

Análisis y traducción de *al-Risāla al-baġdādiyya* de al-Šuštārī

Abdelkrim Ben-Nas
Universidad de Alicante

1. Introducción

Abū l-Ḥasan al-Šuštārī أبو الحسن الششتري es conocido principalmente como poeta sufí, aunque nuestra línea de trabajo apunta hacia otras facetas del personaje. Respecto a la investigación sobre su biografía y sus obras en prosa, sin ser la única pista, éstas constituyen una parte contundente y sustancial para ir más allá del al-Šuštārī poeta. Después de haber realizado el trabajo de la Suficiencia Investigadora titulado: *Al-Šuštārī y su Risāla. Aspectos de la vida cotidiana de los sufíes a través de “al-Risāla al-Šuštāriyya,”*¹ elaboramos un estudio titulado “Al-Šuštārī mucho más que un poeta sufí.” (Ben-Nas 2016); en él se presenta una biografía concisa sobre la vida de al-Šuštārī, desde un intento de resaltar el papel de al-Šuštārī como responsable y representante de la orden sufí de su maestro Ibn Sab‘īn (Faure).

Como continuación natural de esta línea de trabajo, el presente artículo se ocupa de *al-Risāla al-baġdādiyya* centrándose principalmente en la traducción de la misma. Se trata de un texto compacto, conciso y breve, un tanto improvisado, que creemos conveniente representar e interpretar como tal. A su vez, esta decisión halla sus repercusiones en la misma forma de presentar la traducción del texto. Obviamos la demostración de la autenticidad de los ḥadices, pues prácticamente todos son verídicos; omitimos su mención, salvo un par de ellos: uno por ser débil y otro por haber una laguna en el texto, con el fin de averiguarla. De igual modo optamos por no abundar en referencias de algunos detalles, en los cuales *al-Risāla al-baġdādiyya* se evidencia breve. Sin embargo, aun trasladando la misma brevedad al texto de llegada en español, sí que nos vemos comprometidos a que éste sea claro e inteligible.

Habiendo dicho esto, en la parte previa al texto traducido, primero se presentará el texto de *al-Risāla al-baġdādiyya* y la edición de la misma, su objeto y objetivo, y algunos datos de la forma, el manuscrito, su estilo y algunas de sus características para especular sobre las circunstancias de su emisión y redacción.

A continuación, para contextualizar, exponemos una síntesis de su contenido con el fin de acotar los temas tratados por al-Šuštārī, mediante la exposición de las partes del texto. En esta parte es ineludible aludir a algunos temas y hacer mención de algunos pasajes que no quedan del todo claros, dado que ciertas ambigüedades provienen del mismo texto original, y en el transcurso de la redacción de la traducción no nos ha sido posible exponer de forma desglosada por no querer alejarnos del texto de partida.

Finalmente, en una suerte de miscelánea, se hará mención de algunos aspectos relacionados con el estilo y las estrategias que hemos adoptado en la de traducción, eso es, la traducción de algunos términos en concreto y algunas cuestiones de carácter terminológico.

1. *Al-Risāla al-baġdādiyya*: aspectos de forma, contenido y traducción

1.1. Sobre la forma del opúsculo

Se trata de un manuscrito *unicum* de la Biblioteca del Real Monasterio de El Escorial:

Al-Risāla al-baġdādiyya li-l-imām Abī-l-Ḥasan al-Šuštārī ‘Epístola baġdadí, del

¹ Trabajo dirigido por Francisco Franco-Sánchez, Área de Estudios Árabes e Islámicos, defendido como DEA en la Universidad de Alicante, 2012.

poeta místico al-Sustari'. (C.n.d.) <E.o.>. Ms. D. 763 5 (75r) / C. 759. (Cano Ledesma, 46)

D. = Catálogo de H. Derenbourg, C. = Catálogo de M. Casiri<E.o.> = Escritura oriental, (C.n.d.) = Copia no datada. (34)

Esto indica que la fecha y el copista del manuscrito son desconocidos, y es de letra oriental. La extensión no pasa de diez páginas de formato mediano (Al-Šuštari 2008, 55)

Este *unicum* ha sido editado por la investigadora M. T. Urvoy (1975). Si bien el texto editado presenta muy pocas erratas, y son de fácil detección, podemos afirmar que son insignificantes, puesto que no dificultan la lectura del texto ni alteran demasiado el significado de los enunciados. Mas la minuciosidad y la fidelidad de la transcripción indican que estas insignificantes erratas –más bien, variantes– provienen del copista del manuscrito. Es probable que la prisa con la que se hubiese dictado, habría dado lugar a los pocos errores tipográficos contenidos en el original. En todo caso, la fiabilidad de la editora nos exonera de consultar y cotejar el manuscrito. Nos basaremos en la edición de M. T. Urvoy tomando la antorcha en donde ella la dejó con su edición.

El hecho de que el manuscrito esté escrito en grafía oriental puede que, en principio, se aventure importante. Pero en este caso, pensamos que no tiene mayor relevancia por varios motivos. El primero sería que el manuscrito carece de fecha, por lo cual no se puede datar o especular en qué etapa de la vida del autor se produjo. Sin embargo, por otra parte, sí que es casi segura la hipótesis de que *al-Risāla al-baġdādiyya* habría sido compuesta en Egipto o, por lo menos, en el período de estancia de al-Šuštari en el Delta del Nilo. Este período de su vida se corresponde a cuando estuvo a cargo de *al-Ṭarīqa al-Sab'īniyya*; esto se podría estimar en dos o tres años después de su encuentro con su maestro Ibn Sab'īn, que tuvo lugar en Bujía en el año 646 H./1248 e.C. (Al-Šuštari 2004, 16). Así pues, siendo seguro que seguro es que es posterior a 646 H./1248 e.C., puede aventurarse que *al-Risāla al-baġdādiyya* pudo haber sido escrita en el año 648 H./1250 e.C.

En general, se estima que las obras que se han conservado de al-Šuštari, se habrían compuesto en ese orden: la primera es *al-Maqālīd al-wuġūdiyya*; la segunda, *al-Risāla al-Šuštariyya*; y, la tercera, *al-Risāla al-baġdādiyya*.

De ser *al-Risāla al-baġdādiyya* posterior a *al-Risāla al-Šuštariyya*, la primera es un resumen de la segunda. *Al-Risāla al-Šuštariyya* tiene alrededor de cien páginas, dependiendo del manuscrito que consideremos (Al-Šuštari 2004, 36-37), mientras que *al-Risāla al-baġdādiyya* no alcanza diez páginas (Al-Šuštari 2008, 55), es decir, el diez por ciento aproximadamente. A su vez, todos los temas contenidos en la *al-Risāla al-baġdādiyya* se hallan más detallados en la *al-Risāla al-Šuštariyya*, con excepción de la cuestión de mirar y contemplar a los faquires como acto de culto, la cual no aparece en la *al-Risāla al-Šuštariyya*. Es una rareza el hecho de que el manuscrito de *al-Risāla al-baġdādiyya* sea un *unicum*, eso también podría indicar que los faquires discípulos de la *ṭarīqa* sabían la obra de memoria y este resumen habría sido elaborado a petición de los faquires como manual de consulta rápida.

