

EL IDEAL DE CLARIDAD O LOS DOS FINES DEL *ADAB* SEGÚN IBN AL-SĪD

SALVADOR PEÑA MARTÍN

Universidad de Málaga

MIGUEL VEGA MARTÍN

Archivo Diocesano de Málaga

Al término *adab* se le pueden atribuir diversos equivalentes: *letras, bellas letras, humanidades, modales, cultura, estudio, filología, literatura...* Las dificultades de traducción precisa que el término suscita remiten a un problema doble, en la lengua árabe de origen y en las lenguas occidentales a las que podemos intentar traducirlo. En árabe el término ha presentado, a lo largo de los siglos, una notable variedad de usos y una carga semántica considerable. Si eso no bastaba para complicar el problema, en la tradición occidental muchos de los términos que han surgido en torno al cultivo de los saberes no estrictamente técnicos desarrollados desde la Edad Media, tienen, igualmente, un contenido difícil de precisar; siendo así que nociones como *humanismo, humanidades, letras o cultura* presentan graves dificultades para su definición y su uso en un lenguaje que pretenda ser riguroso ¹. Así las cosas, creemos que, más allá del problema de la traducción del término *adab*, e incluso de una descripción exhaustiva de sus contenidos, la opinión de Ibn al-Sīd al-Baṭalyawṣī ² (m. 521/1127) respecto de los fines del *adab* puede resultar de gran utilidad para que situemos ese conjunto de saberes y de prácticas intelectuales en el marco de las sociedades islámicas medievales; esto es, para entender el *adab* no desde alguna de las perspectivas occidentales, vigentes en la actualidad, en torno a los estudios literarios o la literatura, sino *desde dentro* del ámbito islámico en que el *adab* se generó y se cultivó. Comencemos situando al propio Ibn al-Sīd en el estadio temporal que había alcanzado la tradición de los estudios árabes medievales en tor-

¹ Cf. Morrás, M., "El humanismo y sus manifestaciones".

² Desde hace muy poco tiempo contamos con un estudio comprensivo y serio sobre la labor intelectual de Ibn al-Sīd en todos sus aspectos, la excelente biobibliografía de Serrano, D., "Ibn al-Sīd", donde pueden hallarse otras múltiples referencias.

no a la lengua y los textos en el momento en que él escribe su obra de *adab*.

El siglo IV/X supuso una renovación de las ciencias árabes islámicas del lenguaje, por dos razones, principalmente: a) se consideró que el estado de lengua que se estudiaba, el *kalām al-‘arab* (lengua de los árabes puros, que coincide con la del Corán), ya no lo hablaba nadie, ni siquiera los beduinos, y, por tanto, dejó de tener sentido realizar encuestas entre unos hablantes que ya no existían, y b) comenzó a desarrollarse un fecundo tratado de metalingüística, de modo que ahora los sabios de la palabra no sólo explicitaban sus conocimientos lingüísticos y filológicos, sino también sus conocimientos acerca de la palabra. En este clima, uno de los más conocidos representantes de esa renovación del siglo IV/X y de lo que tradicionalmente se conoce como *escuela de Bagdad*, Abū l-Qāsim al-Za‘yāyī (m. ca. 340/951), escribe un tratado de metagramática³; y en él responde a quien pudiera dudar de la utilidad de la gramática con el pretexto de que las gentes hablan sin flexiones y no por eso dejan de entenderse, dando cuatro razones, que se pueden reducir a tres, del rendimiento de la disciplina:

a) Para preservar la pureza de la lengua; a saber, se estudia gramática para «llegar a hablar la lengua de los árabes auténticos tal como realmente era, sin desviaciones ni alteraciones».

b) Como auxilio de los textos religiosos-jurídicos; puesto que la gramática sirve para «fijar el Libro de Dios, honrado y ensalzado sea» y «conocer las Tradiciones del Profeta [...] captando el sentido de las mismas».

c) Para disfrutar del patrimonio literario; ya que «la poesía constituye el corpus cultural (*adab*) y el registro (*dīwān*) de los árabes auténticos, y ningún mestizo (*muwallad*) podrá nunca dominarlo si no conoce la gramática».

En suma, puede hablarse de razones de lingüística normativa y de hermenéutica sacra, junto con un componente que podríamos denominar racial. Las razones de orden racial que impulsaron el desarrollo del entramado científico compuesto por la filología, la lingüística y la literatura han sido, en nuestra opinión, poco destacadas por la historiografía contemporánea. La defensa de lo árabe puro fue un objetivo de los sabios de la palabra musulmanes medievales y una de sus más

³ *Al-Idāh*, 95-96.

importantes funciones sociales, y como tal fue reconocida por los propios sabios en su intento de justificar su labor, sin perder nunca de vista los motivos religiosos. Así, al-Ta‘ālibī (m. 430/1038-9) abría su tratado de lexicología y gramática ⁴ con la siguiente argumentación a favor del estudio del lenguaje:

Quien ama a Dios, el Altísimo, ama a Su apóstol Muḥammad, a quien Dios bendiga y dé la paz; quien ama al Apóstol Árabe ama a los árabes, y quien ama a los árabes ama la lengua árabe pura, en la cual fue revelado el mejor de los libros a los mejores hombres de entre los árabes y los demás pueblos. Y quien ama la lengua árabe se ocupa de ella y persevera en su estudio, al que dedica sus mayores esfuerzos.

También Ibn al-Sīd, al igual que al-Za‘ayyāyī, a quien conocía bien, justificó de modo explícito el estudio del lenguaje y los textos al que denominó *adab*, término que, en su caso, corresponde a lo que entre nosotros se llama letras, o humanidades, o filología o incluso gramática, si estos dos últimos términos se emplean no en sus respectivos sentidos técnicos específicos, sino como el conjunto de conocimientos y técnicas relacionados con el uso activo o pasivo de la lengua, principalmente en su variedad de árabe escrito. Nuestro sabio ⁵ cifra la utilidad del *adab*, así entendido, en dos fines, uno superior (*al-garaḍ al-a‘lā*) y otro inferior (*al-garaḍ al-adnā*), filológico (ahora sí, en sentido técnico) y preceptivo, respectivamente; el primero coincide con el servicio a las ciencias religiosas y jurídicas, y el segundo, con el auxilio a quienes necesitan un buen dominio del lenguaje para acceder a un puesto en la administración:

Dos son los fines del *adab*; a uno lo llamamos inferior y al otro superior. El inferior consiste en que el educando (*muta‘addib*) adquiera por medio de la reflexión (*naẓar*) y el adiestramiento (*tamahhur*) la capacidad de componer textos en prosa y verso. Y el superior, en que adquiera la capacidad de comprender el Libro de Dios, el Altísimo, y las palabras de Su apóstol —Dios lo bendiga y le dé la paz— y los Compañeros de éste; de saber cómo se ensamblan (*tubnā*) las palabras del Corán y del hadiz, para establecer a partir de ahí los principios fundamentales (*aḥkām*) y secundarios (*furū‘*) del ordenamiento jurídico, y deducir correctamente las conclusiones que de ello se derivan, todo con arreglo a la gramática y al uso del lenguaje figurado (*mayāzāt*) de los árabes puros.

⁴ *Fiqh al-luġa*, 21.

⁵ *Al-Iqīḍāb*, I, 49-50.

Como se ve, el razonamiento de Ibn al-Sīd es más amplio que el de al-Zaʿyāyī, pues éste sólo trataba de justificar el estudio del *naḥw* o gramática, mientras que nuestro sabio considera asimismo la utilidad de los demás sectores de las disciplinas lingüísticas y filológicas. Ibn al-Sīd, de cualquier modo, le concede al *naḥw* en su programa de instrucción un papel especial, el de paso preliminar a las demás disciplinas humanísticas ⁶. Por otra parte, esta visión de las disciplinas de la palabra y el texto articulada sobre la existencia de dos niveles de conocimientos no la construyó en el vacío. Hallamos un claro precedente, del que Ibn al-Sīd se aparta en cierta medida, en un pasaje ⁷ de Ibn Fāris (m. 305/1004):

Has de saber que la ciencia de [la lengua de] los árabes puros (*ʿilm al-ʿarab*) tiene un aspecto fundamental (*aṣl*) y otro secundario (*faṣl*). El secundario es el conocimiento de qué sea el nombre y qué el adjetivo, como «hombre» y «caballo», o «largo» y «corto», etc. Y es aquí donde debe empezar el aprendizaje. El aspecto fundamental, por otro lado, consiste en hablar de cómo se instituyó la lengua, de su primera manifestación y de su origen, en primer lugar, y luego, de las formas que adoptaron los árabes puros para comunicarse, de sus usos lingüísticos propios y figurados.

En último extremo, Ibn Fāris estaba ya diciendo lo que mantenía Ibn al-Sīd: que la principal función de las disciplinas filológicas es el conocimiento en profundidad de la lengua árabe, que, recordémoslo, fue la que Dios habló en Su revelación, algo que en el pasaje anterior no se recalca, seguramente por considerarlo su autor de toda obviedad. El hecho de que se mencionen los usos propios y figurados de los árabes puros apunta precisamente a esto, por la necesidad apremiante que el hermeneuta sacro y el jurisperito tienen de discernir qué hay en los textos sagrados derivable de los usos idiomáticos del árabe. A este punto, de primordial importancia, volveremos más abajo.

⁶ *Al-Iqtidāb*, I, 51. Sobre la gramática en Ibn al-Sīd, véanse Peña, S., “El tratado de la frase” e “*ʿArab as syntax*”.

⁷ El texto procede de *al-Sāhibī fī fiqh al-luga* y lo reproduce al-Suyūṭī al comienzo de *al-Muzhir*, I, 4.

I. El fin superior: hermenéutica

A) *La filología al servicio de las Escrituras*

El califa °Umar b. al-Jaṭṭāb (m. 23/644) dijo: «Aprended los preceptos (*farā'id*), la Tradición y la lengua como lo hacéis con el Corán». Ibn al-Sīd recoge esta recomendación ⁸, que, antes que él, había puesto el bagdadí inmigrado a al-Andalus, Abū 'Alī al-Qālī (m. 356/966), como encabezamiento a su célebre libro de lexicología ⁹. Otro sabio andalusí, entre ambos cronológicamente, el sevillano al-Zubaydī (m. 379/989), recuerda en la introducción a su «historia» de las ciencias lingüísticas árabes ¹⁰ que los primeros hombres píos del islam, los Compañeros, estudiaron y aprendieron la *'arabiyya* «por el importante espacio que ocupa entre los deberes religiosos: en ella reveló Dios Su Libro, el que está por encima de todos los libros, y de ella se sirvió para comunicarle al Profeta» la Ley. De ahí que el sabio especializado en las disciplinas de la palabra, al ser el ejecutor de la grave misión de indagar en los textos revelados, para entenderlos, aplicarlos y explicarlos, debe observar una conducta científica intachable. El tardío Ŷalāl al-Dīn al-Suyūṭī (m. 911/1505), último gran compilador de las disciplinas del *adab*, resumió ¹¹ la deontología del sabio de la palabra en dos puntos de alcance moral y metodológico: la honradez y pureza de intención, primero, y, segundo, el esfuerzo por beber la ciencia de fuentes fiables, que derivaban de sendas recomendaciones generales, atribuidas al propio profeta Muḥammad ¹². La ciencia de la palabra, afirma al-Suyūṭī, pertenece a la religión porque, gracias a ella, se conocen los sentidos de las palabras del Corán y el Hadiz; y acaba recogiendo un dístico en el que se equipara el aprendizaje del árabe con el deber de la oración.

Casi no vale la pena entrar en esta evidente relación entre, por un lado, la lingüística y la filología, y, por otro, la preservación e interpretación de los textos religiosos, cuya necesidad ha sido tan importante

⁸ *Kitāb al-Tanbīh*, 186

⁹ *Kitāb al-Amālī*, I, 7

¹⁰ *Ṭabaqāt al-naḥwīyyīn*, 12

¹¹ *Al-Muzhir fī 'ulūm*, II, 302

¹² La primera: «Al-a'mālu bi-l-niyyāt» («Las obras, por las intenciones»), y la segunda: «Inna l-'ilma dīnun f-nzurū 'amman ta'juḍūna dīna-kum» («La ciencia es religión: mirad de dónde tomáis la religión»).

motor de las ciencias árabes de la palabra como de otras tradiciones lingüísticas y filológicas, y de ámbitos culturales ajenos al islámico¹³. Así que nos detendremos sólo lo necesario para resaltar los tres aspectos en que las ciencias de la palabra se convierten en coránicas.

1) Recitar y transmitir el Texto

También al califa 'Umar se le atribuye¹⁴ haber afirmado: «No recite el Corán sino el sabio en lengua». En las fuentes primarias se encuentran abundantes ejemplos de *qirā'āt* («lecturas» de la Revelación, estudio de sus *variae lectiones*) rechazadas porque a los *qurrā'* («lectores») les fallaban los conocimientos de la lengua árabe pura, y, como afirmaba el tunecino Abū 'Abd Allāh al-Qazzāz¹⁵ (m. 412/1021), «es frecuente que yerren los que no saben la lengua», en su libro sobre las licencias poéticas. El propio Ibn al-Sīd proporciona más de una buena ilustración de cómo la gramática puede resolver un problema práctico de recitación coránica¹⁶.

