

Tiempo e historia en el Islam

MARÍA JESÚS VIGUERA MOLINS
Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN

Como en otras civilizaciones, el tiempo en el Islam es uno de los principios organizativos de sus conceptos, sus representaciones y su identidad. El mismo surgimiento de esta civilización, en la Arabia del siglo VII de la Era Cristiana, supuso la constitución de una era, un calendario y una conciencia histórica propios. Dentro de esta especificidad, hay diferentes modos de entender, vivir y sentir el transcurso del tiempo y de la historia, desde una perspectiva personal y subjetiva a otra social y política en relación con reinados y dinastías, pasando por la misma organización de las actividades cotidianas y la producción filosófica y astronómica. Estas diferencias reflejan la riqueza y complejidad de una civilización que se extiende hoy por todos los continentes y sobrepasa los 1400 años desde la Hégira. Entre los sunníes u "ortodoxos", por ejemplo, el tiempo es lineal, mientras que para los xiíes es cíclico. Pero incluso la misma racionalización de la historia como un acontecer lineal no está exenta de un significado polivalente y relativo, en función de las circunstancias políticas del momento, como indica un análisis semántico del término *dawla*.

Palabras clave: Hégira, Calendario lunar, Tiempo lineal, Tiempo cíclico, Tiempo personal, Crónicas históricas, Turno político, Mesianismo islámico.

SUMMARY

As in other civilizations, time in Islam is one of the organizing principles of its concepts, representations and identity. The very emergence of this civilization, in 7th-century Arabia, resulted in the establishment of an era, a calendar and an historical consciousness of its own. Within this specificity, there are different ways of understanding, living and feeling time and history: from the personal, subjective perspective to that of philosophers and astronomers to time in the organization of daily activities, and from history as a succession of reigns and dynasties. These different concepts and vantage points reflect the richness and complexity of a civilization that is currently spread across all five continents and more than 1400 years old since Hegira. Thus, for the "orthodox" Sunnites time is linear, whereas for the Shiites it is cyclical. Yet even the rationalization of history as a linear occurring is not free from a contested meaning relative to the political circumstances of the present, as a semantic analysis of the term *dawla* indicates.

Key words: Hegira, Lunar Calendar, Linear Time, Cyclical Time, Personal Time, Historical Records, Political Turn, Islamic Messianism.

RDTP, LIX, 1 (2004): 57-81

EL ESPACIO IDEOLÓGICO DEL TIEMPO EN EL ISLAM

Toda civilización elabora una cosmovisión, en la cual resulta ser uno de los ejes fundamentales su propia ubicación y sus aplicaciones del “tiempo”. Podríamos plantear, así, de forma general, cómo y por qué las comunidades humanas han acotado y acotan, perpetuamente, sus respectivos espacios ideológicos del tiempo, y de modo concreto, en este trabajo, debo plantearlo en relación con la civilización islámica. También en el Islam el tiempo resulta ser uno de los ejes esenciales con que se organizan conceptos, representación e identidad. El Islam, desde sus primeras formulaciones en su Libro Sagrado, el Corán, a principios del siglo VII de la Era Cristiana (en adelante, E.C.), coincide con otras determinadas formaciones en procurarse su sentido específico del Tiempo, con unos objetivos teóricos evidentes, que se proponen en esencia la construcción de la propia legitimación. Busca de esa manera un hueco temporal y justificable en la Historia, sobre todo en relación con sus presupuestos religiosos y políticos, desarrollando a la par una gama de aplicaciones prácticas de “su” tiempo dirigidas a enmarcar o controlar, a través de medidas y de ritmos temporales específicos, de muy variado tipo, tanto la esencialidad como la cotidianeidad de sus seguidores humanos; a saber: su metafísica y su materialidad o, digamos, su tiempo “celeste” y su tiempo terrenal, su escatología y su transcurso vital.

Como es sabido, el Islam es una religión monoteísta. En el Corán se expresa esta religión y se incluye su ley. La esencia y apariencia improfanables del Libro Sagrado residen, para la fe musulmana, en contener la palabra de Allah revelada a su Profeta, Muhammad (Mahoma), quien la iba recibiendo —“en lengua árabe clara”, según dice el Corán, XXVI, 196— como mensaje de salvación en revelaciones espaciadas desde el año 610 E.C. hasta el 632, fecha de su muerte.

La fe islámica se centra en creer en Allah, único Dios, “sin asociado”, quien entre otros títulos es Todopoderoso, Eterno, Creador y Remunerador en la Otra Vida y el Juicio Final tras la resurrección de los muertos. Esta fe islámica elabora también un conjunto de prescripciones. Una *azora* o capítulo coránico muy expresivo al respecto es el segundo, que se inicia distinguiendo entre creyentes e infieles y sigue, entre otras cuestiones, con el relato de la creación de Adán como origen temporal de los seres humanos, pasando después a referirse a los extravíos doctrinales de judíos, cristianos y politeístas, y exponiendo enseguida especificidades doctrinales y normativas islámicas.

En todo este orden de la fe islámica, está perfectamente definido el Dios Creador y Juzgador del Juicio Final; entremedias ocurren las existencias terrenales, colocadas por grupos, sobre todo los grupos sucesivos de las tres re-

ligiones monoteístas —judaísmo, cristianismo e islamismo, éste cronológicamente llegado tras los otros dos y con la Verdad Definitiva—, cobrando todo un nuevo sentido, en el que se reinserta el pasado desde su perspectiva concluyente. El tiempo del Islam sunní u “ortodoxo” es un tiempo lineal, pero está además el tiempo de los xiíes, “determinado cualitativamente por la idea del Imam oculto y de su *parusía*” o aparición (Corbin 1996: 80), que presenta así un curso cíclico.

La lengua árabe posee varias palabras que contienen significaciones de “tiempo”¹. Entre ellas, *zamân* o *zaman* (“tiempo”, “época”, “momento”) es la usada generalmente en especulaciones teológicas, filosóficas y matemáticas (Corriente 1977: 334-335; De Boer 1934: 1279-1280). Es una palabra compartida por varias lenguas semíticas y se emplea en referencia a largos períodos, duración de reinados y dinastías y épocas históricas; también se usa en astronomía, para expresar el valor numérico de un período temporal variable por naturaleza: por ejemplo la longitud —que difiere según la latitud y la estación del año— de las “horas temporales”, a diferencia de las “horas equinocciales”. Resultan más o menos sinónimos los términos *dabr*, *waqt* y *hîn*. No obstante, *dabr* conlleva en general un sentido de Tiempo en abstracto, para distinguirlo del tiempo percibido por los sentidos; *dabr* significa el tiempo infinitamente extendido, y también “destino” (Watt 1965). El término *mudda* (“duración”) a veces toma el sentido de “tiempo absoluto”, “el período de revolución de la esfera desde el principio al final”, es decir: de eternidad a eternidad (Hartner 1934). *Waqt* (“momento”, “instante”, “tiempo”) (Corriente 1977: 334-335) no es palabra compartida por el árabe —en su significación de “tiempo”, en general de corta duración (como la vida humana) (Hartner 1934)— con otras lenguas semíticas.

Especulaciones sobre el tiempo, que pautas helenísticas y persas colocaban entre los cinco principios metafísicos del mundo, fueron en el Islam conocidas, pero evitadas; tradiciones herméticas musulmanas en este sentido, sobre los cinco principios universales, y entre ellos el del tiempo absoluto, fueron condenadas por la ortodoxia. Así, Ibn Hazm de Córdoba, del siglo XI E.C., en su famosa *Historia crítica de las ideas religiosas*, dice:

Todo individuo de este mundo y todo accidente que subsiste en un individuo y todo tiempo es finito, dotado de principio [...]. El cuerpo aparece limitado en su extensión, la cual tiene su principio y su fin; también es limitado por razón de la duración temporal de su existencia [...]. También es real y positiva la finitud del tiempo [...]. Todo tiempo, en efecto, tiene por término el *nunc*, el *ahora*, que es

¹ Véanse los análisis conceptuales de Pierre Lory (1991) y el excelente repaso terminológico comparativo de Robert Brunschvig (1976: 167-169), quien ofrece además esenciales análisis de las consideraciones temporales del derecho musulmán.

el límite entre dos tiempos, el fin del pasado y el principio del porvenir que viene después de él. Así constantemente se aniquila o deja de ser un tiempo y comienza a existir otro [...] [siendo] así que sus partes son finitas [...]. El conjunto [del mundo] tiene que ser indudablemente finito todo él [...] (en Asín Palacios 1984: II, 100-103).

Ibn Hazm trata también del tiempo en otras obras suyas, como *al-Ihkâm* en relación con el tiempo de los cumplimientos normativos (1927: III, 45-68), y como *al-Muballâ*, donde trata hondamente del tiempo, como ha señalado Lagardère (1994: 91): “On trouve au début du *Kitâb al-Muballâ* [1928: I, 2-55], un chapitre intitulé *al-Tawhîd* qui constitue l'exposé de la *`aqîda* d'Ibn Hazm [...] [donde, tras los presupuestos fundamentales] démontre philosophiquement, par une étude de la temporalité et du temps, que le monde est crée (*mubdat*) et qu'il a un créateur (*mubdi*, repris par *khâliq*) [...]”².

