me detestas!”.

Dijo Sahl b. Hārūn a su esclava cristiana extranjera: “Lo poco que alberga mi pensamiento a consecuencia de tu amor es mucho más importante que grande y mucho más que copioso”.

Y dijo Mālik b. Asmā’ sobre su esclava:

[Ḥafīf]

¹ Lo que sucede en este caso es un error en la vocalización de *أَنَّ*, pues la aleya dice { *إِنَّ رَبَّهُم بِهِمْ يَوْمَئِذٍ لَخَبِيرٌ* }. Al darse cuenta de su error, al-Ḥaḡḡāḡ lo soluciona eliminando el *lām* enfático de *لَخَبِيرٌ*.

² Abū Zayd al-Anṣārī (738-831), gramático y filólogo de Basora. Entre sus obras se cuentan *Kitāb al-Nawārid* y *Kitāb al-Maṭar*. Véase *Al-Munğid*: s.v. *أبو زيد الأنصاري*.

³ La forma habitual del diminutivo en árabe es *فَعِيلٌ* (*fu‘ ayl*), de ahí la pregunta de Abū Zayd.

⁴ ‘Īsà b. ‘Umar al-Ṭaqafī (m. 766), el primero en escribir sobre gramática. De él aprendieron al-Jalīl b. Aḥmad y Sībawayhi. Entre sus obras destacan *Al-Ġāmi‘* y *Al-Ikmāl*, sobre gramática. Véase *Al-Munğid*: s.v. *عيسى بن عمر الثقافي*.

⁵ ‘Umar b. Hubayra se convirtió en gobernador de Iraq bajo el califato de Yazīd II. Véase *ET²*: s.v. *Ibn Hubayra*.

¿Acaso ciega mi vista el amor

o eres tú la más bella?

Una conversación mucho más apetecible de la que

los elogiadores desean en peso se iguala,

palabras lógicas y certeras, con algún error a veces

y el lenguaje incomprensible a los demás es la más dulce charla.

Dijo Ibn Durayd¹: “Su sintaxis se hace pesada”.

Abū ‘Alqama² se presentó ante A‘yan el médico y le dijo:

—Que Dios te dé una larga vida, comí la carne de estos pichones y padecí una fuerte indigestión, me dio un dolor desde el deltoides hasta las cervicales y no dejó de aumentar y agravarse hasta que alcanzó las costillas y la punta del esternón, ¿tienes algún medicamento?

—Sí, toma eléboro, cardo y espinos, muévelo y hazlo trinar³, dilúyelo en agua de estiércol⁴ y bébelo.

—No te entiendo.

—Te hice entender igual que tú a mí.

Y le dijo otro día:

—Tengo ardor de estómago y me ruge.

—No conozco el ardor, en cuanto al rugir son gases en proceso de formación.

Vino un hombre a al-Hayṭam b. al-‘Uryān con un deudor suyo que no respetó el plazo de la deuda y dijo:

—Dios guarde al emir, tengo una deuda con este que ya ha vencido

¹ Abū Bakr b. Durayd (837-933), filólogo y poeta de Bagdad. Fue célebre por su casida *Al-Maqṣūra* y también es autor de *Al-Ġamhara fī l-Luġa*, el más famoso de los diccionarios antiguos después de *Kitāb al-‘Ayn*. Véase *Al-Munġid*: s.v. *ابن دريد*.

² Abū ‘Alqama es un personaje que vivió entre los siglos VI y VII, aunque juzgando las fuentes existentes parece que se trata de una figura legendaria. Véase *Encyclopaedia Islamica* s.v. *Abū ‘Alqama*. Consultado online http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-islamica/abu-alqama-SIM_0099 (27/02/2017, 12:20).

³ A‘yan el médico responde a Abū ‘Alqama de la misma manera extraña en que le ha hablado este.

⁴ En *Al-‘Iqd al-farīd* leemos بماء دُوب , es decir, “agua de miel”. Véase Ibn Qutayba ([828-898] 2009: I, 178).

—Dios te guarde, este me vendió unas pasas, le pedí un plazo y le puse como condición que se lo daría mensualmente y él, en cuanto me veía en medio del camino, me lo exigía.

—¿Acaso eres de los Banū Umayya?

—No.

—¿De los Banū Hāšim?

—No.

—¿De los que se parecen a los árabes?

—No.

—¡Maldito seas! Desnúdale, guardia.

Cuando quisieron desnudarlo dijo: “Dios te guarde, mi capa está hecha jirones”; dijo: “Dejadlo, si hubiera dejado lo raro en un momento, lo hubiera dejado ahora”.

Abū ‘Alqama pasó por algún camino de Basora y se le subió la bilis, cayó, se abalanzó sobre él un grupo de gente y comenzaron a presionar su pulgar y a gritar en su oído; se escapó de ellos y dijo: “¡Qué os pasa que os apelonáis sobre mí como si os apelonarais sobre quien está poseído! Alejaos de mí”; y dijo un hombre: “Dejadlo, pues su demonio es hindú, ¿no lo habéis escuchado hablar en hindi?”. Dijo al cirujano¹ que le sangraba: “Mira lo que te ordeno y hazlo, no seas como aquel al que se le ordena algo y lo desoye, limpia el sitio donde se aplicaron las ventosas y afila las tenazas y los bisturíes, apresúrate a colocarlo y haz rápidamente la extracción; utiliza el bisturí pinchando, que tu succión sea en cantidad y no deseches lo que salge, ni devuelvas lo que viene”; y el cirujano colocó sus ventosas en su cestito de cuero y se marchó.

Un beduino escuchó a Abū al-Maknūn al-Naḥwī en su reunión mientras hablaba de la invocación de la lluvia: “Dios, Señor nuestro, Dios nuestro y Protector nuestro bendice a Mahoma, nuestro profeta; oh Dios, a quien quiera causarnos daño, devuélveselo igual que los collares que rodean los cuellos de las jóvenes, después fíjalo sobre su cabeza como la firmeza de la arcilla seca, sobre las cabezas de los de la azora del elefante²; Dios, danos lluvia copiosa, apetecible, fértil, tormentosa, abundante, con el sonido del trueno,

¹ El término حَجَّام significa “que aplica ventosas, cirujano o barbero (en Oriente, son los barberos quienes lo hacen, al igual que en España durante el Siglo de Oro)”. Véase *Kazimirski: s.v. حَجَّام*.

² “¿No has visto cómo obró tu Señor con los del elefante?”. Se refiere a los hombres del ejército de Abrahá, virrey abisinio del Yemen, que organizó una expedición militar contra La Meca en la que figuraba un elefante y a la que la viruela hizo fracasar. Véase el *Corán* 105.

que empape, que truene, duradera, rebosante, torrencial”; y dijo el beduino: “Oh sucesor de Noé, eso es una inundación, por el Señor de la Kaaba, déjame refugiarme en una montaña que me proteja del agua”.

Dijo Abū al-Ḥasan: Había un muchacho que hablaba de una manera muy presuntuosa y vino a Abū al-Aswad al-Du'alī buscando lo que tenía; le dijo Abū al-Aswad:

—¿Qué hizo tu padre?

—Lo encendió la fiebre y lo enardeció, lo abatió, batió sus defensas y lo postró en el abatimiento.

—¿Qué hizo su mujer, la cual no lo respetaba y discutía con él, lo mordía y le gruñía?

—La repudió y ella se casó con otro, está contenta¹ y engordó².

—Sabemos lo que es *ḥaziat* (حظيت), pero ¿qué es *baḥziat* (بظيت)³?

—Es una palabra extraña que aún no te ha llegado.

—Oh, sobrino mío, cualquier palabra extraña que no haya llegado a tu tío escóndela como el gato esconde sus excrementos.

Dijo Zayd b. Kaṭīra: “Llegué a la puerta de un señor notable y allí había un guardián; quise traspasar la puerta, me dio un violento empujón en el pecho y la gente se amontonó en la puerta; por Dios, si seguimos con “esperad, esperad”, se pondrá la sombra vertical⁴”. Dijo también: “Vine a la puerta de un señor importante y he aquí que los hombres estaban en dos grupos, había muchas cenizas, cocineros incontables y montones de carne”. Dijo al-Ṭā'ī:

[Wāfir]

Oh Yūsuf, trajiste la rareza más rara,

y dejaste a la gente en un dudar sospechoso,

¹ En árabe *ḥaziat*.

² En árabe *baḥziat*.

³ Decidimos mantener estas palabras directamente en árabe, pues lo que tiene lugar en esta anécdota es que el muchacho emplea palabras extrañas que Abū l-Aswad desconoce. La frase extraña que el muchacho emplea para decir que su madre engordó aparece recogida en *Lisān al-'arab*. Véase *Lisān al-'arab: s.v. يظا*.

⁴ Es decir, hasta mediodía. Véase *Kazimirski: s.v. عطف*.

grandes desgracias he escuchado,

pero no escuché a un guarnicionero¹ cultivado,

sin duda, si tu ignorancia fuera un saber,

en las ciencias ocultas habrías destacado,

ningún favor a lo raro hiciste,

al contrario, el haberte ocupado de ello es lo extraño.

Dijo Ru'ba b. al-'Ağğāğ: “Salí con mi padre, queríamos ver a Sulaymān b. 'Abd al-Malik² y, cuando estábamos en camino, nos ofrecieron un trozo de carne sobre el que había trozos de tocino, un saco de colocasia³ y un odre de leche; cocinamos unas cosas con otras, y no dejaron de sudarme los huesos hasta que regresé”.

Las recomendaciones de los maestros

Dijo 'Utba b. Abī Sufyān⁴ a 'Abd al-Şamid, el educador de su hijo: “Que tu educación a mis hijos sea como la educación a ti mismo, pues sus defectos dependen de los tuyos y lo bueno para ellos es lo que a ti te parece bueno, mientras que lo feo, lo que a ti te parece feo; enséñales la conducta de los sabios, la moral de los literatos, amenázalos conmigo y edúcalos sin mí; sé para ellos como el médico que no prescribe medicamentos antes de diagnosticar la enfermedad y no dependas para ninguna excusa de mí, pues yo me encomiendo a tu eficiencia”.

Dijo al-Ḥağğāğ al educador de sus hijos: “Enséñales a nadar antes que a escribir, pues encontrarán a quien escriba por ellos, pero no a quien nade por ellos”.

Dijo 'Abd al-Malik al educador de su hijo: “Enséñales a decir la verdad como enseñan el *Corán*; haz que eviten a los necios, pues son los que menos escrúpulos y educación tienen; haz que eviten un entorno que les altere pues puede corromperlos;

¹ El poeta se dirige a Yūsuf al-Sarāğ y juega con su nombre y con el término *sarrāğ* (“guarnicionero”). Véase Ibn Qutayba ([828-889] 2009: II, 171).

² Sulaymān b. 'Abd al-Malik (674-717) fue el séptimo califa omeya y fundador de la ciudad de Ramla en Palestina. Véase *Al-Munğid*: s.v. سليمان بن عبد الملك.

³ Hierba de la familia de las aráceas, originaria de la India, con las hojas grandes, de forma aovada y ondeadas por su margen, y la flor de color rosa. Tiene la raíz carnosa y muy acre cuando está fresca, pero si se cuece pierde el mal gusto, y se usa como alimento, igual que las hojas. *DLE* (2014): s.v. colocasia.

⁴ 'Utba b. Abī Sufyān (m. 664) fue un príncipe omeya. Valí de Egipto para su hermano Mu'āwiyya. Véase *Al-Munğid*: s.v. عتبة بن أبي سفيان.

mantenle muy cortos los cabellos y sus cuellos parecerán robustos, aliméntalos con carne y serán vigorosos; instrúyelos en la poesía y serán ilustres y valientes, ordénales que se cepillen los dientes, que beban agua despacio y no a largos tragos; si quieres llamarles la atención sobre algo relacionado con la educación, que sea a escondidas, que nadie se entere de ello, pues eso los humilla.”.

Dijo otro al educador de su hijo: “No saltes de un saber a otro hasta que lo perfeccionen, ya que el castañeteo del saber en el oído y su abarrotamiento en la imaginación son una perdición para la comprensión”.

Šurayḥ¹ tenía un hijo que estaba jugando con los perros y escribió Šurayḥ a su maestro:

[Kāmil]

Dejó la oración por unos perros, buscando con ellos

pedir pelea con los pervertidos infames,

cuando esté solo regáñale con reproche,

aconséjale como aconsejas al sagaz inteligente,

si te dispones a pegarle que sea con el azote

y cuando llegues a tres contente,

has de saber que lo que has hecho con él,

con todo lo que me hace tragar, es de los seres el más querido.

Otro le dijo a un hombre que jugaba con unos perros:

[Ḥafif]

Tú que tienes la desgracia de querer a los perros,

a los perros solo los quieren los perros,

¹ Šurayḥ (m. 695/700) fue cadí de Kufa y ‘Alī lo describió como “el mejor juez de los árabes”. Véase *EP*: s.v. *Shurayḥ*.

si en medio te desnudaras, serías uno de ellos,

mas aquí tu vestimenta te hace superior a ellos.

Dijo otro:

[Mutaqārib]

Que llore a Abū Aḥmad una mona

un perro de pelea, un gallo cantor

un ave cantarina, una tórtola arrulladora al atardecer

y un carnero acorneador.

Llegó a mis oídos a través de Abū al-Ḥasan al-‘Uklī y de ‘Abd Allāh b. Bakr b. ‘Abd Allāh al-Muzanī¹: Escuché a mi padre diciendo: Dijo Luqmān: “El golpe de un padre a su hijo es como el abono para el cultivo”.

Me contaron Muḥammad b. ‘Ubayd, Mu‘āwiya b. ‘Amr, Abū Ishāq, Ibn al-Mubārak² y Usāma b. Zayd³ conforme a las palabras de Makḥūl: ‘Umar escribió a los sirios: “Enseñad a vuestros hijos a nadar, a lanzar y a montar a caballo”.

Los árabes llamaban al hombre que escribía, que era experto lanzando y nadando y que conocía la poesía, el perfecto.

La elocuencia

Me contó ‘Abda b. ‘Abd Allāh: Nos contó Yaḥyà b. Ādam⁴ conforme a lo que dijeron Qays, al-A‘maš, ‘Imāra b. ‘Umayr, ‘Abd al-Raḥmān b. Yazīd⁵ y según las

¹ Abū Bakr b. ‘Abd Allāh (823-894), también conocido como Ibn Abī al-Dunyā, fue preceptor de muchos príncipes abasíes, como el califa al-Mu‘taḍid. Fue un erudito respetado por la vida ejemplar que llevaba. Véase *EP*: s.v. *Ibn Abī al-Dunyā*.

² Ibn al-Mubārak (736- ¿?) fue un comerciante amante del estudio. Viajó mucho y aprendió bajo la dirección de numerosas autoridades. Además, fue un importante recopilador de *hadizes*. Véase *EP*: s.v. *Ibn al-Mubārak*.

³ Usāma b. Zayd b. Ḥārīṭa (m. 674) fue compañero de los *mawlas* del Profeta. Véase *Al-Munğid*: s.v. *أسامة بن زيد*.

⁴ Yaḥyà b. Ādam (m. 818) fue un erudito del *Corán*, el *ḥadīṭ* y el *fiqh*. Véase *EP*: s.v. *Yaḥyà b. Ādam*.

⁵ ‘Abd al-Raḥmān b. Yazīd aparece citado en *Tārīḥ al-Ṭabarī* como un narrador de *hadiz*. Véase Ṭabarī, ([839-923] 2001: II, 126).

palabras de ‘Abd Allāh dijo: “El Profeta dijo que hay encanto en la expresión precisa, haced vuestra oración larga y vuestros sermones cortos”¹.

Y dijo al-‘Abbās: “Oh, Enviado de Dios, ¿en qué hay belleza?” Dijo: “En la lengua”.

Y se decía que la inteligencia del hombre está enterrada bajo su lengua.

Yazīd b. al-Muhallab² dijo: “Odio que el intelecto del hombre esté en la punta de su lengua”. Quería decir que el intelecto no está sino en las palabras. Y dijo el poeta:

[Wāfir]

Le basta al hombre para atribuirle un defecto,

no gozar de buena lengua y tener buen aspecto,

el hombre no es bello tan solo con adorno,

pues sin la ayuda de la elocuencia no es hermoso.

Dijo Ḥālid b. Ṣafwān a un hombre: “Que Dios se apiade de tu padre, pues al ojo lo obsequiaba con belleza y al oído con elocuencia”. Y dijo al-Namir b. Tawlab³:

[Wāfir]

Líbrame Señor de la dislalia y de la trabazón de lengua,

de un alma en la que me afano por tratar,

de los menesteres de mi alma presérvame,

pues las intimidades del alma tienen necesidades.

Un beduino describió a un hombre que hablaba y lo hacía bien, y dijo:

[Kāmil]

¹ Véase *Ṣaḥīḥ Muslim* ([815-875] 2011: 310-311). En árabe leemos: *إنّ من البيان سحراً*. En cambio, en *el Arabum Proverbia* de Freytag (1838: 1) leemos: *إنّ من البيان لسحراً*, con *lām* enfática.

² Yazīd b. al-Muhallab (m. 761), gobernador del Jurāsān tras la muerte de su padre. Fue destituido y encarcelado, pero huyó de prisión. Ambicionó el califato y fue asesinado por Maslama b. ‘Abd al-Malik. Véase *Al-Munğid*: s.v. *يزيد بن المهلب*.

³ Al-Namir b. Tawlab al-‘Uklī (m. 644) fue un poeta preislámico, en cuyo diván encontramos una parte de su obra dedicada a su esposa. Véase *EL²*: s.v. *Al-Namir b. Tawlab*.

Pone la pez donde está la sarna¹.

Al igual que los que dicen: “Fulanito corta la carne muy fina, llegando hasta la articulación del hueso”; y quizá dijeron: “Corta de una vez”².

Y dijo Mu‘āwiyya sobre ‘Abd Allāh b. ‘Abbās:

[Ṭawīl]

Cuando habla no deja ningún tema, no se detiene

por dificultad de expresión ni retuerce la lengua con obscenidades,

si al hablar la lengua se desvía, la corrige

y mira todo orgulloso con mirada de halcón.

Y dijo Ḥassān³ sobre él:

[Ṭawīl]

Cuando habla no deja hablar

al que suelta parrafadas entre las que no ves separación,

sanó y bastó lo que hay en las almas, y no dejó

hablar al que tiene labia, ya fuera en serio o en broma,

te elevaste a lo alto sin dificultad

y alcanzaste sus cimas sin vileza ni mediocridad.

Y se decía que el silencio es un sueño y las palabras son el despertar. También se decía que las mejores palabras son aquellas tras las cuales no se necesitan más.

Al-‘Abbās b. al-Ḥasan al-Ṭālibī mencionó a un hombre y dijo: “Sus palabras son los moldes de su significado”.

¹ Véase *Lisān al-‘Arab* s.v. نَقَبَ: Lo que quiere decir este verso es que el hombre ponía las cosas en su sitio cuando hablaba, por lo que se lo consideraba certero y hábil, al igual que aquel que unta al camello sarnoso con pez en los lugares donde está la sarna. Véase Ibn Qutayba ([828-889] 2009: II, 185).

² Se trata de un ejemplo que se ofrece en relación a la elocuencia. Comparan al elocuente con el que corta muy bien la carne. Véase Ibn Qutayba ([828-889] 2009: II, 185).

³ Se trata de Ḥassān b. Ṭābit, ya citado anteriormente.

Un beduino elogió a un hombre diciendo: “Sus palabras son un aguacero sobre la tierra yerma y agua fresca para la sed”.

Y dijo al-Ḥuṭay’ a¹:

[Kāmil]

Escogí los lados de las palabras sin dejar

que la crítica perjudique ni el halago beneficie.

Al-Ḥuṭay’ a decía: “Mi poesía es de noble creación”; y escuchó esto ‘Amr b. ‘Ubayd y dijo: “Miente, que Dios le inflija tristeza, aquello es la devoción”.

Le preguntaron a ‘Amr b. ‘Ubayd:

—¿Qué es la elocuencia?

—Lo que te lleve al Paraíso y te aleje del Infierno.

—No es eso lo que quiero.

—Lo que te deje ver los puntos de tu buen sentido y las consecuencias de tu error.

—No es eso lo que quiero.

—Quien no sepa escuchar no sabrá hablar.

—No es eso lo que quiero

—Dijo el Profeta, Dios lo bendiga y salve: «Nosotros los profetas somos concisos por naturaleza», pues odiaban que las palabras del hombre sobrepasaran su intelecto.

—No es eso lo que quiero.

—Temían la discordia que puede ocasionar hablar y los errores del discurso. Sin embargo, no temían la discordia del callar ni los errores del silencio.

—No es eso lo que quiero.

—Parece que quieres escoger la palabra para hacerte entender bien.

—Sí.

¹ Al-Ḥuṭay’ a (m. 678), poeta que se distinguió por la poesía satírica. Véase *Al-Munğid*: s.v. الحطبة.

—Si quieres establecer la garantía de Dios en las mentes de los plenamente responsables¹, aligerar la pesadez a los oyentes y embellecer estos significados en los corazones de los adeptos con palabras que regalan los oídos, comprensibles, queriendo su propia respuesta, alejando la preocupación de sus corazones, con buenos sermones del Libro y de la *Sunna*, entonces habrás llegado a la decisión final y serás digno de la generosa recompensa de Dios.

Dijo alguno: “No vi a Ziyad mirando de reojo ni cruzando una pierna sobre la otra mientras se dirige a un hombre, sin que yo haya sentido piedad por él”.

Y dijo otro: “No vi a nadie que hablara bien y que yo quisiera que se callara por miedo a ofender, salvo a Ziyad, pues él, cada vez que hablaba, hablaba mejor”; y dijo:

[Ṭawīl]

Antes de ti, vapuleé a Ziyād bajándole la mirada,

y sus ardides no pudieron conmigo.

Dijo Muḥammad b. Sallām: Cuando ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb veía a un hombre tartamudeando al hablar decía: “¿El creador de este y el creador de ‘Amr b. al-‘Āṣ² es el mismo!”.

Habló ‘Amr b. Sa‘īd al-Ašdaq³ y dijo ‘Abd al-Malik: “Esperaba su tropiezo cuando habló, pero lo hizo tan bien que temí que errara si callaba”.

Dijo Abū al-Ḥasan: Dijo Mu‘āwiyya a Ṣuḥār al-‘Abdī:

—¿Qué es esta elocuencia que tenéis?

—Es algo que se agita en nuestros corazones y luego lo lanza a nuestras lenguas.

Dijo un hombre de la tribu:

¹ El término *mukallaf* (pl. *mukallafūna*) hace referencia al más alto grado de capacidad legal del musulmán libre, en su sano juicio y mayor de edad; eso es lo que lo hace completamente responsable. Véase Maíllo (2005: s.v. *mukallaf*).

² ‘Amr b. al-‘Āṣ (m. 664) fue un célebre comandante musulmán, conquistador de Egipto. Véase *Al-Munğid*: s.v. عمرو بن العاص.

³ ‘Amr b. Sa‘īd al-Ašdaq (m. 690) emir y orador elocuente. Gobernó la Meca y Medina al servicio de Mu‘āwiyya y de su hijo Yazīd. Se rebeló contra ‘Abd al-Malik b. Marwān y fue asesinado. Véase *Al-Munğid*: s.v. عمرو بن سعيد.

—Aquellos son más entendidos en el dátil que toma color y aún no está maduro.

Y dijo Ṣuhār:

—Cierto, por Dios, nosotros sabemos que el viento lo fecunda, que el frío lo engorda, que la luna le da color y el calor lo hace madurar.

Dijo Mu‘āwiyya:

—¿Qué consideraréis la elocuencia entre vosotros?

—La concisión.

—¿Y qué es la concisión?

—Que al responder no eres lento, hablas y no cometes errores.

Después dijo:

—Oh príncipe de los creyentes, la buena concisión es que no seas lento y no cometas fallos.

Dijo Abū al-Ḥasan: Se presentó al-Ḥasan b. ‘Alī llegó ante Mu‘āwiyya en Ṣām, y dijo ‘Amr b. al-‘Āṣ: “Al-Ḥasan es un hombre tartamudo, si lo llevaras al almimbar y hablara, y la gente escuchara sus palabras, lo criticarían”; y se lo ordenó, subió al almimbar, habló y habló bien; entre lo que dijo: “Oh gente, si buscarais un hijo a vuestro profeta no está entre Ḡābars y Ḡābalq¹, no encontraréis a otro que no sea yo o mi hermano, aunque sé que quizá él es un motivo de discordia para vosotros y un desperdicio de momento”.

Esto ofendió a ‘Umar y quiso interrumpir su discurso, y dijo:

—Oh Abū Muḥammad, ¿quieres describir los dátiles maduros y frescos?

—Claro, los fecunda el viento del norte, los hace brotar el viento del sur y los hace madurar el frío de la noche con el calor del día.

—Oh Abū Muḥammad, ¿quieres describir los excrementos?

¹ Ḡābars: Ciudad más alejada de Oriente. Ḡābalq: Ciudad más alejada de Occidente. Véase *Mu‘ḡam al-buldān* s.v. جابلق: جابلق.

—Sí, te vas lejos por la tierra llana hasta que desaparezcas del pueblo, no te pongas mirando a la quibla, ni de espaldas a ella, no te limpies con estiércol ni con huesos, ni orines en el agua estancada.

Y continuó hablando.

Se decía que todo lo que doblas se acorta excepto las palabras, pues si las doblas se alargan. Dijo al-Ḥasan: “Hay tres clases de hombre: El que es hombre por sí mismo, el que lo es por su lengua y el que lo es por su fortuna”.

Ṣa‘ša‘a b. Ṣūḥān¹ habló ante Mu‘āwiyya y sudó; y dijo Mu‘āwiyya: “¡Te sofoca hablar!” Y dijo Ṣa‘ša‘a: “Los caballos de carreras sudan mucho”.

Se decía que las palabras más elocuentes son aquellas cuyo sentido precede a su pronunciación.

Se cuenta en el libro de la India: “Lo primero de la elocuencia es reunir sus utensilios, es decir, que el orador sea imperturbable, que no gesticule, que no mire de reojo y que elija las palabras; que no hable al señor del pueblo con las palabras del pueblo, ni al rey con las palabras de la gente vulgar; que en su espíritu esté el saber comportarse ante cada rango, que no depure los sentidos con precisión, que no los rectifique demasiado, que no haga esto hasta que se encuentre con un erudito o con filósofo sabio y se habitúe a eliminar lo que sobra en el discurso y las palabras que tienen muchos sentidos y a profundizar en la selección de las palabras en lo que se refiere a la creación y al énfasis y no a la objeción ni al examen”.

Y sobre ello habló Ġa‘far b. Yaḥyà al-Barmakī² y le preguntaron: “¿Qué es la elocuencia?” Dijo: “La palabra recoge completamente vuestro pensamiento y refleja plenamente vuestra intención, arrancando toda ambigüedad, de manera que no tenéis ninguna necesidad de comprender aquello que quiere decir; la elocuencia ha de estar libre de rebuscamientos, alejada de todo artificio, sin oscuridad, y debe poder ser comprendida sin interpretación”.

¹ Ṣa‘ša‘a b. Ṣūḥān aparece mencionado en varias ocasiones en la historia de Ṭabarī en relación con los sucesos del año 654, durante la conquista árabe. Véase Ṭabarī ([838-923] 2001: II, 634, 635, 637, 640).

² Ġa‘far b. Yaḥyà al-Barmakī fue hijo del visir de Ḥārūn al-Rašīd, Yaḥyà b. Ḥālīd y destacó por su elocuencia y sus conocimientos jurídicos. Véase *EP*: s.v. *Al-Barāmika*.

Dijo al-Aṣma‘ī: “El elocuente es quien emplea bien la disyunción y te dispensa de explicaciones”.

Dijo al-Madā’inī¹: Qutayba b. Muslim² escribió a al-Ḥaḡḡāḡ quejándose de la escasez de la ración de comida, de la carencia de la llegada de mujeres y de su dificultad de expresión en el almimbar; le escribió: “Pide gran cantidad de clases para que de cada bandeja tomes algo, pide gran cantidad de mujeres y en ello encontrarás fuerza para lo que quieres; acoge a la gente como si fueran un solo hombre de tu casa y de tu familia; mira hacia delante y conseguirás lo que quieras”.

Dijo algún poeta:

[Basīt]

Si en la dislalia hay defectos predestinados,

la elocuencia tiene defectos que los igualan.

Un hombre habló ante Mu‘āwiyya y fue incoherente, y cuando se extendió dijo: “¿Acaso debo callar, oh príncipe de los creyentes?”. Contestó: “¿Acaso hablaste?!”.

Se dice que la dislalia más difícil es la elocuencia con dificultad de expresión y el error de lenguaje más feo es un solecismo.

Dijo un beduino que la suerte del hombre está en su oído y su lengua es una suerte para los demás.

Se dice: “A menudo se escucha una palabra que dice: Déjame³.”

Se dice que el silencio es más expresivo que la dislalia con retórica. Y sobre ello dijo el poeta:

[Mutaqārib]

Veo que el silencio se acerca más a lo correcto,

¹ ‘Alī b. Muḥammad Al-Madā’inī (752-839), historiador que vivió en Bagdad, autor de obras de *Maḡāzī* (sobre las conquistas islámicas) y de biografías del Profeta. Véase *Al-Munḡīd* s.v. المدائني.

² Qutayba b. Muslim (m. 715) fue uno de los más grandes dirigentes omeyas y un gran conquistador de Asia Central en época de al-Walīd. Véase *Al-Munḡīd*: s.v. قتيبة بن مسلم.

³ Con el sentido de “prefiero no escuchar lo que se está diciendo”.

y que algún discurso a la dislalia es más cercano.

Dijo Ğa‘far al-Barmakī: “El hablar mucho es más retórico, la concisión es la abreviación, y si la concisión es suficiente, hablar mucho conlleva dificultad de expresión”.

Dijo Ibn al-Sammāk: “Los árabes dicen que la dificultad al hablar cuesta más que la incapacidad de callar”.

Dijo Anū Širwān a Buzurġimih: “¿Cuándo la dificultad al hablar es elocuente?” Y contestó: “Cuando describe al amado”.

Dijo Yūnus b. Ḥabīb: “El que es incapaz de expresarse no tiene hombría y el falto de retórica carece de elegancia, aunque su cabeza alcance las nubes del cielo”. Dijo un poeta:

[Ṭawīl]

Admiro a quien reconoce su incapacidad de hablar,

y a quien calla conociendo la verdad,

el silencio disimula al incapaz de expresarse,

y si hay error en la mente del hombre, al hablar aparece.

Dijo Sa‘īd b. al-‘Ās¹: “Hay dos situaciones en las que no me avergüenzo de no poder hablar: Cuando me dirijo a un ignorante y si busco algo que necesito”.

Un beduino habló de un hombre que balbuceaba y dijo: “He visto los defectos de cierta gente entre sus piernas, sin embargo, el defecto de Fulanito está entre sus mandíbulas”.

Otro criticó a un hombre y dijo: “Cuando alguien que se queda aislado en una reunión, lo más elocuente que tiene que decir se vuelve más difícil de expresar ante sus compañeros”.

Dijo Rabī‘a al-Ra‘ī: “El callado está entre el dormido y el mudo”.

¹ Sa‘īd b. al-‘Ās (m. 679) gobernó Kufa y después Medina por orden de ‘Utmān y ayudó a este califa a reunir el *Corán*. Véase *Al-Munġid*: s.v. سعيد بن العاص.

Una tribu concedió la ventaja de la palabra al silencio y la ventaja del silencio a la palabra, y dijo Abū Mushir: “¡No! La estrella no es como la luna, tú describes el silencio con las palabras y no describes las palabras con el silencio.”

Una tribu criticó en una reunión de Sulaymān b. ‘Abd al-Malik el discurso, y dijo: “¡Dios mío, perdóname! Quien habla y lo hace bien es capaz de callar y hacerlo bien; pero quien calla y lo hace bien no es capaz de hablar y hacerlo bien”.

Dijo Bakr b. ‘Abd Allāh: “Alargar el silencio supone una dificultad para hablar”. Sobre esto está el dicho de ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb: “Dejar de moverse es una traba”.

Nawful b. Musāḥiq¹ cuando se presentaba ante su mujer callaba y cuando salía de donde estaba ella hablaba; le dijo: “¡Conmigo guardas silencio, pero con la gente hablas!” Y él replicó: “No hago caso de tus cosas graves y tú das importancias a mis cosas insignificantes”.

Y se dice en la filosofía de Luqmān: “Oh hijo, me arrepentí de hablar, pero no de callar”.

Dijo Ibn Ishāq²: El *nasnās*³ es una criatura del Yemen, uno de ellos tiene un ojo, una mano y un pie con el que salta, y la gente del Yemen lo caza; una tribu salió para cazarlos y vieron a tres de ellos, capturaron a uno, lo hirieron y lo degollaron y dos se escondieron entre los árboles, y dijo aquel que lo había degollado: “Está verdaderamente gordo”; y dijo uno de los dos *nasnās*: “Había comido pistachos”, lo cogieron y lo degollaron; dijo el que lo había degollado: “¡Qué útil es el silencio!” Dijo el tercer *nasnās*: “El más silencioso soy yo”, entonces lo cogieron y lo degollaron.

Se decía: “Si te falta *adab*, guarda silencio”.

Dijo alguno: “No osa hablar sino aquel que es un hombre letrado o un idiota”.

Dijo el poeta elogiando a un hombre:

[Ṭawīl]

¹ Nawful b. Musāḥiq b. ‘Abd Allāh aparece simplemente citado en dos ocasiones en la historia de Ṭabarī en relación con los sucesos del año 686 y el 701. Véase Ṭabarī ([838-923] 2001: III, 446, 634).

² Muḥammad b. Ishāq (m. 767) es una de las principales autoridades en la vida del Profeta. Véase *EP*: s.v. *Ibn Ishāq*.

³ *Nasnās* es una criatura fantástica que tiene una sola pierna. Véase *Abdel Nour*: s.v. *نسناس*.

Callado cuando el silencio adorna a su gente,

y mejora los comienzos de los discursos bien acabados.

Dijo Abū al-Dardā': "Sírvelte más de tus oídos que de tu boca, pues te dieron dos oídos y una sola boca, así que escucha más de lo que hables".

Un hombre de la tribu de *Qurayš* asistió a uno de los consejos de los árabes y se mantuvo en silencio, y algunos le dijeron: "Con razón os han llamado los mudos de los árabes"; y dijo el *qurayší*: "Oh hermano, la felicidad del hombre al escuchar es para él mismo y la fortuna es para otros si habla".

Dijo algún sabio: "Calla si no eres responsable, pues la renuncia a lo correcto es más fácil que la estupidez al hablar. Si te sientes atraído por las excelencias de los oradores certeros, recuerda, si no aciertas, el temor al error y al escándalo de los incompetentes".

Un hombre habló en la reunión de al-Hayṭam b. Ṣāliḥ y cometió errores, y le dijo al-Hayṭam: "Oye tú, con palabras como las tuyas, la gente que calla goza del amor". Y dijo Abū Nuwās:

[Mağzū' al-Raml]

Da de lado al calumniador

y pasa de él tranquilamente,

muere con enfermedad del silencio,

mejor que morir con la enfermedad del discurso,

solo se mantiene a salvo

quien refrena su boca con bridas.

Y dijo otro:

[Mutaqārib]

He visto la lengua en contra de su gente,

llevada por la ignorancia como un león depredador.

Me contó Abū Ḥātim en palabras de al-Aṣma‘ī: Nos contó un amigo nuestro que Mālik b. Dīnār dijo: “Si los libros fueran nuestros, hablaríamos menos”.

Dijo al-Aṣma‘ī: “Cuando el árabe pretende ser elegante habla mucho, cuando lo hace el persa se calla”.

Dijo Ḥātim al-Ṭā‘ī¹: “Cuando a una cosa se basta con su significado, déjalo”.

Dijo ‘Abd Allāh b. al-Ḥasan² a su hijo: “Ayúdame en el discurso dando tiempo al pensamiento sobre las situaciones a las que estás llamado a hablar, pues el hablar tiene momentos en los que los errores perjudican y lo correcto beneficia”.

Y dijo Iyās b. Qatāda:

[Ṭawīl]

Nuestras manos castigan y con indulgencia opinamos,

injuriamos con los hechos, no con las palabras.

Ibn al-Sammāk habló un día y su joven esclava escuchó sus palabras, y cuando se presentó ante ella dijo: “¿Qué opinas de mi discurso?” Dijo: “¿Qué bueno sería si no lo repitieras tanto!” Dijo: “Lo repito hasta que lo entiende quien no lo había hecho”; dijo: “¿Hasta que lo entienda quien no lo entendió se aburrirá el que sí lo hizo!”

Dijo Jesús, el hijo de María: “Quien habla sin convicción se equivoca, quien mira sin comprobar, olvida y quien calla sin pensar se distrae”.

Al-‘Abbās b. Zufar³ no hablaba con nadie hasta que había mucho sol, cuando descuidaba su rezo, golpeaba cuellos y cortaba manos y pies. Ğarīr no hablaba hasta que salía el sol y cuando salía acusaba a las mujeres casadas.

Dijo Qatāda⁴: En la Torá está escrito: “No se repite el discurso dos veces”.

¹ Ḥātim al-Ṭā‘ī (siglo VI) fue un poeta preislámico, famoso por su coraje y generosidad. Véase *Al-Munğid*: s.v. *حاتم الطائي*.

² ‘Abd Allāh b. al-Ḥasan (m. 762) seguidor de la gente de Medina. Fue encarcelado por el califa abasí al-Mansūr. Véase *Al-Munğid*: s.v. *عبد الله بن الحسن*.

³ Este personaje aparece citado una única vez en la historia de Ṭabarī. Véase Ṭabarī ([838-923] 2001: V, 63).

⁴ Qatāda (m. 735) fue uno de los transmisores de la tradición de Anas conocido por su memoria prodigiosa. Véase Anthony (2010: 406).

Me contó Muḥammad b. Dāwud: Nos contó al-Ḥumaydī: Nos contó Abū al-Ḥakam Marwān b. ‘Abd al-Wāḥid, según Mūsā b. Abī Dirham y en palabras de Wahb b. Munabbih¹, que dijo Ibn ‘Abbās: “Seguirás siendo injusto cada vez que te enemistes, seguirás siendo pecador siempre que seas sospechoso y seguirás mintiendo cada vez que hables de otra cosa que no sea la mención de Dios el Altísimo”.

Y dijo alguno:

[Ṭawīl]

El joven muere por equivocarse al hablar,

el hombre muere por equivocarse,

y su equivocación sobre ello lo decapita,

y equivocarse es una muerte lenta.

Se preguntó a algún sabio por la elocuencia y dijo: “Quien toma muchos significados y lo hace con pocas palabras; o toma pocos significados y produce muchos vocablos”.

Llegó a mis oídos que Abū Ishāq al-Fazārī² dijo: Ibrāhīm prolongaba su silencio y cuando hablaba se explayaba; le dije cierto día: “¡Ojalá hablaras!” Y dijo: “Las palabras son de cuatro clases: están las palabras cuya utilidad buscas y temes sus consecuencias, su mérito es estar a salvo; están las palabras cuya utilidad no buscas y no temes sus consecuencias y lo que menos haces al abandonarlas es aligerar la carga de tu cuerpo y de tu lengua; están las palabras cuya utilidad no buscas y temes sus consecuencias, y esto es una enfermedad incurable; y están las palabras cuya utilidad buscas y te salvas de sus consecuencias, éstas son las que te conviene divulgar”; dijo: “Entonces eso lo reduce a tres cuartos de palabras”.

¹ Wahb b. Munabbih (m. 732), historiador, adepto del Profeta Mahoma, famoso por sus conocimientos sobre noticias antiguas y sobre los profetas. Es autor de *Al-Tayğān fī mulūk Ḥimyar*. Véase *Al-Munğid*: s.v. *وهب بن مننبه*.

² Muḥammad b. Ibrāhīm al-Fazārī, Abū Ishāq (m. 796) fue el primer gran astrónomo del Islam. Véase *Al-Munğid*: s.v. *الغازي*.

Deducción por el ojo, el gesto y la pose

Se decía: “¡Cuántos ojos son más elocuentes que una lengua!” Dijo un beduino:

[Basīt]

Si nos guardan odio, sus ojos lo demuestran,

el ojo refleja lo que hay en el corazón o lo describe.

Y dijo otro:

[Sarīʿ]

Si los corazones muestran algo distinto a lo que esconden,

de ello te informarán los ojos¹.

Dijo otro:

[Hazġ]

¿Acaso no ves en mis ojos

la muestra de lo quiero expresar?

Dijo Dū al-Rumma²:

[Ṭawīl]

Sí, las ruinas de la morada se agitaron por tanto anhelo y tanto deseo,

aun invisible,

sigo ensimismado

como si estuviera en Dū al-Rimṭ³, de la que nadie se acordó

¹ Este verso es de Ibn Ummiyya y aparece de nuevo en la página 86 de la cuarta parte. Y le precede el verso que sigue:

كم فرحة كانت وكم ترحبة
تخرصتها حين يلقاه
Cuánta alegría había y cuánta tristeza
Las opiniones me mintieron sobre ti

Véase Ibn Qutayba ([828-889] 2009: II, 197).

² Dū al-Rumma es el apodo del célebre poeta árabe Ġaylān b. ‘Uqba (m. 735). Véase *EP*: s.v. *Dhu l-Rumma*.

³ Dū al-Rimṭ es el nombre de un valle de los Banū al-Asad. Véase *Mu‘ġam al-Buldān*: s.v. *نور الرمث*

por pudor y temor al cortejo que ven,

como una señal de lo que almacena el corazón.

Y dijo al-Ḥārītī mencionando a un muerto:

[Ṭawīl]

Fuimos a visitarles y nos sació con un banquete¹,

tristezas, enfermedades y un intruso sospechoso,

nos hizo saber bien replicando a nuestras respuestas,

pues con ello asombra a quien habla y poco dialoga.

Y a propósito de esto dijo uno: “Pregunta a la tierra y dile: ¿Quién formó tus ríos, plantó tus árboles y recolectó tus frutos? Y si te contesta dialogando, te contesta por respeto”.

Dijo Abū al-‘Atāhiya²:

[Hazaġ]

Se nota cuando

dos corazones se encuentran,

los parecidos de la gente

se toman en relación a otra gente,

el hombre se mide con otro hombre

cuando este camina junto a otro,

al pronunciar palabras,

el ojo del hombre queda satisfecho.

¹ El término فري significa literalmente “comida que se ofrece a un huésped”. Véase *Abdel-Nour: s.v. فري*.

² Abū al-‘Atāhiya (768-825), poeta, cuya poesía trata en su mayor parte sobre el ascetismo y el rechazo a este mundo. Desempeñó un puesto importante en la corte de Ḥārūn al-Rašīd. Véase *Al-Munġid: s.v. أبو العتاهية*.

La poesía

Se dice que la mejor poesía es la que se recita por sí sola. Se dice que la mejor poesía es la elaborada durante un año, revisada y conmovedora¹.

Un beduino escuchó a un hombre recitando unos versos para sí mismo, y dijo: “¿Qué opinas?” Dijo: “Es azúcar sin dulzor”.

Le dijeron a cierto filólogo: “¿Acaso has visto alguna vez a dos poetas poniéndose de acuerdo sobre un solo sentido de una única palabra?” Dijo: “Las razones de los hombres llegan a través de sus lenguas”.

Dijo Baššār² describiéndose a sí mismo:

[Munsariḥ]

El visitante de los reyes aparenta gallardía,

es conocido por sus sermones y por su poesía,

por Dios, las perlas que alcanzan su corazón

inquietan su reclamación,

y salen de su boca haciéndose oír,

como sale de la llama la luz del candil,

cada mañana vienen los Ḥuddān³ a escucharle con atención,

y su charla no les aburre de tanta admiración,

jocoso, los reyes se sientan en torno a él,

toman tanto de su seriedad como de su gracia,

la gente abarrota su puerta cada amanecer,

¹ Lit. Aquello contra lo que alguien se frota (ej.: como el tronco contra el que se frotan las bestias). Se dice: “Yo soy el tronco contra el que él se frota” para decir “yo siempre soy útil”. *Kazimírski: s.v. حاك*.

² Baššār b. Burd (714-784), uno de los poetas satíricos más célebres, de origen persa. Su poesía trata, sobre todo, del amor, las mujeres y la sátira. Véase *Al-Munğid: s.v. بشار بن برد*; y *Mu‘ğam al-Šu‘arā’: s.v. بشار بن برد*.

³ Se trata de un clan de la tribu al-Azd, procedente del Yemen. Véase *Lisān al-‘arab: s.v. حند*.

apresurándose a aprender de su *adab*.

Y dijo al-Ṭā'ī hablando sobre la poesía:

[Kāmil]

Las rimas y las acciones generosas en el discurso

no dejan de ser como cada cuenta ensartada en el hilo,

son joyas en prosa, y si las compones en poemas,

se convierten en collares,

por eso, los antiguos árabes

llaman a esto gloria afortunada,

y las grandezas se escapan de ellos, salvo aquellas

para las cuales las acritudes de la poesía fueron trabas.

Y dijo también:

[Ṭawīl]

No he visto nada como los derechos del hombre célebre,

a los que los pueblos llaman tributos, cuando son beneficios,

y la gloria en la que no ves poesía,

es como la tierra sin señales de vida,

no es más que palabras que van de noche y vienen de mañana,

poseen comienzos con intenciones y a temporadas,

se considera lo que en ella hay y es una broma,

y de un tirano se cumplen sus sentencias,

si no fuera por las necesidades que la poesía establece, los aspirantes a la grandeza

no se hubieran enterado de dónde viene la nobleza.

Dijo ‘Umar b. Laǧā’¹ a cierto poeta: “Yo soy más poeta que tú”; Contestó: “¿Por qué?” Dijo: “Porque yo digo el verso y su compañero, y tú dices el verso y un primo suyo².”

Le dijeron a ‘Aqīl b. ‘Ullafa³: “¿Acaso no alargaste la sátira?” Contestó: “Basta con que el collar se ajuste al cuello.”

Dijo uno: “La mejor poesía es la que te incita a desear más”.

Le dijeron a Kuṭayyir: “Oh Abū Ṣaḥr, ¿qué haces cuando te es difícil recitar poesía?” Dijo: “Paseo por aposentos vacíos y jardines verdes y, así, me resulta más fácil el más comedido y me viene más rápido el mejor.”

Se dice: “No se ha comparado al que divaga sobre poesía con el agua que corre, ni con el honor sublime ni con el lugar verde, tranquilo e iluminado”.

Dijo ‘Abd al-Malik b. Marwān a Artā b. Suhayya: “¿Por qué no recitas un poema ahora?” Dijo: “No estoy bebiendo, ni embelesado, ni airado y la poesía solo nace de uno de estos estados.”

Le dijeron a Kuṭayyir: “¿Qué ocurre con tu poesía?” Dijo: “Murió ‘Azza y no me emocionó, se fue la juventud y no me asombró, murió Ibn Layla y se me quitó el deseo —se refiere a ‘Abd al-‘Azīz b. Marwān⁴ —, solo hay poesía en esos momentos.”

Le dijeron a alguien: “¿Quién es el mejor poeta?” Dijo: “Imrū’ al-Qays⁵ cuando monta a caballo, al-Nābiǧa⁶ cuando tiene miedo, Zuhayr⁷ cuando siente deseo y al-A’šā⁸ cuando está conmovido.”

¹ ‘Umar b. Laǧā’ (m. 724), poeta de época omeya. Fue célebre por las rivalidades que mantuvo con otro poeta omeya, Ġarīr (653-733). Véase *Mu’ǧam al-Šu‘arā*: s.v. *عمر بن لجاج*.

² Con esta expresión ‘Umar b. Laǧā’i acusa al otro poeta de recitar versos sin relación entre ellos, al contrario de lo que él hace.

³ ‘Aqīl b. ‘Ullafa (m. 718), uno de los poetas de la corte omeya. Véase *Mu’ǧam al-Šu‘arā*: s.v. *عقيل بن علفة*.

⁴ ‘Abd al-‘Azīz b. Marwān (m.704) fue un emir omeya, que gobernó Egipto en época de su padre Marwān I. Véase *Al-Munǧid*: s.v. *عبد العزيز بن مروان*.

⁵ Imrū’ al-Qays (497-540), uno de los poetas árabes más célebres, considerado, por algunos autores, como el padre de la poesía árabe. Su *qaṣīda* es una de las siete *mu‘allaqas*. Véase *Mu’ǧam al-Šu‘arā*: s.v. *إمرؤ القيس*.

⁶ Al-Nābiǧa al-Ḍubyanī (m. 604), uno de los poetas más eminentes de la *Ġāhiliyya*. Sus obras más célebres son *Al-Ġassāniyyāt* y *Al-I’tidāriyyāt*. Véase *Al-Munǧid*: s.v. *النابيعة*.

⁷ Zuhayr b. Abī Sulmā (m. 609), poeta de la *Ġāhiliyya*. Véase *Mu’ǧam al-Šu‘arā*: s.v. *زهير بن أبي سلمى*.

⁸ Al-A’šā (m. 629), poeta de la *Ġāhiliyya*. Tiene un diván en el que su *qaṣīda* más célebres es *Al-Lāmiyya*. Véase *Al-Munǧid*: s.v. *الأعشى*.

Le dijeron a al-‘Ağğāğ: “No se te da bien la sátira”. Y dijo: “Nosotros tenemos sueños que impiden que seamos injustos y unos valores que nos prohíben que nos opriman, ¡acaso viste a un constructor que no sepa destruir!”

Dije sobre la poesía¹: “La poesía es la mina de la ciencia de los árabes, el libro de su sabiduría, los archivos de su historia, el tesoro de sus grandes días, la muralla levantada sobre sus tradiciones, la trinchera donde se guardan sus glorias, el testigo imparcial el día de *nifār*², el argumento decisivo a la hora de la disputa. Cualquiera que no posea, para preservar su nobleza, así como para reivindicar los méritos de sus antepasados, un verso que presentar ante los árabes, verá que sus acciones se contradirán, aunque sean ilustres, borradas por el transcurso de los días, aunque sean dignas de consideración. Aquel que, por el contrario, las compone en las rimas de la poesía, las contrarresta con sus ritmos, las hace célebres con un verso original, un dicho común y un sentido agradable, las ha eternizado en el tiempo y las ha salvado de la posibilidad de ser negadas, las ha alejado de las trampas del enemigo y ha humillado los ojos del envidioso.”

Hay mucho que decir sobre la poesía. Pero he consagrado a los poetas una obra especial y a la poesía un largo capítulo en *El Libro de los Árabes*. He mencionado en este libro este poco por deseo de no descuidar ninguna rama del saber.

La belleza del símil en la poesía

Ibn al-Zubayr al-Asadī³ dice acerca de las pléyades:

[Ṭawīl]

En la oscuridad brillaron las pléyades,

como un estandarte ante el ataque.

Compara a las pléyades cuando cuelgan al atardecer con un estandarte blanco que ondea para el ataque.

¹ Primera vez en este libro que toma la palabra el propio autor. Hace referencia a otra de sus obras: *Kitāb al-Ši‘r wa-l-Šu‘arā’*.

² Se trata del décimo tercer día de de la fiesta del sacrificio, que se celebra en el mes de *dū al-ḥiğğā* (el último mes del año lunar). Durante este día, se conmemora la salida del pueblo desde Mina hacia La Meca. Véase *Al-Munğid*: s.v. نغر

³ Es difícil localizar a este personaje con seguridad debido a la existencia de varios personajes homónimos, pero en ninguno de ellos hemos encontrado al-Asadī.

‘Antara dice acerca de las moscas:

[Kāmil]

Las moscas se apartaron a solas, sin irse lejos¹,

canturrean, como un borracho entonado,

trinan, frotan una pata contra la otra,

así, palo contra palo prende fuego un manco.

Compara la acción de frotar las patas con un manco que hace fuego con dos palos.

Dice un beduino acerca de la uva:

[Kāmil]

Portan odres del mejor vino,

como si colgaran de las patas de un bulbul.

Odres de buen vino: la uva, que refina el vino, y compara los racimos de las uvas que llevan el grano con las patas de los ruiseñores.

Dijo otro al que se le nublaban los ojos:

[Ṭawīl]

Dicen que el lagrimeo² traicionó su vista,

y ningún lagrimeo alteró la mía,

pero en tiempos, cuando estaba bien yo veía

con ojos de cuervo posado en lo alto de un otero,

como la libélula que extiende sus alas

¹ Aparece aquí la palabra *ḥāḥ* con la que se refiere al prado que ‘Antara describe en su *mu‘allaqa*. Ibn Qutayba ([828-889] 2009: II, 201).

² Se refiere a una humedad que se produce en el orificio del ojo. Ibn Qutayba ([828-889] 2009: II, 202).

sobre el agua oculta de sus pupilas¹.

Compara lo que está sobre la pupila con las alas de una libélula que se extienden sobre lo que mira.

Y dijo Imrū' al-Qays hablando del águila:

[Ṭawīl]

Para el pájaro, lo húmedo es el azufaifo,

y lo seco es el dátíl seco que hay en su nido.

Compara la humedad con el azufaifo y la sequedad con el dátíl podrido. Y compara dos cosas con otras dos en un solo verso.

Y dijo Aws b. Ḥaḡar² acerca de la espada:

[Ṭawīl]

Se parece al sendero de las hormigas subiendo a las colinas,

que al sentir frío bajan a la llanura.

Compara el brillo de la espada con el sendero de las hormigas.

Y dijo Abū Nuwās acerca del halcón:

[Sarī']

El pico de arriba muy curvado,

como la forma del pacto de los ochenta³.

Dijo un beduino acerca de una mujer:

[Basīt]

¹ El significado de este verso y del siguiente es que el poeta cuando sus ojos estaban sanos y sin la humedad perjudicial en el orificio del ojo, por lo que su vista era fuerte, como la del cuervo o como la de la libélula, los cuales cuando ven el agua desde lejos van hacia ella rápidamente para beber. Ibn Qutayba ([828-889] 2009: II, 202).

² Aws b. Ḥaḡar (530-620), poeta *ḡāhili*, autor de un apasionado *ḡazal*. Véase *Mu'ḡam al-Šu'arā'*: s.v. *أوس بن حجر*

³ Se trata de un tipo de pacto que ocurrió en la *Ḡāhiliyya*, cuya señal consistía en poner la punta del índice sobre la uña del pulgar. Ibn Qutayba ([828-889] 2009: II, 203).

Ella se levantó desafiándole deliberadamente para matarlo,

y la gente no vio un furor como el que él halló,

con un cuello largo y blando al que sus collares no se pusieron,

y un pecho como el corazón del cervatillo aún no formado,

como el sediento que da vueltas en torno al agua, sin saciarse, sin paciencia

y sin confiar en los enemigos cuando va al abrevadero.

Compara la prominencia de sus pechos con el corazón del cervatillo por su firmeza, pero no sabemos de nadie que lo haya comparado antes.

Y dijo Ġaḥdir al-‘Uklī¹ sobre una mujer:

[Ṭawīl]

Con pies flexibles y de color blanco,

y tobillos redondeados como el hueso que aparece tras la oreja de un ternero salvaje.

Compara sus tobillos con el hueso que aparece tras la oreja del ternero², la cría pequeña de la vaca.

Ḥumayd b. Ṭawr³ habla describiendo a la cría de la ganga⁴:

[Ṭawīl]

Es como si en sus comisuras hubiera flores de arrayán,

cuando alarga su cuello para comer.

Dijo Di‘bil⁵ satirizando a una mujer:

¹ Ġaḥdir al-‘Uklī (m. 792) fue un poeta de Yamama (provincia de Arabia), en tiempos de al-Ḥaḡḡāḡ b. Yūsuf. Véase *Mu‘ġam al-Šu‘arā*: s.v. جحدر العكلي.

² Utiliza aquí el término نفري. Concretamente, este hueso se denomina hipófisis mastoides. Véase *Abdel-Nour*: s.v. نفري.

³ Ḥumayd b. Ṭawr (m. 650) poeta preislámico que ve con nostalgia la idolatría, aunque abrazó el Islam. Véase *Mu‘ġam al-Šu‘arā*: s.v. حميد بن ثور.

⁴ Se trata de un tipo de ave similar a la paloma, incluye a las gangas y a las ortegas. Véase *Kazimirski*: s.v. قطا.

⁵ Di‘bil al-Ḥuzā‘ī (765-860), poeta de época abasí al que Hārūn al-Rašīd regaló diez mil dirhams tras escuchar su poesía. Véase *Mu‘ġam al-Šu‘arā*: s.v. دعبيل الخزائي.

[Mutaqārib]

Las verrugas de su rostro

cuando se descubre parecen granos de grosella,

tiene el pelo de un mono cuando se lo adorna,

y una cara moteada como el huevo de la ganga.

Dijo Abū Nuwās describiendo a un pato:

[Rağaz]

Es como si silbaran las cucharas.

Un poeta de *rağaz* dijo sobre una esclava negra:

[Rağaz]

Como si el *kohl* en su aguja,

recubriera sus ojos con parte de su piel.

Dijo al-Ğa‘dī sobre el caballo:

[Munsariḥ]

Se moldeó con un suspiro y así se quedó,

y no volvió a ser esbelto ni a tener las costillas rectas.

Dice que está hinchado por los lados, como si suspirara y se hincharan sus lados y se quedara así.

Dijo al-Ṭirimmāḥ¹ describiendo al toro:

[Kāmil]

Aparece y la tierra lo oculta,

¹ Al-Ṭirimmāḥ b. Ḥakīm b. al-Ḥakam (m. 743), poeta eminente, autor de poemas satíricos. Véase *Mu‘ğam al-Šu‘arā*: s.v. *الطرماح بن حاكم*.

como si fuera una espada sobre una colina que se envaina y se desenvaina.

Dijo al-Nābiġa a al-Nu‘mān¹:

[Ṭawīl]

Te pareces a la noche que me persigue,

aunque pensaba que el lugar alejado de ti era inmenso².

Y dijo acerca de la mujer³:

[Kāmil]

Te miró sin poder decir nada,

al igual que el enfermo mira los rostros de los visitantes.

Quiere decir que la miró y no pudo hablar, al igual que el enfermo mira a los rostros de los que van a visitarle y no puede hablar con ellos.

Y dijo Ṭarafa⁴:

[Ṭawīl]

Por tu vida, la muerte erró con el joven,

al igual que la cuerda está floja, pero por su otro extremo está sujeto con la mano⁵.

Dijo alguno de los *dabbiyyīn*⁶ describiendo los botijos:

[Ṭawīl]

Es como si los botijos de vino al caer la noche

¹ A pesar de que este nombre pertenece a numerosos reyes de dinastías yemeníes, podría identificarse con Al-Nu‘mān b. al-Munḍir, uno de los más famosos reyes de Ḥīra entre los años 580-602, al cual elogió al-Nābiġa. Véase *Al-Munġid*: s.v. النعمان.

² Se refiere a que le persigue, aunque piense que está lejos de él.

³ Se trata de la mujer de al-Nu‘mān. Véase Ibn Qutayba ([828-889] 2009: II, 205).

⁴ Ṭarafa b. al-‘Abd (538-564), poeta preislámico de la primera generación. Véase *Mu‘ġam al-Šu‘arā*: s.v. طرفة بن العبد.

⁵ El término *طول* se refiere a la cuerda que se ata a la pata del animal mientras pasta y que está sujeta por el otro extremo para evitar que se escape. Véase *Kazimirski*: s.v. طول.

⁶ Estos versos pertenecen a Šubruma al-Ḍabī. Véase *Lisān al-‘Arab*: s.v. بريق.

fueran como gansos de cuello torcido en lo más alto de Ṭaff¹.

Y sobre esto dijo Abū al-Hindī²:

[Ṭawīl]

En vez del odre de buen vino, a Abū al-Hindī le satisfarán

botijos en los que no se pegó la mugre del sombrero³,

con la boca tapada con paño de seda, como si sus cuellos fueran

cuellos de gansos temiendo al rayo.

Dijo Nuṣayb⁴ acerca de ‘Abd al-‘Azīz b. Marwān:

[Mutaqārib]

Tu perro es más amable con los que vienen a pedirle algo,

que la madre con su hija cuando la visita.

Dijo ‘Iddī b. al-Riqā⁵ sobre la gacela:

[Kāmil]

Corre gangueando y el pitón de su cuerno,

es como el cálamo que ha tocado la tinta del tintero.

Dijo Baššār:

[Ṭawīl]

Como si lo que se arrastra del polvo sobre sus cabezas

¹ Se trata de una región desértica muy conocida del Rif de Irak. Véase *Mu‘ġam al-Buldān*: s.v. *طفت*.

² Se refiere a ‘Abd al-Mu‘min b. ‘Abd al-Qaddūs como se menciona en *Lisān al-‘Arab*: s.v. *وضر*.

³ Capa formada por hollejos y escobajos en la superficie del mosto en fermentación. Véase Real Academia Española (2017). Sombrero. En *Diccionario de la lengua española* (23.^a ed.). Consultado en línea <http://dle.rae.es/?id=YKNq6d2>. (07/04/2018 20:11),

⁴ Nuṣayb b. Ribāḥ (m. 726), *mawlā* de ‘Abd al-‘Azīz b. Marwān y poeta destacado en su corte. Véase *Mu‘ġam al-Šu‘arā*: s.v. *نصيب بن رباح*.

⁵ ‘Iddī b. al-Riqā‘ (m. 714) gran poeta damasceno y autor de panegíricos dirigidos especialmente a Walīd b. ‘Abd al-Malik, el sexto califa omeya. Véase *Mu‘ġam al-Šu‘arā*: s.v. *عدي بن الرقاع*. Respecto a Walīd b. ‘Abd al-Malik, véase *Al-Munğid*: s.v. *وليد بن عبد الملك*.

fuera una noche que cae y nuestras espadas son sus estrellas.

Dijo:

[Wāfir]

Mi ojo rechazó cerrarse,

como si sus párpados fueran demasiado cortos.

Dijo otro:

[Ṭawīl]

Y un *mawla*, como si el sol se interpusiera entre él y yo,

si nos encontráramos no habría a quien reprochar algo.

Quiere decir: “No puedo mirarlo de tanto odio, como si el sol se interpusiera entre él y yo.”

Y dijo otro:

[Basīt]

Como si sus tramas brocadas¹ en cada casa,

fueran ropa teñida y tendida en las cuerdas del tintorero.

La gente aprueba esto, y yo digo: Es mejor comparar la ropa teñida con las tramas brocadas, que no las tramas brocadas con la ropa teñida.

Los versos sin igual

Me contó Abū al-Ḥaṭṭāb: Nos dijo Mu‘tamir basándose en las palabras de Layṭ y Ṭāws² y según lo que dijo Ibn ‘Abbās: Esta es la palabra de un profeta:

[Ṭawīl]

¹ El término نيران (sing. نير) hace referencia al brocado que destaca en la ropa y que se hace a mano. Este verso compara el brocado con ropa teñida queriendo destacar su mala calidad. Véase *Al-Munğid*: s.v. نير

² En la historia de al-Ṭabarī encontramos dos veces citado a un tal Ṭaws b. Nūdrān, perteneciente a época preislámica. Véase Ṭabarī ([838-923] 2001: I, 298-299).

Los días te mostrarán lo que no sabías,

aquel a quien negaste provisiones te traerá noticias¹.

Me contó al-Riyāṣī conforme a las palabras de al-Aṣma‘ī: El verso más brillante que dijeron los árabes es el que dijo Abū Du‘wayb²:

[Kāmil]

El alma desea si le inspiras deseo,

y queda satisfecha con poco que le devuelvas.

Lo mejor que se dijo sobre la senectud lo dijo Ḥumayd b. Ṭawr al-Hilālī:

[Ṭawīl]

Veo que mi vista me traiciona tras gozar de salud,

es mucha la enfermedad para que te cures y te sanes.

El que mejor comenzó una oración fúnebre fue Aws b. Ḥaḡar cuando dijo:

[Munsariḥ]

Oh alma, contén tu inquietud,

pues aquel a quien detestas ya cayó.

Aquel que comenzó su poema de forma más extraña fue al-Nābiḡa cuando dijo:

[Ṭawīl]

Oh Umayma, encomiéndame una inquietud penosa,

y toda una noche en la que sufra el lento movimiento de sus estrellas.

¹ Se trata de uno de los versos de la *mu‘allaqa* de Ṭarafa b. al-‘Abd (538-564).

² Se refiere a Abū Du‘wayb al-Hudālī (m. 648), poeta preislámico. Este verso es parte de una oración fúnebre por la muerte seis de sus hijos a causa de la peste. Este verso en concreto va dedicado a su séptimo hijo que permaneció con él. Véase *Al-Munḡid*: s.v. أبو ذؤيب.

Me contó Ḥaṭ'amī¹ el poeta: El mejor verso sobre la cobardía pertenece a Nahšal b. Ḥarrī²:

[Ṭawīl]

Si tuviera dos almas sería un guerrero con una de ellas,

hasta que muriera y yo estuviera a salvo.

Dijo: Y el verso de al-Muḥabbal sobre la crueldad del corazón:

[Basīt]

Se llora por nosotros y no lloramos por nadie,

nuestros corazones son más duros que los de los camellos.

Dijo: Y el verso de 'Abīd³ sobre la abstención:

[Mujalla' al-Basīt]

Quien pide algo a la gente, lo ve negado por esta,

y quien pide a Dios, su petición no será en vano.

Dijo: Y el verso de Maṅḡf b. Murra al-Salamī sobre conservar el dinero:

[Ṭawīl]

Defiendo mi dinero con todo derecho, y es mucho,

pues los tiempos atraen demasiadas calamidades.

Dijo: Y el verso de al-Ḥuṭay'a⁴ sobre el respeto del alma:

[Ṭawīl]

Me abstengo hoy de ganarme la vida de cualquier manera,

¹ Aunque no podemos identificar este nombre con un personaje concreto, podemos decir que, por su apodo, pertenecía a la tribu de Ḥaṭ'am, ubicada en el Yemen. Véase *Al-Munğid*: s.v. *خُتْعَم*.

² Nahšal b. Ḥarrī (m. 665), poeta que vivió entre la *Ġāhiliyya* y la llegada del Islam. Acompañó a 'Alī en sus contiendas. Véase *Mu'ğam al-Šu'arā'*: s.v. *نَهْشَلُ بْنُ حَرِّي*.

³ 'Abīd b. al-Abras (m. 600) fue un poeta preislámico. Véase *Al-Munğid*: s.v. *عَبِيدُ بْنُ الْأَبْرَصِ*.

⁴ Al-Ḥuṭay'a es el apodo del poeta árabe Ġarwal b. Aws, que vivió entre la época preislámica e islámica. Fue autor de poemas satíricos y panegíricos, principalmente. Véase *El²*: s.v. *Al-Ḥuṭay'a*.

y el hombre a su pudor se aferra, aunque una lanza lo atraviese.

Dijo: Y el dicho de Ka‘b¹ sobre el coraje:

[Kāmil]

Unimos las espadas si nuestros pasos se quedan cortos yendo delante,

y las hacemos llegar si nuestros pasos no dan alcance.

Dijo: Y el verso de ‘Amr b. al-It̄nāba sobre la paciencia:

[Wāfir]

Yo digo a mi alma, cuando se subleva y siente miedo u odio:

¡Quieta! Serás loada y obtendrás descanso.

Y el mejor que tengo acerca de esto pertenece a Qaṭarī²:

[Wāfir]

Yo digo a mi alma siempre que se subleva:

¡Ay de ti, de los bravos con los que no tienes miramientos!

pues si rogaras sobrevivir un día más

a tu muerte, no te será concedido.

Dijo: Y el verso del pobre al-Dārimī³ sobre la generosidad:

[Ṭawīl]

Mi comida es la comida del huésped, mi montura es la suya,

¹ Ka‘b b. Mālik (m. 670), compañero del Profeta y un gran poeta, que se hizo célebre durante la *Ġāhiliyya*. Véase *Mu‘ġam al-Šu‘arā*: s.v. *كعب بن مالك*.

² Qaṭarī b. al-Fuḡā’ (m. 697), orador, jinete y poeta, *ḥāriġī azraqī* (la rama más radical y extrema de esta secta), conocido por su bravura y coraje en el combate. Véase *Mu‘ġam al-Šu‘arā*: s.v. *قطري بن الفجاء*.

³ Al-Dārimī (m. 869) fue un *muḥaddiṯ*, entre sus alumnos estaban Muslim, Abū Dāwud, al-Tirmidī y al-Nasā’ī. Es autor de *Al-Musnad* conocido como *Sunan al-Dārimī*, una compilación de *hadiz*. Véase *Al-Munġid*: s.v. *الداريمي*.

no lo descuido ni por una gacela con la cabeza cubierta¹.

Dijo: Y dijo también sobre la bondad de los vecinos:

[Kāmil]

Mi lumbre y la lumbre del vecino son la misma lumbre,

antes que a mí, a él se ofrece la marmita,

el vecino que linde conmigo, tranquilo puede estar

aunque la cortina de la entrada de su casa no esté.

Dijo: Y dijo que quien se contenta con poco es hermoso:

[Ṭawīl]

Miro al cielo de arriba abajo,

a ver si su mirada, cuando ella mire, se cruza con la mía.

Dijo otro²:

[Wāfir]

¿No cubre la noche a Umm ‘Amr como nos cubre a nosotros?

Eso nos acerca el uno al otro,

ella ve la plena luz como la veo yo,

y el día avanza sobre ella como avanza sobre mí.

Dijo: Y el verso de ‘Amr b. Kulṭūm³ sobre la ignorancia:

[Wāfir]

¡Ea! Que nadie nos venga con estupideces,

¹ Este verso quiere decir que no abandonaría a su huésped ni por una gacela con la cabeza cubierta, es decir, muy fácil de cazar.

² Se trata de al-Ma‘lūṭ. Véase Ibn Qutayba ([828-889] 2009: II, 210).

³ ‘Amr b. Kulṭūm (m. 584), poeta preislámico, autor de una de las *mu‘allaqāt*. Véase *Mu‘ğam al-Šu‘arā*: s.v. عمرو بن كلثوم.

pues nosotros estamos por encima de la estupidez de los ignorantes.

Dijo: Y el verso de al-Nābiġa sobre abandonar la insistencia:

[Kāmil]

Conserva tu amistad por el amigo y no seas

una albarda que muerde la cruz¹ con insistencia².

Dijo: Y dijo Muhalhil³ sobre el concepto de venganza:

[Basīt]

Maté a los Banū Bakr junto con su jefe,

hasta que derramé lágrimas, pero a ellos no les queda quien los llore⁴.

Dijo: Y el verso de ‘Urwa b. al-Ward⁵ sobre disculparse ante una petición:

[Ṭawīl]

Para transmitir un pretexto o adquirir un beneficio,

el que transmite a la persona la disculpa es como el que lo lleva al éxito⁶.

Dijo: Y este es un bello verso sobre gastar dinero y la confianza en Dios Altísimo:

[Ṭawīl]

Comed hoy de lo que Dios provee y disfrutad,

pues el Misericordoso preve vuestro sustento mañana.

¹ Se refiere a la cruz de un caballo, es la parte ubicada entre el cuello y el lomo y se emplea como criterio para medir la altura de un caballo. Véase Real Academia Española (2017). Cruz. En Diccionario de la lengua española (23.ª ed.). Consultado en línea <http://dle.rae.es/?id=BOPN2zP> (07/04/2018 20:12).

² Este poema nos recuerda al dicho árabe: إذا كان صديقك من عسل فلا تلحسه كله (si tu amigo es de miel no lo comas entero), es decir, que no debemos abusar de la amistad.

³ Al-Muhalhil (m. 531), poeta preislámico. La mayoría de su poesía es en elogio de su hermano Kulayb. Véase *Al-Munġid*: s.v. المهليل.

⁴ No fue capaz de llorar hasta alcanzar su venganza. Por tanto, la concepción de la venganza implica que va antes que los sentimientos.

⁵ ‘Urwa b. al-Ward (m. 594), poeta y jinete preislámico. Véase *Mu ‘ġam al-Šu ‘arā*: s.v. عروة بن الورد.

⁶ Disculparse a tiempo ante un favor que no puedes hacer es igual de bueno que ayudar a la persona que te lo pide.

Dijo: Y dijo al-‘Abbās b. Mirdās¹ acerca de la valentía:

[Wāfir]

Yo ataco al escuadrón sin importarme

morir en él o en otro.

Dijo: Y el verso de al-Mutalammis² sobre el dinero y su inversión:

[Wāfir]

Un poco de dinero, si lo empleas bien, lo conservas,

pero mal empleado, aun siendo mucho, se desvanece.

Nos informó Di‘bil b. ‘Alī³ el poeta: El verso más satírico pertenece a al-Ṭirimmāḥ y trata sobre los *tamīm*:

[Ṭawīl]

Los *tamīm*, por la senda de la maldad, se guían mejor que las gangas⁴,

mas si tomaran los caminos de la nobleza se perderían.

Dijo: Y también el verso de al-Aḥṭal⁵:

[Basīṭ]

Es un pueblo que cuando un perro suyo avisa de la llegada de huéspedes

dice a su madre: ¡Orina sobre el fuego!

Dijo: Y esto es lo que dijo al-Ḥuṭay‘a a al-Zibriqān⁶ sobre falta de ambición:

¹ ‘Abbās b. Mirdās (m. 639), poeta y jinete beduino, que vivió en época preislámica e islámica. Véase *Mu‘ğam al-Šu‘arā*: s.v. عباس بن مرداس.

² Al-Mutalammis fue un poeta árabe, Tío del también poeta Ṭarafa, que vivió durante el siglo VI. Véase *EP*: s.v. *Al-Mutalammis*.

³ Se trata del mismo Di‘bil mencionado anteriormente.

⁴ Se trata de un tipo de ave similar a la paloma, llamado gana u ortega. *Kazimirski*: s.v. قطا.

⁵ Al-Aḥṭal (m. 710) fue uno de los más grandes poetas de época omeya. Era cristiano y se hizo célebre por sus panegíricos y sátiras contra sus enemigos. Véase *Al-Munğid*: s.v. الأخطل.

⁶ Al-Zibriqān b. Badar (m. 660), poeta elocuente de sintaxis rígida. Véase *Mu‘ğam al-Šu‘arā*: s.v. الزبيرقان بين بدر.

[Basīṭ]

Déjate de acciones nobles y generosas, no vayas en su búsqueda

y quédate sentado, pues tú en comer y en vestir eres afortunado.

Dijo otro: “Y las palabras de al-Ṭirimmāḥ sobre lo insignificante y la falta de notoriedad:

[Basīṭ]

Si al Misericordioso le quedase algo por conocer,

los *Banū Asad* estarían aún por descubrir.

Dijo otro acerca de esto:

[Mutaqārib]

Tú eres soso como la carne del camello recién nacido,

no eres ni dulce ni amargo.

Asimismo, dijo Ğarīr acerca del esclavo:

[Wāfir]

Si vieras a los esclavos de *Taym*¹ y a un esclavo dirías:

¿Cuál de los dos es el esclavo?

Las cosas se llevan a cabo cuando los *Taym* están ausentes

y no se les pide permiso cuando están presentes.

Y esto es lo más bello que se ha dicho sobre el aspecto imponente:

[Basīṭ]

Él, por pudor, baja la cabeza y por su dignidad apartan de él la vista,

¹ Se trata de un clan de la tribu de *Qurayš*, descendiente de Taym b. Murra. Véase *Al-Munğid: s.v.* تميم بن ميرة

y solo cuando sonrío se le dirige la palabra

Y no se habla salvo cuando sonrío.

Y lo más extraordinario que se ha dicho acerca de un crucificado lo dijo Muḥammad b. Abī Ḥamza, *mawlà* de los *anṣār*¹:

[Ṭawīl]

¡Por mi vida! Si apareces sobre un madero descortezado y alto,

y los vientos con las lluvias borran tus huellas,

tú que viviste con las manos tendidas, generoso,

que al morir, del estrecho espacio de la tumba te libraste,

que de la tristeza y de la congoja de la tierra te salvaste,

y que este mundo no abandonaste, ¿agradecido deberías ser?

Lo más maravilloso que se ha dicho sobre un astrólogo, es lo que dijo un beduino:

[Mutaqārib]

Soy testigo de tu bondad y nobleza,

doy fe de que eres como la mar, generoso y espléndido,

y doy testimonio de que eres el señor de los infiernos,

si caes entre los que injusticias cometieron.

Entre lo más extraño que se ha dicho sobre un impostor está lo que dijo Ibrāhīm b. Ismā‘īl al-Banawī:

[Basīt]

Si todos los muertos de *Tamīm* resucitaran

y dijeran que eres tú, diríamos que es algo fabricado,

¹ Medineses adeptos al Profeta. Véase *Abdel Nour: s.v. أنصار*.

como lo nuevo si se le añade algo usado,

a la gente le parece que el ropaje está remendado.

Dijo otro acerca de esto:

[Ṭawīl]

¡Oh vecina! Alégrate, el marido se alejó,

no hay vida sin que la mezcla se aclare,

le reprendo para que proteja su honor

y el príncipe es expósito y yo sin saberlo.

Y dijo Di‘bil acerca de Mālik b. Ṭawq¹:

[Basīt]

Todo el mundo busca lo que necesita,

unos con alegría, otros con amargura,

y Mālik sigue ocupado con su parentela,

reparando lo que está destruido, sin arreglar,

construyendo casas en ruinas, en las que

entre Ṭawq y ‘Amr b. Kulṭūm nadie está.

La cortesía en el discurso, la respuesta y la belleza de la metonimia

Me contó Abū Ḥātim en palabras de al-Aṣma‘ī: ‘Aqīl² abandonó a ‘Alī y fue ante Mu‘āwiyya; y dijo Mu‘āwiyya: “Oh gente de Siria, ¿qué pensáis de un hombre que no fue bueno con su hermano?”. Y dijo ‘Aqīl: “Oh gente de Siria, mi hermano solo fue bueno con él mismo y fue malo conmigo; y Mu‘āwiyya es malo consigo mismo y bueno conmigo”.

¹ Mālik b. Ṭawq al-Taḡlibī (m. 873) fue uno de los gobernadores de los abasíes. Véase *Al-Munğid*: s.v. مالك بين طوق

² ‘Aqīl b. Abī Ṭālib (m. 680) es el hermano de ‘Alī b. Abī Ṭālib. Véase *Al-Munğid*: s.v. عقيل بن أبي طالب .

Dijo: Dijo Mu‘āwiyya un día: “Oh gente de Siria, el tío de este hombre es Abū Lahab”¹; dijo ‘Aqīl: “Oh gente de Siria, la tía de este hombre es acarreadora de leña²; y la madre de Ġamīl era la mujer de Abū Lahab y era toda una guerrera”.

Me contó Abū Ḥātīm conforme a lo que dijo al-Aṣma‘ī: Nos contó Abū Hilāl en palabras de Qatāda: Dijo ‘Ubayd Allāh b. Ziyād a Qays b. ‘Abbād³:

—¿Qué opinas de mí y de al-Ḥusayn?

—¡Déjame, que Dios te perdone!

—Dilo.

—Vendrá su padre el Día del Juicio Final e intercederá por él, y vendrá tu padre e intercederá por ti.

—He comprendido tu engaño y tu maldad, si un día me separaras de ti, te enterraría.

Le dijeron a Maymūn b. Mihrān⁴: “¿Estás satisfecho de ‘Abd al-A‘lā?” Dijo: “Qué hombre tan excelente ‘Amr b. Maymūn⁵”.

‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb pasó ante unos jóvenes y con ellos estaba ‘Abd Allāh b. al-Zubayr⁶, huyeron todos, pero él se detuvo; y le dijo ‘Umar: “¿Qué te pasa que no huiste junto a tus compañeros?” Dijo: “Oh príncipe de los creyentes, no he cometido ningún crimen, como para tener miedo, ni el camino era tan estrecho como para no dejarte sitio”.

Me contó al-Faḍl b. Muḥammad b. Maṣṣūr b. Ziyād, secretario de los Barmakíes: Dijo ‘Abd Allāh b. Ṭāhir⁷ cierto día a un hombre al que encomendó un trabajo: “Cuídate

¹ Abū Lahab fue hijo de ‘Abd al-Muṭṭalib y medio hermano del padre de Mahoma. Abū Lahab era su apodo (su padre lo había llamado así a causa de su belleza: “el de la llama”), su nombre era ‘Abd al-‘Uzzā. Véase *EP*: s.v. *Abū Lahab*.

² En el *Corán* 111: 3-4, Abū Lahab y su mujer son amenazados con el Infierno: {Arderá en un fuego llameante, así como su mujer, la acarreadora de leña}. Así pues, en este fragmento hallamos remiscencias coránicas.

³ Qays b. ‘Abbād podría referirse a Qays b. ‘Abbād al-Šībānī, personaje que aparece citado en dos ocasiones en la obra de al-Ṭabarī. Véase Ṭabarī ([838-923] 2001: III, 225, 233).

⁴ Maymūn b. Mihrān fue *faqīh* y gobernador omeya entre los siglos VII y VIII. Véase *EP*: s.v. *Maymūn b. Mihrān*.

⁵ Hemos encontrado el nombre de este personaje en la obra de Buḥārī, pero sin poder localizar más detalles sobre él. Véase Buḥārī ([810-870] 2009: 68).

⁶ ‘Abd Allāh b. Zubayr (622-692) participó en las conquistas y luchó junto a ‘Ā’iṣa, la esposa del Profeta, en la Batalla del Camello. Se rebeló contra los omeyas en el Ḥiǧāz y se proclamó califa tras la muerte de Yazīd b. Mu‘āwiyya. Véase *Al-Munǧid*: s.v. *عبد الله بن زبير*.

⁷ ‘Abd Allāh b. Ṭāhir (m. 644), uno de los más célebres gobernadores en época de al-Ma‘mūn. Véase *Al-Munǧid*: s.v. *عبد الله بن طاهر*.

de cometer errores, pues te castigaré”. Le dije: “Oh emir, si ese castigo es terrible por errar, ¿cuál sería la recompensa por hacerlo bien!”

Un hombre de *Qurayš* vio a otro con un aspecto andrajoso, preguntó por él y dijeron: “Es de los *Taglib*¹”; se presentó ante él mientras rondaba la casa y le dijo: “Veo dos pies que rara vez pisaron una vaguada”; le replicó: “Las vaguadas son tres: la vaguada de la isla² que hay entre en Tigris y el Éufrates, y es mía, no tuya; la de Dī Qār³ de la que soy merecedor; y esta vaguada⁴ y en ella son iguales el sedentario y el nómada”.

Me contó Sahl en palabras de al-Ašma‘ī y, según lo que dijo Abū ‘Amr b. al-‘Alā’ u otro, que Mu‘āwiyya mostró un caballo a ‘Abd al-Raḥmān b. Ḥassān y dijo: “¿Qué opinas?” Dijo: “Creo que es de relincho potente”. Quería decir lo que dijo el Negus⁵:

[Ṭawīl]

Un caballo veloz salvó a un valiente, sin descansar, galopando,

y de relincho potente cuando las lanzas van cayendo cerca de él.

Me contó Muḥammad b. ‘Abd al-‘Azīz: Nos contó Abū Salama⁶ conforme a las palabras de Ḥammād b. Salama: Nos informó Dāwud b. Abī Hind según las palabras de Muḥammad b. ‘Abbād al-Maḥzūmī que dijo *Qurayš*: “Disponed para Abū Bakr un hombre que lo lleve consigo y elegid para él a Ṭalḥa b. ‘Ubayd Allāh”; tuvo lugar mientras él estaba en el pueblo y dijo:

Oh Abū Bakr, ven conmigo.

—¿A qué me invitas?

—Te invito a adorar a *Lāt* y a ‘*Uzzà*⁷

—¿Quién es *Lāt*?

—Son hijas de Dios.

¹ *Taglib* es el nombre de una tribu árabe. Véase *Kazmimirski: s.v. غلب*.

² Vaguada situada entre el Tigris y el Éufrates. Véase *Mu‘ğam al-buldān: s.v. فرات; بجلة*.

³ Zona donde tuvo lugar el famoso combate – ya en tiempos del Profeta – entre persas y árabes y en el que la victoria estuvo de parte de estos últimos. Véase *Mu‘ğam al-buldān: s.v. قار*.

⁴ Quiere decir la de La Meca. Véase Ibn Qutayba [828-889] 2009: II, 216).

⁵ Es un título de nobleza etíope que equivale a rey. Véase *Abdel Nour: s.v. نجاشي*.

⁶ Abū Salama al-Ḥallāl (m. 750), comandante abasí y visir de al-Saffāḥ. Véase *Al-Munğid: s.v. أبو سلمة الخلال*.

⁷ Se trata de ídolos de los árabes de la *Ġahiliyya*; el primero estaba en la ruta de Ṭaqīf, construido sobre una roca que destruyeron Ḥālid b. al-Walīd y al-Muğīra b. Ša‘ba. El segundo correspondía a un árbol, que tenía un ídolo, que los de *Qurayš* veneraban, Ḥālid b. al-Walīd cortó el árbol, destruyó la casa y rompió el ídolo. Véase *Al-Munğid: s.v. عزة; لآت*.

—¿Quién es su madre?

Y Ṭalḥa calló y le dijo a sus compañeros: “Contestad a vuestro señor”, pero callaron; y dijo Ṭalḥa:

—Levanta, oh Abū Bakr, pues me doy cuenta de que no hay más dios que Dios y me doy cuenta de que Mahoma es su enviado.

Y Abū Bakr lo tomó de su mano y lo llevó ante el Profeta, Dios lo bendiga y salve, y se convirtió al Islam.

Me contó Muḥammad b. ‘Ubayd en palabras de Mu‘āwiyya y según lo que dijo Abū Ishāq ‘Ubayd Allāh b. ‘Umar que dijo ‘Umar: “¿Quién nos informará acerca de Qandābīl¹? Y dijo un hombre: “Oh príncipe de los creyentes, el agua es escasa, los dátiles son de mala calidad y su héroe es un ladrón; hay muchos que están hambrientos, aunque pocos mueren”; dijo ‘Umar: “Que Dios no me pida enviar a nadie allí nunca”.

Me contó Abū Ḥātim: Nos contó al-Aṣma‘ī: Ziyād enfermó y entró ante él Šurayḥ, cuando salió mandó a buscarle Masrūq b. al-Ağda‘ y le preguntó: “¿Cómo dejaste al emir?” Dijo: “Lo dejé ordenando y prohibiendo”; dijo Masrūq: “Šurayḥ es el señor de la metonimia, preguntadle”; y le preguntaron; dijo: “Lo dejé ordenando el testamento y prohibiendo el llanto”.

Murió un hijo de Šurayḥ sin que lo supiera nadie, y un grupo de gente se dirigió a él por la mañana pronto preguntando: “¿Cómo está aquel de quien no te separas, oh Abū Ummaya?”. Y dijo: “Ahora ha descansado de su angustia y su gente intercede por él”.

Me contó Abū Ḥātim conforme a las palabras de al-Aṣma‘ī: Un beduino me dijo: Un hombre amaba a una mujer, después se casó con ella y le regaló treinta ovejas y odres de vino, y el mensajero bebió en el camino algo de vino y degolló una oveja; y dijo la mujer al mensajero cuando quiso marchar: “Trasnmítele saludos a tu señor, y dile que nuestro mes disminuyó un día y que Suḥaymā, el pastor de nuestras ovejas llegó a nosotros con la nariz rota”. Y cuando llegó a su señor y le dio estas noticias lo golpeó hasta que confesó.

¹ Ciudad de Sind (una de las provincias de Pakistán), era una villa para los gobernadores a la que llamaban al-Nudha y en ella tuvo lugar la batalla de Hilāl b. Aḥwaz al-Māzinī al-Šārī contra la tribu de al-Mahlab. Véase *Mu‘āḡam al-Buldān*: s.v. قندابيل.

Me contó Abū Ḥātim según lo que dijo al-Aṣma'ī: “Un beduino arengó a una tribu y dijeron: “¿Qué has ofrecido como dote?”. Y se levantó el velo, pues vio algo que odiaba y dijo: “Por Dios, no tengo dinero y odio tener deudas”.

Me contó 'Abd al-Raḥmān en palabras de al-Aṣma'ī: Dijo Salm b. Qutayba¹ a al-Ša'bī: “¿Qué deseas?” Dijo: “Lo máspreciado de lo que se agota y lo más fácil de hallar”; dijo: “Muchacho, dale agua”.

Dijo al-Madā'inī: Ibn 'Awn tenía un primo que le perjudicaba y un día lo criticó y le dijo Ibn 'Awn cuando esto le afectó: “Cállate o insultaré a Musaylima”. Tras esto dio testimonio de ello ante 'Ubayd Allāh b. al-Ḥasan y este no se lo aceptó.

Dijo al-Madā'inī: Dijo al-Muğīra b. Šu'ba²: “Nadie me engañó nunca salvo un muchacho de los Ḥārīt b. Ka'b³, y recuerdo a una mujer entre ellos”, y dijo: “Oh príncipe, no hay nada bueno en ella para ti, vi a un hombre que estaba con ella a solas”; después llegó a mis oídos que él mismo se había casado con ella, le envié un mensajero y le dijo: “¿Acaso no me dijiste que habías visto a un hombre besándola?”. Y dijo: “¡Sí! Vi a su padre besándola”.

Dijo al-Madā'inī: Vino un grupo de gente con un hombre a Šurayḥ, el cadí, y dijeron: Este nos arengó, le preguntamos por su profesión y dijo: “Vendo bestias de carga”; cuando nos unimos a él, he aquí que vendía gatos; dijo: “¡No preguntasteis qué clase de bestia vendes!” Y lo permitió.

Dijo al-Madā'inī: Un hombre se presentó ante 'Īsā b. Mūsā⁴ y con él estaba Ibn Šubruma y le dijo: “¿Lo conoces?”; y con incertidumbre dijo: “Sí, tiene honor, dignidad y mérito”. Lo dejó marchar y cuando salió le dijeron sus compañeros: “¿Lo conocías?”. Dijo: “No, pero sé que tiene una casa a la que retirarse, tiene orejas largas y hombros bien elevados y su mérito está en el pie sobre el que camina”⁵.

¹ Salm b. Qutayba es el hijo de Muslim b. Qutayba, comandante durante el califato omeya, que llegó a ser gobernador del Jurasān y se distinguió por la conquista de Transoxiana. Durante el siglo VIII, Salma ben Qutayba fue gobernador de Basora y Rayy. Véase *EP*: s.v. *Salm b. Kutayba*.

² Al-Muğīra b. Šu'ba fue compañero del Profeta, que ejerció diversas funciones políticas durante la época de los califas ortodoxos y de los primeros omeyas. Véase *EP*: s.v. *al-Mughīra b. Shu'ba*.

³ Se trata de una tribu árabe del Yemen. Véase *Al-Munğid*: s.v. *الحرث بن كعب*.

⁴ 'Īsā b. Mūsā (m. 783) fue un emir abasí, hijo del hermano de al-Saffāḥ. Véase *Al-Munğid*: s.v. *عيسى بن موسى*.

⁵ Se trata de un juego de palabras con el doble sentido de los términos *قدم* y *شرف بيت*.

Dijo al-Madā' inī: Le preguntaron a al-Ša'bī por un hombre, y dijo: “Es de pinchazo penetrante y firme al sentarse” (lo que significa que es sastre). Y fueron a él y dijeron: “Nos has engañado”; y dijo: “¿Qué he hecho! Él es como lo describí”.

Dijo al-Madā' nī: A Al-ʿUryān b. al-Hayṭam se le presentó un joven ebrio, y le dijo: “¿Quién eres?” Dijo:

[Ṭawīl]

Yo soy hijo de aquellos cuya marmita nunca se retira del fuego,

y si un día se retirara, se pondría de nuevo,

verás a la gente yendo en grupos hacia la luz de la lumbre,

y a su alrededor unos se ponen de pie y otros se quedan sentados.

Creyó que pertenecía a alguna de las familias nobles de Kufa y lo dejó ir, después se arrepintió de no haber preguntado quién era, y le dijo a alguno de los guardias del gobernador: Pregunta sobre este tipo. Preguntó y dijeron: “Es el hijo del vendedor de legumbres”.

Ḥārīṭa b. Badr al-Ġudānī¹ se presentó ante Ziyād. Ḥārīṭa había bebido y se le notaba en el rostro, y le dijo Ziyād: “¿Qué te pasa en la cara?”; dijo Ḥārīṭa: “Que Dios dé paz al príncipe, monté en mi caballo rucio y me llevó a chocar contra un muro”; dijo Ziyād: “Si hubieras montado en el gris no te habría alcanzado la desgracia”; Ziyād se refería a la leche, Ḥārīṭa al vino.

Un grupo de gente se dio al vino y una mosca cayó en la copa de uno de ellos, y dijo uno de los hombres: “Moja al de *Tamīm*”. Dijo otro: “Mójalo, si es *tamīmī* irá al fondo, pero si es *azdī*² flotará”; dijo el señor de la casa: “Lo que me place es que algunos de vosotros han hablado de oficios”. En realidad, quería decir que los *Azd ʿUmā* son marineros.

¹ Ḥārīṭa b. Badr al-Ġudānī (m. 684), *tābi ʿī* de Basora, combatió a los *jāriġies* en Iraq y fue vencido. Véase *Al-Munġid*: s.v. حارثة بن بدر.

² Al-Azd es una de las más grandes tribus árabes. Uno de sus clanes es *Azd ʿUmān*, al que se refiere este fragmento. Véase *Al-Munġid*: s.v. الأزد.

Dijo al-Madā'nī: “Un hombre vio que una mujer llevaba el dedo un anillo de oro, y le dijo: Dame tu anillo, te lo advierto. Dijo la mujer: Es de oro, y temo que te vayas, pero toma este bastón quizá vuelvas”.

Me contó al-Ziyādī: Nos contó 'Abd al-Wāriṭ b. Sa'īd según lo que dijo 'Abd al-'Azīz b. Ṣhayb conforme a las palabras Anas¹: El Profeta llegó a Medina seguido de Abū Bakr, un hombre conocido, mientras que el enviado de Dios era un joven al que no se conocía, y un hombre se encontró con Abū Bakr y le dijo: “Oh Abū Bakr, ¿quién es ese hombre que está ante ti?”. Dijo: “Este hombre me muestra el camino”; el hombre pensó que le enseñaba el sendero, pero quería decir el camino del bien.

Sinān b. Mukammil al-Numayrī acompañaba a Ibn Hubayra² un día mientras iba montado en una mula, y le dijo 'Umar b. Hubayra: “Bájate de la mula”; dijo: “¡No! Está registrado”³. Ibn Hubayra quería decir lo que dijo el poeta⁴:

[Wāfir]

Baja la mirada pues eres *numayrī*⁵,

no has llegado a los *ka'b* ni a los *kilāb*⁶.

Y quiso Sinān recitar el verso de otro poeta:

[Basīt]

No confíes en ningún *fazārī*⁷ con el que te reúnas a solas

montado sobre tu joven camella, no dejes de coserla con cordeles por detrás⁸.

¹ Anas b. Mālik (m. 711) fue un compañero del Profeta y transmisor de su tradición. Véase *Al-Munğid*: s.v. *أنس بن مالك*.

² Ibn Hubayra (m. 728) fue un comandante omeya, defensor de al-Ḥağğāğ al-Ṭaqafī. Fue elogiado por el poeta Baššār b. Burd. Véase *Al-Munğid*: s.v. *ابن هبيرة*.

³ Se produce un malentendido causado por frase “baja de la mula”, que el otro entiende como “denigra tu mestizaje”, por lo que responde que su ascendencia está registrada.

⁴ Se refiere a Ġarīr como aclaró Ibn Qutayba en la p. 85 de la cuarta parte de este libro, y como menciona Ibn 'Abd al-Rabbih en *'Iqd al-Farīd* ([860-940] 2006: II, 468).

⁵ Se trata de una tribu árabe del Yemen a la que Ġarīr satiriza en estos versos. Véase *Al-Munğid*: s.v. *نمير بن عامر بن صعصعة*.

⁶ Ambas son tribus árabes hermanas entre sí. Véase *Al-Munğid*: s.v. *كعب; كلاب*.

⁷ Tribu árabe. Véase *Al-Munğid*: s.v. *قزارة*.

⁸ Se trataba de una práctica realizada a las hembras para evitar que el macho las montara. Véase *Kazimirski*: s.v. *كتب*.

Me contó Abū Ḥātim en palabras de al-Aṣma‘ī: Dijo Mu‘āwiyya a al-Aḥnaf: “Oh Aḥnaf, ¿qué es aquello envuelto en un tejido a rayas?”. Dijo: “Es *sajīna*¹, oh príncipe de los creyentes”. Y Mu‘āwiyya quiso decir lo que dijo el poeta:

[Wāfir]

Si no llega a morir un *tamīmī*,

te alegra que viva, pues se trae comida,

pan, dátiles o manteca,

o cualquier cosa envuelta en la túnica de rayas.

Al-Aḥnaf quería decir que se insulta a un *qurayšī* ofreciéndole *sahīna*.

Dijo al-Madā’ inī: Un soldado preguntó a Abū Yūsuf el juez por la negrura; y dijo: “La luz está en la oscuridad”. Se refiere a que la luz de los ojos está en la oscuridad del que mira.

Dijo al-Madā’ inī: Un extranjero se encontró con Šayṭān al-Ṭāq² y dijo: “No te dejaré a no ser que dejes de ser de ‘Alī”; dijo: “Soy de ‘Alī y de ‘Uṭmān³, no”. Quería decir que era de ‘Alī y que no tenía nada que ver con ‘Uṭmān.

‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb escuchó a una mujer que daba vueltas a la Kaaba diciendo:

[Ṭawīl]

Las hay a quienes se da de beber agua fresca y clara,

lo rechazan y aun así se quedan donde están,

y las hay a quienes se da de beber un agua verdosa, contaminada y salobre,

y si no fuera por temor a Dios se marcharían.

¹ Comida a base de harina y manteca. Véase *Al-Munğid*: s.v. سخن.

² Se trata del apodo de Muḥammad b. Nu‘mān (m. 799), uno de los imanes y teólogos más importantes, seguidor de Ġa‘far al-Šādiq. Véase *Encyclopædia Iranica*: s.v. *Ja‘far al-Šādeq*.

³ ‘Uṭmān b. ‘Affān (m. 656) fue el tercero de los califas ortodoxos y artífice de la recopilación del *Corán*. Véase *Al-Munğid*: s.v. عثمان بن عفان.

Supo de lo que se quejaba, así que fue en busca de su marido y lo halló sin saber qué decir; le dio a elegir entre quinientos dirhams o una joven esclava del boTin a cambio de que la repudiara, y eligió los quinientos dirhams, se los dio y la repudió.

Me contó Aḥmad b. Muḥammad Abū Naṣr¹ el secretario: Estaba de pie en este sitio, vino una mujer desde esa dirección y un joven desde la otra, de tez blanca, la mujer lo miró, y cuando se encontraron le dijo:

—¿Cuál es tu nombre muchacho?

—Muḥammad.

—¿Hijo de quién?

—Ibn Zāna.

Sonrió mostrando una fea boca con dientes desiguales y muy helgados, y dijo:

—¡Ay lo que ha dicho!

Dije yo:

—Creo que sé de dónde es.

—¿De dónde?

—De la *kunya* de Abū al-Ḥayr al-Naṣrānī, secretario de Sa‘īd al-Ḥāḡib”.

Quería decir que si se pasa la *yā’* de Abū al-Ḥayr a Zāna, aquel se transformaría en Abū al-Ḥar, y este en Ibn Zānya (hijo de puta).

Ibn Abī ‘Alqama pasó ante una reunión de los Banū Nāḡīa, entonces su burro cayó de morros y se rieron; y dijo: “¡De qué os reís!” Entonces vio los rostros de los *qurayšies* y se prosternó.

‘Amr b. Baḥr² dijo: Dijo Abū al-Ḥuḍayl³ a Muḥammad b. al-Ġahm⁴ mientras estaba yo en su casa: “Oh Abū Ġa‘far, yo soy un hombre manirroto, no ahorro ni un

¹ Aḥmad b. Muḥammad al-Ḥalāl aparece citado en dos ocasiones por Ṭabarī como transmisor de *ḥadīthes*. Véase Ṭabarī ([838-923] 2001: I, 18, 60).

² Se trata de al-Ġāḥid (775-868), uno de los más grandes literatos de época abasí del que hemos hablado anteriormente. Véase *Al-Munġid*: s.v. الجاحظ.

³ Abū al-Ḥuḍayl (m. 850), fue *mutakallim* y un pensador *mu‘tazilī*. Decía, por ejemplo, que Dios sabe y que su saber es su esencia y que, por consiguiente, esto impedía que Dios tuviera atributos. Véase *Al-Munġid*: s.v. أبو الهذيل.

⁴ Muḥammad b. al-Ġahm al-Barmakī fue un alto funcionario del califato *mu‘tazilī*, hombre de letras y filósofo de origen persa. Véase *EP*: s.v. *barāmika*.

dirham, esta mano es hábil ganando dinero, pero esta gasta de manera estúpida, ¡cuántos cientos y miles de dirhams repartí entre los hermanos del consejo y Abū ‘Uṭmān lo sabe! Por Dios, Abū ‘Uṭmān, te pregunto, ¿acaso lo sabes?”; dijo: “Oh Abū al-Huḍayl, no dudo de lo que dices”; dijo: “No le satisfizo que asistiera hasta que me tomó testimonio, y no le satisfizo tomarme testimonio hasta que me hizo jurar”.

Dijo al-Madā’ nī: “Yazīd b. Qays al-Arḥabī, valí de ‘Alī, mandó a al-Ḥasan y a al-Ḥusayn, que Dios los tenga en su santa gloria, regalos tras su marcha del gobierno y a Ibn al-Ḥanafīyya¹ no le envió ninguno; entonces ‘Alī—la paz sea con él— se puso al lado de Ibn al-Ḥanafīyya y dijo:

[Wāfir]

El mal de los tres, oh Umm ‘Amr,

no es el de tu señor al que niegas la leche por la mañana.

Yazīd volvió a su casa y mandó a Ibn al-Ḥanafīyya un regalo magnífico.

Me contó Abū Ḥātim en palabras de al-Aṣma‘ī: Me contó Mūsà b. Muḥammad, cadí de Medina: Un hombre pasó ante un beduino que estaba preparando una hoguera al pie de un miliario, y dijo: “¿Cuánto pone en el miliario?”; dijo: “No sé leer, pero ahí lo pone”; dijo: “¿Qué pone?”; dijo: “Un cayado con la cabeza curva, el eslabón de un collar, tres ubres y un círculo con rabo” (es decir, la imagen del número cinco)².

Dijo Abū al-Yaqzān³: ‘Amr b. Mālīk b. Ḍubay‘a⁴ fue aquel sobre el que se dijo:

[Ṭawīl]

Antaño al indulgente no se le golpeaba con el bastón,

ni se enseñaba al hombre salvo para su instrucción.

¹ Muḥammad b. al-Ḥanafīyya (642-700), hijo de ‘Alī y de su esposa Jawla, en torno al cual nacieron varias sectas *ṣi‘as*. Véase *Al-Munğid*: s.v. محمد بن الحنفية

² El beduino describe cada una de las letras que componen la palabra *cinco* (خمسة).

³ Abū al-Yaqzān (m. 806), genealogista y experto en las tradiciones árabes y, según al-Madā’ inī, su nombre era Suḥaym. Véase *Encyclopaedia Islamica*: s.v. *Abū al-Yaqzān*. Consultado en línea http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-islamica/abu-al-yaqzan-COM_0163?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-islamica&s.q=abu+al-yaqzan (27/02/2017, 12:38).

⁴ Ḍubay‘a hace referencia a una tribu árabe a la que perteneció el poeta al-Mutalammis. Véase *Al-Munğid*: s.v. ضبيبة

Sa‘d b. Mālik¹ estaba en casa de un rey, y quiso el rey enviar a un espía que escogiera un lugar donde acampar; y envió a ‘Amr y el rey hizo que se retardara, juró que aunque volviera sin éxito o digno de elogios, lo mataría; cuando vino ‘Amr, Sa‘d estaba con él, y dijo Sa‘d al rey:

—¿Se me permite hablar?

—Entonces te cortaré la lengua.

—Pues lo señalaré con la mano.

—Entonces te cortaré la mano.

—Entonces lo indicaré con los ojos.

—Te rajaré la cuenca del ojo.

—Lo golpearé con el bastón.

—Golpea y cogeré el bastón lo golpearé a izquierda y derecha, después lo blandiré entre las manos.

‘Amr comprendió y dijo: “¡Ojalá puedas alejar de ti la maldición! Vine a ti desde una tierra cuyo visitante permanece en pie, cuyo habitante tiene miedo, en la que la saciedad duerme, la flaqueza está desvelada y hambrienta, no vi fertilidad más estéril, ni aridez tan marchita”.

Cuando se designó a Abū Mūsā² y llegó a gobernar, Mu‘āwiyya infiltró a un hombre para saber lo que hacía ‘Amr y viera cómo juzgaba; y fue a él el hombre y habló con él sobre lo que se le había ordenado, entonces ‘Amr se mordió el pulgar y no le respondió; el hombre se levantó, vino a Mu‘āwiyya y le informó; y dijo: “¡Que Dios se lo lleve! Quiso hacerme saber que había dado con un hombre experto”.

Me contó Abū Ḥātim: Me contó al-Aṣma‘ī: Nos contó ‘Īsā b. ‘Umar: Al-Ḥaḡḡāḡ preguntó a Ḡabr b. Ḥabīb por un hombre, pero no quería que lo castigaran si le decía quién era y dijo: “Juro por Dios que lo dejé con un cuerpo al que se le mueve la cabeza y en su boca se vierte agua; y juro por Dios que si lo llevaran sobre una cama estaría indefenso”; dijo: “Pues no le castigaré”.

¹ Se trata de Sa‘d b. Abī Waqqāṣ, compañero del Profeta y comandante del ejército árabe durante la conquista de Iraq. Es conocido como uno de los diez compañeros a los que Mahoma prometió entrar en el Paraíso. Véase Ṭabarī ([838-923] 2001: VI, 110); *EP*: s.v. *Sa‘d b. Mālik*.

² Abu Mūsā ‘Abd Allah b. Qays al-Ash‘ari fue compañero del Profeta y jefe militar. Ocupó en varias ocasiones el puesto de gobernador de Basora y Kufa y fue uno de los dos árbitros nombrados para resolver las diferencias entre ‘Alī y Mu‘āwiyya. Véase *EP*: s.v. *Abū Mūsā*.

Me contó al-Qāsim b. al-Ḥasan¹ según lo que dijeron Ḥālid b. Ḥidāš, Ḥammād², Muḡālid³ y ‘Umayr b. Rūḡā: ‘Alī, la paz sea con él, nos habló y dijo: “Pues si no entra al paraíso salvo quien asesinó ‘Uṭmān, no entraré, y si no entra al infierno salvo quien asesinó a ‘Uṭmān, no entraré”; y le dijeron: “¿Qué dices! ¿Has asustado a la gente!”. Y les dijo: “Vosotros sois muchos a favor de la muerte de ‘Uṭmān, ¡ea! Si Dios lo hubiera matado, estaría con él”; dijo: Y nos contó Ḥālid según las palabras de Ḥammād, Ḥabīb b. al-Šuhayd y Muḡammad b. Sīrīn: “La palabra árabe tiene dos caras. Es decir, “y me hubiera matado a mí con él”⁴.

Ziyād le preguntó a un hombre en Basora:

—¿Dónde está tu casa?

—En Wāsiṭ⁵

—¿Cuántos hijos tienes?

—Nueve.

Y cuando se levantó, le dijeron a Ziyād: “Te ha mentido en todo lo que le has preguntado, no tiene más que un hijo, y su casa está en Basora”. Cuando volvió dijo:

—¿Dijiste que tenías nueve hijos y que tu casa estaba en Wāsiṭ?

—Sí.

—Pues no me han confirmado eso.

—Yo fui sincero y ellos también. Enterré a nueve hijos que eran míos, y ahora tengo uno solo y no sé si es mío o no; en cuanto a mi casa, está junto a un cementerio entre el mundo de los vivos y el de los muertos, por lo que está en el centro.

—Dijiste la verdad.

Me contó Abū Ḥātim conforme a lo que dijo al-Ašma‘ī y según las palabras de ‘Īsā b. ‘Umar: Dijo al-Muḡtār⁶ a un soldado suyo: “Oh soldado de Dios, saldrá hacia los

¹ Al-Qāsim b. al-Ḥasan es el nieto de ‘Alī e hijo de al-Ḥasan. Véase *Al-Munğid*: s.v. *القاسم بن الحسن*.

² Ḥammād al-Rāwiya (m. 772) preservó la poesía preislámica e islámica y la historia de los árabes y los narró. Véase *Al-Munğid*: s.v. *حماد الراوية*.

³ Lo encontramos citado en dos ocasiones en la obra de Ṭabarī en relación con los sucesos del año 762. Véase Ṭabarī ([838-923] 2001: IV, 466, 468)

⁴ Se refiere a la última frase de ‘Alī en este párrafo (“Y si Dios le mata, yo estaré con él”), que bien puede significar “me matará a mí con él”.

⁵ Wāsiṭ era una ciudad en Iraq central en época medieval. Véase *Mu‘ğam al-buldān*: s.v. *واسط*

⁶ Al-Muḡtār al-Ṭaqafī (m 687) fue uno de los líderes revolucionarios contra los omeyas. Véase *Al-Munğid*: s.v. *المختار الثقفي*.

alrededores de la sagrada Ka‘ba una montura con siete patas y una cabeza sin cuello”. Después se volvió hacia un hombre que estaba a su lado y dijo: “Me refiero Ya‘sūb”¹.

Cuando a Ibrāhīm no le gustaba un hombre decía: “No es de la gente más asombrosa para mí”.

Llegó a mis oídos a través Mu‘āwiyya b. Ḥayyān y al-Mubārak b. Faḍāla² que ‘Abd Allāh b. Muslim b. Yasār dijo: “Cuando mi padre se enfadaba con una bestia decía: Tomaste un veneno mortal”.

Me contó Zayd b. Aḥzam: “Nos contó Abū Qutayba³: Nos contó Abū al-Minhāl al-Bakrāwī: Cuando a al-Ḥasan le cogían de la barba decía: “Que no te pase nada”.

Le dijeron a al-Ḥasan: Vino un hombre compañero suyo a su casa y estaba rezando y dijo: “¿Entro?”. Y dijo en su oración: {¡Entrad en ellos en paz, seguros!}⁴; y dijo: “Está bien”.

Cuando Muḥammad b. ‘Alī⁵ veía a un hombre con algún defecto no decía “que Dios me libre”. No se escuchaba en su casa “Oh mendigo, que tengas suerte”, ni “Oh mendigo, toma esto”; y dijo: “Llamadles con la buena acción, siervos de Dios, después decís: Oh siervo de Dios, que Dios te bendiga”.

Le dijeron a ‘Alī b. Abī Ṭālib, la paz sea con él: “¿Qué distancia hay entre el cielo y la tierra?” Dijo: “Una oración respondida”. Le dijeron: “¿Y cuánto hay entre oriente y occidente?” Dijo: “La jornada de un día” (es decir, el recorrido del sol en un día).

La señal de ‘Umar b. Mihrān⁶, con la que había marcaba su comida era: “Oh, Munífico, presérvalo de quien quiera robarlo”.

¹ Ya‘sūb es el nombre de un caballo del Profeta. Véase *Kazimirski*: s.v. عسب.

² Al-Mubārak b. Faḍāla aparece citado una sola vez en la historia de Ṭabarī como transmisor de *ḥadīthes*. Véase Ṭabarī ([838-923] 2001: IV, 180)

³ Podría tratarse de Qutayba b. Muslim, ya citado anteriormente, cuyo nombre completo es Abū Ḥafs Qutayba b. Abī Ṣāliḥ Muslim b. ‘Amrū al-Bāhilī. Véase *EP*: s.v. *Qutayba b. Muslim*.

⁴ Véase el Corán 15:46. Esta aleya exhorta a los temerosos de Dios a entrar en el paraíso pues allí no hay nada que temer y no serán expulsados.

⁵ Debido a lo común del nombre resulta complicado identificar a este personaje con seguridad.

⁶ Aparece citado una única vez en la obra de Ṭabarī en relación con los sucesos del año 792. Véase Ṭabarī ([838-923] 2001: IV, 634).

Un hombre de la tribu de los *banū asad*¹ salió con un camello suyo al que iba a dar de beber y con él iba su hija, una joven bella e inteligente, hasta que se detuvo en el oasis de los *Banū fazāra*, y les preguntó si le permitían dar de beber a su camello; dijeron: “Siempre que no lo llames al agua”². Dijo: “Entonces no beberá ni un buen trago”; dijeron: “Si no aceptas, vete”; y le dijo la joven: “Haz lo que piden y yo me encargo”; entonces tomó el cubo, y la joven comenzó a recitar y a decir:

[Rağaz]

Una joven creció como crece la ramita tierna,

lleva dos ceñidores y un brazalete,

con una boca de labios dulces y dientes espaciados,

y de aspecto robusto y fuerte.

Y con muchos versos, el camello bebió hasta apagar su sed y sin llamarlo para que bebiera³.

Dos beduinos acordaron que uno de ellos bebería leche agria sin toser; cuando bebió se atragantó; dijo: “Un carnero está más salado”; y dijo su compañero: “¡Hazlo mi señor de la Ka‘ba!” Dijo: “Quien lo intente no lo conseguirá”. Y no se pusieron de acuerdo respecto al carnero.

Dijo al-Aşma‘ī: Le dije a un beduino con el que había unas ovejas: “¿De quién son esas ovejas?”; dijo: “Por Dios, son mías”.

Me contó Abū al-Ḥaṭṭāb: Nos contó Abū Dāwud⁴ en palabras de ‘Amāra b. Zādān: Nos contó Abū al-Şuhabā’: Dijo al-Ḥağğāğ a Sa‘īd b. Ğubayr⁵: “Escoge la manera de morir que quieras; y le dijo: “No, elige por ti mismo, pues el castigo está en tus manos”.

¹ Tribu árabe de Arabia del Norte, cuyos territorios limitaban con los de los *Banū Fazāra*. Véase *EP*: s.v. *Banū Asad*.

² *Ġa‘ga‘* significa exhortar a un camello diciendo *ğī‘ ġī‘* para que beba. Véase *Abdel-Nour*: s.v. *جأجأ*.

³ Consigue darle de beber porque los versos que recita riman en *ç* y el camello bebe al sonido de *ğī‘ ġī‘*.

⁴ Abū Dāwud al-Siğistānī (m. 889) fue uno de los grandes recopiladores de *hadīṭ*, autor de *Al-Sunan*, uno de los seis libros canónicos. Véase *Al-Munğid*: s.v. *أبو داود السجستاني*.

⁵ Se trata de un transmisor de hadiz, que aparece citado en varias ocasiones en la obra de Ṭabarī. Véase Ṭabarī ([838-923] 2001: I, 15, 154, 234, 235; III, 631, 638; IV, 23, 24, 25).

Hartīma al-Ḥaras dirigió a la zona donde estaba Ġa‘far b. Yaḥyà y le dijo este: “No se ha ido de mí el privilegio y ya ha llegado a ti”.

Al-Ḥaḡḡāḡ ordenó a Ibn Qirriya que trajera a Hind b. Asmā’, la repudiara y le diera diez mil dirhams; la trajo y le dijo: “Al-Ḥaḡḡāḡ te dice: Obedeciste y te casaste, estos diez mil dirhams son tu dote”; y dijo ella: “Dile que obedecemos y no estuvimos satisfechos, y nos casamos, pero no nos arrepentimos; estos diez mil dirhams son tuyos por regalarme la buena noticia de mi repudio”.

Le preguntaron a Sufyān b. ‘Uyayna sobre lo que dijo Ṭāws acerca de degollar el pescado o las langostas; y dijo su hijo sobre esto: “Su degollamiento es pescarlo”.

La gente se reunió en casa de Mu‘āwiyya y los oradores se levantaron para reconocer a Yazīd¹ como jefe y apareció un grupo de detractores; se levantó un hombre ‘Udra² al que llamaban Yazīd b. al-Muḡanna‘. Desenvainó un palmo de su espada, después dijo: “Este es el príncipe de los creyentes —señalando a Mu‘āwiyya— y si muere, este —señalando a Yazīd— y quien lo rechace, este —señalando a su espada”. Dijo Mu‘āwiyya: “Tú eres el señor de los oradores”.

Dijo un hombre de al-Ḥiḡāz³ a Ibn Šubruma: “De nosotros salió el saber”; dijo Ibn Šubruma: “Y después no volvió a vosotros”.

Dijo al-Madā’inī: Dijo Mu‘āwiyya a Ibn ‘Abbās: “Vosotros, oh Banū Hāšim, tenéis razón acerca de vuestra perspicacia”. Y dijo Ibn ‘Abbās: Y vosotros, oh Banū Ummiyya, tenéis razón en vuestra clarividencia”. Le dijo Mu‘āwiyya: “¿Qué evidente es la lujuria de vuestros hombres!”; dijo: “Es más evidente la de vuestras mujeres”.

Dijo Abū al-Yaqzān: Dijo Ibn Zabyān al-Taymī a Zur‘a b. Ḍamra: “Te busqué el día de al-Ahwaz⁴ y, si te hubiera alcanzado, te hubiera quitado medio cordero caliente”; dijo: “¿Quieres que te muestre la mitad de un cordero más caliente y necesitado de cortarlo?; dijo: “¡Claro que sí!”; dijo: “El clítoris de la vulva de tu madre”.

¹ Yazīd b. Mu‘āwiyya (m. 683) fue el segundo califa omeya. Véase *Al-Munğid*: s.v. يزيد بن معاوية.

² Tribu árabe. Véase *Al-Munğid* s.v. عنزة.

³ Región histórica situada al noroeste de la Península Árábica. Véase *Mu‘ğam al-Buldān*: s.v. الجهار.

⁴ *Al-Ahwaz* hace referencia a siete regiones situadas entre Basora y Persia. Cada una de ellas tiene su propio nombre, cuyo plural también es *al-Ahwaz*. Véase *Lisān al-‘arab*: s.v. هوز.

Dijo Abū al-Yaqzān: Al-Ḥaḡḡāḡ envió a buscar a al-Fuḡayl b. Bazawān al-‘Adwānī, que era un buen hombre de Kufa, y dijo:

—Quiero que seas gobernador.

—¿Me dispensa el emir?

Lo rechazó y escribió su compromiso, lo cogió y salió de su casa, lo tiró y huyó. Al-Ḥaḡḡāḡ lo hizo traer y dijo:

—Oh, enemigo de Dios.

—No soy enemigo de Dios, ni del emir.

—¿Acaso no te honré?

—Al contrario, querías ofenderme.

—¿Acaso no te he nombrado gobernador?

—Al contrario, querías que te sirviera.

Recitó la aleya: “{Retribución de quien hace la guerra a Dios y a su Enviado}”¹; dijo:

—No merezco nada de eso.

—Mereces todo por tu negación.

Y ordenó a un hombre de Šām que le cortara el cuello.

Dijo Sulaymān b. Abī Šayḥ: Me contó Ḥaḡar b. ‘Abd al-Ġabbār según lo que dijo ‘Abd al-Malik b. ‘Umayr²: En una reunión de Ziyād, en la cual daba audiencia a la gente de Kufa, había en cada una de las cuatro esquinas un letrero escrito por alguien respetable: el valí, un hombre tenaz sin ser violento, flexible sin ser débil; los dones a su debido tiempo; las expediciones militares no se reúnen en la frontera con el fin de no volver a sus familias; el bienhechor es recompensado por su caridad y el malhechor, a quien se coge de las manos cada vez que eleva su cabeza hacia el rincón para leer lo que pone.

¹ Esta retribución consiste en que {serán muertos sin piedad o crucificados, o amputados de manos y pies opuestos, o desterrados del país. Sufrirán ignominia en la vida de acá y terrible castigo en la otra}. Véase el *Corán* 5:33.

² ‘Abd al-Malik b. ‘Umayr al-Laḥmī es un transmisor de *ḥadīthes*. Véase Ṭabarī ([838-923] 2001: III, 303).

Dijo Sulaymān: Nos contó Abū Sufyān al-Ḥamīrī¹: Abū Ğahm b. Kanāna ensayaba el día del recital y le dijo al-Ḥaġġāġ: “¿Quién eres?”; dijo: “Soy Abū Ğahm b. Kanāna”; dijo al-Ḥaġġāġ: “Hemos añadido a tu nombre un *alif* y ahora eres Abū al- Ğahm y también hemos añadido un millar a tu regalo”.

Dijeron al-‘Abbās b. Bakkār y ‘Ubayd Allāh b. ‘Umar al-Ġassānī conforme a las palabras de al-Ša‘bī: Dijo Mu‘āwiyya b. Aws: “Oh Šaddād², ¿soy mejor que ‘Alī? ¿soy más querido para ti?”; dijo: “‘Alī es el más valiente de la Hégira y, junto al Enviado de Dios, hizo más buenas obras antes, y tiene un corazón más valiente que el tuyo, así como un alma más pura que la tuya; en cuanto al amor, ‘Alī ya murió y tú ahora eres para la gente más esperanzador que él”.

Dijo al-Aḥnaf a Mu‘āwiyya en un discurso: “Tú eres el que más sabe de nosotros sobre Yazīd en su noche y en su día, en su intimidad y en público, no le hagas tragar este mundo mientras tú vas hacia el otro”.

Al-Ḥaġġāġ dio un discurso y se quejó de la mala obediencia del pueblo de Irak; dijo Ğāmi‘ al-Muḥāribī³: “Acaso si te hubieran querido, te hubieran obedecido; no te odian por tu linaje, ni por tu país, ni por como eres; deja de lado lo que los aleja de todo lo que los acerca a ti; busca la paz para quien está por debajo de ti y te será dada de quien está por encima de ti; que tu castigo venga tras tu amenaza, y tu amenaza tras tu promesa”; y dijo al-Ḥaġġāġ: “Por Dios, no me veo devolviendo a los Banū al-Lakī‘ a la obediencia más que con la espada; dijo: “Oh emir, si la espada se encuentra con otra ya no hay alternativa”; dijo al-Ḥaġġāġ: “Entonces la alternativa es de Dios”; dijo: “¡Cierto! Pero no sabes a quién se la dará Dios”; y dijo:” Oh Hanāhu⁴, ¡tú eres *muḥārib*⁵!” Y dijo Ğāmi‘:

[Ṭawīl]

Si la lanza se vuelve roja al ser clavada,

y a la guerra se nos llama, entonces de *muḥārib* somos.

¹ Abū Sufyān al-Ḥamīrī es Sa‘īd b. Yaḥyá, transmisor de *ḥadītes*. Véase Ṭabarī ([838-923] 2001: VI, 114).

² Šaddād b. Aws (m. 677), compañero medinés del Profeta. Véase *Al-Munġid*: s.v. *شَدَاد بن أَوْس*

³ Ğāmi‘ al-muḥāribī fue, en su época, un buen hombre distinguido por su elocuencia y por su inteligencia. Ibn Qutayba ([828-889] 2009: II, 231).

⁴ Expresión que se emplea cuando no se dice, o no se quiere decir, el nombre del interpelado. Véase *Lisān al-‘arab*: s.v. *هنا*.

⁵ Se refiere al nombre de su tribu.

Dijo al-Ḥaḡḡāḡ: “Por Dios, quiero arrancarte la lengua y golpearte el rostro con ella”; y le dijo: “Oh Ḥaḡḡāḡ, si somos sinceros contigo te hacemos enfadar y, si te mentimos, hacemos enfadar a Dios; pues el enfado del emir es para nosotros menos importante que la cólera de Dios”.

Dijo al-Aṣma‘ī: Nos informó un jefe de Quḍā‘a¹: Nos equivocamos una vez de camino y pedimos consejo a una anciana; y dijo: “Ve al interior del valle y sé como un torrente hasta que llegues”.

Dijo Ibn al-Kalbī²: Mu‘āwiyya escribió a Qays b. Sa‘d³: “Sin más preámbulos, tú eres un judío hijo de judío, si vence uno de los grupos más queridos para ti, te destituirán y te sustituirán; mas si vence uno de los que más odias, te matarán y te aniquilarán; tu padre ató la cuerda a su arco y la lanzó hacia su objetivo, talló mucho y erró en las juntas, así que su gente lo abandonó y le llegó su hora; después murió desterrado en Ḥawrān⁴; un saludo⁵”.

Y le escribió Qays b. Sa‘d: “Tú eres un idólatra hijo de idólatra, abrazaste el Islam por la fuerza y saliste de él por propia voluntad; tu fe no es antigua y tu hipocresía no es nueva; mi padre ató la cuerda a su arco y lanzó hacia su objetivo; lo incitaron a hacer el mal aquellos que no le llegan ni a la suela del zapato ni le igualan; nosotros somos defensores de la fe de la que saliste y enemigos de la fe de la que apostataste. Un saludo”.

Dijo Yaḥyà b. Sa‘īd al-Umawī: Escuché a al-A‘maš diciendo a Ḥālid b. Ṣafwān: “Sentí que tu casa no es conocida sino gracias a mí; hasta el punto de que se dice “en casa de al-A‘maš”; y dijo Ḥālid: “Tienes razón, al igual que las palomas de ‘Antara⁶ y también se dice Wardān y Bīṭār (que son dos pueblos)”.

¹ Nombre de una tribu árabe del sur. Véase *Al-Munğid*: s.v. *بضاعة*.

² Al-Kalbī hace referencia a una gran familia de Kufa. En este pasaje no sabemos a quién se refiere exactamente, pues bien podría ser Bišr al-Kalbī o alguno de sus hijos, al-Sā‘ib, ‘Ubayd o ‘Abd al-Raḥmān. Véase *EP*: s.v. *al-Kalbī*.

³ Qays b. Sa‘d al-Anṣārī al-Ḥazraḡī fue compañero del Profeta y uno de los notables más célebres. Sirvió a ‘Alī b. Abī Ṭālib, Dios esté satisfecho de él. Véase *Al-A‘lām*: s.v. *قيس بن سعد*.

⁴ Comarca situada al oeste de Damasco. Véase *Mu‘ğam al-buldān*: s.v. *حروان*.

⁵ والسلام es la fórmula con la que se finalizan las cartas.

⁶ Al igual que la casa de Ḥālid se conoce gracias a la presencia de al-A‘maš en ella, las palomas son famosas por el poema de ‘Antara titulado *Ḥasnātī ‘ind al-zamān ḡunūb*; y de la misma manera, existen dos pueblos conocidos por el nombre de dos personas llamadas Wardān y Bīṭār.

Dijo al-Rabī a Šarīk, ante al-Mahdī¹: “Llegó a mis oídos que tú traicionaste al príncipe de los creyentes”; y dijo Šarīk: “Si hubiéramos hecho eso te hubiera llegado tu parte”.

Dijo un árabe: “Ayer soñé que entraba en el Paraíso y vi todos los palacios que había en él, y dije: ¿De quién es todo esto?; y me dijeron: De los árabes; y dijo un hombre que tenía como *mawlā*: ¿Has subido a los aposentos?; dijo: No; dijo: Pues estos son nuestros”.

Qutayba b. Muslim escribió a ‘Ubayd Allāh b. Ziyād b. Zabyān²: “El ‘*ašamšam*³ es el árbol que menos ramas tiene”. Y le respondió Ibn Zabyān: “De ese árbol salió el laúd de tu padre”. (Se refiere a Muslim b. ‘Amr, que era el trovador de Yazīd b. Mu‘āwiyya⁴).

Dijo Baḥr b. al-Aḥnaf a una esclava de su padre que se había comportado mal: “¡Oh, malhechora!” Y ella respondió: “Si fuera como dices iría a tu padre como vas tú”.

Dijo un hombre a su hijo: “Oh hijo de mala madre”; y respondió: “Por Dios, si es verdad lo que dices, ella vería en ti a un hombre malvado”.

Vino Ibnat l-Ḥuss a ‘Ukāz⁵, y se presentó ante ella un hombre para poner a prueba su capacidad y ver cómo respondía:

- Quiero preguntarte algo.
- Dime.
- Casi.
- El viajero estuvo a punto de viajar a pie descalzo.
- Casi.
- La pobreza es casi una impiedad.
- Casi.

¹ Muḥammad b. al-Manšūr al-Mahdī (m. 785), tercer califa abasí famoso por sus guerras contra los bizantinos. Véase *Al-Munğid*: s.v. المهدي.

² ‘Ubayd Allāh b. Ziyād b. Zabyān aparece mencionado en la obra de Ṭabarī durante los años 685 y 690, pero sin dar detalles acerca este personaje. Véase Ṭabarī ([838-923] 2001: III, 426, 518, 521, 522)

³ Tipo de árbol de enomes raíces, al que le crecen largas ramas, como si fueran pequeñas palmeras. Véase *Tāğ al-‘arūs*: s.v. عشم.

⁴ Yazīd (645-683) fue el segundo califa omeya, hijo de Mu‘āwiyya, conocido por su predisposición a la diversión y al vino. Véase *Al-Munğid*: s.v. يزيد بن معاوية.

⁵ ‘Ukāz hace referencia a uno de los mercados de los árabes que se celebraba de manera anual durante la época preislámica. Las tribus se reunían en él y permanecían un mes en el que los poetas competían y recitaban aquello que componían. Véase *Al-Munğid*: s.v. عكاظ.

- El novio se cree casi un rey¹.
 —Casi.
 —El avestruz es casi un pájaro.
 —Casi.
 —La última noche del mes es casi alba.

Después le dijo al hombre:

- ¿Te pregunto?
 —Dime.
 —Me sorprende.
 —En las marismas no crece la hierba ni se seca la tierra.
 —Me sorprende.
 —Que las piedras pequeñas no se hacen grandes, ni las grandes envejecen.
 —Me sorprende.
 —Que tu vulva no tiene fondo ni su cavidad se llena².

Dijo al-Madā'inī: 'Urām b. Šutayr³ estaba en casa de 'Umar b. Hubayra, e Ibn Hubayra le lanzó un anillo suyo cuyo engaste era verde y 'Urām ató una correa al anillo. 'Umar quiso recitar el verso del poeta:

[Ṭawīl]

Oh Ibn Muka'bar, tus ojos miran de reojo,

igual que clava en la villanía el *dabbī*⁴ su vista.

Y 'Urām recitó:

[Basīt]

No confíes en ningún *fazārī* con el que te reúnas a solas

¹ Véase *Kazimirski*: s.v. العروس أن يكون أميرأكاد: عروس .

² Se trata de una especie de juego en el que la mujer debe decir frases que comiencen por la palabra propuesta por su interlocutor y viceversa.

³ 'Urām b. Šutayr al-Ḍabbī aparece mencionado una única vez en la historia de Ṭabarī en relación con los sucesos del año 709. Véase Ṭabarī ([838-923] 2001: III, 682).

⁴ Perteneciente a la tribu de *Ḍabba*. Véase *Al-Munğid*: s.v. ضبّة بن أدّ.

montado sobre tu joven camella, no dejes de coserla con cordeles por detrás¹.

Dijo Ġarīr a al-Aḥṭal: “Te privé del sueño y someTi a tu pueblo”²; dijo al-Aḥṭal: “Me privaste del sueño, y si hubiera dormido hubiera sido mejor para ti”.

Mu‘āwiyya quiso pronunciar un discurso en Ṣiffīn³ y le dijo ‘Amr b. al-‘Ās: “Déjame hablar, a ver si yo puedo conseguir lo que quieres y, si no, te pondrás después”. Y se lo permitió, habló y dijo: “Que se adelanten aquellos que llevan armadura y los que no, atrás; sed las tijeras del bigote, prestadnos vuestras manos durante una hora, la verdad alcanzó su punto de inflexión, o bien él es injusto, o bien es víctima de la injusticia”.

Me contaron Ibn Abī Sa‘d y Muḥammad b. al-Ḥasan al-Tamīmī⁴ conforme a las palabras de ‘Abd Allāh b. Aḥmad b. al-Waḍḍāḥ: Un beduino se presentó ante ‘Abd al-Malik b. Marwān y le dijo: “Oh beduino, describe el vino”. Y dijo:

[Ṭawīl]

Al rebajarlo se vuelve vino fresco y agradable,

corre por los huesos de sus bebedores,

te hace ver nublado como otros vinos, y sin él

el rostro de su hermano en el recipiente está fruncido.

Y dijo: “¡Maldito seas, beduino! Te acuso por tu hermosa descripción del vino”. Dijo: “Oh príncipe de los creyentes, yo te acuso por conocer la belleza de mi descripción”.

Fragmentos de libros y discursos

Si hubiera errado en la senda que me señalaste, no hubiera errado en la senda de la buena voluntad que hay entre tú y yo:

¹ Este verso también aparece en la p. 179.

² Ibn Qutayba construye esta oración en árabe con el verbo استهضم, sin embargo esta forma no aparece en los diccionarios, sino تهضم للقوم: someter o humillar al pueblo. *Al-Munğid*: s.v. هضم.

³ Lugar situado en Siria, donde se produjo el enfrentamiento entre ‘Alī y Mu‘āwiyya en el año 37 H. (657 d.C.). Véase *Mu‘ğam al-buldān*: s.v. صيفين.

⁴ Probablemente se trate de Ibn Durayd (837-933), filólogo y lexicógrafo árabe, autor de un gran diccionario titulado *Al-Ġamhara*. Véase *EF*: s.v. *Ibn Durayd*.

Si esto se me hubiera ocurrido por lo que haces, no hubiera tendido el velo de la amistad para cubrir el deshonor que hay entre tú y yo.

Antes esto se me daba bien. Tu acción es una de las dos buenas acciones¹, mas la más agradable de ellas en cuanto a la posición.

Tú eres un hombre cuya lengua está por encima de su intelecto y su inteligencia, por encima de su firmeza. Antepón a ti a quien te antepuso. Dios sabe que no me acuerdo de ti, salvo cuando me acuerdo de las virtudes que me hacen quererte más, respetarte y alegrarme por tu amistad. Quizá el paso del tiempo facilite a tu hermano la senda que exige tu espíritu de piedad y te compense por algo de lo que te pasó.

¿Qué es esta extraña ignorancia acompañada de sutil sagacidad? El concepto de dejadez es contrario al concepto de persistencia.

Quien se equivoca en lo que es aparente en este mundo y en lo que se capta por la vista, es capaz de confundirse en la realidad de su religión y en lo que se capta por la mente.

En primer lugar, quiero honrarte por ello y, con ello, llevar a cabo el deber de tu derecho, de que te des cuenta de la importancia que tienes para Dios y de tu propensión a proveerte de la que ya te ha provisto.

A quien está en una posición como la tuya, lo elogian sus hermanos, los que lo tratan están satisfechos e investiga para aquellos que se lo piden, pues consideró los privilegios graves; y no escucho sobre ti nada, salvo que eres así, gracias a Dios.

¡Qué poca falta le hace al pobre dar las gracias y cuánto necesita encontrar algo con lo que saborear el agradecimiento!

Te envidió aquel que no duerme sin medicina y te buscó quien no se rinde sin conseguirlo, así que ármate de paciencia y sé cauto.

Tú acusaste falsamente a un rey para matarlo a causa de estos males, al igual que el avaro abandona el dinero cuando queda inválido. Tú buscas beneficio, yo pago la multa,

¹ Es decir, la victoria y el martirio. Véase *Kazimirski: s.v. حسنى*.

y si agradecieras lo anterior, perdonarías el resto. Tu engaño está aquí y tu pago se retrasa. Me contento con tu perdón y soy generoso en mi esfuerzo.

Las desgracias de los días lo lanzaron a tu lado, cuando lo ves, su apariencia muestra su interior y su buen aspecto te invita a amarlo, pues tal es su educación que el buen linaje le sobra.

Es hora de que dejes de lado lo que escuches por lo que sabes, si no, lo que te llegue de otros, será más de fiar que lo que tú sabes.

Fulanito te llevó a apiadarte por su estado y a alejarte él; te juro por Dios que des prioridad a creer su opinión, responde a su necesidad, humedece lo que esta desgracia secó de su piel curtida, pues él es una cría de las buenas acciones y amigo y compañero de la nobleza de espíritu.

Pido a Dios que me conceda lo que la inteligencia sigue prometiéndome en ti. La libertad es el linaje. Comprendí que te excusaras por tardar y que hicieras la vista gorda conmigo al aspirar a ti y a un espíritu que anhela estar a tu lado.

Llegó tu carta y su posición es como la posición que ocupa el alma en el cuerpo. El príncipe de los creyentes no quiere abandonar ninguno de los caminos de la bondad, aunque desaparezca y caiga en el olvido, salvo si lo ilumina y hace visible el medio del camino; y ninguno de los caminos del bien tiene un principio, a no ser que aproveche la ocasión en su creación; elegir una acción noble es el principio para que necesite la colaboración del primero en recompensar y para que sea el consuelo del último en retribuir.

Si no fuera por la obligación de presentar un pretexto al que ostenta el poder, desatendiendo relacionarse con quien debe hacerlo, mientras influye en él quien se ocupa de su trabajo, entonces abundaría la cojera.

Por las buenas acciones que cumpliste, los favores que hiciste, los beneficios que ofreciste y las pruebas de valor con las que te criaste, eres un hombre merecedor de la fe y hombre de abolengo.

Por ti—Dios te dé fuerza—poseo privilegios que interceden por mí ante tu amor y un favor que debes aumentar y culminar.

Las acciones del emir son elegidas como los deseos, ininterrumpidas para nosotros como los días; nosotros elegimos agradecer su generosa acción y perseveramos en la oración y mencionamos su continua bondad.

Comienzo mencionando tu mano, la cual me protegió del paso del tiempo, me salvaguardó de las adversidades de los días, fructificó lo que quedaba de mi fortuna, me salvó de la esclavitud de devolver los favores de los hombres, me brindó la esperanza de alcanzar lo que obtuvo contigo aquel a quien agrandaste su poquedad y de quien loaste su recuerdo; me ayudó a seguir el camino de mis ancestros como pago a vosotros, en vosotros está proteger su fortuna de manos de otro hasta que los separe de vosotros y se hagan fuertes; no ofrecieron a otros su agradecimiento, ni toleraron hacer aquello para lo que se prepararon para otros que no seáis vosotros, ni este mundo los alejó de vosotros cuando fueron forzados.

Dios te otorgó entre nosotros el lugar de la familia del Profeta, en el que te vimos en lugar de ver al ausente, como sucesor del fallecido; te hallamos dedicado a nuestro sufrimiento, pues eras el valí de nuestro bienestar y éramos como tus extremidades, que dolían a causa de todo el sufrimiento.

Que Dios nos guarde de tu cólera, le pedimos ayuda contra tu enfado; a ti te pedimos que mires lo que escribimos siendo sinceros, al igual que escuchaste la historia de los mentirosos, pues nosotros somos inocentes de las mentiras que te dijeron.

Mis cartas—Dios te dé fuerza—te llegaron una y otra vez, según las circunstancias, aunque tu derecho me obligue a que no te falten en días alternos, si no fuera porque yo me acuerdo de incrementarlas por tu ocupación.

Tú eres el que sustenta a todos sus hermanos, el que se levanta con las cargas de sus amigos, el paciente con lo que queda de sus privilegios.

Ayer estaba enfermo—que Dios te recompense—, hoy camino con una cojera visible y con gran debilidad. Cuando partí, ordené cerrar la puerta a aquel que me estaba despidiendo, lo cual coincidió con tu mala fe y con tu vigilancia, provocando tu enfado hacia él y su reproche hacia ti según convenga.

Continúo—que Dios te guarde—pidiéndote la carta que necesito, a veces me detengo como el que se detiene pidiendo que mires la carta, carta que devuelve la

confianza contando con tu amor; que Dios no nos prive de tu poder permanente, que no nos arrebatase de este mundo la alegría contigo, de trabajar bajo tu mano y tu protección, pues no hemos conocido sino tus favores, ni encontramos sabor ni aroma a esta vida salvo bajo tu protección.

Si fue esto lo que te satisfizo para mí, no le pediré más, levantándome por mí mismo ante el destino que aceptaste para mí.

Yo, por Dios, te contemplo con respeto como un benefactor, y en el medio del corazón, amando y siendo sincero.

Mi agradecimiento fue escaso con respecto a tus anteriores favores y, por ello, desmerecedor ¡pero qué grande fue cuando lo renovaste!

Por Dios, posees enormes privilegios que reclaman tu agradecimiento. Dios te proteja del mal de tu alma, pues es la más cercana de tus enemigos.

Sigo estando temeroso por lo que te sucedió, puesto que lo que te ocurrió—que Dios no te depare ningún mal— en lo tocante a mí, me produjo daños en el apoyo en el que confío y en el que me protejo.

Me llegó tu carta y no vi una misiva más fácil, con un texto tan pulido, con más conocimientos, ni con mejores pasajes ni introducciones, ni de capítulos tan bien definidos; en ella cumpliste la promesa de lo que crees y la buena noticia de tu perspicacia; la duda se ha hecho firme en ti y contigo se alcanza la esperanza.

Que Dios no te aleje los lugares de gloria y buen hacer, que te lleve a ellos por la grandeza de tu mano, tu éxito y la sumisión de toda su gente a la brida de tu obediencia.

Apuntaste a la vanidad con la flecha de la justicia y deshiciste los nudos del mal con la mano del bien. Estaré a salvo si escapo a tu cólera.

Acudo a ti con mi buena opinión de ti y te pregunto con toda mi paciencia sobre tu injusticia cuando satisfaciste mi petición.

No te conviene encontrar lenta mi inteligencia pues tú malinterpretaste mi explicación.

¡Quién está más lejos de curarse que un enfermo que no muere por su enfermedad sino por culpa de su remedio, ni por su dolencia sino a causa de su dieta!

No estoy en condiciones de darle libertad o de que un [hombre] generoso la satisfaga, pues este asunto no satisface sino a quien no te conviene satisfacer.

Envejecí bajo tu protección y tu amparo, o bien me devuelves mi juventud y mi fuerza, o bien me restituyes lo que reemplaza a la juventud y lo que fortalece la debilidad, y es indispensable una de las dos, elige por ti mismo y salda con nosotros esa deuda; nos abstuvimos de reclamar lo posible, tuvimos paciencia con los plazos que convenían; déjanos de fianzas, pues una buena acción no se realiza con fianzas; y si está permitido que seas nuestro garante de los favores por privilegio, es lícito que consideremos a tu garante por agradecimiento; si podemos darte esperanza y que otro cumpla nuestras aspiraciones, está permitido que le estemos agradecidos y que confiemos nuestra esperanza a otro que no sea el benefactor.

No me admiró que precedieras a Hasan, sino que fueras adelantado por él y que te venciera. Si conmigo pasaras por alto mi valor ante ti, no te haría llegar mi esperanza en ti.

Tu falta de bondad no te aleja de estar contento de mí.

Llegó a mis oídos tu enfermedad y lamenté su dolor, me cegó lo que a ti te tocó de ella, según tu verdad, y lo que me concierne de las situaciones que te sucedieron.

Me excuso ante ti por la tardanza de mis cartas, por los continuos desplazamientos, los vaivenes de la separación y la falta de tranquilidad, pues desde que me alejé de ti es como el que dice:

[Ṭawīl]

Soy polvo de la tierra y la misma tierra

me zarandea de un lado a otro.

