**Departamento de Estudios Árabes e Islámicos y**
**Estudios Orientales-Universidad Autónoma de Madrid**

# *AL-MUTANABBĪ FRENTE A LA ENCRUCIJADA DEL SIGLO IV H./ X C. CLAVES PARA UNA LECTURA*

**I**

**Tesis doctoral presentada por**

**ROSALÍA LÓPEZ-HERRERA SÁNCHEZ**

**para acceder al grado de Doctor en Filología Árabe**

**Directora**

**CARMEN RUIZ BRAVO-VILLASANTE**

**Catedrática de la**

**Universidad Autónoma de Madrid**

**Madrid, 10 de junio de 2007**

***A Ḥasan y Mahā***

## Agradecimientos

Esta tesis no hubiera sido posible sin la generosa ayuda de tanta gente... A Ḥasan al-Aḥmad, entonces alumno de doctorado de la Universidad de Damasco y hoy profesor en su Departamento de Lengua y Literatura Árabes, agradezco infinitamente haber tenido la paciencia de leer conmigo verso a verso este insondable diván de al-Mutanabbī, que con esmero comentamos y algunos de cuyos secretos me enseñó a desvelar. A Mahā Abū Ḥamrā` le debo su incondicional apoyo para poder finalizar mis estudios en dicha Universidad.

Desde España, mi queridísima profesora y amiga, Carmen Ruiz-Bravo siempre se ha mostrado dispuesta a colaborar generosamente en todo aquello que necesitara. Su guía, indicaciones, correcciones y observaciones han sido fundamentales para la elaboración y finalización del trabajo.

Dada la distancia que nos separa de nuestro querido mundo árabe, la cooperación de algunos queridos amigos ha sido preciosa para la recopilación de material. La ayuda desinteresadísima de Haysam Mohannad, siempre presto y raudo a mis solicitudes ha sido particularmente valiosa. También la de Michel Mouton, querido amigo y arqueólogo que se encontraba en Damasco al tiempo de la elaboración de la primera parte de la tesis, y al que cansamos con pedidos de libros y copias. Así mismo Roda, antigua empleada de la Biblioteca al-Asad y por lo cual hizo de puente con la misma.

En la pesadísima etapa de corrección, algunos familiares solícitos se lanzaron a esa empresa, como mi padre, Juan López Herrera y mi hermano, Juan López-Herrera con quienes quedo en deuda.

SISTEMA DE TRASCRIPCIÓN

Se han adaptado los caracteres utilizado por los arabistas españoles (revista *al-Qanṭara*) al programa Windows XP aquí utilizado:

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| ا a/ā | خ j | ش š | غ g | ن n |
| ب b | د d | ص ṣ | ف f | ه h |
| ت t | ذ d̲ | ض ḍ | ق q | و ū/w |
| ث t̲ | ر r | ط ṭ | ك k | ي ī/y |
| ج ŷ | ز z | ظ ẓ | ل l | ء ` |
| ح ḥ | س s | ع ` | م m | |

El *hamza* inicial no se transcribe; la *tā`marbūṭa* se transcribe t sólo en estado constructo; el artículo al- no varía ante consonantes solares y deviene –l- entre vocales; el *alif maqṣūra*: à; sólo se transcribe la flexión nominal si el sustantivo va sufijado por un pronombre.

REFERENCIAS ABREVIADAS

**Al-Barqūqī**: ´Abd al-Raḥmān al-Barqūqī, *Šarḥ dīwān Abī-l-Ṭayyib*. 4 vols en 2 tomos. Beirut, Dār al-Kitāb al-´Arabī, 1986.

**Al-Ma´arrī:** Abū-l-´Alā`al-Ma´arrī, *Šarḥ dīwān Abī-l-Ṭayyib al-Mutanabbī. Mu´ŷiz Aḥmad*. 4 vols. Edición de ` Abd al-Maŷīd Diyāb. 2ª ed. El Cairo, Dār al- Ma´ārif, 1992. (Dajā`ir al-´Arab).

**Al-´Ukbarī**: Abū-l-Baqā` Al-´Ukbarī**,** *Šarḥ dīwān Abī-l-Ṭayyib al-Mutanabbī al-musammà bi-l-tibiyān fī šarḥ al-dīwān*. 2 vols. Edición de Muṣṭafà al-Saqqā, Ibrāhīm al-Ibyārī y ´Abd al-Ḥafīẓ Šalabī. Beirut, Dār al-Ma´rifa, (s. d.).

**Al-Wāḥidī**: Abū-l-Ḥasan ´Alī al-Wāḥidī, *Dīwān Abī-l-Ṭayyib al-Mutanabbī.* Edición de Friedrich Dieterici. Berlín, 1861.

**R. Blachère, *Abou ṭ-Ṭayyib al-Motanabbî****: Un Poète Arabe du IVe Siècle de l'Hégire (Xe Siècle de J.-C.): Abou ṭ-Ṭayyib al-Motanabbî. Paris, Adrien-Maisonneuve, 1935.*

***G.A.L.****:* Carl Brockelmann, *Ta`rīj al-adab al-´arabī*. 6 vols.Traducción de ´Abd al-Ḥalīm al-Naŷŷār. 5ª ed. El Cairo, Dār al-Ma´ārif, 1983. (Traducido del alemán *Geschichte der arabischen Litteratur*. Leiden, Brill, Zweite des Supplementbänden angespasste Aufl, 1943-49).

**M. M. Šākir, *Al-Mutannabī*:** *Al-Mutanabbī: Risāla fī-l-tarīq ilà ṯaqāfati-nā*. El Cairo, Maṭba´at al-Madanī, 1407/1987.

***“ ¡Ah de la vida! ¿Nadie me respnde?***
***¡Aquí de los antaños que he vivido!***
***La Fortuna mis tiempos ha mordido;***
***las Horas mi locura las esconde.***

***¡Que sin poder saber cómo ni adónde***
***la salud y la edad se hayan huido!***
***Falta la vida, asiste lo vivido,***
***y no hay calamidad que no me ronde.***

***Ayer se fue; mañana no ha llegado;***
***hoy se está yendo sin parar un punto:***
***soy un fue, y un será, y un es cansado.***

***En el hoy y mañana y ayer, junto***
***pañales y mortaja, y he quedado***
***presentes sucesiones de difunto.***

***(Quevedo, Poemas escogidos..., p.52).***

# *INTRODUCCIÓN*

# INTRODUCCIÓN

Como una gota de agua en el mar de obras que conforman la bibliografía sobre esta cumbre de la literatura árabe, aparece esta tesis con la que deseamos llenar un vacío existente en el arabismo español. Al leer el titulo de este estudio, muchos pensarán que es una osadía atreverse con el panegírico en al-Mutanabbī por múltiples razones.

Desde su inicio como poeta, Abū-l-Ṭayyib ha merecido la atención de los filólogos e intelectuales, provocando una vorágine de producción crítica en torno a su obra; pero sus versos no sólo han atrapado a estudiosos, sino que han enloquecido al gran público e inspirado a poetas y literatos: ya el gran al-Ma´arrī tituló su personal exégesis de la antología poética *mutannabí Mu´ŷiz Aḥmad* o E*l milagro de Aḥmad,* en el que se detuvo a explicarlo palabra por palabra dejándonos en herencia su particular mirada, así como un testimonio único de la lengua poética del siglo IV/X.

Más allá de estas consideraciones, nos hemos atrevido con la casida tradicional en una época especialmente opaca: cuando el Imperio vive una crisis sin camino de vuelta provocada, entre otros, por la fragmentación del mismo y la creciente injerencia de elementos ajenos en el poder político. De todos es conocida la complejidad del estudio de la literatura en este período, cuando la comunidad árabe conoce una proliferación de innumerables escuelas de pensamiento y de tendencias religiosas con su origen, en parte, en la traducción de obras extranjeras en el pasado.

La casida, que conocemos por su dificultad intrínseca, no permanece ajena a todos estos elementos que le influyen tanto en su forma como en su fondo y culmina en un barroquismo absoluto, y, más allá, en un manierismo poético que dificulta su comprensión y la torna en un desafío para el arabista o el estudioso árabe.

Además, desde antiguo la casida árabe es un fenómeno dentro de la lírica mundial difícil de entender para una persona acostumbrada a la “tradición occidental”. Como señala Andras Hamory: “The success enjoyed by such a predictable genre (la

poesía) is intriguing. In the West, a good deal of modern poetry has embraced the shock value of unpredictability with such ardor that a large segment of our audience now simply confuses unpredictability and ardor; all the more reason then to try to understand the vitality, in other times and places, of unusually conventional genres"[1].

Esto convierte la tarea del arabista en una aventura quijotesca que no le producirá sino desasosiego, como asevera Pedro Martínez Montávez: "(Pues) el objeto de comprensión se le aproxima unas veces, casi lo tiene y lo palpa, lo conoce y lo sitúa, se le distancia en otras ocasiones terrible, dolorosamente; ahora se le ilumina y va mostrando nítidamente sus perfiles, ahora se le oscurece por completo"[2].

Pese a que la dificultad que reconocemos se encuentra en la lírica *mutanabbí*, su grandeza intrínseca, el hecho de que todavía no goza de una traducción completa al español y la admiración de los árabes por su figura, han sido las razones que nos han impulsado a no cejar en nuestro empeño, pues si bien al-Mutanabbī es una figura reconocida, todavía no existe una antología en español, como ocurre en otras lenguas.

El hecho de haberme encontrado en Damasco en el período de investigación ha supuesto un impulso, siendo que todos aquellos que me rodeaban me impelían con entusiasmo a proceder de esta forma, al pensar que no hay mejor embajador de la cultura árabe ante otros pueblos que esta gran figura de la poesía.

Otro motivo para la selección del tema ha sido la proliferación tanto de fuentes antiguas en las que se comenta verso a verso la obra de nuestro poeta, como de estudios antiguos y modernos del autor, pues su genio poético, al igual que ocurrió en época precedente con Abū Tammām, fue objeto de un intenso debate entre sus críticos contemporáneos.

Su lírica manierista desafiaba los cánones aceptados hasta entonces, heredados de la poesía preislámica. Personajes de las

[1] Andras Hamory, *On the Art of Medieval Arabic Literature*. 2ª ed. Princenton, Princenton University Press, 1975. (1ª ed. 1974), pp. 6-7.
[2] *Literatura árabe de hoy.* Madrid, Cantarabia, 1990, p. 17.

letras tales como Ibn Ŷinnī, al-Qāḍī al-Ŷurŷānī, al-Ma´arrī , Ibn Sīda, y en nuestros días un Ṭāhā Ḥusayn, al-´Aqqād y Régis Blachère sirven de ejemplo para comprobar la atención permanentemente renovada de la que ha gozado al-Mutanabbī desde antiguo.

Si a eso sumamos que en Damasco no sólo tenía acceso a las magníficas bibliotecas Al-Asad y del IFEAD, sino a la ayuda generosa y desinteresada de profesores universitarios y amigos, encontramos el terreno labrado para acometer una empresa de estas dimensiones.

Así, este estudio de investigación viene a insertarse en la larga cadena formada por un rosario de estudios y comentarios pero, ¿cómo afrontar el fenómeno poético en la cultura árabe y en un período tan alejado en el tiempo del que sólo conservamos trazos aislados? ¿Cómo acercarnos a un personaje tan complejo, escurridizo e inquieto como al-Mutanabbī y plasmar toda su riqueza? ¿Cómo dar fe del género laudatorio, no sólo como fenómeno literario sino como profesión y como arte, permaneciendo fiel al espíritu de su letra?

Consciente de todos estos retos hemos elegido a este grande entre los grandes (considerado por muchos la cumbre de la literatura árabe), para tratar de acercarnos como estudiosos y como lectores a la literatura clásica árabe en todo su esplendor.

Edward Said nos ha advertido del peligro de estudiar la literatura, más particularmente la poesía, ciñéndonos al texto: “No veo ninguna utilidad particular en la insistencia en que un poema es un objeto solitario que existe con independencia de todo contexto, puesto que claramente no es así. Cada poema o poeta es involuntariamente la expresión de colectividades”[3].

No sólo el poema es producto de una cultura en un momento histórico dado, sino que el crítico que aborda el estudio del texto literario también está condicionado por las circunstancias que le tocan vivir en lo que él denomina la *mundaneidad* del crítico: “Es

[3] Véase *El mundo, el texto y el crítico*. Traducción de R. García Pérez. Buenos Aires, Debate, 2004, p.214.

más, los críticos no son meramente los alquímicos traductores de textos en realidad circunstancial o mundaneidad; porque ellos son objeto y también productores de circunstancias, las cuales se hacen sentir con independencia de cualquiera que sea la objetividad que los métodos del crítico posean"[4].

He aquí el principal escollo encontrado: cómo acometer el estudio de una obra compleja, lejana en el tiempo, desde el punto de vista de un arabista en el siglo XXI.

En su magnífica monografía sobre el discurso poético en época abbasí, Jamel E. Bencheikh confiesa que su intención inicial era limitarse a profundizar en los modos de creación poética y en las estructuras lingűísticas del mismo. Pronto hubo de abandonar este camino para abordar la producción lírica abbasí en el contexto cultural de la sociedad del momento, ya que "L´analyse structurale laisserait échapper une part de vérité, elle serait, dans une certaine mesure, "fictive et trompeuse". En ignorant ses prémises socio-culturelles, elle n´expliquerait pas le pourquoi de la création"[5].

Volviendo a posturas teóricas, quizá aquella que más se aproxima al ángulo elegido es la de la hermenéutica. Reconstruir lo que Hans R. Jauss denomina el "horizonte de expectativas" del receptor coetáneo al poeta, producto de las normas aceptadas como consecuencia de lecturas de obras anteriores: "El horizonte transubjetivo del entendimiento que condiciona el efecto del texto"[6]. Para él, con esta teoría se resuelve el problema que suscita la lejanía de la obra literaria en el tiempo y en el espacio. También ofrece un marco nuevo para entender el fenómeno de la "originalidad", que aquí se origina en la ruptura de este "horizonte de expectativas".[7]

---

[4] *Ibíd*., p.54.

[5] Jamel E. Bencheikh*, Poétique Arabe*, (*précedée de*): *Essai sur un discours critique*. Paris, Gallimard, 1989, p.4.