El contenido de *al-Risāla al-baġdādiyya* consiste en una serie de respuestas a las críticas de los alfaquíes hacia los faquires, su modo de vida y de entender determinadas prácticas y rituales religiosos tanto en su esencia como en la forma de practicarlos. Al principio, comienza como exposición de los ḥadices y las aleyas del Corán para defender las acciones y la conducta de los faquires. Pero, de forma progresiva, se tornará en un ataque abierto hacia los alfaquíes en un tono bastante hostil y despectivo.

De este modo, *al-Risāla al-baġdādiyya* encaja dentro de un asunto consabido: el choque frontal entre los alfaquíes y los faquires (*fūqarā'* 'pobres', 'sufies'). Estos últimos

–al menos algunos de ellos– estaban casi siempre vinculados al poder político, mientras que los alfaquíes estaban intentando desvincularse de él. De ahí el afán de desacreditar a los sufíes: por ser motivo de sospechas las aglomeraciones de grupos de comunidades de sufíes, debido a que sus discípulos afiliados obedecen sin rechistar a sus maestros. Para el poder político, estas aglomeraciones cuando no incómodas, son sospechosas, en el mejor de los casos.

Referente a esta tensa relación con los alfaquíes, al-Šuštārī, en uno de sus poemas, hace una especie de diálogo con un alfaquí, pasaje que se puede interpretar como irónico o, por lo menos, en él se compadece de los alfaquíes, por no haber probado el vino celestial, bebida mística que transforma a los sufíes. El uso metafórico del vino es un recurso literario que consiste en un simbolismo profusamente empleado por los poetas sufíes en general y por al-Šuštārī en particular:

Plació tomar vino en la intimidad, trae la jarra y echa.
 Vino nos es prohibido dejar, en él sin duda no hay pecado.
 Envejeció en los toneles antes de Adán, de buena cepa almizclado.
 Dígame, alfaquí, si se puede tomar de romería en ‘Arafāt,
 dar vueltas a la Ka‘ba, lapidar al Demonio y en todo el peregrinaje.
 Dime si es lícito tomar leyendo el Corán e invocando en las
 oraciones
 Respondió alfaquí y dijo: “Si es vino de uva y además embriaga,
 tomarlo es ilícito sin duda, y su contenido sospechoso”.
 ¡Ay de ti! alfaquí, si lo cataras, oirías melodías por los campos.
 Dejarías tu vida y lo que te ocupa, y vivirías absorto toda tu vida.
 (Al-Šuštārī 1960, 35-36. Traducción propia).

Retomando el tono de *al-Risāla al-baġdādiyya*, al fijarnos en el apresuramiento del desarrollo de los temas y los contenidos, se vislumbra que fue dictada por al-Šuštārī al escribano de forma un tanto improvisada y, seguramente en una sola sesión. La prisa en dictarla tiene sus repercusiones plasmadas en el texto de la misma. Por ejemplo, al-Šuštārī sólo comienza las aleyas sin terminar la oración, los hadices tampoco los expone íntegros, limitándose a fragmentos. Incluso en alguna ocasión sólo hace alusión al narrador del *ḥadīṭ* sin hacer mención del mismo (Al-Šuštārī 1975, 266). Anotamos que en la traducción las hemos completado, sino el *ḥadīṭ* o aleya en cuestión íntegramente, hemos tratado de completar el enunciado para que se entienda.

Anótese también que el hecho de dictarla, por parte de al-Šuštārī al escribano, hace que el texto tenga rasgos del discurso oral. Ello hace que prácticamente no aparezcan conectores, abundando el uso del consabido *و wa* de adición, la *لا fa* de sucesión, ambos para la consecución, así como el uso profuso del verbo *قال qāla* ‘dijo’. Otro rasgo característico del lenguaje, o texto, oral se manifiesta en las frases incompletas. A su vez, en algunas ocasiones, al-Šuštārī aporta algún argumento o *ḥadīṭ* sobre algún tema después de haberlo pasado.

Resumiendo algunas características de la forma de *al-Risāla al-baġdādiyya*, hallamos: una falta de nexos y conectores, oraciones incompletas y hay recuperación de algunos contenidos después de haberlos tratado.

Aunque esto sea así en la forma, afortunadamente no podemos decir lo mismo sobre la coherencia de los temas y los contenidos. De hecho, el texto se enuncia razonablemente articulado en términos del transcurso y la fluidez de los contenidos y las ideas.

1.2. Contenidos y temas de *al-Risāla al-baġdādiyya*

Respecto al contenido, en general, *al-Risāla al-baġdādiyya* desarrolla y argumenta cinco cuestiones:

1. La primera expone textos del Corán y de la *sunna* sobre la tradición y la licitud de vestir el pelo y la crin de los animales, vestir “la remendada” y las demás prendas usadas por los sufíes.
2. En segundo lugar, argumenta que mirar y contemplar a los faquires es un acto de culto y adoración.
3. En el tercero, arguye que los alfaquíes no son los únicos poseedores de la *sunna*, sino más bien son los faquires los que sí la siguen.
4. No menos importante es el cuarto tema que trata de acreditar la licitud de tomar la mezquita como vivienda para los faquires.
5. Y el quinto estriba en el sustento económico que se centra en asentar la licitud del hecho de que los faquires tomen las limosnas para su manutención.

Estos temas se desarrollan en dos secciones o apartados, o por lo menos al-Šuštārī intenta establecerlos. Pero observamos que en el segundo desiste de poner más apartados y sigue exponiendo el contenido de forma seguida. Antes de las dos secciones hay un preludio y la introducción.

En general, desde las primeras frases del preludio, en un texto clasificable dentro del discurso religioso, se puede apreciar el objetivo del mismo. Concretamente en el sermón islámico, y en particular en el género epistolar –al que pertenece la obra que nos ocupa–, la expresión de la *salat* ‘oración’ dedicada al profeta, y la expresión elegida como saludo inicial dirigido al destinatario potencial, nos indica el tono de la epístola.

Al-Risāla al-baġdādiyya responde cómodamente al aspecto mencionado. En su mismo comienzo se puede apreciar el tono en el que va a transcurrir. En efecto, ya en el preludio aparecen expresiones que indican un tono ofensivo, como alusión a los alfaquíes y sus críticas:

En paz está quien haya conocido la verdad y la haya seguido, [quien] haya distinguido lo falso y lo haya abominado. (Al-Šuštārī 1975, 262).

A continuación, en la introducción, avanza los temas que va a tratar: de la vestimenta, el mirar y contemplar a los faquires y que solo los alfaquíes tienen la *sunna*. Aquí apuntamos que en la introducción se limita a mencionar los tres primeros temas, lo cual indica que el cuarto y el quinto (que son el alojamiento en la mezquita y vivir de las limosnas), no estaba previsto tratarlos, sino que surgieron después.

Ya dentro del cuerpo del texto, el primer apartado empieza con asentar que la *sunna* no se constituye sólo de los dichos y los actos del profeta sino también de sus compañeros acorde al mismo texto del *hadīṭ*: “Después de mí, seguid la conducta de Abū Bakr y ‘Umar”. Luego procede a exponer lo que vestía el profeta y sus compañeros. Menciona algunas prendas y sobre todo insiste en el hecho de que todos remendaban sus prendas con retales e hilos de distintos colores.