Yo—Dios te dé fuerza— anhelo verte, por ti no excluyo a nadie y no hay día en no que observe tu buena obra y que no me haga olvidar la del día siguiente.

Gracias a Dios que hizo al emir decidido a que se le obedezca, de corazón firme en sus consejos y de espada afilada con su enemigo; después le otorgó la victoria y sometió para él los países, con él huyó el enemigo y se le atribuyó el honor de las grandiosas conquistas de oriente y occidente, por tierra y mar.

A Dios me lamento por la gran soledad a causa de tu ausencia y por la intensa inquietud a causa de tu partida; por la oscuridad de los días que vienen después de ti y digo como dijo Ḥabīb b. Aws¹:

[Ḥafif]

Demostró la separación su pérdida,

rara vez te das cuenta de la pérdida del sol hasta que se ausenta.

Llegó tu carta, ¡como llega con el agua para el sediento! Cómo sacia la sed, qué justo es su testimonio para ti con la generosidad del pacto, la sinceridad de la amistad, la belleza de la ausencia, la custodia de lo ilícito, el alejamiento de los hábitos de la gente de ahora, salvo de quien Dios defiende, que son pocos; cuida de tus padres, pues ellos te trajeron este mundo.

Dios puso tu rango por encima del arrepentimiento, te hizo rico en contar pretextos, nos ordenó estar satisfechos con lo que hiciste, aceptamos lo que has traído, unas o separes; entonces confiamos en tu buena intención y en la pureza de tu propósito, fuimos obligados a llevarte nosotros mismos aquello con lo que no te hacemos cargar, ni te pedimos que te cruces con ello.

Lo que me retrasó en escribirte no fue, sino que preferí escribir menos, a no ser que haya alguna razón que deba cumplir o si se produjera una alegría por la que debo felicitar; el dirigirse a pedir el aumento consiste en no atosigar con las visitas y en pedir que dure la amistad aprovechando las ocasiones de intimidad.

Escribí a Muḥammad b. ‘Abd Allāh b. Ṭāhir²:

Agradezco al príncipe de los creyentes su anterior favor, pues fue útil y ayudó. Pido a Dios que le recompense por mí con la virtud, pues la intención es sincera cuando

¹ Se refiere a Abū Tamām.

² Muḥammad b. ‘Abd Allāh b. Ṭāhir es el hijo de ‘Abd Allāh b. Ṭāhir (m. 844), uno de los gobernadores más célebres en época de al-Ma`mūn. Véase *Al-Munğid*: s.v. *بن عبد الطاهر محمد*.

hay lugar para el consentimiento. Su bravura para mí hizo revivir mi esperanza desde hace tiempo, pues lo que ya se veía de él abogaba por incrementar y la promesa que me dio cuando me separé de él ya anunciaba cumplirla. En cuanto a mi falta por tardar con respecto a lo que Dios me ordenó por él, está unida al castigo por el que se me privó de la grandeza de su autoridad, de la nobleza de su compañía, de su alta posición, aunque el resto de los días en los que no hubo contacto con él, yo le seguía queriendo, ya que con él no hay otra opción. Mi correspondencia contigo—Dios te dé fuerza—, estando cerca de ti, sin buscarte, es una muestra de respeto hacia tu dignidad, la cual yo admiro. Alguien te encontró con mi carta y tiene dos derechos sobre mí; un derecho que se extiende a los musulmanes y que me obliga a cumplir con ello; y un derecho que me concierne a mí particularmente con respecto a la mujer y a la convivencia. Pido tu opinión sobre esto si te resulta fácil y si no tienes inconveniente; y si hay algún inconveniente y la opinión no es favorable, no te culpo.

Aquel que se cree superior puede atribuir su favor a quien quiera; gracias a Dios, después tiene conforme a lo que se le da y no hay argumento contra él por lo que rechazó.

Aquél que abdica del poder es uno de estos tres: Un hombre que honra a Dios y lo que tiene, que Dios le conceda éxito; un hombre que es incapaz de hacer su trabajo y, por su incapacidad, teme las consecuencias, a Dios pido ayuda; y un hombre que aspira a ser más de lo que es, Dios me guarde de mancillar contigo la bendición de Dios sobre mis antepasados, desafiando a alguien cuya era no se asemeja a la tuya, y cuyo mayor esfuerzo mencionado en hacer el bien no es menos que el tuyo.

Sé como quieras, pues solo me preocupa una cosa, mi pensamiento íntimo, en tu salvación permanece mi alegría, toda la gracia que tienes yo la tengo, pues no se trata de un privilegio que renovó Dios para el príncipe de los creyentes especialmente, sino que continuó en sus súbditos de manera general, comprende a los musulmanes en su totalidad y, por ello, se hizo grande la prueba de Dios para ellos y los obligó a dar las gracias; porque Dios hizo con su bendición un completo privilegio para ellos; con su perfección, su tranquilidad y su lealtad; con su disposición, el buen estado de sus asuntos y su paz; con la defensa de su religión, preservó sus cosas sagradas; con su protección, perdonó sus vidas y aseguró sus sendas; con su cuidado, los reunió y los organizó; que Dios alargue la vida del príncipe de los creyentes, reforzado por la victoria, fortalecido por la estabilidad, exitoso al buscar la victoria y la permanencia del bienestar existente.

Entendí tu carta y no abandonaste, ni en tu promesa ni en tu amenaza, la senda del que desea poseer su conocimiento, el que se enfada por sus desgracias anteriores, del que escoge completar su servicio; yo espero cumplir el objetivo del que tiene buenas intenciones en agradecimiento por su buena acción, desempeñar con atención lo que necesita para el defensor de su privilegio, observando a su dirigente en sus asuntos privados y públicos, escogiendo un poco del favor de su opinión antes que muchos beneficios junto con su cólera. Mi doctrina, mientras explico el motivo y prolongo las cartas mencionándola, no es la doctrina de quien adorna la protesta y se vale de astucias con los pretextos; la doctrina de aquel cuya alma despierta la codicia por asegurar su privilegio y por corromper la intención, por aquel digno del elogio de los predecesores y por la avidez del alma, por ascender de posición y por abandonar el trabajo. Si fuera de aquellos a los que su alma les seduce el resto de su vida, tu disciplina y tu reprimenda me obligarían a abstenerme de ello. Me esfuerzo por que sea la huella de mis actos lo que informe sobre mí sin que yo hable y por que aquello por lo que me relaciono sea muestra de mi eficiencia sin ser mi obligación.

Si no fuera porque estoy en su camino por el trabajo, ni porque lo altera por exponerse a las divulgaciones y por entrar en el vicio, sabiendo yo que la obediencia al poder va unida a la obediencia al emir y que él no diferencia al que comete un delito contra el poder de quien lo comete contra él, yo respondería como el que camina venerando sus asuntos, admirando su furia; aunque Dios hubiera hecho que el emir prefiriera la verdad y actuar con ella, que reflexionara antes de castigar, que esperara a que se aclarara su falta y su crimen se mostrara sin que hubiera dudas, no me tranquilizaría debido a sus arrebatos de cólera y al desplome de su autoridad.

No me satisfizo tomar por ti el lugar de quien ignoró su suerte, se vio privado de su discernimiento e ignoró sus obligaciones y sus derechos; entonces, creiste de mí que viendo lo importante de tu satisfacción, lo valioso de tu opinión, el honor que perdura en tu obediencia, la disposición a las desgracias de las que me rodeo por ayudarte, a cambio del insignificante y mezquino precio de esto; y creíste que yo me cambio por el honor de la protección que necesito y por la fuerza de tu amparo, de lo cual ya concedió Dios su dispensa al alabarle.

Tu llegada y tu partida me fueron ocultadas en su momento, tu residencia estaba habitada por ti y por mí, por ello sentiste mi ausencia entre los que juzgan a favor de tu derecho y entre los que perseveran en encontrarte.

Llegó tu carta revelando tu bondad y generosidad, enconmía mi agradecimiento, lo que me hizo más pesada la carga e incapaz de igualarlo con mis palabras; cuando no supe qué hacer, al no reflexionar, no puede soportarlo y me sentí incapaz de darte las gracias por ella, buscando la excusa del que dice¹:

[Kāmil]

Tú eres un hombre que me colmó de favores,

trastornadas las fuerzas de mi agradecimiento, este mermó,

no me concedas más dones

hasta que te dé las gracias por lo anterior.

Fragmentos de amanes²

Esta es la carta de alguien: Te garanticé tu sangre, tus bienes, tus *mawlas* y tus compañeros, ellos y tú tenéis la protección prometida de Dios, su promesa fidedigna, luego está la protección de los profetas a los que envió con su mensaje y a los que honró con su revelación, después, la protección de los nobles por parte de sus califas: se te perdona la vida y la de quien puso su nombre junto al tuyo en esta carta, así como el buen estado de tus bienes y los suyos, etc., etc.; aceptad su oferta, confiad en su protección y asegurad su protección con una cuerda, pues tras confirmarlo, él no se aseguraría de ello para intervenir en la protección, a no ser que os apegarais a su protección más firme, y os cobijarais en el más resguardado de sus refugios. Un saludo.

En otra carta de alguien se dice: El príncipe de los creyentes, puesto que Dios le otorgó su intención de sustituir al que comete errores y de enmendar al corrupto, pensó reparar tu falta con su perdón, cubrir tus errores con su clemencia y otorgarte, a condición de que no la abandones por el desacuerdo y la desobediencia, el amán: sobre tu vida, tu

¹ Estos versos pertenecen a Abū Nuwās. Véase Ibn Qutayba ([868-889] 2009: I, 235).

² Se trata de salvoconductos. En el *Corán* 9:6 leemos: {Si uno de los asociados te pide protección, condédesela, para que oiga la Palabra de Dios. Luego, facilítale la llegada a un lugar en que esté seguro. Es que son gente que no sabe}.

cabello, tu cuerpo, tu familia, tus hijos, tus bienes y tus propiedades; si vienes, escuchas y obedeces, entonces estás bajo la protección de Dios en cuanto a lo que te garantizó el príncipe de los creyentes; con ello tienes una deuda con Dios y con su enviado, salvo si hay algún derecho inamovible por sí mismo para el musulmán y para el aliado infiel; Dios es garante y protector y Dios basta como garante.

En otra carta: Alguien pidió un don al príncipe de los creyentes por tu pecado, le pidió que aceptara tu contrición y tu arrepentimiento, que protegiera tu vida, tu cabello, tu cuerpo, tu familia, tu hijo, tus bienes y tus terrenos, a condición de que escuches, obedezcas, ayudes, secundes a sus defensores y alejes a sus enemigos; le contestó el príncipe de los creyentes a esto expresando su opinión acerca del perdón y de la clemencia y lo que él considera sobre la recompensa y la retribución, pues tú confías en que Dios te proteja de no ser castigado por los acontecimientos que te sucedieron, no acatas con odio lo que te comprometiste a pagar, ni provocaste ningún suceso que anulara tu protección y con ello labraste una senda para tu alma, pues Dios es tu pastor y tu protector; y él basta como procurador.

Términos en los libros de pactos

Le ordenó devoción a Dios por aquello que le confió y lo puso en su senda; le ordenó que honrara a Dios y le obedeciera tomando y dando, le dio a conocer que Dios es aquel que le pregunta sobre aquello que lleva a cabo y sobre aquello por lo que pasa; le hizo saber que él sale de su mundo terrenal como sale del vientre de su madre, ya sea dichosa y loablemente, ya sea condenable y usurpadoramente; que aprenda la lección de los valíes que gobernaron antes que él como no se gobierna, ¡¿dónde les condujo el transcurso de la noche y el día, cómo se volvieron desde sus acciones a sus tumbas?! Y se proveyó de una provisión útil y constante: {El día que cada uno se encuentre frente al bien y el mal que ha hecho, deseará tener bien lejos ese día} ¹.

Y se cuenta en otro capítulo: El príncipe de los creyentes te ordenó lo que te ordenó acerca de los asuntos de sus súbditos, te responsabilizó de lo que te responsabilizó con respecto a su seguridad, confiando en ti, esperando que continúes y que escojas la verdad y a su seguidorres y que rechaces la vanidad y a su gente; te hizo responsable de

¹ Véase el *Corán* 3:30.

esto, si lo tomas, que Dios te ayude y te guíe, y si lo rechazas, que te desampare y te castigue.

Sobre el peregrinaje: El príncipe de los creyentes te escogió para realizar el peregrinaje, para llegar a Dios; para lo importante está su poder, para lo honorable, su morada; debes venerar a Dios, honrar su vigilancia y perseverar en el camino recto y loable, en la senda ejemplar y en una buena forma de vivir que se adecue a tu posición.

Artículo- Dios purificó el Islam de todo lo deshonesto, lo preservó de toda inmoralidad, lo alejó de toda ignominia, lo glorificó con cada virtud e hizo que el signo de su gente fuera la grandeza y la dignidad.

Artículo - La gente más digna y que más le obedece, le aconseja y presta lealtad a su acción es aquella para quien la justicia del emir dentro de la élite es ardua debido al favor que le presta el propio emir, junto con la justicia de Dios hacia él dentro de la plebe en lo que atañe a la autoridad.

Artículo - Fuiste una de las espadas de Dios, una de sus cadenas para la gente de discordia, un quebranto para todo aquél que deseaba seguir otro camino distinto al de los creyentes; las experiencias te hicieron sabio y los hechos te pusieron a prueba, tu inteligencia fue examinada y conociste la vida por experiencia.

Artículo - Tú eres hijo de la libertad y de la virilidad, eres aquel a quien no alcanza el deshonor de la ascendencia ni de la descendencia.

Artículo - Requerí tu presencia por tu gratitud y por los elogios que te oculto, soy leal a tu amistad, respeto tu poder y estoy orgulloso de tus buenas acciones, pues a mí me desvió de ello la imposibilidad de aislarme en recogimiento y en soledad.

Artículo - Con tu generosidad, Dios te hizo prescindir de intermediarios ante ti. Cuando mi alma intenta pedir ayuda en tu contra, lo impide tu buen concepto de Dios y la esperanza de lograr el éxito en acceder a ti sin intercesores.

Artículo - Al igual que tú, se acercó a Dios con humildad por su favor, para ayudar a aquel que implora ayuda y por estar acostumbrado a aquel que le suplica su favor.

Artículo - ¡Que caiga la ruina sobre quien hace lo que tú crees! ¡Qué vergüenza la ausencia de tu inteligencia y tu falta de discernimiento! ¡Qué errada está tu conducta, qué

mala es tu influencia sobre el poder y qué incapaz eres de levantarte! La abundancia te ata, el oprobio te humilla, el orgullo te supera, el coraje te hace ser arrogante. Te abandonó la consideración del príncipe de los creyentes, le hiciste reproches, descubriste tu máscara ante él, arrastraste hacia ti su cólera, inclinaste hacia ti su odio, tuviste tu parte en ello, y la preocupación por tu posición ante él es el primer avance y lo más cercano al camino recto. Dios se basta a sí mismo, el Loable.

Los compañeros del sultán son tres: Un hombre que pone el mundo ante sus ojos, mostrando a los nobles sus astucias, alejando su preocupación de los intereses de la plebe; la pasión lo distrae de la devoción, los días de poder le hacen olvidar los obstáculos, hasta que su tiempo se termina y se extingue su poder; no se conformó con estar agradecido por su mundo, ni se aprovisionó para su vida futura. Un hombre que, con la conformidad de la élite, no se preocupa del desorden de los asuntos de la plebe; ni se preocupa, debido a su gran suerte, de aquello que provoca la penuria en el destino de sus súbditos. Un hombre que, durante su gobierno, intentó satisfacer a aquellos a los que gobernaban por él y a él mismo, le ayudó la intención y lo abandonó la aptitud. Dios reunió para ti la confianza y la satisfacción de quien está por encima de ti, la obediencia y el amor de quien está por debajo de ti, restableció para la gente que está contigo la promesa de los antecesores e hizo vivir en ti sus tradiciones, hasta que fue como si ellos revivieran en ti y no se los hubiera llevado la muerte, ni los hubiera dividido ninguna diferencia; alégrate de que quien te precedió de entre las gentes de buena conducta no te sobrepasa, quien está a tu altura no puede contigo y quien está por debajo de ti sigue tus huellas. Los días continuaron para ti, no se alejaron de ti los privilegios, ni se movieron de tus manos los asideros de los asuntos ni sus bridas.

Artículo - El capricho del tiempo no nos permitió estar contigo, así como lo rechazó en gente como tú, y siguió así hasta que se topó con su odio sin alcanzarte. Cuántos favores descuidó el alma cuando se marchó dando la espalda a tus buenas obras, pues el corazón se apega a ti por la magnitud de los dones de Dios y tu valoración hacia ellos.

Artículo - No llegó por completo nada de lo que conté ante ti y, aunque hubiera llegado al destino, hubiera sido elegido como deseo y sobrepasado por el mérito, a no ser que tú estés por encima de él y la esperanza de mejorar esté en él.

En una carta- Si aquello de lo que me informó Fulanito fuera broma, tu burla nos habría obligado a esforzarnos y nos pondríamos en el lugar de aquellos que se disculpan sin culpa; y aunque fuera de verdad, se nos mostraría, desde tu injusticia y tu corrupción, aquello que señala tu abandono hacia nosotros, así como aquello que deseamos de ti.

Artículo de la carta de la fiesta- Mi carta es para el emir en este día, después de mi salida y de la de los musulmanes que de mi parte fueron a la mezquita y, tras cumplir lo que Dios nos impuso con respecto a la oración de la fiesta, estando nosotros en una buena situación, en la que un grupo de musulmanes se reúne en una de sus fiestas y en una de sus reuniones; nuestra salida hacia el lugar de oración es la mejor salida, nuestra partida de allí es la preferible, junto con el silencio que Dios otorgó a la plebe, su tranquilidad y su afinidad, reunió tropas y sirvientes del mejor aspecto y actitud y mostró armas y aprovisionamientos. Gracias a Dios por esto y que Dios ayude al emir.

Artículo- El corazón es compañero inseparable de confusión y aliado del asombro. Veo con ojos fatigados y estoy presente con un corazón ausente ante la llegada de tu carta y lo que en ella te propones. En cuanto al sueño, si se presentara ante mi ojo se alejaría por ser compañero del insomnio.

Artículo de una carta de reconocimiento al califa- Reconoced al príncipe de los creyentes y al que le suceda en el nombre de Dios y de su bendición, de la obra de Dios y de la excelencia de su juicio para su fe y sus siervos, vuestros aplausos lo reconocen con alegría, vuestros corazones se regocijan en ello, vuestras pasiones a salvo están y dais las gracias a Dios por aquello con lo que favoreció al príncipe de los creyentes.

Mu'āwiyya enumeró ante Al-Aḥnaf algunos pecados, y dijo Al-Aḥnaf: “Oh príncipe de los creyentes, ¿por qué relacionas los asuntos con sus consecuencias? ¡Ea, por Dios! Los corazones con los que te hicimos enfadar están en el fondo de nosotros y las espadas con las que te combatimos están sobre nuestros hombros; si nos ofrecieras dones traicioneros, te brindaríamos dones engañosos; si quisieras, considerarías sincera la contrariedad de nuestros corazones junto con la serenidad de tu sangre fría”; dijo Mu'āwiyya: “Lo haré”.

Un hombre se encomendó a Sawwār, y este lo detestaba. Dijo Sawwār, entre otras cosas: “¡Hijo de madre pérfida!” Dijo: “Aquel es mi enemigo”; le dijo el enemigo:

“Ayúdame contra él”. Y le dijo el hombre: “Concédele su derecho y concédeme a mí el mío”; comprendió, y le pidió que le perdonara por haberle ofendido y lo hizo.

Dijo al-Awzā‘ī: “Ḥuraym b. Fātik se presentó ante Mu‘āwiyya, le miró las piernas y dijo: “¡Qué piernas! ¡Ojalá las llevara una joven núbil! Le dijo Ḥuraym: “Al igual que tus nalgas, oh príncipe de los creyentes”.

Los sermones¹

Busqué los sermones del Enviado de Dios, Dios lo bendiga y salve, y hallé los comienzos de la mayoría de ellos: “A Dios damos gracias, le imploramos ayuda, creemos en él, nos encomendamos a él, le pedimos perdón por nuestros pecados, regresamos a él, que Dios nos guarde de los males de nuestras almas y de las ofensas de nuestros actos, aquel al que guía Dios no es llevado errores y a aquel a quien induce a cometerlos no le guía, y atestiguo que no hay más Dios que Dios y no tiene asociado”.

Y en algunos de ellos encontré: “Os conmino, siervos de Dios, a temer a Dios y os exhorto a obedecerlo”².

En uno de sus sermones encontré, tras el agradecimiento a Dios y su elogio: “Oh gente, hay señales para vosotros, alcanzadlas; hay un fin para vosotros, conseguidlo; el creyente fluctúa entre dos temores: entre el tiempo que pasa sin saber lo que Dios hace con él y el tiempo que queda sin saber lo que Dios determina con respecto a él; que el siervo tome de su alma para sí mismo, que coja de su mundo para el otro, de la juventud antes que de la senectud, de la vida antes que de la muerte; por Aquel en cuyas manos está el alma de Mahoma, tras la muerte no hay reconciliación, después del mundo no hay casa sino el Paraíso o el Infierno”.

Hallé que todo sermón comenzaba con la fórmula de “gracias a Dios”, salvo la oración de la fiesta pues comienza con la fórmula “Dios es grande”. El imán repite catorce veces “Dios es grande” antes de bajar del almimbar.

¹ Se trata de las *ḥuṭbas*, discursos oficiales que tienen lugar los viernes en la mezquita, en la celebración de las fiestas o en ocasiones especiales, como una gran sequía. Véase Qutbuddin (2008:177 y ss.).

² En el hadiz leemos: “Os conmino a temer a Dios, a escuchar y a obedecer...”. Véase *Sunan Abū Dāwūd* (1999: 1053).

Sermón de Abū Bakr al-Şiddīq, Dios esté satisfecho de él

Me contó Abū Sahl¹: Me contó al-Ṭanāfīsī según lo que dijo Muḥammad b. Fuḍayl: Nos contaron ‘Abd al-Raḥmān b. Işḥāq y ‘Abd Allāh al-Qurşī conforme a las palabras de ‘Abd Allāh b. ‘Ukaym²: Abū Bakr, Dios esté satisfecho de él, nos habló diciendo:

“Tras los preámbulos necesarios, os recomiendo ser temerosos de Dios Único, que lo alabéis como se merece, que combinéis el deseo con el miedo, la demanda con la petición; Dios elogió a Zacarías³ y a su gente y dijo: {Rivalizaban en buenas obras, Nos invocaban con amor y con temor}⁴. Además, sabed que Dios recibió por derecho vuestras almas, conforme a esto tomó vuestras alianzas y adquirió de vosotros un poco de mortalidad a cambio de abundante eternidad. Este es el libro de Dios sobre vosotros, sus milagros no desaparecerán y su luz no se apagará, creed en él, asumid sus consejos e iluminad con él los días de oscuridad. Después, sabed que vosotros partiréis y os iréis con una muerte cuyo conocimiento se os ocultó; si sois capaces de que no finalice sino obrando para Dios, hacedlo, pero no podréis hacer esto salvo con la ayuda de Dios. Rivalizad en méritos; pues un pueblo que otorga a otro su muerte y olvida su alma, os llevará a ser como ellos. ¡Apresuraos, rápido! ¡Salvación, salvación! Pues detrás de vosotros hay un discípulo cuyo paso es rápido y su marcha es rauda”.

Se cuenta en otro relato: “¿Dónde está aquél que conocéis de entre vuestros profetas y hermanos? Las acciones acabaron con ellos, recibieron conforme a lo que ofrecieron, obligaron a ello y prolongaron la desgracia y la felicidad que hay tras la muerte. ¡Dónde están aquellos tiranos que construyeron las ciudades y las fortificaron con muros! Quedaron bajo las piedras y las colinas”.

¹ Bişr b. al-Mu‘tamir, Abū Sahl al-Hilālī (750-825) fue representante de la escuela *mu‘tazilī* de Bagdad con un gran número de adeptos. Véase *EF*: s.v. *Abū Sahl al-Hilālī*.

² Ma‘bad b. ‘Abd Allāh b. ‘Ukaym al-Ġuhanī fue uno de los primeros qadaríes. Véase *EF*: s.v. *‘Abd Allāh b. ‘Ukaym*.

³ Zacarías fue uno de los profetas menores entre los judíos y los cristianos. Entre los musulmanes también es considerado como un profeta.

⁴ El *Corán* 21:90.

Otro sermón de Abū Bakr, Dios esté satisfecho de él

Lo narró Ibrāhīm b. Muḥammad¹ a través del hijo de Abū Zayd, el recitador del *Corán*.

Glorificó y loó a Dios y rogó por Profeta, Dios lo bendiga y salve, y después dijo:

“Los más desgraciados de este mundo y del otro son los reyes”.

La gente levantó la cabeza; y dijo:

“¡Qué os pasa, gente! Vosotros os apresuráis a calumniar, al rey, cuando reina, Dios le hace renunciar a lo que tiene y le hace desear lo que tienen otros, reduce parte de su vida, impregna su corazón de temor, entonces él envidia la escasez, le disgusta la abundancia, le aburre la opulencia, deja de gozar de la belleza, no emplea el sermón, no se fía de la certidumbre; pues él es como el dirham de mala calidad y la mentira traidora, feliz por fuera, triste por dentro, si su alma muere y llega a su fin y fallece, que Dios le castigue, incremente sus cuentas² y merme su absolución. ¡Vamos! Los pobres son objeto de la piedad Dios y el mejor de los reyes es quien cree en Dios, quien juzga con el libro de Dios y con la tradición de su Profeta, Dios lo bendiga y salve. Vosotros estáis hoy bajo un califato de profecía, en un cruce en el medio del camino; después de mí veréis a un rey duro e injusto, una comunidad disgregada, un derramamiento de sangre. Si el mentiroso pega un brinco, la gente sincera da un rodeo; desaparecen sus huellas, mueren las tradiciones, así que preservad las mezquitas, consultad el *Corán* y conservad la comunidad. Que la conclusión se produzca tras la deliberación y el acuerdo después de una larga discusión. ¡Ay! Vuestras tierras están expuestas al peligro³, aunque Dios conquistará para vosotros las más lejanas como conquistó las más cercanas”.

¹ Ibrāhīm b. Muḥammad (701-749), más conocido como Ibrāhīm al-Imām. Adquirió gran popularidad y lideró a los *hāšimíes*, quienes alentaban el sentimiento anti-omeya entre la rama moderada *šī'ī* y los no árabes. Véase *EP*: s.v. *Ibrāhīm b. Muḥammad*.

² Las cuentas que debe presentar ante Dios el Día del Juicio Final. Véase *Al-Munğid*: s.v. حسب.

³ Se emplea aquí el término خرسة, cuyo significado literal es “comida que toma la parturienta”. El editor aquí señala que este término se puede identificar con محتسبة, cuyo significado es “encarcelada, prisionera”, por tanto concluye que el sentido de esta frase es: “Vuestro país está expuesto al peligro” y así hemos decidido traducirlo por cuestiones de contexto. Véase Ibn Qutayba ([828-889] 2009: II, 253)

Sermón de Abū Bakr, Dios esté satisfecho de él, el día del banco¹ de los Banū Sā'ida²

‘Umar pidió la palabra y le dijo Abū Bakr:

“¡Espacio! Nosotros somos los emigrados³, los primeros en convertirse al Islam, los más moderados de la tribu, los de linaje más noble, los de aspecto más bello, la mayoría de su gente nació de entre los árabes, los más importantes de ellos están emparentados con el Enviado de Dios, Dios lo bendiga y salve, profesamos el Islam antes que vosotros, os sobrepasamos en el conocimiento del *Corán*, vosotros sois nuestros hermanos en la fe, nuestros asociados en el botín, nuestros defensores contra el enemigo; ofrecisteis hospitalidad y recomfortasteis, que Dios os colme de bien; nosotros somos los príncipes, vosotros, los visires; los árabes solo obedecen a la tribu de *Qurayš*, vosotros sois dignos de no envidiar lo que Dios ha dirigido para vuestros hermanos los emigrados”.

Sermón de Abū Bakr, Dios esté satisfecho de él

Dijeron al-Hayṭam y Muḡālīd conforme a las palabras de al-Ša‘bī: Cuando se reconoció a Abū Bakr al-Šiddīq, Dios esté satisfecho de él, como califa, subió al almimbar y bajó un escalón del asiento del Profeta, Dios lo bendiga y salve, glorificó y loó a Dios, después dijo:

“Yo os goberné y no fui bueno para vosotros, pero el *Corán* se reveló y el Enviado de Dios estableció su tradición, Dios lo bendiga y salve. Sabed, oh gente, que lo más inteligente es la devoción, que lo más estúpido es el libertinaje, que el más fuerte de vosotros, en mi opinión, es débil hasta que yo admita su derecho y el más débil es, en mi opinión, fuerte hasta que le quite su derecho; yo sigo la doctrina, no soy innovador, si lo hago bien, ayudadme y si soy injusto, enderezadme. Digo esto y que Dios el Altísimo, nos perdone a vosotros y a mí”.

¹ Se trata de un poyete que hay a la puerta de las casas y de las mezquitas, el cual está cubierto por el alero del edificio. Véase Kazimirski: s.v. صف. En árabe se dice بني ساعدةسفيقة en referencia al día en que se reunieron los *muhāḡirūn* (los que realizaron la Hégira) y los *anšār* (adeptos de Mahoma en Medina) en el asiento de los *Banū Sā'ida*. Véase *Lisān al-'arab*: s.v. سفق.

² Se trata de uno de los clanes pertenecientes al grupo de los *Banū al-Ḥazrāḡ*, que a su vez se inserta dentro de la tribu de los *Banū Qayla*, los cuales controlaban Medina en el momento de la Hégira. Véase Carimokam (2011: 224).

³ Se refiere a aquellos que abandonaron La Meca para ir a Medina con Mahoma. Kazimirski: s.v. هجر.

Sermón de ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb, Dios esté satisfecho de él

Dijo: Cuando gobernó ‘Umar subió al almimbar y dijo:

“Dios no quiso verme viéndome a mí mismo digno del asiento de Abū Bakr”.

Después bajó un escalón su asiento, glorificó y loó a Dios y después dijo:

“Leed el *Corán* y seréis conocidos por él, actuad conforme a él y seréis de su gente. No le corresponde al que posee un derecho que se le obedezca desobedeciendo a Dios. ¡Vamos! En referencia al dinero sagrado, ocupé el sitio que corresponde al valí del huérfano: si me enriquezco, me contendré y si empobrezco, comeré ligero, como comen las crías del desierto: mordisqueando, no masticando”.

Sermón de ‘Uṭmān b. ‘Affān, Dios esté satisfecho de él

Dijo: Cuando gobernó ‘Uṭmān subió al almimbar y dijo:

“Que Dios los tenga en Su santa gloria¹, si se hubieran sentado en este asiento no habría habido nada malo en ello”, después se sentó en lo alto del almimbar y la gente le lanzó miradas, y dijo: “La primera subida es difícil, aunque tras este día habrá más, no somos oradores, mas si vivimos para vosotros, el sermón vendrá a su manera, si Dios el Altísimo quiere”.

Sermón de ‘Alī b. Abī Ṭālib, Dios esté satisfecho de él

Pronunció un discurso y dijo:

“Tras los preámbulos necesarios, el mundo terrenal se marchó y dijo adiós, el otro mundo llegó y se elevó a plena vista, hoy es el entrenamiento, mañana, la carrera. ¡Vamos! Vosotros vivís días de esperanza tras los cuales viene la muerte, quien quede rezagado en sus días de esperanza antes de la aparición de la muerte perderá sus actos. ¡Vamos! Obrad para Dios por deseo, así como obráis para él por miedo. ¡Vamos! No vi nada como el Paraíso, el que lo busca muere, y no vi nada como el infierno, el que huye de él, muere. ¡Vamos! Pues aquel al que la verdad no le es útil, le perjudica la mentira, y quien no se encamina por el camino recto, es desviado por la perdición, ¡vamos! Se os

¹ Se refiere a sus dos antecesores: Abū Bakr y ‘Umar.

ordenó marchar y se os mostraron las provisiones; lo que más temo por vosotros es que secundéis las pasiones y que sea larga la esperanza”.

Sermón de ‘Alī, la paz sea con él, tras el asesinato de ‘Utmān, Dios esté satisfecho de él

“Oh gente, cuidado con el libro de Dios y con la tradición de vuestro Profeta. El que acusa no se acusa sino a sí mismo. El que tiene el Infierno y el Paraíso ante él se preocupa. El que busca, se salva, el que busca saber, alberga esperanza y el que no cumple está en el Infierno: esto son tres¹; dos: un ángel que vuela con sus alas y un profeta al que Dios toma entre sus manos, no hay sexto. Murió quien desafió, falleció quien cayó. La derecha y la izquierda son perdición, el medio es el camino²: un camino donde está lo que queda del libro y los vestigios de la profecía. Dios educó a esta comunidad de dos maneras: el azote y la espada; en ellos no hay tolerancia ante el imam. Así pues, guardaos en vuestras casas y arreglad las diferencias que hay entre vosotros; el arrepentimiento está por detrás de vosotros. Quien opone a la verdad, muere.

Había asuntos por los que os inclinabais hacia mí un instante, sin ser por ello agradados, ni acertados. Por Dios que si hubiera querido hablar hubiera hablado. Que Dios perdone lo sucedido. Mirad, si lo ignoráis, pues hacedlo, y si lo sabéis, contadlo. Verdad y mentira, cada una tiene lo suyo. Por Dios que si a la mentira se le hubiera dado poder, lo habría hecho hace tiempo; y si se hubiera dado poder a la verdad, quién sabe. Nada que se va vuelve”.

Sermón de ‘Alī, Dios esté satisfecho de él

‘Alī pronunció un sermón cuando su gobernador fue asesinado en Anbār³ y dijo en su discurso:

“¡Cuán sorprendente es el esfuerzo de los que mienten y vuestra apatía por la verdad! Qué vergüenza para vosotros y qué pena cuando os convertisteis en el objetivo al

¹ Divide a la gente en tres clases: el primero es el que se esfuerza en los asuntos de Dios; el segundo es el discípulo cuyo corazón es temeroso de Dios, pero mezcla buenas y malas acciones y espera que Dios le absuelva; el tercero es el negligente, el cual dice con la lengua que cree y se une a la gente en la abstinencia y la oración creyendo que esto es todo lo que se le pide, y él en realidad no desea sino terminar, este es digno de estar en el Infierno. Véase Ibn Qutayba ([828-889] 2009: II, 257).

² El este y el norte representan lo que se desvía de la *šarī‘a*, es decir, del camino recto.

³ Ciudad de Irak a orillas del Tigris y cerca del Éufrates. Véase *Mu‘ğam al-Buldān: s.v. أنبار*.

que se atacó¹, os atacan y no atacáis, sois invadidos y no invadís, se desobece a Dios y estáis satisfechos. Si os hubiera encomendado caminar hacia ellos en medio del calor, hubierais dicho: Hace mucho calor, déjanos hasta que pase el calor; y si os hubiera encomendado dirigiros hacia ellos en invierno, hubierais dicho: déjanos hasta que pase el invierno, hace mucho frío; todo esto por huir del calor y del frío, por Dios, vosotros huís de la espada. ¡Oh aquellos que se parecen a los hombres y no lo son! Sueños de niños y mentes de mujeres; soliviantasteis mi consejo contra mí., rebelarse y desertar, hasta el punto de que dijo un *qurayšī*: Ibn Abī Ṭālib es valiente pero no conoce la guerra. ¡Qué hombres tan excelentes! ¿Acaso hay entre ellos alguien más fuerte y con más experiencia que yo? Me hice con ella y aún no tenía veinte años, pero he aquí que yo ahora paso de los sesenta, mas no se tiene en consideración a quien no es obedecido”.

Discurso de Mu‘āwiyya, Dios tenga misericordia de él

Llegó a mis oídos que Šu‘ayb b. Šafwān dijo: Mu‘āwiyya dio un sermón y dijo:

“Oh gente, estamos en una época de extravío, en tiempos duros, en los que al bueno se lo considera malvado, en los que el tirano es más insolente, no nos beneficiamos de lo que sabemos, ni preguntamos lo que ignoramos, ni tememos la adversidad hasta que mora en nosotros. La gente es de cuatro clases: Los hay que no impiden la corrupción de la tierra, salvo si supone la degradación de su alma, el hastío de su audacia y la escasez de su dinero; los hay que desenvainan su espada, arrian a su caballo y empujan a sus hombres, dieron a conocer su maldad, se prepararon e hicieron perecer su fe por los desechos que cogen con rapidez, por el escuadrón que conducen o por el alimbar al que suben. ¡Qué bazares más malos que consideras precio tuyo a cambio de lo que hay ante Dios!; los hay que buscan el mundo terrenal con actos del otro mundo y no buscan el otro mundo con actos del mundo terrenal, se apaciguaron y dieron un paso adelante, se arremangaron la ropa, se ataviaron para ser fieles y eligieron el temor de Dios como pretexto para desobedecer; y los hay que impidieron buscar posesiones, son la exigüidad en sí mismos y una interrupción causada por ellos, pues disminuyó en ellos el estado de su esperanza, encontraron agradable la sobriedad y se adornaron con ropas de ascetas, y no hay en ello ningún objetivo ni propósito.

¹ Se hace referencia aquí a lo que hicieron los comandantes del ejército de Mu‘āwiyya cuando crucificaron, invadieron y mataron a los musulmanes y a los aliados infieles, mientras que la gente de Irak se contentó, pues si se hubieran enojado, se hubieran defendido. Véase Ibn Qutayba ([828-889] 2009: II, 259).

Los hombres permanecieron con la mirada bajo ante la mención de la autoridad, el miedo de la Resurrección hizo correr su lágrimas, pues ellos están entre un vagabundo necesitado y un miedoso sumiso, entre un silencioso y un invitado sincero y un padre que sufre por verse privado de su hijo; el temor los dejó en la oscuridad, los cubrió la humildad, pues están en un mar salado, sus bocas están secas y sus corazones heridos, se les sermoneó hasta que se aburrieron, fueron sometidos hasta que se doblegaron, se los mató hasta que decrecieron. Que el mundo terrenal sea a vuestros ojos más pequeño que los restos de la acacia y que los cortes de la tijera de esquila; sed avisados por quien estaba antes que vosotros, antes de que sea avisado por vosotros quien viene después, rechazadlo¹ con crítica, pues ya rechazó a quien tuvo más pasión por él que vosotros”.

Sermón de Yazīd b. Mu‘āwiyya tras la muerte de Mu‘āwiyya

Dio un sermón y dijo: “Mu‘āwiyya era uno de los lazos de Dios, lo alargó todo lo que quiso, después lo cortó cuando quiso cortarlo; estaba por debajo de quien lo precedió y fue mejor que quien lo sucedió, no lo declaro probo ante su señor, ya llegó ante él, si lo perdonó fue por su clemencia y si lo castigó fue por su pecado; goberné tras él y no me excuso por mi ignorancia ni me preocupo de buscar saber. ¡Despacio! Cuando Dios aborrece algo lo cambia”.

Sermón de ‘Utba b. Abī Sufyān

Dijo Abū Hātim según las palabras de al-‘Utbī²: Las cartas de Mu‘āwiyya se guardaron hasta que la gente de Miṣr discutió sobre si había muerto, después su carta llegó con su salud y ‘Utba subió al almimbar con la carta en su mano y dijo:

“Oh gente de Miṣr, dijo, continúan nuestros reproches hacia vosotros con las puntas de las lanzas y los filos de las espadas hasta el punto de que nos convertimos en un nudo en vuestras campanillas que vuestras gargantas tragarán y en motas en vuestros ojos sobre las que se cerrarán vuestros párpados. Cuando apriete la desnudez de la verdad sobre vosotros como un nudo, se aflojen las ataduras de la mentira entre vosotros y se desaten, debatiréis sobre el califa y desearéis el debilitamiento del poder, enfrenaréis la verdad a la mentira, ¡la más antigua de vuestras promesas es nueva para él! Conseguid

¹ Se refiere al mundo terrenal.

² Muḥammad b. ‘Abd Allāh al-‘Utbī (m. 842-3) fue uno de los poetas llamados “modernos” durante el primer siglo del califato abasí y descendiente de ‘Utba b. Abī Sufyān. Véase *EP*: s.v. *Muḥammad ben ‘Abd Allāh al-‘Utbī*.

vuestras almas si perdéis vuestra fe, pues esta es la carta del príncipe de los creyentes con la buena noticia y la promesa cercana a él. Sabed que nuestro poder sobre vuestros cuerpos está por debajo de vuestros corazones; rectificad por nosotros lo aparente y os confiaremos a Dios con respecto a lo que está oculto; pareced buenos, aunque disfrutéis con el mal; pues vosotros cosecháis lo que sembráis. En Dios confiamos y a Él imploramos ayuda”.

Otro sermón de ‘Utba

Con este *isnād*, ‘Utba se dirigió a la gente de Miṣr cuando se sublevaron, y dijo:

“Oh gente de Miṣr, elogiáis la verdad con la boca chica y no la practicáis, así como reprobáis la mentira y vosotros la lleváis a cabo, al igual que al burro le pesa su carga durante los viajes, mas no le sirve de nada saberlo. Yo, por Dios, no curo vuestras enfermedades con la espada, me conformo con el azote, ni llego al azote, mientras me sirva la fusta; no me demoro en lo primero si no rectificáis lo otro poco a poco; quien avisa es como el que predica, dejad de lado los dimes y diretes antes de decir “hizo esto o lo otro”. En verdad este el día en el que no hay castigo ni después reproche”.

Sermón de ‘Abd Allāh b. al-Zubayr

‘Abd Allāh b. al-Zubayr brindó un sermón cuando su hermano Muṣ‘ab¹ fue asesinado y dijo:

“Gracias a Dios que hace poderoso a quien quiere y humilla a quien quiere. Él no humillará a aquel con quien esté la verdad, aunque sea uno solo, ni hará fuerte a aquel cuyo bando sean los compañeros del demonio, aunque estén con él todas las criaturas. Nos llegó una noticia de Iraq que nos afligió y nos alegró: la muerte de Muṣ‘ab, Dios tenga misericordia de él. En cuanto a lo que nos entristeció, fue que el alejamiento del amigo es una quemadura que siente su compañero cuando le daña, después, los juiciosos se entregan a la buena paciencia y al beneficioso consuelo. En cuanto a lo que nos alegró, fue saber que su muerte fue un martirio, y esto es lo mejor para nosotros y para él. ¡Ea! La gente de Iraq es gente contradictoria e hipócrita, lo vendieron por menos valor

¹ Muṣ‘ab b. Zubayr (647-690) fue asesinado por Malik b. Marwān en la batalla de Dayr al-Ġāṭalīq, zona situada al norte de Bagdad a la orilla occidental del río Daġla y sede del obispado católico. Véase *Al-Munġid*: s.v. مصعب بن زبير.

del que lo cogieron. Nosotros, por Dios, no moriremos de indigestión¹, no moriremos sino asesinados, asesinados por lanzas bajo las sombras de las espadas, no es como mueren los Banū Marwān; por Dios, si se hubiera asesinado a uno de sus hombres durante la *Ġāhiliyya*, no hubiera habido Islam. ¡Ea! El mundo está sin el rey más alto cuyo recuerdo no desaparece, ni disminuye su poder, aunque se presente ante mí no lo tomaré con insolencia e impertinencia, aunque se aleje de mí no derramaré por él las lágrimas del que delira”. Después bajó.

Sermón de Ziyād al-Batrā’²

Me contó ‘Abd al-Raḥmān conforme a las palabras de al-Aṣma‘ī y según lo que dijo Abū Bakr b. Abī ‘Āṣim³ de algunas cosas del discurso, y me contó mi padre en palabras de al-Hayṭam b. ‘Adī⁴: Cuando Ziyād llegó a Basora como emir y vio sus casas dijo: “En mi gobierno, mucha alegría no le será útil y odiarlo no le perjudicará”; entró llevando un manto blanco y un pequeño velo, subió al almimbar y se dirigió a la gente: No dio la bendición al Profeta, Dios lo bendiga y salve, siendo el primero de sus discursos, después dijo:

“Tras los preámbulos necesarios, Mu‘āwiyya dijo lo que ya sabes, los testigos instrumentales presenciaron lo que ya escuchasteis, yo solo soy un hombre, que Dios preserve lo que la gente desconoce de él y que una lo que cortaron. ¡Vamos! Nosotros gobernamos y los valíes nos gobernaron a nosotros, nosotros regimos y los dirigentes nos rigieron, y encontramos que este asunto no lo arregla salvo la severidad sin violencia y la suavidad sin debilidad. Juro por Dios que no hay mentira con más testigos que la mentira de un imam sobre un almimbar; si lo escuchasteis de mí, calumniadme, sabed que yo tengo pruebas de ello, cuando me veáis ordenándoos algún asunto, cumplid con ello. Juro por Dios que, de vosotros, he abatido a muchos y que cada hombre de entre vosotros se

¹ Con esta frase hace referencia a los Banū Marwān, célebres por sus atracones. Uno de los miembros de esta tribu fue el asesino de Muṣ‘ab como hemos señalado *supra*. Véase Ibn Qutayba ([828-889] 2009: II, 262).

² *Al-batrā’* (“el mutilado”) es un término utilizado durante los primeros tiempos el Islam y referido al sermón del viernes que carece de *ḥamdala*, es decir, de la fórmula *al-ḥamd lillāh* (“loado sea Dios”), que Ziyād b. Abīhi (m. 673) olvidó pronunciar al asumir el gobierno de Basora. Véase *Al-Munğid*: s.v. *بِئْر*.

³ Podría referirse a Abū Bakr ‘Āṣim, *mawla* de los Banū Ġuḍayma de la tribu de los Asad. Ocupó el puesto de jefe de la escuela de lectores del *Corán* en Kufa, donde su autoridad en materia de estudios coránicos le aseguraría un lugar entre los siete lectores, cuyos sistemas se convertirían en canónicos. Véase *EP*: s.v. *Abū Bakr ‘Āṣim*.

⁴ Hayṭam b. ‘Adī (m. 821) fue autor de una *sīra* o biografía del profeta Mahoma. Véase *Al-Munğid*: s.v. *حَيْثَمُ بْنُ عَدِي*.

guarde de estar entre los que he derribado. Juro por Dios que tomaré al inocente por malvado, al sumiso por desobediente y al que llega por el que se va, hasta que vuestras lanzas se yergan por mí y hasta que se diga: Sálvate Sa‘d, pues asesinaron a Su‘ayd¹”. Se levantó ante él ‘Abd Allāh b. al-Ahtam al-Tamīmī² y dijo: “Oh emir, veo que te dieron sabiduría y el don del discurso”; y le dijo: “Mientes, eso es del profeta de Dios, David”.

Después se levantó ante él al-Aḥnaf: “El hombre con esfuerzo, la espada con su punta y el caballo tirando; tu esfuerzo te hizo llegar, oh emir, lo que ves; el agradecimiento viene tras la adversidad y la alabanza tras la dádiva, nosotros no elogiamos hasta que probamos”.

Después se levantó ante él Mirdās b. Udayya³ y dijo: “Escuchamos lo que dijiste, oh emir, el confidente de Dios es Abraham, la paz sea con él, cumplió con Dios lo que tú no has cumplido, y dijo Dios el Altísimo: {Que nadie cargará con la carga ajena}⁴; y tú pretendes tomar al inocente por malvado, al sumiso por desobediente y al que viene por el que se va”; entonces aquel: “Cállate, por Dios que el medio que hallé para lo que quería no fue sino hacer frente a la mentira”. Después bajó.

Dijo en otro de sus sermones:

“Me está prohibido comer y beber hasta destruir y quemar todo dejándolo a ras de suelo. Tengo que tener cuidado con la oscuridad de la noche, pues si me encuentro con alguien de noche, hago correr su sangre. Tengo que tener cuidado con la restitución de la *Ġāhilliyya*, pues si encuentro a alguien que la convoque, le corto la lengua. Cometisteis herejías y nosotros ejecutamos un castigo para cada pecado; pues a quien ahogue a una tribu, lo ahogaré, a quien queme un pueblo, lo quemaré, a quien traspase una casa, traspasaré su corazón, a quien profane una tumba, lo enterraré vivo; dejad vuestras manos y lenguas y yo os dejaré a vosotros. Entre algunos de vuestros clanes y yo había asuntos a los que yo no presté atención⁵, quien sea virtuoso que pida más y quien sea malvado que se abstenga. Si yo supiera que uno de vosotros lo mató por la debilidad proveniente

¹ Este proverbio se cuenta en *Lisān al-‘arab* s.v. بسعد. Y se emplea esta expresión para decir: “أسعد أم سعيد؟” cuando se pregunta por algo con el sentido de “¿él es de lo que se ama o de lo que se odia?”. Véase Ibn Qutayba ([828-889] 2009: II, 264).

² Con toda probabilidad se trata de un pariente de ‘Amr b. al-Ahtam al-Tamīmī (m. 630), quien fue célebre por su talento poético y oratoria. Véase *EP*: s.v. ‘Amr ben al-Ahtam al-Tamīmī.

³ Mirdās b. Udayya (m. 680) fue el líder de los *ḥārīġies* de Basora. Véase *Al-Munġid*: s.v. مرداس بن أدية.

⁴ Véase el *Corán* 53:38.

⁵ En árabe leemos: جعلتها دبر أنني وتحت قدمي. En el *Arabum Proverbia* (Freitag 1838: 288) encontramos la expresión: جعل كلامي دبر أننيه (no prestar atención a lo que dice el otro).

de mi odio¹, no le hubiera descubierto la máscara, ni le hubiera rasgado el velo hasta que se me hubiera mostrado su faz, y si hace esto no lo miraré; ayudad a vuestras almas y manteneos a distancia de este asunto”.

Sermón de al-Ḥaǧǧāǧ cuando entró en Basora

Entró con la espada ceñida y llevando sobre sus espaldas un arco árabe, subió al almimbar y dijo:

[Wāfir]

Yo soy aquel que va de frente, hombre experimentado y no se esconde,

sabréis quién soy yo cuando me ponga el turbante².

El príncipe de los creyentes puso ante él las flechas y vio que yo soy la flecha más amarga y más difícil de romper, y me hizo dirigirme a vosotros. ¡Vamos! Por Dios, os corta're como se corta la mimosa, os descortezaré como se descortezaba la flecha y os golpearé como se golpea a las camellas intrusas hasta que vea vuestras lanzas erguidas y hasta que alguien diga: Sálvate Sa'd, pues Su'ayd murió³. ¡Ea, he de guardarme de estos intercesores y eststos grupos! Pues si a mí me viene uno de estos que se sientan en grupo, no dudaré en cortarle el cuello”. Así me lo contó Aḥmad b. Sa'īd conforme a lo que dijo Abū 'Ubayd⁴ en el libro sobre las rarezas del hadiz. Y me dijo otro: “Soy yo el que ha de guardarse de estos intercesores y de estos grupos”. Y comenté esto en mi libro acerca de las rarezas del hadiz.

Otro sermón de al-Ḥaǧǧāǧ

La gente sembró rumores sobre la muerte de al-Ḥaǧǧāǧ y este dio un discurso diciendo:

“La gente de Iraq es gente de discordia e hipocresía, el diablo sembró la discordia entre ellos y dijeron: ¡Muerte a al-Ḥaǧǧāǧ, muerte a al-Ḥaǧǧāǧ! ¡Quietos!

¹ Literalmente, significa “por la tisis proveniente de mi odio”. Esta expresión denota la debilidad causada por alguna cosa. Lisān al-'arab lo explica de la siguiente manera: quien gasta el dinero en libertinajes se empobrece, al igual que el cuerpo se debilita con le afecta la tisis. Véase *Lisān al-'arab*: s.v. سئل.

² Este verso es de Suḥaym b. Waṭīl como se puede comprobar *Lisān al-'arab*: s.v. لاج. Conviene aclarar que el turbante se pone en tiempos de guerra.

³ Esta expresión árabe se corresponde con la frase en español: “Sálvese quien pueda”.

⁴ Abū 'Ubayd (728-823), estudioso de la lengua y la poesía y maestro de Abū Nuwās. Véase *Al-Munǧid*: s.v. أبو عبيد.

¡Como si al-Ḥaḡḡāḡ esperara ser mejor tras la muerte! ¡Por Dios, lo que me complace es que no he muerto y que poseo el mundo y lo que hay en él! No vi que Dios admitiera la eternidad, salvo para su creación más sencilla, el demonio. El siervo piadoso rezó a Dios y dijo: {Señor, perdóname y regálame un dominio tal que a nadie después de mí le esté bien}¹, y le dio esto, salvo la inmortalidad.

¡Cuánto desea el hombre existir! ¡Todos vosotros sois ese hombre! Es como si yo, por Dios, en cada una de vuestras partes vivas estuviera muerto, en cada zona húmeda, seco; fue transportado en su sudario de tres brazos de largo por uno de ancho, la tierra comió su carne y absorbió sus humores, el amante se marchó del lado de su hijo dividiendo lo pernicioso de sus bienes; aquellos que reflexionan saben lo que digo”, después bajó del almimbar.

Otro sermón de al-Ḥaḡḡāḡ cuando quiso hacer la peregrinación

Pronunció un discurso y dijo: “Oh gente, yo quiero hacer la peregrinación, puse a mi hijo en mi lugar y le ordené lo contrario de lo que ordenó el Enviado de Dios, Dios lo bendiga y salve, a los medineses partidarios del Profeta; el Enviado de Dios ordenó que se aceptara a los virtuosos de entre ellos y que se rechazara a los malvados; yo le he ordenado que no se acepte a los virtuosos y que no se rechace a los malvados de entre vosotros. ¡Ea! Vosotros, después de mí, diréis lo que os impidió demostrar el temor que os infundo, después de mí diréis: ¡Que Dios no le dé buena compañía! ¡Vamos! Yo me apresuro a responderos: ¡Que Dios no os dé un buen califato!” Después bajó del almimbar.

Sermón de al-Ḥaḡḡāḡ

Dio un discurso y dijo: “Mi azote es mi espada, su tahalí está en mi cuello, su empuñadura está en mi mano, ¡su punta será un collar para quien se engañe conmigo! “Y dijo al-Ḥasan: “¡Maldita sea! ¡Cómo engaña a Dios!”.

Un hombre juró por su divorcio que al-Ḥaḡḡāḡ estaba en el infierno, después vino su mujer y le privó de tocarla; vino Ibn Sīrīn y le preguntó sobre una cuestión de

¹ Véase el *Corán* 38:35.

derecho: “Oh sobrino, vete y permanece con tu familia, pues si al- Ḥağğāğ no está en el infierno no te perjudicará fornicar”.

Sermón de ‘Umar II b. ‘Abd al-‘Azīz, Dios tenga misericordia de él

Me contaron Abū Sahl, Ishāq b. Sulaymān¹, Šu‘ayb b. Šafwān conforme a lo que dijo un hombre de la gente de Sa‘īd b. al-‘Āṣ: En otro sermón que dio ‘Umar II b. ‘Abd al-‘Azīz, Dios tenga misericordia de él, loó a Dios y lo glorificó, después dijo:

“Tras los preámbulos necesarios, vosotros no fuisteis creados en vano, ni seréis abandonados en vano, pues para vosotros habrá un día en el que Dios descenderá para juzgaros y separaros; quien sale de la misericordia de Dios se frustra y se pierde, se le prohíbe el Paraíso que se extiende por los cielos y la tierra. ¿Acaso no sabíais que nadie estará seguro mañana salvo aquel que hoy esté en guardia y tema, quien cambie lo que se agota por lo permanente, lo poco por lo mucho, el miedo por la seguridad? ¿Acaso no veis que vosotros estáis en los despojos que dejaron los muertos, los cuales serán, después de vosotros, para los que se queden, hasta que sean devuelto a los buenos herederos? Vosotros, cada día, despedís al muerto que va Dios por la mañana y por la tarde, hasta que lo escondéis en una grieta del suelo, dentro de una grieta sin allanar y sin sitio para apoyar la cabeza; él ya abandonó a sus seres queridos, entró en contacto con la tierra y afrontó el Juicio Final, pues está sujeto a su obra, prescinde de lo que dejó y tiene necesidad de lo que dio. ¡Temed a Dios antes del fin de los tiempos y la llegada de vuestra muerte! Esto es lo que digo y lo que sé es que cualquiera tiene más pecados que yo, y pido perdón a Dios y a Él vuelvo”. Después levantó los bajos de sus ropas sobre su rostro, lloró e hizo llorar a quienes estaban a su alrededor.

Sermón de Ḥālīd b. ‘Abd Allāh en un día de fiesta

Dio un sermón y mencionó a Dios y su magnificencia, después dijo:

“Fuiste lo que quisiste ser, nadie sabe como eres salvo tú, después juzgaste hacer la creación, ¿qué es lo que trajiste de los milagros de tu hecho, de lo grande y lo pequeño de tu creación, de lo aparente y lo oculto de tus átomos: las categorías de sus

¹ Ishāq b. Sulaymān (858-955) fue autor de obras médicas y filosóficas. Véase *EP*: s.v. *Ishāq b. Sulaymān*.

grupos, sus individuos y sus parejas? ¿Cómo incorporaste los extremos del átomo y la médula del mosquito¹ a formas más grandes que esto que se mezclaron con las almas?”

Y dio un discurso un día y un saltamontes cayó sobre su ropa y dijo: “Gloria a Dios que creó al saltamontes, le añadió patas, lo adornó con alas, lo vistió con su piel y le otorgó poder sobre lo que es más grande que él”.

Sermón de al-Ḥaḡḡāḡ

Dio un sermón y dijo:

“Oh gente, preservad vuestras partes pudendas y elegid a las personas por su moral, pues son lo peor cuando se les da y las más reacias cuando se les pide. Yo vi que ser paciente con las prohibiciones de Dios es más fácil que ser paciente con el tormento de Dios”.

Sermón de Sulaymān b. ‘Abd al-Malik

Dio un sermón y dijo:

“Este mundo es la casa de la vanidad y la morada de la mentira, hace reír al que llora y hace llorar al que ríe, hace temer al que está seguro y da seguridad al que teme, empobrece al rico y enriquece al pobre, es dado a la seducción y a jugar con su gente. Oh siervos de Dios, tomad su libro como ejemplo, complacéos con él como gobernante, haced de él vuestro guía, pues es copia lo que hubo antes que él y no se compuso ningún libro como él después. Sabed, oh siervos de Dios, que este *Corán* deja clara la astucia de Satán como la luz de la mañana cuando brilla sobre la oscuridad de la noche cuando se disipa”.

Sermón de Yazīd b. al-Walīd tras matar a al-Walīd²

Loó y glorificó a Dios y después dijo:

“Oh gente, por Dios que no salí con insolencia, ni petulancia, ni avaricia hacia este mundo, ni con deseo de reinar, ni me elogio a mí mismo, pues seré un déspota si Dios no se apiada de mí, pero salí enfadado con Dios y con su religión, invocando a Dios y a

¹ Metafóricamente, se refiere a algo que es difícil de encontrar. Véase *Kazimirski*: s.v. بعض.

² Al-Walīd es el primo de Yazīd, al que derrocó para alcanzar el califato. Véase *EP*: s.v. Yazīd (III) b. al-Walīd.

la *sunna* de su profeta; cuando se destruyeron las señales del camino recto y se apagó el fuego de la gente devota, apareció el opresor obstinado, el que hace lícita cualquier cosa prohibida, el que incurre en cualquier innovación, el apóstata en el Día del Juicio Final, y él es mi primo por parentela, igual a mí en alcurnia; cuando lo vi, pedí a Dios un favor en su asunto, le rogué que no me encomendara a mí y llamé a aquel que me contestó de entre la gente de mi valiato, hasta que Dios hizo descansar de él a los siervos y lo quitó del país con su poder y su fuerza, no con los míos.

Oh gente, creéis que no debo colocar piedra sobre piedra, ni ladrillo sobre ladrillo, ni volver a cavar un río, ni atesorar bienes, ni dárselo a un esposo ni a un hijo, ni debo trasladarlo de región en región hasta terminar con la pobreza de este país y con la miseria de sus gentes, pues si sobrara algo, lo llevaría a la región contigua. No os obligaré a permanecer en las fronteras en vuestras expediciones, pues os sublevariais y llevaría a vuestra gente a la revuelta, no cerraré mi puerta sin vosotros, pues los fuertes se comerían a los débiles, no atacaré a la gente de vuestra *ǧizya*¹, con lo que les haría abandonar sus países y cortarían su descendencia.

Creéis que debo dar en abundancia los dones cada año y las provisiones cada mes, hasta que seáis iguales en rango y que el más distinguido de entre vosotros sea como vuestro pariente más cercano. Si os satisfago, debéis escuchar, obedecer, saber cooperar y ayudaros, si no, tendríais que revocarme, salvo que me hicierais volver a Dios, si me arrepintiera, me aceptaríais y si conocierais a alguien que ocupara mi lugar de entre los que son conocidos por su probidad y os da de sí mismos como lo que yo os doy, querríais reconocerlo como líder, yo soy el primero que lo reconocería y aceptaría obedecerle.

Oh gente, no se obedece a la criatura que desobedece al Creador. Digo esto y pido perdón a Dios, el Grande, por mí y por vosotros.

Cuando se reconoció a Marwān como líder, fue desterrado y crucificado. Leían en las cartas: “Oh tú que derrochas las riquezas, te postras ante la corrupción, tu valiato era clemencia y un argumento para ellos, pero te cogieron y te crucificaron”.

¹ Impuesto de capitación que pesaba sobre los no musulmanes que vivían en el dominio del Islam. Era el impuesto que pagaban por mantenerse en su infidelidad, viviendo en territorio cristiano y gozando de la protección de los musulmanes ante ataques enemigos. Véase Maíllo (2005: s.v. *ǧizya*). En este caso, el orador quiere decir “no atacaré a la gente que os paga el impuesto de capitación”.

Sermón de Abū Ḥamza al-Ḥārīḡī¹

Abū Ḥamza al-Ḥārīḡī dio un sermón en la Meca, mencionó al Enviado de Dios, Dios lo bendiga y salve, después a Abū Bakr y a ‘Umar, Dios esté satisfecho de ellos, dado que eran de su familia, después dijo:

“Uṭmān gobernó y siguió durante seis años la conducta de sus dos predecesores, estando por debajo de ellos, después siguió durante los seis últimos años lo que anuló los primeros y murió. Gobernó ‘Alī, pero no logró la verdad de forma deliberada, ni se erigió para él alminar alguno, después murió. Gobernó Mu‘āwiyya, maldito por el Enviado de Dios e hijo del maldito, escogió a los siervos de Dios como administradores, a los bienes de Dios como hombres influyentes y a su fe como algo impuro, después murió, maldecidlo pues Dios lo maldijo. Después gobernó Yazīd b. Mu‘āwiyya, Yazīd el borracho, Yazīd el de los monos, Yazīd el de los guepardos, libertino en su interior y digno de confianza en su indiscreción². Después los siguió califa tras califa”.

Cuando llegó a ‘Umar II b. ‘Abd al-‘Azīz, evitó recordarlo³. Después mencionó a Yazīd b. ‘Abd al-Malik y dijo:

“Come lo que está prohibido y viste ropajes de mil dinares, por los que los hombres fueron golpeados y fueron desveladas sus vergüenzas, Ḥabāba por su derecha y Salāma⁴ por su izquierda cantándole, hasta que se bebió todo, rasgó sus ropas, después se volvió hacia uno de ellos y dijo: ¿Acaso no vuelo? ¡Claro! Vuela hacia el fuego”.

Después mencionó a sus compañeros y dijo:

“Por Dios, los jóvenes que han llegado a la edad madura en su juventud, hacen la vista gorda con el mal, sus pies se hacen pesados ante la mentira, están extenuados por el culto, fatigados por la vigilia, Dios los mira en medio de la noche con sus espaldas

¹ Abū Ḥamza al-Ḥārīḡī (m. 748) fue un insurgente *ibādī* y se sublevó contra los omeyas. Véase *Al-Munḡid: s.v. حمزة الخارجي أبو*.

² Se trata de una contradicción. El hablante en realidad quiere expresar que Yazīd era abiertamente libertino y que no se le podía confiar ningún secreto. Véase *EP: s.v. Yazīd (I) b. Mu‘āwiyya*.

³ ‘Umar II, en efecto, fue muy piadoso.

⁴ Se trata de dos cantores que amenizaban las reuniones de Yazīd II b. ‘Abd al-Malik. Véase Ibn Qutayba ([828-889] 2009: II, 272).

inclinadas sobre el *Corán*, la tierra se comió sus rodillas, sus manos y sus frentes, desdeñaron esto por causa de Dios, hasta que vieron que se había hecho muescas a las flechas, se habían dirigido las lanzas y se habían desenvainado las espadas, el batallón tronó con los rayos de la muerte, el joven avanzó recto, hasta que se enredaron sus pies sobre el cuello de su montura, la belleza de su rostro se cubrió de sangre y se apresuraron hacia él las bestias de la tierra y se posaron sobre él las aves del cielo. ¡Cuántos ojos en el pico de un pájaro, cuyo dueño, hace tiempo, lloró en mitad de la noche por miedo a Dios! ¡Cuántas manos se separaron de sus puños, cuyo dueño, hace tiempo, en ellas se apoyó en medio de la noche por posternarse a Dios!” Después dijo: “Oh, oh”¹, lloró y después bajó del alminbar.

Sermón de Qaṭarī al-Ḥārīgī²

Mencionó en él a aquellos que dijeron: “Hay quien es más fuerte que nosotros”, y dijo: “Se los llevó a sus tumbas y no los llamaron viajeros, se los bajó y no se les llamó huéspedes, del sepulcro se hicieron entrañas, de la tierra, sudarios, y de los cadáveres se hicieron vecinos; pero son vecinos que no responden al llamado, ni prohíben la injusticia, si están en tierra fértil, no se alegran, si les falta la lluvia, no desesperan; todos son los más solitarios, los vecinos más lejanos, no visitan a nadie ni son visitados. Guardaos de lo que Dios os desaconseja. Sacad provecho de sus sermones y refugiaos de su cólera”.

Y en un sermón de Yūsuf b. ‘Umar³:

“¡Temed al Señor, oh siervos de Dios! Cuántos tienen esperanza y no la alcanzan, cuántos acumulan bienes y no los comen, cuántos ambicionan lo que abandonarán; quizá lo reúnan por vanidad o lo ambicionen de verdad, les alcanzó lo prohibido, lo legaron al enemigo, soportaron sus pecados, recondujeron sus errores y pidieron perdón, desolados, a su señor; perdieron este mundo y el otro, esto son pérdidas evidentes”.

Se cuenta en un sermón de al-Ḥaḡḡāḡ:

¹ Interjección que expresa dolor o tristeza

² Qaṭarī al-Ḥārīgī (m. 697) es Qaṭarī b. al-Faḡā’, poeta de la tribu de tamīm, al que los jāriḡies eligieron como su califa, posición que ocupó durante trece años. Véase *Al-Munḡid: s.v. فطرئ الخارجئ*.

³ Yūsuf b. ‘Umar (m. 745) fue un emir de los gobernantes omeyas en Iraq, Jurasán y Yemen. Véase *Al-Munḡid: s.v. يوسف بن عمر*.

Dijo Mālik b. Dinār: Lo escuché sobre el alimbar diciendo:

“Un hombre mejoró sus obras, examinó su conciencia, reflexionó sobre lo que lee en su libro y sobre lo que ve en su balanza, un hombre que refrena sus pasiones, gobierna sus preocupaciones y toma las riendas de su corazón al igual que toma las riendas de su camello; si lo conduce a la obediencia a Dios, lo sigue, y si lo conduce a desobedecer a Dios, lo detiene”.

Sermón de al-Manṣūr¹

Al-Manṣūr dio un sermón en la Meca y dijo:

“Oh gente, yo soy el sultán de Dios en su tierra, os gobierno con su concesión, su afirmación, su confirmación y su iluminación, soy el que guarda su botín, obrando con ello según su voluntad, dividiéndolo conforme a sus deseos, dándolo según ordena; me convirtió en un candado, si quiere abrirme para daros a vosotros y dividir vuestras provisiones, me abrirá, y si quiere cerrarme, me cerrará. Suplicad a Dios y pedidle en este noble día que os otorgue Su favor, el cual os dio a conocer en Su libro, cuando dice: {Hoy os he perfeccionado vuestra religión, he completado Mi gracia en vosotros y Me satisface que sea el islam vuestra religión}², que guíe hacia la razón y hacia el buen sentido, que me inspire compasión por vosotros y actuar bien para vosotros y me abra para daros y para dividir vuestras provisiones con justicia entre vosotros”.

Sermón de Dāwud b. ‘Alī³

Dio un sermón y dijo:

“Una lengua se guarda de hablar, un hombre extrae una lección de otro, un hombre sensato toma ejemplo al darlo, retiene lo mejor que dijo y ofrece lo mejor de hizo”. Después tomó la empuñadura de su espada y dijo:

¹ Abū Ġa‘far ‘Abd Allāh, al-Manṣūr (m. 775) fue el segundo califa abasí, fundador de la ciudad de Bagdad en el año 762, a la que llamó *Madīnat al-Salām* (“ciudad de la paz”) y que fue capital del Imperio. Véase *Al-Munğid*: s.v. المنصور.

² Véase el *Corán* 5:3.

³ Dāwud b. ‘Alī b. Ḥalaf, Abū Sulaymān (815/18-884) fue imam de la escuela de derecho religioso de la *zāhiriyya*, que representa el rechazo hacia el razonamiento humano y se basa, exclusivamente, en el *Corán* y el hadiz. Dāwud no solo rechaza la opinión personal, sino también el razonamiento analógico. Véase *EP*: s.v. *Dāwūd ben ‘Alī*.

“En vosotros hay una enfermedad cuyo remedio es este, yo soy vuestro líder para su cura y tras la amenaza no está si no el castigo”.

Otro sermón de Dāwud b. ‘Alī

Cuando Abū al-‘Abbās¹, al principio de su califato, se puso de pie sobre el almimbar, tenía el rostro como la página del *Corán*, se avergonzó y no habló; entonces, se levantó Dāwud b. ‘Alī y subió al almimbar; y dijo al-Manṣūr: “Hablaste sobre nuestro jeque y gran hombre, quien se reivindica a sí mismo y todo el mundo está de acuerdo; desenvainé mi espada, cubrí mis ropas y dije: Si lo hace lucharé contra él”; cuando subió un peldaño, recibió a la gente en su presencia sin que estuviera Abū Al-‘Abbās, después dijo²: “Oh gente, el príncipe de los creyentes aborrece que su hablar se adelante a sus acciones, pues la influencia de los hechos son más útiles para vosotros que el hablar bien, os basta con el libro de Dios como ejemplo a seguir y con el primo del Enviado de Dios como vuestro califa. Pongo a Dios por testigo públicamente que no quiero más que a Dios en este sitio y que nadie después del Enviado de Dios tiene más derecho que ‘Alī b. Abī Ṭālib y que este príncipe de los creyentes, opine quien opine y murmure quien murmure”. Dijo Abū Ğa‘far³: “Después bajó y envainé mi espada”.

Sermón de un beduino

“Tras los preámbulos necesarios, este mundo es la morada de pesares y el otro es la morada de la eternidad, tomad, oh gente, haced de vuestra residencia un lugar de paso, no desveléis vuestras deshonras ante quien no oculta vuestros secretos, pues en este mundo se os hizo vivir y para el otro fuisteis creados. Yo digo esto. El que pide perdón a Dios, el que le invoca es el califa, después el emir Ğa‘far b. Sulaymān”.

Sermón del al-Ma’ mūn el viernes

“Gracias a Dios que reclama la alabanza para Sí y que necesita de Su creación, Le glorifico, Le pido ayuda, confío en Él, me encomiendo a Él y atestigo que no hay más Dios que un solo Dios y no tiene asociado, atestigo que Mahoma es Su siervo y Su

¹ Abū al-‘Abbās ‘Abd Allāh al-Saffāh (722-754) fue el primer califa abasí, al-Manṣūr era su hermano y heredero del califato. Véase *Al-Munğid*: s.v. أبو العباس.

² Ahora habla Dāwūd b. ‘Alī.

³ *Kunya* o apodo de al-Manṣūr.

enviado, al que envió por el camino recto y por la religión de la verdad para comunicar toda la fe, aunque lo odiaran los idólatras.

Os ordeno, oh siervos de Dios, venerar a Dios Único, obrar por él, cumplir su promesa y temer su amenaza; pues Él no salvará sino a quien lo venere, obre para Él y Lo satisfaga. Así que venerad a Dios, oh siervos del Señor, dedicad vuestras vidas a vuestras obras, cambiad lo que se queda por lo que se va, viajad, pues os traerá fortuna, preparaos para la muerte, pues es inminente, sed un pueblo del que asustarse y prestad atención, enseñadles que este mundo no es una morada, así que cambiadlo; Dios no os creó en vano, ni os abandonó sin motivo; entre ninguno de vosotros y el paraíso y el infierno no hay nada, sino la muerte que descenderá.

Los instantes merman el objetivo, una sola hora lo destruye para ser digna de un corto período, el nuevo día y la nueva empujan al que está oculto, es capaz de ir rápido, quien llega se instala con éxito o con desgracia, es merecedor de la mejor provisión, pues un siervo que veneró a su señor, se aconsejó a sí mismo, ofreció su arrepentimiento, venció sus deseos, su muerte está oculta para él, su esperanza le embauca y Satán se encarga de él: adorna el pecado para que lo cometa, le hace desear el arrepentimiento para que lo posponga, hasta que lo sorprende su deseo más imprevisto. ¡Cómo se arrepiente el que está distraído, que sea su vida una prueba de ello o que le lleven sus días a la miseria! Pedimos a Dios que nos haga a nosotros y a vosotros de los que no sorprende ningún placer, de los que no renuncian a obedecerle por distracción, ni se eximen de ello tras la muerte por miedo; Él es el que escucha la oración, otorga el bien y hace lo que quiere.

Y en el sermón de al-Ma'mūn el día de los sacrificios tras la primera fórmula de “Dios es grande”

“Este vuestro día es un día en el que Dios hizo evidente su gracia, obligó a que se le respetara, honró los deberes religiosos, se lo concedió a la élite de su creación, en él probó a su amigo íntimo¹, en el que salvó a su profeta de degollar, lo convirtió en sello de los diez primeros días de *dū al-ḥiġġa*², en precedente de los días de *Nafṛ*³; un día

¹ Al-Ḥalīl es el sobrenombre del patriarca Abraham entre los árabes. La fiesta de los sacrificios se celebra en su honor. Véase *Kazimirski: s.v. حن*.

² Véase *Kazimirski: s.v. علم*.

³ El día en que el pueblo va de Mina a La Meca. Mina está situada cerca de La Meca. Es un lugar de peregrinación, en el que el peregrino arroja tres piedras que simbolizan al diablo. Véase *Mu'ġam al-buldān: s.v. بنى*.

sagrado de entre los grandiosos días, en el mes de *muḥarram*¹, el día de la gran peregrinación, un día en que Dios invocó la reunión y el *Corán* descendió con su gloria y dijo Dios glorificado y enaltecido sea: {¡Llama a los hombres a la peregrinación!}²; entonces se acercaron a Dios aquel día con sus animales degollados, glorificaron los ritos de Dios y lo hicieron con sus mejores posesiones y con la sana devoción de sus corazones, y Él dijo: {Dios no prestará atención a su carne ni a su sangre, sino a vuestro temor de Él}³; después dijo “Dios es grande”, “loado sea Dios”, rezó por el Profeta y por los mandamientos de la devoción, después dijo, tras mencionar el Paraíso y el Infierno:

“Se engrandeció la magnitud de ambas moradas, se elevó el castigo de los tormentos⁴ y se alargó el tiempo de ambos bandos. ¡Dios, Dios! Por Dios, esto es un esfuerzo, no un juego, es la verdad, no la mentira, no se trata sino de la muerte, de la resurrección, de la balanza, del Último Juicio, del castigo y del camino recto, después, de la penitencia y de la recompensa, quien escape un día a la muerte, vencerá y quien muera, fracasará. Toda la bondad está en el Paraíso y todo el mal, en el Infierno”.

Y en un sermón de al-Ma'mūn el día de la ruptura del ayuno tras la primera fórmula de “Dios es grande”:

“Este vuestro día es un día de fiesta, de tradición, de súplica y de anhelo, un día en el que Dios acordó el ayuno del mes de ramadán y en el que comenzó la peregrinación a Su morada sagrada, lo estableció los últimos días del mes y los primeros días de los meses de peregrinación, lo hizo con la expectativa de imponeros ayuno y de que realicéis más oraciones de las prescritas, en él permitió que comierais y prohibió que ayunarais; pedid a Dios lo que necesitéis y pedid perdón por vuestros excesos, pues se dice que no hay nada grande con remordimientos, ni nada pequeño con persistencia”. Después vino la fórmula de “Dios es grande”, la de “loado sea Dios”, mencionó al Profeta, la paz sea con él, y pronunció los mandamientos de la devoción. Después dijo:

“Temed a Dios, oh siervos del Señor, apresuraos a hacer aquello en lo que vuestra convicción sea justa, que la duda no esté presente en ninguno de vosotros, pues es la muerte destinada para vosotros, tras ello no se pide ser levantado, ni antes de ello se

¹ Primer mes del año lunar. Véase *Abdel-Nour: s.v. محرم*.

² Véase el *Corán* 22:27.

³ Véase el *Corán* 22:37.

⁴ Traducimos “tormentos” de acuerdo con *Kazimirski: s.v. عمل*.

prohíbe el arrepentimiento. Sabed que no hay nada antes de ello, sino por debajo y no hay nada después, sino por encima. No ayuda con la inquietud, ni con la agonía de la muerte, ni con las penas, ni ayuda con la tumba y su oscuridad, su estrechez, su soledad, el terror de su ascenso¹, ni con las cuestiones de sus ángeles, sino el buen trabajo que Dios encomendó. Quien tropiece con la muerte, aparecerán sus remordimientos, lo abandonará su renuncia, desde la resurrección, invocará a lo que no se le responde, pagará un rescate que no será aceptado. ¡Dios, Dios, siervos del Señor! Sed un pueblo que pide la resurrección y se le concede cuando se le prohíbe a aquellos que la buscaron, pues los que os precedieron no desean sino este respiro que os fue dado a vosotros, desconfiad de aquello contra lo que Dios os alerta, temed el día en que Dios os reunirá para colocar vuestras balanzas, para divulgar las páginas que preservan vuestras obras. Que el siervo mire lo que coloca en su balanza, lo que en ella pesa y lo que dicta su página sobre sus derechos y deberes; Dios os contó lo que dijeron los que abandonaron cuando se alargó su renuncia, dijo: {Se expondrá la Escritura y oirás decir a los pecadores, temiendo por su contenido}². Y dijo: {Para el día de la Resurrección dispondremos balanzas que den el peso justo}³. Yo no os prohíbo de este mundo nada más grande de lo os prohibió el propio mundo, pues todo lo que tiene lo prohíbe, todo lo que hay en él invita al otro mundo. Lo más grande que vieron vuestros ojos de los milagros fue el reproche del libro de Dios a este mundo y la prohibición de Dios con respecto a él, pues dice: {¡Que la verdad de acá no os engañe, y que el Engañador no os engañe acerca de Dios}⁴ y dijo: {La vida de acá es solo juego y distracción}⁵. Beneficiaos de conocerlo y de las noticias de Dios sobre él, sabed que un pueblo de siervos del Señor fue capturado por la infalibilidad de Dios y desconfiaron de sus campos de batalla, se alejaron de sus engaños, optaron por obedecer a Dios en él y alcanzaron el Paraíso al abandonar este mundo”.

Palabras de quien se confunde

Nos contó Abū Ḥātim que al-Aṣma‘ī dijo: Nos contó ‘Īsà b. ‘Umar: “Un emir dio una vez un discurso, dejó de hablar y se ruborizó, fue enviado a un pueblo de las tribus, el cual criticó esto, así que los reunió y entre ellos había un *yarbū‘*⁶ fornido, y dijo

¹ Se refiere al ascenso del alma a los cielos. Véase *Kazimirski: s.v. طلع*.

² Véase el *Corán* 18:49.

³ Véase el *Corán* 21:47.

⁴ Véase el *Corán* 32:33.

⁵ Véase el *Corán* 47:36.

⁶ *Yarbū‘* designa un importante grupo de tribus de Tamīm, así como otros grupos étnicos y otras tribus del sur y del norte. Véase *EP²: s.v. Yarbū‘*.

el emir: “Hablad”; uno de ellos se levantó y dio un buen discurso hasta que llegó a “después de los preámbulos necesarios” y dijo: Después de los preámbulos necesarios, después de los preámbulos necesarios...”, y no supo qué decir, después dijo: “Mi esposa está repudiada por tres veces, no quise unirme hoy, pues me lo prohibió”. Otro dio un discurso y cuando llegó a “después de los preámbulos necesarios” se quedó ahí, miró y he aquí que la gente le miraba y dijo: “¡Que Dios te maldiga! ¡Ves que estoy en ello y vuelves también tu mirada hacia mí!”. Dijo uno de ellos: “Vi grandes navíos navegando entre la gente y yo”. Subió el *yarbūʿī* y dio un discurso: “Después del preámbulo necesario, por Dios no sé que decir, ni en qué me alzasteis¹, ¿qué digo?”, dijo alguno de ellos: “Habla sobre el aceite”; y dijo: “El aceite está bendito, tomadlo y ungió con él”. Esto es lo que dicen los bellacos hoy cuando se dice: “No hice esto, habla sobre la naturaleza del aceite y sobre su estado”.

Cuando vino Yazīd b. Abī Sufyān² a Siria como valí de Abū Bakr, Dios esté satisfecho de él, dio un discurso, se equivocó y volvió a loar a Dios, se equivocó de nuevo y volvió a loar a Dios y se equivocó otra vez, y dijo:

“Oh gentes de Siria, a ver si Dios lo hace fácil después de la dificultad, después de no poder hablar lo hace elocuente, vosotros estais ante un imam justo, que es más necesario que un imam que hable”. Después bajó. Y esto llegó a oídos de ‘Amr b. al-‘Āṣ y lo aprobó.

Tābit Quṭna³ subió al almimbar en Sejistán⁴, loó a Dios, después se equivocó y bajó mientras decía:

[Ṭawīl]

Aunque no fui entre vosotros un orador,

lo soy con mi espada cuando llega la batalla

Y le dijeron: “Si lo hubieras dicho sobre el almimbar serías el mejor orador”.

¹ Se refiere al almimbar.

² Yazīd b. Abī Sufyān (m. 640) fue hermano de Mu‘āwīya b. Abī Sufyān, el primer califa omeya. Véase *Al-Munğid*: s.v. *يزيد بن أبي سفيان*.

³ Tābit b. Ka‘b b. Ġābir al-‘Atkī, uno de los árabes más valientes y nobles en época de Marwān I (648-685). Véase *Al-Munğid*: s.v. *تابت بن كعب*.

⁴ Se trata de una vasta región histórica situada entre el este de Irán y el sur de Afganistán. Véase *Mu‘ğam al-buldān*: s.v. *سجستان*.

‘Abd Allāh b. ‘Āmir¹ se confundió en Basora el día de los sacrificios, estuvo así un rato, después dijo: “Por Dios, no he reunido dificultad de expresión, ni vileza para que la escuchéis, quien coja una oveja del zoco, esta es suya y yo pagaré su precio”.

Ḥālid b. ‘Abd Allāh al-Qasrī² se confundió y dijo: “Estas palabras vienen a veces y otras se van, quizá se las buscó y se negaron, o se las trató con desdén y se hicieron más difíciles, pues no apresura su llegada a que sea más fácil que tomar su rechazo; al bravo se le enredan las vestiduras, el mordaz pierde su elocuencia, pero esto no le trastorna ni lo abate; volveré si Dios quiere”.

Ma‘n b. Zā‘ida³ se confundió, golpeó el almimbar con su pie y después dijo: “Soy hombre de guerras, no de almimbares”.

‘Abd Rabbihi al-Yaškurī trabajaba para ‘Ays b. Mūsā en las ciudades, subió al almimbar, dio gracias a Dios, se equivocó y calló, después dijo: “Por Dios, estoy en mi casa y vienen a mi lengua miles de palabras, mas si me apoyara sobre estos báculos vuestros, vendría Satán y las borraría de mi corazón, cuando estaba no había un día más querido para mí que el viernes, he llegado y no hay un día más detestable para mí que el viernes y esto no se debe sino a este discurso vuestro”.

Rawḥ b. Ḥātim⁴ subió al almimbar y cuando vio a toda la gente se quedó sin palabras y dijo: “Inclinad vuestras cabezas y bajad vuestras miradas, subir⁵ por primera vez es difícil, si Dios facilita abrir el candado será fácil”.

Un hombre fue invitado a dar un sermón sobre el matrimonio, pero se quedó sin palabras y dijo: “Enseñad a vuestros muertos que no hay más Dios que Dios”; y dijo una mujer que estaba presente: “¡Para esto te llamamos! ¡Que Dios te haga morir!”

Dijo ‘Ubayd Allāh b. Ziyād: “¡Qué cosa tan excelente es el emirato sino fuera por el ruido de los mensajeros y por el enaltecimiento de los oradores”!

¹ ‘Abd Allāh b. ‘Āmir (m. 679) fue valí de Basora en tiempos de ‘Uṭmān (644-656) y de Mu‘āwiyya (661-680). Véase *Al-Munğid*: s.v. عبد الله بن عامر.

² Ḥālid b. ‘Abd Allāh al-Qasrī fue emir de Iraq en tiempos de Hišām b. ‘Abd al-Malik (724-743). Véase *Al-Munğid*: s.v. خالد بن عبد الله.

³ Ma‘n b. Zā‘ida (m. 769) sirvió a los omeyas y a los abasíes y se lo considera uno de los árabes más nobles. Véase *Al-Munğid*: s.v. معن بن زائدة.

⁴ Rawḥ b. Ḥātim (m. 791) fue uno de los gobernadores de Ifrīqiya. Véase *El²*: s.v. Rawḥ ben Ḥātim.

⁵ Al almimbar.

Le dijeron a ‘Abd al-Malik: “Las canas se apresuraron sobre ti”; y dijo: “Cómo no se van a apresurar sobre mí si yo ofrezco mi intelecto a la gente cada viernes una vez o dos”.

Gobernó un hombre de los Banū Hāšim y se lo conocía por Dandān Baḥr al-Yamāma, cuando subió al almimbar se equivocó y dijo: “Que Dios dé larga vida a todos estos rostros y me haga servirlos de rescate, ordené a lo guardas nocturnos que no vieran a nadie, salvo que me lo trajeran, aunque fuera yo”. Después bajó.

Los almimbares

Dijo cierto exégeta sobre las palabras de Dios glorificado y enaltecido sea: “{de sus tesoros y suntuosas residencias}¹, esto es el almimbar”. Y dijo el poeta:

[Basīt]

Nuestras son las mezquitas que construimos y en ellas permanecemos,

en los almimbares, nuestros asientos son humildes,

no nos dormimos cuando estamos sobre ellos,

ni los ocupa nadie más que nosotros.

Dijo al-Kumayt² mencionando a los Banū Omeya:

[Ṭawīl]

Correctos sobre los báculos³ el día que suben⁴

por lo que dicen de ellos, errados cuando descenden,

lo comparan con símiles y es su destino⁵,

¹ Véase el Corán 26:58.

² Al-Kumayt al-Asadī (680-744) es un poeta kufi, autor del diván “Al-Hāšimiyāt”, que constituye un elogio a los Banū Hāšim, un clan de la tribu de Qurayš, cuyo primer miembro fue el bisabuelo del Profeta. Véase *Al-Munğid: s.v. الكمييت الأسدي*.

³ Se refiere al báculo en el que se apoya el orador para dar su discurso. Véase el “Estudio sobre el saber y la elocuencia” (p. 335).

⁴ Al almimbar.

⁵ Se refiere al mundo terrenal. Véase Ibn Qutayba ([828-889] 2009: II, 282).

se le prohíbe tanto una bebida¹ como una comida².

Dijo alguno de los estudiosos del hadiz:

[Ṭawīl]

Mancillaste el almimbar con culo tembloroso,

no estará sin tacha, aunque lo purifiques con lo más inmaculado.

Al-Uqayšir³ pasó ante Maṭar b. Nāġia al-Yarbū'ī⁴ cuando dominaba Kufa en época de al-Ḍaḥḥāk b. Qays al-Šārī⁵, Maṭar dio un discurso y dijo:

[Kāmil]

Oh tamimíes, ¿qué le pasó al almimbar de vuestro reino

para que el camello añojo no deje de moverse,

los almimbares reniegan de los que son como vosotros,

llamad a Ḥuzayma y el almimbar se quedará quieto,

depusieron al príncipe de los creyentes y reconocieron

a Maṭar, ¡Por tu vida! Un reconocimiento que claro no es,

pusieron a Maṭar como sucesor y fue, a decir verdad

un cambio, por tu vida, de un omeya por un tuerto.

Qutayba b. Muslim dio un discurso sobre el almimbar de Jurasán, se cayó el báculo de su mano, sus enemigos esperaron que algo malo le ocurriera y sus amigos se

¹ El vino.

² El cerdo.

³ Se trata de al-Muġīra b. 'Abd Allāh al-Asadī, célebre poeta que satirizó a 'Abd al-Malik y escribió un panegírico a Muš'ab b. Zubayr. Véase *Mu'ğam al-Šu'arā'*: s.v. *المغيرة بن عبد الله الأسدي*.

⁴ En la obra de al-Ṭabarī aparece un personaje llamado Maṭar b. Nāġia al-Riyāhī, pero no podemos asegurar su identificación con el personaje que cita Ibn Qutayba. En cualquier caso, véase Ṭabarī ([839-923] 1999: III, 587/629).

⁵ Este personaje puede identificarse con al-Ḍaḥḥāk b. Qays al-Šaybānī (m. 746), quien ocupó Kufa y Marwān II acabó con él; o bien, a al-Ḍaḥḥāk b. Qays al-Fihri (m. 684), que fue valí de Kufa y protegió a 'Abd Allāh b. al-Zubayr. Véase *Al-Munğid*: s.v. *الضحاك بن قيس*.

entristecieron. Qutayba supo esto y dijo: Nada es como lo que cree el enemigo y teme el amigo, pero esto es como dijo el poeta:

[Ṭawīl]

Dejó de lado su bastón y allí se quedó,

como se queda tranquilo el viajero al volver.

Y dijo Wāṭil b. Ḥalīfa al-Sadūsī, al que satirizó ‘Abd al-Malik al-Muhallab¹:

[Ṭawīl]

Con resignación la madera del almimbar aguantó,

subes sobre él y en tu mano un bastón,

cuando subiste, el almimbar del oeste lloró

y el clavo de hierro casi se fundió.

Se completó el “Libro del saber”, el libro quinto de *Florilegio de noticias de Ibn Qutayba*, Dios lo tenga en Su santa gloria, y le sigue el libro sexto, “Libro del ascetismo”.

Gracias a Dios, Señor de los dos mundos, y su oración por nuestro señor Mahoma el Profeta y por el Dios del Universo.

Imagen de lo que escribió el copista en otra copia fotográfica

Lo escribió quien tiene necesidad de Dios el Altísimo, Ibrāhīm b. ‘Umar b. Muḥammad b. ‘Alī al-Wā‘iz al-Ġazarī, durante los meses del año 594².

Dijo alguno: “El Islam se construyó sobre cinco pilares: la humildad en el Estado, el perdón en el poder, generosidad con la miseria, dar sin esperar nada a cambio y el consejo del pueblo”.

Dijo alguno de los poetas acerca de la paciencia:

¹ ‘Abd al-Malik al-Muhallab (m. 702) fue emir de Basora en tiempos de Muṣ‘ab b. al-Zubayr. Véase *Al-Munğid*: s.v. عيد الملك المهلب.

² Correspondiente al año 1198 de la Era cristiana.

[Kāmil]

Si a prueba te pone una calamidad,

para ella envuélvete de silencio, es mejor,

no te quejes ante los hombres,

acusarías al Clemente ante quien clemencia no tiene.

Le contaron a al-Šāfi'ī, Dios esté satisfecho de él:

[Wāfir]

Nos avergonzamos de nuestro tiempo y la vergüenza somos nosotros,

nuestro tiempo tacha no tiene, salvo nosotros,

difamamos al tiempo sin razón

y este nos difamaría si pudiera hablar

nuestro mundo es afectación y simulación,

y al que cree en nosotros tratamos de engañar,

carne de lobo el lobo no come,

evidente es que nosotros nos comemos el uno al otro.

ESTUDIO SOBRE EL *LIBRO DEL SABER Y LA ELOCUENCIA*

0. Introducción

El libro *Kitāb al-‘Ilm wa-l-Bayān* trata sobre el conocimiento, la retórica, el arte de la oratoria y de la conversación, sobre el *Corán* y las tradiciones del Profeta, discusiones religiosas, refutación de herejes, poesía y sermones de hombres importantes. La estructura y el estilo de este libro siguen el modelo de la obra en la que se intercalan, *‘Uyūn al-Aḥbār*, es decir, narraciones transmitidas por boca de diversos personajes, entre las cuales se insertan poemas cuyo objetivo es amenizar la obra y ejemplificar aquello sobre lo que se está hablando.

El libro que nos ocupa contiene elocuentes declaraciones, en prosa y en verso, y anécdotas curiosas e interesantes relacionadas con diferentes temas:

1. El conocimiento: su búsqueda, las condiciones del hombre sabio, los frutos del saber.
2. El *Corán* y sus lectores: tipos de lectores del *Corán*, dichos del Profeta sobre el *Corán*, cómo ha de ser el conocedor del *Corán*, citas coránicas.
3. La transmisión y los transmisores de la tradición profética.
4. La *ṣi‘a*, la *mu‘tazila*, los *mutakallimūn*, los *rāfiḍūn*, la *zaydiyya*.
5. Refutación de herejes: disputas sobre el dualismo.
6. Gramática y lexicografía árabe: malentendidos por errores en la vocalización, importancia de la gramática, fealdad de los errores al hablar, uso de expresiones extrañas, abuso del complemento absoluto.
7. Los preceptos de los maestros: órdenes de los padres a los preceptores de sus hijos, las cualidades que debe poseer el hombre perfecto.
8. Las virtudes de la elocuencia, del silencio y de la comunicación no hablada: la belleza de la elocuencia, características del hombre elocuente, anécdotas de hombres elocuentes, los ojos como espejo del alma.
9. La poesía: estados adecuados para recitar poesía, rasgos de la poesía, la metáfora, los mejores versos sobre distintos temas.

10. Conversaciones ingeniosas: elogios, respuestas ingeniosas a diferentes situaciones, hombres poco elocuentes.
11. Ejemplos de epístolas y documentos de la cancillería. Se trata de fragmentos de extensión variable que tienen por tema la amistad, la invocación a la protección de Dios, así como elogios hacia quien ostenta el poder y rasgos sobre el aprendizaje de aquellos que nos preceden.
12. Sermones de líderes políticos sobre temas, en su mayoría, relacionados con la religión (devoción y obediencia a Dios, rasgos del rey justo, sobre este mundo y el otro, elogios, amenazas...).

Como se ve en esta enumeración, la parte dedicada al conocimiento es muy breve, pero no por ello carece de importancia, por lo que, en primer lugar, analizaremos el término *‘ilm* y su papel en el mundo islámico para, posteriormente, establecer el lugar que Ibn Qutayba le asigna en la obra que nos ocupa.

1. Al-‘ilm

1.1. Orígenes de la raíz *‘lm*

La palabra árabe *‘ilm* la hallamos en el diccionario (*Abdel-Nour: s.v. علم*) traducida como ‘conocimiento, saber, ciencia’, pero ninguna de estas acepciones expresa con exactitud la dimensión que esta palabra ocupa en el mundo islámico. Se trata de uno de esos conceptos que ha dominado el Islam y ha dado a la civilización musulmana su forma y aspecto distintivos. De hecho, ninguno de los términos más poderosos dentro de la vida religiosa musulmana –tales como *tawhīd*, “reconocimiento de la unicidad de Dios” o *dīn*, “la religión verdadera” – posee la profundidad de significado y el amplio uso de la palabra *‘ilm*.

Las fuentes para el estudio del concepto *‘ilm* durante la época pre-islámica se limitan a la poesía de este período y al *Corán*, pues debemos tener en cuenta que el vocabulario del *Corán* refleja una situación anterior. Pero analicemos, en primer lugar, la raíz *‘lm*.

La raíz *yd’* es la raíz común semítica para expresar el verbo ‘saber’ y la encontramos en, prácticamente, todas las lenguas semíticas, ya sea la raíz pura (ejemplo de ello es la palabra hebrea ידע), o con algunas modificaciones (en etiópico hallamos la

palabra *aydā* 'a). Sin embargo, en la lengua árabe no existe esta raíz, lo que sugiere un desarrollo propio del entorno, que llevó a rechazar *yd* ' y a sustituirlo por otras raíces.

La raíz que expresa en árabe la actividad mental es, como hemos dicho, 'lm. Una de las teorías sobre el primitivo significado de esta raíz apunta a una relación semántica con la palabra 'alam, 'signo, marca' (Rosenthal 1970: 8) en función de las inscripciones sudarábigas que se han hallado hasta ahora. Aquellas en las que aparece el verbo '-l-m, así como la forma que lleva prefijada t-, se traducen como 'marcar' (Beeston 1962: 69). Estas evidencias llevan a la mayoría de los expertos a concluir que el significado primitivo de 'lm no se relacionaba con 'saber', sino que estaba semánticamente más próximo al término 'alam, 'signo, marca'.

Existen otras teorías que señalan otras relaciones de la raíz 'lm (Rosenthal 1970: 9), pero todo apunta a que el significado de 'saber' es una derivación peculiar del árabe proveniente del término 'signo, marca', ya que, dentro del ámbito beduino, el conocimiento de las marcas en los caminos, aquellas marcas que los guiaban por los desiertos, suponen el conocimiento adquirido más importante, ya que de ello dependía su supervivencia y su bienestar.

Como ya hemos señalado, la poesía pre-islámica es una fuente muy importante para el estudio del concepto de conocimiento en esta época. De hecho, la palabra árabe que significa poeta, *šā'ir*, significaba, originalmente, 'aquél que sabe' y la poesía, *šī'r*, 'conocimiento' (*Lisān al-'arab: s.v. شعر*). Sin embargo, la cuestión principal aquí es a qué tipo de conocimiento se referían. El poeta era una persona capaz de expresar sucesos más allá de la experiencia práctica inmediata, el único dotado de la perspicacia y de la habilidad suficientes para dar a conocer su visión. El conocimiento era, por tanto, un bien muy escaso, alejado, además, de las actividades científicas y académicas.

Centrándonos en los poemas pre-islámicos que han llegado hasta nosotros, se puede constatar, a través de una variedad de términos diferentes¹, una diferenciación de grados de certeza en la percepción intelectual, tal como se ve ejemplificado en los siguientes versos de 'Anṭara (*apud* Rosenthal 1970: 16):

Yo sé de un modo diferente al de la suposición,

¹ Para una mayor profundización en este tema, véase Nöldeke (2003).

que cuando el maestro de un hombre es humilde, él también lo es

El conocimiento se consideraba una forma elevada de realidad y de verdad y el poeta es el depositario de este tipo de conocimiento. Además, se reta a la tribu del poeta, a su familia o a sus enemigos a buscar testimonios sobre la exactitud de los conocimientos de los que el propio poeta hace gala. Ejemplo de ello son los siguientes versos de ‘Anṭara:

¿Por qué no preguntas a la gente, oh hija de Mālik,

si ignoras lo que no sabes? Todo el mundo te hablará acerca de mi destreza. (*apud* Nöldeke 1901: II, 19).

Esta concepción del conocimiento es la que existe en Arabia cuando llega Mahoma y establece las bases para que la reverencia por el conocimiento se convierta en un elemento fundamental de la civilización islámica. La concepción que el Profeta tenía del conocimiento sienta las bases de la vida intelectual en el Islam.

La raíz ‘*lm* y todos sus derivados aparecen en el *Corán* de manera recurrente. Ello se debe a que el Profeta pretendía que sus contemporáneos asimilaran unas verdades básicas a través de la repetición constante, usando, además, las mismas palabras o raíces una y otra vez, para asegurarse de que su mensaje quedara registrado en las mentes de sus oyentes. De esta manera, los términos que eran realmente importantes para el Profeta aparecen en el *Corán* con mayor frecuencia. Por tanto, la reiteración de la raíz ‘*lm* sugiere que era un concepto sobre el que el Profeta quería llamar la atención. Sin embargo, se desconoce la razón por la cual Mahoma otorgó al conocimiento una posición tan importante. La escasez de fuentes para el estudio del concepto de conocimiento en época pre-islámica solo nos deja la opción de barajar posibles influencias externas.

En relación con esto, encontramos el pasaje del *Corán* 102₅₋₇: “Si supierais a ciencia cierta, veríais el Infierno”. Lo que se traduce como “a ciencia cierta” en árabe es اليقين علم, literalmente, “conocimiento de la certeza”, y esa traducción lleva a pensar en la influencia de uno de los conceptos de la especulación teológica cristiana, “el conocimiento de la verdad” (Wolfson 1956: I, 14). Sin embargo, no es posible asegurar que este concepto se introdujera en el *Corán* a través de una traducción directa desde, posiblemente, algún dialecto arameo, aunque sí se tiene la certeza de que fue ampliamente debatido en los círculos cristianos en época de Mahoma y en una zona cercana a Arabia central (Rosenthal 1970: 25 y ss.). Todo ello lleva a pensar que estos debates llegaron al

Profeta e influyeron en su interés por el conocimiento¹. A pesar de ser una simple hipótesis, que Franz Rosenthal (1970) postula en su obra *Knowledge Triumphant*, nos ayuda a entender la aparente discrepancia que existe entre el limitado alcance del “conocimiento” en la Arabia pre-islámica y el tremendo impacto que tuvo sobre Mahoma.

Centrándonos en el texto coránico, encontramos repetidamente la expresión “Dios sabe”, declaración que ha sido profundamente estudiada por teólogos expertos (Rahbar 1960: 51- 67), los cuales han señalado que ciertas raíces que, junto a *ʿlm*, expresan la percepción intelectual, especialmente *ʿrf*, no se aplican a Dios y no se usan en el *Corán* en relación con Él. Según el *Corán*, el conocimiento de Dios es claramente superior en cantidad al de los seres humanos, pero también es diferente en calidad, pues Dios conoce aquello que escapa a los seres humanos:

{Él posee las llaves de lo oculto, solo Él las conoce. Él sabe lo que hay en la tierra y en el mar. No cae ni una hoja sin que Él lo sepa.} (*Corán* 6:59).

Todo el conocimiento humano proviene de Dios, por lo que los hombres no pueden saber más que Él y nada del conocimiento divino puede saberse salvo si Dios así lo desea. El *Corán* también establece que el conocimiento humano debe estar en relación con cierta percepción religiosa, de manera que el “conocimiento” lo poseían, preferiblemente, figuras bíblicas que habían conseguido alcanzar el conocimiento de la verdadera religión. Por tanto, los profetas gozan de un conocimiento que les viene directamente de Dios, conocimiento que la gente corriente no posee.

Por otra parte, se argumenta que la fe sigue al conocimiento y el *Corán* pregunta: “¡Gente de la Escritura! ¿Por qué disfrazáis la Verdad de falsedad y ocultáis la Verdad conociéndola?” (*Corán* 3:71), es decir, ¿cómo se puede no creer en la verdadera religión conociéndola? Esta relación entre el conocimiento y la fe religiosa se refleja claramente en diversos pasajes², de lo que se deduce que el conocimiento humano que tiene algún valor y que merece llamarse así es el conocimiento religioso.

¹ Tradicionalmente, la Historia ha considerado al Islam como la religión de la ignorancia. Sin embargo, esto no está en consonancia con los textos coránicos ni con la tradición profética. Ejemplo de ello es la siguiente tradición: “Le preguntaron al Profeta: ¿cuál es la mejor acción? Y el Profeta respondió: Es la ciencia”. Véase Guerrero (2001: 31).

² “Quienes habían recibido la Ciencia y la fe dirán: “Habéis permanecido el tiempo previsto en la Escritura de Dios: hasta el día de la Resurrección, y éste es el día de la Resurrección. Pero no sabíais...” *Corán* 30:56.

Pero el *Corán* 32:9 también hace referencia al conocimiento mundano que poseen los seres humanos, el cual es adquirido a través de la vista, del oído y del corazón: “Os dio el oído, la vista y el intelecto”, (lit. “los corazones”). Este tipo de conocimiento se expresa mediante el uso de todas las raíces árabes relacionadas con la percepción intelectual: *‘lm*, *dry*, *‘rf*, *š‘r*, *‘ql*...

En la visión del Profeta, dentro del conocimiento hay que distinguir por un lado el conocimiento humano, es decir, el conocimiento profano y el conocimiento humano religioso, que constituye la forma más elevada de conocimiento que el hombre puede adquirir. Por otro lado, existe el conocimiento divino, aquél que posee Dios y sin el cual no pueden existir los dos anteriores, pues, aunque el conocimiento se adquiere por la acción del hombre, éste no puede existir sin el poder de Dios.

Estas ideas que hemos señalado aquí de manera muy resumida con respecto, principalmente, a la obra de Rosenthal (1970) son las que determinan el desarrollo de la vida intelectual musulmana posterior.

Junto a estas dimensiones que abarca el concepto *‘ilm*, también encontramos este término indicando una disciplina concreta de la enseñanza: *‘Ilm al-Aḥlāq* (ética), *‘Ilm al-Ḥisāb* (aritmética), *‘Ilm al-Kīmīā* (alquimia), *‘Ilm al-Ma‘ānī* (lexicología)... Sin embargo, no se puede establecer con certeza en qué momento de la historia *‘ilm* adquiere este nuevo significado, aunque es muy probable que el contacto del Islam con otras culturas, como la griega, durante la conquista musulmana influyera de manera notable en este hecho.

Por otra parte, debemos tener en cuenta que todas las ciencias no están al mismo nivel y que se establece una jerarquía. Se distingue entre las ciencias relacionadas con el *Corán* y aquellas que los árabes asimilaron de otras culturas. Su clasificación sería la siguiente (Nicholson 1995: 283):

1. Ciencias árabes propiamente dichas:

- Exégesis coránica
- Crítica coránica
- Ciencia del hadiz
- Jurisprudencia

- *ʿIlm al-Kalām* propiamente apologética que se ha venido traduciendo por teología escolástica
- Gramática
- Lexicografía
- Retórica
- Literatura o *adab*

2. Ciencias asimiladas de otras culturas:

- Filosofía¹
- Geometría
- Astronomía
- Música
- Medicina
- Magia y alquimia

Hemos hablado sobre las dimensiones que abarca el término *ʿilm* tanto en época pre-islámica, como con la llegada del Islam, pero ¿cómo definían los estudiosos musulmanes este término? La respuesta a esta pregunta se halla en la teología, rama del conocimiento cuya participación en la explicación del significado real de “conocimiento” y en la formulación de una definición aceptable y aplicable a Dios y al hombre, a la fe y a la razón fue fundamental. Las directrices básicas de esta definición se hallan en los comienzos de la ciencia del *kalām*² y dieron lugar a un conjunto de definiciones que se mantuvieron sin cambios, pero que dejaban espacio a la creatividad intelectual, y ciertas autoridades, como al-Aṣḥʿarī (874-936)³ o al-Bāqillānī (m. 1013)⁴, incorporaban una u otra definición a sus enseñanzas, según su conveniencia. Sin embargo, no se puede establecer quiénes fueron los verdaderos acuñadores de las primeras definiciones de *ʿilm*, definiciones, por otra parte, muy numerosas⁵:

1. El conocimiento se concibe como un proceso que permite conocer al hombre.

¹ Sobre la filosofía árabe véase Guerrero (2001).

² Sobre el *kalām* véase Guerrero (2001: 55-58).

³ Véase *EP*: s.v. *Al-Ashʿarī*.

⁴ Véase *EP*: s.v. *Al-Bāqillānī*.

⁵ Para conocer las citas exactas y su localización véase Rosenthal (1970: 52-69).

2. El conocimiento es cognición.
3. El conocimiento se concibe como proceso para obtener o encontrar algo mediante la percepción intelectual.
4. El conocimiento es un proceso de clarificación, afirmación y decisión.
5. El conocimiento es una forma, un concepto o significado, un proceso de formación mental, de imaginación y verificación mental.
6. El conocimiento es creencia.
7. El conocimiento es recuerdo, imaginación, una imagen, una visión, una opinión¹.
8. El conocimiento es un movimiento².
9. El conocimiento es un término que indica una relación entre el que conoce y el objeto conocido.
10. El conocimiento debe definirse en relación con la acción³.
11. El conocimiento es la negación de la ignorancia.
12. El conocimiento es el resultado de una intuición proveniente del exterior o el resultado de la introspección⁴.

Como venimos señalando, existe una fuerte relación entre la teología musulmana y la raíz *ʿlm*, la cual aparece con mucha frecuencia en la literatura concerniente a los dichos y hechos del Profeta (Wensick 1936-1988); de hecho, existen capítulos específicamente dedicados al conocimiento. Estos capítulos se encuentran ya en obras anteriores a las seis compilaciones de *hadiz* llamadas “canónicas” y llevadas a cabo por al-Bujārī (810-870), Abū Dawūd (817-889), Muslim (817/21-875), Ibn Māğa (824/25-887), al-Nasāʿī (830-915) y al-Tirmidī (m. 936/38).

¹ Esta definición de conocimiento se relaciona con la filosofía platónica.

² “Movimiento” en este caso debe entenderse como movimiento del alma. En el capítulo segundo de su obra *De Anima*, Aristóteles recoge el pensamiento de otros filósofos en torno al conocimiento y al movimiento como rasgos característicos del alma. Cabe señalar que muchas de las definiciones que venimos exponiendo tienen su base en las ideas aristotélicas. Véase Reale (2003).

³ Esta relación fue el centro de la ética musulmana, tanto religiosa como filosófica. Véase Ibn Ḥaldūn ([1332-1406] 1991: 429-434).

⁴ Esta última definición de conocimiento se relaciona con la mística musulmana.

1.2. Obras sobre *‘ilm*

La primera obra llegada hasta nosotros que incluye un capítulo dedicado al conocimiento es *Muwatta’* (Mālik [710-795] 1999), del imam Mālik b. Anas¹ (710- 795). Esta obra contiene un capítulo sobre la búsqueda del conocimiento, aunque aparece fuera de contexto y consiste en una única tradición en la que Luqmān² exhorta a su hijo a obtener sabiduría acercándose a los sabios. Algo posterior es *Ĝamī’* (*apud* Ibn al-Nadīm [987] 1970: I, 495), obra de ‘Abd Allāh b. Wahb (742-813), que fue discípulo del imam Mālik. Esta obra incluye un capítulo titulado “Kitāb al-‘Ilm”, en el que se recogen afirmaciones tales como “el conocimiento no se basa en la gran cantidad de material transmitido, sino que es una luz que Dios colocó en los corazones de los hombres” o “el conocimiento y la sabiduría son una luz con la que Dios guía a aquél a quien desea guiar” (*apud* Rosenthal 1970: 71-72).

Más adelante encontramos el tratado del gran jurista al-Šafi‘i (767-820), titulado *Ĝimā’ al-‘ilm* (*La suma total del conocimiento*) (*apud* Ibn al-Nadīm [987] 1970: I, 515 y ss), pero, a pesar de lo que su Título pudiera sugerir, al-Šafi‘i concibe el conocimiento como el establecimiento de principios legales, por lo que es una obra exclusivamente relacionada con el *fiqh*.

Abū Ḥaytama (776-849) es autor de un *Musnad* (*apud* Ibn al-Nadīm [987] 1970: I, 554-555), hoy perdido, pero también escribió una monografía titulada *Kitāb al-‘Ilm* (Rosenthal 1970: 73), en la que se recogen tradiciones con el fin de demostrar la superioridad del conocimiento (que en este caso se identifica con el conocimiento de la tradición) sobre cualquier otro método de juicio (*ra’y*, *iġtihād*, *qiyās*...).

Encontramos un estilo diferente en al-Dārimī (797-865), autor de una obra de *hadiz* conocida como *Sunan al-Dārimī* (Rosenthal 1970: 76), en la que se recoge un apartado dedicado al conocimiento, que no solo hace referencia al conocimiento de la tradición, pues también habla de la búsqueda del conocimiento y del correcto comportamiento para conservarlo y del respeto que debe suscitar. Por tanto, en esta obra ya vemos tanto una ruptura con la tradición anterior, que basaba el conocimiento en el conocimiento de la tradición, como un acercamiento a las posteriores obras que *adab* que

¹ Mālik b. Anas fue el fundador de la escuela malikí, una de las cuatro escuelas de jurisprudencia ortodoxas. Véase p. 102 de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

² Véase p. 81 de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

tratarán este concepto. Sin embargo, la obra que encabeza el comienzo de este tipo de obras es el *Libro sobre el conocimiento y de lo que se ha mencionado sobre él*, escrita en el año 887 por Ibn Abī Sarḥ (Rosenthal 1970: 77), el cual se ocupa de los méritos del conocimiento en un tono profano.

Con respecto a los seis libros canónicos que hemos mencionado anteriormente, todos contienen un capítulo específico dedicado al conocimiento, excepto las compilaciones de Ibn Māḡa y de al-Nasā'ī. No vamos a analizar en profundidad el tratamiento que hacen del conocimiento estas compilaciones de *hadiz*, tan solo nos detendremos brevemente en su contenido, comenzando con el capítulo sobre el conocimiento que aparece en la más antigua e importante de las seis, *Ṣaḡīḥ Buḡārī* ([m. 870] 1997).

El capítulo dedicado al conocimiento en la obra de Buḡārī, *Kitāb al-'Ilm*, se sitúa después de los dedicados a la revelación y a la fe, de lo que se deduce la importancia de esta materia dentro de la tradición mahometana. Sin embargo, un análisis de su contenido nos muestra que no versa sobre el conocimiento en sí, sino más bien sobre los métodos de enseñanza más apropiados. Se narran tradiciones en las que Mahoma aconseja a sus compañeros rezar en el momento adecuado con el fin de que no se aburran, insta a hacer comprensibles y fáciles los asuntos religiosos para que todo el mundo pueda conocerlos, emplea parábolas que faciliten la comprensión¹, formula preguntas a sus oyentes con el fin de obligarles a pensar y a comprobar sus conocimientos, destaca la importancia de que el sabio enseñe a otros, afirma que uno de los signos de la llegada del Día del Juicio Final será la desaparición del conocimiento religioso, repite tres veces sus enseñanzas para que la gente las memorice... Como vemos, el concepto de conocimiento coincide, exclusivamente, con el conocimiento religioso y se destaca la importancia y los métodos de su transmisión, ya que la desaparición de este conocimiento supondrá el fin del mundo. Por tanto, este capítulo versa, más bien, sobre aquello que está relacionado con la adquisición del conocimiento y no sobre la esencia del conocimiento en sí.

La obra de Muslim ([m. 875] 2006) también contiene un *Kitāb al-'Ilm* de escasa extensión, compuesto por algunas tradiciones proféticas. La diferencia principal con respecto a las dos obras anteriores es que Muslim, a pesar de alabar superficialmente el

¹ La más frecuente es aquella en la que Mahoma compara al musulmán con una palmera datilera, cuyas hojas no se caen.

conocimiento como un concepto religioso, no lo considera un término teológico, simplemente se limita a destacar el papel del conocimiento dentro de la interpretación del *Corán*, de acuerdo con la alta estima que se le reconoce dentro de la tradición profética.

El apartado dedicado al conocimiento en la obra de Abū Dāwūd ([m. 889] 1999) ocupa una discreta posición dentro del cuerpo de la obra. El conocimiento se caracteriza por ser uno más de los procedimientos que requieren la orientación del Profeta y, al igual que en la obra anterior, se muestra idéntica preocupación con respecto a la transmisión de las tradiciones. Sin embargo, a diferencia de lo que ocurre en la obra de Bujārī, no se concede importancia a los métodos para la adquisición y para la transmisión del conocimiento, conocimiento que es, para Abū Dāwūd, la ciencia de las tradiciones.

El capítulo sobre el conocimiento en la obra de al-Tirmidī ([m. 892] 2000) también es muy breve y en él se considera el conocimiento como ciencia de las tradiciones. Al igual que sus predecesores, el autor destaca la importancia de los métodos que deben seguirse en esta disciplina.

Siguiendo con el tratamiento del conocimiento en el contexto de la tradición, también encontramos las obras *Kitāb al-‘Ilm*, de Ibn Abī ‘Āṣim (822-900), y otra obra del mismo Título, perteneciente a Abū Bakr Aḥmad b. ‘Alī al-Marwazī (m. 904) (*apud* Rosenthal 1970: 90).

Esta concepción del conocimiento desde el punto de vista de la tradición responde a dos objetivos: 1. Establecer el método adecuado que debe seguirse en el estudio de las tradiciones; 2. Destacar la relación entre conocimiento y fe dentro de la “religión verdadera”, pues el conocimiento es una parte fundamental de ella. Por tanto, vemos que para los estudiosos del hadiz, el conocimiento es la clave para la teoría y la práctica del Islam y, por ello, los capítulos que tratan sobre este tema ocupan un lugar destacado dentro de las compilaciones de hadiz, hasta el punto de que llegó a convertirse en costumbre establecer capítulos introductorios sobre el conocimiento y, más frecuentemente, sobre sus excelencias. Ejemplo de ello es una adición (Rosenthal 1970: 93) a la obra de Saḥnūn (m. 854), *Al-Mudawwana al-Kubra*¹, la cual versa sobre “la excelencia del conocimiento y de los eruditos”, atribuida a un tal al-Barāḍī‘ī.

¹ Saḥnūn fue uno de los grandes juristas *mālikies*. Véase *Al-Munğid*: s.v. بسحنون

Junto a la dimensión teológica que adopta el término *‘ilm*, también existen las dimensiones sufíes y filosóficas, en las que no tenemos intención de entrar, ya que Ibn Qutayba no establece relación con ellas en su *Kitāb al-‘Ilm wa-l-Bayān*. Sin embargo, sí nos interesa analizar la relación entre *‘ilm* y *adab*, ya que *‘Uyūn al-Aḥbār* pertenece a este género.

A continuación, ofrecemos una tabla de las obras sobre *‘ilm*:

Autor	Título
Mālik b. Anas (710-795)	<i>Muwaṭṭa`</i>
‘Abd Allāh b. Wahb (742-813)	<i>Ĝamī`</i>
Šafi‘i (767-820)	<i>Ĝimā` al-‘ilm</i>
Abū Ḥayṭama (776-849)	<i>Kitāb al-‘Ilm</i>
Dārimī (797-865)	<i>Sunan al-Dārimī</i>
Ibn Abī Sarḥ (887)	<i>Kitāb fī al-‘ilm wa mā ḍukira fīhil</i>
Buḥārī (m. 870)	<i>Šaḥīḥ Bujārī</i>
Muslim (m. 875)	<i>Šaḥīḥ Muslim</i>
Abū Dāwūd (m. 889)	<i>Sunan Abū Dāwūd</i>
Tirmiḍī (m. 895)	<i>Ĝāmi` al-Tirmiḍī</i>
Ibn Abī ‘Āṣim (822-900)	<i>Kitāb al-‘Ilm</i>
Abū Bakr Aḥmad b. ‘Alī al-Marwazī (m. 904)	<i>Kitāb al-‘Ilm</i>

1.3. *‘Ilm y adab*

La civilización islámica medieval ensalzaba el conocimiento en todas las fases de la actividad educativa, de hecho, la posición de un individuo en la sociedad dependía de su grado de conocimiento, más que de su cuna o de su poder. Según Aristóteles, la característica que el ser humano no comparte con los animales es el placer del conocimiento, tema que repetirán muchos posteriormente, como Ibn Ḥaldūn (1991: 763 y ss.). El conocimiento es el acceso a la felicidad en este mundo y en el otro (Rosenthal 1968: 575) y, de nuevo siguiendo a Aristóteles, el deseo de conocimiento es un don natural de todos los seres humanos.

Por otro lado, esta glorificación del conocimiento lleva a que, como es natural, los autores destaquen al comienzo de sus obras las contribuciones que están haciendo al conocimiento y también a considerar la materia que tratan como el verdadero

conocimiento, *al-‘ilm*. Como ya hemos visto, esta restricción en la concepción del término *‘ilm* a los intereses propios de cada materia resultaba muy común dentro de las disciplinas religiosas y era frecuente diferenciar entre el conocimiento a favor de una rama determinada del aprendizaje y el conocimiento inútil, siguiendo el dicho del Profeta: “El conocimiento es de dos tipos, el del corazón, y éste es el conocimiento útil, y el de la lengua y esta es la prueba de Dios contra sus siervos”¹. También es célebre la afirmación de al-Šāfi‘ī: “el conocimiento es de dos tipos, el conocimiento de la religión y el conocimiento de este mundo”.

En este contexto, los estudiosos de las materias no-religiosas no estaban en posición de monopolizar el conocimiento para sus propias actividades. Los representantes del *adab* podían alabar el *‘ilm al-adab*, pero tenían que reconocer la preeminencia del otro tipo de conocimiento, el conocimiento que prepara a una persona para su salvación en el otro mundo.

La relación entre *‘ilm* y *adab*, en el Islam, también incluye los conceptos de *ta‘līm* (“instrucción”) y *ta‘allum* (“estudio”). En este campo, el conocimiento se considera el resultado del estudio y de la enseñanza en todos sus aspectos prácticos; y el *adab* abarca el *‘ilm*, pues vemos que, generalmente, las antologías de *adab* incluyen casi siempre una parte dedicada al conocimiento, a pesar de que la elección de sus temas varíe en el tiempo y según los autores. Por ello, estas antologías no son fáciles de clasificar, ya que cada autor trataba los aspectos de la educación y de la cultura que deseaba. Sin embargo, todas tienen por objetivo instruir al hombre, para que llegue a ser una persona “bien educada” en todas las materias que se consideraban imprescindibles en su bagaje cultural.

En el siglo VIII aún no existía una parte específica dedicada al conocimiento en las antologías de *adab*, de hecho, deberemos esperar hasta la segunda mitad del siglo IX con la composición de *‘Uyūn al-Aḥbār*, de Ibn Qutayba, que, como ya sabemos, introduce en su obra un capítulo dedicado al conocimiento y a la elocuencia.

¹ Véase p. 92 de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

1.4. *Kitāb al-‘ilm*

Como ya hemos visto *supra*, Ibn Qutayba dejó bien establecida la diferencia entre el hombre educado (*adīb*) y el hombre sabio (*‘ālim*), pero ¿cuál es el concepto de *‘ilm* que tiene Ibn Qutayba en *Kitāb al-‘Ilm wa-l-Bayān*? Para responder a esta pregunta realizaremos un repaso de su contenido, analizando los temas más importantes que se tocan:

1. Introducción al contenido de este capítulo.
2. Métodos de enseñanza y de adquisición de conocimientos.
3. Inconvenientes del conocimiento
4. Exigencias y transmisión del conocimiento
5. La superioridad del conocimiento sobre los bienes materiales.
 - 5.1. Relación entre conocimiento y poder y condiciones que debe cumplir el hombre sabio.
 - 5.2. Relación entre conocimiento y acción.
6. Los frutos del saber.
7. Las señales del Fin de los Tiempos.

La sección dedicada al conocimiento contiene información que aparecerá en todas las obras de *adab* posteriores.

1.4.1. Introducción

Ibn Qutayba nos introduce en este capítulo con tres declaraciones que, en apariencia, no se relacionan con el conocimiento. Comienza con un *hadiz* en el que, según la interpretación que ofrece al-Awzā‘ī, Mahoma prohíbe las cuestiones difíciles¹. La hipótesis que ofrece Rosenthal (1970: 264) con respecto a este *hadiz* es que Mahoma podría haber intentado prevenir contra aquellas cuestiones que ofrecen dudas, de manera que lo más recomendable es cultivar un conocimiento certero y seguro. Esta hipótesis nos parece la más plausible debido a la posición que ocupa la duda en el Islam. La duda es, para la civilización islámica de la época, algo que hay que evitar a toda costa, ya que puede conducir a dudar del Islam y, por tanto, puede llevar a la peligrosa pérdida de la fe, a dudar de Dios y de su omnipotencia.

¹ Véase p. 79 de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

Las dos siguientes declaraciones guardan una relación más clara con el conocimiento, concretamente con los sabios y profetas, a quienes no se honra en su propia región. Para confirmar esto, Ibn Qutayba cita, más o menos textualmente, a Mateo 13:55-57 (ed. La casa de la Biblia 1992):

En el Nuevo Testamento, cuando Jesús, Dios lo bendiga, les mostró los prodigios, les dio ejemplos y proverbios y les reveló estos milagros dijeron: “¿Acaso no es este el hijo del carpintero? ¿No es su madre María y sus hermanos Jacob, José, Simeón y Yehuda y sus hermanas están todas en nuestras casas?” Y les dijo Jesús: “En verdad no se insulta al Profeta ni se lo deshonra, salvo en su ciudad y en su entorno.”¹

Decíamos que, en apariencia, las tres primeras declaraciones de este capítulo no se relacionaban con el conocimiento en sí. Sin embargo, vemos que, con ellas, Ibn Qutayba nos introduce en el tema y nos ofrece una orientación sobre lo que va a tratar: 1. Un conocimiento libre de dudas; 2. El importante papel desempeñado por maestros y sabios.

1.4.2. Métodos de enseñanza y de adquisición de conocimientos

A continuación, el autor nos brinda dos anécdotas relacionadas con dos genealogistas, Dağfal y al-Bakrī, a los que se les pregunta sobre alguna cuestión. De esta manera, se pretende demostrar que la forma de adquirir conocimiento es preguntando a los sabios, pues Dağfal dice: “...y he aquí que si me encontraba con un sabio aprendía de él y le ofrecía lo que yo sabía”². El método de preguntas y respuestas es el más apropiado para el aprendizaje, pues el que pregunta adquiere conocimientos y el sabio al que se le pregunta, los amplía.

También se habla de otros métodos para alcanzar este conocimiento: callando, escuchando, memorizando, razonando y transmitiendo aquello que obtenemos de los sabios, ante los cuales lo más conveniente es mantenerse en silencio y escuchar sus palabras para, posteriormente, aprenderlas. Además, se insiste en el hecho de que el estudiante no debe ser tímido en su búsqueda del conocimiento, ya que “quien se esconde de buscar por pudor, se viste con las ropas de la ignorancia”³. Pero dentro de este contexto sobre la búsqueda y métodos para obtener el conocimiento, lo más destacado son las

¹ Véase p. 80 de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

² *Ibidem*.

³ Véase p. 87 de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

palabras que nuestro autor pone en boca de ‘Alī: “...la sabiduría es el objetivo del creyente, así pues, que la busque aunque sea entre la gente idólatra”¹. En este caso no se emplea la palabra ‘ilm, sino *ḥikma*, término que se considera superior, tanto en el *Corán*, como en la tradición judeo-cristiana. Los filósofos sirios consideraban que la “sabiduría es la buena administración del conocimiento” (Rosenthal 1970: 36) y, por lo tanto, se encuentra en una posición superior, supone un alto grado de conocimiento. Otro punto que vale la pena destacar es el hecho de que se anime al creyente a buscar la sabiduría incluso entre la gente idólatra, lo cual implica la consideración de que Dios ha otorgado la sabiduría incluso a aquéllos que no creen en Él, pues es *al-Wahhāb* (“El Dador por excelencia”) y *al-Karīm* (“El Generoso”).

Acabamos de mencionar que uno de los métodos para adquirir conocimiento es la memoria y a ella se le dedica en la obra un breve apartado, en el que se insiste sobre la enorme utilidad de la memoria para el aprendizaje:

Dijo Yahyá b. Ḥālid: “La gente escribe mejor lo que escucha, memoriza mejor lo que escribe y habla mejor sobre lo que memoriza”²

Dijo al-Ša‘bī: “Si un hombre memorizara lo que he olvidado, sería un sabio”³.

La importancia de la memoria en el aprendizaje no solo aparece en el mundo arabo-islámico, sino que también tuvo un papel fundamental en la Antigüedad griega⁴ y latina, principalmente, en relación con la oratoria, por lo que hablaremos de ello en la sección dedicada al estudio de *Kitāb al-Bayān*.

Buzurǧmīhr también nos ilustra sobre cómo obtuvo él su saber: “Con premura como la del cuervo, con la avidez del cerdo y con la paciencia del burro”⁵; y al-Ḥasan afirma que el conocimiento debe ser adquirido desde edad temprana⁶.

1.4.3. Inconvenientes del conocimiento

Por boca de al-Bakrī se habla de los inconvenientes que tiene el conocimiento: “Su defecto es su olvido, su error es la mentira y su problema es que se propaga en otros

¹ Véase p. 88 de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

² Véase p. 97 de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

³ Véase p. 98 de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

⁴ Mnemósine era la diosa de la memoria y madre de las Musas.

⁵ Véase p. 88 de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

⁶ *Ibidem*.

pueblos”¹. La primera afirmación es evidente, los conocimientos pueden olvidarse, sin embargo, ¿a qué se refiere con las otras dos afirmaciones? El texto dice **وَتَكْذُوبُ الْكُذِّبِ فِيهِ**, en el que la palabra **كُذِّبٌ** tiene varias acepciones: desgracia, adversidad, molestia, problema, preocupación (*Abdel-Nour: s.v. كذ*). En este caso, hemos optado por elegir “problema” en el sentido de molestia, algo que resulta enojoso, y, según esta afirmación, la mentira resulta algo molesto en el campo del conocimiento. Por tanto, se puede decir que el sentido de esta oración sería que las afirmaciones falsas, las mentiras, son algo que impide el conocimiento, suponen un problema, un obstáculo, para alcanzarlo. “Su error es que se propaga en otros pueblos”, esta oración podría resultar contradictoria con respecto a lo que hemos visto anteriormente sobre la importancia y los métodos de transmisión del conocimiento. Sin embargo, el sentido aquí es otro, pues se considera que Dios no otorga la capacidad de conocer a todos los seres humanos, sino a quienes ÉL desea. Así, el significado de esta oración sería que es un error que el conocimiento se propague entre aquéllos que no están cualificados, lo cual está en relación con la posterior paráfrasis que hace nuestro autor de Mateo 7:6: “No deis lo santo a los perros, ni echéis vuestras perlas a los puercos, no sea que las pisoteen, se vuelvan contra vosotros y os destrocen”, que Ibn Qutayba cita de la siguiente manera: “Dijo el Mesías, la paz sea con él: Oh hijos de Israel, no arrojéis perlas a los cerdos, pues con ellas no hace nada, no ofrezcáis sabiduría a quien no la quiere, pues la sabiduría es mejor que las perlas y quien no la quiere es peor que el cerdo”².

1.4.4. Exigencias y transmisión del conocimiento

Además, el conocimiento exige un estudio constante y cuando el hombre cree que ya sabe se convierte en un ignorante. Por ello, también se aboga por la transmisión del conocimiento, pues de esta manera se sabrá lo que uno ignora y conservará lo que sabe³. Sin embargo, también hallamos máximas que abogan por lo contrario, como “no se predica con el saber, al igual que un tesoro no se gasta”⁴. Dado el carácter conciliador de nuestro autor, podemos afirmar que la clave está en hallar el justo medio: debemos transmitir el conocimiento, pero no de manera indiscriminada.

¹ Véase p.81 de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

² Véase p. 89 de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

³ Véase p. 88 de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

⁴Véase p. 92 de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

Por boca de ‘Alī, Ibn Qutayba nos muestra que no hay que avergonzarse por no saber algo, pues Dios es el más sabio y, por ello, se dice la expresión **الله أعلم**. Por otro lado, más adelante, se afirma que el hecho de ser consciente de que algo no se sabe ya implica conocimiento, lo cual se relaciona con el celeberrimo dicho atribuido a Sócrates por Platón: “Solo sé que no sé nada”. A pesar de que esta aseveración tiene como objetivo mostrar la imposibilidad de saber algo con una certeza absoluta, en nuestra obra se interpreta literalmente, lo cual puede deberse a dos causas: 1. Los estudiosos musulmanes de las obras filosóficas griegas no supieron ver la profundidad de esta expresión, lo cual es altamente improbable; 2. La interpretación de que esta expresión indica la imposibilidad de saber algo con certeza absoluta implica la constante presencia de la duda en la mente de los seres humanos y ya hemos mencionado anteriormente qué papel desempeña la duda dentro del Islam. En torno a ello, se establece una clasificación del hombre en cuatro tipos:

- El hombre que sabe y sabe que sabe, al cual hay que preguntar.
- El hombre que sabe y no sabe que sabe, al cual hay que recordar.
- El hombre que no sabe y sabe que no sabe, al cual hay que instruir.
- El hombre que no sabe y no sabe que no sabe, al cual hay que rechazar, pues si habla de lo que no sabe, la gente puede dudar de lo que sí sabe.¹

Otro punto destacable es el respeto que se debe mostrar a los ulemas, para lo que ‘Alī nos ofrece toda una serie de actos que se deben llevar a cabo en su presencia. También insiste en la superioridad del conocimiento sobre todos los bienes materiales y se cita la célebre máxima de ‘Alī: “El valor de cada hombre está en sus buenas obras”² y son estas buenas obras las que hacen que Dios no prive al ser humano de la adquisición de conocimiento. De esta manera, se destaca aquí la enorme importancia que tiene el conocimiento para el hombre, pues, aunque sea pobre o se arruine, siempre podrá recurrir a lo que sabe como un medio de subsistencia, al igual que el león lleva con él su fuerza de la que vive allá donde se encuentre³. De hecho, según Buzurġmihr, el *adab* (entendido aquí en el sentido de *‘ilm*) es la mejor herencia que los padres pueden dejar a sus hijos, pues “con él obtienes riqueza y con la ignorancia malgastas y te quedas desprovisto de

¹ Véase p. 92 de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

² Véase p. 82 de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

³ Véase p. 84 de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

los dos”¹, de esta manera la sabiduría es mejor que las riquezas. Además, se establece la idea de que la falta de conocimiento hace que el hombre sea como un animal, solo guiado por sus instintos.

1.4.5. Superioridad del conocimiento sobre los bienes materiales

1.4.5.1. Conocimiento y poder

Otro tema es la relación entre el conocimiento y el poder, pues se afirma que un hombre al que se honra por su poder o por sus bienes no estará satisfecho, pero sí lo estará si es honrado por su religiosidad o por su buena educación (de nuevo con el sentido de *‘ilm*), ya que, en relación con lo que decíamos antes, el poder o los bienes pueden desaparecer, pero el conocimiento, no; además, este puede llegar a proporcionar poder sobre los mismos reyes. También se habla sobre el poder que se siente cuando se llega a ser maestro, es decir, la persona capaz de transmitir a otros su saber. Pero se afirma que el propio conocimiento no se alcanzará hasta la madurez, conforme a las palabras del *Corán* 12:21 “Cuando alcanzó la madurez le dimos juicio y ciencia. Así retribuimos a quienes hacen el bien”. Sin embargo, el conocimiento no es simplemente otorgado por Dios, además, los sabios deben cumplir una serie de condiciones, entre las cuales se encuentran las siguientes: no desdeñar a aquél que sabe menos, no envidiar a quien sabe más, no usar el propio saber con fines lucrativos, no ser demasiado severo y conseguir que la gente desee aprender.

1.4.5.2. Conocimiento y acción

Posteriormente, se establece una relación entre *‘ilm* y *‘amal*. Tradicionalmente, se considera que *‘ilm* precede a *‘amal*, es decir, el conocimiento precede a la acción (Rosenthal 1970: 246). Esta relación ha sido ampliamente debatida en la cultura griega, por ejemplo, bajo el aspecto de *theôria* y *praxis* y, en este sentido, algunos pensadores musulmanes, tales como Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, afirmaron que “la acción es la fuente del conocimiento”, mientras otros afirmaban que “el conocimiento es el principio de la acción” (Rosenthal 1970: 247).

Sin embargo, el aspecto más destacado de esta relación, en lo que al Islam se refiere, se halla en el punto de vista del Profeta, basado en un vínculo necesario entre el

¹ Véase p. 83 de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

conocimiento, desde el punto de vista religioso, con los buenos actos y la acción correcta, aunque siempre considerando el conocimiento por encima de la acción, ya que: 1. La acción sin conocimiento no es útil; 2. El conocimiento es necesario y va seguido por la acción; 3. El conocimiento viene de Dios y la acción, de los seres humanos.

En nuestra obra, se tratan diversos aspectos en torno a este tema: 1. Diferenciación entre el conocimiento y la acción, de manera que las malas acciones de un sabio no impidan que alguien pueda aprender de su saber: “Que lo malo que sabéis de nosotros no os impida aceptar lo mejor que escucháis”¹; 2. La luz del conocimiento no debe extinguirse a causa de la oscuridad de los malos actos; 3. El conocimiento es el comandante y el trabajo, el conductor², es decir, conocimiento y acción se complementan; 4. El sabio debe actuar conforme a su conocimiento, pues, de lo contrario, sus enseñanzas no calarán en los corazones de los oyentes, “al igual que la lluvia resbala contra la piedra”³ y en este sentido también encontramos la bella expresión atribuida a Ziyād: “Si las palabras salen del corazón se sitúan en el corazón, si salen de la lengua no traspasarán los oídos”⁴. En relación con esta cita, encontramos otra proveniente del *hadiz*⁵, que nos habla de dos tipos de conocimiento: el del corazón y el de la lengua. Según este *hadiz*, el conocimiento del corazón es el conocimiento útil, mientras que el conocimiento de la lengua es el argumento de Dios contra Sus siervos (Rosenthal 1970: 243).

1.4.6. Los frutos del conocimiento

Ibn Qutayba nos ilustra sobre los frutos del conocimiento a través de una conversación epistolar entre Cosroes y Buzurǧmihr. Cosroes se burla de él diciendo que el resultado de su saber ha sido ir a parar a la cárcel e, incluso, haber puesto en peligro su vida. Pero Buzurǧmihr niega que esto sea así, pues ha disfrutado de su saber en mejores tiempos, y afirma que, mientras la vida sea buena, es bueno estudiar y aprender. Este tema está relación con lo mencionado anteriormente con respecto al conocimiento y los bienes materiales, ya que el conocimiento puede proporcionarte placeres que el dinero nunca llegará a darte y el dinero o el poder jamás lograrán ocultar la ignorancia de un hombre. Por ello, es conveniente para el hombre aprender e instruirse.

¹ Véase p. 90 de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

² Véase p. 93 de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

³ Véase p. 91 de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Véase p. 92 de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

1.4.7. Las señales del Fin de los tiempos

Más adelante, Ibn Qutayba establece su famosa diferencia entre el sabio y el hombre educado: “Si quieres ser sabio, dirígete a una de las artes del saber y si quieres ser un hombre de letras, coge de todo lo mejor”¹; y habla del fin de los tiempos cuya señal será que los sabios no practicarán lo que predicán: la abstención del mundo terrenal y el deseo del otro mundo, mientras ellos harán lo contrario; no se alejarán de los hombres poderosos, sino que se acercarán a ellos; preferirán la riqueza a la pobreza...; y, finalmente, en palabras de ‘Abd Allāh b. ‘Umar, se dice que el conocimiento consiste en tres cosas: la escritura de un libro en términos claros y comprensibles, el conocimiento que se adquiere de la experiencia y la admisión de la propia ignorancia.

Lo anteriormente expuesto es lo que se refiere al conocimiento propiamente dicho. Fijándonos en la traducción, no existe una estructura ordenada del contenido, por ello, hemos creído conveniente agrupar el contenido de este capítulo en los temas que aborda con el objetivo de realizar un análisis claro. Con todo, ciertos dichos, afirmaciones o versos no se relacionan con ningún tema y su función se puede considerar mero alarde de la sabiduría y cultura del autor.

1.5. El concepto de *‘ilm* en la obra de Ibn Qutayba

Con respecto a la pregunta que nos hacíamos al principio sobre cómo concibe Ibn Qutayba el conocimiento, hay que decir que en muchos casos *‘ilm* debe entenderse como sinónimo de hadiz y 'sabiduría religiosa', lo cual se refleja en las repetidas referencias a los Evangelios, al *Corán* y al propio hadiz. En el diálogo que mantiene al-Walīd b. Yazīd con un hombre², encontramos una jerarquía en el tipo de conocimiento que debe poseer un hombre cultivado: conocimientos sobre el *Corán*, sobre *fiqh*, sobre poesía y sobre la historia antigua de los árabes o *Ayām al-‘Arab*. Esta importancia del conocimiento, entendido como conocimiento religioso, también se deja ver en la propia estructura del libro, pues tras hablar del conocimiento en sí, se tratan los temas del *Corán*, del hadiz y de la fe.

Sin embargo, el principio que guía a nuestro autor es la consideración de que, en el campo del *adab*, el conocimiento se refiere al aspecto intelectual más importante de

¹ Véase p. 96 de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

² Véase p. 83 de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

este género literario: la habilidad de manejar y dominar la lengua árabe. Esto se ve confirmado por el hecho de que el capítulo dedicado al conocimiento y a la elocuencia en los *‘Uyūn* conforma un todo.

Anteriormente, ya hemos aclarado que los autores pretendían hacer ver en sus obras que la disciplina de la que ellos se ocupaban era el conocimiento más importante y verdadero. Sin embargo, Ibn Qutayba, siguiendo su espíritu conciliador, establece dos niveles en su capítulo dedicado al conocimiento. En primer lugar, considera el conocimiento de manera general y a este respecto admite la supremacía del conocimiento religioso; pero al considerar el conocimiento en el terreno del *adab*, otorga la supremacía al dominio de la lengua árabe, de ahí la razón de que la mayor parte de este libro trate este tema. De hecho, afirma que la formación del hombre instruido debe basarse en las ciencias religiosas, en las filológicas, en la ética y en la filosofía (Guerrero 2001: 12). Posteriormente, otros autores como Abū Hilāl al-‘Askarī (m. 1005) afirmarán que después de la teología, la ciencia más digna de ser estudiada es *‘ilm al-balāġa wa-ma ‘rifa al-faṣāḥa*, es decir, la retórica (Rosenthal 1970: 282).

En conclusión, Ibn Qutayba muestra el debido respeto a los conocimientos religiosos y considera que deben formar parte del bagaje cultural del hombre educado, pero este capítulo de los *‘Uyūn* está dedicado, en realidad, a la magnificencia de la lengua árabe.

1.5.1. El conocimiento religioso

1.5.1.1. El Corán

Como hemos dicho, en primer lugar se habla del conocimiento desde el punto de vista religioso abordando los temas del *Corán*, del hadiz, de la fe y se añade un último apartado sobre los impíos.

La parte dedicada al *Corán* es muy breve, pues apenas ocupa dos páginas. En ella se habla sobre la venta de coranes, aborrecida por los compañeros del Profeta o sobre la prohibición de viajar con éstos a tierra enemiga por miedo a que caigan en malas manos, pero encontramos citas sobre ciertos temas que se desarrollan de forma algo más extensa y que trataremos a continuación.