[6] Hans R. Jauss, "La historia de la literatura como provocación". Traducción de J. Godó Costa y J. L. Gil Aristu. Barcelona, Península, 2000, p. 165.

[7] Tres son los elementos que dan lugar a este "horizonte de expectativas": En primer lugar, ciertas normas conocidas o la poética inmanente del género; en segundo lugar, las relaciones implícitas respecto a obras conocidas del entorno histórico y literario, y en tercer lugar, la oposición entre ficción y realidad, función poética y práctica del lenguaje, que, para el lector que reflexiona, existe siempre durante la lectura como posibilidad de comparación" (*ibíd.*, p. 166).

En nuestro caso, sobrepasaríamos los límites de una normativa puramente estética. La poética no ha de limitarse a lo meramente textual, sino que tiene que interrelacionarse con el proceso general socio-histórico. Siempre, teniendo en cuenta que lo literario es el fin último de nuestra investigación, el fenómeno literario, aunque huyendo de la mera acumulación de datos y escuelas, como nos advierte Pedro Martínez Montávez: "Es algo más que una episódica cuestión de escuelas, tendencias o posturas; es una cuestión de reivindicación de la propiedad y la dignidad de la interpretación literaria, sin personalismos ni petulancias intolerables"[8].

En nuestra aproximación a la lírica *mutanabbí* hemos intentado recrear las circunstancias que marcaron su producción: la situación histórica, religiosa y cultural que le tocó vivir al autor. Más aún, se trata de reconstruir la mentalidad del poeta medieval que opta por un tipo de poesía, en un momento en que la prosa está en su auge y la lírica se diría que ha agotado sus recursos expresivos[9].

Una vez seleccionado el autor y el fenómeno de la lírica, iniciamos una primera lectura de su diván (*dīwān)*. A medida que avanzamos, siempre bajo la paciente guía de Ḥasan al-Aḥmad, profesor de literatura abbasí de la Universidad de Damasco y experto en la lírica de esta época, comenzamos a ver que era imposible deslindar al poeta de la complejidad de su época.

Tratar de entender su lenguaje poético, sus temas preferidos o incluso su personalidad era imposible sin bajar a las profundidades del siglo IV/X. Por ello elegimos hacer un corte transversal en el mismo, en sus diferentes dimensiones socio-culturales como tema de nuestra tesina, ofreciendo al tiempo textos del momento, testigos directos de la historia. Dicha propuesta se tituló: *El siglo IV/X en la pluma de sus contemporáneos* y fue presentada en esta misma

[8] Pedro Martínez Montávez, *op.cit.,* p.16.

[9] Idea esta inspirada en la propuesta de Brian Stock para estudiar la literatura medieval desde una perspectiva de evolución de las estructuras cognitivas a partir de la transformación de una sociedad eminentemente oral a otra escrita (véase: "Historical Worlds, Literary History". En R. Cohen, *The Future of Literary Theory*. Nueva York-Londres, Routledge, 1989, pp.44-56).

universidad como trabajo de 2º año de tercer ciclo (bajo la dirección de Carmen Ruiz Bravo-Villasante).

Yendo al tema que ahora nos ocupa, hemos preferido ceñirnos al panegírico (y a la elegía, como manifestación secundaria del elogio). Este género, preferido del momento y objeto de estudio de la crítica abbasí, nos permite penetrar en la poesía como hecho cultural y como profesión.

Deslindar el arte del oficio es el desafío para cualquier crítico contemporáneo: cómo sentir arte en unas palabras compuestas por encargo de un mecenas, con un fin político o interesado. Por otro lado, el género laudatorio ha sido el nervio vertebrador de la producción de este poeta, el género preferido a través de los tiempos.

Un breve repaso a su producción revela la existencias de piezas cortas, descriptivas o de circunstancia, algunas sátiras, sobre todo en el período que transcurrió en la corte de Kāfūr, unas cuantas elegías que no sobrepasan los dedos de las manos, pero, sobre todo, panegíricos, que sabía manipular a su voluntad para expresar aquello que urgía en el momento de su creación; lo convertía ya en un poema épico, ya en un poema jactancioso. El panegírico siempre será el punto de partida para la creación.

La elección de este tema ofrece evidentes ventajas para la labor crítica. Tomando como punto de partida las antologías glosadas de al-´Ukbarī, al-Wāḥidī, Abū-l-´Alā` al-Ma´arrī y aquella más reciente de al-Barqūqī, hemos cotejado la información a pie de línea con aquella de los libros de crítica contemporáneos al autor a los que hemos tenido acceso, como, *Yatīmat al-dahr fī maḥāsin ahl al-dahr* del interesantísimo al-Ṯa´ālibī o la celebérrima *Al- waṣāṭa* de al-Ŷurŷānī.

Una vez traducida la obra en base a los comentarios existentes (debido a la enorme complejidad de la misma), hemos procedido al estudio de la producción crítica antigua. Ambos, comentarios y obras críticas, nos han permitido adentrarnos en la mirada del hombre contemporáneo, la reconstrucción de su mentalidad colectiva y de la evolución del lenguaje crítico. Durante la labor de traducción hemos

trenzado la letra del texto con las observaciones de críticos y comentaristas. En aras de la fidelidad al texto y de la honestidad profesional, estas aclaraciones se ofrecen, bien entre paréntesis si se trata de interpretaciones de los comentaristas antiguos, bien en notas a pie de página, si se trata de aclaraciones explícitas de los mismos. Esta fase ha sido la más larga, pues ha requerido de un trabajo detallado y meticuloso. Sin embargo, se ofrece tras la parte teórica centrada en el estudio de la época, la literatura y el análisis de los textos.

En una tercera etapa nos hemos adentrado en la poesía abbasí a partir del siglo III/IX, para ver la realidad de la vida poética de la que ha sido heredero el poeta.

El análisis crítico de esta antología ha constituido la cuarta etapa. Para ello nos ha resultado preciosa toda la bibliografía a nuestro alcance, desde que Régis Blachère dedicara su preciosa monografía al poeta, suscitando en ella la cuestión de la identidad religiosa de al-Mutanabbī.

En nuestras manos han caído estudios de la más diversa índole: histórica, crítica, ideológica. Nos han resultado de especial auxilio los valiosísimos trabajos de los filólogos árabes, más próximos a la lengua y a la cultura que lo vieron nacer: Iḥsān ʿAbbās, Šawqī Ḍayf, Maḥmūd M. Šākir, Ṭāhā Ḥusayn y un larguísimo etcétera han sido nuestra luz y guía para penetrar en ese bosque frondoso que es la literatura abbasí.

Ellos nos han ayudado a saborear las casidas, observar cuáles han sido más celebradas, ver las razones de su éxito y la forma cómo han de analizarse. Porque nunca hay que olvidar que estamos frente a una forma de expresión estética, heredera de un pasado cultural. Esto es lo que nos recuerda Wahab Rūmiyya[10] cuando reivindica para la lírica preislámica una mirada que sobrepase las posturas críticas teóricas modernas, incapaces de transmitirnos la individualidad del poeta *ŷāhilí*. Para él, a pesar de su complejidad, esta poesía es, antes que nada, transmisora de la subjetividad del

[10] Wahab Rūmiyya, *Šiʿru-nā al-qadīm wa-l-naqd al-ŷadīd*. Kuwait, al-Maŷlis al-Waṭanī li-l-Ṯaqāfa wa-l-Funūn wa-l- Ādāb, 1996, pp. 180-181.

autor y, partiendo del texto, él propone hacer una reconstrucción de la mentalidad colectiva y de la evolución del lenguaje poético como elementos auxiliares del análisis.

Limitarnos a la literatura crítica hubiera sido encerrarnos de nuevo en una pompa de jabón. Hemos imitado a Muḥammad Arkoun o Abdelfatah Kilito[11] cuando decidieron abordar el texto desde el contexto socio-cultural. Para ello nos hemos lanzado a la lectura de todas aquellas fuentes y estudios modernos que nos pudieran ayudar a la comprensión de la época y del oficio de poeta, en su calidad de engranaje en la sociedad del momento.

Desde el principio nuestra pregunta ha sido por qué al-Mutanabbī ha restringido su producción al género laudatorio. Él supo subir en la escala social a lo más alto, pues se inició como poeta de pequeños mecenas, para convertirse en poeta oficial de la corte hamdaní en Alepo y la *ijšīdī* en Fusṭāṭ. Extraño es que cuando por fin logra llegar a la corte buyí, la abandona en pocos meses desesperanzado y prefiere volver a su Kufa natal.

Una rápida lectura sugiere que la poesía para este gran poeta no era sólo un modo de vida o de medro social. Las respuestas a estas cuestiones no las encontramos en los libros de biografías de la época, ni en los comentarios de los críticos que se interesaron por él, ni en una lectura ideológica de sus versos, sino que hemos de deducirlo al confrontar los textos. Esto nos ha permitido formular la hipótesis de que el poeta ha buscado, desde la innovación del panegírico, revitalizar la casida clásica en el marco de una civilización donde la lengua y cultura persas comienzan a tener cada vez mayor influencia. Al-Mutanabbī pareciera demostrarnos que la casida no sólo es una forma de reasentamiento de la identidad árabe en una sociedad en profunda crisis, sino un vehículo de transmisión cultural y una forma de experiencia estética todavía válida. Él trata de devolver a esta forma poética su tradicional función social y literaria de forma única.

---

[11] Véase Mohammad Arkoun, *Contribution a l'Étude de l'Humanisme Arabe au IV/Xème siècle: Miskawayh (324/325-932/1030, Philosophe et Historien.* Paris, Librairie Philosophique, 1970; Abdlelfattah Kilito, *Les Séances. Récits et Codes Culturels chez Hamadhânî et Harîrî*. Paris, Sindbad, 1983

A pesar de la dificultad inherente, este viaje al mundo de al-Mutanabbī nos ha significado un enorme enriquecimiento tanto personal como cognitivo. En lo personal, por haber logrado disfrutar con sus imágenes, entender su dolor y sonreír con su ironía. En lo cognitivo, por habernos obligado a volver a los primeros siglos de esta riquísima civilización, en plena efervescencia tanto social como cultural, a los textos de primera mano de aquellos fundadores de su cultura (*ummahāt al-kutub*), para avanzar aunque sea mínimamente en la comprensión de la realidad de hoy.

*¡Cuánto tiempo perdido! Ojalá mi vida hubiera transcurrido entre gentes de algún tiempo pasado.*

*En sus albores, los Tiempos trajeron alegría a sus hijos, pero, nosotros hemos llegado a él cuando está en su final.*[12]

[12] Versos 38 y 39 de la casida 27-257 en nuestra traducción del diván de al-Mutanabbī.

# *PARTE I*

# *EL MUNDO HISTÓRICO Y CULTURAL EN EL QUE SURGE AL-MUTANABBī*

**I**

***En cuanto a los países alejados de Bagdad, en la mayoría de ellos se habían hecho con el gobierno los más fuertes, quienes se habían apoderado de numerosos hombres y riquezas y se limitaban a dirigir sus misivas en nombre de los califas e invocar sus nombres (oficialmente). En la sede del Califato, las riendas del poder estaban en manos de otros, por lo cual los califas se convirtieron en seres humillados y aterrorizados. Éstos se conformaban con gobernar nominalmente y con que se conservara el protocolo. La situación social se podía parecer a lo sucedido tras la fragmentación del reino de Alejandro, hijo de Filipo, a manos de reyezuelos (Alejandro Magno) [...], a causa de la falta de construcciones, los cortes en los caminos, la destrucción de numerosas poblaciones, la emigración de sus gentes, la supremacía de los bizantinos y otros reyes extranjeros sobre grandes zonas de las marcas musulmanas.***

**(Al-Mas´ūdī, *Al-tanbīh wa-l-išrāf,* p. 400)**

# *CAPÍTULO I: OTRA VEZ EL SIGLO IV H./X C.*

## 1. 1. EL ESTADO DE LA CUESTIÓN

El siglo IV/X marca un punto de inflexión en la historia de mundo árabe. Aunque poseemos una visión lineal y totalizadora de la historia árabe, concebida como un *continuum,* la asunción por los buyíes del poder fáctico en Bagdad en 334/946 es símbolo de la desintegración real del Imperio abbasí, de la ascensión de dinastías locales de diverso origen y de la ramificación de la actividad cultural en las distintas provincias árabes.

Ante la gravedad del hecho histórico, nos sorprende la relativa escasez de estudios monográficos. En los años treinta, Adam Mez[13] y Aḥmad Amīn[14] dedican dos grandes monografías al tema. Mientras que el trabajo de Amīn tiene como objeto de debate la crisis y decadencia del Imperio islámico, Mez se centra en el mismo siglo IV/X y lo denomina por primera vez el siglo del "Renacimiento del Islam". Este término va a permanecer en la literatura y va a centrar el debate sobre la existencia o no de un humanismo árabe. Sin embargo, estos estudios son la base de una primera incursión en el tema, con un carácter divulgador y de generalización, muy diferente a los posteriores. Otra obra inestimable, más cercana a nosotros en el tiempo y de mayor dimensión, es la editada por J. C. Garcin[15] quien, con otros estudiosos, presenta una visión global junto con un estudio del estado de la cuestión del mundo árabe entre los siglos X y XV. Su

[13] Se trata de la excelente obra, de Adam Mez, *The Renaissance of Islam*. Traducción de S.K. Bukhsh y D.S.Margoliouth, London, Luzac, 1937. (Edición en español: *El Renacimiento del Islam.* Traducción de Salvador Vila. Granada, Escuela de Estudios Árabes, 1936; Reproducción facsícmil; *El Renacimiento del Islam*. Edición de M. del Amo e I. Cortés. Granada, Universidad de Granada, 2002).

[14] Aḥmad Amīn, *Ẓuhr al-Islām*. 4 vols. El Cairo, Maktabat al-Nahḍa al-Miṣriyya, 1945. (La obra se centra en la vida social e intelectual del período desde al-Mutawakkil hasta el fin del siglo IV/X, según las distintas regiones del Imperio islámico).

[15] Jean Claude Garcin (*et al.*), É*tats, Societés et Cultures du Monde Musulman Médieval: X-XVe Siècles*. 3 vols. Paris, Presses Universitaires de France, 1995.

último capítulo es inestimable por plantear lo que deben ser los temas pendientes de discusión en este importante período de la historia.