Sobre la trascendencia y dificultades de la reflexión filosófica en torno al comienzo temporal, Muhammad Abed al-Yabri, en su *Crítica de la razón árabe*, indica que:

Averroes refuta todos los conceptos concebidos por Avicena para conciliar las nociones religiosas y filosóficas. Estos conceptos se apoyaban en el postulado de la existencia de un valor tercero que hace concordar dos nociones contradictorias, lo cual condujo a Avicena a concebir nociones tales como “creado en sí eterno en el tiempo” [...]. Para demostrar que el mundo es creado por Dios, los teólogos han sostenido que el mundo tenía un comienzo. Pero decir que el Mundo, Acto de Dios, tenía un principio, planteaba graves dificultades. ¿Por qué Dios creó el Mundo en un momento y no en otro? Además, decir que alguien ha hecho una cosa “antes” o “después” supone que este hecho tiene un motivo. Ahora bien, Dios, por su esencia misma, está exento de toda motivación. Para superar estas dificultades, Avicena había propuesto el concepto del “creado en sí eterno en el tiempo”. Según él, “el Mundo considerado en sí es creado; en relación al tiempo, es eterno”. Para Averroes, estamos ante un problema ilusorio provocado por un razonamiento erróneo. En efecto, Avicena y los teólogos —pensaba Averroes— asimilaban el comienzo del Mundo entero al comienzo de las cosas de este mundo. Por “comienzo” entendían el hecho de “ser creado en el tiempo y a partir de la nada”. Comprendido así, el término se aplica efectivamente a las cosas del Mundo, pero no al Mundo como totalidad. En realidad, decir que las cosas comienzan, es decir que cambian y se transforman, pero decir que el Mundo tiene comienzo significa que el Mundo es Acto de Dios, un Acto sin ninguna relación con el tiempo. “Porque un Ser que no se desarrolla en el tiempo y no está circunscrito por él, su Acto debe no estar necesariamente circunscrito por el tiempo, ni desarrollarse en

² Traducción castellana: “Se encuentra al comienzo del *Kitâb al-Muballâ* [1928: I, 2-55] un capítulo titulado *al-Tawhîd* que expone la *`aqîda* de Ibn Hazm [...] [donde, tras los presupuestos fundamentales,] demuestra filosóficamente, por un estudio de la temporalidad y del tiempo, que el mundo ha sido creado (*mubdat*) y que tiene un Creador (*mubdi*, continuado por *khâliq*) [...]”. [Nota del editor.]

un tiempo determinado". Si los filósofos (antiguos) preferían decir que el Mundo es eterno, era, pues, para distinguir el comienzo del Mundo del de las cosas del Mundo. Para evitar esta confusión y superar las dificultades señaladas anteriormente, Averroes propone que el Mundo como totalidad está "en perpetuo comienzo" (al-Yabri 2001: 128 ss.)³.

El tiempo aparece, en los planteamientos físicos islámicos, teñidos de aristotelismo (De Boer 1934)⁴, como una de las cinco "cosas" (*ashyâ*) que se hallan en todos los seres de la naturaleza: materia, forma, espacio, moción y tiempo. Pensadores árabes del rango de al-Kindî, por ejemplo, tratan sobre las cinco; otros discutirán sus relativas importancias, y al-Tawhîdî planteará si es mejor el tiempo o el espacio, respondiendo que "el tiempo es mejor, pues el espacio corresponde a los sentidos, pero el tiempo es espiritual; el espacio está en el mundo, pero el tiempo lo circunda" (De Boer 1934: 1279). Sólo Dios es en estricto sentido eterno, incluso supereterno. Para los teólogos musulmanes, la cuestión es en principio muy simple: un Dios eterno y un mundo temporal. Algacel (muerto en 1111 E.C.) encuentra concebible la infinitud del mundo, pero antepone el dogma islámico que, claramente, propugna su final (*ibid.*: 1280).

LA RELIGIÓN ISLÁMICA Y SU PROPIA CRONOLOGÍA: LA *HÉGIRA*, ERA ISLÁMICA

En contraste con la existencia preislámica de los árabes en la Península Arábiga, que fueron las gentes y el ámbito de donde surgió el Islam en el siglo VII E.C., esta religión introdujo también, como fundamental, la noción de marcaje o medición temporal en anualidades, ordenadas por una Era propia, llamada en árabe *Ta'rif al-Hiyra*, siendo la primera palabra —*ta'rif*—, como veremos, equivalente a "fecha", a "historia" y a "Era"; de modo que su introducción con el Islam señala el comienzo específico de todas estas estructuras a la par. En consecuencia, al darse fecha y Era, el Islam se dotó de Historia (Braune 1971)⁵, en una relación cuya generalización humana ha planteado recientemente Carlos Hernando (2000).

En la sociedad segmentada o clánica preislámica, la datación era algo muy secundario, sin existir referencia a ninguna Era general o supratribal unificada sobre el territorio de Arabia, excepto las muy esporádicas que se tomaban en ocasiones prestadas de otros ámbitos antiguos o coetáneos, como ocurría con algún uso circunstancial de la "Era de Alejandro", solar, llamada también "de los coptos" (por los cristianos de Egipto bajo el Islam), que partía gene-

³ Véase también Ibn Rushd (1916-1917: I, 106-112).

⁴ Véase, a modo de comparación, De Matteis (2000) y Ruiz-Domènec (2000).

⁵ Véase, a modo comparativo, Capitani (2000).

ralmente del año 284 E.C., fecha de la proclamación del emperador romano Diocleciano. En aquella situación no importaba fijar la cronología por años de los acontecimientos, pues no interesaba el cuándo sino el cómo y el qué. De este modo, los relatos de las guerras intertribales, que en conjunto formaban las sagas, por entonces compuestas y transmitidas oralmente, de “Los días de los árabes” (*Ayyâm al-`arab*) (Ramírez del Río 2001), recurrían a denominar “día” a una jornada bélica, que quedaba sin fechar en ninguna anualidad numérica. Lo único que resultaba memorable era la pugna y el resultado vencedor del propio clan, el cual fijaba y exhibía el relato como gloria intemporal. El cómputo de las épocas en la Arabia preislámica recurría a hitos de referencia memorables, como el famosísimo “año del elefante” (*`âm al-fil*), que califica el ataque de Abraha, gobernador abisinio del Yemen, contra La Meca (Vernet 1987: 19): pues bien, del Profeta Muhammad sus primeros biógrafos árabes ya indican su nacimiento el lunes 12 del mes de *rabî` I* del “año del elefante”. No hay señal numérica del año, aunque éste —ni más ni menos que el del nacimiento de Profeta del Islam— se calculó *a posteriori*, correspondiendo al año 570 E.C., cincuenta y dos años antes de la Era Islámica.

Esta Era islámica, cuyo nombre en árabe ya he dicho antes: *Ta`rîj al-Hiyra*, fue instaurada por `Umar, el segundo Califa o sucesor del Profeta, a los siete u ocho años de la muerte de éste en 632 E.C. Como suele ser conocido, con la denominación *al-Hiyra* o *Hégira* se alude a la emigración de Muhammad y sus primeros seguidores, desde La Meca a Medina, en 622 E.C., comenzándose a contar desde el viernes 1 del mes de *muharram* de ese año; es decir, desde comienzos de ese año, no desde el día mismo de aquella emigración, que había ocurrido al cabo de poco más de dos meses desde ese comienzo⁶. La evidente capacidad de referencia identitaria contenida en usar esta datación islámica propia ha sido advertida, en expresiones temporales únicamente por la *Hégira* —y precisamente en ámbitos marginales, subrayándose su representatividad—, por ejemplo por Farias (1999).

Como medida del tiempo (es decir, del calendario musulmán), el Corán establece el cómputo lunar; así, la *aleyá* (versículo) X, de la *azora* 5, dice, en la traducción de J. Vernet: “Él [Dios] es quien colocó al Sol como claridad y a la Luna como luz, y dispuso las mansiones (*manâzil*) de la Luna, a fin de conocer el número de los años y el cómputo”, establecido por el tiempo de giro de la luna alrededor del sol, con sus fases (*manâzil*)⁷. El calendario musulmán consta por eso de 12 meses de 29 días, 12 horas, 44 minutos y

⁶ Resumen aquí a Ocaña Jiménez (1981: 27-29); véase asimismo Watt (1971).

⁷ Sobre *manâzil* (“mansion lunar” o “fase lunar”), véase Ibn `Âsim (1993: 21). Ibn `Âsim murió en 1013 E.C. (403 H.).

3 segundos, aunque esto se distribuye en realidad en meses de 30 días (los meses pares) y de 29 días (los impares). Como cada año tiene 354 días, 8 minutos, 48 minutos y 36 segundos, la acumulación en el tiempo de los restos se computa de modo que, de cada ciclo de 30 años, diecinueve constan de 354 días y once han de aumentar un día más al último mes y tener 355, ofreciendo para ello los expertos en calendarios diversas soluciones sobre la colocación de estos años bisiestos.

Dado que 33 años lunares son más o menos equivalentes a 32 años solares, por tal proporción las correspondencias entre fechas islámicas y cristianas pueden hallarse *grosso modo* a través de estas fórmulas:

$$\text{Año de la Era cristiana} = \frac{32}{33} \text{ del año Hégira} + 622$$

$$\text{Año de la Hégira} = \frac{33}{32} \text{ del año cristiano} - 622$$

Pero esta operación, que suele proponerse en muchos manuales de historia del Islam, lleva a meras aproximaciones. Y es que el problema es más complejo, pero no puedo detenerme en él aquí. Sólo puede resolverse de manera rápida y precisa consultando las llamadas “Tablas de conversión de datas islámicas a cristianas y viceversa”, como las publicadas, entre nosotros, por Manuel Ocaña Jiménez (1946), y por él mismo luego renovadas (1981), o las publicadas por Antonio-Paulo Ubieto Artur (1984), o el programa de conversión de fechas por ordenador realizado por Miguel Ángel Manzano y Jesús Zanón (1995).