En primer lugar, sobre los lectores del *Corán* encontramos dos afirmaciones. La primera de ellas pertenece a ‘Alī b. Abī Ṭālib y es realmente curiosa¹. ‘Alī establece una clasificación de los hombres en dos categorías, el creyente y el licencioso; los creyentes, a su vez, se dividen en aquellos que leen el *Corán* y los que no. Los creyentes son comparados con frutos, el que lee el *Corán* es como el fruto del cedro de sabor y aroma agradables, el que no lo lee es como el dátil de sabor agradable, pero sin aroma. Es decir, en el creyente que sí lee el *Corán* todo es bueno, pero a aquél que no lo lee le falta algo; es bueno porque es creyente (su sabor es agradable), pero al no leer el *Corán* no alcanza la perfección (no tiene aroma).

Respecto a los licenciosos, son comparados con plantas. El licencioso que lee el *Corán* es como el arrayán de buen aroma y sabor amargo, y el que no lo lee es como la tuera, de sabor amargo y exento de aroma. En ningún caso este tipo de hombre es bueno debido a su inmoralidad, pero si lee el *Corán* tiene algo positivo (buen aroma).

La segunda también se trata de una clasificación, esta vez de los lectores del *Corán*, transmitida por boca de al-Ḥasan². Al-Ḥasan establece tres tipos de lectores del *Corán*, aquel que toma el *Corán* como una mercancía llevándolo de ciudad en ciudad, el pueblo que olvida las prescripciones del libro sagrado y el hombre que emplea el *Corán* como remedio para su corazón. Con el primer tipo de lector enlazan los temas sobre la venta de coranes y la prohibición de Mahoma de viajar con ellos a tierra enemiga: la venta de coranes, aborrecida por los compañeros del Profeta, implica el tratamiento de la Palabra de Dios como una vulgar mercancía, además, su comercio podía llegar hasta tierra enemiga, donde el *Corán* sería tocado por infieles y tratado sin ningún respeto.

El segundo tipo de lector se trata de aquél que memoriza las palabras del *Corán*, pero no cumple con sus prescripciones y este tipo del lector es el más numeroso. Finalmente, el tercer tipo, el más escaso, es el del lector humilde que reza asiduamente y vela por la noche, a este Dios concede la victoria³.

Sobre la *basmala* se cita un dicho de Sa‘īd ben al-Musayyib, quien afirma que la *basmala* es lo primero que se escribió en el *Corán* y lo primero que escribió el rey Salomón a la reina de Saba. Como sabemos, la reina de Saba, llamada en la tradición

¹ Véase p. 98 de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

² Véase pp. 99 de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

³ Véase pp. 100 de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

islámica Bilkis, habiendo oído de la gran sabiduría del rey Salomón, acudió a Israel llevando regalos para ofrecérselos al rey. Según la versión que aparece en el *Corán*, la reina quedó tan impresionada por la sabiduría y riquezas del rey Salomón que se hizo monoteísta¹.

También se habla de que aquel que conoce el *Corán* ha de velar por la noche, como ya se ha señalado antes, pero, además, debe estar triste cuando los demás están felices y ser sabio, justo, accesible y humilde. La humildad parece ser una característica esencial en el buen lector o conocedor del *Corán*, pues hacia el final de este apartado se menciona una cita coránica según la cual Dios apartará de Sus Signos a aquéllos que se enorgullecen y, según los exegetas, esto quiere decir que los apartará del conocimiento del *Corán*².

Como podemos ver, este apartado apenas toca el tema sobre el *Corán* propiamente, se trata sobre todo de aquellos que lo leen y cómo han de ser. En cuanto al *hadiz*, ocupa mayor extensión.

1.4.1.1. El hadiz

El hadiz adquiere gran relevancia en el siglo IX y sobre el terreno de su análisis se desarrollan las principales polémicas ideológicas de esta época. Ibn Qutayba ocupó un papel destacado en este campo, principalmente con la composición de su *Kitāb Ta`wīl Muḥtalif al-hadiz*, que corona su obra teológica: consiste en la refutación de las creencias de las tres tendencias más caracterizadas por la *bid`a* o ruptura con la tradición normativa: los *mu`tazilíes*, los filósofos y las gentes del *ra`y* (Lecomte 1965: 259). Sin embargo, en su obra *Uyūn al-Aḥbār* también aparece el tema del hadiz, a pesar de no ser una obra de carácter teológico.

Antes de analizar el contenido de este apartado, conviene establecer cuál es la actitud de Ibn Qutayba hacia el hadiz.

En la literatura tradicional primitiva se distingue entre hadiz y *ḥabar*. El primero se inserta dentro de las ciencias religiosas y se identifica con los dichos y hechos que se remontan al Profeta o, como mínimo, a su época por medio de los Compañeros y de los hombres de la siguiente generación o *tābi`ūn*; por otra parte, la palabra *ḥabar* designa la

¹ Véase el *Corán* 27:20-44.

² Véase p. 100 de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

parte profana de la tradición y se adscribe a las disciplinas de carácter histórico. Destacamos este punto porque, en la introducción de los *‘Uyūn* (Ibn Qutayba [828-889] 2009: II, 42), parece claro que Ibn Qutayba es consciente de que los *aḥbār* se oponen completamente a otros términos como *Qur’ān*, *sunna* o *‘ilm al-ḥalāl wa-l-ḥarām*, pero no los reduce a tradiciones profanas exclusivamente y, de hecho, en su obra podemos percibir que *hadiz* y *ḥabar* son para él casi sinónimos (Lecomte 1965: 261-262).

. De ello se deduce que, para Ibn Qutayba, el término *hadiz* no tiene aún un sentido tan delimitado como lo tendrá posteriormente.

La sección dedicada al *hadiz* trata fundamentalmente los siguientes aspectos. En primer lugar, nuestro autor afirma que el conocimiento, en este caso entendido como el conocimiento del *hadiz*, no debe tomarse de hombres que han sido acusados de mentir, pues el *hadiz* dejaría de ser válido. A este respecto, sabemos que tras la muerte del Profeta y con el nacimiento de las diferentes sectas y facciones del Islam (*‘alīes*, *ḥārīḡies*, *qadarīes*, *rāfiḡīes*...) comenzaron a aparecer *hadizes* alterados o, incluso, fabricados que servían a diferentes interesados¹.

Los musulmanes eran conscientes de que existían muchos *hadizes* falsos en circulación, algo sobre lo cual ya el Profeta previno: “En días posteriores vendrán hombres que transmitirán lo que ni tú ni tus padres habéis oído. Cuidado con ellos, que no te engañen ni te seduzcan” (Burton 1994: 106). Nuestro autor también era consciente de ello y afirma que es bueno desconfiar de la autenticidad de los *hadizes*² y analizarlos³.

Uno de los instrumentos fundamentales a la hora de autenticar un *hadiz* y clasificarlo⁴ es el *isnād* o cadena de garantes, de hecho, el *isnād* se considera la mitad de la ciencia de la tradición, ya que cada tradición tiene dos partes, el texto o *matn* y el *isnād* que sirve como garantía de autenticidad de ese texto. Los *hadices* se clasifican en base a la calidad de su *isnād* y este es mejor en tanto en cuanto más se acerquen sus garantes a la época del Profeta. En relación con este aspecto, recordamos que nuestro autor

¹ En su obra *Kitāb Ta’wīl Muḥṭalif al-ḥadīṭ*, Ibn Qutayba denuncia la explotación del *hadiz* que hacen las sectas. Véase Lecomte (1962: 144-147).

² Véase p. 102 de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

³ *Kitāb Ta’wīl Muḥṭalif al-ḥadīṭ* es un profundo análisis del *hadiz*, cuyo fin es combatir a los partidarios de las sectas que atacaban a las gentes del *hadiz* (*ahl al-ḥadīṭ*) y, para ello, recurre principalmente a la crítica filológica. Véase Lecomte (1962: xxiv).

⁴ Sobre la clasificación de los *hadices* se realiza atendiendo a la cadena de transmisores o *isnād*, a la multiplicidad de las cadenas de transmisores y a su continuidad. Véase Mañillo (2005: s.v. *ḥadīṭ*).

recomienda no aceptar el conocimiento de hombres que hayan sido acusados de mentir, pues el transmisor de un hadiz ha de ser justo, digno de confianza, preciso y muy memorioso. Además, conviene que sea conocido por una observancia escrupulosa de las obligaciones religiosas (oración, ayuno, peregrinaje y limosna), que tenga una reputación de hombre sincero y honesto en todos los aspectos, que se haya dedicado al estudio del hadiz y a reproducirlo con precisión. Con todo, Ibn Qutayba no concede al *isnād* una importancia excesiva¹.

Con respecto al deber de reproducir el hadiz con precisión también nos previene nuestro autor: es muy importante no añadir o quitar absolutamente nada a un hadiz, pues quedaría alterado y dejaría de ser válido². Sin embargo, no debemos entenderlo como una adición o elisión de palabras, pues, Lecomte (1962: XXV) nos dice que en su obra sobre hadiz, Ibn Qutayba no reproduce nunca exactamente las tradiciones, lo cual lleva a pensar que esta fidelidad por la que aboga Ibn Qutayba no es de tipo textual, sino, más bien, de sentido. La reproducción inexacta de los hadizes también se produce en *Kitāb al-ʿIlm wal-Bayān*, tal y como se indica en el sistema de notación de la traducción.

Una vez tratados los aspectos técnicos del hadiz, Ibn Qutayba nos entretiene reproduciendo poemas sobre los hadizes de tal o tal personaje o que desdeñan la doctrina *ḥanafī*³. La escuela jurídica de Abū Ḥanīfa otorgaba al *raʿy* u opinión personal y al *qiyās* o deducción analógica una gran importancia, relegando a un segundo plano la *sunna*, porque ponía en duda la autenticidad de numerosos hadizes, lo que le valió el reproche de los eruditos de La Meca y Medina. Asimismo, conviene destacar que los *ḥanafīs* sienten una gran veneración por ʿAlī, debido a que las primeras autoridades de esta escuela estaban próximas al *šīʿismo* (Maíllo 2005: 116-117, s.v. *ḥanafī*). Señalamos esto debido a la hostilidad que muestra nuestro autor hacia el *raʿy* y hacia Abū Ḥanīfa (Lecomte 1962: XXXIX). Aunque no se puede adscribir con seguridad a Ibn Qutayba a una determinada escuela jurídica, es bien cierto que algunos aspectos del pensamiento de este autor están muy próximos a la doctrina de Ibn Ḥanbal y no podemos desdeñar el hecho de que fue discípulo directo de Ibn Rāhawayh, quien, como ya se ha señalado, fue el segundo personaje más importante dentro del *ḥanbalismo* naciente. Concluimos, por tanto

¹ Este hecho lo vemos reflejado en la introducción de su obra *Kitāb Ġarīb al-ḥadīṭ*. Lecomte (1965: 265).

² Véase p. 103 de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

³ Véase p. 108-109 de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

y secundando a Lecomte, que Ibn Qutayba no pertenecía a esta escuela, sino que probablemente fue partidario del *ḥanbalismo*, pero de manera independiente.

La sección dedicada al hadiz concluye con una anécdota sobre Bišr al-Marrīsī¹, experto en ley divina, perteneciente a las gentes del *kalām* y *muʿtazilí*. En esta anécdota estamos ante un juego de palabras entre ضَلُّ (“desconocido”) y ضَالٌّ (“perdido, errante”), de la que se desprende que al-Marrīsī se le considera perdido debido a su pensamiento *muʿtazilí*.

Esta anécdota enlaza con las dos siguientes secciones, que versan fundamentalmente sobre las sectas, en especial sobre la *muʿtazila* (aunque no la cita como tal), *qadariyya*, *rāfiḍa*, *zaydiyya*, *tanawīyya* y *šiʿismo*.

1.5.1.3 La fe y los impíos

Ibn Qutayba era un firme defensor del *Corán* y de la *Sunna* y la obra que refleja con mayor claridad este pensamiento es *Kitāb Taʿwīl Muḥtalif al-ḥadīṯ*, ya citado anteriormente. Sin embargo, también podemos vislumbrar dicho pensamiento a través de las anécdotas, protagonizadas por personajes pertenecientes a diversas sectas, que se recogen en el apartado titulado “Las pasiones y las palabras sobre la fe”². Dichas anécdotas van desde el razonamiento de al-Maʿmūn mediante el que refuta a un imam *šiʿí* la legitimidad de ʿAlī al trono, pasando por un hombre que defiende hasta el extremo el determinismo divino frente a la *qadariyya*, por la conversación entre un *qadarí* y un hechicero *tanawí* o dualista, por la disputa entre un tradicionista y un *muʿtazilí*, por el poema de un líder de la *zaydiyya* desdeñando a los *rāfiḍíes* o por la historia de un hombre que pretende hacerse pasar por ʿAlī, hasta el elogio, a través de diversos poemas, del Profeta, de Abū Bakr y de ʿUmar.

La segunda sección a la que hemos aludido, titulada “La réplica contra los impíos”³, contiene réplicas contra los *tanawíes* o dualistas. Estas réplicas aparecen en boca de al-Maʿmūn y de Hišām ben al-Ḥakam, amantes ambos del razonamiento y el debate. En las disputas que nos presenta Ibn Qutayba ambos se alzan con la razón y consiguen que el *tanawí* se dé cuenta del error en el que se hallaba. Este breve apartado

¹ Véase p. 109 de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

² *Ibidem*.

³ Véase p. 122 de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

finaliza con una anécdota en la que al-Ma'mūn logra que un converso al cristianismo vuelva al Islam: el converso afirma que existen muchas diferencias dentro del Islam, a lo que al-Ma'mūn le contesta que si le afligen las diferencias en la interpretación del *Corán* y el *hadiz* hasta el punto de rechazarlos, entonces si la Torá y los Evangelios coincidieran en su interpretación no habría diferencia entre cristianos y judíos, así como al converso le convendría usar una lengua en la que no haya diferencia en la interpretación de sus términos; finalmente, el converso acaba pronunciando la profesión de fe, afirmando su vuelta al Islam, gracias al razonamiento de al-Ma'mūn.

El contenido de esta sección tiene por objetivo la reafirmación de la ortodoxia islámica en una época en la que se pretende restaurar el *sunismo*, tras varios años de *mu'tazilismo* como doctrina oficial del imperio¹. Con ella se cierra la parte dedicada al conocimiento y a la religión, para dar lugar a aquella dedicada a la lengua y a la elocuencia árabe.

1.5.2. El conocimiento de la lengua

Esta segunda parte de *Kitāb al-'Ilm wa-l-Bayān* conforma la mayor parte de la obra y, además de por otros motivos, por ello consideramos que para nuestro autor constituía el contenido de mayor importancia. Antes de que comience la parte dedicada a la elocuencia propiamente dicha, encontramos dos apartados dedicados a la gramática y un último apartado sobre los maestros.

1.5.2.1. Sobre los orígenes de la gramática. Las escuelas de Kufa y Basora

Convertida en instrumento de comunicación cultural, no es extraño que la lengua árabe se transformase, a su vez, en objeto de estudio sistemático, en lo que respecta no solo a la definición de las estructuras gramaticales, sino también a la recogida de materiales de léxico. La literatura docta del período abasí registra una intensa producción de carácter filológico, que se desarrolló siguiendo las tendencias de las escuelas de Kufa y Basora. Fueron las preocupaciones de índole religiosa las que contribuyeron a estimular la ciencia gramatical para preservar la integridad del texto coránico y asegurar su correcta recitación.

¹ Sobre la influencia de Ibn Qutayba en la afirmación del sunismo véase Yáñez (2016: 203-218).

En primer lugar, debemos detenernos en la actitud de Ibn Qutayba hacia la gramática y para ello debemos remontarnos a las citadas escuelas de Kufa y Basora. La tradición filológico-literaria árabe sostiene el mito de una oposición histórica permanente entre ambas escuelas, que en un determinado momento confluirán en la escuela de Bagdad, la cual sintetizará las posiciones de las dos anteriores y cuyo principal artífice se ha dicho que fue el propio Ibn Qutayba, lo cual ha quedado ya desmentido (Lecomte 1965: 377-396).

La escuela de Basora simbolizaba el clasicismo, la defensa de la tradición, mientras que la escuela de Kufa se basaba en unas normas menos sujetas a la tradición y abogaba por el empirismo metodológico, representando así el “modernismo” filológico. La fuente básica y principal en la que se basan ambas escuelas es la poesía: cada regla gramatical, la determinación de un significado o el correcto uso de una palabra se basan en ejemplos tomados de la poesía. *Grosso modo* podemos decir que la disputa entre Basora y Kufa se basa en sus distintas actitudes hacia el *qiyās* y hacia el *taqlīd*, marcas distintivas de Basora y de Kufa, respectivamente¹. Una de las diferencias básicas entre ambas escuelas se halla en el tratamiento de los *šawādd* o excepciones gramaticales. Mientras Basora establece que estas excepciones han de ser vistas como tales y no como un modelo para formar otras palabras, Kufa admite estas excepciones que se dan, principalmente, en la poesía llamada “moderna”. Basora, por tanto, representa la tradición y Kufa, por el contrario, permite una gramática que no esté solo acorde con lo regular, sino también con aquellas formas usadas según la voluntad del poeta.

Otro de los aspectos diferenciadores de estas escuelas es la terminología gramatical que emplean, de lo que veremos algunos ejemplos, la cual de manera general, ha prevalecido la de Basora (Versteegh 1993: 11-12):

Kufa	Basora	
<i>ḡaḥd</i>	<i>naḡy</i>	“negación”
<i>maḡall, ṣifa</i>	<i>zarḡ</i>	“adverbio de lugar”
<i>tarḡama, tabyīn</i>	<i>badal</i>	“sustituto”
<i>fi ‘l dā‘im</i>	<i>ism al-fā‘il</i>	“participio”
<i>adawāt</i>	<i>ḡurūf al-ma‘ānī</i>	“partículas”

¹ Para una mayor profundización en la historia de estas escuelas véase Flügel (1862).

<i>jafđ</i>	<i>ğarr</i>	“genitivo”
<i>‘imād</i>	<i>faşl</i>	“copulativo”
<i>ħarf al-şifa</i>	<i>ħarf al-ğarr</i>	“preposición”
<i>na ‘t</i>	<i>şifa, wasf</i>	“atributo”
<i>maknī</i>	<i>damīr</i>	“pronombre”
<i>nasaf</i>	<i>‘atf</i>	“coordinación”

Pero ¿existieron realmente estas escuelas? En su obra, Lecomte (1965: 389) se apoya en la teoría de Gotthold Weil y pone en duda su existencia real, inclinándose más hacia la existencia de tradiciones continuas geográficamente localizables en época de Ibn Qutayba. Uno de los argumentos que sostiene esta teoría, según Lecomte, es el hecho de que en las obras *Adab al-Kātib* y *Ġarīb al-hadiz* aparecen citados al-Farrā’ y al-Kisā’ī como bagdadíes, en oposición a aquellos que llama basríos. De hecho, G. Weil niega la existencia de una verdadera tradición gramatical kufí, afirmando, en cambio, la existencia ininterrumpida de discípulos desde al-Farrā’.

La teoría de la inexistencia de estas escuelas puede verse apoyada por la falta de trabajos de conjunto, pues las obras gramaticales de la época pertenecen a autores individuales afines a una u otra tendencia (Owens 1990: 214).

1.5.2.2. *Laħn al-‘Āmma*

Por otro lado, debemos hablar de un género literario que nació como consecuencia de la preocupación de los lexicógrafos y gramáticos árabes por la pureza del lenguaje. Esta preocupación se debía, en principio, a razones religiosas, pues, como sabemos, era muy importante eliminar del *Corán* toda ambigüedad. Dicho género no es otro que *Laħn al-‘Āmma* y alude a las faltas del lenguaje cometidas por el vulgo (*El²: s.v. Laħn al-‘Āmma*). Esta expresión hace referencia a la rama de la lexicografía destinada a corregir las desviaciones de la norma lingüística.

Los tratados dedicados a este tema introducen, generalmente, la forma incorrecta por “tú dices...” o “ellos dicen...” (*taqūl, yakūlūn*) y la forma correcta por “mientras que la norma es...” (*wa-l-şawāb*). Esta norma es el ideal que las diversas escuelas

gramaticales se esforzaron por lograr aplicando criterios que, a veces, conducían a resultados contradictorios.

El primer tratado de estas características que ha llegado hasta nosotros es *Kitāb mā talḥan fī-h al-‘awwāmm* atribuido a al-Kisā’ī (Ibn al-Nadīm [987] 1970: I,143-144), formado por 102 secciones en la que la forma correcta es introducida por “tú dirás...” (*taqūl*) y la incorrecta por “no dirás...” (*lā taqūl*). También entre las obras de al-Farrā’ aparece un *Kitāb mā talḥan fī-h al-‘Āmma* (Ibn al-Nadīm [987] 1970: I, 147), aparentemente perdido, al igual que las obras de Abū ‘Ubayda, al-Aṣma’ī, al-Qāsim b. Sallām o Abū Ḥātim, entre otras (*EP*: s.v. *Laḥn al-‘Āmma*).

En cuanto a ‘Umar b. Šabba (m. 877) es autor de una obra titulada *Kitāb al-Naḥw wa-man kāna yalḥan min al-naḥwiyyīn* (*EP*: s.v. *Laḥn al-‘Āmma*), que, como podemos deducir del Título, no se refiere a las faltas cometidas por el vulgo, sino a las debidas a gramáticos reputados a los que el autor critica a causa del mal ejemplo que dan. Su objetivo, por tanto, no es reflejar la evolución de la lengua hablada ni justificar la relajación y abandono del *‘irāb*, como lo hizo su contemporáneo al-Ġāḥiẓ. A imitación de éste, un hombre tan conservador como Ibn Qutayba se declaró “a favor de la introducción del estilo hablado, o más exactamente vulgarizante, en la lengua escrita, cuando sea para embellecer la expresión” (Lecomte 1965: 435), aunque en el apartado titulado *Taqwīm al-lisān* de su obra *Adab al-Kātib* se sitúa claramente en la posición de los defensores de la pureza del árabe.

1.5.2.3. La gramática en *K. al-‘ilm*

Ibn Qutayba no es autor de ningún tratado de *Laḥn al-‘Āmma*, al menos que nos haya llegado, pero sí trató en sus obras temas relacionados con este género. Ya hemos señalado *Taqwīm al-lisān*, pero también debemos tener en consideración el apartado dedicado a la sintaxis en los *‘Uyūn*, pues como veremos analiza errores de vocalización, enfatización, así como el uso de expresiones extrañas.

Sabemos que nuestro autor rechazó el uso del razonamiento analógico en materias como el *kalām* o el *fiqh* (Lecomte 1965: 256; 1962: 71), lo que nos llevaría a pensar en cierta preferencia hacia la escuela de Kufa, a lo que se suma que al-Farrā’ es uno de los gramáticos más citados en su obra *Adab al-Kātib*. En esta obra, Ibn Qutayba insta a los *kuttāb* a rechazar el *qiyās* en materia gramatical, pero su posición a este respecto es mucho

más matizada que en teología o *fiqh* (Lecomte 1965: 381-382). Sin embargo, no debemos obviar el hecho de que la mayor parte de sus maestros fueron basoríes de origen y de formación.

No resulta fácil discernir en la obra de Ibn Qutayba una doctrina gramatical coherente. Ibn al-Nadīm registra entre sus obras dos libros de gramática, que, desgraciadamente, no han llegado hasta nosotros y afirma que “aunque era un ardiente miembro de la escuela de Basora, estaba ligado a ambas escuelas, hablando en sus obras sobre los estudiosos de Kufa. Era preciso en aquello que citaba, siendo una autoridad en lengua, gramática, formas extrañas en el *Corán*, el significado de la poesía y en la ley” (Ibn al-Nadīm [987] 1970: I, 170-171). Sin embargo, en lo que a gramática se refiere, en ninguna de las obras que nos han llegado encontramos una síntesis coherente de su doctrina.

Por otro lado, como ya se ha señalado en el apartado dedicado a su biografía, Ibn Qutayba poseía un temperamento conciliador y, aunque era partidario de seguir la norma, no despreciaba las enseñanzas de al-Kisā’ī o de al-Farrā’.

Atendiendo al contenido del texto, encontramos una serie de malentendidos causados por una vocalización incorrecta, con lo que Ibn Qutayba pretende demostrar la importancia de conocer el *i’rāb* o sintaxis. Probablemente, uno de los ejemplos más amenos sea el malentendido causado por una confusión en la vocalización de *اهل* (“pueblo, familia”) + el sufijo *ك* de segunda persona de singular masculino y el verbo *هلك* (“morir”):

Dijo un hombre a un beduino: “¿Cómo moriré?” (Quería decir: ¿cómo está tu familia?). Y dijo el beduino: “Crucificado”; creyó que él le estaba preguntando cómo sería su muerte.¹

También encontramos poemas de alabanza de la gramática y de la elocuencia² o de vituperio de personas que no hablan correctamente³, así como dichos sobre la fealdad del error en el discurso⁴ y sobre cómo el conocimiento de la gramática nos puede sacar de situaciones embarazosas⁵. A continuación, se narran varias anécdotas en las que un personaje emplea palabras o expresiones extrañas que, de nuevo, causan malentendidos.

¹ Véase p. 128 de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

² *Ibidem*.

³ Véase pp. 129-130 de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Véase pp. 131 de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

El ejemplo más representativo de ello es aquél en que se alude a un muchacho que habla abusando del complemento absoluto y emplea un par de palabras desconocidas para Abū al-Aswad al-Du'alī¹.

Basándonos en estas breves secciones no podemos vislumbrar la teoría gramatical de Ibn Qutayba, pues, como se puede observar, intenta mostrar cómo errores básicos en materia de sintaxis dan lugar a malentendidos y de resaltar la importancia del conocimiento de la gramática. En cuanto al empleo de expresiones extrañas o poco frecuentes, y a pesar del distanciamiento del autor con respecto al texto al poner su contenido en boca de diferentes personajes, podemos observar una tendencia a rechazar esos usos, lo que nos lleva a deducir la preferencia de Ibn Qutayba por la tradición en materia gramatical, es decir, por la “escuela” de Basora.

Como ya se ha señalado, encontramos un pequeño apartado dedicado a los consejos de los maestros, que conforma la última sección de *Kitāb al-ʿIlm*. Dicha sección contiene las órdenes dadas por padres a los maestros de sus hijos sobre lo que éstos deben aprender o sobre cómo deben aprenderlo, reconociendo una gran importancia a la influencia que el maestro puede llegar a tener en su discípulo y finaliza con las artes que hacen al hombre perfecto, según los árabes: escribir, lanzar, nadar y conocer la poesía².

Finalmente, cabe señalar que unos siglos más adelante Ibn Ḥaldūn reiterará en su célebre *Al-Muqaddima* ([1377] 1991: 545-554) la importancia de las ciencias de la lengua árabe. En dicha sección, dedicada a la lengua árabe, afirma que estas ciencias forman las cuatro columnas principales de la lengua y son la lexicología, la gramática, la retórica y la literatura. Entre ellas, la gramática ocupa el primer lugar, pues el desconocimiento de las reglas gramaticales obstaculizaría el entendimiento entre unos y otros.

El *Libro del saber* se compone, por tanto, de tres grandes secciones:

La sabiduría general	pp. 85-104
El conocimiento religioso	pp. 104-131
El conocimiento lingüístico	pp. 131-144

¹ Véase pp. 135 de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

² Véase p. 138 de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

2. *Al-bayān*

2.1. Contexto histórico

2.1.1. La oratoria en Grecia

Grecia es la cuna de la oratoria, por ello, hemos considerado conveniente ofrecer una breve historia de la oratoria griega y de sus principales oradores, para lo cual nos hemos basado, fundamentalmente, en la obra de Usher (1999), *Greek oratory*.

La oratoria es el arte de hablar con elocuencia, deleitar y persuadir por medio de la palabra, y ese arte llega a dominarse gracias a la disciplina que se ocupa de estudiar y de sistematizar procedimientos y técnicas de utilización del lenguaje con un fin persuasorio: la retórica. De esta manera, oratoria y retórica van de la mano, siendo la oratoria la materialización de la capacidad persuasiva presentada por la retórica, que se concreta como género literario específico.

Tanto la retórica como la oratoria nacieron en Sicilia y se desarrollaron, fundamentalmente, en Grecia, donde ambas se consideraron como instrumento para alcanzar prestigio y poder político. Sin embargo, su auge se produjo en Roma, donde uno de sus máximos exponentes fue Marco Tulio Cicerón.

La oratoria comienza a convertirse en un género diferenciado dentro de la prosa griega en torno a mediados del siglo V a.C. Desde sus comienzos, hubo maestros que instruían a sus discípulos sobre qué decir, cómo decirlo y en qué orden. En tiempos de Antífote de Atenas (480 a.C.-411 a.C.), el primer orador griego cuyos discursos nos han llegado¹, el trabajo e influencia de los maestros dio lugar a una serie de temas y de tipos de argumento, recogidos dentro de unos “discursos modelo”, cuyos textos eran leídos o escuchados por los estudiantes de oratoria.

La idea de que el discurso ha de dividirse en partes fue, probablemente, establecida muy pronto. Córax, a quien tradicionalmente se considera el pionero en la enseñanza de la retórica, junto con su discípulo Tisias, ambos sicilianos del siglo V a.C., establecieron las primeras divisiones del discurso: proemio, narración y epílogo. Hacia el año 460 a.C., Córax escribió el que se considera el primer tratado de retórica conocido,

¹ Antífote de Atenas ganó gran reputación como logógrafo y de sus discursos han llegado hasta nosotros *Contra su madastra*, *Por envenenamiento*, *Sobre el asesinato de Herodes* y *Sobre el coreuta*, además de unos modelos retóricos conocidos como *Tetralogías*. Véase Usher (1999: 27-41).

actualmente perdido, por lo que se cree que fue el creador de esta disciplina. Pronto nacieron dos de los géneros oratorios, el judicial y el deliberativo, a los que no tardó en unirse el demostrativo o epidíctico.

Sin embargo, debemos ir más allá hasta llegar a los sofistas y ver cuál fue su aportación a la retórica.

Como es bien sabido, sofista es el nombre que recibía en la Grecia clásica aquel que se dedicaba a enseñar sabiduría, pero el término comenzó a adquirir un valor peyorativo en torno al siglo V a.C., pasando a entenderse como “embaucador”. Los sofistas comenzaron a ser mal vistos debido a sus métodos en la enseñanza de la retórica y de la erística, cuyo fin era ganar los litigios judiciales mediante el arte de la persuasión, sin preocuparse por la justicia de la causa. Las palabras de Protágoras (485 a.C.-411 a.C.), uno de los sofistas más destacados, al respecto ilustran claramente este modo de pensar:

El fin de la erística es poder convertir en sólidos y fuertes los argumentos más débiles. (Usher 1999: 4).

Otro de los sofistas más célebres, que no podemos dejar de citar fue Gorgias de Leontini (485 a.C.- 380 a.C.), heredero de lo esencial de la escuela retórica siciliana y a quien Platón dedicó uno de sus diálogos (Platón [388-385 a.C.] 2000). De los discursos de Gorgias nos han llegado completos *Helena* y *Defensa de Palamedes*. Sin embargo, la fecha de su composición es incierta, así como su autoría, conforme a lo que afirma Usher en su obra (1999: 4). Gorgias logró combinar la elocuencia judicial que había nacido en Sicilia con el afán de lucimiento y triunfo de los sofistas, dando lugar al género epidíctico.

Pero ¿cuál fue la aportación de los sofistas a esta temprana retórica? Cada uno de ellos hizo sus propias aportaciones. En el caso de Protágoras, sus intereses estaban dirigidos hacia la gramática y hacia la conversión de sus discípulos en mejores ciudadanos; Pródico se centró en las técnicas de persuasión, así como en la correcta expresión, al igual que Protágoras; Hippias de Élida, a quien también dedica Platón sus diálogos *Hippias menor* e *Hippias mayor*, mostró mayor interés en la epideixis que en los géneros de la oratoria práctica; y Trasímaco de Calcedonia llevó a cabo innovaciones técnicas en el estilo prosístico.

La única doctrina general que parece haber gobernado la composición retórica desde sus orígenes es la división del discurso, junto al uso de los *topoi* o los recursos de

los que se vale el orador para organizar su discurso y convencer a su auditorio, los tipos de argumento y las figuras retóricas.

Entre los siglos V y VI a.C. vivieron aquéllos que se conocen como los diez oradores áticos, considerados como los mayores oradores y logógrafos de la Antigüedad clásica: Antifonte, Andócides, Lisias, Isócrates, Iseo, Esquines, Licurgo, Demóstenes, Hipérides y Dinarco. Entre ellos destacaremos a Isócrates y a Demóstenes.

2.1.1.1. Isócrates

Isócrates (436 a.C.-338 a.C.) fue un orador, logógrafo, político y educador ateniense, cuyos escritos sobre política y educación en la Grecia del siglo IV a.C. poseen una gran importancia y un enorme valor histórico. Ha sido considerado como “el representante más destacado de la retórica” (Jaeger 1974: 830) y, según H. Marrou (1970: 96):

...es a Isócrates, mucho más que a cualquier otro, a quien le cabe el honor y la responsabilidad de haber inspirado la educación predominantemente literaria de nuestra tradición occidental.

Fue discípulo de los sofistas, especialmente, de Gorgias, y posteriormente, dirigió una escuela de retórica en la isla de Quíos. A su regreso a Atenas, en torno al año 403 a.C., escribió por encargo varios discursos legales y algo más tarde fundó una escuela en la que instruía a sus discípulos en el arte de la oratoria y de la redacción de ensayos. Entre sus discípulos están los ya citados, Hipérides, Iseo y Licurgo.

A lo largo de su larga vida Isócrates mantuvo dos carreras literarias distintas. Por un lado, como ya hemos señalado, escribió discursos legales, pero este trabajo como logógrafo lo realizó, probablemente, por necesidades financieras, pues acabó renegando de él (Usher 1999: 118). De estos discursos seis han llegado hasta nosotros, de los cuales cinco pertenecen a los años 403-393 a.C. y el sexto, *Eginética*, al año 390 a.C.: *Contra Eutino*, *Contra Calímaco*, *Sobre el trofeo*, *Trapecítica*, *Eginética* y *Contra Logites*. Si bien es cierto que con estos discursos Isócrates obtuvo no poco éxito, no demostró en ellos una especial originalidad, pues, aunque sí conocía cómo usar las técnicas y los *topoi* del momento, no les añadió nada significativo, pues solo refleja en sus discursos su fin utilitario.

Por otro lado, también hemos dicho que Isócrates se dedicó a la enseñanza y que fundó una escuela en Atenas, tras regresar de la isla de Quíos. En relación a este otro

aspecto de su carrera, escribió un tratado titulado *Contra los sofistas*, en el que arremete contra sus rivales pedagógicos, criticando su estrechez de miras y la parcialidad en sus enseñanzas debido a su excesiva concentración en la erística. Sin embargo, el texto se interrumpe antes de hablar de su propio sistema educativo. Esta postura es bastante contradictoria, ya que Isócrates fue un hombre que vendía sus conocimientos, al igual que los sofistas, a los que, sin embargo, criticó por ello. Además, la mayor parte de su trabajo deriva de esta escuela y refleja sus métodos de enseñanza.

Los discursos publicados no se derivan de debates políticos de la actualidad del momento, sino de las elucubraciones de un pequeño círculo académico dominado por una única mente y tratan de una situación o proposición generales. Esta novedad se une a un nuevo medio: el estilo de los discursos es más elaborado y cuidado. Esta innovación fue criticada por Dionisio de Halicarnaso, quien describió estos discursos como “más apropiados para leer que para un uso práctico” (Usher 1999: 297).

Los discursos políticos de Isócrates son un género híbrido, pues no son deliberativos ni epidícticos, sino que están ideados para ser un estímulo mental y moral a través del estilo con que se elaboran sus temas. Son: *Panegírico*, *Arquidamos*, *Sobre la paz*, *La Aeropagítica*, *A Filipo*, *Panatenaica*, *Plataico*, *A Nicocles*, *Nioccles*, *Evágoras* y *Sobre el cambio*. Estos discursos conforman la mayor parte de su trabajo publicado y tratan sobre una persuasiva presentación de ideas, las cuales proveerán al lector de conocimientos en materia política y darán una dimensión moral a su pensamiento (Usher 1999: 297). Es en estos discursos donde podemos ver claramente sus innovaciones a la hora de, por ejemplo, adaptar los tópicos de un género a otro.

Es importante señalar que Isócrates no usó el término “retórica” para referirse a su enseñanza, sino “filosofía” o “paideia”, entendida como la formación general del ciudadano orientada a conseguir el bien de la *polis*¹, en contraposición al pensamiento platónico, que aboga por la búsqueda de la verdad absoluta. Para Isócrates, es más importante la “opinión” como instrumento de razonamiento deductivo, lo que se adecúa al pensamiento de los sofistas: no es posible encontrar una verdad válida para todos, cada cual tiene “su” verdad. Esta “opinión” o *doxa*, junto al concepto de *kairós* (“momento

¹ Sobre Isócrates y la retórica véase Ramírez Vidal (2006: 157-178).

adecuado para hacer algo”), constituyen los dos conceptos centrales de las enseñanzas de Isócrates (Usher 1999: 319).

Isócrates contribuyó al desarrollo de la retórica más que al de la oratoria. En sus escritos, los géneros literarios existentes se transformaron, redefinió la literatura epidíctica y constituye la inspiración de grandes oradores posteriores como Cicerón.

2.1.1.2. Demóstenes

Otro de los grandes oradores griegos fue Demóstenes. Demóstenes (384 a.C.-322 a.C.) fue discípulo de otro gran orador, Iseo de Atenas (420 a.C.-320 a.C.) cuya influencia se refleja en sus discursos, pero en ellos también se ven signos de una aproximación nueva e individual a los procedimientos habituales. El estilo asume una importancia particular en un autor que observó la creciente aceptación de la oratoria como género literario, asimismo influido por el historiador y militar ateniense, Tucídides (460 a.C.- ¿396 a. C.?), y por Isócrates¹.

Demóstenes pertenecía a una rica familia mercantil. Su padre poseía una fábrica de armas y al morir, siendo Demóstenes aún un niño, le dejó una fortuna en fideicomiso y nombró como sus tutores legales a sus sobrinos Afobos y Demofón, quienes dilapidaron la herencia del huérfano. Al alcanzar Demóstenes la mayoría de edad, exigió una auditoría y a los 20 años demandó a sus tutores para recuperar su patrimonio y, de esta manera, escribe sus primeros discursos.

En su primer discurso, *Contra Afobos I*, observamos un proemio conservador en la elección de los *topoi*, pero la técnica de hacerlos funcionar juntos muestra una nueva sutileza. También se refleja una mezcla de franqueza y precisión que será el sello de Demóstenes y, aunque los toques estilísticos propios están presentes, se hace evidente la influencia isocrática. Por otra parte, el epílogo de este discurso está lleno de súplicas emocionales inusuales, los argumentos se muestran desde varios ángulos a la manera de Iseo, pero el contenido emocional de estas secciones finales sobrepasa cualquier cosa hallada en ese orador. Vemos, por tanto, que ya desde este temprano discurso, Demóstenes estampa su originalidad en el género de la oratoria forense. Una originalidad

¹ Sobre Demóstenes y sus innovaciones en la oratoria véase Usher (1999: 171-278).

que irá en aumento en sus trabajos posteriores como logógrafo, tales como *Contra Calicles*, *Contra Formio*, *Contra Nasímaco*, *Contra Estéfano*...

Pero la importancia de Demóstenes reside en sus discursos políticos, cuyos modelos toma de los discursos políticos de Tucídides. En los años 355 a.C. y 354 a.C. escribe dos discursos, *Contra Androcio* y *Contra Leptines*, atacando a estos dos individuos que pretendían eliminar unas exenciones de impuestos. En el proemio del primero vemos cómo Demóstenes narra diversos pasajes históricos para justificar su posición, lo cual se convertirá una de las características especiales de su oratoria deliberativa.

Otro discurso es el titulado *Contra Timócrates*, en el que la narración de los hechos es única por su condensación y brusquedad, usando el asíndeton de una manera más brillante que en cualquier otra composición previa, lo que provoca que el lector se centre en los temas principales con toda la rapidez posible.

Como es bien sabido, los discursos más célebres de Demóstenes son las *Filípicas*: *Primera Filípica* (351-350 a.C.), *Segunda Filípica*, *Tercera Filípica* y *Cuarta Filípica* (344-341 a.C.). Estos discursos estaban dirigidos contra el rey Filipo II de Macedonia, a quien Demóstenes veía como una amenaza para Atenas y para todas las ciudades-estado griegas. Es, concretamente, el tercero de estos discursos el que se ha considerado como el mejor discurso político de toda su carrera. En él, Demóstenes emplea todo el poder de su elocuencia para exigir a la asamblea ateniense una firme respuesta contra el rey macedonio y critica la pasividad de los atenienses. Además de las innovaciones retóricas anteriormente mencionadas, en estos discursos destaca la habilidad del orador para suscitar emociones cambiantes en su público.

Otra de sus obras maestras es *Sobre la Corona*, un ataque vehemente hacia todos aquellos que prefirieron la paz con Macedonia. Se trata de un discurso forense desde un punto de vista técnico, pero los temas principales son la política y los estadistas, lo que le da un carácter deliberativo, con la excepción de que se refiere al pasado y no al futuro. La riqueza retórica de esta obra consiste en los recursos estilísticos más que en la argumentación, es un tesoro de imágenes con una gran profusión de figuras de lenguaje. Destaca el uso que hace del hipébaton y la efectividad al emplear el asíndeton, así como una mayor libertad que sus predecesores a la hora de manejar imágenes y neologismos.

En conclusión, podemos decir que las novedades introducidas por Demóstenes residen más en la intención literaria llevada a cabo a través de la forma, que en las técnicas de innovación retórica. La oratoria se convirtió para Demóstenes en un medio de educación política, pues deseaba que sus lectores obtuvieran de sus discursos una mayor utilidad que de los discursos de Isócrates.

2.1.1.3. Aristóteles

Continuando en la Antigua Grecia, no debemos obviar uno de los manuales de retórica más destacados, que nos interesa especialmente porque sabemos que se conocía en el Iraq del siglo IX: *Ars Rhetorica* de Aristóteles.

Ya hemos mencionado que los sofistas no gozaron de una buena reputación, de hecho sus principales opositores fueron Sócrates, Platón y Aristóteles, quienes veían la retórica y la poesía como instrumentos usados con demasiada frecuencia para manipular las emociones de la gente. También se ha dicho que Platón dedicó uno de sus diálogos al sofista Gorgias, y en ese diálogo el filósofo considera la retórica como inmoral, peligrosa e indigna de un estudio serio, llegando a negar, incluso, que fuera una de las artes. Sin embargo, el gran “enemigo” de Platón fue Isócrates, cada uno representante de la posición de predominio de la retórica y de la filosofía respectivamente, aunque no debemos olvidar que, ganado por la belleza de algunos de los discursos isocráticos, Platón se dispuso a revisar su posición, lo que se refleja en *Fedro*, que representa un generoso afán de comprender.

Las ideas de Platón sobre la retórica fueron seguidas por su discípulo Aristóteles, quien, incitado por la polémica contra los isocrateos, se dedicó al estudio de la tradición escolar retórica, lo cual, junto a la evolución de su pensamiento, lo llevó a adquirir el convencimiento de que la retórica, al fin y al cabo, merecía ser incorporada a su sistema de conocimientos. La *Retórica* de Aristóteles es, por tanto, resultado de una larga evolución. Se trata de una obra dividida en tres libros, que abarcan una “teoría de la argumentación”, una “teoría de la elocución” y una “teoría de la composición del discurso” (Ricoeur 1977: 15). Gran parte de los dos primeros libros están dedicados a explicar los procedimientos mediante los cuales se pueden hallar argumentos, Aristóteles abstrae los principios y normas de la práctica oratoria e intenta mostrar que la retórica es un arte, una disciplina sistemática con la que se pueden alcanzar fines nobles y no la mera manipulación de las emociones. Asimismo, incluye los tres tipos de oratoria: epidíctico,

deliberativo y judicial; las partes del discurso: exordio, exposición, argumentación y epílogo; los dos tipos de pruebas, los tres objetivos del orador... El espíritu de la *Retórica* es, principalmente, objetivo y científico, sin rechazar los elementos prácticos.

Las teorías aristotélicas han constituido una parte importante del caudal de la tradición retórica. La distinción entre las tres famosas clases de oratoria y sus fines, el valor de la dialéctica en la teoría retórica, su doctrina sobre las partes del discurso o su teoría del estilo son un legado aristotélico que la humanidad ha conservado durante cientos de años.

2.1.2. La oratoria en Roma

Como hemos mencionado supra, la oratoria conoce su apogeo en Roma, por lo que ofrecemos también una breve historia de la oratoria romana, basándonos, principalmente, en la obra de Clarke (1996), *Rhetoric at Rome*.

El declive de Atenas que siguió al ascenso de Macedonia y a las conquistas de Alejandro Magno tuvo su efecto en la retórica, pues dejó de ser un instrumento usado en la política y en los juicios. En la época helenística, la retórica cae en manos de los maestros y toma forma un sistema educativo en el que la gramática, entendida como el estudio de la lengua y la literatura, era seguida del estudio de la retórica. La teoría retórica se convierte, así, en un arte que se enseña de manera dogmática a partir de textos insípidos llenos de términos técnicos. El único que mostró alguna originalidad o poder intelectual en este período fue Hermágoras de Temnos, responsable de dar a la teoría de la *inventio* la forma elaborada y sistemática que hallamos en los primeros tratados de retórica latina (Clarke 1996: 7).

La retórica en Roma, tras ser algo deshonroso y casi desconocido en un principio, tuvo sus comienzos en el siglo II a.C., período en el que Roma se estaba expandiendo y entró, rápidamente, en contacto con la civilización griega. De esta manera, los maestros griegos, entre ellos los retóricos, comenzaron a sembrar sus conocimientos entre los romanos, aunque con ciertas dificultades, pues en el año 161 a.C. el pretor Marco Pomponio ordenó la expulsión de filósofos y retóricos (Clarke 1996: 11) Sin embargo, no se rechazó la retórica por completo, pues Catón el Censor, además de ser el primer escritor de prosa latina, fue también el primero en escribir sobre oratoria (Clarke 1996:

11), pero no fue el fundador de una tradición, ya que la retórica romana fue, más bien, una adaptación de la retórica griega.

Entre los primeros tratados de retórica latina contamos con *De Inventione* y *Partitiones Oratoriae*, de Marco Tulio Cicerón (106 a.C.-43 a.C.) a quien nos referiremos más adelante, y *Ad Herennium*, de autor desconocido. Éste último es un intento de popularizar la retórica y de adaptarla a las necesidades romanas enseñándola en latín, además de ser el tratado que mejor representa la tradición retórica de las escuelas (Clarke 1996: 24). El material de la retórica se dividía, tradicionalmente, de acuerdo a los diferentes tipos de oratoria, las diferentes funciones del orador y las diferentes partes del discurso. Los tres tipos de oratoria, como sabemos, son la judicial, la deliberativa y la epidíctica. Las funciones del orador o partes de la retórica son *inventio*, *dispositio*, *elocutio*, *memoria* y *actio*. Finalmente, las partes del discurso son *exordium*, *narratio*, *partitio*, *confirmatio*, *refutatio* y *peroratio* o *conclusio*¹.

No podemos dejar de mencionar la obra de Quintiliano (35-100 d.C.), *Institutio oratoria*, dividida en cuatro partes: la educación general del orador; la retórica; la elaboración de la facilidad y unas observaciones sobre el orador ideal (Quintiliano [95 d.C.] 1976-1980).

Cabe destacar también la obra de Donato (siglo IV) *De partibus orationis*, en la que se exponen brevemente las partes del discurso y que gozó de gran popularidad durante la Edad Media. Sin embargo, más atención merece su *Ars grammatica*, mucho más compleja que la anterior².

Desde su introducción en Roma por los griegos y hasta el final de la civilización romana, la retórica formó parte de la base intelectual del ciudadano romano educado (Cicerón [55 a.C.] 2000: 90-91):

Pues, por no citar a Grecia –que siempre pretendió ser la primera en la elocuencia, y en particular Atenas, inventora de todas las técnicas con las que se ha descubierto y refinado la mayor eficacia de la oratoria–, en nuestra misma sociedad nunca ha realmente florecido ninguna afición con tal fuerza como la de la oratoria.

¹ Para profundizar sobre cada una de estas partes y su enseñanza, véase Clarke (1996: 25-36).

² Véase Donato ([siglo IV] 1982).

2.1.2.1. Marco Tulio Cicerón. *De oratore* y *Orator*

No podemos dejar de referirnos, si bien de manera breve, a la gran figura de la oratoria latina: Marco Tulio Cicerón (106 a.C.-43 a.C.). Cicerón compuso un conjunto de trabajos sobre retórica que se pueden clasificar en técnicos (*De Inventione*, *Partitiones Oratoriae* y *Topica*) y no técnicos (*De Oratore*, *Brutus*¹, *Orator* y *De Optimo Genere Oratorum*). Entre ellos nos interesa destacar *De Oratore* y *Orator*, pues ambas obras muestran de manera clara y concisa las ideas de Cicerón sobre la oratoria.

a) *De Oratore*

De Oratore refleja los principios de Aristóteles, de Isócrates y de los antiguos en general. Desde el principio, Cicerón destaca sus dos afanes: la práctica de la oratoria, junto con una reflexión sobre la misma, y su reflejo en la vida pública y política de su época. La oratoria, la elocuencia y el orador en general, así como la filosofía serán la materia de un diálogo dividido en tres sesiones de los intervinientes. Se expondrá, a continuación, un breve resumen del contenido de esta obra, en el que se destacarán aquellos aspectos que, posteriormente, se apreciarán también en la oratoria árabe.

La obra comienza con un prólogo en el que Cicerón manifiesta al destinatario, su hermano Quinto, que se dispone a complacerle, rememorando el diálogo que sobre la elocuencia, en su más noble sentido, y sobre el orador ideal mantuvieron, cincuenta años atrás, los más grandes oradores del momento, Craso y Antonio (Cicerón [55 a.C.], 2002: 15-21), en compañía de otros representantes de la oratoria y de la cultura del momento:

A fin de que conozcas lo que los más ilustres y elocuentes varones han pensado sobre la elocuencia en su conjunto... (Cicerón [55 a.C.] 2002: 87).

Antes de comenzar el diálogo, Cicerón presenta una serie de reflexiones sobre el papel de la oratoria en Roma, sobre los diversos ámbitos del saber que debe abarcar el orador y sobre la retórica sistematizada, a la que califica como “retahíla de recetas” (Cicerón [55 a.C.], 2002: 95). Así como, nos presenta las circunstancias políticas en las que tiene lugar.

Dentro de la primera parte del diálogo que se desarrolla a lo largo del Libro I, nos interesa destacar el debate que tiene lugar entre Craso y Escévola. Dicho debate gira en

¹ Para profundizar en la historia de la oratoria romana, véase Cicerón ([46 a.C.] 2000).

torno a los ámbitos que abarca el arte de la oratoria. Por un lado, Craso afirma que el orador “es un hombre completo en todo tipo de discusión y ámbito de la cultura” (Cicerón [55 a.C.], 2002: 101), mientras que Escévola le replica que no pertenecen a la oratoria todas las materias, haciendo hincapié en la filosofía como algo ajeno a este arte y en que muchos filósofos rebatirían esta cuestión. Esta oposición entre oratoria y filosofía que ya vimos representada, principalmente, en Platón, será rebatida por Craso, argumentando que si bien los temas que tratan los filósofos no pertenecen a la oratoria, “la expresión misma [de estas cuestiones] es propia de esta específica metodología de la que estamos hablando e indagando” (Cicerón [55 a.C.], 2002: 109). La idea que se desprende de esta primera parte, y que nos interesa destacar especialmente, es que el orador ha de estar versado en multitud de saberes, tales como historia, política, leyes, matemáticas, ciencias naturales..., pues si no fuera así su discurso quedaría vacío de contenido y no lograría conmover el ánimo del público, ya que “nadie puede ser elocuente en lo que ignora” (Cicerón [55 a.C.], 2002: 115). Además, debe conformar su discurso de acuerdo a las partes de la retórica: son *inventio*, *dispositio*, *elocutio*, *memoria* y *actio*. Destacamos a este respecto las palabras puestas en boca de Antonio cuando dice:

...nadie a no ser el sabio era orador y que la elocuencia misma, al fundamentarse en la ciencia del hablar bien, era en cierto modo la única virtud y que quien poseía esa excelencia las poseía todas... (Cicerón [55 a.C.], 2002: 121)¹

La segunda parte del diálogo del Libro I se centra en las ideas de Craso sobre la elocuencia en general, pero antes de exponerlas, se le pregunta si cree que la oratoria es un arte, refiriéndose a si puede ser sistematizada tal y como aparece en los manuales de los rétores. A esto Craso responde que en cuanto a que la práctica oratoria se ha delimitado terminológicamente, se ha clasificado y se ha dividido en partes podría considerarse un arte, pero la oratoria no solo se limita a esto, sino que “hay otras cosas de mayor entidad para conseguir la elocuencia” (Cicerón [55 a.C.] 2002: 130).

. Una de estas cosas, en opinión de Craso, es el talento natural, pues, aunque un orador esté instruido en la teoría retórica, no llegará a ser elocuente si no posee imaginación, soltura al hablar, un timbre de voz agradable, aptitudes para la exposición y el ornato y una buena memoria. Por boca de Antonio se nos dice aquello que ha de poseer

¹Ibn Jaldūn también dirá acerca del *bayān* que aquel que sea capaz de hablar correctamente habrá llegado al más alto grado de excelencia. Ibn Ḥaldūn ([1377] 1991: 550).

el orador “la agudeza de los sofistas, la profundidad de los filósofos, poco menos que las palabras de un poeta, la memoria de un jurisconsulto, la voz de un tenor y casi los ademanes de los grandes actores” (Cicerón [55 a.C.] 2002: 136), debido a estas exigencias, los oradores completos son escasos, tema del que habla Cicerón en la introducción.

A continuación, Craso se entrega a hablar sobre los elementos técnicos de la oratoria, como los tipos de discurso y sus elementos, las partes de la oración, los deberes del orador... Temas ya tratados por Aristóteles, entre otros, en su *Ars Rhetorica*, junto a otros como el decoro, la adecuación del estilo al tema de cada género literario, de la forma al contenido, que han de impregnar todo el discurso.

Posteriormente, interviene Antonio, quien no coincide con Craso en su idea del orador ideal, pues considera que saber de todas las cosas y de todas las artes es algo inabarcable (Cicerón [55 a.C.] 2002: 175) y afirma que orador es “quien en las causas que comúnmente surgen en el foro es capaz de utilizar tanto palabras placenteras al oído como palabras adecuadas a la persuasión¹... y además me gusta que esté pertrechado de buena voz, de capacidad para ejecutar el discurso y de un cierto encanto” (Cicerón [55 a.C.] 2002: 15-21). Asimismo, Antonio niega que sea necesario que el orador esté versado en la filosofía, pues el orador puede llegar a lo más alto sin la ayuda de ésta.

Al finalizar la intervención de Antonio, Escévola se despide y los demás posponen la conversación hasta el día siguiente, dando lugar al Libro II. Este se abre con un breve prólogo de Cicerón dirigido, de nuevo, a su hermano y, tras la llegada de dos nuevos personajes, comienza a hablar Antonio, que será el personaje central de esta segunda parte. Su discurso se inicia presentando la retórica como el arte de convencer a personas de cosas que no saben por parte de otros que tampoco saben mucho de las cosas de las que están hablando (Cicerón [55 a.C.], 2002: 215), comenta el tema, ya expuesto anteriormente por Craso, de si la oratoria es un arte, pero lo sea o no, no hay nada más admirable para Antonio que un orador y una elocuencia plenas.

Tras comentar el papel de la historia en la formación del orador, Antonio nos habla de los consabidos géneros, restando importancia al epidíctico y otorgándosela al forense por encima de los demás, lo que da lugar a una exposición sobre los elementos teóricos

¹ La persuasión siempre ha estado ligada a la retórica. Ya Aristóteles afirma: “Sea retórica la facultad de considerar en cada caso lo que cabe para persuadir”. Véase Aristóteles ([siglo IV a.C.] 1990; 10).

de la oratoria (elementos del discurso, partes del discurso, dotes y deberes del orador...) aplicados al género forense o judicial.

El Libro II finaliza con unas reflexiones de Antonio en torno a la memoria como elemento fundamental del arte oratorio, pues “solo quienes tienen una memoria vigorosa saben qué es lo que tienen que decir y hasta dónde y cómo...” (Cicerón [55 a.C.], 2002: 363). A continuación, se pospone la intervención de Craso hasta la tarde y comienza el Libro III.

Tras haber hablado Antonio sobre la *inventio*, la *dispositio* y la *memoria*, Craso se dedica a la *elocutio* y a la *actio*, comenzando por hablar acerca de la variedad de estilos existente en la oratoria ninguno de ellos inferior a los restantes. Independientemente del estilo que adorne a un orador, este debe hablar con claridad y gusto, utilizando unas palabras adecuadas y congruentes con aquello de lo que se trata, pues no se puede esperar que hable con ornato aquél que no sabe hablar con corrección (Cicerón [55 a.C.], 2002: 389) y, tras unos comentarios sobre la importancia de hablar con corrección, Craso expone qué es hablar con ornato:

Quienes se expresan artísticamente, con una buena exposición, con abundancia, con expresiones y pensamientos luminosos, quienes al tiempo que hablan en cierto modo consiguen ritmo y recurrencia, eso es lo que yo llamo hablar con ornato. (Cicerón [55 a.C.], 2002: 396).

Otro aspecto interesante es la conexión que existía entre elocuencia y sabiduría en los tiempos anteriores a Sócrates, ya que tras él los filósofos comenzaron a despreciar la elocuencia y los oradores, la filosofía (Cicerón [55 a.C.], 2002: 407); es éste un tema sobre el que volveremos más adelante.

Enlazando con lo anterior, Craso vuelve a insistir en que el orador ideal y perfecto es aquél que puede tratar sobre cualquier asunto y materia aplicando los métodos de la retórica. Se insiste, por tanto, al igual que al comienzo de la obra, en que el orador ha de ser un hombre provisto de unos amplios conocimientos sobre cualquier asunto.

Hacia el final de la obra Craso se dedica a tratar la ejecución del discurso, la *actio*, de la que dice que “en la oratoria la ejecución es la única dueña y señora” (Cicerón [55 a.C.], 2002: 482) y dentro de ella debemos tener en cuenta varios aspectos, como el gesto (del que se dice que debe acompañar a las emociones), destacando, principalmente, la

mirada, ya que, según Craso, es la única que puede reflejar todos los estados de ánimo (Cicerón [55 a.C.], 2002: 489) y por ello es la de mayor importancia a la hora de ejecutar el discurso. Otro aspecto es, obviamente, la voz, cuyo tono el orador debe ir cambiando y alternando para no aburrir a su público.

Tras hablar de la *actio*, Craso da por concluida su intervención y con ello termina la obra.

b) *Orator*

La otra obra que queremos destacar es *Orator*, último trabajo retórico extenso de Cicerón. La obra refleja la situación política de momento, y también guarda estrecha relación con el momento literario en el que aparece: las nuevas posiciones estéticas, cada vez más ostensibles en las nuevas generaciones, critican los principios y formas usados por Cicerón en sus discursos y obras¹.

En esta ocasión la obra está dedicada a Marco Junio Bruto (85 a.C.- 42 a.C.) político y militar romano, pero conocido por ser el asesino de César, el cual requiere de Cicerón que le muestre al orador perfecto.

Al comienzo del tratado, y al igual que en *De Oratore*, Cicerón insiste en la necesidad de formarse en filosofía, pues “sin la filosofía no puede formarse el orador elocuente que buscamos” (Cicerón [46 a.C.] 1992: 6), además de conocer los recursos del estilo “con que se conmueve cada parte del alma” (Cicerón [46 a.C.] 1992: 7). Posteriormente, pasa a tratar los elementos con que se construye el discurso y al modo como ha de hacerlo el perfecto orador.

Cicerón se centra, principalmente, al igual que en la obra anterior, en el género judicial, afirmando que “será elocuente el que en el foro y en las causas civiles hable de tal modo que pruebe, que deleite, que conmueva” (Cicerón [46 a.C.] 1992: 28) y conforme a estos deberes del orador, así serán los estilos. Además, es importante ver qué es lo apropiado, es decir, el decoro. Las palabras del discurso y su ejecución deben adaptarse a la condición del público, a la jerarquía, a la edad... En general, tanto a las circunstancias como a las personas.

¹ Sobre el contexto que rodea la composición de la obra y sobre su análisis véase Cicerón ([46 a.C.] 1992: 9-18).

Tras hablar sobre los diferentes estilos (sencillo, medio y majestuoso), Cicerón concluye que será elocuente el orador que consiga adaptarse a los tres, es decir, que “expresarse con sencillez los asuntos humildes, con majestuosidad los superiores y en estilo templado los medianos” (Cicerón [46 a.C.] 1992: 40).

Reitera la importancia de la filosofía en el bagaje cultural del orador, así como de la dialéctica, la ciencia de la naturaleza, el derecho y la historia. Materias que el perfecto orador debe conocer para componer los temas de sus discursos, temas que debe tratar engarzándolos en las diferentes partes del discurso y que debe adaptar conforme al tipo de público ante el que hable, es decir, con decoro.

Tras dedicarse a los temas de las figuras de dicción y de pensamiento, a las palabras y su uso y a la armonía de la frase, Cicerón pasa a ocuparse del ritmo. Comienza por hablar de aquéllos iniciadores y autoridades en la frase rítmica, como Isócrates, Trasímaco y Gorgias, y afirma que “la prosa debe estar sujeta a los ritmos, pero ha de carecer de versos” (Cicerón [46 a.C.] 1992: 84) y que estos ritmos son iguales a los ritmos poéticos. Esta última sección del libro se cierra con nociones prácticas sobre el ritmo, su empleo y su utilidad.

2.1.3. La oratoria en el mundo arabo-islámico

Pasemos ahora al estudio del papel de la elocuencia en el mundo arabo-islámico. No existe una obra de conjunto sobre el papel de la elocuencia en el mundo arabo-islámico, por lo que será necesario recurrir a las obras de escritores anteriores a Ibn Qutayba que hayan tratado este tema.

Sabemos de la existencia de una tradición retórica oriental que difiere de la occidental, pues mientras que en el occidente cristiano los textos de referencia eran los ciceronianos, la enseñanza musulmana se basaba en la recuperación de textos aristotélicos, textos que llegan al occidente latino medieval a través de las traducciones de los comentaristas árabes (Puertas Moya, 1999: 384).

La enseñanza de la retórica se llevaba a cabo en las escuelas superiores musulmanas, construidas según el modelo de la *Bayt al-Ḥikma* fundada en el año 830 por el califa al-Ma'mūn. En Gaza, por ejemplo, funcionó un centro de estudios avanzados en retórica desde el siglo V al VIII (Puertas Moya, 1999: 391). Los tratados didácticos de retórica y poética compuestos por musulmanes tenían un interés exclusivamente

gramatical (Puertas Moya, 1999: 385) y el origen y desarrollo de los estudios retóricos se deben a razones de carácter religioso. Entre los árabes, la retórica está formada por la “Ciencia de la exposición”, “Ciencia de las ideas” y “Ciencia de las figuras y tropos” (Trabulsi, 1955: pág. 141; Ibn Ḥaldūn, 1991: pág. 551), y “consiste en ciertos principios y reglas cuya inteligencia da facilidad para expresar una misma cosa de muchas maneras diversas” (Puertas Moya, 1999: 385). Sin embargo, en un principio este arte carecía de estas divisiones y no estaba tan bien definido.

La elocuencia y la retórica adquirieron un papel fundamental a partir del desarrollo cultural e intelectual que vivió el califato abasí durante el siglo IX. El estudio y análisis del *Corán* y de la poesía pre-islámica, cuya lengua es la más elocuente por antonomasia (*al-luġa al-‘arabiyya al-fuṣḥà*), provoca el interés de los intelectuales por la pureza y eufonía de la lengua árabe y el uso correcto de los términos, lo que implica el conocimiento de la gramática y la lexicografía, que serán partes integrantes de la educación del *kātib* a lo largo del siglo IX, cuando la perfección del estilo es una de las condiciones de los discursos oficiales.

Por otro lado, debemos señalar que ya en época pre-islámica cada tribu contaba con un orador ilustre, que desempeñaba un papel análogo al del poeta en cuanto que era el portavoz de la tribu en las embajadas y reuniones y se encargaba de exaltar en su discurso el sentimiento tribal de los miembros de su grupo (Pellat, 1952: 58). ‘Amr b. al-‘Alā’ (m. 770)¹ afirma, incluso, que el *ḥaṭīb* ocupa entre los árabes una posición superior a la del poeta (Pellat, 1953: 120).

El concepto de *bayān* significa limpidez, claridad y hace referencia a los medios gracias a los cuales la claridad de la expresión es perfecta. En este sentido, *bayān* es, prácticamente, sinónimo de *balāġa*², elocuencia, viniendo a designar uno de sus aspectos particulares tratados por ‘ilm al-*bayān* en el marco de ‘ilm al-*balāġa*. Von Grunebaum, en su Artículo dedicado al *bayān* en la *Encyclopédie de l’Islam* (s.v. *Bayān*), afirma que los intentos más antiguos de la definición de la naturaleza del *bayān* son simples aforismos descriptivos, más que definiciones. Ejemplo de ello es la afirmación de Sahl b.

¹ Considerado como el fundador e la escuela gramatical de Basora y célebre lector del *Corán*. Véase *EF*: s.v. ‘Amr b. al-‘Alā’.

² Al-Ġāḥiz (776-868) en su obra *Kitāb al-Tabyīn wa-l-Bayān*, sitúa los *bulaġā’*, *ḥuṭabā’* y *abyinā’* en el mismo plano: aquéllos que se expresan en una lengua elegante y hábil. Véase Al-Ġāḥiz ([776-869] 2010: I, 95).

Hārūn (m. 830), ilustre representante del espíritu del *adab*: “La razón es la guía del alma, el conocimiento de la razón y el *bayān* es el intérprete del conocimiento” (*EP*²: s.v. *Bayān*). Esta afirmación ha sido repetida por diversos autores, tales como Ibn ‘Abd Rabbihi ([860-940] 2006: II, 4), Abū Hilāl al-‘Askarī ([m. 1005] 1933: I, 141) o al-Ḥuṣrī al-Qayrawānī ([m. 996] 1996: I, 134).

Algo posterior es la obra de Ibn al-Mu‘tazz (m. 908), *Ādāb* (*apud* Kratchkovsky 1924: 56-121), que comienza con un extenso pasaje elogiando el *bayān* y describiéndolo como “el intérprete del corazón, el pulidor del espíritu, el cazador de la duda...”, de estilo similar es el pasaje reproducido en el *Iqd*: “El espíritu es el pilar del cuerpo, el conocimiento es el pilar del espíritu y el *bayān* es el pilar del conocimiento” (Ibn ‘Abd Rabbihi, 2006: II, 4).

Pero la definición más destacada de *bayān* y, quizá, una de las primeras, fue expuesta por Ġa‘far al-Barmakī (m. 803) y reiterada, entre otros, por al-Ġāḥiẓ en *Kitāb al-Bayān wa-l-Tabayīn* (Al-Ġāḥiẓ, [776-869] 2010: II, 106) y por Ibn Qutayba en *‘Uyūn al-Aḥbār*:

La palabra recoge completamente vuestro pensamiento y refleja plenamente vuestra intención, arrancando toda ambigüedad, de manera que no tenéis ninguna necesidad de comprender aquello que quiere decir; la elocuencia ha de estar libre de rebuscamientos, alejada de todo artificio, sin oscuridad, y debe poder ser comprendida sin interpretación¹.

Con esta definición, *bayān* se presenta, no solo como el procedimiento estilístico gracias al cual se obtiene una expresión límpida y de una perfecta claridad, sino también como un modo de explicación que permitirá emplear una manera de argumentación exegética que elimine las ambigüedades de un texto dado.

El *bayān* está en relación con la *faṣāḥa*, la pureza y eufonía de la lengua, y se ha convertido en su instrumento, tal y como lo expresa al-‘Aṣkarī (m. 1005) en su obra *Kitāb al-Šinā‘atayn* (Kanazi, 1989: 70). Este concepto significa “pureza, claridad” y se aplica a la retórica árabe en dos sentidos²:

1. A una sola palabra cuando no es difícil de pronunciar, no es extranjera ni rara y cuya forma no representa una excepción a alguna regla.

¹ Véase p. 144 de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

² Sobre la *faṣāḥa* véase *EP*²: s.v. *faṣāḥa*.

2. A una frase completa cuando no contiene ninguna construcción incorrecta, una disonancia, ambigüedad o una metáfora incomprensible.

El primer tipo de *faṣāḥa* se denomina *faṣāḥa al-mufrad*, mientras que el segundo es *faṣāḥa al-kalām*, pero también existe la *faṣāḥa al-mutakallim*, propia de una persona cuyo estilo se adecúa a las condiciones anteriores. Por tanto, *faṣīḥ* es la palabra o frase que no tiene ninguna incorrección, diferenciándose, así, de *balīg*, que se refiere al decoro, como veremos más adelante. El concepto de *faṣāḥa* es muy amplio y conviene que indagemos en él para entender mejor la retórica árabe.

Al-Ġāḥiẓ reunió una gran cantidad de material a este respecto en su *Kitāb al-Bayān wa-l-Tabayīn*, que los teóricos posteriores sistematizaron. Por ejemplo, cada lengua tiene unos sonidos característicos, entre estos sonidos, en la lengua árabe, hay algunos que son agradables juntos: las letras ج y ز no pueden ir con las letras ظ, ض, س, ni ج, por ejemplo. Posteriormente, esta preocupación por la pronunciación o *lafẓ* hará que la eufonía sea prácticamente el único criterio de la perfección en retórica, restando importancia a otras cualidades como el *ḥusn al-tarīb* o buena disposición. Por tanto, la *faṣāḥa*, aplicada a una sola palabra, puede ser atribuida a los *alfāẓ* o pronunciaciones con ciertas condiciones (*EP²: s.v. faṣāḥa*):

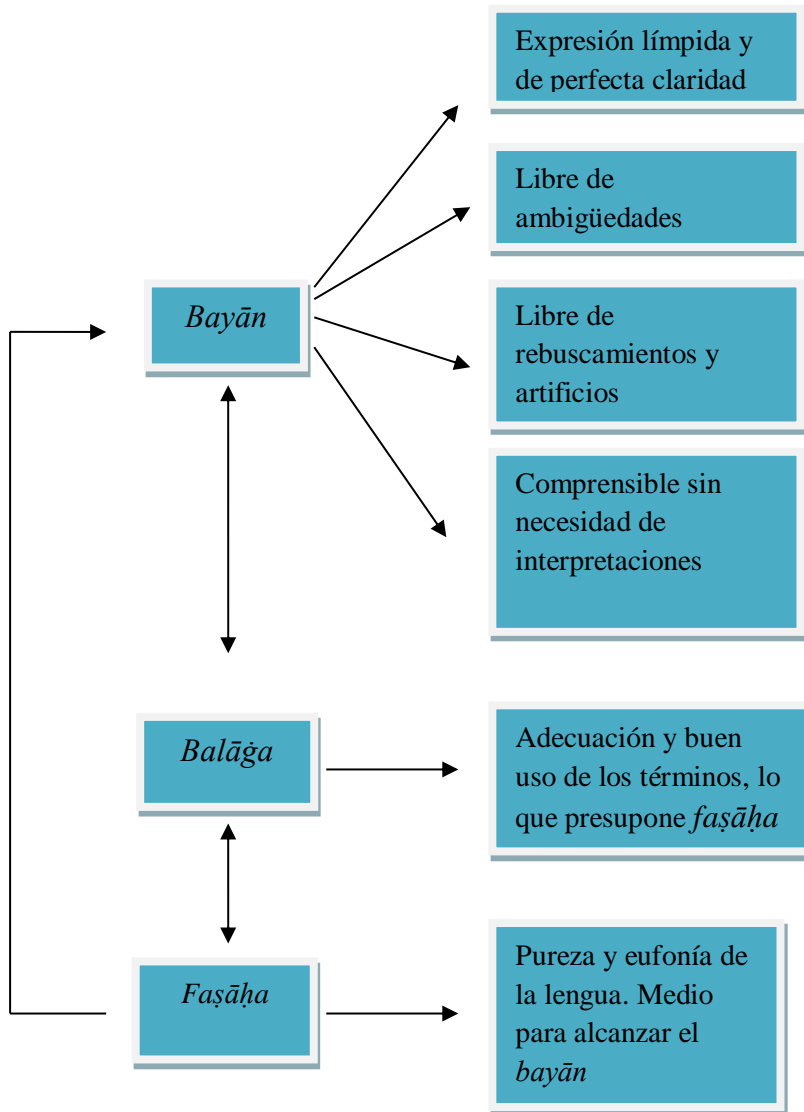
1. Si la palabra está aislada: a) debe estar compuesta de sonidos cuya articulación sea diferente; b) la sucesión de sonidos ha de ser agradable al oído; c) no debe ser una palabra bárbara; d) no debe ser baja ni vulgar; e) debe adaptarse al uso del árabe correcto, es decir, no debe emplearse de manera incorrecta, conviene que no sea extremadamente rara ni una forma particular de una palabra corriente, un plural extraño...; f) no debe tener un segundo sentido que pueda dar lugar a equívocos; g) la composición de la palabra debe estar bien equilibrada y no contener muchas letras; h) no debe emplearse el diminutivo de la palabra, salvo si es absolutamente necesario.
2. Si la palabra no es clara, salvo cuando va unida a otra: a) las palabras deben estar en su lugar correcto, no puede alterarse el orden de manera injustificada; b) deben ofrecer un *ḥusn al-isti'āra*, es decir, metáforas apropiadas; c) no deben tener *ḥaṣw* o adiciones (aunque algunos autores consideran que puede enriquecer el discurso y esclarecerlo); d) no deben presentar repeticiones superfluas; e) las palabras deben ser elegidas conforme al objetivo que se

busca; f) los términos técnicos están prohibidos, pues restan claridad a la expresión.

Existe, asimismo, otro grupo de propiedades de la *faṣāḥa*, que al-Ḥafāḡī (m. 1073) (*apud EF²: s.v. faṣāḥa*) estudia de manera separada, como la *munāsaba* o correspondencia entre las palabras desde el punto de vista de la forma o del sentido y, a este respecto, el autor analiza diversos aspectos tales como el *sağ*´ (prosa rimada), el *izdiwāğ* (combinación), los *qawāfi* (ritmos), el *taşri*´ (rima interna), el *tarşı*´ (ajuste), el *ḥaml al-lafz*´ *alā l-lafz fi l-tartīb* (articulación en la disposición), *al-tanāsub fi l-miqdār* (armonía en la proporción), *al-muğānas* (que comprende las *figura etymologica* y la paranomasia) y, como la forma más vulgar de *tanāsub*, *al-taşḥif* (paranomasia basada en las modificaciones gráficas de dos palabras y no en su sonido).

El concepto de *bayān* también va unido al de *balāğa*, como se ha mencionado *supra*. En la obra *Al-‘Umda* de Ibn Raşıq (m. 1064) se cita una versión más larga de lo dicho por Sahl b. Hārūn: “El *bayān* es el intérprete del espíritu y la formación del corazón; y la *balāğa* es al mismo tiempo aquello que el vulgo entiende y lo que satisface a la élite” (Ibn Raşıq [m. 1064] 1934: I, 213).

. Posteriormente, en la misma obra, da dos definiciones de *balāğa*: 1. “La *balāğa* es la fuerza motriz del *bayān*, una exposición clara a la vez que un buen uso de los términos”; 2. “Es lo contrario del *‘iyy*, y el *‘iyy* es la incapacidad de llegar al *bayān*” (de expresarse con claridad) (Ibn Raşıq, [m. 1064] 1934: I, 215-216). También en la obra de Ibn ‘Abd Rabbihi se define el *bayān* en comparación con el *‘iyy*: “El *bayān* es la vista y el *‘iyy* la ceguera, de la misma manera el conocimiento es la vista y la ignorancia, ceguera, y el *bayān* es producto del conocimiento, mientras que el *‘iyy* lo es de la ignorancia” (Ibn ‘Abd Rabbihi [860-940] 2006: II, 4). La *balāğa* presupone *faṣāḥa*, pureza y eufonía de la lengua, pero, según las definiciones antiguas, va más allá y requiere el conocimiento de las uniones y separaciones correctas de la frase, la claridad y la propiedad de los términos. A continuación, ofrecemos un esquema que resume las características de estas primeras concepciones de *bayān* y en el que vemos la relación entre los conceptos de *bayān*, *faṣāḥa* y *balāğa*:



2.1.3.1. Obras sobre elocuencia y retórica.

La oposición entre “antiguos” y “modernos”, que domina la vida literaria desde mediados del siglo IX hasta finales del siglo XI, provocará que el interés se centre en el estudio del estilo.

La primera obra dedicada a tratar ciertas características de la expresión artística es *Kitāb al-Badī'*, de Ibn al-Mu'tazz (861-908), compuesto por el deseo de justificar el estilo llamado “moderno”, pues se afirma que todas las figuras retóricas que se emplean en el discurso pueden hallarse en el *Corán* (EP: s.v. *balāgha*). Sin embargo, el concepto de “figura retórica” en la interpretación del *Corán* es anterior a esta obra, pues lo hallamos en *Kitāb ta'wīl muškil al-Qur'ān*, de Ibn Qutayba (Şaqr 1954).

En cuanto a al-Ġāḥiẓ, su obra más célebre es *Kitāb al-Ḥayawān*, en la que establece que hombres y animales poseen la facultad de la *dalāla* o significación, mientras que solo los hombres poseen el *istidlāl* o pensamiento deductivo. Según al-Ġāḥiẓ, las ideas permanecen ocultas y desconocidas en la mente hasta que en cierto momento se expresan y se comunican a otra persona mediante la *dalāla*, de manera que ésta es el instrumento por el cual tiene lugar el *bayān* (Al-Ġāḥiẓ [776-869] 1996).

Sabemos también que la obra de al-Ġāḥiẓ, *Al-Ṭabyīn wa-l-Bayān*, ocupa un lugar destacado en la literatura árabe y en ella el autor pretende establecer las bases del *ʿIlm al-Bayān* y de la filosofía de la lengua, no solo reproducir sermones, misivas, sucesos o poemas. El gusto de al-Ġāḥiẓ por la belleza del lenguaje, por la expresión artística, le lleva a acumular en sus obras citas prestadas del patrimonio común, escrito u oral, así como aportaciones personales. La simpatía por los oradores de talento se manifiesta particularmente en esta obra, para cuya elaboración emplea muchas fuentes escritas, aunque la parte basriana de su documentación constituye un aporte original de gran interés para conocer a los maestros de la elocuencia de su ciudad natal.

Esta obra es una primera tentativa de exposición sobre la retórica, así como una antología de la elocuencia más antigua, lo cual responde a las preocupaciones de los árabes en cuanto a la formación del discurso, pues es éste el medio ideal para difundir los principios políticos y las doctrinas religiosas en una época en la que proliferan distintas creencias, se intensifica la lucha entre sus líderes y aumenta la controversia entre sus partidarios.

Con los términos *bayān dalāla*, al-Ġāḥiẓ se refiere a la significación y con *ṭabyīn*, a la claridad. Su obra representa el intento más antiguo e importante, dentro del mundo árabe, de enseñar el *ʿIlm al-Bayān*, que es, según el autor, “todo aquello que nos desvela es significado, descubre el velo sin ser conscientes, hasta que revela al oyente su verdad y aborda su resultado, esto es *bayān*...” (Al-Ġāḥiẓ [776-869] 2010: I, 11).

Ya en el siglo X, Ishāq b. Ibrāhīm b. Wahb escribe *Kitāb al-burhān fī wuġūh al-bayān*, obra en la que se pretende corregir las insuficiencias del al-Ġāḥiẓ. El autor distingue entre cuatro tipos de expresión: a) las cosas pueden convertirse en inteligibles por su esencia, es decir, por el simple hecho de existir; b) pueden ser inteligibles a través del corazón, cuando se aplican el pensamiento y la inteligencia; c) pueden ser

comprensibles por la articulación de sonidos por medio de la lengua; d) pueden ser inteligibles por la escritura (*EF*²: s.v. *bayān*).

‘Abd al-Qāhir al-Ġurġānī (m.1078) muestra una gran sutileza en su esfuerzo por conocer los fundamentos psicológicos del efecto estético. En su obra *Asrār al-Balāġa* (Ġurġānī [m. 1078] 1988) su preocupación reside en la comparación, la metáfora y la analogía (que más adelante serán del dominio del ‘ilm al-*bayān*); mientras que en su *Dalā’il al-iġāz* se encuentra, sin duda, el origen del desarrollo del ‘ilm al-*ma’ānī* como parte integrante de la retórica y en ella su autor afirma que el ‘ilm al-*bayān* es la más grande de todas las ciencias (*EF*²: s.v. *bayān*).

Tampoco podemos dejar de citar a al-Sakkākī (m. 1226/29) (*EF*²: s.v. *Al-Sakkākī*), quien en la tercera parte de su enciclopedia *Miftāḥ al-‘Ulūm*, otorga al ‘ilm al-*balāġa* el aspecto que conservará hasta la actualidad, basándose en los escritos de al-Ġurġānī. Al-Sakkākī divide esta ciencia en tres ramas: ‘ilm al-*ma’ānī*, que trata sobre los diferentes tipos de oraciones y su empleo; ‘ilm al-*bayān*, que se ocupa del arte de expresarse con elocuencia y sin ambigüedad¹; ‘ilm al-*badī’*, que trata del embellecimiento de la lengua y de la definición de tropos². Al-Sakkākī también estudia los géneros o elementos de la educación literaria, que comprenden la morfología y la gramática.

Algo posterior es al-Qazwīnī (m. 1338), autor de los compendios *Talḥīṣ al-miftāḥ* e *Īdāḥ fī ‘ulūm al-balāġa* (*EF*²: s.v. *al-Kazwīnī*), obras que, junto a la de al-Sakkākī, son las obras clásicas sobre retórica árabe. *Talḥīṣ al-miftāḥ* consiste en un resumen de la tercera sección de la obra de Al-Sakkākī, aunque junto al *Īdāḥ*, las obras de al-Qazwīnī ocuparán el lugar de las de sus predecesores y serán la base para el posterior desarrollo de la retórica.

Ofrecemos una tabla-resumen de las obras sobre retórica y sus autores:

¹ Sobre ‘ilm al-*ma’ānī* e ‘ilm al-*bayān* véase *EF*²: s.v. *al-ma’ānī wa-l-bayān*.

² Sobre ‘ilm al-*badī’* véase *EF*²: s.v. *badī’*.

Autor	Título
Al-Ġāḥiẓ (776-869)	<i>Kitāb al-Ḥayawān</i> <i>Al-Ṭabyīn wa-l-Bayān</i>
Ibn al-Muʿtazz (861-908)	<i>Kitāb al-Badīʿ</i>
Ishāq b. Ibrāhīm b. Wahb (siglo X)	<i>Kitāb al-burhān fī wuḡūh al-bayān</i>
ʿAbd al-Qāhir al-Ġurġānī (m.1078)	<i>Asrār al-Balāġa</i> <i>Dalāʿil al-iġāz</i>
Al-Sakkākī (m. 1226/29)	<i>Miftāḥ al-ʿUlūm</i>
Al-Qazwīnī (m. 1338)	<i>Talḥīṣ al-miftāḥ</i> <i>Īdāḥ fī ʿulūm al-balāġa</i>

2.1.3.2. Oratoria y elocuencia en *K. al-bayān*

Con respecto a Ibn Qutayba, sería incorrecto afirmar que, en la sección dedicada a la elocuencia, se dedica a plagiar a al-Ġāḥiẓ, pues, como sabemos, los conceptos de plagio y originalidad no tenían ningún sentido en aquella época. Más atinado sería considerar que Ibn Qutayba recoge una gran parte del material de al-Ġāḥiẓ y lo inserta en su obra.

Por supuesto, la obra de al-Ġāḥiẓ es mucho más teórica y profunda, pues no debemos olvidar que mientras éste dedica toda una obra al *bayān*, Ibn Qutayba le dedica únicamente una sección dentro de una obra de conjunto.

Con el fin de no sobrecargar el aparato de notas, hemos decidido establecer aquí qué es aquello que Ibn Qutayba toma de al-Ġāḥiẓ, fundamentalmente de su obra *Al-Ṭabyīn wa-l-Bayān*, y qué aportaciones originales nos ofrece nuestro autor sobre este tema.

La parte dedicada al *bayān* propiamente dicho ocupa 12 páginas en los *ʿUyūn al-Aḥbār* (Ibn Qutayba [828-889] 2009: II, 184-196) y gran parte de su contenido ya se encontraba en la obra al-Ġāḥiẓ. A continuación, mostramos una tabla de correspondencias entre los pasajes de ambas obras:

<i>Kitāb al-Bayān wa-l-Tabayīn</i>	<i>‘Uyūn al-Aḥbār</i>
Vol. 1, p. 153	Vol. 2, p. 184
Vol. 1, p. 268	Vol. 2, p. 186
Vol. 1, p. 112	Vol. 2, p. 186
Vol. 1, p. 98	Vol. 2, p. 187-188
Vol. 1, pp. 95, 106, 107, 127	Vol. 2, pág. 189
Vol. 1, p. 83	Vol. 2, p. 191
Vol. 1, pp. 224	Vol. 2, p. 192
Vol. 1, p. 251	Vol. 2, p. 192
Vol. 1, p. 105	Vol. 2, p. 194
Vol. 1, p. 245	Vol. 2, p. 194

Como podemos observar, gran parte del contenido está tomado directamente de la obra de al-Ġāḥiẓ, pues constituía la principal fuente a la que pudo recurrir nuestro autor en cuanto a los aspectos teóricos del *bayān*, es decir, en cuanto a qué es, cómo ha de ser el hombre elocuente, el *‘iyy* y las virtudes del silencio. Todo ello se contempla a la luz de lo que dicen diversos personajes y, como es habitual en nuestro autor, selecciona varios poemas que hablan sobre el tema.

Las principales definiciones de *bayān* nos llegan por boca de ‘Amr b. ‘Ubayd¹ y Ġa‘far b. Yaḥyà al-Barmakī², pero existe un pasaje que no se recoge en la obra de al-Ġāḥiẓ y que sintetiza a la perfección el significado del término *bayān*:

Se decía que las mejores palabras son aquellas tras las cuales no se necesitan más.³

Como ya hemos dicho, otro de los aspectos a los que atiende nuestro autor es el *‘iyy*: la incapacidad de hablar de manera elocuente. Es este uno de los peores defectos que puede tener un hombre, hasta el punto de que por boca de Yūnus b. Ḥabīb se llega a decir:

El que es incapaz de expresarse no tiene hombría y el falta de retórica carece de elegancia.⁴

¹ Véase p. 141 de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

² Véase p. 144 de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

³ Véase p. 140 de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

⁴ Véase p. 146 de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

Asimismo, en varias ocasiones se diserta sobre las virtudes del silencio, principalmente, en relación con aquellos que carecen del don de la elocuencia o que son unos ignorantes:

Y se dice en la filosofía de Luqmān: “Oh hijo mío, me arrepentí de hablar, pero no de callar”.¹

Dijo uno de ellos: “No osa hablar sino aquel que es un hombre letrado o idiota”.²

Dijo Abū al-Dardā’: “Sírvede más de tus oídos que de tu boca, pues te dieron dos oídos y una sola boca, así que escucha más de lo que hables”.³

Un hombre habló en la reunión de al-Hayṭam b. Ṣāliḥ y cometió errores, y le dijo al-Hayṭam: “Oye tú, con palabras como las tuyas, la gente que calla goza del amor”.⁴

También se insiste en evitar la repetición del discurso:

Ibn al-Sammāk habló un día y joven esclava escuchó sus palabras, y cuando se presentó ante ella dijo: “¿Qué opinas de mi discurso?” Dijo: “¡Qué bueno sería si tú no lo repitieras tanto!” Dijo: “Lo repito hasta que lo entiende quien no lo había hecho”; dijo: “¡Hasta que lo entienda quien no lo había entendido, se aburrirá el que sí lo hizo!”⁵

Dijo Qatāda: “En la Torá está escrito: No se repite el discurso dos veces”.⁶

Además de insistir también en la importancia de la concisión o *īḡāz*:

Dijo Mu‘āwiyya: ¿Qué considerais la elocuencia entre vosotros? Dijo: La concisión; dijo: ¿Y qué es la concisión? Dijo: Que al responder no eres lento, y hablas y no cometes errores, después dijo: Oh príncipe de los creyentes, la belleza de la concisión es que no eres lento y no cometes fallos.⁷

La sección dedicada al *bayān* propiamente dicho finaliza con una curiosa clasificación de las palabras⁸. A continuación, se abre un breve apartado dedicado, principalmente, a tratar del rostro y la mirada como reflejo de lo que pensamos.

¹ Véase p. 147 de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

² *Ibidem*.

³ Véase p. 148 de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Véase p. 149 de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Véase p. 146 de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

⁸ Véase pp. 151 de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

2.2. Aristóteles, Cicerón e Ibn Qutayba. Paralelismos en sus ideas sobre la elocuencia

Tras hacer este repaso de la oratoria clásica y de la oratoria árabe, veamos qué puntos podemos encontrar en común entre la *Retórica* de Aristóteles, *Orator* y *De Oratore* de Cicerón y *Kitāb al-Bayān* de Ibn Qutayba.

Antes de entrar en materia, tanto el autor latino como el iraquí hacen un **elogio de la elocuencia**. Cicerón lo expresa por boca de Craso:

Nada me parece más digno que ser capaz de controlar el espíritu del público, atraerse sus simpatías e impulsarlos y hacerlos venir a donde y de donde uno quiera. (Cicerón [55 a.C.] 2002: 98).

¿Qué cosa hay (...) tan placentera a la inteligencia y al oído como un discurso pulido y engalanado con sabios pensamientos y solemnes palabras? (Cicerón [55 a.C.] 2002: pág. 99).

Mientras que Ibn Qutayba, siguiendo su estilo, pone en boca de diferentes personajes:

Dijo Ḥālid b. Šafwān a un hombre: “Que Dios se apiade de tu padre, pues al ojo lo obsequiaba con belleza y al oído con elocuencia”.¹

Y se decía que el silencio es un sueño y las palabras son el despertar.²

Un beduino elogió a un hombre diciendo: “Sus palabras son un aguacero sobre la tierra yerma y agua fresca para la sed”.³

Tras estos elogios podemos decir, en primer lugar, que ni Cicerón ni Ibn Qutayba hacen un tratamiento sistemático de la oratoria, a diferencia de Aristóteles. En las dos obras ciceronianas de las que hemos hablado, el autor insiste en que su objetivo es perfilar al orador ideal, mientras que Ibn Qutayba nos muestra a su manera, es decir, mediante anécdotas, poemas y citas, **qué es la elocuencia** y cómo ha de ser el hombre elocuente.

La retórica, conforme a las palabras de Aristóteles, es:

¹ Véase p. 139 de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

² Véase p. 140 de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

³ *Ibidem*.

La facultad de considerar en cada caso lo que cabe para persuadir. Puesto no es la obra de ningún otro arte, ya que cada una de las demás es de enseñanza y de persuasión sobre su objeto... más la retórica sobre cualquier cosa dada, por así decirlo, parece que es capaz de considerar los medios persuasivos... (Aristóteles [s. IV] 1990: pág. 10).

La oratoria es, por tanto, la materialización de la capacidad persuasiva representada por la retórica.

Como ya hemos dicho, en la obra de Aristóteles abundan las consideraciones técnicas y está mucho más sistematizada que aquellas de Cicerón en las que centramos nuestra atención, pues en dichas obras ciceronianas no encontraremos definiciones claras de elocuencia o retórica, aunque nos va ya mostrando qué es lo elocuente y cómo ha de ser el hombre elocuente, al igual que Ibn Qutayba.

Aristóteles pretende que la retórica sirva para un fin noble, pues ya hemos comentado *supra* que uno de los principales temas de debate entre filosofía y retórica es la cuestión de la inmoralidad de la manipulación de las emociones. Cicerón, por otro lado, estima que la retórica debe servir al Estado, considerándola un vehículo de transmisión y un instrumento político sin valorar la moralidad de su uso.

En cambio, Ibn Qutayba habla de la elocuencia como el arte de expresarse con fluidez, con palabras puras, sin limitarla a un fin específico, pues trata de la elocuencia desde el punto de vista de la belleza de la expresión y de las palabras. Las principales definiciones de *bayān* son las siguientes:

Dijo Abū al-Ḥasan: Dijo Mu‘āwiyya a Ṣuḥār al-‘Abdī: “¿Qué es esta elocuencia que poseéis?” Y contestó: “Es algo que se agita en nuestros corazones y después lo lanza a nuestras lenguas...”¹

También se decía que las mejores palabras son aquellas tras las cuales no se necesitan más.²

La palabra recoge completamente vuestro pensamiento y refleja plenamente vuestra intención, arrancando toda ambigüedad, de manera que no tenéis ninguna necesidad de comprender aquello que quiere decir; la elocuencia ha de estar libre de rebuscamientos, alejado de todo artificio, sin oscuridad, y debe poder ser comprendido sin interpretación.³

¹ Véase p. 142 de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

² Véase p. 140 de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

³ Véase p. 144 de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

Esta última definición, ya citada previamente, es la que mejor expresa lo que se entiende por elocuencia en el mundo arabo-islámico durante el siglo IX. Como vemos, no se habla en ningún momento de la persuasión, tan importante en la elocuencia grecolatina. Sin embargo, podemos decir que hay un punto en común cuando esta última cita dice que “el *bayān* ha de estar libre de rebuscamientos, alejado de todo artificio, sin oscuridad...” muy similar al pasaje de *De Oratore*, en el que Cicerón habla de la corrección y claridad en el lenguaje (Cicerón [55 a.C.] 2002: 388 y ss). A través de Craso afirma que existen dos virtudes del lenguaje previas a todo lenguaje artístico: *latinitas* (utilizar un latín correcto y castizo) y la *perspicuitas* (expresarse con claridad y transmitir con precisión lo que se pretende decir). De la misma manera, y como ya hemos señalado *supra*, Ibn Qutayba también considera la corrección en el lenguaje como algo previo al *bayān*, al ser este apartado posterior a aquel en el que se habla de la gramática¹. Igualmente, Aristóteles ya había tratado con anterioridad el tema de la pureza de lenguaje, exponiendo que el principio del discurso es hablar puro para lo que exigía una serie de condiciones (Aristóteles [s. IV] 1990: 189). Este concepto de pureza se corresponde con la *faṣāḥa* árabe, que hemos tratado anteriormente.

Una vez que el orador es capaz de hablar con un lenguaje correcto y de expresarse con claridad, debe **adornar su discurso** y, al igual que el pasaje citado de la obra de Ibn Qutayba, Cicerón también aboga por un discurso lejos de los rebuscamientos, por un discurso sencillo, pues:

La excesiva sofisticación cansa en el lenguaje artístico, del mismo modo que el gusto y la vista se hastían antes de lo excesivamente elaborado que de lo que es más simple. (Cicerón [55 a.C.] 2002: 49).

Por otra parte, Cicerón afirma que el orador debe ser un **“hombre completo en todo tipo de discusión y ámbito de la cultura”** (Cicerón [55 a.C.] 2002: 101), haciendo hincapié en la necesidad de tener conocimientos filosóficos. Lo principal es que el orador debe estar versado en multitud de saberes, pues “nadie puede ser elocuente en lo que ignora” (Cicerón [55 a.C.] 2002: 115). Este orador ideal que Cicerón va perfilando tiene mucho en común con el *adīb* árabe, el hombre culto, letrado, ya que Cicerón no dice que

¹ Véase p. 126 de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

el orador deba ser un completo experto en todas las materias, sino que al igual que el *adīb* debe poseer unos ciertos conocimientos de todas las materias.

Pero ¿son estas materias las mismas en ambos autores? La respuesta es necesariamente negativa debido a la importancia que tienen en el mundo arabo-islámico las ciencias religiosas. Mientras Cicerón considera de gran importancia conocer la filosofía, la dialéctica, la ciencia de la naturaleza, el derecho y la historia, pues su dominio debería ser parte integrante del bagaje cultural del orador; como ya hemos mencionado, los árabes organizan las materias de conocimiento conforme a una estructura jerárquica en la que los primeros puestos están ocupados por la exégesis y crítica coránica, la ciencia del *hadiz* y la jurisprudencia (entendida como el derecho basado en las prescripciones coránicas y en la tradición del Profeta).

Aunque Ibn Qutayba no habla explícitamente de los conocimientos que ha de poseer el orador, es muy significativo el orden que sigue al organizar su *Kitāb al-‘Ilm wal-Bayān*, pues en primer lugar encontramos el saber, *al-‘ilm*, y después, la elocuencia, *al-bayān*, de lo que se desprende que para llegar a la elocuencia primero hay que pasar por el saber. Asimismo, como ya se ha mencionado anteriormente, también destaca la organización del propio *Kitāb al-‘Ilm*: tras tratar las materias religiosas, intercalando un pequeño apartado sobre la importancia de la memoria, pasa a hablar sobre gramática antes de introducir el tema de la elocuencia. La importancia de hablar con corrección es un tema común en ambos autores, Cicerón e Ibn Qutayba, ya que lo consideran la antesala de la elocuencia, pues “no se puede esperar que hable con ornato aquel que no sabe hablar con corrección” (Cicerón [55 a.C.] 2002: 389).

Sin embargo, destaca el hecho de no hallar en *Kitāb al-‘Ilm* apartado alguno dedicado al *fiqh* ni a *‘ilm al-kalām*, siendo estas materias las que suceden inmediatamente en importancia a la exégesis y crítica coránica y a la ciencia del *hadiz*. ¿Significa esto que no es necesario que el *adīb* posea conocimientos en estas materias a pesar de su importancia?

Con respecto al *fiqh*, el hecho de que no ocupe ningún lugar en este libro no significa que nuestro autor no le concediera importancia, sino que ya se había dedicado en otras obras a materias relacionadas con el *fiqh*¹. Además, no podemos olvidar que

¹ Véase la sección dedicada a la vida y obra de Ibn Qutayba.

estamos ante una obra de *adab* cuyo objetivo es instruir al lector de forma amena, por lo que no resultaría adecuado hablar de una materia tan técnica y densa como el *fiqh*. Pero, por otro lado, sí procura que el lector tenga en cuenta esta disciplina de manera muy sutil¹.

Del *kalām* ya dijimos que, aunque Ibn Qutayba se interesó por él en su juventud y frecuentó los círculos de los *mutakallimūn*, la influencia que esta escuela dejó en nuestro autor no fue profunda y no tardó en acercarse a la tradición ortodoxa, por lo que, obviamente, no otorgaba a esta materia la importancia suficiente como para formar parte de los conocimientos del hombre instruido.

Ya hemos mencionado el peso que cobra la filosofía para Cicerón, lo cual viene a corresponderse con el peso de las ciencias religiosas en el mundo arabo-islámico. La explicación de por qué la filosofía no cobra el mismo protagonismo se debe, simplemente, al hecho de que se trata de una ciencia que se asimiló de otra cultura, la griega, a partir de traducciones, la mayoría de las cuales se realizaron durante el siglo IX, por lo que es lógico que Ibn Qutayba no la considerara entre los principales conocimientos que debe poseer el orador, ya que su desarrollo en el mundo árabe se produce tras la muerte de nuestro autor.

Con respecto a las **partes de la retórica**, podemos encontrarlas tratadas en ambas culturas. La oratoria clásica tiene en cuenta cinco partes de la retórica: *inventio*, *dispositio*, *memoria*, *elocutio* y *actio*; y si nos trasladamos al mundo arabo-islámico encontramos también cinco divisiones. Estas divisiones las hallamos en la ya citada *Al-Tabayīn wa-l-Bayān* de al-Ġāhiz, quien considera que la *dalāla*, la significación, consta de cinco partes: *lafz*, *išāra*, *‘aqd*, *ḥatt* y *nišba*. Como vemos, estas partes no se corresponden completamente con aquéllas de la oratoria grecolatina, si exceptuamos la *išāra*, que podría corresponderse con la *actio* latina, cuya importancia es considerable como ya hemos observado. Ibn Qutayba dedica una sección a esta última categoría.

Aristóteles comienza el Libro III de su *Retórica* hablando de la elocución y de la acción, a las que concede gran trascendencia, ya que “no basta saber lo que hay que decir, sino que es necesario también dominar cómo hay que decir esto, lo cual tiene mucha importancia para que el discurso parezca apropiado” (Aristóteles, [s.IV] 1990: 178), y

¹ Véase p. 83 de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

compara la *actio* propia de la retórica con la del arte teatral, como hará Cicerón posteriormente (Cicerón [55 a.C.] 2002: 484 y ss).

En concreto, Craso-Cicerón dedica la última parte de la *De Oratore* a la *actio*, de la que dice que es la única dueña y señora (Cicerón [55 a.C.] 2002: 482), y en este sentido lo más importante son el rostro, el gesto y la voz (Cicerón [55 a.C.] 2002: 484). Un poco más adelante, sin embargo, se afirma:

...todo radica en el rostro y en él todo el señorío pertenece a la mirada (...) el rostro es el reflejo del alma y la mirada quien mejor la señala: y ésta es la única parte del cuerpo que puede manifestar mediante gestos todos los estados de ánimo posibles... (Cicerón [55 a.C.] 2002: 488-489).

Esta enorme importancia que se concede a la mirada también la encontramos en la obra de Ibn Qutayba a través de varias citas y poemas, de lo cual expondremos algunas a modo de ejemplo y de comparación con lo dicho por el autor latino:

Se decía: ¡Cuántos ojos son más elocuentes que una lengua!¹

Dijo un beduino:

[Basīṭ]

Si nos guardan odio, sus ojos lo demuestran,

el ojo refleja lo que hay en el corazón o lo describe²

Y dijo otro:

[Sarīʿ]

Si los corazones muestran algo distinto a lo que esconden,

de ello te informarán los ojos³

A pesar de que la **memoria** no se menciona en relación con el *bayān*, al-Ġāḥiẓ es autor de una *Risāla fī-l-muʿallimīn* (Pellat 1953: 62) muy similar a las secciones de *Kitāb al-ʿIlm* de Ibn Qutayba tituladas *Al-Kutub wa-l-Ḥifẓ*⁴ y *Waṣāya al-Muʿallimīn*⁵. Ambos

¹ Véase p. 152 de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*.

⁴ Véase p. 97 de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

⁵ Véase p. 136 de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

autores hacen una breve digresión acerca de la memoria, de la que destacaremos las palabras de Yahyá b. Hālid contenidas en la obra de Ibn Qutayba:

La gente escribe mejor lo que escucha, memoriza mejor lo que escribe, y habla mejor sobre lo que memoriza¹

Esta cita puede compararse con la de Antonio en *De Oratore*:

...solo quienes tienen una memoria vigorosa saben qué es lo que tienen que decir... (Cicerón, [55 a.C.] 2002: 363).

La memoria, a pesar de no ser considerada como un elemento propio del *bayān*, constituye la principal vía para adquirir el conocimiento e interiorizar las lecciones recibidas por los maestros. En consecuencia, al ser la memoria un factor clave para adquirir el conocimiento y éste para llegar al *bayān*, sabemos que la buena memoria debe ser un rasgo destacado dentro de la elocuencia.

Cabe señalar que, en la mitología griega, Mnemósine es la personificación de la memoria y madre de las musas, entre las cuales está Calíope, musa de la elocuencia, de la belleza y de la poesía épica, por lo que se puede constatar que la memoria está en la base de todo conocimiento y de todo arte.

Indaguemos ahora en las **cualidades que ha de poseer el orador**. Aristóteles expone que las cualidades del orador han de ser la prudencia, la virtud y la benevolencia, con el fin de que el auditorio se convenza de que el hablante está diciendo la verdad, de que es digno de crédito. En otras palabras, el orador debe esforzarse por convencer a su público de que su comportamiento es propio de un carácter sensato, bien intencionado y virtuoso, lo cual es muy importante en la persuasión, que es el objetivo de la retórica (Cortés Gabaudan 1998: 339-359).

Por otro lado, Cicerón afirma por boca de Craso:

Aunque un orador esté instruido en la teoría retórica, no llegará a ser elocuente si no posee imaginación, soltura al hablar, un timbre de voz agradable, aptitudes para la exposición y el ornato y una buena memoria. (Cicerón, [55 a. C.] 2002: 131).

Y Antonio complementa estas palabras afirmando que el orador debe tener:

¹ Véase p. 97 de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

...la agudeza de los sofistas, la profundidad de los filósofos, poco menos que las palabras de un poeta, la memoria de un jurisconsulto, la voz de un tenor y casi los ademanes de los grandes actores. (Cicerón, [55 a. C.] 2002: 136).

A lo que se añade el hecho de que el orador debe saber hablar sobre cualquier asunto y materia aplicando los métodos de la retórica, así como ha de tener en cuenta el decoro. Esta sería, pues, la imagen del perfecto orador a ojos de Cicerón.

Veamos pues cómo ha de ser el orador a través de la obra Ibn Qutayba:

Se cuenta en el libro de la India: “Lo primero de la elocuencia es reunir sus utensilios, es decir, que el orador sea imperturbable, que no gesticule, que no mire de reojo y que elija las palabras; que no hable al señor del pueblo con las palabras del pueblo, ni al rey con las palabras de la gente vulgar; que en su espíritu esté el saber comportarse ante cada rango, que no depure los sentidos con precisión, que no los rectifique demasiado, que no haga esto hasta que se encuentre con un erudito o con filósofo sabio y se habitúe a eliminar lo que sobra en el discurso y las palabras que tienen muchos sentidos y a profundizar en la elaboración de las palabras en lo que se refiere a la creación y al énfasis y no a la objeción ni al examen”.¹

Vemos, por tanto, cómo tiene la misma importancia aquello que en las obras de Aristóteles y Cicerón conocemos como **decoro**: decir lo apropiado con palabras escogidas y pronunciadas conforme a la condición del público, a la jerarquía, a la edad... En general, tanto a las circunstancias como a las personas, sin olvidarnos del estilo oratorio en que se hable.

Ya antes, en la citada obra de al-Ġāhiz, este nos habla sobre la *balāġa* en el sermón, es decir, el orador debe transmitir el significado al oyente con palabras claras, puras y conformes a la situación, con decoro. De la misma manera, Aristóteles nos dice que “el estilo no ha de ser ni bajo ni por encima de lo debido, sino adecuado” (Aristóteles, [s.IV] 1990: 181, 208), centrándose, principalmente, en adecuar el estilo al tema propio de cada género y a la gravedad de la materia tratada; Cicerón afirma que “será pues elocuente el que pueda acomodar su discurso al decoro propio de cada cosa” (Cicerón, [55 a. C.] 2002: 51) y “es elocuente el que puede expresar con sencillez los asuntos humildes, con majestuosidad los superiores y en estilo templado los medianos” (Cicerón, [55 a. C.] 2002: 40), es decir, adaptar el discurso al estilo, a la materia y al público.

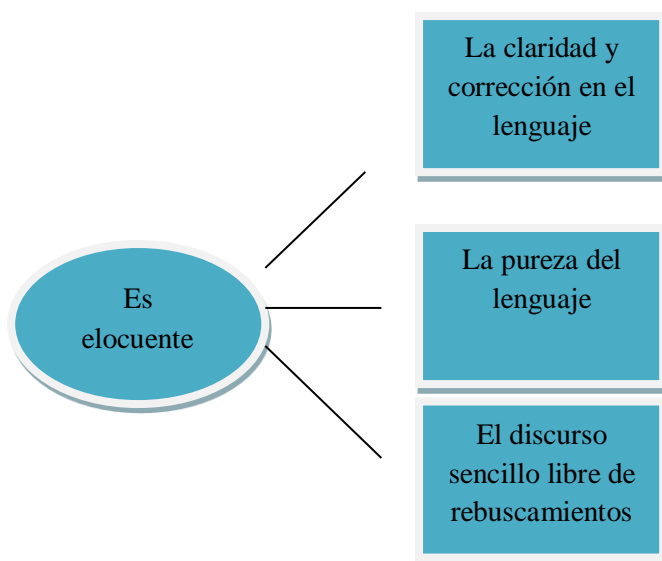
¹ Véase p. 144 de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

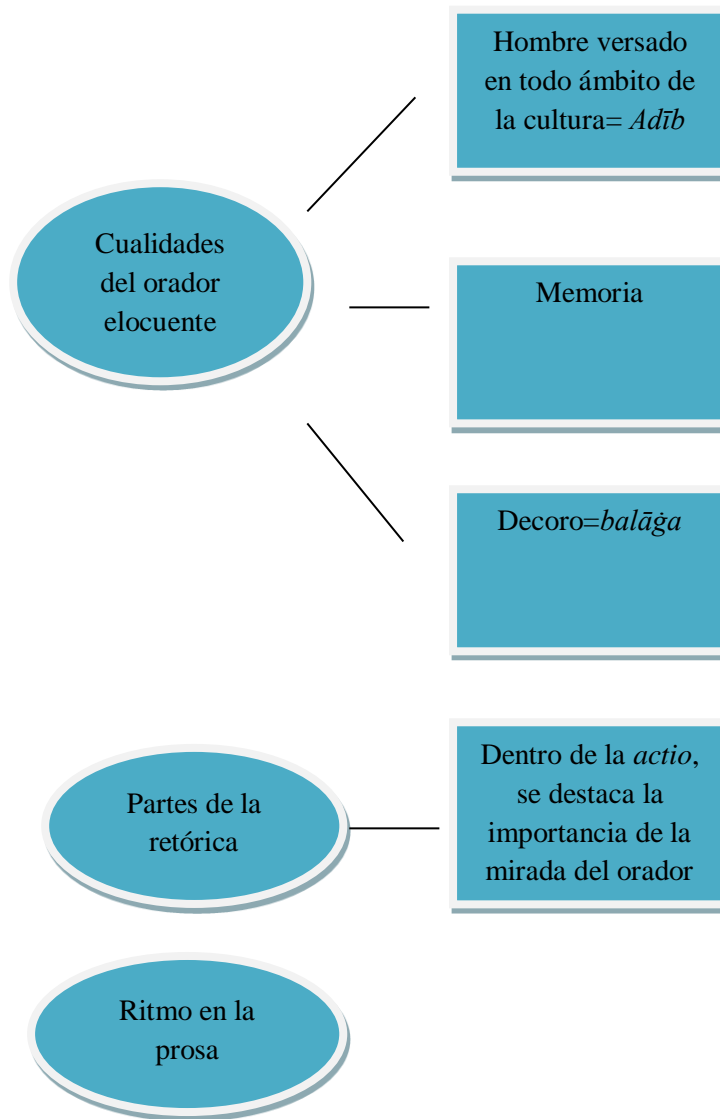
Vemos que en la oratoria clásica existen tres estilos, en cambio el *kalām* o discurso árabe puede ser de cinco clases: *ğazl* (elocuente), *sajīf* (ligero), *malīh* (hermoso), *hasan* (bueno), *qabīh* (feo), *hāfīf* (liviano) y *taqīf* (pesado). Y al igual que el orador griego o latino, el *jaṭīb* debe adaptar su discurso a sus ideas y al auditorio.

Otro punto en común es el que está relacionado con el **ritmo**. Tanto Aristóteles como Cicerón afirman que la prosa debe poseer un ritmo, pero, como dice Cicerón “ha de carecer de versos” y estos ritmos son iguales a los de la poesía. Esta prosa rimada también la encontramos en el mundo árabe bajo el término *sağ*’, a la que dedicaremos el siguiente apartado.

A partir de las comparaciones realizadas entre Aristóteles, Cicerón e Ibn Qutayba, podemos afirmar que la oratoria occidental no es tan diferente de la oratoria oriental. No debemos olvidar que, a pesar de que en Occidente se toman como base los textos ciceronianos y en Oriente se traducen los aristotélicos, es Aristóteles, precisamente, el punto en común entre ambas culturas, por lo que no debe sorprendernos encontrar tales paralelismos entre ambos autores, a pesar de los siglos que separan a uno y a otro.

Resumamos, pues, los puntos en común entre la oratoria clásica grecolatina y la oratoria árabe:





2.2.1. La prosa rimada

Hemos decidido dedicar un breve apartado a la prosa rimada por ser una de las características del discurso elocuente y por el importante papel que desempeña en la literatura árabe.

El *sağ*´ designaba en un principio la expresión formal del oráculo (*El*²: s.v. *sadj*), así como ciertas fórmulas mágicas en la Arabia pre-islámica. En su origen, designaba la entrada en trance del *kāhin*. Algunos expertos, como Goldziher, consideran que el *sağ*´ constituye la prehistoria de la métrica poética árabe, pues el *rağaz* (el metro más antiguo de la prosodia árabe) no es más que un ritmo subordinado al *sağ*´. Sin embargo, parece que, en su origen, ambos términos venían a designar la idea del estado de éxtasis en el

que entra el *kāhin*. También hallamos prosa rimada en proverbios, dichos, cuentos y leyendas.

Si avanzamos hasta la época islámica encontramos otras acepciones del término *sağ*¹. Atendiendo a los diccionarios¹ encontraremos que la raíz *sğ* significa “arrullar, zurear, emplear la prosa rimada”, y es esta última acepción la que ha prevalecido. Se trata de una prosa cuya principal característica es el empleo de unidades rítmicas, breves y terminadas por una cláusula. Estas unidades se agrupan bajo la misma rima y la cláusula rimada al final de cada unidad rítmica constituye el elemento principal del *sağ*.

Esta prosa rimada también es característica del *Corán*, por ejemplo, la azora “Los Hombres” está formada de ocho unidades rítmicas muy breves sobre una rima única:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ مَلِكِ النَّاسِ إِلَهِ النَّاسِ مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ
النَّاسِ مِنَ الْجَنَّةِ وَالنَّاسِ.

En el nombre de Dios, el Compasivo, el Misericordioso

Di: «Me refugio en el Señor de los hombres,

el Rey de los hombres,

el Dios de los hombres,

del mal de la insinuación, del que se escabulle,

que insinúa en el ánimo de los hombres,

sea genio, sea hombre». (Cortés 1999: 827)².

Debido a esta presencia en el *Corán*, la prosa rimada sufrirá un declive, pues uno de los dogmas islámicos es la inimitabilidad del texto coránico. Pero no solo esto, como es sabido el Profeta fue acusado de ser un vulgar adivino que basó el texto revelado en los vaticinios de los *kuhhān* de la *Ĝāhiliyya*.

¹ Entre los más destacados podemos citar: Ḥalīl b. Aḥmad ([m. 776/86/91] 2003); Ibn Manẓūr ([1290] 2009); Fayrūzābādī ([1329-1414] 1995); Corriente (1991); Kazimirski (1998); Abdel-Nour (2002).

² Hemos marcado las palabras en las que se produce la rima en el texto árabe.

Sin embargo, la prosa rimada no cayó completamente en el olvido, sino que sobrevivía en forma oral, de hecho, tras la muerte del Profeta, los oradores hablarán en prosa rimada ante los cuatro primeros califas (*EI²: s.v. sadj*). También bajo el poder omeya, debido a la proliferación de partidos político-religiosos, se desarrolla el arte de la oratoria, cultivada por oradores que saben cómo causar impresión en un auditorio que gusta de la prosa rimada. También durante este período, destaca el género epistolar, oficial y privado de los secretarios o *kuttāb*, entre los que destaca la prosa moderadamente rimada y ornada de Ḥamīd b. Yaḥyà al-Kātīb (m. 750). Pero también encontramos el *sağ* en la literatura de la época, especialmente, en Ibn al-Muqaffa', cuya obra *Kalīla wa-Dimna* se considera uno de los primeros libros árabes en prosa rimada.

Será a partir del siglo X cuando la prosa rimada conozca un gran éxito e invadirá todos los ámbitos de la literatura. Su uso se generaliza entre los secretarios de la administración y, posteriormente, dará lugar al género de la *maqāma*. De hecho, en el siglo XI conoce un gran auge, llegando a competir con la poesía. Cuando leemos las epístolas de al-Hamaḍānī (m.1007), nos damos cuenta de que los géneros poéticos tradicionales se han convertido en prosa. El panegírico se cuele tanto en la casida, como en la epístola y la *maqāma* (Kilito 1983: 82).

La *maqāma* se caracteriza por el empleo de la prosa rimada, a veces mezclada con verso, y por la presencia de dos personajes imaginarios, el protagonista y el narrador. Su representante más célebre es al-Hamaḍānī. Este autor no emplea la prosa rimada de manera sistemática, sino que también recurre a la prosa libre en determinadas ocasiones.

Será al-Ḥarīrī (1054-1122) quien proporcione a la *maqāma* su forma clásica y definitiva, además de elaborar el monumento más célebre en *sağ* que poseen los árabes, las *Maqāmāt*. En esta obra la retórica y la acrobacia verbal constituyen un fin en sí mismas, así como las unidades rítmicas, de rimas ricas y complicadas, se suceden en un orden impecable.

Con respecto a la técnica, la propia estructura de la lengua árabe favoreció el nacimiento del *sağ* y su desarrollo. La variedad morfológica, la estructura silábica y el ritmo constituyen una fuente de cláusulas de ricas rimas. Sin embargo, mientras el poeta

está sujeto al metro y a la rima, el escritor de *sağ* goza de mayor libertad, pues, en principio, lo único importante es la rima¹.

Para saber cómo es exactamente la prosa rimada vamos a citar un par de ejemplos:

رَوَى الْحَارِثُ بْنُ هَمَّامٍ قَالَ نَدَوْتُ بِضَوَاحِي الزُّورَاءِ، مَعَ مَشِيحَةٍ مِنَ الشُّعْرَاءِ، لَا يَعْلُقُ

لَهُمْ مُبَارٍ بِغُبَارٍ، وَلَا يَجْرِي مَعَهُمْ مُمَارٍ فِي مِضْمَارٍ...²

أَلَا وَإِنَّا قَدْ وَلَّيْنَا وَوَلَّيْنَا الْوَالُونَ، وَسُنَّنا وَسَاسْنَا السَّائُونَ، وَإِنَّا وَجَدْنَا هَذَا الْأَمْرَ لَا

يُصْلِحُهُ إِلَّا شِدَّةٌ فِي غَيْرِ عُنْفٍ، وَلِينٌ فِي غَيْرِ ضَعْفٍ... وَأَيُّمُ اللَّهِ لَا أَخَذَنَّ الْبَرِيءَ بِالْقَسِيمِ،

وَالْمَطِيْعَ بِالْعَاصِي، وَ الْمَقْبَلَ بِالْمَدْبِرِ.³

Vemos en negrita aquellas palabras que riman entre sí bajo una combinación de sílabas largas y breves. Este último ejemplo está extraído de la obra de nuestro autor, quien, como ya hemos señalado, no aspira a rebuscamientos y a una prosa complicada en *‘Uyūn al-ahbār*, por lo que la rima no aparece de manera continua, pues lo contrario supondría buscar términos y expresiones que dificulten la comprensión del contenido, lo cual está totalmente alejado del objetivo de Ibn Qutayba, por lo que opta, así, por una mezcla de prosa rimada y prosa libre que da a la obra mayor dinamismo. En cambio, en la obra de Harīrī sí vemos esa rima continua que, en opinión de algunos, da lugar a un estilo rígido y monótono (*EL*²: s.v. *sadj*).

En ambos fragmentos observamos que la prosa rimada está construida sobre unas unidades métricas breves (2-15 palabras). Sin embargo, también existe la prosa rimada larga (15-20 palabras) y muy larga (20 o más palabras), aunque la breve es preferible

¹ Para profundizar sobre las cuestiones técnicas y las características del *sağ*, véase *EL*²: s.v. *sadj*.

² Fragmento extraído de Silvestre de Sacy (1968: I, 145).

³ Fragmento extraído de Ibn Qutayba ([828-889] 2009: II, 263-264).

debido a esa concisión de la que antes se ha hablado: la lengua árabe más elocuente es la más concisa.

Estas unidades métricas pueden ser perfectas o desiguales y son perfectas cuando sus dos miembros son iguales (نَدَوْتُ بِضَوَاجِي الزُّورَاءِ، مَعَ مَشِيخَةٍ مِنَ الشُّعْرَاءِ), de modo que este tipo de prosa rimada es el que ocupa el rango más alto dentro de la elocuencia debido al equilibrio que lo caracteriza.

Como ya hemos dicho, la propia lengua árabe favorece este tipo de prosa debido a sus estructuras gramaticales. Para cada categoría gramatical existen una forma o formas establecidas. Por ejemplo, el اسم النوع o “nombre de clase” siempre tiene la forma (هو) فِعْلَةٌ = él es bueno escribiendo, en la manera de escribir); los اسم المكان والزمان , “nombres de tiempo y lugar”, adoptan la forma (مدخل) مَفْعَلٌ =lit. lugar para entrar, “entrada”); o los أسماء الآلة , “nombres de instrumento”, tienen las formas (مِقَصَّنٌ) مِفْعَالٌ o مَفْعَلٌ = “tijeras”).

2.3. La poesía

Tras tratar sobre el arte de la elocuencia, Ibn Qutayba cierra su *Kitāb al-‘Ilm wa-l-Bayān* ofreciendo una serie de ejemplos de lo que es elocuente. Estos ejemplos se clasifican en diversos apartados:

1. Poesía.
2. Conversaciones ingeniosas y sentencias.
3. Epístolas y documentos de la cancillería.
4. Sermones.

Esta clasificación refleja un orden jerárquico en el que la poesía ocupa el primer puesto, pues es el género literario por excelencia desde la época pre-islámica hasta el siglo XIX. Según una definición que las fuentes medievales acuñan y que continúa repitiéndose, la poesía es “el registro de los árabes, los archivos de su sabiduría” (Veglison 1997: 9), muy similar a aquélla que nos ofrece el propio Ibn Qutayba:

La poesía es la mina de la ciencia de los árabes, el libro de su sabiduría, los archivos de su historia, el tesoro de sus grandes días, la muralla levantada sobre sus tradiciones, la trinchera

donde se guardan sus glorias, el testigo imparcial el día de *nifār*¹, el argumento decisivo a la hora de la disputa. Cualquiera que no tenga, para preservar su nobleza, así como para reivindicar los méritos de sus antepasados, un verso que poner antes los árabes, sus acciones se contradirán, aunque sean ilustres, borradas por el transcurso de los días, aunque sean dignas de consideración. Aquel que, por el contrario, las compone en las rimas de la poesía, las contrarresta con sus ritmos, las hace célebres con un verso original, un dicho común y un sentido agradable, las ha eternizado en el tiempo y las ha salvado de la posibilidad de ser negadas, las ha alejado de las trampas del enemigo y ha hecho bajar los ojos del envidioso.²

Por tanto, la poesía constituye un instrumento para la adquisición del saber, no solo en las distintas disciplinas filológicas especialmente ligadas a ella, como la gramática o la lexicología, sino también en otras como la geografía, la historia o la filosofía; y la mejor poesía es la “elocuente, simple y comprensible” (Veglison 1997: 11).

No vamos a detenernos en la importancia que tiene la poesía en el mundo árabe, ni en una historia de la poesía, pues existen numerosas de obras que tratan este tema³, sino que vamos a presentar brevemente la crítica poética y el papel que desempeña en ella Ibn Qutayba.

Es bien sabido que en época pre-islámica, el poeta ocupa una posición preeminente dentro de la tribu, pues se distingue por sus conocimientos y se encarga de celebrar sus conquistas, ridiculizar a sus enemigos y defenderla de poetas enemigos. Sin embargo, en la sociedad urbana y refinada del siglo IX el poeta abandona este papel y tendrá que buscar mecenas, convirtiéndose, así, en un “Artículo de lujo”.

Ya desde tiempos anteriores al Islam, la crítica poética parece apasionar a los árabes. Esta actividad crítica se manifestaba en “ferias” periódicas en las que las tribus se reunían y sus poetas recitaban sus versos, participando en certámenes poéticos, en los que poetas renombrados ejercían de árbitros. Por ejemplo, al-Nābīga al-Dūbyānī fue árbitro de una feria celebrada en ‘Ukāz (Trabulsi 1955: 5).

¹ Se trata del décimo tercer día de de la fiesta de la inmolación, que se celebra en el mes de *dū al-ḥiǧǧa* (el último mes del año lunar). Durante este día, se conmemora la salida del pueblo desde Mina hacia La Meca. Véase *Al-Munǧid*: s.v. نعر

² Véase p. 157 de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

³ Véase, por ejemplo, *EL*²: s.v. *šī‘r*; Rubiera (1996); Vernet (2002); o Sobh (2002).

La crítica poética fue en un principio subjetiva y categórica, se establecían paralelos y se pronunciaban veredictos sin explicar los motivos. Los dos juicios prototípicos eran los siguientes (Trabulsi 1955: 5):

- El poeta más grande es aquel que ha dicho tal verso.
- El verso más bello que ha dicho un poeta jamás en tal género es... Por ejemplo:

Me contó Ḥaṭ' amī el poeta: “El mejor verso sobre la cobardía pertenece a Nahšal ben Ḥarrī:
[Ṭawīl]
Si tuviera dos almas sería un guerrero con una de ellas,
hasta que muriera y yo estuviera a salvo”¹

Posteriormente, los veredictos comenzaron a estar basados en razones más o menos válidas, como que un gran poeta debe cultivar con facilidad todos los géneros poéticos:

- a) **Género laudativo.** Este género incluye el panegírico o *al-madh*, la poesía de jactancia o *al-fajr* y elegía o *al-marṭiyya*.
- b) **Género satírico** (*al-ḥiğā*’).
- c) **Poesía ligera**, refiriéndose a la poesía báquica o *al-jamriyyāt* y a la poesía erótica o *al-nasīb*.
- d) **Género descriptivo** (*al-waṣf*).

Con la llegada del Islam, la crítica poética conocerá un gran desarrollo, principalmente, gracias a los célebres filólogos Abū ‘Amr ibn ‘Alā’, Abū ‘Ubayda y al-Aṣma‘ī, que fueron las fuentes en las que se basaron obras posteriores. El florecimiento de las ciencias filológicas da lugar a un nuevo tipo de crítica, la filológica, que constituye la base indispensable de la crítica literaria, de manera que los veredictos sobre poetas y versos ya no se basarán en simples juicios subjetivos.

Ya hemos señalado que este florecimiento nace como consecuencia de la preocupación por recoger la antigua poesía pagana, que constituía un precioso documento para la verificación y explicación del *Corán*. Los filólogos y transmisores irán recorriendo

¹ Véase pp. 166 de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

el desierto recogiendo la poesía y el léxico antiguos que todavía viven allí. Esta poesía se ha conservado en cinco formas (Trabulsi 1955: 14-15):

1. Divanes de cada poeta.
2. Antologías generales.
3. Antologías de poetas de una misma tribu.
4. Obras tituladas *Las clases de poetas*, *Vidas de poetas* o *De la poesía y de los poetas*.
5. Obras de *adab*.

De éstas, las que más nos interesan son las dos últimas, de las que hablaremos más adelante en relación con nuestro autor, pues antes debemos regresar una vez más a Aristóteles.

Poética y Retórica de Aristóteles fueron traducidas al árabe durante el siglo X. La *Poética* fue traducida por Abū Biš Mattā b. Yūnus al-Qunnā'ī, a partir de la versión siríaca de Ishāq b. Ḥunayn (m. 910) (Trabulsi 1955: 74). Sin embargo, al no conocer los árabes los conceptos de “tragedia” y “comedia”, traducidos por *madīḥ* y *hiḡā'*, esta obra no llega entenderse ni a asimilarse y, según los escritos que nos han llegado, no parece haber ejercido una influencia notable sobre la crítica poética¹.

Sí influyó, en cambio, la *Retórica*, traducida al árabe por Ishāq b. Ḥunayn. Gracias a la difusión de esta obra nace la ciencia del *badī'*, epíteto que viene a calificar aquello que es “bello”, “nuevo” y “raro”. A principios del siglo IX, esta palabra servía para designar los giros que aparecen en el *Corán* y en la poesía antigua, que poetas posteriores intentarían imitar, como Abū Tammām. En su *Bayān*, al-Ġāḥiẓ también emplea este término sin alejarse de su propio sentido.

Debemos tener cuenta que los poetas de la primera mitad del siglo IX no conocían los nombres de las figuras que aparecían en sus versos, pues no será hasta la segunda mitad de este siglo cuando se empiece a hablar seriamente de estas figuras, distinguiéndolas entre sí, definiéndolas y asignándoles nombre. Los primeros ecos los encontramos en *Las reglas de la poesía* de Ṭā'lab y en *El libro del badī'* de Ibn al-Mu'tazz

¹Existe una obra de Ibn al-Hayṭam compuesta a principios del siglo IX, *Risāla fī šina'āt al-šī'r muntaziġa min al-yunānī wa-l-'arabī* (*Epístola sobre un arte poético combinado según los conceptos griegos y árabes*), que, quizá, nos hubiera revelado un aspecto más comprensible de la influencia ejercida por Aristóteles en la poética árabe. Sin embargo, no se ha conservado. Véase Trabulsi (1955: 78).

y será a partir de este momento cuando este término tome el sentido de “Ciencia de los tropos y de las figuras” (Trabulsi 1955: 79).

A lo largo del siglo X se componen muchas artes poéticas, como *Sināʿat al-šiʿr* de al-Sīrafī (m. 978) o el *Kitāb al-šiʿr* de al-Marzubānī (m. 988), ambos perdidos. Pero conservamos el *Kitāb al-ṣināʿatayn, al-kitāba wa-l-šiʿr* de al-Aṣkarī y *Al-ʿUmda* de Ibn Rašīq¹. De ambas obras ya se ha hablado en relación con la elocuencia y esto se debe a que el *badīʿ* nace de la retórica y desde entonces retórica y poética serán irremediabilmente confundidas (Trabulsi 1955: 81).

La primera poética sistemática escrita en árabe es *La crítica de la poesía*, de Qudāma (Trabulsi 1955: 85-89), escritor árabe cristiano convertido al Islam, quien junto a Ibn Qutayba, fue el precursor de una de las más originales artes poéticas clásicas.

Por otra parte, aunque ya hemos hablado del papel del poeta, ¿qué características debe poseer? Debe gozar de un don natural para la poesía, debe poseer cultura poética y debe practicar de manera continua. Aunque la sola naturaleza no hace al poeta, es necesario que este goce de una gran cultura. Al-Ġurġānī, por ejemplo, insiste en la necesidad (para un poeta “moderno”) de enriquecer su memoria mediante la *riwāya*, es decir, mediante la memorización de una gran parte de la poesía anterior, pues “es el único medio para que un poeta dotado pueda adquirir el vocabulario que necesita” (Trabulsi 1955: 113). Ibn Rašīq también afirma que el poeta ha de tener una vasta cultura general que no solo englobe las ciencias filológicas, sino también la jurisprudencia, la historia, la aritmética... ¿No es este poeta muy similar al orador del que se ha hablado anteriormente? Efectivamente, al igual que poética y retórica se confunden, orador y poeta vienen a ser lo mismo en el mundo árabe y, aunque en el mundo clásico estos roles están diferenciados, Cicerón afirmaba que “el poeta es muy afín al orador” (Cicerón [55 a.C.] 2002: 117).

Con respecto a la poesía, los críticos coinciden en otorgar a la poesía superioridad sobre la prosa: según al-Aṣkarī, la poesía es superior a la prosa por su estructura, “es por la composición que las palabras valen y se perfeccionan” (Trabulsi 1955: 117). La tendencia que domina la crítica es “el arte por el arte”, la prevalencia de la forma poética sobre el significado. Pero ya desde el siglo VIII, también existe la tendencia que otorga más importancia al fondo poético y, en particular, a la creación de temas.

¹ Véase p. 289 de este estudio.

Será en la obra de Ibn Qutayba, *Kitāb al-Ši‘r wa-l-Šu‘arā*, en la que encontremos la primera opinión personal con respecto al valor de la forma poética y una reconciliación de estas dos tendencias. Para él, en poesía, el fondo y la forma constituyen dos elementos esenciales, cada uno posee un valor autónomo que puede ser examinado aparte. Pero el valor global de un poema tiene en cuenta los valores respectivos a su forma y a su fondo y divide la poesía en cuatro categorías, para lo cual ofrece una serie de ejemplos afirmando “nadie ha comenzado un elogio fúnebre por un verso más bello que éste, el verso de Abū Du‘ayb” o “nadie ha dicho nada más bello sobre la vejez. Tal es el verso de al-Nābiġa” (Gaudefroy-Demombynes 1947: 6):

1. Poesía en la que la expresión es bella y el pensamiento es perfecto.
2. Poesía en la que la expresión es bella y agradable, pero el fondo no tiene gran valor.
3. Poesía en la que el fondo es excelente, pero la expresión es muy deficiente para dar al fondo todo su esplendor.
4. Poesía en la que la forma y el fondo son igual de mediocres.

Con Qudāma (*EP²: s.v. Kudāma b. Dja‘far*), en el siglo X, los elementos fundamentales de la poesía van unidos a la forma: palabras, ritmo y rima, mientras que el fondo tiene un valor secundario, pues “la vulgaridad de un tema poético no hace desaparecer la calidad de la poesía si está lograda”.

Antes hemos hablado de las formas en que se ha conservado la poesía antigua, mencionando los libros de *adab*. La poesía se considera como una rama del *adab*, es decir, debe incluirse dentro del bagaje cultural del hombre educado. Los numerosos versos que aparecen en este tipo de obras se caracterizan por su apariencia desordenada, pero se trata de un desorden deliberado que obedece a las exigencias del contenido.

2.3.1. La poesía en la obra de Ibn Qutayba

Con respecto a aquellas obras tituladas *De la poesía y de los poetas*, suelen introducirse con un estudio teórico detallado que expresa las ideas del autor y de sus maestros en materia poética. La única que nos ha llegado de este tipo es la de Ibn Qutayba, que contiene, a modo de prefacio, un verdadero arte poético.

Nuestro autor consagra a la poética su célebre obra *Kitāb al-Ši‘r wa-l-Šu‘arā*, pero no es la única obra del autor iraquí dedicada a la poesía. Exceptuando el *Muḥṭalif* y

el *Ma'arif*, toda su obra está, en mayor o menor medida, relacionada con la poesía, a pesar de que no existen indicios de que él mismo escribiera un solo verso (Lecomte 1965: 397). Fue un teórico de la poesía y no eludió mostrar sus preferencias personales en sus escritos.

Veamos qué concepto tenía Ibn Qutayba de la poesía con respecto al plano teórico (forma poética), al plano estético (géneros y temas) y cuál era su propio sentimiento poético.

Comenzando con la *qaṣīda*, género pre-islámico formado por una serie de versos monorrimos, de extensión variable y tema único, Ibn Qutayba posee una opinión completamente conservadora: tras enumerar los elementos constitutivos de la *qaṣīda* (*nasīb*, *waṣf* y *qaṣīd*), rechaza a los poetas modernos que pretenden alejarse de esta estructura y, de hecho, no incluye ninguna pieza de poetas “modernos” que rompan con ella, ignorando, así, a Al-Walīd b. Yazīd, Muslim y a muchos otros (Lecomte 1965: 399). Sin embargo, no por ello rechaza a estos poetas, pues no deja de citar poemas de Baṣār b. Burd, Abū Nuwās o Abū l-'Atāhiya, todos claros exponentes de la poesía de estilo moderno.

Por otro lado, la incontable cantidad de versos sueltos que cita Ibn Qutayba en sus obras no nos ayuda a juzgar su concepción de la estructura ideal del poema. Este modo de proceder se debe a que, para los críticos poéticos clásicos, la noción de estructura del poema se atenúa ante la estructura del verso, considerada la verdadera unidad poética (Gaudefroy-Demombynes 1947: 33).

Otro aspecto destacable es el hecho de que nuestro autor no parece mostrar el menor interés por la novedosa ciencia de la métrica y se limita seguir la distinción clásica entre *rağaz* y *ši'r*, es decir, entre la poesía propiamente artística y un tipo de poesía didáctica escrita en metro *rağaz* (de ahí el nombre de *arğuzas*) que sobrepasaba el límite de los ciento cincuenta versos que se asignan como máximo a la *qaṣīda* (Vernet 2002: 19). Entre los especialistas en *rağaz*, Ibn Qutayba considera a al-Ağlab (m. 642) como el inventor de la *qaṣīda* en *rağaz* (Lecomte 1965: 400-401), pues “antes de él, el *rağaz* servía para improvisar dos o tres versos en una lucha de vanidad” (Gaudefroy-Demombynes 1947: 22). Sin embargo, muestra cierto desprecio por estos poetas. La cuidadosa distinción entre *rağaz* y *ši'r* refleja este sentimiento.

Exceptuando el *rağaz*, Ibn Qutayba no tiene en cuenta ninguna consideración sistemática sobre los metros usados en su época y esto se debe a que sus criterios y preferencias en poesía no se basan en la métrica.

En cambio, la rima parece interesarle más, probablemente, debido a su relación con los mecanismos de la lengua, la gramática y el léxico. En la introducción a su obra poética, expone su teoría de la rima definiendo una serie de términos técnicos en relación con particularidades e irregularidades de las rimas:

1. *Iqwā`* e *ikfā`*. Señala el desacuerdo de los técnicos en estos conceptos, unos señalan que el *iqwā`* consiste en la variación del *i`rāb* en la rima y otros que esto se denomina *ikfā`*, definiendo el *iqwā`* como la elisión de una sílaba del hemistiquio.
2. *Sinād*. Consiste hacer rimar una rima que contiene una vocal larga un diptongo de timbre parecido. Ej.: *-īna/-ayna*.
3. *Īṭā`*. Consiste en repetir la misma palabra en la rima.
4. *Iğāza*. Unos consideran que se refiere a la variación de la última vocal cuando la rima es una sílaba cerrada, otros que consiste en el uso en la rima de dos consonantes con un punto de articulación cercano¹.

Ibn Qutayba habla de dos clases de poetas: el “poeta de estudio” y el “poeta de talento”. El primero es aquél que pule su poema varias veces, mientras que el segundo posee un talento natural para la poesía y “en sus versos se percibe claramente el esplendor de su naturaleza y la riqueza de su carácter” (Gaudefroy-Demombynes 1947: 15, 25-26). Sin embargo, cualquier poeta tendrá facilidad para determinados géneros y para otros no.

También trata sobre las licencias sintácticas que se permiten los poetas, citando versos donde el poeta omite una vocal desinencial o emplea una forma extraña en lugar de una común. Ibn Qutayba, amante de la regla, no puede evitar proponer correcciones:

Encontré, en las citas de Sibawaihi, un verso en el que se argumenta para permitir la unión de un caso directo a un caso indirecto, de acuerdo con el significado y no con la sintaxis y es lo que dice el poeta:

Mu`āwiyya, ¡somos seres humanos! Sálvanos,

¹ Resulta muy significativo que este apartado se titule “Uyūb al-ši`r” o “Errores en poesía”. Véase Gaudefroy-Demombynes (1947: 29-31).

no somos de piedra, ni de hierro.

El poeta, queriendo decir *lasna l-jibala wal-hadida*, habría unido la flexión de *al-hadida* con la construcción anterior a la introducción de *bi*. (Gaudefroy-Demombynes 1947: 32).

Este amor por la regla y por la corrección gramatical en poesía procede más bien de una preocupación pedagógica que de una cuestión de principios (Lecomte 1965: 404), lo que hace muy improbable que nuestro autor pudiera escribir poesía.

Cuando trata de poesía, prácticamente ningún verso está exento de comentarios filológicos, como podemos observar en los apartados poéticos de *Kitāb al-'Ilm wa-l-Bayān*:

Dice un beduino acerca de la uva:

[Kāmil]

Portan odres del mejor vino,

como si colgaran de las garras de un bulbul

Odres de buen vino: la uva, que refina el vino, y compara los racimos de las uvas que llevan el grano con las patas de los ruiseñores.¹

Y dijo Imrū' al-Qays hablando del águila:

[Ṭawīl]

Para el pájaro, lo húmedo es el azufaifo,

y lo seco es el dátil seco que hay en su nido

Compara la humedad con el azufaifo y la sequedad con el dátil podrido. Y compara dos cosas con otras dos en un solo verso.²

Ya se ha señalado, que Ibn Qutayba pretende reconciliar la poesía antigua con la moderna:

En los versos, tras una selección, que cito de cada poeta no he seguido el camino de aquellos que se adhieren servilmente a la tradición y encuentran bello aquello que los otros encontraron bello. No he mirado a un poeta antiguo con consideración porque él sea antiguo,

¹ Véase pp. 158 de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

² Véase p. 159 de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

ni a un moderno con desdén porque sea moderno. He mirado al uno y al otro con mirada imparcial. (Gaudefroy-Demombynes 1947: 4).

Aunque parece apreciar mucho más la lengua poética de los Antiguos, cuyos depositarios son los beduinos, pone en duda su utilización por parte de los poetas modernos, ateniéndonos a su afirmación de que “el poeta antiguo puede hablar de *qaysūm* y *ġatġāt*, que son plantas del desierto, pero el moderno debe hablar de peras y manzanas”. Por tanto, Ibn Qutayba considera que, para la poesía moderna, es preferible el empleo de una lengua más corriente, de hecho, en su propia prosa este autor opta por un estilo sencillo, alejado del empleo del *ġarīb* o lo extraño. A pesar de esto, no deja de citar a un poeta considerando su época, su origen o sus tendencias, lo que verdaderamente le hace merecedor de ese adjetivo que tanto se le atribuye, “ecléctico”.

Por otro lado, Ibn Qutayba no presta especial atención a los géneros poéticos, sino que está más interesado en los temas, aunque la terminología al respecto no le es ajena, pues aplica a determinados versos o grupos de versos la denominación clásica de *hiġāʿ* (sátira), *riṭāʿ* (elegía), *madīḥ* (panegírico), *zuḥd* (poesía de temática ascética) o *ḥamr* (poesía báquica). Del mismo modo, admite que ciertos poetas son más hábiles en determinados géneros. Pero se inclina más hacia las fuentes de inspiración de los poetas, que acaban por determinar el género de sus obras poéticas, entre las que enumera las siguientes: *ṭamʿ* (ambición), *šawq* (deseo), *šarāb* (embriaguez), *ṭarab* (gusto estético) y *ġaḍab* (cólera) (Gaudefroy-Demombynes 1947: 4).