2) Entender el Texto

Si la recitación (*ta'ywīd*) corresponde al plano de la expresión o los *verba* (el *lafẓ*), al del contenido o los *res* (*ma'nā*) hay que adscribirle la hermenéutica de las Escrituras: Corán y Hadiz. Y, simétricamente con lo que acabamos de ver, aunque tal vez con mayor insistencia de la que cabía esperar, en las fuentes primarias se advierte con severidad que exegeta (*mufassir*) sólo puede serlo quien conozca a fondo la lengua árabe. También para esto se cuenta con recomendaciones directas de personajes píos de los primeros tiempos del islam; se conoce, así, una atribuida al mismo Mālik b. Anas (m. 179/795), u otra, aún más explícita, de un *tābi'*, Mu'yāhid b. Yābr al-Makkī, quien habría dicho tajantemente¹⁷:

¹³ Como meras guías iniciales, referidas al espacio occidental medieval, véanse los trabajos de Curtius, E. R., *Literatura europea*, y Mannucci, V., *La Biblia como palabra*.

¹⁴ Al-Suyūṭī, *al-Muzhir fī 'ulūm*, II, 302.

¹⁵ *Kitāb Mā ya'yūz*, 155.

¹⁶ Por ejemplo, en *Kitāb al-Masā'il*, 42a-43b.

¹⁷ La recomendación del estudio de la lengua atribuida al imam Mālik la recoge al-Zarkaṣī en *al-Burhān fī 'ulūm al-Qur'ān*, II, 160; y la cita de Mu'yāhid la tomamos del mismo libro, I, 292.

A nadie que crea en Dios y el Día del último Juicio le es lícito hablar del Libro de Dios si no es un sabio en lengua árabe.

Ya Asín Palacios¹⁸, valorando los conocimientos de Ibn Ḥazm (m. 456/1064), señalaba que su «dominio de la gramática y del léxico ponía en sus manos el instrumento indispensable para la exégesis y la crítica textual de las dos fuentes de la revelación». Si ésta es la postura de personajes que podemos situar de pleno en el ámbito de las disciplinas religiosas, no extrañará que los sabios de la palabra hayan pensado y actuado de manera semejante. Bástenos la opinión de uno más tardío que los últimos considerados, el célebre Ibn Hišām al-Anšārī (m. 761/1360), quien afirmaba¹⁹ con rotundidad que los conocimientos de sintaxis (el *i'rāb*) son la base para entender las Escrituras. En la amplísima obra conservada de Ibn al-Sīd, como es lógico, se encuentran a menudo interpretaciones ocasionales de aleyas o hadices con las armas que proporcionan las disciplinas de la palabra²⁰.

3) Aplicar el Texto

Cuando Ibn al-Sīd explicó en qué consistía el fin superior de la filología o *adab*, hacía referencia a la labor del *fiqh*, el derecho (islámico), basada en una correcta interpretación de las Escrituras. Un investigador contemporáneo, B. Weiss²¹, recalcó no hace mucho cómo la jurisprudencia le concede al conocimiento del lenguaje un papel insustituible, y cómo en los *uṣūl*, el tratado de los fundamentos teóricos y metodológicos del *fiqh*, y partiendo del supuesto que reconoce que el lenguaje es la principal base epistemológica de la ciencia legal, hay una disciplina especial llamada *al-ṭarīq ilā ma'rifat al-luġa* («el acceso al conocimiento de la lengua»). Los sabios árabes medievales de la palabra, por su parte, lo que hicieron fue denunciar repetidamente la ignorancia que de su materia había entre algunos alfaquíes. El egipcio Ibn Barrī (m. 582/1185-6) escribió incluso una monografía sobre el asunto a la que llamó *Galat al-ḍu'afā' min al-fuqahā'* [«Errores que

¹⁸ *Abenházam de Córdoba*, I, 105.

¹⁹ *Mugnī l-labīb*, 12.

²⁰ Véase un *tafsīr* lingüístico de una aleya en *Iṣlāḥ Ŷumal*, 101, y un análisis del sentido de un hadiz, en *Šarḥ Siqt*, II, 928-929.

²¹ "Language and tradition", 91-92.

cometen los alfaquíes ignorantes»] ²². Y también nuestro Ibn al-Sīd alude a ello cuando, con cierta irritación, habla de «esos alfaquíes indolentes que no distinguen entre un nominativo y un genitivo» ²³.

B) *Las ciencias de la palabra y el milagro de la Revelación*

Pero hay más. El estudio del lenguaje encontró en ciertas corrientes de la teología islámica, las más tradicionales, una justificación realmente decisiva, si es que aún le faltaba: las ciencias de la palabra (o la filología, o el *adab*) serían instrumento imprescindible para probar que Muḥammad es el Enviado de Dios y no un impostor, que el Corán es el Libro de Dios y no una impostura; en suma, que el islam es la religión verdadera. Ello, a causa del dogma del *i'ḡāz*, la inimitabilidad del Corán, que en algunas corrientes determinadas, las tradicionales, se ha entendido como perfección estilística inalcanzable para cualquier hablante del árabe. No es éste el lugar de considerar cómo también ha habido corrientes de la teología islámica que han interpretado el dogma de una manera distinta. El mismo Ibn al-Sīd no parece creer que la inimitabilidad implique en el Corán un estilo radicalmente distinto y superior al de los hablantes puros o a los más reputados cultivadores mestizos de la *'arabiyya* ²⁴. Pero incluso en esta concepción, no tradicional, de la inimitabilidad el análisis del lenguaje sigue desempeñando un papel decisivo en la argumentación teológica. De todos modos, limitémonos a la visión más tradicional del dogma. Al-Bāqillānī (m. 403/1013), en su célebre tratado de la inimitabilidad del Corán, escribía ²⁵:

Lo que obliga a dispensarle la mayor atención al conocimiento de la inimitabilidad coránica es que la Misión profética (*nubuwwa*) de nuestro Enviado —la paz sea con él— se fundó sobre ese milagro (*mu'ḡiza*).

Es decir, y seguimos ahora al gran tratadista tardío de las ciencias coránicas, Badr al-Dīn al-Zarkašī (m. 794/1391-2), el Corán es el mi-

²² Anwar, M. S., "The legitimate fathers", 250.

²³ *Kitāb al-Masā'il*, 23a.

²⁴ La postura de Ibn al-Sīd al respecto la hemos tocado en dos trabajos anteriores, desde perspectivas diferentes: Peña, S., *Ma'arri según Baṭalyawsī*, 86-88, especialmente, y "El corpus de los lingüistas".

²⁵ *I'ḡāz al-Qur'ān*, I, 8.

lagro que tuvo lugar a través de Mahoma ²⁶, una de las «señales» de Dios, que bastaría aun en ausencia de otras. Y ese milagro, que prueba la verdad del islam, es, para no pocos sabios musulmanes y al menos en algunos de sus aspectos, milagro en el uso del lenguaje. Así, para el propio al-Bāqillānī, quien lo descompone ²⁷ en tres aspectos. El primero y el segundo (el Corán contiene información sobre lo desconocido, y Mahoma era iletrado ²⁸) no nos conciernen aquí; sí el tercero, que consiste en la perfección estilística de la Palabra de Dios, «hasta un punto tal que ningún ser humano podría igualarla» ²⁹.

Por su parte, el exegeta chií y contemporáneo de Ibn al-Sīd, al-Ṭabarsī (m. ca. 548/1153) descompone ³⁰ la inimitabilidad coránica en cinco aspectos. Dos coinciden con el primero y el segundo de al-Bāqillānī; otros dos aluden, sin ningún género de dudas, a la perfección estilística: *ḡazālat al-lafẓ* «fluidez de palabras» y *faṣāḡha* «pureza expresiva»; el quinto se designa por la incómoda expresión *ḡusn al-naẓm*, que tal vez podría entenderse como “maestría en la composición”. Al-Suyūṭī y al-Maḡallī, en la época tardía de recopilación y en su divulgadísimo comentario coránico, repiten lo de *ḡusn al-naẓm* y añaden *balāġa* «elocuencia», además de la información sobre lo desconocido. Desde este modo de ver bastaba un paso para esgrimir el dogma del *i’ḡāz* como justificación de las disciplinas del lenguaje y el texto. Al-Ṭa’ālibī, y seguro que otros con él, lo dio, asegurando ³¹, además, que ello solo bastaba como argumento.

²⁶ *Al-Burhān fī ‘ulūm*, II, 90-91; en realidad lo que dice al-Zarkaṣī es «el milagro de la Profecía». Al asunto de la inimitabilidad, este sabio le dedica un buen número de páginas del mencionado tratado (II, 90-124).

²⁷ *I’ḡāz al-Qur’ān*, I, 47-51.

²⁸ El término *ummī* «iletrado» significa que no sabía leer y o escribir, o bien que carecía de los conocimientos necesarios para ofrecer los datos de diversa índole que aparecen en el Corán; de las dos maneras se ha entendido.

²⁹ Estos tres aspectos del *i’ḡāz* según al-Bāqillānī los resume un escritor contemporáneo, ofreciendo del tercero una lectura revisada, por así decir, que no sabemos si tiene fundamento sólido. La frase, referida al Corán, del teólogo medieval es: «Wa-l-waḡḡu l-ṭāliṭu anna-hu badī’u l-naẓmi ‘aḡṭbu l-ta’līfī mutanāhin fī l-balāġati ilā l-ḡaddi llaḡī yu’lamu ‘aḡzu l-jalqī ‘an-h», en tanto que Denffer (*‘Ulūmu l-Qur’ān*, 152) interpreta esto como la falta de contradicciones internas en el Corán.

³⁰ *Maḡma’ al-bayān*, I, 62.

³¹ En *Fiqh al-luġa*, 21.

C) *Las ciencias de la palabra al servicio de la unidad del Pueblo Santo*

Abū l-Faṭḥ Ibn ʿYinnī (392/1002) fue uno de los principales lingüistas que, en Oriente, elaboraron y desarrollaron los fundamentos de las ciencias de la palabra. Pues bien, al abordar el asunto de cómo la interpretación y aplicación del Corán requieren amplios conocimientos lingüísticos, comienza afirmando ³² que fue precisamente la falta de éstos lo que había motivado que muchos teólogos y legisladores canónicos (*ahl al-šarīʿa*) se hubieran desviado de la «senda ideal». Medio siglo después, ya fuera del terreno de las disciplinas filológicas, pero no muy lejos, el cordobés Ibn Ḥazm les concedía a la lingüística y a la filología el papel de única garantía para que el Pueblo Santo (*al-umma*) se mantuviera en esa misma senda ideal ³³:

La suma de la ortodoxia estriba en que os adhiráis: 1.º, a lo que textualmente os ha dicho Dios en el *Alcorán*, en lengua árabe tan clara, que no cabe sea superada por nadie en su claridad; 2.º, a lo que auténticamente os ha sido transmitido de vuestro Profeta por la tradición fidedigna de los doctores más eximios de los seguidores del *hadiz*.

El pasaje tiene gran interés para nosotros, pues hace referencia al dogma de la inimitabilidad del Corán y, lo que nos importa aún más, a la noción de claridad. Y es que con ello el gran sabio andalusí establece con toda precisión hasta qué punto la elaboración de los discursos jurídicos y teológicos islámicos está fundamentada en una labor filológica, y, al revés: cómo las disciplinas de la palabra se justifican en el marco de lo islámico por su servicio a la hermenéutica sacra. El mismo Ibn Ḥazm, por otro lado, creía que la mayoría de las herejías islámicas se había generado en el nacionalismo de los persas, que, convertidos sólo aparentemente, habían manipulado el texto coránico con la exégesis alegórica ³⁴.

La contribución de nuestro Ibn al-Sīd al estudio de las disensiones, espirituales e intelectuales, que ocasionaron la fragmentación del Pueblo Santo tomó forma en el único de sus libros que no comenta un

³² En su célebre *al-Jaṣāʿiṣ*, III, 245 y ss.

³³ El pasaje se encuentra en su *Kitāb al-Fiṣal*, III, 169, y lo citamos en versión de M. Asín Palacios.

³⁴ *Kitāb al-Fiṣal*, II, 55-56; y, en la misma obra, III, 166-9, el sabio trata de nuevo la influencia, para él negativa, de los persas.

texto anterior. Nos referimos al *Kitāb al-Tanbīh*, la traducción de cuyo título completo podría ser: *El libro que avisa de cuáles hayan sido las causas determinantes de la disensión entre los musulmanes en sus opiniones, doctrinas y creencias*, donde la palabra clave es *ijtilāf* «disensión, divergencia». Como decimos, el libro, al no supeditarse a otro anterior, como el *Kitāb al-Iqtidāb*, del que partíamos, que es un comentario al *Adab al-kātib* de Ibn Qutayba, presenta unos materiales cuya ordenación es obra de Ibn al-Sīd, quien consideraba que ésta era su obra más original.

Es muy posible que entre los antecedentes inmediatos del libro se encuentren las ideas que antes expusimos de Ibn ʿYinnī, de cuya contribución (entre otras) partió Ibn al-Sīd en su labor de asimilar y superar las novedades de la llamada escuela de Bagdad³⁵; y, desde luego, hay que tener presente que en al-Andalus, y en época inmediatamente anterior a la suya, Ibn Ḥazm había abordado el asunto. Éste, de todas formas, hunde sus raíces más profundas en la fuente primera del islam: el Corán, donde se emplea con frecuencia el término *ijtilāf*, con el sentido que estamos viendo aquí, para condenar cómo las comunidades han podido llegar a caer en la disensión³⁶. Y no se olvide que en el marco paradigmático de la terminología islámica, *ijtilāf* es lo contrario del *īymāʿ* «consenso», al que se ha atribuido fuerza probatoria, como se sabe, y no sólo en ámbitos cercanos a la ley y la doctrina, sino, por limitarnos a las disciplinas de la palabra, a la crítica poética tradicional³⁷.