ESMERADO REGISTRO HISTÓRICO DE LOS HECHOS ISLÁMICOS: LAS CRÓNICAS
(UNIVERSALES, DINÁSTICAS, COMPENDIOS CRONÍSTICOS, CRÓNICAS BIOGRÁFICAS Y DE CIUDADES)

Con la llegada del Islam, por varias razones concurrentes de carácter religioso, político y cultural, comienza y se desarrolla con intensidad no sólo la datación general de todo tipo de actividades, sino, en especial, el registro histórico de acontecimientos, poco a poco del todo fechados, y mostrando con ello percepciones del tiempo⁸. Antes de la *Hégira*, como ya he señalado, la Arabia preislámica no anotaba años y sus relatos eran de tipo *jabar*, sin preocuparse por una memoria continuada de los hechos, sólo de algunos “memorables”, cuya ubicación temporal no se hacía constar (Viguera Molins 1988; Perea Yébenes 1990: 210, 211, 220). Es cierto que estas narraciones

⁸ Sobre las dataciones propias de la elaboración histórica andalusí, véase Urvoy (1990).

anecdóticas continuaron produciéndose en los primeros tiempos del Islam, durante tres o cuatro siglos, pero después se integraron en la literatura enciclopédica del *adab* o se manifestaron en relatos para-históricos populares. Pero en la esfera oficial y en el registro culto islámicos, ganaba terreno desde el primer siglo de la *Hégira* el interés por la consignación fechada de los acontecimientos. Esto se manifiesta, inicialmente, en las biografías del Profeta (*Sīra*) y en los relatos de la expansión islámica (*al-Magâzi*). Se ha señalado que, posiblemente, la primera síntesis sobre la historia política del Islam naciente sea la “Historia de los Califas” (*Ta’rîj al-julafâ*), de Ibn Ishâq (m. 151 H./768 E.C.) (Humphreys 1998: 293).

En el siglo II de la *Hégira* (VIII E.C.), aparecieron las primeras crónicas clasificadas en “Anales”, que registraban los sucesos por orden cronológico y, a menudo, año por año. Se denominaron *Ta’rîj* (fecha/crónica, con la misma referencia a *Cronos*). Estas crónicas van clasificadas por dinastías y, dentro de cada una, por la sucesión de soberanos: antes de pasar a la exposición anual, se mencionan en ellas una serie de hechos generales, desde la presentación física y moral del monarca a sus circunstancias familiares y a su entorno cortesano y administrativo.

Las “Historias universales”, que comienzan a componerse en árabe desde el siglo III H./IX E.C., utilizan como parámetros temporales desde la Creación del mundo hasta su tiempo respectivo. Este tipo de narraciones son muy trascendentales, puesto que, ya según el mismo Corán, Muhammad se sitúa como colofón de una línea de Profetas continuados desde la Creación. De este modo, lo islámico se sitúa como cima y coronación de lo anterior; lo cual ya había ocurrido en anteriores civilizaciones, como muy bien ha subrayado Sabino Perea (2000: 220), donde se ven las actuaciones así de Trogo Pompeyo, San Isidoro, Beda, etc., cada uno haciendo culminar el tiempo cúspide de su propia civilización. En árabe tenemos, por ejemplo, la “Crónica de los Profetas y de los Reyes” (*Ta’rîj al-rusul wa-l-mulûk*), de al-Tabarî (m. 310 H./923 E.C.), que comienza con la Creación, sigue con la historia de los Profetas, después con la del imperio sasánida y, finalmente, con la vida de Muhammad y la historia del Islam bajo los sucesivos Califas, hasta comienzos del siglo X. Como no pueden dejar estas historias universales de indagar acerca de la duración de tal “historia” humana, hallamos así, en el prólogo de la recién citada “Crónica de los Profetas y de los Reyes”, un largo y retorcido discurso al respecto, a fin de establecer la “Era de la Creación del mundo” (*Ta’rîj al-`âlam*): un tema discutidísimo entre musulmanes y otras religiones. Al-Bîrûnî, por ejemplo, reprochará a los judíos haber reducido el número de años desde la Creación, de manera que la fecha del nacimiento de Jesucristo no resultara coincidente con las profecías relativas a la llegada del Mesías; pues aquéllos fechaban el nacimiento de Set, hijo de Adán, con

100 años de anticipación, y lo mismo hacían respecto de otros profetas, de modo que contaban 4.210 años desde la Creación hasta el Mesías, en lugar de los 5.586 contados por la Tora (Carra de Vaux 1934).

Las crónicas biográficas se desarrollan desde muy pronto, por la necesidad de garantizar con fechas de vida de los tradicionistas su transmisión del *hadîz* o palabras atribuidas al Profeta. Este afán condujo a la recopilación de “repertorios biográficos”, siempre presentes, y dedicados luego a todo tipo de personajes, adquiriendo enormes proporciones en compilaciones desde el siglo XIII E.C., cuando se inicia el tipo de “diccionario biográfico universal” (Humphreys 1998: 99). El índice temporal es tan importante que, en algunos casos, los personajes vienen ordenados por “generaciones” (*tabaqât*). El aspecto genealógico también era importante, implicando la noción de pertenencia y a la vez de conexión en descendencia temporal.

A partir del siglo XII, sobre todo, aparecen las “Historias” (*Ta’rîj*) de ciudades, la más antigua de las cuales fue la de Bagdad (*Ta’rîj Bagdâd*), de al-Jatîb al-Bagdâdî: fundamentalmente, un recorrido por los personajes relacionados con esta ciudad. Este tipo de crónica se desarrolla especialmente entre los siglos XI y XIV, extendiéndose progresivamente en descripciones físicas y geográficas del espacio urbano que fuera.

LA ORGANIZACIÓN DEL TIEMPO POLÍTICO: LA NOCIÓN DE *DAWLA*, “TURNO TEMPORAL DE PODER” Y “LEGITIMACIÓN”

Dawla en árabe acaba por utilizarse para designar «el período de un reino o de un poder individual, pero también se usa a menudo con el sentido de ‘dinastía’»⁹. En el Corán se documenta la palabra *dûlat*^m, “algo cuya posesión es transmitida” (Corán, LIX, 7/7). En las tradiciones religiosas aparece el verbo *adâla* con el sentido de “procurar a alguien su ‘turno’ (en algún logro, o victoria, etc.)”, lo cual está documentado por otros textos árabes antiguos. Pero no resulta bien precisable cómo *dawla* adquiere el sentido de “dinastía” ya en época islámica, pues antes no aparece; incluso, el desarrollo del término se sitúa en época de los Abbasíes, la dinastía que ocupa el Califato desde el año 750 E.C.

En textos relacionables con estos califas Abbasíes —la segunda dinastía (*dawla*) o familia califal del Islam— este uso de *dawla* como “turno”, “reino” y “dinastía” se documenta de forma muy significativa y, según señala Rosenthal, con extraordinaria finura:

Il fut fréquemment employé par les Abbasides faisant allusion à leur propre “tour” de succès [...]. On a supposé que la spéculation persanne, selon la *anakyklôsis tôn*

⁹ En las líneas siguientes, traduzco o resumo a F. Rosenthal (1965).

politeiôn de Polybe, contribua à la formation du concept de *dawla* “dynastie”. Cette affirmation pourrait trouver un léger appui dans la suggestion faite ici que ce furent les Abbasides qui mirent le terme en honneur en soulignant la signification de leur “tour”. Cependant, aucune application consciente de quelque théorie politique ne semble impliquée, malgré le fait que le mot *dawla* apparaît plus tard à propos de spéculations sur les cycles du pouvoir politique. [Pensadores musulmanes del siglo X E.C., como] Al-Kindî, dans sa *Risâla fî mulk al-`arab* [...], accouple couramment *dawla* et *mulk* [...]; [en al-Râzî] *dawla* signifie “succès politique”¹⁰ (F. Rosenthal 1965: 183).

Dawla es el logro del poder. Resulta enorme el interés que nos muestra la asociación etimológica entre estas acepciones: “logro del poder”, “turno”, “reino” y “dinastía” (o, hablando por analogía: “Estado”), porque viene a señalar una situación política *de facto* establecida por un turno temporal, en lo cual va implícita su misma legitimidad o legitimación. De modo que las expresiones “tener” o “tocar la vez” apuntala por sí mismo un derecho soberano: lo expresa y lo realiza. Visto esto desde la perspectiva islámica general, debemos tener en cuenta que el Islam dio forma a una institución política, el Estado islámico, según bases que ya se definen en un documento del año 622 E.C. —el primer año de la *Hégira*— llamado “Constitución de Medina”, en el cual el Profeta Muhammad regulaba las actividades de su Comunidad, de esa *Umma* al principio reducida y que se extendió antes de un siglo desde la India hasta el Atlántico.

El Corán contiene una neta propuesta política, por el reconocimiento obligatorio de un principio de autoridad: Allah, Todopoderoso y Único, tiene lugartenientes de Su Poder en el Mundo. Aunque explícitamente nombrados en el texto coránico, éste no llega a precisar la forma de gobernarse la Comunidad islámica tras el Profeta, aspecto que tuvo que ser complementado por la posterior elaboración jurídico-religiosa. Destaquemos esa línea de “sucesión” del poder: desde Allah a Su Vicario el Profeta, y desde éste a sus sucesores o “califas”, término genérico y a la vez específico, pues el Estado islámico justo, de derecho, es el Califato en el Islam sunní, o el Imamato en el xií, si bien hubo otros Estados de facto, logrados forzosamente.