El segundo apartado, a partir del cual no habrá más capítulos, comienza con un asunto más grave: *al-niyya* la ‘intención consciente’ en los actos. Resulta que una de las innumerables acusaciones de los alfaquíes hacia los faquires consiste en que la intención de vestir la remendada y otras prendas es distinguirse de los demás. Entiéndase como acto de mostrar superioridad o más devoción y beatitud. Al-Šuštārī no aborda el tema de *al-niyya*, ‘la intención’ solamente como defensa, sino que da paso al primer contraataque dirigido a los alfaquíes, argumentando que conjeturar sobre lo que ronda en el interior de

las personas es competencia exclusiva de Dios. Y que al hacer estas conjeturas en falso se cae en la calumnia, que es pecado. Es decir que al-Šuštārī a los alfaquíes que han acusado a los faquires de tener deseo de ostentación, les acusa de incurrir en calumnia y difamación.

Seguidamente argumenta con varias aleyas del Corán que exhortan a contemplar la sabiduría y la belleza de las criaturas y del Reino de Dios. Siendo el ser humano más distinguido y honrado por Dios, con más razón, éste merece ser contemplado para en él hallar y alabar la Providencia y la perfección del Creador. Los alfaquíes tachan este acto de retorcido. Cabe señalar que al-Šuštārī pasa de puntillas por este tema sin mencionar a qué clase de perversión se refieren los alfaquíes. Al-Šuštārī en esta clase de textos argumentativos adopta una posición formal y oficial, de ahí que no entre aquí a tratar aspectos comprometedores (en los que sí entra libremente y da rienda suelta en sus poemas).

La acusación de que contemplar a los faquires sea calificada de mala práctica insinúa –como mínimo– que es una cierta perversión, pero evita hablar de pecados mayores (que rozarían la idolatría, esto es, supondrían adorar a las personas). En todo caso el tema nos lleva por otros derroteros que el tipo y la envergadura del artículo que nos ocupa aconsejan no tocar. Si el autor en *al-Risāla al-baġdādiyya* se ha frenado en ello, haremos lo mismo.

En el tercer bloque acomete directamente contra los alfaquíes. Al-Šuštārī comenta la austeridad y el ascetismo en el modo de vivir del profeta, sus compañeros y las primeras generaciones del islam. A su vez asegura que los faquires siguen este método de ascetismo en la comida, la vivienda y la vestimenta, mientras que los alfaquíes no escatiman en disponer de toda clase de lujos. Les reprocha edificar casas, adornar puertas y vestir prendas anchas y largas. De manera implícita, al-Šuštārī les acusa de soberbia, por no compartir mesa y montura con sus sirvientes, y no tener humildad para mezclarse con los pobres. Al-Šuštārī también les reprocha tanta minuciosidad en detallar las ramas del *fiqh al-furū'* ‘la ‘jurisprudencia casuística’; según él, en la época del profeta se atendía más a las ciencias y las disciplinas de la moral y la ultratumba.

El cuarto tema trata sobre la licitud del alojamiento y el hospedaje en la mezquita, asunto vital, dado que los faquires discípulos de la *ṭarīqāt* se alojaban en las *zāwiyas* y las mezquitas cuando estaban de gira, o bien también se radicaban y afincaban cuando no lo estaban. Al-Šuštārī aporta varios hadices que fundamentan este modo de vida, siendo los más contundentes aquellos relacionados con los Ahl al-Šuffa (Montgomery Watt, 266), que eran hombres pobres que vivían en una parte de la mezquita del profeta a ellos destinada; su número podría haber llegado a los cuatrocientos. El profeta les invitaba, les mandaba comida y los repartía entre sus compañeros.

El quinto, que trata de asentar la licitud de tomar las limosnas para el sustento de los faquires, está estrechamente relacionado con el anterior. Recordamos que estos dos últimos no habían sido mencionados y por tanto no previstos en la introducción de *al-Risāla al-baġdādiyya*. Al-Šuštārī defiende que el modo de vida de los faquires discípulos de la *ṭarīqa* emula el modo de vida de los Ahl al-Šuffa. Y dado que el profeta les mantenía a base de las limosnas y los regalos que percibía, entonces para los faquires les es lícito el mismo proceder.

Anótese que la etimología de la palabra فقير *faqīr* significa ‘pobre’ en su acepción lingüística, y en su acepción *šūfi* significa ‘discípulo’ e ‘integrante, miembro’ de una *ṭarīqa* ‘cofradía sufi’. Los faquires al reunir la condición de la pobreza y el hospedaje en la mezquita, igual que los Ahl al-Šuffa, son doblemente merecedores de recibir limosnas.

Por otra parte, un problema de índole léxico se manifiesta en la diferencia entre *faqīr*, ‘pobre’ مسكين *miskīn* ‘necesitado, miserable’, siendo el que uno de ellos es el que tiene poco y otro el que no tiene nada. El caso es que tanto los lingüistas como los juristas no

consensuan quien es el más necesitado de ambos. Dejando de lado varias definiciones e independientemente de quién es el más necesitado, *al-miskīn* mendiga públicamente, mientras que *al-faqīr* no lo hace, sino que espera que alguien le dé.

En base de esta idea, al-Šuštārī opina que, aun siendo ambos merecedores de la limosna, los faquires preceden a los *masākīn* en el orden por doble argumento: primero la aleya: “*Innamā al-ṣadaqātu li-l-fuqarā’i wa-l-masākīn...*” (Corán 9:60) Ahí reclama que el orden de las ocho clases merecedores del azaque comienza con los *fuqarā’* ‘pobres’ (plural fracto de *faqīr*), y de ahí su prioridad. El segundo argumento de al-Šuštārī considera que los *masākīn* (plural de *miskīn*), al pedir limosna en público y de ser de los que padecen alguna minusvalía, son conocidos y de fácil acceso para que la gente se les acerque y les den limosnas², mientras que los faquires son menos expuestos a ella. Huelga decir que la condición de al-Šuštārī como responsable de los faquires discípulos de la *ṭarīqa* le interesa que estos tengan prioridad sobre los *masākīn* para la recepción de la limosna. En este contexto al-Šuštārī se refiere a los *masākīn* que son minusválidos, invidentes, o tienen algún impedimento para ganarse el sustento, por tanto, mendigan por la calle.

Con esto habremos expuesto la síntesis de los contenidos y a continuación aludimos a algunos aspectos y detalles de la traducción.

1.3. Apuntes sobre la traducción

Hablar de la meta-traducción y reflexionar sobre cómo la hemos construido puede llevar a hablar de aspectos que se alejan de la índole del artículo, por lo tanto nos limitamos a puntualizar algunos incisos.

Como antes mencionamos, *al-Risāla al-bağdādiyya*, al ser un texto de procedencia oral, deja frases sin terminar, además de omisiones a la hora de plantear y exponer los temas. Por otra parte, y en general, entre idiomas se estima que los equivalentes entre ambos son aproximativos y no exactos. Dicho esto, por las dos razones recién expuestas, en la traducción hemos recurrido principalmente a tres estrategias:

La primera consiste en parafrasear en vez de elegir un solo equivalente del término del árabe al español.

La segunda estrategia va en la misma línea: aportar dos palabras en español para una sola en el texto de partida en árabe. Por ejemplo, el equivalente de *umma* es ‘comunidad islámica’; *ša’r* ‘pelo’ se traduce por el ‘pelo y la crin.’ Traducimos *ibāda* por ‘culto y adoración’, etc. Los ejemplos están por todo el texto y hemos expuesto estos para dar a conocer nuestro método de la traducción.