. De estas fuentes de inspiración trata en su *Kitāb al-Šiʿr wa-l-Šuʿarāʿ*, pero también encontramos algún ejemplo en nuestra obra:

Dijo ʿAbd al-Malik ben Marwān a Artā ben Suhayya: “¿Por qué no recitas un poema ahora?”
Dijo: “No estoy bebiendo, ni embelesado, ni airado y la poesía solo nace de uno de estos estados”.¹

Muchas de las obras de Ibn Qutayba pertenecen al género de los *maʿānī*, es decir, al estudio de temas literarios, particularmente poéticos, desde una perspectiva lexicográfica. En todas sus obras, aunque en menor medida en los *ʿUyūn*, aparecen una serie de versos clasificados por temas, acompañados de un comentario filológico en el

¹ Véase p. 156 de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

que se aclara el significado de palabras oscuras, pues el propósito de nuestro autor en este tipo de escritos es, fundamentalmente, de carácter filológico:

Y dije: “Decían:

[Ṭawīl]

No fuiste gordo ni bajito,

cálmate hasta que resurja la verdad por su propia razón

Wakwāk quiere decir gordo, y *zawannak* quiere decir bajito ¹

También ofrece juicios de valor sobre los versos por boca de grandes precursores, como Al-Aṣma‘ī o Abū ‘Ubayda, sin atribuirse una mala opinión y haciéndolo cuando ésta es positiva, pero sin dar su criterio para esta apreciación (Lecomte 1965: 411), exceptuando la introducción de *Kitāb al-Ši‘r wa-l-Šu‘arā*, en la que sí ofrece sus criterios sobre poesía. Sin embargo, no se abstiene de criticar a sus maestros cuando es necesario:

Fue para mí una sorpresa que al-Aṣma‘ī introdujera en su antología esta pieza en la que la medida no es correcta, la rima no es bella, las expresiones no se eligen y cuyo significado no es difícil. (Gaudefroy-Demombynes 1947: 12).

La interesante introducción al *Kitāb al-Ši‘r wa-l-Šu‘arā* se cierra con un apartado titulado “Definición de la poesía árabe”, en el que aparece la misma definición de poesía que en los *‘Uyūn*.

Todos los indicios apuntan a que el interés de Ibn Qutayba hacia la poesía reside, casi exclusivamente, en que su dominio es un complemento que ha de tener el hombre culto árabe tradicional y se centra más en el contenido de los poemas que en su valor artístico. La poesía es para él un medio en el que basar argumentaciones filológicas, históricas, políticas o religiosas. Otorga una importancia particular al perfecto conocimiento de la lengua árabe, principalmente a los aspectos sintácticos, y es de la poesía de donde toma los ejemplos para sus observaciones léxicas y sintácticas.

Una vez ofrecida una selección de versos considerados como los más bellos o aquéllos en los que la metáfora está mejor lograda, Ibn Qutayba pasa a ejemplificar la elocuencia a través de la prosa, como hemos dicho, mediante conversaciones, documentos

¹ Véase p. 107 de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

de la cancillería y, finalmente, sermones. Sin embargo, antes de adentrarnos en ello, hemos considerado conveniente ofrecer un apartado sobre la métrica árabe.

2.3.2. Métrica árabe

La poesía árabe se compone de versos o *abyāt*, divididos en dos hemistiquios o *mišraʿ*. La rima se produce al final de los versos a lo largo de todo el poema, como podemos observar en esta casida:

قَدَّرَ وَأَبْعَدَهَا إِذَا لَمْ تُفْطِرْ	مَا أَقْرَبَ الْأَشْيَاءَ حِينَ يَسْؤِفُهُ
مَنْ يَسْعَ فِي عَمَلٍ بِفَقْهِ يَمْهَرُ	فَسَلِ الْفَقِيهَ تَكُنْ فَفِيهَا مِثْلُهُ
لَا خَيْرَ فِي عَمَلٍ بِغَيْرِ تَدْبِيرِ	وَتَدْبِرِ الْأَمْرَ الَّذِي تُعْنَى بِهِ
وَيَخِيبُ جَدُّ الْمَرْءِ غَيْرَ مُقْصِرِ	فَلَقَدْ يَجِدُ الْمَرْءَ وَهُوَ مُقْصِرِ
الْمُنْكَرُونَ لِكُلِّ أَمْرٍ مُنْكَرِ	ذَهَبَ الرِّجَالُ الْمُقْتَدَى بِفَعَالِهِمْ
بَعْضًا لِيُدْفَعَ مُعَوَّرٌ عَنِ مُعَوَّرِ ¹	وَبَقِيَتْ فِي خَلْفِ بُرَيْنٍ بَعْضُهُمْ

La rima puede ser *muqayyida*, cuando el verso termina en consonante, o *mutlaqa*, cuando termina en vocal. Cada verso consiste en un cierto número de pies o *tafīl* y la colocación de estos pies da lugar a los metros.

1. *Rağaz*
2. *Sarīʿ*
3. *Kāmil*
4. *Wāfir*
5. *Hazağ*
6. *Mutaqārib*
7. *Ṭawīl*
8. *Muḍāriʿ*
9. *Mutadārik*

¹ Véase p. 11 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia*.

10. *Basīṭ*
11. *Munsariḥ*
12. *Muqtaḍab*
13. *Ramal*
14. *Madīd*
15. *Ḥafīf*
16. *Muḡtatt*

De todos ellos los más usados son *ṭawīl*, *kāmil*, *wāfir*, *basīṭ*, *mutaqārib* y *sarīʿ*, dejando aparte el *raġaz*, que como hemos dicho está destinado a un tipo especial de composiciones, aunque junto a los metros *sarīʿ*, *wāfir* y *kāmil*, forma parte de los metros yámbicos. Conviene ahora analizar en qué consisten exactamente estos metros, basados en la alternancia entre sílabas breves (˘) y largas (–)¹.

➤ Metros yámbicos. Son aquellos cuya base alterna sílabas breves y largas:

- a) *Raġaz*. Las variedades más comunes de este metro son aquellas que consisten en versos de dos o tres pies métricos. La base de este metro es ˘ – ˘ – ˘ – , pudiendo variar de la siguiente manera: – ˘ – ˘ – o ˘ – ˘ – ˘ – , y más raramente ˘ – ˘ – ˘ – . Ejemplo:

كَأْتَهَا وَالْخُلُوفُ فِي مَرْوَدِهَا تَكْحُلُ عَيْنِهَا بِبَعْضِ جِلْدِهَا²

˘ – ˘ – | – ˘ – ˘ – | – ˘ – ˘ – || – ˘ – ˘ – | – ˘ – ˘ – | ˘ – ˘ –

- b) *Sarīʿ*. Puede tener dos o tres pies y admite las mismas variaciones que el metro anterior. Sus formas más comunes son:

/ – ˘ – ˘ – | / – ˘ – ˘ – | – ˘ – || / – ˘ – ˘ – | / – ˘ – ˘ – | – ˘ –

/ – ˘ – ˘ – | / – ˘ – ˘ – || / – ˘ – ˘ – | / – ˘ – ˘ –

¹ Seguiremos la clasificación y las explicaciones de W. Wright. Véase Wright (1996: IV, 362-368). Las sílabas largas son aquellas compuestas de consonante (c)+vocal (v) larga, c+v+c o c+c+vocal; mientras que las sílabas breves consisten en c+vocal breve. Aun así, debemos tener en cuenta que al final de cada verso las vocales breves tienden a ser largas.

² Véase p. 60 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia*. La medida de los versos se hará de derecha a izquierda.

Salvo en el primero, las últimas sílabas pueden ser largas o breves. Al final del hemistiquio podemos encontrar dos sílabas largas, pero, normalmente, se sustituyen por -- . Asimismo, al final de cada uno de los hemistiquios puede aparecer la variación -- . Ejemplo:

وَمَنْسِيرٌ أَكْلَفُ فِيهِ شَغَاً كَأَنَّهُ عَقْدٌ تَمَنِينَا¹
 $\text{-- -- --} | \text{-- -- --} | \text{-- --} || \text{-- --} | \text{-- --} | \text{--}$ ²

c) *Kāmil*. Puede tener dos o tres pies métricos. La forma más común del verso de tres pies es:

$\text{--} / \text{--} \text{--} | \text{--} / \text{--} \text{--} | \text{--} / \text{--} \text{--} || \text{--} / \text{--} \text{--} | \text{--} / \text{--} \text{--} | \text{--} / \text{--} \text{--}$ (las últimas sílabas de cada verso pueden ser dos breves o una larga).

Pero, normalmente, lo hallaremos cataléctico:

$\text{--} / \text{--} \text{--} | \text{--} / \text{--} \text{--} | \text{--} / \text{--} \text{--} || \text{--} / \text{--} \text{--} | \text{--} / \text{--} \text{--} | \text{--} / \text{--}$

En cuanto al metro de dos pies:

$\text{--} / \text{--} \text{--} | \text{--} / \text{--} \text{--} || \text{--} / \text{--} \text{--} | \text{--} / \text{--} \text{--}$

Aunque es habitual la adición de una sílaba, en cuyo caso es *muraʿfal*, es decir, pie al que se le ha añadido una sílaba:

$\text{--} / \text{--} \text{--} | \text{--} / \text{--} \text{--} || \text{--} / \text{--} \text{--} | \text{--} / \text{--} \text{--} | \text{--}$

Ejemplo:

يَبْدُو وَتَضْمِيرُهُ الْبِلَادُ كَأَنَّهُ سَيْفٌ عَلَى شَرَفٍ يُسَلُّ وَيُعْمَدُ³
 $\text{-- -- --} | \text{-- -- --} | \text{-- -- --} || \text{-- --} | \text{-- -- --} | \text{-- -- --}$ ⁴

d) *Wāfir*. La base de este metro es la misma que la del *kāmil*, pero con un orden diferente. El verso de tres pies siempre se acorta en una sílaba en cada hemistiquio:

¹ Véase p. 58 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia*.

² Obsérvese que en este caso sí aparecen las dos sílabas largas al final del segundo hemistiquio, a pesar de ser poco común.

³ Véase p. 60 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia*.

⁴ La última sílaba del verso, a pesar de llevar una vocal breve, se considera larga. Véase Wright (1996: 368).

---/---|---/---|---||---/---|---/---|--- (la segunda sílaba puede ser larga o estar compuesta por dos breves)

El metro de dos pies tiene la siguiente forma:

---/---|---/---||---/---|---

Ejemplo:

أَيُوسُفُ جِئْتَ بِالْعَجَبِ الْعَجِيبِ تَرَكْتَ النَّاسَ فِي شَكِّ مُرِيبٍ¹

---/---|---/---||---/---|---

- Entre los metros antispastos (---) solo está el metro *hazağ*, que consiste en la repetición de ---, pudiendo variar de la siguiente manera: ---. Puede ser cataléctico o acataléctico:

Acataléctico ---/↓|---/↓||---/↓|---

Cataléctico ---/|---/||---/|---

Ejemplo:

أَمَا تُبْصِرُ فِي عَيْنَيْي عَنَوَانَ الَّذِي أُبْذِي²؟

---/|---/||---/|---

- Los versos anfíbracos (---) son tres:
 - a) *Mutaqārib*. Su base es ---, pero puede cambiar a ---. De hecho, esta última forma es empleada de manera casi invariable como penúltimo pie del hemistiquio. Una peculiaridad de este metro es que el primer hemistiquio puede ser acataléctico o cataléctico independientemente del segundo. Normalmente se compone de cuatro pies métricos:

Acataléctico

---/↓|---/↓|---/↓|---/↓||---/↓|---/↓|---/↓|---

Cataléctico

---/|---/|---/|---/||---/|---/|---/|---

¹ Véase p. 41 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia*.

² Véase p. 53 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia*.

Ejemplo:

شَهِدْتُ عَلَيْكَ بِطَيِّبِ الْمَشَاشِ وَأَنَّكَ بَحْرٌ جَوَادٌ خِضَمٌ¹

— — | — — | — — | — — || — — | — — | — — | — —

- b) *Tawīl*. Este metro es el más común en árabe. Está formado por la repetición de — — y — —. La primera puede sustituirse por — —, y la segunda por — —. Los versos también puede ser acatalécticos o catalécticos. En este último caso, el penúltimo pie debe ser — —.

Acataléctico

— — / — | — — / — | — — / — | — — || — — / — | — — / — | — — / — | — —

Cataléctico

— — / — | — — / — | — — / — | — — || — — / — | — — / — | — — | — —

Ejemplo:

إِذَا مَا انْتَهَى عِلْمِي تَنَاهَيْتُ عِنْدَهُ أَطَالَ فَأَمَلِي أَمْ تَنَاهَى فَأَقْصَرَ²

— — | — — — | — — | — — || — — | — — — | — — | — —

- c) *Muḍāri*³. Es uno de los metros menos comunes y no se empleó en ningún poema antiguo. La base es — — y — —, a lo que se añade una sílaba larga. Esta base puede sustituirse por — — y — —. Su forma más es:

— — / — | / — — — | — || — — / — | / — — — | —

Ejemplo:

دَعَانِي إِلَى سَعَادٍ دَوَاعِي هَوَى سَعَادٍ³

— — | — — — | — || — — | — — — | —

➤ Los metros anapestos (— —) son cuatro:

¹ Véase p. 67 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia*.

² Véase p. 14 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia*.

³ Véase *Lisān al-‘arab*: s.v. ضرع.

- a) *Mutadārik*. Es uno de los metros más modernos y es poco habitual. Su base es $\text{ـَـ} \text{ـَـ}$, que puede cambiar a ـَـ o ـَـ . Puede tener tres o cuatro pies:

$\text{ـَـ} \text{ـَـ} | \text{ـَـ} \text{ـَـ} | \text{ـَـ} \text{ـَـ} \parallel \text{ـَـ} \text{ـَـ} | \text{ـَـ} \text{ـَـ} | \text{ـَـ} \text{ـَـ}$

$\text{ـَـ} \text{ـَـ} | \text{ـَـ} \text{ـَـ} | \text{ـَـ} \text{ـَـ} | \text{ـَـ} \text{ـَـ} \parallel \text{ـَـ} \text{ـَـ} | \text{ـَـ} \text{ـَـ} | \text{ـَـ} \text{ـَـ} | \text{ـَـ} \text{ـَـ}$ ¹

- b) *Basīṭ*. Es el metro favorito de los poetas antiguos. Su base consiste en $\text{ـَـ} \text{ـَـ}$ y ـَـ , que puede repetirse formando tres o cuatro pies. En cualquier caso, la base $\text{ـَـ} \text{ـَـ}$ puede cambiar a ـَـ , ـَـ e incluso ـَـ . La base ـَـ puede cambiar a ـَـ o ـَـ .

La forma base del tetrámetro es:

$\text{ـَـ} \text{ـَـ} | \text{ـَـ} \text{ـَـ} | \text{ـَـ} \text{ـَـ} | \text{ـَـ} \text{ـَـ} \parallel \text{ـَـ} \text{ـَـ} | \text{ـَـ} \text{ـَـ} | \text{ـَـ} \text{ـَـ} | \text{ـَـ} \text{ـَـ}$

En cuanto al metro de tres pies puede ser:

Acataléctico

$\text{ـَـ} \text{ـَـ} | \text{ـَـ} \text{ـَـ} | \text{ـَـ} \text{ـَـ} \parallel \text{ـَـ} \text{ـَـ} | \text{ـَـ} \text{ـَـ} | \text{ـَـ} \text{ـَـ}$

Cataléctico

$\text{ـَـ} \text{ـَـ} | \text{ـَـ} \text{ـَـ} | \text{ـَـ} \text{ـَـ} \parallel \text{ـَـ} \text{ـَـ} | \text{ـَـ} \text{ـَـ} | \text{ـَـ} \text{ـَـ}$

O bien:

$\text{ـَـ} \text{ـَـ} | \text{ـَـ} \text{ـَـ} | \text{ـَـ} \text{ـَـ} \parallel \text{ـَـ} \text{ـَـ} | \text{ـَـ} \text{ـَـ} | \text{ـَـ} \text{ـَـ}$

Ejemplo:

لا تَنْظُرَنَّ إِلَى عَقْلِ وَلَا أَدَبٍ إِنَّ الْجُدُودَ قَرِينَاتُ الْحَمَاقَاتِ²

$\text{ـَـ} \text{ـَـ} | \text{ـَـ} \text{ـَـ} | \text{ـَـ} \text{ـَـ} | \text{ـَـ} \text{ـَـ} \parallel \text{ـَـ} \text{ـَـ} | \text{ـَـ} \text{ـَـ} | \text{ـَـ} \text{ـَـ} | \text{ـَـ} \text{ـَـ}$

- c) *Munsariḥ*. Posee la misma base que el metro anterior, pero el primer ـَـ se reduce a una sola sílaba larga. Las variaciones también son las mismas que en el metro *basīṭ*. Suele darse en tetrámetros.

$\text{ـَـ} \text{ـَـ} | \text{ـَـ} \text{ـَـ} | \text{ـَـ} \text{ـَـ} \parallel \text{ـَـ} \text{ـَـ} | \text{ـَـ} \text{ـَـ} | \text{ـَـ} \text{ـَـ} | \text{ـَـ} \text{ـَـ}$

Ejemplo:

¹ No hemos hallado ejemplos de este metro.

² Véase p. 12 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia*.

الجلم والعلم خلتا كرم للمرء زين إذا هما اجتماعا¹

---|---|--- || ---|---|---|---

d) *Muqṭaḍab*. Este metro es extremadamente inusual, pero cuando se da aparece bajo esta forma:

∕---|---|---|| ∕---|---|---

Ejemplo:

أقبلت، فلاح لها عارضان كالبرد²

---|---|---|| ---|---|---

➤ Los versos jónicos (de tipo menor: ---) también son cuatro:

a) *Ramal*. Su base es --- y puede tener dos o tres pies. El verso de tres pies es cataléctico en ambos hemistiquios, generalmente. La base puede ser sustituida por ---, --- o ---, en cuyo caso el siguiente pie debe empezar una sílaba larga.

Verso de dos pies

---|--- || ---|---

--- (si es cataléctico)

Verso de tres pies

---|---|--- || ---|---|---

∕--- ∕--- (si es cataléctico)

Ejemplo:

رب قوم عبروا من عيشهم في نعيم وسرور وعذق³

---|---|--- || ---|---|---

b) *Madīd*. Su base consiste en la repetición de ---, separado por ---. Especialmente, la segunda ---, puede cambiar a ---; y ---, a ---.

¹ Véase p. 10 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia*.

² Véase *Lisān al-‘arab*: s.v. يَضِب

³ Véase p. 160 de la edición del *Libro del ascetismo*.

--- | --- | --- || --- | --- | ---¹

- c) *Hafīf*. Es uno de los metros más usuales. Su base es --- y ---. La primera puede cambiar a ---, ---o---; la segunda puede ser ---, ---o---. El segundo hemistiquio puede ser cataléctico, en cuyo caso el último pie es, preferentemente, ---.

--- | --- || --- | ---
 --- (si es cataléctico)

Es más habitual ver este metro en versos de tres pies, pudiendo ser acataléctico o cataléctico:

Acataléctico

--- | --- | --- || --- | --- | ---

Cataléctico

--- | --- | --- || --- | --- | ---

Ejemplo:

أَمْعَطِيَّ مَنِيَّ عَلَى بَصْرِي لِلْحَبِّ أَمْ أَنْتَ أَكْمَلُ النَّاسِ حُسْنًا؟²

--- | --- | --- || --- | --- | ---

- d) *Muğtatt*. Tiene la misma base que *hafīf*, pero el orden es el contrario: --- | ---. Las variaciones en la base también son iguales a las que se dan en el metro anterior. Tan solo se emplea en versos de dos pies y acatalécticos.

--- | --- || --- | ---

Ejemplo:

الْبَطْنُ مِنْهَا حَمِيصٌ وَالْوَجْهُ مِثْلُ الْهَلَالِ³

--- | --- || --- | ---

¹ No hemos hallado ningún ejemplo de este metro.

² Véase p. 39 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia*.

³ Véase *Tāğ al-‘Arūs*: s.v. جِثْث.

Sin embargo, debemos tener en cuenta la existencia de licencias poéticas que pueden afectar a la letra *alif*, al *tašdīd*, a la *-n* de ciertas formas verbales o nominales o bien provocar el alargamiento o supresión de una vocal breve (Wright 1996: 373-390).

2.4. Elocuencia en la prosa

2.4.1. Conversaciones y fragmentos de cartas y discursos

En primer lugar, el autor nos ofrece dos secciones tituladas *Cortesía en el discurso y en la respuesta y la belleza de la metonimia* y *Fragmentos en el libro y el discurso*. La primera ofrece una muestra de elocuencia a través de conversaciones. Se trata, principalmente, de respuestas y réplicas ingeniosas sobre diferentes temas y, más que de la cortesía en el discurso y la respuesta, esta sección se compone de muestras de ingenio a través de palabras elocuentes, así como de amenos malentendidos debido al uso de la metonimia. Veamos algunos ejemplos:

Me contó al-Faḍl b. Muḥammad b. Maṣṣūr b. Ziyād, secretario de los Barmakíes: Dijo ‘Abd Allāh b. Ṭāhir¹ cierto día a un hombre al que encomendó un trabajo: “Cuídate de cometer errores, pues te castigaré”. Le dije: “Oh emir, si ese castigo es terrible por errar, ¿cuál sería la recompensa por hacerlo bien!”²

...dijo *Qurayš*: “Disponed para Abū Bakr un hombre que lo lleve con él y elegid para él a Ṭalḥa b. ‘Ubayd Allāh”; tuvo lugar mientras él estaba en el pueblo y dijo:

— Oh Abū Bakr, ven conmigo.

—¿A qué me invitas?

— Te invito a adorar a Lāt y a ‘Uzzá

—¿Quién es Lāt?

— Son hijas de Dios.

—¿Quién es su madre?

Y Ṭalḥa calló y le dijo a sus compañeros: “Contestad a vuestro señor”, pero callaron; y dijo Ṭalḥa:

¹ ‘Abd Allāh b. Ṭāhir (m. 644), uno de los más célebres gobernadores en época de al-Ma’mūn. Véase *Al-Munğid*: s.v. *عبد الله بن طاهر*.

² Véase p. 175 de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

Levanta, oh Abū Bakr, pues me doy cuenta de que no hay más dios que Dios y me doy cuenta de que Mahoma es su enviado.

Y Abū Bakr lo tomó de su mano y lo llevó ante el Profeta, Dios lo bendiga y salve, y se convirtió al Islam.¹

Me contó Abū Ḥātim conforme a las palabras de al-Aṣma'ī: Un beduino me dijo: “Un hombre amaba a una mujer, después se casó con ella y le regaló treinta ovejas y odres de vino y el mensajero bebió en el camino algo de vino y degolló una oveja; y dijo la mujer al mensajero cuando quiso marchar: “Transmítele saludos a tu señor y dile que nuestro mes disminuyó un día y que Suḥaymā, el pastor de nuestras ovejas, llegó a nosotros con la nariz rota”. Y cuando llegó a su señor y le dio estas noticias lo golpeó hasta que confesó.²

Ḥārīṭa b. Badr al-Ġudānī se presentó ante Ziyād. Ḥārīṭa había bebido y se notaba en su rostro, y le dijo Ziyād: “¿Qué te pasa en la cara?”; dijo Ḥārīṭa: “Que Dios de paz al príncipe, monté en mi caballo rucio y me llevó hasta chocar contra un muro”; dijo Ziyād: “Si hubieras montado en el gris no te habría alcanzado la desgracia”; Ziyād se refería a la leche, Ḥārīṭa al vino.³

Por tanto, tras reflexionar sobre la elocuencia y la poesía, Ibn Qutayba introduce, a modo de enlace con apartados más serios, una serie de entretenidos fragmentos que aligeran la obra y ofrecen al lector un agradable “descanso” después de las explicaciones y aclaraciones filológicas acerca de los poemas que venía ofreciéndonos. Como hemos dicho, estos fragmentos enlazan con la siguiente sección, compuesta de una serie de sentencias *fī-l-kitāb wa-l-kalām* de extensión variable y, en su mayoría, dirigidas a una segunda persona, que de nuevo nos muestran qué es elocuente conforme a los criterios que se han expuesto anteriormente. Sirva a modo de ejemplo lo que sigue:

أنا، والله، أراك في رتبة المنعم إجلالاً، وبمحل الشقيق من القلب محبة وإخلاصاً

Yo, por Dios, te contemplo con respeto como un benefactor, y en el medio del corazón, amando y siendo sincero.⁴

Como podemos observar se trata de una sentencia concisa, compuesta por un único verbo, lo que la hace más elocuente pues mantiene la armonía en la estructura, y

¹ Véase pp. 175-176 la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

² Véase pp. 176 de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

³ Véase p. 178 de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

⁴ Véase p. 85 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 197 de la traducción.

por tres complementos de modo en acusativo indeterminado (marcados en negrita) que otorgan a la frase eufonía y ornato.

A partir de aquí, la estructura de la obra cambia ligeramente, pues pasa a narrarse lo que se dice en algunos documentos de la cancillería introduciéndolo mediante la fórmula *wa fī kitāb min fulān* respecto a las epístolas de protección, y mediante *fuṣūl* en las epístolas de pactos.

Los dos apartados que siguen son documentos de cancillería: *Kutub al-amān* y *kutub al-‘uhūd*.

2.4.2. *Kutub al-amān*

El término *amān* significa “seguridad”, “protección”, “salvoconducto” y puede referirse a una persona que pide o ha recibido *amān*. El origen del sentido de este término lo hallamos en el *Corán*, concretamente en la azora 9:6 “Si uno de los asociadores te pide protección concédesela...”; y en la azora 16:112: “Dios propone como parábola una ciudad, segura y tranquila...”.

También hallamos este término en las misivas de Mahoma a las tribus árabes, en las que aparece como sinónimo de *‘ahd*, pl. *‘uhūd* (pacto), *ḍimma* y *ḡiwār* (asistencia, protección). La institución del *amān* es una continuación de la institución pre-islámica del *ḡiwār*, gracias a la cual un extranjero que estaba en principio fuera de la ley al abandonar a su propio grupo social, recibía, a cambio de su vida y sus bienes, la protección de un miembro de un grupo social al que no pertenecía y, en consecuencia, la protección del grupo entero (*EI*²: s.v. *amān*). Mahoma reemplaza la solidaridad tribal por la solidaridad religiosa y en la Constitución de Medina, a pesar de ser un texto fabricado, declara: “La *ḍimma* de Allāh es una e indivisible y un *ḡiwār* dado por el más humilde compromete a todos” (*EI*²: s.v. *amān*). El comienzo de la azora 9₁₋₄ explica la importancia de los pactos de protección, llamados *‘ahd*, establecidos entre los creyentes y los paganos o politeístas: “Denuncia por Dios y Su Enviado de la alianza que habéis concertado con los asociadores... Se exceptúan los asociadores con quienes habéis concertado una alianza y no os han fallado en nada...”.

Atendiendo a lo que afirma M. Hamidullah en su obra *Documents sur la diplomatie musulmane à l'époque du prophète et des khalifes orthodoxes*, las cartas, auténticas o apócrifas, del Profeta, de los primeros califas y de sus generales tratan, casi

exclusivamente sobre la concesión de una protección permanente, obtenida por conversión al Islam o por sumisión política al Estado musulmán (Hamidullah 1935: 5).

Posteriormente, con la elaboración del derecho religioso islámico, *amān* se refiere al salvoconducto o promesa de protección, gracias a la cual un enemigo extranjero, no musulmán, es protegido de las sanciones de la ley musulmana en su vida y en sus bienes por un tiempo limitado (Maíllo 2005: s.v. *amān*). Veamos a modo de ejemplo un breve fragmento de la obra nuestro autor:

En otra carta de alguien se dice: El príncipe de los creyentes, puesto que Dios le otorgó su intención de sustituir al que comete errores y de enmendar al corrupto, pensó reparar tu falta con su perdón, cubrir tus errores con su clemencia y otorgarte, a condición de que no la abandones por el desacuerdo y la desobediencia, protección: sobre tu vida, tu cabello, tu cuerpo, tu familia, tus hijo, tus bienes y tus propiedades; si vienes, escuchas y obedeces, entonces estás bajo la protección de Dios en cuanto a lo que te garantizó el príncipe de los creyentes; con ello tienes una deuda con Dios y con su enviado, salvo si hay algún derecho inamovible por sí mismo para el musulmán y para el aliado infiel; Dios es garante y protector y Dios basta como garante.¹

Es un apartado muy breve en el que Ibn Qutayba da tres muestras de este tipo de documentos. Estos fragmentos no se han elegido arbitrariamente, pues como venimos observando, se sigue un criterio basado en la corrección y elocuencia de la lengua. Se trata de pasajes escogidos por su perfección sintáctica y estilística, lo que los hace dignos de ser incluidos en el *Libro de la elocuencia*. Veamos en qué manera se muestra esta perfección:

إِنِّي أَمَّنُّنُكَ عَلَى دَمِكَ وَمَالِكَ وَمَوَالِيكَ وَأَتْبَاعِكَ، لَكَ وَلَهُمْ ذِمَّةُ اللَّهِ الْمَوْفَىٰ بِهَا.

Te garanticé tu sangre, tus bienes, tus *mawlas* y tus compañeros, ellos y tú tenéis la protección prometida de Dios.²

Como podemos observar, este fragmento consta de un único verbo, que como ya se ha señalado, otorga elocuencia a la lengua; además, el empleo de dos sustantivos de la forma *فعل*, seguidos de dos plurales fractos de las formas *فواعل* و *أَتْبَاع*, a los que se ha sufijado el posesivo de segunda persona masculino *كَ* otorga al conjunto un ritmo y armonía cercanos a los de la prosa rimada; finalmente, la segunda parte de la frase evita

¹ Véase p. 202 de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

² Véase p. 90 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 202 de la traducción.

empleo de un segundo verbo (en este caso وفى), mediante el uso de un participio pasivo (الموفى).

La existencia de cartas de *amān* expedidas está atestiguada después del último periodo omeya (723-726) (*EF*²: s.v. *amān*).

2.4.3. *Kutub al-‘uhūd*

Con respecto al segundo apartado que hemos mencionado, el término *‘uhūd* (sing. *‘ahd*) se encuentra a menudo en el *Corán*, la mayor parte de las veces con el sentido de pacto de Dios con los hombres, los mandamientos, el compromiso religioso que los creyentes han contraído, convenios políticos o promesas, convenios civiles y contratos (*EF*²: s.v. *‘ahd*). Por ejemplo, en la azora 16₉₁₋₉₅ se hace referencia a la alianza entre Dios y los hombres: “Cuando concertéis una alianza con Dios, sed fieles a ella... No malvendáis la alianza con Dios...”.

Insistimos en que este término también hace referencia a las alianzas entre creyentes y paganos.

Los *‘uhūd* o pactos que encontramos en el *Libro de la elocuencia* se ciñen en su mayoría al carácter religioso del término, ya que al comienzo encontramos:

Le ordenó devoción a Dios por aquello que le confió y lo puso en su senda; le ordenó que honrara a Dios y le obedeciera tomando y dando...¹

En esta sección se produce una ligera variación en la estructura de la obra, ya no estamos ante las palabras introductoras *قال، أنشد، تحدّث...*, sino que encontramos, durante la mayor parte de este apartado, una división en *faṣl* (“parte, sección, capítulo, episodio”), indicándonos en dos ocasiones el tema del episodio: episodio sobre la peregrinación² y episodio sobre la carta de la fiesta³.

Se trata de una breve compilación de escritos de extensión variable, de nuevo recogidos bajo el criterio de lo que nuestro autor considera elocuente.

¹ Véase p. 203 de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

² Véase pp. 204 de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

³ Véase pp. 206 de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

2.4.4. *Ḥuṭab*

A continuación, hallamos la sección dedicada a los sermones o *ḥuṭab* (sing. *ḥuṭba*). *Ḥuṭba* significa sermón o arenga del *ḥaṭīb*, se trata de un sermón oficial dirigido a una gran audiencia durante el cual el orador se halla de pie sobre un lugar elevado (Qutbuddin 2008: 177). El término *ḥuṭba* proviene de la raíz *ḥṭb* (“arengar”, “pronunciar una alocución”) (*Abdel-Nour: s.v. خطبة*). La *ḥuṭba* tiene un lugar fijo en el ritual islámico, esto es, en el servicio religioso del viernes, en la celebración de las fiestas o en servicios que tienen lugar en ocasiones especiales, como un eclipse o una gran sequía.

La *ḥuṭba* constituye la primera forma prosística del arte de la elocuencia (Qutbuddin 2008: 177). De la misma raíz proviene el término *ḥaṭāba* que denota el acto del arte de la oratoria (Qutbuddin 2008: 182), aunque en muchas ocasiones se confunde con *balāḡa*, como sucede en el caso de *K. al-bayān wa-l-tabyīn* de al-Ġāḥiẓ ([776-868] 2010). Aunque, por otro lado, Ibn al-Nadīm diferencia en su *Fihrist* entre *ḥuṭabāʿ*, a los que considera oradores, y *bulagāʿ*, a los que considera escritores ([938] 1970). Tanto Halldén (2005) como Qutbuddin (2008: 183) destacan la poca atención prestada por los especialistas a *ʿilm al-ḥaṭāba* por considerarse como una parte de la filosofía. Sin embargo, como remarca Halldén (2005: 22), *ʿilm al-ḥaṭāba* es la ciencia o el arte del discurso público y afirma que se ha inscrito en el terreno de la jurisprudencia islámica o *fiqh*, cuyos expertos determinan la conducta adecuada que ha de tenerse en un discurso público en base a la *šarīʿa* (2005: 23). Asimismo, Halldén (2005: 33) señala que las razones de los especialistas para obviar *ʿilm al-ḥaṭāba* y centrarse en *ʿilm al-balāḡa* residen en que se cree que esta última es un tipo de retórica más específicamente árabe, mientras que la otra proviene de la tradición filosófica griega.

Existen diferentes tipos de fuentes en las que se han recogido *ḥuṭbas*¹:

- La obra de al-Ġāḥiẓ, *K. al-bayān wa-l-tabyīn*, ofrece un apartado dedicado a este tema y en ella se recogen varias *ḥuṭbas*².
- Contamos con la célebre compilación medieval de los **discursos de ʿAlī b. Abī Ṭālib**, *Nahğ al-balāḡa*, recogidos por al-Šarī al-Raḍī (m. 1015).

¹ Seguimos para ello la lista ofrecida por Qutbuddin (2008: 184-186).

² Como veremos más adelante, Ibn Qutayba sigue de cerca esta recopilación de al-Ġāḥiẓ, del mismo modo que Ibn ʿAbd Rabbihi toma gran parte de su material de la obra de Ibn Qutayba.

- Existen diferentes **antologías literarias**, tales como *Balāġāt al-nisā'* de Ibn Abī Ṭāhir Ṭayfūr (m. 893), *Al-'Iqd al-Farīd* de Ibn 'Abd Rabbihi (m. 940), los *Amālī* de al-Qālī (m. 967) y al-Šarīf al-Murtaḍā (m. 1044), *Aġānī* de Abū al-Farāġ al-Iṣfahānī (m. 972) o *Al-Kāmil* de al-Mubarrad (m. 868/9)¹.
- Los **textos históricos** también recogen este tipo de discursos, como podemos ver en las obras de al-Wāqidī (m. 823), Naṣr b. Muzāḥim al-Minqarī (m. 827), Ibn Hišām (m. 833), Ibn Sa'd (m. 845), al-Balāḍūrī (m. 892), Ibn A'ṭam al-Kūfī (siglos VIII-IX), al-Ṭabarī (m. 923), al-Mas'ūdī (m. 956), al-Qāḍī al-Nu'mān (m. 974) e Ibn al-A'ṭar (m. 1233).
- Otra fuente son los **manuales de cancillería**, como *Šubḥ al-a'šā fī šinā'at al-inšā'* de al-Qalqašandī (m. 1418), *al-Burḥān fī wuġūh al-bayān* de Iṣḥāq b. Ibrāhīm al-Kātib (m. 946) y *'Umdat al-kātib* de Abū Ġa'far al-Naḥḥās (m. 950).
- **Trabajos críticos**, como *I'ġaz al-Qur'ān* de al-Bāqillānī (m. 1013) y *K. al-šinā'atayn* Abū Hilāl al-'Aškarī (m. 1005).
- **Obras de fiqh** o derecho islámico y **compilaciones de hadiz**, tales como *al-Muwatta'* de Mālik (m. 795), *al-Kāfi* de al-Kulaynī (m. 941), *Da'ā'im al-Islām* de al-Qāḍī al-Nu'mān (m. 974).

Las *ḥuṭbas* pueden clasificarse en diferentes categorías atendiendo a su contenido. En época preislámica abundaban las *ḥuṭbas* de carácter político, así como las declaraciones de los adivinos o *kuhhān* en prosa rimada; en época islámica comienzan a proliferar los discursos de tema religioso o político-religioso pronunciados por califas, gobernadores, comandantes o por un *ḥaṭīb* oficial (Qutbuddin 2008: 191). Estos últimos tienen por objetivo poner de relieve los valores musulmanes y crear una solidaridad y una identidad comunes a través de dogmas religiosos (Jones 2012: 48). Ahondemos un poco más en las subcategorías de la *ḥuṭba*. Existe la *ḥuṭba šar'iyya* o canónica cuyas normas vienen prescritas por la ley islámica o *šari'a*, dentro de este tipo de *ḥuṭba* se incluyen la *ḥuṭbat al-ġum'a* o sermón del viernes y los discursos de dos fiestas canónicas, *'Īd al-Fiṭr* (fiesta de ruptura de ayuno) y *'Īd al-Adḥā* (fiesta del sacrificio). Asimismo, dentro de la *ḥuṭba* canónica se halla la *ḥuṭbat al-istisqā'* (para pedir lluvia) y la *ḥuṭbat al-kušūf* (realizada durante eclipses lunares y solares respectivamente).

¹ No incluimos aquí *'Uyūn al-aḥbār*, pues hablaremos de la parte dedicada a las *ḥuṭbas* más adelante.

Otra subcategoría es la *ḥuṭba masnūna*, un discurso para-litúrgico derivado de las costumbres del profeta Mahoma y de la primitiva comunidad islámica (Jones 2012: 40)

Por otro lado, tenemos los *ḥuṭab al-wa'z wa-l-iršād*, es decir, sermones de exhortación moral que entran dentro de las homilias ascéticas y que analizaremos más adelante. También contamos con los *ḥuṭab ḡihād*, los sermones que exhortan a practicar la guerra santa; *ḥuṭab al-maḥāfil wa-l-wufūd*, discursos ceremoniales y de recepción; *ḥuṭab siyāsiyya*, discursos políticos; *ḥuṭab al-bay'a*, pronunciados para proclamar la lealtad hacia un nuevo gobernante o hacia una nueva dinastía dominante; *ḥuṭab waṣiyya*, sermones testamentarios; *ḥuṭbat al-waqā'i*, sermones ocasionales pronunciados por el *ḥaṭīb* cuando sentía que la ocasión era propicia o que la gente debía estar informada sobre un evento; y finalmente, la *ḥuṭba al-nikāḥ* o discurso nupcial con el que se hacía pública la unión entre dos familias (Jones 2012: 40-42).

Clasificación de los sermones en época islámica

Ḥuṭba šar‘iyya:

- *Ḥuṭbat al-ğum‘a*
- Discursos de las dos fiestas canónicas, *‘Īd al-Fiṭr* y *‘Īd al-Adḥā*
- *Ḥuṭbat al-istisqā*
- *Ḥuṭbat al-kušūf*

Ḥuṭba masnūna

Ḥuṭab al-wa‘z wa-l-iršād

Ḥuṭab ġihād

Ḥuṭab al-maḥāfil wa-l-wufūd

Ḥuṭab siyāsiyya

Ḥuṭbat al-waqā‘i

Ḥuṭba al-nikāḥ

Veamos ahora las características de las *ḥuṭbas*. De acuerdo con Ibn al-‘Aṭṭār, la *ḥuṭba* es una obligación religiosa cuyas normas derivan de la *sunna* de Mahomma y de la primitiva comunidad islámica (*apud* Jones 2012: 48). Las características formales de la *ḥuṭba* reúnen elementos rituales, jurídicos y retórico-estéticos y su poder persuasivo deriva de su representación ritualizada (Jones 2012: 49). Los viernes la *ḥuṭba* precede al *ṣalāt* u oración, mientras que en los otros servicios se celebra primero la oración. Al-Šīrāzī (m. 1083), doctor *šafi‘ī*, ofrece una breve descripción de sus reglas en su *Tanbīh* (*apud EI² s.v. khuṭba*):

1. El *ḥaṭīb* debe hallarse en estado de pureza ritual.
2. Sus ropas deben ser conforme a las prescripciones.
3. Debe pronunciar de pie las dos *ḥuṭbas* y sentarse en el intervalo que las separa.
4. Deben estar presentes oyentes en número suficiente para que las *ḥuṭbas* sean válidas.

Con respecto al sermón en sí debe contener los siguientes elementos:

1. La *ḥamdala*.
2. La *ṣalāt* sobre el Profeta.
3. Exhortaciones a la piedad en las dos *ḥuṭbas*.
4. Ruegos a favor de los fieles.
5. La recitación de una parte del Corán en la primera *ḥuṭba* o, según ciertos doctores, en ambas.

Por otro lado, es recomendable que el *ḥaṭīb*:

1. Se sitúe en un púlpito o en lugar elevado.
2. Salude a los asistentes cuando se dispone a dirigirse a ellos.
3. Se siente hasta que el *mu'addin* haya pronunciado el *adān* o llamada a la oración.
4. Se apoye sobre un arco, espada o báculo.
5. Esté girado hacia el auditorio.
6. Ruegue por la salud de los musulmanes.
7. Haga su *ḥuṭba* breve.

Además, Ibn al-‘Aṭṭār afirma:

El *ḥaṭīb* de poseer serenidad y sobriedad, humildad ante Dios e integridad. Debería suplicar a Dios, volver su rostro hacia Dios, reflexionar, buscar arrepentimiento y perdón, ensalzar lo que Dios ha prohibido y prescrito y despreciar aquello contra lo que Él ha avisado y seguir sus leyes. (Ibn al-‘Aṭṭār 1996: 89).

Por otro lado, al-Šīrāzī afirma que las *ḥuṭbas* de los días de fiesta son parecidas a las del viernes, salvo en que el *ḥaṭīb* debe comenzar su sermón con nueve *takbīrs* (fórmula que significa Dios es grande) y la segunda con siete. Además, en *‘īd al-fiṭr* (la fiesta que supone la ruptura del ayuno después del *Ramaḍān*) debe enseñar a su audiencia las reglas de la *zakāt al-fiṭr* (la limosna de la ruptura del ayuno); y en *‘īd al-aḍḥā* (fiesta de los sacrificios) ha de enseñar las reglas del sacrificio de ese día y puede pronunciar el sermón sentado.

En las *ḥuṭbas* que tienen lugar cuando hay un eclipse, al-Šīrāzī observa que el orador debe amonestar a su audiencia para asustarla. Durante el servicio en épocas de sequía debe pedir el perdón de Dios al comienzo de la primera *ḥuṭba* nueve veces y siete en la segunda, además, debe repetir varias veces la oración sobre Mahoma, recitar el

noveno verso de la azora 66¹, alzar las manos, pronunciar el ruego de Mahoma, volverse hacia la *qibla* en medio de la segunda *ḥuṭba* y realizar una serie de movimientos con su túnica.

Las acciones del *ḥaṭīb*, tales como apoyarse en un arco, espada o bastón² o sentarse entre las dos *ḥuṭbas*, fueron los atributos del juez en la antigua Arabia. Esta relación entre el *ḥaṭīb* y el juez ya fue señalada por C.H. Becker (*EP*²: s.v. *khuṭba*).

Cabe destacar que con respecto al ruego a favor de los fieles, lo habitual era mencionar al soberano del poder. La historia del Islam está llena de ejemplos que muestran la importancia de esta costumbre, sobre todo en épocas de problemas políticos, pues mencionar el nombre del soberano reflejaba la opinión o el partido político del *imām*, si no se mencionaba, exponía al *ḥaṭīb* a sospechas (Maíllo 2013: 133, s.v. *ḥaṭīb*).

Las *ḥuṭbas* de Mahoma comenzaban, normalmente, por la fórmula *أما بعد* (que también veremos en sermones de Abū Bakr, ‘Alī, Ziyād y de un beduino en la obra de Ibn Qutayba) y afirma que deben ser breves:

El Profeta dijo que hay encanto en la expresión precisa, haced vuestra oración larga y vuestros discursos cortos.³

El *hadiz* ha conservado descripciones que muestran que las *ḥuṭbas* de Mahoma no tienen nada en común con el sermón habitual de tiempos posteriores. La configuración del servicio del viernes y de los días de fiesta se fijó tras la muerte del Profeta. Marwān b. al-Ḥakam (623-685) fue el encargado de introducir el estilo estrictamente oficial basado en las *ḥuṭbas* de la antigua Arabia, la *sunna* y en el ejemplo de cristianos y judíos (*EP*²: s.v. *khuṭba*).

Ḥaṭīb es, por tanto, el orador encargado de pronunciar la *ḥuṭba* en el púlpito de la mezquita. En principio, este cargo, en las ciudades de provincia, recaía en el representante del poder central, es decir, en el gobernador, aunque éste podía delegar una parte de sus atribuciones a funcionarios de su elección.

¹ Según la lectura seguida por Cortés (1999: 753): {¡Profeta! ¡Combate contra los infieles y los hipócritas y sé duro con ellos! Tendrán la gehena por morada. ¡Qué mal fin...!}.

² El *ḥaṭīb* se apoyaba en una espada o en un arco si el país en el que pronunciaba su discurso había sido tomado por la fuerza; mientras que se apoyaba en un bastón o vara si el país se había entregado de manera pacífica. Maíllo (2013: 133 s.v. *ḥaṭīb*).

³ Véase p. 139 de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

En tiempos de paz, la *ḥuṭba* del viernes podía tratar sobre temas estrictamente religiosos, pero en tiempos turbulentos, la *ḥuṭba* estaba lejos de revestir un carácter religioso. El gobernador, o su mandatario, reunía a los fieles en la mezquita para comunicarles decisiones importantes, presentarles los problemas más delicados o para dirigirles las críticas más acerbas. Es entonces cuando el púlpito se transforma en tribuna, cuando la *ḥuṭba* escapa de la banalidad para transformarse en una pieza de elocuencia digna de pasar a la posteridad (*EP*²: s.v. *khaṭīb*), pues los principios de la elocuencia y el uso de un excelente árabe (*fuṣḥa*) son las características que afinan la oratoria medieval árabe (Jones 2012: 86). Estos discursos dictados por las circunstancias son los que los historiadores han conservado con mayor cuidado, pero no son el tipo de discursos que Ibn Qutayba recoge, siguiendo a al-Ġāḥiẓ, al final de su *K. al-ʿIlm wa-l-Bayān*.

2.4.4.1. *Ḥuṭbas y ḥuṭabāʾ* en el *Libro de la elocuencia*

La gran mayoría de los sermones trata sobre temas religiosos, con excepción de los pronunciados por: a) ʿAlī b. Abī Ṭālib¹, quien, en uno de los discursos que reproduce Ibn Qutayba, imprecia al pueblo por no querer luchar tras el asesinato de uno de sus gobernadores; b) Muʿāwiyya², que habla sobre la corrupción del ser humano; c) ʿUtba b. Abī Sufyān³, quien increpa a la gente de Egipto en los discursos que aparecen recogidos aquí; d) ʿAbd Allāh b. al-Zubayr⁴ insulta a la gente de Irak tras la muerte de su hermano Muṣʿab; e) Ziyād⁵ habla de sus planes para Basora como nuevo gobernador; f) y en uno de sus discursos⁶, al-Ḥaġġāġ insulta también a la gente de Irak por su hipocresía hacia él. Por tanto, tan solo seis de los treinta y cinco discursos que contiene este apartado no están relacionados con la religión.

Veamos pues quiénes son esos *ḥuṭabāʾ* que nuestro autor pone como ejemplo de hombres elocuentes:

1. Los cuatro **califas ortodoxos**, que aparecen en orden cronológico:
 - 1.1. Abū Bakr al-Ṣiddīq (573-634).
 - 1.2. ʿUmar b. al-Ḥaṭṭāb (m. 644).

¹ Véase pp. 212-213 de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

² Véase p. 213 de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

³ Véase p. 214 de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

⁴ Véase p. 215 de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

⁵ Véase p. 216 de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

⁶ Véase p. 218 de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

1.3. ‘Utmān b. ‘Affān (m. 656).

1.4. ‘Alī b. Abī Ṭālib (m. 661).

2. **Califas y gobernadores omeyas:**

2.1. Mu‘āwiyya (m. 680), fundador de la dinastía omeya.

2.2. Yazīd b. Mu‘āwiyya (640-683), hijo de Mu‘āwiyya, segundo califa omeya.

2.3. ‘Utba b. Abī Sufyān (m. 644), emir omeya que gobernó Egipto en nombre de su hermano Mu‘āwiyya.

2.4. Ziyād b. Abīh (m. 673), hermano bastardo de Mu‘āwiyya y virrey de Irak durante el califato del mismo.

2.5. Al-Ḥaḡḡāḡ (m. 714), fue un general y orador árabe al servicio de los omeyas, concretamente del califa ‘Abd al-Malik b. Marwān. Se trata de uno de los personajes más citados en la literatura árabe. Se trata en su mayor parte de anécdotas que nos permiten conocer y comprender los rasgos de su carácter. No es de extrañar que sea de él de quien Ibn Qutayba reproduce más discursos, pues su elocuencia fue inigualable y atribuía una gran importancia al uso de un árabe puro, pues había sido maestro de escuela (*EL²: s.v. al-Ḥadjdjādj*)

2.6. ‘Umar II b. ‘Abd al-‘Azīz (681-720), conocido como ‘Umar II, fue el octavo califa omeya.

2.7. Ḥālīd b. ‘Abd Allāh (s. VIII), emir de Irak en época del califa omeya Hišām b. ‘Abd al-Malik (724-738).

2.8. Sulaymān b. ‘Abd al-Malik (674-717), séptimo califa omeya.

2.9. Yazīd b. al-Walīd (705-744), duodécimo califa omeya, conocido como *al-Nāqīṣ* o el Incompleto¹.

2.10. Yūsuf b. ‘Umar (m. 745), emir de los gobernantes omeyas en Iraq, Jurasán y Yemen.

3. Dos **califas abasíes:**

3.1. Al-Manṣūr (m. 775), segundo califa *‘abbāsī*, fundador de la ciudad de Bagdad en el año 762.

3.2. Al-Ma’ mūn (786-833), séptimo califa abasí, hijo de Hārūn al-Rašīd.

4. **Personajes de diversa índole, como:**

¹ Seguramente tenía alguna tara física. Existe el dicho: لا يؤهل الإسلام الناقص أن يقضي أو يحكم (“El Islam no faculta al disminuido que juzgue o gobierne”).

- 4.1. ‘Abd Allāh b. al-Zubayr (m. 622-692), luchó junto a ‘A’iša en la batalla del Camello y se autoproclamó califa tras la muerte de Yazīd b. Mu‘āwiyya, estableciendo la capital en Medina. Su califato duró nueve años hasta que acabó con él al-Ḥaġġāġ al-ṭaqāfi en la Meca. Aunque este personaje es célebre por su discurso dirigido a la gente de Irak, ya que Ḥusayn había perecido en 640 en Kerbela¹, en el que la acusa de deshonestidad y traición; en este caso, se trata de un discurso dirigido a las gentes de Irak tras la muerte de su hermano Muṣ‘ab, en el que de nuevo los iraquíes son acusados de hipócritas.
- 4.2. Abū Ḥamza al-Ḥārīġī (m. 748), insurgente ‘*ibadī*’ de Basora, que se sublevó contra los omeyas.
- 4.3. Qaṭarī al-Ḥārīġī (m. 697), poeta y califa de los *ḥārīġies*.
- 4.4. Dāwūd b. ‘Alī (815/18-884), imam de la escuela de derecho religioso de la *zāhiriyya*, que representa el rechazo hacia el razonamiento humano y se basa, exclusivamente, en la literalidad del *Corán* y del *hadiz*.

Algunos de estos *ḥuṭabā’* también los encontramos en las listas que nos ofrece Ibn al-Nadīm (1970 [938]: 273-275) sobre oradores y hombres elocuentes.

Mención aparte merece ‘Alī b. Abī Ṭālīb, considerado como el *ḥaṭīb* más famoso del Islam a quien se han atribuido cientos de sermones de tema político, sermones y oraciones para la batalla. Este califa predicó sobre la doctrina y ética coránicas, exhortando a su audiencia a venerar al Dios único, a hacer buenas obras y a estar preparados para la llegada inminente de la muerte (Qutbuddin 2012: 202). Sin embargo, el motivo por el que está incluido en *El libro del saber y de la elocuencia* es, precisamente, por su célebre don para la oratoria, lo que llevó al erudito chií Šarīf al-Razī a compilar en el siglo X sus discursos, cartas y dichos en la obra antes mencionada *El método de la elocuencia (Nahġ al-balāġa)*².

De nuevo en este apartado, encontraremos correspondencias con el *K. al-bayān wa-l-tabyīn* de al-Ġāḥiz. Sin embargo, en esta ocasión no se trata de correspondencias exactas, lo que nos hace dudar sobre las fuentes utilizadas por Ibn Qutayba para recoger

¹ Por aquel entonces al-Ḥaġġāġ tenía 25 años y no desempeñaba cargos en Irak.

² Véase al-Razī ([siglo X] 2003 [trad. Ali Reza]). En el estudio sobre *El libro del ascetismo* hablaremos del papel de ‘Alī como *wā’iz* o predicador, pues sus discursos contienen muchos de los elementos que definen el sermón.

estos sermones. Probablemente, como señala Pellat (1953: 121), estos sermones provenían de fuentes orales, lo que provoca alteraciones debidas a la negligencia de los transmisores o a su memoria traicionera. Esta es la razón más verosímil que explica las diferencias entre los discursos que aparecen en las obras de ambos autores. Veamos un cuadro en el que mostramos los discursos que se reproducen en ambas obras¹:

K. <i>al-bayān wa-l-tabyīn</i> (2010)	K. <i>‘Uyūn al-Aḥbār</i>
Vol. 2, 46	Vol. 2, 255
Vol. 2, 35	Vol. 2, 256
Vol. 2, 39-40	Vol. 2, 259-260
Vol. 2, 40-42	Vol. 2, 263-265
Vol. 2, 210	Vol. 2, 265 ²
Vol. 1, 306	Vol. 2, 267
Vol. 2, 82-83	Vol. 2, 268
Vol. 2, 96-97	Vol. 2, 270-271
Vol. 2, 84-85	Vol. 2, 271
Vol. 2, 88	Vol. 2, 273
Vol. 2, 97-98	Vol. 2, 273

Este apartado finaliza con una breve sección que trata sobre las equivocaciones en el discurso. Tras mostrar lo que se considera elocuente en las *ḥuṭbas*, Ibn Qutayba nos muestra qué no es elocuente, como quedarse en blanco y carecer de recursos para continuar o cometer equivocaciones, así como las reacciones de estos oradores antes sus fallos. Veamos algunos ejemplos:

Subió el *yarbū‘ī* y dio un discurso: “Después del preámbulo necesario, por Dios no sé que decir, ni en qué me alzasteis, ¿qué digo?”, dijo alguno de ellos: “Habla sobre el aceite”; y dijo: “El aceite está bendito, tomadlo y ungió con él”. Esto es lo que dicen los bellacos hoy cuando se dice: “No hice esto, habla sobre la naturaleza del aceite y sobre su estado”.³

¹ Hemos marcado en negrita los dos únicos sermones que coinciden plenamente.

² Tan solo coinciden en el siguiente verso:

أنا أبنُ جَلَا وطلّاع التَّنَابِيا متى أضع العِمامة تُعرّفوني

³ Véase p. 230 de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

Ma'n b. Zā'ida se confundió, golpeó el almimbar con su pie y después dijo: "Soy hombre de guerras, no de almimbares".¹

Rawḥ b. Ḥātim subió al almimbar y cuando vió a toda la gente se quedó sin palabras y dijo: "Inclinad vuestras cabezas y bajad vuestras miradas, subir por primera vez es difícil, si Dios facilita abrir el candado será fácil".²

Por tanto, el *ḥaṭīb* tenía éxito si era capaz de usar la retórica para ganarse la benevolencia de la audiencia, es decir, su éxito residía en su capacidad de ser elocuente. Algunos de los elementos retóricos más empleados son la prosa rimada, la asonancia, la exhortación, los juramentos y el empleo del lenguaje inclusivo. Este último elemento destaca sobre los demás en la obra de nuestro autor y su objetivo es obtener la participación de la audiencia, despertar sentimientos de solidaridad y crear una complicidad entre el orador y el público. En el siguiente ejemplo vemos el empleo del lenguaje inclusivo a través del sufijo *كُم*, del imperativo y del vocativo:

إِنِّي وَلِيْتُ أَمْرَكُمْ وَلَسْتُ بِخَيْرِكُمْ، وَلَكِنَّهُ نَزَلَ الْقُرْآنَ وَسَنَّ رَسُولُ اللَّهِ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

اعلموا أيها الناس أن أكيس الكيس التقي، وأن أحمق الحمق الفجور...

Yo os goberné y no fui bueno para vosotros, pero el *Corán* se reveló y el Enviado de Dios estableció su tradición, Dios lo bendiga y salve. Sabed, oh gente, que lo más inteligente es la devoción, que lo más estúpido es el libertinaje...³

Finalmente, encontramos una sección dedicada al almimbar, pues sobre él se pronuncian los sermones. El almimbar se remonta a los días del Profeta, pero no se empleó para el culto de forma generalizada hasta la llegada de los abasíes, sino que estaba destinado a las *ḥuṭbas* (*EF²: s.v. minbār*; Maíllo 2013: *s.v. almimbar*), lo que explica la posición de esta última sección seguida de aquella dedicada a las *ḥuṭbas*, que sirve para completar el *Libro del saber y de la elocuencia*, dando paso al *Libro del ascetismo*.

¹ Véase p. 231 de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

² *Ibidem*.

³ Véase p. 97 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 210 de la traducción.

3. Conclusiones

El estudio dedicado al *Libro del saber y de la elocuencia* de Ibn Qutayba nos muestra que el conocimiento más importante que debe adquirir el hombre es el conocimiento del lenguaje, mediante el aprendizaje de la gramática. Conocer la gramática es el paso previo para alcanzar la elocuencia, de ahí que este libro conforme un todo homogéneo que va instruyendo al lector con el fin de que conozca y sepa valorar la belleza de la expresión elocuente. Aquél que posee el don de la elocuencia es respetado y tenido en gran estima entre sus iguales, pues, como hemos podido observar a lo largo de este estudio, la elocuencia desempeña un papel primordial dentro del bagaje cultural del hombre letrado del siglo IX.

Esta importancia que Ibn Qutayba otorga a la gramática puede ponerse en comparación con el papel que esta ocupó durante la Edad Media occidental, en el marco de las siete artes liberales. Es nuestra intención, por tanto, dedicar un breve apartado a las artes liberales durante la Edad Media, concretamente al trívium, con el fin de constatar la gran relevancia de la que goza la gramática tanto en Oriente como en Occidente.

3.1. El trívium durante la Edad Media

Como es bien sabido las siete artes liberales consisten en las artes verbales o trívium (tres vías: gramática, retórica y lógica o dialéctica) y en las artes matemáticas o cuadrivium (cuatro vías: aritmética, música, geometría y astronomía). Estos conceptos designan a aquellas artes tal y como fueron clasificadas por los enciclopedistas latinos durante los siglos V y VI d.C., cuyos trabajos, tal como afirma David L. Wagner (1983: 1), dieron lugar al contenido básico y a la forma de la vida intelectual durante muchos siglos.

El desarrollo de las artes verbales, nacidas durante el siglo V a.C., tiene lugar en la Antigua Grecia. La oratoria ya desempeñaba un importante rol en la sociedad griega como puede comprobarse a través de los frecuentes discursos que aparecen en la *Ilíada* de Homero, especialmente si atendemos al personaje del anciano Néstor. Sin embargo, el nacimiento de la democracia aumentó el prestigio de la oratoria en las asambleas y en las cortes y dio lugar al surgimiento de los sofistas (Wagner 1983: 6), conocidos, fundamentalmente, por enseñar las habilidades oratorias necesarias para alcanzar el éxito en el ámbito político. El tratamiento sistemático de la oratoria dará lugar a la retórica, lo

cual refleja un interés general por la lengua, interés que ocasionó las primeras discusiones sobre gramática. No obstante, la gramática no se estudiará de manera sistemática y como arte diferenciado hasta la época helenística (323-330 a.C.) (Wagner 1983: 9).

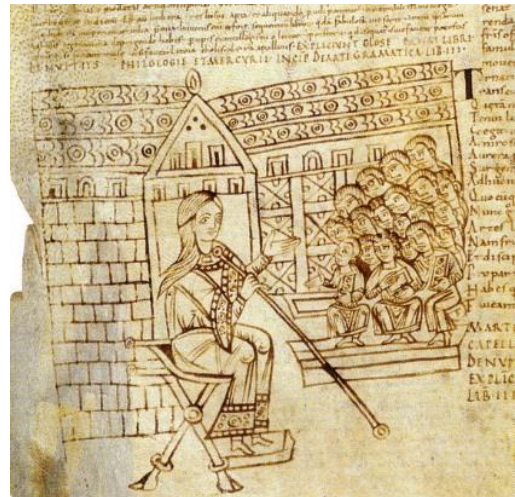
La educación alejandrina, que realizó una aproximación empírica hacia la gramática, influyó en la teoría gramatical romana y medieval. Los fundadores de la Biblioteca de Alejandría eran poetas y filósofos que pensaban que su arte se vería beneficiado mediante el estudio de la poesía antigua, especialmente de la poesía homérica. Sus tareas eran verdaderas labores filológicas, pues se dedicaron a la edición de textos, crítica literaria, investigación sobre el significado de las palabras... Fue Dionisio de Tracia quien, en el siglo I a.C., desarrolló un plan para crear una gramática sistematizada (Wagner 1983: 13).

Este modelo de educación griego contribuirá a la formación de las artes liberales a través de manuales y compendia de enciclopedistas tales como Posidonio, cuya escuela fue especialmente célebre entre los romanos que enviaban a sus hijos a estudiar a Grecia; o Hermágoras de Temnos, quien dio forma a la tradición de la que deriva la retórica romana (Wagner 1983: 14).

Precisamente fue Roma la que hizo una contribución esencial a las artes liberales. En este contexto destaca Varrón (116-27 a.C.), quien introdujo a Posidonio en Roma y en cuya obra *Disclipinarum libri IX* establece por primera vez un canon de las artes liberales, entre las que se incluye medicina y arquitectura. Varrón contribuyó de manera notable al desarrollo de la gramática, estableciendo las teorías de la declinación y la conjugación latinas, de hecho, la gramática ocupa el primer puesto de su *Disclipinarum libri IX* (Wagner 1983: 15-16), actualmente perdido.

La influencia de Cicerón en el arte de la retórica fue notable, como ya hemos visto, por lo que no insistiremos en ello. Si nos trasladamos al siglo IV d.C., cabe destacar los manuales de Donato, que se convirtieron en obras de referencia para el estudio de la gramática y suscitaron el interés de posteriores comentaristas; o Calcidio, célebre filósofo cristiano que tradujo el *Timeo* de Platón, que representa la primera fuente para el conocimiento del filósofo durante la Edad Media (Wagner 1983: 18).

El crecimiento del cristianismo y del neoplatonismo influyó profundamente en la vida intelectual de la Edad Media. Los escritos de los enciclopedistas latinos combinaron las tradiciones neoplatónicas y cristianas con la tradición de los manuales anteriores y es así como el canon de las siete artes liberales se erige en el centro de la vida intelectual medieval.



Representación de la Gramática enseñando a sus alumnos en la obra de Marciano Capella.

En el siglo V, el neoplatónico Marciano Capella compone *Las nupcias de Mercurio con Filología*, basado en la obra de Varrón citada anteriormente, aunque excluyendo la medicina y la arquitectura como parte integrante de las siete artes liberales. Se trata del primer trabajo que establece las siete artes liberales tal y como las conocemos y ofrece, además, su personificación. Las nupcias simbolizan la unión de la enseñanza de la filología y la elocuencia, representada por Mercurio.

Sin embargo, debemos considerar que las artes liberales derivaban de una tradición pagana, considerada peligrosa para la fe. San Agustín (354-430) fue la figura que desempeñó el papel más importante en la asimilación de las artes liberales en la religión cristiana, pues usó elementos del currículum pagano para escribir tratados sobre gramática, retórica, dialéctica... (Abelson 1965: 8); mientras que Boecio influyó tanto en el Neoplatonismo como en el cristianismo. También debemos citar a Casiodoro, en cuya obra *Introducción a las Escrituras y a las artes liberales* afirma que las artes liberales son necesarias para la educación cristiana (Wagner 1983: 20). Finalmente, Isidoro de Sevilla (560-636) dedicó los primeros tres libros de sus *Etimologías* a las artes liberales y esta obra se convirtió en el manual clásico destinado a la educación durante la Edad Media.

No podemos dejar de mencionar que en el siglo XII se produce un nuevo impulso de efecto europeo gracias a Dominicus Gundissalinus (1110- después de 1181), quien, a partir de sus propios escritos y sus traducciones del árabe al latín, dio a conocer las clasificaciones árabes a los eruditos (Jacobs 2001: 16).

3.2. La gramática como base del conocimiento

Desde los siete hasta los catorce años el alumno debía hacer de la gramática su principal objeto de estudio. Tal es la recomendación de un tratado medieval sobre educación, según afirma Jeffrey F. Huntsman (*apud* Wagner 1983: 59), lo que refleja el papel central de la gramática en el sistema educativo medieval. La gramática es la base para alcanzar conocimientos más avanzados en retórica, lógica, literatura y en el estudio de las Sagradas Escrituras, se trata, por tanto, de la disciplina fundamental para adquirir el conocimiento, ya que sin ella las otras disciplinas serían inaccesibles para el estudioso.

Atendiendo al esquema educativo configurado por Platón, podemos ver que éste divide la educación en elemental, secundaria y superior. La educación elemental incluía gimnasia, música y letras (entendidas como gramática); la educación secundaria comprendía aritmética, geometría, astronomía y armonía musical; mientras que la educación superior consistía en el estudio de la filosofía con el fin de preparar al hombre para la vida práctica del ciudadano ideal (Abelson 1965: 2). Como podemos observar, en las dos primeras divisiones ya se observa la futura separación entre trivium y quadrivium, instituyendo aquél la base de la educación.

Esta posición de la gramática como base del conocimiento no varió durante la Edad Media, pues uno de los objetivos de su enseñanza era que el hombre adquiriera un dominio práctico de la lengua, lo que conformaría el camino del éxito hacia el conocimiento (Abelson 1965: 12).

Si volvemos la mirada hacia el Oriente islámico, el interés por la gramática nace de preocupaciones de índole religiosa, debido a la necesidad de preservar la integridad del texto coránico y asegurar su correcta recitación.

A partir de aquí nacen, como ya hemos dicho, las escuelas de gramática de Kufa y Basora, cuyos filólogos compondrán obras gramáticas de carácter técnico. Sin embargo, no encontraremos los saberes gramaticales en obras destinadas a las materias que debe conocer el hombre culto hasta el siglo IX, con la aparición de los *‘Uyūn al-Aḥbār* de Ibn Qutayba. El autor iraquí será el primero en incluir un apartado dedicado a la lengua (gramática y elocuencia) en una obra destinada a aprovisionar a los *kuttāb* con elementos de aquellas ramas del saber necesarias para su formación.

La importancia de este libro dentro de los *'Uyūn al-Aḥbār* también se refleja en el hecho de que es el libro que más páginas ocupa dentro del conjunto, a pesar de aparecer en quinta posición:

<i>Kitāb al-sulṭān</i>	130 pp.
<i>Kitāb al-ḥarb</i>	138 pp.
<i>Kitāb al-su'dad</i>	143 pp.
<i>Kitāb al-ṭabā'i' wa-l-aḥlāq al-maḍmūma</i>	124 pp.
<i>Kitāb al-'ilm wa-l-bayān</i>	151 pp.
<i>Kitāb al-zuhd</i>	119 pp.
<i>Kitāb al-iḥwān</i>	131 pp.
<i>Kitāb al-ḥawā'ig</i>	83 pp.
<i>Kitāb al-ṭa'ām</i>	103 pp.
<i>Kitāb al-nisā'</i>	140 pp.

No debe sorprendernos que Ibn Qutayba otorgue esta importancia a la gramática y a la elocuencia, pues, si atendemos al conjunto de su obra, podremos observar que sus intereses son, eminentemente, filológicos. Tampoco podemos olvidar que una de sus obras más célebres fue *Adab al-Kātib*, anterior a *'Uyūn al-Aḥbār*, la cual conforma un manual de ortografía y gramática destinado a la educación del secretario.

Todo lo expuesto anteriormente nos permite concluir que el papel destacado que Ibn Qutayba otorga al conocimiento de la lengua es parangonable a aquel que posee dentro de las siete artes liberales: base de todo conocimiento.

Además, cabe señalar que en el Oriente islámico no encontramos ese problema de asimilación entre la religión y las artes liberales, pues estas se desarrollan al servicio de la religión. En Oriente no procede de una tradición pagana, sino que nacen en el seno del Islam y, al igual que



Nicostrata introduciendo a un estudiante a la torre del conocimiento. Gregor Reisch, *Margarita philosophica*, Freiburg: Johann, Schott, 1503. [Rare Books Collection B765.R3 M2]

diversas autoridades cristianas terminarán afirmando que las artes liberales son necesarias para la educación cristiana, este es también el fin en el mundo oriental: las ciencias humanas no tienen otra finalidad que la de preparar al hombre para el estudio de la ciencia sagrada (Gómez Nogales 1969: 493-508).

4. La retórica en el mundo arabo-islámico¹

4.1. Aspectos generales

Lo primero que debemos tener en consideración es que la retórica es una disciplina diferente de la gramática. En términos generales, la gramática estudia el modo en que las palabras se combinan para formar frases y explica sus funciones gramaticales mediante las reglas y las relaciones entre los constituyentes de una frase; mientras que la retórica se centra en la sintaxis semántica y en los valores pragmáticos con el objetivo de mostrar las significaciones semánticas y comunicativas de un discurso teniendo en cuenta el patrón de la frase, su contexto, el estado psicológico e ideológico de la mente del orador. Veamos algunos ejemplos para clarificar esta diferencia:

كتاب زيد كبير El libro de Zayd es grande

لزيد كتاب كبير Zayd tiene un libro grande

إنّ كتاب زيد كبير En verdad, el libro de Zayd es grande

إنّ كتاب زيد أكبر Ciertamente el libro de Zayd es, en verdad, grande.²

Las tres frases son correctas gramaticalmente, por tanto, la gramática no se preocupa por el orden de las palabras siempre que la oración sea gramaticalmente correcta. Sin embargo, desde el punto de vista de la retórica, la significación de las frases varía: a) la función de las dos primeras frases es meramente informativa; b) sin embargo, la tercera expresa confirmación ante un receptor que niega este hecho o es escéptico ante él, o bien desempeña una función informativa reforzada por إنّ, con el sentido: “el libro de Zayd es realmente grande”.

¹ Hemos seguido la estructura que ofrece la obra de Abdul-Raof (2006), *Arabic rhetoric*, por la claridad de su exposición. Asimismo, nos hemos basado en las principales obras de retórica que han llegado hasta nosotros: *K. al-badī'* de Ibn al-Mu'tazz ([808-861] 2012), *K. al-bayān wa-l-tabyīn* de al-Ġāhiz ([m. 868] 2002), *K. al-ṣinā'atayn* de al-'Askarī ([m. 1005] 1989) y *Asrār al-balāga* de al-Ġurġanī ([m. 1078/81] 1988).

² En esta oración hemos empleado لام التوكيد o *lām* de seguridad, que no afecta al caso de la palabra a la que se anexiona y confiere aún más énfasis.

Por supuesto, las diferencias entre la gramática y la retórica van más allá, pero podemos afirmar que la gramática se centra en la forma y la retórica analiza el fondo.

Los retóricos árabes definen la retórica como la compatibilidad de un discurso elocuente con el contexto. Afirman que la retórica profundiza en el sistema de ordenación de las palabras y su influencia en la comunicación y en el discurso efectivo, aspectos por los que mostraron interés varios retóricos, como al-Ġāhiz (m. 868), Ibn Qutayba (889) o Qudāma (m. 948) (Abdul-Raof 2006: 16). Ibn Qutayba, concretamente, considera que el sistema de ordenación de las palabras consiste en su unión de una manera precisa y en la armonía entre estas palabras y sus significados con el fin de que fluyan con naturalidad y congruencia.

Cabe destacar también la diferencia entre retórica y elocuencia: mientras la retórica se refiere al análisis a nivel oracional y trata de conseguir una ordenación de las palabras elegante; la elocuencia se centra en el análisis a nivel morfológico y en otorgar al discurso belleza y elegancia. Se trata de nociones muy similares, pero, en general, se considera que la elocuencia es un requisito indispensable de la retórica. Sin embargo, algunos autores, como es el caso de Ibn Qutayba, no hacen distinción entre estas nociones.

Volviendo a la retórica, esta se compone de tres disciplinas:

1. *ʿIlm al-maʿānī* (orden de las palabras)
2. *ʿIlm al-bayān* (figuras del discurso)
3. *ʿIlm al-badīʿ* (figuras retóricas)

Evidentemente, esta división se forjó a lo largo del tiempo, por ello en el siguiente apartado ofrecemos una revisión histórica del arte de la retórica a través de los autores que se dedicaron a su estudio.

4.2. Repaso histórico

En época pre-islámica no existen trabajos de retórica propiamente dichos, pero se detecta una preocupación por la poesía, materializada en los comentarios críticos de unos poetas a otros con respecto al significado y elección de las palabras

y a los efectos estilísticos (Abdul-Raof 2006: 32). Estas observaciones y críticas constituyen el nacimiento de la retórica árabe.

A comienzos del periodo islámico, tampoco hallamos manuales retóricos, pero, atendiendo al *Corán* y al *hadiz*, podemos observar el interés del Profeta y sus compañeros por los discursos efectivos, congruentes y elocuentes. Ejemplo de ello es:

وقال العباس: يا رسول الله، فيم الجمال؟ قال: في اللسان.

Y dijo al-‘Abbās: “Oh, Enviado de Dios, ¿en qué hay belleza?” Dijo: “En la lengua”.¹

La época omeya es clave para el arte de la retórica por dos motivos:

1. El nacimiento y desarrollo de la oratoria política y exhortativa.

Ejemplo de ello son los discursos de Ziyād (m. 673), al-Ḥaḡḡāḡ (m. 714), al-Ḥasan al-Baṣrī (m. 768). De hecho, durante el periodo omeya hallamos la primera definición de la retórica (o elocuencia, pues en este momento son sinónimos):

فقال معاوية: ما تعدُّون البلاغة فيكم؟ قال: الإيجاز؛ قال: وما الإيجاز؟ قال:

أن تُجيب فلا تُبطئ، وتقولَ فلا تُخطئ، ثم قال: يا أمير المؤمنين، حسن الإيجاز

ألا تُبطئ ولا تُخطئ.

Dijo Mu‘āwiyya:

—¿Qué consideráis la elocuencia entre vosotros?

—La concisión.

—¿Y qué es la concisión?

—Que al responder no eres lento, hablas y no cometes errores.²

2. La aparición de los debates sobre la situación política y sobre aspectos teológicos relacionados con las diferentes escuelas de pensamiento.

¹ Véase p. 44 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 139 de la traducción.

² Véase p. 47 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 143 de la traducción.

Ambos factores promovieron el desarrollo de un interés más profundo por la elocuencia y la retórica, representado en tres tipos de personas (Abdul-Raof 2006: 33):

- a) Los poetas y secretarios del gobierno.
- b) Los estudiosos y los oradores.
- c) Los gramáticos y lingüistas.

Entre ellos, los que han contribuido al desarrollo de la retórica árabe de una manera más destacada son¹:

- a) **Ibn al-Muqaffa'** (724-759). Aparte de su trabajo de traducción y de sus obras de *adab*, compuso *Al-uslūb al-muwallad*, caracterizado por su claridad y precisión en la selección del léxico. Define la retórica como “concisión” y abogó por el uso moderado de la locuacidad; introdujo la noción de *ḥusn al-istilāl* (elegancia de la introducción) en la prosa; estableció la tipología del discurso o texto (debate, argumentación, protesta, réplica, prosa rimada, poesía, discurso público y cartas); y añadió las nociones de elocuencia y contexto (Abdul-Raof 2006: 35).
- b) **Ibn Ṭabāṭabā'** (m. 815). Autor de *'Iyār al-šī'r*, en el que analiza los elementos retóricos de la poesía y sus metros, así como los significados de las palabras; también exhorta a los poetas a ser cuidadosos en la selección de las palabras y del estilo en función de los receptores (*EF*²: s.v. *Ibn Ṭabāṭabā'*).
- c) **Abū 'Ubayda** (728-825). Escribió *Mağāz al-Qur'ān*, considerada la primera obra de *tafsīr* y organizada conforme a las azoras del *Corán*. Se basa, principalmente, en la gramática, pero se refiere también brevemente a la metáfora (*EF*²: s.v. *Abū 'Ubayda*).
- d) **Al-Aṣma'ī** (m. 828). Este filólogo fue autor, entre otras, de una obra sobre *al-ğinās* (paronimia), en la que analiza diversos elementos retóricos.
- e) **Ibn al-Mu'tazz** (808-861). Es el fundador de *'ilm al-badī'* y autor de una obra del mismo Título, en la que muestra su oposición a la introducción de innovaciones en la retórica. Ibn al-Mu'tazz divide el *badī'* en cinco categorías: metáfora, retruécano, analogía, prefijación y el sistema

¹ Varios de estos autores ya han sido citados en los estudios sobre *El libro del saber y de la elocuencia*. Véanse los apartados dedicados al conocimiento, a la oratoria en el mundo arabo-islámico y a la poesía.

morfológico (Ibn al-Mu‘tazz [808-861] 2012). A pesar de que hemos dicho que es el fundador del *badī‘*, mezcla elementos de *‘ilm al-ma‘ānī* e *‘ilm al-bayān*.

- f) **Al-Ḥasan b. Bišr al-Āmadi** (m. 864). Autor de *al-Muwāzana bayna Abū Tammām wa-l-Buḥturi*, en la que estudia varios elementos retóricos, como la metáfora, el símil o la ambigüedad semántica, propios de ambos poetas (Abdul-Raof 2006: 45)
- g) **Al-Ġāḥiẓ** (m. 868). Célebre retórico autor de *K. al-bayān wa-l-tabyīn*. Muestra gran interés por el contexto, por el estado psicológico e ideológico del receptor, por la concisión y por la locuacidad, por la repetición en el discurso... Además, introdujo algunos elementos relacionados con *‘ilm al-badī‘*.
- h) **Ibn Qutayba** (828- 889). Las ideas de Ibn Qutayba sobre la retórica se verán más adelante en este trabajo.
- i) **Iṣḥāq b. Ibrāhīm** (m. 946/47). Es autor de *al-Burhān fī wuḡūh al-bayān*, en el que analiza el estilo y los elementos retóricos del discurso, influido por la retórica griega.
- j) **Qudāma** (m. 948). Su gran contribución a los estudios retóricos son *Naqd al-šī‘r* y *Šinā‘a al-Ġadal*. Intenta aplicar los criterios de la retórica griega al discurso árabe (*EI² s.v. Qudāma*)
- k) **‘Abd al-Ġabbār b. Aḥmad** (m. 978). Teólogo mu‘tazilī, autor del célebre *al-Mugnī fī abwāb al-tawḥīd wa-l-‘adl*, en el que habla de la elocuencia y del i‘ğāz coránico (*EI² s.v. ‘Abd al-Djabbār*)
- l) **‘Alī b. ‘Īsā al-Rummānī** (908-994). Gramático, lingüista y teólogo mu‘tazilī. Su obra *al-Nuqāg fī I‘ğāz al-Qur‘ān* proporciona una enumeración detallada de diversos elementos retóricos. Además, habla de tres niveles de estilo retórico efectivo: alto, medio y bajo (Abdul-Raof 2006: 42).
- m) **‘Alī al-Ġurġānī** (m. 1002). Compuso *al-Waṣāṭa bayna al-Mutanabbi wa Ḥuṣūmahu*, en el que expone los errores retóricos y estilísticos cometidos por algunos poetas como al-Mutanabbi, Abū Nuwwās y Abū Tammām. También analiza elementos del *badī‘*, explicando en detalle el símil (Abdul-Raof 2006: 47).

- n) **Aḥmad b. Muḥammad al-Ḥaṭṭābī** (d. 996/98). Autor de *al-Bayān fī I'ğāz al-Qur'ān*, sobre la inimitabilidad de los patrones estilísticos coránicos. Asimismo, distingue entre estilo sólido, elocuente y libre de ataduras. (Abdul-Raof 2006: 43).
- o) **Abū Hilāl al-ʿAskarī** (m. 1005). Es conocido por su *K. al-ṣināʿatayn*, en el que realiza un análisis retórico y estilístico de la prosa y de la poesía.
- p) **Al-Bāqillānī** (m. 1013). Una de sus obras más célebres es *I'ğāz al-Qur'ān*, una contribución clásica en este tema, en la que alaba el estilo retórico y efectivo del *Corán* y trata del *'ilm al-badī'* y de otros aspectos retóricos (*EP*: s.v. *al-Bāqillānī*).
- q) **Al-Šarīf al-Raḍī** (m. 1015). Retórico, autor de *Talḥīṣ al-Bayān fī Mağāzāt al-Qur'ān* y *al-Mağāzāt al-Nabawiyya*, obras en las que aborda la retórica desde un punto de vista práctico y ofrece una lista de metáforas y símiles extraídos del *Corán* y del *hadiz* (Abdul-Raof 2006: 46)
- r) **Ibn Rašīq al-Qayrawānī** (m. 1071). Autor de *al-ʿUmda fī Ṣināʿāt al-šiʿr wa Naqdihi*, en el que analiza los puntos de vista de sus predecesores sobre el discurso poético y sus elementos retóricos. Esta obra sitúa a su autor entre los grandes críticos literarios árabes (*EP*: s.v. *Ibn Rashīq*).
- s) **Ibn Sinān al-Ḥafāgī** (m. 1074). Se centra principalmente en la noción de elocuencia, ofreciendo los criterios de los elementos léxicos elocuentes y afirma que la eliminación de la ambigüedad es un requisito tanto para la elocuencia, como para la retórica (Abdul-Raof 2006: 47)
- t) **ʿAbd al-Qāhir al-Ġurġānī** (m. 1078/81). Sus grandes contribuciones a la retórica árabe fueron *Dalāʿil al-I'ğāz*, obra centrada en el *'ilm al-maʿānī*; y *Asrār al-Balāga*, que trata sobre *'ilm al-bayān*. Durante este periodo, *'ilm al-maʿānī* e *'ilm al-bayān* tomaron su forma definitiva, convirtiéndose en dos disciplinas independientes y perfectamente diferenciadas (Abdul-Raof 2006: 47-50).
- u) **Al-Zamahšarī** (m. 1144). Retórico, gramático, lexicógrafo y exegeta, autor de *al-Kaššāf*, la primera exégesis retórica coránica, en la trata de explicar la inimitabilidad retórica del *Corán* (*EP*: s.v. *al-Zamakhsharī*).

A partir del siglo XII, se produce un estancamiento en los estudios retóricos, puse los estudiosos se dedican a compilar los conocimientos anteriores, como es el caso de Faḥr al-dīn al-Rāzī (m. 1210) y al-Sakkākī (m. 1229). Aparte de las contribuciones de un

reducido número de retóricos durante los siglos XIII y XIV (Abdul-Raof 2006: 55-56), hasta el siglo XX no renace el interés por los estudios retóricos.

4.3. Elocuencia y retórica

Como hemos señalado, la elocuencia y la retórica son dos disciplinas diferentes.

4.3.1. La elocuencia

La elocuencia denota claridad (*bayān*) y eliminación de toda ambigüedad (*zuhūr*) y se aplica a la palabra, a la estructura sintáctica y al orador, por tanto, los aspectos de la elocuencia son: la elocuencia del término, la elocuencia de la proposición y la elocuencia del orador.

4.3.1.1. *Kalima faṣīḥa* (elocuencia del término)

Los criterios que determinan la elocuencia del término son:

- a) **Congruencia fonética.** Una palabra elocuente debe tener una articulación fácil. Ej.: شجر goza de congruencia fonética, a pesar de que los puntos de articulación de sus fonemas están cerca; sin embargo, مَلْع es un término difícil de pronunciar, a pesar de que los puntos de articulación de sus fonemas están separados (Abdul Raof 2006: 77-79).
- b) **Anomalía estilística.** Un término puede perder su elocuencia si su posición en una oración es estilísticamente extraña. Esta situación se produce por cinco razones:
 - 1) Ambigüedad semántica. Se produce, fundamentalmente, cuando el término empleado es polisémico, aunque el contexto puede ayudar a eliminar esta ambigüedad. Ibn Qutayba ofrece un magnífico ejemplo de un malentendido causado por esta ambigüedad:

وقيل لأعرابي: أَهَمِّزْ إِسْرَائِيلَ؟ قال: إني إذا لرجلٌ سوءٌ؛ قيل له: أَتَجُرُّ

فَلَسْطِينَ؟ قال: إني إذا لَقَوِيٌّ. وقيل لآخر: أَهَمِّزْ الْفَارَةَ؟ فقال: الْهَرَّةُ

هَمِّزُهَا.

Le dijeron al beduino:

- ¿Pones *hamza* en Israel?
- Entonces sería un hombre malvado.
- ¿Pones *kasra* en Palestina?
- Entonces sería fuerte.
- ¿Pones *hamza* en ratón?
- La gata es la que lo persigue.¹

Este malentendido se produce por los diversos significados de los verbos *hamaza* y *kasara*.

- 2) Uso poco común. El discurso puede perder su elocuencia cuando empleamos términos extraños o poco comunes. Ejemplo:

قال أبو الأسود: فما فعلت امرأته التي كانت بُجَّارُهُ وَتُشَّارُهُ وَتُرَّارُهُ
وهُمَّارُهُ؟ قال: طَلَّقَهَا فَتَزَوَّجَتْ غَيْرَهُ فَرَضِيَّتْ وَحَظِيَّتْ وَبِظِيَّتْ، قال
أبو الأسود: قد عرفنا حظيت، فما بظيت؟ قال: حرف من الغريب
لم يبلغك؛ قال أبو الأسود: يا ابن أخي، كلُّ حرف من الغريب لم
يبلغ عمك فأستره كما تستر السننور حُرَّاهَا.

Dijo Abū l-Aswad:

- ¿Qué hizo su mujer, la cual no lo respetaba y discutía con él, lo mordía y le gruñía?
- La repudió y ella se casó con otro, está contenta y engordó.
- Sabemos lo que es *haziat* (حظيت), pero ¿qué es *baziat* (بظيت)?
- Es una palabra extraña que aún no te ha llegado.
- Oh, sobrino mío, cualquier palabra extraña que no haya llegado a tu Tio escóndela como el gato esconde sus excrementos.²

- 3) Uso incorrecto. Se produce cuando empleamos un término en un contexto inadecuado. Ejemplo:

دخل أبو علقمة على أعين الطبيب فقال له: أمتع الله بك، إني
أكلت من لحوم هذه الجوازِلِ فطسنتُ طسأةً، فأصابني وجعٌ ما

¹ Véase p. 37 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 128 de la traducción.

² Véase p. 42 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y pp. 135 de la traducción.

بين الوايلة إلى دأية العنق فلم يزل يرئو وينمي حتى خالط
 الحلب والشراسيف، فهل عندك دواء؟ فقال أعين: نعم، خذ
 خربقاً وشلفقاً وشبرقاً فزهرقهُ وزفرقه وأغسله بماء روثٍ وأشربه.

Abū 'Alqama se presentó ante A'yan el médico y le dijo:

- Que Dios te dé una larga vida, comí la carne de estos pichones y padecí una fuerte indigestión, me dio un dolor desde el deltoides hasta las cervicales y no dejó de aumentar y agravarse hasta que alcanzó las costillas y la punta del esternón, ¿tienes algún medicamento?
- Sí, toma eléboro, cardo y espinos, muévelo y hazlo trinar, dilúyelo en agua de estiércol y bébelo.
- No te entiendo.
- Te hice entender igual que tú a mí.¹

- 4) **Incongruencia morfológica.** Se produce cuando no sabemos el significado de un término determinado o cuando no sabemos a qué se refiere. Ejemplo:

...وإنَّ مَثَلُ ذَلِكَ مَثَلُ الْحَمَّةِ ...

...y ejemplo de ello es la historia de la fuente de agua caliente...²

Estamos ante una incongruencia en la palabra *الحمّة*, pues la edición del al-Adawī (1925-1930) lee *الجامعة*, lo cual es morfológicamente incorrecto de acuerdo al contexto y a *Lisān al-'arab s.v. حمام*.

- 5) **Calcos, préstamos y neologismos.** El uso de este tipo de palabras conduce a un discurso falto de elocuencia, por lo que se recomienda, en la medida de lo posible, emplear siempre el término propiamente árabe. Por ejemplo, es más recomendable decir *الإتراف* que *الاستقراطية* (bienestar, abundancia) (Abdul-Raof 2006: 85).

- c) **Transgresión del sistema morfológico.** Un término elocuente debe corresponderse con el sistema morfológico árabe. Por ejemplo, sabemos que el plural de *مشكلة* es *مشاكل*, sin embargo, conviene sustituir este plural por su forma más elocuente: *مشكلات*. (Abdul-Raof 2006: 86).

¹ Véase p. 40 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 133 de la traducción.

² Véase p. 8 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 79 de la traducción.

- d) **Sonidos desagradables.** Una palabra elocuente debe estar formada por sonidos agradables. Por ejemplo, la palabra الإطرغشاش (“recuperación”) debe ser sustituida por una palabra más fácil de pronunciar, como الشفاء (Abdul-Raof 2006: 86).

4.3.1.2. *Kalām faṣīḥ* (discurso elocuente)

Un discurso elocuente debe estar libre de los siguientes fallos:

- a) **Incongruencia léxica.** Las palabras del discurso deben mantener una congruencia. La incongruencia puede producirse por el uso excesivo de un elemento léxico dentro de una misma frase. Ejemplo:

قال: أخذتُه الحُمَّى فطَبَخْتَه طَبْخاً وَفَضَخْتَه فَضْخاً وَفَنَخْتَه فَنَخاً

فتركتَه فَرَخاً

Dijo:

- Lo encenció la fiebre y lo enardeció, lo abatió, batió sus defensas y lo postró en el abatimiento.¹

En este caso, estamos ante un uso excesivo del complemento absoluto (فطبخته طبخاً...), que provoca que el discurso no resulte elocuente.

- b) **Incongruencia gramatical.** Se produce cuando uno de los elementos de la oración no se corresponde con los otros. Ejemplo:

قالت: العُرُوسُ تَكُونُ مَلِكاً.

Ella contestó:

- El novio se cree casi un rey.²

La incongruencia se produce porque las palabras عروس y ملك son masculinas, mientras que el verbo تكون aparece en femenino, por lo que lo correcto sería: العروس يكون ملكاً.

- c) **Incongruencia estilística.** Se produce por la anteposición o posposición de determinados elementos. Ejemplo:

فقال: أنا من عليٍّ ومن عثمان بريء.

Dijo: “Soy de ‘Alī y de ‘Utmān no”.³

¹ Véase p. 42 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 135 de la traducción.

² Véase p. 81 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 192 de la traducción.

³ Véase p. 74 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 180 de la traducción.

Para lograr una congruencia estilística deberíamos anteponer la última parte de la frase: أنا بريء من عثمان ولا من علي (“No soy de Uṭmān, sino de ‘Alī”).¹¹

d) Incongruencia semántica. Se produce cuando existe ambigüedad en el sentido de una frase. Ejemplo:

كيف تركت الأمير؟ قال: تركته يأمر وينهى

“¿Cómo dejaste al emir?” Dijo: “Lo dejé ordenando y prohibiendo”.¹

La incongruencia se produce porque (sabiendo que el emir está enfermo) la respuesta no nos permite deducir el sentido, por lo que más adelante, debe explicarse y dice: “Lo dejé ordenando el testamento y prohibiendo el llanto”.²

4.3.1.3. *Mutakallim faṣīḥ* (orador elocuente)

El orador debe estar dotado de ciertas habilidades lingüísticas que le permitan expresarse con elocuencia en cualquier momento. Estas habilidades innatas (*Cfr.* con “Demóstenes”) capacitan al orador para emplear las herramientas y los mecanismos lingüísticos de su propia lengua con el fin de producir un discurso elocuente (Abdul-Raof 2006: 91).

4.4. La retórica

Las definiciones de la retórica varían según los autores. Ibn al-Muqaffa‘ afirmaba que la retórica es la concisión y el sentido explícito del discurso; para Ibn al-Mu‘tazz, la retórica se refiere a la forma más elevada de un texto expresivo, persuasivo, conciso, con el mínimo uso de la metáfora, inimitable y cuyo comienzo ese compatible con su final; al-Sakkāki sostenía que el nivel más elevado del discurso efectivo era su inimitabilidad y la habilidad para incluir símiles, alegorías y metonimias de manera adecuada (*apud* Abdul-Raof 2006: 92).

Los retóricos también consideran la retórica como la compatibilidad del texto con su contexto y el empleo de expresiones elocuentes. Una de las definiciones más completas de lo que supone la retórica la hallamos en la obra de Ibn Qutayba:

Lo primero de la elocuencia es reunir sus utensilios, es decir, que el orador sea imperturbable, que no gesticule, que no mire de reojo y que elija las palabras; que no hable al señor del pueblo con las palabras del pueblo, ni al rey con las palabras de la gente vulgar; que en su espíritu esté el saber comportarse ante cada rango, que no depure los sentidos con

¹ Véase p. 70 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 176 de la traducción.

² *Ibidem*.

precisión, que no los rectifique demasiado, que no haga esto hasta que se encuentre con un erudito o con filósofo sabio y se habitúe a eliminar lo que sobra en el discurso y las palabras que tienen muchos sentidos y a profundizar en la elaboración de las palabras en lo que se refiere a la creación y al énfasis y no a la objeción ni al examen.¹

La retórica reúne cinco aspectos principales (Abdul-Raof 2006: 93-94):

- a) **La selección de términos elocuentes.** Debe existir compatibilidad entre el término elegido y su significado, es decir, el término debe estar libre de toda ambigüedad.
- b) **La adecuada formación de la frase.** Debe haber una congruencia gramatical y morfológica dentro de la estructura sintáctica.
- c) **La selección de un estilo apropiado al estado psicológico e ideológico del receptor.** El orador debe conocer el estado de su público con el fin de elegir los patrones lingüísticos adecuados a la situación.
- d) **La introducción y la conclusión han de ser buenas.** El principio y el final del discurso son las partes fundamentales para producir un discurso efectivo.
- e) **El impacto psicológico sobre el receptor.** El discurso del orador debe influir en las mentes y en los corazones de su audiencia, por ello es importante que el discurso se adecue a la clase social, a la edad o al sexo del público.

Los lingüistas y retóricos árabes han diferenciado entre las nociones de retórica y elocuencia. Esta diferenciación se basa en el nivel de análisis de ambas disciplinas. Todo lo visto anteriormente, nos permite concluir que, a pesar de que elocuencia y retórica son dos disciplinas diferentes, ambas están interrelacionadas y no puede darse una sin la otra, es decir, no es posible producir un discurso retóricamente perfecto, pero falto de elocuencia. La elocuencia es, por tanto, un requisito indispensable de la retórica.

4.3.1. Las disciplinas de la retórica

La retórica abarca tres grandes disciplinas: *‘ilm al-ma‘ānī*, *‘ilm al-bayān* e *‘ilm al-badī‘*. En este apartado analizaremos estas materias, ofreciendo ejemplos extraídos del *Libro del saber y de la elocuencia* y del *Libro del ascetismo*, con el

¹ Véase p. 144 de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

objetivo de demostrar por qué es elocuente (o no) aquello que reproduce Ibn Qutayba en estas obras.

4.3.1.1. *‘Ilm al-ma‘ānī*

Esta disciplina analiza las funciones pragmáticas y la estética del orden de las palabras y se relaciona con la sintaxis y con el análisis del discurso (Abdul-Raof 2006: 97). *‘Ilm al-ma‘ānī* se divide en ocho secciones:

a) **Declarar.** La declaración puede ser verdadera o falsa y se compone de sujeto (*al-musnad ilaihi*) y predicado (*al-musnad*). Ej.: خرج الولد, es *al-musnad ilaihi* وخرج es *al-musnad*. Las funciones pragmáticas de la declaración son ofrecer información nueva u ofrecer información ya conocida. Los objetivos de ambas funciones van unidos a la actitud del receptor (abierta, escéptica o negativa). Dichos objetivos son:

1) Expresar impotencia o debilidad:

أكلت من لحوم هذه الجوازِلِ فطَسْتُ طَسَاءً...

...comí la carne de estos pichones y padecí una fuerte indigestión¹

Esta oración puede ofrecer información nueva o puede expresar información ya conocida por el receptor, por lo que el objetivo del hablante sería quejarse de lo enfermo que estuvo, o bien advertir a alguien de que no coma esa carne. En este caso, sabemos por el contexto que el objetivo es informar al médico del estado del hablante, por lo que estamos ante una declaración de información desconocida para el receptor.

2) Rogar compasión o ganarse la simpatía de la audiencia:

إِنِّي وَلَيْتُ أَمْرَكُمْ وَلَسْتُ بِخَيْرِكُمْ...

Yo os goberné y no fui bueno para vosotros...²

Esta declaración de Abū Bakr puede tener dos funciones: Informar a la audiencia de que ha cometido errores durante su mandato; o, como es el caso, mostrar humildad y ganarse así los corazones de los oyentes.

3) Exhortar a la audiencia a hacer algo:

فإِنِّي أُوصِيكُمْ بِتَقْوَى اللَّهِ

¹ Véase p. 40 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 133 de la traducción.

² Véase p. 98 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 210 de la traducción.

Os recomiendo ser temerosos de Dios¹

Podría expresar una información nueva, si los oyentes no supieran que deben venerar a Dios, pero en este caso, Abū Bakr pretende destacar la importancia de esta acción.

- 4) Expresar remordimiento o angustia:

... فَإِنِّي أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ

...me doy cuenta de que no hay más dios que Dios y me doy cuenta de que Mahoma es su enviado.²

Tras incitar a Abū Bakr a la idolatría, este le convence de su error y el hablante expresa su arrepentimiento mediante la profesión de fe musulmana.

- 5) Alabar algo o a alguien:

المملوك حُكَّامٌ عَلَى النَّاسِ، وَالْعُلَمَاءُ حُكَّامٌ عَلَى الْمَمْلُوكِ.

Los reyes son los gobernantes del pueblo y los sabios son los gobernantes de los reyes.³

Como en los casos anteriores, esta oración puede expresar información desconocida para el receptor que no sepa que los sabios están por encima de los reyes; o bien, puede expresar información conocida y, por tanto, el objetivo es destacar el papel preeminente de los sabios sobre los reyes.

- 6) Jactarse de algo:

أَنَا أَبْنُ الَّذِي لَا يَنْزِلُ الدَّهْرَ قِدْرُهُ وَإِنْ نَزَلَتْ يَوْمًا فَسَوْفَ تَعُودُ

تَرَى النَّاسَ أَفْوَاجًا إِلَى ضَوْءِ نَارِهِ فَمِنْهُمْ قِيَامٌ حَوْلَهَا وَتُعُودُ

Yo soy hijo de aquellos cuya marmita nunca se retira del fuego,

y si un día se retirara, se pondría de nuevo,

verás a la gente yendo en grupos hacia la luz de la lumbre,

¹ Véase p. 96 de la edición *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 208 de la traducción.

² Véase p. 70 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 176 de la traducción.

³ Véase p. 11 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 85 de la traducción.

y a su alrededor unos se ponen de pie y otros se quedan sentados¹

Una vez más este poema puede expresar información nueva para el receptor o información ya conocida. Aquí estamos ante el primer caso, pues el hablante responde a la pregunta “¿Quién eres?”, formulada por el interlocutor, recitando un poema en el que se vanagloria de la hospitalidad de su familia.

7) Advertir a alguien de algo:

العلم خير من المال...

...el saber es mejor que el dinero...²

Si el receptor no conoce este hecho, se trata de información añadida. En cualquier caso, el objetivo es señalar que debemos preocuparnos más por adquirir conocimiento que por medrar económicamente.

8) Amenazar:

أمير المؤمنين هذا، وأشار إلى مُعاوية، فإنَّ يَهْلِكْ فهذا، وأشار إلى يزيد،

فمن أبي فهذا، وأشار إلى سيفه.

Este es el príncipe de los creyentes—señalando a Mu‘āwiyya—
y si muere, este — señalando a Yazīd — y quien lo rechace,
este — señalando a su espada.³

Esta oración puede expresar información añadida o no, dependiendo de si el oyente es consciente de que debe respetar la jerarquía y de que, en caso contrario, puede morir por la espada del hablante.

9) Instruir a alguien:

لا يَزَال المرءُ عالماً ما طَلَبَ العِلْمَ فإذا ظَنَّ أنَّ قد عِلِمَ فقد جَهَلَ.

...el hombre sigue siendo sabio mientras busque el saber, pero si cree que ya sabe, entonces es ignorante.⁴

¹ Véase p. 72 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 178 de la traducción.

² Véase p. 10 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 82 de la traducción.

³ Véase p. 78 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 187 de la traducción.

⁴ Véase p. 9 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 81 de la traducción.

Esta oración puede aportar nueva información para quien no conoce esta máxima, o bien puede ser información consabida si el oyente ya la ha oído antes.

10) Expresar reproche:

إِنْ أَمَرْتُمْ بِالْمَسِيرِ إِلَيْهِمْ فِي الْحَرِّ فَلْتُمْ: حَمَاةَ الْقَيْظِ، أَمِهْلُنَا حَتَّى يَنْسَلِخَ
الْحَرُّ، وَإِنْ أَمَرْتُمْ بِالْمَسِيرِ إِلَيْهِمْ فِي الشِّتَاءِ فَلْتُمْ: أَمِهْلُنَا حَتَّى يَنْسَلِخَ الشِّتَاءُ
هَذَا أَوْ أَنْ قُرَّ

Si os hubiera encomendado caminar hacia ellos en medio del calor hubierais dicho: Hace mucho calor, déjanos hasta que pase el calor; y si os hubiera encomendado dirigiros hacia ellos en invierno hubierais dicho: déjanos hasta que pase el invierno, hace mucho frío.¹

El orador está reprochando a su audiencia el hecho de que no quiere luchar, lo cual puede ser información añadida si la audiencia no es consciente de su rechazo al combate, o información ya conocida.

El éxito o fracaso del hablante para expresar sus intenciones depende, en gran medida, de la capacidad del oyente para entender dichas intenciones, es decir, el sentido del discurso y no solo su significado lingüístico (Abdul-Raof 2006: 107).

Ya hemos indicado las situaciones a las que se enfrenta el hablante. Dicha clasificación está directamente relacionada con los tipos de afirmación: i. **Afirmación inicial**. Se produce cuando el oyente tiene la mente abierta a lo que va a escuchar. Ej.:

قِيَمَةُ كُلِّ أَمْرٍ مَا يَحْسَنُ.

El valor de cada hombre está en sus buenas obras.²

¹ Véase p. 100 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 213 de la traducción.

² Véase p. 10 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 82 de la traducción.

ii. **Pedir información.** El oyente duda de una proposición anterior y quiere conocer la verdad. En este caso, el hablante debe emplear partículas afirmativas (إن، لَ، أَمْ، سَ، سوف، قد، بَ، و، إنما، إلخ) de forma moderada. Ej.:

إنَّ لِلْعِلْمِ آفَةٌ وَهُجْنَةٌ وَنُكْدَاءٌ، فَأَفْتُهُ نِسْيَانُهُ، وَنَكَدَهُ الْكُذْبُ فِيهِ، وَهُجِنْتَهُ نَشْرَهُ عِنْدَ
غَيْرِ أَهْلِيهِ.

En verdad el saber tiene un defecto, un error y un problema. Su defecto es su olvido, su error es la mentira y su problema es que se propaga en otros pueblos.¹

iii. **Rechazo** de una afirmación. El oyente duda de la veracidad de una proposición, por lo que el hablante debe emplear las partículas afirmativas necesarias para convencerlo. Ej.:

وَلَا تَهْتَمُّوا فَتَقُولُوا: مَاذَا نَأْكُلُ وَمَاذَا نَشْرَبُ وَمَاذَا نَلْبَسُ، فَإِنَّهُ إِنَّمَا يَهْتَمُّ لِذَلِكَ أَبْنُ
الدُّنْيَا؛ وَإِنَّ أَبَاكُمْ الَّذِي فِي السَّمَاءِ يَعْلَمُ أَنَّ ذَلِكَ يَنْبَغِي لَكُمْ

No os preocupéis ni digáis: Qué comeremos, qué beberemos, qué vestiremos, pues solo se preocupa de esto el hijo del mundo terrenal; vuestro padre, que está en el cielo, sabe lo que os conviene.²

b) Informar. Las proposiciones que piden información no se caracterizan por ser verdaderas o falsas. Ej.: أريد أن أشاهد هذا الفيلم es una oración que informa al oyente de lo que quiere el hablante. Existen dos modos de informar:

1) Solicitar información. Podemos pedir información empleando diferentes estructuras:

i. Construcciones interrogativas. En este caso empleamos las partículas interrogativas (أ، متى، أين، كيف، كم، ما، أنى، هل، أي). Este tipo de oraciones desempeña ciertas funciones pragmáticas: ordenar, prohibir, reprochar, ser sarcástico, amenazar, rechazar y expresar imposibilidad. Veamos algunos ejemplos:

¹ Véase p. 9 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 81 de la traducción.

² Véase p. 133 de la edición del *Libro del ascetismo* y p. 432 de la traducción.

وكيف تُبصر القذاة في عين أخيك ولا تُبصر السارية في عينك؟

¿Cómo es que ves la brizna de paja en el ojo de tu hermano y no ves la nube que hay en tu ojo? ¹ (Reproche)

مالي إذا رأيتمكم تتذكرون الأخبار، وتتدارسون لآثار، وتتناشدون

لآشعار، وَقَعَ عَلَيَّ النَوْمُ؟

¿Qué me pasa que cuando os veo recordando las noticias, estudiando las tradiciones y recitándoos poemas unos a otros, me sobreviene el sueño?² (Pregunta sarcástica).

هل كان عليُّ يُحيي الموتى؟

¿Acaso ‘Alī resucitó a los muertos?’³ (Rechazo)

ومن يعلم ما تقول؟

¿Y quién sabe lo que dices?⁴ (Imposibilidad con el sentido “es imposible entenderte”)

ii. Construcciones imperativas. Las oraciones de este tipo desempeñan las siguientes funciones pragmáticas: súplica, consejo, elección, desafío, amenaza, sarcasmo y petición. Veamos algunos ejemplos:

اللهم اغفر لي وأهدني وأرزقني وعافني

Oh Dios, perdóname, guíame, provéeme y dame salud. ⁵ (Súplica)

سَلْ مَسْأَلَةَ الْحَمَقَى وَأَحْفَظْ حِفْظَ الْأَكْبَاسِ.

Pregunta como preguntan los tontos y retén como retienen los inteligentes.⁶ (Consejo)

أَعُدُّ عَالِماً أَوْ مُتَعَلِّماً أَوْ مُسْتَمِعاً أَوْ مُحِبِّاً

¹ Véase pp. 133 de la edición del *Libro del ascetismo* y p. 432 de la traducción.

² Véase p. 10 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 83 de la traducción.

³ Véase p. 31 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 118 de la traducción.

⁴ Véase p. 40 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 132 de la traducción.

⁵ Véase p. 139 de la edición del *Libro del ascetismo* y p. 438 de la traducción.

⁶ Véase p. 12 de la edición *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 86 de la traducción.

Sé sabio o instruido, un oyente o un amante de las letras...¹ (Elección)

iii. Construcciones prohibitorias. Estas oraciones emplean la partícula negativa لا y desempeñan las siguientes funciones: súplica, amenaza, sarcasmo, consejo, desafío, reproche y deseo.

Ejemplos:

أَعُدُّ عَالِماً أَوْ مُتَعَلِّماً أَوْ مُسْتَمِعاً أَوْ مُحِبّاً، وَلَا تَكُنِ الْخَامِسَ فَتَهْلِكُ.

Sé sabio o instruido, un oyente o un amante de las letras, mas no seas el quinto, pues perecerás² (Amenaza)

لَا تَكُنْ كَعُلَمَاءِ زَمَنِ الْهَرَجِ إِنْ عُلِّمُوا أَنْفُوا وَإِنْ عَلَّمُوا عَنُّوا.

No seas como los sabios cuando hay discordia, si se les enseña, desprecian, y si enseñan, enseñan con reprimendas.³ (Consejo)

إِنِّي لَا أُحِلُّ لَكَ مَا صَنَعْتَ

Yo no te he permitido lo que has hecho.⁴ (Reproche)

iv. Construcciones de vocativo. Estas oraciones requieren el empleo de las partículas de vocativo (يا، أي، هيا، وا) y sus funciones son: arrepentimiento, lamentación, sarcasmo y reproche.

Ejemplos:

أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّا قَدْ أَصْبَحْنَا فِي دَهْرٍ عَنُودٍ، وَزَمَنٍ شَدِيدٍ، يُعَدُّ فِيهِ

الْمَحْسِنُ مُسِيئاً

Oh gente, estamos en una época de extravío, en tiempos duros, en los que al bueno se lo considera malvado...⁵ (Lamentación)

مَا لَكُمْ يَا مَعْشَرَ النَّاسِ!

¡Qué os pasa, gente!⁶ (Reproche)

¹ Véase p. 9 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 81 de la traducción.

² *Ibidem*.

³ Véase p. 12 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 86 de la traducción.

⁴ Véase p. 23 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 105 de la traducción.

⁵ Véase p. 101 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 213 de la traducción.

⁶ Véase p. 97 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 209 de la traducción.

v. Construcciones desiderativas. La partícula ليت es la más común para expresar un deseo imposible. Ejemplo:

فليت أبا شريكٍ كان حيًّا

Ojalá viviese el padre de Šarīk¹

فيا ليت شعري ماذا قلتُ وما قيل لك!

... ¡si yo supiera qué dijiste y qué te dijeron!²

Otras partículas desiderativas son لو o لعلّ.

2) Información no requerida. Este modo de información comprende las siguientes categorías: construcciones de alabanza y crítica, construcciones de asombro, construcciones de deseo o esperanza, juramentos y construcciones jurídicas. Ejemplos:

فقال: ما تقول؟ وئلك!

Y dijo: “¿Qué dices? ¡Maldito seas!”³

ما أغنى الفقيرَ عن الحمد، وأحواجه إلى ما يجد به طعمَ الحمد!

¡Qué poca falta le hace al pobre dar las gracias y cuánto necesita encontrar algo con lo que saborear el agradecimiento!⁴

وأيمُ الله لأخذنَّ البريءَ بالسقيم

Juro por Dios que tomaré al inocente por malvado...⁵

c) Anteposición y posposición. Se trata de dos procesos fundamentales de *ilm al-ma‘ānī*, cuyas funciones consisten en destacar ciertos elementos de la oración (sujeto, objeto, sintagma preposicional). La anteposición o posposición de determinados elementos de la oración nos informan de qué es aquello a lo que concede importancia el hablante. Ejemplos:

قال عليّ عليه السلام: كَلِمَاتٌ لو رَحَلْتُم المِطِيَّ فِيهِنَّ لا تُصَيِّوهُنَّ

قبل أن تُدرِكوا مثَلهنَّ

¹ Véase p. 24 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 105 de la traducción.

² Véase p. 171 de la edición del *Libro del ascetismo* y p. 476 de la traducción.

³ Véase p. 39 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 131 de la traducción.

⁴ Véase p. 83 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 194 de la traducción.

⁵ Véase p.104 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 217 de la traducción.

Dijo ‘Alī, la paz sea con él: “Las **palabras**, si las expedís con las monturas no las bajéis antes de obtener palabras parecidas...¹

En este caso se produce la anteposición del objeto directo con el fin de destacar su importancia, pues la oración perdería este efecto si leyéramos:...لو رَحَلْتُمُ الْكَلِمَاتِ فِي مَطِيَّهَا لَا بِصَيِّبُوهُنَّ...

هذا الرجل يهديني السبيل.

Este hombre me muestra el camino.²

La anteposición del sujeto indica su importancia sobre el resto de los elementos de la oración. De nuevo, el efecto que produce desaparecería si alteráramos su orden: يهديني هذا الرجل السبيل. Asimismo, si el hablante hubiera querido llamar la atención sobre el objeto directo, hubiera dicho: السبيل يهديني هذا الرجل.

d) *Al-musnad ilaihi*. Literalmente, significa “aquello a lo que se atribuye algo” (*Al-Munğid* s.v. سند). En español, podemos identificarlo con el sujeto, aunque puede desempeñar otras funciones. *Al-musnad ilaihi* puede actuar como sujeto de un verbo, sujeto de la oración pasiva (نائب الفاعل), sujeto de *kāna* y sus hermanas, sujeto de *inna* y sus hermanas, incoativo, el primer objeto directo de un verbo que admite dos o el segundo objeto directo de un verbo que admite tres. Asimismo, puede pertenecer a diversas categorías morfológicas (sustantivo, pronombre demostrativo, relativo, partículas como غير o مثل) y puede ser definido o indefinido. *Al-musnad ilaihi* desempeña una serie de funciones pragmáticas:

- 1) Clarificar. En muchas ocasiones, el hablante debe mencionar el sujeto para aclarar el contenido de su discurso, pues es retóricamente necesario. Ejemplo:

حدَّثني الزبدي قال: حدَّثنا عيسى بن يونس عن الاوزاعي عن

عبد الله ابن سعد عن الصُّنَابِيَّيِّ عن معاوية بن أبي سفيان

Me contó Al-Ziyādī: Nos contaron ‘Īsà b. Yūnis, al-Awzā‘ī, ‘Abd Allāh b. Sa‘d, al-Ṣunābihī en palabras de Mu‘āwiyah b. Abī Sufyān...³

¹ Véase p. 9 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 82 de la traducción.

² Véase p. 73 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 179 de la traducción.

³ Véase p. 8 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 79 de la traducción.

En este caso, Ibn Qutayba nombra varios sujetos de una cadena de transmisores. El autor no solo pretende aclarar quién le transmite la información, sino también otorgar veracidad a las palabras que va a transmitir a partir de su reputación y fiabilidad en la cadena de transmisores.

2) Destacar. En ocasiones, se nombra el sujeto con el objetivo de destacar su importancia, puesto que constituye información valiosa para el oyente. Ejemplo:

من أنت؟ فقلت: أنا ابن العجاج.

— ¿Quién eres?

— Soy el hijo de al-‘Aġġāġ.¹

La aparición del sujeto (أنا) denota su importancia, pues indica “yo y no otro”, ya que hubiera sido posible leer: ابن العجاج: فقلت: من أنت.

3) Rebatir la opinión del receptor. En este caso, el sujeto está antepuesto. Ejemplo:

فإنَّ الحقَّ بعد فاطمةَ للحسن والحسين وليس لعليٍّ في هذا

الأمر حقٌّ وهما حيَّان.

...entonces la verdad es que después de Fāṭima irían al-Ḥasan y al-Ḥusayn y no ‘Alī, esto es cierto y ambos viven.²

La anteposición de فإنَّ الحقَّ otorga fuerza al argumento para rebatir al interlocutor, el cual no está de acuerdo en la sucesión de los califas tras la muerte del Profeta.

4) Crear suspense. Al anteponer el sujeto, la audiencia se ve obligada a escuchar atentamente al orador para conocer toda la información. Ejemplo:

وإني لأعنى الناس عن متكلمي

يرى الناس ضللاً وليس بمهتدي

¹ Véase p. 9 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 80 de la traducción.

² Véase p. 26 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 109 de la traducción.

Y ciertamente soy el que más se abstiene de hablar,
ve a la gente perdida
y la buena senda no puede encontrar¹

Al escuchar este poema, el público debe estar atento para saber qué sigue a *وإني لأغنى الناس*, pues en caso contrario perderían la información más valiosa.

5) Confirmar. El sujeto puede aparecer repetido varias veces.
Ejemplo:

الرجال أربعة: رجلٌ يَدْرِي وَيَدْرِي أَنَّهُ يَدْرِي فَسَلُّوهُ، ورجلٌ يَدْرِي
ولا يَدْرِي أَنَّهُ يَدْرِي فذاك ناسٌ فَذَكِّرُوهُ، ورجلٌ لا يَدْرِي وَيَدْرِي
أَنَّهُ لا يَدْرِي...

Hay cuatro tipos de hombres: El hombre que sabe y sabe que sabe, olvidadlo; el hombre que sabe y no sabe que sabe, éste es distraído, recordadlo; el hombre que no sabe y sabe que no sabe...²

6) Especificar. El objetivo es aclarar que la acción que denota el verbo no ha sido realizada por el sujeto, o bien afirmar que el sujeto ha realizado la acción (aunque alguien más puede realizarla también).
Ejemplo:

وما أنا من المهتدين

...yo no soy de los guiados...³

Esta frase implica que la acción que denota este participio no es realizada por el sujeto, aunque podría ser realizada por otros.

7) Generalizar. Este tipo de oraciones incluyen las partículas *كُلٌّ*, *عامة*, *كافة*, *من جميع*. Ejemplo:

فما عسى أن يكون أيها الرجل! وكلكم ذلك الرجل!

¡Cuánto desea el hombre existir! ¡**Todos vosotros** sois ese hombre!⁴

¹ Véase p. 26 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 109 de la traducción.

² Véase p. 15 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 92 de la traducción.

³ Véase p. 195 de la edición del *Libro del ascetismo* y p. 504. El término *مهتد* es un participio y, literalmente, se traduce por “el que se guía”.

⁴ Véase p. 106 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 219 de la traducción.

Hemos visto varios ejemplos en los que se especifica el sujeto. Sin embargo, también es posible elidir dicho sujeto por varios motivos, como evitar la redundancia, porque no queremos darlo a conocer o porque no lo conocemos. En estos casos, se emplea, generalmente, la voz pasiva. Ejemplos:

كان يقال: لا يَزَال المرءُ عالماً ما طَلَب العِلْمَ فإذا ظَنَّ أنَّ قد
عَلِمَ فقد جَهِلَ.

Se decía que el hombre sigue siendo sabio mientras busque el saber y si cree que ya sabe, entonces es ignorante.¹

Ibn Qutayba no revela el nombre del autor de esta frase porque no lo conoce o porque le interesa mantenerlo oculto.

d) Al-Musnad. Este término hace referencia al predicado de la oración y puede ser un verbo (en el caso de las oraciones verbales), un sustantivo (en las oraciones nominales como predicado de un incoativo), un participio (*fā'il*), el segundo objeto directo de un verbo que admite dos, tercer objeto directo de un verbo que admite tres, un infinitivo (*maṣdar*) que reemplaza al verbo conjugado, una frase preposicional, la partícula de vocativo (يا), la partícula de alabanza (نعم) o de crítica (بئس) y las partículas interrogativas de una oración nominal interrogativa (...مَن...). Asimismo, el predicado puede estar definido o indefinido, de manera que cuando el predicado está definido desempeña las siguientes funciones:

- 1) Denotar restricción. El objetivo es expresar que cierto elemento o característica es exclusivo de alguien o algo. Ejemplo:

شِفَاءُ العَمَى طَوْلُ السُّؤَالِ

El remedio de la ceguera es preguntar mucho²

Al-musnad es, en este caso, un estado constructo que viene determinado por el artículo de السُّؤَالِ.

- 2) Especificar por contraste. El objetivo es distinguir entre dos *al-musnad ilaihi* o sujetos. Ejemplo:

¹ Véase p. 9 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 81 de la traducción.

² Véase p. 12 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 87 de la traducción.

النحو في العِلْمِ بمنزلة المِلْحِ في القِدْرِ... الإعرابُ حِلْيَةُ الكلام

ووشْبُهُ

... la gramática en el saber es como la sal en la cazuela... la sintaxis es la vestimenta del discurso y su ornamento.¹

- 3) Ofrecer una información parcialmente conocida por el receptor. Ejemplo:

قال أبو الأسود: الملوك حُكَّامٌ على الناس، والعلماء حُكَّامٌ على

الملوك.

Los reyes son los gobernantes del pueblo y los sabios son los gobernantes de los reyes.²

El atributo puede estar indefinido y desempeñar las siguientes funciones:

- 1) Ofrecer información desconocida para el receptor:

العلم قائد، والعمل سائق

El saber es un comandante, y el trabajo un conductor³

- 2) Alabar o criticar algo o a alguien. Ejemplo:

الحِلْمُ والعِلْمُ... للمرءِ زِينٌ إذا هما أَجتمعا

La bondad y el saber (...) son un ornamento para el hombre cuando se juntan...⁴

فإنما أنت يهوديٌّ أبْنُ يهوديٍّ

Tú eres un judío hijo de judío.⁵

En este caso “judío” se considera un insulto hacia el receptor.

e) El verbo y sus complementos. La influencia del verbo en retórica árabe se manifiesta a través de su función en la oración y su repercusión en su significado (Abdul-Raof 2006: 161-162). Los complementos

¹ Véase p. 37 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 128 de la traducción.

² Véase p. 11 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 85 de la traducción.

³ Véase p. 16 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 93 de la traducción.

⁴ Véase p. 11 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 84 de la traducción.

⁵ Véase p. 80 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 190 de la traducción.

principales del verbo son el sujeto, el objeto, el sintagma preposicional y las partículas condicionales. Asimismo, el propio verbo puede ser transitivo o intransitivo y puede anteponerse o posponerse en función del contexto y de la función pragmática que el hablante pretende conseguir. La anteposición o posposición del verbo y sus complementos se basa en aquello que queremos especificar o aclarar (si antepone el sintagma preposicional circunstancial significa que en él reside la información que nos interesa destacar).

En cuanto a las partículas condicionales, dan lugar a una oración condicional compuesta de la prótasis (*fi' l al-šarṭ*) y la apódosis (*ḡawāb al-šarṭ*). La partícula *إذا* implica que la acción que expresa el verbo tiene muchas posibilidades de realizarse; *إن* denota cierta inseguridad; y *لو* introduce oraciones irrealis. Ejemplos:

إِذَا لَقِيتُ عَالِمًا أَخَذْتُ مِنْهُ وَأَعْطَيْتُهُ.

...si me encontraba con un sabio aprendía de él y le ofrecía lo que yo sabía.¹

Si cambiáramos la partícula *إذا* por la partícula *إن* restaríamos probabilidad a la oración, es decir, que las posibilidades de encontrarse con un sabio serían reducidas, por lo que traduciríamos “si me **encontrara** con un sabio...”.

فَإِنْ قَارَفَ ذَنْبًا إِلَيْهِ فَكَيْفَ تَضَعُضُهُ وَأَسْتَخْذَاؤُهُ؟

Si cometiera un pecado, ¿cómo sería su humillación y su vejación?²

En este caso, la acción de cometer un pecado se concibe como poco probable.

لَوْ حَدَّثْتُ النَّاسَ بِكُلِّ مَا أَعْلَمُ لَقَالُوا رَجِمَ اللَّهُ قَاتِلَ سَلْمَانَ.

Si hubiera contado a la gente todo lo que sé, hubieran dicho Dios se apiade del asesino de Salmān.³

La partícula *لو* introduce, como hemos señalado, una situación irreal.

¹ Véase p. 8 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 80 de la traducción.

² Véase p. 205 de la edición del *Libro del ascetismo* y p. 514 de la traducción.

³ Véase p. 16 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 93 de la traducción.

f) Excepción. Se trata de proposiciones formadas por *al-maqṣūr* (lo restringido) y *al-maqṣūr ‘alaihi* (aquello que restringe). Las oraciones de este tipo se introducen mediante las partículas *لكن*, *بل*, *لا*, *إِنَّمَا*, *إِلَّا*. La excepción es una herramienta retórica que permite la concisión y es una técnica estilística de afirmación (Abdul-Raof 2006: 166-167).

Existen diversas maneras de expresar excepción: a) la partícula negativa (*ما* o *لا*)+la partícula restrictiva *إِلَّا*; b) la partícula *إِنَّمَا*; c) la anteposición o posposición del incoativo, del predicado, del circunstancial o del objeto directo (ej.: *الماء شربْتُ*, es decir, “bebí agua” con el sentido de “fue el agua lo que bebí y no otra cosa”); d) el pronombre personal (ej.: *الطلاب هم المستقبل*, es decir, “los estudiantes, y no otras personas, son el futuro”); e) el artículo definido (ej.: *أخي المدير*, es decir, “mi hermano, y no otro, es el director). La excepción desempeña una serie de funciones pragmáticas que veremos a continuación:

- 1) Especificar. Ejemplo:

وما أرى لهذا الحديث إلا إسماعيل بن عَزْوَانَ

...no imagino para esto sino a Ismā‘īl b. Ġazwān.¹

- 2) Ser conciso. Ejemplo:

لا يُقَوِّمُ أَمْرَ النَّاسِ إِلَّا حَصِيفُ الْعَقْدَةِ

Nadie endereza los asuntos de la gente, salvo aquel que es juicioso cuando gobierna...²

La concisión de esta oración y su efecto retórico se perderían si dijéramos: *يقوِّم أمر الناس حصيف العقدة ولا يقيمه غيره* (“Los asuntos de la gente los juzga el sensato en el gobierno y no los juzga otro”).

- 3) Afirmar. Ejemplo:

إِذَا عَصَبُوا قَالُوا مَقَادِيرُ قُدِّرَتْ وَمَا الْعَارُ إِلَّا مَا تَجَرُّ الْمُقَادِرُ

Si les injurian dicen: una fatalidad inexorable lo quiso

¹ Véase p. 17 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 95 de la traducción.

² Véase p. 198 de la edición del *Libro del ascetismo* y p. 507 de la traducción.

y solo la opulencia causa la deshonra.¹

Como podemos observar, hemos traducido el segundo hemistiquio como una afirmación, aunque, literalmente, significa “no causa la deshonra sino la opulencia”.

4) Dirigir la atención del oyente. Ejemplo:

إِنَّمَا شِعْرِي حَسَبٌ مَوْضُوعٌ

Mi poesía es de noble creación.²

El hablante llama la atención sobre la excelencia de su poesía, a pesar de que el oyente, probablemente, ya conoce esta información.³

5) Aludir a algo o alguien por oposición. Ejemplo:

إِنَّمَا السَّالِمُ مَنْ أَلْجَمَ فَاهُ بِلِجَامٍ

...solo se mantiene a salvo

quien refrena su boca con bridas⁴

Estos versos aluden, por oposición, a aquellos que hablan sin pensar y no son capaces de callar.

g) Conjunción. La partícula conjuntiva coordinante por excelencia es و, la cual puede unir dos sustantivos, dos adjetivos, dos sintagmas preposicionales, dos participios activos o pasivos o dos oraciones (Abdul-Raof 2006: 177). La conjunción solo puede darse en caso de que exista un sentido común a ambos elementos, por lo que no sería adecuado decir: أحمد طويل وسالم أشقر (“Aḥmad es alto y Sālim es rubio”); lo correcto en árabe sería “Aḥmad es alto y Sālim, bajo”.

Existen otras partículas conjuntivas:

1) Partículas ف و ثم. Expresan una relación temporal entre las frases. Ejemplo:

فَإِنَّ مَثَلٌ مَنْ يَسْتَمِعُ قَوْلِي ثُمَّ يَعْمَلُ بِهِ مَثَلٌ رَجُلٍ حَكِيمٍ أَسَسَ بِنِيَانِهِ عَلَى الصِّفَا... .

¹ Véase p. 27 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 110 de la traducción.

² Véase p. 46 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 141 de la traducción.

³ El poeta es al-Ḥuṭay' a, quien ya alcanzó la fama en su época.

⁴ Véase p. 51 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 148 de la traducción.

... pues el ejemplo de quien escuche lo que digo y después obre con ello será como el ejemplo de un hombre sabio que fijó sus edificios sobre las rocas...¹

Existe un intervalo de tiempo entre la acción de escuchar y la acción de obrar. Por otro lado, la partícula **ف** expresa inmediatez:

فلما دخل سلم فسأله حاجته؛ فقال له الوليد

...cuando entró, saludó y le preguntó por su requerimiento; le dijo al-Walīd...²

El uso de esta partícula otorga rapidez a la oración, es decir, cada acción se sucede inmediatamente después de la otra.

2) Partículas de adición **و** إضافة إلى ذلك. Ejemplo:

أعطيني سالم كتابه إضافة إلى ذلك فإنه ساعدني على الدرس.

Sālim me dio su libro y, además, me ayudó a estudiar.³

Otras partículas de adición son **على** من ناحية ثانية، **و** من جهة أخرى، **و** من الجدير بالذكر، **و** من الجدير بالذكر.

3) Partículas adversativas (**أَنَّ** مع ذلك، مع، **أَنَّ**). Ejemplos:

مع أنني واجد في الناس واحدةً

...pero encuentro en la gente una cosa...⁴

لما أنتفع بالدنيا مُنتفعٌ ولا عاش فيها عائشٌ. ومع ذلك إنَّ مكاره الدنيا

ومحائبها عند ابن آدم على وجهين

...nadie hubiera sacado provecho de este mundo y nadie hubiera vivido en él. Sin embargo, las cosas detestables de este mundo y sus cosas amadas por el hijo del hombre tienen dos caras...⁵

4) Partículas causales (**لِذَا**، **لِذَا**، لهذا السبب، بسبب، نتيجة لذلك، لهذا، **لِذَا**). Ejemplo:

¹ Véase p. 130 de la edición del *Libro del ascetismo* y p. 429-430 de la traducción.

² Véase p. 10 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 83 de la traducción.

³ No existen ejemplos del uso de este tipo de partículas en nuestra obra, por lo que proponemos este ejemplo.

⁴ Véase p. 17 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 96 de la traducción.

⁵ Véase pp. 207 de la edición del *Libro del ascetismo* y p. 516 de la traducción.

وقال عُمر بن لَجْأٍ لبعض الشعراء: أنا أشعرُ منك؛ قال: ولم ذاك؟ قال:

لَأَني أقولُ البيتَ وأخاه، ولأنك تقول البيتَ وأبنَ عمِّه.

Dijo 'Umar b. Laǧā'i a cierto poeta: "Yo soy más poeta que tú"; Dijo: "¿Por qué?" Dijo: "Porque yo digo el verso y su compañero, y tú dices el verso y su primo."¹

5) Partículas temporales (في غضون ذلك، في هذا الأثناء، في الوقت نفسه، (في نفس الوقت، في الوقت ذاته، أخيراً، كلما، متى ما، في الوقت بعد الوقت). Ejemplos:

كتبي-أعزّك الله- تأتيك، في الوقت بعد الوقت

Mis cartas — Dios te de fuerza — te llegaron una y otra vez...²

كلما زادوك شراً زدت خيراً

Cuanto peor te tratan, más bondad les muestras.³

h) Yuxtaposición. En retórica árabe, la yuxtaposición denota la ausencia de cualquier tipo de partícula conjuntiva (Abdul-Raof 2006: 184). La yuxtaposición puede darse al enumerar varios adjetivos que modifican al mismo sustantivo, entre dos frases nominales que describen al mismo sujeto, entre dos oraciones con significado común, entre una oración y su complemento circunstancial. Asimismo, puede ocurrir bajo dos condiciones contrarias: una relación completa entre ambas partes o una falta de relación estilística o conceptual. En cualquier caso, la yuxtaposición cumple dos funciones pragmáticas:

1) Afirmación léxica. Se trata de la repetición del mismo elemento léxico. Ejemplo:

فأنهاكم أن تكونوا أمثالهم، والوحي الوحي والنجاء النجاء!

...os llevará a ser como ellos. ¡Apresuraos, rápido! ¡Salvación, salvación!⁴

2) Afirmación semántica. Se refiere al uso de las expresiones نفسها، جميعاً، أجمعون، بحذافيرها etc. Ejemplo:

¹ Véase p. 57 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 156 de la traducción.

² Véase p. 85 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 196 de la traducción.

³ Véase p. 225 de la edición del *Libro del ascetismo* y p. 535 de la traducción.

⁴ Véase p. 96 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 208 de la traducción.

ما كان الله ليراني أرى نفسي أهلاً لمجلس أبي بكر

Dios no quiso verme viéndome a mí mismo digno del asiento de Abū Bakr ¹

i) Concisión, moderación y locuacidad. Estos tres elementos se relacionan con los tipos de discurso de los que hablaba Cicerón (sencillo, moderado y sublime). La elección de uno u otro depende del contexto, de la audiencia y, en definitiva, de las circunstancias que rodean al acto oratorio. En nuestra obra hallamos ejemplos los tres estilos:

1) Ejemplos de concisión:

قال العباس: يا رسول الله، فيم الجمال؟ قال: في اللسان.

Y dijo al-‘Abbās: “Oh, Enviado de Dios, ¿en qué hay belleza?” Dijo: “En la lengua”.²

Decimos que la respuesta del Profeta es concisa porque hace uso de la elipsis (omite uno de los elementos de la respuesta). Sucedería lo contrario si el Profeta respondiera: إنَّ الجمال في اللسان.

تركها الناس فتركناها، ما أحبُّ أن أعرفَ في خيرٍ ولا شرٍّ.

La gente lo dejó, así que nosotros también. No me gustaría que me conocieran ni por lo bueno, ni por lo malo.³

Al igual que en el ejemplo anterior, se produce una elipsis. Si el discurso no fuera conciso leeríamos: ...ما أحبُّ أن أعرفَ في خيرٍ ولا أحبُّ.

2) Ejemplos de moderación:

قال الربيع لشريك بين يدي المهدي: بلغني أنك حُنتَ أمير المؤمنين؛

فقال شريك: لو فعلنا ذلك لأتاك نصيئك.

Dijo al-Rabī‘ a Šarīk, ante al-Mahdī: “Llegó a mis oídos que tú traicionaste al príncipe de los creyentes”; y dijo Šarīk: “Si hubiéramos hecho eso te hubiera llegado tu parte”.⁴

¹ Véase p. 99 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 211 de la traducción.

² Véase p. 44 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 139 de la traducción.

³ Véase p. 214 de la edición del *Libro del ascetismo* y p. 524 de la traducción.

⁴ Véase p. 81 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 191 de la traducción.

Decimos que es un estilo medio o moderado porque emplea las palabras justas, aunque podríamos añadir o quitar elementos sin alterar el significado. Si quisiéramos otorgar mayor concisión a estas palabras diríamos: (لو فعلنا ذلك لا، وإلا لأتاك نصيبك).

فَأَصْمُتِ الْيَوْمَ عَمَّا يُصْنِمَتِكَ يَوْمَئِذٍ، وَتَعَلَّمِ ذَلِكَ حَتَّى تَعْلَمَهُ، وَأَبْتِغِهِ حَتَّى
تَجِدَهُ، وَبَادِرِي قَبْلَ أَنْ تَفْجَأَكَ دَعْوَةُ الْمَوْتِ...

Cállate hoy sobre aquello que te hará callar algún día, aprende esto hasta que lo sepas, búscalo hasta que lo encuentres, apresúrate antes de que te sorprenda la llamada de la muerte...¹

El estilo de este discurso es moderado, pues no requiere la adición de más palabras, es decir, no es necesario que el oyente deduzca su significado, ya que está libre de ambigüedades.

3) Ejemplos de locuacidad:

الْيَمِينُ وَالشِّمَالُ مَضَلَّةٌ، وَالْوَسْطَى الْجَادَّةُ: مَنْهَجٌ عَلَيْهِ بَاقِي الْكِتَابِ
وَأَثَارُ النَّبِوَةِ. إِنَّ اللَّهَ أَدَّبَ هَذِهِ الْأُمَّةَ بِأَدْبِينَ: السَّوْطِ وَالسَّيْفِ...

La derecha y la izquierda son perdición, el medio es el camino: un camino donde está lo que queda del libro y los vestigios de la profecía. Dios educó a esta comunidad de dos maneras: el azote y la espada...²

En este caso, 'Alī b. Abī Ṭālib emplea la locuacidad en su discurso con el objetivo de clarificar, pues, de hecho, podría ser más conciso si dijéramos: . إن الله أدب هذه الأمة بالسوط وبالسيف. Sin embargo, es muy común hacer gala de locuacidad en los discursos públicos y en otros géneros, como el epistolar:

وكيف، حين اختلف في أمر الآخرة، لم يختلف في أمر الدنيا، فيكون
خائف الآخرة لربه كخائف الدنيا لسلطانته

¹ Véase p. 203 de la edición del *Libro del ascetismo* y pp. 512 de la traducción.

² Véase p. 100 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 212 de la traducción.

Cómo es que cuando se discrepó en los asuntos del otro mundo, no se discrepó en los asuntos de este, así quien teme el otro mundo por su Señor y quien teme este mundo por su poder...¹

La repetición de los elementos léxicos y de las estructuras sintácticas otorga locuacidad al discurso.

Como hemos visto, *‘ilm al-ma ‘ānī* analiza el sistema de ordenación de las palabras del discurso. En retórica árabe, existe una fuerte unión entre las estructuras lingüísticas y los efectos pragmáticos, por lo que la organización de los elementos léxicos del discurso afecta directamente a su interpretación pragmática, que varía en función del orden de las palabras.

A través de los ejemplos propuestos, hemos comprobado el papel fundamental que desempeña el sistema de ordenación de las palabras dentro del discurso; hemos señalado los cambios que se producen en la anteposición o posposición de sujeto, objeto, sintagma preposicional...; así como los efectos que producen ciertas partículas sobre el significado de la oración. Con el fin de aclarar las disciplinas y funciones de *‘ilm al-ma ‘ānī*, a continuación, ofrecemos un cuadro-resumen:

‘Ilm al-ma ‘ānī

Declarar	Expresar impotencia o debilidad, rogar compasión o ganarse la simpatía de la audiencia, exhortar, expresar remordimiento o angustia, alabar algo o alguien, jactarse...
Informar	Solicitar información u ofrecer información no requerida
Anteposición y posposición	Destacar la importancia de uno de los componentes de la oración

¹ Véase pp. 205 de la edición del *Libro del ascetismo* y p. 514 de la traducción.

<i>Al-musnad ilaihi</i>	Clarificar, destacar, rebatir la opinión del receptor, crear suspense, confirmar, especificar, generalizar
<i>Al-musnad</i>	<p>Determinado: denotar restricción, especificar por contraste, ofrecer información parcialmente conocida</p> <p>Indeterminado: ofrecer información desconocida, alabar o criticar algo o a alguien</p>
El verbo y sus complementos	<p>Complementos: sujeto, objeto, sintagma preposicional y partículas condicionales</p> <p>Anteposición y posposición de estos elementos</p> <p>Oraciones condicionales: significado de las partículas condicionales</p>
Excepción	Especificar, ser conciso, afirmar, dirigir la atención del oyente, aludir por oposición
Conjunción	ف و ثَمَّ, partículas de adición, partículas adversativas, partículas causales, partículas temporales
Disyunción	Afirmar léxicamente y afirmar semánticamente
Concisión, moderación y locuacidad	Adecuarse a las circunstancias que rodean el discurso.

4.3.1.2. *ʿIlm al-bayān*

Y sobre ello habló Ġaʿfar b. Yaḥyà al-Barmakī y le dijeron: “¿Qué es la elocuencia?” Dijo: “La palabra recoge completamente vuestro pensamiento y refleja plenamente vuestra intención, arrancando toda ambigüedad, de manera que no tenéis ninguna necesidad de comprender aquello que quiere decir; el *bayān* ha de estar libre de rebuscamientos, alejado de todo artificio, sin oscuridad, y debe poder ser comprendido sin interpretación”.¹

En retórica, *ʿilm al-bayān* hace referencia a las figuras retóricas que embellecen el discurso y son la clave de la elocuencia y el medio de convencer a la audiencia de la veracidad de la tesis expuesta. Las tres figuras principales que se analizan en los estudios de retórica árabe son el símil, la alegoría y la metonimia.

4.3.1.2.1. El símil

El símil es un modo de discurso estético cuyo objetivo es aclarar una opinión o sentimiento, unir dos significados próximos entre sí o comparar dos elementos para alabarlos o criticarlos (Abdul-Raof 2006: 198).

Es una de las figuras a las que nuestro autor dedica un capítulo en el *Libro del saber y de la elocuencia*, llamado “La belleza del símil en la poesía”², por ello los ejemplos que ofrecemos a continuación han sido tomados de ese apartado.

Debemos tener en cuenta que los símiles árabes pueden no ser apreciados en otros idiomas, como el castellano, por lo que, en muchas ocasiones, debemos ir más allá de la frase y comprender el contexto histórico, social, cultural..., para poder entender el sentido de ciertos símiles. Por ejemplo, se compara al hombre generoso con el mar o con la lluvia; al hombre valiente se lo compara con el león; una persona paciente puede ser equiparada con la montaña; el cabello negro se asemeja a la noche, mientras que el gris se compara con el día; los dientes se equiparan al hielo o a las perlas...

El símil está compuesto por cuatro elementos:

¹ Véase p. 144 de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

² Véase p. 157 y ss. de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

- a) *Al-mušabbah*. La persona, animal o cosa que se compara con otra entidad.
- b) *Al-mušabbah bihi*. El elemento con el que comparamos *al-mušabbah*.
- c) *Wağh al-tašbīh*. La característica que comparten los componentes anteriores (es posible que no se mencione con el fin de obtener un discurso conciso).
- d) *Adāt al-tašbīh*. Las palabras que señalan la comparación:

- 1) Las partículas كَأَنَّ، كَأَنَّ
- 2) Los sustantivos مثل، مثيل، شبه، شبيهه، مشابه، مساو، مضارع
- 3) Los verbos يضاهي، يماثل، يشابه، يحاكي، يضارع

Veamos un ejemplo:

ووجهٌ كبيض القطا الأبرش

...y una cara moteada como el huevo de la ganga¹

En este caso, *al-mušabbah* es *وجهٌ* (cara), *al-mušabbah bihi* es *بيض* (el huevo de la ganga), *wağh al-tašbīh* es *الأبرش* (moteada) y *adāt al-tašbīh* es *ك* (como). Como hemos señalado, podríamos eliminar *wağh al-tašbīh* (en este caso, el adjetivo “moteada”) siempre que fuera evidente para la audiencia. De este modo, si decimos *التفاحة حلوة كالعسل* (“la manzana es dulce como la miel”), sería posible eliminar *حلوة* (“dulce”), pues todo el mundo sabe que la miel es dulce.

Existen varias categorías de símiles:

- a) El símil perceptible. Aquel que se relaciona con los cinco sentidos. Ejemplo:

يَحْمِلُنْ أَوْعِيَةَ السُّلَافِ كَأَمَّا
يَحْمِلُنْهَا بِأَكَارِعِ النَّعْرَانِ

Portan odres del mejor vino,

¹ Véase p. 60 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 161 de la traducción.

como si colgaran de las patas de un bulbul¹

Las uvas cuelgan de los racimos como si lo hicieran de las patas de un ruiseñor. Se trata, por tanto, de un símil visual, ya que podemos visualizar esa imagen en nuestra mente.

b) Símil cognitivo. Son símiles que denotan sensaciones cognitivas o emocionales. Ejemplo:

قيل لبُزْرُجْمِهْر: بِمِ أَدْرَكْتَ مَا أَدْرَكْتَ مِنَ الْعِلْمِ؟ فَقَالَ: بِبُكُورِ كَبُكُورِ
الْعُرَابِ، وَحِرْصِ كَحِرْصِ الْخِنْزِيرِ، وَصَبْرِ كَصَبْرِ الْحِمَارِ.