¹⁰ Traducción castellana: “Fue frecuentemente usado por los Abbasíes en alusión a su propio ‘turno’ en el éxito [...]. Se ha supuesto que la especulación persa, de acuerdo con la *anakyklôsis tôn politeiôn* [el ciclo de las constituciones] de Polibio, contribuyó a la formación del concepto de *dawla* como ‘dinastía’. Esta afirmación podría encontrar algún apoyo en la sugerencia hecha aquí de que fueron los Abbasíes quienes hicieron honor al término subrayando el significado de ‘turno’. Sin embargo, no hay motivo para pensar en la aplicación de una teoría política consciente al respecto, a pesar del hecho de que el vocablo *dawla* se usará más tarde en relación con especulaciones sobre los ciclos del poder político. [Pensadores musulmanes del siglo X E.C., como] Al-Kindî, en su *Risâla fî mulk al-`arab* [...], asocia normalmente *dawla* con *mulk* [...]; [en al-Râzî] *dawla* quiere decir ‘éxito político’. [Nota del editor.]

El orden político islámico establece como ideal la existencia de una Comunidad de fieles unida con su rector en armonía. Pero eso ocurrió durante poco tiempo. Muhammad era a la vez “Profeta y hombre de Estado”, como sintetiza el título de un conocido libro de W. M. Watt (1967), y en él concluyó la profecía, improvisando sus sucesores, a su muerte en 632 E.C., una monarquía electiva que recae sucesivamente en cuatro de sus allegados, los “Califas Ortodoxos”, hasta que en 660 la familia Omeya se hace con el poder, que le fue arrebatado a su vez, en 750, por la dinastía Abbasí. Varios conflictos quebraron la unidad inicial de la Comunidad islámica, e incluso en el siglo X se dieron, como en un cisma, tres Califatos a la vez: el de los Abbasíes en Bagdad, el de los Fatimíes de Túnez —luego de El Cairo— y el de los Omeyas de Córdoba.

Fijémonos que el planteamiento de la sucesión en el poder, del concepto mismo de “Califa” —que significa “lugarteniente” o “sucesor”—, se fundamenta en la línea temporal que va ensartando soberanos en el interior de cada “dinastía”, así como en la alternancia de “dinastías” a su vez. Se entiende, y los pensadores musulmanes procuran justificarlo así, que diversas circunstancias pueden conducir a que determinados personajes establezcan su “turno” de poder y, así, de derecho o de facto, se alternen las dinastías o los Estados.

Las alternancias de “turnos” de poder, “dinastías” o “Estados”, llegaron a recibir en el Islam explicaciones legitimadoras, tan interesantes en ocasiones como la de Ibn Jaldún, el célebre “sociólogo de la Historia” —nacido en Túnez, aunque de antepasados andalusíes— cuya extraordinaria existencia (1332-1406 E.C.) y producción son pruebas de su genio intelectual. Viene a indicar este autor, en los famosos “Prolegómenos” de su *Historia Universal*, que todo “turno de poder” o de “dinastía” o de “Estado” sucede a otro anterior y transcurre en cinco fases: “conquista, establecimiento de la dinastía, logro del apogeo, decadencia y caída, durante cuatro generaciones de una dinastía [...] [resultando que las generaciones de una dinastía y las fases del Estado que gobierna no se corresponden, a menos que supongamos que en una generación, en la tercera, tiene lugar una transición de la tercera a la cuarta fase. Sin embargo, más importante es que Ibn Jaldún reconozca el movimiento cíclico de los Estados y las generaciones de gobernantes]” (E. I. J. Rosenthal 1967: 102-104).

Merece la pena leer un extracto del propio planteamiento de Ibn Jaldún, en el libro III de sus “Prolegómenos”, al exponer un apartado titulado: “Las dinastías tienen edades naturales, como las personas”:

La vida natural de las personas sería de 120 años, según los médicos y los astrólogos, pues estos últimos afirman que tal es la duración de cada gran año lunar. Pero en una misma generación hay diferentes duraciones, según las conjunciones

de los astros, de modo que pueden resultar mayores o menores. Algunas personas nacidas en tal conjunción alcanzan los cien años, otras cincuenta, otras ochenta o sesenta, según indicaciones extraídas por los expertos de las cartas astrales. Los musulmanes suelen vivir entre sesenta y setenta años, como señalan las tradiciones religiosas. Los 120 años de vida natural no son superados sino por configuraciones excepcionales y raras posiciones astrales, como sucedió en el caso de Noé, la paz sea sobre él, y de algunas gentes de 'Ad y de Tamûd.

Otro tanto ocurre con la existencia de las dinastías, que también depende de conjunciones de los astros, aunque una dinastía, en la mayoría de los casos, no sobrepasa las vidas de tres generaciones. Y una generación es la duración de la vida media de las personas, es decir, cuarenta años, cuando termina el máximo del crecimiento y madurez. Dice Dios [Corán, XLVI, 15]: "hasta haber llegado a su plenitud, a los cuarenta años". Y por eso decimos que la duración de la vida media de las personas representa la de una generación [...]. También dijimos que la vida de una dinastía no suele sobrepasar la de tres generaciones, pues la primera de ellas mantiene el carácter beduino, su rudeza y barbarie en la aspereza de la vida [del desierto] [...]. La segunda generación, al tener el reino y el bienestar, cambia su nomadismo en urbanismo, la privación en lujo y abundancia, de compartir la gloria a acapararla uno sólo [...]. Así, se quiebra el espíritu de solidaridad tribal, y las gentes se acostumbran al servilismo y a la docilidad, aunque les quedan muchas [de las características anteriores], al estar en contacto con la primera generación [...]. La tercera generación ha olvidado los tiempos de beduinismo y rudeza, como si nunca hubiesen existido; pierden el gusto por la gloria y la solidaridad, al estar regidos de forma coercitiva; el lujo entre ellos alcanza lo máximo, viviendo en la prosperidad y el bienestar, y pasan a depender de la dinastía, como las mujeres y los niños necesitados de protectores [...]. Así, como ves, tres son las generaciones a lo largo de las cuales van envejeciendo y decaen las dinastías, y por tanto se extinguen en la cuarta generación [...]. Esas tres generaciones duran 120 años, en general lo que, poco más o menos, suelen durar las dinastías, excepto si contra ellas se alza alguien... (Ibn Jaldûn s.f.: III, 134-135).

Esta preciosa exposición de Ibn Jaldûn sobre el tiempo humano y el tiempo político, ambos medidos y gobernados en rigurosa reciprocidad por conjunciones astrales, se sitúa en unas más generales correspondencias sobre las cuales, seguramente, la mejor contribución estudiosa sigue siendo la de Francisco Rico, en su valioso libro *El pequeño mundo del hombre* (1970). Esto nos llevaría a un primer comentario al respecto, sobre las amplias teorías acerca de las correlaciones temporales entre los diversos "mundos", compartidas por el Islam con otras civilizaciones; pero, en concreto, nos sitúa además en la dimensión de los ciclos, vitales y políticos, que es el meollo del texto de Ibn Jaldûn que acabamos de leer, puesto de relieve por Ortega y Gasset en un admirable ensayo titulado "Abenjaldun nos revela el secreto":

El nomadismo áspero [...] es la fuente perenne de vida histórica [...]. La vida histórica es, pues, un ciclo en que el hambre lanza al hombre hacia el lujo y en el lujo lo anula. El vigor creador de sociedades se agota en tres generaciones, que

con la nueva invasora forman el Zodíaco de la Historia: “el fundador, el conservador, el imitador y el destructor” [...]. Y así, eternamente, presa en este círculo inexorable, transcurre y se repite sin variación la existencia africana, para la que no hay progreso. Después de todo, Abenjaldun no hace más que proyectar en ejemplares teoremas, dignos, repito, de un griego, lo que a su modo dice el proverbio del beduino [...]: “Bebe en el pozo y deja tu puesto a otro” (Ortega y Gasset 1946: II, 670-671).

Estamos, así, al filo de trascendentales deducciones, pues el mismo Ortega ha mencionado la palabra —es decir, el difícil concepto— de “progreso”, a lo cual nos conduciría también el largo y torcido hilo del análisis del tiempo. Pero voy a procurar completar lo que hasta aquí vengo trazando —en relación con lo que me he propuesto en este tercer apartado de mi exposición— sobre la aplicación de *dawla*, significando “turno de poder” y también “legitimación”, lo que está implícito en el mismo reconocimiento de los ciclos. Los cronistas árabes lo dan por hecho: a una dinastía, a un poder soberano en el Islam, le sigue otro, y éste ocupa o reocupa el ámbito de su licitud política, con una continuación casi tan “proclamada” como la que ocurre entre un soberano y su sucesor, aunque el nuevo Estado no haya sido legitimado por una explícita “delegación” (*wilâya*) del anterior, y aunque entre una *dawla* y la siguiente, entre un Estado y otro, aparezcan enormes rupturas dinásticas.