La tercera estrategia está relacionada con la decisión de no cargar el texto traducido con notas aclaratorias y referencias culturales de ideas y contenidos. Hemos preferido que fluya y que sea, hasta cierto punto, inteligible. Eso implica que cuando se evidencian omisiones de expresiones que se deducen implícitas, las hemos intentado compensar con palabras y expresiones que no van más allá de los conectores, y/o su función de conectar, con el fin de que el texto adquiriera el carácter de escrito. Evidentemente, todas van insertas y adheridas al cuerpo del texto. Un ejemplo flagrante de este proceder lo hallamos al traducir *fa-naqūlu* ‘y decimos’, que está en la introducción (Al-Šuštārī 1975, 262). La lectura del contexto nos insinúa y nos pide traducirlo con una expresión que implique conexión, consecución y finalidad. Así convenimos compensar con: “Con el propósito de responder a todos estos, comenzamos con...”. Y así el *fa-naqūlu* del texto de partida se expone más desarrollado en el de llegada.

² Dice de los *masākīn* que piden limosna en la calle que “sus tiendas están es sus propios cuerpos” (Al-Šuštārī 2004, 64).

A su vez las consideraciones recién expuestas, parafrasear y dedicar más de un equivalente, hallarán su repercusión en la traducción de varias palabras de las cuales elegimos tres por ser abundantes en el texto de llegada: *wāw*, *fa* y el verbo *qāla*. A priori, las palabras que son de alta frecuencia de uso adquieren y disponen de muchas acepciones y que a la hora de expresarlas en otra lengua ha de responder, más o menos, a cierta acepción que cumpla su función dentro de la oración en el mensaje de origen. *Wāw* se traducirá en el texto de llegada acordemente a esta disposición. Resulta que *Wāw al-‘atf* ‘adición’ raramente corresponde a su uso lingüístico original absoluto que es ‘y’ como conjunción copulativa. Por lo tanto, mayormente la traducimos con varias palabras y expresiones conectoras tales como: a su vez, asimismo, por otra parte, pero, etc., dependiendo de su función en la oración. Lo mismo decimos de *fa*, pero con la particularidad de que, al tratarse de un texto argumentativo, hallamos que generalmente corresponde a equivalentes como: entonces, de ahí que, por lo tanto, consecuentemente, etc.

La traducción del verbo *qāla* ‘decir’, corresponde a varias acepciones que mayormente van más allá de su acepción de informar. Así por ejemplo *qāla* ‘decir’ se traducirá como: preguntar, responder, argumentar, mantener, sostener, defender, criticar, etc. Es decir, que dependiendo de los matices conceptuales y sobre todo funcionales de la oración que quiere enunciar la frase que contiene el verbo *decir*.

Otro caso particular del uso del verbo *qāla* ‘decir’ en la terminología del *ḥadīṭ*, se ha convenido tradicionalmente traducir por los verbos ‘narrar’ y ‘relatar’; partiendo de la base de que la sinonimia absoluta no existe, diremos que son casi sinónimos, con lo cual se puede usar tanto ‘relatar’ como ‘narrar’. No obstante, en la traducción del texto intentamos establecer una sutil distinción entre el uso de ‘narrar’ y de ‘relatar’, para traducir *al-sanad* ‘la cadena transmisora’ de los hadices. Sin entrar en los detalles de la disciplina del *ḥadīṭ*, establecemos el uso de ‘narrar’, ‘narró’, en los casos que el narrador del *ḥadīṭ* –un compañero del profeta– haya escuchado directamente del profeta y diga: ‘el profeta dijo’ o ‘he oído al profeta decir’. Usamos ‘narrar’ también cuando el compañero narrador cuenta algún suceso o describe algo que le aconteció a él o haya sido incluido, involucrado o afectado, y no solamente presenciarlo.

Se usará el verbo ‘relatar’ cuando el compañero del profeta relata un suceso, o informa sobre actos y acciones del profeta y/o de sus compañeros que, aun siendo testigo, él no está incluido en el suceso. Eso es cuando el narrador informa o describe que el profeta, o el compañero, hizo o hacía algo usual, de costumbre. De esta decisión se entiende que, de alguna manera, usamos el verbo ‘narrar’ para lo que es *ḥadīṭ* en su sentido estricto de ‘dichos del profeta’ y usamos el verbo ‘relatar’ para *al-aṭar*, ‘actos, acciones y costumbres tanto del profeta como sus compañeros.’

Dicho que consideramos innecesario detallar todos los pormenores de la traducción, concluimos esta parte con la traducción de la palabra *sunna*. El DRAE recoge su acepción de más uso: “1. f. Ley tradicional de los mahometanos, sacada de los dichos y sentencias de Mahoma.” Mientras que su acepción lingüística es la manera o método. A su vez, en el texto de *al-Risāla al-baġdādiyya*, hallamos que su uso se extiende a más acepciones aparte de las dos mencionadas. Por lo tanto, consideramos que se debe traducir *sunna* por varias palabras: proceder, manera, modo de vivir, argumento, fundamento, etc.

Por otra parte como inciso en la traducción de la palabra *al-sunna*, se entiende que comenzará con mayúscula cuando se trata de su sentido en la convención de la *ṣarī‘a* que es el que, más o menos, recoge el DRAE. Mientras que comenzará en minúscula cuando se trate de otras acepciones, más bien relacionados con su uso original etimológico: el método y la manera.

Traducción de *al-Risāla al-baġdādiyya* de al-Šuštari

Preludio

En el nombre de Dios, el Misericordioso, el Clemente. ¡Paz y oraciones de Dios para nuestro señor Muḥammad, para su familia y compañeros!. En paz está quien haya conocido la verdad y la ha seguido, y haya distinguido lo falso y lo ha abominado “Estas son las aleyas de Alá, que te recitamos conforme a la verdad” (Corán 45:6). “Ésta es la Escritura, exenta de dudas, como dirección para los temerosos de Alá, que creen en lo oculto, hacen la azalá y dan limosna de lo que les hemos proveído” (Corán 2: 2-3).

Introducción

Para aquél que sostiene que vestir los pelos y la crin de los animales no obedece a la *Sunna* y aquel que piensa que vestir la remendada es una manera de hacerse famoso y ostentarse de forma vergonzosa. Para quien mantiene que mirar y contemplar a los faquires no es un acto de culto y opina que creer que lo es, se aleja de la rectitud, limitando el culto de la adoración en hacer oraciones y rosarios repitiendo la expresión: “¡Alabado sea Dios!” o rezar todo lo que implique invocación y mención de Dios. Para aquellos que defienden que los alfaquís son los únicos dueños de la *Sunna*.

Con el propósito de responder a todos estos, comenzamos con implorar la ayuda de Dios y decimos que la mayoría de la gente está confundida respecto a la *Sunna* debido a que cada uno presume de seguirla, pero solo lo hace de boca. A su vez, todos los miembros de la comunidad islámica se creen estar siguiendo el camino de la *Sunna*, además de creer que los demás están en prácticas pertenecientes a las ‘innovaciones reprobables’ (*bida*’). Por estos motivos, hemos de investigar estas cuestiones de manera justa e imparcial, implorando refugio en Dios respecto al fanatismo de los excesivos y a la confusión de los heterodoxos. Así, comenzamos con el siguiente *ḥadīṭ*: Dijo el Mensajero de Dios –¡paz y oraciones de Dios para él!–: “Después de mí, seguid la conducta de Abū Bakr y ‘Umar”.