Le dijeron a Buzurğmihr:

—¿Cómo sabes lo que sabes?

— Con premura como la del cuervo, con la avidez del cerdo y con la paciencia del burro.²

Decimos que es un símil cognitivo porque lo percibimos a través de nuestra mente.

c) Símil cognitivo-perceptible. Se produce cuando comparamos una entidad perceptible por los sentidos con otra entidad cognitiva. Ejemplo:

وَمَنْسِيرٌ أَكْلَفُ فِيهِ شَعًا كَأَنَّهُ عَقْدُ ثَمَنِينَا

El pico de arriba muy curvado,

como la forma del pacto de los ochenta³

Se compara el pico de un halcón (una imagen que percibimos a través de la vista) con un elemento propio de la cultura pre-islámica de la que el oyente tiene constancia.

El símil cumple las siguientes funciones pragmáticas:

¹ Véase p. 59 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y pp. 158 de la traducción.

² Véase p. 13 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 88 de la traducción.

³ Véase p. 59 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 159 de la traducción.

a) Clarificar. Ejemplo:

وَنَاهِدٍ مِثْلَ قَلْبِ الظُّبْيِ مَا مَحْدَا

...y un pecho como el corazón del cervatillo que aún no formado.¹

Compara el pecho de una mujer con el corazón de un cervatillo, aclarando que es un cervatillo aún no desarrollado, por lo tanto, indica que la mujer tiene poco pecho.

b) Identificar. Ejemplo:

كَأَنَّ الثَّالِيلَ فِي وَهَجِهَا إِذَا سَفَرَتْ بِدَدِّ الْكِشْمِشِ

Las verrugas de su rostro

cuando se descubre parecen granos de grosella²

c) Alabar algo o a alguien. Ejemplo:

إِنَّ الْقَوَائِيَّ وَالْمَسَاعِيَّ لَمْ تَزَلْ مِثْلَ النَّظَامِ إِذَا أَصَابَ فَرِيدَا

Las rimas y las acciones generosas en el discurso

no dejan de ser como cada cuenta ensartada en el hilo³

d) Criticar algo o a alguien. Ejemplo:

لَهَا شَعْرٌ قَرْدٍ إِذَا أَرْنَيْتَ وَوَجْهٌ كَبَيْضِ الْفَطَا الْأَبْرَشِ

...tiene el pelo de un mono cuando se lo adorna,

y una cara moteada como el huevo de la ganga⁴

¹ Véase p. 60 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 160 de la traducción.

² Véase p. 60 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 161 de la traducción.

³ Véase p. 56 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 155 de la traducción.

⁴ Véase p. 60 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 161 de la traducción.

4.3.1.2.2. La alegoría

En la alegoría el significado intrínseco pasa a ser un significado extrínseco o alegórico. Existe un vínculo entre ambos significados, el cual discernimos gracias a dos tipos de indicadores: a) indicador léxico, representado por un elemento léxico que nos permite deducir el significado alegórico: كان المطر في السوق, no traducimos “la lluvia estaba en el zoco” (pues carece de sentido), sino “el hombre generoso estaba en el zoco”; b) indicador cognitivo, se refiere a nuestro sentido común para discernir los elementos implícitos: شرب أحمد ماء النيل (“Aḥmad bebió el agua del Nilo”), sabemos que Aḥmad no bebió toda el agua del Nilo gracias a nuestro sentido común (Abdul-Raof 2006: 209).

Podemos emplear la alegoría cuando existe un vínculo semántico entre el significado alegórico y no-alegórico, cuando este vínculo se basa en la semejanza o en la diferencia y debe haber un indicador que señale la distinción entre el significado denotativo y el alegórico.

Distinguimos entre dos tipos de alegorías:

a) **Alegoría cognitiva.** Consiste en atribuir el significado de un verbo a algo o a alguien diferente a lo que se refiere el propio verbo. Existen varios tipos de alegoría cognitiva en función de la relación que se establece entre el verbo y su significado alegórico:

1) Relación causal. Ejemplo:

ثم قال: إن للعلم آفةً وهجنةً ونكداً، فأفئته نسيانُهُ، ونكده الكذبُ

فيه، وهجنته نشره عند غير أهله.

Después dijo: “En verdad el saber tiene un defecto, un error y un problema. Su defecto es su olvido, su error es la mentira y su problema es que se propaga en otros pueblos”.¹

Nuestro sentido común nos permite percatarnos de que el saber es un ente abstracto, por lo que no es capaz de olvidar, mentir o

¹ Véase p. 9 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 81 de la traducción.

propagarse por sí mismo. En realidad, el sujeto es el hombre sabio, causa de las acciones expresadas por los verbos.

2) Relación temporal. Ejemplo:

من عاش أخلقت الأيام جدته

Al que vive, los días desgastan su frescura...¹

Se atribuye la acción del verbo أخلق (desgastar) a الأيام (los días), al que se otorga un significado alegórico, pues “los días” no pueden ejercer la acción de “desgastar algo”.

3) Relación de lugar. Ejemplo:

وقال الخليل: منزلة الجهل بين الحياء والأئفة.

Dijo al-Ḥalīl: “La morada de la ignorancia se halla entre la timidez y la vergüenza”.²

La ignorancia, la timidez y la vergüenza son entes abstractos, por lo que no pueden ocupar un lugar, de ahí su sentido alegórico en esta frase.

4) Relación morfológica. Ejemplo:

وما كنت إلا كما قال القائل

...y tan solo fuiste aquel que dijo ...³

Existe una relación morfológica entre قال (“decir”) y القائل (“el que dice”). Literalmente, deberíamos traducir “dijo el que dice”, atribuyendo la acción del verbo a su participio activo, en lugar de a un sujeto como الرجل (“hombre”).

5) Relación de sujeto. Ejemplo:

يا عجباً لامرئٍ ظلومٍ مُستيقنٍ أنه يموت

...sabiendo con certeza que va a morir,

¹ Véase p. 178 de la edición del *Libro del ascetismo* y p. 483 de la traducción.

² Véase p. 13 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 88 de la traducción.

³ Véase p. 174 de la edición del *Libro del ascetismo* y p. 479 de la traducción

qué raro que el hombre sea injusto¹

Como vemos en el ejemplo, se emplea el participio pasivo del verbo (ظلم) con el significado alegórico del participio activo (ظالم: opresor, injusto, tirano).

6) Relación de objeto. Ejemplo:

يعيش زيد عيشة راضية

Zayd vive una vida satisfactoria²

Se emplea un participio activo (راض) con el significado alegórico de un participio pasivo. La oración debería leerse: يعيش زيد عيشة مرضياً عنها (Zayd vive una vida con la que está satisfecho).

La alegoría cognitiva desempeña tres funciones: concisión, ocultar el significado no alegórico³ y el efecto estético.

b) Alegoría lingüística. La alegoría lingüística hace referencia a la metáfora y a la hipálage. La **metáfora** se compone de tres elementos: *al-musta 'ār minhu*, *al-musta 'ār lahu* y *al-musta 'ār*. Veamos un ejemplo:

الصمتُ منامٌ والكلامُ يقظةٌ

El silencio es un sueño y las palabras son el despertar.⁴

En esta frase, *الصمت* (el silencio) y *الكلام* (las palabras) representarían *al-musta 'ār lahu*, mientras que *al-musta 'ār minhu* serían *منام* (sueño) y *يقظة* (despertar), por último, el vínculo que se establece entre silencio y palabras y sueño y despertar se denomina *al-musta 'ār*. Existen diferentes tipos de metáforas, que explicaremos a continuación:

1) Metáfora explícita. Se elide *al-musta 'ār lahu*. Ejemplo:

أكره أن يكون عقل الرجل على طرف لسانه.

¹ Véase p. 53 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 150 de la traducción.

² No hemos hallado ejemplos de este caso en nuestra obra, por lo que lo hemos tomado de Abdul-Raof (2006: 216).

³ En la oración *زيد قتله غباءه* (En cuanto a Zayd, lo estupidez lo mató), el sujeto alegórico *غباءه* oculta al verdadero sujeto, el asesino real o causa de la muerte. Véase Abdul-Raof (2006: 217).

⁴ Véase p. 46 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 160 de la traducción.

Odio que el intelecto del hombre esté en la punta de su lengua.¹

Al-musta'ār lahu no aparece, pero podemos deducir que se trata de “las palabras” (الكلمات).

2) Metáfora implícita. Se elimina *al-musta'ār minhu*, es decir, sucede lo contrario que en la metáfora explícita:

أَكْرَهُ أَنْ يَكُونَ عَقْلُ الرَّجُلِ عَلَى الْكَلِمَاتِ

Odio que el intelecto del hombre esté en las palabras

3) Metáfora proverbial. La comprensión de este tipo de metáfora se realiza gracias a al conocimiento o al sentido común del oyente.

Ejemplo:

يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ، لَا تُثَقِّمُوا اللُّؤْلُؤَ إِلَى الْخَنَازِيرِ

Oh hijos de Israel, no arrojéis perlas a los cerdos, pues con ellas no hace nada²

En este caso, se trata de una metáfora que comprendemos gracias a nuestro acervo cultural.

4) Metáfora conceptual. No aparece *al-musta'ār lahu*, pero existe una serie de elementos léxicos que nos permiten discernirlo. Ejemplo:

لِلَّهِ مَا رَاحَ فِي جَوَانِحِهِ مِنْ لُؤْلُؤٍ لَا يُبَامُ عَنْ طَلْبِهِ

يَخْرُجَنَّ مِنْ فِيهِ فِي النَّدِيِّ كَمَا يَخْرُجُ ضَوْءُ السِّرَاجِ مِنْ هَبِّهِ

...por Dios, las perlas que alcanzan su corazón

inquietan su reclamación,

y salen de su boca haciéndose oír,

como sale de la llama la luz del candil³

¹ Véase p. 44 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 139 de la traducción.

² Véase p. 13 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 89 de la traducción.

³ Véase p. 56 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 154 de la traducción.

La oración "...salen de su boca haciéndose oír" nos proporciona la información necesaria para concluir que "las perlas" son "las palabras".

5) Metáfora absoluta. En este caso, el hablante puede prescindir de cualquier elemento léxico referente a *al-musta'ār lahu* o añadir elementos léxicos apropiados para *al-musta'ār lahu* y *al-musta'ār minhu*. Ejemplo:

تَكَلَّمَ صَعَصَعَةً بِنِ صُوحَانَ عِنْدَ مَعَاوِيَةَ فَعَرِقَ؛ فَقَالَ مَعَاوِيَةُ: بِهَرَكِ

الْقَوْلُ! فَقَالَ صَعَصَعَةً: إِنَّ الْجِيَادَ نَصَّاحَةٌ لِلْمَاءِ.

Şa'sa'a b. Şūhān habló ante Mu'āwiyya y sudó; y dijo Mu'āwiyya: "¡Te sofoca hablar!" Y dijo Şa'sa'a: "Los caballos de carreras sudan mucho".¹

En este caso, la oración "los caballos de carreras sudan mucho" es una metáfora absoluta carente de elementos léxicos que hagan referencia a *al-musta'ār lahu*, los buenos oradores, por lo que la comprensión de la metáfora viene determinada por el contexto.

Si, por otro lado, dijéramos: *بليغة* و**بليغة** *الجياد نصحاة للماء* tendríamos dos elementos léxicos, uno de ellos propio de *al-musta'ār lahu* (بليغة) y el otro aplicado a *al-musta'ār minhu* (نصحاة للماء).

4.3.1.2.3. La metonimia

La metonimia es un modo de discurso retórico cuya efectividad se basa en la concisión, en la alusión implícita. Sin embargo, esta alusión no debe suponer un gran esfuerzo de comprensión por parte del oyente, pues el discurso carecería de elocuencia a causa de la ambigüedad (Abdul-Raof 2006: 233). La metonimia se divide en tres categorías:

a) Metonimia de un atributo. Ejemplo:

المدائني قال: سئل الشعبي عن رجل، فقال: إنه لنافذ الطعنة، زكين

القعدة

¹ Véase p. 48 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 144 de la traducción.

Dijo al-Madā'inī: Le preguntaron a al-Ša'bī por un hombre, y dijo: “Es de pinchazo penetrante y firme al sentarse”¹

El hablante emplea unos atributos (“de pinchazo penetrante y firme al sentarse”) para significar que el hombre al que se refiere ejerce la profesión de sastre.

b) Metonimia del modificador. Ejemplo:

قيل: فكم بين المشرق والمغرب؟ قال: مسيرة يوم

Le dijeron: “¿Y cuánto hay entre oriente y occidente?” Dijo: “La jornada de un día”²

مسيرة يوم es la metonimia. El hablante pretende dar a entender que la distancia entre oriente y occidente es el recorrido del sol en un día.

c) Metonimia del adjetivo. Ejemplo:

... فَإِنَّهُ كَانَ يُقْرِئُ الْعَيْنَ جَمَالًا، وَالْأُذُنَ بَيَانًا

...pues al ojo lo obsequiaba con belleza y al oído con elocuencia³

El hablante ha decidido reforzar la belleza de su elogio mediante el uso dos perífrasis, en lugar de emplear dos adjetivos: جميلًا وبلغيًا (“él era hermoso y elocuente”).

Existe otro tipo de metonimia basada en una relación semántica que se establece entre el significado alegórico del término y su significado no alegórico. Sin embargo, a diferencia de la metáfora, esta relación no se basa en la similitud. Dicha relación puede basarse en diversos criterios⁴:

¹ Véase p. 72 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 178 de la traducción.

² Véase p. 77 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 185 de la traducción.

³ Véase p. 45 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 139 de la traducción.

⁴ En su obra, Abdol-Raof (2006: 225) denomina a esta figura retórica hipálage y la incluye dentro de la alegoría. Sin embargo, este concepto, tal y como nos lo explica el autor, no coincide con la definición de hipálage en castellano: “atribución de un complemento a una palabra distinta de aquella a la que debería referirse lógicamente”. Véase *Diccionario de la Lengua Española* [22ª ed.]. Consultado en línea <http://dle.rae.es/?id=KQNfj1h> (15/11/2017, 17:19). Para facilitar la comprensión de esta figura en castellano, hemos decidido incluirla dentro de la metonimia, ya que esta se define como: “Tropo que consiste en designar algo con el nombre de otra cosa tomando el efecto por la causa o viceversa”. Véase *Diccionario de la Lengua Española* [22ª ed.]. Consultado en línea <http://dle.rae.es/?id=P7kP7xl> (29/11/2017, 18:20)

1) Relación causal. Ejemplo:

...فاسقنا الغيث

...danos de beber la lluvia¹

Literalmente, no bebemos la lluvia, sino que esta es la causa de que podamos beber, es decir, el efecto que provoca la lluvia es saciar nuestra sed.

2) Relación de resultado. Ejemplo:

شِفَاءُ الْعَمَى طَوَّلَ السُّؤَالَ

El remedio de la ceguera es preguntar mucho...²

El hablante menciona el resultado causado por otra entidad que no aparece, en este caso, el resultado de la ignorancia es la ceguera de la mente.

3) Relación del todo por la parte. Ejemplo:

...وأخذت الأرضُ زُخْرُفَهَا

...comenzó la tierra a florecer³

Evidentemente, sabemos que no puede florecer toda la tierra, sino una parte.

4) Relación de la parte por el todo. Ejemplo:

ثَلَاثَ أَعْيُنٍ لَا تَمْسُهَا النَّارُ؛ عَيْنٌ حَرَسَتْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ؛ وَعَيْنٌ سَهَرَتْ

فِي كِتَابِ اللَّهِ؛ وَعَيْنٌ بَكَتْ فِي سَوَادِ اللَّيْلِ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ.

Hay tres tipos de ojos a los que no toca el infierno: el ojo que sigue el camino de Dios, el ojo que vela en el libro de Dios y el ojo que llora en la oscuridad de la noche por miedo a Dios.⁴

¹ Véase p. 139 de la edición del *Libro del ascetismo* y p. 439 de la traducción.

² Véase p. 12 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* p. 87 de la traducción.

³ Véase p. 199 de la edición del *Libro del ascetismo* y p. 508 de la traducción.

⁴ Véase p. 151 de la edición del *Libro del ascetismo* y p. 452 de la traducción.

El hablante hace uso de una parte del cuerpo, “ojos”, para referirse a “personas”.

5) Relación de generalización. Ejemplo:

إزدحم الناس يوماً على باب ابن عيينة...

Un día la gente se agolpó a la puerta de Ibn ‘Uyayna...¹

El hablante emplea la palabra الناس para generalizar, aunque en realidad se refiere a un grupo específico de personas.

6) Relación de especificación. Ejemplo:

أخبرنا داود بن أبي هند عن محمد بن عبّاد المخزومي أنّ قريشاً

قالت...

Nos informó Dāwud b. Abī Hind según las palabras de Muḥammad b. ‘Abbād al-Maḥzūmī que dijo *qurayš*...²

Se emplea el término *qurayš* en un sentido no restrictivo, cuando en realidad el hablante solo se refiere a una persona de esta tribu.

7) Relación de necesidad. Ejemplo:

كم من سراجٍ قد أطفأته الريح...

Cuántas lámparas apagó el viento...³

Consiste en una relación semántica en la que algo no sucede a menos que otra cosa haya sucedido. En este caso, dicha relación se halla en كم من سراجٍ (“cuántas lámparas”), ya que las lámparas en sí no se apagan, sino que se apaga su luz (ضوء), por lo que para que se apaguen es necesario que tengan luz.

8) Relación de pasado. Ejemplo:

...وريجاني بئقول الأرض، ولباسي الصوف...

¹ Véase p. 23 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 105 de la traducción.

² Véase p. 70 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 175 de la traducción.

³ Véase p. 130 de la edición del *Libro del ascetismo* y p. 429 de la traducción.

...mi subsistencia son los frutos de la tierra, mi ropa es la lana...¹

Decimos que se mantiene una relación de pasado porque el hablante emplea *ولباسي الصوف* (mis ropas son de lana), es decir, se refiere al material del que se hizo su ropa, pero su ropa no es lana en estado puro.

9) Relación de futuro. Ejemplo:

ولدت زوجة إبراهيم غلاماً حليماً

La mujer de Abraham dio a luz a un muchacho paciente.²

حليماً establece una relación semántica de futuro, porque cuando nace el niño, no podemos saber si será paciente o no.

10) Relación de sustitución. Ejemplo:

هَيَّ رَسُولُ اللَّهِ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ، عَنِ الْأَغْلُوطَاتِ

El Enviado de Dios, Dios lo bendiga y salve, prohibió las palabras erróneas.³

La relación se halla en *الأغْلُوطَاتِ*. No quiere decir que Mahoma prohibiera, literalmente, la existencia de palabras erróneas, sino que, como nos aclara a continuación al-Awzā'ī: "Se refiere a las cuestiones difíciles". Por lo tanto, el Profeta sustituye *صِعَابِ الْمَسَائِلِ* (cuestiones difíciles) por *الأغْلُوطَاتِ* (palabras erróneas).

11) Relación de instrumento. Ejemplo:

وَكَانَ يَقُولُ: عَقْلُ الرَّجُلِ مَدْفُونٌ تَحْتَ لِسَانِهِ

Y se decía que la inteligencia del hombre está enterrada bajo su lengua.⁴

اللسان representa el instrumento con el que el hombre es capaz de hablar. El hablante pretende referirse al significado no alegórico de "lengua", es decir: la inteligencia del hombre se halla en lo que dice.

¹ Véase p. 131 de la edición del *Libro del ascetismo* y p. 430 de la traducción.

² No hemos hallado ejemplos de este tipo de hipálage en nuestra obra, por lo que lo hemos tomado de Abdul-Raof (2006:230).

³ Véase p. 8 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 79 de la traducción.

⁴ Véase p. 44 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 139 de la traducción.

12) Relación de lugar. Ejemplo:

...وَكِنْدَةَ فَأَحْذَرُهَا حِذَارِكَ لِلْحَسْفِ

... y evita a *Kinda*, pues en ella puedes perderte y desaparecer.¹

La palabra *Kinda*, a la que el hablante se refiere como un lugar, hace alusión a las personas de la tribu del mismo nombre.

13) Relación de estado. Ejemplo:

سأل زيادٌ رجلاً بالبصرة: أين منزلك؟ فقال: واسِطٌ...

Ziyād le preguntó a un hombre en Basora: “¿Dónde está tu casa?” Dijo: “En Wāsiṭ”...²

El hablante menciona un lugar, Wāsiṭ en Iraq, pero su intención es referirse al estado o situación en el que está su casa, no a un lugar geográfico. En este caso, Wāsiṭ se refiere al “centro”, pues como se explica posteriormente, la casa de este hombre estaba junto a un cementerio y, por lo tanto, entre el mundo de los vivos y de los muertos, es decir, en el medio.

Igualmente, cuando decimos *هو في رحمة الله*, nuestra intención es expresar que él está en el Paraíso, no literalmente en la gracia de Dios.

Como hemos visto, *‘ilm al-bayān* incluye el símil, la alegoría y la metonimia. A continuación, ofrecemos un cuadro resumen:

¹ Véase p. 30 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 116 de la traducción.

² Véase p. 76 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 184 de la traducción.

‘Ilm al-bayān

Símil	Tipos: perceptible, cognitivo, cognitivo-perceptible Funciones: clarificar, identificar, alabar y criticar Alegoría cognitiva (establece relaciones de causa, tiempo, lugar, morfemas, sujeto y objeto) Alegoría lingüística: <ul style="list-style-type: none">• Metáfora (explícita, implícita, proverbial, conceptual y absoluta)
Alegoría	
Metonimia	Tipos: de atributo, del modificador, del adjetivo y de relaciones semánticas.

4.3.1.3. *‘Ilm al-badī‘*

Esta disciplina retórica analiza los mecanismos de embellecimiento del discurso necesarios para eliminar su ambigüedad y para hacerlo compatible con el contexto (Abdul-Raof 2006: 239).

El embellecimiento del discurso es un mecanismo lingüístico y estilístico cuyo objetivo es adornar el discurso. Existen diferentes maneras de embellecer el discurso, para lograrlo el hablante debe evitar el uso de préstamos (ليبرالي, liberal), la catacresis, la agramaticalidad y la transgresión de los requisitos marcados por el contexto.

Existen dos categorías dentro de *‘ilm al-badī‘*: ornato semántico y ornato léxico.

a) **Ornato semántico.** Dentro de esta categoría existen varios modos de embellecimiento del discurso.

1) Crítica afirmativa. El elemento positivo se niega, mientras que el negativo aparece en una construcción de excepción. Ejemplo:

أَكْرَهُ أَنْ يَكُونَ عَقْلُ الرَّجُلِ عَلَى طَرْفِ لِسَانِهِ. يَرِيدُ أَنَّهُ لَا يَكُونُ

عَقْلُهُ إِلَّا فِي الْكَلَامِ.

“Odio que el intelecto del hombre esté en la punta de su lengua”. Quería decir que el intelecto no está sino en las palabras.¹

¹ Véase p. 44 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 139 de la traducción.

2) Antítesis. Consiste en la combinación de dos elementos opuestos.

Ejemplo:

... ولم يُنْسِكْ بلاءُ الدنيا بلاءَ الآخرة...

... las pruebas de este mundo no te han hecho olvidar las del otro ...¹

3) Apóstrofe. El hablante interpela a un ente no humano, estableciendo con él un diálogo ficticio, ya que el objeto no puede contestar u oír el discurso.

Normalmente, viene introducido por la partícula de vocativo (يا). Ejemplo:

يا سماءُ أستمعي، يا أرضُ أنصتي...

Oh cielo, escúchame, tierra, préstame atención...²

4) Asteísmo. Consiste en una alabanza, en la que se niega el elemento negativo y se emplea una construcción de excepción. Ejemplo:

ليس الملقُّ من أخلاق المؤمن إلا في طلب العلم

No está la adulación entre las costumbres del creyente, salvo cuando busca el conocimiento.³

5) Quiasmo. La proposición consta de dos partes, la primera de las cuales se da en el orden contrario al de la segunda. Ejemplo:

إذا سَرَّكَ أن تَعْظُمَ في عَيْنِ مَنْ كُنْتَ في عينه صغيراً، ويصغُرُ في

عينكَ من كان في عينكَ عظيماً فتعلَّم العريية...

Si te place ser grande a los ojos de quien parecías pequeño, se empequeñecerá a tus ojos quien te parecía grande, aprenderás árabe ...⁴

6) Concepto. El hablante rechaza una idea y ofrece sus propias justificaciones. Ejemplo:

¹ Véase p. 137 de la edición del *Libro del ascetismo* y p. 436 de la traducción.

² Véase p. 125 de la edición del *Libro del ascetismo* y p. 426 de la traducción.

³ Véase p. 11 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 85 de la traducción.

⁴ Véase p. 37 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 127 de la traducción.

يَا كُمَيْلُ، الْعِلْمُ خَيْرٌ مِنَ الْمَالِ، لِأَنَّ الْعِلْمَ يَحْرُسُكَ وَأَنْتَ تَحْرُسُ الْمَالَ،
وَالْمَالُ نَنْقُصُهُ النِّفْقَةَ، وَالْعِلْمَ يَزْكُو عَلَى الْإِنْفَاقِ.

Kumayl, el saber es mejor que el dinero, porque el conocimiento te protege y al dinero lo proteges tú, y el dinero disminuye gastando, pero el saber aumenta gastando.¹

7) Epánodo. Esta figura consiste en repetir palabras para formar una idea.
Ejemplo:

وَأَعْلَمُوا أَنَّ مَنْزِلَةَ الصَّبْرِ مِنَ الْإِيمَانِ كَمَنْزِلَةِ الرَّأْسِ مِنَ الْجَسَدِ، فَإِذَا
ذَهَبَ الرَّأْسُ ذَهَبَ الْجَسَدُ، وَإِذَا ذَهَبَ الصَّبْرُ ذَهَبَ الْإِيمَانُ.

Sabed que la importancia de la paciencia con respecto a la fe es igual que la importancia de la cabeza con respecto al cuerpo, pues si la cabeza se va el cuerpo también, y si se va la paciencia, se va la fe.²

8) Epístrofe. Consiste en la repetición de la misma palabra o expresión al final de la frase. Se da, principalmente, en el *Corán*, al final de la aleya. Ejemplo:

﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾

{¿Cuál, pues, de los beneficios de vuestro Señor negaréis?}³

9) Epítrope. Esta figura se emplea en la argumentación y en el debate. El hablante acepta la tesis de su oponente y la usa para contra él. Ejemplo:

قَالَ الْمُرْتَدُّ: أَوْحَشَنِي مَا رَأَيْتُ مِنْ كَثْرَةِ الْاِخْتِلَافِ فِيكُمْ؛ قَالَ الْمَأْمُونُ:
لَنَا اِخْتِلَافَانِ...

—Tanta diferencia entre vosotros me afligió.

—Tenemos dos diferencias...⁴

¹ Véase p. 10 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 82 de la traducción.

² Véase p. 9 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 82 de la traducción.

³ Véase Cortés (1999: 709). Esta oración se repite en numerosas ocasiones en la azora 55.

⁴ Véase p. 35 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 125 de la traducción.

En este caso, al-Ma'mūn admite que existen diferencias y emplea este argumento para convencer a su oponente de que regrese al Islam.

10) Epizeuxis. El hablante repite una palabra o expresión para afirmar algo. Ejemplo:

اللهم أنت إله مَنْ فِي السَّمَاءِ وَإِلَهَ مَنْ فِي الْأَرْضِ لَا إِلَهَ فِيهِمَا غَيْرُكَ،
وَأَنْتَ جَبَّارٌ مَنْ فِي السَّمَاءِ وَجَبَّارٌ مَنْ فِي الْأَرْضِ لَا جَبَّارَ فِيهِمَا
غَيْرُكَ، وَأَنْتَ حَكَمٌ مَنْ فِي السَّمَاءِ وَحَكَمٌ مَنْ فِي الْأَرْضِ لَا حَكَمَ
فِيهِمَا غَيْرُكَ، وَأَنْتَ مَلِكٌ مَنْ فِي السَّمَاءِ وَمَلِكٌ مَنْ فِي الْأَرْضِ...

Oh Señor, Tú eres el Dios que está en el cielo, el Dios que está en la tierra y no hay en ellos más dios que Tú. Tú eres Todopoderoso en el cielo y en la tierra, no hay otro Todopoderoso más que Tú. Tú eres el juez en el cielo y en la tierra, no hay otro juez más que Tú. Tú eres el rey del cielo y de la tierra, no hay otro rey más que Tú...¹

11) Eufemismo. Se trata de una referencia implícita a algo desagradable para evitar la vergüenza o para mostrar respeto al oyente. Ejemplo:

...وقالوا: كيف أصبح مَنْ تَصِلُ يَا أَبَا أُمَيَّةَ؟ فقال: الآن سَكَنَ
عَلَّزُهُ وَرَجَاهُ أَهْلُهُ.

...preguntando: “¿Cómo está aquel de quien no te separas, oh Abū Ummaya?”. Y dijo: “Ahora descansó de su angustia y su gente pide por él”.² (es decir, murió).

12) Respuesta evasiva. El hablante responde algo diferente de lo que le han preguntado. Es una técnica retórica para sorprender al que pregunta. Ejemplo:

قِيلَ لِمَيْمُونِ بْنِ مِهْرَانَ: كَيْفَ رِضَاكَ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى؟ قَالَ: نِعْمَ الْمَرْءُ
عَمْرُو بْنُ مَيْمُونٍ.

¹ Véase p. 141 de la edición del *Libro del ascetismo* y p. 441 de la traducción.

² Véase p. 71 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 176 de la traducción.

Le dijeron a Maymūn b. Mihrān: “¿Estás satisfecho de ‘Abd al-A‘lā?” Dijo:
“Qué hombre tan excelente ‘Amr b. Maymūn”.¹

13) Exordio. El hablante presenta las ideas principales sobre las que va a hablar con el objetivo de captar la atención del oyente. Ejemplo:

أيها الناس إني أريد الحج، وقد استخلفتُ عليكم أبنِي...

Oh gente, yo quiero hacer la peregrinación, puse a mi hijo en mi lugar...²

14) Hipérbole. Consiste en una exageración. Ejemplo:

سأبكيك حتى تُنفدَ العينُ ماءها وَيَشْفِي مَنِّي الدمعُ ما أتوجعُ

Te lloraré hasta que se agote del ojo su agua

y me curen las lágrimas mis dolores.³

15) Lítotes. Consiste en afirmar mediante la negación para atenuar o enfatizar el contenido. Ejemplo:

وصل إليّ كتاب منك، فما رأيتُ كتاباً أسهلَ فنوناً، ولا أملسَ

متوناً، ولا أكثرَ عيوناً، ولا أحسنَ مقاطعَ ومطالعَ، ولا أشدَّ على

كلِّ مَفْصِلٍ حَزّاً منه...

Me llegó tu carta y no vi una misiva más fácil, con un texto tan pulido, con más conocimientos, ni con mejores pasajes ni introducciones, ni de capítulos tan bien definidos...⁴

16) Antítesis múltiple. Es la contraposición de grupos de palabras con significados opuestos. Ejemplo:

...وباع نافداً بياق، وقليلاً بكثير، وخوفاً بأمان؟

¹ Véase p. 69 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 174 de la traducción.

² Véase p. 106 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 219 de la traducción.

³ Véase p. 153 de la edición del *Libro del ascetismo* y p. 455 de la traducción.

⁴ Véase p. 86 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y pp. 197 de la traducción.

¿...quien cambie lo que se agota por lo permanente, lo poco por lo mucho, el miedo por la seguridad?¹

17) Oxímoron. Consiste en mencionar dos antónimos, próximo el uno al otro.

Ejemplo:

...وإن العالم الأخرق يطرد الناس عن علمه بالهتد والإكثار.

...pero el sabio necio expulsa a la gente de su saber con cháchara y charlatanería.²

18) Antanaclasis. Consiste en el uso de un término polisémico, el oyente solo tiene en consideración uno de los significados, mientras que el hablante se refiere al otro. Ejemplo:

كان سنان بن مكمّل النميريّ يساير ابن هُبَيْرَةَ يوماً وهو على بغلة،

فقال له عمر بن هبيرة: عُضَّ من بغلتك؛ قال: كلا! إنها مكتوبة.

Sinān b. Mukammil al-Numayrī acompañaba a Ibn Hubayra un día mientras iba montado en una mula, y le dijo ‘Umar b. Hubayra: “Bájate de la mula”; dijo: “¡No! Está registrado”.³

Se produce un malentendido causado por frase “bájate de la mula”, que el otro entiende como “denigra tu mestizaje”, por lo que responde que su ascendencia está registrada.

19) Personificación. Se atribuyen características humanas a una entidad no humana. Ejemplo:

قال: للحجارة لا يكبرُ صغيرُها ولا يهزمُ كبيرُها...

Que las piedras pequeñas no se hacen grandes, ni las grandes envejecen.⁴

20) Cita. El hablante emplea una cita de una o varias fuentes, que, en principio, el oyente conoce. Ejemplo:

¹ Véase pp. 107 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 220 de la traducción.

² Véase p. 12 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 86 de la traducción.

³ Véase p. 73 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 179 de la traducción.

⁴ Véase p. 81 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 192 de la traducción.

قال قيس بن عاصم: الشيب خطام المنية.

قال آخر: الشيبُ بريدُ الحمام.

قال آخر: الشيب توأم الموت.

Dijo Qays b. 'Āsim: "Las canas son la sogá de la muerte".

Dijo otro: "Las canas son el mensajero de la muerte".

Dijo otro: "Las canas son iguales a la muerte".¹

21) Pregunta retórica. Es una manera de embellecer el discurso, en la que el hablante pregunta sin esperar respuesta. Ejemplo:

... لا يزرعن ولا يحصدن ولا يجمعن في الأهراء، وأبوكم الذي في

السماء هو الذي يرزقهن، أفلستم أفضل منهن؟ وأيكم الذي إذا

جهد قدر أن يزيد في طوله ذراعاً واحداً! فلم تهتمون باللباس؟

... mirad a las aves del cielo, ellas no siembran, no cosechan ni lo acopian en graneros, vuestro padre que está en el cielo es quien les da sustento, ¿acaso no sois vosotros mejores que ellas? ¿Cualquiera de vosotros si se esfuerza puede alargar un solo brazo! ¿Por qué os preocupáis por la ropa?

²

22) Sarcasmo. Se trata de una forma de reprochar algo a alguien diciendo algo positivo, aunque la intención es expresar lo contrario. Ejemplo:

... ثم قال: أمير المؤمنين هذا، وأشار إلى معاوية، فإن يهلك فهذا،

وأشار إلى يزيد، فمن أبي فهذا، وأشار إلى سيفه. فقال معاوية: أنت

سيّد الخطباء.

...después dijo: "Este es el príncipe de los creyentes —señalando a Mu'āwiyya — y si muere, este —señalando a Yazīd— y quien lo rechace,

¹ Véase p. 182 de la edición del *Libro del ascetismo* y p. 488 de la traducción.

² Véase p. 132 de la edición del *Libro del ascetismo* y pp. 431-432 de la traducción.

este —señalando a su espada”. Dijo Mu‘āwiyya: “Tú eres el señor de los oradores”.¹

23) Enfoque académico. Es una herramienta empleada en la argumentación y el debate, mediante la que el hablante pretende exponer una evidencia cognitiva para rebatir a su oponente. Ejemplo:

قال له: يا مُوبِدُ؛ أنا وأنت على طَرْفِ الدنْيا فقلْتُ لك يا مُوبِدُ:
إني لا أرى شيئاً، فقلْتَ لي: ولمْ لا تَرى؟ فقلْتُ لك: ليس ها هنا
ظلامٌ بمنعني، قلتَ لي أنت: يا هشامُ، إني لا أرى شيئاً، فقلْتُ لك:
ولمْ لا تَرى؟ قلتَ: ليس ضياءٌ أنظر به؛ فهل تكافأتِ الملتان في
التناقض؟ قال: نعم، قال: فإذا تكافأتا في التناقض لم تتكافأ في
الإبطال أن ليس شيء؟ فأشار الموبدُ بيده أن أصبَّت.

— Mūbaḍ, tú y yo estamos sobre el borde del mundo y dije” Mūbaḍ, yo no veo nada”, y me respondiste: “¿por qué no ves?” Y te dije que no hay oscuridad que me lo impida, entonces me contestaste: “Hišām, yo no veo nada”, y te dije: “¿por qué no ves?” Dijiste: “No hay luz en la que ver”; ¿acaso ambos principios se corresponden por oposición?

— Sí.

— Y, ¿si se corresponden por oposición, entonces no corresponde por invalidación el hecho de que no hay nada?²

24) Cambio. Consiste en el cambio de tiempo verbal, de persona o de oración verbal a oración nominal en una misma proposición. Ejemplo:

...وإنَّ قادمًا يُحَلُّ بالفوز أو بالسِّقْمَةِ لَمَسْتَحِقُّ لأفضل العُدَّة،
فأتَّقَى عبْدُ رَبِّه، ونصح نفسه، وقَدِّم توبته، وعَلَبْ شهوته، فإنَّ أجله
مستورٌ عنه...

¹ Véase p. 78 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 187 de la traducción.

² Consiste en una discusión sobre si hay algo alrededor del mundo. Véase p. 35 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 123 de la traducción.

...quien llega se instala con éxito o con desgracia, es merecedor de la mejor provisión, pues un siervo que veneró a su Señor, se aconsejó a sí mismo, ofreció su arrepentimiento, venció sus deseos, su muerte está oculta para él...¹

En este fragmento podemos observar cambios de imperfectivo a perfectivo (يحلّ) (اتقى، نصح، قدم...- يحلّ) y de oración verbal a oración nominal (وعَلَبَ) (شهوته، فإنَّ أجله مستورٌ عنه).

25) Tapinosis. Mediante el sarcasmo, el hablante menosprecia algo o a alguien. Ejemplo:

في بلادي نهر وعندكم جدول.

En mi país hay un río, vosotros tenéis una corriente.²

b) Ornato léxico. Consiste en la introducción de un elemento léxico que embellece el discurso. Si lo cambiamos por un sinónimo, el discurso perdería esta belleza. Las figuras retóricas de esta categoría son:

1) Aliteración. Consiste en la repetición de palabras que comienzan por los mismos sonidos. Ejemplo:

أخذته الحمى فطَبَخْتَهُ طَبْخاً وَفَضَحْتَهُ فَضْحاً وَفَنَخْتَهُ فَنَخاً...

Lo encendió la fiebre y lo enardeció, lo abatió, batió sus defensas y lo postró en el abatimiento...³

En árabe, esta figura se consigue mediante el uso del complemento absoluto. Nótese que en la traducción al castellano no se aprecia, por lo que sería mejor, en este caso, traducir literalmente: “Lo cogió la fiebre, lo coció cociéndolo, lo machacó machacándolo, lo debilitó debilitándolo...”.

2) Asonancia. Se trata de la repetición de la misma letra o letras al final de dos oraciones. Ejemplo:

¹ Véase p. 113 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 227 de la traducción.

² No hemos hallado ejemplos de esta figura retórica en nuestra obra, por lo que lo hemos tomado de Abdul-Raof (2006: 258).

³ Véase p. 42 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p.135 de la traducción.

لا تكن كعلماء زمن الهرج إن عُلِّموا أنفوا وإن عُلِّموا عنفوا.

No seas como los sabios cuando hay discordia, si se les enseña, desprecian, y si enseñan, enseñan con reprimendas.¹

3) Anadiplosis. Se repite la misma palabra al final de una frase y al principio de la siguiente. Ejemplo:

العلماء إذا عُلِّموا عَمِلُوا، فإذا عَمِلُوا شُغِلُوا، فإذا شُغِلُوا فُقِدُوا، فإذا فُقِدُوا طُلِبُوا فإذا طُلِبُوا هَرَبُوا.

...si los sabios saben, trabajan y si trabajan, están ocupados y si están ocupados, no se les ve, si no se les ve, son buscados y si son buscados, huyen.²

4) Paronomasia. Consiste en la repetición de palabras con sonidos similares de parentesco etimológico o no. Ejemplo:

لولا العلم لم يُطلب العمل، ولولا العمل لم يُطلب العلم...

Si no fuera por el saber no se buscaría trabajo, y si no fuera por el trabajo no se buscaría el saber...³

En este caso, علم و عمل tienen raíces diferentes.

التنجز لوعده، والخوف لوعيده

...cumplir su promesa y temer su amenaza...⁴

En este ejemplo, los términos وعد و عِد و sí comparten la misma raíz (وعد).

5) Onomatopeya. Consiste en la repetición de un sonido en una palabra, el cual está relacionado con su significado. Ejemplo:

...وليهس هامسكم.

¹ Véase p. 12 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 86 de la traducción.

² Véase p. 14 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 91 de la traducción.

³ Véase p. 14 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 90 de la traducción.

⁴ Véase p. 113 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 227 de la traducción.

...y murmure quien murmure.¹

La propia pronunciación del verbo همس evoca su significado.

6) Paralelismo. Consiste en la repetición de estructuras sintácticas. Ejemplo:

اللهم أنزل علينا في أرضنا سَكَنَها، وأنبت فيها زينتها ومرعاها.

Oh Señor, haz descender sobre nosotros en nuestra tierra su bendición y haz crecer en ella sus adornos y praderas.²

En este caso, se produce la repetición de dos estructuras de imperativo.

7) Epanadiplosis. El hablante comienza y termina la frase con la misma palabra. Ejemplo:

الملوك حُكَّامٌ على الناس، والعلماء حُكَّامٌ على الملوك.

Los reyes son los gobernantes del pueblo y los sabios son los gobernantes de los reyes.³

‘*Ilm al-badī*’ es la rama de la retórica árabe que analiza los recursos que emplea el hablante para embellecer su discurso. Dichos recursos pueden ser de tipo semántico o léxico, como vemos en la tabla-resumen que ofrecemos a continuación:

¹ Véase p. 112 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 226 de la traducción.

² Véase p. 139 de la edición del *Libro del ascetismo* y p. 439 de la traducción.

³ Véase p. 11 de la edición del *Libro del saber y de la elocuencia* y p. 85 de la traducción.

‘Ilm al-badī‘

Ornato semántico

Crítica afirmativa
AnTítesis
Apóstrofe
Asteísmo
Quiasmo
Concepto
Epánodo
Epístrofe
Epítrope
Epizeuxis
Eufemismo
Respuesta evasiva
Exordio
Hipérbole
Litote
AnTítesis múltiple
Oxímoron
Antanaclasis
Personificación
Cita
Pregunta retórica
Sarcasmo
Enfoque académico
Cambio
Tapinosis

Ornato léxico

Aliteración
Asonancia
Anadiplosis
Paronomasia
Onomatopeya
Paralelismo
Epanadiplosis

El Libro del saber y de la elocuencia

Índice de nombres propios

A

- ‘Abbās (al-), 119, 139
- ‘Abbās b. Bakkār (al-), 189
- ‘Abbās b. al-Ḥasan al-Ṭālibī (al-), 140
- ‘Abbās b. Mirdās (al-), 170
- ‘Abbās b. Zufar (al-), 149
- ‘Abd al-A‘lā, 174
- ‘Abd al-A‘lā b. ‘Abd Allāh b. ‘Āmir, 130
- ‘Abd Allāh b. ‘Abbās, 85, 140
- ‘Abd Allāh b. Aḥmad b. al-Waḍḍāḥ, 193
- ‘Abd Allāh b. al-Ahtam al-Tamīmī, 217
- ‘Abd Allāh b. ‘Āmir, 231
- ‘Abd Allāh b. Bakr b. ‘Abd Allāh al-Muzanī, 138
- ‘Abd Allāh b. al-Ḥasan, 149
- ‘Abd Allāh b. Ḥayyān, 126
- ‘Abd Allāh b. Mas‘ūd (Ibn Mas‘ūd), 90, 99, 100, 107, 150
- ‘Abd Allāh b. Mu‘āwiyya b. ‘Abd Allāh b. Ġa‘far, 83
- ‘Abd Allāh b. Muslim b. Yasār, 185
- ‘Abd Allāh al-Quršī, 208
- ‘Abd Allāh b. Sa‘d, 79
- ‘Abd Allāh b. Ṭāhir, 174, 199
- ‘Abd Allāh b. ‘Ukaym, 208
- ‘Abd Allāh b. al-Zubayr, 174, 215
- ‘Abd al-Ṣamid, 136
- ‘Abd al-‘Azīz b. Abān, 106
- ‘Abd al-‘Azīz b. Marwān, 96, 156, 163
- ‘Abd al-‘Azīz b. Ṣuhayb, 179
- ‘Abd al-Malik b. Marwān, 126, 156, 193
- ‘Abd al-Malik al-Muhallab, 234
- ‘Abd al-Malik b. ‘Umayr, 188
- ‘Abd Rabbihi al-Yaškurī, 231
- ‘Abd al-Raḥmān, 102, 177, 216
- ‘Abd al-Raḥmān b. Ḥassān, 175
- ‘Abd al-Raḥmān b. Ishāq, 208
- ‘Abd al-Raḥmān b. Yazīd, 138
- ‘Abd al-Wārith b. Sa‘īd, 98, 179
- ‘Abda b. ‘Abd Allāh, 138
- Abraham, 217
- Abū al-‘Abbās, 226
- Abū Aḥmad, 138
- Abū ‘Alqama, 133, 134

Abū 'Amr b. al-'Alā', 111, 175
 Abū 'Āšim, 118
 Abū al-Aswad, 85, 129, 135
 Abū al-'Atāhiya, 153
 Abū Bakr, 112, 119, 120, 121, 122, 175, 176, 179, 208, 209, 210, 211, 223, 230
 Abū Bakr b. Abī 'Āšim, 216
 Abū Bakr b. 'Ayyāš, 101
 Abū al-Dardā', 92, 148
 Abū Dāwud, 186
 Abū Du'wayb, 165
 Abū Ğahm b. Kanāna, 189
 Abū al-Ḥakam Marwān b. 'Abd al-Wāhid, 151
 Abū Ḥamza al-Ḥāriġī, 223
 Abū Ḥanīfa, 107, 108, 109, 118
 Abū al-Ḥasan, 135, 142, 143
 Abū al-Ḥasan al-'Uklī, 138
 Abū Ḥātim al-Siġistānī, 80, 102, 105, 107, 126, 149, 173, 174, 176, 177, 180, 182, 184, 214, 229
 Abū Hilāl, 174
 Abū al-Hindī ('Abd al-Mu'min b. 'Abd al-Qaddūs), 163
 Abū al-Hudayl, 181, 182
 Abū Hurayra, 101, 122
 Abū Hurayra al-'Iġlī, 122
 Abū Ishāq al-Fazārī, 151
 Abū Ishāq al-Šāmī, 104
 Abū Ishāq 'Ubayd Allāh b. 'Umar, 176
 Abū Ḥālid b. al-Aḥmar, 82
 Abū Ḥālid al-Numayrī, 132
 Abū al-Ḥaṭṭāb, 103, 104, 164, 186
 Abū al-Ḥayr al-Našrānī, 181
 Abū Lahab, 174
 Abū Lu'lu'a, 112
 Abū al-Maknūn al-Naḥwī, 134
 Abū Maṣūūr, 117
 Abū Ma'sar al-Madanī, 100
 Abū al-Minhāl al-Bakrāwī, 185
 Abū Mu'āwiyya, 104
 Abū Mūsā, 183
 Abū Mushir, 147
 Abū Muslim al-Ḥawlānī, 79
 Abū Nuwās, 98, 107, 148, 159, 161,
 Abū Quṭna, 117
 Abū Sahl (Bišr b. al-Mu'tamir), 208
 Abū Salama, 175
 Abū Sufyān al-Ġanawī, 99
 Abū Sufyān al-Ḥamīrī, 189
 Abū al-Ṣuhabā', 186
 Abū Ṭālib, 120
 Abū 'Ubayd, 218

Abū 'Ubayda, 98
 Abū Usāma, 104, 150
 Abū 'Uṭmān al-Naḥwī, 126
 Abū Ya'qūb al-Ḥurīmī, 95
 Abū al-Yaqzān, 182, 187
 Abū Yūsuf, 110, 180
 Abū Zayd, 132, 209
 'Aġġāġ (Ru'ba b. al-), 80, 136, 157
 Aḥmad b. al-Ḥalīl, 112
 Aḥmad b. Muḥammad Abū Naṣr, 181
 Aḥmad b. Sa'īd, 218
 Aḥṭal (al-), 170, 193
 'Alā' b. Aslam (al-), 80
 'Alā' b. al-Minhāl al-Ġanawī, 105
 'Alī b. Abī Ṭālib, 82, 88, 98, 100, 109, 113, 118, 119, 173, 180, 182, 184, 185, 189, 211, 212, 223, 226
 'Alī b. Ishāq, 108
 'Alī b. Mūsà al-Riḍà, 109
 'Amāra b. Zādān, 186
 A'maš (al-), 101, 104, 105, 107, 118, 122, 138, 190
 'Amr b. Dīnār, 103
 'Amr b. al-'Āṣ, 142, 143, 193, 230
 'Amr b. Baḥr, 181
 'Amr b. al-Iṭnāba, 167
 'Amr b. Kulṭūm, 168, 173
 'Amr b. Mālik b. Ḍubay'a, 182
 'Amr b. Maymūn, 174
 'Amr b. Qays, 82
 'Amr b. Sa'īd al-Ašdaq, 142
 'Amr b. Šamr, 107
 'Amr b. 'Ubayd, 111, 141
 Anas b. Mālik, 179
 'Antara (Abū al-Fawāris), 115, 158, 190
 Anū Širwān, 96, 146
 'Aqīl b. Abī Ṭālib, 173
 'Aqīl b. 'Ullafa, 156
 Artā b. Suhayya, 156
 A'sà Hamdān, 116
 'Āsim b. Muḥammad al-'Umarī, 112
 Ašma'ī (al-), 79, 80, 98, 99, 101, 102, 105, 107, 109, 110, 112, 117, 126, 132, 145, 149, 165, 173, 174, 175, 176, 177, 180, 182, 183, 184, 186, 190, 216, 229
 'Aṭā' b. Muṣ'ab, 95
 Aws b. Ḥaġar, 159, 165
 Awzā'ī (al-), 79, 207
 A'yan, 133
 'Ays b. Mūsà, 231
 Ayyūb, 94, 101, 106
 Azraq (al-), 97

B

Bilāl b. Abī Burda, 90, 132

Buzurǧmīhr, 83, 85, 88, 93

C

Cosroes, 93, 97

D, Ḍ, Ḍ

Ḍaḥḥāk b. Qays al-Šārī, 233

Damād, 126

Dārimī (al-), 167

Dāwud (el rey David), 120, 217

Dāwud b. Abī Hind, 175

Dāwud b. ‘Alī, 225, 226

Demócrito, 89

Di‘bil (al-Ḥuzay b. ‘Alī), 160, 170, 173

Ḍū al-Rumma, 152

F

Faḍl b. Muḥammad b. Maṣṣūr b. Ziyād (al-), 174

Fīl, 131

Fuḍayl b. Bazawān al-‘Adwānī (al-), 188

G, Ğ

Ğa‘dī (al-), 161

Ğabr b. Ḥabīb, 183

Ğa‘far (Abū ‘Abd Allāh Ğa‘far al-Šādiq), 114

Ğa‘far b. Muḥammad, 104

Ğa‘far b. Sulaymān, 226

Ğa‘far b. Yaḥyā al-Barmakī, 144, 187

Ğaḥdir al-‘Uklī, 160

Ğāmi‘ al-Muḥāribī, 189

Ğamīl, 174

Ğarīr b. Ṭa‘laba, 121

Ğurayrī (al-), 98

H, Ḥ, Ḥ

Ḥabāba, 223

Ḥabīb b. Abī Ṭābit, 101, 106

Ḥabīb b. Aws, 199

Ḥabīb b. al-Šuhayd, 101, 112, 184

Ḥafṣ b. Ğiyāt, 104

Ḥaġġāġ (al-), 81, 131, 136, 145, 183, 186, 187, 188, 189, 190, 218, 219, 221, 224

Ḥaġar b. ‘Abd al-Ğabbār, 188

Ḥālid al-Kāhilī, 98

Ḥālid b. ‘Abd Allāh al-Qasrī, 117, 231

Ḥālid b. Ḥidāš, 184

Ḥālid b. Muḥammad al-Azdī, 112

Ḥālid b. Šafwān, 83, 139, 190

Ḥalīl b. Aḥmad (al-), 90, 92, 97, 129, 132

Ḥammād (al-Rāwiyya), 184

- Ḥammād b. Salama, 175
- Ḥammād b. Zayd, 122
- Ḥārīt al-A‘ūr (al-), 100
- Ḥārīt b. Ka‘b, 177
- Ḥārīṭa b. Badr al-Ġudānī, 178
- Ḥārītī (al-), 153
- Ḥarṭima al-Ḥaras, 187
- Hārūn b. Mūsà, 122
- Hārūn b. Sa‘d al-‘Iġlī, 114
- Ḥasan (b. ‘Alī al-), 86, 99, 101, 103, 105, 109, 143, 182, 185
- Ḥasan b. Mūsà al-Ašyab (al-), 122
- Ḥassān b. Ṭābit, 120, 121, 140
- Ḥaṭ‘amī, 166
- Ḥātīm al-Ṭā’ī, 149
- Ḥayṭam (al-), 210
- Ḥayṭam b. ‘Adī (al-), 216
- Ḥayṭam b. Šālīḥ (al-), 148
- Ḥayṭam b. al-‘Uryān (al-), 133
- Hind b. Asmā’, 187
- Hipócrates, 93
- Hišām b. al-Ḥakam, 111, 119, 123
- Hišām b. Ḥassān, 103
- Hišām b. al-Qāsim, 117
- Ḥuḍayfa b. al-Yamān, 104
- Hudba b. ‘Abd al-Wahāb, 107
- Ḥumayd b. Ṭawr al-Hilālī, 165
- Ḥumayda, 116
- Ḥumaydī (al-), 151
- Ḥuraym b. Fātik, 207
- Ḥurayma b. Asad al-Murrī, 99
- Ḥuraymī (al-), 89
- Ḥusayn (b. ‘Alī al-), 109, 174, 182
- Ḥuṭay’a (al-), 141, 166, 170

I

- Ibn ‘Abbās, 85, 91, 94, 101, 151, 164, 187
- Ibn Abī ‘Alqama, 181
- Ibn Abī Naġīḥ, 99
- Ibn Abī Sa‘d, 193
- Ibn Abī Zā’ida, 117
- Ibn al-A‘rābī, 86
- Ibn ‘Awn, 106, 150, 177
- Ibn ‘Ayāš, 81
- Ibn Da’b, 106
- Ibn Durayd, 133
- Ibn al-Ḥanafīyya, 182
- Ibn Hubayra (‘Umar), 132, 179, 192
- Ibn Ishāq, 147
- Ibn Ḥawla, 113
- Ibn al-Kalbī, 190
- Ibn Mahdī, 102

Ibn al-Mubārak, 138
 Ibn Munādir, 106
 Ibn al-Muqaffa‘, 84
 Ibn Qays al-Nāşir, 118
 Ibn al-Riqā‘, 94
 Ibn al-Sammāk, 104, 146, 149
 Ibn Sīrīn (Muḥammad b. Sīrīn), 127, 184, 219
 Ibn Şubruma, 127, 177, 187
 Ibn Ŧirnūba, 132
 Ibn ‘Umar, 97, 98
 Ibn ‘Uyayna (Sufyān b. ‘Uyayna), 86, 99, 102, 104, 105, 117, 187
 Ibn Zabyān al-Taymī, 187
 Ibn al-Zubayr al-Asadī, 157
 Ibnat l-Ḥuss, 188
 Ibrāhīm (i?), 151, 185
 Ibrāhīm b. ‘Abd al-Raḥmān, 81
 Ibrāhīm b. Ismā‘īl al-Banawī, 172
 Ibrāhīm b. al-Mahdī, 96
 Ibrāhīm b. al-Manşūr, 86
 Ibrāhīm b. Muḥammad, 209
 Ibrāhīm b. ‘Umar b. Muḥammad b. ‘Alī al-Wā‘iz al-Ġazarī, 234
 ‘Iddī b. al-Riqā‘, 163
 ‘Imāra b. ‘Umayr, 138
 ‘Imrān b. Ḥudayr, 79, 99
 Imrū‘ al-Qays, 156, 159
 ‘Īsā b. Mūsā, 177
 ‘Īsā b. ‘Umar, 132, 183, 184, 229
 ‘Īsā b. Yūnis, 79
 Ishāq b. Ibrāhīm, 97
 Ishāq b. Ibrāhīm b. Ḥabīb b. al-Şuhayd, 101
 Ishāq b. Sulaymān, 220
 Ismā‘īl (i?), 81
 Ismā‘īl b. Ġazwān, 95
 Ismā‘īl b. Muslim al-Makkī, 118
 Ismā‘īl b. Raġā‘, 101
 Ismā‘īl b. Ummiyya Walayt b. Abī Sulaym, 98
 Iyās b. Qatāda, 149
 Iyās b. Mu‘āwiyya, 112

J

Jesús (hijo de María), 80, 115, 149

K

Ka‘b al-Aḥbār, 79
 Ka‘b b. Mālik, 167
 Kī‘, 100
 Kumayl, 82
 Kumayt (al-), 232
 Kuṭayyir, 156
 Kuṭayyir ‘Azza, 113

L

Luqmān, 81, 86, 138, 147

M

Madā' inī (al-), 145, 177, 178, 180, 182, 187, 192

Mahdī (al-), 191

Mahoma, 120, 121, 125, 129, 134, 176, 207, 226, 234

Makḥūl, 81, 138

Mālik (b. Anas al-Faqīh), 102, 103, 106

Mālik b. Asmā', 132

Mālik b. Dīnār, 91, 93, 49, 224

Mālik b. Miḡwal, 100

Mālik b. Ṭawq, 173

Ma' mūn (al-), 109, 122, 123, 124, 226, 227, 228

Ma'n b. Zā'ida, 231

Manḡūf b. Murra al-Salamī, 166

Manṣūr (al-), 225

Maslama b. 'Abd al-Malik, 139

Masrūq b. al-Aḡda', 176

Maṭar b. Nāḡia al-Yarbū'ī, 233

Maylā' (al-), 116

Maymūn b. 'Imrān, 104

Maymūn b. Mihrān, 174

Mihyār al-Rāzī, 107, 121

Mirdās b. Udayya, 217

Mis'ar, 99, 104

Mu'ād b. Rifā'a, 81

Mu'āwiyya b. Abī Sufyān, 79, 140, 142, 143, 144, 145, 150, 173, 174, 175, 176, 180, 183, 187, 189, 190, 193, 206, 213, 214, 216, 223

Mu'āwiyya b. Aws, 189

Mu'āwiyya b. Ḥayyān, 185

Mūbaḍ, 96, 123

Mubārak b. Faḍāla (al-), 185

Muḡāhid, 99

Muḡālid, 184, 210

Muḡāši, 115

Muḡīra (al-), 116, 117, 118, 122

Muḡīra b. Šu'ba (al-), 177

Muhalhil, 169

Muḡammad b. 'Abbād al-Maḡzūmī, 175

Muḡammad b. 'Abd Allāh b. Ṭāhir, 199

Muḡammad b. 'Abd al-'Azīz, 98, 175

Muḡammad b. 'Abd al-Malik, 90

Muḡammad b. Abī Ḥamza, 172

Muḡammad b. 'Alī, 185

Muḡammad b. 'Alī b. al-Ḥusayn, 122

Muḡammad b. Dāwud, 81, 151

Muḡammad b. Fuḍayl, 101, 208

Muḡammad b. al-Ḡahm, 181

Muḥammad b. al-Ḥanafiyya (Ibn al-Ḥanafiyya), 112, 182

Muḥammad b. al-Ḥasan al-Tamīmī, 193

Muḥammad b. Ismāʿīl, 101

Muḥammad b. Sallām, 130, 142

Muḥammad b. Sawwār, 103

Muḥammad b. ʿUbayd, 81, 98, 99, 138, 176

Muḥāribī (al-), 99, 100

Muḥabbal (al-), 166

Muḥtār (al-), 184

Munqid, 101

Mūsà b. Abī Dirham, 151

Mūsà b. Muḥammad, 182

Muṣʿab, 215

Musayyib b. Rāfiʿ (al-), 100

Muslim b. Abī Mariam, 110

Muslim b. ʿAmr, 185

Mutalammis (al-), 170

Muʿtamir, 101, 164

N

Nābiġa (al-), 156, 162, 165, 169

Nāfiʿ, 97, 98, 101

Nahšal b. Ḥarrī, 166

Namir b. Tawlab, 139

Nawful b. Musāḥiq, 147

Nuʿmān (al-), 162

Nuṣayb, 163

P

Platón, 92

Q

Qaʿnab, 126

Qāsīm al-Tamār, 129

Qāsīm b. al-Ḥasan (al-), 184

Qatāda, 92, 149, 174

Qaṭarī, 167

Qaṭarī al-Ḥāriġī, 224

Qays, 138

Qays b. ʿAbbād, 174

Qays b. Saʿd, 190

Qutayba b. Muslim, 145, 191, 233

R

Rabīʿa b. Abī ʿAbd al-Raḥmān, 101

Rabīʿa al-Raʿī, 146

Rafiʿ b. Salama, 126

Rawḥ b. Ḥātim, 231

Riyāšī (al-), 80, 101, 109, 130, 165

S

Šabāba b. Sawwār, 112

Šaʿbī (al-, Abū Ishāq), 81, 82, 98, 138, 177, 178, 189, 210

- Šabīb, 126
- Šabīb b. Šayba, 130
- Sa‘d b. Mālik, 183
- Sahl b. Baydā’, 121
- Sahl (b. Hārūn), 110, 132, 175
- Šahr b. Ḥawšab, 106
- Sa‘īd al-Ḥāgīb, 181
- Sa‘īd b. al-‘Āṣ, 146, 220
- Sa‘īd b. al-Musayyib, 99
- Sa‘īd b. Wahb, 95
- Sa‘īd b. Ğubayr, 186
- Salāma, 223
- Salm b. Qutayba, 177
- Salmān, 92, 93
- Šalt b. Mihrān (al-), 81
- Šaqīq al-Balhī, 107
- Šaraqī b. Quṭāmay (al-), 107
- Šarīk, 105, 191
- Ša‘ša‘a b. Šūḥān, 144
- Šayṭān al-Ṭāq (Muḥammad b. Nu‘mān), 180
- Sinān b. Mukammil al-Numayrī, 179
- Šu‘ayb b. Šafwān, 213, 220
- Šu‘ba Ayyūb al-Siḥtiyānī, 106
- Šu‘ba (b. al-Ḥaġġāg), 102
- Sufyān al-Ṭawrī, 89
- Sulayma, 129
- Sulaymān b. ‘Abd al-Malik, 136, 147, 221
- Sulaymān b. Abī Šayḥ, 188
- Sulaymān b. Dāwud (el rey Salomón), 99
- Šunābihī (al), 79
- Šuḥār al-‘Abdī, 142
- Suhayl b. Abī Šāliḥ, 101
- Suhayl b. Muḥammad, 79
- Šurayḥ, 137, 176, 177
- Suwayd, 126
- Suwayd b. Sa‘īd, 81

T, Ṭ, Ṭ

Ṭā’ī (al-), 90, 95, 135, 155

Ṭābit Quṭna, 230

Ṭalḥa b. Mušarrif, 114

Ṭalḥa b. ‘Ubayd Allāh, 100, 175

Ṭanāfisī (al-), 208

Ṭarafa, 162

Ṭāws, 164, 187

Ṭirimmāḥ (al-), 161, 170, 171

U

‘Ubayd Allāh b. al-Ḥasan, 177

‘Ubayd Allāh b. ‘Umar, 121, 176

‘Ubayd Allāh b. ‘Umar al-Ġassānī, 189

‘Ubayd Allāh b. Ziyād, 174, 194, 231
‘Ubayd Allāh b. Ziyād b. Zabyān, 191
‘Umar II b. ‘Abd al-‘Azīz, 92, 122, 220, 223
‘Umar b. Hubayra, 132, 179, 192
‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb, 92, 93, 112, 120, 121, 122, 126, 138, 142, 143, 147, 174, 176, 180, 210, 211, 223
‘Umayr b. ‘Imrān al-‘Allāf, 99
‘Umar b. Laḡā’i, 156
‘Umar b. Mihrān, 185
‘Umayr b. Rūdā, 184
Uqayšir (al-), 233
‘Urām b. Šutayr, 192
‘Urwa b. al-Ward, 169
‘Urwa b. al-Zubayr, 88
‘Uryān b. al-Hayṭam (al-), 178
Usāma b. Zayd, 138
‘Utbī (al-), 214
‘Uṭmān b. ‘Affān, 182, 184, 211, 212, 223

W

Wahb b. Munabbih, 151
Walīd b. Yazīd (al-), 83
Wāṭil b. Ḥalīfa al-Sadūsī, 234

Y

Yaḥyà b. Ādam, 138
Yaḥyà b. Ḥālid, 97
Yaḥyà b. Sa‘īd, 122
Yaḥyà b. Sa‘īd al-Umawī, 190
Ya‘lā, 105
Yazīd b. Abī Sufyān, 230
Yazīd b. al-Muhallab, 139
Yazīd b. al-Muqanna‘, 187
Yazīd b. Mu‘āwiyya, 174, 187, 191, 214, 223
Yazīd b. Qays al-Arḥabī, 182
Yūnus b. Ḥabīb, 85, 146
Yūsuf b. ‘Umar, 224

Z, Z

Zacarías (personaje bíblico), 208
Zayd b. Aḥzam, 107, 185
Zayd b. Aslam, 106
Zayd b. Kaṭīra, 135
Zayd b. Tābit, 94
Zibriqān (al-), 170
Ziyād, 91, 130, 131, 142, 176, 178, 184, 188, 216
Ziyādī (al-), 79, 98, 179
Zubayd al-Yāmī, 150
Zuhayr, 156
Zuhrī (al-), 103, 150

Zur'a b. Ḍamra, 187

Traducción y estudio
de *El Libro del*
ascetismo

de

Abū Muḥammad ben Muslim ben
Qutayba al-Dīnawarī

EL LIBRO DEL ASCETISMO

Lo que Dios, glorificado y enaltecido sea, reveló a sus profetas, la paz sea con ellos

Me contó Muḥammad b. ‘Ubayd¹: Nos contó Ḥalaf b. Tamīm según lo que dijo Abū ‘Iṣma al-Šāmī y en palabras del sobrino de Wahb b. Munabbih² que Wahb dijo: Dios reveló a uno de los profetas del pueblo de Israel, llamado Jeremías, cuando aparecieron entre ellos los pecados:

“Sería bueno que te levantas en medio de tu gente y que les informaras de que tienen corazones y no comprenden, tienen ojos y no ven y tienen oídos y no escuchan³; diles que yo recuerdo la rectitud de sus padres, lo cual me inspiró simpatía por sus hijos, pregúntales qué pensaron de las consecuencias de obedecerme. ¿Acaso fue feliz alguno de los que pecó contra mí? ¿Acaso fue desgraciado alguno de los que me prestó obediencia?

Las bestias recuerdan sus moradas y les tienen querencia, mientras que aquella gente abandonó aquello por lo que honré a sus padres y suplicó el milagro sin mostrar intención. En cuanto a sus sabios, rechazaron mi derecho, sus lectores adoraron a otro que no era yo, sus ascetas no sacaron provecho de lo que se les enseñó de mi sabiduría, sus valíes mintieron sobre mí y engañaron a mis enviados, la malicia se adueñó de sus corazones y la mentira se habituó a sus lenguas. Yo divido mi grandeza y mi fuerza para incitaros a ser soldados que no comprendan sus lenguas, no reconozcan su aspecto, ni se apiaden de su llanto. Enviaré de entre vosotros a un rey poderoso y cruel, cuyas tropas sean como jirones de nubes, sus séquitos, numerosos, como los estúpidos de los proverbios⁴, como si las ondas de sus estandartes fueran el vuelo de las águilas, como si

¹ Muḥammad b. ‘Ubayd fue *mawlā* o cliente de Sa‘īd b. al-‘Āṣ (p. 148 de la traducción del Libro del saber y de la elocuencia). Véase Ṭabarī ([839-923] 1999: IV, 240).

² Wahb b. Munabbih (m. 732), historiador, adepto del Profeta Mahoma, famoso por sus conocimientos sobre noticias antiguas y sobre los profetas. Es autor de *Al-Tayğān fī mulūk Ḥimyar*. Véase *Al-Munğid: s.v. وھب بن مننبھ*.

³ Este fragmento se corresponde con Jeremías 5:21 (ed. La casa de la Biblia 1992).

⁴ Según varias máximas los estúpidos son más numerosos que los sabios, por lo que aquí se refiere a “séquitos muy numerosos”.

la carga de sus caballeros fuera el ataque final, así la civilización repitió la devastación, dejaron los pueblos desolados. ¡Maldita sea Jerusalén¹ y sus habitantes!

Cómo los humillaré para matar, haré que el vino acabe con ellos, tras el alboroto de las nupcias haré resonar los gritos de los cadáveres, tras el relincho del caballo haré volver el aullido de los lobos, tras los balcones de los alcázares, las moradas de las bestias feroces, tras la luz de las lámparas, el polvo del polvo. Reemplazaré a sus hombres por la lectura del Libro, como reprimenda de los señores, la fuerza, por la humillación, el favor, por la esclavitud. Sustituiré a sus mujeres por el aroma de la tierra, los jirones de ropa, por caminar sobre alfombras; haré de vuestros cuerpos estiércol para la tierra y con vuestros huesos, solares”.

Se dice en otro relato: “Los humillaré con todo tipo de tormento, hasta el punto de que si algún ser fuera un anillo en mi mano, la guerra lo alcanzaría; después ordenaré al cielo que sea un plato de hierro y a la tierra que sea una barra de cobre, si llueve y la tierra florece durante ese momento, mi compasión será para las bestias; después retendré la lluvia en época de cosecha y la enviaré en época de siega, si cosecháis algo durante este período, haré caer una plaga sobre ello y, si algo se salva, lo despojaré de la bendición; si me llaman, no responderé, si piden, no daré, si lloran, no tendré misericordia de ellos y si suplican, volveré mi rostro”.

Me contó ‘Abd al-Raḥmān según las palabras de ‘Abd al-Mun‘im y conforme a lo que dijo su padre que Wahb dijo: Dios, glorificado y enaltecido sea, reveló a Moisés, hijo de Manasés, hijo de José: “Sería bueno que dijeras a tu pueblo: Yo estoy exento de quien hechiza o es hechizado, de quien adivina o de aquel para quien se adivina, de quien lanza augurios o de aquel a quien se los lanzan; quien crea en Mí sinceramente, confiará en Mí con honestidad, pues Yo basto para retribuir; quien se desvíe de Mí y confíe en otro que no sea Yo, que sepa que Yo soy el mejor compañero, respondo a lo que se me ruega, lo confío todo a quien confía en Mí; quien se lo confíe a otro que no sea Yo, que se prepare para la discordia y la desgracia”.

¹ En árabe *البياء*, proviene del latín *Aeilia* Capitolina, una antigua ciudad romana construida sobre Jerusalén. *Ilyā’* es uno de los nombres árabes de Jerusalén. Véase *Mu‘ġam al-buldān*: s.v. *البياء*. Por cuestiones de contexto, más adelante diremos *Aeilia*.

Me contó con este mismo *isnād*¹: Dios reveló a David², la paz sea con él, en los salmos: “¡Oh mi muy agradecido siervo! Te he concedido los salmos, los haré seguir de mi consejo en las líneas más claras, de la revelación preservada y oculta tras los velos, así pues, adórame por ello durante días, noches y meses; ámame con todo tu corazón, haz que ame mi creación, aborrece de entre mis siervos a cada impostor insensato”; dijo: “Señor, ¿cómo hago que ames tu creación?”; dijo: “Recuérdales mis favores”.

Con este mismo *isnad* dijo: Dios reveló a Abraham, la paz sea con él, veinte páginas, y eran proverbios, ejemplos, glorificaciones, elogios y aclamaciones, en las que decía: “Oh rey poderoso, vanidoso y puesto a prueba, no te envié para que reunieras cosas del mundo terrenal, ni para que construyeras ciudades y fortalezas, sino para que respondieras por mí a la llamada del oprimido, pues yo no respondo a ella y menos si es de un infiel”.

Con este mismo *isnād*: Dios el Altísimo dijo a Isaías:

“Levántate entre tu gente y revela con la lengua”; cuando Isaías se levantó, Dios le dio la palabra con la revelación:

“Oh cielo, escúchame; tierra, préstame atención” y la tierra prestó atención y el cielo escuchó y dijo: “Dios os dice: Yo recibí a los hijos de Israel con generosidad y ellos son como la oveja perdida que no tiene pastor, di hospitalidad a la extraña, reuní a la perdida, consolé a la abatida, curé a la enferma y nutrí a la raquítica; se hicieron ingratas, se acornaron y se mataron unas a otras hasta que no quedó de ellas un hueso sano que curara a otro roto. El asno es de los que recuerdan su establo, en el que se saciaba y al que regresaba; el toro es de los que recuerdan su prado, en el que engordaba y al que volvía una y otra vez; el camello es de los que recuerdan su morada, en la que nació y a la que tiende, mientras que aquella gente no recuerda que yo les llevé el bien, siendo gente inteligente y razonable, no son un camello, ni una vaca ni un burro, así que yo les doy un ejemplo para que lo escuchen: Diles: ¿Qué opináis de que en la tierra haya desde el principio de los tiempos ruinas muertas en las que no hay construcciones, contando con señor fuerte y clemente, que se dispuso a edificar y odiaba que su tierra cayera en la ruina siendo él fuerte, que le dijeran “perdió” siendo él sabio, la rodeó con un muro, construyó un alcázar, hizo brotar un río, repartió en ella olivos, granadas, dátiles, uvas y todo tipo

¹ Es decir, la misma cadena de transmisores.

² Se refiere al rey David, hijo de Isaf (Samuel 16:11, ed. La Casa de la Biblia, 1992).

de frutos y esto se lo confió a aquel que está dotado de discernimiento y determinación, a un guardián fuerte y leal?; cuando llegó la época de la fructificación, un algarrobo dio fruto, ¿qué le dijisteis y aconsejasteis?”. Dijeron: “¡Qué mala es tu tierra! Le aconsejamos que arrancara su muro, que destruyera su alcázar, que enterrara su río y que quemara sus árboles hasta que volviera a estar en ruinas muertas en las que no hubiera construcciones”.

Dijo Dios el Altísimo: “Diles que el muro es mi alianza, que el alcázar es mi ley, que el río es mi libro, que el regente es mi profeta, que los árboles son un ejemplo para ellos y que el algarrobo son sus viles acciones; yo condené sus almas, se acercaron a mí al degollar a la cabra y a la vaca, mas no obtuve la carne ni la comí. Pidieron acercarse a mí con devoción y abstenerse de degollar las almas que prohibí, construyeron para mí casas y embellecieron para mí los templos; no tengo necesidad de que se construyan casas que no habito, ni de que se embellezcan templos en los que no entro; tan solo ordené erigirlos para ser recordado en ellos y para que se me rece, mancillaron sus almas, mentes y corazones y las destruyeron diciendo: Si tuviera el poder de unir nuestra concordia, lo habría hecho, si pudiera enseñar a nuestros corazones, lo habría hecho. Dirígete hacia dos maderos secos y escribe en ellos un libro, después ve a su asamblea, congregará a los que son, y di a los maderos: Dios os ordena que volváis a ser un solo tronco”; y les dijo esto, entonces se unieron y se convirtieron en un solo tronco, y el libro en los extremos del madero se convirtió en uno solo.

“Oh gente, Dios os dice: Yo tengo el poder de enseñar a los troncos secos y de escribir un libro entre ellos; ¿cómo no voy a poder reunir vuestra concordia si quiero?, ¿cómo no voy a poder ganar vuestros corazones?”. Dicen: “Ayunamos y no se eleva nuestro ayuno, rezamos y no se ilumina nuestra oración, pagamos la limosna y no aumenta la nuestra, clamamos con el zureo de la paloma, lloramos con el aullido de los lobos, mas con todo esto no se nos escucha, ni se nos responde”; dijo Dios el Bendito y el Altísimo: “Pregúntales ¿por qué es esto y qué es lo que Me impide responderles? ¿Acaso no soy el que más escucha, el que más ve, el más cercano de los que responden y el más clemente? ¿o es acaso porque Mis tesoros desaparecieron? ¿Cómo es que Mis manos están tendidas con el bien y lo gasto como quiero? ¿O es acaso porque la riqueza de Mis manos disminuyó? ¿Cómo es que las llaves del bien están en Mi mano y solo Yo abro y cierro? ¿Es acaso porque Mi misericordia se estrecha? ¿Cómo puede ser si Mi misericordia lo abarca todo? ¡Sólo los misericordiosos muestran compasión gracias a ella! ¿Acaso es porque la avaricia Me atormenta? ¿Cómo puede ser si Yo soy el Generoso con

los bienes, el más espléndido de quienes dan y de aquellos a quienes se pide algo? Pero, ¿cómo tomo su ayuno mientras visten con los dichos de la idolatría y la refuerzan comiendo lo prohibido? ¿Cómo ilumino sus oraciones si los corazones que a mí recurren son de quien me desobedece y viola mis prohibiciones? ¿Cómo respondo a su llamada cuando ellos hablan con su lengua y su acción está lejos de lo que dicen? ¿Cómo crecerán sus limosnas si pertenecen a los bienes de otros? Solo se la retribuiré a los usurpados. Uno de los signos de mi satisfacción es la satisfacción de los pobres”.

Dijo Wahb: De lo que contó Dios a Moisés, la paz sea con él: “Que no os gusten los adornos ni lo que se disfruta de ellos, no dirijáis vuestros ojos hacia ello, pues es la flor de la vida y del mundo terrenal y el adorno de los acomodados. Si quisiera adornaros con ornamentos, de los que Faraón sabe cuando los mira que no tiene lo que vosotros tenéis, lo haría, pero Yo os prefiero a vosotros a esto y lo apartaré de vosotros; así hago con mis seguidores, Yo los protejo de su opulencia y de su abundancia, al igual que el pastor compasivo protege a sus cabras de los pastos peligrosos; Yo preservaré su vida y su bienestar, al igual que el pastor compasivo aleja a su camello de los lugares donde este se echa y hay sarna. Esto no es por menospreciarme a Mí, sino para que consigan lo que les corresponde de Mi generosidad con salud abundante, sin que les hiera la avaricia, ni les mancillen los deseos. Que sepas que los siervos no se engalanan con adornos más exagerados de los que Yo tengo de renuncia a este mundo, pues esto es para Mí el adorno de los piadosos y de ellos; lo más puro con lo que se engalanan y llevan los siervos a Mis ojos, ropajes con los que son conocidos por la piedad y el recogimiento, les fueron impuestos la delgadez y la prosternación, en verdad, aquellos son Mis seguidores. Si te los encuentras, sé humilde con ellos y ten buen corazón y buena lengua”.

Que sepas que quien ultraje ante Mí a un protector o le tema, libra un duelo contra Mí con beligerancia, se bate contra Mí, Me pone enfrente de su alma y Me incita contra ella, pues soy el más rápido en ayudar a mis defensores. ¿Acaso aquel que combata contra Mí cree que se mantendrá en pie? ¿Acaso cree aquel que es Mi enemigo que puede desafiar Mi fuerza? O ¿acaso aquel que se apresure hacia ellos cree que Me adelantará o Me sobrepasará? ¿Cómo, si Yo soy su vengador en este mundo y en el otro y no confío su victoria a otro que no sea Yo?”.

Se dice en la Torá: Dios el Altísimo reveló a Moisés, la paz sea con él, en el monte Sinaí: “Oh Moisés, hijo de Imran, dueño de la montaña del Líbano, tú eres Mi siervo y

Yo soy tu Dios, el Juez Soberano; no humilles al pobre, ni envidies al rico por poca cosa; sé sumiso al recordarme y obediente al leer Mi revelación; hazme escuchar la delicia de la Torá con voz triste”.

De lo que Dios reveló a Jesús, la paz sea con él: “Revélame desde tu alma como preocupación tuya, haz de Mí tu provisión para tu peregrinaje, acércate a Mí con oraciones y estaré cerca de ti, confía en Mí y te bastaré, no ensalces a otro que no sea Yo, pues te abandonaré; sé paciente con la adversidad, conténtate con la sentencia emitida, sé como es Mi alegría por ti, pues Mi regocijo es ser obedecido, revive Mi recuerdo con tu lengua y que Mi amor esté en tu corazón; préstame atención en los momentos de distracción, témeme y deséame. Mortifica tu corazón con el miedo; respeta la noche para procurar Mi gozo, por el día deséame para el momento en el que estés ante Mí; esfuéstrate en hacer el bien. Levántate entre las criaturas con Mi justicia, gobierna entre ellos con Mi consejo, pues te revelé la cura de las tentaciones que hay en los corazones de entre las enfermedades de Satán, la lucidez de la vista cubierta por la fatiga; no te apegues a tu casa como si estuvieras enterrado, pues eres un ser que respira. Unta tus ojos con el kohl de la tristeza si los ociosos se burlan. Lloro por tu alma todos los días de tu vida con el llanto de quien se despidió de la familia y detestó este mundo, dejó los placeres a su gente y aumentó su deseo por estar con su dios. ¡Bienaventurado tú si conseguiste lo que prometí a los pacientes! Espera algo de este mundo día a día, conténtate con lo necesario para vivir y, de ello, que te baste con lo que está duro. ¡Degusta el sabor de aquello que queda donde estaba el alimento, de aquello que no es una delicia! Si tus ojos vieran lo que dispuse para Mis defensores, tu corazón se derretiría y tu alma se separaría del cuerpo por desearlo”.

De lo que dijo a los apóstoles: “En verdad os digo: Los árboles de la tierra viven y crecen con la lluvia del cielo, de la misma manera los corazones ven y van por el buen camino con la luz de la sabiduría; en verdad os digo: Aquel que no es deudor, es más agradable y menos preocupante que aquel que tiene una deuda, aunque su pago sea admisible, así como aquel que no cometió el pecado es más agradable y menos preocupante que quien lo hizo, aunque su arrepentimiento sea válido. Las bestias crecen mejor con mucho ejercicio y vuestros corazones no crecerán con muchos sermones, sino con severidad. Al cuerpo, si está en buen estado, le basta con poca comida, al corazón, si está sano, le basta con un poco de sabiduría. Cuántas lámparas apagó el viento, a cuántos ídólatras corrompió el orgullo. Oh hijos de Israel, escuchad lo que digo, pues el ejemplo

de quien escuche lo que digo y después obre conforme a ello será como el ejemplo de un hombre sabio que cimentó sus edificios sobre las rocas, llovió, se inundaron los valles, los vientos lo azotaron y su edificio permaneció firme y no cayó; mas el ejemplo de aquel que escuche lo que digo y después no obre conforme a ello será como el ejemplo de un hombre insolente que construyó su edificio sobre la arena, llovió, se inundaron los valles, se agitó el viento y lo azotó y su edificio cayó. Oh hijos de Israel, ¡qué poco le sirve al ciego la amplitud de la luz del sol si él no la ve! ¡De qué poco le sirve al sabio la abundancia de sabiduría si él no obra conforme a ella! En verdad os digo: El que habla con sabiduría y el que la escucha son compañeros, y el mejor de ellos es el que la reafirma con sus obras. En verdad os digo: Si encontrarais una lámpara que alumbre con alquitrán la noche oscura, os calentaríais con su luz y no os privaría de ello la peste de su alquitrán, de la misma manera os conviene tomar la sabiduría de aquel en quien la hallasteis”.

Llegó a mis oídos a través de Muḥammad b. Fuḍayl que ‘Umrān b. Salīm dijo: Llegó a mis oídos que Jesús, el hijo de María, dijo a sus compañeros: “Si sois mis hermanos y amigos, habituaos a la hostilidad y al odio de la gente; vosotros no os daréis cuenta de lo que buscáis, excepto abandonando lo que deseáis, no conseguiréis lo que queréis, salvo teniendo paciencia con lo que odiáis. Cuidado con las miradas, pues sembrarán el deseo en el corazón. ¡Bienaventurado aquel cuya vista esté en su corazón y no su corazón en su vista!”.

También dijo: Llegó a mis oídos que Jesús se presentó ante sus compañeros y vestía un jubón de lana, un alquicel y unos calzones de lino¹, iba descalzo, el pelo rapado y con barbas, lloroso y desarreglado, de color amarillento por el hambre, los labios secos por la sed, el pelo del pecho, los brazos y las piernas largo y dijo: “La paz sea con vosotros, oh hijos de Israel, yo soy aquel que puso a este mundo por debajo, sin milagros, ni méritos, ¿sabéis dónde está mi casa?”; dijeron: “¿Dónde está tu casa, oh espíritu de Dios?”; dijo: “Mi casa son los templos, mi perfume es el agua, mi condumio es el hambre, mi montura son mis pies, mi lámpara en la noche es la luna, mi lumbre en el invierno son las salidas del sol, mi comida es lo que abunda, mi fruta y mi subsistencia son los frutos de la tierra, mi ropa es la lana, mis cabellos son el miedo, mis compañeros son los enfermos y los

¹ Pantalón de lino. Dozy afirma que Pedro de Alcalá y Cobarruvias traducen este término por “bragas”. Por otro lado, Dozy lo traduce por “calzoncillos de cuero o lino”. Sin embargo, de acuerdo con el contexto, hemos decidido traducir “pantalón de lino”. Véase Dozy (1843: s.v. *تَبَان*).

pobres, me levanto por la mañana y no tengo nada, llego a la tarde y no tengo nada, mi alma es buena y soy rico, ¿¡quién es más rico y saca más provecho que yo!?”.

Leí en un libro: “¡Oh mi siervo! Un ángel generoso sigue dirigiéndose a mí con una obra detestable; Me acerqué a ti con favores y me son odiosos los pecados; mi bien hacia ti desciende, mientras que tu mal hacia mí se eleva”.

Se dice en la Torá: “Quizá tú, oh Israel, cuando saliste del desierto y entraste en Tierra Santa, la tierra de los hijos de tus padres, Abraham e Isaac, esta abundaba en trigo, cebada, leche y miel, heredaste casas que construyeron otros, pisaste las uvas que plantaron otros, comiste, bebiste y disfrutaste de la molla del trigo, golpeaste tu pecho con la mano, pateaste, al igual que las bestias cocean con sus patas, y dijiste: Con mi vigor, mi fuerza y mis cimientos heredé esta tierra y vencí a su gente, ¡olvidaste Mis favores contigo! Arrojaré el miedo en tu corazón cuando te encuentres con tu enemigo, cuando sople el viento y se agiten las hojas de los árboles, te derrumbarás, mermaré a tus hombres, dejaré viudas a tus mujeres, dejaré huérfanos a tus hijos, haré que el cielo sobre ti sea de cobre y la tierra, de hierro, no lloverá y la tierra no dará frutos, menguaré tu bendición hasta el punto de que diez mujeres se reunirán haciendo su pan en un solo horno”.

Llegó a mis oídos a través de ‘Abd al-Raḥmān al-Muḥārabī que dijo Ğa‘far b. Burqān: Llegó a mis oídos que Wahb b. Munabbih dijo: “Encuentro en el Libro que un pueblo practica otro culto, reclamando a este mundo las obras del otro, llevan pieles de oveja sobre corazones de lobos, sus lenguas son más dulces que la miel y sus almas más amargas que el aloe. ¡A mí me van a engañar o a embaucar! Juré enviarles una discordia tal, en la que hasta el benévolo se quedaría atónito”.

Leí en el Nuevo Testamento: “No pongáis vuestros tesoros en la tierra donde los gusanos los echen a perder y donde los malogren los ladrones, ponedlos en el cielo, pues allí donde estén vuestros tesoros, estarán vuestros corazones. El ojo es la lámpara del cuerpo y si tu ojo está sano, todo tu cuerpo estará iluminado. Nadie puede servir a dos señores, a no ser que quiera a uno de ellos y deteste al otro o venere a uno de ellos y ofenda al otro, de la misma manera no podéis destinar vuestras obras a Dios y a los bienes materiales. Que no os preocupe lo que comeréis, beberéis o vestiréis, ¿acaso no es preferible el alma a la comida y no es preferible el cuerpo a la ropa? Mirad a las aves del cielo, ellas no siembran, no cosechan ni lo acopian en graneros, vuestro padre que está en

el cielo es quien les da sustento, ¿acaso no sois vosotros mejores que ellas? ¡Cualquiera de vosotros si se esfuerza puede alargar un solo brazo! ¿Por qué os preocupáis por la ropa? Pensad en la camella del desierto¹, que no trabaja, ni hila la lana, yo digo: Salomón, con su grandeza, no pudo vestirse como una de ellas; si Dios viste la hierba del suelo que hoy crece y la arroja al fuego mañana, ¿acaso no sois vosotros, incrédulos míos, mejores que eso? No os preocupéis ni digáis: Qué comeremos, qué beberemos, qué vestiremos, pues solo se preocupa de esto el hijo del mundo terrenal; vuestro padre, que está en el cielo, sabe lo que os conviene; empezad y buscad el reino de Dios y el rango más alto ante él, pues eso os bastará. No os preocupéis por lo que pasará mañana, pues al mañana le basta con lo que tiene y el día ya tiene bastante de malo. Como juzguéis, seréis juzgados, como valoréis, seréis valorados. ¿Cómo es que ves la brizna de paja en el ojo de tu hermano y no ves el mástil² que hay en tu ojo? No deis a los perros lo santo, no arrojéis perlas a los cerdos. Pedid y se os dará, desead y encontraréis, abrid y se os abrirá, mirad a aquellos que quieren que la gente venga a vosotros e id vosotros a ellos igual. Entrad por la puerta estrecha, pues la puerta y el camino hacia la perdición son anchos y aquellos que los atraviesan son muchos. ¡Qué estrecha es la puerta y el camino que llevan a la vida! Y aquellos que los atraviesan son pocos”³.

Le dijo un hombre: “Te seguiré adonde vayas”; y le dijo Jesús: “Los zorros tienen madrigueras y los pájaros, nidos y no hay ningún lugar para el hijo del hombre en el que reclinar su cabeza”⁴.

Le dijo uno de los discípulos: “¿Me permites que entierre a mi padre?”; le dijo: “Deja que los muertos entierren a sus muertos y sígueme”. Dijo a sus discípulos: “No os procuréis provisiones. El pobre es digno de que se coman sus alimentos y yo os envío como los corderos a los lobos, sed cautos como las serpientes y sencillos como las palomas. Cuando entréis en la casa, saludad, si esta casa recibe vuestro saludo, entonces les llegó y si no se os devuelve el saludo, volverá a vosotros. Si alguien no os dio hospitalidad ni os escuchó, salid de su pueblo y sacudíos el polvo de los pies”⁵.

¹ Concretamente, la camella que no da leche hasta que se le dicen las palabras بَسْ بَسْ. Véase Kazimirski: s.v. بَسْ

² La Biblia (ed. La Casa de la Biblia, 1992) dice: “¿Cómo es que ves la mota en el ojo de tu hermano y no adviertes la viga que hay en el tuyo?” (Mt 7:3).

³ Mat. 6: 19 – 7:13 (ed. La casa de la Biblia 1992).

⁴ Encontramos este texto de manera similar en Mat. 8:19-20 (ed. La casa de la Biblia 1992).

⁵ Encontramos este texto de manera similar en Mat. 8:22; 10: 16 (ed. La casa de la Biblia 1992).

Me contó ‘Abd al-Raḥmān según lo que dijo ‘Abd al-Man‘am y en palabras de su padre que Wahb dijo: Sobre lo que ‘Uzayr¹ rezó a su señor en voz baja: “Oh Dios, para Ti elegiste a una criatura de todas las que creaste, de entre las plantas, elegiste a la uva, de entre las bestias, elegiste a la oveja, de entre los pájaros, a la paloma, de entre las casas, la casa de Aeilia y de Aeilia, Jerusalén, de entre todas las criaturas, al hombre, de entre los hijos del hombre, a Noé, de entre los hijos de Noé, a Abraham, de entre los hijos de Abraham, a Ismael y a Isaac, de entre los hijos de Isaac, a Israel.

Oh Dios mío, Tu elección llegó a completarse y se cumplió en todo lo que elegiste, salvo lo que sucedió con los hijos de tu amado Abraham, pues ellos se convirtieron en siervos de la gente que peca contra Ti y en servidores de Tus enemigos, ¿qué es lo que nos impuso esto?, ¿es a causa de nuestros pecados? Los pecadores son nuestros hijos, o ¿es a causa de nuestra debilidad? Pues fuimos creados débiles”.

Dijo: “Vino a mí el ángel y me habló, y mientras tanto escuché una voz que me aterrorizó, miré y he aquí que había una mujer con la cabeza descubierta, con el pelo suelto, las vestiduras rasgadas y abofeteándose la cara por la pena. Gritó con voz muy alta, se arrojó tierra sobre la cabeza. Fui hacia ella dejando lo que estaba haciendo y le dije: ¿Qué te pasa, mujer, y qué es lo que te lastima? Cuéntame tu asunto y las desgracias no te dañarán. Dijo: ¡Déjame tranquila, hombre! Mi señor es el que me hace llorar, mi desgracia es más grande de lo que ves. Dije: En Dios hay consuelo para cada desgracia, compensación para cada hombre réprobo, recompensa para cada fracasado, así que implórale ayuda, Él se interesa por ti, así que mírale. Dijo: Yo soy una mujer con muchos bienes, de mucha honra, estéril, sin hijos, donde mi esposo hay más mujeres conmigo y todas ellas tienen un hijo salvo yo, lo llevaron a amar a sus hijos y apartó su rostro de mí, me entristecí y mi familia y mi amigo también, cuando vi mi amor por él y la caída de mi posición, deseé a mi Señor, le llamé y respondió, le pedí un mozo y me lo concedió, con ello me tranquilicé y mi familia se alegró, Dios doblegó con ello a mi marido, arrancó de mí las lenguas de las necesidades, crié a un joven al que ninguna mujer había concebido como él por su bondad, belleza, resplandor y perfección, cuando alcanzó la flor de la vida y se completó con ello mi alegría, lo comprometí con una gran mujer de la tribu, sacrificué mis bienes por él, me deshice de la mejor parte de mis bienes, reuní a los hombres de mi tribu y salió caminando entre ellos hasta que entró en su casa; cuando se sentó sobre su

¹Uzayr podría identificarse con el profeta Esdras. Véase p. 560 del “Estudio sobre el *Libro del ascetismo*”.

cama, cayó de ella, se rompió el cuello y murió mi hijo. Mi obra desapareció, mi suerte fue en vano y se consumieron mis bienes, así que salí hacia este desierto, en el que lloro. No quiero ver ninguna de sus huellas ni a ninguno de sus compañeros, no dejaré de llorarle hasta reunirme con él.

Dijo ‘Uzayr: Recuerda a tu señor y piensa en él y no te dañarán las desgracias. ¿Acaso no viste las ruinas de Aeilia y ella es la señora de las ciudades y la madre de los pueblos? ¿No viste la desgracia de su pueblo siendo ellos hombres?

Dijo: ¡Ay, que Dios se apiade de ti! En verdad esto no es un consuelo para mí, no hay nada que me alivie, solo lloras a una ciudad que cayó en la ruina, si se construyera, volvería a ser como fue, solo deseas a un pueblo al que Dios prometió que atacaría a sus enemigos, yo lloro por algo que ya pasó, por una desgracia de la que no pido su anulación¹”.

Dijo ‘Uzayr: Él fue creado para lo que fue, cada cosa que fue creada para este mundo inevitablemente desaparecerá. ¿Acaso no viste que nuestra ciudad se quedó vacía de sus palacios tras su construcción y se despobló tras estar poblada y ser abundante en bienes? ¿Acaso no viste cómo cambió la belleza de su templo, se destruyó su fortaleza y se apagó su luz? ¿No viste cómo se humilló el poderío de su pueblo, cómo su nobleza fue ignorada, cómo se apagó su gloria y cómo se malogró su honor? ¿No viste cómo se quemó el libro de Dios, cómo se elevó el rango del valí de Dios, cómo fue capturada el arca de la alianza? ¿Acaso no viste a las mujeres de los reyes y a sus hijas dentro de los zocos con las piernas, los rostros y los cabellos descubiertos? ¿No viste a los ancianos en cuyos rostros había luz y calma atados con cuerdas y cadenas? ¿No viste a los sabios y a los monjes atados con correas? ¿No viste a los hijos de Moisés y de Aarón golpeados por las flechas y a los que se aliaron los malvados y los dos hijos de los reyes sirviendo a los apóstatas? ¿No viste que no se excavó una tumba para ninguno de nuestros muertos y ninguno de ellos dejó testamento para sus hijos? Los sabios están perplejos, los eruditos están agitados, los clementes están desconcertados, los consejeros están apoyados sobre sus manos, resignados.

Dijo: Mientras estaba hablando con ella, cubrió su rostro una luz como los rayos del sol que me hizo imposible mirarla, me cubrí el rostro a causa de su intensidad y me

¹ Concretamente, لا أستقبلها significa “no pido su anulación, pues sería en vano”. Véase Ibn Qutayba ([828-889] 2009: II, 298).

puse la mano sobre los ojos, después descubrí el rostro y he aquí que yo no la percibía, ni veía el lugar donde estaba, y he aquí una ciudad, de la que se alzó ante mí su fortificación con sus murallas y puertas. Cuando vi esto, caí desvanecido, vino a mí el rey, me tomó de los brazos, me levantó y me dijo: ¡Qué débil eres ‘Uzayr! Pensaste que tenías la fuerza de la que hablaste a tu Señor y presentaste excusas por los hijos pecadores de Israel. ‘Uzayr le dijo: Lo que vi y observé es lo que me debilitó e hizo marchar a mi espíritu. El rey dijo: La mujer que te habló es la ciudad por la que lloras, Dios te la presentó con forma de mujer y te habló, así pues, comprende lo que dijo: Vivió gran parte de su tiempo estéril, no tenía hijos, así era Ilyā’, con su tierra devastada, sin civilización en ella durante más de tres mil años. También dijo que Dios le otorgó un niño cuando estaba desesperada, esto fue cuando Dios vino sobre ella con la civilización y Dios envió a sus profetas y reveló Su libro. Igualmente, dijo que su hijo murió cuando su alegría era plena, esto fue cuando su gente cambió los favores de Dios y los reemplazaron y no aumentaron sus favores, sino la insolencia ante Dios y la perversión y Dios cambió lo que tenían y mandó contra ellos a su enemigo hasta que los exterminó. Dios acogió favorablemente tu intercesión a favor de tu pueblo, tu libro y tu ciudad, Dios la volverá a construir como has visto: sobre ella están sus muros y sus puertas, dentro están sus mezquitas, sus ríos y sus árboles”.

Me contó con este mismo *isnād*: Cuando Dios ordenó a Abraham que degollara a Isaac, la paz sea con ellos, y lo ofreciera como sacrificio, le confió esto a su amigo íntimo, llamado Lázaro, y le dijo el amigo: “Dios no puso a prueba con esto a nadie como a ti, pero quiere probarte y medirte. Sabes que él no te pone a prueba con esto para engañarte, ni para desviarte, ni para hacerte sufrir, ni para disminuir con ello tu rebaño, tu fe ni tu convicción, que esto no te espante, ni te cree una mala opinión de Dios, solo Dios elevó tu nombre en la adversidad por encima de toda la gente desgraciada, hasta que fuiste el más grande de ellos, tanto tú como tu descendencia, poniendo este poder por encima de ellos en cuanto a dignidad, rango y virtud; la gente paciente no lo es por la virtud de la paciencia, sino por tu paciencia; la gente no recompensa por poseer la virtud de la recompensa, sino por la tuya; la gente no se pone a prueba por el enorme honor de hacerlo, sino por tu honor. Esto no es uno de los modos en los que Dios prueba a sus defensores, porque Dios es el más generoso, el más justo en Su juicio y el más íntegro con Sus siervos como para hacer que se degüelle al buen hijo por la mano del padre, el profeta elegido. Que Dios me libre de que esto sea una sentencia contra Dios, una respuesta a Su orden o

expresé descontento sobre Su juicio con Sus siervos, pero esto es la esperanza en Él y la fe en Él. Si tu señor decide esto, sé el siervo al que mejor conozca; sé que Él no te expuso a esta gran desgracia sino por lo bien que te conoce, por tu sinceridad y por tu paciencia, para hacerte guía de la gente; no hay poder ni fuerza sino en Dios”.

Con este mismo *isnād* me contó que José, la paz sea con él, cuando estuvo siete años en prisión, Dios glorificado y enaltecido sea, le envió a Gabriel, la paz sea con él, con la buena noticia de su salida y le dijo:

—¿Me conoces, oh hombre justo?

Le dijo José:

— Veo una imagen clara y un espíritu bueno, que no se asemeja a los espíritus de los pecadores”

Dijo Gabriel:

— Yo soy el espíritu leal, el enviado del Señor de los dos mundos.

Respondió José:

—¿Cómo es que te hizo entrar por la puerta de los pecadores siendo tú el líder de los enviados y el señor de los favorecidos?

Dijo Gabriel:

—¿No sabías, oh hombre justo, que Dios purifica las casas con la virtud de los profetas, que el lugar en el que se instalan es el más puro de los territorios y que Él purificó contigo la cárcel y lo que hay a su alrededor, oh hijo de los puros?

Dijo José:

—¿Cómo me comparas con los virtuosos, me llamas con el nombre de los justos y me consideras junto a los padres de los honestos? ¡Estoy prisionero entre estos criminales!

Dijo Gabriel:

— La inquietud no ha lastimado tu corazón, la adversidad no ha cambiado tu carácter, la prisión no te ha hecho arrogante, no has pisado la alfombra de tu señor, las pruebas de este mundo no te han hecho olvidar las del otro, tu alma no te ha hecho olvidar a tu padre, ni tu padre a tu Señor; este es el momento en el que Dios te libera de tu humillación, en el que te libera de tu cautividad,

en el que muestra a la gente tu sabiduría, cree en tu visión y te hace justicia ante quien te oprimió, reúne a tus amigos, te concede la posesión de Egipto: Te hará poseedor de sus propiedades, someterá para ti a sus tiranos, humillará para ti a sus gobernadores, empequeñecerá a sus grandes hombres, hará a su gente servirte, te otorgará a sus esclavos, por ti se apiadarán de sus pobres, por ti arrojarán en sus corazones afecto y respeto, te dará autoridad e influencia sobre ellos. Hará tener a Faraón un sueño del que se despertará y una gran tristeza se apoderará de él hasta el punto de que le preocupará y no podrá dormir, su interpretación será oscura para los magos y adivinos, pero Dios te enseñará su interpretación”.

Se dice en algunos libros: Dios el Altísimo reveló a un profeta: “Si quieres vivir conmigo el día de mañana en el Paraíso, sé en este mundo único, sin igual, inquieto y triste, como el ave solitaria que continúa en el desierto y llega al agua de las fuentes y come de las ramas de los árboles; cuando la noche cae sobre ella se retira sola, abandonando el vuelo e intimando con su Señor, glorificado y enaltecido sea”.

Cuando ‘Abd Allāh b. al-Zubayr¹ fue asesinado, al-Ḥaḡḡāḡ² encontró que había dejado un cofre con candados de hierro, se sorprendió y dijo: “Aquí hay algo”. Lo abrió y he aquí otro cofre con un candado, lo abrió y he aquí un baúl en el que había una caja, lo abrió y he aquí una hoja en la que ponía: “Cuando las palabras sean un juramento, el plazo prometido sea falso, el escuadrón sea de mil hombres, el niño esté enrabiado, el invierno sea caluroso, los generosos mengüen y abunden los avariciosos, entonces habrá gacelas de color grisáceo en una montaña escarpada, lo mejor de las posesiones de los Banū al-Naḡr³”. Me contó esto Ka‘b al-Ḥibr.

¹ ‘Abd Allāh b. Zubayr (622-692) participó en las conquistas y luchó junto a ‘Ā’iṣā, la esposa del Profeta, en la Batalla del Camello. Se reveló contra los omeyas en el Ḥiḡāz y se proclamó califa tras la muerte de Yazīd b. Mu‘āwiyya. Véase *Al-Munğid*: s.v. *عبد الله بن زبير*.

² Al-Ḥaḡḡāḡ b. Yūsuf al-Ṭaqafī (m. 714), comandante y orador árabe, fundador de la ciudad de Wāsiṭ y célebre por su elocuencia en el discurso. Véase *Al-Munğid*: s.v. *الحجاج*.

³ No hemos encontrado el nombre de esta tribu, sino Banū al-naḡīr, una tribu judía que vivía en Medina en el siglo VII. Véase *Al-Munğid*: s.v. *النضير*.

La oración

Me contó Abū Mas‘ūd al-Dārimī¹: Nos contó Ğarīr² conforme a las palabras de Anas b. Mālik³: Dijo el Enviado de Dios, Dios lo bendiga y salve: «Dijo vuestro Señor, glorificado y enaltecido sea, tres cosas hay: una para mí, otra para ti, oh hijo del hombre, y otra está entre tú y yo. En cuanto a la mía, me aconseja que no se asocie nada conmigo, en cuanto a la tuya, lo más necesario son tus obras, te las pagaré, en cuanto a lo que está entre tú y yo, de ti viene la oración y yo debo responder»⁴.

Me contó ‘Abda b. ‘Abd Allāh: Nos informó Zayd b. al-Ḥubāb: Nos contó Mu‘āwiyya⁵: Nos contó Azhar b. Sa‘īd según las palabras de ‘Āṣim b. Ḥamīd: Pregunté a ‘Ā’iša⁶, Dios esté satisfecho de ella: “¿Cómo comenzó el Enviado de Dios, Dios lo bendiga y salve, su oración de la noche?”. Respondió: “Dijo la fórmula “Dios es grande” diez veces, dio gracias a a Dios diez veces, dijo “gloria a Dios” diez veces, pronunció la profesión de fe diez veces y pidió diez veces perdón a Dios, después dijo: «Oh Dios, perdóname, guíame, provéeme y dame salud» y se protegió contra el sufrimiento del momento del día del Juicio Final»⁷.

Nos contó Ḥusayn b. Ḥasan al-Marwazī: Nos contó al-Ḥufāf según lo que dijo Abū al-Warqā’ y conforme a las palabras de ‘Abd Allāh b. Abī Awfā: El Enviado de Dios, Dios lo bendiga y salve, cuando amaneció dijo: “Amanecemos y amaneció la posesión, la arrogancia, la vanidad, la creación, la orden, la noche y el día y lo que habita en ellos. ¡Por Dios, Señor del universo, que es único, no tiene asociados! Oh Señor, haz lo primero de este día la bondad, en el medio, felicidad y al final, triunfo. Oh Dios, te pido el bien de este mundo y del otro, oh el más Clemente entre los clementes”⁸.

¹ Al-Dārimī (m. 869) fue un *muḥaddiṯ*, entre sus alumnos estaban Muslim, Abū Dāwud, al-Tirmiḏī y al-Nasā’ī. Es autor de *Al-Musnad* conocido como *Sunan al-Dārimī*, una compilación de *ḥadiṯ*. Véase *Al-Munğid*: s.v. الدارمي.

² Se trata de Ğarīr b. Ṭa‘laba, ya mencionado en *El Libro del saber y de la elocuencia*, p. 122.

³ Anas b. Mālik (m. 711) fue compañero del Profeta y transmisor de su tradición. Véase *Al-Munğid*: s.v. أنس بن مالك.

⁴ No se ha hallado este hadiz en ninguna de las compilaciones canónicas.

⁵ Es imposible determinar si se refiere o no a Mu‘āwiyya b. Abī Sufyān.

⁶ ‘Ā’iša es la hija de Abū Bakr y la esposa preferida del Profeta. Véase *EP*: s.v. ‘Ā’isha.

⁷ Podemos leer un hadiz similar en Ibn Māğa ([m. 886] 1998: V, 16-17).

⁸ No se ha hallado este hadiz en ninguna de las compilaciones canónicas.

Nos contó Ishāq b. Rāhwayh¹: Nos informó Ḥusayn b. ‘Alī al-Ġu‘fī en palabras de Isrā’īl y conforme a lo que dijo al-Ḥusayn², que él cuando rezaba para obtener la lluvia decía: “Oh Dios mío, danos de beber con abundancia, una lluvia vasta, tranquila, general, útil, sin daños, regando con ella a sedentarios y a nómadas, aumentando con ella nuestros alimentos y nuestro agradecimiento. Oh Señor, haz de ello provisión de fe y su don, Tu don no fue prohibido. Oh Señor, haz descender sobre nosotros en nuestra tierra su bendición y haz crecer en ella sus adornos y praderas.”

Contó al-Kalbī³ conforme a las palabras de Abū Ṣāliḥ que al-‘Abbās⁴ dijo el día que ‘Umar⁵ rezó para obtener lluvia, Dios esté satisfecho de él: “Oh Señor, no cayeron desgracias sin motivo, ni se apaciguaron con el arrepentimiento. El pueblo se dirigió a Ti para que yo vaya a Ti, debido a lo que signifique para tu Profeta, aquí están nuestras manos con los pecados y nuestras frentes con el arrepentimiento, danos de beber la lluvia”. Y cayeron chaparrones como montañas con una lluvia silenciosa y continua.

Contó Sufyān b. ‘Uyayna⁶ según lo que dijo de Abū ‘Abd al-Malik⁷: Escuché a ‘Umar II b. ‘Abd al-‘Azīz la tarde del noveno día del mes de *dū-l-ḥiġġa*⁸ en el monte Arafat mientras decía: “Oh Dios, incrementa los buenos actos de los virtuosos, haz que los malvados se arrepientan y rodea de misericordia a los que se quedan atrás”.

Nos contó Ḥusayn b. Ḥusayn: Nos contó ‘Abd Allāh b. al-Mubārak⁹: Nos informaron Yaḥyà b. Ayyūb, ‘Ubayd Allāh b. Zaḥr, Ḥālīd b. Abī ‘Umrān conforme a las

¹ Se trata de uno de los maestros más influyentes en Ibn Qutayba, quien viajó a Nīsābūr para aprender de él. Véase *EP*: s.v. *Ibn Rāhwayh*.

² Hijo de ‘Alī b. Abī Ṭālib. Véase *EP*: s.v. *al-Ḥusayn*.

³ Al-Kalbī (m. 763) fue un narrador de *hadīzes*, filólogo y sabio en los hechos de los árabes. Véase *Al-Munġid*: s.v. *الكلبي*.

⁴ Al-‘Abbās b. ‘Abd al-Muṭṭalib (m. 653), tío del Profeta Mahoma, al cual se debe el nombre de los abasíes. Véase *Al-Munġid*: s.v. *عباس بن عبد المطلب*.

⁵ ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb (m. 644) fue el segundo de los califas ortodoxos y el primero al que se llamó “príncipe de los creyentes”. Sucedió a Abū Bakr y fue célebre por su justicia. Murió asesinado por Abū Lu’lu’a en la mezquita. *Al-Munġid*: s.v. *عمر بن الخطاب*.

⁶ Se refiere a Sufyān b. ‘Uyayna (725-811), célebre estudioso y tradicionista. Véase *EP*: s.v. *Sufyān b. ‘Uyayna*.

⁷ ‘Abd al-Mālik b. Marwān (646/7-705), fue el quinto califa omeya. Véase *EP*: s.v. *‘Abd al-Mālik b. Marwān*.

⁸ Se trata del décimo y último mes del calendario lunar árabe. El noveno día de este mes se pasa en este monte cercano a La Meca, donde se celebran rituales religiosos relacionados con la peregrinación. Véase Kazimirski: s.v. *عرف*.

⁹ ‘Abd Allāh b. al-Mubārak (726-?) fue un narrador de *ḥadīṭ*, célebre por su memoria y su tenaz búsqueda de conocimiento. Véase *Al-Munġid*: s.v. *عبد الله بن المبارك*.

palabras de ‘Abd Allāh b. ‘Umar¹: El Enviado de Dios, Dios lo bendiga y salve, apenas se levantaba del asiento y rezaba con estas oraciones: «Oh Señor, danos una porción del temor a Ti hasta que se convierta en una barrera entre nosotros y la desobediencia, danos algo de Tu obediencia para que vayamos al Paraíso y danos fe para que desaparezcan para nosotros las desgracias de este mundo. Deja que saquemos utilidad de lo que oímos y vemos y haz que ello nos sobreviva. Ayúdanos contra quien nos oprime, no hagas que nuestras desgracias caigan en nuestra fe, ni hagas de este mundo nuestra mayor preocupación, ni el límite de nuestro saber, no nos impongas a quien no tenga misericordia de nosotros»².

Llegó a mis oídos que dijo Yūnus³ en palabras de al-Awzā‘ī y conforme a las palabras Ḥassān b. ‘Uṭayya: Šaddād b. Aws⁴ estaba de viaje, nos hospedamos en una casa y dijo a su sirviente: “Tráenos las provisiones y nos entretendremos con ellas”. Le fue negado y dijo lo que yo he dicho desde que me convertí al Islam, mas ahora omito estas palabras y digo otras, así pues no las memoricéis, pero recordad lo que os digo ahora: Escuché al Enviado de Dios, Dios lo bendiga y salve, diciendo: “Si la gente atesora oro y plata, que guarden estas palabras: Oh Dios, te pido que confirmes este asunto y lo resuelvas con buen sentido, pido que se agradezcan Tus favores y que se Te adore bien, pido un corazón sano y una lengua sincera, Te pido el bien que conoces y en Ti me refugio del mal que conoces, Te pido perdón por lo que sabes de mí, Tú eres omnisciente”⁵.

Llegó a mis oídos a través de al-Walīd b. Muslim: Nos contó Abū Salma al-Dawsī según lo que dijo Sālim b. ‘Abd Allāh: Entre las oraciones del Enviado de Dios, Dios lo bendiga y salve, estaba: “Oh Dios mío, provéeme de las dos fuentes que dan abundante agua, las lágrimas corren y me sanan del temor a Ti antes de que las lágrimas sean sangre y las lluvias sean brasas”⁶.

¹ ‘Abd Allāh b. ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb (m. 692), uno de los personajes más importantes de las primeras generaciones de musulmanes y una gran autoridad en la transmisión del *ḥadīṭ*. Véase *EP*: s.v. ‘Abd Allāh b. ‘Umar b. al-Khaṭṭāb.

² Véase Tirmīdī ([824-892] 2000: IV, 367).

³ Yūnus b. Ḥabīb (713-798), célebre filólogo y gramático de Basora. Véase *EP*: s.v. Yūnus b. Ḥabīb.

⁴ Šaddād b. Aws (m. 677) fue un compañero medinés del Profeta y ‘Umar le entregó la administración de Ḥomṣ (Siria). Véase *Al-Munğid*: s.v. شَدَادُ بَيْنِ أَوْسِ.

⁵ No se ha hallado este hadiz en ninguna de las compilaciones canónicas.

⁶ No se ha hallado este hadiz en ninguna de las compilaciones canónicas.

Me contó Abū Sufyān al-Ġanawī¹: Nos contó ‘Umar b. ‘Imrān: Me contó al-Ḥārīt b. ‘Inba conforme a las palabras de al-‘Alā’ b. Kaṭīr y según lo que dijo Abū al-Asqa’, quien memorizó la oración del Profeta, Dios lo bendiga y salve: “Oh lugar adonde va cada sufrimiento, oh aquel que presencia cada confidencia por toda vía, Tú eres el que permanece, ves y no eres visto y Tú estás en el mirador más elevado”².

Nos contaron ‘Abd al-Raḥmān, ‘Abd al-Mun‘im y su padre conforme a las palabras de Wahb b. Munabbih: La oración de Jesús, con la que rezaba por los enfermos, decrepitos, ciegos, depravados y otros era: “Oh Señor, Tú eres el Dios que está en el cielo, el Dios que está en la tierra y no hay en ellos más dios que Tú. Tú eres Todopoderoso en el cielo y en la tierra, no hay otro Todopoderoso más que Tú. Tú eres el juez en el cielo y en la tierra, no hay otro juez más que Tú. Tú eres el rey del cielo y de la tierra, no hay otro rey más que Tú. Tu poder está tanto en la tierra como en el cielo, tu potestad está tanto en la tierra como en el cielo. Pido por Tu nombre generoso, por Tu rostro luminoso y por Tu antiguo reinado, pues Tú puedes sobre todas las cosas”. Dijo Wahb: “Esta se pronuncia para ayudar al demente, se escribe para él, se le purifica y se le da de beber, entonces se cura con permiso de Dios, si quiere, lo hace”.

Me contó también a través este *isnād*: Entre las oraciones del Mesías, cuando los cogieron los judíos para crucificarlo con sus alegaciones y Dios lo elevó hacia él, está: “Oh Dios mío, Tú eres cercano en tu grandeza, elevado en tu proximidad, el que se alza sobre cada cosa de Tu creación. Tú eres el que penetra con la mirada en tu creación, las miradas te desean sin verte y se ciegan sin Ti y las alturas se elevan contigo en la luz. Tú disipaste la oscuridad con Tu luz, Bendito Seas, oh Señor, Creador de la creación, por Tu poder, valoras los asuntos con Tu sapiencia, concibes la creación con Tu grandeza, todo lo juzgas con Tu sabiduría.

Tú creaste a las bestias del aire con Tus palabras, iguales al adaptarse, sumisas a Tu obediencia, con ellas se elevó la altura de Tu poder, respondieron siendo humo de Tu temor, vinieron obedientes a Tu orden, en ellas están tus ángeles, loando Tu santidad con Tu gloria, pusiste en ellas una luz que disipa la oscuridad, una luz más luminosa que el sol del día, hiciste de ellas lámparas que guían en la oscuridad del mar y de la tierra firme prediciendo a los diablos, Bendito Seas, Señor, por crear Tus cielos, por lo que dispersaste

¹ Abū Sufyān al-Ġanawī debe referirse al rico *qurayšī* de la Meca (m. 652), enemigo acérrimo del Islam. Véase *Al-Munğid*: s.v. *أبو سفيان الغنوي*.

² No se ha hallado este hadiz en ninguna de las compilaciones canónicas.

en Tu tierra, pues la extendiste sobre el agua, sometiste a ella las aguas visibles, se humillaron a Tu obediencia y se sometieron a Tu orden, se resignaron a Tu fuerza las olas de los mares. Después de los mares, hiciste surgir en ella los ríos, después de los ríos, las fuentes abundantes y los manantiales; después, sacaste de ellas los árboles frutales, colocaste sobre su espalda las montañas y sus colinas Te obedecieron.

Bendito seas Señor por tu creación, pues hay quien alcanza a describir Tu poder y hay a quien se muestran Tus buenas cualidades. Hiciste caer una lluvia torrencial, forzaste a las nubes, deshaces el temor y cumples la verdad y Tú eres el que mejor separa. No hay más dios que Tú, ¡gloria a Dios! Cada pecador Te pide perdón. No hay más dios que Tú, entre Tus siervos, Te temen los sabios perspicaces. Atestiguo que no eres un dios que hemos inventado, ni un señor cuyo recuerdo desaparece, no tienes asociados que actúen contigo, pues los llamaríamos a ellos y a Ti nadie Te ayuda en Tu creación, pues dudaríamos de Ti. Atestiguo que eres uno, eterno, no has sido engendrado y no tienes igual, no elegiste compañero ni hijo. Dame consuelo y una salida”.

Dijo Wahb: “Esta es la oración amuleto para la migraña y de entre otros de sus dichos: Atestiguo que tú no eres un Dios que hemos creado, etc.”.

Me contó Muḥammad b. ‘Ubayd: Nos contó Sufyān b. ‘Uyayna en palabras de Ibn ‘Abbās¹: “El culto sincero se hace así”, — extendió su mano derecha y señaló con el dedo de su mano izquierda —, “y la oración es así”, — señaló con sus palmas hacia el cielo —, “y la imploración es así”, -elevó sus manos por encima de su cabeza con el dorso mirando hacia su rostro-.

Nos contaron ‘Abd al-Raḥmān, ‘Abd al-Mun‘im y su padre conforme a las palabras de Wahb b. Munabbih: David, cuando rezaba durante la tercera parte de la noche, decía: “Oh Señor, los ojos durmieron, las estrellas se hundieron y Tú, Ser Eterno, perdóname mi gran pecado. Tú eres Grandioso y solo el Grandioso perdona lo grande, hacia Ti alcé mi cabeza, oh constructor del cielo, pues los siervos miran a sus señores. Oh Dios mío, cayeron los pueblos uno tras otro y su recuerdo se redujo a la nada, pero Tú eres el que impulsa el tiempo, el que prepara el asiento del juicio”.

¹ ‘Abd Allāh b. ‘Abbās (m. 687) primo paterno del Profeta y transmisor de numerosos *ḥadītes*. Véase *Al-Munğid*: s.v. *عبد الله بن عباس*.

Dijo: Entre sus loas a Dios está: “Gracias a Dios que dispuso la lluvia, las hojas de los árboles, la gloria de los ángeles y estableció lo que hay en la tierra y en el mar. Gracias a Dios que dispuso las almas de la creación, sus palabras, sus miembros y sus sombras, estableció lo que hay a su derecha y a su izquierda, dispuso aquello que subyugó Su reinado, Su protección lo hizo vasto, su poder lo envolvió y su saber lo puso en orden. Gracias a Dios que estableció aquello por lo que soplan los vientos, lo que llevan las nubes y aquello en lo que se diferencian la noche y el día, sobre lo que caminan el sol, la luna y las estrellas. Gracias a Dios que dispuso todo lo que Su mirada abarca, aquello en lo que Su saber penetró y aquello que Su gracia alcanza. Gracias a Dios, al que invoco y me contesta, aunque yo tarde en contestar cuando Él me llama. Gracias a Dios, al que pido y me da, aunque sea avaro cuando me pide algo en préstamo. Gracias a Dios, al que pido dispensa y Él me la garantiza, aunque me oponga a aquello por lo que me reprueba. Gracias a Dios, que es clemente al castigar mis pecados, hasta el punto de es que como si yo no tuviera ningún pecado, aunque me castigue, mi Señor no me oprime. Gracias a Dios, al que rezo por los días de mi vida, Él es mi provisión en mi otro mundo, si tuviera esperanza en otro, esta cesaría. Gracias a Dios, por el que las puertas de los reyes se cierran a otro que no sea yo y su puerta está abierta para todas mis necesidades, sin intermediarios, y me las cumple. Gracias a Dios, con el que hablo a solas de todas mis necesidades y al que confío mi secreto en cualquier momento que quiera. Gracias a Dios, que me demuestra Su amor por mí sin necesitarme, pues mi Señor es lo más glorioso para mí y el más digno de mi alabanza”.

Entre las oraciones de José estaba: “Oh mi provisión ante la tristeza, oh mi compañero en la soledad, oh mi ayuda en la adversidad, mi refugio en la necesidad, mi esperanza cuando ya no puedo más. Oh Dios mío, Dios de mis padres Abraham, Isaac y Jacob, dame consuelo y una salida y satisface mi necesidad”.

El que llora la tribu de Israel dice¹: “Oh Dios mío, no me castigues, no me engañes con tu astucia, no me hostigues por mi incapacidad de satisfacerte, perdona mi gran pecado, acepta mi módico trabajo, como quieras será tu voluntad, cuando decidas se cumplirá tu decisión. Aquel que actúa bien, no te desdeña ni desprecia tu ayuda; aquel que se comporta mal, no domina aquello con lo que se aleja de tu poder; ¡Cómo es que tengo la salvación si no se encuentra más que en Ti! Dios de los profetas, valí de los

¹ Se refiere a un tipo de hombre piadoso. En el Islam, concretamente, es el hombre que llora por sus pecados tras haber leído el *Corán*. Véase Dozy (1991: s.v. بكى).

profetas, creador de los milagros, eres lo nuevo sin que se gaste, lo preservado sin que se olvide, lo perpetuo sin que desaparezca, lo vivo sin que muera, un vigilante que no duerme; gracias a Ti te conozco, por Ti me conduzco hacia Ti y si no fuera por Ti no sabría quién eres; bendito y exaltado seas”.

Dijo al-Azdī¹ según las palabras de Muḥammad b. al-Naḍr al-Ḥārītī que dijo el Profeta, Dios lo bendiga y salve: “No impongáis el testimonio² a la gente de la quibla³, pues yo no seré responsable de aquel que se lo imponga, ya que Dios nos ocultó lo que se hace con la gente de la quibla”⁴. Y dijo: “A quien enseña una aleya del libro de Dios o una palabra de los hábitos de la fe de Dios, Dios le recompensa”⁵.

Dijo: Dijo al-Awzā‘ī: El Enviado de Dios, Dios lo bendiga y salve, decía: “Oh Señor, te pido conciliar mi demostración de amor a Ti con mis obras, creer bien en Ti y confiar en Ti con sinceridad”.

Dijo Muḥammad b. Bašar al-‘Abdī: Nos contó uno de nuestros maestros: ‘Alī, la paz sea con él, se puso el turbante y vio a un hombre agarrándose a los velos de la Kaaba diciendo: “Oh tú que no prestas atención a lo que oyes, yerras con los problemas y no te cansa la insistencia de los persistentes, hazme saborear Tu perdón y la dulzura de Tu absolución”; y dijo ‘Alī: “Por aquel en quien todo está en su mano, si lo hubieras dicho y llenaras los cielos y la tierra de pecados, serías perdonado”.

Dijo un beduino en el templo de la Meca⁶: “Oh Señor, sobre mí tienes derechos, otórgamelos, la gente de mi parte tiene responsabilidades, asúmelas por mí, concediste comida a cada huésped, yo soy Tu huésped, así que dame mi comida esta noche en el Paraíso”.

Y dijo otro: “Oh Dios mío, hacia Ti salí, lo que tienes busqué, así pues, no me prives de lo bueno que hay en Ti a causa de lo malo que hay en mí. Oh Señor, si no Te

¹ Muḥammad b. Wāsi‘ al-Azdī (m. 751) fue un estudioso del hadiz, juez y un soldado célebre por su ascetismo. Véase *Al-Munğid*: s.v. الأزدي.

² Testimonio de fe por el se atestigua que no hay más Dios que Dios y que Mahoma es su profeta. Véase Kazimirski: s.v. شهد.

³ Se trata de aquellos que rezan mirando a la Kaaba o a Jerusalén con respecto a los judíos, como es el caso. Véase Kazimirski: s.v. قبل.

⁴ No se ha hallado este hadiz en ninguna de las compilaciones canónicas.

⁵ No se ha hallado este hadiz en ninguna de las compilaciones canónicas.

⁶ Concretamente, se refiere a una parte del templo de la Meca a partir del ángulo donde se encuentra la piedra negra, justo en la entrada. Véase Kazimirski: s.v. لزم.

apiadas de mi fatiga y de mi cansancio, tampoco me prives de la recompensa que corresponde a las desgracias”.

Leí en el libro de uno de nuestros maestros: “Oh Dios mío, que te dispone, te compromete y te prepara para la llegada de una criatura esperando su ayuda y buscando su favor, entonces mi preparación, mi compromiso y mi disposición hacia Ti es esperar Tu ayuda y buscar Tu don, el cual no tiene igual. Oh Señor, yo no Te traje ninguna buena obra que ofrecer, ni esperé la intercesión de ningún ser, vine a Ti reconociendo la injusticia y el ultraje que hay en mí, vine a Ti sin pretextos, esperando la grandeza de Tu perdón, el que confieres a los pecadores; que fueran asiduos a los grandes pecados no Te impidió concederles el perdón. Oh Tú, cuya misericordia es extensa y Tu favor es grande, perdona al gran pecador”.

Dijo Ibn ‘Ā’iša¹: Dijo al-Faḍl b. ‘Īsà al-Rāqāšī: “Oh Dios mío, no nos llesves al Infierno, después de que acogiste a nuestros corazones en Tu unidad divina; en verdad espero que no lo hagas, mas si lo hicieras, reúnenos con un pueblo del que hayamos sido enemigos por Ti”.

Llegó a mis oídos a través de Ibn ‘Uyayna que Abū Ḥāzim² dijo: “Yo soy de aquellos que temen más que se les impida orar a que se les prive de la respuesta”.

Nos recitó Muḥammad b. ‘Umar unos versos de cierto poeta que describen la oración:

[Ṭawīl]

Los viajeros nocturnos no caminaron por la tierra buscando lugar,

ni nadie con ellos los desiertos atravesó,

caminaron por donde los jinetes no caminan, ni un alto hicieron para beber,

ningún impedimento los obstaculizó,

se asientan tras la noche, y la noche cae con su manto oscuro,

¹ Ibn ‘Ā’iša es el *nasab* (elemento onomástico que indica relación de filiación) de varios personajes. Véase *EP*: s.v. *Ibn ‘Ā’isha*.

² Salama b. Dinār (m. 781), conocido como Abū Ḥāzim, fue un asceta musulmán, jurista y *muḥaddiṭ*. Véase *Al-Munğid*: s.v. أبو حازم.

con el contertulio nocturno y con el dormido,
las puertas del cielo se abren con otras puertas
cuando llama alguno de ellos,
cuando piden a Dios, Dios no rechaza su imploración,
Él todo lo ve y todo lo oye,
ruego a Dios como si reconocieran
la buena intención de lo que Él hace.

Y dijo otro:

[Ṭawīl]

A Dios rezo cuando siento desvelo,
y este no tarda en volverse sosiego,
cuántos jóvenes chocaron con caminos vedados,
a Dios rezaron y con la salida toparon.

Y acerca de esto:

[Basīl]

Si la cosa aprieta, espera alivio,
cuanto más estrecha más cerca está el sosiego.

A un hombre árabe le quitaron dinero y escribió a quien se lo quitó: “¡Eh tú! El hombre se resigna a perder a un hijo, pero no se resigna a perder lo que se le ha quitado; o lo devuelves o expondré tu nombre ante Dios el Altísimo cada día y cada noche cinco veces”.

Dijo ‘Abd al-Raḥmān b. Ziyād: Mi padre enfermó y escribió a Bakr b. ‘Abd Allāh pidiéndole que rezara por él y le respondió Bakr: “A quien comete un pecado inexcusable y espera una muerte inevitable, le está permitido ser temeroso y compasivo, rezaré por ti,

mas no espero ser respondido con fuerza a una acción, ni que se me considere inocente de un pecado. Un saludo”.

Dijo Ḥalaf b. Tamīm según las palabras de ‘Abd al-Ġabbār b. Kulayb: Nos dijo Ibrāhīm b. Adham¹ cuando nos ofreció la carne de la bestia²: “Decid: Oh Dios mío, protégenos con tu ojo que no duerme, ponnos bajo tu cuidado que no cesa, apiádate de nosotros con tu poder, no pereceremos mientras seas nuestra esperanza”; dijo Ḥalaf: “Continúo diciéndolo desde que lo escuché y nunca ha venido a mí ningún ladrón u otro parecido”.

Dijo un beduino: “Quien se instale en nuestra tierra que se arrepienta con frecuencia, pues con el arrepentimiento viene la lluvia”.

Llegó a mis oídos por Mūsà b. Mas‘ūd al-Nahdī y a éste a través de Sufyān al-Ṭawrī³, de Qudāma b. Ḥamāṭa al-Ḍabbī, de Ḥālid b. Mingāb y de Ziyād b. Ḥudayr al-Asadī que al-‘Alā’ b. al-Ḥaḍramī⁴ atravesó el mar hacia la gente de Dārīn⁵ con estas palabras: “¡Oh clemente, oh sabio, oh honorable, oh grandioso!”.

Me contó Muḥammad b. ‘Ubayd: Nos contaron Yazīd b. Hārūn, Hišām al-Dastawā’ī, Ḥammād⁶ e Ibrāhīm en palabras de ‘Abd Allāh sobre el hombre que cuando quería lo que necesitaba, hacía dos genuflexiones, después decía: “Oh Dios mío, yo Te pido que escojas lo mejor con Tu saber, Te pido que me otorgues favores con Tu poder, Te pido por Tu enorme gracia, pues Tú puedes y yo no, Tú reinas y yo no, Tú sabes y yo no, si esto que deseo (y nombras dicho deseo) es bueno para mi fe, para mi forma de vida y es bueno en cuanto a que deseo con ello lo mejor, facilítamelo y bendíceme con ello; mas si es malo para mi fe, para mi vida y malo en cuanto al bien que deseo con ello, aléjalo de mí, facilítame el bien allá donde esté y satisfáceme con ello”.

¹ Ibrāhīm b. Adham (m. 778) fue un célebre asceta que aparece en numerosas historias relacionadas con temas ascéticos. Véase *EP*: s.v. *Ibrāhīm b. Adham*.

² Se refiere a la carne de animales feroces, como el león, el lobo, etc., cuyo consumo está permitido por la tradición. Véase *Lisān al-‘Arab*: s.v. *بيع*.

³ Sufyān al-Ṭawrī (m. 778) fue *muḥaddiṭ*. Nació en Kufa y murió en Basora. Entre sus obras tenemos *Al-Ġāmi‘ al-Kabīr* y *Al-Ġāmi‘ al-Ṣaġīr* sobre hadiz. Véase *Al-Munġid*: s.v. *سفيان الثوري*.

⁴ Al-‘Alā’ b. al-Ḥaḍramī (m. 642) fue compañero del Profeta y este le otorgó la administración de Bahrein. Véase *Al-Munġid*: s.v. *العلاء بن الحضرمي*.

⁵ Se trata de un pequeño puerto en Bahrein. Véase *Mu‘ġam al-buldān*: s.v. *دارين*.

⁶ Ḥammād al-Rāwīya (m. 772) memorizó la poesía pre-islámica e islámica, así como la historia antigua de los árabes y lo transmitió. Véase *Al-Munġid*: s.v. *حماد الراوية*.

Y entre las oraciones de un hombre piadoso estaba: “Oh Señor, yo Te pido perdón por cada pecado con el que pudo mi cuerpo gracias a la salud que me has otorgado, mi mano lo consiguió por Tu gracia, disfruté de ello por la abundancia de Tus provisiones, en él me escondí de la gente con Tu protección, confié en ello gracias a Tu paciencia e indulgencia y tuve fe en la generosidad de tu perdón”.

Dijo al-Awzā‘ī: Hay quien dijo: “Oh Dios mío, Te pido perdón por aquello de lo que me arrepentí y después volví a cometer; Te pido perdón por lo que Te prometí de mí mismo y después falté a mi promesa; Te pido perdón por querer ver Tu rostro y después mezclarlo con lo que Tú no tienes; Te pido perdón por los favores que me otorgaste y con ellos me hice fuerte para desobedecerte; Te pido perdón por cada pecado que cometí y por la desobediencia en la que incurrí”. Dios le perdonó, aunque sus pecados fueran tan numerosos como las hojas de los árboles, como la arena ‘Āliġ¹ o como la lluvia del cielo”.

Decía Muṭarrif: “Oh Dios mío, Te pido que me protejas de la maldad del poder y de los que escriben con sus cálamos, Te pido decir verdades que te satisfagan, pues no busco con ellas a nadie más que a Ti; Te pido que me protejas de engalanarme ante la gente con algo que me deshonre, protégeme de servir de escarmiento a cualquiera de Tus criaturas, protégeme de que alguna de Tus criaturas sea más feliz que yo con lo que Tú me has enseñado y protégeme cuando Te pido ayuda, desobedeciéndote por una miseria que me haya alcanzado”.

Dijo al-Azdī conforme a las palabras de ‘Abd al-Wāḥid b. Zayd: Vi a Mālik b. Dīnār² un día y le dijeron: Oh Abū Yaḥyà³, pide a Dios que nos conceda lluvia”. Dijo: “¡Pensáis que la lluvia se retrasa!”. Dijeron: “Sí”. Dijo: “Yo, por Dios, encuentro lento el pedrusco”.

Dijo Abū Ka‘b: Escuché a ‘Aṭā’ al-Sulamī diciendo: “Oh Señor, apiádate de mi abandono en este mundo, del lugar de mi muerte, de mi soledad en las tumbas y de mi situación ante Tí”.

¹ Se trata de un conjunto de montañas en el desierto que se extiende hasta el punto de que se dice: “Raml ‘Āliġ rodea la tierra de los árabes”. Véase *Muḡam al-buldān*: s.v. *علاج*; Ibn Qutayba ([828-889] 2009: II, 313).

² Mālik b. Dīnār (m. 744) copió el *Corán* a cambio de una retribución y se interesó por la cuestión de las lecturas coránicas. Véase *EP*: s.v. *Mālik b. Dīnār*.

³ Se trata de la kunya de Mālik b. Dīnār.

Me contó Muḥammad b. ‘Abd al-‘Azīz: Nos contó Aḥmad b. ‘Abd Allāh b. Yūnis: Nos contaron Zuhayr¹, Zubayd al-Yāmī² y Murra conforme a las palabras de ‘Abd Allāh: “Dios el Altísimo repartió entre vosotros vuestras costumbres, así como repartió entre vosotros vuestros bienes, Dios dio bienes a quien ama y a quien no ama, pero no da fe sino a quien ama. Quien sea avaro al gastar los bienes, quien tema combatir al enemigo y quien tenga miedo de aventurarse en la noche que diga con frecuencia: gloria a Dios, gracias a Dios, no hay más dios que Dios y Dios es el más grande”.

Y del que compila oraciones: “Oh Señor, enriqueceme con saber, adórneme con clemencia, embelleceme con salud y hónrame con devoción”.

Entre las oraciones de Abū al-Muḡṭb estaba: “Oh Dios mío, no nos hagas depender de Ti, pues no podremos, ni de la gente, pues nos perderemos. Oh Señor, hazme hacer mi mejor obra como si mi muerte estuviera próxima”.

Y entre las oraciones de ‘Amr b. ‘Ubayd³: “Oh Dios mío, enriqueceme con la necesidad de Ti y no dispensándome de Ti”.

Dijo Ibn ‘Ā’iša en palabras de Sallām b. Abī Muṭī’ : Escuché a Ibn ‘Awn diciendo: De las oraciones les gustaba: “Oh Señor, Tu siervo, el hijo de Tu siervo, el hijo de Tu sierva de Tus siervos y siervas, yo soy sumiso y no triunfo, soy injusto y no me excuso, trabajé sin excepción y me perjudiqué a mí mismo y, salvo que me perdones y Te apiades de mí, estaré entre los perdedores”. No había terminado Ibn ‘Awn cuando comenzó a llorar.

Y entre las oraciones del Profeta, Dios lo bendiga y salve: “Haz que te sea agradecido, muy piadoso, muy temeroso, obediente, sumiso, miedoso arrepentido. Oh Señor, acepta mi arrepentimiento, purifica mi pecado, responde a mi llamada, confirma mi argumento, guía mi corazón y dirige mi lengua por el camino recto”.

¹ Zuhayr b. Abī Sulmā (m. 609), poeta de la *Ġāhiliyya*. Véase *Mu‘ġam al-Šu‘arā’*: s.v. زهير بن أبي سلمى.

² Personaje perteneciente a la tribu de Yām en el Yemen. Véase *Tāġ al-‘arūs*: s.v. يوم.

³ Amrū b. ‘Ubayd (m. 761), conocido asceta y maestro de la *mu‘tazila* durante su época. Entre sus obras destacan *Al-Tafsīr* y *Al-Radd ‘alā al-qadariyya*. Véase *Al-Munġid*: s.v. عمرو بن عبيد.

Las oraciones en la intimidad

Me contó ‘Abd Allāh b. Hārūn en palabras de Sulaym b. Mansūr¹ y conforme a lo que dijo su padre: Estaba en Kufa y salí en algún momento de la noche por necesidad creyendo que me había levantado por la mañana y he aquí que la noche cayó sobre mí y me incliné sobre alguna puerta esperando la mañana, entonces escuché detrás de la puerta las palabras de un hombre que decía: “Por Tu poder y grandeza, con mi desobediencia no quise contravenirte, no Te desobedecí cuando lo hice ignorando Tu castigo, no desdeño Tu condena ni Tu perspicacia, pero mi alma me sedujo, a ello ayudó mi infortunio, me tentó el velo Tuyo que cae sobre mí, Te desobedecí por ignorancia y Te contradije por desconocimiento, quién me salvará ahora de Tu tormento y en la montaña de quién me refugiare si cortas Tu unión conmigo. ¡Qué desgracia estar de pie ante Ti mañana! Cuando les digan a los mediocres “pasad” y a los opresores “bajad”; ¿acaso debo bajar con los opresores o pasar con los mediocres? ¡Ay de mí! A medida que envejezco aumentan mis pecados; ¡Ay de mí! A medida que soy mayor crece mi desobediencia ¡de cuánto me arrepiento!, ¡cuántas cosas he vuelto a hacer! ¿Acaso hay un instante en el que abandone a mi Señor?”.

Llegó a mis oídos a través de al-Walīd b. Muslim y a este a través de ‘Uṭmān b. Abī al-‘Ātika: David el Profeta, la paz sea con él, decía en sus oraciones íntimas: “¡Alabado sea mi Dios! Cuando recuerdo mi pecado, se estrecha sobre mí la tierra en toda su extensión y cuando recuerdo Tu clemencia, vuelve a mí mi espíritu. ¡Alabado seas, Dios mío! Fui a los médicos, Tus siervos, para que curaran mi pecado y todos ellos me guiaron hacia Ti”.

Me contó uno de nuestros maestros: Decía Dāwūd al-Ṭā’ī²: “Pensar en Ti me quitó las preocupaciones y se alió con mi insomnio. El temor a encontrarte contuvo mis pasiones y me privó de los placeres, pues yo en Tu búsqueda, oh Generoso, en deuda estoy”. Y dijo: “Un león fue sometido de pie, hasta que se le sentó, estuvo sentado hasta que se le tumbó y estuvo tumbado hasta que se calló; cuando se le hizo difícil, alzó su mirada hacia el cielo y dijo: ¡Alabado seas! Qué prodigio para las criaturas, ¿cómo es que quisieron sustituirte? ¡Alabado seas! Qué maravilla para las criaturas, ¿cómo es que sus

¹ Fundador de la tribu de los Banū Sulaym. Véase *Al-Munğid*: s.v. *سليم بن منصور*

² Dāwūd al-Ṭā’ī (m. 781/82), asceta de Kufa, relacionado con el círculo de Abū Ḥanīfa, fundador de la escuela *ḥanafī*. Véase *EP*: s.v. *Dāwūd al-Ṭā’ī*.

corazones se iluminaron mencionando a otro? Qué milagro para las criaturas, ¿cómo se sintieron por alguien que no eres Tú?”.

Dijo ‘Utba Abū al-Walīd¹: Una de las mujeres de los *tābi ĩn*² decía: “¡Alabado seas! ¡Qué estrecho es el camino para aquel del que no eres su guía! ¡Alabado seas! ¡Qué tortuoso es el camino para aquél que no Te tiene como compañero!”.