Pero volvamos al libro de Ibn al-Sīd, cuyo título explica bien el contenido de la obra, que, según afirma el propio sabio³⁸, se relaciona muy directamente con la religión y el lenguaje, y en la que pretende hacer ver lo que ya hemos dicho antes: «que la dedicación a la argumentación jurídica (*fiqh*) requiere el conocimiento de las ciencias de la palabra y se basa en los fundamentos de la lengua árabe pura». La disensión a la que se refiere, aclara, afecta tanto a las escuelas jurídi-

³⁵ Más sobre este asunto, en Peña, S., “Gramáticos en al-Andalus”.

³⁶ Véase, entre otros pasajes, *Corán*, 2 *Al-Baqara*, 213. El término *ijtilāf* aparece también, varias veces, en el relato de la creación, por ejemplo en *Corán*, 2 *Al-Baqara*, 164, referido a la «diferencia» entre el día y la noche.

³⁷ Véase, por ejemplo, al-Isfahānī, *Kitāb al-Aḡānī*, I, 124, donde se utiliza el argumento del *consensus doctorum* (*wa-qad aʿymaʿa ahlu baladi-nā mim-man la-hu ʿilmun bi-l-šīʿr*) para valorar unos versos de ʿUmar b. Abī Rabīʿa.

³⁸ *Kitāb al-Tanbīh*, 6.

cas ortodoxas como a las diversas sectas y herejías³⁹. Seguimos, pues, en el mismo terreno en que nos colocaba Ibn Ḥazm con su *Kitāb al-Fiṣal*, que en el fondo es un tratado sobre las divergencias, y no muy lejos de los libros donde se atacaban las innovaciones (heréticas), que suponen cualquier apartamiento del camino instaurado por la tradición, lo que es en sí mismo una disensión. El género de los tratados contra las *bida'* «innovaciones heréticas» encontró en los primeros siglos de al-Andalus plasmación en la obra de Ibn Waḍḍāḥ (m. 287/900), *Kitāb al-Bida'*. La misma o parecida base de razonamiento tiene la doctrina de *al-ḥaqq al-wāḥid* «la verdad única», según la cual, si dos alfaquíes mantienen dos opiniones divergentes es que uno está equivocado, la cual ha tenido las repercusiones esperables en los ámbitos jurídico y teológico⁴⁰.

Pues bien, las causas de la disensión son, según Ibn al-Sīd, ocho. De ellas, el sabio les dedica a las tres últimas mucha menos atención, porque son precisamente las más alejadas de los terrenos de la lingüística y acaso también porque han originado, por eso mismo, algunos graves problemas en la historia de la jurisprudencia islámica. Dos de ellas, la primera y la segunda, derivan de hechos del lenguaje (o de la semiótica, diríamos ahora, más ampliamente), pero son dos problemas claves de cara a la interpretación. Las cuatro siguientes son puramente hermenéuticas. En tanto que la última, engloba hechos heterogéneos donde se registra concurrencia de usos igualmente válidos. Al igual que hace el propio Ibn al-Sīd, nos ocuparemos sólo con cierto detenimiento de las cuatro primeras causas.

1) Homonimia o ambigüedad

La primera es el *iṣtirāk*⁴¹, esto es, la homonimia o ambigüedad⁴² que resulta del hecho de que a una expresión (morfema gramatical, palabra, frase u oración) le corresponda más de un contenido. Veamos un par de ejemplos, de entre los muchos que facilita nuestro sabio en su monografía. El primero es un caso de homonimia morfológica, es

³⁹ *Kitāb al-Tanbīh*, 8-9.

⁴⁰ Cuellas Marqués, A., “La cuestión de la verdad”.

⁴¹ *Kitāb al-Tanbīh*, 12-50. Sobre el *iṣtirāk*, desde las perspectivas filosófica y jurídica, respectivamente, véanse los estudios de Alonso Alonso, S.I., M., “Tecnicismos árabigos y su traducción”, 117-123, y Arcas Campoy, M., “La homonimia en la terminología”.

decir, se debe a que una misma manifestación morfológica en superficie puede remitir a dos formas originales o restituibles (por *taqdīr*). El texto afectado es coránico (2 *al-Baqara* 282), y se interpretará de una u otra manera según si el signo homonímico en cuestión, *yudārra*, es en su forma original restituida *yudārar* o *yudārir*. La primera opinión era la de Ibn Mas‘ūd, y la segunda la de Ibn ‘Abbās; y según sigamos a uno o a otro traduciremos, respectivamente:

wa-lā yudārra kātibun wa-lā šahīdun
No se pongan trabas a notario ni testigo.
No actúen a su antojo notario ni testigo.

Otra de las categorías de homonimia establecidas por Ibn al-Sīd es la de tipo lógico, que puede dar lugar a dos interpretaciones opuestas. De ejemplo le sirve una famosa afirmación del imam ‘Alī b. Abī Tālib:

ayyuhā l-nāsu taz‘amūna an-nī qatalu ‘Uṭmāna alā wa-inna llāha qatala-hu wa-anā ma‘a-h
Vosotros creéis que yo he matado a ‘Uṭmān; Dios es quien lo ha hecho, y yo con él.

Pues bien, según Ibn al-Sīd, lo que el imam quiso decir es que Dios le había dado muerte a ‘Uṭmān como se la daría a él mismo; así que *anā* «yo» está en coordinación con el pronombre *-hu* «lo» de *qatala-hu* «lo mató». Los jariyíes, sin embargo, añade nuestro sabio, interpretaron que ‘Alī se estaba declarando, con esas palabras, autor de la muerte del califa, entendiéndolo que *anā* «yo» está en coordinación con el agente de *qatala* «mató».

2) Figuración

Lo que llamamos figuración⁴³, esto es, el problema enunciado con el par contrapuesto *al-ḥaqīqa wa-l-māyāz* o «lo propio y lo figurado (en el lenguaje)» es una forma especial de ambigüedad, y consiste en que a una expresión puedan corresponderle dos sentidos, según haya-

⁴² Sobre la ambigüedad en textos árabes medievales, véase Vega Martín, M., Peña Martín, S. y Feria García, M., “El mensaje de las monedas”, 77-78 y 294 y ss.

⁴³ *Kitāb al-Tanbīh*, 53-105.

mos de entenderla o no como plasmación de la figuración lingüística. Por supuesto, la disensión surge cuando en un texto aparece una expresión ambigua que no es interpretada rectamente. Bajo el rótulo del *ma'yāz* Ibn al-Sīd clasifica hechos pertenecientes a niveles distintos del lenguaje: léxico, morfosintáctico y lógico. Pero nos limitaremos, dados nuestros intereses aquí, a considerar dos ejemplos de la figuración más sencilla, la que afecta a unidades léxicas cuya referencia incluye sentidos secundarios, traslaticios. Ambos casos los facilita el Libro Sagrado. El primero es una metonimia ⁴⁴:

yā banī Ādama qad anzal-nā 'alay-kum libāsan yuwārī saw'āti-kum
Oh, hijos de Adán, hemos hecho descender sobre vosotros unas ropas que cubran vuestras vergüenzas.

Ibn al-Sīd afirma ⁴⁵ que es bien sabido que Dios no hizo en realidad bajar del cielo ropa ninguna; así que, en lugar de ese sentido aparente, nuestro sabio propone la siguiente interpretación (*ta'wīl*) de la aleya:

Dios hizo descender la lluvia, que, a su vez, hizo que las plantas brotaran; de ellas se alimentaron los animales y de éstos se obtuvo lana y pelo, que, con el algodón y el lino, sirvieron de materia para confeccionar la ropa. De manera que Él llama a la lluvia «vestido» porque es su causa, de acuerdo con los procedimientos (*maḍāhib*) de los árabes puros, que llaman a una cosa con el nombre de otra que es su causa.

El segundo ejemplo es asimismo coránico ⁴⁶, y se sitúa en una de las aleyas que dio pie a los «errores» de interpretación de los «corporeizadores» o antropomorfistas (*mu'yammisa*):

Allāhu nūru l-samawāti wa-l-arḍi
Dios es la luz de los cielos y la tierra.

Desde luego, Ibn al-Sīd no admite la lectura propia (es decir, no figurada) y cree ⁴⁷ que «el significado es que Dios guía a las gentes de los cielos y la tierra, ya que los árabes puros llaman luz a todo lo que

⁴⁴ Corán, 7 *al-A'rāf*, 26.

⁴⁵ *Kitāb al-Tanbīh*, 63-64.

⁴⁶ Corán, 24 *al-Nūr*, 35.

⁴⁷ *Kitāb al-Tanbīh*, 75.

aclara las dudas (*šubuhāt*), acaba con las confusiones (*iltibās*) y hace ver la verdad»

3) Sistemática

Llamamos sistemática o interpretación sistemática, tal vez abusando del término, por anacronismo, a una de las causas de divergencia, tras la que está una técnica hermenéutica. Ibn al-Sīd habla ⁴⁸, en realidad, de *al-ifrād wa-l-tarkīb*, esto es «(interpretación) aislada o compuesta». El problema consiste en que algunos versículos del Corán o hadices requieren, para su comprensión, que se tengan en cuenta otros textos del Corán o de la Sunna. Veamos ilustraciones de cada caso, proporcionados por el propio Ibn al-Sīd. Un ejemplo claro de interpretación aislada es el siguiente pasaje coránico (4 *al-Nisā'*: 136), que no necesita otro para ser entendido:

yā ayyuhā llaḏīna āmanū āminū bi-llāhi wa-rasūli-hi
Vosotros, los fieles, no dejéis de serlo a Dios y a Su apóstol.

Y es que el sentido de estas palabras se agota ahí, pues se trata de un texto independiente. Por el contrario, hay versículos cuya intención comunicativa (*garaḏ*) se completa en otros pasajes, como ocurre, sigue diciendo Ibn al-Sīd ⁴⁹, con el pasaje coránico siguiente (2 *Al-Baqara*: 186)

wa-idā sa'ala-ka 'ibādī 'an-nī fa-innī qarīb uẓīb da'wat al-dā'ī idā da'ā-nī
Y si mis siervos te preguntan por mí, yo estoy cerca y respondo a la llamada de quien me llama.

Cuyo sentido se completa en un versículo distinto (6 *al-An'ām*: 41), donde aparece una restricción a la respuesta que Dios da a quienes lo llaman:

bal iyyā-hu tad'ūna fa-yakšifu mā tad'ūna ilay-hi in šā'
Nada de eso: lo llamaréis a Él, y Él aliviará, si quiere, lo que os lleve a llamarlo.

⁴⁸ *Id.*, 109-148.

⁴⁹ *Id.*, 111.

4) Interpretación absoluta o relativa

La cuarta causa de disensión proviene del hecho de que algunos intérpretes creen que el texto o precepto de que se trate ha de entenderse como aplicable de modo absoluto, para todos los hombres y en todo lugar, en tanto que otros ven el mismo texto o precepto aplicable sólo en determinadas circunstancias o para determinados ambientes⁵⁰. Es evidente que este tipo de divergencia hermenéutica puede entrañar múltiples problemas de orden jurídico, por medio de lo que entre nosotros suele conocerse como desacuerdo entre distintos sectores de la doctrina. No vamos a entrar en ello, sino a limitarnos a un ejemplo sencillo de los ofrecidos por nuestro sabio, quien tal vez podría haber incluido este problema en el apartado anterior, de la sistemática. Sea como sea, Ibn al-Sīd⁵¹ cita varios pasajes coránicos que han planteado este quinto género de disensión; uno de ellos es el siguiente (96 *al-'Alaq*: 5), referido a Dios:

'allama l-insāna mā lam ya'lam
Le enseñó al hombre lo que éste no sabía

Pues bien, según Ibn al-Sīd, ha habido quienes han entendido, en aplicación relativa, que el versículo se refiere bien a Adán bien al profeta Muḥammad, en tanto que otros, como nuestro sabio, son partidarios de una interpretación absoluta, que permitiría entender que los receptores de la enseñanza divina han sido todos los hombres.

5) Oralidad y fijación textual: la transmisión del Hadiz

Los puntos anteriores afectan a una de las dos ramas de la filología: la hermenéutica, y hallan su plasmación en problemas de comprensión tanto del texto coránico como del Hadiz. En tanto que la quinta causa es más textológica que hermenéutica y ha dejado consecuencias en la fijación textual de este último, el conjunto de tradiciones relativas al profeta Muḥammad, noticias en cuyo texto tuvo mayor trascendencia la oralidad porque, al no tratarse de formas y contenidos sagrados al mismo tiempo, como ocurre con el Corán, sino, en general, sólo conte-

⁵⁰ *Id.*, 149-61 (*al-'umūm wa-l-juṣūṣ*).

⁵¹ *Id.*, 156

nidos sagrados, se hizo posible una transmisión múltiple que garantizaba sólo la fidelidad al contenido. Así pues, cuando Ibn al-Sīd se decide a incluir los problemas textológicos entre las causas de disensión del Pueblo Santo⁵², lo hace, por un lado, plasmando la dicotomía *lafz/ma'nà* («expresión/contenido»), trascendental para la lingüística, la textología, la hermenéutica y aun la teología islámicas medievales, y, por otro, atendiendo a los problemas derivados de la utilización del Hadiz como fuente del derecho canónico islámico.

6) Interpretación analógica

A las tres siguientes causas de disensión les dedica Ibn al-Sīd un espacio y una atención ínfimos en su libro⁵³. Esto es paradójico en lo que respecta a la sexta causa, que afecta al núcleo del problema de la hermenéutica sacra y la interpretación jurídica: la posibilidad de que el ulema recurra a la analogía (*qiyās*) para decidir acerca de asuntos para los que se carece de textos canónicos (*al-iȳtihād fī-mā lā naṣṣ fī-h*), es decir, el problema de las lagunas jurídicas. Paradójico o tal vez explicable precisamente porque toda la obra de nuestro sabio constituye una decidida respuesta práctica a este problema.