Quizás el primero en dar un giro total a la orientación de su planteamiento sea Louis Massignon quien, a propósito de nuestro celebrado al-Mutanabbī, se fija en un rasgo esencial de la época, cual la fuerza y gestación del movimiento chií-ismaelí. Lo denomina *el siglo ismaelí del Islam,* para seguir de cerca los efectos políticos del ismaelismo, como fue el movimiento político social de los cármatas[16].

Pese a pertenecer a diferentes generaciones, desde los sesenta y quizá con mayor intensidad en el ámbito de lo que podríamos denominar una *escuela francesa de arabismo*, publican sus obras grandes especialistas en este siglo, como Louis Massignon, Laoust, Mohammad Arkoun y Marc Berger[17]. Ellos nos dan una inmersión histórico-ideológica en el siglo IV/X mediante un corte transversal marcado por los temas estudiados. Mientras que Louis Massignon se centra en la figura de al-Ḥallāŷ, Henri Laoust hace una excelente introducción a Ibn Baṭṭa y su período; Mohammad Arkoun analiza este momento a través de la mirada filosófico-histórica de Ibn Miskawayh y Marc Berger profundiza en la obra de al-Tawḥīdī. Desde aquí hay que hacer un elogio del papel fundamental desempeñado por M. Arkoun gracias a su mirada perspicaz y totalizadora, así como a su extensa lectura y conocimientos que le permiten sugerir nuevos temas de debate o replantear ciertos aspectos de la cultura[18]. Posteriormente, será

---

[16] Louis Massignon, *"* Mutanabbi, devant le Siècle Ismaelien de l´Islam*".* En AAVV, *Al Mutanabbi. Recueil Publié a l´Occasion de son Millénaire*. Beirut, 1936, pp.1-17(Mémoires de l´Institut Français de Damas).

[17] Mohammad Arkoun, *op.cit*.; H. Laoust, *La Profession de Foi d'Ibn Batta (Tradicionniste et Jurisconsulte Musulman d'École Hanbalite Mort en Irak a 'Ukbara en 387/997)*. Damasco, Institut Français de Damas, 1958; Louis Massignon. *La Passion d´al-Hallāj, Martyr, Mystique de l´Islam*. 2 vols. Paris, Gallimard, 1975. (Existe una traducción al español: *La Passion de Hallaj, mártir y místico del Islam*. Edición de H. Mason y traducción de A. López Tobojadas y M. Tabuyo Ortega. Barcelona, Paidós, 2000); Marc Berger, *Essai sur la Personalité Morale et Intellectualle d'Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, Styliste et Humaniste Arabe du IVe/Xe siècle.* Damasco, Institut Français de Damas, 1979.

[18] En nuestro estudio las referencias a Mohammad Arkoun van a ser muy numerosas. Sus sugerencias, a nuestro modo de ver, son muy atractivas, como aquella en la que

Joe L. Kraemer [19] quien nos ofrezca una monografía sobre el tema desde el punto de vista de la transmisión del saber y de los círculos intelectuales de la época. Su introducción es inestimable por situarnos en el marco histórico de forma global y ofrecernos una bibliografía actualizada.

Con la introducción histórico-ideológica deseamos colocar al lector en el marco preciso de este siglo precioso para una inmersión en el período formativo del Islam, haciendo breves miradas retrospectivas. Hay que tener en cuenta que el ánimo que preside nuestra investigación es profundizar en lo que ha podido ser el contexto histórico cultural de al-Mutanabbī y, por tanto, a la hora de precisar temas vamos a dejar de lado numerosas e interesantes cuestiones relacionadas con la historia de la religión islámica, los conflictos sociológicos y políticos, para tratar de hacer un esbozo de la evolución de las letras hasta su momento.

## 1. 2. EL DESTINO DEL IMPERIO

Los acontecimientos que marcan la vida del Imperio en el siglo IV/X son fruto de la culminación de una serie de corrientes que se encontraban soterradas en la sociedad árabe anterior.

De un lado, el Califato abbasí viene experimentando un debilitamiento progresivo desde la larga guerra civil que sigue a la muerte de Hārūn al-Rašīd en 193/809, lo que provoca la aparición de una serie de Estados independientes de distintas características. Hacia el año 324/935 el Imperio islámico se había desintegrado de facto en una serie de principados independientes: los buyíes se habían hecho con Fars, Rayy, Isfahán (Isbahān) y Ŷibāl; Muḥammad

---

asegura que este es el siglo del individualismo y de la filosofía o la existencia en su origen de una conexión estrecha entre *adab* y filosofía (v. *Contribution à l'Étude de l'Humanisme Arabe* ..., p.192 y ss.)

[19] Joe L. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam. The Cultural Revival during the Buyid Age.* Leiden, Brill Academic Publishers, 1986.

bin Ilyās (356/967)[20] se apoderaba de Kirmān; los hamdaníes gobernaban en Mosul (al-Mawṣil) y Diyār; Egipto y Siria (al-Šām)[21] eran gobernadas por los *ijšīdíes*; los samaníes eran dueños de Jorasán y Transoxania; los *barīdíe*s de Ahwāz, Wāsiṭ y Basora (al-Baṣra); los cármatas (*qarmaṭíes*) ocupaban al-Yamāma y Bahrein; Tabaristán (Ṭabaristān) y Ŷurŷān se encontraban en poder de los d*aylamíes;* los fatimíes se expandían por el Magreb e Ifriqīya y, finalmente, en Al-Andalus los omeyas prolongaban su poder.

Por otra parte, los fuertes conflictos doctrinales latentes desde la época de los califas ortodoxos van tomando forma de confesiones religiosas refrendadas y reconocidas, dotadas de un cuerpo doctrinal. Paralelamente, distintas influencias culturales de origen vario luchan por ejercer su influencia sobre una población cada vez más arabizada e islamizada, lo que da lugar a una prolífica actividad cultural.

### *1.2.1. Los buyíes (būyíes o buwayhíes)*

A pesar de la descomposición del Imperio, Bagdad seguía teniendo una presencia central, tanto en lo político como en lo cultural. Desde ahí ejercía al poder la dinastía de los buyíes[22], a cuya corte acudiría al-Mutanabbī al final de su vida.

Pero la entrada de Mu´izz al-Dawla en Bagdad en 334/945 no es sino culminación de un proceso de decadencia y desestructuración interna iniciado mucho antes, desde la guerra civil desatada tras la muerte de Hārūn al-Rašīd (170/786-193/809) por la sucesión, y el progresivo debilitamiento de la autoridad califal que, tras al-Mu´taṣim (218/833-227/942), se convierte en una presencia formal frente al poder real de sus oficiales turcos.

---

[20] Fundador de la dinastía de los *ilyāsíes* en Kirmān que gobiernan hasta 364/975. Véase Edmund C. Bosworth, "Ilyāsides", EI 2, vol. III, p.1185.

[22] Mafizullah Kabir, *The Buwihid Dynasty of Baghdad.* Calcutta, Iran Society, 1964; M.H. Zubayr, *Al-'Irāq fī l-'aṣr al-buwayhī (334-447/945-1058)*. El Cairo, Dār al-Nahḍa al-'Arabiyya, 1964; Ḥasan al-Munaymina, *Ta`rīj al-Dawla al-buwayhiyya al-siyāsī wa- l-iqtiṣādī wa l-iŷtimā´ī wa l-ṯaqāfī: maqāṭi`*. Fāris, Dār al-Ŷāmi´iyya, 1987

Al-Mas´ūdī en su *Murūŷ al-ḏahab*[23] destina largos párrafos a describir las alianzas de los califas abbasíes con los distintos jefes militares de diverso origen. Finalmente el peligroso juego de al-Mustakfī bi-Llāh, que se apoya ora en el hamdaní Nāṣir al-Dawla (m.317/929-357/968), ora en el emir turco Tūzūn (m.333/944) en su lucha contra los cármatas, se quiebra cuando entregó el poder a Ibn Nuwayh al-Daylamī, el cual entra en Bagdad en el 334/ 945. Con su entrada, el califa pierde su poder fáctico y se convierte en una mera presencia nominal.

Los buyíes eran en su origen *daylamíes*, del clan de Šīrdil Awandān, de las llanuras de Ŷīlān vecinas al Mar Caspio. Rudos campesinos y ganaderos, servían como mercenarios a los monarcas persas, como nos describe Abū Isḥāq al-Ṣābī`[24]. En cuanto a su confesión religiosa, este pueblo fue islamizado en virtud de las predicaciones de los alíes huidos de la represión abbasí desde 175/791. Al-Ḥasan bin Zayd al-Dā´ī al-Kabīr (m.270/884), que funda un reino independiente en Daylam Ŷīlān, expande la doctrina *zaydí* en la región, lo cual hace pensar que la nueva dinastía buyí profesa este tipo de creencias.

Sin entrar en los vericuetos de la historia de los *daylamíes*[25], tan sólo vamos a referirnos a los fundadores de la dinastía, los hijos de Buwayh (o Būyā), de oscura identidad, ‘Alī, Ḥasan y Aḥmad que posteriormente se convirtieron en ´Imād al-Dawla (323/935-338/949) , Rukn al-Dawla (322/934-366/976) y Mu´izz al-Dawla (323/935-356/967). Eran mercenarios al servicio del mejor postor. Cuando el hermano menor, Mu´izz al-Dawla entra en Bagdad, el califa es depuesto, hecho éste sumamente grave en la historia del Califato, cuando “the son of an obscure Daylamī pauper, of a humble family only recently converted to Islam, became the overlord of the Abbasid caliph, son of the Family of the Prophet, the ‘Shadow of God on

[23] ´Alī bin al-Ḥusayn al-Mas´ūdī, *Murūŷ al-ḏahab wa ma´ādin al–ŷawhar*. 7 vols. Edición de A. Charle y S. Shulla. Beirut, Manšūrāt al-Ŷāmi´a al-Lubnāniyya, 1965-1979. (La traducción ha sido publicada en 5 vols, Paris, Société Asiatique, 1965-1974).

[24] Véase Abū Isḥāq al-Ṣābī`, *Al-muntaza´ min ta`rīj al-tāŷī. Edición de* M. H. Al-Zubaydī, Bagdad, Wizārat al-I`lām, 1977, pp. 30-32.

[25] Vladimir Minorsky, *La domination des Dailamites*. Paris, 1932; Vladimir Minorsky, “Daylam”, EI 2, vol. II, 189-94; Mumammad S. Khan, “The Early History of Zaydī Shī´ism in Daylām and Gīlān*”, ZDMG*, 125 (1975), pp.301 y ss.

Earth'"[26]. Su hermano mayor, ´Alī (´Imād al-Dawla), gobernó Fars, mientras que el Segundo, Ḥasan (Rukn al-Dawla), recibió Ŷibāl en su dominio.

Sin entrar en grandes pormenores, queremos señalar, a grandes trazos, lo que supuso el gobierno de los buyíes para el Imperio y la civilización árabo-islámica.

Desde un punto de vista político, se puede dividir en tres grandes etapas: el período temprano (334/945-366/977); un segundo momento, de florecimiento del Imperio (366/977-403/1012) y, en tercer lugar, la decadencia (403/1012-447/1055). La primera etapa es la de formación y consolidación del poder a manos de los tres hermanos y de sus hijos. Con ´Aḍud al-Dawla (367/978-372/983) se inicia el período de fuerza y expansión, ya que pretende aunar las tres regiones divididas. En la tercera etapa, y con la nueva desintegración del poder, la dinastía sucumbe ante los selyuquíes.

En este mismo marco político nos interesa reflexionar sobre lo que ha marcado el devenir del Imperio: las relaciones entre el califa y su emir, luego rey (*malik*). Así, y como hemos mencionado al inicio del capítulo, la humillación y el mal trato de los buyíes a la suma autoridad del califa es la culminación de un proceso de debilitamiento del poder iniciado mucho antes[27]. Este debilitamiento del poder político iba acompañado de una pérdida de autoridad moral, mermada por las persecuciones religiosas (la emprendida por al-Ma`mūn contra los *ḥanbalíes* o por al-Mutawakkil contra los *muz´tazilíes,* por ejemplo). Aunque formalmente, como reproduce el texto de Hilāl al-Ṣābī`, el soberano buyí reconoce la autoridad califal, de hecho se convierte en la suprema autoridad del Imperio, consiguiendo que se invoque su nombre en las oraciones de los viernes tras la mención del califa:

[26] Joe L. Kraemer*, Humanism in the Renaissance of Islam....*, p.33.
[27] Por ejemplo, Tūzūn lideró la deposición de Al-Mutaqqī, a quien cegó durante el proceso de 333/994.

> Cuando terminó (el califa con la ceremonia de coronación) de ´Aḍud al-Dawla, le dijo a éste: -" Dios te ha elegido para nosotros y para los musulmanes. Te ha ordenado lo que te ha ordenado; te ha prohibido lo que te ha prohibido; y quedo libre ante Alá del resto. Levántate ante el nombre de Alá y acércate a mí". Así hizo. El Califa asió el mechón de cabello suelto y lo ató a la corona en un lugar preparado para esto[...]. Luego cogió una espada que se encontraba entre dos cojines enfundada en su vaina negra y adornada con plata, se la colocó, añadiéndola a la espada que figuraba previamente entre las vestiduras[28].

También Mas´ūdī nos transmite las continuas humillaciones a que es sometido el califa: Mu´izz al-Dawla destronó a al-Mustakfī en 334/944, al-Muṭī´ (334/946-363/974) es obligado a abdicar en favor de su hijo al-Ṭā`ī´ (363/974-381/991), quien a su vez fue despojado del poder por el buyí Bahā` al-Dawla en 381/991.