Apartado [1º]

También dijo –¡paz y oraciones de Dios para él!–: “Mis compañeros son como estrellas. A cualquiera de ellos que sigáis, estaréis bien orientados.” La *Sunna*, pues, es la dependencia del método del profeta –¡paz y oraciones de Dios para él!–, y la subordinación a sus compañeros. Por lo tanto, es más sunní aquél que más se acerca a ellos y se ciñe a sus conductas, siguiendo su ejemplo en la alimentación, la vestimenta y la vivienda, etc., y en todos sus movimientos y sus inquietudes.

Respecto a la tradición del profeta –¡paz y oraciones de Dios para él!– en vestir el pelo y la crin de los animales, está el *ḥadīṭ* que narró Muslim, a través de su cadena transmisora, de ‘Ā’iṣa –¡que Dios la bendiga!–, quien relató: “Una mañana el Mensajero de Dios llevaba puesto un manto de pelo, de algún animal, de color negro. Se sentó. Vino Fátima y la metió dentro en él, vino ‘Alī y lo metió dentro de él, vino al-Ḥasan y lo metió dentro de él, vino al-Ḥusayn y lo metió dentro de él. Después dijo: “Alá sólo quiere libraros de la mancha, gente de la casa, y purificaros por completo.” (Corán 33:33). Este *ḥadīṭ* es auténtico, firme, no lo niega sino un incrédulo, lo desconociera quien lo desconociese y lo conociera quien lo conociese.

Que se sepa, nadie ha puesto en entredicho la licitud de vestir el pelo y la crin de los animales o cualquier otra clase de vestimenta de la que se le critica a los faquires. Esta crítica no está fundamentada en la *Sunna*, sino que la desaprobación proviene de ser diferente de lo acostumbrado. Mas, aunque no hubiera sobre ello textos del Corán o del *ḥadīṭ*, vestir de este género sería permitido en base de la presunción de la licitud, ya que no consta ningún texto sagrado que lo prohíba. Aún más, ¿cómo se puede desaprobar después de que nos haya llegado que el profeta –¡paz y oraciones de Dios para él!– lo había vestido? Dios –¡ensalzado sea!–, dijo: “Alá os ha hecho [...] De su lana, de su pelo y de su crin, artículos domésticos para disfrute por algún tiempo.” (Corán 16:80).

Respecto a vestir la [ropa] remendada está el *ḥadīṭ* que narró Mālik, en su *al-Muwattaʿ*, de Ishāq IbnʿUbayd Allāh Ibn Abī Ṭalḥa, narró que Anas Ibn Malik relató: “Vi a ‘Umar, con un vestido cosido entre sus hombros con remiendos de fieltro solapados unos encima de otros.” Asimismo, el profeta –¡paz y oraciones de Dios para él!– también arreglaba y cosía sus sandalias, y remendaba su vestido. Referente a esto último, ‘Ā’iṣa –¡que Dios la bendiga!– un día estaba remendando con retales mezclados de color blanco y negro. Entonces el mensajero de Dios –¡paz y oraciones de Dios para él!– la dijo: “No cambies un vestido hasta después de haberlo remendado.” Un compañero del profeta relató: “Vi a Abū Bakr cosiendo.” El autor de *al-Ġawāhir fī-l-taṣawwuf* dijo que: ‘Alī, que Dios le bendiga, dijo: “He remendado esta aljuba hasta que me avergoncé del sastre. Al final, un día, me dijo: “Deshazte de ella, ni siquiera el dueño de un asno lo aceptaría para su asno.”

Ṭābit narró de Anas –¡que Dios le bendiga!–; relató: “Estaba con ‘Umar –¡que Dios le bendiga!– y llevaba puesta una camisa, y en su espalda [tenía] cuatro remiendos.” Entonces, alguien le preguntó sobre el significado de la aleya 32 de la sura 80, etc. Hasta el final del *ḥadīṭ*. Lo ha mencionado el autor de *Al-Ṣafwa*³, Sufyān aṭ-Ṭawrī –¡que Dios le bendiga!–; relató: “‘Umar se ponía un hábito que contenía doce remiendos.”

Respecto a la cuestión de vestir la capa de lana, en el *Saḥīḥ* de Muslim, Ḥuṭayfa, –¡que Dios le bendiga!– narró: “Me puso el Mensajero de Dios el resto de la capa que llevaba puesta.” En cuanto a vestir los tabardos, está el *ḥadīṭ* de al-Maymūn Ibn Maḥdūma; relató: “He ido a la casa del Mensajero de Dios [laguna] y las repartió entre sus compañeros.”⁴

Respecto a vestir la prenda de manga estrecha, conocida como *al-muzannad* ‘aljuba con mangas estrechas’, está el *ḥadīṭ* que narraron Muslim, al-Buḥārī y Mālik Ibn Anas, relatado por al-Muġīra Ībn Šu‘ba de su padre, que el profeta –¡paz y oraciones de Dios para él!– fue a hacer sus necesidades durante la expedición de Tabūk. Al-Muġīra narró: “Yo fui con él, llevando agua. Después, el mensajero de Dios volvió y yo le echaba el agua. Se lavó las manos y, a continuación, intentó sacarlas de las mangas de aljuba, pero no consiguió hacerlo. De modo que las sacó

³ Se trata de la *Ṣifat al-ṣafwa* de Ibn al-Ġawzī (2012, 108).

⁴ El nombre del narrador es erróneo, en realidad se trata de al-Miswar Ibn Maḥrama y la laguna contendría *al-aqbiyyat* ‘tabardos’. Maḥramat, el padre del narrador, se enteró de que el profeta repartió los tabardos entre los compañeros, entonces fue acompañado por su hijo, al-Miswar, a la casa del profeta y resultó ser que le había guardado uno y se lo entregó. (Muslim 1991, 731, n° 1058).

por debajo de su aljuba.”

Sobre vestir prendas de lana, Mālik Ibn Anas relató: “El mensajero de Dios acudía a la invitación del esclavo, montaba el asno y vestía lana.”

Respecto a vestir lana, Abū Mūsa al-Aš‘arī narró: “Si nos vieras en compañía del profeta cuando nos mojamos con la lluvia, olíamos a caprino por la ropa de lana que llevábamos puesta.”

‘Ā’iša –¡que Dios la bendiga!– relató: “Entró el Mensajero de Dios mientras estábamos remendando con retales mezclados y la costura la hacíamos con hilos de color distinto, como coser la tela negra con hilo blanco y la tela blanca con hilo de color negro.”

Muslim narró de ‘Abdallah, el servidor de Asmā’ (hija de Abū Bakr) –¡que Dios los bendiga!–; relató: “He visto Ibn ‘Umar en el mercadillo que se compró un hábito *Šāmī* ‘sirio’. Entonces en él notó que había un hilo rojo (de seda) y lo devolvió. Fui a ver a Fátima y le conté lo acontecido. Entonces Fátima mandó a su sirvienta: “¡Tráeme la aljuba del mensajero de Dios!” Era una aljuba *tayālisiyya* que tenía bordados en sus bolsillos, en sus mangas y en los dobladillos de las aperturas con brocados de seda.”

Por lo tanto, vestir toda clase de tejido es lícito, excepto la seda (que está prohibida). Pero vestir la lana y el pelo y la crin de los animales es de la *Sunna*.

Apartado [2°]

En respuesta a quien nos acusa de pretender hacernos famosos y de ser vergonzoso vestir la remendada, todo esto no nos concierne. Dijo el Mensajero de Dios –¡paz y oraciones de Dios para él!–: “Los actos se valoran según su intención.”