7) Abrogación

Aún menos atención presta nuestro sabio⁵⁴ al problema textológico y jurídico de la abrogación (*al-nāsij wa-l-mansūj*), que suscitaba, entre otros, el problema de si a una declaración podía aplicársele o no «la abrogación, al igual que a una orden o una prohibición», por decirlo con palabras de Serrano⁵⁵.

8) La permisión

La última causa de disensión que incluye Ibn al-Sīd en su libro, dedicándole un espacio no sabemos si enigmático o irrisorio⁵⁶, es la

⁵² *Id.*, 165-209.

⁵³ *Id.*, 213-214.

⁵⁴ *Id.*, 217-218.

⁵⁵ "Ibn al-Sīd".

⁵⁶ *Kitāb al-Tanbīh*, 221.

que deriva de que haya acciones legalmente admitidas (*mubāh*), lo cual es, desde luego, una cuestión ajena al *adab*.

D) *La lengua que Dios habló*

El Corán se califica a sí propio varias veces de árabe (*'arabī*), por ejemplo, en el pasaje siguiente (12 *Yūsuf*, 1-2), donde, además, el Libro Sagrado recibe el calificativo de *mubīn* «claro, explícito»:

alif-lām-rā' tilka āyātu l-kitābi l-mubīni / innā anzalnā-hu Qur'ānan 'arabiyyan
Alif-lām-rā' éstos son los signos de la Escritura clara; / la hemos hecho bajar como Lectura árabe

Exegetas de muy distintas posturas teológicas interpretan el calificativo de modo semejante. Así, el sunní y tardío al-Suyūṭī⁵⁷ entiende que su sentido es «en la lengua de los árabes puros». Por su parte, el chíí al-Ṭabarsī⁵⁸ especifica más: «con los mismos procedimientos (*mayāri*) lingüísticos que usaban los árabes puros». De la identidad de la lengua que Dios habló con el *kalām al-'arab* estaba bien seguro al-Zamajšarī, el lingüista y teólogo muṭazilī contemporáneo de Ibn al-Sīd, quien, en su manual de gramática⁵⁹, se refiere al Corán como el «luminoso Libro árabe». A primera vista, podría parecer que estamos ante afirmaciones retóricas o ante meras obviedades. No es así, desde luego. Éstos y otros sabios no están reclamando, con sus afirmaciones, que la lengua de la Revelación fuera la árabe, ni tampoco siquiera la lengua pura de los beduinos del tiempo de Muḥammad, que sí son evidencias. Lo que, por el contrario, se está poniendo aquí de relieve es lo que al-Ṭabarsī indica al decir⁶⁰, refiriéndose a los árabes, que «Dios les habló en el mismo género de lengua que ellos hablaban». Al-Zamajšarī, en su comentario coránico⁶¹, dice esto mismo con otras palabras. Se trata de comentar el pasaje (43 *Al-Zujruf* 3) que reza:

wa-l-kitābi l-mubīni
 ¡Por el Libro claro!

⁵⁷ *Tafsīr al-Ŷalālayn*, 302.

⁵⁸ *Maŷma' al-bayān*, III, 206.

⁵⁹ *Al-Mufaṣṣal*, 2.

⁶⁰ *Maŷma' al-bayān*, I, 63.

⁶¹ *Al-Kaššāf 'an ḥaqā'iq*, IV, 236.

Su explicación es: «Claro, para aquellos a quienes se lo reveló, ya que estaba en su lengua, e incluía sus peculiares usos (*asālib*)». Los «procedimientos» de al-Ṭabarsī o los «peculiares usos» de al-Zamajšarī son lo que realmente importa aquí. Tan imprecisos términos hacen referencia a lo que podríamos llamar idiotismos; pero no en el sentido de que se aparten de expresiones de las mismas ideas en otras lenguas, o porque su significado total no coincida con el de la suma de sus partes; sino porque suponen una alienación, una desviación del orden natural.

a) Lengua coránica y discursos paganos

Participando en la misma discusión, si bien unos siglos antes, al-Ŷāḥiẓ (m. 255/868) argumentaba ⁶² que del solo hecho de que en el Corán hubiera uso figurado del lenguaje (*mayāz*) se desprendería que Dios había hablado la lengua de los árabes puros. Y, en efecto, estos idiotismos coinciden, según algunos sabios, como Ibn al-Sīd, con el contenido del término *mayāz*. Con esto entramos en uno de los puntos a la vez más complejos y determinantes en el desarrollo de los saberes lingüísticos, hermenéuticos y textuales en las sociedades islámicas medievales. Démonos cuenta de que estos saberes adquieren, como estamos viendo, su justificación gracias al hecho de que sirven como instrumentos para acceder a los textos sagrados, principalmente al Corán. Esto exige, en contrapartida, que, desde la religión, se admita explícitamente 1) que la palabra de Dios puede estudiarse por medio de las disciplinas lingüísticas; 2) que éstas actúen con su método propio, lo que incluye el partir de un corpus mayoritariamente constituido por la poesía preislámica, y, 3) en suma, que se equipare la palabra de Dios con el *kalām al-‘arab*, o estado de lengua árabe hablado por los árabes puros. Este último supuesto trae aparejado, además, que las ciencias del texto y la palabra reconozcan que el Corán forma parte también del corpus del *kalām al-‘arab*. Esta transacción entre las disciplinas religiosas y las filológicas, de la que se benefician ambos grupos, funciona sólo a condición de que se acepten todas las anteriores premisas, comenzando por la identificación que nos ocupa, lo que no era fácil, pues la identificación lleva a la pregunta crucial de si

⁶² En su *Kitāb al-Ḥayawān*, ed. ‘A.S. M. Hārūn, V, 23, *apud* Skarzynska-Bochenska, K., “Les ornements du style”, 17.

Dios pudo realmente hablar una lengua pagana. Y, en efecto, hubo quienes no pudieron admitir que Dios hablara igual que los poetas árabes puros, a quienes recurrían continuamente los sabios musulmanes de la palabra, pues aquéllos, además de hombres, eran paganos casi todos. No es, desde luego, el caso de Ibn al-Sīd. Su obra es prueba suficiente de que aceptaba todos los supuestos que acabamos de enunciar; pero contamos con una declaración suya, explícita, al respecto ⁶³:

[...] el Corán fue revelado en la lengua de los árabes puros, ya que Él dijo: «en lengua árabe clara» ⁶⁴, y en él se siguen los procedimientos (*madhab*) y usos lingüísticos de los árabes puros.

En seguida nos ocuparemos de quienes rechazaban esto. Antes, vamos a recoger algunas otras opiniones a favor. En primer lugar, cronológicamente y por autoridad, está Ibn ‘Abbās (m. antes de 68/687), a quien se le atribuye ⁶⁵ la siguiente recomendación ⁶⁶:

Si os preguntáis por algo del Corán, buscadlo en la poesía, que es el registro de los árabes ⁶⁷ (*dīwān al-‘arab*).

Y también a la poesía se refiere Ibn Sīdah ⁶⁸ (m. 458h./1066 d.C.), partidario como Ibn al-Sīd de la identificación, en el pasaje siguiente de su comentario al diván de al-Mutanabbī ⁶⁹. Lo que se discute es la convención tradicional de que el poeta, cuando toma la palabra en la casida, se dirija a otros dos hombres que viajan con él, normalmente para expresarles sus sentimientos:

⁶³ *Kitāb al-Masā’il*, p. 32b.

⁶⁴ En árabe: *bi-lisānin ‘arabiyyin mubīnin*, palabras que forman parte de un pasaje coránico (26 *al-Šu‘arā’*, 195) y completan una idea iniciada tres versículos antes: «y [el Corán] es lo que ha hecho bajar el Señor de los mundos [...] en lengua árabe clara».

⁶⁵ En muchas polémicas comprometidas, cuando los partidarios de la opinión que levanta sospechas entre los representantes de la ortodoxia más rigorista necesitan un aliado intachable a los ojos de éstos, los primeros aducen una máxima de Ibn ‘Abbās en que se resume su postura.

⁶⁶ Al-Suyūṭī, *Al-Muzhir fī ‘ulūm*, II, 302.

⁶⁷ Sobre este asunto de la poesía como registro de los árabes, véase Peña, S., *Ma‘arrī según Baṭalyawsī*, 135 y ss.

⁶⁸ Sobre este sabio, extraordinariamente bien tratado por las fuentes secundarias, véanse, ente otros, los trabajos de Cabanelas Rodríguez, D., *Ibn Sīdah de Murcia*, y Serrano Niza, D., *El proyecto lexicográfico*.

⁶⁹ *Sarḥ muškil*, 190-191.

La frecuentísima interpelación de los árabes a dos amigos o compañeros, ni más ni menos, se debe a que el número mínimo de personas que debían unirse para viajar era de tres. Se trata, pues, de las comunicaciones que alguien les hace a sus dos compañeros de camino. La razón que para ello se daba es que, si eran dos y tenían alguna desavenencia, el fuerte mataría al débil; mientras que, si había un tercero, lo más normal es que éste mediara entre los otros dos. Raramente se componían, por eso mismo, las partidas de menos de tres. Tal es el sentido de que los árabes se dirijan casi siempre a dos personas. Y ahí se origina el uso lingüístico figurado que consiste en hablarle a uno como si fueran dos, por ejemplo en la expresión del Altísimo: *alqiyā fi yahannama kulla kaffārin 'anīdin*.

Atendiendo a esta explicación, la traducción del versículo (*Corán*, 50 *Qāf*, 24) sería: «Arroja al infierno a todos los pecadores impenitentes», con el verbo en singular. Y, siempre según la explicación de Ibn Sīdah ⁷⁰, habría que entender que en el texto coránico hay una discordancia gramatical, pues el interpelado de este modo en el Juicio Final es un solo ángel. Evidentemente, esta visión de la lengua del Corán entraña que ésta estuviese sujeta a las mismas incoherencias que la lengua humana de los árabes puros. Y ello podía estar entre los motivos de quienes rechazaban la identificación. L. Kopf ⁷¹ estudió a algunos representantes de este bando. El lexicógrafo oriental al-Aṣma'ī (m. 216/831) fue uno de ellos, con ciertas salvedades: según noticias de las fuentes primarias, rehusaba explicar palabras del Corán y del Hadiz por no relacionar la religión con la Yāhiliyya; sin embargo, escribió un *Kitāb Luġat al-Qur'ān* [Libro del léxico coránico] y parece que explicaba oralmente hadices. La opinión de Kopf es que lo que al-Aṣma'ī quería era no entrar en oposición con la corriente tradicionalista del *tafsīr* o comentario coránico, que rechazaba la exégesis que sólo tuviera como instrumento las ciencias de la palabra, y no pasar por heterodoxo, al interpretar textos sagrados con textos profanos. El *tafsīr* lingüístico, prosigue Kopf, tardó en alcanzar total aceptación; así, según él, al-Ṭabarī (m. 310/923) sólo recurría al mismo cuando no entraba en contradicción con la exégesis tradicional ⁷². Otro investigador contemporáneo,

⁷⁰ Como ocurre más de una vez en la obra de Ibn Sīdah, éste reproduce casi inalteradas las explicaciones de algún sabio anterior, sin nombrarlo. En el caso que nos ocupa, Ibn Sīdah coincide, casi a la letra, en la explicación que del asunto dio Abū l-'Alā' al-Ma'arrī (m. 449/1057), en su célebre *Risālat al-Malā'ika*, 15.

⁷¹ "Religious influences", 35-38.

⁷² El *tafsīr* tradicional es, como se sabe, en su forma más pura, el que se limita a recopilar exégesis fragmentarias de personajes píos de los primeros tiempos del islam.

M.S. Belguedj ⁷³, ha estudiado también la postura de al-Ṭabarī, llegando a conclusiones diferentes de Kopf. Según aquél, al-Ṭabarī establece como base de su comentario el supuesto de que la lengua del Corán es la misma que la del pueblo al que ha sido revelado, y, consecuente con esto, al-Ṭabarī afirmaba, siguiendo la traducción del propio Belguedj:

Il est certes permis [...] d'attribuer aux concepts contenus dans le Livre Divin de significations semblables à celles que se trouvent dans le langage des Arabes, et d'exclure ce qui ne s'y trouve pas.

Otro exegeta, y volvemos al excelente trabajo de Kopf, Niẓām al-Dīn al-Nīsābūrī (s. VII-XII), rehusaba en absoluto que el Corán pudiera comentarse a partir de fuentes literarias; e incluso un lexicógrafo como Ibn Durayd (m. 323/934) tenía sus reparos, dice Kopf, ante el *tafsīr* lingüístico.

b) ¿Elementos expletivos en el Corán?

Las dos posturas ante la identificación reaparecen nítidas en una curiosa polémica suscitada por un hecho trivial: ¿es lícito emplear el término *zā'id* «sobrante, expletivo» en el análisis sintáctico de pasajes coránicos?; porque, de ser así, podría pensarse que se está atribuyendo a la lengua divina el incluir elementos «innecesarios». Al-Zarkašī ⁷⁴ resume en sus puntos principales la discusión. Dāwūd al-Zāhirī (m. 270/863), el fundador de la escuela de interpretación canónica a la que perteneció el cordobés Ibn Ḥazm, pasa por ser el primero que prohibió el uso del término referido al Corán. La razón que lo movía, a él y a otros después, para mantener esa postura era que, si un elemento lingüístico o textual se califica de *zā'id*, se entiende que se puede prescindir de dicho elemento sin que ello afecte al sentido total de la oración; *zā'id*, en la teoría gramatical más simple (o simplista), es lo que no tiene significado ninguno; y, naturalmente, es inadmisibles que de la Palabra de Dios pueda eliminarse nada. La mayoría de los gramáticos, como era de esperar, y proseguimos el resumen de al-Zarkašī, estaban en contra de este modo de ver las cosas. Los argu-

⁷³ “La démarche des premiers”, 177.