Dijo Abū al-Ḥasan: ‘Urwa b. al-Zubayr³ dijo en una de sus oraciones íntimas, tras cortarse el pie y morir su hijo: “Había cuatro (se refiere a sus hijos), tomaste uno y dejaste tres, había cuatro (se refiere a sus manos y a sus pies), tomaste uno y dejaste tres, juro por Ti que aunque tomas, dejas y aunque pones a prueba, devuelves la salud”.

En una historia de la tribu de Israel se cuenta que Jonás, la paz sea con él, dijo a Gabriel, la paz sea con él: “Muéstrame al más devoto de la tierra”; y le indicó a un hombre al que la lepra le había comido la mano y el pie. Fue a verlo y le escuchó diciendo: “Me dejaste disfrutar lo que quisiste, me despojaste cuando quisiste, conservaste en mí la esperanza en Ti, oh Benefactor, oh Pródigo”.

Entre las oraciones de algunos piadosos estaba: “Oh Señor, termina con mis necesidades del mundo terrenal por el deseo de encontrarte, pon mi consuelo en Tu adoración, provéeme con la angustia del miedo a la amenaza y con el deseo de la esperanza de la promesa, oh Dios mío, Tú sabes lo que me conviene en este mundo y en el otro, así que sé un secreto para mí”.

Capítulo del llanto

Me contó Abū Mas‘ūd al-Dārimī⁴: Me contó mi abuelo conforme a las palabras de Anas b. Mālik: Vino un joven de los *anṣār*⁵ ante el Enviado de Dios, Dios lo bendiga y salve, y dijo: “Mi madre llora mucho y temo que pierda la vista. ¡Si fueras a ella y le aconsejaras!”.

¹ Se trata de ‘Utba b. Rabī‘a (m. 624), uno de los líderes de la tribu de Qurayš que se negó a seguir a Mahoma. Véase *EP*: s.v. ‘*Utba b. Rabī‘a*.

² Adeptos de un compañero del Profeta. Véase *Abdel-Nour*: s.v. *تابعي*.

³ ‘Urwa b. al-Zubayr (m.711) adepto de un compañero del Profeta y uno de los *fuqahā*’ o expertos en ley divina de Medina. *Al-Munğid*: s.v. *عروة بن الزبير*.

⁴ Podría referirse a al-Dārimī (m. 869), célebre *muḥaddiṯ*, entre sus alumnos estaban Muslim, Abū Dāwūd, al-Tirmidī y al-Nasā’ī. Es autor de *Al-Musnad* conocido como *Sunan al-Dārimī*, una compilación de *ḥadīṯ*. Véase *Al-Munğid*: s.v. *الدارمي*.

⁵ Medineses partidarios del Profeta. Véase *Abdel-Nour*: s.v. *أنصار*.

Fue con él, entró y le habló acerca de esto, y dijo ella: “Oh Enviado de Dios, ¿acaso crees que si pierdo mi vista en este mundo y después voy al Paraíso, Dios dará a cambio algo mejor que esto?”; dijo: “Sí”. Dijo ella: “Si pierdo mi vista en este mundo y después voy al Infierno, ¿acaso Dios me la devolverá?”. Dijo el Profeta, la paz sea con él, al joven: “Tu madre tiene razón”.

Me contaron Muḥammad b. ‘Ubayd, Mu‘āwiyā b. ‘Amr, Abū Ishāq¹ y al-Awzā‘ī según las palabras de Tābit b. Sa‘īd: “Hay tres tipos de ojos a los que no toca el Infierno: el ojo que sigue el camino de Dios, el ojo que vela en el libro de Dios y el ojo que llora en la oscuridad de la noche por temor a Dios”.

Dijo Abū Ḥātim² en palabras de al-‘Utbī³: Nos contó Abū Ibrāhīm: “El llanto no es más que algo superfluo, pues cuando se agrava la tristeza el llanto se va”; y recitó:

[Kāmil]

Por ello lloramos, en nuestro derecho estamos,

será por orgullo, si a ello renunciamos,

los ojos manaron sangre por algo semejante,

o se secaron, lágrimas no brotaron por algo equivalente.

Llegó a mis oídos a través de Abū al-Ḥārīt al-Layṭ b. Sa‘d⁴, de su padre, de Ibn Lahī‘a⁵, de Abū Qabīl y a través de ‘Abd Allāh b. ‘Amr b. al-‘Āṣ⁶: Juan, el hijo de Zacarías,⁷ entró en Jerusalén con ocho años. Vio que los adoradores de Jerusalén vestían chalecos de pelo y capas con capucha⁸ de lana, miró a los que estaban rezando por la

¹ Se trata de ‘Āmir b. Šarāḥīl al-Ša‘bī (m. 721), cuya kunya es Abū Ishāq. Fue un transmisor de *ḥadīṭ* de confianza. Véase *Al-Munğid*: s.v. أبو إسحاق.

² Abū Ḥātim al-Siğistānī (m. 869) fue un célebre gramático de Basora, maestro de nuestro autor y discípulo de personajes como al-Aṣma‘ī o Abū Zayd al-Anṣārī. Véase *Al-Munğid*: s.v. أبو حاتم السجستاني.

³ Muḥammad b. ‘Abd Allāh al-‘Utbī (m. 842-3) fue uno de los poetas llamados “modernos” durante el primer siglo del califato abasí, y era descendiente de ‘Utba ben Abī Sufyān. Véase *EP*: s.v. *Muḥammad ben ‘Abd Allāh al-‘Utbī*.

⁴ Abū al-Ḥārīt al-Layṭ b. Sa‘d (713-791) fue tradicionista, jurisconsulto y una autoridad en conocimiento religioso. Véase *EP*: s.v. *al-Layṭ b. Sa‘d*.

⁵ Ibn Lahī‘a (m. 790), tradicionista y juez egipcio. Véase *EP*: s.v. *Ibn Lāhī‘a*.

⁶ ‘Amr b. al-‘Āṣ (m. 664) fue un célebre comandante musulmán, conquistador de Egipto. Véase *Al-Munğid*: s.v. عمرو بن العاص.

⁷ Para los cristianos es San Juan Bautista, pero entre los musulmanes es conocido como Juan el hijo de Zacarías y aparece mencionado en el *Corán*. Véase *Al-Munğid*: s.v. يحيى بن زكريا.

⁸ En árabe برنس. Sobre este término véase Dozy (1843: s.v. برنس).

noche (o dijo “a los aplicados¹”), quienes se perforaban las clavículas, introducían en ellas cadenas, las ataban a los arcos de Jerusalén, y esto lo aterrizó; volvió con sus padres y pasó ante dos jóvenes que estaban jugando y dijeron: “Juan, ven y juega con nosotros”; dijo: “Yo no estoy hecho para jugar, pues esto es lo que dice Dios el Altísimo: {Y le otorgamos el juicio cuando aún era niño}²”.

Se dirigió a sus padres y les pidió que le pusieran un chaleco de pelo y lo hicieron. Después volvió a Jerusalén, trabajaba allí por el día y pregonaba por la noche hasta que tuvo quince años. Entonces le vino el miedo y se quedó en las afueras, en las cuevas de las montañas. Sus padres salieron a buscarlo y lo hallaron cuando bajaron de las montañas del desierto de Arabia³, sobre el lago Jordán. Él se sentó al borde del río, metió los pies en el agua y casi lo asfixia la sed mientras decía: “¡Por Tu gloria, no probaré el agua fresca hasta saber dónde está mi lugar con respecto a Ti!”. Sus padres le pidieron que comiera algo de la hogaza de cebada que traían con ellos y que bebiera agua y lo hizo, cumpliendo así su promesa y siendo alabado por su piedad. Dijo Dios, glorificado y enaltecido sea: {y piadoso con sus padres; no fue violento, ni desobediente}⁴.

Sus padres lo devolvieron a Jerusalén y cuando realizaba su oración lloraba, y lloraba Zacarías por su llanto hasta que se desvanecía. No dejó de estar así, hasta que sus lágrimas perforaron la carne de las mejillas y sus muelas quedaron a la vixta. Le dijo su madre: “Juan, si me hubieras dejado, hubiera escogido para ti fieltro para que escondiera tus muelas de los que miran”; dijo: “Haz lo que quieras”. Cogió dos trozos de fieltro y se los aplicó sobre las mejillas, y así, cuando lloraba sus lágrimas eran absorbidas por ambos trozos, entonces, su madre se dirigía a él y los escurría con sus manos. Cuando vio sus lágrimas corriendo por las manos de su madre dijo: “Oh Señor, estas son mis lágrimas, esta es mi madre, yo soy Tu siervo y Tú eres el más misericordioso”.

Llegó a mis oídos a través de Abū Mu‘āwiyya y de Abū Ishāq al-Ḥamīsī: Yazīd al-Raqāṣī decía: “¡Ay de ti, Yazīd!” ¡Quién ayuna por Ti! ¡Quién reza por Ti! ¡Quién, después de Ti, pedirá a Dios que esté satisfecho de Ti!”. Después decía: “Oh gente,

¹ Concretamente, los que se aplican al estudio de la ley divina. Véase Kazimirski: s.v. نحوي . El hablante no está seguro del término exacto.

² Véase el *Corán* 19:12. La aleya completa dice: {“¡Juan! ¡Coge la Escritura con mano firme!” Y le otorgamos el juicio cuando aún era niño}.

³ Donde los israelíes vagaron tras su salida de Egipto. Véase Kazimirski: s.v. مصر .

⁴ Véase el *Corán* 19:14.

quienes tengan cita con la muerte, la tumba será su casa, ¿acaso no lloráis?”. Dijo: “Lloraba hasta que se le cayó la piel de los párpados”.

Llegó a mis oídos a través de Muḥammad b. Fuḍayl y a éste a través de al-‘Alā’ b. al-Musayib y a través de al-Ḥasan: Dijo el Profeta, Dios lo bendiga y salve: «No hay gota más querida para Dios que la gota de sangre por su causa y la lágrima durante la tercera parte de la noche por temor a Él; no hay un trago más querido para Dios que el trago de una desgracia sufrida, que se devuelve con paciencia y buen consuelo, y el trago de cólera que se contiene»¹.

Mu‘tamir b. Sulaymān² dijo conforme a las palabras de un hombre: “En las mejillas de Ibn ‘Abbās había dos surcos de la marca de las lágrimas”.

Me contó Muḥammad b. Dawūd, según lo que dijo de Sa‘īd b. Nuṣayr: Nos contó Sayyār³ conforme a las palabras de Ġa‘far⁴: “Cuando sentía crueldad en mi corazón, me dirigía a Muḥammad b. Wāsi‘ y le echaba un vistazo”; dijo: “Cuando miraba su rostro, lo imaginaba como el rostro de una mujer que ha perdido a su hijo”.

Se decía: “Tu hermano es quien te advierte con su mirada antes que con sus palabras”.

Un día al-Ḥasan⁵ habló hasta que hizo llorar a quienes estaban a su alrededor y dijo: “El alboroto es como el griterío de las mujeres, sin propósito, y es un engaño como el engaño de los hermanos de José, que al atardecer fueron a su padre llorando”.

Dijo Abū ‘Āṣim: Mālik b. Dīnār perdió su *Corán* en su reunión. Vio que todos estaban llorando y dijo: “¡Todos lloráis! ¿Quién ha robado el *Corán*?”.

Dijo ‘Abd al-‘Azīz b. Marzūq: “La tristeza dura más cuando hay una fuerte angustia”. Tenía pelitos al principio de las sienes, cuando eran finos los arrancaba o los extendía hacia arriba para secar sus lágrimas.

¹ Al-Tirmidī ([864/5-884] 2000: II, 547).

² Mu‘tamir b. Sulaymān (724-803) fue tradicionista en Basora. Véase *Al-A‘lām*: s.v. معتمر بن سليمان.

³ Podría referirse a Naṣr b. Sayyār (m. 748), emir y poeta árabe, gobernador de Jurasán en época omeya. Véase *Al-Munğid*: s.v. نصر بن سيار.

⁴ Podría tratarse del imam Abū ‘Abd Allāh Ġa‘far al-Šādiq (m. 765), llamado al-Šādiq (el Sincero) por la sinceridad de sus discursos. Véase *Wafayāt al-A‘yān*: s.v. جعفر الصادق.

⁵ Al-Ḥasan al-Baṣrī (642-728) fue un célebre orador de la época omeya en Basora. Sus sermones constituyen uno de los mejores ejemplos de la prosa árabe que ha llegado hasta nosotros. Véase *EP*: s.v. *Al-Ḥasan al-Baṣrī*.

Le dijeron a Ġālib b. ‘Ubayd Allāh: “Tememos que te quedes ciego de tanto llorar”; y dijo: “Será un testimonio para el ojo”. Dijo un poeta:

[Ṭawīl]

Te lloraré hasta que se agote del ojo su agua

y me curen las lágrimas mis dolores.

Dijo algún escritor sobre eso mismo:

[Sarī‘]

Llora, lo mejor que hay en el llanto

es que alivia las tristezas,

si tú, atentamente lo miras,

es un pesar, y lo ves en las mejillas zanjado.

Le dijeron a ‘Ufayra al-‘Ābida¹: “¿Acaso no te aburres de llorar tanto?” Lloró y después dijo: “¿Cómo puede aburrirse aquel que está enfermo de algo que espera que tenga alguna cura?”

Dijo Ibn Abī al-Ḥawārī²: Vi a Abū Sulaymān al-Dārānī llorando y le dije: “¿Qué te hace llorar?”. Dijo: “Me hace llorar la tristeza en la que no hay alegría y la cólera que no tiene fin”.

Dijo alguien: Vine a Siria, pasé por el monasterio de Ḥarmala³ y en él había un monje, cuyos ojos parecían un fardo de enseres y dije: “¿Qué te hace llorar?”. Dijo: “Oh musulmán, lloro por haber malgastado mi vida y porque el día de mi muerte mi obra no sea evidente”. Después pasé y pregunté por él, dijeron: “Se convirtió al Islam, se dirigió hacia el enemigo y lo mataron en tierras cristianas”.

¹ Podría referirse a ‘Ufayra bint ‘Ibād, poetisa de la época pre-islámica. Véase *Al-A‘lām*: s.v. *الشموس*.

² Aḥmad b. Abī al-Ḥawārī (m. 845/60) fue un asceta, discípulo de Abū Sulaymān al-Dārānī. Véase *Encyclopaedia of Islam*: s.v. *Aḥmad b. Abī al-Ḥawārī*. Consultado en línea: http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/ahmad-b-abi-l-hawari-COM_23456?s.num=18&s.start=0 (09 de agosto de 2017, 10:41).

³ Pueblo situado en Siria.

Dijo Aš‘at¹: Me presenté ante Yazīd al-Raqāšī y me dijo: “Oh Aš‘at, ven hasta que lloremos por el agua fresca en los días de sed”. Después dijo: ¡Qué pena! Me adelantaron los devotos y no pude continuar”; y ayunó durante treinta o cuarenta años.

Dijo Zayd al-Ḥamīrī: Dije a Ṭawbān² el monje: “Infórmame sobre el hecho de vestir de negro de estos cristianos, ¿qué sentido tiene”. Dijo: “Se parece a la vestimenta de aquellos a los que alcanzó la desgracia”; dijo: “Entonces dije: ¿Todos vosotros, oh monjes, fuisteis alcanzados por la adversidad?” Dijo: “¡Que Dios se apiade de ti! ¿Qué desgracia es más grande que la de los pecados de su gente?” Dijo Zayd: “No recuerdo nada de lo que dijo, salvo que me hizo llorar”.

Dijo Ibn Abī al-Ḥawārī: Me presenté ante Abū Sulaymān y estaba llorando; dije: “¿Por qué lloras?”. Dijo: “Oh Aḥmad, cuando anochece, cuando los ojos reposan y cada amigo íntimo disfruta del suyo, la gente que ama extiende los pies, las lágrimas les corren por las mejillas y se escucha cómo caen sobre sus pies; el Excelso se compadeció de ellos y dijo: Con Mis propios ojos veo a quien disfruta de Mis palabras y confía en Mí. ¿Acaso este llanto que veo es vuestro? ¿Acaso alguien os dijo que el que ama atormenta a sus seres queridos o cómo me ocupó de un pueblo durante la noche y durante la incursión nocturna los encuentro levantados adulándome? Por Mí juré que el Día del Juicio Final les revelaría Mi rostro cuando me miraran”.

Dijo Ḥansā’³: “Yo lloraba a Ṣaḥr por temor a que lo asesinaran, hoy lo lloro por temor a que vaya al Infierno”.

Dijo ‘Umar b. Ḍarr a su padre: “Oh padre, ¿qué pasa que cuando hablas haces llorar a la gente y cuando habla otro no la hace llorar?”. Dijo: “Oh hijo mío, aquella que llora la muerte de un hijo no es como la plañidera”.

Y sobre algo de lo que Dios reveló a uno de sus profetas: “De tu corazón, concédeme humildad, de tu cuerpo, docilidad, de tu ojo, lágrimas, llámame, pues estoy cerca”.

¹ Jefe del clan Kinda en Hadramaut durante el siglo VI. Véase *EF*: s.v. *al-Ash‘ath*.

² Podría identificarse con Abū al-Fayḏ Ṭawbān (791-859/862), que fue un maestro sufí, que vivió en Egipto, aunque viajó a La Meca, Yemen, Palestina y Siria, y llegó a familiarizarse con el ascetismo sirio. Véase *EF*: s.v. *Ḍu’l-Nūn*.

³ Al-Ḥansā’ (m. 645) fue una de las poetisas árabes más grandes y tiene un diván dedicado, de manera predominante, a las elegías. Véase *Al-Munğid*: s.v. *خنساء*.

Decía ‘Umar: “Pedid a los ojos que derramen más lágrimas recordando”.

Las oraciones nocturnas

Nos contó Ḥusayn b. Ḥasan al-Marūzī: Nos contó ‘Abd Allāh b. al-Mubārak: Nos informaron Ma‘mar y al-Awzā‘ī a través de Yaḥyà b. Abī Kaṭīr y éste a través de Abū Salama¹ conforme a las palabras de Abū Zama‘a b. Ka‘b al-Aslamī: “Pasé la noche en la habitación del Profeta, Dios lo bendiga y salve, y cuando se levantó durante la noche escuché «Alabado sea Dios, señor de los mundos», durante parte de la noche, después decía «Alabado y loado sea Dios» durante la otra parte”.

Nos contó Ḥusayn: Nos contó Sufyān b. ‘Uyayna según lo que dijo Ziyād b. ‘Ilāqa: Escuché a al-Muḡīra b. Šu‘ba² diciendo: El Enviado de Dios, Dios lo bendiga y salve, estaba en pie hasta que se le inflamaban los pies y le dijeron: “Oh Enviado de Dios, Dios te perdonó tus pecados anteriores y los posteriores”; dijo: “¿Acaso no soy un siervo agradecido?”³.

Nos contó Ḥusayn: Nos contó ‘Abd Allāh b. al-Mubārak: Nos informó Ḥammād b. Salama a través de Ṭābit al-Banānī⁴ y éste a través de Muṭarrif b. ‘Abd Allāh y a través de su padre: “Me dirigí hacia el Enviado de Dios, Dios lo bendiga y salve, y estaba rezando y en su vientre había un borboteo como el de la marmita”.

Llegó a mis oídos a través de Rabāḥ y a este a través de Mu‘tamir⁵ a través de un hombre al que había nombrado y dijo: Dijo Yazīd al-Raqāšī: “Cuando me duermo, después me levanto y me vuelvo a dormir, mis ojos no duermen, la paz esté con el agua fresca (es decir, con el día)”.

¹ Abū Salama al-Ḥallāl (m. 750), comandante abasí y visir de al-Saffāḥ. Véase *Al-Munğid*: s.v. أبو سلمة الخلال.

² Al-Muḡīra b. Šu‘ba fue un compañero del Profeta, que ejerció diversas funciones políticas durante la época de los califas ortodoxos y de los primeros omeyas. Véase *EP*: s.v. *al-Muḡhīra b. Šu‘ba*.

³ Véase Buḥārī (2012: III, 329).

⁴ Ṭābit b. Aslam al-Banānī (m. 745) fue un asceta, discípulo de Ḥasan al-Baṣrī. Véase *Al-Munğid*: s.v. ثابت البناني.

⁵ Abū al-Mu‘tamir aparece en la obra de Ṭabarī como un comandante que participó una batalla del año 682. Véase Ṭabarī ([839-923] 2001: III, 473).

Contó Ğarīr¹ a través de ‘Atā’ b. al-Sā’ib: Dijo ‘Ubayda b. Halāl al-Ṭaqafī: “La noche no presencia el sueño, ni el sol, la ruptura del ayuno”. Esto llegó a oídos de ‘Umar y juró por él que rompería el ayuno en ambas fiestas².

Ḥammād b. Salama contó conforme a las palabras de Abū Ğa‘far al-Ḥaṭmī y este según lo que dijo su abuelo, ‘Umayr b. Ḥabīb: Decía a su pueblo:” Oh gente, cuidado con viajar de noche, pues quien se adelanta buscando tendrá sed; oh gente, cuidado con viajar de noche, pues quien se adelanta buscando sombra, después lo alcanzará el sol”.

Dijo Abū Sulaymān al-Dārānī³: “La gente de la noche, en sus noches, es más agradable que la gente que gusta de divertirse; si no fuera por la noche, no amaríamos la eternidad”.

Jesús, la paz sea con él, se enfadó con los apóstoles, mientras estos vestían el manto⁴ y sobre sus rostros había luz, y dijo: “Oh hijos del otro mundo, los agraciados no disfrutan, sino gracias a vuestros favores”.

Le dijeron a al-Ḥasan: “¿Qué sucede para que los que rezan por la noche sean la mejor gente que existe?”. Dijo: “Ellos tienen un cara a cara con el Misericordioso y los viste con su luz”.

Ḥuṣayn b. ‘Abd al-Raḥmān dijo conforme a las palabras de Ibrāhīm: Había un hombre, al que llamaban Humām, que decía: “Oh Señor, cúrame del sueño durmiendo menos, provéeme de vigilia para obedecerte”. Amanecía con el cabello peinado y decía uno a otro: “El cabello del Humām os indica que no pegó ojo esta noche”.

Dijo ‘Abd Allāh b. Dāwūd: “Algunos, cuando llegaban a los cuarenta años, recogían su cama. Otros pasaban las noches sin dormir y cuando miraban al alba decían: Por la mañana el pueblo elogia el viaje realizado durante la noche⁵”.

¹ Podría referirse a Ğarīr b. ‘Aṭīyya al-Ḥatafa (siglo VII), uno de los autores de sátiras más importantes de la época omeya. Véase *EP*: s.v. *Djarīr b. ‘Aṭīyya al-Khaṭafa*.

² Se trata de la fiesta de la ruptura del ayuno (عيد الفطر) y la fiesta de los sacrificios (عيد الأضحى), las fiestas musulmanas más importantes.

³ Abū Sulaymān al-Dārānī fue un asceta de los siglos VIII-IX. Consultado en línea http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-islamica/abu-sulayman-al-darani-SIM_0214?s.num=377&s.start=360 (12 de julio de 2017, 12:32).

⁴ عباءة, عباءة, عباءة (no aparece como عباء) designa una especie de manto corto, abierto por delante, que es el ropaje característico de los beduinos. Véase Dozy (1843: s.v. عباءة).

⁵ Lit. “Al amanecer, el pueblo elogia al hombre que ha viajado durante la noche y desea descansar. Véase *Al-Munğid*: s.v. سرى

Nos contó Ḥusayn b. Ḥasan: Al-Fuḍayl b. ‘Iyād¹ tomó mi mano y dijo: “Oh Ḥusayn, Dios dice: Quien dice que Me quiere miente y cuando la noche lo envuelve, se olvida de Mí, ¿acaso cualquier amante no desea estar a solas con su amado? He aquí que Yo estoy al tanto de Mis seres queridos, cuando los envuelve la noche hago que vean a través de sus corazones, Me hago ver ante sus ojos, se dirigen a Mí por lo que han presenciado y Me hablan de esta aparición”.

Dijo al-Walīd b. Muslim: Me contó ‘Abd al-Raḥmān b. Yazīd²: Estábamos estudiando con ‘Aṭā’ al-Ḥurāsānī, quien pasaba la noche rezando; cuando había pasado un tercio de la noche o más, nos llamó mientras estábamos en nuestra tienda: “Oh ‘Abd al-Raḥmān b. Yazīd, oh Yazīd b. Yazīd, oh Hišām b. al-Ġāzī, levantaos, haced las abluciones y rezad, pues levantarse esta noche y ayunar este día es más fácil que beber pus y trozos de hierro; ¡Deprisa, deprisa! ¡Salvación, salvación!”; y se dispuso a rezar.

Dijo Mālik b. Miḡwal según las palabras de uno de los hombres de Ġu‘fī³ y este conforme a lo que dijeron al-Sadī y Abū Arāka: ‘Alī rezó la oración de la mañana⁴, después se sentó hasta que salió el sol como si estuviera triste, después dijo: “Por Dios, vi la tradición de los compañeros del Enviado de Dios, Dios lo bendiga y salve, y no vi a nadie que se les pareciera; por Dios, si se levantaban por la mañana despeinados, con restos de polvo amarillo, es que habían pasado la noche leyendo en voz alta el libro de Dios, alternando el peso entre los pies y las frentes; cuando mencionaban a Dios, se agitaban como se agitan los árboles en un día de viento, sus lágrimas corrían hasta humedeceras las ropas, como si ellos, por Dios, hubieran pasado la noche distraídos”. Quiere decir que ellos encontraban esto insignificante.

Dijo al-Muḥāribī⁵ en palabras al-Ifrīqī: Nos contó Abū ‘Alqama conforme a las palabras de Abū Hurayra⁶: “La gente del cielo ve las casas de la gente que alaba a Dios iluminándoles, al igual que las estrellas iluminan a la gente de la tierra”.

¹ Al-Fuḍayl b. ‘Iyād (m. 803) fue discípulo de Sufyān al-Ṭawrī y es mencionado con frecuencia como transmisor de tradiciones. Véase *EP*: s.v. *al-Fuḍayl b. ‘Iyād*.

² ‘Abd al-Raḥmān b. Yazīd aparece citado en *Tārīj al-Ṭabarī* como un narrador de *ḥadīṭ*. Véase Ṭabarī, ([839-923] 2001: II, 126).

³ Tribu árabe. Véase Ibn Qutayba ([828-889] 1925-1930: II, 301).

⁴ Se trata de la primera oración obligatoria del día y debe culminar antes de la salida del sol.

⁵ Muḥārib hace referencia a numerosas tribus árabes, por ello resulta complicado identificar con exactitud a este personaje. Véase *EP*: s.v. *muḥārib*.

⁶ ‘Abd al-Raḥmān b. Ṣaḥr al-Azdī, Abū Hurayra (m. 678) fue compañero del Profeta y narrador de *ḥadīṭ*. Murió en Medina. Véase. *Al-Munğid*: s.v. *أبو هريرة*.

Dijeron Ya‘là b. ‘Ubayd, Muḥammad b. ‘Awn e Ibrāhīm b. ‘Īsà según las palabras de ‘Abd Allāh b. ‘Īsà: “Sed fuentes de sabiduría, llaves del camino recto, alfombras de las casas¹, corazones dichosos, ropas gastadas, lámparas de la noche, entonces seréis conocidos entre la gente del cielo y temidos entre la gente de la tierra”.

Me contó Muḥammad b. Dāwūd²: Nos contó Abū al-Rabī‘ al-Zahrānī: Nos contó Abū ‘Awāna conforme a las palabras al-Muġīra³ y de Ibrāhīm sobre un hombre que vio luz por la noche y dijo: “Esto es obra de Satán, si esto fuera una buena obra se honraría por ello a la gente de Badr⁴”.

La muerte

Me contó Abū Ḥātim conforme a las palabras de al-Aṣma‘ī: Me contó ‘Īsà b. Maymūn según lo que dijo Muḥammad b. Ka‘b: Miré a ‘Umar II b. ‘Abd al-‘Azīz y fijé la mirada en él; dijo: “¿Qué miras, Muḥammad?”. Contesté: “Miro lo blanco que está tu pelo, lo delgado que está tu cuerpo y cómo has cambiado de color”; dijo: “¿Por Dios! Si me hubieras visto en la tumba después de tres años, con las pupilas derritiéndose sobre mis mejillas y saliéndome de la nariz pus y gusanos, hubieras protestado más”.

Dijo al-Aṣma‘ī: Entré en un cementerio y he aquí que me encontré con una joven, que estimo que tendría unos diez años y decía:

[Mutaqārib]

Perdí la vida, de ella me privé

cuando en la tumba te enterraron,

¿cómo saborear las delicias del sueño

si del lado derecho tu cabeza apoyaron?

¹ Dice el hadiz: “Sed las alfombras de vuestras casas”, es decir, estad siempre en ellas para protegerlas. *Apud* Ibn Qutayba ([828-889] 1925-1930: II, 301). Así mismo, véase *Al-Muḡīd*: s.v. *حلس*.

² Muḥammad b. Dāwūd b. ‘Īsà b. Mūsà fue valí de la Meca y Medina en época de al-Ma‘mūn. Véase Ṭabarī ([839-923] 1999: V, 124).

³ Al-Muġīra b. Sa‘īd al-Baġalī fue el fundador de una secta extremista *šī‘ī*, la *muġīriyya*, y *mawla* de Jālid al-Qaṣrī, gobernador de Iraq (725-738) y perteneció a la tribu *baġīla*. De hecho, al-Muġīra también es considerado *mawlà* de esta tribu sudarábiga. Al-Muġīra es descrito como un anciano ciego que practicaba la magia. Algunas fuentes acusan a los seguidores de la *muġīriyya* de haber estrangulado a sus adversarios, al igual que hacían los de la secta *manšūriyya*. Véase *EP*: s.v. *Al-Muġīra b. Sa‘īd al-baġalī*.

⁴ Badr es una pequeña población situada al sudoeste de Medina, en cuyas inmediaciones tuvo lugar una de las batallas clave para el triunfo del ejército de Mahoma y la afirmación del Islam. Véase *EP*: s.v. *Badr*.

Dijo al-Azdī: Llegó a mis oídos que Dāwūd al-Ṭā'ī¹ pasó ante una mujer que lloraba ante una tumba y decía: “¡Oh hermano! Si yo supiera:

[Sarīʿ]

En cuál de tus mejillas la podredumbre apareció,

y cuál de tus ojos entonces se consumió.

Entonces, se desmayó en el sitio y después se puso a rezar.

Me contó Muḥammad b. Marzūq: Nos contó Muḥammad b. Naṣr², el maestro: Nos contó Ġaʿfar b. Sulaymān en palabras de Mālik b. Dīnār, que dijo:

[Mutaqārib]

Llegué a las sepulturas y aclamé,

¿dónde está el excelso, dónde el despreciado?

¿dónde está el poderoso,

dónde el irreprochable que siempre ha alardeado?

Dijo: “Y me llamaron de entre las tumbas, mas no vi a nadie”:

[Mutaqārib]

Aniquilados todos y nadie lo contó,

murieron todos y con ellos la noticia murió,

los gusanos campan a sus anchas

y borran las hermosuras de aquellas formas,

tú que me preguntas por gente que se marchó,

¿lo que ves acaso no te sirve de lección?

¹ Dāwūd al-Ṭā'ī (m. 781/82) fue un asceta de Kufa. Consultado en línea http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/dawud-al-tai-COM_25947?s.num=64&s.rows=50&s.start=30 (13 de julio de 2017, 12:25).

² Muḥammad b. Naṣr (m. 893) fue un poeta, autor de un diván, que viajó desde Bagdad a Basora. Véase *Al-A'lām*: s.v. محمد بن نصر.

Dijo: “Y regresé llorando”.

Llegó a mis oídos que se recitó ante una tumba en Siria:

[Basīt]

Pasaron las noches en lo alto de las montañas, hombres fuertes los custodiaron,

las cumbres de nada valieron

Después de tanta gloria, de sus fortalezas los bajaron,

y una fosa fue su morada ¡vaya dónde los albergaron!

¿Dónde están las túnicas, las coronas y los tronos?

les aclamó una voz después de enterrarlos

¿Dónde están las caras tapadas con velos,

sin las cuales se cuelgan doseles y mosquiteros?

De ellos habló la tumba claramente cuando les preguntó:

¿Qué hay de aquellas caras por las que el gusano luchó?

durante largo tiempo comieron y disfrutaron,

y tras tanto comer, comidos acabaron.

Y dijo otro:

[Ramal]

Cuánta gente vivió su vida

con alegría, desahogada y acomodada,

el tiempo sobre ellos calló,

luego les hizo llorar sangre cuando habló.

Bajó al-Nu‘mān¹ y con él estaba ‘Adī b. Zayd² a la sombra de un gran árbol para disfrutar; y le dijo ‘Adī b. Zayd: “¿Sabes lo que dice este árbol?” Dijo: “No”. Y dijo:

[Ramal]

Cuántos bebedores hicieron un alto donde estamos,

bebiendo vino, con agua fresca lo mezclaron,

en pleno día se encontraron y los tiempos con ellos jugaron,

así es el destino, cambiante de una situación a otra.

Dijo Ibrāhīm b. al-Mahdī³:

[Basīt]

Por Dios tu Señor, por cuántas casas pasaste,

llenas de gente que disfrutaba de placeres y canto,

el águila de la muerte sobrevoló sus tejados,

y se volvieron lugar de saqueo y sollozo.

Recitó Abū ‘Abd al-Raḥmān, compañero de al-Ajfaš⁴, conforme a las palabras de al-Aḥfaš a al-Ḥalīl b. Aḥmad, especialista en métrica:

[Kāmil]

Sé como quieras, por mucho que te esfuerces, de la muerte no escaparás,

Ineludible es y de ella no te salvarás,

hubo en una casa riqueza y jolgorio,

la riqueza se evaporó y la casa se derrumbó.

¹ Rey de Ḥīra, antigua ciudad localizada al sur de Kufa, de gran importancia en época pre-islámica. Véase *Mu‘ḡam al-Buldān*: s.v. حيرى.

² ‘Adī b. Zayd (m. 590), poeta pre-islámico. Fue el primer escritor árabe del diván de Cosroes, quien le otorgó el puesto de traductor entre él y los árabes. Véase *Mu‘ḡam al-Šu‘arā*: s.v. عدي بن زيد.

³ Ibrāhīm b. al-Mahdī (m. 839), Tío de al-Ma’mūn y hermano de Hārūn al-Rašīd, célebre por dedicarse al canto. Véase *Al-Munğid* s.v. إبراهيم بن المهدي.

⁴ Se trata del apodo de tres célebres gramáticos: el mayor (m. 793), el mediano (m. 830) y el pequeño (m. 920). Véase *Al-Munğid*: s.v. الأخصش.

Me contó Yazdād b. Asad según lo que dijo de al-Ṭanāfīsī: Nos contó Abū Muḥammad: Mālik b. Dīnār iba hacia las tumbas cada jueves sobre un burro negro como el alquitrán y decía:

[Wāfir]

¡Ea! Saluda a las tumbas y a quien hay en ellas,
allí hay rostros a los que yo quiero,
si las sepulturas hubieran oído mi voz,
por su pesar me habrían contestado,
mas ellas silencio guardaron,
y yo de allí regresé apenado.

Después lloró y nos hizo llorar.

Dijo Mu‘āwiyya b. Abī Sufyān a ‘Ubayd b. Šarya al-Ġurhumī¹: “Háblame de la cosa más extraordinaria que hayas visto en la *Ġāhiliyya*”; y dijo: “Bajé al barrio de los *quḍā‘a*² y salieron en el entierro de un hombre de *‘uḍra*³, al que llamaban Ḥurayṭ, y salí con ellos, hasta que lo enterraron en una fosa y me hice a un lado del cortejo mientras lloraba, después cité los versos de un poema que no recitaba desde hacía mucho tiempo:

[Basīt]

Sucedan cosas y no sabes si sus comienzos son buenos para ti,
o tardan en llegar,
pide a Dios sus favores y confórmate,
lo difícil se vuelve fácil cuando las tornas empiezan a cambiar,
el hombre entre sus semejantes vive gozoso,

¹ Al-Ġurhumī hace referencia a Ġurhum, tribu árabe yemení antigua que habitó La Meca. Véase *Al-Munğid*: s.v. جرهم.

² Tribu árabe del sur. Véase *Al-Munğid*: s.v. قبضاعة.

³ Clan árabe perteneciente a la tribu de *quḍā‘a*. Véase *Al-Munğid*: s.v. عنزة.

los huracanes sus huellas en la tumba se encargan de borrar,
ahora lo llora el extraño sin conocerlo,

y su pariente exultante en el barrio parece estar

Dijo: Había un hombre a mi lado escuchando lo que decía, y me dijo: “Oh ‘Abd Allāh, ¿acaso conoces al que dijo esos versos?”; dije: “No, por Dios, pues los recité hace tiempo”; y dijo: “Oh aquel por el que juraste, quien los dijo es nuestro señor, a quien enterramos antes, este al que ves emparentado con él es el más ajeno a su muerte, y tú siendo extranjero, lloras por él como describiste; me sorprendí por lo que mencionó sobre su poesía y por lo que llegó a él del asunto y de lo dicho, como si mirara hacia donde yo estaba desde su ataúd”; y dije: “La desgracia es la encargada de hablar”. Y esto se convirtió en un proverbio.

Dijo un beduino: “Si pierdes algo bueno en la vida, la detestas por ello y si algo malo te sucede, quieres por ello la muerte”.

Dijo Abū Zubayd:

[Ḥafīf]

Con esperanza el hombre domina,

se vuelve blanco de la muerte ante el canto del laúd,

cada día con algo le tira,

a veces acierta y otras el tiro cae cerca.

Dijo Abū al-‘Atāhiyya:

[Mağzū’ al-Kāmil]

Las silenciosas sepulturas te advirtieron,

los días tu muerte susurraron,

de rostros podridos,

de figuras esparcidas hablaron,

y todavía sin morir, estando vivo,

tu tumba, entre las tumbas te indicaron.

Dijo un beduino: “Viajar lleva a lo más lejano y su primera etapa es la muerte”.
Le dijeron al beduino: “Alguien murió más sano de lo que estaba”; y dijo: “¿Acaso está sano aquel en cuyo cuello está la muerte?” Dijo alguno de los expertos en *hadiz*:

[Sarīʿ]

Atiende, la voz te obliga a ello,

si no te das prisa, será un fracaso,

mas come lo que quieras y vive dulcemente,

el final de todo esto es la muerte.

Decía Ṣāliḥ al-Marrī¹ en su historia:

[Mutaqārib]

Esperanzado pensó que este mundo quedaría para él,

pero antes que la esperanza, él pereció,

regó las raíces del palmeral,

las palmeras vivieron y al hombre la muerte llamó.

Dijo Muslim b. al-Walīd²:

[Ramal]

Cuánta gente hemos visto morir,

sus seres queridos los lloraron, luego ellos fueron llorados,

dejaron este mundo para los que vienen después,

¹ Ṣāliḥ al-Marrī fue un devoto asceta y predicador en Basora. Véase Shafik (2016: 109).

² Muslim b. al-Walīd (m. 823) fue uno de los poetas de los abasíes, compuso elogios en honor a Hārūn al-Rašīd y los barmecíes. Véase *Al-Munğid*: s.v. *بمسلم بن الوليد*.

y su deseo era dar antes lo que después dejaron,
a cuántos reyes vimos como gente vulgar,
cuánta plebe vimos reinar,
el tiempo cambió el movimiento de sus caderas,
y ellos giraron según giraba la celesta esfera.

Me contó mi padre en palabras de Abū al-‘Atāhiyya que a él le leyeron dos versos sobre uno de los muros de la iglesia de Constantino:

[Munsariḥ]

Tanto la noche como el día continuarán sucediéndose,
y las estrellas del cielo en el firmamento no seguirán girando,
sino cuando el poder de un rey que ama este mundo,
a otro lo vaya traspasando.

Y dijo otro:

[Munsariḥ]

No concede a la muerte su justo valor
quien cree que nunca se le va a acercar,
si inseparable es de la sinceridad y la paciencia,
a la máxima esperanza puede aspirar,
debes esforzarte en que tu lengua diga la verdad,
pues toda la ruina obtienes cuando ella puede errar.

Dijo al-Ṭirimmāḥ:

[Ṭawīl]

Oh Señor, no hagas que mi muerte, cuando llegue,

sea sobre una parihuela que se eleva por los mantos sujeta,
mas hazme mártir ese día junto con otros,
que caen en un hoyo temible de tierra,
grupos variados a los que une el camino de Dios,
deseosos de combatir cuando les toca,
cuando dejan este mundo, la maldad dejan atrás,
y alcanzan las promesas que hay en las Escrituras,
muero en el sitio y entre vientos huracanados,
mis huesos están tirados, cual gavilla de hierbas frescas,
y mi carne en buche de águilas se convierte,
acechando al mediodía a sus presas.

Dijo Wuhayb b. al-Ward¹: Noé escogió una choza como casa, y le dijeron: “¿Y si construiras una casa?”. Dijo: “Eso es mucho para quien ha de morir”.

Llegó a mis oídos a través de Ismā‘īl b. ‘Ayyāš y de Šuraḥbīl b. Muslim que Abū al-Dardā’² cuando veía un entierro decía: “Ven, pues nosotros vamos”; o decía: “Ve, pues nosotros venimos”. Y esto es como lo que dice Labīd³:

[Ṭawīl]

Nosotros, con nuestros hermanos que se siguieron unos a otros,

nos parecemos al emigrante que viene y va.

¹ Wuhayb b. al-Ward (m. 770) fue un estudioso del *ḥadīṭ* al que se atribuyen numerosos milagros. Véase Massignon (1999: 169).

² ‘Uwaymir b. Mālik Abū al-Dardā’ (m. 652) fue un medinés compañero del Profeta y narrador del *ḥadīṭ*. Véase *Al-Munğid*: s.v. أبو الدرداء.

³ Labīd b. Rabī‘a al-‘Āmirī (560-661), poeta pre-islámico, célebre por el panegírico a su hermano. Véase *Al-Munğid*: s.v. لبید.

Llegó a mis oídos a través Wakī¹, de Šarīk, de Mansūr y de Hilāl b. Isāf: “No nace ninguna criatura sin que en su ombligo haya polvo de la tierra en la que muere”. Dijo al-Ašma‘ī: El primer poema en el que se critica este mundo lo compuso Ibn Ḥaddāq:

[Basīt]

¿Acaso cuenta el joven con un hechicero para las adversidades,

o acaso dispone de protector para el tránsito de la muerte?

me peinaron, mis pelos enmarañados quedaron,

con ropa nueva a mí me vistieron,

me perfumaron, dijeron: ¡Ea, qué hombre!

Y como el pliegue de un trapo me enrollaron,

no te atormentes, ni te entusiasmes con la lástima,

pues nuestros bienes son para los herederos que aquí han quedado.

Dijo Muḥammad b. Fuḍayl conforme a las palabras ‘Ubayd Allāh b. ‘Umayr: Un hombre fue al Profeta, la paz sea con él, y dijo: “Oh Profeta de Dios, ¿qué me pasa que no quiero morir?”. Le dijo: “¿Tienes dinero?”; dijo: Sí. Dijo: “Ofrécelo entre tus manos”; dijo: “No puedo hacer eso”. Dijo: Y dijo el Profeta, la paz sea con él: “El hombre con su dinero si lo ofrece, quiere tomarlo de nuevo y, si lo abandona, quiere quedarse atrás con él”.

Dijo al-Muḥāribī según lo que dijo ‘Abd al-Malik b. ‘Umayr²: Le dijeron a Rabī‘ b. Ḥayṭam sobre su enfermedad: “¿No vamos a llamarte a un médico?”. Dijo: “Miradme”; después reflexionó y dijo: {A los aditas, a los tamudeos, a los habitantes de al-Rass y a muchas generaciones intermedias}³, entre ellos había médicos, mas no veo que el que

¹ Wakī‘ b. al-Ġarrāḥ (m. 812), famoso tradicionista iraquí de memoria legendaria. Véase *EP*: s.v. *Wakī‘ b. al-Djarrāḥ*.

² Abd al-Malik b. ‘Umayr al-Laḥmī es un transmisor de *ḥadīthes*. Véase Ṭabarī ([838-923] 2001: III, 303).

³ Véase el *Corán* 25: 36-37. Este fragmento cobra sentido si citamos lo anterior: {Y dijimos: “¡Id al pueblo que ha desmentido Nuestros signos!” Y los aniquilamos. Y al pueblo de Noé. Cuando desmintió a los enviados, lo anegamos e hicimos de él un signo para los hombres. Y hemos preparado un castigo doloroso para los impíos}.

cura permanezca, ni tampoco el sanado; murió el que elogia y el elogiado, no llaméis a un médico”.

Dijo Ishāq b. Sulaymān conforme a las palabras de Abū Aḥmad: ‘Umar II b. ‘Abd al-‘Azīz no tenía ninguna costumbre salvo decir:

[Ṭawīl]

Te complaces con lo que se pudre y te alegras con la muerte,

como en el sueño los placeres embaucan al soñador,

tu día, oh vanidoso, es olvido y distracción,

dormir es tu noche y se aferra a ti la perdición,

buscas aquello cuyo resultado detestarás,

como viven las bestias en este mundo vivirás.

Cuántos reciben el día y no lo acaban, cuántos esperan el mañana para no morir; si hubierais visto la muerte y su tránsito, odiaríais la esperanza y su ilusión.

[Kāmil]

Los esposos no dejarán de separarse

noche tras noche y día tras día.

Dijeron Yaḥyà b. Ādam¹, ‘Abd Allāh b. al-Mubāarak, ‘Abd al-Wahāb b. Ward y Sālim b. Bašīr b. Ḥaḡal conforme a las palabras de Abū Hurayra: Él lloró por su enfermedad y dijo: “Es que no lloro por vuestro mundo, lloro por la distancia de mi viaje y mis escasas provisiones, pues me hallé por la tarde en una subida que desciende al Paraíso o al Infierno, ¿no sé cuál de los dos será elegido para mí!”.

Dijo Abū Ḡanāb: Cuando Mu‘āḏ² agonizaba le dijo a su joven esclava: “¡Maldita seas! ¿Hemos amanecido?”. Dijo: “No”; después la dejó durante rato y le dijo: “¡Mira!”. Y dijo ella: “Sí”; Dijo: “¡Que Dios me guarde de una mañana de infierno!”. Después dijo:

¹ Yaḥyà b. Ādam (m. 818) fue un erudito del *Corán*, el *ḥadīṭ* y el *fiqh*. Véase *EP*: s.v. *Yahyā b. Ādam*.

² Este personaje puede identificarse con Mu‘āḏ b. Ḡabal (m. 639), compañero del Profeta, que participó en la conquista de Siria; o bien, Mu‘āḏ al-Harrā’ (m. 803), filólogo kufi, del que se dice que estableció la morfología. Véase *Al-Munğid*: s.v. معاذ.

“Bienvenida sea la muerte, bienvenido sea el visitante que ha venido por necesidad. ¡Quien se arrepiente no tendrá éxito! Oh Señor, sabes que yo no quería permanecer en este mundo para excavar ríos, ni para plantar árboles, sino que quería quedarme por el sufrimiento de la larga noche, por la sed del mediodía en el intenso calor y por la rivalidad entre los sabios arrodillados en corro invocando a Dios”.

Dijo Abū al-Yaqzān¹: Cuando ‘Amr b. al-‘Āṣ agonizaba, puso una mano en la argolla de su cuello y dijo: “Oh Dios mío, Tú nos ordenaste y nos olvidaste, nos pusiste prohibiciones y nosotros las desobedecimos, oh Señor, no nos es posible sino Tu misericordia”; y continuó con esta costumbre hasta que falleció.

Le dijeron al-Āzād Mard b. al-Hizbid cuando agonizaba: “¿Cómo estás?” Dijo: “¿Cómo puede estar quien quiere hacer un viaje lejano sin provisiones, baja a una fosa en la tierra en soledad, sin ningún amigo, acepta a un rey poderoso a quien se le presentan disculpas sin motivo!”.

Me contó ‘Abda al-Ṣaffār: Me contó al-‘Alā’ b. al-Faḍl: Me contó Muḥammad b. Ismā‘īl² conforme a las palabras de su padre y este según lo que dijo su abuelo y el abuelo de su padre: Escuché a Umayya b. Abī al-Ṣalt³ cuando murió, cayó inconsciente durante un rato y después volvió en sí, alzó su cabeza hacia el techo de la casa y dijo: “Heme aquí, heme aquí, aquí me tenéis, mi gente no me protege, mis bienes no me redimen”. Después se desvaneció un tiempo, volvió en sí y dijo:

[Ḥafīf]

Toda vida termina alguna vez por desaparecer,

aunque en el tiempo se alargara,

ojalá yo, ante lo que se me presenta,

en las cimas de las montañas cabras cuidara.

¹ Abū al-Yaqzān (m. 806) fue genealogista y experto en las tradiciones árabes y, según al-Madā’ inī, su nombre era Suḥaym. Véase *Encyclopaedia Islamica: s.v. Abū al-Yaqzān*. Consultado en línea http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-islamica/abu-al-yaqzan-COM_0163?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-islamica&s.q=abu+al-yaqzan (27/02/2017, 12:38).

² Se hace referencia a este personaje en relación con sucesos del año 902, pero no se dice nada específico sobre él. Véase Ṭabarī ([839-923] 2001: V, 289).

³ Umayya b. Abī al-Ṣalt fue un poeta preislámico. Véase *EF²: s.v. Umayya b. Abī al-Ṣalt*.

Después falleció.

Dijo al-Ḥakam b. ‘Uṭmān: Dijo al-Mansūr cuando murió: “Oh Señor, si supieras que cometí grandes actos de osadía contra Ti, sabrías que Te obedecí en las cosas más queridas para Ti, en el testimonio de que no hay más dios que Tú y en el favor lo das Tú y no yo a Ti”. El motivo de que se pusiera bajo la protección del cielo fue que un día estaba dormido y le vino una aparición en su sueño. Y dijo:

[Ṭawīl]

Es como si la gente de este alcázar hubiera perecido,

y de su gente y de sus casas se hubieran desprendido,

el cabeza de la tribu, tras la opulencia, a la tumba ha ido,

y piedras sobre ella han construido,

solo sus palabras y su retrato han permanecido,

sus esposas le lloran con lamento y gemido.

Se despertó aterrado, después se durmió y vino a él la aparición y dijo:

[Ṭawīl]

Oh Abū Ḡa‘far, tu muerte ha llegado, tus años han pasado,

y la voluntad de Dios sin remedio se ha ejecutado,

¿Acaso de mago o astrólogo te ayudaste,

oh Abū Ḡa‘far, para evitar tu muerte?

Dijo: “Oh Rabī‘, tráeme el agua para mis abluciones”. Se levantó, hizo sus abluciones, rezó, se ofreció a hacer la peregrinación y se preparó para ello. Cuando había hecho el primer tercio, se agravó su enfermedad, y comenzó a decir: “Oh Rabī‘, arrójame en el recinto sagrado del templo de La Meca”; y murió en el pozo de Maymūn¹.

¹ Se trata de un pozo de la Meca cuya fundación se atribuye a Maymūn b. Ḥālid b. ‘Āmir b. al-Ḥaḍramī. Véase Ibn Qutayba ([828-889] 2009: II, 335).

Me contó Muḥammad b. Dāwūd conforme a las palabras de Sa‘īd b. Nuṣayr y según lo que dijo al-‘Abbās b. Ṭālib: Dijo al-Rabī‘ b. Bazza: “Estaba en Siria y escuché a un hombre que estaba a punto de morir y al que decían: Di que no hay más dios que Dios; y dijo: Bebe y dame de beber. Vi a un hombre en al-Ahwāz¹ al que decían: Di que no hay más dios que Dios; y dijo: Once y doce². Y le dijeron a un hombre en Basora: Di que no hay más dios que Dios; y dijo:

[Basīṭ]

Cuántas dijeron un día estando muy cansadas:

¿Cómo se va a los baños de Mingāb?³

Me contaron Abū Ḥātim, al-Aṣma‘ī y Mu‘amar⁴ conforme a las palabras de su padre: “Enseña al moribundo las palabras. Si las dice, invítalo a hablar de algo que no sean los asuntos de este mundo y no lo molestes”.

Dijo Mālik b. Ḍayḡam: Cuando mi padre estaba agonizando le dijimos: “¿No nos das consejos?”. Dijo: “Claro, os ordeno lo que Abraham y Jacob ordenaron a sus hijos: {¡Hijos míos! Dios os ha escogido esta religión. Así pues, no muráis sino sometidos}⁵ y os ordeno que mantengáis parentesco y buena vecindad, que hagáis lo que podáis por las buenas obras y que me enterréis con los pobres”.

Dijo ‘Umar II b. ‘Abd al-‘Azīz a su hijo: “¿Cómo te encuentras?” Dijo: “Muriéndome”; dijo: “Juro que serás en mi balanza más querido para mí de lo que yo soy en tu balanza”, dijo: “Y yo, por Dios, juro que lo que quieres será más querido para mí de lo que es lo que yo quiero.”.

¹ Siete regiones situadas entre Basora y Persia, cada una de ellas tiene un nombre, y todas ellas son el Ahwaz también. Véase *Lisān al-‘arab*: s.v. هوز.

² Se trata de una frase persa cuyo significado es: “once, doce”. Se trata de palabras pronunciadas durante el delirio de la agonía. Véase Ibn Qutayba ([828-889] 2009: II, 335).

³ De nuevo, estamos ante palabras pronunciadas durante el delirio que precede a la agonía de la muerte.

⁴ Podría referirse a Mu‘ammar b. Abbād (m. 830), teólogo *mu‘tazilī* de Basora. Véase *EP*: s.v. *Mu‘ammar b. Abbād*.

⁵ Véase el *Corán* 2:132.

Sibawayhi¹ el gramático estaba agonizando y puso su cabeza en el regazo de su hermano y se derramaron las lágrimas de este sobre su mejilla, se despertó de su desfallecimiento y dijo:

[Ṭawīl]

Hermanito, el tiempo nos ha separado,

hasta el límite más lejano, ¿quién puede del tiempo estar
confiado?

Dijo Abū Usāma² conforme a lo que dijo Sulaymān b. al-Muġīra y según las palabras de Ḥamīd b. Hilāl: Le dijeron a Harim b. Ḥibbān: “Haz testamento”; y dijo: “Mi alma fue sincera en vida, no tengo nada que legar, pero os recomiendo los últimos versos de la azora de la abeja”.

Dijo el poeta:

[Munsariḥ]

En un abrir y cerrar de ojos,

algo de los hombres muere en sus cuerpos.

Y dijo otro:

[Basīt]

El hombre, al afanarse por su heredero, pasa miserias,

y las tumbas, tras tanto esfuerzo, son herederas.

Me contaron Muḥammad b. ‘Ubayd, Mu‘āwiyya, ‘Amr, Abū Ishāq y Abū Ḥayyān conforme a lo que dijo su padre: Al-Rabī‘ b. Ḥayṭam hizo testamento, testificó por sí mismo y le bastó con Dios como testigo, quien recompensa y retribuye a sus siervos piadosos: “Me satisface Dios como Señor, el Islam como religión y Mahoma como enviado, me encomiendo a mí mismo y a quien me obedezca que adore a Dios entre los

¹ Sibawayhi (m. 796), célebre gramático, discípulo de al-Ḥalīl b. Aḥmad. Su obra *Al-Kitāb* es la obra de referencia en gramática árabe. Véase *Al-Munğid*: s.v. سيبويه.

² Podría referirse a Abū Usāma al-Ġuṣamī, personaje que cita Ṭabarī en el año 626. Véase Ṭabarī ([839-923] 2001: II, 96).

adoradores, que lo glorifique entre los que glorifican y que aconseje a la comunidad de musulmanes”; y ordenó a su gente: “Que nadie sepa de mí y entregadme a mi Señor discretamente”.

Me contó Muḥammad b. Aḥmad b. Yūnis: Escuché a ‘Umar b. Ğarīr al- Muhāğirī¹ diciendo: Cuando Ḍarr b. ‘Umar b. Ḍarr murió, dijo [‘Umar b. Ğarīr] a sus compañeros: “Ahora morirá el jeque” (porque era piadoso con él). El jeque escuchó estas palabras y dijo: “¿Yo me muero mientras Dios existe y no muere?”. Cuando lo cubrieron con tierra, se detuvo ante su tumba y dijo: “¡Que Dios te tenga en su santa gloria, Ḍarr! Después de ti, quién va a preocuparse de la pobreza además de Dios. Me alegra haber estado predestinado antes que tú, y si no fuera por el terror al día del Juicio Final, desearía estar en tu lugar. La tristeza por ti me descuidó de tu duelo, ¿si yo supiera qué dijiste y qué te dijeron!”. Después alzó su cabeza hacia el cielo y dijo: “Oh Señor, le otorgué mi derecho con respecto a lo que hay entre él y yo, así que otórgale el tuyo con respecto a lo que hay entre Tú y él”. Después cuando se iba dijo: “Pasamos y te abandonamos, si nos quedáramos, no te seríamos útiles”.

Me contó Muḥammad b. ‘Ubayd: Nos contaron Šurayḥ b. al-Nu‘mān, ‘Abd al-‘Azīz b. Abī Salama al-Māğišūn, ‘Abd al-Wāḥid b. Abī ‘Awn y al-Qāsim b. Muḥammad² conforme a las palabras de ‘Ā’iša, Dios esté satisfecho de ella, que dijo: “El Enviado de Dios, Dios lo bendiga y salve, murió y, por Dios, si le hubiera sucedido en las montañas inmóviles lo que le sucedió a mi padre las habría quebrado³. La hipocresía alargó el cuello en Medina y los árabes se dieron la vuelta, y, por Dios, estuvieron de acuerdo en todo, salvo en que mi padre fuera conocido por su fortuna y su riqueza en el Islam”.

También decía: “Quien conoció a ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb, sabe que él fue creado para enriquecer el Islam, era, por Dios, un hombre dispuesto, no tenía igual y preparaba a sus iguales para las cuestiones”. Y dijo ante su tumba: “¡Dios te tenga en su santa gloria, oh padre! Cumpliste con la fe cuando su pueblo se dispersó, empeoró su gente y temblaron sus flancos; te contuviste respecto a aquello hacia lo que se inclinaron, te apresuraste cuando ellos estaban débiles, desdeñaste desde tu mundo lo que ellos tomaron por patria,

¹ Podría estar en relación con Ğarīr b. ‘Aṭīyya (m. 728), el célebre escritor de época omeya. Véase *EP*: s.v. *Djarīr b. ‘Aṭīyya*.

² Al-Qāsim b. Muḥammad (m. 765), nieto de Abū Bakr, fue uno de los siete *faqīh* de Medina. Véase *Al-Munğid*: s.v. *القاسم بن محمد*.

³ Esta frase de ‘Ā’iša aparece citada en *Lisān al-‘arab*: s.v. *هيض*.

rebajaste lo que ellos hicieron grande, protegiste tu fe de lo que ellos descuidaron, alargaron las riendas de la paz y tú te sentaste en la montura de la desconfianza, no perjudicaste tu fe, ni deshonraste tu porvenir, tu flecha venció en la lucha y tu espalda se aligeró de lo que se llevaron”.

Y dijo también ante su tumba: “¡Que Dios te haga prosperar, oh padre! Ofendiste a este mundo al darle la espalda y al otro mundo hiciste poderoso al dirigirte a él. Aunque el infortunio más importante después del enviado de Dios, Dios lo bendiga y salve, fue el tuyo y tu pérdida, la desgracia más grande; el libro de Dios promete al paciente la mejor recompensa de ti y yo cumplo la promesa de Dios por ti teniendo paciencia contigo y te recompenso con tu expiación; que la paz y la misericordia de Dios sean contigo, despedirse no es odiar tu vida, ni un insulto a tu destino”.

Dijo al-Ḥusayn b. ‘Alī¹ ante la tumba de su hermano al-Ḥasan: “¡Dios te tenga en su santa gloria, oh Abū Muḥammad! Si estuvieras aquí, verías los orígenes de la verdad, honrarías a Dios ante las refutaciones de las mentiras en las escenas de temor con buena perspicacia, buscarías conocer las grandes cosas de este mundo con mirada desdeñosa, las vencerías con autoridad manifiesta, disuadirías el arrebató de ira de tus enemigos con tu poca provisión; no es de extrañar que tú seas hijo de los descendientes de la profecía y hermano de leche de la sabiduría; que tengas reposo, piedad y el Paraíso; que la recompensa de Dios por él sea grande para vosotros y nosotros y que otorgue consuelo y alivio”.

Me contó ‘Abd al-Raḥmān b. al-Ḥusayn al-Sa‘īdī según las palabras de Muḥammad b. Muṣ‘ab que Ibn al-Sammāk dijo el día que en murió Dāwūd al-Ṭā‘ī en un discurso: “Dāwūd, Dios lo tenga en su santa gloria, miró con su corazón lo que había entre sus manos de su vida futura, la mirada del corazón cegó la mirada del ojo. Fue como si él no viera lo que vosotros veis y como si vosotros no vierais lo que él veía.

Vosotros os asombráis de él mientras que él se asombra de vosotros. Cuando os vio deseosos, estupefactos y presuntuosos y vio que el mundo terrenal había distraído vuestras mentes y que, por vuestro amor por él, había matado vuestros corazones, desconfió de vosotros. Cuando yo le miré, vi un ser vivo en medio de cadáveres.

¹ Al-Ḥusayn es hijo de Fāṭima y ‘Alī.

Oh Dāwūd, ¡qué maravilloso es lo que hiciste entre tus contemporáneos! Humillaste tu espíritu y querías su respeto, fatigaste a tu alma y querías su descanso, dejaste a la comida ponerse dura y solo querías lo mejor de ella e hiciste ásperos los hábitos y solo querías su suavidad. Después, mataste a tu alma antes de que tú murieras, la enterraste antes de ser tú enterrado, la atormentaste y tú no habías sido atormentado, la alejaste del mundo para que no fuera recordada, tu alma rechazó este mundo y no habías visto su valor para el otro mundo, no creo sino que obtuviste lo que buscaste; tu marca estaba en tu secreto, no en tu notoriedad. Estabas versado en tu fe y dejaste a la gente cantando, escuchaste el hadiz y los dejaste contando hadizes, dejaste de hablar y los dejaste hablando. No envidias los honores, no te arruinan los males, no aceptas regalos del poder, ni dones de los hermanos; ¡me reconforta lo que tú eres cuando estás a solas con Dios, me aflige cómo estás ahora y me alegra cómo está la gente! ¡No hay quien escuche como tú, tenga tu paciencia y tu determinación! No he creído sino que fatigaste a los adoradores después de ti, aprisionaste tu alma en tu casa y no tienes con quien hablar, ni quien te acompañe, ni una cama debajo de ti, ni una cortina en tu puerta; no tienes una jarra en la que se te enfríe el agua, ni un plato en el que esté tu comida y tu cena, tu recipiente para las abluciones es tu corazón y tu cuenco es tu vaso.

Dāwūd, no deseaste agua fresca, buena comida ni ropa cómoda, ¡cierto! Sin embargo, renunciaste a ello por lo que tenías; qué pequeño es lo que sacrificaste, qué insignificante lo que abandonaste en comparación con aquello que esperabas. Cuando falleciste, tu Señor te hizo célebre con tu muerte, te vistió con los hábitos de tu obra y multiplicó tus seguidores. Si hubieras visto a quien asistió ante ti, sabrías que tu Señor te honró y te ensalzó, que hable hoy tu tribu con una sola voz, pues tu Señor puso de manifiesto su privilegio en ti y, por Dios, que si no hubiera llamado a ningún siervo a hacer sus obras, salvo divulgando la abundancia de tantos seguidores, se hubiera llevado a cabo con el esfuerzo de quien no abandona al obediente, ni olvida los favores siendo agradecido y elogiándolos”.

Muḥammad b. Sulaymān se detuvo ante la tumba de su hijo y dijo: “Oh Dios mío, en Ti tengo esperanza para él y a Ti te temo por él; confirmó mi esperanza y tranquilizó mi temor”.

El hijo de Anas b. Mālik murió y dijo Anas ante su tumba: “Oh Señor, Tu siervo y el hijo de Tu siervo ya Te fueron devueltos, apiádate de él y ten misericordia, aleja la

tierra de su cuerpo, abre las puertas del cielo a su espíritu y acéptalo con buenas palabras”. Después regresó, comió, bebió, se ungió y recibió a su familia. Dijo Ğarīr sobre su mujer:

[Kāmil]

Los esposos siguen separándose,

las noches y los días, sucediéndose,

los ángeles elegidos por ti rezaron,

los buenos y los piadosos por ti oraron.

Una beduina estaba en la tumba de su hijo y dijo: “Por Dios, tus bienes no fueron para tu boda, ni tu cuita fue por ti, y tan solo fuiste aquel que dijo:

[Ṭawīl]

Generoso con la que no le deshonra,

y si es adúltera de ella se despreocupa.

Me contó Muḥammad b. Dāwūd conforme a las palabras de al-Ṣalt b. Mas‘ūd: A Sufyān b. ‘Uyayna le gustaba la poesía de ‘Adī b. Zayd:

[Ḥafīf]

¿Dónde está la gente del pueblo de Noé,

luego la gente de ‘Ād y de Ṭamūd?¹

mientras estaban sobre camas y cubresillas,

llegaron a la tierra las mejillas,

con la charla sin terminar,

todo fue prometer y amenazar,

los médicos detrás de ellos fueron,

¹ Para la tribu de los ‘Ād y los Ṭamūd véase Kazimirski: s.v. *بئد*; *عود*.

sus medicinas nasales y bucales no sirvieron,

el sano visita al enfermo

estando más cerca de la muerte que este enfermo convaleciente.

Lo retomó ‘Alī b. al-Ġahm¹ y dijo:

[Kāmil]

Cuántos enfermos escaparon a la muerte y se salvaron,

mas sus médicos y visitantes murieron.

Me contó ‘Abda b. ‘Abd Allāh: Nos informó ‘Ubayd Allāh b. Mūsā: Nos informó Ismā‘īl b. Abī Ḥālid conforme a las palabras de ‘Abd al-Malik b. ‘Umayr y este según lo que dijo Rib‘ī b. Ḥirāš: Fui a donde mi familia y me dijeron: “Tu hermano ha muerto”. Encontré que mi hermano yacía con la ropa y yo, a su cabecera, me apiadaba de él y rezaba por él, cuando la ropa desveló su rostro y dijo: “La paz sea con vosotros”. Dijimos: “La paz sea contigo. ¡Alabado sea Dios! ¡Después de muerto!”. Dijo: “Fui recibido con misericordia y piedad y por un señor que no estaba enfadado, me vistió con ropas de seda y brocados dorados y yo encontré el asunto más fácil de lo que pensáis, aunque no os lo creáis; pedí a mi Señor que me dejara informaros y daros la noticia, llevadme con el Enviado de Dios, pues me hicieron saber que no me fuera hasta encontrarme con él”. Después murió.

Me contaron Abū Sahl², ‘Alī b. Muḥammad³, Ishāq b. Manšūr e ‘Imāra b. Zādān conforme a las palabras de Tābit⁴ que Muṭarrif partió sobre su montura en medio de una reunión, se durmió y he aquí que los enterradores estaban sentados al borde de las tumbas diciendo: “Este Muṭarrif se irá hasta el viernes”; dije: “¿Conocéis el viernes?” Dijeron: “Sí y lo que dice el pájaro en medio del cielo: Saludos, es un buen día”.

¹ ‘Alī b. al-Ġahm (m. 863), poeta contemporáneo de Abū Tammām. Hizo enfadar al califa al-Mutawakkil y fue encarcelado y crucificado durante un día entero. Tiene un diván y poemas sobre su encarcelamiento y crucifixión. Véase *Al-Munğid*: s.v. *علي بن الجهم*.

² Bišr b. al-Mu‘tamir, Abū Sahl al-Hilālī (750-825) fue representante de la escuela *mu‘tazilī* de Bagdad con un gran número de adeptos. Véase *EP*: s.v. *Abū Sahl al-Hilālī*.

³ ‘Alī b. Muḥammad (m. 883) fue uno de los más grandes combatientes en las *fitnas* en época abasí. Véase *Al-Munğid*: s.v. *علي بن محمد*.

⁴ Podría referirse a Tābit b. Ka‘b b. Ġābir al-‘Atkī, uno de los árabes más valientes y nobles en época de Marwān I. Véase *Al-Munğid*: s.v. *ثابت بن كعب*.

Me contó Muḥammad b. ‘Ubayd: Nos contó Sufyān b. ‘Uyayna conforme a las palabras de Abū al-Zubayr y éste según lo que dijo Ğābir¹: Cuando Mu‘āwiyya quiso que la fuente que excavó manara, — dijo Sufyān: Llamada la fuente de Abū Ziyād —, gritaron por la ciudad: “Quien tenga una víctima que la traiga”; dijo Ğābir: “Fuimos hacia ellos y les sacamos unos dátiles curvados, la pala golpeó el pie de uno de sus hombres y brotó sangre”. Dijo Abū Sa‘īd al-Ḥadrī: “Tras esto, nadie lo negará nunca”.

Me contó Muḥammad b. ‘Ubayd: Nos contó Ibn ‘Uyayna conforme a las palabras de ‘Amr b. Dīnār y este según lo que dijo de ‘Ubayd b. ‘Umayr: Los enterradores esperan las noticias y cuando les llega el muerto preguntan: “¿Qué hizo este?”. Dice: “¿Acaso no vino a vosotros!”; y dicen: “Somos de Dios y a Dios recurrimos, se siguió con él un camino distinto al nuestro”.

Me contó ‘Abd al-Raḥmān al-‘Abdī conforme a lo que dijo Ğa‘far b. Abī Ğa‘far: Nos contó Abū Ğa‘far al-Sā’ih según las palabras de al-Rabī‘ b. Ṣabīḥ: “Vi a Ṭābit al-Banānī el día que murió y lo vio la gente de Basora. Entramos donde estaba su tumba Ḥumayd al-Ṭawīl, Abū Ğa‘far Ḥasan y yo por la parte contraria a donde está la cabeza. Cuando comencé a aplanar sobre él el adobe, este se cayó de mi mano y no vi a nadie en el sepulcro, Ḥumayd me escuchó decir que nuestro amigo fue arrebatado y la gente gritó y allanamos la tumba y lanzamos la tierra. Ḥumayd no hizo nada hasta que se dirigió a Sulaymān b. ‘Alī², emir de Basora, y le informó y dijo: ¿A Dios no puede negársele el poder! Mas yo me niego a que a nadie de los nuestros se le haga esto. Además de ti, ¿alguien sabía de esto?; dijo: Sí, al-Rabī‘ b. Ṣabīḥ y Ḥasan; dijo: Dos hombres justos y satisfactorios. Entonces, envié a sus vecinos de confianza y profanaron la tumba, mas no lo encontraron en ella.

Me habló también sobre una beduina ciega a la que llamaban Umm Ğassān, que vivía de su huso y decía: “Alabado sea Dios por lo que decretó y por lo que se sintió satisfecho, me contenté con lo que Dios destinó para mí, a Dios pido que proteja una casa de patio estrecho y escasos ventanucos, imploro la ayuda de Dios para que proteja lo que se puede ver por sus lados”. Murió una vecina suya y le dijeron: “¿Qué le pasó a tu vecina?” Dijo:

¹ Ğābir b. ‘Abd Allāh (m. 697) fue medinés compañero del Profeta y narrador de su tradición. Véase *Al-Munğid*: s.v. جبير بن عبد الله.

² Sulaymān b. ‘Alī (m. 759) fue tío del primer califa abasí al-Ṣaffāḥ, quien le nombró emir de Basora. Véase *EP*: s.v. Sulaymān b. ‘Alī.

[Mutaqārib]

Sus vecinas su casa se repartieron,

y ella se fue a su vieja casa¹.

Dijo un día: “Si Dios acepta mi oración, no me atormentará”. Y le dijeron: “¿Cómo es esto?” Dijo: “Porque Dios, glorificado y enaltecido sea, siempre es misericordioso y clemente”. Dijo: “Escuché un *hadiz* de Mu‘āḏ: «A quien le fue destinada una buena obra, entró en el Paraíso²»; y no supe cuál era su interpretación hasta que escuché a Umm Ġassān diciendo esto y supe su significado.

La vejez y la canicie

Me contó Abū al-Ḥaṭṭāb³: Nos contaron Abū Dāwūd, ‘Abd al-Ġalīl b. ‘Aṭīyya y Šahr b. Ḥawšab⁴ conforme a las palabras de ‘Amr b. ‘Anbasa: Escuché al Enviado de Dios, Dios lo bendiga y salve, diciendo: «A quien envejece en el Islam, sus canas le serán una luz el Día del Juicio Final, a no ser que las coloree o las arranque⁵».

Dijo Abū Ḥātim según las palabras de al-Ašma‘ī y este de acuerdo con lo que dijo un anciano de los Banū Fazāra⁶: “Pasé por el desierto y he aquí que había un anciano sentado al borde de una tumba; y he aquí que en las tumbas había hombres como si fueran lanzas enterrando a otro hombre y decía el anciano:

[Raġaz]

Lanzad sobre Daysam la fría tierra,

desde tiempos muy lejanos, tu señor rechazó que fuera distinto a lo que ves.

Y le dije: “¿Quién es el muerto?” Dijo: “Mi hijo”. Y le dije: “¿Quiénes lo están enterrando?” Dijo: “Sus hijos”.

¹ Se refiere a la tierra de la tumba y a la creencia de que Dios creó al hombre a partir de la tierra.

² No se ha hallado este hadiz en las compilaciones canónicas.

³ Abū al-Ḥaṭṭāb al-Ma‘āfirī (m. 761) fue el primer imam de la *ibāḏiyya* en el Magreb. Véase *Al-Munġid*: s.v. *أبو الخطاب المعافري*.

⁴ Šahr b. Ḥawšab (m. 719) fue un *faqīh*, recitador del *Corán* y valí del Tesoro Público durante un tiempo. Véase *Al-A‘lām*: s.v. *شهر بن حوشب*.

⁵ Véase Tirmidī ([824-892] 2000: II, 528).

⁶ Clan árabe del sur perteneciente a la tribu Ġaṭfān. Véase *Al-Munġid*: s.v. *بنو فزارة*.

Nos contó Abū ‘Abd al-Raḥmān: Yūnus b. Ḥabīb entró en la mezquita apoyándose entre dos por ser mayor y le dijo un hombre que lo acusaba por su afecto: “¿Has alcanzado lo que estoy viendo, oh Abū ‘Abd al-Raḥmān!”. Dijo: “Aquello que estás viendo tú no lo has logrado”. Sobre esto dice el poeta:

[Majalla‘ al-Basīt]

Oh tú que criticas las canas, pues tú a ellas no has llegado.

Se decía en los Salmos: “Quien llega a los setenta no sufre ninguna enfermedad”. Dijo Muḥammad b. Ḥassān el nabateo: “No preguntes a tu alma este año qué te dio el año pasado”.

Ḍirār b. ‘Amr al-Ḍabī vio que tenía a trece hombres que se habían hecho adultos y dijo: “Aquel a quien sus hijos dan alegrías, disgustos se ha llevado”.

Dijo Ibn Abī Fanan:

[Basīt]

Al que vive, los días desgastan su frescura

y lo traicionan el oído y la vista en los que tenía confianza segura,

ella dijo: “Te conocí siendo un loco”; y yo a ella le dije:

“La juventud es una locura y tan solo con la edad se cura”.

Dijo Abū ‘Ubayda¹: Le dijeron a un anciano: “¿Qué quedó de ti?”. Dijo: “Me precede quien está ante mí, me alcanza quien está detrás de mí, olvido lo reciente, recuerdo lo antiguo, me adormezco en el desierto y estoy despierto en la hierba fresca. Si estoy de pie, la tierra se acerca a mí y si me siento, se aleja de mí”; dijo el poeta:

[Basīt]

Ella dijo: “Te conocí siendo un loco”; y yo a ella le dije:

¹ Abū ‘Ubayda b. al-Ġarrāḥ (m. 639) fue un compañero del Profeta *qurayšī* que condujo los ejércitos de la conquista de Siria. Murió a causa de la peste. Véase *Al-Munğid*: s.v. *أبو عبيدة بن الجراح*.

“La juventud es una locura y tan solo con la edad se cura”.

Dijo ‘Abd al-Malik b. Marwān a al-‘Uryān b. al-Hayṭam: “¿Cómo te encuentras?”.
Dijo: “Encuentro que se emblanqueció lo que quería que se ennegreciera y se ennegreció lo que quería que se emblanqueciera, se endureció lo que quería que se ablandara y se ablandó lo que quería que se endureciera y dijo:

[Rağaz]

Pregúntame, te contaré las señas de la vejez,

sueño al atardecer y tos al amanecer,

desvelo cuando oscurece,

y falta de apetito cuando la comida aparece,

el ojo parpadea y pestañea incesantemente,

y ante una hermosura pura y limpia eres indiferente,

pues como se pudren los árboles, se pudre la gente.

Y dijo Ḥumayd b. Ṭawr¹:

[Ṭawīl]

Tras una buena salud, veo mi vista fallar,

bastantes enfermedades tienes como para curarte y sanar.

Dijo al-Kumayt²:

[Munsariḥ]

No envidies la suerte del hombre al que dicen:

“Este, por sus años, en sabio se convirtió”,

¹ Ḥumayd b. Ṭawr (m. 650) poeta preislámico que ve con nostalgia la idolatría, aunque abrazó el Islam. Véase *Mu‘ğam al-Šu‘arā*: s.v. حميد بن ثور.

² Al-Kumayt al-Asadī (680-744) es un poeta kufi, autor del diván “Al-Hāšimiyāt”, que constituye un elogio a los Banū Hāšim, clan de la tribu de Qurayš al que pertenecía el bisabuelo del Profeta. Véase *Al-Munğid*: s.v. الكميت الأسدي.

si su larga vida es motivo de alegría,

sobre su rostro se imprimen los avatares que superó.

Dijo al-Namir b. Tawlab¹:

[Ṭawīl]

El joven desea riqueza y un saludo que no se altera,

me pregunto, ¿cómo hace para que la salud sea duradera?

Dijo otro:

[Kāmil]

Mi cayado no se ablandaba al probarlo,

mas se ablandó de tanto usarlo del alba al ocaso,

pedí a mi Señor salud por el afán curarme

y resulta que el mal está en sanarme.

Dijo Abū al-‘Atāhiyya:

[Rağaz]

La perfección en demasía causa defectos en el hombre.

Dijo ‘Abd al-Ḥamīd al-Kātīb²:

[Mutaqārib]

Se marchó para no volver

y descendencia dejó para no reaparecer,

Muḥammad b. ‘Abīd ¡Pena me dan los sucesores que aún están!

¹ Al-Namir b. Tawlab al-‘Uklī (m. 644) fue un poeta pre-islámico, en cuyo diván encontramos una parte de su obra dedicada a su esposa. Véase *EP*²: s.v. *Al-Namir b. Tawlab*.

² ‘Abd al-Ḥamīd al-Kātīb (m. 750) fue el primero en adoptar el estilo epistolar en el *adab*. Es autor de *Sitt Rasā’il*, de la que la más famosa es *Al-Risāla ilà al-Kuttāb*. Véase *Al-Munğid*: s.v. *عبد الحميد الكاتب*.

¡Y pena me dan los predecesores que se van!

Lloro mucho por este, también lloro por aquel,

llanto de madre afligida, cuyo hijo acaba de perder,

lágrimas vierte por el hijo que de ella se separó,

y llora por el hijo que a ella llegó,

la locura de la embriaguez de juventud ya pasó,

y la devoción a la obstinación por las vanidades sustituyó.

Dijo Muḥammad b. Sallām al-Ġumḥī conforme a las palabras de ‘Abd al-Qāhir b. al-Sarī: Al-Ḥaġġāġ escribió a Qutayba b. Muslim: “He mirado tu edad y hallé que somos de la misma edad, ya alcanzaste los cincuenta; y un hombre que camina hacia la fuente durante cincuenta años está cerca de ella”. Al-Ḥaġġāġ lo había escuchado de Ibn Yūsuf al-Taymī, quien dijo:

[Ṭawīl]

Cuando llegues a los setenta,

para tu enfermedad la muerte será el mejor médico,

un hombre que camina setenta años en busca de la fuente,

más cerca estará de su aguadero,

si un día por el tiempo estás consumido,

no digas “estoy solo”, mas di “estoy vigilado”,

cuando tu generación se desvanece y caes en otra,

en ella te sentirás forastero.

Dijo Labīd:

[Ṭawīl]

Si mi muerte se retrasa, ¿acaso no sería necesario el cayado

sobre el cual con mis dedos estoy apoyado?

cuento las historias de los siglos pasados,

gateo y, cuando me levanto, parezco prosternado.

Y dijeron otros como él:

[Wāfir]

Las desventuras del tiempo me han arqueado,

como un cazador acechando a su presa agazapado.

Le dijeron a un hombre sabio: “¿Qué te pasa que no sueltas el bastón sin ser mayor, ni estar enfermo?”. Dijo: “Es para recordar que estoy viajando”; dijo el poeta:

[Ṭawīl]

Llevé el bastón, y no lo llevé por debilidad,

ni por la vejez me he curvado,

mas yo me impongo llevarlo,

para hacer entender que el que aquí vive tiene un viaje preparado.

Un anciano árabe pasó ante un muchacho y le dijo el muchacho: “Es tiempo de cosechar, tío”. Y dijo: “Oh hijo mío, la muerte os segará”.

Dijo al-Ḥasan en su sermón: “Oh ancianos, cuando crece el cultivo ¿qué se hace con él?”. Dijeron: “Se cosecha”. Dijo: “Oh ancianos, ¡cuántos cultivos no maduraron, pues los segó una plaga!”. Dijo el poeta:

[Kāmil]

El tiempo me desgastó y yo a él no,

el tiempo me cambió y él igual permaneció,

con cordel trenzado el tiempo me amarró,

con él caminé y la duración de los días menguó.

Dijo ‘Umāra b. ‘Aqīl¹:

[Ṭawīl]

Vi la tierra de gente abarrotada,

como la gente de las tribus, al marchar, destruye su morada,

y nosotros no somos sino compañeros de viaje que partieron,

y otros, con los menesteres cumplidos, se fueron.

Un beduino mencionó la canicie y dijo: “Por Dios, desconocía el pelo blanco y ahora desconozco el negro, ¡qué cambio más bueno por un cambio tan malo!”. Y dijo UN poeta:

[Ḥafīf]

Mi pelo encaneció y canas no vi,

sino gracias al desgaste del corazón,

así, los corazones, en la ventura

y en la miseria, reflejos del cuerpo son,

tanto ignoré el blanco,

que el color negro olvidaría si viviera largo tiempo.

Iyās b. Qatāda vio un pelo blanco en su barba y dijo: “Veo a la muerte buscándome y veo que no escaparé a ella, protégeme, oh Señor, de los imprevistos, oh Banū Sa‘ad², os concedí mi juventud, así pues, otorgadme mi vejez”, y se quedó en casa.

Dijo Qays b. ‘Āṣim³: “Las canas son la sogá de la muerte”.

¹ ‘Umāra b. ‘Aqīl (798-853), nieto de Ġarīr, dedicó elogios a los abasíes. Véase *Al-Munğid*: s.v. *عمارة بن عقيل*.

² Clan árabe de la época de Mahoma. Véase *Al-Munğid*: s.v. *بنو سعد*.

³ Qays b. ‘Āṣim (m. 640) fue un poeta pre-islámico. Véase *Al-Munğid*: s.v. *قيس بن عاصم*.

Dijo otro: “Las canas son el mensajero de la muerte”.

Dijo otro: “Las canas son iguales a la muerte”.

Dijo otro: “Las canas son la fecha de la muerte”.

Dijo otro: “Las canas son la primera etapa de la muerte”.

Dijo otro: “Las canas el preámbulo de la muerte”.

Dijo otro: “Las canas son el comienzo de la vejez”.

Dijo ‘Ubayd b. al-Abras¹:

[Mujalla‘ al-Basīṭ]

Las canas deslucen a quien encanece.

Se decía que la canicie es la muerte del cabello y la muerte del pelo es la enfermedad mortal de los hombres. Dijo el poeta:

[Ṭawīl]

Mi tierna juventud de placeres gozó,

en cambio, educación y respeto la vejez me dio,

Dios guarde a la juventud que ya pasó,

y bienvenida sea la vejez que llegó.

Dijo un beduino — y le dijeron estos versos a Abū Dulaf² —:

[Basīṭ]

Todos los días un tallo va brotando,

como si en mis propios ojos estuviera creciendo,

tú, tallo, de mis preocupaciones y de mis pensamientos no te alejarías,

¹ ‘Ubayd b. al-Abras (m. 600) fue un poeta pre-islámico considerado sabio e ingenioso. Véase *Al-Munğid*: s.v. *عبيد بن الأبرص*.

² Abū Dulaf (siglos IX-X) poeta árabe, viajero y mineralogista. Véase *EF*²: s.v. *Abū Dulaf*.

aunque con el tijerazo te fuera cortando.

Dijo un beduino:

[Ṭawīl]

Desde que alcancé los cincuenta invade persistente el blanco,

como raya la aurora las tinieblas del ocaso,

es ponzoña, mas no causa sufrimiento,

y yo no vi, como las canas, un veneno sin tormento.

Dijo otro:

[Kāmil]

Las calamidades acortaron sus pasos, quedándose más pegados,

el espinazo le doblaron, dejándole arqueado,

en todos sus aspectos, al tiempo acompañó,

blanduras y durezas este le brindó,

qué le pasa al viejo, cuya carne enflaqueció,

de tres turbantes sus colores desgastó,

negros, sombríos, y un andrajo de hilo blanco gastó¹,

tras ello, otros nuevos vistió,

después de eso, la muerte asomó,

como si atañera a otros y a nosotros, no.

Y dijo otro mencionando la juventud:

[Basīt]

¹ Es un tejido fino hecho de hilos blancos que asemejan al cabello cuando se mezclan el negro y el blanco de las primeras canas que aparecen. Véase *Al-Munğid*: s. v. سحى

Cuando se marchó lejos y de nosotros se despidió,
era como el muerto, ni una huella tras de sí dejó,
ya no pudimos intimar con mujeres hermosas,
y quien antaño se divirtió, a las canas criticó.

Dijo Maḥmūd al-Warrāq¹:

[Mağzū' al-Mutaqārib]

Lloré por la muerte cercana,
y la falta de esperanza lejana,
un mensajero de la vejez por sorpresa llegó,
al final de una juventud que ya se marchó,
una juventud como si no hubiese existido,
y unas canas que siempre han permanecido,
el enviado de la perpetuidad ya te pasó,
y el presagio de la muerte a ti llegó,
un amigo deja atrás a otro amigo,
así son las vicisitudes del destino.

Y dijo Abū al-Aswad criticando la juventud:

[Ṭawīl]

Te abandonó la juventud y prisa se dio,
como un vecino que un día se marchó y se despidió,
entonces le dije: “Vete, culpable,

¹ Maḥmūd al-Warrāq (m. 840) poeta autor sobre todo de poesía ejemplar y sapiencial. Véase *Mu'ğam al-Šu'arā'*: s.v. محمود الوراق

ojalá yo a sabiendas te hubiera matado antes de separarte,
la culpa me echaste, luego me abandonaste”,
¡Malditas sean la penuria y la estrechez!
y fuiste un espejismo, al aparecer, me dejaste,
rehén de todos los males que perpetré.

Dijo otro:

[Kāmil]

Ella reprochó mis canas, yo le dije:

“el blanco mi edad no acortó”,

un arrojo en mí se manifestó,

y mi esperanza con toda mujer honesta se juntó.¹

‘Abd Allāh b. Ḥafṣ al-Ṭāḥī dijo en palabras de Zakarīa b. Yaḥyà b. Nāfi‘ al-Azdī y este conforme a lo que dijo su padre, que ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb, Dios esté satisfecho de él, dijo: “Teñíos de negro, pues atrae a las mujeres e infunde miedo en el enemigo”. Dijo ‘Umar b. al-Mubārak al-Ḥazā’ī:

[Mağzū’ al-Ramal]

Hay quien hace reproches a mi oído,

y reproches hace al vino que hay mi mano,

el terrible olvido a mi puerta tocó,

y el tiempo de mi juventud retrocedió,

¹ Estos versos nos recuerdan el famoso poema del califa al-Mustanğid (m. 1170). Véase *EP²: s.v. al-Mustandjid*.

عيرتني بالشيب وهو وقار

ليتها عيرت بما هو عار

Por mis canas me insultó siendo señal de respeto,
ojalá por algo vergonzoso me hubiera injuriado.

mis canas caminaron una tras otra,

como en el hilo del collar

tú ensartas perla tras perla.

Dijo Abū al-‘Atāhiya:

[Mutaqārib]

En la flor de tu juventud las canas te avisan,

y en nombre de otros las desgracias te llaman,

estate preparado si la muerte te reclama,

pues todo lo que vendrá cercano ya está,

antes que a ti, al enfermo el médico curó,

¡vaya! El enfermo vivió y el médico murió,

quien se arrepintió es que por su alma temió,

y tú, ¿en qué estado ves a aquel que no se arrepintió?

Dijo Muḥammad b. Sallām: Escuché a Yūnus b. Ḥabīb diciendo: “Quien cortó por cinco dírham tu mejor miembro, no estará a salvo de que su castigo sea así mañana”.

El mundo terrenal

Me contó Abū Mas‘ūd al-Dārimī: Me contó mi abuelo Ḥirāš, conforme a las palabras de Anas b. Mālik: Dijo el Enviado de Dios, Dios lo bendiga y salve: «A aquel para el que este mundo se convirtió en su preocupación y su pesar, Dios le arranca la riqueza de su corazón, lo hace pobre para siempre y no le llega nada de este mundo, salvo lo que se le ha decretado; y a aquel para quien el otro mundo es su preocupación y su pesar, Dios le arranca la pobreza de su corazón y lo hace rico para siempre y el mundo terrenal viene a él, siendo indeseado»¹.

¹ Véase Tirmidī ([824-892] 2000: III, 366).

Me contó Muḥammad b. Dāwūd: Nos contó Abū al-Rabī‘ según lo que dijeron Ḥammād, ‘Alī b. Zayd¹ y al-Ḥasan que el Profeta, Dios lo bendiga y salve, dijo a Ḍaḥḥāk b. Sufyān²: “¿Qué comes?”. Dijo: “Carne y leche”. Dijo: “¿Después adónde va?” Dijo: “Después va adonde ya sabes”. Dijo: «Dios hace de lo que sale del hombre un ejemplo del mundo terrenal³». Dijo: Y Bašīr b. Ka‘b decía a sus compañeros cuando terminaba su relato: “Marchaos hasta que se os muestre este mundo”. Vino y se detuvo con ellos en el zoco, que en su día fue un vertedero, y dijo: “Mirad cómo su miel y su manteca, sus gallinas y sus patos llegaron adonde estáis viendo”.

Me contó Hārūn b. Mūsà: Nos contaron Muḥammad b. Sa‘īd al-Quzwaynī, Ibn Abī Qays y Hārūn b. ‘Antara, conforme a las palabras de ‘Amr b. Marra: Le preguntaron al Enviado de Dios, Dios lo bendiga y salve, sobre lo que dice Dios: {Dios abre al Islam el pecho de aquel a quien Él quiere dirigir}⁴; dijo: «Cuando la luz entra en el corazón y se encuentra a sus anchas, por ello se abre el pecho»; dijeron: “Oh profeta de Dios, ¿hay para esto algún signo conocido?”. Dijo: «Sí, volverse hacia la morada de la inmortalidad, aborrecer la morada de la vanidad y estar preparado para la muerte antes de que llegue⁵».

Llegó a mis oídos a través de al-‘Utbī, de Ḥabīb al-‘Adawī y de Wahb b. Munabbih: Vimos una hoja que el viento hacía revolotear, enviamos a un joven y nos la trajo y he aquí que en ella ponía: “Este mundo es una morada de la que no se escapa sino estando en ella. Lo que su gente tomó de él para ella misma, lo abandonó y después fue castigada por ello; y lo que su gente tomó de él para otra gente, lo abandonó y después permaneció en él. Es como uno de los pueblos de este mundo no fuera como su gente, están en él como el que no está en él, trabajaron con lo que veían y se apresuraron hacia aquello de lo que desconfiaban, sus cuerpos se agitan en medio de la gente de este mundo, sus corazones se agitan en medio de la gente del otro mundo, ven a la gente venerando la muerte de sus cuerpos y ellos veneran aún más la muerte de los corazones de sus vivos”. Pregunté por estas palabras y no encontré a nadie que las conociera.

¹ ‘Alī b. Zayd (m. 747) fue jurisconsulto y transmisor de hadices, aunque de poca confianza. Véase *Al-A‘lām*: s.v. *علي بن زيد* (ابن جدعان).

² Ḍaḥḥāk b. Sufyān (m. 632), compañero del Profeta, quien le confió el gobierno de la gente convertida al Islam de su tribu. Véase *Al-A‘lām*: s.v. *الضحاك بن سفيان*.

³ No se ha hallado este hadiz en las compilaciones canónicas.

⁴ Véase el *Corán* 6:125.

⁵ No se ha hallado este hadiz en las compilaciones canónicas.

Dijo el Mesías, la paz sea con él: “El mundo es un puente, cruzadlo, mas no lo construyáis”.

Y pone en un libro que Dios el Altísimo reveló sobre el mundo terrenal: “Quien me sirva a Mí, sírvelo tú a él; y quien te sirva a ti, sírvete tú de él”.

Dijo un hombre piadoso mencionando el mundo terrenal:

[Ṭawīl]

Este mundo sedujo a hombres, tras ocupar

buena posición, esta no se alteraba,

quien por un asunto descontento estaba, por otro no lo cambiaba,

y quien satisfecho estaba, por otro distinto lo cambiaba,

hay quien consigue menos de lo que esperaba,

y hay quien se estremece por lo que no deseaba.

Dijo otro hablando de este mundo:

[Basīt]

Sus muertes aguardan con cautela y allí la vida es turbia,

sus idas y venidas son duras y en él el poder se turna.

Dijo otro:

[Ṭawīl]

El miedo nos invadirá cuando la muerte se mencione,

nos divertimos y jugamos, ya que este mundo a ello se opone,

siendo de este mundo, fuimos creados para el que viene,

y al hombre amable le resulta amado el lugar del que proviene.

Dijo Yahyà b. Ḥālīd: “Penetramos en el mundo y nos sacó de él”.

Un hombre criticó el mundo terrenal ante ‘Alī b. Abī Ṭālib, Dios esté satisfecho de él, entonces dijo ‘Alī, la paz sea con él: “El mundo es morada de sinceridad para quien en él cree, morada de salvación para quien lo comprende, morada de riqueza para quien se aprovisiona de él, el lugar adonde desciende la revelación de Dios, el lugar donde rezan sus ángeles, la mezquita de sus profetas, el lugar donde comercian sus defensores, obtuvieron de él la misericordia e imaginaron en él el Paraíso; aquel que lo critica, este hizo saber su lejanía y anunció su abandono, comparó su alegría con la alegría y su desgracia con la desgracia incitando e intimidando. Tú que criticas este mundo y alimentas su esperanza, ¿cuándo te engañó este mundo o cuándo te reprochó algo? ¿Acaso los lugares donde tus padres lucharon hasta desgastarse o los lechos de tus madres están en la tierra? A cuantos sanaron tus manos y curaron tus palmas, buscaste para ello el remedio, consultando a los médicos, mas en la madrugada tu medicina no será necesaria y no te será útil llorar”.

Decía Ibrāhīm b. Adham al-‘Iǧlī¹:

[Ṭawīl]

Nosotros arreglamos este mundo rompiendo nuestra fe,

y así, ni nuestra fe permanece, ni nada queda por arreglar.

Dijo Abū Ḥāzim: “¿Qué mundo este! Lo que ha pasado es un sueño y lo que queda son fantasías”.

Dijo Sufyān: Dios el Altísimo reveló a uno de sus profetas: “Adoptad este mundo como a una nodriza y el otro como a una madre”.

Dijo al-Ša‘bī²: No hay un ejemplo mejor para todos nosotros que lo que dijo Kutayyir:

[Ṭawīl]

Perjudícanos o favorécenos, no tenemos reproche ni rencor,

¹ Ibrāhīm b. Adham al-‘Iǧlī (m. 778) fue un célebre asceta, que se retiró del mundo, viviendo como un ermitaño. Véase *Al-Munǧid*: s.v. *إبراهيم بن أدهم*.

² ‘Āmir b. Šarāḥīl al-Ša‘bī (m. 721), narrador de tradiciones perteneciente a los *tābi ‘ūn*. Véase *Al-Munǧid*: s.v. *الشعبي*.

cuando tú muestras tu odio.

Dijo Bakr b. ‘Abd Allāh: “El que prescinde de este mundo en el mundo es como el que apaga el fuego con heno”.

Dijo Ibn Mas‘ūd¹: “Este mundo son penas todo él y no hay alegrías en él, puesto que esto es beneficio”.

Dijo Muḥammad b. al-Ḥanafiyya²: “Aquel que hace el bien para sí mismo, encuentra fácil este mundo”.

Dijo algún sabio: “El ejemplo del mundo terrenal y del otro es como el ejemplo del hombre que tiene dos esposas, si satisface a una de ellas irrita a la otra”.

Dijo Sufyān: “Los reyes os dejaron la sabiduría, así que dejadles este mundo”.

Y dijo otro: “Si el mundo está en celo, la gente se excita”.

Dijo Wuhayb b. al-Ward: “Quien quiere este mundo que se prepare para la humillación”.

Le dijeron a Muḥammad b. Wāsi‘: “Tú apruebas lo innoble”; y dijo: “Solo aprueba lo innoble aquel a quien satisface este mundo”.

Le dijeron a ‘Alī b. al-Ḥusayn³: “¿Qué tipo de gente es la más peligrosa?” Dijo: “Quien no ve el mundo como un peligro para sí mismo”.

Se decía: “En verdad, reclamar a este mundo lo peor que se le pueda reclamar es mejor que reclamar lo bueno que se pueda reclamar al otro mundo”.

Dijo una esposa a su marido viéndolo preocupado: “¿Qué te preocupa? ¿Acaso es por este mundo que Dios terminó o bien por el otro, por lo que Dios acrecentó tu preocupación!”

Dijo al-Ṭawrī: Dijo el Mesías: El amor por el mundo terrenal es la raíz de cada pecado y los bienes en él son una gran enfermedad”. Le dijeron: “¿Cuál es su

¹ ‘Abd Allāh b. Mas‘ūd (m. 652) compañero del Profeta y recopilador de *ḥadīṭ*. Sirvió y protegió al Profeta durante toda su vida. Mejoró la recitación del *Corán*. *Al-Munğid*: s.v. *عبد الله بن مسعود*.

² Muḥammad b. al-Ḥanafiyya (642-700) es el hijo de ‘Alī b. Abī Ṭālib y de su esposa Jalwa. Véase *Al-Munğid*: s.v. *محمد بن الحنفية*.

³ ‘Alī b. al-Ḥusayn (658-712) fue el cuarto imám de la *šī‘a*. Véase *Al-Munğid*: s.v. *علي بن الحسين*.

enfermedad?"; dijo: "El que la tiene no se cura del orgullo y la arrogancia"; le dijeron: "¿Y si sana?"; dijo: "Su recuperación desvía su atención de recordar a Dios".

Llegó a mis oídos a través de Muḥammad b. Fuḍayl: Nos contó 'Abd Allāh b. 'Abd al-Raḥmān en palabras de Sālim b. Abī al-Ġa'd y según lo que dijo Abū al-Dardā': "Oh gente de Homs¹, ¿qué me pasa que os veo reuniendo mucho, construyendo mucho y esperando lo lejano? Quien antes de vosotros reunió mucho, construyó mucho y esperó lo lejano, lo que reunió se convirtió en algo baldío, sus casas se transformaron en tumbas y su esperanza en ilusión". En otro relato se dice: "Oh gente de Damasco, ¿qué os pasa que reunís lo que no coméis, construís y no vivís en ello y esperáis lo que no alcanzaréis? Vamos, si las tribus de 'Ād y Ṭamūd hubieran llenado lo que hay entre Buṣrā² y 'Adan³ de bienes, niños y bestias, ¿quién me compraría lo que dejaron por dos dírham?"

Llegó a mis oídos a través de Dāwūd b. al-Muḥabbir conforme a las palabras de 'Abd al-Wāḥid b. al-Ḥaṭṭāb: Vinimos de tierras cristianas⁴ dirigiéndonos hacia Basora. Cuando estábamos entre al-Ruṣāfa⁵ y Homs, escuchamos un grito proveniente de entre aquellas dunas —lo escuchamos, mas no vimos nada—, que decía: "Oh oculto, oh guardado, ¡mira bajo el amparo de quién estás! Si no ves quién te ampara, guárdate de este mundo, pues está protegido por Dios; si no sabes cómo guardarte de él, ¡transfórmalo en espinas y después mira dónde pones tus pies!".

Dijo al-Ma'mūn: "Si le preguntaran al mundo por sí mismo, no podría describirse como lo describió Abū Nuwās en este verso:

[Ṭawīl]

Si un hombre sagaz indaga sobre este mundo,

descubre en él a un enemigo con piel de amigo.

¹ Población situada a medio camino de Damasco y Alepo. Véase *Mu'ğam al-buldān*: s.v. حمص.

² Situado en Siria, capital de la región de Ḥawrān al sur, otrora capital de los cristianos *gassānīes* antes del Islam y célebre entre los árabes tanto en la antigüedad, como actualmente. Véase *Mu'ğam al-buldān*: s.v. بصرى.

³ Se trata de una famosa ciudad cercana al mar Índico por la parte del Yemen. Véase *Mu'ğam al-buldān*: s.v. عدن.

⁴ بلاد الروم son las tierras del Imperio Bizantino.

⁵ Localidad siria del centro del país no lejos del Éufrates llamada por los romanos Sergiopolis. 'Abd al-Raḥmān I en al-Ándalus tuvo una almunia llamada Ruṣāfa porque sentía nostalgia de aquella de Siria. Véase *Mu'ğam al-Buldān*, s.v.: الرصافة.

Dijo el Mesías, la paz sea con él: “Yo soy el que puso este mundo del revés, no tengo esposa que muera, ni una casa que se derrumbe”.

Dijo Abū al-‘ Atāhiyya:

[Basīt]

Tú que presumes de este mundo y su adorno,

con polvo no vale presumir, siendo tú polvo,

si quieres saber de entre la gente quién es el honrado,

lo verás en aquel rey con ropa pobre ataviado.

Dijo otro hablando del mundo:

[Mutaqārib]

Cuando algo se termina, su merma se aproxima,

si oyes hablar de su conclusión, has de esperar su desaparición¹.

Y dijo otro:

[Sarī‘]

No llores por este mundo ni por su gente,

sino por el día cuando vivas en tierra cavada,

llora cuando la gente enterrada sea convocada,

y en la faz de la tierra se vea congregada,

maldito seas, mundo terreno, la otra vida mermará

las ilusiones de la gente que en ti habita.

¹ Estos versos hacen referencia a que este mundo es perecedero.

***Maqāmāt* de los ascetas ante califas y reyes**

***Maqām*¹ de Šāliḥ b. ‘Abd al-Ġalīl ante al-Mahdī**

Se levantó y dijo: “Como a nosotros nos fue fácil llegar hasta ti, mientras que para otros se complicó, ocupamos el lugar de cumplir por ellos y por el Enviado de Dios, Dios lo bendiga y salve, mostrando nuestra responsabilidad con respecto al deber de las órdenes y prohibiciones cuando no hay excusa para guardar un secreto, sobre todo cuando fuiste marcado con el signo de la humildad. Prometiste a Dios y a los conocedores de Su libro dar prioridad a la verdad sobre todo lo demás, entonces nos unió a ti la escena de aclaración para que aquel que nos promete cumpla su promesa y para que aquel que nos ha aceptado cumpla su promesa; o bien, para que la prueba de Dios incremente en nosotros la discordia entre lo privado y lo público y nos vista con los adornos de los embusteros, pues los compañeros del Enviado de Dios, Dios lo bendiga y salve, decían:

A aquel a quien Dios no muestra el saber, lo atormenta con la ignorancia; y el que más sufre es aquel a quien llega el saber y le da la espalda. Aquel a quien Dios guía hacia el saber y no obra con él, rechaza el regalo de Dios y renuncia a él.

Así pues, acepta aquello que Dios te regala de nuestras lenguas, aceptando las demostraciones y las acciones, no las habladurías, ni la hipocresía. Dar a conocer lo que ignoras, estar de acuerdo con lo que sabes y mencionar algo por descuido, no te privará de nosotros; Dios, glorificado y enaltecido sea, dispuso a Su profeta, la paz sea con él, para traer consuelo por lo que pasó, para protegernos de aquello que se prolonga mucho tiempo y para indicarnos la salida, y dijo: {Si el Demonio te incita al mal, busca refugio en Dios. Él todo lo oye, todo lo sabe}²; muestra a Dios tu corazón con aquello que lo ilumina al preferir la verdad y oponerte a las pasiones. No hay poder ni fuerza sino en Dios”.

¹ Hemos decidido transcribir esta palabra, ya que no existe un equivalente en castellano. El término *maqām* designa una reunión de gente en la que uno se levanta para hablar ante los demás. En este caso, se trata de imprecaciones de ascetas hacia califas y reyes.

² Véase el *Corán* 7:200.

Maqām de un asceta ante al-Manṣūr

Mientras al-Manṣūr daba vueltas una noche escuchó a alguien que decía: “Oh Dios mío, ante Ti me quejo por la aparición de la injusticia y de la corrupción en la tierra y por la ambición que hace imposible la justicia para sus pobladores”.

Al-Manṣūr salió y se sentó a un lado de la mezquita y envió a llamar al hombre. El hombre rezó prosternado, palpó la columna, fue con el enviado y lo reconoció como el califa. Dijo al-Manṣūr:

— ¿Qué es eso que te escuché decir sobre la aparición de la injusticia y de la corrupción en la tierra y que la ambición hace imposible la justicia para su gente? Por Dios, llenaste mis oídos con aquello que me causa dolor.

— Oh príncipe de los creyentes, si garantizas mi seguridad, te informaré de estos asuntos desde sus orígenes, a no ser que esté retenido por ti o limitado por mi alma, pues es mi preocupación.

— Tu alma está segura, así que habla.

— Aquel en quien penetró la ambición hasta el punto de que le hizo imposible ver la aparición de la injusticia y la corrupción, eres tú.

— ¡Maldito seas! ¿Cómo entró en mí la ambición si el oro y la plata están en mi puño y lo agridulce poseo?

— ¿Acaso entró en alguien la ambición que penetró en ti? Dios, bendito y exaltado, te puso como pastor de los musulmanes y de sus bienes y tú descuidaste sus asuntos y te preocupaste de reunir sus bienes.

Pusiste entre ellos y tú una barrera de yeso y ladrillo y puertas de hierro y espino, donde están las armas, después te guardaste de ellos, enviaste a tus trabajadores al cobro de todos sus bienes y a reunirlos, los fortaleciste con hombres, armas y caballos, ordenaste que no se presentara nadie ante ti salvo tal y tal y los hombres a los que llamaras, no ordenaste recibir al oprimido, al afligido, al hambriento desnudo ni al débil pobre, ni a nadie, a no ser que tuviera un derecho sobre estos bienes.

Cuando te vieron aquellos hombres a los que elegiste para ti mismo, a los que preferiste por encima de tu grey, ordenaste que no se te ocultaran, recaudaste los bienes,

los reuniste y no los dividiste, entonces dijeron: Este traicionó a Dios, ¿qué nos pasa que no lo hemos traicionado cuando él nos ha tenido oculta su alma! Decidieron que no te llegara nada de las noticias que sabe la gente, salvo lo que ellos quisieran, que no se presentara ante ti ningún trabajador que contradijera sus órdenes, a no ser que lo insultaran ante ti y lo expulsaran hasta que su posición cayera y mermara su poder.

Cuando se divulgó esto sobre ti y sobre ellos, la gente los veneró y respetó, los primeros que los halagaron fueron tus trabajadores con regalos y bienes para protegerse con ello de la violencia de tu grey. Después hicieron esto aquellos que tienen poder y riqueza de entre tu grey, para conseguir con ello la opresión para quien está por debajo de ellos.

La tierra de Dios se llenó de ambición injusta y corrupta. Aquellas gentes se convirtieron en tus asociados en el poder, mientras estabas distraído. Si viene alguien que se queje de la injusticia, le será difícil entrar en tu ciudad; si quiere llevar ante ti su relato cuando aparezcas, se encontrará con que tú te abstuviste de esto y pusiste ante la gente a un hombre que examinó las injusticias por ellos cometidas. Si viene este hombre y su revelación alcanza a tus amigos íntimos, pedirán al responsable que no presente su injusticia ante ti, pues el que se queja de una injusticia tiene con ellos una obligación y él responde por temor a ellos.

La víctima de una injusticia no cesa de volver a ella, de refugiarse en ella, de quejarse y de pedir auxilio, mientras lo aparta y lo acusa falsamente. Si es atormentado, reducido a la miseria y apareces tú, gritará ante ti y será golpeado con fuerza para que sea ejemplo para otros y tú mirarás y no lo desaprobarás ¡Qué queda con esto del Islam!

Yo, oh príncipe de los creyentes, viajé a China y, una vez llegué a ella, su rey estaba afectado del oído. Un día lloró mucho, lo consolaron sus compañeros con paciencia y dijo: “¡Ea! No lloro por la desgracia que me ha sobrevenido, sino que lloro por el oprimido que grita a la puerta y no oigo su voz. Después dijo: “Aunque mi oído se fue, mi vista no. Anunciad entre la gente que no vista ropajes rojos, salvo que se queje de una injusticia”. Después montaba en el elefante al comienzo y al final del día y miraba por si veía a algún oprimido. Y este, oh príncipe de los creyentes, es idólatra para Dios, su compasión con los paganos venció a la avaricia de su alma, ¡y tú que crees en Dios y en la familia de la casa de Su Profeta, tu misericordia con los musulmanes no venció a la avaricia de tu alma! Pues si tú solamente reúnes los bienes para tu hijo, Dios te hará ver

lecciones en el niño cayendo del vientre de su madre y sus bienes sobre la tierra son bienes, no habrá bienes sino estando bajo él una mano avara que lo abraza; Dios dejará de ser condescendiente con este niño hasta que aumente el deseo de la gente por él, y tú no eres el que da, sino que Dios da a quien quiere lo que quiere.

Si dices que solo acumulas bienes para reafirmar el poder, Dios te hará ver ejemplos referidos a los Banū Omeya, a quienes no satisfizo el oro ni la plata que acumularon y dispusieron de hombres, armas y cabalgaduras hasta que Dios hizo con ellos lo que quiso.

Si dices que solo acumulas bienes para buscar un objetivo de más envergadura que el objetivo al que me dedico, por Dios, no hay nada por encima de donde tú estás, salvo un rango que no alcanzarás, a no ser que cambies oh príncipe de los creyentes, ¿acaso castigas a quien te desobedece con algo peor que la muerte?

Dijo al-Manṣūr:

— No.

— ¿Cómo te comportas con el rey que te confirió el dominio de este mundo, cuando él no castigó a quien le desobedecía con la muerte? Pero con el castigo duro perpetuo, Él vio lo que le fue confiado a tu corazón, lo que obraron tus miembros, lo que vieron tus ojos, lo que perpetraron tus manos y aquello hacia lo que caminaron tus pies. ¿Acaso te compensará lo que tomaste para ti mismo de los bienes de este mundo cuando lo confisque de tus manos y te llame a dar cuentas?

Y al-Manṣūr lloró y dijo:

— ¡Ojalá no hubiera sido creado! ¡Maldito seas! ¿Cómo me he defraudado a mí mismo?

— Oh príncipe de los creyentes, la gente tiene señales con las se refugian en su fe y se contentan con ellas, así pues, hazlos tus amigos íntimos y te guiarán, consúltales tus asuntos y te dirigirán por el camino recto.

— Los busqué y huyeron de mí.

— Temen que los lleses por tu camino, pero abre tu puerta, ablanda tu barrera, ayuda al oprimido, somete al tirano, toma el botín y las limosnas de lo que es lícito y

bueno, divídelo con justicia y equidad entre su gente y te garantizo que ellos vendrán a ti y te ayudarán con el buen estado de la comunidad.

Y vinieron los almuédanos, lo saludaron, rezó y volvió a su consejo y el hombre fue buscado, mas no fue encontrado.

Maqām de otro mientras al-Manṣūr daba un discurso

Al-Manṣūr dio un discurso, dio gracias a Dios y continuó hablando. Cuando llegó a atestiguar que no hay más dios que Dios, un hombre de los que estaban al final de la mezquita saltó y dijo: “Te recuerdo a quién estás mencionando”. Dijo al-Manṣūr: “Es digno de escuchar a quien comprende a Dios y lo recuerda. Que Dios me guarde de ser arrogante y desobediente y de que la grandeza me obligue a pecar, pues me perdería y yo no soy de los guiados.

Tú, por Dios, que dices que no quisiste a Dios en ello, pero intentaste que se dijera: Se levantó, habló, fue castigado y tuvo paciencia. Ofende a quien lo dice, si me importara, aprovéchate, maldito seas, cuando perdono.

Cuidado, oh gente reunida, con su hermana; a nosotros llegó el sermón y entre nosotros se propagó; devolved, pues, el asunto a su gente y lo comunicarán igual que se lo expusieron”.

Después volvió a su discurso y dijo: “Atestiguo que Mahoma es su siervo y su enviado”.

Maqām de ‘Amr b. ‘Ubayd ante al-Manṣūr

Dijo a al-Manṣūr: “Dios te dio este mundo por completo, compra tu alma con algo de él, recuerda que habrá una noche que termine en un día tras el que no haya otra noche”; Abū Ğa‘far¹ se quedó callado.

Dijo al-Rabī‘: “Oh ‘Amr, entristeciste al príncipe de los creyentes”. Dijo ‘Amr: “Si este te acompaña durante veinte años, no verá que deba aconsejarte un solo día, ni obrará detrás de tu puerta con nada del libro de Dios, ni de la tradición de su Profeta”. Dijo Abū Ğa‘far: “¿Y qué hago? Te dije: Mi sello está en tus manos, así que venid tú y

¹ *Kunya* del califa al-Manṣūr. Véase *Al-Munğid*: s.v. المنصور.

tus compañeros y sed suficiente para mí”. Dijo ‘Amr: “Convócanos a tu justicia y daremos nuestras almas para ayudarte; a tu puerta hay mil injusticias, responde a alguna de ellas y sabremos que eres sincero”.

***Maqām de un beduino ante Sulaymān*¹**

Se levantó y dijo: “Yo te hablo, oh príncipe de los creyentes, con palabras un poco rudas, sopórtalo si las aborreces, pues tras ellas está lo que quieres si las admites”; dijo: “Dime, beduino”; dijo: “Desataré mi lengua hablando de aquello que callaron otras lenguas sobre tu sermón, cumpliendo con el derecho de Dios y de tu imanato.

Te rodearon hombres que eligieron mal para sí mismos, compraron tu mundo con su fe y tu satisfacción con la ira de su señor, te temieron por temor a Dios, pero no temen a Dios a través de ti, son discordia para el otro mundo y paz para este. No les confíes lo que Dios te ha confiado, ellos no abandonarán la lealtad perdiéndola, ni a la comunidad con injusticias y humillaciones. Tú eres responsable de lo que hacen, mas ellos no son responsables de lo que haces tú.

No arregles su mundo corrompiendo tu otro mundo. La gente más estúpida es la que vende su otro mundo por el mundo de otros”.

Dijo Sulaymān: “En cuanto a ti, oh beduino, desenvainaste tu lengua, que es tu espada más cortante”; dijo: “Cierto, pero por ti, no contra ti”.

***Maqām de un beduino ante Hišām*²**

Dijo: “Hubo unos años que arruinaron a la gente. El primero, desolló la carne, el segundo se comió la grasa y el tercero rompió el hueso. Mientras tanto, vosotros tenéis bienes de sobra, si son de Dios, repartidlos entre sus siervos, y si son suyos, ¿por qué les están vedados? Si son vuestros, dad limosna con ellos, pues Dios recompensa a los que dan limosna”; Hišām ordenó que se le trajera dinero y fue repartido entre la gente y ordenó que se diera dinero al beduino; y dijo: “¿Acaso todos los musulmanes son como este?”

¹ Sulaymān b. ‘Abd al-Malik (674-717) fue el séptimo califa omeya, fundador de la ciudad de Ramla en Palestina. Véase *Al-Munğid*: s.v. سليمان بن عبد الملك.

² Hišām b. ‘Abd al-Malik (720-724) fue el décimo califa omeya. Durante su reinado el imperio islámico alcanzó su máxima extensión. Véase *Al-Munğid*: s.v. هشام بن عبد الملك.

Dijeron: “No, y con este el tesoro público de los musulmanes no se mantendrá”; dijo: “No necesito aquello que provoca el reproche de la gente al príncipe de los creyentes”.

Maqām de al-Awzā‘ī ante al-Manṣūr

Lo mencionó ‘Abd Allāh b. al-Mubārak a través de un hombre de Siria que dijo: Me presenté ante él y dijo: “¿Qué es lo que te retrasó?”. Dije: “Oh príncipe de los creyentes, ¿y qué es lo que quieres de mí?” Dijo: “Aprender de ti”. Dije: “Mira lo que dices, pues Makhūl me contó según las palabras de ‘Aṭīyya b. Baṣīr que dijo el Enviado de Dios, Dios lo bendiga y salve: «Aquel a quien le llega a través de Dios un consejo sobre su fe, este es la misericordia de Dios, que se dirige hacia él. Que lo acepte de Dios con agradecimiento, si no, será una prueba de Dios para que acreciente los pecados y el enfado de Dios contra él. Si le llega algo de la verdad, que esté satisfecho, pues suya es la satisfacción, si se indigna, suya es la indignación. Quien lo deteste, detesta a Dios, porque Dios es la verdad manifiesta»¹, así que no lo ignores”; dijo: “¿Cómo lo ignoro?” Dijo: “Escuchas y no obras conforme a lo que escuchas”.

Dijo al-Awzā‘ī: Al-Rabī‘ desenvainó la espada contra mí y dijo: “¿Dices esto al príncipe de los creyentes!”. Al-Manṣūr lo reprendió y dijo: “Detente”. Después le habló al-Awzā‘ī y dijo: “Por este califato te transformaste en aquello en lo que eres, Dios te pide cuentas de lo pequeño y lo grande, del fuerte y del indigente. Me contó ‘Urwa b. Ruwaim que dijo el Enviado de Dios, Dios lo bendiga y salve: «Al pastor que pase una noche engañando a su ganado, Dios le prohibirá el aroma del paraíso»². Es digno del valí que vigile a su grey, que oculte lo que pueda de sus vicios, que sea firme al repartir justicia entre ellos, que el que hace el bien no tema la crueldad, ni el malhechor, la enemistad.

Había en la mano del Enviado de Dios, Dios lo bendiga y salve, una vara de palma con la que se limpiaba los dientes y alejaba de él a los hipócritas; y vino a él Gabriel y dijo: Oh Mahoma, ¿qué es esta rama que tienes en tu mano? Arrójalo, no llenes sus corazones de temor.

¹ No se ha hallado este hadiz en ninguna de las compilaciones canónicas.

² Véase *Ṣaḥīḥ Muslim* ([815-875] 2011: 70). Sin embargo, el hadiz varía ligeramente: «ما من عبد يسترعيه الله رعيته، يموت يوم يموت وهو غاشئ لرعيته، إلا حرم الله عليه الجنة».

¿Cómo vas a perdonar a quien derramó su sangre, abrió sus carnes y entregó sus bienes al pillaje? Oh príncipe de los creyentes, el que es perdonado por pecados de antes y después, reclamó el talión por sí mismo por un rasguño a un beduino sin predemitarlo.

Entonces descendió Gabriel y dijo: Oh Mahoma, Dios no te ha enviado como un tirano para que destruyas a los líderes de tu comunidad. Que sepas que todo lo que hay en tu mano no se equivale ni a un trago de la bebida del paraíso ni a uno de sus frutos; dijo el Enviado de Dios, Dios lo bendiga y salve: «Un lugar para vosotros en el Paraíso tan pequeño como un arco o las plumas de la flecha es mejor que este mundo por completo»¹.

Este mundo termina y cesa su dicha, aunque el rey permaneciera, quien te aceptara no llegaría hasta ti. Oh príncipe de los creyentes, si las ropas de la gente del Infierno colgaran entre el cielo y la tierra, esto les perjudicaría, así pues ¿cómo estará el que las lleva? Si un cubo de pus de la gente del Infierno se lanzara sobre el agua de la tierra, lo alteraría, pues ¿cómo estará quien lo sorbe? Si se colocara un cerco de las cadenas del Infierno en una montaña, se fundiría, ¿cómo estará aquel a quien metan en ella, devolviendo su buena obra a su responsabilidad!

Dijo ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb: Nadie endereza los asuntos de la gente, salvo aquel que es juicioso cuando gobierna, es de gran dignidad, la gente no conoce de él ningún vicio, no guarda odio² o cólera, ni nadie le puede reprochar nada sobre su fe en Dios.

Que sepas que el poder es de cuatro clases: El príncipe que se priva a sí mismo y a sus ámeles, este tiene la recompensa del que lucha por la causa de Dios y su oración vale por setenta mil oraciones y la mano de Dios revolotea con misericordia sobre su cabeza; el príncipe que vive en la abundancia junto con sus ámeles, este soporta cargas y más cargas; el príncipe que se priva y sus ámeles viven bien, este es el que vende su vida futura por este mundo; y el príncipe que vive bien y priva a sus ámeles, este es malvado.

Que sepas, oh príncipe de los creyentes, que tú fuiste puesto a prueba con un gran asunto que se expuso ante los cielos, la tierra y las montañas, pero se negaron a hacerse cargo y tuvieron miedo de ello³; a través de tu abuelo viene en un *tafsīr* sobre lo que Dios,

¹ Véase Buḥārī ([810-870] 2012: II, 251).

² Lit. “ni en verdad odia el bolo de rumia”. Sin embargo, a lo que alude ‘Umar es al disimulo del odio y de la cólera. Véase Ibn Qutayba ([828-889] 2009: II, 367).

³ Véase el *Corán* 33:72.

glorificado y enaltecido sea, dijo: {no deja de enumerar nada, ni grande ni pequeño}¹, que lo pequeño es la sonrisa y lo grande la risa, y dijo: ¿Qué pensáis de lo que se dice y de lo que obran las manos? Que Dios te guarde de que te imagines que tu parentela con el Enviado de Dios, Dios lo bendiga y salve, te sirva para desobedecer su orden; el Enviado de Dios, Dios lo bendiga y salve, dijo: “Oh Şafiyya, tía paterna de Mahoma, oh Fátima, hija de Mahoma, roga a Dios por vuestras almas, mas yo no puedo salvaros del castigo de Dios”². Tu abuelo, el mayor, pidió al Enviado de Dios, Dios lo bendiga y salve, un emirato, y dijo: “¡Ay tío! Cualquier alma que revivas es mejor que un emirato que no puedes censar”. Por respeto a su tío y por pena, debe seguir y desviarse de su tradición lo que mide el ala de un mosquito.

Este es mi consejo, si lo aceptas, lo harás por tu propio interés, si lo rechazas, te perjudicarás a ti mismo, Dios es el que concilia el bien y el que ayuda a ello”; dijo: “¡Cierto! Lo aceptamos y lo agradecemos y a Dios imploramos Su ayuda”.

***Maqām* de Ḥālid b. Şafwān ante Hişām**

Dijo Ḥālid: Me presenté ante él y encontré que había comenzado a beber la lluvia ligera que humedece la tierra. Esto fue el año en que las primeras lluvias llegaron pronto y les siguieron más lluvias; comenzó la tierra a florecer³, era como tapices coloridos y de lino blanco tendido, la tierra era como alcanfor troceado sin cubrirse de tierra, como si se hubieran alzado en él jaimas de tela rayada⁴, enviadas por Yūsuf b. ‘Umar desde el Yemen, que brillaban como el oro puro.

Mandó a buscarme y me presenté ante él y permanecí de pie, después me miró como si me interrogara; y dije: “Oh príncipe de los creyentes, que Dios colme tus deseos y te proteja de los castigos; este es un *maqām* con el que Dios ornó mi memoria y encontró bueno que lo difundiera. Cuando me mostró el rostro del príncipe de los creyentes, no vi para mi *maqām* nada mejor que avisar al príncipe de los creyentes de la bondad de la gracia de Dios sobre él, para que agradeciera a Dios lo que le dio. No hay nada más propicio que la historia del predecesor de uno de los reyes extranjeros, sobre el cual, si se

¹ Véase el *Corán* 18:49. Este pasaje hace referencia a que el Libro de Dios Altísimo no deja de enumerar lo grande ni lo pequeño de nuestra conducta.

² Véase Buḥārī ([810-870] 2012: II, 238).

³ En árabe leemos: اخذت الأرض زخرفها. Hallamos una expresión parecida en el *Arabum Proverbia* (Freytag 1838: 46): اخذت الأرض زخاريها.

⁴ Véase Dozy (1843: s.v. حبرة).

me permite, hablaré”. Dijo: “Dime”; dije: “Había un rey extranjero, que gozó de juventud, un carácter bueno, mucho poder y muchos bienes y esto fue en Ḥawarnaq¹.

Un día subió a un alto y miró lo que había a su alrededor y dijo a quien estaba presente: ¿Conocéis a alguien al que se diera todo lo que se me ha dado a mí? Dijo un hombre de los mejores deliberantes: Si me lo permites, hablaré; dijo: Habla. Dijo: ¿Viste lo que se reunió en ti? ¿Tienes algo que aún no haya desaparecido, acaso algo de aquel que te precedió desapareció y te pertenece, mas también desaparecerá para ti? Dijo: ¡No! Mas bien aquello que era de quien estaba antes que yo desapareció, me perteneció y también desaparecerá para mí; dijo: Me contento con algo cuyo placer desaparezca y permanezca su resultado, que permanezca poco tiempo y se atenga a él durante largo tiempo. Lloró y dijo: ¿Dónde está la escapatoria? Dijo: Hacia una de estas dos: o bien permaneces en tu reinado y obras en él obedeciendo a tu Señor, o bien vistes ropajes ásperos² y después te vas a una montaña en la que adorar a tu Señor hasta que llegue tu fin; dijo: ¿Y qué será de mí si hago eso? Dijo: Será una vida eterna, una juventud perpetua, una salud sin enfermedad y un reinado que no se desvanece; llegó a una montaña y estuvo en ella hasta que murió”. Lo recitó ‘Adī b. Zayd diciendo:

[Ṭawīl]

Piensa cuando un día él en el señor de Ḥawarnaq se convirtió,

pues la reflexión lleva a la salvación,

lo complació su buena situación, la abundancia de su posesión,

Y el mar y Sadīr³ haciendo acto de aparición,

su corazón desistió, pensó y dijo: ¡Qué felicidad la del hombre

cuyo destino es la expiración!

Hišām lloró, se levantó y entró; me dijo su chambelán: “Te has ganado el mal. El príncipe de los creyentes te convocó para que le hablaras y le distrajeras, conocías su debilidad y la aumentaste al reprocharle cosas de sí mismo”. Permanecí unos días a la

¹ Célebre palacio situado en al-Ḥīra, capital del reino de los *lajmies*. Véase *Mu‘āḡam al-buldān*: s.v. خورنقى.

² Se trata del tipo de ropa que suelen llevar los monjes. Véase Dozy (1843: s.v. مسح).

³ Hace referencia al río Sadīr de al-Ḥīra. Véase *Mu‘āḡam al-Buldān*: s.v. السدير.

expectativa del castigo, después vino a mí su chambelán y dijo: “Te ha otorgado una recompensa y te permite marchar”.

Maqām de Muḥammad b. Ka‘b al-Quraḏī ante ‘Umar II

b. ‘Abd al-‘Azīz

Dijo: “El mundo es uno de tantos mercados, de ellos la gente sale con lo que le es útil y con lo que le causa daño. A cuántos pueblos engañó el ejemplo en el que nos convertimos hasta que les llegó la muerte y se apoderó de ellos, salieron pobres de este mundo, no hicieron preparativos para lo que querían del otro mundo, ni se protegieron de lo que odiaban. Lo que acumularon se lo repartió quien no se lo agradece y se dirigieron hacia quien no les perdona. Mira a aquel que quieres que esté contigo cuando llegues, hazle presentarse ante ti hasta que cumpla con ello; mira a aquel que odias que esté contigo cuando llegues, pide que se le reemplace adonde se le pueda sustituir; no te dirijas a la mercancía que fue invendible para otro, esperando que sea autorizada por ti. Oh príncipe de los creyentes, abre las puertas, facilita el acceso y ayuda al oprimido”.

Maqām de al-Ḥasan ante ‘Umar b. Hubayra

Ibn Hubayra escribió a al-Ḥasan, a Ibn Sīrīn y a al-Ša‘bī, se les hizo presentarse ante él y les dijo: “El príncipe de los creyentes me ha escrito sobre una cuestión. Si lo hago temo por mi fe y, si no lo hago, temo por mí mismo”; Ibn Sīrīn y al-Ša‘bī le hablaron en términos simples, y le dijo al-Ḥasan: “Oh Ibn Hubayra, Dios te protege de Yazīd¹, pero Yazīd no te protege de Dios. Oh Ibn Hubayra, teme a Dios en lugar de a Yazīd y no temas a Yazīd en lugar de a Dios. Oh Ibn Hubayra, Dios está a punto de enviarte un ángel y te hará bajar de tu cama para ir hacia el esplendor de tu palacio, después te sacará del esplendor de tu palacio y te llevará hacia tu estrecha tumba y no te salvarán sino tus obras. Oh Ibn Hubayra, no hay obediencia en la criatura al desobedecer al Creador”. Ordenó que se le dieran cuatro mil dírham y a Ibn Sīrīn y a al-Ša‘bī, dos mil; dijeron: “Fuimos llanos y él fue llano con nosotros”.

¹ Yazīd b. Mu‘āwiyya (645- 683), segundo califa omeya, hijo de Mu‘āwiyya y conocido por su proclividad hacia el juego y el vino. Véase *Al-Munğid*: s.v. يزيد

Capítulo de los discursos

Palabras de al-Ḥasan

Dijo en su discurso: “Vuestra comunidad es la última y vosotros sois los últimos de vuestra comunidad, habéis sido elegidos rápido. ¡A qué esperáis! ¿Acaso queréis verlo con vuestros propios ojos? Como si... ¡Quita, largo! Este mundo se fue de cierta manera, con sus bienes, y las obras permanecieron como collares en los cuellos de los hombres; ¡Qué sermón sería si encontrara vida entre los corazones! Por Dios, no hay comunidad después de la vuestra, no hay profeta después del vuestro, ni libro tras vuestro libro. Vosotros conducís a la gente y el tiempo os conduce a vosotros; solo se espera que el primero de vosotros siga al último.”

Quien vio a Mahoma, Dios lo bendiga y salve, lo vio yendo y viniendo, sin poner ladrillo sobre ladrillo, ni junco sobre junco¹, vio la montaña desde lejos y hacia ella se dirigió; ¡Rápido, rápido! ¡La salvación, la salvación! ¿Hacia dónde os desviáis? Habéis sido elegidos rápido y cada día os envilecéis más.

Fui con pueblos cuya compañía era consuelo y sosiego. Aun con sus buenas obras recompensadas eran más temerosos que vosotros con vuestros vicios, por los que seréis castigados. Con todo lo que Dios les permitió en este mundo, ellos fueron más austeros que con aquellos de lo que se os privó a vosotros.

Escucho un ruido suave y no veo a ningún compañero; la gente se fue y yo me quedé caminando deprisa; si os hubierais sincerado, no os habríais ocultado vuestros secretos, os habéis regalado fuentes de comida y no os habéis intercambiado consejos. Oh hombre, la fe de Dios no va con adornos y deseos, sino que se asienta con aplomo en los corazones y las obras muestran su sinceridad.”

Palabras de un asceta

No te dejes embaucar por la superioridad de la seguridad olvidando el agradecimiento; no pongas la bendición de Dios al servicio de la desobediencia; lo que

¹ Es decir, no construyó una casa en la que permanecer.

menos conviene al que va bien encaminado por ella es que se la convierta en un pretexto para desobedecer.

Llama al arrepentimiento al que huye de las buenas obras, tómate tiempo con el que es firme en ellas, siendo generoso como lo son los vecinos, abre la puerta de la abundancia con una buena confianza. ¿No sabías que el que está cubierto de la humillación del pecado y el que saca su alma del esfuerzo de la obediencia no merece elogios? Es cobarde y está desviado del consejo. No se le pide opinión, aun teniendo buenas ideas, no se le reserva el primer sitio, siendo bello; es una persona ambigua, de voz débil, de pocas palabras, que anticipa el silencio a cada palabra, mientras ve la superioridad de su privilegio, la claridad de su inteligencia y lo bueno de su favoritismo, mas acabó con ello la maldad que perpetró en su alma. Si los ojos del califa no se hubieran posado sobre él, a las mentes de la gente se les hubiera ocurrido adularle. ¿Cómo se defiende de la caída del poder y de creer en el que juzga por las apariencias quien es despojado de las joyas de la devoción y de las cualidades del camino recto? Si no hubiera escondido sus pensamientos íntimos y lo indecente que se oculta en la desobediencia a su Señor, conocer la indecencia que cometió le hubiera privado del poder de aquellos que hablan con pudor, así como de la familiaridad de la gente franca en la asamblea.

Palabras de Ġailān¹

La decadencia de los sermones está a punto de hacer desaparecer sus días, que venga el Día del Juicio Final. Toda criatura estará entonces taciturna escuchando lo que se le dice y se terminará con ella. Las voces se han humillado ante el Misericordioso y no escuchan salvo un susurro. Cállate hoy sobre aquello que te hará callar algún día, aprende esto hasta que lo sepas, búscalo hasta que lo encuentres, apresúrate antes de que te sorprenda la llamada de la muerte; pues ella es violenta, salvo con aquel de quien Dios se apiada, te meterá en una casa en la que escucharás voces de arrepentimiento, la calamidad y la adversidad, después no se hablará ni se satisfará.

Vi los corazones de los siervos en este mundo que temían lo más fácil y se endurecían ante esto, mírate a ti mismo, ¿eres siervo de Dios o su enemigo? Cuántos son devotos de Dios con sus palabras, enemigos con sus obras, sumisos ante lo que deriva

¹ Ġaylān b. Muslim al-Qadarī (m.723) fue un teólogo de Damasco y uno de los escritores más elocuentes. Véase *Al-Munğid*: s.v. غيلان.

hacia el sufrimiento de las llamas, deseando quimeras que atraviesan con deseos y suposiciones.

Conoce tu alma y pide por ella al libro esclarecedor¹, conoce la petición de quien quiere saber y el saber de quien quiere obrar, pues el Señor, alabado sea, no perdona con pretextos y riesgos, sino con esfuerzo y disposición. Envuélvete con mi consejo, pues es el hábito de la piedad y una guía de las claves del bien. No seas como los sabios cuando hay discordia, si se les enseña, desprecian, y si enseñan, enseñan con reprimendas. Que Dios nos ayude”.

Carta de un hombre a un asceta

Le escribió: “Tengo un alma que quiere tranquilidad, un corazón que coge gusto a los placeres y una determinación que encuentra pesada la obediencia; hice creer a mi alma en los vicios, avisé a mi corazón de la muerte, alejé mi determinación de la dejadez. No me satisfizo lo que de ellas retornó a mí, así que guíame — que Dios tenga misericordia de ti — en aquello por lo que pido ayuda con respecto a las quejas que te presento; pues temo a la muerte antes de estar preparado”.

Y le escribió: “Creció mi admiración por un corazón está habituado al pecado, un alma que se tranquiliza con la perpetuidad, las horas nos transportan y los días hacen perecer nuestras vidas; ¿cómo un corazón puede sentirse a gusto con algo que no es constante? ¿Cómo puede dormir el ojo sin saber lo que puede pasar? ¡Quizá no vuelva a parpadear² salvo ante Dios! Un saludo”.

Escribió un hombre devoto a un amigo suyo:

“Cuando veo que la gente está de acuerdo con respecto a la convicción, en desacuerdo sobre las obras y vi que el argumento es necesario, no vi una justificación para que el que está convencido no cumpla con su trabajo, ni que se haga un trabajo útil sin convencimiento. Vi a nuestras almas incapaces de buscar lo esperado que se les prometió e incapaces de huir de lo peligroso, de lo que fueron advertidas, hasta el punto de que esto las traicionó, entonces se debilitó en ellas la intención y mermó la precaución; se apoderó de ellas el error y la imprudencia y se avivó el deseo. Esto las incitó a

¹ Es decir, al *Corán*.

² Existe en árabe la siguiente expresión: ما بقيت منهم عين تطرف, lit. “no queda un solo ojo que parpadee”, es decir, “todos han muerto”. Véase *Kazimirski s.v. طرف*.

revolcarse en las ignominias de los placeres, sabiendo que su consecuencia es el arrepentimiento, su fruto, el castigo, y su destino el Infierno si Dios no perdona.

Me asombró como la obra de un hombre no se asemeja a su convicción y como aquel que está seguro no vincula su esperanza y su temor a su Señor, hasta el punto de que su deseo no se manifieste sino hacia ello y su miedo no exista salvo hacia Él. Y aumentó mi sorpresa al ver que el que busca este mundo se esfuerza más que el que busca el otro y el que lo teme está más cansado que el que teme el otro mundo, está seguro de que lo que se busca en este mundo se transforma cuando le llega la muerte a quien busca. Lo que se teme siguió forzosamente a quien huye de ello para convertirse en su destino y lo que su gente le pide es débil para sí mismo y necesita a su Señor, sus bienes están dominados y su poder, sometido. Que sepas que todo lo que busca el que busca y todo aquello de lo que huye el que huye son dos cosas: Una es el fin de su vida, la otra, su sustento. Cada una de ellas es testigo a sus ojos de que él no es poseído salvo por su Creador.

No conseguí saber cuándo esta certeza referente a la fe es segura, sin duda alguna. ¡Cómo es que la certeza con respecto al lugar que ocupan las obras se volvió similar a la duda en la que no hay certeza! Cómo es que cuando se discrepó en los asuntos del otro mundo, no se discrepó en los asuntos de este, así quien teme el otro mundo por su Señor y quien teme este mundo por su poder soporta lo odioso, contiene la ira, soporta la agobiante fatiga, trabaja en ello forzado y está en guardia contra los engaños o las intenciones de discutir; si hubiera hecho esto, no hubiera sabido de él hasta que se le apareciera con dichos o hechos; y si lo hubiera sabido, no hubiera podido interrumpir un plazo que no expira, ni provisiones que no se gastan; pues si sufriera la furia de su poder, ¿cómo serían su tristeza y su soledad? Si se habituara a estar satisfecho, ¿cómo serían su alegría y su arrogancia? Si cometiera un pecado, ¿cómo serían su humillación y su vejación? Si le delegara algún asunto, ¿cómo serían su destreza y su actividad? Si se lo prohibiera, ¿cómo serían su precaución y su advertencia?

Él sabe que su creador y sustentador conoce lo que oculta y lo que revela, lo ve cuando va de un sitio a otro y en su morada, lo observa en sus vergüenzas y faltas. No lo alejó de ellas el pudor ni el temor. Se lo ordenó, pero no obedeció. Lo reprendió, pero no se abstuvo. Lo avisó, pero no se puso en guardia. Le hizo promesas, pero no quiso. Le hizo regalos, pero no se los agradeció. Lo protegió, mas no se mantuvo oculto, sino que

se expuso al escándalo, le dio lo que necesitaba, pero no se contentó, le garantizó su sustento, el cual buscaba con avidez. Le abrió los ojos con respecto a su fin cuando estaba distraído. Le quitó trabajo para que se ocupara en otra cosa. Loado sea aquel cuya bondad es grande y extiende el perdón entre sus siervos. Aunque Él quiera, ellos no lo harían: a Él no se le pregunta lo que hace y a ellos, sí”.

Y le contestó: “Vi que Dios, Bendito y Altísimo, dispuso la certeza en la más alta posición en cuanto a los asuntos de este mundo y de la fe, pues esto es el objetivo del conocimiento del sabio, del discernimiento del perspicaz y del entendimiento del que escucha, no es como el resto de las cosas en las que las dudas se adentran, las invalida el descuido y las confunde la debilidad. Así que Dios Altísimo hizo de su plantío el corazón, de sus ramas, el trabajo y de su fruto, la recompensa. Tan solo hizo del corazón un plantío para la certeza, porque dispuso los cinco sentidos para saber las cosas y todas ellas van hacia el corazón: el oído, la vista, el tacto, el gusto y el olfato. Si estas cosas llegan a él, la razón distingue entre ellas, después todas ellas conducen a la certeza, entonces él las confirma y guía cada una en su dirección.

Si no fuera porque Dios puso el conocimiento del corazón en la mente, el oído no distinguiría entre dos voces distintas, la vista no discerniría entre dos imágenes similares y el tacto no diferenciaría entre dos cosas parecidas. Tras esto, la certeza tiene una posición a través de la cual se conoce lo malo y lo bueno con respecto al castigo ante Dios el Altísimo. Entonces, la convicción se compara con el árbol que germina en el corazón, cuyas ramas son el trabajo y cuyo fruto es la recompensa. Esto quiere decir que el árbol puede crecer de raíz sin ramas, al igual que la convicción puede germinar sin trabajo; como las ramas no pueden crecer sin raíz, asimismo, el trabajo no es provechoso si no se hace con convicción; y al igual que el fruto no brota bueno y abundante si la raíz crece y las ramas son frondosas, así, la recompensa es para quien confirma su convicción y realiza bien su trabajo.

Las obras pueden exponerse a defectos, entre ellos la esperanza descorazonadora, el alma instigadora del mal, el deseo que embellece lo vano, el demonio que recorre, por parte del hombre, las venas; todos perjudican el trabajo y la recompensa, mas su daño no llega a la convicción. Esto es como alguna de las plagas que sufre el árbol, sus ramas se marchitan y sus hojas se dispersan, privándole de su fruto aun siendo sólida la raíz; si la plaga se descubre, vuelve a su buen estado. Si admiras a un hombre que no va a la par

con su convicción y esta está unida a su esperanza y al temor a su Señor, que sepas que la admiración es todo lo contrario. Por mi vida, que si el trabajo de un hombre fuera a la par con su convicción y su temor y esperanza fueran como el que observa con su corazón al presentarse ante Dios y mirar lo que prometió y aquello con lo que amenazó, lo que se agita en su corazón en los momentos de temor acapararía su esperanza hasta que llegara el momento de mirar al Infierno con miedo, o al Paraíso con tristeza si se le prohibiera. Entonces, el que en su corazón está convencido de la resurrección es como si la viera el Día del Juicio Final.