Esta acusación atañe a quien tenga la intención de ostentarse y hacerse famoso, indistintamente de que sea faquir o alfaquí. Más aún, este juicio es competencia de Dios y nadie puede juzgar o especular sobre el interior de terceros para decidir quién tiene la intención de adquirir la fama. A su vez, al hacerlo estará pecando por difamar a su hermano en la fe cuando éste no tenga la intención de pretender la fama. Dicha sospecha infundada está prohibida. Dios –¡ensalzado sea!– dijo: “¡Creyentes! ¡Evitad conjeturar demasiado! Algunas conjeturas son pecado.” (Corán 49:12). El mensajero de Dios –¡paz y oraciones de Dios para él!– dijo: “Cuidado con las sospechas porque son lo más mentiroso de las conversaciones.” Sobre esta cuestión, de la intención, Salmān fue a visitar a Abū l-Dardā’ desde Iraq hasta Šām y llevaba puesto un vestido de tela recia, ajustado y adornado. Fue que alguien le comentó que era llamativo, a lo cual Salmān respondió: “Lo bueno es de la otra vida, yo solo soy un siervo: como como el siervo, y visto igual que el siervo, y cuando esté libre se me pondrá una aljuba [en la] que no se hacen viejos sus adornos.”

Mas por otra parte sepa que, hoy en día, vestir la [ropa] remendada es justamente pasar desapercibido, debido a que mucha gente se la pone. Y quien piensa mal de quien la lleva es por desconocimiento. Acontece que al observar malas conductas por parte de alguien que lleva la remendada se atribuye dicha conducta a toda la comunidad de los faquires y se les repudia por culpa de un solo hombre.

Respecto a aquel que decide que contemplar a los faquires es una forma de culto descarriada, respondemos con el Corán. Dios –¡ensalzado sea!– dijo: “¿No ven el cielo que tienen encima, cómo lo hemos edificado?” (Corán 50:6). También dijo: “¿Es que no reflexionan en su interior?” (Corán 30:8). Dijo también: “Di: “¡Mirad

lo que está en los cielos y en la tierra!” (Corán 10:101). También dijo: “¿Es que no consideran cómo han sido creados los camélidos?” (Corán 88:17).

En consecuencia, Dios exhorta a mirar y contemplar todo lo que ha creado, y hacerlo es una de las grandes muestras de alabanza al Creador. Dijo –¡alabado sea!–: “Les mostraremos Nuestros signos fuera y dentro de sí mismos.” (Corán 41:53). Pero además se trata de ver entre los entresijos y en los enigmas del ser humano y de los horizontes. Por tanto, mirar y contemplar el rostro, ya sea del pobre o del rico, mirar la cabeza, el pelo y, en general, contemplar a los animales, las plantas y toda la materia, queda englobado por estas aleyas. Dijo –¡ensalzado sea!–: “¿No han considerado el reino de los cielos y de la tierra y todo lo que Alá ha creado?” (Corán 7: 185). También dijo –¡ensalzado sea!–: “En la tierra hay signos para los convencidos.” (Corán 51, 20). De ahí que mirar y contemplar todo lo mencionado es acto de culto y adoración. Dijo el profeta: “Quien se conoce a sí mismo conocerá a su señor.”⁵

El ser humano ha sido creado en la mejor complexión y ha sido preferido sobre las demás criaturas porque Dios, ensalzado sea, dice: “Hemos honrado a los hijos de Adán. Los hemos llevado por tierra y por mar, les hemos proveído de cosas buenas y los hemos preferido marcadamente a muchas otras criaturas.” (Corán 17:70). Además, Dios hizo prosternar a los ángeles para Adán. Dijo –¡ensalzado sea!–: “Enseñó a Adán los nombres de todos los seres.” (Corán 2:31), distinción que le ha otorgado en exclusiva. Para más honor, Dios creó al ser humano con sus propias manos en un acto voluntario.

Este ser humano tiene prestigio por encima de los animales, las plantas y todas las materias. De ahí que contemplarlo es un acto de culto y adoración. Así mismo, en todo ser hay una señal que indica que Dios es Único. Sin embargo, si se reivindica que el culto y la adoración es solamente recitar “–¡Alabado sea Dios!–” o expresiones parecidas, se trata de una acción que compartimos, los humanos, con los seres inertes, las plantas y los animales. Dijo Dios –¡Ensalzado sea!–: “No hay nada que no celebre Sus alabanzas, pero no comprendéis su glorificación.” (Corán 17:44).

Sin embargo, lo que distingue la adoración del ser humano, respecto a la de los demás seres, es la meditación y la reflexión. De ahí Dios dijo: “Les mostraremos Nuestros signos fuera y dentro de sí mismos” De entre las cosas que son “fuera de sí mismos”⁶, y que son dignos de contemplar, se comprende el rostro del ser humano. Por otra parte, escuchar es un acto de culto y de adoración porque Dios –¡ensalzado sea!–, dice: “Que escuchan la Palabra y siguen lo mejor de ella.” (Corán 39:18). Hablar también es un acto de culto, con la condición de que sean buenas palabras; el gusto también lo es, y los cinco sentidos, en general.

Sobre la cuestión de que la *Sunna* es posesión exclusiva de los alfaquíes, respondemos lo siguiente: el término *al-fiqh* en su sentido lingüístico significa ‘el entendimiento’, del cual todos hemos sido encomendados para entender el Corán y el *hadīṭ*. Por tanto, obviamente, quien los entiende está obligado a obrar congruentemente con lo entendido. Y lógicamente el que obra lo que ha entendido torna de los faquires. El Libro de Dios recomienda el ascetismo en lo mundano y advierte a la gente de la vida mundana. Dios ordenó este mandato al mejor de sus

⁵ Este *hadīṭ* no es firme de ser desconocida su cadena transmisora, apócrifo según IbnTaymiyya. (Al-Suyūṭī 1983, 238-239, v. II).

⁶ Aleya dice *āfāq* ‘horizontes’, plural de *ufuq* ‘horizonte’.

criaturas, el profeta:

“¡No codicies los goces efímeros que hemos concedido a algunos de ellos!” (Corán 15:88); “Y no codicies los goces efímeros que hemos concedido a algunos de ellos, brillo de la vida de acá, con objeto de probarles con ellos. El sustento de tu Señor es mejor y más duradero.” (Corán 20:131). Si Dios lo ha mandado a su Mensajero, ¿qué será para el común de los musulmanes?

El entendimiento de esta disposición implica deshacerse de todos los bienes, siguiendo así el ejemplo de Abū Bakr, *imām* máximo en esta materia. O bien donar la mitad tal como hizo ‘Umar, o hacer grandes donaciones para la comunidad de los musulmanes tal como hacían ‘Uṭmān y ‘Abd al-Raḥmān Ibn ‘Awf –¡que Dios les bendiga!–, por ejemplo.

Dicho esto, es conocida la categoría de Abū Bakr al-Ṣiddīq, con su seguimiento absoluto en todos los detalles a la conducta del mensajero de Dios –¡paz y oraciones de Dios para él!–. Así pues, podemos aceptar que los alfaquies están siguiendo la *Sunna* hasta cierto grado o que quizás cumplen una parte de misma. Relacionado con eso, aconteció una vez que Farqad dijo a Ḥasan al-Baṣrī: “Los alfaquies murmuran de ti”. Éste respondió: “¡Que Dios te perdone Farqadillo! ¿Acaso en tu vida has visto un alfaquí? El verdadero alfaquí es quien repudia la vida mundana y aspira a la otra vida.”