⁷⁴ En *al-Burhān fī 'ulūm*, I, 305, y II, 178.

mentos que daban a favor del empleo del término, incluso para la lengua del Corán, comenzaban, como es lógico, por la afirmación de la identidad de la lengua que Dios habló y el *kalām al-‘arab*, la lengua de los árabes puros, en la que se observan usos de elementos *zā‘ida*. A ello añadían otros gramáticos un argumento de gran interés e inteligencia, y es la idea de que en la lengua no hay en realidad nada auténticamente sobrante e inútil, como sugiere el término de marras, sino que en ella todo, incluido lo *zā‘id* o expletivo, tiene un valor, aunque éste puede provenir de funciones distintas de la pura denotación. Al-Zarkašī, de todos modos, recomienda prudentemente que se evite decir que una palabra del Corán es *zā‘ida*, por si acaso. Pero lo cierto es que muchos sabios de la palabra utilizaron con frecuencia el término en el llamado *i‘rāb al-Qur‘ān*, análisis sintáctico del Corán. Así lo hicieron, por ofrecer dos ejemplos distantes, al-Farrā‘ (m. 207/822), el célebre gramático de Cufa⁷⁵, y el ortodoxo al-Suyūfī, en los últimos momentos productivos de las ciencias de la palabra tradicionales⁷⁶. No es descabellado que al indudable avance teórico que supone descubrir que los elementos inicialmente registrados como *zā‘ida* o expletivos cumplen una función, contribuyera precisamente la incomodidad que el analista sintáctico del Corán debía de experimentar al afirmar que una palabra emitida por Dios era «prescindible». Los sabios musulmanes de la palabra no estudiaron una lengua cualquiera, sino nada menos que la que Dios habló. Y eso hacía que todo lo que decían tuviera consecuencias ulteriores a las teorías lingüísticas. Una conclusión gramatical podía ser una herejía.

La lectura detenida de obras como *I‘yāz al-Qur‘ān* de al-Bāqillānī o *Al-Burhān* de al-Zarkašī da una significativa idea sobre cómo las polémicas contra herejes o ateos contribuyeron en notable medida al avance en la concepción del lenguaje. El dogma de la inimitabilidad del Corán, las aparentes contradicciones o incoherencias del texto coránico, que en éste aparezcan usos lingüísticos que se desvían de las reglas de la pura denotación, tales como la homonimia (*ištirāk*) o la figuración (*ma‘yāz*); todo eso impulsó profundizaciones en el estudio del funcionamiento de la lengua y de la naturaleza de la literatura. Únase a ello la necesidad que tiene el sabio de mostrar que sus afirmaciones, en gramática, retórica o poética, no son impiedades. Hace

⁷⁵ Cfr. al-Ṭabarsī, *Ma‘yma‘ al-bayān*, III, 148, acerca de *Corán*, 11 *Hūd*, 16.

⁷⁶ *Tafsīr al-Yalālayn*, 73, acerca de *Corán*, 3 *Al ‘Imrān*, 73.

ya tiempo que Belguedj ⁷⁷ apuntó que tras las discusiones teóricas de los gramáticos, ya desde los primeros tiempos, se podían esconder cuestiones religiosas:

[...] car à travers le caractère correct ou incorrect, admissible ou inadmissible de telle construction arabe, c'était la signification de tel ou tel passage du Livre révélé qui risquait d'être engagée.

Por su parte, K. Versteegh ⁷⁸ propone al mu'tazilí Quṭrub (m. 206/821) como iniciador de un género de las disciplinas de la palabra, en el que podemos incluir algunas obras de Ibn al-Sīd, sobre todo el *Kitāb al-Tanbīh* y, en parte, *al-Masā'il wa-l-a'ywiba*, cuya finalidad sería refutar, mediante las armas de la lingüística, a los herejes o no musulmanes que trataban de descubrir incoherencias en el texto coránico. Creemos que todos estos indicios nos llevan a concluir que la importancia de lo que Ibn al-Sīd llamaba el fin superior del *adab* era primordial en una sociedad, como la islámica medieval, que podemos caracterizar sin miedo como textual y hermenéutica. Esto es precisamente algo que, por lo que sabemos, no ha sido hasta ahora suficientemente destacado en las fuentes secundarias: que las humanidades o *adab* fueron las disciplinas generadas, impulsadas y legitimadas por los intérpretes de la ley.

Encuadrados en el marco intelectual de la hermenéutica sacra, los estudios léxicos, gramaticales, poéticos y retóricos no podían sino aprovechar los retos que ofrecían las cuestiones teológicas. Probablemente el caso más evidente de lo beneficioso que resultó, para el desarrollo de las ciencias islámicas de la palabra, el que éstas estuvieran supeditadas a la hermenéutica sacra y, en general, al discurso teocrático, lo constituye el dogma de la inimitabilidad del Corán. Varias veces se ha afirmado que algunos sectores de dichas ciencias se originaron exactamente en la cuestión del *i'yāz*: R. Blachère ⁷⁹ lo ha afirmado de la retórica, y G.E. von Grunebaum ⁸⁰ y M. Khalafallah ⁸¹, de la crítica literaria.

⁷⁷ "La démarche des premiers", 170.

⁷⁸ "A dissenting grammarian", 418.

⁷⁹ *Le Coran*, 71.

⁸⁰ "Arabic literary", 51.

⁸¹ "Koranic studies".

Hablando de la identificación entre lengua coránica y *kalām al-‘arab*, E. Almagor⁸² sostenía que dicha correspondencia les servía a los gramáticos, lexicógrafos y antólogos de poesía para adornar sus ocupaciones seculares de cierta «aura of distinction». Pero lo cierto es que, por lo que hemos ido viendo en las páginas anteriores, creemos que el supuesto fundamental de la identificación y sus consecuencias prácticas fueron mucho más que eso: una justificación irrefutable de su labor en unas sociedades teocráticas y sacralizadas. Es difícil aceptar que la declaración de Ibn al-Sīd acerca del fin superior del *adab* sea no tanto un pilar de su discurso científico como un expediente retórico para granjearse un respeto. Lo cierto es que basta asomarse a la obra de nuestro sabio o de muchos de sus colegas para comprobar hasta qué punto los problemas derivados de la identificación actuaron como impulso y obstáculo, al mismo tiempo, en el desarrollo de las disciplinas lingüísticas y filológicas. Y es que la asunción de que Dios habló igual que lo hacían los árabes puros, le planteaba al sabio musulmán una serie de cuestiones de difícil resolución. Si, en efecto, hay tal identidad, ¿es perfecta la lengua árabe pura? ¿Cómo, si no, puede afirmarse que el estilo del Corán es inimitable? Por otro lado, ¿cómo puede alterarse esa lengua en el tiempo? Y, por encima de todo, ¿cómo explicarse que Dios hablara una lengua en la que se dan fenómenos, tan contrarios a la racionalidad denotativa como el lenguaje figurado, la homonimia, la sinonimia, etc.? Pues bien, nuestra tesis es que muchas de estas cuestiones son las que sirvieron de motor a sabios de la palabra de la talla de ‘Abd al-Qāhir al-Ārūrī (m. 471/1078) o nuestro Ibn al-Sīd, para resolver problemas teóricos y fundamentar algunos de sus hallazgos.

Concluamos con una cita más, ahora de un observador exterior. La importancia de la interpretación en las sociedades islámicas medievales la expresado de manera sencilla, si bien algo tajante, y desde la perspectiva de la teología cristiana, J. Morales⁸³, al referirse a la importancia del Corán en el ámbito islámico:

La labor de la teología y sobre todo de los juristas musulmanes es un trabajo de simple interpretación de la letra coránica.

⁸² “The early meaning”, 314.

⁸³ *El islam*, 50.

II. El fin inferior: preceptiva

Como acabamos de ver, el fin superior que Ibn al-Sīd asigna a las humanidades es lo que, con toda la fuerza del término, podemos calificar de hermenéutica, si queremos asignarle un espacio concreto en nuestra clasificación de las ciencias, y relacionarlo con las necesidades del receptor, si adoptamos la posición de la semiótica. En contraste, el fin inferior coincide con lo que podemos designar como preceptiva, o, si se prefiere, como gramática normativa, y tiene, desde luego, que ver con las necesidades del emisor. Al igual que ocurría con la función hermenéutica, también aquí puede hablarse de distintos sectores de interés, a algunos de entre los más importantes de los cuales pasamos a referirnos ahora brevemente. Al hablar de hermenéutica teníamos en mente las necesidades interpretativas de los jurisperitos y los teólogos; ahora, al referirnos a la preceptiva, hemos de dirigir nuestra atención a las prácticas de los funcionarios estatales (*kuttāb*) y otros usuarios de la lengua en su registro superior, como los predicadores o los poetas.

A) *Incorrecciones del hablante*

Como se sabe, algunos lingüistas musulmanes medievales dedicaron gran parte de sus esfuerzos a promover el buen uso activo de la lengua árabe. Éste era el objetivo de los tratados normativos de *lahn*, esto es, los libros donde se indicaban incorrecciones y sus respectivos equivalentes correctos⁸⁴, género que aparece muy pronto en la historia de las ciencias islámicas de la palabra⁸⁵. Esta función correctora de la gramática y disciplinas afines es familiar en la tradición lingüística grecolatina desde hace siglos; tanto que en algunas alegorías de la Alta Edad Media latina se presenta a la gramática como una dama pertrechada de instrumentos quirúrgicos para extirpar los errores del

⁸⁴ Sobre la noción y la literatura de *lahn*, véanse los trabajos de Díaz García, A., “El dialecto árabe-hispánico”; Anwar, M. S., “The legitimate fathers”; Cabanelas Rodríguez, D. y Fórneas Besteiro, J. M., “Estado lingüístico”; Versteegh, K., *Pidginization and Creolization*, 7-10, y Pérez Lázaro, J., “Presentación”.

⁸⁵ Puede que el cuñi al-Kisā’ī (m. 182/799) fuera el primer sabio que escribió un tratado de *lahn al-‘amma*, de acuerdo a la opinión de Anghelescu, N., “La relation normative-théorique”, 5.

habla ⁸⁶. En la tradición árabe islámica el corregir al que habla mal se ha concebido como un deber religioso; así, Ibn ʿYinnī ⁸⁷ cita un hadiz, según el cual el profeta Muḥammad, después de oír a un hombre cometiendo cierta incorrección gramatical, dijo, equiparando el extravío religioso (*dalāl*) con el error lingüístico (*lahn*):

Guiad a vuestro hermano, que se ha extraviado.

Es el deber del *taqwīm* «enmienda»; de ahí que Ibn Hišām al-Lajmī (m. ca. 570/1174) aclare, en el título de su célebre obra sobre la materia ⁸⁸, que su objetivo es «enmendar la lengua» (*taqwīm al-lisān*) y, en consonancia con lo que estamos viendo, «enseñar la claridad» (*taʿlīm al-bayān*). Y nuestro Ibn al-Sīd ⁸⁹ subdivide este deber en dos: enmienda de la palabra (*taqwīm al-lisān*) y de la mano (*taqwīm al-yad*), aunque pone el acento en lo segundo, como era de esperar, ya que, cuando él habla de la función inferior de las humanidades, está pensando sobre todo en los secretarios de Estado (*kuttāb*); así que lo que a él le interesa especialmente son las alteraciones gráficas (*fasād al-hiṣāʾ*), que son el *lahn* de la lengua escrita. Ibn al-Sīd no escribió ningún tratado de *lahn*, aunque algunas de sus obras lexicográficas ⁹⁰ puede que cumplan, en alguna medida, con el mismo objetivo, si bien utilizando el procedimiento inverso al habitual: no se señala lo incorrecto, sino lo correcto. Lo que sí hay en casi todos sus libros son casos registrados de *lahn*, descritos incidentalmente y, casi siempre, sin indicación geográfica alguna. Esta indeterminación se debe a que la obra de Ibn al-Sīd se concentra más que nada en un acercamiento hermenéutico a la lengua de los árabes puros y sus textos, sin despreciar las realizaciones de mestizos (*muwallad*), como Abū l-ʿAlāʾ al-Maʿarrī, que se esfuerzan por atenerse al árabe puro. Y no debe pensarse, por otro lado, que, cuando nuestro sabio señala una incorrección, está necesariamente refiriéndose a al-Andalus. Lo cierto es que cuando Ibn al-Sīd escribía olvidaba casi todo lo que tenía que

⁸⁶ Cf. Curtius, E. R., *Literatura europea*, 66.

⁸⁷ *Al-Jaṣāʾiṣ*, III, 246; el pasaje lo recoge y comenta Mehiri, A., *Les théories grammaticales*, 378.

⁸⁸ *Al-Madjal ilā taqwīm al-lisān wa-taʿlīm al-bayān*.

⁸⁹ *Al-Iqtidāb*, I, 77.

⁹⁰ Nos referimos, principalmente, a *Dikr al-farq* y *al-Muʿallaq*, las cuales, aun manteniendo la apariencia de manuales de buen uso de la lengua, tienen cierta trascendencia teórica, en nuestra opinión (cf. Peña, S., “Sobre la llamada”).

ver con «esta Península»⁹¹; y en su documentación de *lahn* se atiene a lo que los lingüistas anteriores, sobre todo los orientales, habían descrito en sus libros, pensando, tal vez ellos sí, en los usos lingüísticos de algún «vulgo» (*‘amma*) determinado.