Pero la capacidad justificativa del “turno” temporal es tan potente con su contundencia de facto que, incluso, en la gran ruptura que representó la sustitución del Estado visigodo por el Estado musulmán en la Península Ibérica, la “vez” política justificativa aparecerá sutilmente evocada en algún cronista de al-Andalus. El ejemplo al respecto que voy a citar aquí es un pasaje del “Libro de la Historia” (*Kitâb al-Ta’rîj*), del andalusí `Abd al-Malik b. Habîb, muerto en 238 H./853 E.C. El significativo pasaje se encuentra en un capítulo dedicado a la “Mención del oro, plata, esmeraldas, jacintos y topacios que halló Mûsa b. Nusayr en la ciudad de Toledo, al conquistarla, además de otras cosas que sólo Dios sabe”. Tras cimentar su relato en la transmisión de dos reputados tradicionalistas, Ibn Habîb refiere que:

Cuando Mûsà b. Nusayr conquistó al-Andalus, marchó enseguida por varias partes, conquistando ciudades, hasta alcanzar Toledo, “la ciudad de los reyes [godos]”, encontrando en ella una casa, llamada “de los reyes”, que abrió y allí encontró veinticinco coronas, con perlas y jacintos engarzados, según el número de [aque-llos] reyes que habían reinado en al-Andalus [es decir, en *Spania*], pues cada vez que uno de ellos moría, se colocaba su corona en esa casa, escribiéndose sobre cada corona el nombre de su poseedor, cuánto tiempo transcurrió hasta el día de su muerte, y cuánto había reinado. Se dice que el número de los gobernadores musulmanes de al-Andalus, desde que fue conquistada hasta el día en que se acaba, será igual al número de reyes “godos” (*al-`ayam*) que en ella hubo: veinticin-

co reyes. Y al lado de esta casa donde se hallaron las coronas estaba otra [cerrada] con veinticuatro cerraduras, pues cada vez que reinaba un rey echaba una más, como habían hecho sus predecesores, hasta que llegó el reinado de Rodrigo, en cuyo tiempo fue al-Andalus conquistada... (Ibn Habíb 1991: 140).

Y sigue este conocido relato relacionando la apertura por Rodrigo de la cerrada casa toledana con la conquista musulmana, el mismo año. Nótese en este complejo relato la referencia a los turnos, no sólo al de sustitución o correlación —debidamente justificado, a través de la falta de Rodrigo y de la conquista musulmana—, sino al de reciprocidad: se dice que veinticinco soberanos habrá en cada turno, en analogía justificativa.

LOS RITMOS COTIDIANOS DEL TIEMPO: EL CUMPLIMIENTO ISLÁMICO

La vida entera del musulmán queda definida por la Ley Canónica o *Xaríá*, y así se produce la directriz integradora de esta fe religiosa, que marca profundamente todas las esferas: personales y públicas, políticas y económicas, sociales y culturales. Los diversos actos de los musulmanes se regulan temporalmente, como ahora señalaremos, tratando de los puntos que ritos, devociones y festividades ocupan en el calendario musulmán¹¹.

La materia jurídica regula los dos planos principales de la relación del creyente con Dios y la relación del creyente con los demás seres humanos. Los deberes para con Dios se llaman *ibâdât* y los fueron precisando poco a poco las distintas escuelas y tendencias, siendo —por ejemplo, para los *jâriyíes*— el combate por la Fe (*yihâd*) el deber más importante de todos. Los cinco deberes del culto a Dios más generalmente considerados fundamentales, y así llamados “los cinco pilares del Islam”, son: la profesión de fe, la oración, la limosna legal, el ayuno y la peregrinación a La Meca.

La oración ritual o *azalâ* ha de ser cumplida cinco veces al día por el musulmán adulto y sano: al amanecer, al mediodía, por la tarde, al ocaso y en la noche. La obligación puede cumplirse en cualquier lugar, pero al mediodía del viernes se realiza, oficialmente, en la mezquita llamada “aljama” por ese motivo. La limosna legal o *azaque*, destinada a fines benéficos, resulta ser idealmente la única tributación —con tasa fijada en un décimo— imponible a los musulmanes (sin gravárseles sus bienes inmuebles) sobre los beneficios en la agricultura, la ganadería, las minas y el comercio; además de un porcentaje sobre los capitales. Ha de pagarse una vez al año.

El ayuno obliga a los musulmanes adultos y sanos, que pueden diferir su cumplimiento en algunos casos; consiste en abstenerse de comida, bebida, tabaco, perfumes y relaciones sexuales durante los más o menos treinta días

¹¹ Véase, a modo comparativo, Paoli (2000).

del mes de ramadán, cerrado con la “fiesta pequeña” del Fin del Ayuno (*`id al-fitr*) que, junto con la “fiesta grande”, la “Pascua del Sacrificio”, constituyen las grandes festividades ortodoxas de los musulmanes. Mientras la Pascua del Fin del Ayuno tiene lugar el día 1 del mes de *shawwâl*, tras el mes de ramadán, la Pascua del Sacrificio (*`id al-adhâ*) se celebra del 10 al 12 de *dhû l-biyya*. A ellas habría venido a sumarse la tercera gran celebración, la del 10 de *muharram* o *`Ashûrâ*, de antecedentes xiés pero aceptada pronto por la ortodoxia. En cuarto lugar, desde comienzos del XIII E.C. en Oriente, quizás con antecedentes en conmemoraciones fatimíes desde el siglo XII, está la celebración del Nacimiento del Profeta, o *Mawlid*, instituida oficialmente por los benimerines en el Magreb el año 691 H./1292 E.C., aunque antes ya se festejaba allí popularmente; como también pasaba entre los granadinos, hasta que los sultanes de la Alhambra adoptaron la solemnidad palatina para ella, al menos por un tiempo, desde el emir Yûsuf I (1332-1354 E.C.). Pero es que además se señalan, a lo largo del año musulmán, una quincena más de celebraciones y vísperas de contenido religioso (Ocaña Jiménez 1981: 46-47).

Todo musulmán, adulto y sano, ha de peregrinar a La Meca por lo menos una vez en su vida, circunstancias mediante; puede viajar en cualquier tiempo, pero la peregrinación por antonomasia es en el mes de *dhû l-biyya*, con ritual muy preciso, aunque las escuelas interpretan de modo diferente la consideración de algunos de los actos a cumplir ante los Santos Lugares.

Es evidente que el calendario musulmán está cargado de referencias y de hitos religiosos. Este calendario pasó a ser puramente “lunar” después de que el Profeta, ya en el año 10 de la *Hégira*, aboliera el cálculo luni-solar preislámico. Como ya he mencionado, tal año lunar consiste en 12 meses de 29 ó 30 días, que rotan a lo largo de las estaciones del año solar; por lo cual, entre el cómputo lunar y el solar a lo largo de la historia islámica se han producido ciertas interferencias, contándose por ejemplo el “año económico” —determinado por el tributo anual, especialmente el referido a la producción agrícola (*al-sana al-jarâyiyya*)— por el ritmo fijo de las estaciones solares. En 1667 E.C., se empezó a utilizar en el imperio otomano el calendario juliano para las cuestiones financieras; en 1917, Turquía adoptó el calendario gregoriano, por razones prácticas.

Los calendarios solares, enraizados localmente desde antes de la expansión islámica, suelen indicar referencias a los ciclos agrícolas de las estaciones, así como referencias a festividades cristianas, como en “El Calendario de Córdoba del año 961” (‘Arib b. Sa’id 1961: 148-149), cuyo texto latino-árabe se ordena por meses y días, ofreciendo datos astronómicos, agrícolas y litúrgicos; por ejemplo, para el día 2 de octubre señala: “In ipso convertitur Nilus, et incipiunt Egyptii seminare alfasfasa (*id est alcorti*), et est casel eorum. Et in ipso seminant illi de Turgello et Campo Glandium et monte Cordube”.

Lo cual dice también el texto árabe, traducido así al francés por Ch. Pellat (*ibid.*): “Le Nil redescend, et les Égyptiens commencent à semer de la luzerne, qui constitue leur fourrage. Les habitants de Trujillo (*abl Turýilo*), de *Fahs al-ballût* [Llano de los Pedroches] et de la montagne de Cordoue (*yibâl Qurtuba*) commencent à labourer”¹².

En algunas fuentes se fecha por el calendario cristiano cuando se trata de algo relacionado con los cultivos, como hace el cronista de los almohades Ibn Sâhib al-Salât (1969: 153) al referir sucesos del año 565 H./1169-1170 E. C.: “Se retrasó la lluvia para los sembrados en al-Andalus hasta el mes de diciembre cristiano del 1169, y cayó entonces y sembró la gente”.

Pero también vemos aparecer datas solares para señalar acciones realizadas en meses de las estaciones, como las “aceifas” (*as-sâ'ifa*: de *sayf*, “verano”) o campañas militares de primavera-verano, como trae el cronista omeya Ibn Hayyân en relación con la “campaña de Osma” de 934 E.C.: “En este año el califa an-Nâsir hizo personalmente una aceifa contra territorio infiel, que fue la campaña llamada de Osma.... [con] un gran alarde [...] el jueves, a mediados de yumâdâ I, 1 de mayo del calendario solar, en persa *ayyâr*” (Ibn Hayyân 1982: 253)¹³.

La existencia en territorios islámicos de judíos y cristianos y de otros grupos humanos, con sus calendarios propios, ha producido históricamente, y sigue produciendo, algunas interferencias o referencias compartidas de calendarios y eras. Ya he mencionado que, por ejemplo, la “Era de Alejandro” (partiendo generalmente del año 284 E.C., proclamación del emperador Diocleciano) se usó en la Península Arábiga antigua, pero también por los coptos, los cristianos de Egipto bajo el Islam. Otra “Era de los cristianos” (*Ta'rîj al-Rûm*) (Hartner 1934: 1278), que parte del 312 E. C., usa el año y las intercalaciones julianas, así como los nombres siriaco-árabes de los meses; por ejemplo: *tisbrîn al-auwal* para octubre (31 días); *tisbrîn al-tânî* para noviembre (30 días) [...]; *shubât* para febrero (28 ó 29 días) [...]; *âb* para agosto (31 días); *aylûl* para septiembre (30 días).

En al-Andalus se usó la “Era de los amarillos” (o “pálidos”) (*Ta'rîj al-Sufr*), que es la “Era hispánica” (Ors 1962)¹⁴, mencionada por ejemplo por Ibn

¹² Traducción castellana: “El nivel del Nilo vuelve a descender y los egipcios comienzan a sembrar alfalfa, que es su forraje. Entonces empiezan a trabajar los habitantes de Trujillo, de Llano de los Pedroches y de la sierra de Córdoba”. [Nota del editor.]