La irrupción de esta dinastía en la vida del Califato supone la consolidación de lo que Arkoun denomina la *desacralización del poder*[29]. Esta **desacralización del poder** no significa que hubiera una separación real entre poder religioso y secular, sino que "the relationship between emir and caliph, as it evolves in the Buyid age, parallels the arrangement in the Byzantine Empire, where the emperor was viewed as God's representative, enjoying a special relationship to the Church, and was crowned by the Patriarch of Constantinople"[30]. Un indicio de esta conjunción serán los títulos adoptados por los reyes buyíes, que culminan con la adopción por ´Aḍud al-Dawla del título dual de *´Aḍud al-Dawla* y *Tāŷ al-Milla* ("Brazo del Estado" y "Corona de la Religión Islámica"[31]). Esta relación poder-religión es la derivada de la mirada trascendente del hombre medieval sobre el mundo. En lo social, religión y poder se

---

[28] Hilāl al-Ṣābī`, *Rusūm Dār al-Jilāfa*. Bagdad, Maṭba´at al- Ānī, 1964, p.84.
[29] Mohammad Arkoun, *Contribution a l'Étude de l'Humanisme Arabe....,* p. 171.
[30] Joe.L. Kraemer*, op.cit.,* p. 39.
[31] La palabra *milla* es de origen arameo y originariamente significaba "palabra". En el Corán se utiliza con una connotación más estrictamente religiosa que *umma* (comunidad) para referirse a la comunidad religiosa del Islam. También designaba a otras comunidades religiosas. En el Imperio Otomano pasó a ser un término ténico para designar a aquellas sociedades que gozaban de cierta autonomía bajo la dirección de sus líderes político-religiosos (cf. Bernard. Lewis, *El lenguaje político del Islam.* Traducción de M. Lucini. Madrid, Taurus, 1990, p.71).

bifurcan ahora más que nunca, con la formación de las doctrinas de las distintas confesiones y sus respectivas movilizaciones. El califa de Bagdad se convertirá en una reminiscencia del pasado, desposeído de autoridad religiosa y temporal real.

La otra consecuencia importante será **la *persianización* de la corte,** como nos transmiten los textos[32]. Según Minorsky, la dominación buyí, junto con la de los samaníes en Jorasán y Transoxania, marcan el *intermezzo* iraní de la historia islámica[33]. Pareciera natural que esta dinastía de origen *daylamí* dejara traslucir la herencia cultural iraní en su gobierno. Los buyíes tenían en mente la restauración de la monarquía persa, quedándonos como testimonio una moneda de plata acuñada en Rayy en 351/962, donde el soberano Rukn al-Dawla es descrito como emperador persa y viste corona, con una inscripción en pahlevi que dice "que se incremente la gloria del rey de reyes"[34].

Mientras que Rukn al-Dawla reclama para sí el titulo de monarca, ´Aḍud al-Dawla supone el cenit de este proceso, con su ceremonia de investidura en 368/977: "When he appeared in Baghdad as a prince who had gained extraordinary military and political successes and, apart from that, as a ruler who was convinced of his descent from Ardashir I and Bahram V, everything that had happened so far in that city was put into the shade. A true Persian king of kings presented himself to the caliph who, from the emir's point of view, was nothing but a high priest decorated with the characteristics of kingship by subservient writers such as Mas´udi[35] and others. 'Adud al-Dawla's rule was not based on the sword alone, as was the case with other emirs and local rulers; it was the result of his royal descent and of divine decision"[36].

---

[32] Este tema ha sido ampliamente tratado por Wilferd Madelung, *The Assumption of the Title Shāhanshāh by the Būyids and the "Reign of Daylam (Dawlat al-Daylam)", JNES,* XXVIII (1969), *pp. 84-108; 168-183;* Heribert Busse, "The Revival of Persian Kinship under the Būyids". En D. S. Richards, *Islamic Civilization 950-1150*, London, Cassier, 1973. (Papers on Islamic History, III), pp.47-69.

[33] Vladimir Minorsky, *La domination des Dailamites*.., p.4; V. Minorsky, "Daylam…", p.190.

[34] Joe L. Kraemer*, Humanism in the Renaissance of Islam....*, p.44.

[35] La crónica del al Mas´ūdī llega únicamente hasta al-Muṭī´ (334/946-363/973), califa títere entre las manos de los buyíes.

[36] Heribert Busse, "The Revival of Persian Kinship….," pp. 62-63.

En el ámbito práctico, sin embargo, el reconocimiento de una instancia superior permitía a los soberanos buyíes evadir sus responsabilidades hacia *Ahl al-Bayt* (la Casa del Profeta) como seguidores chiíes, probablemente de la secta *zaydí*. Por otro lado, nunca impusieron la lengua persa al pueblo árabe y, al contrario, fomentaron la lengua y cultura árabes, conociendo Bagdad un florecimiento cultural y una explosión de las letras y las ciencias.

Al tiempo que se habla de florecimiento y decadencia, hay que decir que la vida social del Imperio dista de ser tranquila. El período se caracteriza por la influencia y fuerza económica de los oficiales del ejército, columna vertebral del Imperio, quienes son los principales beneficiarios, junto con la aristocracia civil conformada por burócratas y funcionarios, del modificado régimen de concesiones de tierras ( *iqṭā´)*.

Según el nuevo sistema, las antiguas concesiones para usufructo (*iqṭā´ al-istiglā*l) son sustituidas por concesiones en propiedad *(iqṭā´ al-tamlīk*) fomentando la formación de una aristocracia feudal de signo terrateniente de carácter más poderoso que la anterior burguesía y propietarios civiles, y fatal para la vida económica del Imperio.

La vida social de este período está marcada por **las agitaciones populares**[37] debidas a las luchas interconfesionales y de clase entre chiíes y sunníes, por el declive de la agricultura, base de la economía, y por la ruina del Estado y el descontento popular que: "Chez les désherités dominaient la détresse, la revolte ou l'évasion dans l'ascèse, tandis que les privilegiés se consacraient a la recherche febrile de la puissance, de la fortune et des jouissances"[38].

[37] Claude Cahen, "Mouvements Populaires", *Arabica* (1958), pp. 225-250; Claude Cahen, "Nomades et Sedentaires dans le Monde Musulman de Milieu du Moyen Age". En D. S Richards, *Islamic Civilzation 950-1150*..., pp. 93-104; Henri Laoust, "Les Agitations Religieuses a Baghdad aux IV et V siècles de l'Hégire". En D. S. Richards, *Islamic Civilizacion*.,*…,* pp. 169 y ss. ; Samhi Sabari, *Mouvements Populaires à Bagdad l'Époque ´Abbaside IXe-XIe siècles*. Paris, Adrien-Maisonneuve, 1981.

[38] Mohammad Arkoun, *Contribution a l'Étude de l'Humanisme Arabe...*, p. 170.

Kennedy describes la situación de la siguiente manera: “The history of the Buyid emirate of Baghdad was a catalogue of disasters. The financial problems which had plagued the alter ‘Abbaside were aggravated by the strife between Buyid princes and the war within the city between Sunnis and Shiis and Turks and Daylamis. Outside Baghdad, the countryside was increasingly under the control of Bedouin chiefs like the ‘Uqaylids of Jazira, or the Mazyadid chiefs of the Banu Asad in the Hillah area. Only when a strong ruler like ‘Adud al-Dawla (*amir* in Baghdad 367-72/978-83) could use the resources of Fars to sustain his rule in Baghdad was anything like peace and security established”[39]. El control central es fuerte en las ciudades, pero la rebelión se extiende fuera de este marco. En el campo abundan los ‘*ayyarūn* (errantes), grandes masas populares no integradas en la sociedad.

La **vida en *la polis***, de la que es ejemplo Bagdad[40], entra en profunda crisis. De un lado, las rivalidades religiosas marcan la convivencia. De otro, Bagdad inaugura un período de decadencia y abandono que va a continuar hasta alcanzar un estado ruinoso como nos lo describe al-Muqaddasī[41], del que tratará de sacarla Mu´izz al-Dawla en 350/ 961 y, tras él, ´Aḍud al-Dawla, quien emprende una amplia renovación de la ciudad:

> En este año (369/979), ´Aḍud al-Dawla ordenó la reconstrucción de las viviendas y zocos de Bagdad, que se encontraban en mal estado, unos por incendio y otros por su demolición, no restando de ellas más que un amasijo de tierra. Comenzó por ordenar la restauración de las mezquitas públicas, también en estado de máxima devastación, para lo que gastó inmensas sumas de dinero. Procedió primero a la demolición de lo que quedaba de los edificios, para reemplazarlos por sólidas

[39] Hugh N. Kennedy, “The ‘Abbaside Caliphate: A Historical Introduction”. En J. Astiany, *Abbaside Belles-Lettres.* Cambridge, Cambridge University Press, 1990. (The Cambridge History of Arabic Literature).

[40] Sobre Bagdad en este período ver Guy Le Strange, *Baghdad durning the Abbside Caliphate.* Oxford, Clarendon Press, 1924; Marius Canard, “Bagdad aux IVe siècle de l’Hégire (Xe Siecle de l’Ere Chrétienne), *Arabica*, IX (1962), 267-87; Robert Brunschvig, “Mu´tazilisme et Ash´arisme a Bagdad”, *Arabica,* IX (1962), pp. 345-56.

[41] Véase *Ahsanu-t-Taqasim fi Ma´rifat al-Aqalim.* Edición de G. S. A, Ranking y R. F. Azoo. 2ª ed, Frankfurt, Institute fur Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 1921. (Colección Islamic Geography, vol. XXX), p.120.

> construcciones, elevadas y bien decoradas. Ordenó que sus administradores, muecines, *imāmes* y recitadores coránicos fueran pagados regularmente y dispuso lo necesario para la manutención de aquellos foráneos o pobres que se refugiaran en las nuevas mezquitas. Todas estas cuestiones habían sido descuidadas en los últimos tiempos y nadie reparaba en ellas. Seguidamente, dispuso la reconstrucción de las mezquitas, también en terrible estado, situadas en los arrabales de Bagdad, poniéndolas de nuevo en funcionamiento. Tal tarea la puso en mano de profesionales capacitados, los cuales eran controlados por un inspector de los *´alíes*. Paralelamente obligó a los dueños de las propiedades que habían sido víctima de incendios y que se destruyeron durante los enfrentamientos a que reconstruyeran de la mejor manera posible tanto su estructura, como su terminado y decoración. Quien no pudiera hacer frente al gasto generado, podría adquirir un préstamo del Tesoro, que devolvería cuando sus circunstancias fueran más favorables. A aquel en quien no se confiara o estuviera ausente se le designó un albacea a quien se permitía tener acceso a la cantidad debida. Bagdad fue reconstruida y recobró su tradicional brillo[42].

Tras la desintegración del Imperio surgen otros centros donde se concentra el poder político y administrativo, tales como Jorasán, Alepo y El Cairo, que se convertirán en centros culturales de suma importancia, fuente de ulemas, filósofos y hombres de letras, aunque Bagdad seguirá siendo foco de una intensa actividad cultural.

De entre todos los temas, **la vida religiosa** merece mención aparte. El hecho de que los nuevos soberanos sean chiíes no implica en sí novedad alguna en la vida de una sociedad caracterizada por los continuos enfrentamientos interconfesionales, confesiones estas en pleno proceso formativo. Así, frente a un poder central sunní, se erigen incontables movimientos de contestación chiíes: los ismaelíes que se extienden en el Norte de África, el gobierno chií de los hamdaníes en Mosul y luego en *al-Šām* o Siria[43], los cármatas en

[42]Ibn Miskawayh, *Kitāb taŷārib al-umam*. Edición de H. F. Amendroz y D. S. Margoliouth. Oxford, Fox, Jones and Co. Kemp Hall Press, 1921 vol.V, pp.404-405.

[43] *Al-Šām:* " La zona izquierda", frente al Yaman, "la derecha", tomando como referencia la zona central de Arabia, revela un uso temprano del término *Bilād al-Šām* que abarcaba lo que en el siglo XX se vino a conocer como la Gran Siria, que incluía las modernas Siria, Líbano, Jordania,Israel, Cisjordania y las hoy provincias turcas de

Bahrein, los *zaydíes* en Yemen y los fatimíes en el Norte de África. Demográficamente, y aunque es difícil de precisar, el mapa confesional de la población actual no coincide con el de aquel momento[44]. Sí parece que Bagdad poseía una fuerte comunidad chiií concentrada esencialmente en el barrio de Karj. Por otro lado, los soberanos buyíes, aunque no fuerzan a la conversión, favorecen el chiísmo e impulsan toda una serie de actos religiosos que han perdurado hasta nuestros días[45], como la celebración de la *´Ašūrā`*, celebrada por primera vez en 352/963. Veamos como lo relata Ibn al-Aṯīr:

> El día diez de *muḥarram* de este año al-Mu´izz al-Dawla ordenó a la gente que cerrara sus tiendas, cesaran la actividad de compraventa en el zoco, y que salieran a llorar en las calles, vistiendo mantos de fieltro (*iqbāb*); que salieran las mujeres con sus cabellos sueltos, sus rostros ennegrecidos, sus ropas desgarradas; que las plañideras se pasearan y se flagelaran sus caras por la muerte de Ḥusayn bin ´Alī, que Alá los tenga en su gloria. La gente así hizo y los sunníes no pudieron impedirlo, debido al gran número de chiíes en la ciudad y a que el Sultán estaba de su parte[46].

---

Hatay (Iskandarūn), Gaziantep y Diarbakir (Diyār Bakr) (cf. H. Lammens- C. E. Bosworth, "Al-Šām", EI 2, vol. IX, pp. 261-273).

[44] Los chiíes eran normalmente minoritarios en los grandes centros urbanos a excepción de Qumm, Kufa, Kāšān y Rayy. Irán, Jorasán eran chiíes, a excepción de Nisapur y Sabzivār. Shiraz, Isfahán y el sureste de Irán era sunnníes, frente a Daylam, Ṭabaristān y Ŷurŷān; El oeste de Irán era una mezcla de ambas confesiones: sunnismo en Hamadān, frente al chiísmo extremista de las montañas. El norte de Iraq y Azerbaiyán dominaba la sunna, mientras que la mayor parte del sur iraquí a excepción de Basora era chií; En Siria, gran parte de la franja del desierto era ismaelí, mientras que Damasco seguía fiel a la sunna. En Egipto, a pesar de poseer un gobierno ismaelí, el pueblo seguía fiel a la sunna; en el Hiyaz y Yemen el chísmo era importante, aunque en aquel estaba siendo absorbido por el sunnismo. En el Golfo los cármatas eran muy importantes, pero también se hallaban importantes reductos de chiísmo duodecimano (cf. Moojan Momen**,** *An Introduction to Shi´i Islam. The History and Doctrines of Twelver Shi´ism*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1985, p.83).

[45] De entre estas iniciativas, la construcción de altares en las tumbas de los *imāmes* y la costumbre de peregrinar a ellas. La propaganda chií se llevaba a cabo mediante los *manāqib jān* o poetas que recitarían composiciones en honor a ´Alī y su familia (v. *ibíd*., p. 82).