¿Cómo puede quien es así razonar además de trabajar? ¿Acaso no dices: “Cómo es que el que teme el otro mundo por su Señor no es como el que teme este mundo por su poder”? Dios, glorificado y enaltecido sea, creó al hombre débil y lo hizo impulsivo, y este, debido a su debilidad, está sometido al temor a lo más cercano y es lo más cercano lo que odia; por su impulsividad, se entrega a desear lo más rápido, y lo más rápido es lo que desea. Aumentó en él su ansia de escapar de lo detestable y de buscar lo deseado, lo cual es su necesidad de disfrutar con los placeres de este mundo y, si no fuera por el amor que depositó en su corazón y por la facilidad que dio a las criaturas para buscarlo, nadie hubiera sacado provecho de este mundo ni nadie hubiera vivido en él. Sin embargo, las cosas detestables de este mundo y las cosas deseadas por el hombre tienen dos caras, por un lado, se dice sobre lo detestable: Puede que sea puesto a prueba por un pecado que cometí anteriormente. Por otro lado, se dice sobre lo deseado: Puede que lo haya conseguido con una buena obra que venga de mí, y esto es una rápida recompensa. Él, además, sabe que la benevolencia de las criaturas sufre estrechez, así como los corazones de la mayoría de los poderosos tienden hacia a la crueldad, sabe que las deshonras se tapan, que tan solo busca conocer lo evidente y que solo en ello se basa y no mira mejorar la intimidad de ningún hombre sin mejorar lo visible.

En el carácter de la gente está la vileza. Si lo atemorizan, no se contenta salvo si él humilla, cansa cuando le suplican, si le encolerizan, han de humillarse ante él y, si ordena, ha de ejecutarse su orden. No intercede a favor de alguien que haya obrado mal, ni por el que obedece mucho si desobedece una sola vez. No ve necesaria la recompensa, ni prohibido el castigo. Si castiga, no le deja vivir, se enfada sin cerciorarse, hace mal y no se disculpa, y si alguien le falla en algo, no perdona.

El hombre amable es conocedor de lo íntimo y, por ello, perdona lo que se ve en público, con una buena obra borra diez malas, perdona con una hora de arrepentimiento cien años de pecados, si se le pide algo, responde, si se le pide perdón, perdona, si se le obedece, da las gracias, si se le desobedece, disculpa al desobediente. Después de todo esto, tras su siervo hay tres cosas: su misericordia que abarca todo, el testimonio de la verdad que no será buena si no se obra conforme a ella y la intercesión del Profeta, Dios lo bendiga y salve. Todo esto confirma que la convicción se extiende a la esperanza, que se corrobora a través de las obras, salvo quien quiera Dios, y son pocos. No llesves el mal de tus obras a costa de la verdad de tu convicción, pues tu fe se debilitará. No ayudes a tu espíritu a cometer pecados, pues tu convicción será un enemigo para ti y una prueba. No creas en tu esperanza y lucha contra tus pasiones, pues ambas son enfermedades graves, cómplices de tu perdición. Pido a Dios que nos conceda la gracia”.

Discurso que solía usarse

Dijeron Wakī‘, Mis‘ar¹ y Zayd al-‘Ammī conforme a las palabras de ‘Awn b. ‘Abd Allāh²: La gente de bien se escribía entre ella con estas palabras: A quien abraza un dogma por el otro mundo, Dios lo protege de los asuntos de este mundo. Si alguien obra bien entre él y Dios, Dios obra bien entre él y la gente. Quien se comporta bien en lo privado, Dios obra bien con él en público”.

Discurso de ‘Amr b. ‘Utba

Dijo al-‘Utbī conforme a lo que dijo su padre y éste según las palabras de Abū Ḥālid, de su padre y de ‘Amr b. ‘Utba: Nuestro padre no alejaba de nuestros oídos las exhortaciones. Una vez quería viajar y dijo: “Oh hijos míos, conciliad las gracias conviviendo con ellas en armonía, procurad incrementarlas dando gracias por ellas, sabed que las almas son las que aceptan lo que se les da y las que más dan cuando se les pide. Montadlas sobre una montura que no sea lenta cuando se sube a ella y no se adelante, aunque marche en cabeza, que sobre ella se salve quien huye del Infierno y llegue a la meta quien compite por el Paraíso”; dijeron los más pequeños: “Oh padre, ¿cuál es esa montura?”; dijo: “El arrepentimiento”.

¹ Mis‘ar b. Kidām (m. 769) fue un trasmisor de hadices, considerado digno de confianza. Véase *Al-Munğid*: s.v. *مسعر بن كدام*.

² ‘Awn b. ‘Abd Allāh (m. 733) fue orador, narrador y poeta. Vivió en Kufa y se hizo célebre por su devoción y por sus lecturas. Véase *Al-A‘lām*: s.v. *عون بن عبد الله*.

Las cualidades de los ascetas

Me contó ‘Abd al-Raḥmān al-‘Abdī conforme a las palabras de Yaḥyà b. Sa‘d al-Sa‘dī:

Los discípulos de Cristo preguntaron a Jesús, la paz sea con él, diciéndole: “Oh espíritu de Dios, ¿quiénes son los amigos de Dios?”; dijo: “Son los que miran hacia el fondo de este mundo mientras la gente mira lo superficial, miran lo que vendrá en este mundo cuando la gente mira hacia lo inmediato, matan aquello que temen que los mate, abandonan lo que saben que los abandonará. Cuando pedían mucho encontraban poco, la alegría por aquello que lograron en ellos se convertía en tristeza, los dones que se les cruzaban los rechazaban y si se les ponía delante alguien con una posición elevada sin razón, lo humillaban, pues ellos son enemigos de los sucesos que incitan a la gente a reconciliarse y son la paz para los que se enemistan.

Este mundo se descompone ante ellos y no lo reconstruyen, muere en sus corazones y no lo quieren, lo destruyen y con él construyen su otra vida, lo venden y con ello compran lo que les puede quedar. Miraron a su gente abatidos, faltos de castigos ejemplares, celebraron la conmemoración de la muerte y relegaron la conmemoración de la vida, de ellos habla el Libro y ellos hablan de él, a través ellos se conoce el Libro y obran conforme a él; no ven un don en lo que obtuvieron, ni un sosiego que no esperen, ni temor del que no se guarden.”

Me contó también según lo que dijo Anas b. Muṣliḥ y este conforme a las palabras de Abū Sa‘īd al-Muṣṣīṣī:

Una tribu se presentó ante ‘Umar II b. ‘Abd al-‘Azīz para visitarlo por una enfermedad. He aquí que entre ellos había un joven débil y flaco ‘Umar le preguntó: “Muchacho, ¿qué es lo que te llevó a esto que veo?”; dijo: “Oh príncipe de los creyentes, enfermedades y padecimientos”. Dijo ‘Umar: “Confíate a mí”; dijo: “Oh príncipe de los creyentes, probé las delicias de este mundo y las encontré amargas. Se empequeñeció ante mis ojos su belleza y dulzor, para mí sus piedras y su oro se hicieron iguales, como si viera el trono de mi Señor apareciendo y a la gente siendo conducida hacia el Paraíso y el Infierno, por ello pasé sed de día y velé de noche. Todo por lo que estoy pasando es insignificante al lado de la recompensa de Dios y de su castigo”.

Llegó a mis oídos a través de Ishāq b. Sulaymān, a través de su hermano, de al-Fayād, a través de Zubayd al-Yāmī y a éste a través de Mu‘āḍ b. Ğabal, que el Enviado de Dios, Dios lo bendiga y salve, dijo: «Dios ama a los que se ocultan, a los devotos y a los inocentes, aquellos que si se ausentan, no los buscan y, si están presentes, no se los conoce, sus corazones son las lámparas del camino recto que salen de toda tierra oscura»¹.

En palabras de Wakī‘ y de ‘Amr b. Munabbih, dijo Awfā b. Dalhim: Dijo ‘Alī, la paz sea con él:

“Aprended el saber y seréis conocidos por él; obrad con él y seréis de su gente, pues tras vosotros vienen tiempos en los que se negará la verdad, nueve décimas partes no se salvarán en ello, salvo lo ignorado²; es decir, aquello de lo que nadie se acuerda. Aquellos son guías del camino recto y la luz del saber, no se precipitan a ser charlatanes indiscretos.

Dijo también ‘Alī, la paz sea con él:

“Este mundo se va dando la espalda, mientras el otro mundo va de frente. Cada uno de ellos tiene hijos, así pues, sed hijos del otro mundo y no de este, ¡vamos! Los que renuncian a este mundo se sirvieron del suelo como alfombra, de la tierra como cama y del agua como perfume. ¡Vamos! Quien desea el Paraíso, se olvida de los deseos terrenales. Quien teme el Infierno, renuncia a lo prohibido. Para quien renuncia a este mundo, las adversidades resultan fáciles. ¡Vamos! Dios tiene siervos, como el que ve a la gente del Paraíso, donde son eternos, y a la gente del Infierno, donde son atormentados. Para unos, las calamidades están aseguradas, sus corazones están afligidos; los otros tienen almas castas y sus necesidades son escasas.

Esperaron con paciencia durante pocos días con el fin de obtener un largo descanso; por la noche, se ponen unos frente a otros y las lágrimas les corren por las mejillas implorando a Dios: “Señor nuestro, Señor”; pidiendo que se desaten sus cuellos; por el día, son pacientes, sabios, devotos y piadosos, como si fueran flechas sin pulir ni

¹Véase Ibn Māġa ([824-887/89] 1998: V, 126).

² En árabe leemos «إلا كلُّ نومة». El término «نومة» significa, literalmente, “que duerme mucho”. Sin embargo, en este caso, se trata de la segunda acepción que ofrece *Lisān al-‘Arab*: «خامل الذكر», es decir, “desconocido, ignorado”. Véase *Lisān al-‘Arab*: s.v. نوم.

emplumar a las que uno mira y dice: “Están sin curar”; mas no hay ninguna enfermedad en la tribu, y dice: “Están trastornados”; pues un gran asunto perturbó a la tribu¹.

Nos contó Ishāq, conocido como Ibn Rāhawayh², que ‘Awn b. ‘Abd Allāh b. ‘Utba decía: “Oh hijo mío, sé como el que se distancia de quien de él se aleja, pues esto es convicción e integridad. Sé como el que se acerca a quien a él se acerca, pues esto es gentileza y misericordia. Su distanciamiento no es arrogancia ni orgullo, ni su acercamiento es engaño ni embuste. Él sigue el ejemplo de quien le precedió y es modelo a seguir para quien le sucede; no prejuzga a quien le inspira sospechas y perdona cuando esta se confirma. Se conforma con menos de lo que le corresponde y da más de lo que debe. Su benevolencia no desaparece y su ignorancia no aparece. Lo mejor de él es que tiene esperanza y lo peor, que es digno de confianza. Si no puede hablar, teme lo que puedan decir y pide perdón por lo que no saben. Si su alma desobedece en aquello que detesta no le obedece. Guarda silencio para salvarse, se retira a solas para conseguir algo sin nada a cambio, habla para comprender y se mezcla entre los hombres para saber.

Oh hijo mío, no seas como el que admira la certeza de su espíritu con respecto a lo que pasó y de los que olvida la convicción en lo que desea y busca. Dicen sobre lo que pasó: Si algo está predestinado, acabará por suceder. Dicen sobre lo que permanece: Búscalo, oh hombre. Su alma dominó sobre lo que cree y él no la domina sobre lo que sabe con certeza. Mantuvo esperanza durante mucho tiempo y se enfrió, el tiempo se alargó y se distrajo. Se le dio tiempo para perdonar y no lo hizo mientras vivió y vivió el tiempo suficiente para recordar lo que debía recordar, pues él está abrumado con pecados y gracias. Si le dan algo, no da las gracias. Si le prohíben algo, no perdona. Le gustan los buenos, pero no obra como ellos. Detesta a los malvados, siendo él uno de ellos. Espera recompensa por su animadversión hacia lo que cree. No teme la certeza de su alma, mas teme a la gente por su Señor y no teme al Señor por su gente. A Dios pide protección de quien está por encima de él y no quiere que quien está por debajo pida a Dios que le proteja de él. Teme a los demás por pecados inferiores a los suyos y espera para sí mismo el trabajo más fácil. Mira los defectos de otros y obvia los suyos.

¹ El símil “como si fueran flechas sin pulir ni emplumar” es difícil de entender, se refiere a que esta madera de flecha aún está por tratar, necesita ser curada para convertirse en flecha, de ahí que luego se diga “están enfermos”. Véase *Lisān al-‘Arab*: s.v. حـ, *Tāǧ al-‘Arūs*: s.v. حـ, o *Muḥīṭ al-Muḥīṭ*: s.v. حـ.

² Ishāq b. Ibrāhīm (m. 825), efectivamente conocido como Ibn Rāhawayh, fue uno de los maestros de la escuela *Ahl al-ḥadīṭ* en Nīsābūr, a donde acudió Ibn Qutayba para ser su discípulo. Véase Lecomte (1965: 52-53).

Cuando reza, finge. Cuando se prosterna, se acurruca. Cuando se arrodilla, golpea el suelo. Cuando se sienta, le crece el pelo¹. Cuando pregunta, es inoportuno. Cuando le preguntan, se anda por las ramas. Cuando cuenta algo, no hace lo que dice. Cuando le aconsejan, se muestra huraño. Cuando lo alaban, se alegra. Envidia que lo superen, renuncia a ser honesto. Cuando se habla mucho sobre el bien, se aburre, se vuelve débil, sucumbe y dice: El silencio es sabiduría y esto lo desconozco. Cuando se habla mucho del mal, dice: Me creen incapaz de hablar, entonces, habla asociando las cabras con las ovejas, el tío paterno con el materno, concilia lo irreconciliable. Aprende de la contradicción, está versado en la hipocresía, muestra interés por lo que se desvanece y confía en lo que permanece”.

Me contó Muḥammad b. Dāwud según las palabras de Abū Šurayḥ al-Ḥuwārazmī: Escuché a Abū al-Rabī‘ al-A‘raġ ‘Amr b. Sulaymān diciendo: Dijo al-Ḥasan b. ‘Alī: “¡Ea! Os hablaré acerca de un amigo que era de los más grandes a mis ojos. Lo más noble que a mis ojos le hacía grande era lo pequeño que era este mundo a sus ojos, no se dejaba dominar por su estómago, pues no deseaba lo que no es halal, ni atesoraba lo que encontraba. No se dejaba dominar por la ignorancia, pues no echaba una mano salvo sabiendo a ciencia cierta que daría resultado. No se quejaba ni protestaba, estaba callado la mayor parte del tiempo, y cuando hablaba, aventajaba a los demás. Era débil y la gente lo juzgaba como tal, mas, cuando tocaba esforzarse, era el león atacando. Cuando se juntaba con los sabios, se cuidaba de escuchar más que de hablar, si le impedían hablar, él no se callaba, no decía lo que hacía y hacía lo que no decía. Cuando se le presentaban dos asuntos de los que no sabía cuál de los dos estaba más cerca de la verdad, consideraba aquel que estaba más cercano a lo que quería y lo rechazaba, no hacía reproches a quien pudiera tener excusas”. Además, me dijo otro: “No hablaba hasta ver a un juez justo y a a testigos irrecusables”.

Dijo ‘Alī, Dios esté satisfecho de él, en un discurso dirigido a Kumayl cuando mencionó los argumentos de Dios en la tierra: “Los abordó para saber las verdades de las cosas, se aplicaron a la comodidad de la certeza, encontraron blando aquello que los acomodados encontraron duro, encontraron agradable lo que los ignorantes encontraron aburrido y fueron amigos de este mundo con cuerpos cuyas almas están suspendidas en el sitio más alto. ¡Ay, cuánto desearía verlos!”.

¹ Es decir, tarda mucho tiempo en levantarse.

Dijo un hombre a Yūnus b. ‘Ubayd: “¿Conoces a alguien que obre como al-Ḥasan?” Dijo: “Por Dios, no conozco a nadie que hable de lo que decía, menos aún que haga lo que él hacía.” Le dijeron: “Describenoslo¹”; respondió: “Cuando llegaba era como si viniera del entierro de un amigo íntimo. Cuando se sentaba era como si fuera un prisionero al que han ordenado cortarle el cuello; y cuando se mencionaba el Infierno era como si este hubiera sido creado solo para él”.

Nos contó Ḥusayn b. Ḥasan al-Marwazī: Nos contó ‘Abd Allāh b. al-Mubārak: Nos dijo Ma‘mar en palabras de al-A‘maš y según lo que dijo Šaqīq b. Salama: “Los recitadores del *Corán* de estos tiempos son como las ovejas débiles y flacas, que tienen lana, comen plantas amargas y saladas y beben agua hasta que se hinchan sus flancos. Entonces, estas ovejas pasaron junto a un hombre y le gustaron, este se dirigió hacia ellas y degolló a una de ellas, pero he aquí que no tenía grasa, después degolló otra y he aquí lo mismo, y dijo ‘¡Uff, qué asco!’ el resto del día”.

Nos contó Ḥusayn: Nos contó ‘Abd Allāh b. al-Mubārak: Nos dijo Ma‘mar a través de Yaḥyà, a través de al-Muḥtār y este a través de al-Ḥasan: “Si quieres, lo encontrarás² blanco puro, con mirada de lince, con un corazón que no siente ni obra; tú le conoces mejor que él mismo, ves cuerpos, no corazones, escuchas la voz y no a la persona, las lenguas locuaces y los corazones áridos”.

Me contó Abū Sahl en palabras de ‘Alī b. Muḥammad y este según lo que dijo Wakī‘: Dijo Sufyān³: “Renunciar a este mundo es falta de esperanza, no es comer lo gordo ni vestir lo grueso”. Dijo: Y dijo Yūsuf b. Asbāt: “Si un hombre abandonara este mundo como lo hicieron Abū Ḍarr⁴, Abū al-Dardā’ y Salmān, no le diríamos: Eres un asceta, porque el ascetismo tan solo se basa en el abandono de lo lícito y puro y esto no lo conocemos hoy, pues en este mundo hay cosas halal, cosas prohibidas y sospechas. Lo halal es suficiente, lo prohibido es un castigo y las sospechas son un reproche. Haz de este mundo la morada de la muerte y toma de él lo que te anime y, si esto es lícito, serás un asceta en él, pero, si está prohibido, no tomes de él salvo lo que anime. Al igual que toma el que se ve forzado por la muerte y, si hay reproche, este será mínimo”. Siguiendo

¹ “Describenos a al-Ḥasan”.

² No sabemos a quién se refiere el pronombre “lo”.

³ No sabemos si se refiere a Sufyān b. ‘Uyayna o a Sufyān al-Ṭawrī.

⁴ Abū Ḍarr al-Ġifārī (m. 652) fue compañero del Profeta y uno de los primeros creyentes, célebre por su piedad y su ascetismo. Véase *Al-Munğid*: s.v. *أبو ذر الغفاري*.

con esto dijo alguien: “El ascetismo no significa abandonar todo lo de este mundo, sino que significa despreciarlo y tomar de él solo una porción suficiente”. Dijo Dios Altísimo: {Y lo malvendieron por contados dirhams, subestimándolo}¹, e informó de que ellos renunciaron a este mundo y cobraron por ello un precio.

Dijo Abū Sulaymān al-Dārānī: “Estar satisfecho a causa de Dios y sentir misericordia por las criaturas constituyen son la condición de los enviados y los ángeles predilectos no conocen el límite de la satisfacción²”. Y dijo: “Espero haber conseguido una parte de satisfacción. Si el Bendito y el Altísimo me enviara al Infierno, con esto estaría satisfecho”. Dijo: “Alabar a Dios no consiste en alabarlo con tu lengua mientras tu corazón se ciñe a las desgracias, sino que consiste en alabarlo con tu lengua mientras tu corazón está entregado y satisfecho”.

Dijo Abū Abī al-Ḥawārī: Le dije a Abū Sulaymān: Llegó a mis oídos aquello sobre lo que dijo Dios el Altísimo: “{Excepto a quien vaya a Dios con corazón sano}³. Quiere decir que este es el que se encuentra con su Señor sin que tenga a nadie más que a Él”; lloró y dijo: “Desde hace treinta años no he escuchado nada mejor que esto”. Respondió: “Todo corazón en cuyo interior hay idolatría es vil”. Dijo: “No he encontrado en la tierra nadie que le tenga amor, sino piedad”. Respondió: “Conviene que el miedo sea más poderoso que la esperanza, si la esperanza vence al temor, el corazón se corrompe”.

Dijo al-Fuḍayl b. ‘Iyād: “La base del ascetismo es estar satisfecho con Dios”.

Dijo al-Ḥusayn b. ‘Alī conforme a las palabras de ‘Abd al-Malik b. Abġar⁴ que un hombre al que llamaban Abū Sa‘īd decía: “Juro por Dios que nunca he visto a recitadores del *Corán* de estos tiempos con un cuello tan gordo como el vuestro, ni con ropas tan finas ni comiendo de lo mejor de la vida”.

Dijo Abū Usāma en palabras de Ḥammād b. Zayd y según lo que dijo Ishāq b. Suwayd: Dijo Muṭarrif: “Mirad a la gente, si se les recuerda por recitar, no seáis como ellos. Cuando se les recuerda, se les recuerda por el libertinaje, así que no seáis como ellos. Estad entre estos y aquellos”.

¹ Véase el *Corán* 12:20. Hace referencia a cuando José fue vendido a bajo precio.

² Dado que la satisfacción de Dios es infinita.

³ Véase el *Corán* 26:89.

⁴ Respecto a este personaje solo podemos decir que Abġar es un nombre muy común entre los monarcas de Ruha o Urfā (ciudad turca situada entre dos ríos, cerca de la frontera siria). Véase *Al-Munġid*: s.v. *أبجر*.

Ibn Muḥayrīz aconsejó a un hombre diciendo: “Si puedes saber sin que te conozcan, preguntar sin que te pregunten y caminar sin que nadie se dirija hacia ti, hazlo”.

Dijo Job: “Cuando Dios ama a un siervo no quiere que se sepa”.

Dijo Ishāq b. Sulaymān conforme a las palabras de Ğarīr b. ‘Uṭmān: Šurayḥ b. ‘Abīd se dirigió a Abū ‘Ā’id al-Azdī y dijo: “Oh Abū ‘Abd Allāh, ojalá revivieras la costumbre que la gente abandonó: ¡Dejar caer el extremo del turbante por el lado izquierdo!¹; dijo: Oh sobrino, ¡qué buena era!² La gente lo dejó, así que nosotros también. No me gustaría que me conocieran ni por lo bueno, ni por lo malo”.

Fragmentos de los discursos de los ascetas

Nos contó Ḥusayn b. Ḥasan al-Marūzī: Nos contó ‘Abd Allāh b. al-Mubārak: Nos dijo ‘Abd Allāh b. ‘Abd al-‘Azīz: Dijo ‘Abd al-Raḥmān b. Yazīd b. Mu‘āwiyya³ a un hombre:

— Oye tú, ¿estás preparado para la muerte?

— No.

—¿Estás dispuesto a cambiar a un estado que te satisfaga?

— Mi alma no se ha parado a pensar en esto.

—¿Hay después de la muerte un lugar en el que haya alguien a quien pedir perdón?

— No.

—¿Confías en que la muerte te llegue?

— No.

—¿Hay alguien sensato que acepte semejante situación?

Nos contó Ḥusayn: Nos contó ‘Abd Allāh b. Mubārak: Me contó otro según lo que dijo Mu‘āwiyya b. Qurra: Dijo Abū al-Dardā’: “Tres cosas me hicieron reír y tres me hicieron llorar: Me hizo reír el que espera algo de este mundo y la muerte lo busca, el que se distrae y a él no le dejan de lado y el que se ríe a mandíbula batiente y no sabe si Dios está satisfecho con él o furioso. Me hizo llorar la despedida de la gente que se quiere:

¹ Asimismo, existe la expresión أرخى عمامته (lit. dejar caer su turbante), que significa “vivir en el seno de la seguridad y de la tranquilidad, vivir con bienestar”. Véase Kazimirski: *s.v.* أرخى.

² Para expresar una exclamación en pasado se añade el verbo كان entre ما y el verbo: ما كان أحسنها! (“¡Qué buena era!”).

³ Como su propio nombre indica, se trata del nieto del califa Mu‘āwiyya.

Muḥammad y su grupo, el terror al Día del Juicio Final y la presentación ante Dios el día en el que las intenciones salgan a la luz, después no sé si iré al Paraíso o al Infierno”.

Decía ‘Abd Allāh b. Ṭa‘laba al-Ḥanafī: “Te ríes y quizá tus mortajas ya han salido del tintorero¹”. Dijo: Y dijo al-Fuḍayl: “La base del ascetismo es estar satisfecho de Dios”. Entonces dijo: “¿No ves cómo aparta este mundo de él y lo hace fluir por él unas veces por desnudez, otras por hambre y otras por necesidad, al igual que la madre compasiva hace con su hijo? Unas veces le da de beber el jugo amargo de las plantas y otras, la medicina de orina de camello, deseando con ello lo mejor para él”.

Dijo al-Sarī: “Una de las señales del amor es que no desees lo que deteste tu amante. Dios Altísimo reveló a unos profetas: Con respecto a tu abandono de este mundo, es la prisa que tienes para alcanzar el sosiego de tu alma. En cuanto a tu consagración, es sentirte honrado por Mí, pero ¿acaso te has enemistado o te has aliado con alguien por Mí?”.

Dijo Mālik b. Dīnār: Llegó a nuestros oídos que un rabino del pueblo de Israel fue abordado por hombres y mujeres. Entonces, algunos de sus hijos tocaron y agarraron a las mujeres, él los vio y dijo: “¡Calma, hijos, calma!”. Dijo: “Se cayó de la cama y se rompió la columna, su mujer abortó y sus hijos fueron asesinados en las filas”. Le dijeron: “Nunca habrá un rabino como tú. Para mí tu enfado tan solo fue decir ‘calma, hijos, calma’”.

Ḍamra b. Rabī‘a dijo: Escuché a Ibrāhīm b. Adham diciendo: “Conténtate con Dios como compañero y deja a la gente de lado”.

Decía Bišr b. al-Ḥārīt²: “Dios elevó a cuatro sin haber hecho una gran obra, salvo en lo que concierne al buen comer: Ibrāhīm b. Adham, Sālim al-Ḥawwāṣ, Wuhayb al-Makkī y Yūsuf b. Asbāt”.

Me contó Abū Ḥātim u otro en palabras de al-‘Utbī: Escuché a Ibn ‘Uyayna diciendo: “Cuatro son las cosas por las que no debes rendir cuentas: Saciar el hambre,

¹ Es decir, la mortaja ya está blanqueada y lista para envolverte.

² Bišr b. al-Ḥārīt (767-841) nació y murió en Bagdad. Es conocido por su piedad y por sus narraciones de historias sobre ascetismo y piedad. Véase *Al-A‘lām*: s.v. *بيشر الحارث*.

calmar la sed, cubrir la desnudez y obtener cobijo”. Después recitó: {En él no debes sufrir hambre, ni desnudez, ni sed, ni ardor del sol} ¹”.

Llegó a mis oídos a través de Ya‘là y a través de Sufyān²: Dijo ‘Alī, la paz sea con él, a un hombre: “¿Cómo estáis?”. Respondió: “Albergamos esperanza y sufrimos miedo”. Dijo: “Quien desea algo lo busca y quien teme algo huye de ello. ¡No sé qué puede temer un hombre al que se le presenta un deseo y no lo rechaza por aquello que teme! ¡No sé qué esperanza tiene un hombre al que le sobreviene una adversidad y no la soporta por aquello que desea!”.

Llegó a mis oídos a través de ‘Īsà b. Yūnus, a través de al-Awzā‘ī y a través de Makḥūl: “Si estar en sociedad tiene ventajas, la inmunidad se halla en estar a solas”. Esto llegó a oídos de al-Fuḍayl y dijo: “¡Mejores palabras que estas habéis oído!”

Dijo Ibn al-Mubārak: Zarpé con Muḥammad b. al-Naḍr al-Ḥārītī y dije para mí: “¿Cómo puedo sacarle las palabras?”. Dije: “¿Qué piensas de ayunar durante el viaje?”. Respondió: “Es tomar la iniciativa”; y me vino, por Dios, con una fetua que no era la de Ibrāhīm ni la de al-Ša‘bī³.

Me contó ‘Abd al-Raḥmān b. ‘Abd Allāh⁴ a través de al-Aṣma‘ī: Le dijeron a Abū Ḥāzim: “¿Cuáles son tus bienes?” Dijo: “La confianza en lo que está en manos de Dios y la desesperanza por lo que está en manos de la gente”. Dijo Abū Ḥāzim: “No hay nada en este mundo que no tenga antecesores a vosotros. Así pues honra tu alma, hombre, aconsejando a tu hijo, que sepas que tan solo dejarás tus bienes en manos de uno de estos dos hombres: Trata con él desobedeciendo a Dios y serás desgraciado con aquello que has reunido; trata con él obedeciendo a Dios y serás feliz con aquello con lo que fuiste desgraciado. Desea la misericordia de Dios a los que adelantaste y confía la provisión de Dios a los que dejaste atrás”.

Dijo Abū Ḥāzim: “Si solamente quieres de este mundo aquello que te baste, lo mínimo que en él hay te será suficiente; y si no te conformas con aquello que te basta, no habrá nada en él que te satisfaga”.

¹ Véase el *Corán* 20:118. Se refiere a que estos males no se sufren en el Paraíso.

² Imposible determinar con exactitud a que Sufyān se refiere.

³ Es decir, no era de un jurista reconocido y, por lo tanto, se podría considerar sospechosa.

⁴ ‘Abd al-Raḥmān b. ‘Abd Allāh al-Ġāfiqī (m. 732) fue un famoso cadí musulmán. Véase *Al-Munğid*: s.v. عبد الرحمن بن عبد الله الغافقي.

Abū Ḥāzim miró la fruta del zoco y dijo: “Tu lugar está en el Paraíso¹”. Pasó por junto a los carniceros y le dijo uno de ellos: “Abū Ḥāzim, esta carne es buena, cómprala”; dijo: “No tengo lo que vale”; dijo: “Yo te fío”. Estuvo pensándolo durante un rato y después dijo: “Yo me fío a mí mismo”.

Dijo Sufyān: Abū Ḥāzim prestó juramento ante sus compañeros y dijo: “Yo me conformo con que uno de vosotros se mantenga firme en su fe, al igual que se mantiene firme sobre sus sandalias”.

Me contó Muḥammad b. Ziyād al-Ziyādī: Nos contó ‘Īsā b. Yūnus a través de ‘Abd Allāh b. Sa‘īd b. Abī Hind conforme a las palabras de su padre y éste según lo que dijo Ibn ‘Abbās: Dijo el Enviado de Dios, Dios lo bendiga y salve: «La salud y la ociosidad son dos bendiciones de las que mucha gente no goza»².

Me contó Muḥammad b. ‘Ubayd: Nos contó Abū Rabī‘a Fahd b. ‘Awn en palabras de Ḥammād b. Salama y de Ya‘qūb: Escuché a al-Ḥasan diciendo: “Oh hombre, tú solo eres un número, cuando pasa un día, parte de ti muere”.

Contó ‘Abd Allāh b. Bakr b. Ḥabīb al-Sahmī según lo que dijo al-Ḥasan b. Dakwān, quien remontó un hadiz hasta el propio Profeta, Dios lo bendiga y salve: «Mi señor me recomendó nueve cualidades y yo os las recomiendo a vosotros: Ser leal en lo privado y en lo público, ser justo estando satisfecho o enfadado, tener un propósito en la pobreza y en la riqueza, perdonar a quien fue injusto conmigo, unirme a quien cortó sus relaciones conmigo y dar a quien me privó de algo, hacer de mi silencio una reflexión, de mis palabras, recuerdo y de mi mirada, lágrimas»³.

Dijo Muslim b. Ibrāhīm según lo que dijeron Ḥammād b. Salama y Ḥumayd: Decía Ibn ‘Umar: “La bondad es algo sencillo: Un rostro sonriente y palabras amables”.

Dijo Ğa‘far b. Sulaymān: Escuché a Mālīk diciendo: “Guardaos de la bruja, pues ella hechiza los corazones de los ulemas”. Dijo: Y le escuché diciendo: “Quisiera que mi sostén fuera un guijarro que chupe hasta que me muera. Me dirigí a menudo adonde no hay nadie hasta arrepentirme ante mi Señor”.

¹ Por ejemplo, en el *Corán* 36:57 leemos: {Allí tendrán fruta y lo que deseen}; *Corán* 37:40-43: {En cambio, los siervos escogidos de Dios tendrán un sustento conocido: fruta. Y serán honrados en los jardines de la Delicia}.

² Véase Buḥārī ([810-870] 2012: IV, 222).

³ Este hadiz no se halla en ninguna de las compilaciones canónicas.

Dijo Bišr b. Mušlih conforme a las palabras de Abū Sa‘īd al-Muṣṣīṣī y este según lo que dijo Asad b. Mūsà¹: “Pasar hambre tiene tres cualidades: la salud del corazón, la humillación del alma y con ella se consigue una mente aguda y espiritual”.

Dijo Sālim b. Sālim al-Balḥī según lo que dijo al-Sarī b. Yaḥyà: “Cuando al-Ḥasan visitaba a un enfermo, no contábamos con él durante un día y una noche. Cuando iba a un funeral, tampoco contaba con él su familia, ni su hijo, ni sus tres hermanos”.

Dijo Ḥalaf b. Tamīm: Dijo un hombre a Ibrāhīm b. Adham: “Oh Abū Ishāq, quiero que aceptes de mí esta túnica²”; dijo Ibrāhīm: “Si eres rico lo aceptaré, pero si eres pobre, no”; dijo: “Soy rico”; dijo: “¿Cuánto tienes?”; dijo: “Dos mil”; dijo: “¿Te gustaría que fueran cuatro mil?”; dijo: “Sí”; dijo: “Eres pobre, así que no lo acepto”.

Dijo ‘Ubayd Allāh b. ‘Umar: Yaḥyà b. Sulaymān y yo nos presentamos ante al-Fuḍayl para visitarlo porque estaba enfermo y dijo: “Te casó, te confirió la autoridad necesaria e hizo que la gente se fijara en ti. ¡Y tú lo distraes preguntándote quién eres y qué eres!”. Después emitió un gemido, uno de los hombres que estaba allí lo acostó y lo cubrió estando él inconsciente, y nos marchamos.

Dijo Bakkār b. ‘Abd Allāh en palabras de Ibrāhīm b. ‘Abd Allāh b. Muslim³: Dijo Abū Ḥāzim: “La discreción de cara a la gente es mejor que dar a conocer lo íntimo. Cumplir lo que se dice es mejor que decir lo que se va a hacer. Si estás en una época en la que se acepta actuar solo de palabra y hacer saber lo que se obra, estarás en malos tiempos y entre mala gente.

Dijo Ibn Abī al-Ḥawārī: Le hablé a Abū Sulaymān de mi mujer y de mi dedicación a ella, y dijo: “Si Dios sabe que tú quieres desocupar tu corazón, lo hará. Si solo quieres descansar de ella para reemplazarla, esto es una estupidez”. Dijo: Lo vi cuando quiso entrar en estado sacro⁴ y no dijo ‘Dios mío, héme aquí’⁵ hasta que caminamos durante largo tiempo. Entonces, lo llevó como si estuviera desvanecido, puso la cabeza en su rodilla, se aligeró su carga y la mía se hizo pesada hasta que caminamos durante parte la

¹ Asad b. Musà (m. 827) autor de una obra sobre ascetismo titulada *K. al-zuhd*. Véase la p. 548 del estudio sobre *El Libro del Ascetismo*.

² En árabe جُبَّة. Véase Dozy (1843: s.v. جُبَّة).

³ Ibrāhīm b. ‘Abd Allāh b. Muslim (m. 763), hermano de Muḥammad al-Nafs al-Zakiyya, quien se reveló contra el califa al-Manṣūr. Véase *Al-Munğid*: s.v. *ابراهيم بن عبد الله*

⁴ Se dice del peregrino que se dirige hacia La Meca.

⁵ Palabras que se pronuncian durante el peregrinaje a La Meca. Véase Abdel-Nour: s.v. *أبى*.

noche, después volvió en sí y dijo: “Oh Aḥmad, llegó a mis oídos que Dios el Bendito y el Altísimo reveló a Moisés, la paz sea con él: “Oh Moisés, ordena a los déspotas de los hijos de Israel que me alaben menos, pues yo, a quien me alaba le lanzo una maldición hasta que se calle”. Maldito seas oh Aḥmad, llegó a mis oídos que el que peregrina sin su permiso, después dice “Dios mío, héme aquí”. Le dijo el Bendito y Ensalzado: “No te responderá, ni te será favorable hasta que devuelvas lo que tienes”; pero no nos aseguró que nos dijeran eso”. Dijo: Y dijo Abū Sulaymān: “Viene a ti mientras estás haciendo algo bueno y te señala hacia algo menos bueno para tener sobre ti la ventaja de un grano de cebada; es decir, se trata del demonio”.

Dijo el Mesías a sus compañeros: “En verdad os digo, quien busca el Paraíso, el pan de cebada y dormir en los vertederos con los perros es mucho para él”.

Dijo Muslim b. Ibrāhīm según lo que dijo ‘Amr b. Ḥamza y conforme a las palabras de Dāwūd b. Abī Hind y de Makḥūl: “Éramos fetos en los vientres de nuestras madres, nació quien nació y estuvimos entre los que quedaron. Después fuimos lactantes, murió quien murió y se quedó quien quedó. Fuimos adolescentes y mencionó lo mismo. Después nos convertimos en jóvenes y contó lo mismo. Después nos convertimos en ancianos, ¡por tu padre, qué esperamos y qué queremos! ¿Queda alguna etapa hacia la que dirigirnos?”.

Dijo: Y dijo Makḥūl: “El feto en el vientre de su madre no pide, no está triste y no se aflige, Dios le da de comer a través del cordón umbilical, su comida en el vientre de su madre está en la sangre de su menstruación, por lo tanto, la embarazada no menstrua. Cuando sale del útero, se produce el primer llanto renegando de su lugar, se le corta el cordón umbilical y Dios lleva su alimento a la mama de la madre. Después lo transforma en las cosas que se preparan para él y lo come con su propia mano. Cuando se hace fuerte y es capaz de pensar, dice ‘¿Dónde está mi alimento?’ ¡Maldito seas! Tú en el vientre de tu madre, en su seno, has sido alimentado hasta que, cuando razonaste y te creciste, dijiste: ‘Esto es muerte o asesinato, ¿dónde está mi alimento?’”. Después leyó: {Sabe lo que cada hembra lleva y cuándo se contrae el útero, cuándo se dilata}”¹

Dijo ‘Abd al- Malik b. ‘Abd al-‘Azīz: Cuando Muḥammad b. al-Naḍr al-Ḥārītī no estaba rezando, se ponía en dirección a La Meca, nos sentábamos con él por la tarde y

¹ Véase el *Corán* 13g.

decía: Llegó a mis oídos que aquel que decía ‘No hay más Dios que Dios único, no tiene asociados, suyo es el poder y suya la alabanza, él tiene poder sobre todas las cosas’, mil veces tras la oración de la tarde, es que ha visto de lejos la acción de un profeta”; después dijo: “Ya he hablado mucho”.

Dijo Sa‘īd b. ‘Umar al-Kindī: Un hombre se presentó ante Dāwūd mientras comía pan duro que había mojado en agua con sal triturada y le dijo: “¿Cómo puede apetecerte eso?”; dijo: “Lo dejo a un lado hasta tener ganas”. Acerca de esto dijo Hišām b. ‘Abd al-Malik a Sālim: “¿Qué es eso que comes con pan?”; respondió: “Aceite”; dijo: “¿No lo aborreces?”; contestó: “Si no me gusta, lo dejo hasta que me apetece”. Dijo: El agua de Dāwūd estaba en un barril recubierto de alquitrán en verano y en invierno y le dijo uno de sus compañeros: “¡Ay, si hubieras enfriado el agua!”; respondió Dāwūd: “Si consiguieras agua fría en un día como este, ¿cuándo querrías morir?”.

Dijo Sa‘īd b. ‘Amr¹ a través de un hombre: Dijo Muḥammad b. Wāsi‘: “Si los pecados tuvieran olor, ni siquiera dos de vosotros se sentarían a mi lado”. Y dijo Muḥammad b. Wāsi‘: “El dinero no es bueno salvo en cuatro casos: la parte del botín de los musulmanes, el don desinteresado, el legado conforme al libro de Dios y la mercancía lícita. Un musulmán no es asesinado sino a causa de estas condiciones: Hacerse infiel tras convertirse al Islam, fornicar tras prometer ser casto, matar y, por consiguiente, ser asesinado, combatir a Dios y a Su enviado o ser un bandido”.

Dijo Sulaymān b. al-Muḡīra: Escuché a Tābit diciendo: Por Dios, cargar madera es más fácil que el culto”. Dijo: “A un hombre no se le llama devoto aunque tenga buenas virtudes hasta que no cumpla con el ayuno y la oración, pues ambos son de su carne y de su sangre”.

Dijo Abū Nu‘aym conforme a las palabras de al-A‘maš y este según lo que dijo Yazīd b. Ḥayyān: “‘Īsà b. ‘Uqba se prosternaba hasta que los pájaros se posaban sobre su espalda y bajaban de ella pensando que era una pared”.

Me contó Muḥammad b. Dāwūd según lo que dijo ‘Abd al-Šamd b. Yazīd: La gente de la Meca se quejaba a al-Fuḍayl por la sequía; y dijo: “¿Acaso deseáis otro gobernante que no sea Dios?”; dijo: Y le escuché diciendo: “Pedid a Dios y no elijáis a

¹ Sa‘īd b. ‘Amr (m. 730) fue un comadante sirio a quien Ibn Hubayra puso al frente del gobierno de Jurasán. Sin embargo, tras averiguar que Sa‘īd b. ‘Amr escribía al califa y no reconocía su emirato, lo encarceló. Véase *Al-A‘lām*: s.v. *بسعید الحرشي*.

otro. ¡Cuántos siervos eligieron para sí algo que implica su perdición! ¿Acaso no visteis a aquel pedir a su Señor hacerse con Tarso¹, ser concedida y después de ser capturado, convertirse al cristianismo?”.

Me contó también a través de Sa‘īd b. Naṣīr: Dijo Wakī‘: “Abū Yūnus, ¿quién es Abū Yūnus? Lloró hasta quedar ciego, dio vueltas hasta quedarse inválido y rezó hasta tener joroba”.

Me contó Muḥammad b. ‘Ubayd: Dijo Muḥammad b. ‘Abd Allāh al-Anṣārī conforme a las palabras de Bahz b. Ḥakīm: “Zurāra b. Awfā rezó con nosotros por la mañana y recitó el imam: {Cuando suene la trompeta, ése será, entonces, un día difícil para los infieles, no fácil}², cayó inconsciente y lo llevamos muerto”.

Dijo Ibn Abī al-Ḥawārī: Escuché a ‘Umar II b. ‘Abd al-‘Azīz diciendo: “La oración te hace llegar a la mitad del camino, el ayuno, a las puertas del reino y la limosna te introduce en él”.

Abū Ḥanīfa, que en paz descanse, mencionó a Ayyūb y dijo: “Que en paz descanse (tres veces). Vino a la ciudad una vez estando yo allí, y dije: Voy a esperarle a ver si le achaco algún defecto. Entonces se levantó de la tumba de manera que cada vez que me acuerdo se me pone la piel de gallina”.

Contó Ibn ‘Ayyāš según lo que dijo Sa‘īd b. Abī ‘Arūba: Al-Ḥaḡḡāḡ salió en peregrinación, se detuvo a beber un poco de agua y llamó a comer, y le dijo a su chambelán: “Mira a ver quién come conmigo y pregúntale por algún asunto”. El chambelán miró y he aquí que había un beduino durmiendo entre dos mantas de pelo. Lo golpeó con el pie y dijo: “Vete donde el emir”. Fue y le dijo al-Ḥaḡḡāḡ: “Lávate las manos y come conmigo”; respondió: “Me invitó aquel que es mejor que tú y acepté”; y le dijo al-Ḥaḡḡāḡ: “¿Quién te invitó?”; contestó: “Dios Altísimo me llamó al ayuno y ayuné”; dijo: “¿En este día tan caluroso?”; respondió: “Sí, ayuné en días más calurosos que este”; dijo: “Come y mañana ayunarás”; contestó: “Si me garantizas que mañana estaré aquí”; dijo: “Eso no me corresponde a mí”; replicó: “Pues, ¿cómo me pides con tanta premura que haga algo en un futuro sobre el que no tienes poder?”; dijo: “Es una buena comida”; respondió: “Ni tú, ni el panadero la hicisteis buena, sino la buena salud”.

¹ Véase *Mu‘ājam al-buldān*: s.v. طرسوس. Se trata de una ciudad portuaria situada en la actual Turquía.

² Véase el *Corán* 74:8-10.

Dijo sobre esto al-Aṣma‘ī conforme a lo que dijo Šabīb b. Šayba: Estábamos de camino a La Meca y vino un beduino en un día de verano muy caluroso y con él había una esclava negra y un papel, y dijo: “¿Hay entre vosotros algún escriba?”; dijimos: “Sí”. Entonces llegó nuestro almuerzo y dijimos: “¿Si hubieras entrado, habrías comido!”; respondió: “Estoy ayunando”; dijimos: “¿Con este calor y en la dureza del desierto?”; contestó: “Este mundo existió y yo no estuve en él, existirá y yo no estaré en él, y yo no quiero descuidar mis días”. Después nos lanzó las hojas y dijo: “Escribe y no añadas ni una letra a lo que te digo: Esto es lo que liberó ‘Abd Allāh b. ‘Aqīl al-Kilābī, liberó a su esclava negra llamada Lu’lu’a, por deseo de ver el rostro de Dios Altísimo y de superar la dificultad”. No tenía ningún motivo para ello, salvo la lealtad, la gracia de Dios sobre ella y sobre él es una sola. Dijo al-Aṣma‘ī: “Se lo conté a al-Rašīd¹ y ordenó que fueran liberados mil esclavas o cien esclavos², y que se les diera por escrito”.

Dijo Ḥālid b. Šafwān: “Pasé la noche entera deseando, llenando el Golfo Pérsico con oro rojo, ¡y resulta que me basta con dos panes, dos botijos y dos harapos!”

Un hombre vio a uno de los hijos de Mu‘āwiyya trabajando con su asno, y dijo: “¡Esto, después de lo que habéis sido en este mundo!”; respondió: “Dios te tenga en Su santa gloria, tan solo hemos perdido la curiosidad”.

Escuché a un devoto diciendo: “La señal del arrepentimiento es salir de la ignorancia, arrepentirse del pecado, abstenerse del deseo carnal, ser duro con la abominación de tu alma tentadora, rechazar la injusticia, arreglar lo que está roto, dejar a un lado la mentira, detener la calumnia y alejarse del compañero malvado”.

Un asceta se encontró con otro y le dijo: “Hermano, te amo por Dios”; respondió el otro: “Si supieras de mí lo que yo sé de mí mismo, me odiarías por Dios”; le dijo el primero: “Si supiera de ti lo que tú sabes de ti mismo, por lo que yo sé de mí, desistiría de odiarte”.

Al-Ṭawrī estaba oculto en Basora y recibió una carta de su familia, en la que decía: “Las fatigas nos llevaron a coger los huesos de los dátiles, machacarlos, después,

¹ Se trata del califa Hārūn al-Rašīd (786-809), en cuya época floreció el comercio, la educación y las ciencias. Véase *Al-Munğid*: s.v. هارون الرشيد.

² En árabe نسمة (“esclavo o esclava” se refiere a ambos géneros). Hemos otorgado el género femenino en primer lugar debido a que, por regla general, los hombres estaban por encima de las mujeres y, por lo tanto, valían mucho más.

mezclarlos con paja y comerlos”. Esto le conmovió y arrojó la carta a uno de sus hermanos, la leyó y lloró, después dijo: “Oh Abū ‘Abd Allāh, ¡si se lo hubieras contado a la gente, te hubieras desahogado y ellos también!”. Agachó la cabeza un buen rato, después alzó su cabeza y dijo: “Escucha lo que te voy a contar, después de ello no te hablaré durante un año. Se vio una luz en el Paraíso renaciendo y dijeron: ¿Qué es esa luz?; respondieron: Una mujer de ojos negros¹ que se ríe frente a su esposo y muestra sus incisivos. ¡Entenderás que me sienta seducido por ello y después ya miraré lo que dices!”

Una tribu quería viajar, se apartaron del camino y llegaron ante un monje que estaba solo apartado a un lado, lo llamaron, este se acercó a ellos y dijeron: “Nos hemos perdido, ¿cuál es el camino?”. Les dijo: “Ahí está”. Señaló hacia el cielo y ellos sabían lo que quería decir. Dijeron: “Te hemos preguntado, ¿nos respondes?”; dijo: “Preguntad, pero no mucho. El día no volverá, los años no regresarán y el que es raudo en lo que busca, lo hace con esfuerzo”; preguntaron: “¿Qué consideración tendrá ante su rey?”; contestó: “Según sus intenciones”; dijeron: “¿Hacia dónde está el refugio?”; respondió: “Hacia delante”; dijeron: “Aconséjanos”; contestó: “Aprovisionaos en proporción a vuestro viaje, pues la mejor provisión es la que lleva al lugar”. Después los guió hacia el buen camino y se sentó solo.

Dijo otro: Le dije a un monje: “Dame un buen consejo”; dijo: “Todas las prédicas se reducen a una sola palabra”; pregunté: “¿Cuál es?”; respondió: “Todas coinciden en obedecerle², y tú ya has reunido suficientes sermones e invocaciones a Dios”.

Dijo al-Aṣma‘ī: Le dijeron a un beduino que estaba con un rebaño: “¿De quién es este rebaño?”; dijo: “Por gracia de Dios, es mío”³.

Decía Ibn al-Sammāk en un discurso: “Fue indulgente con vosotros hasta el punto de que fue como si os hubiera descuidado, ¿acaso no os avergonzáis de Dios después de todo de lo que no os habéis avergonzado?”.

Dijo Bakr b. ‘Abd Allāh: “Esforzáos en trabajar, y si a causa de una debilidad faltáis a vuestro deber, absteneos de cometer pecados”.

¹ Lit. “Ojos en los que lo negro y lo blanco están muy diferenciados”. Véase *Abdel-Nour: s.v. حوراء*.

² Obedecer a Dios.

³ En árabe leemos: لمن هذه الماشية؟ قال: لله عندي. Se pregunta con la partícula ل, que indica propiedad, pero el beduino responde con عندي, que indica posesión, queriendo dar a entender que él posee el rebaño, pero es Dios el dueño de todas las cosas.

Decía Mālik b. Dīnār en sus historias: “¡Qué dura es la privación del mayor!”. Y recitaba:

[Kāmil]

Y pretendes educar a tu mujer después de envejecer,
dominar al mayor difícil es.

Un beduino llamado Yazīd robó un camello, después se arrepintió y dijo:

[Ṭawīl]

¡Ea! Di a los pastores de camellos: soltadlos libremente,
Yazīd se arrepintió de lo que ya sabéis,
y un hombre que se salva del fuego cuando le ha escaldado,
feliz se siente cuando de él se ha librado¹.

Dijo Naṣīḥ al-Asadī:

[Ṭawīl]

Bastante vicio tiene ya el hombre, oh Umm Ṣāliḥ,
con cometer pecados deliberadamente y restarles importancia.

Decía Ḥālid b. Ma‘dān:

[Ṭawīl]

Cuando ves al labrador y tú no has sembrado,
te arrepentirás en época de siembra por el tiempo malgastado.

¹ El que dice estos versos es Yazīd b. al-Ṣaqqīl al-‘Uqaylī, un conocido ladrón en el desierto, que se arrepintió. Ambos versos aparecen mencionados en *Lisān al-‘Arab*: s.v. عر و explica que la causa del arrepentimiento de Yazīd es que ‘Utmān b. ‘Affān dirigió a Siria (Ṣām) un ejército invasor y Yazīd estaba en alguno de los desiertos del Ḥiḡāz robando ovejas y camellos y, cuando se le buscó, no se le encontró. Cuando vio al ejército dirigiéndose hacia la conquista del enemigo se arrepintió y caminó con ellos.

Dijo Mansūr b. ‘Ammār: “No veo que una ofensa sea grande para Dios, así que no desesperes, quizá Dios empiece por lo pequeño, no te fíes”.

Contó Wakī‘ según lo que dijeron Ibrāhīm b. Ismā‘īl, ‘Uṭayba b. Sim‘ān, Musayka y conforme a las palabras de ‘Ā’iša, Dios esté satisfecho de ella, que llevó al Enviado de Dios, Dios lo bendiga y salve, un plato con pan de cebada y unos callos, y dijo: “Oh Enviado de Dios, hoy hemos degollado un cordero y no hemos tomado de él más que esto”; dijo: “Al contrario, habéis tocado todo excepto esto”.

Un hombre recibió a ‘Āmir b. ‘Abd Qays el día de ordeño y dijo: “¿Quién viene antes, Señor?”; respondió: “Los más cercanos”. Le trajeron a ‘Uṭmān¹ y lo sentaron a la entrada de su sótano, cuando salió vió a un hombre estúpido con una túnica que le negó su lugar, y dijo: “Oh beduino, ¿dónde está tu señor?”; contestó: “Al acecho”.

Dijo Sulaymān b. ‘Abd al-Malik a Abū Ḥāzim: “¿Qué nos pasa que odiamos la muerte?”; respondió: “Porque vosotros construisteis este mundo y destruisteis el otro y destestais desplaceros desde lo construido hasta las ruinas”.

Dijo al-Ḥasan: “Las gracias de Dios son demasiadas como para agradecerse las todas, salvo en lo que Él ayude, y los pecados del hombre son demasiados como para librarse, a no ser que Dios los perdone”.

Dijo al-Ḥasan: “Gastas tu fe en vicios derrochando y te niegas a gastar un solo dirham en lo que a Dios atañe, ya te enterarás, canalla”.

El Mesías salió de la casa de una prostituta y le dijeron: “Oh espíritu de Dios, ¿qué hacías donde esta?” Dijo: “El médico va adonde están los enfermos”. Pasó por delante de unas gentes que le insultaron y dijo “bien”, y pasó por delante de otros que le insultaron y dijo “bien”; y dijo uno de los discípulos: “Cuanto peor te tratan, más bondad les muestras, ¿es como si quisieras atraerlos!”; respondió: “Cada uno da de lo que tiene”².

Abū Ḥāzim informó a Sulaymān b. ‘Abd al-Malik de la amenaza de Dios a los pecadores y dijo Sulaymān: “¿Dónde está la misericordia de Dios?”; dijo: “Cerca de los buenos”.

¹ ‘Uṭmān b. ‘Affān (m. 656) fue el tercer califa *rāšidūn*. Véase *Al-Munğid*: s.v. عثمان بن عفان.

² Al igual que el proverbio árabe que dice: الإناء يرشح بما فيه (“el recipiente rebosa de lo que hay en él”).

Dijo ‘Umar II b. ‘Abd al-‘Azīz a Muḥammad b. Ka‘b: “Dame un buen consejo”; y dijo: “No te conviene, pues yo rezo entre el rico y el pobre, me pego al pobre y hago sitio al rico”.

Una mujer miró a otra y a su alrededor había diez de sus hijos como si fueran halcones y dijo: “Vuestra madre ha traído una gran preocupación”.

Un muchacho vanidoso agonizaba, alzó su cabeza y he aquí que sus padres lloraban y les dijo: “¿Qué os hace llorar?”; dijeron: “Tememos por ti, por tu despilfarro contigo mismo”; dijo: “No lloréis, por Dios, lo que me reconforta es que la misericordia que está en manos de Dios, está en vuestras manos”.

Dijo ‘Alī b. Abī Ṭālib, que Dios le honre: “Oh hombre, no te preocupes hoy por algo que todavía no ha ocurrido, pues si tú lo necesitas, vendrá tu sustento. Que sepas que tú no ganarás dinero por encima de lo que vale tu alimento, a no ser que lo guardes para otros”. Dijo al-Nābiḡa sobre esto:

[Wāfir]

Yo no guardo de un día para otro alimento

temiendo al mañana, pues mañana traerá su sustento.

Ḥuḍayfa¹ y Salmān estaban recordando de este mundo y dijo Salmān: “Lo más curioso que recordamos fue cuando los corderitos del *ḡāmidī*² subieron al trono de Cosroes. Un beduino de los Ḡāmid llevaba a pastar a sus ovejitas, cuando se hacía de noche, las conducía al patio del palacio de Cosroes, donde había un trono de mármol sobre el que se sentaba Cosroes y los corderitos del *ḡāmidī* se subieron a él”.

Abū Ḥāzim entró en la mezquita y le susurró Satán: “Tú fornicaste tras las abluciones”; respondió: “¡Esto se debe a tus consejos!”.

¹ Ḥuḍayfa b al-Yamān (m. 656) fue compañero de los conquistadores. Véase *Al-Munḡid*: s.v. حنيفه من اليمان.

² En relación a la tribu de Ḡāmid b. ‘Abd Allāh ben Ka‘b b. al-Ḥārīṭ ben Ka‘b. Véase *Al-Munḡid*: s.v. غامد بن عبد الله.

Dijo al-Zubayr¹: “De lo que vosotros masticáis a nosotros nos basta con mosdiquearlo, de vuestro arreo, nos basta con un paso rápido y largo²”. Dijo un hombre a Umm al-Dardā’: “En mi corazón hay una enfermedad para la que no hallo cura, mas encuentro gran crueldad y una esperanza lejana”; dijo: “Asómate a las tumbas y mira a los muertos”.

Le dijeron a al-Rabī b. Ḥayṭam: “¡Ojalá hubieras dejado descansar a tu alma!”; respondió: “Es su descanso lo que quiero”.

Dijo un hombre virtuoso: “Si Dios hubiera revelado un libro en el que castigara a un solo hombre, hubiera temido serlo; o en el que se apiade de un solo hombre, habría esperado serlo; o si fuera él el que me castigara sin escapatoria, me habría esforzado más para no culparme a mí mismo”.

Un pueblo alabó a ‘Awf b. Abī Ğamīla y les dijo: “Dejaos de elogios, secundadnos en la oración a Dios”.

Le dijeron a un hombre devoto: “¿Quién es la peor gente?”; contestó: “Aquellos a quienes no les importa que la gente los considere malvados”.

Dijo al-Miswar b. Maḥrama: “En las entrañas de la tierra hay gente enterrada. Si me hubieran visto con vosotros, me habría avergonzado de ellos”.

Dijo ‘Alī b. Abī Ṭālib, Dios esté satisfecho de él: “Me admiro de quien muere teniendo la salvación con él”; dijeron: “Y, ¿cuál es?”; respondió: “La expiación”.

Un joven estaba sentado con Sufyān al-Ṭawrī y no hablaba. Sufyān quería que hablara para escuchar sus palabras, pasó ante él un día y le dijo: “Muchacho, aquellos que estaban antes que nosotros pasaron sobre caballos y nosotros permanecemos sobre asnos cubiertos de úlceras”; dijo el muchacho: “Oh Abū ‘Abd Allāh, si estuviéramos en el camino, ¿qué rápido resultaría alcanzar a la gente!”

Dijo al-Ḥasan: “Cuando las sandalias chasquean detrás de los hombres, rara vez los estúpidos permanecen en el sitio”. Mencionó a aquellos que visten con lana, y dijo: “¡Cómo se buscan los unos a los otros! –tres veces-. Ocultaron la arrogancia en sus

¹ Al-Zubayr b. al-‘Awwām (m. 656) fue compañero del Profeta y perteneció a la tribu de Qurayš. Véase *Al-Munğid*: s.v. *الزبير بن العوام*.

² El paso ‘*anaq* se trata de un paso rápido y largo, en el que la bestia alarga el cuello al mismo tiempo. Véase *Kazimirski*: s.v. *عنق*.

corazones y mostraron la humildad en sus ropas. Por Dios, cualquiera de ellos es más presumido con sus ropajes que el que posee un manto de seda adornado”. Se presentó ante él un hombre y halló en su casa el buen olor de un puchero y dijo: “Oh Abū Sa‘īd, tu comida huele bien”; respondió: “Sí, pero no tengo pan, ni dos platos”. Y se acostó¹.

Se exigió a Abū Qilāba que compareciera en el juicio y se marchó a Siria huyendo, se quedó allí un tiempo y después fue a Basora; dijo Ayyūb: Le dije: “Si hubieras ejercido como juez y hubieras repartido justicia entre la gente, te habría deseado una recompensa”; me dijo: “Oh Ayyūb, si el nadador cae al mar, ¿cuánto puede aguantar nadando?”.

La mujer de Abū Ḥāzim le dijo un día: “Oh Abū Ḥāzim, el invierno ya llegó y tenemos que prepararnos para ello”. Mencionó las ropas, la comida y la leña; y dijo él: “Todo esto es necesario, mas coge lo indispensable: la muerte, la resurrección, presentarse ante Dios el Altísimo, el Paraíso o el Infierno”.

Dijo Abū al-‘Atāhiya:

[Mağzū’ al-Raml]

Obedece a Dios con todo tu empeño,

de modo deliberado o no intencionado,

de tu señor sé un subordinado,

igual que obediencia pides a tu subyugado.

Y dijo también:

[Basīt]

Veo gente, aun con poca fe, resignarse,

y no la veo con la vida austera conformarse,

conténtate con la fe y del mundo de los reyes apártate,

ellos, por su mundo, a la fe ordenaron: Márchate.

¹ El editor Aḥmad Zakī al-‘Adawī afirma que el sentido de esta frase no está claro. Véase Ibn Qutayba ([828-889] 1925-1930: II, 372). El sentido es que se niega a darle de comer.

Y dijo Muḥammad b. Ḥāzim:

[Munsariḥ]

La pobreza no es un deshonor, ni la riqueza, un honor,
omisión no es exceso de sumisión,
solo una cosa puedes ofrecer,
y aquello que retrases puede perecer,
penoso es si el dejar dinero para el disfrute de un heredero,
te causa desolación.

Dijo Abū al-‘Atāhiya:

[Ṭawīl]

¡Ea! La devoción es gloria y nobleza,
y tu apego a este mundo es pesar y humillación,
el defecto del siervo se desvanece,
se pavonee o recule, si restituye la devoción.

Dijo ‘Alī b. al-Ḥusayn: “Contentarse con la adversidad del destino es el grado más elevado de certidumbre”.

Le dijeron a Ibn Sīrīn: “¡Qué duro es abstenerse de lo prohibido!”; respondió: “¡Y qué fácil! Si dudas de algo, déjalo”.

Dijo un hombre a Ḥuḍayfa: “Temo ser un embustero”; dijo: “Si lo fueras no tendrías miedo”.

Dijo Maḥmūd al-Warrāq:

[Kāmil]

Oh, tú mirando con ojos de dormido,
y presenciando aquello sin mirar,

cometes pecado tras pecado,

y, como el fiel, los paraísos pretendes alcanzar,

mas olvidaste que Dios a Adán,

por un solo pecado, de ellos le mandó marchar.

Y dijo Waḍḍāḥ al-Yaman¹:

[Munsariḥ]

¿Qué te pasa Waḍḍāḥ, flirteando continuamente?

¿Acaso no temes estar cerca de la muerte?

Oh muerte, apenas continúas oponiéndote

a aquel, cuya esperanza no tiene límite,

consiguen tus manos lo inaccesible,

la ballena del mar y el refugio del íbice,

reza al que está en el trono y da un paso que,

tras tropezar y resbalar, pueda salvarte.

Le dijeron a Yūsuf, la paz sea con él: “¿Qué te pasa que tienes hambre y estás sobre los tesoros de la tierra?”; dijo: “Tengo miedo de satisfacerme y olvidar el hambre”.

Y dijo Umayya b. Abī al-Ṣalt:

[Munsariḥ]

Hay dos caminos, uno al Paraíso llevó a quien triunfó,

de vergeles se rodeó,

y otro, hacia el Infierno, con las tropas de Satán sufrió

¹ Waḍḍāḥ al-Yaman (m. 708), poeta célebre por sus composiciones de *gazal* en época omeya. La esposa del califa al-Walīd se enamoró de él y, finalmente, esto llegó a oídos del califa y ordenó su muerte. Véase *Al-Munğid*: s.v. *وضّاح اليمّين*.

quien las acompañó,
haciendo el bien, los corazones lo saben a la perfección,
y conocen cuál es su limitación,
por la miseria, este mundo del Paraíso los ahuyentó,
y Dios su bendición negó,
un siervo a su alma llamó, la culpa le echó,
sabiendo que el sabiendo que el Clarividente ojo no le quitó,
la hora llegó, los corazones sumidos en diversión
y el amor a la vida los arrastró,
de poco sirve permanecer y vivir,
si la muerte al hombre siempre acechó,
un guía al frente señala la muerte,
y a ella a marchas forzadas le encarriló,
se convenció de que iba a ser
como antes le veía quien le creó,
y aquello que amasó y mucho le gustó
de una vida amarga, sin ello se quedó,
de viejo morirá, quien de joven no murió¹,
la muerte tiene un cáliz y de él el hombre sorbió².

Dijo un asceta: “El ascetismo puro y completo es no tomar nada de este mundo y no dejarlo más que a Dios. Si eres así, lo que hayas tomado será una renuncia y tu actitud

¹ En árabe leemos: من لم يميت عبطةً، es decir, “quien no murió en la flor de la vida”. La expresión مات عبطة quiere decir “morir en la flor de la vida”, otro ejemplo más de lo telégrafica que es la lengua árabe.

² Este último verso nos recuerda a la oración de Jesús en el Huerto de los Olivos: يا أبته، أبعد عني هذه الكأس: “Padre, si quieres aleja de mí este cáliz”). Véase Lc 22:42 (ed. La casa de la Biblia, 1992).

hacia Dios a este respecto, será un beneficio. La renuncia íntegra y plena a este mundo es no llevarse nada de él y no dejarlo más que para él. Si eres así, tu renuncia será una adquisición y lo que se te haya escapado de él será una pena”.

Un rey encarceló a un hombre, después se despreocupó de él hasta que pasó un tiempo; y le dijo a su mandatario: “Dile: Cada día que expire de tu felicidad, expirará de mi pesar. La hora está cercana y el Árbitro Supremo es Dios, glorificado y enaltecido sea. Un saludo”.

En la última copia fotográfica viene lo que se indica:

Se completó el Libro del Ascetismo, el sexto libro de ‘Uyūn al-Aḥbār de Ibn Qutayba, Dios lo tenga en Su santa gloria. Le sigue el libro séptimo, el Libro de los Amigos. Gracias a Dios, Señor de los dos mundos, que la oración y la paz recaiga sobre nuestro señor Mahoma el Profeta y sobre toda su familia.

Lo escribió aquel que necesita la misericordia de Dios el Altísimo, Ibrāhīm b. ‘Alī al-Wā‘iẓ al-Ġazarī, durante los meses del año 594¹.

En la copia fotográfica que sigue a este libro (El Libro del ascetismo) se hallan unos fragmentos poéticos y prosísticos. Se trata de unas seis páginas que no pertenecen a Ibn Qutayba, la mayoría de ellas tomadas del ‘Iqd al-Farīd.

¹ Correspondiente al año 1198 de la era cristiana.

Estudio sobre el *Libro del ascetismo*

0. Introducción

Este apartado está dedicado al estudio del *Kitāb al-zuhd*, basado en nuestra traducción. En primer lugar, hablaremos brevemente de los comienzos de la doctrina ascética cristiana, pues fue la base para el nacimiento del *zuhd* o ascetismo en el Islam; a continuación, expondremos la concepción de este término según la *Encyclopédie de l'Islam* (EI²: s.v. *zuhd*) y otras obras.

1. La ascética cristiana

La ascética cristiana parte del mensaje del Nuevo Testamento, basado en el Antiguo Testamento, aunque con ciertas diferencias respecto a él, tales como la relación con Dios como padre y no como señor, dueño y juez; la relación con nuestros congéneres a los que debemos tratar como hermanos; el perdón de las ofensas y el amor a los enemigos; o el culto a Dios en espíritu, más que con el ritualismo externo (Quintana 2012: 13). En el Nuevo Testamento, la ascética que predica Jesús la hallamos en los Evangelios y en las cartas de los Apóstoles. Jesús invita a llevar una vida santa, tal y como podemos observar en el sermón de las Bienaventuranzas, en el que predica la pobreza de espíritu, el ansia de justicia, la misericordia... (Quintana 2012: 14). En la religión cristiana, la imitación de Cristo es vista como un camino de perfección, de hecho, él mismo afirma: “Os he dado ejemplo, para que también vosotros hagáis como yo he hecho con vosotros” (Jn 13, 15). Jesús también proclama: “Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome cada día su cruz y sígame” (Lc 9, 23). La renuncia de sí mismo y el sacrificio diario son dos pilares de la ascética cristiana y una condición para seguir una vida de perfección (Quintana 2012: 15).

Desde los orígenes del cristianismo, existieron grupos de fieles que deseaban practicar su religión de manera más exigente para lograr un mayor acercamiento a Dios. Una de las primeras formas de aspirar a una vida ascética fue el mantenimiento de la virginidad. El propio San Pablo se mantuvo virgen y aconsejó a los fervientes cristianos de Corinto que, en caso de que no pudieran guardar continencia, lo mejor era que contrajeran matrimonio para evitar la lujuria (1 Cor 7: 1-16). En los Hechos de los Apóstoles también se habla de la virginidad, así como en los escritos de los primeros autores cristianos. A finales del siglo III, estos continentes comenzaron a retirarse a la

soledad del desierto a vivir en comunidad (Quintana 2012: 17). Otras prácticas ascéticas eran el ayuno y la oración, especialmente, en las horas de tercia, sexta y nona, las horas en las que Cristo fue condenado, fue crucificado y expiró.

El ascetismo dominante durante los tres primeros siglos se exageró en grupos como el de los encratistas, que abogaban por abstenerse del matrimonio, de la carne y del vino; o los montanistas con su rigurosa moral. Asimismo, cabe señalar que el neoplatonismo y el gnosticismo alejandrinos consideraban el cuerpo humano como esencialmente malo, por lo que la salvación se alcanzaba purificando su cuerpo mediante una estricta ascesis (Quintana 2012: 19). En el siglo II, Clemente de Alejandría (150- 215 d.C.) combate estas doctrinas extremas y afirma que la perfección se consigue asemejándose a Dios mediante la práctica de la caridad y de una actitud de indiferencia a todo, pues Dios es impasible (Quintana 2012: 19-20). Tanto Clemente, como su discípulo Orígenes, afirman que a los cristianos mortificados que practicaban la continencia se los llamaba ascetas (Quintana 2012: 57).

A partir del siglo VI y durante toda la alta Edad Media, la espiritualidad cristiana se concentró en los numerosos monasterios que se iban erigiendo, cada uno de los cuales contaba con sus propias reglas. En el año 817, el concilio de Aix-Chapelle impuso a todos los monasterios del Imperio Carolingio la regla de San Benito, compuesta en el año 529 para el monasterio de Monte Casino fundado por él. A los monjes se les recomendó como virtudes principales la obediencia, el silencio y la humildad. Los monjes de la Edad Media también llevaban a cabo ciertos ejercicios espirituales: la lectura devota, el recogimiento de los sentidos, el vivir en la presencia de Dios, el examen de conciencia, la meditación y la oración mediante los cuales se aspiraba a la ascensión interior del alma. Los ejercicios corporales, es decir, ayuno, vigilia y mortificación eran un medio para facilitar la práctica de los espirituales (Quintana 2012: 57-58).

Llegados a este punto, conviene señalar que el asceta musulmán también ha sido llamado *rāhib*, monje. Este término pertenece al contexto cristiano y ha sido utilizado por observadores externos que han visto la similitud entre el asceta árabe y las prácticas de los monjes cristianos (Andrae 1987: 9). Tor Andrae (1987: 12-13) sostiene que el Islam, durante los primeros siglos, aprendió de la piedad ascética cristiana y que existía una correspondencia entre la vida y las enseñanzas de los ascetas musulmanes y las de los

ermitaños cristianos, pues parece ser que los ideales morales del ascetismo cristiano de los que venimos hablando penetraron en el Islam (Andrae 1987: 29).

2. La ascética islámica

Zuhd hace referencia a la ascesis material y espiritual que facilita el acercamiento con lo divino. Es parte de las virtudes espirituales, no solo consideradas por los místicos, sino también por un gran número de creyentes, como esenciales para la vida religiosa en el Islam. Ocupa un papel preponderante en las biografías de los santos de los primeros siglos de la Hégira. Desde los primeros tiempos del Islam, muchos creyentes fueron conocidos por sus prácticas ascéticas. Los casos de ascesis se multiplicaron entre los años 660-728, aunque la interiorización del culto era aún rudimentaria (Massignon [1922] 1999: 163). El ascetismo se hizo más fuerte entre los años 699-796 y se caracterizaba por no separarse de la vida cotidiana de la comunidad y por el hecho de que todo asceta debía ser un *qāṣṣ* o predicador. Es, principalmente, en el siglo VIII, en Basora, cuando los predicadores pronuncian sermones para despertar el fervor de los creyentes (Massignon [1922] 1999: 165-174). Estos grupos de ascetas preconizaban la renuncia rigurosa al mundo y a lo que en él se encuentra.

Por otro lado, el término *zuhd* contiene numerosos matices agrupados entre dos acepciones principales:

- 1) Renuncia en el sentido de indiferencia hacia las cosas de este mundo.
- 2) Ascesis en el sentido de privación, mortificación, prueba impuesta al alma carnal.

Los términos de origen coránico *‘ābid* y *nāsik* se han empleado como equivalentes de *zāhid*, aunque el primero sirvió para designar de una manera general a los servidores de Dios y el segundo, para aquellos que cumplen con los sacrificios y observan los ritos. Sin embargo, el término *zāhidīn* (*Corán* 12.20) designa a los comerciantes que encuentran a José, cuya indiferencia tiene aquí un sentido profano. Para designar cierto tipo de renuncia espiritual el *Corán* utiliza perífrasis (3:14; 15:88; 16:96; 18:7; 20:131; 23:55-56; 28:60, 83; 31:33; 43:33-35; 57:23).

2.1. Obras de *zuhd*.

La literatura especialmente consagrada a la renuncia cuenta con unos 63 títulos identificados para el periodo comprendido entre los siglos II y X de la Hégira (siglos VIII-XVI), de los que han llegado hasta nosotros 27. Presentamos aquí una lista de las obras de *zuhd* pertenecientes a autores anteriores y contemporáneos a Ibn Qutayba. Su número da una idea de lo popular que fue esta materia en los siglos VIII y IX:

<p>Obras de zuhd (siglo VIII)</p>	<p><i>Al-zuhd</i> de Abū Ṣalt al-Kūfī (m. 777) <i>Al-zuhd wa-l-raqā'iq</i> de 'Abd Allāh b. al-Mubārak (m. 778) <i>K. al-zuhd</i> de Abū Mas'ūd al-Azdī (m. 801) <i>Al-Raqā'iq</i> de Fuḍayl b. 'Iyāḍ (m. 803) <i>K. al-zuhd</i> de Muḥammad b. Fuḍayl b. Ġazwān (m. 811)</p>
<p>Obras de zuhd (siglo IX)</p>	<p><i>K. al-zuhd</i> de Wakī' b. al-Ġarrāḥ (m. 812) <i>Al-Zuhd</i> de Siyār b. Ḥātim (m. 816) <i>K. al-zuhd</i> de Asad b. Mūsà (m. 827) <i>Al-zuhd</i> de Abū 'Uṭmān Sa'īd b. Maṣṣūr al-Marūzī (m. 842) <i>K. al-taṣawwuf</i> de Biṣr al-Ḥāfī Abū Naṣr (m. 842) <i>Al-zuhd</i> de Aḥmad b. Ḥarb al-Nīsābūrī (m. 848) <i>K. al-zuhd</i> de Abū Bakr b. Abī Ṣayba (m. 849) <i>K. al-zuhd</i> de Ibn Ḥanbal (m. 855) <i>Al-zuhd</i> de Hanād b. al-Sarī (m. 857) <i>Al-zuhd</i> de Ḥārīt b. Asad al-Muḥāsibī (m. 857) <i>Al-zuhd</i> de Ibn Abī al-Ḥawārī (m. 860) <i>Zuhd Ibn Sīrīn wa-Ayyūb wa-Wahīb b. al-Ward wa-Ibrāhīm b. Adham wa Sulaymān al-Ḥawāṣ</i> de Aḥmad b. Ibrāhīm al-Durūqī (m. 860) - <i>K al-raqā'iq</i> de Abū Aḥmad Muḥammad b. Aḥmad al-'Asāl al-Aṣbahānī (m. 63) <i>Al-zuhd</i> de Muḥammad b. Saḥnūn (m. 870) <i>K. al-zuhd</i> de Abū Ishāq Ibrāhīm b. 'Abd Allāh (m. 874) <i>K. fī ḍamm al-dunya wa-l-zuhd fihā</i> de Abā Ġa'far b. Muḥammad (m. 874) <i>Al-zuhd</i> de 'Ubayd Allāh b. 'Abd al-Karīm (m. 878) <i>Al-zuhd</i> de Abū Dawūd Sulaymān b. al-Aṣ'at al-Siġistānī (m. 888) <i>K. al-zuhd</i> de Abū Ḥātim Muḥammad b. Idrīs (m. 890)</p>

	<p><i>Al-zuhd</i> de Ġa‘far b. Muḥammad b. Šākir al-Šā‘ig (m. 892)</p> <p><i>Al-war‘</i> de Ibn Abī al-Dunya (m. 894)</p> <p><i>K. ḍikr al-dunya wa-l-zuhd fihā</i> de Ibn Abī ‘Āšim (m. 900)</p> <p><i>K. al-rawḍa fī-l-zuhd</i> de Muḥammad b. Aḥmad b. al-Barā‘ (m. 903)</p> <p><i>Al-war‘</i> de Ibrāhīm al-Qarašī (m. 905)</p>
Obras de zuhd (siglos IX-X)	<p><i>K. al-zuhd li-Ibrāhīm ben Adham</i> de Muḥammad b. al-Ḥasan b. Qutayba (m.922)</p>

Las obras más antiguas sobre *zuhd*, como la de Ibn al-Mubārak (m. 797), cuentan, principalmente, los hechos y gestas del Profeta, quien aparecerá, en el curso del desarrollo de la literatura mística, como el modelo más perfecto del “renunciante”; así como se habla de sus compañeros y de algunos epígonos, siendo el más citado al-Ḥasan al-Bašrī (m. 728), del que hablaremos más adelante. Muy similares son las colecciones de *zuhd* de Wakī‘ b. al-Ġarrāḥ (m. 812) y de Asad b. Mūsà (m. 827).

Por otro lado, la obra de Ibn Ḥanbal (m. 855), *K. al-zuhd*, además de la renuncia del Profeta, incluye la de varios personajes bíblicos, tales como Abraham, Salomón, David, Job, José, etc., la del célebre Luqmān y la del califa omeya ‘Umar II b. ‘Abd al-‘Azīz (Ibn Ḥanbal [780-855] 1981).

A partir del siglo X, los principales personajes de esta literatura serán los místicos de los siglos II y III de la Hégira (VII y VIII): Dū al-Nūn al-miṣrī, Ibn Adham, Fuḍayl b. ‘Iyāq, Biṣr al-Hāfī, Sarī Saqaṭī, Yaḥyà b. Mu‘āḍ, Sahl al-Tustarī, Yunayd y Šiblī.

La antología de al-Bayhaqī (m. 1065), *K. al-zuhd al-kabīr*, aclara los diversos contenidos atribuidos al *zuhd*: contentamiento con poco (*qanā‘a*), aislamiento (‘*uzla*), la supresión de uno mismo (*ḥumūl*), oposición al alma y a la pasión (*mujālafāt al-nafs wa-l-hawā‘*), limitación de las esperanzas (*qasr al-amāl*), iniciativa de cumplir las obras antes de la muerte (*al-mubādara li-‘amal qabla bulūg al-a‘yāl*), celo en la obediencia (*al-iṣṭihād fi-l-ṭā‘a*), salvaguarda de la condición de servidor (*mulāzamat al-‘ubūdiyya*), piedad escrupulosa (*wara‘*) y piedad vigilante (*taqwā*). Algunos autores han añadido también la pobreza (*faqr*), que designa más bien la indigencia exterior que la desaparición del deseo de riqueza, el cual incluye, en el sentido espiritual, la ausencia de deseo de las bendiciones del otro mundo.

Con respecto a los cuatro primeros siglos de la Hégira, es difícil establecer una ruptura entre los corpus *ḥanbalíes* o de otros tradicionalistas y aquellos de los ascetas propiamente dichos. La escisión se acentuó en época mameluca, periodo durante el cual el sufí no recibía el epíteto de *zāhid*. E. Geoffroy (*apud EI²: s.v. zuhd*) ha constatado que, a finales de este periodo, los autores *ḥanbalíes*, que utilizan con frecuencia los términos *zāhid* y ‘*ābid*, hicieron una diferencia entre la pertenencia al *ḥanbalismo* y la atribución del término sufí, mientras que en época otomana se produjo un acercamiento entre *ḥanbalismo* y sufismo. De hecho, en la práctica, ser asceta no implica la adhesión al sufismo. Remitiéndonos a la obra de al-Ġāmī (m. 1492), *Nafahāt al-Uns*, quien diferencia claramente el *zuhd* del verdadero sufismo: “los ascetas consideran la belleza de la otra vida a la luz de la fe y de la certeza y desprecian este mundo, pero son aún velados por el placer que les procura pensar en el Paraíso; el sufí verdadero está separado como por un velo de esos dos mundos por la visión de la belleza primordial y del amor eterno” (al-Ġāmī [1414-1492] 1957: I, 10).

Es en la aplicación del *zuhd* donde se hallan las grandes diferencias con el sufismo. En los siglos II y III de la Hégira (VII y VIII), se precisaron dos acepciones del término, que para unos significaron la renuncia no solo a las vestimentas, viviendas y comidas agradables, sino también a la comodidad, al sueño y a todos los afectos humanos; para otros, se trata de un ascetismo más interior y subjetivo, la renuncia a las intenciones y a

los deseos que conducen al concepto de *tawakkul* o dependencia hacia Dios (*EP*² s.v. *tawakkul*); mientras que para muchos místicos ambos aspectos van a la par.

Se atribuye a Ibrāhīm b. Adham (m. 782) una división del *zuhd* en tres etapas:

- 1) Renuncia al mundo.
- 2) Renuncia al gozo de consagrarse a la renuncia.
- 3) Grado en que el mundo se ha convertido en insignificante a ojos del asceta.

Su discípulo, Šaqīq al-Balqī (m. 810), considerado como el primero en haber hablado de los estados místicos o *manāzil* (Knysh 2000: 34), afirma que el *zuhd* constituye la etapa más elemental de aquellos que practican la sinceridad, seguida de las etapas del llanto, del deseo del Paraíso y del amor por Dios. El comienzo del *zuhd*, por tanto, consiste en preparar al cuerpo para experimentar el hambre que le liberará de las otras preocupaciones de este mundo. Lo mismo opina Abū Sa‘īd al-Jarrāz (m. 899), quien clasifica a los que renuncian en tres categorías: a) los que actúan así para liberar su corazón de toda preocupación, salvo la obediencia a Dios, la mención de su nombre y estar a su servicio; b) otros quieren aligerarse y pasar rápidamente el puente que da al Infierno; c) otros actúan así por el deseo del Paraíso.

Posteriormente, los *malāmatiyya*¹ y el espiritual jurasaní, al-Ḥakīm al-Tirmidī (m. 930), propusieron una concepción de *zuhd* que sirvió de modelo a muchos sistemas místicos a partir del siglo III de la Hégira (IX). Afirman que el verdadero *zuhd*, el del Profeta y el de sus compañeros, se presenta como un tipo particular de renuncia interior que no implica una práctica visible y material del ascetismo, sino un desapego profundo, una actitud del corazón.

Una vez aclarado el significado del término *zuhd* y, una vez repasadas las principales obras sobre el tema, conviene abordar el libro de Ibn Qutayba dedicado a esta materia.

¹ Se trata de una tradición mística islámica que nació en Nisapur en el siglo IX (*EP*²: s.v. *malāmatiyya*).

3. El *Libro del ascetismo* de Ibn Qutayba

En primer lugar, conviene aclarar que no estamos ante un apartado dedicado a la ascética como tal, a pesar de su Título, sino que, como dice nuestro autor en la introducción de *'Uyūn al-Aḥbār*:

El libro sexto es el Libro del ascetismo y está próximo al Libro del saber, pues los uní y los converTí en una única parte. En él hay noticias sobre las características de los ascetas y sobre lo que dijeron con respecto al ascetismo, la oración, el llanto, la *munāḡā*, el mundo terrenal, las oraciones que se hacen por la noche, la muerte, la vejez, la canicie, la paciencia, la certeza, el agradecimiento, el esfuerzo, la sobriedad y la satisfacción; *maqāmas* de ascetas ante califas y reyes, y sus discursos y otras cosas como anécdotas y versos referentes a estas noticias. (Ibn Qutayba ([828-889] 2009: II, 50).

La primera cuestión que se nos plantea es ¿por qué en las ediciones de *'Uyūn al-Aḥbār* el *Libro del saber* y el *Libro del ascetismo* aparecen diferenciados si el autor nos dice que los unió?

Por un lado, el autor afirma que es un libro aparte, el libro sexto; por el otro, afirma que unió el *Libro del saber y de la elocuencia* con el *Libro del ascetismo* formando una única parte. Nuestra hipótesis es que el *Libro del ascetismo* conforma la última parte del *Libro del saber y de la elocuencia*, por lo que ambos deben concebirse como un todo. Esta teoría no solo se basa en el contenido de las obras, sino también en *K. al-bayān wa-l-tabyīn* de al-Ġāḥiẓ, cuya última parte se titula, precisamente, *K. al-zuhd*.

3.1. Revelaciones de Dios a los profetas

El libro del ascetismo comienza con las revelaciones que hizo Dios a los profetas del Antiguo y del Nuevo Testamento. La mayor parte de estas revelaciones llegaron a nuestro autor a través del célebre Wahb b. Munabbih (654/55-719/20). R. G. Khoury (*ET²: s.v. Wahb b. Munabbih*) afirma que este personaje fue un narrador y autor-transmisor yemení de origen persa que nos dejó más de 140 traducciones y comentarios de la Biblia y que además gozaba de una gran autoridad en las tradiciones bíblicas.

Con Wahb nace el género *qiṣaṣ al-anbiyā'* (Khoury 1978: 41-47), como resultado del deseo de comprender mejor este libro sagrado. La primera obra de este género es *K. al-Mubtada' wa qiṣaṣ al-anbiyā'*, cuyo contenido comienza por el principio de la creación, y continúa con la historia de los profetas desde Adán hasta Mahoma.

3.1.1. *Qiṣaṣ al-anbiyā'*

El género *qiṣaṣ al-anbiyā'* comparte un origen común con la literatura religiosa y fue muy importante para los trabajos exegéticos e historiográficos (Tottoli 2002: 138). Por desgracia, las primeras muestras de este género literario nos han llegado de forma fragmentada y solo se puede hacer referencia a ellos a través de citas parciales en trabajos posteriores (Tottoli 2002: 138). A continuación, hablaremos de los autores más relevantes de este tipo de literatura.

Como ya hemos señalado, **Wahb b. Munabbih** es el primer autor de un libro dedicado a las historias de los profetas. Sus intereses abarcaron numerosas materias, desde la antigüedad judía hasta la historia de la vida de Mahoma, y su trabajo supuso una gran influencia para Ibn Ishāq (Tottoli 2002: 139), autor del que hablaremos a continuación. Los textos y fuentes medievales atribuyen varias obras a Wahb, pero la más probable es *K. al-Mubtada' wa qiṣaṣ al-anbiyā'*. Las hipótesis sobre el Título de la obra no son la única cuestión, pues el propio libro solo puede reconstruirse a partir de lo que dijeron autores posteriores (Tottoli 2002: 139). No obstante, no cabe duda de que Wahb es una de las figuras más importantes en lo que a tradiciones e historias de profetas se refiere, como se puede observar en obras posteriores, como la del propio Ibn Qutayba, donde hallamos el nombre de Wahb como transmisor de algunas de estas historias de profetas.

Ishāq b. Biṣr (m. 821) es autor de la primera colección atestiguada de historias de profetas —después de la atribuida a Wahb—, titulada *Mubtada' al-dunyā wa-qiṣaṣ al-anbiyā'*. Aunque Ishāq b. Biṣr también escribió sobre otras materias, como los sucesos en la vida de la comunidad musulmana, sus historias de profetas fueron el único trabajo que conoció una amplia difusión, gracias a la riqueza del material citado y a la precisa disposición del mismo (Tottoli 2002: 142). Estas historias suponen el primer paso para la compilación de algunos de los principales trabajos de literatura religiosa y constituyen una de las principales fuentes para toda la literatura posterior, como la historia universal de Ibn Kaṭīr (m. 1176) o el comentario coránico de al-Suyūṭī (m. 1505) (Tottoli 2002: 142).

Otra colección de este género es *K. Bad' al-jalq wa-qiṣaṣ al-anbiyā'*, atribuido a **'Umāra b. Waṭīma al-Fārisī** (m. 902), de la que se ha conservado desde el final de la historia de Moisés hasta la de Jesús (Tottoli 2002: 144) y de la que Wahb b. Munabbih

constituye la fuente principal¹. Las obras de Ishāq b. Bišr y de ‘Umāra son el claro testimonio de que, ya en el siglo IX, el género *qiṣaṣ al-anbiyā*’ estaba totalmente establecido y definido.

Por otra parte, ya en el siglo XI hallamos uno de los trabajos más representativos de este género, escrito por el exegeta **Abū Ishāq al-Ṭa‘labī**. Aunque este autor es más conocido por su comentario del *Corán*, *‘Arā’is al-mağālis fī qiṣaṣ al-anbiyā*² es la obra que nos interesa destacar. Su autor afirma al comienzo de la obra que Dios reveló las historias de los profetas en el *Corán* con el objetivo de ofrecer pruebas de la profecía de Mahoma, para narrar a Mahoma historias que le sirvieran de ejemplo a él y a su gente, para destacar el favor que se ha otorgado a él y a su gente en comparación con aquellos del pasado y para reforzar la fe de la gente de Mahoma y mantener viva la memoria de esos profetas (Tottoli 2002: 148). Esta obra obtuvo un gran éxito y se ha convertido en la colección de historias de profetas por excelencia.

Otra obra de gran difusión en el mundo medieval musulmán fue la de **al-Kisā’ī**, a quien no debe confundirse con el famoso gramático del siglo VIII. *Qiṣaṣ al-anbiyā*’, atribuida a al-Kisā’ī³, contiene tradiciones del tipo similar al empleado por los contadores de historias, cuyos materiales se remontan a los primeros siglos del Islam e incluyen leyendas típicas de origen popular, caracterizadas por la identificación de todos los personajes y por la atención a los acontecimientos dramáticos, además de la ausencia de la típica cadena de transmisores. Sin embargo, la estructura de la obra no difiere mucho de otras pertenecientes a este género y, junto al trabajo de al-Ṭa‘labī, supone el punto culminante en la estandarización de la elaboración de este tipo de textos (Tottoli 2002: 152).

Finalmente, también en el siglo XI, hallamos otra colección de historias de profetas, aunque de menor difusión, escrita por el andalusí **Ibn Muṭarrif al-Ṭarafī** (m. 1062). Su trabajo se divide en diferentes capítulos dedicados a los profetas de forma individual. Las tradiciones y las historias que se incluyen aparecen, en muchos casos, sin hablar de los transmisores o de las fuentes utilizadas, aparte de ciertas referencias a la obra de al-Ṭabarī. No obstante, esta obra representa una prueba evidente de la difusión del género *qiṣaṣ al-anbiyā*’ en la España musulmana (Tottoli 2002: 156).

¹ Para profundizar en esta obra contamos con la edición realizada por Khoury (1978) y su interesante estudio preliminar a la edición.

² Contamos con una traducción al inglés de esta obra realizada por William M. Brinner y publicada en 2002.

³ La autoría y la datación de la obra son difíciles de establecer. Véase Tottoli (2002: 152).

3.1.2. Las citas bíblicas en la obra de Ibn Qutayba

Las obras de nuestro autor, especialmente los *‘Uyūn*, *K. al-Ma‘ārif* y *K. Ta’wīl muḥtalif al-hadiz*, están llenas de citas bíblicas y evangélicas, muchas de las cuales son fieles al texto, excepto en el caso de los *‘Uyūn* (Lecomte 1958: 34). Las citas más fieles a la Biblia que podemos hallar en el *Libro del ascetismo* son tan solo tres:

Mat. 6: 19- 7:14¹ ⇨ ‘Uyūn, II, 295-296.

8:19-20 ⇨ ‘Uyūn, II, 296.

8:22 ⇨ ‘Uyūn, II, 296.

En cuanto a las citas no fieles o recreaciones más o menos fantasiosas de la Torá y del Evangelio que aparecen en el *Libro del ascetismo* son más numerosas y sus orígenes son diversos. Como ya se ha señalado, muchas de ellas provienen de Wahb b. Munabbih y son:

- La oración de Jesús por los enfermos (p. 442 de la traducción).
- La oración de Jesús cuando fue capturado por los judíos (pp. 442 de la traducción).
- El ángel Gabriel se aparece ante José mientras está en prisión (pp. 437-438 de la traducción).
- Abraham antes del sacrificio de Isaac (p. 436 de la traducción).
- Palabras de Dios a Esdras (pp. 434-435 de la traducción).
- Palabras de Dios a Jeremías (pp. 425-426 de la traducción). Según Lecomte (1958: 37), a Jeremías se le atribuye el Salmo 115. Sin embargo, tan solo encontramos la similitud en: “tienen corazones y no comprenden, ojos que no ven y oídos que no escuchan”, por lo que también podría identificarse con Jeremías 5:21.
- Las oraciones de David (p. 451); y de José (p. 444 de la traducción).

Con respecto a otras citas, es realmente complicado determinar el origen, aunque, según Lecomte (1958: 38), provienen, en mayor o menor medida, de la tradición de

¹ Siempre conforme a la edición de La casa de la Biblia (1992).

Wahb. En otros casos, como la relevación de Dios a Moisés expresada en prosa rimada (pp. 4-5 de la traducción), Lecomte sugiere que su origen podría estar en las traducciones literarias de la Biblia de las que habla B. Levin. Estos pasajes, aunque no exactamente iguales, también los encontramos en *K. al-zuhd* de Aḥmad b. Ḥanbal ([780-855] 1981: 123), por lo que se podría sugerir que nuestro autor los toma de la obra de uno de sus maestros.

De nuevo siguiendo a Lecomte (1958: 39 y ss.), Ibn Qutayba empleó una versión en hebreo y en arameo o en siríaco de la Torá, cuyas características son la exactitud literal, la corrección gramatical y cierta elegancia; todo lo contrario de las raras traducciones antiguas de las Escrituras que nos han llegado, las cuales, aunque fieles, están llenas de dialectalismos y no poseen ninguna pretensión literaria. Parece que nuestro autor también dispuso de una buena versión del Evangelio, principalmente de Mateo, mientras que el de Juan es ignorado por completo.

Sin embargo, en la mayoría de los casos estas revelaciones no aparecen en la Biblia y, como ya hemos señalado, provienen de Wahb b. Munabbih. Desafortunadamente, las obras de Wahb no nos han llegado íntegras y solo disponemos de algunos fragmentos, por lo que nos es imposible establecer hasta qué punto Ibn Qutayba toma sus relatos de la obra de Wahb. Por otro lado, sí disponemos de la obra de al-Fārisī (m. 902), *K. Bad' al-Ḥalq wa-Qiṣaṣ al-anbiyā'*, cuya principal fuente es Wahb b. Munabbih (Khoury 1978). Gracias a este libro podemos determinar con bastante precisión de dónde extrae nuestro autor algunos de estos relatos, tal como mostramos en la siguiente tabla:

<i>K. al-zuhd</i>	<i>K. Bad' al-Ḥalq wa-Qiṣaṣ al-anbiyā'</i>
Revelaciones de Dios a Jeremías (pp. 286-287)	pp. 258-259
Revelaciones de Dios a Isaías (pp. 288-290)	pp. 243-248
Revelaciones de Dios a Esdras (pp. 296-300)	pp. 291-292

Cabe destacar la revelación de Dios a Moisés, hijo de Manasés, del cual no hay constancia en la Biblia, así como tampoco se tiene constancia de que Manasés tuviera un

hijo llamado Moisés, pues si revisamos 1 Crónicas 7:14 leemos: “Los hijos que Manasés tuvo de su concubina aramea, fueron Ariel y Maquir, padre de Galaad”. Sin embargo, en la tradición islámica sí existe Mūsà b. Miša b. Yūsuf (Moisés, hijo de Manasés, hijo de José), considerado como un descendiente del patriarca Jacob (*EF²: s.v. al-Khaḍir*).

En las revelaciones de Dios al rey David se afirma que le concedió los salmos, lo cual aparece en el *Corán* 4:163 y 17:55: “Y dimos a David los salmos”. Sin embargo, no todos los salmos son de este rey poeta, pues, tradicionalmente, también se han atribuido otros a Moisés, a Salomón, a Asaf, a los hijos de Coré, a Hemán y a Etán, mientras que algunos otros no se han atribuido a ningún autor.

La revelación a Abraham no ha podido ser localizada en la Biblia, lo cual podría deberse a que proviene de Wahb b. Munabbih. Sin embargo, se hace referencia a unas páginas que Dios reveló a Abraham y que también hallamos en *Corán* 53:36 y 87:18. Según R. Paret (*EF²: s.v. Ibrāhīm*), estas páginas o rollos designan, probablemente, los textos revelados.

Las palabras de Jesús que hallamos en *El libro del ascetismo* (p. 4-5 de la traducción) se encuentran en *K. al-Zuhd* de Ibn Hanbal ([780-855] 1981: 170), aunque nuestro autor amplía este sermón.

Aunque hemos logrado determinar el origen de la mayoría de las revelaciones a los profetas, en otros casos esto nos ha sido imposible. Sin embargo, la pregunta que ahora debemos responder es ¿por qué comienza el *Libro del ascetismo* con estas revelaciones?

En primer lugar, debemos considerar que una gran parte del *Corán* está dedicada a historias sobre personajes del Antiguo y del Nuevo Testamento. De hecho, R. Tottoli (2002: 3) afirma que todas las referencias al pasado que están contenidas en el *Corán* son historias de los profetas bíblicos. Los musulmanes creen en la inspiración profética que guió a los grandes personajes de la tradición bíblica, afirman pertenecer a la religión de Abraham y se consideran los continuadores y los renovadores ideales de dicha religión a través del mensaje traído por Mahoma (Tottoli 2002: 8-9), quien tuvo que aprender del ejemplo de sus predecesores (Tottoli 2002: 4). El propio Mahoma afirma, según Abū Hurayra: “Tanto en este mundo como en el otro, yo soy el más cercano a Jesús, el hijo de María. Los profetas son hermanos de padre, sus madres son diferentes, pero su religión es una” (al-Buḥārī [810-870] 1997: 802).

Por tanto, si, como hemos dicho antes, Mahoma aparece en la literatura mística como el modelo más perfecto del *zāhid* o “renunciante” y debe aprender de los profetas anteriores, podemos deducir que estos profetas bíblicos también son vistos como *zuhhād*. Esto explica el motivo por el cual Ibn Qutayba comienza *El libro del ascetismo* hablando de algunos de los principales profetas bíblicos: Abraham, José, Moisés, David, Esdras, Isaías, Jeremías y Jesús.

3.1.3. Los profetas bíblicos en el Islam

La cuestión que debe ocuparnos ahora es qué papel desempeñan estos profetas en el Islam.

Comenzando con **Abraham**, debemos decir que protagoniza un rol muy importante en la historia religiosa del Islam, pues es considerado el fundador del culto monoteísta de la Kaaba, a partir de las azoras medinesas (Moubarac 1958: 53). En el *Corán* aparece mencionado en numerosas ocasiones: 2:125, 135; 6:74-83; 11:69-76; 15:51-60; 16:120-123; 19:51-50; 21:51-73; 26:69-104; 29:16-27; 33:7; 37:83-113; 43:26, 28; 51:24-37; 53:36-37; 87:18-19. Abraham aparece en relación, principalmente, con la lucha contra la idolatría de su padre, llamado Āzar en el *Corán*. Además, Abraham no es judío ni cristiano, sino *hanīf*, lo contrario de politeísta (Tottoli 2002: 26), es decir, él es el monoteísta puro. Atendiendo al *Corán* 2:135, leemos: “Dicen (la gente del Libro): «Si sois judíos o cristianos estáis en la vía recta». Di: «No, antes bien [seguimos] la religión de Abraham, que fue *hanīf* y no asociador»”. Estos pasajes coránicos muestran a Abraham como el precursor ideal de Mahoma (Tottoli 2002: 27) y, por tanto, uno de los profetas más importantes de la religión islámica¹.

En cuanto a **José**, es famoso en la literatura piadosa musulmana (*El²: s.v. Yūsuf*) y el *Corán* le dedica una azora completa, la azora 12:6. Se trata de la narración más larga y detallada, dado que incluye los hechos más significativos de la vida de José en un largo pasaje sin interrupciones (Tottoli 2002: 28). Esta peculiaridad queda aún más subrayada por la caracterización en el *Corán* como “el mejor de los relatos” (*Corán* 12:3) con la que se introduce la historia y, al mismo tiempo, admite sus aspectos ascéticos (Tottoli 2002: 29). El objetivo de la historia es destacar la naturaleza de la misión de José como profeta, así como su victoria sobre sus hermanos y su poder sobre los egipcios. Según Tottoli

¹ Para profundizar en el papel de Abraham en el *Corán*, véase Moubarac (1958).

(2002: 31), debido a estas características, José es considerado como similar a Mahoma, quien también tuvo que huir a Medina, pero al final triunfó y, al igual que José, fue generoso con sus hermanos los mecenos.

Moisés representa un papel similar al de Abraham en el sentido de que también está considerado como precursor de Mahoma. Muchos pasajes coránicos hablan de una conversación directa entre Dios y Moisés y es el profeta bíblico más citado: 2:49-55, 60-61, 67-75, 87, 92, 108; 3:84; 4:164; 5:20-26; 6:84, 91, 154; 7: 103-160; 10:75-89; 11:17, 96-97, 110; 14:5-8; 17:2; 18:60-82; 19:51-53; 20:9-98; 21:48-49; 23:45-49; 25:35; 26:10-68; 27:7-14; 28:1-43; 29:39; 33:7, 69; 40:23-27, 37, 53; 41:45 42: 13; 43:46-56; 46:30; 53:36; 61:5; 79:15-26; 87:19. Algunos de estos pasajes se repiten en varias azoras, especialmente, el dedicado a su enfrentamiento con el Faraón. El *Corán* destaca en varias ocasiones la relación entre las misiones de Moisés y Mahoma. De hecho, Dios anuncia a Moisés que su gracia alcanzará a aquellos que sigan al profeta árabe (*Corán* 7:157). Otro de los elementos que más se repiten es que Dios dio las Escrituras a Moisés, lo cual recuerda también la misión de Mahoma: al igual que Dios reveló la Torah a Moisés para guiar a su pueblo, Mahoma recibió el *Corán* con el mismo objetivo (Tottoli 2002: 35).

El personaje de **David** aparece en el *Corán* en las siguientes azoras: 2:251-252; 4:163; 5:78; 17:55; 21:18-80; 27:15-16; 34:10-11; 38:17-29. A través de estas azoras observamos que Dios otorga a David el poder, le hace califa sobre la tierra, le inspira los salmos, dispone a los pájaros y a las montañas a su servicio y le enseña el arte de transformar el hierro en cota de maya. En el *Corán* 4:163 leemos: “Te hemos hecho una revelación, como hicimos una revelación a Noé y a los profetas que le siguieron. Hicimos una revelación a Abraham, Ismael, Isaac, Jacob, las tribus, Jesús, Job, Jonás, Aarón y Salomón. Y dimos a David los Salmos”. Su presencia en la literatura ascética proviene del *hadiz*, en el que se pone de relieve el fervor de David por la oración y, especialmente, por el ayuno (*EF²: s.v. Dāwūd*), como podemos leer en *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī* ([854] 2009: II, 261): “El orante más amado para Dios es David y los ayunos más queridos para Él son los de David. Solía dormir la mitad de la noche y, después, rezaba durante un tercio de la noche, volvía a dormir durante su sexta parte y ayunaba en días alternos”. El David coránico es, además de profeta, el ejemplo del mandatario sabio (Tottoli 2002: 35).

Uzayr aparece mencionado en el *Corán* 9:30: “Los judíos dicen: «Uzayr es el hijo de Dios». Y los cristianos dicen: «El Ungido es el hijo de Dios». Eso es lo que dicen

de palabra. Remedan lo que ya antes habían dicho los infieles. ¡Que Dios les maldiga! ¡Cómo pueden ser tan desviados!” (*Corán* 9:30)¹. Julio Cortés (1999: 245) nos aclara que ‘Uzayr ha sido identificado con Esdras por la tradición musulmana, otros expertos han propuesto identificaciones con Enoch y con Azazel (*EF²*: s.v. ‘Uzayr). Según Hava Lazarus-Yafeh, lo que Ibn Qutayba menciona sobre ‘Uzayr presenta grandes similitudes con la visión de Esdras, de la que ciertos extractos parecen haber sido conocidos en los círculos musulmanes a partir de las traducciones árabes cristianas (*EF²*: s.v. ‘Uzayr).

Otro pasaje coránico podría hacer referencia a **Esdras** o a **Jeremías**, según ciertos exegetas coránicos: “O como quien pasó por una ciudad en ruinas. Dijo: «¿Cómo va Dios a devolver la vida a ésta después de muerta?» Dios le hizo morir y quedar así durante cien años. Luego, le resucitó y dijo: «¿Cuánto tiempo has permanecido?». Dijo: «He permanecido un día o parte de un día». Dijo: «No, que has permanecido así cien años. ¡Mira tu alimento y tu bebida! No se han echado a perder. ¡Mira tu asno! Para hacer de ti un signo para los hombres. ¡Mira los huesos, cómo los componemos y los cubrimos de carne!». Cuando lo vio claro dijo: «Ahora sé que Dios es omnipotente»” (*Corán* 254-55).

El profeta **Isaías** no se menciona con su nombre en el *Corán*, aunque el *tafsīr* lo cita en relación a la azora 17:4: “Decretamos en la Escritura respecto a los Hijos de Israel: «Ciertamente, corrompéis en la tierra dos veces y os conduciréis con gran altivez...”” (*Corán* 124). Es más conocido en la literatura de *qiṣaṣ al-anbiyā*’ por haber previsto la llegada de Jesús y de Mahoma (*EF²*: s.v. *Ši ‘ā*).

Jeremías tampoco aparece en el *Corán*, aunque su legendaria historia está vinculada por la exégesis tradicional a la azora 2 (*EF²*: s.v. *Irmiyā*). Wahb b. Munabbih transmite los principales temas de la historia de Jeremías del Viejo Testamento: su llamada a ser un profeta, su misión para el rey de Judá, su misión para la gente y su renuencia, el anuncio de un tirano extranjero que va a gobernar Judá... Jeremías maldice el día en que nació, prefiere morir a ver esto. Entonces, Dios le promete que Jerusalén no será destruida siempre que Jeremías lo pida (*Shorter Encyclopaedia of Islam*: s.v. *Irmiyā*). Dos versiones de la leyenda musulmana transmitidas por Wahb b. Munabbih (m. 719/20) y Ka‘b al-Aḥbār (m. 650-56) utilizan libremente los datos de la Biblia concernientes a

¹ Con respecto a la controvertida afirmación del *Corán* sobre que los judíos dicen que ‘Uzayr es el hijo de Dios, véase el artículo de Comerro (2005).

Jeremías (*EF²: s.v. Irmiyā*) y han llegado hasta nosotros a través de *Ġāmi‘ al-bayān* de Ṭabarī ([883] 1999)

En la primera versión (Ṭabarī [883] 1999: I, 658), los oráculos atribuidos al profeta Jeremías constituyen un centón de pasajes tomados no solo del libro bíblico homónimo, sino también del libro de Isaías (*EF²: s.v. Irmiyā*).

La segunda versión (Ṭabarī [883] 1999: I, 646) expone como tema principal las relaciones entre Jeremías y Nabucodonosor y se corresponde, en general, con la versión bíblica de Jeremías 39-43. Ṭabarī y otros autores hacen de él el héroe del episodio del hombre de Dios. Jeremías se convirtió en uno de los mortales dotados de una excepcional longevidad y su figura tiende a confundirse con la de al-Ḥiḍr (*EF²: s.v. Al-Khaḍir*). Al-Ḥiḍr o al-Ḥaḍir es el nombre de un personaje importante de los cuentos y leyendas y significa “el verde”. Estas leyendas se relacionan con el *Corán* 18:60-82, donde se habla del profeta Moisés y donde al-Ḥaḍir se muestra como un servidor de Dios (*EF²: s.v. Al-Khaḍir*).

El comentario de Ṭabarī sobre *Corán* 2:259¹ incluye una larga lista de historias y leyendas, en las que el protagonista se identifica con Esdras, después con Jeremías e incluso con el misterioso al-Ḥiḍr (Tottoli 2002: 102).

Jesús ocupa un papel preponderante en la religión musulmana y aparece citado en el *Corán* en numerosas ocasiones: 2:87, 136, 253; 3:45-61, 79-80, 84; 4:157, 163, 171-172; 5:17, 46, 72-75, 110-118; 6:85; 19:16-37; 23:50; 33:7; 42:13; 43:57-65; 57:27; 61:6, 14. El *Corán* afirma que Dios hizo de Jesús un profeta y un mensajero, un siervo, un mesías, Su palabra y un signo para los hombres con pruebas evidentes y con el Espíritu Santo para que los hombres creyeran en un único Dios. Jesús también es el precursor ideal de Mahoma, tal como se afirma en un verso (*Corán* 61:6) en el que Jesús proclama que ha venido para confirmar la Torá y para anunciar la llegada de un mensajero llamado Aḥmad, otro nombre de Mahoma (Tottoli 2002: 42).

Como podemos observar, no se trata de profetas menores, sino de los más importantes dentro del Islam. Esta importancia se debe a la relación que se establece entre

¹ {O como quien pasó por una ciudad en ruinas. Dijo: «¿Cómo va Dios a devolver la vida a esta después de muerta?». Dios le hizo morir y quedar así durante cien años. Luego, le resucitó y dijo: «¿Cuánto tiempo has permanecido?». Dijo: «He permanecido un día o parte de un día». Dijo: «No, que has permanecido así cien años...»}.

estos profetas y Mahoma, pues ellos serán su ejemplo a seguir, sus precursores e, incluso, aquellos que anunciarán su venida.

Los profetas bíblicos en el Islam	
Abraham	Fundador del culto monoteísta de la Kaaba
José	Es comparado con Mahoma
Moisés	Precursor de Mahoma
David	Califa sobre la tierra y ejemplo de mandatario sabio
‘Uzayr	Se lo identifica con Esdras
Jeremías	Se lo relaciona con un pasaje coránico. Existen varias versiones de su historia
Isaías	Previó la llegada de Jesús y de Mahoma
Jesús	Ocupa un papel preponderante y es un ejemplo para Mahoma

3.2. La oración

El segundo apartado del *Libro del ascetismo* está dedicado a la invocación u oración dirigida a Dios. En el *Corán*, el término *du ‘ā’* mantiene su sentido primitivo de invocación, llamamiento. Practicar este llamamiento consiste en elevar súplicas a Dios, reviste la acepción general de oración y se dan dos casos (*EP²: s.v. du ‘ā’*): a) oración de los justos y de los profetas anteriores al advenimiento del Islam; b) oración vana de los infieles. En el primer caso, Dios es el que escucha, el que consiente al *du ‘ā’*, como sucede en el *Corán* con Abraham (14:39-40; 19:48) y con Zacarías (3:38). El segundo caso se refleja en la azora 13:14 y en 46:5: “La verdadera invocación es la que se dirige a Él. Los que invocan a otros, en lugar de invocarle a Él no serán escuchados (...) La invocación de los infieles es inútil”; “¿Hay alguien que esté más extraviado que quien, en lugar de invocar a Dios, invoca a quienes no van escucharle hasta el día de la Resurrección, indiferentes a sus invocaciones...?”.

Existen algunas variaciones en el sentido de este término pues en el *Corán* 25:7, *du ‘ā’* evoca toda relación del hombre con Dios; mientras que en la azora 19₄₀ se distingue entre *ṣalāt* u oración ritual y *du ‘ā’*, oración, invocación personal (*EP²: s.v. du ‘ā’*). Con respecto a la diferencia entre *ṣalāt* y *du ‘ā’*, Ibn Taymiyya (1263-1328) propone: “El *ṣalāt*

constituye un género superior en la recitación coránica; la recitación es en sí superior al *dikr* y éste a la invocación individual (*du‘ā*). *Du‘ā* connota siempre la idea de petición formulada, invocación benéfica o imprecatoria” (*EP*: s.v. *du‘ā*). Otra diferencia es que, en principio, el *du‘ā* carecía de unas reglas establecidas, pero con el paso del tiempo también sufrió un fenómeno de ritualización (De la Puente 2005: 83).

La petición dirigida a Dios en el *du‘ā* puede ser extremadamente variada. Normalmente, se sirve de textos coránicos o de oraciones tradicionales ya existentes. Los tratados que recomiendan el *du‘ā* precisan las condiciones en que debe darse y las reglas (*EP*: s.v. *du‘ā*):

a) Condiciones: no comer más que una comida legalmente permitida, rezar con la convicción de ser oído, no distraerse en la oración, que el objeto de demanda no conlleve una acción pecaminosa o suscite la enemistad entre personas de la misma sangre o viole los derechos de los musulmanes, no pedir algo imposible.

b) Reglas sobre cómo rezar: elegir los mejores momentos, hacer preceder el *du‘ā* de las abluciones y del *ṣalāt*, tomar la dirección de la *qibla*, alzar las manos al cielo, pronunciar la *ḥamdala* y la bendición del Profeta al principio, a la mitad y al final del *du‘ā*. Sin embargo, hay casos en los que el objeto del *du‘ā* interesa al bien de toda la comunidad y, entonces, reviste una forma ritual determinada. El ejemplo más notable es el del *istisqā* (oración para atraer la lluvia) en el que el *du‘ā* debe estar precedido de dos *rak‘as* (genuflexión), dos *ḥuṭbas* y por el rito de la inversión del manto. La oración por los muertos, hecha en común, también obedece a diversas prescripciones.

Cabe señalar que el *du‘ā* también se concibe como una oración voluntaria y la más frecuente es la oración nocturna o *tahaḡḡud*, mencionada en la azora 17:79: “Parte de la noche, vela: será para ti una obra supererogatoria. Quizá tu Señor te resucite a un estado digno de encomio”. El hadiz y el derecho islámico recomiendan que no se omita la práctica de esta vigilia (De la Puente 2005: 83), realizada, sobre todo, en el mes de Ramadán y en las dos noches que preceden a las dos grandes fiestas islámicas (la fiesta de ruptura del ayuno y la fiesta del sacrificio).

En el hadiz encontramos las reglas para realizar este tipo de oraciones basadas, evidentemente, en las acciones y dichos del profeta Mahoma. Ejemplo de ello es la oración que realiza el Profeta durante un eclipse, también conocida como *ṣalāt al-kuṣūf*

(se trata de una invocación voluntaria, es decir, *du‘ā‘* y no *ṣalāt* entendida como oración ritual):

Contó Asmā‘ bint Abī Bakr: El Profeta ofreció una vez la oración del eclipse. Se quedó de pie un rato largo y después hizo una prolongada inclinación. Se incorporó de nuevo y se quedó así largo tiempo, de nuevo hizo una larga inclinación y se incorporó otra vez. Entonces se postró durante un tiempo, alzó su cabeza y volvió a postrarse. Se levantó y se quedó de pie, se inclinó, volvió a levantarse y se quedó así un rato. Se inclinó, se incorporó, se postró, alzó su cabeza y volvió a postrarse un rato largo. Al término de la oración dijo: «El Paraíso se acercó tanto a mí que si me hubiera atrevido, habría arrancado uno de sus racimos para ti y el Infierno se acercó tanto a mí que dije: Oh mi Señor, ¿yo estaré entre esa gente?; de repente, vi a una mujer y a un gato que la estaba arañando con sus garras. Al preguntar, se dijo que la mujer había encerrado al gato hasta que murió de hambre y ella no lo alimentó ni lo liberó para que pudiera alimentarse a sí mismo». (Buhārī [810-870] 1997: 177).

Siguiendo el capítulo dedicado a la oración en De la Puente (2005: 81-97), debemos destacar que las obras de hadiz y de derecho islámico contienen capítulos dedicados a la oración, basados en la descripción de su forma, de su tipología y de todo lo que se refiere a los rituales relacionados con ella.

Además, la oración también originó el nacimiento de formas literarias islámicas específicas, como obras jurídicas sobre algún aspecto formal del ritual y obras de oración o devocionarios. Estos textos pueden incluirse en el género del hadiz, pues son tradiciones proféticas y sus autores son tradicionistas o *muḥadditūn*. Así mismo, la estructura es igual a la de las obras de hadiz. Sin embargo, se consideran un género distinto debido a su volumen y a la divulgación de la que han gozado siempre. Cabe señalar que estas obras incluyen otras formas literarias (anécdotas, sueños, sermones...) y que muchos de los hadizes no se hallan en las colecciones canónicas, por lo que deben de tratarse de tradiciones que circulaban de forma oral (De la Puente 2005: 85).

Estos devocionarios se caracterizan por el hecho de que Mahoma es el ejemplo que debe seguir todo musulmán, pues él es el autor y ejecutor de las oraciones que se consideran legítimas, precisamente porque proceden de él; y son tratados didácticos, cuya misión es mostrar al creyente el camino recto para alcanzar el Paraíso (De la Puente 2005: 85).

Conviene ahora analizar qué tipo de oraciones hallamos en la obra de Ibn Qutayba.

En primer lugar, la oración, como medio de comunicación entre Dios y los creyentes, es respondida por el Profeta. Él es el intermediario entre el cielo y la tierra. Esta primera afirmación tiene como objetivo establecer que el Profeta contesta a las súplicas o invocaciones que se dirigen a Dios, por lo que es necesaria la *niyya*, es decir, la intención de dirigirnos a Dios con un corazón puro y creer que seremos escuchados (Maíllo 2005: 283). A continuación, Ibn Qutayba transmite lo que ciertos personajes dijeron al orar diversos tipos de oraciones.

Como ya hemos mencionado, una de las oraciones más importantes es la que se realiza durante la noche, denominada *tahağğud*. Mediante uno de los hadizes compilados por Ibn Māğa, nuestro autor transmite cómo comenzó el Profeta esta oración y, por tanto, cómo debe hacerse, pues los dichos y hechos de Mahoma han de servir de ejemplo para el resto de los musulmanes. Más adelante encontraremos un capítulo dedicado al *tahağğud* y profundizaremos en este término.

En otro hadiz encontramos la oración de Mahoma al amanecer. La oración del alba o *şalāt al-fağr* es una de las cinco oraciones del día, de carácter obligatorio. Esta oración consiste en realizar dos *rak'as*, recitar la azora *al-fātiħa* y el *Corán* en voz alta; comienza con la verdadera alba, *al-fağr al-şādiq*, y se extiende hasta la aurora propiamente dicha (*EF²: s.v. şalāt*). Sin embargo, en este caso no se trata de esa oración, sino de una oración voluntaria, *du'ā'*, en la que el Profeta, nada más levantarse, pide a Dios bondad, felicidad y prosperidad para ese nuevo día.

Una de las oraciones espontáneas más comunes es *al-istisqā'*, la oración de petición de lluvia en tiempos de fuerte sequía, algo lógico si consideramos que el Islam nace y se desarrolla en regiones predominantemente desérticas o semidesérticas. En el hadiz hallamos un apartado dedicado a este tipo de oración. Veamos un ejemplo de lo que dijo Mahoma: “Contó ‘Abbās b. Tamīm a través de su tío: El Profeta salió a invocar a Alá para pedir lluvia. Se volvió hacia la quibla invocando a Alá. Dio la vuela a su manto y ofreció dos *rak'as* recitando el *Corán* en voz alta” (Buħārī, [810-870] 1997: 239). En el *Libro del ascetismo* encontramos este tipo de oraciones en boca del Profeta, de al-Ĥusayn y de ‘Umar. Este tipo de *du'ā'* está basado en un ritual pagano, antiguamente llamado *istimṭār*, consistente en hacer subir al ganado, a cuya cola o patas se habían atado unas ramas a las que se prendía fuego, hacia una elevación de difícil acceso. Los mugidos

de los animales y los gritos y súplicas de los hombres se elevaban de forma escandalosa hacia las divinidades astrales implorándoles lluvia (*EP²: s.v. istiskā*).

También se recogen oraciones de profetas del Antiguo Testamento, concretamente de Jesús, David y José, procedentes, como se ha indicado anteriormente, de las tradiciones recogidas por Wahb b. Munabbih; oraciones para implorar protección, —como la que se pone en boca del célebre asceta Ibrāhīm b. Adham (m. 778)—, y perdón; y poemas sobre este tema.

3.3. *Munāḡāt*

Este término proviene del verbo نَجَى “murmurar, charlar confidencialmente con alguien” (Abdel-Nour: *s.v. نَجَى*), empleado en este sentido en el *Corán* 58:13 con respecto a las murmuraciones de descontento que circulaban entre los partidarios de Mahoma tras la derrota en batalla de Uḡud en el año 625 (*Mu‘ḡam al-buldān: s.v. نُجِدُ*).

Por otro lado, esta palabra también se relaciona con la piedad islámica y con la experiencia mística, pues tiene el sentido de “oración espontánea” en oposición al *ṣalāt* y, generalmente, se realiza después de esta (Hughes 1986: 420). Esta acepción puede proceder del *Corán* 19:52: “Le llamamos desde la ladera derecha del monte e hicimos que se acercara en plan confidencial”. Esta aleya hace referencia al momento en el que Moisés habla directamente con Dios en el monte Sinaí. En la aleya 53 se otorga a Moisés el adjetivo *naḡī*, del cual deriva, según A.J. Arberry, el término *munāḡāt* (1956: 25).

En la obra de Ibn Qutayba este término adquiere el segundo sentido, pues el autor nos transmite oraciones de diversos personajes dirigidas a Dios en la intimidad o confidencialmente, es decir, نَجِيًّا. Se trata de un apartado muy breve en el que se recogen oraciones de este tipo, por ejemplo, la de un hombre tras una puerta o una oración del rey David, entre otras.

Cabe destacar que el diccionario (Abdel-Nour: *s.v. مَنَاجَاة*) también traduce el término *munāḡāt* como “desahogo o confidencia del corazón”. En el caso de nuestra obra, estos desahogos se producen rezando a Dios en la intimidad.

3.4. El llanto

El llanto es uno de los temas tratados en las compilaciones de hadices, pues incluso el profeta lloraba en momentos trágicos, como la muerte de su hijo Ibrāhīm (Buḥārī [810-870] 2009: 299).

Sin embargo, existen hadices que afirman que el Profeta dijo que los difuntos sufren por el llanto de sus familiares. Esta contradicción queda resuelta en otro hadiz recogido por Buḥārī ([810-870] 2009: 296), en el que ‘Ā’iṣa aclara que el Profeta dijo que Dios agrava el tormento del no-creyente por el llanto de sus familiares, no del creyente. Esta afirmación queda constatada en otro hadiz (Buḥārī [810-870] 2009: 296) que cuenta que el Profeta pasó por la tumba de una judía cuyos familiares estaban llorándola y dijo: “Están llorando por ella y ella está siendo torturada en su tumba”. En otra ocasión, el Profeta afirma que el llanto es compasión y este sentimiento es puesto por Dios en los corazones de los que ama (Buḥārī [810-870] 2009: 299); también dijo: “Dios no castiga por derramar lágrimas, ni por el dolor del corazón, sino que castiga o concede Su misericordia a causa de esto” (Buḥārī [810-870] 2009: 300). En el hadiz también hallamos afirmaciones de gente que oyó llorar al Profeta durante sus oraciones rituales, al igual que hacían Abū Bakr y ‘Umar.

De las compilaciones de hadiz deducimos que el llanto no es negativo para el musulmán, sino todo lo contrario, lo cual también se confirma en el capítulo dedicado a este tema en la obra de Ibn Qutayba.

Por otro lado, debemos hablar de los *bakkā’ūn*, “los que lloran constantemente”. Se trata de los ascetas que, en el curso de sus ejercicios de devoción, derramaban abundantes lágrimas (*EP²: s.v. bakkā’*). El ascetismo y el misticismo islámicos primitivos se caracterizaron por una viva conciencia del pecado, penitencias, humildad, contrición y aflicción. Una señal exterior de esta actitud de arrepentimiento era el llanto. La oración, los ejercicios durante los cuales el espíritu se concentra en Dios, la recitación del *Corán*, la transmisión del hadiz, los sermones, las historias edificantes, los discursos piadosos y la contemplación meditativa constituyen ocasiones para llorar (*EP²: s.v. bakkā’*). Los devotos pasaban la noche rezando solos, meditando sobre algún pasaje del *Corán* relacionado con el castigo a los pecadores y llorando hasta el alba.

Los lectores del *Corán*, los tradicionalistas, los predicadores y los narradores de historias se dejaban llevar por las lágrimas provocando también el llanto a su auditorio, en caso de que fueran buenos. Ejemplo de ello es el siguiente pasaje extraído *del Libro del ascetismo*:

Dijo ‘Umar b. Ḍarr a su padre: “Oh padre, ¿qué pasa que cuando hablas haces llorar a la gente y cuando habla otro no les hace llorar?”¹.

El llanto era considerado signo de verdadero fervor religioso y de gracia divina. Estos *bakkā’ūn* conforman una prueba evidente de la relación entre el ascetismo musulmán y el cristiano. De la *gratia lacrimarum* de los primeros tiempos del cristianismo, pasando por los monjes coptos y siriacos, llegamos a los *bakkā’ūn* islámicos. Los musulmanes mismos se dieron cuenta de que sus lágrimas tenían su origen en la esfera judeo-cristiana y lo ilustraron con ejemplos de las lágrimas de Adán, de Noé, de Jacob, de David, de Salomón, de Jesús y de numerosos monjes (*EF²: s.v. bakkā’*). Massignon (1999: 166) cita a los *bakkā’ūn* más célebres de los siglos VII y VIII.

Todo lo anterior se observa de manera evidente en los dichos y anécdotas relacionadas con el llanto que transmite nuestro autor, como la historia de San Juan Bautista (Ibn Qutayba [828-889] 2009: II, 317-318). En varias ocasiones se insiste en el llanto por temor a Dios según las palabras del Profeta, quien afirma que las lágrimas de este tipo son queridas para Dios y que las personas que lloran por miedo a Dios no verán el Infierno.

Por otro lado, se exageran los efectos que se producen en los hombres que lloran profusamente: “Lloraba hasta que se le cayó la piel de los párpados”²; “tememos que te quedes ciego de tanto llorar”³. Ibn Qutayba, como venimos observando, siempre aboga por mantener un punto medio: llorar es positivo, pero no en exceso. Por tanto, el hombre debe llorar en su justa medida, sin excederse. No es inusual hallar historias hiperbólicas en las que se habla sobre la cantidad de lágrimas que un *bakkā’* puede derramar: uno de ellos lloró durante tres días y tres noches, otros lloraron hasta que su barba y su cojín se inundaron o hasta que llenaron sacos enteros (*EF²: s.v. bakkā’*).

¹ Véase p. 457 de la traducción del *Libro del ascetismo*.

² Véase p. 455 de la traducción del *Libro del ascetismo*.

³ Véase p. 456 de la traducción del *Libro del ascetismo*.

De la misma manera, el llanto es una señal culpabilidad, tal como podemos observar en la historia de José y sus hermanos o en el siguiente fragmento:

Dijo Abū ‘Āṣim: Mālik b. Dīnār perdió su *Corán* en su reunión. Vio que todos estaban llorando y dijo: “¡Todos lloráis! ¿Quién robó el *Corán*?”¹

Finalmente, se habla de lo que provoca el llanto a diversos personajes:

Vi a Abū Sulaymān al-Dārānī llorando y le dije: “¿Qué te hace llorar?”; dijo: “Me hace llorar la tristeza en la que no hay alegría y la cólera que no tiene fin”²;

Y sobre algo de lo que Dios reveló a uno de sus profetas: “De tu corazón, concédeme humildad, de tu cuerpo, docilidad, de tu ojo, lágrimas, llámame, pues estoy cerca”³.

3.5. Las oraciones nocturnas

El término *tahaḡḡud* significa “velar, realizar la *ṣalāt* de la noche o la recitación nocturna del *Corán*” (*EP*: s.v. *tahadjjud*). Esta palabra solo se halla una vez en el *Corán* 17:79: “Parte de la noche, vela: será para ti una obra supererogatoria. Quizá tu Señor te resucite a un estado digno de encomio”. Sin embargo, se hace mención en numerosas ocasiones a velar y a rezar durante la noche:

1) Los creyentes auténticos en el *Corán* **25:63-64** son: “Los siervos del Compasivo son los que van por la tierra humildemente y que, cuando los ignorantes les dirigen la palabra, dicen: «¡Paz!»». Pasan la noche ante su Señor, postrados o de pie”.

2) En el *Corán* **51:15-18** se afirma que: “Los que temen a Dios estarán entre jardines y fuentes, tomando lo que su Señor les dé. Hicieron el bien en el pasado; de noche, dormían poco; al rayar el alba, pedían perdón”

3) En la azora **73:1-4** leemos: ¡Tú, el arrebujaado! ¡Vela casi toda la noche, o media noche, o algo menos, o más, y recita el *Corán* lenta y claramente!”

4) De nuevo la importancia de rezar por la noche queda de manifiesto en la azora **76:26**: “Parte de la noche, ¡prostérnate ante Él! ¡Glorifícale largamente por la noche!”.

Basándonos en otras aleyas, podemos deducir que la antigua práctica mecana incluía dos oraciones, una durante el día y una nocturna (*EP*: s.v. *tahadjjud*). Sirva a

¹Véase p. 455 de la traducción del *Libro del ascetismo*.

²Véase p. 456 de la traducción del *Libro del ascetismo*.

³Véase p. 457 de la traducción del *Libro del ascetismo*.

modo de ejemplo la azora 17:78: “Haz el azalá al ocaso hasta la caída de la noche, y la recitación del alba, que la recitación del alba tiene testigos”¹.

La tradición también menciona el *tahağğud*, dedicándole un capítulo especial, en el que se habla de lo que hacía y decía el Profeta en sus oraciones nocturnas (véase, por ejemplo, Buḥārī [810-870] 1997: 259, 262). También hallamos un hadiz muy interesante en el que se justifica el porqué de rezar de noche:

Dijo el Enviado de Dios: «Satán hace tres nudos en la nuca de cualquiera de vosotros si está dormido. En cada nudo lee y exhala las siguientes palabras “la noche es larga, así que permanece dormido”. Cuando uno se levanta y recuerda a Dios, se deshace un nudo; cuando uno realiza la ablución, se deshace el segundo nudo; y cuando uno reza se deshace el tercer nudo y se levanta con energía y con alegría por la mañana, de otra manera uno se levanta perezoso y con un corazón malvado» (Buḥārī [810-870] 1997: 263).

Sin embargo, parece ser que esta práctica se hizo demasiado dura para los compañeros de Mahoma y en el *Corán* 73:20 leemos: “Tu Señor sabe que pasas en oración casi dos tercios de la noche, la mitad o un tercio de la misma, y lo mismo algunos de los que están contigo. Dios determina la noche y el día”. Cortés (1999: 74) explica que en esta aleya se exhorta a observar la oración aceptando, no obstante, las limitaciones impuestas por la fragilidad humana, de manera que no es obligatorio realizar el *tahağğud*.

El origen de la oración nocturna va unido al ejemplo de los monjes cristianos cuyas lámparas brillaban en la oscuridad del desierto y constituían una referencia para los viajeros nocturnos, incluso en época preislámica (Arberry 1956: 26). No dormir se consideraba uno de los medios más eficaces de acercamiento a Dios. El asceta pasaba las noches recitando las plegarias recomendadas en el *Corán*, que le daban ocasión de gozar de la conversación bendita con su Señor gracias a la oración. Muchas de ellos esperaban ser favorecidos con revelaciones después de las largas noches de vigilia (Schimmel 2002: 132).

Nuestro autor también otorga gran importancia al *tahağğud*, como podemos observar en el siguiente fragmento:

¹ Otras referencias se hallan en las azoras 11:114 y 76:25.

Le dijeron a al-Ḥasan: “¿Qué sucede para que los que rezan por la noche sean la mejor gente que existe?”. Dijo: “Ellos tienen un cara a cara con el Misericordioso y los viste con su luz”.¹

3.6. La muerte, la vejez y el mundo terrenal

La existencia o no de culto a los muertos entre los árabes es una cuestión muy debatida; sin embargo, parece que existió un antiguo culto de este tipo, como consecuencia del deber de solidaridad tribal, lo cual contribuyó a sacralizar los lazos de sangre, a brindar fundamentos sólidos a un sistema social y a perpetuar, a través de generaciones, el mismo ideal moral (*EF*²: s.v. *mawt*). Este ideal permitió al árabe ver la muerte sin miedo y preocuparse de la salvaguarda de su gloria y de la de su tribu más que de la salvaguarda de su vida, como se puede observar en la poesía pre-islámica².

Posteriormente, el Islam dio un giro a la concepción de la muerte, pues la vida y la muerte son otorgadas por Dios, como se afirma en la azora 3₁₅₆: “Dios da la vida y la muerte”. Además, la idea de vida eterna tras la muerte, es decir, de disfrutar del Paraíso o de sufrir las penurias del Infierno, dio lugar a que se aminorara la importancia de la vida en el mundo terrenal, pues la azora 3₁₈₅ afirma: “Cada uno gustará la muerte, pero no recibiréis vuestra recompensa íntegra hasta el día de la Resurrección. Habrá triunfado quien sea preservado del Fuego e introducido en el Jardín. La vida de acá no es más que falaz disfrute”. Por tanto, con la llegada del Islam el concepto de la muerte se sustenta en tres puntos fundamentales: nueva definición de la vida y del alma; la concepción del orden divino; y la creencia en la vida del Más Allá, en la resurrección de los muertos y en el Juicio Final (Abdeselem, 1977: 147).

Por otro lado, el *Corán*, en la azora 63:10, también exhorta a no acumular riquezas: “Gastad de lo que os hemos proveído, antes de que la muerte venga a uno de vosotros y este diga: «¡Señor! ¿Por qué no me das algo más de tiempo? Así, daría limosna y sería de los justos»”.

El apartado dedicado a la muerte en el *Libro del ascetismo* cuenta con numerosos poemas que hablan de la muerte como la que iguala a los hombres:

Llegué a las sepulturas y aclamé:

¹ Véase p. 459 de la traducción del *Libro del ascetismo*.

² Con respecto al culto a los muertos en la Arabia pre-islámica véase Abdeselem (1977: 108-113).

¿dónde está el excelso, dónde el despreciado?

¿dónde está el poderoso,

dónde el irreprochable que siempre ha alardeado?¹

Otro tema es el del hombre que tiene miedo a morir debido a que ha acumulado muchas riquezas y no desea desprenderse de ellas:

Dijo Muḥammad b. Fuḍayl conforme a las palabras ‘Ubayd Allāh b. ‘Umayr: Un hombre fue al Profeta, la paz sea con él, y dijo: “Oh Profeta de Dios, ¿qué me pasa que no quiero morir?”; le dijo: “¿Tienes dinero?”; dijo: Sí; dijo: “Ofrécelo entre tus manos”; dijo: “No puedo hacer eso”. Dijo: Y dijo el Profeta, la paz sea con él: “El hombre con su dinero si lo ofrece, quiere tomarlo de nuevo y, si lo abandona, quiere quedarse atrás con él”.²

La muerte se presenta como justicia divina entre ricos y pobres y la entrada en el Paraíso o en el Infierno no depende del poder o del dinero, sino de las acciones que Dios juzgará y cuya intención solo Él conoce. Otro aspecto de la muerte es que, al ser ineludible, el creyente no debe apegarse a la vida en el mundo terrenal ni a lo material. Esta vida es tan solo la prueba que Dios impone a sus siervos para, en el Día del Jucio Final, separar a los justos de los injustos.

La muerte concebida desde un punto de vista occidental, ha sido un tema muy estudiado a lo largo de los años. Por esta razón, consideramos que la visión occidental de la muerte supondría sobrecargar este estudio. Sin embargo, sí nos gustaría hacer un breve apunte sobre el temor a morir de aquellos que han acumulado riquezas, desde una perspectiva occidental³.



Muerte de un avaro (1940-1500). El Bosco

¹ Véase p. 462 de la traducción del *Libro del Ascetismo*.

² Véase p. 470 de la traducción del *Libro del Ascetismo*.

³ En Ariès (2000) se presenta de manera sintética el cambio de actitud del ser humano ante la muerte a lo largo de los siglos.

En la Edad Media y a principios de la Edad Moderna, se atestigua el deseo del moribundo de llevarse sus bienes consigo. En la imaginería de los juicios finales, el avaro agarra su bolsa, que lleva al cuello, en medio de los suplicados. *La muerte de un avaro* de El Bosco (1450-1516) muestra de manera evidente este deseo (Ariès, [1975] 2000: 111).

Por otro lado, desde el punto de vista del misticismo oriental, la muerte significa la aniquilación de las cualidades individuales con el fin de unirse al amado, en este caso Dios; significa suprimir el “yo” que se interpone entre el amante y el amado:

Si tú dijeras «¡muere!», moriría en total obediencia,

y diría: «Bienvenido aquel que me llama a la muerte» (Schimmel, 2002: 152)

La vejez es un tema ya tratado en el *Corán*. La azora 17:23-24 dice: “Tu Señor ha decretado que no debéis servir sino a Él y que debéis ser buenos con vuestros padres. Si uno de ellos, o ambos, envejece en tu casa, no le digas: «¡Uf!» ni lo trates con antipatía, sino sé cariñoso con ellos. Por piedad, muéstrate deferente con ellos y di: «¡Señor, ten misericordia de ellos, como ellos me educaron siendo niño!»”.

La vejez no se ve como algo negativo dentro del Islam. De hecho, si atendemos a este apartado en la obra de nuestro autor, podemos observar que llegar a viejo es un gran logro:

Sobre esto dice el poeta:

[Majalla‘ al-Basīl]

Oh tú que criticas las canas, pues tú a ellas no has llegado¹

Envejecer también significa madurar: “La juventud es una locura y tan solo con la edad se cura”²; aunque, por otro lado, Ibn Qutayba también destaca los inconvenientes de hacerse viejo:

Encuentro que se emblanqueció lo que quería que se ennegreciera y se ennegreció lo que quería que se emblanqueciera, se endureció lo que quería que se ablandara y se ablandó lo que quería que se endureciera³.

¹ Véase p. 483 de la traducción del *Libro del ascetismo*.

² *Ibidem* y p. 484 de la traducción del *Libro del ascetismo*.

³ Véase p. 484 de la traducción del *Libro del ascetismo*.

Un breve fragmento nos ofrece la metáfora de la muerte como la cosechadora de almas lamentándose por las vidas segadas antes de tiempo:

Dijo al-Ḥasan en su sermón: “Oh ancianos, cuando crece el cultivo ¿qué se hace con él?”. Dijeron: “Se cosecha”. Dijo: “Oh ancianos, ¡cuántos cultivos no maduraron, pues los segó una plaga!”.¹

La imagen de la muerte como cosechadora de almas no es ajena en occidente, ya que, habitualmente, la muerte se nos muestra como un esqueleto encapuchado que sostiene una guadaña. La guadaña no es un instrumento agrícola cualquiera, sino el que se emplea para segar a ras de tierra cuando llega el momento de cosechar.

Sin embargo, la muerte puede cosechar cuando aún no está lista la cosecha, es decir, puede venir antes de tiempo, de ahí que, como se ha señalado antes, llegar a viejo suponga un éxito importante.



El triunfo de la muerte, 1562. Pieter Brueghel el Viejo.

Otro tema tratado es de la inevitabilidad de hacerse viejo, lo cual se compara con un viaje:

Le dijeron a un filósofo: “¿Qué te pasa que no sueltas el bastón sin ser mayor, ni estar enfermo?”. Y dijo: “Es para recordar que estoy viajando”².

Con respecto a esta cuestión, cabe mencionar que la costumbre de los primeros árabes durante su vida era la itinerancia. Este nomadismo se veía interrumpido definitivamente con la muerte, por lo que la vida se convierte en un viaje hacia el sedentarismo que provoca la muerte. Esta identificación entre vida y viaje puede apreciarse de manera evidente en la poesía árabe pre-islámica:

¹ Véase p. 487 de la traducción del *Libro del ascetismo*.

² *Ibidem*.

نُطَوِّفُ مَا نُطَوِّفُ ثُمَّ يَا وَي ذَاوَا الْأَمْوَالِ مَنَا وَالْعَدِيمِ

إِلَى حُقْرِ اسَافِلُهُنَّ جُفُونِ وَأَعْلَاهُنَّ صَفَاحٌ مَقِيمٌ¹

Viajamos cierto tiempo y, finalmente, tanto el que posee bienes entre nosotros como el indigente

Toma el camino hacia el hoyo, cuyo fondo está hueco y en cuya parte superior hay una losa que obliga a quedarse.

El concepto de la muerte como viaje se perpetuó en el tiempo, pues en la obra Ibn Arabī (1165-1240), *Al-Futūhāt al-Makiyya*, leemos que su padre le dijo:

“Hijo mío. Hoy es el día del trayecto y del encuentro”. Yo le respondí: “Dios ha escrito que él te protegerá en tu viaje”².

Finalmente, Ibn Qutayba nos transmite una serie de sentencias y poemas en los que las canas se presentan como señal de una muerte próxima: “Las canas son la primera etapa de la muerte”³. Incluso, aunque las canas se oculten, envejecemos inevitablemente:

Escuché al Enviado de Dios, Dios lo bendiga y salve, diciendo: «A quien envejece en el Islam, sus canas le serán una luz el Día del Juicio Final, a no ser que las coloree o las arranque»⁴.

En definitiva, la vejez nos va anunciando una muerte próxima que nos alejará de este mundo, del mundo terrenal (*dunyā*). En época preislámica, el cielo del *dunyā* era el más bajo de los siete, el que contenía la sucesión de la noche y del día, estaba cubierto por el cielo y soportado por la tierra y contenía todo lo que los ojos pueden ver. En el reino del espíritu, comprende lo que los cristianos entienden por el mundo y la carne y designa el destino del ser humano, lo que le corresponde antes de su muerte (*El*²: s.v. *dunyā*).

Al-Zuhd está en estrecha relación con *dunyā*, ya que una de las aspiraciones de todo asceta es *zuhd fī-l-dunyā*, es decir, abandonar este mundo. Este abandono consiste en confiar menos en lo que está en nuestro poder que en lo que está en manos de Dios, ya que si convertimos el *dunyā* en nuestra mayor preocupación, la azora 2:86 afirma: “Esos son los que han comprado la vida de acá a cambio de la otra. No se les mitigará el castigo

¹ Versos extraídos de Abū Tammām, *Hamāsa*, (ed. W. Freytag), 262 (apud Bravmann 1972: 289).