¹³ El término *ayyâr* es siríaco, del que el árabe de Asia tomó los nombres originariamente acadios de los meses solares, mientras que en Egipto y el Magreb se imponían los nombres coptos y latinos respectivamente.

¹⁴ Los argumentos de Álvaro d'Ors para demostrar el origen cripto-cristiano y norte-hispánico de esta era fueron considerados poco convincentes por Manuel C. Díaz y Díaz (1962: 374, nota 7).

Hayyân en su recién citado *Muqtabis-V*. En este sentido, es también muy interesante que el ritmo agrícola introdujera en el ámbito islámico festividades conectadas al año solar desde la noche de los tiempos y en su momento revestidas de un carácter cristiano (Granja 1969, 1970); las cuales se celebraban, más o menos, también en lugares musulmanes, por ejemplo con dulces especiales o figuritas de regalo. Como es el caso del equinoccio de primavera, generalmente conocido como *Nayrûz* o *Nawrûz*, pero también denominado *Hayûz*, que acaso corresponda al Año Nuevo, y asimismo el 24 de junio, día de la Natividad de San Juan Bautista (*mabrayân*, *ʿAnsara*), cuya práctica solían condenar los alfaquies o doctores de la ley, que así nos lo documentan. También se integró, desde sus prácticas ancestrales, la fiesta de la recolección de la uva, en la Granada nazarí llamada Pascua de los Alaceros o “del zumo” (*al-ʿasîr*).

Con toda esta amplia presencia del Islam en celebraciones, ritos y ritmos cotidianos, además del uso identificativo y emblemático de las dataciones islámicas en todo tipo de textos, actas documentales y objetos y construcciones, es normal que los musulmanes hayan desarrollado teorías y prácticas alrededor del análisis y de la medida del tiempo. La observación de la luna nueva (*bilâl*) es importante en el calendario lunar islámico y determina, entre otras fechas, el comienzo y el final del mes de ramadán y la fecha de la Peregrinación (Schacht 1971). El Corán (II, 189) señala: “Te preguntan acerca de la luna nueva; responde: hay tiempos determinados (*mawâqîr*) para la gente y para la Peregrinación”. En el Islam, además del papel capital de las fases lunares como regulación de actos canónicos, en las teorías astronómicas y en el calendario de las casas lunares (*anwâʿ*), heredado de la Arabia preislámica, resulta que el procedimiento astrológico de las “electiones” (*ijtiyârât*) se fundamentaba por la posición de la Luna en una de sus “mansiones” en el momento de realización de un acto (Rodinson 1978; Forcada 2000).

Lograr la precisión temporal tiene en el Islam una gran trascendencia: legal, religiosa, astronómica, social. Tal precisa determinación se denomina en árabe *mîqât* y se usa en determinar el ramadán, los tiempos de “sacralización” (*ibrâm*) en la Peregrinación y, además, los tiempos de la oración, sobre lo cual se han elaborado diversas definiciones (Wensinck 1993), englobadas en la referencia general de sus denominaciones:

1. La oración del mediodía (*salât al-zuhr*): desde que el sol comienza declinar hasta que las sombras son de igual largura que los objetos que las proyectan.
2. La oración de la media tarde, o de la hora de *al-ʿasr* (*salât al-ʿasr*).
3. La oración del ocaso (*salât al-magrib*): unos minutos después de ponerse el sol.

4. La oración del 'isbâ' (*salât al-'isbâ'*): más o menos una hora después de la del ocaso.
5. La oración del alba (*salât al-fayr*).

Hay, además, tres oraciones voluntarias: *al-isbrâq* (cuando el sol se alza un codo sobre el horizonte), *al-dubâ* (a media mañana) y *al-tabayyud* (al comienzo de la madrugada). Determinar las horas de oración era competencia del almuédano; luego, en algunas circunstancias, aparece la figura del "determinador horario" (*muwaqqit*). Ya en el siglo VIII H./XIV E.C. se preparaban tablas con las horas de oraciones para las diferentes latitudes. Modernamente, esta información está incluida en los almanaques anuales y en todo tipo de calendarios (King 1993a).

El día comienza para los musulmanes a la puesta del sol. El "día" (*yawm*), de 24 horas, empieza por la "noche" (*layl*) y sigue por el "día con luz solar, desde su salida a su ocaso" (*nabâr*). Cada una de las 24 partes del día se llama *sa'at*, a veces también *waqt*; se denominan con los doce ordinales numerales, como en "la hora sexta" (*al-sâ'a s-sâdisa*). Las horas también pueden llamarse con sustantivos, que aluden a posiciones del sol o grados de oscuridad¹⁵. Ahora disponemos del interesante estudio de F. Maddison y A. Turner (1999), quienes han analizado el nombre de las horas en las diversas culturas, desde el Egipto faraónico al Renacimiento. En la cultura islámica, siete días forman la semana (*usbû'*), como en la cristiana, pero empezando por nuestro domingo, que es el día primero (*al-ahad*), y después señalando los siguientes con calificativos de número hasta el quinto día (*jamîs*), al que sigue el día de "la oración en comunidad" (*al-yum`a*) y finalmente el sábado (*as-sabî*) (Cf. Witakowski 1990).

Los meses o lunaciones (*shahr*) del año musulmán, como ya he señalado, son doce. Sus nombres son: *al-muharram*, *safar*, *rabi' al-awwal*, *rabi' al-tânî*, *yumâdâ al-ûlâ*, *yumâdâ l-tânî*, *rayab*, *sha'bân*, *ramadân*, *shawwâl*, *ḍû l-qa`da* y *ḍû l-biyya*. Son interesantes los epítetos que califican algunos meses (como *safar*, "el bueno", o *sha'bân*, "bendito"), así como las explicaciones etimológicas de las denominaciones, más o menos imaginativas, aunque "muchas aluden a fenómenos de tipo climático o estacional" (Forcada en Ibn 'Âsim 1993: 133-134)¹⁶. A modo de ilustración, el pasado 12 de marzo de 2001, fecha de la conferencia que está en el origen de este artículo, faltaban unos 20 días para que acabara el último mes del año musulmán, *ḍû l-biyya*, del año 1421 de la *Hégira*; el 1 de *muharram* de 1422 comenzó con la luna nueva siguiente. La coexistencia con calendarios cristianos hace apare-

¹⁵ He resumido a Ocaña Jiménez (1981: 34ss).

¹⁶ A modo comparativo, véase Alvarado (2000).

cer a veces, en textos árabes, nombres de meses latinos en el Occidente islámico y siríacos en el Oriente.

La medida del tiempo se convierte así, por su trascendencia en varios órdenes, en uno de los aspectos de desarrollo científico más notables de la ciencia islámica, como ha resaltado el especialista en estas cuestiones David A. King:

In Islam time is sacred time and space is sacred space [...]. The legal scholars favoured what we now call 'folk science', a discipline based on pure observation of celestial phenomena [...]. They also developed a sacred cosmography based on the *Quran* and the *hadith*, totally independent of the cosmography the Muslims inherited from Greek sources [...]. Astronomical timekeeping was one area in which the Muslims excelled¹⁷ (King 1999: 56-57,59).

Hay varios tipos de relojes de sol (King 1993b), de relojes de agua o clepsidras (Hill 1993) y otros diversos horologios. Prácticamente todos los manuales astronómicos islámicos medievales, con sus tablas y explicaciones (*zîy*), incluyen un extenso capítulo, que suele situarse al comienzo, sobre cuestiones cronológicas, con informaciones relativas a cálculos y evaluaciones de las posiciones planetarias y otras consideraciones.

TIEMPOS SUBJETIVOS Y PERSONALES

También en el Islam hay registros escritos de tiempos subjetivos y de tiempos personales. Sería un recorrido interminable, pero con su evocación deseo terminar este ensayo. Por una parte, sólo mencionaré el tiempo místico, en que a través de un éxtasis hay un escape del tiempo mundanal, una ruptura de las medidas, y un santo —hay también relatos árabes sobre esto— queda un momento extasiado contemplando acaso un ave. Para él, sólo un segundo transcurre, mientras en el real cómputo terrestre transcurren varios años: el místico vive en la eternidad, y el tiempo terrenal puede desaparecer (al-Huṣṣayrī 1911: 367-370).

Y encontramos también, en el ámbito islámico, la reflexión sobre el tiempo huidizo de la vida, cuyo transcurso aniquila al ser humano, aunque a la vez le otorga madurez y sabiduría, de modo que la vejez es, en general, muy

¹⁷ Traducción castellana: "En el Islam, el tiempo es tiempo sagrado y el espacio, espacio sagrado [...]. Los estudiosos del derecho favorecieron lo que nosotros llamamos ahora 'saber popular', una disciplina derivada de la mera observación de los fenómenos celestiales [...]. También desarrollaron una cosmografía sagrada basada en el Corán y en el *hadiz*, totalmente independiente de la cosmografía que los musulmanes tomaron de las fuentes griegas [...]. El cómputo astronómico del tiempo fue un campo en el que los musulmanes sobresalieron". [Nota del editor.]

respetada en cuanto tal, atrayendo gran atención la cuestión de la longevidad (Massignon 1963). Una tradición religiosa, transmitida por Anas b. Mâlik, pone en boca del Profeta el siguiente *badîz*:

A todo musulmán que alcanza los cuarenta años, Dios aparta de él tres tipos de males, locura, lepra y albarazo; si llega a los cincuenta, Dios le hace más llevadero el rendir cuentas [en el Juicio Final]; si llega a los sesenta, Dios le concede el arrepentimiento; si alcanza los setenta, le quiere Dios y le quiere la gente del cielo; si llega a los ochenta, Dios acepta sus buenas obras y perdona sus pecados; y si alcanza los noventa, le perdona Dios todas sus faltas anteriores y posteriores; se le llamará entonces “el retenido por Dios en la tierra” y será intercesor para toda su familia (Ibn Marzûq 1977: 347-348).