Y has de saber que pretender [ser de] la comunidad de los que visten el pelo y la crin es de la *sunna* y es digno perseguir la rectitud. Mas aparte, si te piensas que los alfaquies son los verdaderos sunies, respondemos que tú eres el encargado de Dios sobre ti mismo. Sepas que el profeta –¡paz y oraciones de Dios para él!– murió sin que se haya llenado alguna vez de pan de trigo y nunca puso un ladrillo sobre otro, [pues] su casa era baja y no la construyó más plantas. Y así hacen los que visten el pelo y la crin. ¿Entonces a quién siguen los que construyen edificios y adornan sus puertas con xilografías? Se narró de Sufyān al-Tawrī que un día pasó por una puerta adornada y bajó los ojos.

El precio de las prendas del mensajero de Dios, paz y oraciones de Dios para él, oscilaba entre cinco y veinte dírham y la más cara de sus prendas era una camisa. Las mangas más largas que llevaba no llegaban a la mitad de sus dedos. Ahora bien ¿a quién siguen, los alfaquies al llevar las mangas tan largas y anchas, al usar el chal y los turbantes que no son de la forma de las que llevaba el profeta? –¡paz y oraciones de Dios para él!–. Y el dinero que se reparten, ¿a quién siguen en ello? Las primeras generaciones calzaban chanclas.

Para nosotros, los faquires son los verdaderos alfaquies dado que su forma de vestir está fundamentada, la dieta es similar a la de Ahl al-Ṣuffa, la vivienda es parecida a la de ellos y su proceder es igual. Ellos han adquirido el conocimiento que necesitaban para gestionar su obrar religioso y así Dios les ha exento de los detalles de *al-fiqh* ‘jurisprudencia’ en cuestiones como: el divorcio, el juramento de inocencia en caso de adulterio sin testigos, *al-li‘ān* ‘imprecación’, las herencias, los contratos de aparcería, fijación de los castigos, y la competición, etc. De estas ciencias se encargan sólo una parte de los musulmanes debido a que es *farḍu kifāya*, un ‘deber colectivo’. Lo que sí es, *farḍu ‘ayn* ‘el deber de todos y cada uno’ es la sinceridad: “Pero no se les ordenó sino que sirvieran a Dios, rindiéndole culto sincero como hanifes, que hicieran la azalá y dieran el azaque. Ésa es la religión verdadera.” (Corán 98:5)

Entonces, ¿en qué emulan los alfaquies a las normas de la *Sunna*? ¿En seguir la forma de vestir y comer o en la humildad? ¿En compartir el cabalgar y la montura con sus esclavos? ¿O en sus recomendaciones? ¿O quizás en la austeridad y en

rechazar lo mundano y no amasar fortunas? ¿O en visitar a los enfermos, a los pobres y los mendigos en la calle? ¿O en sus modales en general? En el *Ṣaḥīḥ de Muslim*: “El mensajero de Dios –¡paz y oraciones de Dios para él!– cuando murió no dejó en herencia ni un solo dinar ni un solo dírham ni esclavo. Toda su herencia era la mula blanca, un arma y una parcela que había donado como limosna habiz.” Y así es el obrar de los faquires.

También consta que el profeta –¡paz y oraciones de Dios para él!– cosía su ropa y sus sandalias, molía el grano con el servidor, y así hacen los faquires. Un día al profeta se le veía la marca del cordel en su costado y así les acontece a los faquires. Se relató del profeta –¡paz y oraciones de Dios para él!– que después de acabar el rezo del *‘asr*, se fue apresuradamente a su casa, luego regresó a la mezquita. Entonces vio que los compañeros le miraban con expresión de extrañeza por el motivo de la prisa. Ahí aclaró que se había acordado de un poco de oro o plata que se le hubo regalado y quiso repartirlo para que no pasara la noche en su casa. Y así se comportan los faquires. Respecto a la paciencia y la gratitud, a la resignación ante los inconvenientes y los demás buenos modales, en esto precisamente consiste el camino de los faquires.

Respecto a las ciencias religiosas, has de saber que en tiempos del profeta –¡paz y oraciones de Dios para él!– no había esta excesiva minuciosidad, ni tanta jurisprudencia y silogismo, sino que sus ciencias eran más ultramundanas, tales como el monoteísmo, el abandono confiado a Dios y la fidelidad. Por lo tanto, ¿en qué *sunna* los alfaquíes superan a los faquires? La *sunna* a la que se refieren más bien de su esencia disponen los faquires, la sepa quien la sepa o la desconozca quien la desconozca.

En cuanto al alojamiento de los faquires en la mezquita, se relató que el mensajero de Dios hospedó a una comisión de *Taqīf* en la mezquita y dijo “Así, para que se ablanden sus corazones.”

Al-Buḥārī en su *Ṣaḥīḥ* narró que se le montó una tienda de campaña a Sa’d Ibn Mu’ād en la mezquita cuando estaba herido y allí también había otra de los Banū Gaffār.

En el *Ṣaḥīḥ de Muslim*: los etíopes estaban bailando dentro de la mezquita y el profeta, paz y oraciones de Dios para él, los estaba viendo y ‘Ā’iša detrás de él mirando como saltaban mientras jugaban con sus lanzas.

Respecto a comer de las limosnas, al-Buḥārī narró que en la *ḥuṭba* ‘sermón’ de *al-‘Īd*, el profeta –¡paz y oraciones de Dios para él!– estaba pasando entre las filas de las mujeres y mientras las exhortaba a dar limosnas, Bilāl recogía lo que daban en su túnica. Y esa es la *sunna* que fundamenta nuestra costumbre de pedir limosnas mediante el cesto por parte de los faquires. Por cierto, el profeta no se las dio a los pobres o a Ahl al-Ṣuffa.

Relacionado con rehusar de adquirir mucho dinero, al-Buḥārī relató en el *ḥadīṭ* de ‘Abd al-Raḥmān Ibn Abī Bakr que los Ṣuffa eran hombres pobres a los que el profeta –¡paz y oraciones de Dios para él!– les daba de comer y los repartía entre sus compañeros, pero no les ordenó que fueran a buscar sustento. Muslim en su *Ṣaḥīḥ* relató que a los pobres se les daba de comer y vestir hasta que murió el mensajero de Dios –¡paz y oraciones de Dios para él!– y nadie les desaprobó aquello. Más aún el profeta –¡paz y oraciones de Dios para él!– los quería, los elogiaba y aprobaba su modo de vivir, e incluso Dios le recomendó su compañía: “No rehúyas estar con los que invocan a su Señor mañana y tarde por deseo de agradarle! ¡No quites los ojos de ellos por deseo del ornato de la vida de acá!”

(Corán18:28.)⁷

De lo más sorprendente en la confusión de la gente, lo que se comenta de que ‘Umar echó a algunos de la mezquita y les ordenó que fueran a trabajar. En el supuesto de que fuera verdad, será porque él supo que disponían de algo, sino es inconcebible que ‘Umar juzgue distinto de lo que acreditó el mensajero de Dios respecto al trato de los Ahl al-Şuffa y hacia los pobres. Y quien predicara este argumento habría calumniado a los compañeros del profeta, lo cual se le puede perdonar por ignorancia; aun así, se ha de amonestar. Por otra parte, toda la comunidad islámica ha consensuado que los pobres entran al paraíso antes de los ricos con medio día de los días de la otra vida.