² Fragmento extraído de De la Torre (2011: 440).

³ Véase p. 489 de la traducción del *Libro del ascetismo*.

⁴ Véase p. 482 de la traducción del *Libro del ascetismo*.

ni encontrarán quien les auxilie”; también la azora 17:18-19 advierte: “Si alguien desea la vida fugaz, Nosotros nos apresuraremos a darle en ella lo que queremos y a quien queremos. Luego le destinamos la gehena donde arderá denigrado, desechado. Al creyente que desee la otra vida y se esfuerce por alcanzarla, se le agradecerá su esfuerzo”.

Las referencias a la vida de este mundo, *al-ḥayawiyat al-dunyā*, son numerosas en el *Corán*: 2:200-207; 10:24; 14:3; 16:96; 17:18-21; 18:45-46; 29:64; 45:35; 57:20; 87:16; 93:4. Siempre se hace referencia a la preeminencia de la otra vida sobre esta, a la que se describe como fugaz, pasajera, pero sin olvidar que debemos cumplir nuestras obligaciones en este mundo, tal y como nos recuerda la azora 28:77: “¡Busca en lo que Dios te ha dado la Morada Postrera, pero no olvides la parte que de la vida de acá te toca! ¡Sé bueno, como Dios lo es contigo! ¡No busques corromper en la tierra, que Dios no ama a los corruptores!”.

En el hadiz, el profeta Mahoma también hace alusiones al mundo terrenal:

Aquellos que son ricos en este mundo, tendrán poca recompensa en el otro mundo, excepto los que gasten su dinero aquí y allí (en la causa de Dios) y son pocos en número. (Buḥārī [810-870] 2009: 541).

Nadie que muere y encuentra los bienes de Dios (en el otro mundo) desearía volver a este mundo, aunque se lo dieran entero junto con lo que hay en él, excepto el mártir quien, viendo la superioridad del martirio, desearía volver al mundo y ser asesinado de nuevo (por la causa de Dios). (Buḥārī [810-870] 2009: 646).

De manera general, los hadices que hacen referencia al mundo terrenal tienen por objetivo mostrar su escasa importancia en comparación con el Más Allá, así como la importancia de buscar la recompensa en el otro mundo y no en el terrenal.

En la obra de Ibn Qutayba también observamos este menosprecio por el *dunyā*. Nuestros deseos y aspiraciones han de volcarse en el mundo del Más Allá:

Dijo Sufyān: Dios el Altísimo reveló a uno de sus profetas: “Adoptad este mundo como a una nodriza y al otro como a una madre”.¹

Dijo algún sabio: “El ejemplo del mundo terrenal y del otro es como el ejemplo del hombre que tiene dos esposas, si satisface a una de ellas irrita a la otra”.²

¹ Véase p. 496 de la traducción del *Libro del Ascetismo*.

² Véase p. 497 de la traducción del *Libro del Ascetismo*.

El *dunyā* también se muestra como un elemento seductor y engañoso para los hombres:

Dijo al-Ma'mūn: “Si le preguntaran al mundo por sí mismo, no podría describirse como lo describió Abū Nuwās en este verso:

[Ṭawīl]

Si un hombre sagaz indaga este mundo,

descubre en él a un enemigo con piel de amigo¹.

Además, el mundo terrenal supone una fuente de pecado:

Dijo al-Ṭawrī: Dijo el Mesías: El amor por el mundo terrenal es la raíz de cada pecado y los bienes en él son una gran enfermedad”. Le dijeron: “¿Cuál es su enfermedad?”; dijo: “El que la tiene no se cura del orgullo y la arrogancia”; le dijeron: “¿Y si sana?”; dijo: “Su recuperación desvía su atención de recordar a Dios”.²

A través de las sentencias, dichos y poemas que nos transmite Ibn Qutayba sobre el mundo terrenal, podemos deducir que su opinión no está a favor de un abandono completo del mundo, sino que, como es natural en nuestro autor, adopta una posición moderada. Este mundo es importante, pues vivimos en él, pero no debemos otorgarle preeminencia sobre el otro mundo:

Dijo Bakr b. 'Abd Allāh: “El que prescinde de este mundo en el mundo es como el que apaga el fuego con heno”.³

Ibn Qutayba rechaza una posición nihilista, según la cual la vida no tiene sentido, pues todos vamos a morir. Por el contrario, aboga por vivir una vida acorde con los principios musulmanes, aunque sin apegarnos demasiado a ella, sin acumular bienes, riquezas o poder que en el otro mundo no tendrán ningún valor.

¹ Véase p. 498 de la traducción del *Libro del ascetismo*.

² *Ibidem*.

³ Véase p. 497 de la traducción del *Libro del ascetismo*.

4. *Maqāmāt* de ascetas

4.1. Origen y desarrollo de la *maqāma*

La *maqāma* es un género literario pura y típicamente árabe¹, cuyo nombre se traduce al francés como *séance*, aunque esta palabra no expresa con exactitud el valor complejo de este término (*EI²*: s.v. *maqāma*).

El origen de la *maqāma* se remonta a la época pre-islámica, tanto en Arabia como en Mesopotamia. Los árabes disfrutaban escuchando relatos graciosos o cuentos de hazañas de carácter oral y estas narraciones solían ir acompañadas de poemas, cantos y música (Sobh 2002: 656-657). Por otro lado, Monroe y Pettigrew (2003: 159) y Juan Vernet (2002: 119) afirman que el género de la *maqāma* nace como consecuencia de una crisis de mecenazgo literario debido al desmoronamiento económico y político del imperio árabe a partir del siglo IX y a su caída en manos de gobernantes que no hablaban árabe.

En cuanto a los antecedentes de este género, Mattock (1984: 1-18) afirma que, en el *K. al-mahāsīn wa-l-aḍḍād* atribuido a al-Ġāḥiẓ, hay pasajes que anuncian la *maqāma* establecida por al-Hamaḍānī. Young (2004: 43) señala que, junto a al-Ġāḥiẓ, Ibn Durayd (837-933) y al-Tanūḥī (939-994) son los predecesores de al-Hamaḍānī debido al uso que hicieron de la prosa rimada y pueden verse como los intermediarios hasta el uso pleno de esta prosa en la *maqāma*.

Una de las dificultades a la hora de aproximarnos semánticamente a este vocablo es que el plural *maqāmāt* es común a *maqāma* y a *maqām*, derivados de la raíz *qwm* que implica la idea de “levantarse para realizar una acción”. El término *maqām* aparece catorce veces en el *Corán* con el sentido de “estancia, lugar donde uno está parado” (*EI²*: s.v. *maqāma*). Sin embargo, en la azora 19:73 aparece *maqām* con el sentido de estar situado en una reunión (Cortés 1999: 403).

Desde época antigua, *maqām* tenía el sentido de “situación, estado”. A partir de una situación trágica, *maqām* designaba una batalla, un combate, una lucha y, debido a la

¹ Gabrieli pone en duda que la *maqāma* llegara a ser un género literario como tal (Gabrieli 1971: 183). Sin embargo, su influencia en otras literaturas, tales como la hebrea, la andalusí o la persa deja constancia de su importancia. Véase Katsumata (2002).

confusión entre *maqām* y *maqāma* o a las exigencias del metro, *maqāma* también tomó esta acepción (*EI*²: s.v. *maḳāma*).

Por otra parte, en las reuniones de notables, la elocuencia salía a colación, por lo que no es sorprendente que *maqām* designara los comentarios hechos en el curso de estas reuniones y después, por extensión, los discursos más o menos edificantes pronunciados ante un público distinguido. Esta evolución queda atestiguada por al-Askāfī (m. 854), quien escribió *K. al-maqāmāt fī tafḍīl ‘Alī* (*EI*²: s.v. *maḳāma*); y, posteriormente, por nuestro autor, Ibn Qutayba, quien en su *K. al-zuhd* dedica un apartado a las *maqāmāt al-zuhhād ‘ind al-ḥulafā’ wa-l-mulūk*, a las que nos dedicaremos más adelante.

Tradicionalmente, se considera que al-Hamaḍānī (m. 1007) fue el iniciador de la *maqāma* como género literario¹. Sin embargo, no debemos obviar que el uso de la prosa rimada que hizo Ibn Durayd está muy próximo al de al-Hamaḍānī, por lo que sus obras son a menudo citadas como el prototipo de la *maqāma*, a pesar de que les diera el nombre de *aḥādīṭ*. En cambio, Badī‘ al-Zamān (“el prodigio del tiempo”) al-Hamaḍānī adoptó el término *maqāma* para designar los discursos edificantes y constructivos pronunciados por el héroe de sus relatos, Abū al-Faṭḥ al-Iskandarī, y transmitidos por el narrador ficticio, ‘Isā b. Hišām (*EI*²: s.v. *maḳāma*)². Este autor seleccionó una serie de relatos y les dio una forma caracterizada por un tema nuclear sobre el cual gira toda la narración con una cierta unidad en cada una de sus *maqāmāt*; por la elegancia en el estilo, adornado con la retórica más florida y con el léxico más artificioso y rebuscado; y por el empleo de la prosa rimada con la adición de versos intercalados (Sobh 2002: 658). Al-Hamaḍānī se muestra como un gran observador de la vida y de los hombres. En sus historias se representa tanto al vulgo como la burguesía y a los eruditos, lo que convierte a sus *maqāmāt* en un reflejo del medio contemporáneo al autor. De hecho, se hablara de *maqāma* cada vez que se imite a al-Hamaḍānī (Kilito 1983: 153).

Desde un punto de vista formal, una de las características de este género es el empleo de la prosa rimada, la cual se convirtió en la forma de expresión literaria casi general en el siglo X, y por el ritmo (a veces con la inserción de versos). Sin embargo, no el uso de la prosa rimada no constituye un criterio decisivo para otorgar a un texto la

¹ Zaki Mubarak afirma que el verdadero creador de las *maqāmāt* fue, en realidad, Ibn Durayd. Sin embargo, esta controversia no altera la opinión general de que al-Hamaḍānī es el “padre del género *maqāmāt*”. Véase Haji Ibrahim (1977: 58).

² Para profundizar en las *maqāmāt* de al-Hamaḍānī véase Kilito (1983).

etiqueta de *maqāma* (Kilito 1983: 117). Por el contrario, sí es fundamental la existencia de un héroe que narra aventuras y pronuncia discursos elocuentes transmitidos por un narrador al autor que, a su vez, los reproduce para sus lectores. Normalmente, el *rāwī* llega a una ciudad donde se encuentra con el *balīg*, pero este esquema no es fijo, sino que puede presentar variantes tanto en las *maqāmāt* de al-Hamaḍānī, como en las de sus sucesores (*EP²: s.v. maḳāma*). Existe una *maqāma* cuando un autor concede la palabra, de manera ficticia, a uno o varios personajes (Kilito 1983: 152).

En un principio, esta forma literaria tocaba una gran variedad de temas: crítica de poetas antiguos y modernos, de prosistas como Ibn al-Muqaffa' y al-Ġāḥiẓ, lexicografía, etc. En suma, la *maqāma* original parece caracterizarse, fundamentalmente, por el empleo de la prosa rimada (con versos intercalados) y por la presencia de dos personajes imaginarios: el héroe y el narrador. En cuanto al contenido, ofrece una compleja mezcla que incluye géneros como el sermón, la descripción, la poesía, el debate... (*EP²: s.v. maḳāma*).

El sucesor de al-Hamaḍānī, al-Ḥarīrī (1054-1122) llevará hasta el extremo las acrobacias verbales en prosa rimada demostrando un excelente dominio de la lengua árabe y un conocimiento perfecto de su inagotable vocabulario. Sin embargo, autores posteriores fueron reduciendo la complejidad lingüística asociada a la *maqāma* (*EP²: s.v. maḳāma*). Las razones del éxito del que gozaron estas *maqāmāt*, que inspiraron imitaciones en árabe, persa, hebreo y siríaco, son bastante difíciles de dilucidar y deben buscarse en el declive del gusto literario, debido a la preocupación de su autor por imitar las *maqāmāt* de al-Hamaḍānī y a su despreocupación por el contenido (*EP²: s.v. Al-Ḥarīri*).

A pesar de la especialización que adquirió el término *maqāma*, autores como al-Ġazālī (m. 1111) y sus *Maqāmāt al-'ulamā' bayna yaday al-ḥulafā'*, al-Sam'anī (m. 1167) y sus *Maqāmāt al-'ulamā' bayna yaday al-umarā'* o al-Zamaḥṣarī (1074-1143) y sus *Naṣā'ih al-kibār* siguen de cerca el modelo de las *maqāmāt* de Ibn Qutayba, asociado con la noción de discursos de hombres piadosos (*EP²: s.v. maḳāma*).

Young (2004: 44) sostiene que la *maqāma* es un género híbrido que refleja múltiples orígenes genéricos. Debido a su relación con el discurso religioso, puede asociarse con hadiz, *tafsīr*, *sīra* y *ḥuṭba*. Con respecto a su relación con las formas seculares, tenemos la *risāla*, la historiografía, los proverbios, las casidas, *ḥikāya* o *qiṣṣ*.

Además, afirma que la forma de transmisión de los relatos en la *maqāma* es similar a la del hadiz (2004: 56-57), pero estas cadenas de transmisores también aparecen en la literatura de *adab* con el objetivo de otorgar mayor credibilidad a lo que se narra. El *adab* reúne en sí mismo todos los géneros citados anteriormente, por lo que podemos afirmar que la *maqāma* es un producto derivado de la literatura de *adab*, del que toma modelos literarios para determinados temas, motivos y situaciones (*Encyclopedia of Arabic literature: s.v. maqāma*) y su objetivo es distraer e instruir.

Debe tener un contenido educativo y edificante, pero la forma reemplaza este rol en detrimento del fondo debido a una acumulación de palabras poco habituales e inútiles, con pedantería y con una oscuridad, en muchos casos, impenetrable (*EP²: s.v. maqāma*). En suma, la *maqāma* tiende hacia la elocuencia y refleja amor por la lengua árabe *per se* (Masarwah 2014: 31), llegando a considerarse también un tipo de discurso (Kilito 1983: 152)

En cada narración, el héroe (normalmente un vagabundo y mendigo, pero también un hombre de letras elocuente) aparece en un lugar público y pretende que la gente le dé dinero manipulando sus sentimientos y creencias gracias a sus habilidades retóricas y a su erudición literaria. Cada episodio termina con el narrador exponiendo la identidad del héroe y con el héroe justificando su comportamiento, aunque, como ya se ha señalado, este esquema puede variar (*Encyclopedia of Arabic literatura: s.v. maqāma*).

4.2. *Maqāmāt* andalusíes

La España musulmana recibió las *maqāmāt* de al-Hamaḍānī y de al-Ḥarīrī y proporcionó imitadores y exegetas. Sin embargo, estas *maqāmāt* andaluzas que han llegado hasta nosotros no conservan la estructura ni la temática originales (De la Granja 1976: XIII). Fernando de la Granja sostiene que:

El héroe de las viejas *maqāmāt*, el vagabundo elocuente y embaucador, el falso mendigo ingenioso y descarado, el bisabuelo espiritual, en fin, de Guzmán de Alfarache... desaparece y acaba por confundirse en Oriente y Occidente *maqāma* y *risāla*, al borrarse de la primera todos sus trazos salvo la prosa rimada que era característica esencial de la epístola literaria (1976: XIII-XIV).

En al-Ándalus, la palabra *maqāma* llegó a designar cualquier ejercicio retórico, en prosa rimada, con intercalación o no de verso, inspirado por cualquier motivo. Por otro

lado, cualquier composición plagada de erudición y pedantería hasta el punto de resultar indescifrable se llamará indistintamente *risāla* o *maqāma* (De la Granja 1976: XIV). Una de las obras más importantes de este género producidas en al-Ándalus fue *Al-maqāmāt al-lūzūmiyya* compuesta por al-Saraqustī (m. 1120) (Nemah 1974: 88) y está considerada el único trabajo andalusí que nos ha llegado imitando a al-Ḥarīrī y el único comparable a su obra (Abu-Haidar 1974: 7).

Por otro lado, no podemos dar por finalizado este apartado dedicado a la *maqāma* sin mencionar brevemente su influencia en la picaresca española. No son pocos los estudiosos que han afirmado la existencia de cierta analogía entre la *maqāma* árabe y la picaresca española. Menéndez Pelayo, sin ir más lejos, constató la semejanza entre el héroe de al-Ḥarīrī, Abū Zayd al-Sarūgī, y los héroes de la picaresca española (1961: 67); González Palencia (1965: 17) en su introducción a la que se considera la primera obra de la picaresca española, *El Lazarillo de Tormes*, expresó su sorpresa por el nacimiento de este género sin base en ningún prototipo y recalca la necesidad de estudiar en profundidad la influencia que las *maqāmāt* de al-Ḥarīrī pudieron ejercer en la aparición de esta literatura; también Juan Vernet (2002: 120), sin detenerse a reflexionar sobre lo adecuado de esta categorización, describe al héroe de al-Hamaḍānī como “el pícaro Abū-l-Faṭḥ al-Iskandarī”.

Abu-Haidar sostiene que uno de los elementos que han sugerido esta similitud entre ambos géneros es el hecho de que la picaresca se ha visto y definido como “cualquier novela en la que el héroe empieza un viaje que le lleva a conocer todo tipo, condiciones y clases de hombres” (1974: 3). Sin embargo, existe una diferencia crucial entre los héroes de estos géneros, pues mientras el héroe de al-Ḥarīrī acaba convirtiéndose en un asceta y riguroso observante de las cinco oraciones diarias, en los pícaros difícilmente hallamos un alma arrepentida (Abu-Haidar 1974: 4). Abu-Haidar afirma que la influencia de las *maqāmāt* en la picaresca española pudo haber sido oral y tangencial y sus semejanzas, accidentales en lugar de esenciales (1974: 8). Sin embargo, si atendemos al *K. al-buḥalā*’ de al-Ġāḥiz, del que Ibn Qutayba reproduce varios fragmentos en sus *‘Uyūn* y, a su vez, retoma el andalusí Ibn ‘Abd Rabbihi en su *Al-‘Iqd al-farīd*, podemos encontrar historias de impostores, lunáticos y avaros que reaparecen de forma muy similar en las novelas picarescas españolas (Abu-Haidar 1974: 10).

Cabe mencionar que la palabra *maqāma* se traduce en castellano como “lugar” o “sitio” y, entre los beduinos, designaba, concretamente, el lugar donde los hombres se reunían de pie para hablar de sus asuntos; en época califal, se refería al lugar donde se conversaba sobre diferentes temas, como política, literatura..., de manera relajada, de ahí su sentido de “descanso” y “sesión literaria” (Bajo 1985: 215). La profesora Bajo analizó los arabismos presentes en un corpus de novelas picarescas, en su estudio observó que Vicente Espinel, en *La vida del escudero Marcos de Obregón*, sustituye “capítulo” por “descanso”, lo que sugiere la existencia de un calco semántico procedente de la palabra *maqāma*. Sin embargo, acabó concluyendo que dicho calco no puede establecerse, pues, de ser así, no solo habría afectado a la obra de Espinel, por lo que la conexión entre *maqāma* y “descanso” es casual y muy parcial (Bajo 1985: 216-219).

No es nuestro deseo sobrecargar este apartado hablando de la posible influencia de la *maqāma* sobre la literatura picaresca española, pues la bibliografía al respecto es abundante, por lo que, a continuación, pasaremos a analizar el capítulo *Maqāmāt al-zuhhād ‘ind al-ḥulafā’ wa-l-mulūk* en el *K. al-zuhd* de Ibn Qutayba.

4.3. *Maqāmāt al-zuhhād ‘ind al-ḥulafā’ wa-l-mulūk*

Ibn Qutayba nos transmite diez *maqāmāt* (utilizando el singular *maqām* y no *maqāma*) dirigidas a los califas Sulaymān b. ‘Abd al-Malik, ‘Umar II b. ‘Abd al-‘Azīz, Hišām b. ‘Abd al-Malik, al-Manšūr y al-Mahdī, mientras que la última está destinada a Ibn Hubayra, a quien Yazīd b. ‘Abd al-Malik hizo valí de Iraq y Jurasán. Tan solo seis de estas *maqāmāt* mencionan el nombre de su autor¹, mientras que las otras cuatro se atribuyen a beduinos o a algún asceta cuyo nombre no aparece.

Las *maqāmāt* que reproduce Ibn Qutayba en su *K. al-zuhd* no guardan ninguna relación con las de al-Hamaḍānī o al-Ḥarīrī, pues son discursos de carácter piadoso pronunciados por hombres de gran autoridad moral (al menos aquellos de los que se nos da el nombre). No estamos ante pícaros que emplean su elocuencia para conseguir favores o dinero del califa o del gobernador al que se dirigen; por el contrario, son verdaderos ascetas preocupados por los excesos de sus superiores y por las consecuencias que pueden

¹ La primera *maqāma* se atribuye a un tal Šāliḥ b. ‘Abd al-Ġalīl, de quien no hemos encontrado ningún dato.

tener sobre su pueblo y sobre ellos mismos. Veamos ahora quiénes fueron estos hombres y por qué dirigen esas acusaciones a sus mandatarios¹.

La quinta *maqāma* que encontramos en este apartado está destinada al califa Sulaymān b. ‘Abd al-Malik, el séptimo califa omeya. Su reinado fue realmente breve, 715-717, y, aunque no parece que se alejara de la política practicada por sus predecesores, nombró nuevos gobernadores en todas las provincias del imperio sin un propósito preciso, aparentemente. Lo más destacable es que, debido a la cercanía del primer centenario de la hégira, el pueblo estaba cargado de esperanzas mesiánicas y Sulaymān llegó a ser considerado como el *mahdī* que restauraría la justicia. Sin embargo, es descrito como glotón, jugador cruel y gran conecedor del árabe, personificando al soberano, que acaba cayendo humillado por los sermones de personajes piadosos (*EP²: s.v. Sulaymān b. ‘Abd al-Malik*).

La penúltima *maqāma* está dirigida a ‘Umar II b. ‘Abd al-‘Azīz, el octavo califa omeya, que reinó entre los años 717-720. Los relatos en su mayoría muestran a ‘Umar como un gobernador justo, asiduo guía de la peregrinación y particularmente respetuoso hacia los personajes piadosos. De hecho, su reputación de hombre devoto e interesado por los asuntos religiosos es bien conocida en el mundo musulmán. Otros relatos, por el contrario, lo describen como persona muy unida a los bienes de este mundo y como buen vividor (*EP²: s.v. ‘Umar (II) b. ‘Abd al-‘Azīz*). Es por estos rasgos por los que es reprendido en esta breve *maqāma* atribuida a Muḥammad b. Ka‘b al-Qurazī (m. 717/720), procedente, como su nombre indica, de la tribu judía *qurayza*. Los únicos datos que nos ofrece la *Encyclopédie de l’Islam* sobre Muḥammad b. Ka‘b son que fue vendido como esclavo, se convirtió al Islam y destacó por ser un gran sabio (*EP²: s.v. qurayza*). Sin embargo, la obra de Akram ‘Abd Ḥalīfa al-Dulaymī (2009), *Muḥammad ibn Ka‘b al-Qurazī wa-azaruhu fī al-tafsīr*, deja constancia de la autoridad que llegó a representar este personaje en la interpretación del *Corán* y nos ayuda a comprender cómo podemos encontrar a un simple esclavo de origen judío imprecando a uno de los califas más importantes del Islam.

La décima *maqāma* está dirigida a Ibn Hubayra (m. 768), gobernador de Iraq en época de Yazīd II (*EP²: s.v. Ibn Hubayra*). Ibn Hubayra parece haber recibido una orden

¹ Las *maqāmāt* se analizan por orden cronológico.

del califa y pide consejo al respecto a al-Ḥasan al-Baṣrī (642-728)¹, a Ibn Sīrīn (654-728) y a al-Ša‘bī (660-721/28), pues teme traicionar su fe si la cumple. Ibn Qutayba tan solo reproduce las palabras del célebre asceta al-Ḥasan al-Baṣrī, quien le recomienda temer a Dios por encima de todo, pues Él es el único que le puede proteger del califa, pero nadie puede protegerle de Dios.

Las *maqāmāt* seis y ocho están dirigidas al califa Hišām b. ‘Abd al-Malik que reinó entre los años 724-743. Este califa llevó a cabo una política de conservación del inmenso patrimonio de las conquistas, que llegó a su máxima extensión demográfica, económica y espiritual durante su califato. Los escritos le presentan como administrador severo y codicioso, persona sobria y frugal y muy preocupada por la regularidad de ingresos y gastos. Sin embargo, su reinado es considerado como una época gloriosa para el arabismo y fecunda para el desarrollo de la fe y de la cultura islámicas (*EP*²: s.v. *Hishām b. ‘Abd al-Malik*).

Esa preocupación por la administración es, precisamente, la que lleva al beduino de la sexta *maqāma* a increpar al califa por su avaricia, instándole a repartir sus riquezas entre sus siervos y a dar limosna, pues Dios recompensa a los que lo hacen. En ese momento, Hišām ordena que se traiga dinero y que se reparta entre la gente cediendo una parte al beduino, quien rechaza su recompensa porque las intenciones de Hišām no son puras y tan solo lo hace para evitar las críticas de la gente.

La octava *maqāma* se atribuye a Ḥālid b. Ṣafwān (m. 752), que fue familiar del propio Hišām. Este personaje es conocido por transmitir tradiciones históricas, versos y discursos memorables y por ser capaz de improvisar una homilía o una descripción en prosa rimada; también afirmaba que jamás había estado en presencia de un soberano sin mencionarle a Dios. Su elocuencia está llena de juegos de palabras, aliteraciones, réplicas espirituales y aforismos. Por otra parte, se le ha reprochado cometer faltas de lenguaje, no reflexionar sobre lo que decía y ser avaro (*EP*²: s.v. *Khālid b. Ṣafwān*). En la *maqāma* que nos ocupa, Ḥālid advierte a Hišām de que debe agradecer a Dios todo lo que le ha concedido y, posteriormente, le cuenta una historia sobre un rey persa que decidió retirarse a la montaña a adorar a su Señor hasta que murió. Esta historia humilla a Hišām

¹ Hablaremos de este célebre asceta al comienzo del siguiente apartado.

y Jālid permanece a la expectativa de su castigo, pero, finalmente, tan solo le ordena que se vaya.

Cuatro de las *maqāmāt* están dirigidas al califa al-Manṣūr (754-775) y en ellas se le acusa por su avaricia, por su despreocupación ante los problemas de los musulmanes, por las injusticias que se están cometiendo bajo su mandato y por no actuar conforme a las palabras del Profeta. Estas acusaciones se deben a que al-Manṣūr, tras consolidar su poder, lleva a cabo una política de centralización del Estado, bastante laica, fundada sobre un ejército remunerado y seguro y asentada sobre un eficaz sistema de recaudación de impuestos (*EF²: s.v. Al-Manṣūr*). Por otro lado, la avaricia de este califa es casi proverbial y le valió el apodo de Abū al-dawānīq (*EF²: s.v. Al-Manṣūr*).

Tan solo dos de las cuatro *maqāmāt* dirigidas a al-Manṣūr se atribuyen a un personaje concreto: ‘Amr b. ‘Ubayd y al-Awzā‘ī.

‘Amr b. ‘Ubayd (699-761) fue uno de los primeros *mu‘tazilīes*. Cuando su padre se estableció en Basora, parece que ‘Amr comenzó a frecuentar la escuela de al-Ḥasan al-Baṣrī (del que hablaremos más adelante) y llegó a obtener una gran reputación como asceta y como sabio. Sabemos que fue conocido en la corte de al-Manṣūr, a quien habló sin tapujos de cuestiones religiosas y morales sin recibir recompensa alguna, con lo que se ganó el respeto del califa, quien, a la muerte de ‘Amr, compuso una elegía por su memoria (*EF²: s.v. ‘Amr b. ‘Ubayd*). La *maqāma* que dirige ‘Amr b. ‘Ubayd a al-Manṣūr es muy breve y en ella al-Manṣūr le pide consejo y él le recomienda que lidie contra las injusticias que se están cometiendo.

Al-Awzā‘ī (m. 774) fue el principal representante de la antigua escuela siria de derecho religioso y sus opiniones reflejan las soluciones primitivas adoptadas por la jurisprudencia islámica. Su pensamiento se basa en una confianza absoluta en la *sunna* del Profeta y la opone a la práctica administrativa real, opinando que los “buenos tiempos” se extienden hasta el asesinato del califa omeya al-Walīd b. Yazīd en el año 744; por lo demás, mostró una actitud fría ante los abasíes (*EF²: s.v. Al-Awzā‘ī*). De hecho, la *maqāma* que dirige a al-Manṣūr parece estar cargada de resentimiento, pues en ella reproduce palabras del *Corán*, del *hadiz* y cita a ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb con el único objetivo de llamar la atención del califa sobre su tiranía sin llamarle tirano directamente. Al-Awzā‘ī emplea su conocimiento de la tradición para hacer ver al al-Manṣūr que no está actuando como un buen musulmán.

La primera *maqāma* está destinada al califa al-Mahdī, quien durante su reinado (775-785) mostró gran interés por la religión agrandando las mezquitas de La Meca, de Basora y la mezquita al-Aqşa de Jerusalén; mejorando el suministro de agua en la ruta de peregrinaje de Iraq al Ḥiğāz; y organizando expediciones contra los bizantinos. También buscó mantener la pureza de la religión reprimiendo duramente a los *zindīq* (*EP*²: s.v. *al-Mahdī*). En su *maqāma*, Ṣāliḥ b. ‘Abd al-Ġalīl se centra en dar consejos al califa, le recomienda humildad, le sugiere que reconozca su ignorancia y que admita que tan solo Dios lo sabe todo, y que debe dar preeminencia a la verdad sobre todo y mantener sus pasiones bajo control con el fin de ser un buen gobernante.

Califas y gobernadores	Autores de las <i>maqāmāt</i>
Sulaymān b. ‘Abd al-Malik (715-717) ‘Umar II b. ‘Abd al-‘Azīz (717-720)	Muḥammad b. Ka‘b al-Quraẓī (m. 717/720)
Ibn Hubayra (m. 768)	Al-Ḥasan al-Baṣrī (642-728)
Hišām b. ‘Abd al-Malik (724-743)	Ḥālīd b. Ṣafwān (m. 752)
Al-Manṣūr (754-775)	‘Amr b. ‘Ubayd (699-761)
Al-Mahdī (775-785)	Al-Awzā‘ī (m. 774)
	Ṣāliḥ b. ‘Abd al-Ġalīl

4.4. El concepto de *maqām* en el *Libro del ascetismo*

La siguiente cuestión que se nos presenta con respecto a este apartado es dilucidar en qué sentido emplea Ibn Qutayba el término *maqām*. Teniendo en cuenta que el siguiente capítulo se titula “Capítulo de los sermones”, creemos que nuestro autor no empleó *maqām* con el sentido de sermones o discursos edificantes, pues en ese caso carecería de sentido continuar con un capítulo sobre lo mismo variando el epígrafe.

Todo apunta a que Ibn Qutayba concibe el *maqām* como los comentarios o discursos hechos en el curso de una reunión de gente distinguida caracterizados por su elocuencia y por su objetivo de aleccionamiento moral. La principal diferencia que podemos establecer entre el *maqām* y el *maw‘īza* o sermón es que este último no se lleva a cabo durante el curso de una reunión y que no se proclama ante un público distinguido, sino ante el pueblo que desee escuchar al orador que comienza a hablar en la calle. Sin embargo, en los sermones recogidos por Ibn Qutayba sí se mantiene la característica de la elocuencia y el objetivo de instruir a la gente desde un punto de vista moral.

5. Discursos de ascetas

La última parte del *Libro del ascetismo* está dedicada a la elocuencia en los discursos y en las palabras de ascetas, así como a dichos y sentencias sobre el ascetismo. Sin embargo, como ya hemos señalado, a Ibn Qutayba no le interesaba el ascetismo en sí, sino que, al igual que para su predecesor al-Ġāḥiẓ, su objetivo era ofrecer modelos de elocuencia tanto en temas paganos (tal como hace en *El libro del saber y de la elocuencia*), como en temas religiosos (*El libro del ascetismo*).

En primer lugar, repasaremos brevemente la predicación cristiana, centrándonos en dos de los predicadores más célebres del cristianismo.

5.1. Predicadores cristianos. Juan Crisóstomo y Agustín de Hipona

Sabemos que la predicación ocupó un lugar preponderante en el cristianismo prácticamente desde su nacimiento. Sin embargo, tras Cristo y Pablo de Tarso, contamos con muy poca información sobre la predicación durante los primeros siglos del cristianismo. Murphy (1981: 285) afirma que ello se debe, en parte, a que la metodología de la predicación solo comenzó a interesar a los eclesiásticos cuando surge la cuestión de servirse de la educación pagana. Esto no significa que no se predicara durante los primeros siglos del cristianismo, todo lo contrario, pues hallamos abundantes pruebas de ello.

En época postapostólica, a mediados del siglo II, nos encontramos con el primer testimonio histórico sobre la predicación, el del mártir san Justino. Su primera *Apología* (155 d.C.) refleja la celebración de unas costumbres establecidas entre los cristianos, entre ellas, la de celebrar un sermón en el que se exhortaba a los oyentes a poner en práctica la doctrina bíblica que habían escuchado previamente, a lo que seguía las imprecaciones y la celebración de la eucaristía (Olivar 1991: 47).

Si avanzamos en el tiempo hallamos que a finales del siglo III nació un movimiento ascético al principio de tipo eremítico, al que se añadió el sistema cenobítico en el que se llevaba a cabo una actividad docente que produjo un tipo de literatura que influyó en la predicación de la Iglesia. El monacato nació en Egipto y, durante el siglo IV, se extendió por Oriente y Occidente dando lugar a grandes predicadores, tales como Juan Crisóstomo (Olivar 1991: 72-73)

Juan Crisóstomo (347-407) se formó en retórica bajo la tutela del célebre Libanio (m. 394), pero abandonó estos estudios para ser monje durante 6 años (Olivar 1991: 112-113), experiencia que dejó en él una profunda huella y que se refleja en sus sermones, presentando el ejemplo de los monjes como estímulo para una mejor vida religiosa, separada del mundo. Sus piezas se caracterizan por la sencillez, la claridad y la concisión combinadas con un excelente uso de los recursos retóricos (Olivar 1991 126). En la obra de Juan Crisóstomo encontramos varios discursos que, dejando aparte los elementos específicamente cristianos, podríamos haber hallado en la obra de Ibn Qutayba. Ejemplo de ello son los siguientes fragmentos:

Los torpes deleites de la vida no se diferencian en nada de sombras y sueños: Antes de consumarse el pecado, ha desaparecido el placer. Los tormentos, empero, que tales deleites merecen no tendrán término jamás. El placer dura un momento; el dolor es eterno. ¿Qué hay, dime, de firme en este mundo? (Juan Crisóstomo [siglo IV] 1958: 371).

Cuando vieres, pues, a un rico bien vestido, engalanado de oro, llevado en carroza, que sale rodeado de brillante cortejo, no tengas por feliz a tal hombre, pues toda esa riqueza es pasajera. (Juan Crisóstomo [siglo IV] 1958: 539-540).

...es menester llorar, verter lágrimas y lamentarse, no solo durante uno o dos días, sino por la vida entera. Y tanto es así que quien en esta disposición de alma se colocara, difícilmente pecaría en adelante. Y si no crees mi palabra, examina a los que lloran... (Juan Crisóstomo [siglo IV] 1958: 575).

Sobre los placeres mundanos, el mundo terrenal o el llanto también habla nuestro autor en numerosas ocasiones, a veces, con palabras puestas en boca de Jesucristo:

Dijo Ḥalaf b. Tamīm: Dijo un hombre a Ibrāhīm b. Adham: “Oh Abū Ishāq, quiero que aceptes de mí esta túnica”; dijo Ibrāhīm: “Si eres rico lo aceptaré, pero si eres pobre, no”; dijo: “Soy rico”; dijo: “¿Cuánto tienes?”; dijo: “Dos mil”; dijo: “¿Te gustaría que fueran cuatro mil?”; dijo: “Sí”; dijo: “Eres pobre, no lo acepto”.¹

Dijo al-Ṭawrī: Dijo el Mesías: El amor por el mundo terrenal es la raíz de cada pecado y los bienes en él son una gran enfermedad”. Le dijeron: “¿Cuál es su enfermedad?”; dijo: “El que la tiene no se cura del orgullo y la arrogancia”; le dijeron: “¿Y si sana?”; dijo: “Su recuperación desvía su atención de recordar a Dios”.²

¹ Véase p. 528 de la traducción del *Libro del ascetismo*.

² Véase pp. 497-498 de la traducción del *Libro del ascetismo*.

Llegó a mis oídos a través de Muḥammad b. Fuḍayl y a éste a través de al-'Alā' b. al-Musayib y a través de al-Ḥasan: Dijo el Profeta, Dios lo bendiga y salve: «No hay gota más querida para Dios que la gota de sangre por su causa y la lágrima durante la tercera parte de la noche por temor a Él; no hay un trago más querido para Dios que el trago de una desgracia sufrida, que se devuelve con paciencia y buen consuelo, y el trago de cólera que se contiene»¹.

En el siglo IV, Agustín de Hipona afirma que el arte de la elocuencia debe ser puesta al servicio de la Iglesia, aunque tenga tintes paganos. La estructura del cuarto libro de *De doctrina christiana* se basa en los argumentos a favor de la necesidad de estudiar los medios de expresión con la misma atención que se pone en el estudio de las Escrituras. Además, recomienda a Cicerón como preceptor del orador cristiano teniendo en cuenta que el fin último de este ha de ser conducir al hombre a la Verdad (Murphy 1981: 62). El orador y el ornato de la lengua deben servir a la verdad divina, es decir, se ha de completar el deber de instruir a la congregación y llevarla por el buen camino, puesto que el objetivo de deleitar es secundario (Arnold & Bright 1995: 75).

La gran figura de la predicación cristiana fue Agustín de Hipona, quien insiste en la necesidad de leer y oír las oraciones y discursos de los hombres elocuentes, no con el fin de aprender a discutir, sino para aprender y escuchar con el objetivo de transmitir bien la palabra de Dios (Ramos Domingo 1997: 65). La obra de Agustín de Hipona supuso la aceptación del uso del arte de la oratoria al servicio del Evangelio y el fin de las polémicas en torno a la retórica pagana.

Agustín también puso en práctica su teoría y, entre sus numerosos sermones, destacan aquellos dedicados a comentar el Evangelio según san Juan, en los que se aprecia su gran talento oratorio (Olivar 1991: 356). Sus sermones se caracterizan por adaptar la elegancia de expresión al lenguaje del pueblo, pues el objetivo del predicador ha de ser exponer de manera clara la revelación y la historia de la salvación y animar a los fieles a llevar una vida acorde con lo revelado por Dios. Por otro lado, pone sus conocimientos retóricos al servicio de la predicación empleando todos los ornamentos que creía convenientes para hacer su discurso hermoso (Olivar 1991: 365-367).

¹ Véase p. 455 de la traducción del *Libro del ascetismo*.

Agustín de Hipona nos ha dejado una gran cantidad de sermones sobre diversos temas, como el Antiguo Testamento¹, sobre los tiempos litúrgicos², sobre los mártires³, etc. Atendiendo a los temas de estos sermones, en muchos casos podemos afirmar que los temas son comunes a los vistos anteriormente en el ámbito musulmán. Sirva a modo de ejemplo el sermón sobre el desprecio de lo superfluo y de lo necesario, del que expondremos algunas líneas:

De entre los bienes de este mundo, unos son superfluos, otros necesarios. Prestad atención, pues voy a hablar un poco de esto y distinguir, si soy capaz, qué bienes son superfluos en este mundo y cuáles son necesarios... ¿Quién puede enumerar los bienes superfluos de este mundo? Si quisiera mencionarlos todos sería cosa de nunca acabar... (Agustín de Hipona 1984 [siglo IV]: 340-341).

Encontró a todos hechos unos necios, extraviados, entregados al culto de cosas superfluas, amantes de lo temporal y desconocedores de lo eterno. (Agustín de Hipona [siglo IV] 1984 341).

Se les acerca el enemigo [a los mártires], que los obliga a negar a Cristo... Promete riquezas y honores. Son cosas superfluas... Desdeño, pues, tus dones, dice el alma fiel, puesto que son temporales, superfluos, caducos, volátiles, llenos de peligros y tentaciones. (Agustín de Hipona [siglo IV] 1984: 344-345).

5.1.1. La predicación peninsular. Vicente Ferrer

No podemos dejar de mencionar algunos aspectos de la predicación cristiana en la Península Ibérica, así como destacar la figura del Vicente Ferrer.

En la Península Ibérica, concretamente, existen numerosas referencias que atestiguan una importante actividad predicadora en la Edad Media, conservadas en sínodos, crónicas, historias de la Iglesia o de órdenes religiosas... (Kienzle 2000: 759). De hecho, la obra de Alain de Lille, *Summa de arte praedicatoria*, fue el texto teórico más difundido en la Península Ibérica (Kienzle 2000: 761). La actividad predicadora peninsular en la Edad Media tuvo lugar, principalmente, en zonas urbanas y vino de la mano de las órdenes mendicantes, debido a la falta de instrucción clerical (Kienzle 2000:

¹ Véase San Agustín (1981 [trad. Miguel Fuertes Lanero y Moisés Ma. Campero]).

² Véase Agustín de Hipona ([siglo IV] 2005).

³ Véase San Agustín([siglo IV] 1984).

764). El tema principal de los sermones peninsulares que se conservan es la penitencia, recordar a los parroquianos que solo hay una forma de salvarse: contrición, confesión y mortificación. Los predicadores medievales, por tanto, intentan inculcar a sus oyentes un modo de vida de penitencia, pues la humanidad siempre vive en pecado o en peligro de cometerlo (Kienzle 2000: 767).

Dejando de lado el contenido y los objetivos de estos sermones, centrémonos en su estructura y estilo y en el papel que juega la retórica en su composición y elocución.

El modelo retórico más empleado en la predicación peninsular medieval, al igual que en el resto de Europa, es el escolástico. Hacia el año 1200, surgió un nuevo género retórico llamado *ars praedicandi*, destinado a establecer la materia y las reglas que se debían aplicar a la composición de sermones. Los preceptos retóricos establecían la siguiente estructura para el sermón (Descalzo de Blas 2003: 245-303):

- **Tema.** Durante los primeros siglos del cristianismo, los Padres de la Iglesia no basaban su predicación un tema, sino que confiaban en la inspiración del Espíritu Santo. Posteriormente, el sermón comienza a construirse partiendo del evangelio del día y su tema se basa en la congruencia de la materia y en el uso de un texto litúrgico reconocido.
- **Plegaria inicial y *prothema*.** Tras enunciar tema, el predicador invita al auditorio a hacer una plegaria con él a fin de pedir ayuda divina para llevar a cabo la predicación. El *prothema* sirve de introducción a la plegaria.
- **Introducción al tema.** El predicador enuncia el tema de nuevo, indicando, como debe hacer al principio, el libro y el capítulo de la Biblia del que lo ha extraído. Para empezar la introducción se suele emplear una autoridad bíblica, católica o profana e, incluso, un proverbio popular.
- **División del tema.** El tema debe dividirse en sus aspectos esenciales, generalmente en tres partes, y es fundamental para juzgar la calidad y eficacia del sermón.
- **Declaración y confirmación de las partes.** La declaración es una justificación racional de lo que se ha expuesto. La confirmación, por otro lado, aporta una justificación basada en las Sagradas Escrituras.

- **Dilatatio o desarrollo.** Es el elemento principal del sermón, debe tocar el corazón y la sensibilidad de la audiencia, para lo cual el predicador dispone de cita de autoridades, razonamientos y *exempla*.
- **Conclusión.** Se recogen los puntos capitales del sermón y, generalmente, se usan fórmulas que indican que el tema ha sido completado.

La estructura del sermón peninsular no se aleja mucho del canon. Una de las diferencias es, por ejemplo, la ausencia general del *prothema* y la falta de conclusiones elaboradas (Kienzle 2000: 785). A pesar de ello, se puede afirmar que, de manera directa o indirecta, la mayor parte de los predicadores populares en la Península seguían los preceptos de las obras de *ars praedicandi* (Kienzle 2000: 786).

Sin duda, la figura más destacada en este ámbito en la Península Ibérica es Vicente Ferrer (1350-1419), cuya predicación atrajo la atención de los oyentes de su época. Parece ser que Vicente Ferrer disponía y organizaba sus sermones partiendo de las llamadas Enciclopedias o Setenarios y estableciendo el *thema* para, después, pasar a la *dilatatio*, *divisio*, *subdivisio*, etc. Esta concepción de la retórica y su aplicación se ve reflejada en las propias afirmaciones del santo en sus sermones cuando habla sobre la composición del sermón: “así la predicación bien ordenada non deve ser assí como un madero entero, mas deve aver muchas partes e distinciones. E todas se deven ayuntar e concordar”. Vicente Ferrer critica a los predicadores de su tiempo por el uso juglaresco que hacen de la retórica, llegando a convertir la predicación en una clase a base de citas y contra citas, en muchos casos de autores paganos. Aunque critica a todos aquellos que hacen del sermón “una rethorica fermosa con sus cadencias”, él también se vale de estas sonoridades (Ramos Domingo 1997: 79-81).

Una de las características más importantes de la predicación castellana de san Vicente es su tono apocalíptico, el anuncio de la venida del Anticristo, del fin del mundo, del Juicio Final. Estrechamente relacionada con esto temas, está la predicación de carácter antisemita, a la que también se dedicó Vicente Ferrer.

Sus sermones confirman que, directa o indirectamente, seguía los preceptos de las *Ars praedicandi* (Kienzle 2000:786). Su predicación es siempre *thematica*, practica la *divisio* y se concentra en la *dilatatio*. Lo que realmente diferencia sus sermones de los de sus contemporáneos es la adaptación que hace de la retórica al gusto del pueblo, lejos de

rebuscamientos y cultismos. Para él, el sermón se entendía como una unidad cuya eficacia recaía en la buena organización de sus partes (Kienzle 2000. 805).

Podemos afirmar de manera general que los elementos característicos de sus sermones son: la técnica de imaginar preguntas retóricas en boca de los oyentes; establecer un diálogo ficticio con la audiencia; la exégesis con una alusión intencionada a un suceso contemporáneo; el uso de referencias dísticas; y la llamada directa a la gente común. Otro aspecto clave de sus sermones es la dramatización, el dominico actuaba ante el público combinando voz y gesticulación intentando acercar las escenas que describía a su audiencia. La clave del éxito de san Vicente se halla en el modo en que expone el mensaje al público más que en el propio contenido del mensaje, haciendo uso de los elementos retóricos necesarios para alcanzar su objetivo: llevar la fe y la piedad cristiana a los oyentes (Kienzle 2000: 810-811).

Sabemos que el Islam estuvo en contacto permanente con el cristianismo desde sus inicios. Mahoma viajó con caravanas comerciales, lo cual hizo que se relacionara con cristianos y judíos. De sobra es sabida la historia de Mahoma y el monje Bahīra (Vernet 2006: 27-29) o que el profeta oyó predicar al obispo de Nağrān (Vernet 2006: 35). Asimismo, hay constancia del contacto de tribus árabes preislámicas con el cristianismo arameo (Cragg 1992: 35), así como de la existencia de monjes y ermitaños cristianos que, al establecerse en el desierto, tuvieron contacto con el Islam (Cragg 1992: 41-42)¹. Además, como ya hemos señalado, el Islam, durante los primeros siglos, aprendió de la piedad ascética cristiana y existía una correspondencia entre la vida y las enseñanzas de los ascetas musulmanes y las de los ermitaños cristianos, pues parece ser que los ideales morales del ascetismo cristiano de los que venimos hablando penetraron en el Islam (Andrae 1987: 29). De hecho, en la obra de Ibn Qutayba también hallamos un fragmento en el que se narra un encuentro con un monje cristiano:

Dijo Zayd al-Ḥamīrī: Dijo a Ṭawbān el monje: “Infórmame sobre la forma de vestir de negro de estos cristianos, ¿qué sentido tiene”. Dijo: “Se parece a la vestimenta de aquellos a los que alcanzó la desgracia”; dijo: “Entonces dije: ¿Todos vosotros, oh monjes, fuisteis alcanzados por la adversidad?” Dijo: “¡Que Dios se apiade de ti! ¿Qué desgracia es más grande que la

¹ Véase también Goddard (2000).

de los pecados de su gente?” Dijo Zayd: “No recuerdo nada de lo que dijo, salvo que me hizo llorar”.¹

Las semejanzas en el contenido entre los sermones de oradores cristianos y musulmanes son claras, pues, como ya se ha señalado, la ascética musulmana está profundamente marcada por la ascética cristiana. Otra prueba de ello es la cantidad de veces que Jesús es citado en el *Libro del ascetismo*, en total, en trece ocasiones.

De manera general, el ascetismo musulmán consiste en instar al pueblo a llevar una vida más independiente de los beneficios de este mundo para prestar más atención a los beneficios del Más Allá, lo cual supone una continuación del cristianismo oriental (Pedersen 1948: 238). Mas profundicemos en la predicación musulmana.

5.2. Predicación musulmana

El desarrollo de la narración de historias y de la predicación popular en el mundo islámico era inevitable. El Islam es una religión intensamente ética y sus imperativos morales llevan a los musulmanes a la mejora personal en la fe y a un mejor comportamiento entre sus correligionarios. El *Corán* exige “ordenar lo bueno y prohibir lo malo”, lo que obliga al creyente a ocuparse de las preocupaciones morales y religiosas y a discernir cuáles son dichas preocupaciones. Sin embargo, el *Corán* no provee al creyente de una guía para comportarse como un buen musulmán y el hadiz, a veces, ofrece posiciones contradictorias con respecto al *Corán*. Por tanto, estas fuentes del Islam se prestan por sí mismas a ser completadas y motivadas con la recitación y la narración de las historias que llevan a cabo los cuentacuentos y los predicadores (Berkey 2001: 5).

El rol central que desempeñan las historias en el mundo islámico está directamente ligado a la predicación exhortativa. El imperativo ético de la religión islámica y el alcance de las historias en diversos géneros literarios han contribuido a hacer de la predicación una parte central de la experiencia musulmana. Los musulmanes tienen como modelo a seguir a Mahoma, quien a menudo es representado exhortando y predicando a su pueblo (Berkey 2001: 6), por lo que la predicación alcanza una enorme popularidad en el mundo islámico.

¹ Véase p. 457 de la traducción del *Libro del ascetismo*.

La tradición de la predicación popular consta de tres características principales: a) Las historias como recurso para muchos predicadores, principalmente, sobre profetas preislámicos y sobre los primeros musulmanes piadosos; b) la relación de la predicación y de la narración de historias con la transmisión del conocimiento religioso; c) el comienzo, durante el periodo medieval, tanto en la predicación como en la narración de historias del entrelazamiento con el sufismo (Berkey 2001: 19-20). Podemos afirmar que el papel de los *quṣṣāṣ* y de los *wu‘āz* fue el de transmitir un conocimiento religioso básico e instruir al pueblo llano. De hecho, Ibn al-Ġawzī (1116-1200) afirma que el predicador atrae hacia Dios a una gran cantidad de gente, mientras que un jurista, un tradicionista o un lector del *Corán* no pueden atraer a tal número de gente (Ibn al-Ġawzī [1116-1200] 1986: 144 *apud* Berkey 2001: 24).

La palabra *maw‘īza* (pl. *mawā‘id*) hace referencia a los discursos pronunciados por los predicadores (Kazimirski: s.v. وعظ) y tiene por objetivo recordar a alguien aquello que incita a retornar a Dios desde el pecado y a mejorar el comportamiento (*Al-Munġid*: s.v. وعظ). Pedersen también afirma que la raíz *w‘z* expresa impartir conocimiento y, a partir de este, inducir a un correcto comportamiento (Pedersen 1953: 227). La raíz *w‘z* aparece en el *Corán* con el sentido de “exhortación” (Cortés 1999: 13, 59, 85, 146, 215, 275, 302, 363) y se emplea para designar la actividad propia de los profetas (Jones 2012: 16). Podemos afirmar, pues, que el sermón es, esencialmente, un discurso oral o escrito pronunciado por el predicador y dirigido a una audiencia (Kienzle 2000: 151) con el objetivo de instruirla y exhortarla (Kienzle 2000: 155) y cuyo contenido se basa en un tema relacionado con la fe y la moral fundamentado en un texto sagrado (Kienzle 2000: 157). Este tipo de sermón tiene sus orígenes en la propia Biblia, pues en el Nuevo Testamento hallamos el célebre sermón de la montaña (Mt 5-8) pronunciado por Jesucristo, aunque es en la Edad Media cuando este género adquiere gran popularidad.

En el mundo islámico, es importante distinguir *ḥuṭba* de *maw‘īza*, pues mientras el primero se pronuncia en el servicio religioso del viernes, en la celebración de las fiestas o en servicios que tienen lugar en ocasiones especiales y debe pronunciarse desde un púlpito o lugar elevado¹; el discurso puede llevarse a cabo en cualquier momento y en cualquier lugar. Con respecto al contenido, ya se ha mencionado que la *ḥuṭba* podía tratar temas de carácter religioso en tiempos de paz, pero en tiempos turbulentos, estaba lejos

¹ Véase el apartado dedicado al conocimiento y a la elocuencia de este estudio.

de revestir un carácter piadoso. Sin embargo, la *maw'iza* siempre se ocupa de temática religiosa. La principal diferencia entre *huṭba* y *maw'iza* reside en que la *huṭba* está regida por una serie de rígidas normas rituales. Sin embargo, esto no quiere decir que la *maw'iza* pueda llevarse a cabo de cualquier manera, pues el predicador debe recitar los versos coránicos de pie y dar el sermón sentado para distinguirlo de la *huṭba*, que siempre se pronuncia de pie (Jones 2012: 161). Al igual que la *huṭba*, el sermón popular o *maw'iza* sigue sus propios rituales y presenta sus propias características generales: a) recitación de una letanía de apertura alabando a Dios como autoridad suprema y como creador de todas las cosas; b) recitación de versos coránicos; c) recitación del hadiz. Estos tres elementos son los que establecen el tema del discurso que sigue a continuación (Jones 2012: 171-172).

Conviene señalar que a menudo se han confundido los términos *qāṣṣ*, *mudakkir* y *wā'iz*. Tanto los críticos literarios, como los escritores y los predicadores a menudo emplean el término *wa'z* para describir el acto de predicar o el evento de la predicación, mientras que utilizan *maw'iza* para describir el texto oral o escrito del sermón exhortativo y *wā'iz* o *mudakkir* para designar a este tipo de orador (Jones 2012: 17).

Por otro lado, la actividad del *qāṣṣ* ha variado considerablemente a lo largo de los siglos, yendo desde la predicación en las mezquitas como una forma de exégesis coránica hasta la charlatanería. El verbo *qaṣṣa* tiene el sentido de “hablar, contar historias” y de “predicar” (*qaṣṣa 'ala al-nās*) (*EP²: s.v. kāṣṣ*). La actividad de los *quṣṣāṣ* era, en principio, desinteresada; de hecho, el asceta (*zāhid* o *nāsik*) tenía la obligación de predicar a la gente. Sin embargo, debido a la utilidad propagandística de los *quṣṣāṣ*, se impusieron medidas de restricción por parte de las autoridades para limitar la propaganda oral de los partidos opositores y también como consecuencia de las quejas de los hombres religiosos debido a los abusos que se cometían al citar tradiciones apócrifas que ponían en riesgo la auténtica tradición islámica. Los *quṣṣāṣ* no tardarán en identificarse con los mendigos y serán objeto de una dura crítica por parte de los intelectuales (*EP²: s.v. kāṣṣ*). Ibn al-Ğawzī (1116-1201) escribe *Kitāb al-quṣṣāṣ wa-l-mudakkirīn*, un manual para el predicador y, al mismo tiempo, una crítica hacia los predicadores deshonestos o impostores que introducen innovaciones (Ibn al- Ğawzī [1135-1201] 1986); al-Ḥawbarī (m. 1222) describe sus trucos en *Al-mujtār min kaṣf al-asrār* (1885: 33-38 *apud* Berkey 2001: 29): predicar sobre los horrores del Día de Juicio Final derramando lágrimas provocadas al remojar semillas de mostaza molidas en vinagre y aplicar la mezcla en pañuelos usados

para limpiarse la cara; o introducir entre la audiencia a un hombre que se presenta como judío o cristiano y, en respuesta al sermón, se levanta proclamando su conversión al Islam¹; al-Suyūṭī (1445-1505) es autor de la obra *Tahḏīr al-ḥawāṣṣmin akādīb al-quṣṣās* (*Advertencia a las élites contra las mentiras de los cuentacuentos*).

Parece que los piadosos musulmanes consideraron adecuado exaltar el sentimiento religioso de la masa indecisa, pero la función regular del *qāṣṣ* no existía aún en tiempos del Profeta. Posteriormente, se distinguió entre el *qāṣṣ* privado y el oficial, instituido por Mu‘āwiyya. A partir del siglo X, este *qāṣṣ* fue reemplazado por el *mudakkir* y por el *wā‘iz* (*EP*²: s.v. *ḳāṣṣ*). Ibn al-Ġawzī estableció la diferencia entre estos tres conceptos en su obra *Kitāb al-quṣṣās wa-l-mudakkirīn* ([1135-1201] 1986: 96-97):

- El *qāṣṣ* es quien dedica su atención a las historias del pasado, contándolas e interpretándolas.
- El *mudakkir* se encarga de informar a la humanidad de las bendiciones que Dios le ha otorgado, urgiendo a agradecérselo y a advirtiéndolo en contra de desobedecer.
- El *wā‘iz* debe infundir temor para ablandar los corazones.

Es este último concepto el que más nos interesa, pues Ibn Qutayba se refiere a los *mawā‘iz* en este apartado. El *wā‘iz* es el predicador que amonesta, pues su deber es pronunciar sermones que transmitan exhortaciones; y su presentación en público se denomina *maġlis al-wa‘z*. Como ya se ha señalado, este tipo de sermón puede realizarse en cualquier momento y en cualquier lugar, al contrario de lo que sucede con la *ḥuṭba*.

La audiencia del *wā‘iz* podía ser un grupo inmenso o una sola persona y, en principio, el sermón se dirigía a todo el mundo. A partir del siglo XI la función del *wā‘iz* se institucionalizó y el *wā‘iz* llegó a usarse con fines políticos e ideológicos (*EP*²: s.v. *wā‘iz*).

Los temas de estos discursos hablaban del estado transitorio de este mundo y de la vida, del temor a la muerte, de la debilidad del alma, de la pobreza, del Juicio Final, de la salvación, del arrepentimiento y también se exhortaba a la penitencia y a la renuncia de este mundo (*zuhd*). Estos temas confieren una faceta emocional a los círculos de

¹ Para profundizar sobre la controversia en torno a los predicadores y a los cuentacuentos, véase Berkey (2001: 22-35).

predicación medieval y, aún más importante, facilitan la manipulación de los sentimientos de los oyentes (provocando llanto, temor, arrepentimiento...), que es, al fin y al cabo, el objetivo del predicador (Berkey 2001: 58).

Los *wu‘āz* criticaban el empleo exagerado de la retórica, de tradiciones poco sólidas o de historias que incitaban a la búsqueda de intereses materiales. Los textos de estos sermones fueron transmitidos por al-Ġāhiz, Ibn Qutayba e Ibn ‘Abd Rabbihi (*EP²*: s.v. *wā‘iz*).

5.2.1. Los predicadores musulmanes más destacados

Ibn Nubāta (m. 984) e Ibn al-Ġawzī (1135-1201) están considerados como dos de los grandes predicadores islámicos. Sin embargo, no debemos olvidar al orador más famoso del Islam, ‘Alī b. Abī Ṭālib, ni al ya mencionado al-Ḥasan al-Baṣrī (642-728).

‘Alī b. Abī Ṭālib, además de ser uno de los cuatro califas ortodoxos, fue un excelente *ḥātib*. Ya hemos señalado la diferencia entre *ḥuṭba* y *maw‘iza*, sin embargo, los discursos de ‘Alī contienen muchas de las características que definen el sermón. Por este motivo, podemos considerar que muchos de los discursos que se le atribuyen son sermones, a pesar de que se pronuncien sobre el púlpito y en ocasiones señaladas. ‘Alī fue, por tanto, *ḥātib* y *wā‘iz*, ya que los cuatro temas principales de sus discursos son, básicamente, religiosos: a) adoración a Dios y obediencia a los preceptos de Mahoma; b) temporalidad de la vida humana; c) censura de este mundo con el fin de reducir las aspiraciones mundanas, d) exhortación a llevar una vida piadosa y a estar preparados para el Más Allá (Qutbuddin 2012: 205). Los sermones de ‘Alī se caracterizan por dirigirse directamente a la audiencia y por el empleo de estructuras enfáticas, preguntas retóricas y frases preceptivas. Todos estos elementos contribuyen a que los oyentes participen en el sermón, logrando así el objetivo del orador: la persuasión (Qutbuddin 2012: 221). Cabe señalar que Ibn Nubāta, del que hablaremos más adelante, aprendió de memoria los contenidos de la obra *Nahğ al-Balāğa* (al-Razī [siglo X] 2003), lo cual se refleja de manera evidente en sus sermones (Qutbuddin 2012: 224).

Al-Ḥasan al-Baṣrī fue un célebre predicador de época omeya, perteneciente a los *tābi‘ūn*¹. Su fama se basa en su sinceridad y en la rectitud de su personalidad religiosa, las cuales acusaron una profunda huella en sus contemporáneos a través de sus célebres

¹ Musulmanes de la segunda y tercera generación. Véase Abdel-Nour: s.v. *تابع*.

sermone y alocuciones, en las que no solo exhortaba a sus conciudadanos a no cometer pecados, sino que también les recomendaba considerar y organizar sus vidas bajo la perspectiva de la vida eterna. Estos sermones, de los que tan solo se han conservado fragmentos, constituyen una de las mejores muestras de la prosa árabe primitiva; y sus imágenes vivas y sus sorprendentes antítesis los sitúan dentro de la retórica elevada.

En dichos sermones, al-Ḥasan alerta contra una actitud mundana y contra el apego a las posesiones de este mundo. Otorga a lo mundano el término *munāfiq*¹, juzga rigurosamente los pecados y considera al pecador como plenamente responsable de sus actos, es decir, su actitud es completamente opuesta a la de la *qadariyya*² (*EF*²: s.v. *Al-Ḥaṣan al-Baṣrī*).

Por su parte, **Ibn Nubāta** fue predicador en la corte de Sayf al-Dawla, en la ciudad de Mayyāfāriqīn y de Aleppo. Sus sermones más célebres, *ḥuṭab ḡihādiyya*, reflejan la realidad de su tiempo: la guerra santa contra los bizantinos en la que participó Sayf al-Dawla. El pueblo veía en los sermones de Ibn Nubāta una explícita llamada al *ḡihād*.

Cada uno de sus sermones se compone de tres partes principales:

1. Alabanzas a Dios y oraciones dirigidas al Profeta.
2. Exhortación a creer en Dios y en el día del Juicio Final y a observar las leyes morales y religiosas, en particular el deber del *ḡihād*.
3. Llamada a la ayuda de Dios y a sus bendiciones, finalizando siempre con uno o más versículos del *Corán*.

A pesar de que se considera a Ibn Nubāta como *ḥāṭib*, podemos afirmar que también fue *wā'iz* (al igual que sucede con 'Alī), debido a los temas predominantes en sus sermones: la muerte y el día del Retorno. Estos sermones van dirigidos a los negligentes y a los distraídos, a los que creen en la eternidad de esta vida y a los que tienen sus corazones poseídos por la pasión. Ibn Nubāta afirma que la muerte no es la aniquilación total del ser, sino un traslado de una morada a otra, lo pasajero es, en realidad, la vida de este mundo.

También emplea el tópico del *ubi sunt*, pues recuerda a los pudientes lo que hizo la muerte con los ricos y poderosos que vivían en los altos palacios y en los castillos

¹ Hipócrita, impostor, falso devoto. Abdel-Nour: s.v. منافق.

² Al igual que Ibn Qutayba. Véase Yáñez (2016: 213-218).

fortificados: están enterrados en sus tumbas como los demás. Ibn Nubāta nos aconseja que guardemos los méritos de este mundo para el venidero, pues tan solo nuestras obras quedarán registradas. De esta manera, nos empuja a seguir el ejemplo de los ascetas, quienes, según él, son los que más temen a Dios.

Los críticos afirman que Ibn Nubāta dominaba la lengua árabe con extraordinaria destreza, poniendo de relieve su elocuencia, su expresividad y su rico vocabulario, todo ello influido por el estilo de ‘Alī b. Abī Ṭālib, como ya indicamos anteriormente.

5.2.2. Contenido de los discursos del *Libro del ascetismo*

Ibn Qutayba recoge en este apartado algunos sermones y discursos elocuentes de ascetas, como al-Ḥasan al-Baṣrī, así como fragmentos de diálogos o sentencias pronunciadas por diversos personajes que no eran necesariamente ascetas. El tema central sobre el que gira este último apartado es, por supuesto, el ascetismo y sus diferentes aspectos:

- **Diversas definiciones del ascetismo:**

Dijo al-Fuḍayl b. ‘Iyād: “La base del ascetismo es estar satisfecho con Dios”¹.

Dijo un asceta: “El ascetismo puro y completo es no tomar nada de este mundo y no dejarlo más que a Dios. Si eres así, lo que hayas tomado será una renuncia y tu actitud hacia Dios a este respecto, será un beneficio. La renuncia íntegra y plena a este mundo es no llevarse nada de él y no dejarlo más que para él. Si eres así, tu renuncia será una adquisición y lo que se te haya escapado de él será una pena”.²

- **La importancia de nuestras acciones para el Más Allá:**

Dijo en su discurso: “Vuestra comunidad es la última y vosotros sois los últimos de vuestra comunidad, habéis sido elegidos rápido. ¡A qué esperáis! ¿Acaso queréis verlo con vuestros propios ojos? Como si... ¡Quita, largo! Este mundo se fue de cierta manera, con sus bienes y las obras permanecieron como collares en los cuellos de los hombres.”³

- **El arrepentimiento de nuestros pecados y la obediencia a Dios:**

Llama al arrepentimiento al que huye de las buenas obras, tómate tiempo con el que es firme en ellas, siendo generoso como los vecinos, abre la puerta de la abundancia con una buena confianza.⁴

¹ Véase p. 523 de la traducción del *Libro del ascetismo*

² Véase pp. 541-542 de la traducción del *Libro del ascetismo*

³ Véase p. 511 de la traducción del *Libro del ascetismo*

⁴ Véase p. 512 de la traducción del *Libro del ascetismo*

- **La insignificancia de lo terrenal y el peligro de abandonarse a los placeres mundanos:**

Vi a nuestras almas incapaces de buscar lo esperado que se les prometió e incapaces de huir de lo peligroso, de lo que fueron advertidas, hasta el punto de que esto las traicionó, entonces se debilitó en ellas la intención y mermó la precaución; se apoderó de ellas el error y la imprudencia y se avivó el deseo. Esto las incitó a revolcarse en las ignominias de los placeres, sabiendo que su consecuencia es el arrepentimiento, su fruto, el castigo, y su destino el Infierno si Dios no perdona.¹

- **Los compañeros de Dios son quienes renuncian a este mundo (*zuhhād*):**

Los discípulos de Cristo preguntaron a Jesús, la paz sea con él, diciéndole: “Oh espíritu de Dios, ¿quiénes son los amigos de Dios?”; dijo: “Son los que miran hacia el fondo de este mundo mientras la gente mira lo superficial, miran lo que vendrá en este mundo cuando la gente mira hacia lo inmediato, matan aquello que temen que los mate, abandonan lo que saben que los abandonará. Cuando pedían mucho encontraban poco, la alegría por aquello que lograron en él se convertía en tristeza, los dones que se le cruzaban los rechazaban y si se les ponía delante alguien con una posición elevada sin razón, lo humillaban, pues ellos son enemigos de los sucesos que incitan a la gente a reconciliarse y son la paz para los que se enemistan.”²

- **Dar las gracias a Dios con un corazón libre:**

Dijo: “Alabar a Dios no consiste en alabarlo con tu lengua mientras tu corazón se ciñe a las desgracias, sino que consiste en alabarlo con tu lengua mientras tu corazón está entregado y satisfecho”.³

Como es habitual en nuestro autor, entre estos discursos y palabras elocuentes hallamos intercalados algunos poemas. Los poemas ascéticos se conocen como *zuhdiyyāt*. La *zuhdiyya* surgió entre los siglos VIII-IX y es un género que expresa no solo la renuncia al mundo material (*zuhd*), sino también una piedad musulmana general, el temor a Dios y la exhortación a recordar que somos mortales y que debemos adoptar un comportamiento austero (*EP*: s.v. *zuhdiyya*).

Los temas de las *zuhdiyyāt* tienen su origen en la poesía preislámica, concretamente, en las evocaciones de la mortalidad del hombre y de los efectos devastadores del tiempo y se designa con el término *ḥikma* (“sabiduría”). Sin embargo, existen diferencias entre ambos géneros, pues a diferencia de la poesía pre-islámica, los temas elegiacos y religiosos de la *zuhdiyya* reconocen la vida después de la muerte y

¹ Véase pp. 513 de la traducción del *Libro del ascetismo*.

² Véase p. 518 de la traducción del *Libro del ascetismo*.

³ Véase p. 523 de la traducción del *Libro del ascetismo*.

constan de referencias a los poetas bíblicos. Se considera que el padre de este género fue el poeta cristiano ‘Adī b. Zayd (m. 600), pues fue el primero en usar el tópico del *ubi sunt* heredado, quizá, de los primeros cristianos de la zona, el cual, posteriormente, fue islamizado (*EF*²: s.v. *zuhdiyya*).

Uno de los autores más célebres de *zuhdiyyāt* fue Abū l-‘Atāhiya (748-825), seguido de Maḥmūd al-Warrāq (m. 845), ambos citados por Ibn Qutayba.

Abū l-‘Atāhiya se consagró a la poesía ascética tras cultivar los grandes géneros de la poesía árabe, como el *ghazal*. Compuso gran cantidad de sermones en verso que hablaban, principalmente, sobre el horror de la muerte que pone a todos al mismo nivel (*EF*²: s.v. *Abū l-‘Atāhiya*) o, como sucede en el *Libro del ascetismo*, sobre la devoción y la obediencia a Dios:

Obedece a Dios con todo tu empeño,
de modo deliberado o no intencionado,
de tu señor sé un subordinado,
igual que obediencia pides a tu subyugado.¹

También encontramos en esta obra otras *zuhdiyyāt* atribuidas a poetas dedicados a otros géneros. Tal es el caso de Muḥammad b. Ḥāzim (siglos VIII-IX), considerado como un poeta saṭirico, pero también autor de poemas moralizantes (*EF*²: s.v. *Muḥammad b. Ḥāzim*); de Waḍḍāḥ al-Yaman, autor de *ghazal* y, según A. Arazi, las premisas de la poesía del amor cortés reciben su forma definitiva con Waḍḍāḥ (*EF*²: s.v. *Waḍḍāḥ*). Asimismo, Ibn Qutayba también incluye la poesía de un poeta pre-islámico, Umayya b. Abī l-Ṣalt (*EF*²: s.v. *Umayya b. Abī-l-Ṣalt*), contemporáneo el profeta Mahoma.

¹ Véase p. 538 de la traducción.

6. Conclusiones

La primera parte del *Libro del ascetismo* está dedicada, como hemos observado, a los ejercicios espirituales que suponen un continuo trabajo en el que se progresa en el acercamiento a Dios, pues el *zuhd* es la vía practicada para lograr la absoluta satisfacción de Dios.

Podríamos dividir esta primera parte en tres subapartados:

1. Introducción en la que se recogen las revelaciones de Dios a los profetas, vistos como perfectos modelos de ascetas y guías para el Profeta Mahoma.

2. Ejercicios espirituales para lograr un mayor acercamiento a Dios.

3. Actitudes que se han de adoptar ante la muerte, ante la vejez y ante el mundo terrenal.

El primer subapartado nos introduce en el mundo de los primeros renunciantes, *zuhhād*, quienes abandonaron su vida mundana para transmitir las revelaciones que Dios les hizo. Estos *zuhhād* son los profetas del Antiguo Testamento, de los que Ibn Qutayba tan solo escoge a algunos de los más importantes. El objetivo que persigue nuestro autor en este primer apartado es dejar constancia de que los profetas son los más cercanos a Dios, pues Él se dirige a ellos directamente, es decir, los profetas gozan del privilegio de comunicarse con Dios sin intermediarios y están más cerca de Él. Por tanto, si el objetivo del *zuhd* es lograr un acercamiento a Dios, el *zāhid* debería seguir el ejemplo de profetas como Abraham, David, Isaías, etc, y, principalmente, de Jesús, por ser el más citado, lo cual podría indicar que goza de cierta preeminencia entre los demás profetas. De hecho, si atendemos al *Corán*, vemos que Jesús ocupa una posición preponderante en el Islam, pues es palabra de Dios y un espíritu de Él (4:171) y fue fortalecido con el Espíritu Santo (2:253).

Parece sorprendente el hecho de que no se cite a Mahoma ni una sola vez. Sin embargo, no es así si tenemos en cuenta que, debido a que las revelaciones de Dios a Mahoma conforman el *Corán*, por lo que no es necesario dar cuenta de ellas, ya que son conocidas por todo musulmán, a diferencia de lo que sucede con el contenido del Antiguo y del Nuevo Testamento.

Una vez establecido esto, Ibn Qutayba habla de diferentes aspectos relacionados con el ascetismo. Se trata de ejercicios espirituales voluntarios que, junto a la práctica de las actividades obligatorias para el musulmán, tienen como objetivo alcanzar una mayor proximidad con Dios: la oración voluntaria, la *munāğāt*, el llanto y la oración nocturna. Sin embargo, nuestro autor no se dedica a explicar la realización o las normas de estas prácticas, sino que se centra en transmitir lo que otros han dicho sobre ellas, por ejemplo, oraciones voluntarias dichas por el Profeta o por Jesucristo, las razones por las que se debe llorar o la importancia de la oración nocturna. Todo ello, como es habitual en nuestro autor, adornado con poemas que tratan estos temas.

Finalmente, Ibn Qutayba reproduce lo dicho por diferentes personajes acerca de la muerte, la vejez y el mundo terrenal, aspectos, como ya hemos visto, fundamentales dentro del ascetismo y sobre los que volveremos cuando hablemos de la poesía ascética (*zuhdiyya*).

En esta primera parte del *Libro del Ascetismo*, nuestro autor recoge diversos aspectos del ascetismo y escoge dichos, sentencias, anécdotas y poemas que hablan sobre estos temas. Esta selección no es aleatoria, sino que responde al gusto de Ibn Qutayba por la belleza del lenguaje y por la elocuencia del árabe. Esta es la razón por la que, como vimos al comienzo, afirma que *El Libro del Ascetismo* está próximo al *Libro del Saber y de la Elocuencia*.

La relación que se establece entre la elocuencia y el ascetismo no es un producto de nuestro autor, sino que, como ya sucede en el *Libro del Saber y de la Elocuencia*, sigue muy de cerca a al-Ġāhiz, quien en su obra *K. al-bayān wa-l-tabayīn*, también dedica un capítulo al *zuhd*. Al-Ġāhiz, al igual que nuestro autor, no se siente atraído por el ascetismo en sí, sino por la elocuencia en relación con el ascetismo y su obra es la más antigua que proporciona los ejemplos de elocuencia de estos *zuhhād* (Pellat 1953: 95). Sin embargo, Ibn Qutayba ofrece una organización muy diferente a la de al-Ġāhiz ya que, siguiendo un orden lógico, reproduce lo dicho sobre aspectos clave del *zuhd* con el fin de introducirnos en este tema para, a continuación, dedicarse de lleno a la calidad oratoria de los sermones y textos de varios *zuhhād* y a lo dicho por varios personajes en relación con el *zuhd*.

Existe una clara relación entre la *maw'izā* y el *zuhd*, atestiguada en los Títulos de numerosos trabajos. Ejemplo de ello es la obra de Ibn Ḥanbal (m. 855), *K. al-zuhd*, en la que hayamos uno de sus capítulos titulado *Zuhd 'Īsā 'alayhi al-salām wa-mawā'izih*, es

decir, *La renuncia de Jesús, la paz sea con él, y sus sermones* (Ibn Ḥanbal [m. 855] 1981: 187). Siguiendo a al-Ġāhiz y a Ibn Qutayba, Ibn ‘Abd Rabbihi trata la predicación exhortativa en el capítulo *El libro de la esmeralda sobre el sermón exhortativo y el ascetismo* (Ibn ‘Abd Rabbihi [860-940] 2006: 81-182), lo cual indica que la exhortación forma parte del discurso ascético (Jones 2012: 163). Además, como podemos observar en el trabajo de nuestro autor, los sermones hablan sobre tópicos del ascetismo, tal y como hemos señalado anteriormente. Otras obras posteriores sobre zuhd y que incluyen el término *mawā‘iz* en su Título son *K. al- mawā‘iz al-mazmūma fī-l-zuhd* de Ibn Abī Zamanīn (m. 950) y *Al- mawā‘iz wa-l-raqā‘iq* de al-Ahwāzī (m. 1054).

Los tratados que tratan de *zuhd* y *mawā‘iz* no son exclusivos de oriente, sino que también gozaron de difusión en el Magreb y en el al-Ándalus medievales, siendo Abū Bakr b. al-‘Arabī (siglo XII) el autor citado de manera más frecuente como transmisor de obras de *zuhd* en al-Ándalus (Vizcaíno 1991: 424), mientras que los principales autores andalusíes de este tipo de obras son Muḥammad al-Turtūšī (m. 1126), Yūnus b. Muġīt (m. 1037), Ibn Abī Zamanīn (m. 1008) y Abū l-Walīd al-Bāġī (m. 1081) (Vizcaíno 1991: 424). Con respecto a las obras orientales que gozaron de más difusión, destacamos: *Dīkr al-mawā‘iz* de Abū Bakr b. Abī Dunya (m. 894); *Faḍl ‘Āšūrā’* de Abū Ḍarr ‘Abd al-Harawī (m. 1044); *Mawā‘iz al-anbiyā’* de Abū ‘Ubayd (m. 838); o *Maw‘iza* de Dā‘ūd b. Ġahwar (Vizcaíno 1991: 427-428)¹. A pesar de que Juan M. Vizcaíno no lo mencione, no podemos dejar de recalcar la importancia de Ibn ‘Abd Rabbihi como transmisor de la obra *‘Uyūn al-Aḥbār* de Ibn Qutayba en al-Ándalus.

La eficacia de la elocuencia es el motor que mueve a nuestro autor a recoger testimonios de discursos y palabras elocuentes, pues, citando a Linda G. Jones “la elocuencia es más que una cualidad ascética en la tradición homilética islámica; constituye el poder retórico y simbólico a través del cual un orador persuade y conmueve a su audiencia y vence a los enemigos de su mecenas” (2007: 91).

¹ Sobre los sermones exhortativos en al-Ándalus y el Magreb, véase Jones (2007: 73-100; 2012: 168-183).

El Libro del ascetismo

Índice de nombres propios

A

- ‘Abbās (al-), 440
- ‘Abbās b. Ṭālib (al-), 474
- ‘Abd Allāh, 448
- ‘Abd Allāh b. ‘Abd al-‘Azīz, 524
- ‘Abd Allāh b. ‘Abd al-Raḥmān, 498
- ‘Abd Allāh b. Abī Awfā, 439
- ‘Abd Allāh b. ‘Amr b. al-‘Āṣ, 453
- ‘Abd Allāh b. ‘Aqīl al-Kilābī, 532
- ‘Abd Allāh b. Bakr b. Ḥabīb al-Sahmī, 527
- ‘Abd Allāh b. Dāwūd, 459
- ‘Abd Allāh b. Ḥafṣ al-Ṭāḥī, 492
- ‘Abd Allāh b. Hārūn, 451
- ‘Abd Allāh b. ‘Īsā, 461
- ‘Abd Allāh b. al-Mubārak, 440, 458, 471, 506, 521, 522, 524
- ‘Abd Allāh b. Sa‘īd b. Abī Hind, 527
- ‘Abd Allāh b. Ṭa‘laba al-Ḥanafī, 524
- ‘Abd Allāh b. ‘Umar, 441
- ‘Abd Allāh b. al-Zubayr, 438
- ‘Abd al-‘Azīz b. Abī Salama al-Māḡišūn, 476
- ‘Abd al-‘Azīz b. Marzūq, 455
- ‘Abd al-Ġabbār b. Kulayb, 448
- ‘Abd al-Ġalīl b. ‘Aṭīyya, 482
- ‘Abd al-Ḥamīd al-Kātib, 485
- ‘Abd al-Malik b. ‘Abd al-‘Azīz, 529
- ‘Abd al-Malik b. Abġar, 523
- ‘Abd al-Malik b. Marwān (Abū ‘Abd al-Malik), 440, 484
- ‘Abd al-Malik b. ‘Umayr, 470, 480
- ‘Abd al-Man‘am, 434
- ‘Abd al-Mun‘im, 426, 442, 443
- ‘Abd al-Qāhir b. al-Sarī, 486
- ‘Abd al-Raḥmān, 426, 434, 442, 443
- ‘Abd al-Raḥmān b. ‘Abd Allāh, 526
- ‘Abd al-Raḥmān al-‘Abdī, 481, 517
- ‘Abd al-Raḥmān b. al-Ḥusayn al-Sa‘īdī, 477
- ‘Abd al-Raḥmān b. Yazīd, 460
- ‘Abd al-Raḥmān b. Yazīd b. Mu‘āwiyya, 524
- ‘Abd al-Raḥmān b. Ziyād, 447
- ‘Abd al-Raḥmān al-Muḥārabī, 432
- ‘Abd al-Ṣamd b. Yazīd, 530
- ‘Abd al-Wahāb b. Ward, 471
- ‘Abd al-Wāḥid b. Abī ‘Awn, 476
- ‘Abd al-Wāḥid b. al-Ḥaṭṭāb, 498
- ‘Abd al-Wāḥid b. Zayd, 449

‘Abda b. ‘Abd Allāh, 439, 480
 ‘Abda al-Şaffār, 472
 Abraham, 427, 432, 434, 436, 444, 474
 Abū Aḥmad, 471
 Abū ‘Alqama, 460
 Abū ‘Āşim, 455
 Abū al-‘Atāhiya, 493, 538, 539
 Abū al-Dardā’, 469, 498, 522, 524
 Abū Dāwūd, 482
 Abū Ḥanīfa, 531
 Abū al-Ḥasan, 452
 Abū Ḥātim al-Siġistānī, 453, 461, 482, 525
 Abū Hurayra, 460, 471
 Abū Ishāq, 453, 454, 475, 528
 Abū al-Ḥaṭṭāb, 482
 Abū Mas‘ūd al-Dārimī, 439, 452, 493
 Abū Mu‘āwiyya, 454
 Abū Nuwās, 498
 Abū Sahl (Bişr b. al-Mu‘tamir), 480, 522
 Abū Sa‘īd al-Muşşīşī, 518, 527
 Abū Sufyān al-Ġanawī, 442
 Abū ‘Ubayda, 483
 Abū Usāma, 475, 523
 Abū al-Yaqzān, 472
 ‘Adī b. Zayd, 464, 479, 509
 Aḥmad b. ‘Abd Allāh b. Yūnis, 450
 ‘Ā’iṣa, 439, 446, 445, 476, 534
 Aḥfaş (al-), 464
 ‘Alā’ b. al-Faḍl, 472
 ‘Alā’ b. Kaṭīr, 442
 ‘Alā’ b. al-Musayib, 455
 ‘Alī b. Abī Ṭālib, 445, 460, 496, 518, 519, 521, 525, 536, 537
 ‘Alī b. al-Ġahm, 480
 ‘Alī b. al-Ḥusayn, 497, 539
 ‘Alī b. Muḥammad, 480, 522
 ‘Alī b. Zayd, 494
 A‘maş (al-), 521, 530
 ‘Āmir b. ‘Abd Qays, 535
 ‘Amr, 475
 ‘Amr b. ‘Anbasa, 482
 ‘Amr b. al-‘Āş, 453, 472
 ‘Amr b. Dīnār, 481
 ‘Amr b. Ḥamza, 529
 ‘Amr b. Marra, 494
 ‘Amr b. Munabbih, 518
 ‘Amr b. ‘Ubayd, 450, 504
 ‘Amr b. ‘Utba, 517
 Anas b. Mālik, 439, 452, 478, 493
 Aş‘at, 457
 ‘Āşim b. Ḥamīd, 439
 Aşma‘ī (al-), 461, 470, 474, 482, 526, 531, 532, 533
 ‘Aṭā’ al-Ḥurāsānī, 460

‘Aṭā’ al-Sulamī, 449

‘Aṭā’ b. al-Sā’ib, 459

Awfā b. Dalhim, 518

‘Awn b. ‘Abd Allāh, 517, 519

‘Awn b. ‘Abd Allāh b. ‘Utba, 519

Awzā’ī (al-), 441, 453, 458, 506, 526

Ayyūb, 440, 531, 538

Āzāḍ Mard b. al-Hizbiḍ, 472

Azdī (al-), 449

B

Bahz b. Ḥakīm, 531

Bakkār b. ‘Abd Allāh, 528

Bakr b. ‘Abd Allāh, 447, 497, 533

Bašīr b. Ka’b, 494

Bišr b. al-Ḥarīṭ, 525

Bišr b. Mušliḥ, 527

D, Ḍ, Ḍ

Ḍaḥḥāk b. Sufyān, 494

Ḍamra b. Rabī‘a, 525

Ḍarr b. ‘Umar b. Ḍarr, 476

David, 427, 443, 451

Dāwūd b. Abī Hind, 529

Dāwūd b. al-Muḥabbir, 498

Dawūd al-Ṭā’ī, 451, 462, 477

Ḍirār b. ‘Amr (al-Ḍabī), 483

F

Faḍl b. ‘Isā al-Rāqāšī, 446

Fāṭima, 477

Fayāḍ (al-), 518

Fuḍayl b. ‘Iyāḍ (al-), 460, 523, 524, 526, 528, 530

G, Ğ, Ğ

Ğābir, 481

Gabriel, 437, 506, 507

Ğa‘far (Abū ‘Abd Allāh Ğa‘far al-Šādiq), 455

Ğa‘far b. Abī Ğa‘far, 481

Ğa‘far b. Burqān, 432

Ğa‘far b. Sulaymān, 462, 527

Ğālib b. ‘Ubayd Allāh, 456

Ğarīr b. Ṭa‘laba, 439, 479

Ğarīr b. ‘Uṭmān, 523

Ğaylān, 512

Ğu‘fī, 460

H, Ḥ, Ḥ

Ḥabīb al-‘Adawī, 494

Ḥağğāğ (al-), 438, 486, 531

Ḥakam b. ‘Uṭmān (al-), 473

Ḥalaf b. Tamīm, 425, 448, 528

Ḥālīd b. Abī ‘Umrān, 440

Ḥālīd b. Ma‘dān, 534

Ḥālīd b. Mingāb, 448

Ḥālīd b. Šafwān, 508, 532

Ḥalīl b. Aḥmad, 464

Ḥamīd b. Hilāl, 475

- Ḥammād al-Rāwiya, 448
- Ḥammād b. Salama, 458, 459, 527
- Ḥammād b. Zayd, 523
- Ḥansā', 457
- Harim b. Ḥibbān, 475
- Ḥārīt b. 'Inba, al-, 442
- Hārūn al-Rašīd, 532
- Hārūn b. 'Antara, 494
- Hārūn b. Mūsà, 494
- Ḥasan b. 'Alī (al-), 455, 477, 494, 521, 522
- Ḥasan al-Bašrī (al-), 455, 459, 487, 510, 521, 522, 527, 528, 535, 537
- Ḥassān b. 'Uṭayya, 441
- Hilāl b. Isāf, 470
- Ḥirāš, 493
- Hišām b. 'Abd al-Malik, 505, 509, 530
- Hišām b. al-Ġāzī, 460
- Hišām al-Dastawā'ī, 448
- Ḥuḍayfa b. al-Yamān, 536, 539
- Ḥufāf (al-), 439
- Ḥumayd (ġ?), 527
- Ḥumayd b. Ṭawr al-Hilālī, 484
- Ḥumayd al-Ṭawīl, 481
- Ḥurayṭ, 465
- Ḥuṣayn b. 'Abd al-Raḥmān, 459
- Ḥusayn b. 'Alī (al-), 477, 523
- Ḥusayn b. 'Alī al-Ġu'fi, 440
- Ḥusayn b. Ḥasan al-Marwazī, 439, 521
- Ḥusayn b. Ḥusayn, 440
- I**
- Ibn 'Abbās, 443, 455, 527
- Ibn Abī Fanan, 483
- Ibn Abī al-Ḥawārī, 456, 457, 528, 531
- Ibn Abī Qays, 494
- Ibn 'Ā'īša, 446, 450
- Ibn 'Awn, 450
- Ibn 'Ayyāš, 531
- Ibn Ḥaddāq, 470
- Ibn Lahī'a, 453
- Ibn Mas'ūd, 497
- Ibn Muḥayrīz, 523
- Ibn al-Sammāk, 477, 533
- Ibn Sīrīn (Muḥammad), 510, 539
- Ibn 'Umar, 527
- Ibn Yūsuf al-Taymī, 486
- Ibrāhīm, 448, 459, 461, 526
- Ibrāhīm b. 'Abd Allāh b. Muslim, 528
- Ibrāhīm b. Adham, 448, 496, 525, 528
- Ibrāhīm b. 'Īsà, 461
- Ibrāhīm b. Ismā'īl, 534
- Ibrāhīm b. al-Mahdī, 464
- Ifrīqī (al-), 460
- 'Imāra b. Zādān, 480
- 'Īsà b. Maymūn, 461

- ʿĪsà b. ʿUqba, 530
 ʿĪsà b. Yūnus, 526, 527
 Isaac, 432, 434, 436, 444
 Ishāq b. Manṣūr, 480
 Ishāq b. Rāhwayh, 440
 Ishāq b. Sulaymān, 471, 518, 523
 Ismael, 461
 Ismāʿīl b. Abī Ḥālid, 480
 Ismāʿīl b. ʿAyyāš, 469
 Isrāʾīl, 440
 Iyās b. Qatāda, 488
- J**
- Jacob, 444, 474
 Jesús, 430, 431, 433, 442, 459, 517
 Job, 523
 José, 426, 437, 444, 455
 Juan (el Bautista), 453, 454
- K**
- Kaʿb al-Ḥibr, 438
 Kalbī (al-), 440
 Kumayl, 521
 Kumayt (al-), 484
 Kuṭayyir, 496
- L**
- Labīd, 469, 486
- M**
- Mahdī (al-), 500
 Maḥmūd al-Warrāq, 491, 539
 Mahoma, 475, 504, 506, 507, 508, 511, 542
 Makḥūl, 506, 526, 529
 Mālik b. Ḍayḡam, 474
 Mālik b. Dīnār, 449, 455, 462, 465, 525, 533
 Mālik b. Miḡwal, 460
 Maʿmar, 458, 521, 522
 Maʾmūn (al-), 498
 Manasés, 426
 Manṣūr, 470
 Manṣūr (al-), 473, 501, 503, 504, 506
 Manṣūr b. ʿAmmār, 534
 Misʿar, 517
 Moisés, 429, 435, 528
 Moisés (hijo de Manasés), 426
 Muʿāḍ b. Ḡabal, 471, 482, 519
 Muʿamar, 474
 Muʿāwiyya b. ʿAmr, 453
 Muʿāwiyya b. Qurra, 524
 Muḡīra b. Šuʿba (al-), 458
 Muḥammad b. ʿAbd Allāh al-Anṣārī, 531
 Muḥammad b. ʿAbd al-ʿAzīz, 450
 Muḥammad b. Aḥmad b. Yūnis, 476
 Muḥammad b. ʿAwn, 461
 Muḥammad b. Bašar al-ʿAbdī, 445

Muḥammad b. Dāwūd, 461, 474, 479, 494, 530
Muḥammad b. Fuḍayl, 431, 455, 470, 498
Muḥammad b. al-Ḥanafiyya, 497
Muḥammad b. Ḥassān, 483
Muḥammad b. Ḥāzim, 538
Muḥammad b. Ismāʿīl, 472
Muḥammad b. Kaʿb, 461, 535
Muḥammad b. Kaʿb al-Qurazī, 510
Muḥammad b. Marzūq, 462
Muḥammad b. Muṣʿab, 477
Muḥammad b. al-Naḍr al-Ḥārītī, 445, 526, 529
Muḥammad b. Naṣr, 462
Muḥammad b. Saʿīd al-Quzwaynī, 494
Muḥammad b. Sallām al-Ġumḥī, 486, 493
Muḥammad b. Sulaymān, 478
Muḥammad b. ʿUbayd, 425, 443, 448, 453, 475, 476, 481, 527, 531
Muḥammad b. ʿUmar, 446
Muḥammad b. Wāsiʿ, 445, 455, 497, 530
Muḥammad b. Ziyād al-Ziyādī, 527
Muḥāribī (al-), 460, 470
Muḥtār (al-), 522
Murra, 450
Mūsà b. Masʿūd al-Nahdī, 448

Musayka, 534
Muslim b. Ibrāhīm, 527, 529
Muslim b. al-Walīd, 467
Muʿtamir b. Sulaymān, 455
Muṭarrif b. ʿAbd Allāh, 458

N

Nābiġa (al-), 536
Namir b. Tawlab (al-), 485
Naṣīḥ al-Asadī, 534
Noé, 434, 469, 479

Q

Qāsim b. Muḥammad (al-), 476
Qays b. ʿĀsim, 488
Qudāma b. Ḥamāṭa al-Ḍibbī, 448
Qutayba b. Muslim, 486

R

Rabāḥ, 458
Rabīʿ (al-), 473, 504, 506
Rabīʿ b. Bazza (al-), 474
Rabīʿ b. Ḥayṭam, 470, 475, 537
Rabīʿ b. Ṣabīḥ (al-), 481
Ribʿī b. Ḥirāš, 480

S, Š, Ş

Šaʿbī (al-), 469, 510, 526
Šabīb b. Šayba, 531
Šaddād b. Aws, 441
Sadī (al-), 460

- Šahr b. Ḥawšab, 482
- Sa'īd b. Abī 'Arūba, 531
- Sa'īd b. 'Amr, 530
- Sa'īd b. Nuşayr, 455, 474
- Sa'īd b. 'Umar al-Kindī, 530
- Şālih al-Marrī, 467
- Şālih b. 'Abd al-Ġalīl, 500
- Sālim, 530
- Sālim b. 'Abd Allāh, 441
- Sālim b. Abī al-Ġa'd, 498
- Sālim b. Bašīr b. Ḥaġal, 471
- Sālim b. Sālim al-Balhī, 528
- Sālim al-Ḥawwāş, 525
- Sallām b. Abī Muṭī', 450
- Salmān, 522, 536
- Şalt b. Mas'ūd (al-), 479
- Şaqīq b. Salama, 521
- Sarī b. Yaḥyà (al-), 525, 528
- Şarīk, 470
- Sayyār, 455
- Sibawayhi, 475
- Sufyān al-Ṭawrī (Abū 'Abd Allāh), 448, 532, 537
- Sufyān b. 'Uyayna (Ibn 'Uyayna), 440, 443, 446, 458, 479, 481, 525
- Sulaym b. Mañşūr, 451
- Sulaymān b. 'Abd al-Malik, 525, 535
- Sulaymān b. 'Alī, 481
- Sulaymān b. al-Muġīra, 475, 530
- Šuraḥbīl b. Muslim, 469
- Šurayḥ b. 'Abīd, 523
- Šurayḥ b. al-Nu'mān, 476
- T, Ṭ, Ṭ**
- Ṭābit, 480, 530
- Ṭābit al-Banānī, 458, 481
- Ṭābit b. Sa'īd, 453
- Ṭanāfisī (al-), 465
- Ṭirimmāḥ (al-), 468
- U**
- 'Ubayd Allāh b. Mūsà, 480
- 'Ubayd Allāh b. 'Umar, 528
- 'Ubayd Allāh b. 'Umayr, 470
- 'Ubayd Allāh b. Zaḥr, 440
- 'Ubayd b. al-Abraş, 489
- 'Ubayd b. Şarya al-Ġurhumī, 465
- 'Ubayd b. 'Umayr, 481
- 'Ubayda b. Halāl al-Ṭaqafī, 459
- 'Ufayra al-'Ābida, 456
- 'Umar II b. 'Abd al-'Azīz, 440, 461, 471, 474, 510, 518, 531, 535
- 'Umar b. Ḍarr, 457, 476
- 'Umar b. Ġarīr al-Muhāġirī, 476
- 'Umar b. Hubayra, 510
- 'Umar b. 'Imrān, 442
- 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb, 440, 441, 458, 459, 476, 492, 507

‘Umar b. al-Mubārak al-Ḥazā‘ī, 492
‘Umāra b. ‘Aqīl, 488
‘Umayr b. Ḥabīb, 459
Umayya b. Abī al-Ṣalt, 472, 540
Umm Ḡassān, 481, 482
‘Umrān b. Salīm, 431
‘Urwa b. Ruwaim, 506
‘Urwa b. al-Zubayr, 452
‘Uryān b. al-Hayṭam (al-), 484
‘Utayba b. Sim‘ān, 534
‘Utba Abū al-Walīd, 452
‘Utbī (al-), 453, 494, 517, 525
‘Uṭmān b. Abī al-‘Ātika, 451
‘Uṭmān b. ‘Affān, 535
‘Uzayr, 434, 435, 436

W

Waḍḍāḥ al-Yaman, 540
Wahb b. Munabbih, 425, 426, 429, 432, 434, 442, 443, 494
Wakī‘, 470, 517, 519, 522, 531, 534
Walīd b. Muslim (al-), 441, 451, 460
Wuhayb b. al-Ward, 469, 497

Y

Yaḥyà b. Abī Kaṭīr, 458
Yaḥyà b. Ādam, 471
Yaḥyà b. Ayyūb, 440

Yaḥyà b. Ḥālīd, 495
Yaḥyà b. Sa‘d al-Sa‘dī, 517
Yaḥyà b. Sulaymān, 528
Ya‘lā b. ‘Ubayd, 461
Ya‘qūb, 527
Yazdād b. Asad, 465
Yazīd, 534
Yazīd b. Hārūn, 448
Yazīd b. Ḥayyān, 530
Yazīd b. Mu‘āwiyya, 510, 524
Yazīd b. Yazīd, 460
Yazīd al-Raqāšī, 454, 457, 458
Yūnus b. Ḥabīb, 441, 483, 493
Yūnus b. ‘Ubayd, 521
Yūsuf b. Asbāt, 522, 525
Yūsuf b. ‘Umar, 508

Z, Ḥ

Zakarīa b. Yaḥyà b. Nāfi‘ al-Azdī, 492
Zayd al-‘Ammī, 517
Zayd b. al-Ḥubāb, 439
Zayd al-Ḥamīrī, 457
Ziyād b. Ḥudayr al-Asadī, 448
Ziyād b. ‘Ilāqa, 458
Zubayd al-Yāmī, 450, 518
Zuhayr, 450
Zurāra b. Awfā, 531

Conclusiones generales

El *Libro del saber y de la elocuencia* y el *Libro del ascetismo* están contruidos en torno a la elocuencia y a la retórica. La belleza de la expresión es lo que mueve a Ibn Qutayba a recopilar las palabras dichas por otros personajes sobre diferentes temas. Estos temas están organizados siguiendo un orden lógico. Como ya hemos visto, los temas que se recogen en el *Libro del saber y de la elocuencia* son:

1. El conocimiento: su búsqueda, las condiciones del hombre sabio, los frutos del saber.
2. El *Corán* y sus almocríes: tipos de lectores del *Corán*, dichos del Profeta sobre el *Corán*, cómo ha de ser el conocedor del *Corán*, citas coránicas.
3. La transmisión y los transmisores de la tradición profética.
4. Las sectas: la *šī'a*, la *mu'tazila*, los *mutakallimūn*, los *rāfiḍūn*, la *zaydiyya*.
5. Refutación de herejes: disputas sobre el dualismo.
6. Gramática y lexicografía árabe: malentendidos por errores en la vocalización, importancia de la gramática, fealdad de los errores al hablar, uso de expresiones extrañas, abuso del complemento absoluto.
7. Los preceptos de los maestros: órdenes de los padres a los preceptores de sus hijos, las cualidades que debe poseer el hombre perfecto.
8. Las virtudes de la elocuencia, del silencio y de la comunicación no hablada: la belleza de la elocuencia, cómo es un hombre elocuente, anécdotas de hombres elocuentes, los ojos como espejo del alma.
9. La poesía: estados adecuados para recitar poesía, rasgos de la poesía, el símil, los mejores versos sobre distintos temas.
10. Conversaciones ingeniosas: elogios, respuestas ingeniosas a diferentes situaciones, hombres poco elocuentes.
11. Ejemplos de epístolas y documentos de la cancillería: fragmentos de extensión variable cuyo tema es la amistad, la invocación a la protección de Dios,

así como los elogios hacia quien ostenta el poder y los rasgos sobre el aprendizaje de quienes nos han precedido.

12. Discursos de líderes políticos sobre temas, en su mayoría, relacionados con la religión (devoción y obediencia a Dios, sobre los rasgos del rey justo, sobre este mundo y el otro, elogios, amenazas...).

En cuanto al *Libro del ascetismo*, ya hemos señalado que podemos dividirlo en dos partes. La primera contiene las siguientes materias:

1. Introducción en la que se recogen las revelaciones de Dios a los profetas, vistos como perfectos modelos de ascetas y guías para el profeta Mahoma.

2. Ejercicios espirituales para lograr un mayor acercamiento a Dios.

3. Actitudes que se han de adoptar ante la muerte, ante la vejez y ante el mundo terrenal.

La segunda parte de este libro está dedicada a los sermones y a las palabras y dichos elocuentes sobre diferentes aspectos del ascetismo.

Por tanto, vemos que Ibn Qutayba estructura su obra de la siguiente manera:

El libro del saber:

1. El conocimiento.
2. Religión: el *Corán*, el *hadiz* y las sectas.
3. Gramática.
4. Las enseñanzas de los maestros.

El libro de la elocuencia:

1. La belleza que existe en la elocuencia.
2. La poesía.
3. Conversaciones.
4. Cartas y documentos de la cancillería.

5. *Ḥuṭab*: discursos oficiales pronunciados por líderes políticos.

El libro del ascetismo:

1. *Qiṣaṣ al-anbiyā'* o historias de los profetas, ejercicios espirituales y temas característicos del ascetismo (la muerte, la vejez y el mundo terrenal)

2. Sermones de ascetas y sentencias o dichos elocuentes sobre el ascetismo.

Recapitulando, con esta estructura nuestro autor nos comunica que el primer conocimiento que debemos adquirir es religioso, un hombre culto debe conocer el *Corán* y el hadiz a la perfección y asimilar los argumentos que pueden usarse para refutar a herejes en una discusión. A continuación, el segundo conocimiento que debemos adquirir es la gramática, elemento esencial que nos lleva al siguiente apartado: la elocuencia. El *Libro de la elocuencia* ocupa la mayor parte de la obra, lo que demuestra el gran interés de nuestro autor por esta materia, por lo que recoge demostraciones de elocuencia en diferentes géneros: poesía, libros de pactos, discursos políticos...

Cabe destacar que Ibn Qutayba también se preocupa de hacernos ver la importancia de no cometer errores gramaticales y nos enseña qué no es elocuente, como demuestran sus capítulos “La sintaxis y el solecismo” y “La locuacidad y lo incomprensible”¹.

La preocupación de nuestro autor por la gramática puede equipararse al papel que esta desempeñó durante la Edad Media en occidente. Nos referimos al trívium, las artes verbales: gramática, retórica y lógica o dialéctica. El desarrollo de las artes verbales tuvo lugar en la Antigua Grecia, donde la oratoria ya ocupaba una posición destacada dentro de la sociedad. Posteriormente, la educación alejandrina propuso una aproximación a la gramática, lo cual influyó en la teoría gramatical romana y medieval.

Roma coadyuvó de manera especial a las artes liberales, destacando el papel de Varrón (116-27 a.C.), autor de *Disciplinarum libri IX*, obra en la que se establece por primera vez el canon de las artes liberales, en el que la gramática ocupa la primera posición. Otro personaje romano relevante fue Cicerón, brillante orador y teórico, cuyas obras *De Oratore* y *Orator* hemos comparado con *Kitāb al-‘ilm wa-l-Bayān* de Ibn

¹ Véase p. 126 y p. 132 de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

Qutayba, debido a sus múltiples semejanzas en cuanto a sus concepciones sobre oratoria y elocuencia.

Volviendo a las artes liberales, la gramática ocupó un papel preponderante también durante la Edad Media, constituyendo la base del conocimiento. Este valor otorgado a la gramática es comparable a la posición que ocupa en el Oriente islámico. En este caso, la importancia que se concede a la gramática se debe a la preocupación por conservar la integridad del texto coránico y evitar ambigüedades. De esta manera, nacen escuelas de gramática, como las de Kufa y Basora. Sin embargo, fue nuestro autor el primero en incluir una sección consagrada a la gramática y a la elocuencia, consideradas por Ibn Qutayba como conocimientos esenciales para el hombre cultivado.

Ibn Qutayba demuestra en *K. al-‘Ilm wa-l-Bayān* una preocupación por los aspectos filológicos, por lo que su interés por la lengua es parangonable a aquel que se da en la conformación de las siete artes liberales: la gramática es la base del saber.

En cuanto al *Libro del ascetismo*, podría considerarse un apéndice del *Libro de la elocuencia*, como sucede en una de las principales fuentes de nuestro autor, *K. al-bayān wa-l-tabyīn*. Si antes hemos disfrutado de la elocuencia “pagana”, ahora disfrutamos de la elocuencia “religiosa”. El *Libro del Ascetismo* contiene:

1. Revelaciones de Dios a diferentes profetas, que ocupan un papel destacado dentro del Islam.
2. Ejercicios espirituales para lograr un acercamiento a Dios: las oraciones voluntarias, nocturnas o realizadas en la intimidad.
3. Actitudes que se han de adoptar ante la muerte y el mundo terrenal.
4. *Maqāmāt* ante califas. Palabras de diferentes personajes, caracterizados por su austeridad, ante diferentes califas.
5. Las cualidades del asceta, palabras dichas por ascetas y dichos sobre el ascetismo.

A lo largo del estudio sobre *Libro del Ascetismo* hemos analizado el papel que desempeñan los profetas mencionados por Ibn Qutayba dentro del Islam, así como los diferentes tipos de oraciones de los que habla: 1. *al-du‘ā’* u oración voluntaria; *al-munāğāt* u oración en la intimidad; y *al-tahağğud* u oración nocturna). También hemos indagado sobre el tema del llanto como muestra de temor a Dios y sobre la muerte y el mundo terrenal.

En cuanto a la *maqāma*, hemos intentado dilucidar su origen y significado en el Oriente islámico. En al-Ándalus, la *maqāma* terminó por designar cualquier ejercicio retórico y existen diferentes posturas con respecto a la influencia que pudo ejercer este género en la picaresca española. Volviendo al *Libro del Ascetismo* de Ibn Qutayba, todo apunta a que nuestro autor concibe el *maqām* (Ibn Qutayba emplea la forma masculina del término) como los discursos hechos en el curso de una reunión caracterizados por su elocuencia y por su objetivo de aleccionamiento moral.

Posteriormente, nos adentramos en el capítulo dedicado a sermones de célebres ascetas, como al-Ḥasan al-Baṣrī. Debido a la influencia del cristianismo en el Islam, hemos analizado brevemente el contenido de ciertos sermones pronunciados por los célebres predicadores Agustín de Hipona, Juan Crisóstoma y Vicente Ferrer, constatando cierta semejanza en los tópicos relativos a los placeres mundanos, el mundo terrenal o el llanto; así como, la importancia que se ha de dar a la elocuencia en la predicación.

Los predicadores musulmanes pronuncian *mawā‘id* o sermones, término que no debe confundirse con la *ḥuṭba*. Mientras que esta se pronuncia en el servicio religioso del viernes, en la celebración de las fiestas o en servicios que tienen lugar en ocasiones especiales y debe pronunciarse desde un púlpito o lugar elevado; el sermón puede llevarse a cabo en cualquier momento y en cualquier lugar. El sermón era pronunciado por el *wā‘iz*, el cual trataba diversos temas: el estado transitorio de este mundo y de la vida, el temor a la muerte, la debilidad del alma, la pobreza, el Juicio Final, la salvación, el arrepentimiento y también se exhortaba a la penitencia y a la renuncia de este mundo (*zuhd*).

Al contrario de lo que podríamos pensar atendiendo al contenido, el *Libro del Ascetismo* está dedicado a la elocuencia, lo cual no es algo exclusivo de nuestro autor. Al-Ġāḥiz, al igual que nuestro autor, no se sintió atraído por el ascetismo en sí, sino por la elocuencia en relación con el ascetismo y su obra es la más antigua que proporciona

los ejemplos de elocuencia de estos *zuhhād*. Sin embargo, Ibn Qutayba ofrece una organización diferente a la de al-Ġāhiz ya que, siguiendo un orden lógico, reproduce lo dicho sobre aspectos clave del *zuhd* con el fin de introducirnos en este tema para, a continuación, dedicarse de lleno a la calidad oratoria de los sermones y dichos por ascetas o sobre el ascetismo.

A pesar de que el hilo conductor de toda la obra es la elocuencia, de ningún modo estamos ante un manual de oratoria o de retórica, pues si así fuera estos libros no estarían incluidos en una obra de *adab*, *ʿUyūn al-Aḥbār*, ya que, como hemos señalado, el *adab* se caracteriza por su tono ameno. Sin dejar de ser un tipo de literatura didáctica, el *adab* no tiene como objetivo ofrecer las normas y bases sobre las diferentes materias que trata, sino que, a la vez que instruye al lector, lo divierte y entretiene.

Sin embargo, el análisis realizado sobre los ejemplos que hemos ofrecido de los diversos recursos retóricos presentes en el *Libro del saber y de la elocuencia* y en el *Libro del ascetismo* demuestran que Ibn Qutayba es consciente de la importancia de dichos recursos con el fin de embellecer el discurso y alcanzar la elocuencia de la expresión.

Por otro lado, sabemos que la división de la retórica en tres disciplinas (*ʿilm al-maʿānī*, *ʿilm al-bayān* e *ʿilm al-badīʿ*) no estaba del todo definida en la época de nuestro autor, como tampoco lo estaban todos los tropos que hemos analizado. Ibn Qutayba es consciente de la existencia del símil (como demuestra su capítulo “La belleza del símil en la poesía”¹) y de la metonimia (pues uno de sus capítulos se titula “La cortesía en el discurso, la respuesta y la belleza de la metonimia”²), ambos pertenecientes a *ʿilm al-bayān*, pero ¿hasta qué punto reconoce todas las otras figuras que aparecen en su obra? No podemos responder a esta pregunta con total seguridad, pero basándonos en el profundo conocimiento filológico de nuestro autor, deducimos que la ingente selección de dichos, discursos, anécdotas o poemas que emplean tropos no se explica tan solo por criterios de eufonía. Ibn Qutayba poseía un profundo conocimiento de su propia lengua y escogió los materiales de esta obra siendo consciente de la existencia de los recursos

¹ Véase p. 157 de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

² Véase p. 173 de la traducción del *Libro del saber y de la elocuencia*.

retóricos que en ella hemos observado, aunque no les adjudicara un nombre, como anadiplosis, anTitesis o aliteración.

En conclusión, Ibn Qutayba recopila los materiales de sus antecesores, los reorganiza y reestructura y añade su propia erudición para componer dos libros que ofrecen un conocimiento enciclopédico y práctico al mismo tiempo, adornado con poemas con el fin de amenizar la obra. Ibn Qutayba pretende pertrechar al hombre culto de las herramientas necesarias para conocer lo que otras autoridades han dicho sobre los diversos temas que trata, así como para aprender y asimilar los recursos retóricos que embellecerán su expresión hablada y escrita en la lengua árabe.

Bibliografía

I. Fuentes árabes:

Abū Dāwūd (817/18-889), *Sunan Abī Dāwūd*, Al-Arqam, Beirut, 1999.

Abū l-Fidā' (m. 1331), *Tarij Abī l-Fidā'*, Dar al-kutub al-ilmiyya, Beirut, 1997.

Anas, Mālik b. (710-795), *Le consentement Al-Muwaṭṭa'* (trad. al francés por Mohammad Samir al-Jabi), Dar al-kutub al-ilmiyya, Beirut, 1999.

ʿAškārī, al- (m. 1005), *Diwān al-Maʿānī*, Maktabat al-Qudsī, El Cairo, 1933.

Buḥārī, al- (810-870), *Ṣaḥīḥ Buḥārī*, Dar al-kutub al-ilmiyya, Beirut, 2012.

Farisi al-Ffasawi, Abu-Rifa'a Umara Ibn-Watima, al- (m. 851), *Les légendes prophétiques dans l'Islam depuis le I. jusqu'au siècle de l'Hégire = Kitāb bad' al-halqwa-qisas al-anbiya* (edición crítica de R.G. Khoury), Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1978.

Ġāḥiẓ, al- (776-868), *K. al-Ḥayawān*, Dar al-yil, Beirut, 1996.

- *K. al-Tabyīnwa-l-Bayān*, Dar wa-maktaba al-hilal, Beirut, 2010.

Ġāmi', al- (1414-1492), *Nafahat al-Uns*, Kitāb furusi, Teherán, 1957.

Ġazālī, al- (1058-1111), *Iḥyā' ʿUlūm al-dīn*, Abd-l-Wakil al-Darcibi, Damasco, 1994.

Ġurġānī, ʿAbd al-Qāhir, al- (m. 1078), *Asrar al-balāga fi 'ilm al-bayan*, Dar al-kutub al-ilmiyya, Beirut, 1988.

Hamadānī, Badī' al-Zamān, al- (m. 1007), *Maqamāt= Séances* (elegidas y traducidas del árabe con un estudio sobre el género por Régis Blachère y Pierre Masnou), Librairie C. Klincksieck, París, 1957.

Ḥuṣrī, Abū Ishāq Ibrāhīm b. 'Alī (al-) (m. 1022), *Zahr al-ādāb*, Manshūrāt Wizārat al-Thaqāfah fī al-Jumhūrīyah al-'Arabīyah al-Sūrīyah, Damasco, 1996.

Ibn 'Abd Rabbihi (860-940), *Al-'Iqd al-Farīd*, Dar al-kutub al-ilmiyya, Beirut, 2006.

Ibn al-Abbār (m. 1258), *Kitāb al-Takmila li-kitāb al-ṣila*, Codera, Madrid, 1888-89.

Ibn al-Anbārī (m. 1181), *Nuzhat al-alibbā' fī tabaqāt al-udabā'* [ed. crítica de AttiaAmer], Almqvist & Wiksell, Estocolmo, 1963.

Ibn al-Aṭīr (m. 1233), *al-Kāmil fī al-Tārīj*, Dar al-kutub al-ilmiyya, Beirut, 1987.

Ibn al-'Aṭṭār,

Ibn al-Faraḍī (m. 1012), *Kitāb tārīj 'ulamā' al-Andalus*, La Guirnalda, Madrid, 1890-92.

Ibn Ḡawzī (1116-1200), *Kitab al-qussas wa-l-mudakkirin* (critical edition, annotated translation and introduction by Merlin L. Swartz), Dar al-Masriq, Beirut, 1986.

Ibn Ḥanbal (m. 855), *Kitab al-zuhd*, Dar al-nahda al-arabiyya, Beirut, 1981.

Ibn Ḥaldūn, *Muqaddima*, Dar al-Qala, Beirut, [1377] 1991.

Ibn Kaṭīr (m. 1372), *al-Bidāya wa-l-nihāya*, Dar al-kutub al-ilmiyya, Beirut, 2003.

Ibn Māğā (824-887/89), *Sunan Ibn Māğā*, Dar al-kutub al-ilmiyya, Beirut, 1998.

Ibn al-Mu'tazz (808-861), *K. al-badī'*, Mu'assasa al-kutub al-ṭaqāfiyya, Beirut, 2012.

Ibn Qutayba (828-889), *Uyūn al-Aḥbār* (ed. Yūsuf 'Alī Ṭawīl), Dar al-kutub al-ilmiyya, 2009, 2 vols.

- *Kitāb al-ši'rwa-l-šu'arā'* (ed. Aḥmad Muḥammad Šākīr), Dār al-Ma'ārif, El Cairo, 1945-1950, 2 vols.
- *Al-Imāma wa l-siyāsa* (ed. Ṭaha al-Zaynī), Dār al-ma'ārif, Beirut, 1967.
- *Al-Ma'ārif* (ed. T. 'Ukāša), Dar al-maarif bi-Misr, El Cairo, 1969.
- *Ta'wīl muškil al-Qur'ān* (ed. S.A. Saqr), Dar al-kutub al-ilmiyya, Beirut, 1981.
- *Kitāb al-Ma'ani al-Kabīr*, Beirut, Dar al-kutub al-ilmiyya, Beirut, 1984, 3 vols.
- *Garīb al-Hadiz*, Dar al-kutub al-ilmiyya, Beirut, 1988, 2 vols.

Ibn Rašīq (m. 1064), *Al-'Umda*, Maktabat al-Qudsi, El Cairo, 1934.

Işfahānī, Abū l-Faraġ, al- (897-967), *K. al-aġānī*, Dar al-kutub al-ilmiyya, Beirut, 1992.

Māwardī, al-, *K. Adab al- dunya wa-l-dīn*, Ṭabʿ fī maṭabʿat al-ġawāʾib, Estambul, 1882.

Ḥaṭīb al-Baġdādī, al- (m. 1071), *Tārīḥ Baġdād*, Dar al-kutub al-ilmiyya, Beirut, 1997.

Muslim b. al-Ḥaġġāġ (después de 815-875), *Ṣaḥīḥ Muslim*, Dar al-kutub al-ilmiyya, Beirut, 2011.

Qālī, al- (m. 967), *K. al-Amālī*, Dar al-kutub al-ilmiyya, Beirut, 2002.

Rabīʿa, Labīd b. (560-661), *Diwān Labīd ben Rabīʿa*, Dar al-Sader, Beirut, s.f.

Samʿānī, al- (1113-1167), *Kitāb al-ansāb*, Maktaba al-Muthanna, Bagdad, 1965.

Šarīf al-Raḍī, al- (970-1015), *Nahġ al-balāġa*, Ansariyan Publications, Qom, 2003.

Ṭabarī al- (839-923), *Tafsīr al-ṭabarī*, Dar al-kutub al-ilmiyya, Beirut, 883 1999.

Tirmiḍī, Muḥammad b. ʿĪsá al- (824-892), *Al-Ġamīʿ: Sunan Tirmiḍī*, Dar al-kutub al-ilmiyya, Beirut, 2000.

II. Estudios, tesis doctorales, tesinas y diccionarios:

Abdel Nour, J., *Dictionnaire Abdel-Nour al-Mufaṣṣal: Arabe-Français*, Dar al-Ilm Lil-Malayin, Beirut, 2002, 2 vols.

Abdeselem, M., *Le theme de la mort dans la poesie árabe des origines a la fin du IIIe*, Université de Tunis, Túnez, 1977.

Abdul-Raof, H., *Arabic Rhetoric*, Routledge, Nueva York, 2006.

Abelson, P., *The Seven Liberal Arts. A study in medieval culture*, Russell & Russell, Nueva York, 1965.

Abu-Haidar, J., “Maqamat literature and the picaresque novel”, *JAL*, vol. 5 1, 1974, pp. 1-10.

Abumalham, M. [Coord.], *Textos fundamentales de la tradición religiosa musulmana*, Trotta, D.L., Barcelona, 2005.

Aḥmad, al-Ḥalīl b. (718-791), *Kitāb al-‘ayn*, Dar al-kutub al-ilmiyya, Beirut, 2003.

Anas, Mālik b. (710-795), *Le consentement Al-Muwatta‘* (trad. al francés por Mohammad Samir al-Jabi), Dar al-kutub al-ilmiyya, Beirut, 1999.

Andrae, Tor, *In the garden of Myrtles* (trad. del sueco por Birgitta Sharpe), State University of New York Press, Albany, 1987.

Arberry, A.J., *Sufism: An account of the mystics of Islam*, George Allen & Unwin, Londres 1956.

Ariès, Ph., *Historia de la muerte en Occidente desde la Edad Media hasta nuestros días* (traducción de F. Carbajo y R. Perrin), El Acantilado, Barcelona, 2000.

Aristóteles (edición, traducción prólogo y notas de Antonio Tovar), *Retórica*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1990.

Arnold, D.W.H., Bright, P., *De doctrina christiana: a classic of western culture*, University of Notre Dame Press, Indiana, 1995.

Arvide Cambra, L. M., *Relatos/ IbnQutayba*, Universidad de Almería, Almería, 2004.

Baalbaki, R., *Al-Mawrid: a modern Arabic-English dictionary*, Dar al-Ilm Lil-malayin, Beirut, 2003.

Bābitti, A. F., *Mawsū‘a al-a‘lām al-‘arab wa-l-muslimīn wa-l-‘ālimiyyīn*, Dar al-kutub al-ilmiyya, Beirut, 2009.

Bajo Pérez, E., *Contribución al estudio del léxico de la picaresca: arabismos [tesina]* (bajo la dirección del Dr. E. de Bustos), Universidad de Salamanca, Salamanca, 1985.

Beeston, A.F.L., *A descriptive grammar of epigraphic South Arabian*, Luzac, Londres, 1962.

Berkey, J.P., *Popular preaching and religious authority in the medieval Islamic Near East*, University of Washington Press, Londres, 2001.

Blachère, R., *Histoire de la littérature arabe: des origines à la fin du XVe siècle de J.-C.*, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien Maisonneuve, París, 1952-1966.

Bravmann, M.M., *The spiritual background of early Islam: studies in ancient arab concepts*, E.J. Brill, Leiden, 1972.

Brockelmann, C., *Geschichte der Arabischen Literatur*, E. J. Brill, Leiden, 1943-1949, 2 vols. y 3 suplementos.

Buḥārī, al- (810-870), *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī* (trad. al inglés de M.M. Khan), Darussalam, Riyad, 1997.

Burton, J., *An introduction to the hadith*, Edinburgh University Press, Edimburgo, 1994.

Bustāni, Buṭrus al- (1819-1883), *Muḥīṭ al-muḥīṭ*, Dar al-kutub al-ilmiyya, Beirut, 2009, 9 vols.

Cahen, C. *El Islam. I. Desde los orígenes hasta el comienzo del Imperio otomano*, Ed. Siglo XXI, Madrid, 1984.

Carimokam, Sahaja *Muhammad and the People of the Book*, Xlibris Corporation, Estados Unidos, 2011

Cheikh-Moussa, Abdallah, “Adab literature in the classical period”, *The different aspects of islamic culture*, Unesco Publishing, vol. 2, 2003, pp. 155-217.

Cicerón, M.T., *Bruto: [historia de la elocuencia romana]* (introducción, traducción y notas de Manuel Mañas Núñez), Alianza D.L., Madrid, [46 a.C.] 2000.

- *El Orador*, [Texto revisado y traducido por Antonio Tovar y Aurelio R. Bujaldón], Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, [46 a.C.] 1992.
- *Sobre el orador* (Introducción, traducción y notas de José Javier Iso), Ed. Gredos, [55 a.C.]2002.

Clarke, M.L., *Rhetoric at Rome*, Routledge, Londres, 1996.

Comerro, V., “Esdras est-il le fils de Dieu?”, *Arabica*, 52, 2, pp. 165-180.

El Corán (edición, traducción y notas de J. Cortés), Herder, Barcelona, 1999.

Cortés Gabaudan, F., “La retórica aristotélica y la oratoria de su tiempo (sobre el ejemplo de Lisias III)”, *Emerita*, Vol. 66, 2, 1998, pp. 339-359

Corriente, F., *Diccionario árabe-español*, Herder, Barcelona, 2005.

Cragg, K., *The Arab Christian: A history in the Middle East*, Mowbray, Londres, 1992.

Crisóstomo, J., *Obras de San Juan Crisóstomo: tratados ascéticos* (texto griego, versión española y notas de Daniel Ruiz Bueno), La editorial católica, Madrid, 1958.

De Biberstein Kazimirski, A., *Dictionnaire Arabe-Français*, Librairie du Liban, Beirut, 1998, 2 vols.

De la Granja, F., *Maqamas y risalas andaluzas*, Instituto Hispano-árabe de cultura, Madrid, 1976.

De la Torre, J., *Enfermedad, dolor y muerte desde las tradiciones judeocristiana y musulmana*, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2011.

Descalzo de Blas, A., *Las artes praedicandi españolas: tesis de doctorado* (bajo la dirección del Dr. P. Cátedra), Universidad de Salamanca, Salamanca, 2003.

Donato, E. (s. IV), *Arsgrammatica* (John Chittenden ed.), TypographiBrepolsEditoresPontificii, Turnhout, 1982.

Dozy, R., *Supplément aux dictionnaires arabes*, Librairie du Liban, Beirut, 1991, 2 vols.

- *Dictionnaire Détaillé des Noms des Vêtements chez les Arabes*,
Jean Müller, Ámsterdam, 1843.

Dulaymī, Akram‘Abd Ḥalīfa al-, *Muḥammad ibn Ka‘bal-Qurazī wa-azaruhu fī al-tafsīr*, Dar al-kutub al-ilmiyya, Beirut, 2009.

Eġ: véase: *Encyclopédie de l’Islam*, Nouvelle edition (ed. H.A.R. Gibb, J.H. Kramers, E. Lévi-Provençal, J. Schacht, asistidapor: B. Lewis, Ch. Pellat y J. Schacht), E.J. Brill, Leiden; Maisonneuve&Larose, París, 1975-2004, 13 vols.

Encyclopaedia of Arabic Literature (ed. Julie Scott Meisami and Paul Starkey), Routledge, Londres, 1998, 2 vols.

Encyclopaedia Iranica (ed. por Ehsan Yarshate), Bibliotheca Persica, Nueva York, 2000, 10 vols.

Fayyūmī, Muḥammad b. ‘Alī, *Al-miṣbāḥ al-munīr*, Al-maktaba al-asriyya, Beirut, 2010.

Flügel, G., *Die grammatischen schulen der Araber*, Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Leipzig, 1862.

Freytag, G.W., *Lexicon arabico-latinum praesertim ex Djeuharii Firuzaadiique et aliorum arabum operibus adhibitibus Golii quoque et aliorum libris confectum: accedit index vocum latinarum locupletissimus*, Halis Saxonum: Apud C.A. Schwtschke, Berlín, 1830, 4 vols.

Gabrieli, F. (*et al.*), *Iraq en los siglos VIII-XIII: el apogeo de la cultura arábigo-musulmana*, Encuentro, Madrid, 1998.

- *La Literatura Árabe* (traducción de Rosa María Pentimalli de Varela), Losada, Buenos Aires, 1971.

Gaudefroy-Demombynes, M., *Ibn Qotaïba. Introduction au livre de la poésie et des poètes (=Muqaddimatu Kitābi š-ši'ri wa š-šu'arā', texte arabe d'après l'édition De Goeje avec introduction, traduction et commentaire par Gaudefroy-Demombynes)*, Les Belles Lettres, Paris, 1947.

Ġawzī, Ibn al- (1135-1201), *Kitāb al-quṣṣāṣ wa-l-mudakkirīn* [trad. de M. Swartz], Dar al-Masriq, Beirut, 1986.

Gibb, H.A.R., *Arabic literature: An introduction*, Clarendon Press, Oxford, 1970.

Gibb, H. A.R., Kramers J.H. (eds.), *Shorter encyclopaedia of Islam*, Brill, Leiden, 1961.

Goddard, H., *A history of Christian-Muslim relations*, Edinburgh University Press, Edimburgo, 2000.

Goldziher, I., *Muhammedanische Studien*, Georg Olms, Halle, 1888.

Gómez Nogales, S., “Las artes liberales y la filosofía hispano-musulmana”, *Actes du quatrième congrès international de philosophie médiévale*, Institut d'études médiévales, Montreal, 1969, pp. 493-508.

González Palencia, A. (ed.), *Vida del Lazarillo de Tormes*, Ed. Ebro, Zaragoza, 1965.

Guellati, A., *La notion d 'adab chez Ibn Qutayba: étude générique et éclairage comparatiste*, París, 2010.

Haji Ibrahim, I., “The Maqamat as a literary genre”, *Islamiyyat*, 1, pp. 57-67.

Halldén, P., “What is arab Islamic rhetoric”, *Int. J. Middle East Stud.*, vol. 37, 2005, pp. 19-38.

Ḥamawī, Y. al-, *Mu‘ğam al-buldān*, Dar al-Sader, Beirut, 2010, 7 vols.

Hamidullah, M., *Documents sur la diplomatie musulmane à l'époque du prophète et des khalifes orthodoxes*, Maisonneuve, París, 1935.

- *Introduction to Islam*, Centre Culturel Islamique, París, 1959.

Hazard, H.W., *Atlas of Islamic History*, Princeton, 1952.

Ḥimyarī, Ibn ‘Abd al-Mun‘im al-, *Kitāb al-Rawḍ al-Mi‘ṭār fī Ḥabar al-Aqtār* (ed. Iḥsān ‘Abbās), Librairie du Liban, Beirut, 1975.

Hipona, Agustín de (354-430), *Sermones sobre los mártires* (traducción y notas de Pío de Luis), BAC, Madrid, 1984.

- *Sermones sobre los tiempos litúrgicos* (traducción y notas de Pío de Luis), BAC, Madrid, 2005.
- *Sobre el Antiguo Testamento* [traducción de Miguel Fuertes Lanero y Moisés M^a Campelo], BAC, Madrid, 1981.

Horowitz, J. "Ibn Quteiba's 'Uyūn al-Akḥbār'", *Islamic Culture*, IV, 1930, pp. 171-198, 331-362, 488-530; V, 1931, pp. 1-27, 194-224.

Huart, C., *A history of Arabic literature*, D. Appleton & Company, Nueva York, 1903.

Hughes, T. P., *Dictionary of Islam*, Cosmo Publications. Nueva Delhi, 1986.

Huseini, I. M. al-, *The life and works of Ibn Qutayba*, Beirut, 1950.

Ibn Ḥaldūn, *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*, FCE, México, 1997.

- *Muqaddima*, Dar al-qala, Beirut, 1991.

Ibn Ḥallikān (1211-1282), *Wafayāt al-A'yān* (trad. W Mac Guckin de Slane, *Ibn Kallikans' biographical dictionary*), Librairie du Liban, Beirut, 1970.

Ibn Manẓūr (1233-1312), *Lisān al-arab*, Dar al-kutub al-ilmiyya, Beirut, 2009, 15 vols.

Ibn al-Nadīm (m. 995/98), *Al-Fihrist* (traducción al inglés de Bayard Dodge), Columbia University Press, Nueva York, 1970.

Jacobs, H. C., *Belleza y buen gusto. La teoría de las artes en la literatura española del siglo XVIII* (trad. Beatriz Galán), Iberoamericana, Madrid, 2001.

Jaeger, W., *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, FCE, México, 1971.

Jones, L.G., *The power of oratory in the medieval Muslim world*, Cambridge University Press, Nueva York, 2012.

- “Witnesses of God: Exhortatory preachers in medieval al-Andalus and the Magreb”, *Al-Qantara*, vol. 27, 1, 2007, pp. 73-100.

Kanazi, G. J., *Studies in the Kitab as-sinaatayn de Abu Hilal al-Askari*, E. J. Brill, Leiden, 1989.

Katsumata N., "The Style of the Maqama: Arabic, Persian, Hebrew, Syriac", *JAL, Arabic and Middle Eastern Literatures*, vol.5, nº 2, 2002, pp. 117-37.

Kennedy, H., *The early Abbasid caliphate: a political history*, Croom Helm, Londres, 1981.

Khoury, R. G., *Les legends prophétiques dans l'Islam*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1978.

Kienzle, B.M. (dir.), *The sermon*, Brepols, Turnhout, 2000.

Kopf, L., Bodenheimer, F.S., *The natural history section from a 9th century book of useful knowledge. The 'Uyūn al-Akhbār of Ibn Qutayba*, Academie Internationale d'histoire des sciences, París; E. J. Brill, Leiden, 1949.

La Biblia, La casa de la Biblia, Madrid, 1992.

Lane, E.W., *An Arabic-English Lexicon*, The Islamic Texts Society, Cambridge, 1968.

Lecomte, G., “Les citations de l’Ancien et du Nouveau Testament dans l’oeuvre d’IbnQutayba”, *Arabica*, vol. 5, 1958, pp. 34-46.

- *Le traité des divergences du hadiz d’IbnQutayba*, Editions d’Amérique et d’Orient, Damasco, 1962.
- “Les disciples directs d’IbnQutayba”, *Arabica*, vol. n° 10, 3, 1963, pp. 282-300.
- *Ibn Qutayba. L’homme, son oeuvre, ses idées*, s.e., Damasco, 1965.

Lewis, B., *El Oriente Próximo. 2000 años de historia* (traducción de Teófilo de Lozoya), Ed. Crítica, Barcelona, 1996.

Maíllo Salgado, F., *Diccionario de derecho islámico*, Trea, Gijón, 2005.

- *De historiografía árabe*, Abada, Madrid, 2007.

- *Diccionario de historia árabe e islámica*, Abada, Madrid, 2013.

Marrou, H., *Historia de la Educación en la Antigüedad*, Eudeba, Buenos Aires, 1970.

Masarwah, N., “The maqama as a literary genre”, *Journal of Language and Literature*, vol. 5 1, 2001, pp. 28-32.

Massignon, L., *Ciencia de la compasión: escritos sobre el Islam, el lenguaje místico y la fe abrahámica*, Trotta D.L., [1922] 1999, Madrid.

- *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Editions du Cerf, París, 1999.

Mattock, A., “The early history of the *maqāma*”, *JAL*, vol. 15, 1984, pp. 1-18.

Meisami, J.S., Starkey, P., *Encyclopedia of Arabic literature*, Routledge, Londres, 1998.

Menéndez Pelayo, M., *Orígenes de la novela*, Consejo Superior de Investigaciones científicas, Madrid, 1961.

Mer, A., *El renacimiento del Islam* (traducido por Salvador Vila), Ed. Universidad de Granada, Granada, 2002.

Monroe, J.T., Pettigrew, M., “The decline of courtly patronage and the appearance of new genres in Arabic literature: The case of the *zajal*, the *Maqama*, and the shadow play”, *JAL*, vol. 34, 2003, pp. 138- 177.

Moubarac, Y., *Abraham dans le Coran: l'histoire d'Abraham dans le Coran et la naissance de l'Islam: étude critique des texts coraniques suivie d'un essai sur la representation qu'ils donnent de la religion et de l'histoire*, Librairie Philosophique J. Vrin, París, 1958.

Mu‘ğam al-šū‘arā’, Dar al-kutub al-ilmiyya, Beirut, 2003, 6 vols.

Al-Munğid fī al-luġa wa-l-a‘lām, Dar al-Mashriq, Beirut, 2008.

Murphy, J.J., *Rhetoric in the middle ages: a history of rhetorical theory from Saint Augustine to the Renaissance*, University of California Press, Berkeley, 1981.

Muslim b. al-Ḥağğāğ (815-875), *Ṣaḥīḥ Muslim* (trad. al español de Abdu Rahmān Colombo al-Yerrāhi), Oficina de cultura y difusión islámica, Argentina, 2006.

Nadīm, Ibn al-, *Kitāb al-Fihrist* (trad. Bayard Dodge: *The Fihrist of al-Nadīm*) Columbia University Press, Nueva York, 1970, 2 vols.

Nasā’ī, al- (830-915), *Sunan al-Nisā’ī* (trad. al inglés de Nāssirudin al-Khattāb), Darussalam, Riyad, 2007.

Nemah, H., “Andalusian maqamat”, *JAL*, vol. 5, 1974, pp. 83-92.

Nicholson, R.A., *A literary history of arabs*, Curzon Press, Richmond, 1995.

Nöldeke, T., *Beiträge zur Kenntnis der Poesie der alten Araber*, Nabu Press, 2003.

- *Fünf Mo'allaqāt*, Gerold, Viena, 1901.

Olivar, A., *La predicación cristiana antigua*, Herder, Barcelona, 1991.

Owens, J., *The foundations of grammar: an introduction to medieval Arabic grammatical theory*, John Benjamins, Ámsterdam, 1988.

- *Early Arabic Grammatical Theory*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam, 1990.

Platón, *Gorgias* (edición crítica, traducción, introducción y notas de Ramón Serrano Cantarín y Mercedes Díaz de Cerio Díez), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, [388 a.C.-385 a.C.] 2000.

Pedersen, J., “The criticism of the islamic preacher”, *Die Welt des Islams*, vol. 2, nº 4, 1953, pp. 215-231.

- “The Islamic preacher”, Ignace Goldziher Memorial Volume, part 1, Budapest, 1948, pp. 226-251.

Pellat, C., *Langue et littérature arabes*, Colin, París, 1952.

- *Le milieu Baṣrien et la formation de Ḡāḥiz*, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, París, 1953.
- “Variations sur le thème de l'adab”, *Correspondence d'Orient, Etudes V-VI*, Bruselas, 1964, pp. 19-37.

Puertas Moya, F. E., “La enseñanza de la retórica en las escuelas medievales”, *La enseñanza en la Edad Media: X semana de estudios medievales*, Nájera, 1999, pp. 383-402.

Quintana Cabanas, J. M., *Historia de la ascética y de la mística cristianas*, MMR, Barcelona, 2012.

Quintiliano, M.F., *Institutio oratoria* (trad. al inglés H.E. Butler), Harvard University Press, Cambridge, 1976-1980.

Qutbuddin, T., “Jutba. Evolution of early Arabic oration”, *Classical Arabic Humanities in their own terms*, 2008, pp. 176-273.

- “The sermons of Ali Ibn Abī Ṭālib: At the confluence of the core Islamic teachings of the Qur'an and the oral, nature-based cultural ethos of seventh century Arabia”, *Anuario de Estudios Medievales*, vol. 42, 1, 2012, pp. 201-228.

Rahbar, D., *God of Justice: A Study in the ethical doctrine of the Qur'ān*, E. J. Brill, Leiden, 1960.

Ramírez Vidal, G., “Notas sobre la retórica de Isócrates”, *Nova Tellus*, vol. 24, 1, 2006, pp. 157-178.

Ramón Guerrero, R., *Filosofías árabe y judía*, Editorial Síntesis, Madrid, 2001.

Ramos Domingo, J., *Retórica, sermón e imagen*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1997.

Rāzī, Muḥammad b. Abī Bakr b. ‘Abd al-Qādir al-, *Mujtār al-ṣiḥāḥ*, Dar al-kutub al-ilmiyya, Beirut, 1990.

Razī, S. al-, *Nahğ al-balāga* (trad. Sayyid Ali Reza), Ansariyyan Publications, Qom, 2003.

Real Academia Española: *Diccionario de la Lengua Española*. Edición electrónica. <http://www.rae.es>

Reale, G., *Introducción a Aristóteles*, Herder, Barcelona 2003.

Ricoeur, P., *La metáfora viva*, Ed. Megápolis, Buenos Aires, 1977.

Rodríguez Paniagua, L. R., *Los espejos de príncipes en las literaturas medievales árabe y castellana: un estudio interdisciplinar sobre la evolución y los parámetros del género en los contextos del Islam y Castilla* (bajo la dirección del Dr. F. Maíllo), Universidad de Salamanca, Salamanca, 2005.

Rosenthal, F., *Knowledge triumphant: the concept of knowledge in medieval Islam*, Brill, Leiden, 1970.

- *A history of Muslim historiography*, Brill, Leiden, 1968.

Rubiera Mata, M. J., *La literatura árabe clásica: Desde la época pre-islámica al Imperio Otomano*, Universidad de Alicante, Alicante, 1996.

Sacy, A. I., *Les séances de Hariri publiées en arabe avec un commentaire choisi*, Oriental Press, Ámsterdam, 1968.

Sarkhosh, V., *El pasado legendario. Mitos persas*, Akal, Madrid, 1996.

Schimmel, A., *Las dimensiones místicas del Islam*, Trotta D.L., Madrid, 2002.

Sezgin, F., *Geschichte des arabischen Schrifttums*, E. J. Brill, Leiden, 1967, 9 vols.

Shafik, A., “Poema de exhortación piadosa: Maqṣūrat al-ḡawhara de Abū Maydān. Traducción y notas”, *AMM*, 23, 2016 (pp. 93-126).

Sobh, M., *Historia de la literatura árabe clásica*, Cátedra, Madrid, 2002.

Ṭaʿlabī, al-, *ʿArāʾis al-maḡālis fī qiṣaṣ al-anbiyāʾ* (trad. al inglés por W. Brinner), Brill, Leiden, 2002.

Tottoli, R., *Biblical prophets in the Qurʾan and Muslim literature*, Curzon, Richmond, 2002.

Trabulsi, A., *La critique poétique des arabes*, Institutfrançais de Damas, Damasco, 1955.

Usher, S., *Greek Oratory*, Oxford University Press, Nueva York, 1999.

‘Uyūn al-Sūd, M. B., *Al-mu‘ğam al-mufaššal fī tašrīf al-af‘āl al-‘arabiyya*, Dar al-kutub al-ilmiyya, Beirut, 2011.

Veglison Elías de Molins, J., *La poesía árabe clásica*, Hiperión, Madrid, 1997.

Vernet, J., *Literatura árabe*, El Acantilado, Barcelona, 2002.

Versteegh, C.H.M., *Arabic grammar and Quranic exegesis in early Islam*, E.J. Brill, Leiden, 1993.

Wagner, D. L. (ed.), *The seven liberal arts in the Middle Ages*, Indiana University Press, Bloomington, 1983.

Wensick, A. J. et al., *Concordance et indices de la traditon musulmane: Les Six Livres, le Musnad d'Al-Darimi, le Muwatta' de Malik, le Musnad de Ahmad Ibn Hanbal*, E. J. Brill, Leiden, 1936-1988.

Wolfson, H.A., *The philosophy of the Church Fathers*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1956.

Wright, W., *A grammar of the Arabic language*, Librairie du Liban, Beirut, 1996.

Yáñez, C., “La política religiosa de al-Mutawakkil. El papel de Ibn Qutayba en la afirmación del sunnismo”, *MEAH*, vol. 64, 2016, pp. 203-218.

Young, D.C., “Preachers and poets: The popular sermon in the andalusimaqāma”; *JAL*, vol. 24, 2004, pp. 190-205.

Zabīdī, M. al- (1732-1790), *Tağ al-‘arūs*, Dar al-kutub al-ilmiyya, Beirut, 2012, 22 vols.

Zirikli, Ḥayr al-dīn al-, *Al-a‘lām*, Dar al-ilm lil-malayyin, Beirut, 1986, 8 vols.

III. Recursos electrónicos:

«<http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3>»

«<http://referenceworks.brillonline.com/browse/encyclopaedia-islamica>»

«www.rae.es»

«www.sonnaonline.com»