Entre las varias representaciones referidas al tiempo vital está, por ejemplo, la conocida anécdota del venerable anciano beduino pasando junto a unos jóvenes, que le preguntan: ¿Quién te ha encadenado?, y él responde: “Quien te encadenará a tí”, recitándoles a continuación:

Me ha ultrajado el tiempo, y yo a él no.
Me ha cambiado el tiempo, y yo a él no.
El tiempo me ha atado con un hilo fijo,
por él voy andando, se acaba por días¹⁸.

Un alfaquí, gramático y retórico árabe oriental, del siglo XIV E.C., Muhammad al-Warrâq, compuso por su parte al respecto:

El que es joven quiere luenga vida
y está confiado en larga existencia;
cuanto más crece, menos vida tiene,
y ese algo de tiempo que queda, no crece;
cada día que pasa, se lleva una parte,
lo gasta la tarde tras tarde que pasa.
Un buen día ya no queda nada
y entonces tampoco hay ya existencia.

De otro poeta árabe antiguo, no identificado, son muy conocidos estos versos:

Consumí mi juventud, ya la he gastado,
calculé que siempre habría más tiempo.
Con tres generaciones he convivido,
y murieron: ahora soy un anciano muy viejo,
que, rotos los huesos, casi alzarse no puede.
El tiempo aún me deja una corta cadena.
Paso la noche contemplando estrellas,
repasando mi vida una y otra vez.

¹⁸ Este ejemplo y los siguientes están tomados de Ibn Marzûq (1977: 348-349).

En relación con tales consideraciones del tiempo personal, hay que señalar que los testimonios escritos en árabe son numerosísimos, en todo tipo de géneros literarios; y a mí me fascinan de modo especial las resonancias de las *Luzûmiyyât* de Abû l-'Alâ' al-Ma'arrî (363-449 H., 974-1057 E.C.) (Adonis y Wade Minkowski 1985). Claro está que falta un recuento exacto —ni siquiera lo hay aproximado—, pero la fugacidad del tiempo existencial es también en el Islam un tema recurrente, tanto de forma vital como cultural; como ocurre en las civilizaciones que al ser humano colocan entre un determinado comienzo y un determinado fin, entre Creación y Muerte que es también Juicio Final y Resurrección, lo cual resulta asimismo establecido con enorme empeño doctrinal (Abboud-Haggar 2000).

De esta relación trascendente entre Hombre y Tiempo suelen surgir ordenaciones simbólicas. Los musulmanes creyeron que extraordinarios acontecimientos sucederían el año cien de la *Hégira*; y están también los milenarismos, en relación con las previsiones en que ocurrirán los sucesos escatológicos. Las predicciones apocalípticas contienen asimismo referencias mesiánicas y mahdistas (de *mahdi*, el hombre a quien, según estas predicciones, enviará Allah para renovar el Islam). La palabra para “hora” y “destino” (*sâ`a*) encierra uno de los más notables conceptos de la escatología coránica, con paralelos en el judaísmo y en el cristianismo (Rubin 1993, Rucquoi 2000). En el Corán, *as-sâ`a* denomina la Hora de la Resurrección y el Juicio Final, cuya materialización será precedida por cataclismos, desgracias enormes y sucesos extraordinarios. Cuándo ocurrirá, según algunas tradiciones, lo sabe sólo Dios; pero, según otras tradiciones, Muhammad fue enviado como Profeta cuando se pensaba cercana ya tal “Hora final”, quizás al cabo de cien años tan sólo (Fatás 2001; Monferrer Sala 2001: 215)¹⁹.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

- ABBOUD-HAGGAR, SOHA. 2000. “Apocalipsis, Resurrección y Juicio Final en la cultura islámica”, en Ángel Vaca Lorenzo (ed.), *En pos del Tercer Milenio. Apocalíptica, Mesianismo, Milenarismo e Historia*: 43-77. Salamanca: Universidad.
- ADONIS, y ANNE WADE MINKOWSKI. 1985. *Abu l-'Ala al-Ma'arrî: Rets d'éternité*. París.
- ALVARADO, SALUSTIO. 2000. “Sobre la nomenclatura eslava de los meses: su significado y su etimología”. *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas* XXXVI: 203-221.
- 'ARIB B. SA'ID. 1961. *Le Calendrier de Cordoue*. Edición de R. Dozy; nueva edición, con traducción anotada, de Ch. Pellat. Leiden: E. J. Brill.
- ASÍN PALACIOS, MIGUEL. 1984. *Abenbázam de Córdoba y su Historia crítica de las ideas religiosas*. Madrid: Turner.

¹⁹ Véase, a modo comparativo, Oldoni (2000).

- BRAUNE, W. 1971. "Historical Consciousness in Islam", en G. E. von Grunebaum (ed.), *Theology and Law in Islam*: 37-51. Wiesbaden.
- BRUNSCHVIG, ROBERT. 1976. "Le culte et le temps dans l'Islam classique". *Études d'Islamologie* I: 167-177.
- CAPITANI, OVIDIO. 2000. "Storiografía e periodizzazione nel Medioevo", en *Sentimento del tempo e periodizzazione della Storia nel Medioevo, Atti del XXXVI Convegno Storico Internazionale, Todi, 10-12 ottobre 1999*: 1-17. Spoleto: Centro Italiano di Studi Sull'Alto Medioevo.
- CARRA DE VAUX, B. 1934. "Ta'riḳh", en M. Th. Houtsma *et al.* (eds.), *Encyclopédie de l'Islam: Dictionnaire géographique, ethnographique et biographique des peuples musulmans* IV: 705-706. Leiden: E. J. Brill. París: C. Klincksieck.
- CORBIN, HENRY. 1996. *Cuerpo espiritual y Tierra celeste. Del Irán mazdeísta al Irán chiíta*. Traducción de A.C. Crespo. Madrid: Siruela.
- CORRIENTE, FEDERICO. 1977. *Diccionario árabe-español*. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura.
- DE BOER, T.J. 1934. "Zamân", en M. Th. Houtsma *et al.* (eds.), *Encyclopédie de l'Islam: Dictionnaire géographique, ethnographique et biographique des peuples musulmans* IV: 1279-1280. Leiden: E. J. Brill. París: C. Klincksieck.
- DE MATTEIS, MARIA CONSIGLIA. 2000. "Storia e tempo in Dante", en *Sentimento del tempo e periodizzazione della Storia nel Medioevo, Atti del XXXVI Convegno Storico Internazionale, Todi, 10-12 ottobre 1999*: 283-301. Spoleto: Centro Italiano di Studi Sull'Alto Medioevo.
- DÍAZ Y DÍAZ, MANUEL C. 1962. "Pequeñas aportaciones para el estudio de la 'Hispana'". *Revista Española de Derecho Canónico* XVII : 373-390.
- FARIAS, P. F. DE MORAES. 1999. "Radmakkat and the Image of Mecca: Epigraphic Records of the Work of the Imagination in 11th-century West Africa", en Timothy Insoll (ed.), *Case Studies in Archaeology and World Religion. The Proceedings of the Cambridge Conference*: 105-115. Oxford: Blackwell.
- FATÁS, GUILLERMO. 2001. *El fin del mundo: Apocalipsis y Milenio*. Madrid: Marcial Pons.
- FORCADA, M. 2000. "Astrology and Folk Astronomy: the *Mukbtaar min al-Anwâ'* of Amad b. Fâris". *Subayl* 1: 107-155.
- GRANJA, F. DE LA. 1969. "Fiestas cristianas en al-Andalus (Materiales para su estudio). I: *Al-Durr al-munazzam* de al-^cAzafi". *Al-Andalus* XXXIV: 1-53.
- . 1970. "Fiestas cristianas en al-Andalus (Materiales para su estudio). II: Textos de Turtûšî, el cadí 'Iyâd y Wanšarîsî". *Al-Andalus* XXXV: 119-142.
- HARTNER, WILLY. 1934. "Zamân", en M. Th. Houtsma *et al.* (eds.), *Encyclopédie de l'Islam: Dictionnaire géographique, ethnographique et biographique des peuples musulmans* IV: 1276-1278. Leiden: E. J. Brill. París: C. Klincksieck.
- HERNANDO, CARLOS. 2000. "La medida del tiempo y la construcción de la historia", en *Dos milenios en la historia de España: Año 1000, Año 2000*: 43-72. Madrid: España Nuevo Milenio.
- HILL, D. R. 1993. "Sâ'a: Technologie", en C. E. Bosworth *et al.* (eds.), *Encyclopédie de l'Islam: nouvelle édition* VIII: 674-675. Leiden: E. J. Brill. París: G.-P. Maisonneuve & Larose S. A.
- HUMPHREYS, R. S. 1998. "Ta'riḳh", en Th. Bianquis *et al.* (eds.), *Encyclopédie de l'Islam: nouvelle édition*, X: 290-304. Leiden: E. J. Brill.
- AL-HUŶŶIRÎ. 1911. *The Kashf al-mahjûb*. Traducción de Nicholson. Leiden: E. J. Brill.