[46] Ibn al-Aṯīr, *Al- ta´rīj al-kāmil* . (s.l y s.d.), vol. VII, p. 181.

Según Cahen: “Les Buwahides ont eu en vue n’a jamais été une persécution des Sunnites par les Shi’ites-ils avaient des uns et des autres dans leur armmais l’instauration d’une sorte de condominium ‘abbaside sh’ite, qui liberait ceux-ci de l’obligacion d´une certaine takiyya, et leur conferat, comme aux Sunnites, une organisation officielle: aux fond ils reprenaient du coté shi’ite ce qui avait été le revé de plusieurs ´Abbasides depuis al-Ma´mun”[47].

Debido a la gravedad de las confrontaciones entre los grupos sunníes de Bāb al-Baṣra y chiíes de al-Karj con motivo de las celebraciones religiosas, ´Aḍud al-Dawla hace prevalecer su visión pragmática y conciliadora y prohíbe las celebraciones con motivo de *´Ašūrā`* y *al-Gadīr*, y la actividad proselitista de los predicadores populares (*quṣṣāṣ*)[48].

En otro plano, y como hemos mencionado, la decadencia paulatina de la vida política y social del Imperio en descomposición contrasta con el florecimiento de las ciencia, las artes y las letras, capítulo este que merece atención aparte. Pero sigamos brevemente la historia de las dinastías que sirve al-Mutanabbī con su obra lírica.

### *1.2.2. Los hamdaníes*

En ninguna corte se sintió al-Mutanabbī tan cómodo como en la de Sayf al-Dawla[49]. En ella pasó nueve largos años, particularmente prolíficos, donde produjo bellísimas casidas. Por ello, la disnastía de los hamdaníes guarda un particular interés para nuestra investigación.

---

[47] “Buwayhides….”, p.1391.

[48] M. Kabir, *The Bawihid Dynasty of Baghdad…*., p.212.

[49] Marius Canard, *Histoire de la Dynastie des H´amdanides de Jazîra et de Syrie*. Argel, ‘La Typo-litho´-Carbonell, 1951; R. J.Bikhazi, *The Hamdanid Dynasty of Mesopotamia and North Syria.* Ann Arbor, University Microfilm International, 1984; Hugh N. Kennedy, “Nomads and Settled People in Bilād al-Shām in the 4th/9th and 5th/10th Centuries”. Actas del coloquio sobre *Bilād al-Šām fī l-´aṣr al-‘abbāsī,* Amán, Universidad Jordana, 1991.

Descendientes de la tribu beduina de los Banū Taglib, establecidos en la Alta Mesopotamia (al-*Ŷazīra*) desde época preislámica, constituían uno de los cinco grupos tribales que dominaban la región. Su poder fue utilizado por los abbasíes en el siglo IV/X en su lucha contra los cármatas del desierto.

Aunque se puede considerar al noble y valeroso Abū-l-Hayŷā` el fundador de la dinastía y del emirato de Mosul, serán sus dos hijos ʻAbd Allāh b. Ḥamdān, Nāṣir al-Dawla (317/924-358/969) y ʻAlī b. Ḥamdān, Sayf al-Dawla (333/945-356/967), los que hayan pasado a la memoria colectiva como ejemplo de gobernantes de sus sendos principados, a saber, Mosul y Alepo. Nāṣir al Dawla hereda una parte del emirato de su padre, aunque consigue expandirlo considerablemente. Sayf al-Dawla arrebata Alepo a los *ijšīdíes*[50] en 333/944 y hacia 336/947 se convierte en dueño de un Estado que comprende la Siria del norte y que, teóricamente, pertenece a Mosul.

La dinastía hamdaní, pese a su origen tribal y beduino, copió el sistema político abbasí y se apoyaron para gobernar en oficiales turcos. Mientras que Nāṣir al-Dawla ocupa la mayor parte de su gobierno en tratar de afianzar su autonomía frente al poder califal, será Sayf al-Dawla el que pase a la historia como ejemplo de virtud y protector del Islam frente a Bizancio.

Este idealizado retrato del príncipe hamdaní ha sido creado por la literatura, que se ha encargado de ensalzarlo y alabarlo, como nos transmite al-Ṯaʻālibī:

> Los hamdaníes son familia de reyes y príncipes, cuyos rostros irradian luz, su lengua se inclina a la pureza, sus manos a la generosidad y su intelecto a la ecuanimidad. Sayf al-Dawla es famoso por su señorío y por ser la joya más preciosa de la familia. Y es que ha sabido- que alcance la satisfacción divina - hacer de su reino un paraíso en nuestros días y pilar del Islam, debido a que es el protector de las fronteras y resuelve las cuestiones de manera sabia. En sus batallas contra los árabes rebeldes sabe limitar su poderío, desenmascarándolos, sometiendo su ferocidad y aspereza para proteger a sus súbditos de sus malos hábitos. Con sus algaradas en

[50] Dinastía fundada por Muḥammad b. Tugŷj al-Iŷšīdī en 323/935; v. A. S. Ehrenkreutz, ʻKāfūr", EI 2, vol. IV, pp.436-7.

las fronteras obtiene venganza de la opresión de los bizantinos, pone fin al mal que suponen y es motivo de mejora para el Islam[51].

Debido a la generalizada decadencia que asolaba a numerosas provincias del Imperio, Alepo vivía una difícil situación económica y social. No obstante, Sayf al-Dawla la convierte en un importante centro cultural, polo de atracción para intelectuales y entre ellos Alfarabi (al-Fārābī, m.339/950) y al-Mutannabbī (m.354/965). Poetas y hombres de letras lo convierten en la reencarnación del ideal árabe del *šayj* prestigioso de nobles hábitos, defensor del Islam y de la causa árabe, frente al enemigo Bizancio y a los árabes tribales (*a´rāb*) que desde el desierto amenazan la unidad interna.

Parece, no obstante, que esta versión no es tan exacta. Normalmente se divide este período en dos grandes épocas: la primera, que llega hasta la primera mitad del siglo IV/X, está marcada por el éxito tanto a nivel interno como externo. A partir del año 350/ 961-2, en que sufre serios reveses frente a los bizantinos, pierde gran parte de su territorio, llegando Alepo a ser asediada y arrasada en 351/962, lo que la convierte en vasalla temporal del enemigo.

Al tiempo, amenazan a su pueblo las rebeliones internas, la difícil situación económica y el acoso de las plagas. Estos y otros hechos impulsan a Ibn Ḥawqal [52]a someter a dura crítica la administración del monarca, quien deja un Estado muy debilitado a su sucesor, Sa´ad al-Dawla (356/967-381/991), a merced de los dos grandes poderes: bizantinos y fatimíes y de las rapiñas de las tribus del desierto hasta que Alepo sucumbe ante los fatimíes en 406/1015, y posteriormente se convierte en un Estado semiautónomo regido por otra familia de origen beduino, los *mirdāsíes*[53], en 414/1023.

---

[51] ´Abd al-Malik al-Ta´ālibī al-Nīsābūrī, *Yatīmat al-dahr fī šu´arā`al-´aṣr*. Damasco, al-Maṭaba´a al-Ḥanafiyya, (1887C.), 1304 H., vol. I, p.11.

[52] *Kitāb ṣūrat al-arḍ*. Edición de Edición de F. Sezgin., Frankfurt, Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 1992. (Colección Bibliotheca Geographorun Arabicorum), pp.177-178.

[53] Familia perteneciente a la tribu de Banū Kilāb.La dinastía fue fundada por Ṣāliḥ bin Mirdās. Véase S. Shamma, "Mirdās o Mirdāsides", EI 2, vol. IV, pp.117-125.

### *1.2.3. Los fatimíes*

Con el período fatimí se inicia una etapa de esplendor en las tierras egipcias[54]. Si bien nuestro poeta no llegó a Egipto en época fatimí, si lo hizo con el anterior gobierno de los *ijšīdíes*. Pero la dinastía fatimí tiene particular interés para nosotros, ya que sus miembros profesan la doctrina ismaelí, de la cual se desgaja el carmatismo, que se suele atribuir a al-Mutanabbī.

Más atrás en la historia, desde 254/868, Egipto conoce un gobierno independiente del poder central cuando su gobernador, Aḥmad b. Ṭūlūn (m.270/884), aprovecha el caos imperante en que vivía el Califato -que entonces traslada su capital a Samarra- declara un Estado independiente, que cubre no sólo Egipto sino también parte de Siria y Palestina y crea un ejército compuesto por turcos y nubios esclavos.

Aunque los abbasíes recuperan el control en 292/905, una nueva dinastía constituida por la familia *ijšīdí,* de origen iraní, gobierna de forma independiente entre 323/935-358/969. Desde 349/961 el poder real está en manos de un esclavo nubio, Kāfūr[55], a quien elogia y satiriza al-Mutanabbī.

Los fatimíes proceden de una rama del chiísmo ismaelí, de un tal ´Ubayd ‘Allāh, que anuncia al mundo que no sólo es descendiente de ´Alī y Fāṭima, a través del séptimo *Imām*, sino que es el *mahdī* (guía divino esperado). ´Ubayd ´Allāh comienza su labor de proselitismo en Siria, de donde es expulsado por los cármatas, al negarse a creer en sus pretensiones religiosas y políticas. Al-‘Uqayb (Ubayd?) se traslada a Ifrīqriyā (Túnez). Allí se hace con el poder y declara un Califato independiente en 297/910. En un movimiento expansionista, casi un siglo después, el ejército fatimí encabezado por Ŷawhar se hace finalmente con Egipto (358/969), adonde se

[54] Marius Canard, “Fāṭimids”, EI 2, vol. II, pp.850-864; Bernard Lewis, *The Origins of Ism´ilism. A Study of the Historical Background of the Fatimide Caliphate.* Cambridge, W. Heffer & Sons, 1940; Thierry Bianquis*, Damas et la Syrie sous al Domination fatimide 359-468/969-1076 JC. Essai d’Interpretation des Chroniques Arabes Mediévales*. Damas, IFEAD, 1989.

[55] V. *supra*, nota 49.

traslada el califa fatimí al-Mu´izz. Éste instala con su corte en Al-Qāhira (El Cairo), recién fundada junto a Fusṭāṭ.

Los fatimíes tenían pretensiones universalistas y su aparición en la vida del Imperio supone una verdadera revolución. El anuncio formal de un segundo Califato es una afrenta al poder central, la confirmación de su absoluta decadencia. Los fatimíes rivalizan políticamente con los buyíes por el control de la zona entre Egipto e Iraq. También se dan disensiones en el ámbito religioso, ya que se enfrentan con éstos por la expansión de su influencia entre la población. Este conflicto con Bagdad se ahonda cuando los selyuquíes toman Bagdad en 447/1050, ya que son sunníes extremos de tendencia *ḥanbalí.*

El gobierno de los fatimíes pone a prueba la capacidad de la confesión ismaelí para adaptarse y conseguir fundar y mantener un Estado. El Egipto fatimí será un ejemplo de buena administración y prosperidad económica, de convivencia interconfesional de una élite chií y un pueblo eminentemente sunní, que se ha islamizado lentamente, pero que se aferra a sus creencias. Aunque la política religiosa del gobierno pasa por distintas etapas, en general, la fe ismaelí permanece como creencia de la clase gobernante y El Cairo (Al-Qāhira)[56], junto con la recién inaugurada universidad de al-Azhar, como centro de educación en la nueva religión. Frente a ésta, Fusṭāṭ y el resto del país gozan de cierta libertad religiosa, excepto en tiempos de la persecución religiosa emprendida por al-Ḥakam (386/996-1021).

En el siglo IV/X, Fusṭāṭ es una ciudad próspera y floreciente, heredera de la anteriormente esplendorosa Bagdad, centro cultural , de educación y de actividad intelectual de enorme relevancia. Egipto había experimentado una lenta arabización, y en estos momentos encontramos una cultura árabe autóctona en proceso de expansión. Al-Muqaddasī en su descripción de la capital fatimí da fe de la vitalidad de la vida en esta ciudad:

---

[56] Régis Blachère, “La Fondation du Caire et la Renaissande de l’Humanisme Arabo-Islamique ou Ive Siecle,” Colloque International sur l’Histoire du Caire, El Cairo, General Egyptian Book Organization, 1969, pp.95-6; Ayman Fu`ād F. Sayyid, *La Capital de l’Egypte jusqu’a l’Epoque Fatimide: Al-Qahira et al-Fustat, Essai de Reconstruction Topographique.* Beirut, Franz Stainer, 1998.

> Ninguna capital puede rivalizar con ella en población, una población compuesta por importantes personajes y gentes de bien. Fusṭāṭ sorprende por su comercio, con maravillosos productos, por su nivel de vida, sus perfectos baños, y sus alcaicerías elegantes. No hay en el Islam mezquitas más frecuentadas, ni gentes mejor engalanadas, ni puertos con más embarcaciones que los suyos. Es más populosa que Nisapur, más majestuosa que Basora, más grande que Damasco. En ella abundan las comidas agradables, con deliciosas carnes, baratos dulces a base de plátano y dátiles frescos, abundantes verduras y hutab. El agua es ligera y el aire sano. Esta capital es fuente de ulemas. Sus inviernos son templados y sus habitantes prósperos y amantes de la paz, serviciales y sinceros, recitan correctamente El Corán y gustan de hacer el bien, su calidad de buenos creyentes es conocida en el mundo entero[57].

## 1.3. ENTRE EL CIELO Y LA TIERRA

Pretender ofrecer un panorama de la situación religiosa en este preciso momento de la historia entraña una gran dificultad[58]. De un lado, las diferentes confesiones religiosas musulmanas o sectas están en pleno período formativo, por otro, hacer una reconstrucción de las mismas a través de las fuentes requiere un esfuerzo interpretativo que exige al estudioso una amplia formación en el pensamiento y la cultura islámicos y sobre todo tratándose de sectas chiíes, cuyos textos son esotéricos y complejos. Además, los antiguos árabes escribían muchas veces movidos por simpatías o antipatías y, en numerosos casos, bajo la presión de un poder religioso o político.

---

[57] *Ahsanu-t-Taqasim...*,p.197.