No es, pues, registrando lo mal dicho o escrito como Ibn al-Sīd cumple con el fin preceptivo del *adab*, encaminado a adiestrar a secretarios, poetas y predicadores, en el buen uso del árabe puro en sus textos. El procedimiento didáctico que emplea es el de proponer modelos. Las realizaciones esgrimidas con este fin no son testimonios, como cuando se utilizan para inducir de ella reglas gramaticales o registrar usos léxicos, sino autoridades; y, al mostrarlas, se orienta al emisor para que no caiga en el *lahn*. Usando los términos de A. de Nebrija⁹², el fin inferior del *adab* opera contra el vicio (que es *fasād* en Ibn al-Sīd y otros sabios musulmanes), pero no por la denuncia de barbarismos o solecismos, sino invitando a la perfecta dicción, enseñando la *lexis* y la *phrasis* en la descripción, primero, y en el uso de los mejores hablantes, después⁹³.

Conviene, además, hacer algunas precisiones sobre los distintas formas en que la lengua yerra, por mantener ese modo de ver. Sin abandonar a A. de Nebrija, hay casos de transgresión de la norma que «por alguna razón se pueden excusar»⁹⁴; son los metaplasmos y *schemas*, que, en parte, coinciden en el *adab* con las nociones de *ḍarūra* o licencia poética⁹⁵ y *mayāz* o sentidos impropios, término este último al que nos referimos antes con cierto detenimiento. La primera es la

⁹¹ Esto puede ampliarse en Peña, S., “Al-Andalus en Ibn al-Sīd”.

⁹² *Gramática de la lengua*, 211.

⁹³ Cf. Fernández Ramírez, S., “Instrucciones metodológicas”, 18: «El estudio de una lengua vernácula tiende más que nada a cultivar la capacidad expresiva del hombre, a enriquecer sus posibilidades. Esta enseñanza está, por consiguiente, más dentro de los procedimientos de adquisición de las técnicas artísticas. *Utiliza el ejemplo y la sugestión.*» Con las lógicas salvedades, estas palabras, sobre todo lo último, puesto en cursivas por nosotros, valdría, creemos, para describir la actitud de Ibn al-Sīd al respecto.

⁹⁴ Cf. Coseriu, E., *Sincronía, diacronía*, 87: «Se advierte como “incorrecto” todo aquello que, siendo ajeno al sistema o contrario a la norma, *no tiene justificación funcional*». (Las cursivas, nuestras.)

⁹⁵ Se trata, desde luego, de un equivalente de la *necessitas* de la tradición latina, por ejemplo, en la obra de Quintiliano; de la similitud terminológica de ambos conceptos en las dos tradiciones, ha dado cuenta, tal vez sin falta de mala intención, Versteegh, C.H.M., *Greek Elements*, 25. A la *ḍarūra* le dedicó Sibawayhi (m. 177/793) un capítulo de su *Kitāb*, I, 26-32; posteriormente el asunto lo trataron con profusión muchos sabios de la palabra, entre ellos, al-Qazzāz (m. 412/1021), en su *Kitāb Mā yayūz*.

transgresión del *kalām al-‘arab* lícita para el poeta; la segunda la concibe Ibn al-Sīd como desviación del uso propio o natural, justificada por unas determinadas razones que podríamos resumir en la función del encarecimiento (*mubālaga*), que se superpone a la de claridad (*bayān*) y que da cuenta de la mayor parte de los casos en que el lenguaje contraviene la función denotativa.

Y algo más. Los sabios musulmanes de la palabra distinguen, por un lado, entre *lahn*, barbarismo y solecismo, y, por otro, *galaṭ*, equivocación o lapsus. Los *naḥwīyyūn* o gramáticos, en general, han tenido en cuenta el lapsus lingüístico al aislar entre los apositivos concordados (*tawābi‘*) una clase especial, a la que llaman *badal al-galaṭ*, esto es, permutativo por equivocación ⁹⁶. Aparte de eso, Ibn al-Sīd desarrolla ⁹⁷ una sencilla teoría de la equivocación lingüística. De *galaṭ* hay, afirma, dos tipos: el primero ocurre simplemente cuando el hablante dice sin querer otra cosa de lo que deseaba decir, o también cuando el que habla es tonto. Mientras que el segundo es buscado por el hablante, con la finalidad encarecedora (*li-l-mubālaga*) de la que hablábamos antes. Así, por ejemplo, en la frase *Hindun kawkabun bal badrun bal šams* «¡Hind es una estrella, qué digo: una luna, qué digo: un sol!», el emisor hace como que se corrige a sí mismo consiguiendo una comparación ascendente, como quiere la preceptiva estilística árabe tradicional.

B) *Las disciplinas de la palabra al servicio del funcionario*

Veamos, en fin, cómo cumple Ibn al-Sīd con el fin inferior del *adab*, esto es, con su función prescriptiva. Si acabamos de decir que normalmente utiliza para el adiestramiento del funcionario (*kātib*) la descripción misma del árabe puro y la aducción de modelos, a saber, pasajes de *auctores*, que abundan muchísimo en su obra; no faltan, sin embargo, algunas instrucciones precisas dirigidas al aprendiz de funcionario. He aquí una, a propósito del empleo de la primera persona del plural en la correspondencia oficial ⁹⁸, donde nuestro sabio deja traslucir concepciones sociales y jerárquicas de su momento con una vivacidad que no es usual en sus libros:

⁹⁶ Ver, por ejemplo, Sībawayhi, *Kitāb*, I, 439-441, o al-Zaḥāyī, *al-Ŷumal*, 35.

⁹⁷ En *Kitāb al-Ḥulal*, 129-130.

⁹⁸ *Al-Iqtidāb*, I, 126-127.

El *kātib* (funcionario, escribano) no debe escribir refiriéndose a sí mismo «hemos hecho esto o lo otro», a no ser que se dirija a alguien de igual o inferior rango que el suyo. De ningún modo puede escribirle eso a quien tenga mayor calidad o dignidad que las suyas, ante quien, por el contrario, ha de rebajarse y mostrarse humilde. Un general o un reputado sabio pueden, sin embargo, decir de sí mismos «decimos tal» o «hacemos cual». Esto, porque empezando por el general, éste espera siempre acatamiento y aceptación de todos sus pareceres. Así que es como si hablara en nombre propio y de todos sus subordinados, que pensarán, por serlo, lo mismo que él. Y lo mismo se puede aplicar al sabio. Añádase a ello que un hombre grande e ilustre vale tanto, él solo, como un nutrido grupo de personas y tiene más categoría que éste por su ciencia, su virtud o su opinión.

En otro de sus libros ⁹⁹ recoge Ibn al-Sīd su propia respuesta a una consulta que le dirigieron, muy propia de un funcionario de cancillería. Se trataba de si, como le habían dicho al celoso consultante, es incorrecto gramaticalmente emplear como fórmula de *incipit* ¹⁰⁰ en textos escritos la doble jaculatoria *Bi-smi [A]llāhi l-Raḥmāni al-Raḥīm wa-ṣallā Allāhu ‘alā Muḥammad* «En el nombre de Dios, Clemente y Misericordioso, y Dios bendiga a Muḥammad», cuya primera parte es una oración declarativa (*jabar*) y la segunda, optativa (*du ‘ā*) ¹⁰¹, que van en coordinación, siendo así que la gramática enseña que sólo se coordinan elementos equivalentes. La respuesta de Ibn al-Sīd es que tales expresiones son perfectamente aceptables. Y como prueba irrefutable de ello esgrime que otras similares las han usado Sībawayhi, al-Mubarrid (m. ca. 286/899) y Abū ‘Alī al-Fārisī (m. 377/987) en sus respectivos tratados de gramática ¹⁰². Esto parecería entrar en contradicción abierta con el fundamento metodológico de los lexicógrafos y gramáticos musulmanes medievales, según el cual los informantes han de ser árabes puros. Y los tres nombrados eran muladíes urbanizados, y el tercero, ya muy tardío. A pesar de ello, Ibn al-Sīd hace de estos libros modelos de lengua y estilo certificados por la autoridad de sus autores, «destacadísimos sabios». Poco después, en la discusión de la misma consulta ¹⁰³, Ibn al-Sīd documenta la coordinación de oraciones declarativas y optativas en un libro puramente lite-

⁹⁹ *Kitāb al-Masā’il*, 30a.

¹⁰⁰ Sobre la fórmula canónica de *incipit*, véase Vega Martín, M., Peña Martín, S. y Feria García, M. C., *El mensaje de las monedas*, 269 y ss., y Vega Martín, M. y Peña Martín, S., “Alternancias epigráficas”.

¹⁰¹ Sobre esta cuestión, véase Peña, S., “El tratado de la frase” e “*I‘rāb as syntax*”.

¹⁰² A saber: *al-Kitāb*, *al-Muqtaḍab* y *al-Idāḥ fī l-naḥw*.

¹⁰³ *Kitāb al-Masā’il*, 31a.

rario: las *Maqāmāt* de al-Hamaḍānī (m. 388/1007), quien tampoco era árabe puro. A nuestros efectos, aquí, este recurso a autores tardíos de Ibn al-Sīd es un buen indicio para subrayar la diferencia entre el *adab* hermenéutico y descriptivo, y el *adab* preceptivo y normativo, también desde la perspectiva del método: las ilustraciones aducidas para el fin superior son testimonios, en tanto que las que se emplean para el inferior son modelos.

En conclusión: la busca de la claridad

Podemos resumir diciendo que los objetivos de los sabios de la palabra se concentran en el intento de garantizar el *bayān* o claridad elocuente, el concepto a partir del cual el Corán se califica a sí propio en tanto que libro. El *adab* sería, de este modo y como hemos ido viendo, el conjunto de saberes encaminados a esa claridad en la recepción-emisión de los mensajes lingüísticos y textuales. De ahí, creemos, que una de las obras que inaugura el género de *adab*, el tratado filológico del muṭazilī al-Ŷāḥiẓ, se enuncie a sí mismo por medio de los dos términos *bayān* «claridad» y *tabyīn* «aclaración», que componen su título, y a partir de los cuales se desenvuelve la obra¹⁰⁴; distinción a la que, en último extremo, creemos que remite la distinción de Ibn al-Sīd. Sin embargo, y aunque éste no lo diga, es evidente que la separación estricta entre los dos fines del *adab* sólo puede mantenerse en el terreno de los fundamentos, pues en la práctica real, los aspectos pasivo y activo de la relación de las personas con su lengua están indisolublemente entrelazados. Esto se comprueba en la correspondencia que se observa entre las preocupaciones de los sabios de la palabra y las prácticas textuales sociales en que más influencia podían tener los alfaquíes, muy relacionados siempre con los expertos en *adab*, por las razones antes expuestas. Vamos a hacerlo examinando las ideas de Ibn al-Sīd acerca del sistema de representación gráfica del árabe a la luz de lo que, al respecto, nos digan las inscripciones de la monedas que circulaban por al-Andalus en época almorávide, y que, recordémoslo, constituyen privilegiados documentos oficiales y fehacientes,

¹⁰⁴ Como pueden comprobarse en los razonamientos de al-Ŷāḥiẓ en las primeras páginas de *al-Bayān wa-l-tabyīn*.

garantizados por el propio Estado y con gran capacidad de difusión social. Empecemos por las monedas ¹⁰⁵.

En uno de sus múltiples estudios sobre numismática andalusí, F. Codera ¹⁰⁶ llegaba a la conclusión de que en ciertas monedas acuñadas por el emir omeya ‘Abd al-Raḥmān II, en torno a los años 223-5/837-9, se leía un nombre que él interpretaba como *Basīl*. Lo afirmaba con precaución, ya que la palabra aparecía sin puntos diacríticos. La confirmación a su lectura ha venido más tarde, al registrarse monedas acuñadas en torno al año 406/1015-6 por el califa omeya Sulaymān ¹⁰⁷, en las cuales se lee de nuevo el nombre *Basīl*, pero ahora sin dejar lugar a dudas, ya que en éstas sí que aparecen los signos diacríticos necesarios. En este caso, la continuada presencia de los Banū Basīl al frente de instituciones andalusíes omeyas ¹⁰⁸ viene a señalar una tendencia progresiva en la epigrafía numismática a cumplir también con el ideal de claridad, evitando confusiones. Esta tendencia progresiva siguió su curso con el paso del tiempo, y, al llegar a los tiempos en que Ibn al-Sīd componía su obra en Valencia, se acentuó. De este modo, en el año 520/1126-7, el anterior al de la muerte de nuestro sabio, se acuñó en Granada un dinar ¹⁰⁹ que mostraba la nueva concepción ortotipográfica por la inclusión de puntos diacríticos en el anverso, en el cual se lee lo siguiente, comenzando por el margen (IM) y terminando en el área central (IC):

[IM] *Bi-sm Allāh umīr bi-ḡarb ḥāḏā l-dīnār bi-Garnāṭa ‘ām ‘iṣrīn wa-jams mi’a*
(En el nombre de Dios: Ordenóse acuñar este dinar en Granada, el año 520.)

[IC] *Al-imām / ‘abd / Allāh / amīr al-mu‘minīn*

(El primado / siervo de / Dios / pontífice de los fieles.)

Como puede comprobarse en la imagen (*Figura 1*), si en el área central aparecen puntos diacríticos bajo las dos *yā’* del término *amīr al-mu‘minīn* «pontífice de los fieles», el margen muestra cuatro pala-

¹⁰⁵ Sobre el sistema monetario almorávide, pueden consultarse, entre otros, los trabajos de Hazard, H. W., *The Numismatic History*; Kassis, H.E., “La moneda, pesos”; ‘Alawī, Ḥ.Ḥ., “Yawānīb min ta’rīj”, y Vega Martín, M. y Peña Martín, S., “Alternancias epigráficas”.