- IBN 'ĀSIM. 1993. *Kitāb al-anwā' wa-l-azmina - al-qawl fī l-sbubūr - (Tratado sobre los anwā' y los tiempos - capítulo sobre los meses)*. Edición crítica, traducción y estudio de Miquel Forcada. Barcelona.
- IBN HABĪB, 'ABD AL-MALIK. 1991. *Kitāb al-Ta'rīj (La Historia)*. Edición y estudio de Jorge Aguadé. Madrid: CSIC e Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe.
- IBN HAYYĀN AL-ANDALUSI. 1982. *Crónica del califa Abdarrabman III al-Nāsir. Al-Muqtabis-V*. Traducción de M^a J. Viguera Molins y F. Corriente. Zaragoza: Anubar.
- IBN HAZM. 1927. *Al-Ihkām*. El Cairo.
- . 1928. *Al-Muballā*. Edición de A. M. Shākir. El Cairo.
- IBN JALDŪN. S. f. *Al-Muqaddima*. El Cairo.
- IBN MARZŪQ, MUHAMMAD B. AHMAD. 1977. *Hechos memorables de Abu l-Hasan, sultán de los benimerines*. Estudio, traducción y notas de M^a J. Viguera Molins. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura.
- IBN RUSHD (AVERROES). 1916-1917. *Bidāya*. El Cairo.
- IBN SĀHIB AL-SALĀT. 1969. *Ta'rīj al-mann bi-l-imāma*. Traducción de A. Huici Miranda. Valencia: Anubar.
- KING, D. A. 1993a. "Mikāt: Aspects astronomiques", en C. E. Bosworth *et al.* (eds.), *Encyclopédie de l'Islam: nouvelle édition* VII: 27-32. Leiden y Nueva York: E. J. Brill. París: G.-P. Maisonneuve & Larose S. A.
- . 1993b. "Mizwala", en C. E. Bosworth *et al.* (eds.), *Encyclopédie de l'Islam: nouvelle édition* VII: 211-213. Leiden y Nueva York: E. J. Brill. París: G.-P. Maisonneuve & Larose S. A.
- . 1999. "Time and Space in Islam", en Kristen Lippincott (ed.), *The Story of Time*: 56-59. Londres: Merrell Holberton.
- LAGARDÈRE, VINCENT. 1994. "Une théologie dogmatique de la frontière en al-Andalus aux XI^e et XII^e siècles: l'ash'arisme". *Anaquel de Estudios Árabes e Islámicos* 5: 71-98.
- LORY, PIERRE. 1991. "L'expression du temps en arabe classique". *Les Cahiers du CERESI, Islam et Modernité* 5: 21-27.
- MADDISON, F., y A. TURNER. 1999. "The Names and Faces of the Hours", en L. Nauta y A. Vanderjagt (eds.), *Between Demonstration and Imagination. Essays in the History of Science and Philosophy presented to John D. North*: 125-158. Leiden: E. J. Brill.
- MANZANO, MIGUEL ÁNGEL, y JESÚS ZANÓN. 1995. *Nuevo conversor de fechas islamo-cristianas: Versión 3.0 para DOS*. Alicante: Universidad.
- MASSIGNON, LOUIS. 1963. "Note sur l'Islam et la vieillesse". *Esprit*, mayo de 1963: 971-974.
- MONFERRER SALA, JUAN PEDRO. 2001. "Mêmrâ del Pseudo Metodiodo y Yônôn, el cuarto hijo de Noé. Notas a propósito de un posible origen de la leyenda oriental llegada a Hispania en el s. VII". *Miscelánea de Estudios Árabes e Islámicos (árabeIslam)* 50: 213-230.
- OCAÑA JIMÉNEZ, MANUEL. 1946. *Tablas de conversión de datas islámicas a cristianas y viceversa: fundamentadas en nuevas fórmulas de coordinación y compulsas*. Madrid y Granada: CSIC, Patronato Menéndez Pelayo, Instituto Miguel Asín.
- . 1981. *Nuevas tablas de conversión de datas islámicas a cristianas y viceversa, estructuradas para concordar, día por día, años completos*. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura.
- OLDONI, MASSIMO. 2000. "La questione dell'anno Mille", en *Sentimento del tempo e periodizzazione della Storia nel Medioevo, Atti del XXXVI Convegno Storico*

- Internazionale, Todi, 10-12 ottobre 1999*: 185-198. Spoleto: Centro Italiano di Studi Sull' Alto Medioevo.
- ORS, ÁLVARO D'. 1962. *La era hispánica*. Pamplona: Estudio General de Navarra.
- ORTEGA Y GASSET, JOSÉ. 1946. "Abenjaldun nos revela el secreto", en *Obras Completas de José Ortega y Gasset en 6 Vols. II*: 670-671. Madrid: Revista de Occidente.
- PAOLI, EMORE. 2000. "La santificazione e la celebrazione del tempo: liturgia e agiografia", en *Sentimento del tempo e periodizzazione della Storia nel Medioevo, Atti del XXXVI Convegno Storico Internazionale, Todi, 10-12 ottobre 1999*: 213-232. Spoleto: Centro Italiano di Studi Sull' Alto Medioevo.
- PEREA YÉBENES, SABINO 2000. *Mitos griegos e historiografía antigua*. Sevilla: Padilla.
- RAMÍREZ DEL RÍO, JOSÉ. 2001. *Los Ayyâm al-'arab en al-Andalus. Imagen sociocultural de la Yâbiliyya en la Península Ibérica*. Tesis Doctoral. Universidad de Sevilla.
- RICO, FRANCISCO. 1970. *El pequeño mundo del hombre. Varia fortuna de una idea en las letras españolas*. Madrid: Castalia.
- RODINSON, M. 1978. "Al-Kamar: Folklore, littérature, art, etc.", en E. Van Donzel *et al.* (eds.), *Encyclopédie de l'Islam: nouvelle édition* IV: 541. Leiden: E. J. Brill. París: G.-P. Maisonneuve & Larose S. A.
- ROSENTHAL, E. I. J. 1967. *El pensamiento político en el Islam medieval*. Traducción de C. Castro. Madrid: Revista de Occidente.
- ROSENTHAL, F. 1965. "Dawla", en B. Lewis *et al.* (eds.), *Encyclopédie de l'Islam: nouvelle édition* II: 183-184. Leiden: E. J. Brill. París: G.-P. Maisonneuve & Larose S. A.
- RUBIN, U. 1993. "Sâ'a: Eschatologie", en C. E. Bosworth *et al.* (eds.), *Encyclopédie de l'Islam: nouvelle édition* VIII: 675-677. Leiden: E. J. Brill. París: G.-P. Maisonneuve & Larose S. A.
- RUCQUOI, ADELIN. 2000. "Medida y fin de los tiempos. Mesianismo y milenarismo en la Edad Media", en Angel Vaca Lorenzo (ed.), *En pos del Tercer Milenio. Apocalíptica, Mesianismo, Milenarismo e Historia*: 13-41. Salamanca: Universidad.
- RUIZ-DOMÈNEC, JOSÉ ENRIQUE. 2000. "El tiempo como problema cultural en la Edad Media", *Sentimento del tempo e periodizzazione della Storia nel Medioevo, Atti del XXXVI Convegno Storico Internazionale, Todi, 10-12 ottobre 1999*: 303-313. Spoleto: Centro Italiano di Studi Sull' Alto Medioevo.
- SCHACHT, J. 1971. "Hilâl dans la loi religieuse", en B. Lewis *et al.* (eds.), *Encyclopédie de l'Islam: nouvelle édition* III: 390-393. Leiden: E. J. Brill. París: G.-P. Maisonneuve & Larose S. A.
- UBIETO ARTUR, ANTONIO-PAULO. 1984. *Tablas teóricas de equivalencia diaria entre los calendarios islámico y cristiano*. Zaragoza: Anubar.
- URVOY, DOMINIQUE. 1990. "La perception du temps", en *Pensers d'al-Andalus. La vie intellectuelle à Cordoue et Seville au temps des empires berbères (fin XIe siècle-début XIIIe siècle)*: 100-108. París: Centre National de la Recherche Scientifique.
- VERNET, JUAN. 1987. *Mahoma (Muhammad)*. Madrid: Espasa Calpe.
- . 1999. *Lo que Europa debe al Islam de España*. Barcelona: El Acantilado.
- VIGUERA MOLINS, MARÍA JESÚS. 1988. "Cronistas de al-Andalus", en F. Maíllo Salgado (ed.), *España, al-Andalus, Sefarad. Síntesis y nuevas perspectivas*: 85-98. Salamanca: Universidad.
- WATT, W. MONTGOMERY. 1965. "Dahr", en B. Lewis *et al.* (eds.), *Encyclopédie de l'Islam: nouvelle édition* II: 96-97. Leiden: E. J. Brill. París: G.-P. Maisonneuve & Larose S. A.
- . 1967. *Mahoma: profeta y hombre de Estado*. Traducción de Leonor Martínez. Prólogo de Juan Vernet. Barcelona: Labor.

- . 1971. "Hidjra", en B. Lewis *et al.* (eds.), *Encyclopédie de l'Islam: nouvelle édition* III: 378-379. Leiden: E. J. Brill. París: G.-P. Maisonneuve & Larose S. A.
- WENSINCK, A. J. 1993. "Mikât: Aspects juridiques", en C. E. Bosworth *et al.* (eds.), *Encyclopédie de l'Islam: nouvelle édition* VII: 26-27. Leiden y Nueva York: E. J. Brill. París: G.-P. Maisonneuve & Larose S. A.
- WITAKOWSKI, W. 1990. "The Idea of *Septimana Mundi* and the Millenarian Typology of the Creation Week in Syriac Tradition", en R. Lavenant (ed.), *V Symposium Syriacum 1988*: 93-109. Roma.
- AL-YABRI, MUHAMMAD ABED. 2001. *Crítica de la razón árabe. Nueva visión sobre el legado filosófico andalusí*. Traducción de Ahmed Mahfoud. Barcelona: Icaria.