[58] R. Caspar, *Traité de Théologie Musulmane*, vol. I. Rome, Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica, 1987; A. ´Abd al-Ḥamīd, *Dirāsāt fī-l-firaq wa-l-'aqā`id al-islāmiyya.* Bagdad, Ŷāmi´at al-Iršād, 1967; Mohammad Arkoun, "Introduction a la Pensée Islamique Classique". En M. Arkoun, *Essais sur la Pensée Islamique.* Paris, Maisonneuve, 1973.

Dice Adam Mez[59] que la distribución geográfica de las sectas en el siglo IV era muy diferente de la actual: Basora era sunní y Kufa chíi; Egipto y Siria eran sunníes ; Tiberíades, Nablusa y la mayor parte de Transjordania eran favorables al sunnismo; Arabia, salvando algunos centros urbanos, era chíí. Todo el Oriente, sin embargo, era sunní, con excepción de Qumm, conocido por su fanatismo chií. Persia era sunní excepto en las zonas lindando con Babilonia o con regiones árabes chiíes.

Es complicado para el hombre contemporáneo entender la evolución religiosa desde la muerte del Profeta. Numerosísimas sectas surgen, perecen en el camino, se funden con otras, y es que, según Ivanov: "For him (el musulmán de hace mil años), law, regulating every aspec of life, not only personal, and family, but also social and political, was inseparably connected with religion"[60]. Y, entre todas las cuestiones, la definitiva sería la dinástica.

Según Mohamed Á. Yabri, en este período lo que esta en juego es la orientación de lo que va a ser la propia cultura árabo-islámica. Los distintos grupos confesionales luchan por imponer su influencia política y su propia concepción del mundo: "Así pues, la aristocracia persa, utilizando su tradición religiosa y cultural zoroástrica, maniquea y mazdea, había emprendido una ofensiva ideológica global destinada a desacreditar la religión árabe para, de este modo, derrocar el poder y el Estado árabes. El joven Estado abbasí hizo frente a estos ataques promoviendo el movimiento *mu´tazilí*, haciendo suyas sus ideas y promocionando, a través de la traducción, la difusión de las obras científicas de los enemigos tradicionales de los persas (Bizancio y Grecia)"[61].

Aquí habría que preguntarse sobre la esencia de este conflicto, concebida como una forma de ver el mundo y concebir el más allá, o como el deseo de dominar e imponerse por la fuerza.

---

[59] Adam Mez, *op.cit.,* p.60. Véase la opinión de M.Moomen citada anteriormente (n.44). Sería interesante hacer una revisión documentada de esta cuestión para estudiar su evolución a través del tiempo.

[60] Wladimir Ivanov, *Early Shi´ite Mouvementes*. Bombay, Royal Asiatic Society, 1941, p.2.

[61] *El legado filosófico árabe: Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldún, lecturas contemporáneas.* Madrid, Trotta, 2001, p.50.

Parece que en la definición de las distintas sectas las circunstancias políticas han desempeñado un papel fundamental.

### *1.3.1. El sunnismo*

Hacia 950 ya existía un acuerdo tácito sobre lo que era la sunna del Islam aunque todavía estamos hablando de un período formativo, en el que existían agudas rivalidades entre escuelas legales y teológicas[62]. En ese sentido, el término no estaba generalizado. Opina M. Watt que: " By 950, despite these continuing rivalries, there was in actual practice a wide area of agreement. It was the matters falling within this area of agreement that gave stability to the intellectual structure. This wide agreement also coincides with a deep underlying loyalty to the community of Islam, a loyalty which seldom found expression, but which must have been a potent factor making for unity and homogeneity"[63]. Este debate entre escuelas y tendencias de lo más extremas entre sí viene marcado por dos hechos fundamentales: la influencia del saber traducido de otras culturas y los grandes acontecimientos históricos que marcan el devenir de las distintas corrientes.

Pero para situarnos debidamente, primero debemos hacer un breve resumen sobre la situación de la transmisión de saber religioso, básico para todo desarrollo posterior[64]. En primer lugar, la

---

[62] Henri Corbin, *Histoire de la Philosophie Islamique. Des Origienes jusqu´a la Mort d´Averroës.* Con la colaboración de Seyyd S. Nar y Osman Yahha. Paris, Gallimard, 1964. (Versión española: *Historia de la filosofía islámica*. Traducción de A. López, Mª Tabuyo y F. Torres Oliver. Madrid, Trotta, 1994); Abdurrahmân Badawi, *Histoire de la Philosophie en Islam.* 2 vols. Paris, Librairie Philosophique, 1972; Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought.* Edimburgo, The University Press,1973, pp. 279-318; George Makdisi, "The Sunnī Revival". En D. S. Richards, *Islamic Civilization*..., pp.155-168; Miguel Cruz Hernández , *Historia del pensamiento islámico*. 2 vols. Madrid, Alianza Editorial,1981; Joe L. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam*…pp.60-65; M. L. Young, John D. Latham y Robert B. Serjeant, *Religion, Learning and Science in the Abbaside Period,* Hampshire, Variorum, 1991. (The Cambridge History of Arabic Literature), pp.1-15 .

[63] Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*..., p.317.

[64] Véase Salvador Gómez Nogales, "Sunnī Theology". En M.J.L.Young, John Latham y Robert B. Serjeant, *Religion, Learning and Science...*, pp. 1-15 y P. W, Baxer, "Islamic Legal Literature*".*En *ibíd.* pp. 139-154.

recolección de la tradición de Profeta o hadiz (*ḥadīṯ)* parece haber finalizado hacia mediados del III/IX. Debido al volumen de hadices en circulación, no todos ellos de igual valor. Los *muḥaddiṯūn* o tradicionalistas habían hecho sus propias selecciones, entre las que se van a imponer seis libros por su autoridad, entre ellos el de Bujārī (m. 256/870) y Muslim (m. 261/875). A raíz de este esfuerzo de recolección y formación de lo que debía ser la *sunna* o "práctica generalizada", (concepto este de origen árabe y, por tanto, fácilmente adoptable por los creyentes árabes musulmanas), se desarrollan las escuelas legales[65].

Al principio estas escuelas surgen en distintas zonas por consenso de una mayoría, conforme a las tradiciones locales. Paulatinamente se transforman en escuelas vinculadas a un maestro. Las de Abū Ḥanīfa (m. 150/769) y su rival, Sufyān al-Ṯawrī (m.161/778), en Kufa. En Medina y Egipto dominó la escuela de Mālik b. Anas (m. 179/796) y al-Šāfi´ī (m. 204/820). En Siria, encontramos desde época omeya a los seguidores de al- Awzā´ī (m. 155/ 774). Otras escuelas atribuibles a maestros son la de Aḥmad b. Ḥanbal (d. 241/855) o la escuela *ẓāhirí* fundada por Dāwūd bin Jalaf (m. 267/884)[66].

El primero en desarrollar un método hermenéutico basado en los hadices y el Corán fue al-Šāfi´ī, por lo cual se sitúa en esta época, principios del III/IX, el surgimiento de las primeras escuelas *seguidoras de maestros.* Fue la sistematización de estudio de la *šarī´a* lo que permitió un acercamiento entre ellas. El hecho de cultivar una disciplina en común: *uṣūl al-fiqh* o *(*principios de la jurisprudencia) hace que vayan salvando diferencias y que para esta época sean cuatro las que prevalezcan, las mismas que han perdurado hasta nuestro días, a saber, la *ḥanafí* extendida en aquellos días en Bagdad, *la ḥanbailí, la mālkí* en Basora, el Magreb y Al-Andalus y *la šāfi´í* en ciertas partes de Oriente y promovida por los buyíes en Mesopotamia. La quinta, la *ẓāhiriyya* estaba extendida

[65] Para esta tensión entre escuelas doctrinales en esa época, véase Adonis (Adūnīs, ´Alī Aḥmad Saī´d), *Al-tābit wa-l-mutaḥwwil. Baḥt fī-l-ittbā´ wa-l-ibdā´´ ´inda al-´arab*. 4ª ed. Beirut, Dār al-´Awda, 1986 (1ª ed. 1977), vol. II, pp.13 y ss.

[66] Así resume el debate Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*..., pp. 260-261; E. Chaumont, " al-Šāfi´iyya", EI 2, vol. IX, pp.185-189;

en Mesopotamia e Irán. Este saber religioso se impartirá desde el siglo XI en una institución formalmente reconocida de la madraza *o madrasa.*

También desde la mitad del siglo III/ IX nos encontramos con que el principio rector de la organización de este saber, es decir, *taqlīd vs. iŷtihād*[67], ha adquirido su definición final. Por *taqlīd* entendemos la aceptación o sumisión a una autoridad, mientras que *iŷtihād* significaría una confrontación creativa con los textos de la Revelación.

A principios del siglo IV/X parece unánime la aceptación de que, una vez finalizada la resolución de los grandes problemas jurídicos a manos de los grandes alfaquíes, se cerraba la puerta del razonamiento independiente, lo que no implica que si se planteara un problema nuevo no se recurriera de nuevo al *iŷtihād*. Asimismo hay que advertir que los alfaquíes distinguían entre *iŷtihād muṭlaq* (el acto creativo por el cual los imāmes fundadores crean un corpus legal islámico) y el *iŷtihād fī-l-maḏhāb* (o desarrollo creativo de la ley en el seno de las grandes estructuras del *maḏhab* o escuela) Este último tipo, asociado con el *taqlīd*, será el que prevalezca en el tiempo[68]. Frente a estos principios rectores, la *bid´a* o innovación siempre será rechazable.

En el caso de la sunna, tras la formación y consolidación de este corpus legislativo y de la tradición, junto el de las distintas disciplinas que entran en estos ámbitos, muchos hablan de esclerosis del pensamiento religioso. A esto contesta Garcini: "Jusqu'au XIIIe siècle on observe plutôt une continuité des évolutions hormis dans certains domaines qui sont intrinsèquement ou accidentallement liés a la répétition. C'est le cas des sciences du hadith [...]. La théologie spéculative progressivement intégra des notions philosophiques dans son appareil conceptuel, mais sa

[67] N. Calder, "Taḳlīd", EI 2, vol. X, pp. 148-9; D. B. Macdonald, "Iǧtihād", EI 2, vol. III, pp.1052-3; M. Dasūqī, *Al- iŷtihād wa-l-taqlīd*. Qatar, Dār al-Ṯaqāfa, 1986; "Iŷtihād wa taqlīd," (Número especial), *Islamic Law and Society,* 3,2 (junio,1996); Un excelente resumen del estado de la cuestión viene recogido Jean Claude Garcin (*et al.*), *États, Societés et Cultures…*, vol. III, pp 185 -188.

[68] N Calder, "Taḳlīd...", p.148.

méfiance a l'égard de la philosophie, voire son opposition, la priva peut-être d'un possible renouveau"[69].

Esta consolidación de las escuelas no supone en absoluto el cese de la confrontación de la concepción sunní del Islam con las nuevas formas de pensamiento religiosas, que a menudo buscan un fin político, surgidas tanto dentro de la misma ortodoxia sunní del Islam como entre los innumerables grupos chiíes.

### *1.3.1.1. El kalām*

**El *kalām* (**la palabra) surge de la confrontación con la tradición helenística a mediados del siglo I/VII del Islam. El *kalām* tiene un segundo sentido de "teología racional y especulativa" y sus especialistas reciben el nombre de *mutakallimūn* o teólogos racionalistas. Parece que el *kalām*, como disciplina bien estructurada, surge en el Califato de Hārūn al-Rašīd (170/786-193/809), con los dos grandes *mutakallimíes*: Ibn al-Ḥakam (m. 180/795-200/815) y Ḍirār bin Al-`Amr (m. 200/815).

Aunque este autor es contemporáneo del fundador del *i´ztizāl*, el teólogo y asceta Wāṣil b. al-´Aṭā`[70] (m.131/948-9), ambos movimientos teológicos deben ser diferenciados, ya que este último conforma una escuela aparte de teología, con una serie de principios de los que partir para posterior elucubración, y por los cuales se consideraban a sí mismos escuela aparte. Sin embargo, ha existido cierta confusión entre ambos grupos y, en general, se ha considerado a la *mu´tazila* como un amplio grupo que abarca en su seno a todos aquellos dedicados al *kalām*.

[69] Jean Claude Garcin (*et al*.), *op.cit*., vol III,pp. 192-3.
[70] Sobre la discusión acerca del origen real del i*'tizāl*, ya que se duda de la personalidad del fundador, entre Wāṣil bin ´Aṭā` y su segundo, ´Amr b. ´Ubayd (m.144/761). V. *ibíd*., pp. 209-214.

El ***i´tizāl*** [71] surgió hacia mediados del siglo II/VIII, entre los denominados *mu´tazilūn* (o aquellos que se separan), a causa de una discusión teológica con el predicador al-Ḥasan al-Baṣrī (m.110/728), sobre si el musulmán pecador permanece o no en la comunidad. Los *mu´tazilūn* sostienen que el creyente se convierte en *fāsik*, es decir, situado en un rango intermediario.

El *i´tizāl* florece como movimiento intelectual en el período de Hārūn al-Rašīd y tiene como fundamento los cinco principios básicos conocidos de: *al tawḥīd* (o unidad divina, carente de atributos divinos), *´adl* (justicia divina, por la cual Dios no quiere más que hacer el bien), *al-wa´d wa –l-wa´īd (p*romesa de castigo *al pecador*); *al- manzila bayna al-manzilatayn* (la postura intermedia *del pecador*) y *al –`amr bi l-ma´rūf wa l-nahī´an al-munkar* (el mandato de hacer el bien y la prohibición de hacer el mal). A pesar de ello, el *i´tizāl* se caracterizó por la extrema diversidad doctrinal que, si bien generalmente distribuida según las dos grandes escuelas de Basora y Bagdad, sus estudiosos llegan a concepciones teológicas en algunos casos totalmente opuestas, como fue el caso del rechazo de al-Naẓẓām (m. 221/836) a la teoría atomística adoptada por su tío Abū-l-Hudayl (m. 227/841).

Esta falta de unanimidad y la contradicción interna son las características más relevantes del primer período del *i´tizāl*, hasta el último cuarto del siglo III/IX, considerado su época dorada, cuando al-Ma`mūn declara en 219/833 el Corán creado como dogma del Imperio e instaura la *miḥna* o inquisición contra los opositores, la cual durará hasta la retractación del califa al-Matawakkil en 234/848 y su adhesión a las doctrinas tradicionalistas.