¹⁰⁶ *Títulos y nombres*, 42.

¹⁰⁷ Cf. Pellicer i Bru, J., “Notas al nombre”.

¹⁰⁸ Cf. Meouak, M., *Pouvoir souverain*, 106 y ss.

¹⁰⁹ Hazard, H.W., *The Numismatic History*, n.º 253; el ejemplar está catalogado por Vega Martín, M. y Peña Martín, S., “El espacio numismático”, n.º 661.

bras a las que se ha dotado de diacrisis: *bi-sm* «en el nombre de», *darb* «acuñar», *Garnāṭa* «Granada» e *‘iṣrīn* «veinte».

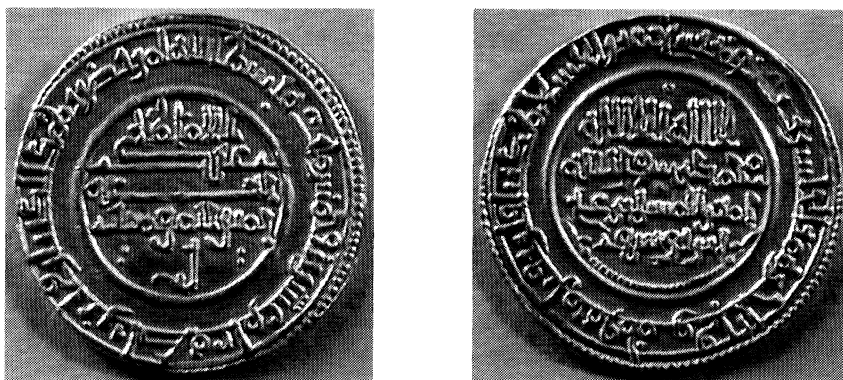


Figura 1. Dinar almorávide acuñado por ‘Alī b. Yūsuf, en Granada, en el año 520 h. A la izquierda, el anverso, con varios puntos diacríticos. (Museo Arqueológico y Etnológico de Granada, E15504).

Esta busca de la claridad, que las monedas atestiguan, debía de derivar de cierta insatisfacción ante el modo que las letras árabes ofrecían para la notación escrita de cualquier mensaje, sobre todo, en las manifestaciones medievales de esos signos gráficos, en muchas de las cuales faltaban los diacríticos que están extendidos en la actualidad. Pues bien, al mismo tiempo que en las monedas almorávides se registran intentos consistentes para generalizar el empleo de los diacríticos, Ibn al-Sīd deja por escrito un serio ataque a la escritura árabe por sus imperfecciones para una correcta y sencilla descodificación, lo cual contraviene, evidentemente, el ideal de claridad. Lo fundamental de su crítica se resume en lo siguiente ¹¹⁰:

Ello es que esta escritura (*jaṭṭ*) árabe nuestra presenta serias ambigüedades (*iṣ-tibāḥ*), y no es raro que dos significados distintos, y hasta opuestos, sólo se diferencien en la escritura por una vocal (*haraka*) o un punto (*nuqṭa*).

¹¹⁰ *Kitāb al-Tanbīh*, 190.

La idea la pormenoriza en otro lugar ¹¹¹:

Los criterios de funcionarios (*kuttāb*) y gramáticos en materia de grafía (*hiyāʿ*) han sido contradictorios y no se atienen a unas reglas de base fijas. Así, mientras en ocasiones han añadido letras para evitar confusiones (*labs*), como la *wāw* de *ʿAmr* «ʿAmr (nombre propio)» [...] o el *alif* de *miʿa* «cien»; en otras las han suprimido de la palabra misma como ocurre en *Jālid* «Jālid (nombre propio)» y *mālik* «dueño», con lo cual han dado pie a la confusión, ya que, si se suprime el *alif*, estas dos palabras, se convierten, respectivamente, en *juld* «eternidad» y *malik/mulk* «rey/posesión». Además, a varias letras como la *dāl* y la *ḍāl* [...] les han dado la misma figura (*ṣūra* ¹¹²), recurriendo a los puntos para distinguirlas; y ello ha sido causa de errores de lectura (*taṣḥīf*). Si a cada letra, como han hecho las demás naciones, se le hubiera asignado una figura que no coincidiera con la de otra, la significación sería más manifiesta y habría menos confusiones (*iltibās*) y errores de lectura. A esto se debe que los errores de lectura se hayan hecho más frecuentes en la lengua árabe que en las demás.

En su estudio sobre Ibn al-Sīd, el investigador actual Ş Abū Ŷanāḥ ¹¹³ se refiere entusiasmado a este segundo texto, donde ve «opiniones propias de un contemporáneo nuestro que comprende bien los problemas del lenguaje». Esta afirmación es discutible porque, primero, implica que los sabios musulmanes de la palabra captaron sólo excepcionalmente la función comunicativa de los sistemas de significación, lo que no es cierto, y, segundo, porque esas ideas de Ibn al-Sīd no son, en absoluto, un vislumbre individual. Por el contrario, esa crítica de la grafía es propia de la época de nuestro sabio, como las monedas acaban de confirmarnos, y deriva directamente de teorías extendidas y asentadas en la tradición del *adab* o, si se prefiere, de las disciplinas de la palabra. En efecto, es en el siglo V/XI cuando se produce lo que R. Blachère ¹¹⁴ llamó «une grande révolution» en la notación escrita del Corán. Fue entonces cuando comenzó a abandonarse la incómoda escritura cúfica para sustituirla por otra, provista de signos auxiliares (los puntos de las letras, las notaciones de vocales, etc.) que redujeron la indeterminación significativa del sistema de representación gráfica. Y obsérvese que estamos hablando de la sustitución de una escritura casi sacralizada por haber servido tradicionalmente a

¹¹¹ *Al-Iqtidāb*, II, 125.

¹¹² El término *ṣūra* designa al grafema sin los puntos diacríticos; *cfr.* al-Zaḥyāyī, *al-Ŷumal*, 272.

¹¹³ “Ibn al-Sīd al-Baṭalyawṣī”, 91.

¹¹⁴ *Introduction au Coran*, 132.

la representación de la palabra de Dios. En cuanto a las monedas, y limitándonos al Occidente islámico, el abandono del cúfico para las leyendas inscritas en ellas se dio de manera consistente en las primeras décadas del siglo VI/XII, es decir, coincidiendo con los años en que Ibn al-Sīd debió de escribir su obra y durante los cuales ejercieron el poder los almorávides. Así, sabemos que en el año 502/1108-9 se acuñó, en Córdoba y a nombre del emir ‘Alī b. Yūsuf, una moneda de plata, un dīrham, uno de cuyos lados aparece escrito en caracteres cúficos, como venía siendo tradicional, en tanto que el otro muestra una inscripción muy cercana a lo que comúnmente se entiende como escritura árabe cursiva ¹¹⁵.

En este marco general, la crítica de Ibn al-Sīd a los criterios ortotipográficos tradicionales es un paso más, inteligente, sí, pero no iconoclasta. Y, desde luego, sus ideas no son sino la aplicación del principio e ideal del *bayān*, la claridad elocuente y denotativa. Que no hubo un salto en el vacío por parte de nuestro sabio, sino que éste actuaba dentro de una corriente de la que fue, eso sí, brillante cultivador, y que se inició en Iraq, con al-Ŷāḥiẓ y otros, lo prueba el que un sabio oriental, algo anterior a Ibn al-Sīd, Ibn Sinān al-Jafāyī (m. 466/1073) planteara la cuestión en términos muy parecidos ¹¹⁶:

En la escritura árabe hay figuras (*aškāl*) idénticas para letras distintas, y, para evitar confusiones, se ha dotado a algunas de signos diacríticos. Por el contrario, en otros casos hay figuras diferentes para letras diferentes, con lo cual los puntos no son necesarios.

Concluamos, pues, que la busca de la claridad parte de una concepción coránica y se manifiesta a lo largo de los siglos y en los vastos territorios del islam, como rasgo característico de los sabios musulmanes a quienes podemos agrupar en torno a la doble noción de *adab*, hermenéutica y preceptiva; noción cuyo sentido creemos que queda así explicado en el marco de referencia de las sociedades islámicas premodernas. Por otro lado, hemos visto cómo los intereses de alfaquíes, gramáticos y filólogos encontraban una correspondencia en las prácticas textuales del aparato del Estado, en concreto, en la epigrafía numismática.

¹¹⁵ Vives y Escudero, A., *Monedas de las dinastías*, n.º 1667.

¹¹⁶ *Sirr al-faṣāḥa*, 15.

Referencias bibliográficas

Fuentes primarias

- AL-BĀQILLĀNĪ, Abū Bakr Muḥammad b. al-Ṭayyib, *I'ẓāz al-Qur'ān*, ed. Aḥmad Sa'd 'Alī, El Cairo, 1951.
- IBN ḤAZM, Abū Muḥammad 'Alī b. Aḥmad b. Sa'īd [*Kitāb al-Fiṣal fī l-milal wa-l-ahwā' wa-l-niḥal*], traducido en Asín Palacios, Miguel, *Abenázam de Córdoba*.
- IBN HIŠĀM AL-ANŠĀRĪ, Ẓamāl al-Dīn Abū Muḥammad 'Abd Allāh b. Yūsuf, *Mugnī l-labīb 'an kutub al-a'arīb*, ed. Māzin al-Mubārak, Muḥammad 'Alī Ḥamd Allāh y Sa'īd al-Afgānī, Damasco, 1964.
- IBN HIŠĀM AL-LAJMĪ, *al-Madjal ilā taqwīm al-lisān wa-ta'līm al-bayān*, ed. José Pérez Lázaro, Madrid, 1990.
- IBN al-SĪD al-BAṬĀLYAWSĪ, Abū Muḥammad 'Abd Allāh b. Muḥammad, *Ḍikr al-farq bayn al-aḥruf al-jamsa wa-hay: al-zā', al-dād, al-dāl, al-šād, al-sīn*, ed. Ḥamza 'Abd Allāh al-Našratī, El Cairo, 1982.
- IBN AL-SĪD, *Al-Iqtidāb fī šarḥ Adab al-Kuttāb*, ed. Muṣṭafā al-Saqqā y Ḥāmid 'Abd al-Ma'īd, El Cairo, 1981-83.
- IBN AL-SĪD, *Kitāb al-Hulal fī iṣlāḥ al-jalal min Kitāb al-Ŷumal*, ed. Sa'īd 'Abd al-Karīm Sa'ūdī, Bagdad, 1980.
- IBN AL-SĪD, *Kitāb al-Masā'il wa-l-a'ywiba*, Ms. Escorial, n.º 1518 (Derenbourg).
- IBN AL-SĪD, *Kitāb al-Tanbīh 'alā l-asbāb allatī awyabat al-ijtilāf bayn al-muslimīn fī arā'i-him wa-maḍāhibi-him wa-'tiqādāti-him*, ed. Aḥmad Ḥasan Kaḥīl y Ḥamza 'Abd Allāh al-Našratī, El Cairo, 1982.
- IBN AL-SĪD, *Al-Muṭallaḡ*, ed. Salāh Mahdī 'Alī al-Fartūsī, Bagdad, 1981.
- IBN AL-SĪD, Abū l-Ḥasan 'Alī b. Ismā'īl, *Šarḥ muškil abyāt al-Mutanabbī*, ed. Muḥammad Ḥasan Āl Yāsīn, Bagdad, 1979.
- IBN SINĀN AL-JAFĀYĪ AL-ḤĀLABĪ, Abū Muḥammad 'Abd Allāh b. Muḥammad b. Sa'īd, *Sirr al-faṣāḥa*, ed. 'Abd al-Muta'ālī al-Ša'idī, El Cairo, 1969.
- IBN WAḌḌĀH AL-QURTUBĪ, Muḥammad, *Kitāb al-bida' (Tratado contra las innovaciones)*, edición y traducción de Maribel Fierro, Madrid, 1988.
- IBN ẒĪNNĪ, Abū l-Faḡḡ 'Uṭmān, *Al-Jašā'is*, ed. Muḥammad 'Alī al-Na'fīyār, El Cairo, 1952-56.
- AL-ĪSBĀHĀNĪ, Abū l-Fara'ay 'Alī b. al-Ḥusayn, *Kitāb al-Agānī*, Beirut, s.d.
- AL-MA'ARRĪ, Abū l-'Alā' Aḥmad b. 'Abd Allāh al-Ma'arrī al-Tanūjī, *Risālat al-Malā'ika*, ed. 'Abd al-'Azīz al-Maymūnī, Lahore, 1343 h.
- AL-QĀLĪ, Abū 'Alī Ismā'īl b. al-Qāsīm, *Kitāb al-Amālī fī lughat al-'arab*, Beirut, 1978.
- AL-QAZZĀZ AL-QAYRAWĀNĪ, Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Ẓa'far, *Kitāb mā ya'yūz li-l-šā'ir fī l-darūra*, ed. al-Mun'ī al-Ka'bī, Túnez, 1971.
- SĪBĀWAYHI, Abū Bišr 'Amr b. 'Uṭmān b. Qanbar, *Kitāb*, ed. 'Abd al-Salām Muḥammad Ḥārūn, Beirut, s.d.
- AL-SUYŪṬĪ, Ẓalāl al-Dīn Abū l-Faḡḡ 'Abd al-Raḥmān b. al-Kamāl, *al-Muḡhir fī 'ulūm al-luga wa-anwā'i-hā*, ed. Muḥammad Aḥmad Ẓār al-Mawlā, 'Alī Muḥammad al-Ba'awī y Muḥammad Abū l-Faḡḡ Ibrāhīm, El Cairo, s.d.
- AL-SUYŪṬĪ, Ẓalāl al-Dīn Abū l-Faḡḡ 'Abd al-Raḥmān b. al-Kamāl y Ẓalāl al-Dīn Muḥammad b. Aḥmad al-Maḡallī, *Tafsīr al-Ẓalālayn*, ed. Muḥammad Karīm b. Sa'īd Rāyib, Beirut, s.d.
- AL-ṬĀ'ALIBĪ AL-NĪSĀBŪRĪ, Abū Mansūr 'Abd al-Malik b. Muḥammad b. Ismā'īl, *Fiḡh al-luga wa-Sirr al-'arabiyya*, ed. Muṣṭafā al-Saqqā, Ibrāhīm al-Ibyārī y 'Abd al-Ḥāfiẓ Šalabī, s.l., 1972.