El motivo de la divergencia de criterio entre los faquires y los alfaquíes en el Magreb es porque el imam Mālik –¡que Dios le bendiga!– opina que *al-miskīn*, el pobre que no puede trabajar para ganarse la vida y/o pide limosna públicamente es más necesitado que *al-faqīr* pobre que sí puede trabajar pero no alcanza su sustento, y no mendiga en la calle. Lo mismo opina Abū Ḥanīfa y los suyos. Mientras que al-Şāfi‘ī, ve que el pobre *al-faqīr* es más necesitado que *al-miskīn*, basándose en la aleya: “En cuanto a la nave, pertenecía a unos (*masākīn*) pobres que trabajaban en el mar.” (Corán 18:79).

Entretanto, Dios menciona a ambos en el Corán: *Innamā al-şadaqatu li-l-fuqarā’i wa-l-masākīni* “Las limosnas son sólo para, los pobres, los necesitados”: (9:60). Aleya que empieza con los pobres *fuqarā’* antes de los *masākīn*. A su vez, Dios –¡ensalzado sea!– no nos ha especificado que las limosnas sean para los invidentes y los que no pueden trabajar. Sino que decimos que respecto a los discapacitados y los enfermos, su discapacidad y su enfermedad están a su favor para recibir fácilmente la limosna.

Por otra parte, el *ḥadīṭ* del profeta, –¡paz y oraciones de Dios para él!–: “La limosna no es lícita para el rico y para el sano y fuerte.” Independientemente de que la limosna sea específica para los discapacitados y los enfermos. De la otra manera se contradeciría el Corán con el *ḥadīṭ*. Entonces pues, la limosna es para todos los pobres en general. En *al-Muwatta’* Mālik narró que el profeta, –¡paz y oraciones de Dios para él!–, dijo: “Dad al que pide limosna, aunque esté montado en un caballo”⁸ Claro está que el que tiene un caballo se considera rico. Y el *ḥadīṭ* de Qabīşa⁹, y otros hadices. De todas formas, la Sunna es muy sutil, la sepa quien la sepa y la desconozca quien la desconozca. Y ¡alabado sea Dios solo!, y ¡paz y oraciones de Dios para quien no hay más profeta después de él, para su familia y sus compañeros!.

⁷ Una traducción más literal de esta aleya sería: “Y aguanta tu ego con los que invocan a su Señor mañana y tarde, que quieren su faz”.

⁸ Mālik (1999, 553). Se trata de un *ḥadīṭ mursal*, ‘enviado directamente del *tābi’ī* al profeta’ por lo tanto falta el compañero en su cadena transmisora. Hay polémica sobre la fiabilidad y la vinculación del *ḥadīṭ mursal*, en este caso el *tābi’ī* Zayd Ibn Aslam que lo relata es persona fiable.

⁹ Es un *ḥadīṭ* en el cual se mencionan tres casos en los que se puede pedir la limosna (Ibn Ḥanbal, 260, n°: 20479, vol. 15)

Obras citadas

Fuentes

- Al-Buḥārī, Muḥammad Ibn Ismā‘īl. *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*. s.l.: Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabīya, s.a. 4 vols. en 2 tomos. Reimpresión fotomecánica: París: Librairie d’Amérique et d’Orient Adrien Maisonneuve, 1977. 4 vols.
- Corán. Julio Cortés ár., versión/interpretación esp. *El Corán. Texto árabe de la edición oficial patrocinada por el rey Fuad I de Egipto, El Cairo, 1923*. Barcelona: Herder, 1999. Texto en <http://www.inmental.net/downloads/el-coran-es.pdf> [Comprobado en 2/03/2016].
- Ibn al-Ġawzī. Ḥālid Muṣṭafā Ṭarṭūšī ed. *Ṣifāt al-Ṣafwa*. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 2012.
- Ibn Ḥanbal, Aḥmad. Ḥamza al-Zīn Aḥmad Ṣākīr ed. *Al-Musnad*. El Cairo: Dār al-Ḥadīth, 1995. Vol. XV.
- Mālik Ibn Anas. Imán Puch Abdurrasak Pérez trad. esp. *El Camino Fácil. Al-Muwatta*. Córdoba: Junta Islámica, 1999.
- Muslim Ibn al-Ḥaġġāġ. Muḥammad Fu’ād Abdel-Bāqī ed. *Ṣaḥīḥ Muslim*. El Cairo: Dār al-Ḥadīth, 1991. 5 vols.
- Al-Šuštārī al-Numayrī, Abū l-Ḥasan. ‘Alī Sāmi al-Naššār ed. ár. *Dīwān Abī-l-Ḥasan al-Šuštārī, šā‘ir al-šūfiyyat al-kabīr fī-l-Andalus wa-l-Magrib*. Alejandría: Mun-ša’at al-Ma‘ārif, 1960.
- . Marie Thérèse Urvoy ed. ár. “Al-Risāla al-baġdādiyya.” *Bulletin d’Études Orientales* XXVIII (1975): 259-266.
- . Muḥammad al-‘Adlūnī al-Idrīsī ed. ár. *Al-Risāla al-Šuštārīyya* (llamada también *Al-Risāla al-‘ilmīya fī l-taṣawwuf*), resumen de Ibn Luyūn al-Tuġġībī, Sa’d/Sa‘īd Abū-‘Uṭmān titulado como *Al-Ināla al-‘ilmīyya fī l-Risālat al-‘ilmīyya fī ṭarīq al-mutaġarridīn min al-šūfiyya*. Casablanca: Dār al-Ṭaqāfa, 2004.
- . Alī Abū-l-Ḥasan Ibn ‘Abd Allāh. Muḥammad al-‘Adlūnī al-Idrīsī ed. *Al-Maqālīd al-wuġūdiyya fī al-dā‘ira al-wahmiyya*. Casablanca: Dār al-Ṭaqāfa, 2008.
- Al-Suyūṭī, Ġalāl al-Dīn. *Al-Ḥāwīlil-Fatāwī*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1983. 2 vols.

Bibliografía

- Ben-Nas, Abdelkrim. *Al-Šuštārī y su Risāla: la vida cotidiana de los sufíes a través de al-Risāla al-Šuštārīyya*. Trabajo presentado para el Diploma de Estudios Avanzados (DEA) dirigido por Francisco Franco-Sánchez. Área de Estudios Árabes e Islámicos, Universidad de Alicante, 2012. Inédito.
- . “Abū l-Ḥasan al-Šuštārī, mucho más que un poeta sufi.” *Mirabilia* (2016). En prensa.
- Cano Ledesma, Aurora. *Indización de los manuscritos árabes de El Escorial*. Madrid: Ediciones Escurialenses/Real Monasterio de El Escorial, 1996.
- Faure, A. “Ibn Sab‘īn.” *The Encyclopaedia of Islam. 2nd edition*. Leiden: E. J. Brill, 1971. Vol. III: 921-922.
- Fierro, Maribel. “Al-Šuštārī.” *The Encyclopaedia of Islam. 2nd edition*. Leiden: E. J. Brill, 1997. Vol. IX: 513.
- Montgomery Watt, W. “Ahl al-Šuffa.” *The Encyclopaedia of Islam. 2nd edition*. Leiden: E. J. Brill, 1960. Vol. I: 266-267.