La despolitización del *i´tizāl,* más su repliegue a los ámbitos académicos, es síntoma de la escasa popularidad de esta forma de pensamiento entre las masas. El período de plata *mu'tazilí* se extiende desde el fin del II/IX a mediados del V/XI tras la asunción de los selyuquíes. En este segundo período se da una maduración, con la constitución de verdaderas escuelas y de un sistema de pensamiento. La oposición entre ambas escuelas, la de

[71] Josef Van Ess, *Une Lecture a Rebours de l'Histoire de Mu'tazilism*. Paris, Geuthner, 1979; D.Guimaret, "Mu'tazila", EI 2, vol. VII, pp.785-795; George F. Hourani, "Islamic and Non-Islamic Origins of Mu´tazilite Ethical Rationalism", *IJMES*, 7 (1976), pp.59-87.

Basora y la de Bagdad, se torna más aguda que anteriormente, como nos ha dejado reflejado Abū Rašīd al-Nīsabūrī en su resumen de las confrontaciones entre ambas en su celebre A*l-masā`il fi-l-jilāf bayna al-baṣriyyīn wa-l-bagdādiyyīn*[72]. Los dos grandes *šayjs* van a ser al-Ŷubā´ī (m. 303/915) y su hijo Abū-l-Hāšim (m.321/933), quienes la convierten en la escuela de teología por excelencia. En nuestra época el *i´tizāl* penetra en el ámbito de la jurisprudencia, con los *ḥanafíes* Muṭahhar b. Sulaymān y Abū l-Ḥasan al-Karjī, (m. 340/952).

A pesar del predominio del *i´tizāl* en esta época y su clara influencia en numerosos hombres de letras e intelectuales, como los geógrafos Ibn Ḥawqal ( m. 376/981) y al-Muqaddasī (m. 385/990), o al-Tawḥīdī (m. 414/1023), la **teología o *kalām***, en su sentido más amplio, sigue siendo cultivada por los seguidores de Muḥammad bin Karrām bin Kullab (m.998-1100), cuya doctrina fue declarada por Maḥmūd al-Gazna oficial de su imperio y sus seguidores.

Parece que como escuela teológica es absorbida posteriormente por el ***aš´arismo***[73], cuya figura fundadora, Abū-l-Ḥasan al-Aš`ārī (m.324/935-6), trata de crear una síntesis entre la corriente tradicionalista y el *i´ztizāl.* Antiguo *mu´tazilí,* su obra a veces puede desorientar al especialista, y fue atacada por ambos extremos, e. d., *ḥanbalíes* y *mu´tazilíes*. A pesar de toda la oposición que enfrenta, el *aš´arismo* se conviene en escuela fundamental de las tierras arabófonas durante el periodo abbasí, y trata de penetrar en la escuela legal *šāfi´ī.* A mediados del siglo V/XI son perseguidos por los sultanes buyíes frente a la adopción formal que hacen de su credo los selyuquíes, recibiendo el apoyo oficial del gran ministro Niẓām al-Mulk (m.484-5/1092). A su vez, esta escuela se compromete oficialmente a ayudarles contra los fatimíes. Hasta principios del siglo VII/XIV, sus enseñanzas se identifican casi totalmente con la ortodoxia.

---

[72] Véase Abū Rašīd al-Nīsābūrī al-Mu'tazilī, *Al-masā`il fī- l-jilāf bayna al-baṣriyyīn wa-l-bagdādiyyīn.* Edición de M. Ziyāda y R. Al-Sayyid. Trípoli, Ma´had al-Inmā`al-'Arabī, 1977.

[73] Montgomery Watt, "Ash`ariyya", EI 2, vol.I, pp. 717-8; George Makdisi, "Ash´arī and the Ash´arites in Islamic Religious History". En George Makdisi, *Religion, Law and Learning in Classical Islam.* Hampshire, Vermont, Variorum, 1991, pp.37-48

### *1.3.1. 2. El ḥanbalismo*

**El *ḥanbalismo***[74] es una escuela legal y teológica, creada por Aḥmad bin Ḥanbal (m.241/855), que rechaza todo razonamiento en teología que no sea una interpretación de la letra (*ẓāhir*) del Corán y de la tradición por medio del razonamiento analógico (*qiyās*) y *de la* justa opinión (*ra`ī*) De igual manera recusa toda ciencia especulativa, incluyendo *al-kalām*.

El *ḥanbalismo* como escuela conoce un primer período, desde la reacción sunní de al-Matawakkil (232-47/947-61) hasta la llegada de los buyíes (334/945) (etapa formativa), en la que los dos hijos de Ibn Ḥanbal desempeñan un papel fundamental. Una segunda fase se extiende en el período buyí (334-447/945-1055), cuando encontramos una escuela activa, con un fuerte apoyo y dotada de un cuerpo doctrinal comparable al de las otras escuelas[75]. En el siglo IV/X el fin último de esta corriente es aunar a los musulmanes bajo un mismo credo y evitar los crecientes cismas, lo cual explica que todas sus profesiones de fe[76] se pronuncien radicalmente contra las distintas escuelas especulativas sunnitas y las sectas chiíes. Asimismo se dedican tratados de heresiografía a este sujeto, bajo las denominaciones de *Maqālāq al-islāmiyyīn; al-milal wa l-niḥal; al firaq*.

Quizás el más importante ideólogo de este siglo sea ´Ubayd Allāh bin Baṭṭa (m. 387/997), cuya profesión de fe (*Al-Ibāna al-sagīra*)[77] se convierte en un tratado de ideología *ḥanbalí*. Pero sus representantes son numerosos, como Abū ´Abd Allāh bin Ḥāmid (m.403/1012), del círculo del califa al-Qādir (m. 422/1031) y el sufí Abū-l-Ḥusayn bin Sam´ūn (m.387/997), cuyas enseñanzas son

---

[74] Henri Laoust, "Ḥanābila", EI 2, vol. III, pp.161-6; George Makdisi, *L'Islam Hanbalisant.* Paris, Geuthner, 1974; Un excelente resumen de este movimiento en nuestro período concreto lo ofrece Henri. Laoust en su introducción a *La Profession de Foi d´Ibn Baṭṭa..,op.cit.*

[75] La herencia de esta escuela ha llegado hasta nuestros días, particularmente a través del movimiento reformista de Ibn Taymiyya (m.728/1328), el wahabismo saudí y la salafiyya moderna.

[76] Ver *ibíd.* . pp.117-8.

[77] ´Ubayd Allāh bin Baṭṭa, *Al-ilbāna 'an šarī´a al-firqat al-nāŷiya wa muŷānabat al-firaq al-maḏmūma.* 2 vols. Beirut, Dār al Ŷīl*, 1988*

prohibidas por ´Aḍud al-Dawla para aminorar la crudeza de los enfrentamientos ínterconfesionales.

En el ámbito político, el *ḥanbalismo* es un potente factor movilizador de la población, y director de la lucha antichií en Bagdad en este siglo. A su doctrina recurre en 408/1017 al-Qādir (381/991-381/1031), quien, en un esfuerzo único y desesperado por frenar la influencia del chiísmo en la política en general y poner freno al desafío fatimí-ismaelí, prohíbe el debate teológico tanto chií como *mu´tazilí.* Asimismo obliga a los juristas *ḥanafíes* a retractarse de sus ideas *mu´tazilíes* públicamente. En 409/1018 el califa promulga un tratado sobre el Corán creado, amenazando de muerte a aquel que afirme lo contrario. De esta manera hace de la fe *ḥanbalí* el credo oficial del Estado. Según Kraemer; "This Sunni restoration was no doubt a symptom of the decline of the Buyid dynasty and signified a growing swell of support for Sunni traditionalism".[78]

### *1.3.1.3. El sufismo*

En este somero repaso de la vida religiosa del momento que nos concierne, no podemos olvidar el **sufismo**[79] **(***taṣawwuf*), que, aunque ciertos autores duden de su participación en la formación y desarrollo de la doctrina sunní[80] , tiene una importante presencia en la vida religiosa, social y política del Imperio. El sufismo, cuyos primeros rastros se remontan al siglo II/VII en Kufa, es un movimiento esotérico y ascético que busca a la unión del creyente en Dios.

Parece generalizada la afirmación de que el sufismo crece en ambiente sunní[81], debido, en gran parte, a la existencia de un

---

[78] *Humanism in the Renaissance of Islam*…, p.63.

[79] J. O. Hunwick, "Taṣawwuf", EI 2, vol. X, pp. 337-56; George C. Anawati y Louis Gardet, *Mystique Musulmane. Aspects et Tendances , Experiences et Techniques.* Paris, Librairie Philosophique, 1961; Arthur J. Arberry, *Le Soufism: La Mystique de l'Islam,* Paris, Le Mail, 1988; Claude Bounad, *Le Soufisme, al-Taṣawwuf et la Spiritualité Islamique*. Paris, Maisonneuve et Larose, 1991.

[80] Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*.…, p. 263.

[81] Véase *ibíd.*, p. 263; Henri Corbin, *Histoire de la Philosophie Islamique...*., pp. 268-269; Moojan Moomen, *An Introduction*..., pp.208 y ss ; Sobre el sufismo de carácter chií

imām mediador entre el creyente y Dios en el chiísmo. Sin entrar en debates doctrinales -dada la complejidad de esta doctrina que conoce numerosas formas y escuelas- no sólo debido al uso de un léxico especial, sino también de una técnica distinta, la lengua y estilo sufíes están imbuidos de un contenido gnóstico (*´irfān*) y una conciencia imaginativa.

El sufismo irradia en un principio desde la escuela de Bagdad, ejemplificada por Muḥāsibī (m.243/857), al-Ŷunayd (m.298/910) y al-Ḥallāŷ (m.309/922). Esta época se caracteriza por ser la de los grandes tratados de mística, como *Kitāb al-limā`* de Sarrāŷ (m. 378/988), *Kitāb al-ta´arruf de Kallabādī* (m.388/998) y *Qūṭ al-qulūb* de Abī Ṭālib al-Makkī (m.386/996). El movimiento lucha por imponerse, aunque encuentra la oposición de la autoridad política y de los ulemas literalistas, lo que culmina con la ejecución de al-Ḥallāŷ. En la práctica, parece que el sufismo, a causa de su popularidad, ha contribuido al arraigo de la doctrina sunní, si bien no todos los entregados a esta forma de religiosidad seguían sus ideales.

Como respuesta a la degradación de los tiempos y a los malos hábitos de los sufíes, al-Qušayrī (m.465/1072) se ve impulsado a escribir su *Risāla*, donde hace una exposición de la doctrina de las distintas *tarīqas* o escuelas y sus maestros, para guiar a los jóvenes al correcto camino pues:

> -"Sabed, Alá tenga misericordia de vosotros, que se han terminado la mayoría de los verdaderos seguidores de esta *ṭā`ifa* (grupo) y, en nuestros días, no queda de ella más que el rastro, como aquél que dijo:
>
> *En cuanto a mi tienda, ésta es como la vuestra*
> *pero las mujeres del barrio no son como la mía.*

---

remitirse a Henri Corbin, *Cuerpo espiritual y tierra celeste*. Traducción de A. C. Crespo. Madrid, Siruela, 1996; Henri Corbin, *El hombre de luz en el sufismo iranio*. Traducción de M. Tabuyo y A. López. Madrid, Siruela, 2000; Pierre Lory, *Alquimia y mística en el Islam*. Traducción de G. López Anguita. Madrid, Alquitara, 2005.

> El sufismo se ha visto invadido por una laxitud general. Más bien diría que se ha difuminado. Los *šayjs* bien guiados han pasado a la historia y son pocos los jóvenes que toman de verdad su vida y hechos como ejemplo."[82]

### *1.3.2. El chiísmo*

Con el éxito de la revolución abbasí el chiísmo (de *šī´at ´Alī* o "grupo de *´Alī*", de lo que se generó el término de *šī´a*) no ve satisfechas sus aspiraciones políticas y religiosas, sino que sigue sufriendo persecución[83]. Pero su fuerza movilizadora está lejos de haber perdido su energía y numerosas son las facciones que se van a aliar en nombre de la causa de *Ahl al-Bayt* (La Familia del Profeta) desafiando la autoridad central. Así nos lo manifiesta Abū Bakr al-Juwārizmī (m.383/993)[84] en una carta que envía a un grupo chií de Nisapur, testimonio único de la época, tras describir la persecución sufrida con los omeyas:

> Si deseas hablar mal de los abbasíes y verás que tienes -gracias a Alá- motivo para insultar, rememora sus actos asombrosos y no cesarás de relatar sus hechos. Cuando se recoge el tributo (*ŷībaya)* y el botín de guerra (*fay')*, ambos son distribuidos entre *daylamíes* y turcos, y entregados al magrebí o al farganí de turno. Si entrega su alma un *imām* de los *imāmes* de nuestra religión o un miembro de la casa del Profeta, nadie acude a sus funerales, ni se decora con escayola su tumba. Por contra, si muere un hediondo de ellos, o un jugador empedernido, un hombre ridículo o mal hallado, asisten a sus funerales hombres de bien y cadíes, y generales y gobernadores llenan la mezquita. Se considera musulmán a materialistas (*dahrī*) y

[82] ´Abd al-Karīm al-Qušayrī, *Al-risāla al-qušayriyya*. El Cairo, Maṭba´at al- Ḥassān, 1972, vol I, p.22.

[83] Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*…., pp.,271-278; E. Kohlberg, "From Imāmiyya to Ithnā 'Ashariyya", *BSOAS*, 39 (1976), pp.521-34.I; Jl. Kraemer, *Humanism in the Rennaissance of Islam…*, pp. 65-72; Henri Corbin, *Histoire de la Philosophie Islamique…*, pp.53 y ss.; K. L Howard, "Shī´ī Theological Literature". En , M. L. Young, John D. Latham y Robert B. Serjeant, *Religion, Learning and Science .....*, pp. 16-32; Wladimir Ivanov*, Early Shi´ite Mouvementes*…, *op.cit*; Arzina R. Lalani, *Early Shī´ī Thought. The Teachings of Imam Muḥammad al-Bāqir*. Londres, Nueva York, I. B. Tauris & The Institute of Ismaili Studies, 2000.

[84] Abū Bakr Muḥammad bin al -´Abbās al-Juwārizmī fue poeta y prosista chií de gran prestigio del siglo IV/X.