- AL-ṬABARĪ, Abū 'Alī al-Faḍl b. al-Ḥasan al-Ṭabarī, *Ma'yma' al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān*, Qom, 1333-56 h.
- AL-ŶĀḤIZ, Abū 'Utmān 'Amr b. Baḥr, *al-Bayān wa-l-tabyīn*, ed. 'Abd al-Salām Muḥammad Ḥārūn, El Cairo, 1975.
- AL-ZAMAJŠARĪ, Abū l-Qāsim Maḥmūd b. 'Umar, *al-Kaššāf 'an ḥaqā'iq gawāmiḍ al-tanzīl wa-'uyūn al-aqāwīl fī wuḥūh al-ta'wīl*, Beirut, s.d.
- AL-ZAMAJŠARĪ, *al-Mufaššal fī 'ilm al-'arabiyya*, Beirut, s.d.
- AL-ZARKAŠĪ, Badr al-Dīn Muḥammad b. 'Abd Allāh, *al-Burhān fī 'ulūm al-Qur'ān*, ed. Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm, Beirut, 1980³.
- AL-ZAŶŶĀŶĪ, Abū l-Qāsim 'Abd al-Raḥmān b. Iṣḥāq, *al-Idāḥ fī 'ilal al-naḥw*, ed. Māzin al-Mubārak, El Cairo, 1959.
- AL-ZAŶŶĀŶĪ, *al-Ŷumal*, ed. Muṣṭafā b. Abī Šanab, París, 1957.
- AL-ZUBAYDĪ, Abū Bakr Muḥammad b. al-Ḥasan, *Ṭabaqāt al-naḥwiyyīn wa-l-lugawiyīn*, ed. Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm, El Cairo, 1973.

Fuentes secundarias

- ABŪ ŶANĀḤ, Sāhib, "Ibn al-Sīd al-Baṭalyawsī: ḥayātu-h, minḥayū-h fī l-naḥw wa-l-luga, šī'ru-h", *Al-Mawrid*, 6/1, 79-116.
- 'ALAWĪ, Ḥasan Ḥāfiẓī, "Ŷawānib min ta'rīj al-murābiṭīn min jilāl al-nuqūd", *Ma'yallat Kulliyat al-Ādāb wa-l-'Ulūm al-Insāniyya (Ŷāmi'at Muḥammad al-Jāmis)*, 23 (1999), 109-138.
- ALMAGOR, Ella, "The early meaning of *majāz* and the nature of Abū 'Ubayda's exegesis", en *Studia Orientalia Memoriae D.H. Baneth Dedicata*, Jerusalén, 1979, 307-336.
- ALONSO ALONSO, S. I., Manuel, "Tecnicismos arábigos y su traducción", *Al-Andalus*, XIX (1954), 103-127.
- ANGELESCU, Nadia, "La relation normative-théorique dans les diverses périodes de la grammaire arabe", *Zeitschrift für Arabische Linguistik*, 15 (1987), 1-10.
- ANWAR, Mohamed Sami, "The legitimate fathers of speech errors", *Historiographia Linguistica*, VIII (1981), 249-265.
- ARCAS CAMPOY, María, "La homonimia en la terminología del *fiqh*", en *Homenaje al Prof. Darío Cabanelas Rodríguez, O.F.M., con motivo de su LXX aniversario*, Granada, 1987, 153-158.
- ASÍN PALACIOS, Miguel, *Abenázam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas*, Madrid, 1927-32.
- BELGUEDI, M. S., «La démarche des premiers grammairiens arabes dans le domaine de la syntaxe», *Arabica*, XX (1973), 168-185.
- BLACHÈRE, Régis, *Introduction au Coran*, París, 1959².
- BLACHÈRE, Régis, *Le Coran*, París, 1966.
- CABANELAS RODRÍGUEZ, OFM, Darío, *Ibn Sīda de Murcia, el mayor lexicógrafo de al-Andalus*, Universidad de Granada, 1966.
- CABANELAS RODRÍGUEZ, Darío y FÓRNEAS BESTEIRO, José María, "Estado lingüístico de al-Andalus en torno al siglo XI: estudios y perspectivas", en *Actas de las Jornadas de Cultura Árabe e Islámica*, Madrid, 1978, 25-43.
- CODERA Y ZAIDÍN, Francisco, *Títulos y nombres propios en las monedas árabe-españolas*, Madrid, 1878.
- COSERIU, Eugenio, *Sincronía, diacronía e historia: El problema del cambio lingüístico*, Madrid, 1978³.

- CUELLAS MARQUÉS, Arsenio, "La cuestión de la verdad múltiple y la verdad única en la teología y la jurisprudencia islámicas", en *Homenaje al Prof. Darío Cabanelas Rodríguez, O.F.M., con motivo de su LXX aniversario*, Granada, 1987, 233-251.
- CURTIUS, Ernst Robert, *Literatura europea y Edad Media latina*, traducción de Margit Frenk Alatorre y Antonio Alatorre, México-Madrid-Buenos Aires, 1955.
- DENFFER, Ahmad von, *'Ulūmu l-Qur'ān: An introduction to the sciences of the Qur'ān*, Londres, 1983.
- DÍAZ GARCÍA, Amador, *El dialecto árabe-hispánico y el "Kitāb fī laḥn al-'amma" de Ibn Hišām al-Lajmī*, Universidad de Granada, 1973.
- FERNÁNDEZ RAMÍREZ, Salvador, "Instrucciones metodológicas para la enseñanza del español", en *La enseñanza de la gramática y de la literatura*, edición de José Polo, Madrid, 1985 [original de 193?], 17-32.
- GRUNEBaum, Gustave E., "Arabic literary criticism in the 10th century AD", *Journal of the American Oriental Society*, 61 (1941), 51-57.
- HAZARD, Harry W., *The Numismatic History of Late Medieval North Africa*, New York, 1952.
- KASSIS, Hanna E., "La moneda: pesos y medidas", traducción de Almudena Ariza, en M.^a Jesús Viguera Molíns (coord.), *El retroceso territorial de al-Andalus: Almorávides y almohades, siglos XI al XIII*, Madrid, 1997, 301-337.
- KHALAFALLAH, Mohamed, "Koranic studies as an important factor in the development of Arabic literary criticism", en *Proceedings of the Twenty-second Congress of Orientalists*, Leiden, 1957, II, 232-233.
- KOPF, Lothar, "Religious influences on medieval Arabic philology", *Studia Islamica*, V (1956), 33-59.
- MANNUCCI, Valerio, *La Biblia como palabra de Dios*, traducción de Jesús Jáuregui. Bilbao: Desclee de Brouwer, 1997.
- MEHIRI, Abdelkader, *Les théories grammaticales d'Ibn Ġinnī*, Túnez, 1973.
- MEOUAK, Mohamed, *Pouvoir souverain, administration centrale et élites politiques dans l'Espagne umayyade*, Helsinki, 1999.
- MORALES, José, *El islam*, Madrid, 2001.
- MORRÁS, María, "El humanismo y sus manifestaciones", en *Petrarca, Bruni, Valla, Pico della Mirandola, Alberti, Manifiestos del humanismo*, traducción de María Morrás, Barcelona, 2000.
- NEBRIJA, Antonio de, *Gramática de la lengua castellana*, edición de Antonio Quilis, Madrid, 1980.
- PELLICER I BRU, Josep, "Notas al nombre Basil que aparece en monedas del califato a nombre de Sulaiman I", *Jarique*, I (1987), 12-14.
- PEÑA, Salvador, "El corpus de los lingüistas musulmanes y la noción de autoridad", en *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, XXXVII (1988), 195-209.
- PEÑA, Salvador, "Sobre la llamada lexicografía árabe: 'ilm al-luga", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, XXXVIII (1989-90), 213-233.
- PEÑA, Salvador, *Ma'arrī según Baṭalyawsī, crítica y poética en al-Andalus, siglo XI*, Universidad de Granada, 1990.
- PEÑA, Salvador, "Al-Andalus en Ibn al-Sīd al-Baṭalyawsī", en *Homenaje al Profesor Jacinto Bosch Vilá*, Universidad de Granada, 1991, II, 947-953.
- PEÑA, Salvador, "Gramáticos en al-Andalus: de Ibn Sīdah al-Mursī a Ibn al-Sīd al-Baṭalyawsī", *Sharq al-Andalus*, 8 (1991), 43-53.
- PEÑA, Salvador, "El tratado de la frase por Ibn al-Sīd al-Baṭalyawsī", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, XLII-XLIII (1993-94), 203-217.
- PEÑA, Salvador, "Frāb as syntax", *Zeitschrift für Arabische Linguistik*, 33 (1997), 100-104.

- PEÑA, Salvador y ARIAS, Juan Pablo, «Gramáticos árabes en Málaga», *Analecta Malacitana: revista de la Sección de Filología de la Facultad de Filosofía y Letras*, XVII/1 (1993), 59-79.
- PÉREZ LÁZARO, José, “Presentación”, en Ibn Hišām al-Lajmī, *Al-Madjal ilà taqwīm*, I, 13-42.
- SERRANO, Delfina, “Ibn al-Sīd al-Baṭalyawsī (444/1052-521/1227): de los reinos de taifas a la época almorávide a través de la biografía de un ulema polifacético”, *Al-Qanṭara*, XXIII/1 (2002), 53-92.
- SERRANO, Delfina, “Ibn al-Sīd al-Baṭalyawsī (444/1052-521/1227) y su obra sobre la discrepancia entre los musulmanes”, en Bruna Soravia y Adel Sidarus (eds.), *Literatura e Cultura no Gharb al-Andalus* (Actas del Simposio Internacional celebrado en Lisboa del 13 al 15 de abril de 2000), en prensa.
- SERRANO NIZA, Dolores, *El proyecto lexicográfico de Ibn Sīdah, un sabio en la Taifa de Denia*, Ajuntament d’Onda, 1999.
- SKARZYŃSKA-BOCHENSKA, Krystyna, «Les ornements du style selon la conception d’al-Ġāhiz», *Rocznik Orientalistyczny*, XXXVI (1973), 5-46.
- VEGA MARTÍN, Miguel y PEÑA MARTÍN, Salvador, “El espacio numismático ibero-magrebí y los fondos del Museo Arqueológico y Etnológico de Granada”, *Al-Andalus-Magreb: Estudios Árabes e Islámicos*, 8-9 (2000-01), 65-113.
- VEGA MARTÍN, “Alternancias epigráficas en las monedas almorávides”, *Al-Andalus-Magreb: Estudios Árabes e Islámicos*, 10 (2002), en prensa.
- VEGA MARTÍN, Miguel, PEÑA MARTÍN, Salvador y FERIA GARCÍA, Manuel C., *El mensaje de las monedas almohades: Numismática, traducción y pensamiento islámico*, Cuenca, 2002.
- VERSTEEGH, Cornelis Henricus Maria, *Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking*, Leiden, 1977.
- VERSTEEGH, Kees, “A dissenting grammarian: Qutrub on declension”, *Historiographia Lingüística*, VIII (1981), 403-429.
- VERSTEEGH, Kees, *Pidginization and Creolization: The case of Arabic*, Amsterdam-Filadelfia, 1984.
- VIVES Y ESCUDERO, Antonio, *Monedas de las dinastías árabe-españolas*, Madrid, 1893.
- WEISS, Bernard, “Language and tradition in medieval Islam: the question of *al-Tarīq Ilà Ma’rifat al-Lughā*”, *Der Islam*, 61 (1984), 91-99.

RESUMEN

Ibn al-Sīd al-Baṭalyawsī (muerto en 521/1127), el destacado sabio andalusí, nos ofrece, en el terreno de los fundamentos, un marco adecuado a partir del cual integrar los estudios filológicos (lingüísticos y literarios) en las sociedades islámicas medievales. Según él, el *adab* tiene dos fines: el superior consiste en el servicio a la hermenéutica sacra, y el inferior, en la elaboración de una preceptiva textual para los secretarios de estado. En el presente estudio analizamos las ideas de al-Baṭalyawsī a partir de la noción coránica de claridad (*bayān*), y comprobamos cómo aquellos principios tuvieron vigencia en la sociedad en que vivió, el Andalus almorávide, gracias al testimonio que ofrecen las inscripciones numismáticas.

ABSTRACT

According to the Andalusī scholar Ibn al-Sīd al-Baṭalyawī (d. 521/1127) *adab* is to be understood as a set of theoretical and practical knowledges connected with language, text and literature. This set of knowledges provides with tools for two different goals. While the major one is the understanding of the Holy Scripts, the minor one has to do with the skills of scribes. The needs of both interpreting technics and writing models justify the development of linguistics, philology, hermeneutics and poetics in pre-modern Islamic societies. Ibn al-Sīd's ideas are analysed within the framework of the Qur'ānic concept of eloquence (*bayān*), and confronted with the actual textual uses of his society, as reflected by numismatic inscriptions.