> sofistas, no parándose a considerar si estudian los textos filosóficos y maniqueístas. Sin embargo, asesinan a aquellos conocidos por su chiísmo y vierten la sangre de todo aquel que lleva el nombre de ´Alī […]. Las hazañas (a manos de los omeyas), con ser importantes y numerosas, horribles y atroces, son pequeñas y escasas comparadas con las de los abbasíes, quienes construyeron la ciudad de los poderosos y dilapidaron en el pecado y la diversión las riquezas de los musulmanes. Pensar que ellos – Alá los tenga en la buena senda- son los i*māme*s *mahdíes* y ortodoxos, los que juzgan con la verdad y con ella aplican la ley; la cual es base para la homilía que pronuncia el *šayj* los viernes y conforme a ella los fieles hacen su oración. Y si bien el chiísmo se ha reducido considerablemente en Jorasán y ha prácticamente desaparecido en el Hiyaz, en las dos ciudades sagradas, Siria, Kufa y Basora [85], la Ŷazīra, y las dos marcas con los bizantinos, en Al- Ŷabal [86] y al-Yagārayn, y si bien no queda un ministro o príncipe que no nos agreda, nosotros nos encomendamos a Aquel que nunca ha dejado de gobernar, al Juez que todavía aplica la justicia, al Gobernador que no acepta chantaje y no pide registro o documento, a Él Altísimo damos las gracias por la pureza de nuestro nacimiento [...] [87].

Tras la primera etapa de santos *imāmes*, discípulos y familiares, en 260/874 desaparece el duodécimo *imām* en (*al-gaybat al-sagīra*) y en 329/941 se inicia la gran ocultación (*al-gaybat al-kubrā*)**.** La gran ocultación marca un hecho decisivo en el desarrollo del chiísmo en este siglo, pues numerosos grupúsculos chiíes moderados se unen para formar lo que va a ser el gran movimiento del chiísmo duodecimano conocido en la literatura anterior como *imāmiyya*, considerado como el ortodoxo frente a la heterodoxia de ismaelíes y *zaydíes* por parte de algunos orientalistas[88]. Al tiempo, se inaugura la época de consolidación doctrinal.

---

[85] En el texto, al-´Irāqayn, nombre por el que eran conocidas estas dos ciudades (Yāqūt al-Ḥamawī al-Rūmī, *Mu´ŷam al-buldān*. Edición de M. A. al-Jānŷī. El Cairo, Maṭba´at al-Sa´āda, 1906, vol VI, p. 133).

[86] Al-Ŷabal abarza las distintas comarcas de al-Ŷibāl que, según Yāqūt al-Ḥamawī, se extendería desde Isfahán y Zanŷān hasta Hamadān, Qazwīn y Qarmīsīn (v. *ibíd,* vol. III, p. 44).

[87] *Rasā`il*. Estambul, Maṭba`at al-Ŷawā`ib, 1297(H.), p. 134 y 139.

[88] Esto es profundamente rechazado por Wladimir Ivanof en *Ismailis and Qarmatians*. Bombay, Royal Asiatic Society, 1940, p.2.

### *1.3.2.1. La formación de la imāmiyya o chiísmo duodecimano*

Según Kraemer[89], esta ocultación tiene una significación política especialmente importante para el protochiísmo, que podía ahora aceptar el poder buyí y seguir fiel a su religión. De la misma manera, al aceptar este hecho, el soberano buyí se veía libre de aceptar la permanencia del califa sunní en Bagdad sin verse obligado a reconocer en el trono a ninguno de la casa de los alíes. Numerosos van a ser los chiíes *imāmíe*s que van a ocupar cargos en la administración, para contrarrestar la influencia sunní.

La gran ruptura con la sunna no consiste en este hecho histórico, sino que se inició con la separación doctrinal de la sunna *('amma,* según ellos). Con ella, rechazaron a los tres primeros Califas Ortodoxos, (parte de la tradición de la sunna), en favor de su propia tradición, con un deseo claro de conformar una oposición secesionista de la tradicional *Umma* islámica.

La gran labor de los teólogos chiíes de esta época va a ser la elaboración del cuerpo doctrinal y teológico. Es la época de los autores de los grandes Libros Canónicos (*al-Kutub al –Arba´a*), como son el de Muḥammad bin Ya´qūb al-Kulīnī, o Kulaynī al-Rāzī (m.329/941) autor de *al-Kāfī, fī ´ilm al-dīn*; Abū Ŷa´far Muḥammad b. Bābūya (Bābawayh) al-Qummī llamado al-Ṣadūq (m.381/991), autor de *Man lā yaḥduru-hu-l-faqīh;* Nāṣir al-Dīn al-Ṭūsī (m.459/1067), quien escribe *Istibṣār* y *Tahd̲hīb al-aḥkām;*

Frente a un Ibn Bābawayh y un al-Kulīnī tradicionalistas, antagonistas del *kalām* y el *i´tizāl, s*e erige la interesante figura del al-Šayj al-Mufīd (m. 413/1022)[90], representante del chiísmo *mu´tazílí* que recluta sus adeptos desde la segunda mitad del III/IX. Al-Šayj al-Mufīd se considera a sí mismo un *mutakallim,* y se inclina a la

[89] J.l. Kraemer, *Humanism in the Rennaissence of Islam..*, p. 41.

[90] Sobre la relación *imāmismo-i´tizāl*, véase, Wilferd Madelung, *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*, Londres, Voriorum Reprints, 1985, capitulo VII.; Este aspecto está ampliamente tratado en las actas del coloquio dedicado a este personaje: Al-Mu`tamar al-´Ālamī bi-Munāsabat D̲ikr al-Alfiyya li Wafāt al-Šayj al-Mufīd. Qumm, 1992.

escuela bagdadí más que a la de Basora. Aunque adopta numerosos principios *mu´tazilíes*, el gran teólogo chiií hace una clara distinción entre chiísmo *e i´tizāl* y discute en sus obras los puntos conflictivos, como asegurar que la razón requiere necesariamente la Revelación. Un alumno destacado suyo será al-Šarīf al-Murtaḍā o *´Alam al-a´lām* (m.436/1044), que seguirá el sistema de exégesis coránica *mu´tazilí,* aunque sigue a su maestro a la hora de hacer una clara distinción entre aquellos puntos objetos del credo chií irrebatible: el *imāmismo*, la condena de sus adversarios o el castigo de los pecadores.

### *1.3.2.2. El ismaelismo*

Este grupo toma su denominación de Ismā´īl, quien, según sus seguidores, debía ser el sucesor del sexto *imām* Ŷa´far al-Ṣadīq (m.147/765) en vez de Mūsā al-Qāsim[91]. También se llama *sab´iyya* o septimanos y, desde su aparición tras la muerte de Ŷa´far hasta finales del siglo II/IX, este movimiento permaneció clandestino y dotado de un aparato jerárquico a la cabeza del cual se situaba el *imām* escondido, Una serie de misioneros o *du´āt* eran los encargados de actuar en el exterior.

El gran cisma del ismaelismo se produce en 286/899, cuando Ḥamdān bin Qarmaṭ y ´Abdān se niegan a reconocer al califa famití ´Ubayd Allāh al-Mahdī (m. 322/934) como cabeza del movimiento. En el mismo año, Abū Sa´īd al-Ḥasan al-Ŷannābī, el misionero de la secta secreta conocida como cármata, establece un estado en Bahrein. Poco después- como ya mencionamos- ‘Ubayd Allāh se declara *mahdī* y funda en 297/910 un Estado en Ifriqīya, Túnez, y en 358/969 se anexiona Egipto.

[91] Wilferd Madelung, “Isma´īliyya”, EI 2, vol.IV, pp.203-204; Henri Corbin, *Tiempo cíclico y gnosis ismailí*. Traducción de M. Tabuyo y A. López. Madrid, Biblioteca Nueva, 2003 (Colección Taxila); Farhat Daftari, *The Ismā´īlīs: Their History and Doctrines*. Cambridge, Cambridge University Press, 1990; Farhat Daftari*, Ismailis in Medieval Muslim Societies*. Londres, Nueva York, I. B. Tauris & The Institute of Ismaili Studies, 2005.

A pesar de estos éxitos en el ámbito político, el ismaelismo seguirá siendo un movimiento secreto, que trata de penetrar en la clases poderosas, especialmente la de los secretarios. Durante todo este período van a proseguir con su labor propagandística en numerosos puntos, como Jorasán, donde son muy activos, Rayy, Tabaristán, Azerbaiyán e Isfahán, por ejemplo.

Mientras tanto, los cármatas asentados en Bahrein lanzan expediciones de pillaje sobre las caravanas de peregrinos, llegando a atacar a La Meca en 317/931 y violar la santidad de la Ka´ba. Hacia la mitad del IV/X, este movimiento sufre un revés cuando el joven persa denominado Zakariyyā` pretende ser Muḥammad bin Isma´īl , suponiendo esto el retorno del *mahdī*, y mostrándose la falsedad de sus pretensiones. Desde entonces, especialmente tras la muerte de al-Ŷannābī (301/913), el movimiento cármata se torna más moderado.

Estas dos corrientes nunca van a unirse, a pesar de intentos de acercamiento desde la sede califal de El Cairo con el califa al-Mu´izz (341/953-364/975). Sí cabe asegurar que durante el reinado de Mu'izz al-Dawla había un *d*ā´ī ismaelí en cada localidad de Mesopotamia y sus libros eran difundidos.[92] Hasta al–Qādir (m. 421/1031) ambos grupos participan en alianzas y confrontaciones con el poder central, además de permanentes ataques a ciudades y caravanas. Hacia el fin del siglo IV/X la influencia ismaelí sigue siendo creciente. El levantamiento de Bagdad en 384/1003 fue bajo la consigna profatimí: *"¡Yā Ḥākim, yā Manṣūr!"*.

En general, y sin que podamos entrar en grandes detalles,[93]la doctrina *i*smael*í* es una doctrina gnóstica, una teosofía, donde la filosofía constituye una fase iniciática. Al término del período oscuro, que finaliza a fines del III/IX, presenciamos una explosión de obras doctrinales sistematizadoras, provistas de un lenguaje filosófico, como las de Abū Ya´qūb al-Siŷistānī (m. IV/X), o Abū Ḥātim al-Rāzī (m.322/933). La enciclopedia de los *Ijwān al-*

[92] Sería interesante la realización de un estudio sobre la presencia ismaelí en el mismo Estado buyí y su significación política.
[93] V. Henri Corbin, *Histoire de la Philosophie Islamique....*, pp.110-51.

*Ṣafā*`o Hermanos de la Pureza parece tener su origen en un tratado unificador y propagandístico de sus ideas[94].

### *1.3.2.3. El zaydismo*

Se atribuye el origen del *zaydismo*[95] al nieto de al-Ḥusayn, Zayd bin ´Alī (m.221/740), quien se rebela contra los omeyas. Según su doctrina, el poder corresponde a los descendientes de Fāṭima, pero cualquier hombre con cualidades que lo reclame puede ejercerlo. Se diría que trata de conciliar entre el chiísmo en sus reivindicaciones legitimistas y la sunna, al reconocer el *imāmato* de Abū Bakr y ´Umar.

En esta época, los *zaydíes* logran fundar un Estado en la zona del Mar Caspio y otro en el Yemen. A raíz de esta división geográfica surgen dos escuelas religiosas, la de Nāṣiriyya en el Caspio a manos e al-Nāṣir li-l-Ḥaqq al-Utruš (m.304/917) y en el Yemen la *qāsimiyya*, que debe su nombre a al-Qāsim bin Ibrāhīm al-Rassī (m. 246/860). Es curioso que estas sectas llevarán a cabo una labor proselitista comparable a la de los fatimíes de Egipto, pese a haber permanecido aisladas del resto del mundo musulmán y confinadas a sus pequeños estados.

### *1.3.3. .Los jāriŷíes*

Por último mencionar que el movimiento jāriŷí no tiene mayor presencia en esta época, estando presentes en zonas alejadas como Ḥadramawt, Azerbaiyán y Omán. Los grupos denominados *jawāriŷ* en las fuentes históricas suelen ser grupúsculos rebeldes carentes de ideología política real.

---

[94] *Ibíd.*, pp.109-111.
[95] Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*…, pp162-6; 272-4.

## II

***¡Sabe-hermano mío –¡Que Alá nos asista con su espíritu! – que todas las ciencias son nobles y su adquisición motivo de gloria para la persona, su conocimiento es luz para su corazón, camino que seguir, vida para sus espíritus, cura para sus corazones y despertar del sueño de la necedad y de la ignorancia [...]. Se dice que algunas ciencias son más nobles, mejores y más elevadas. La más noble de las ciencias y el saber más elevado es aquel que alcanzan los intelectuales encargados del conocimiento de Alá, la grandeza de su elogio, el conocimiento de las virtudes del monoteísmo y sus atributos divinos.***

**(Ijwān al-Ṣafā`, *Al –'ulūm al-nāmūsiyya ...*,vol. IV, p. 45)**

# *CAPÍTULO II: HUMANISMO EN EL SIGLO IV/X*

## 2.1. LA VIDA CULTURAL EN EL IMPERIO

La primera generación de la dinastía buyí apenas si comprende la lengua árabe y, con todo, pronto va a asumir y potenciar la cultura árabe. Aunque Bagdad sigue brillando con luz propia, la principal característica de esta época es la **descentralización de la actividad cultural e intelectual** en las distintas provincias del Imperio.

Las cortes de Ispahán, Rayy, Shiraz, Bujara, El Cairo y Alepo se convierten en puntos de atracción para los intelectuales en su peregrinación de aprendizaje y trabajo. Los *kuttāb* (secretarios) y visires van a desempeñar un papel fundamental en el patrocinio de las letras y las ciencias. Visires buyíes tales como Ibn al-´Amīd (m. 360/970), al-Ṣāḥib bin al-´Abbād (m.385/995), al-Muhallabī (m.352/963) o Ibn Sa´dān (375/986)[96] encabezan importantes círculos intelectuales[97]. El mismo Ibn al-´Abbād era un teólogo, poeta y prosista de gran renombre e Ibn al-´Amīd un destacado hombre de letras.

La vida cultural discurría en estos círculos intelectuales, en forma de *maŷlis* (o sesión) donde se debate sobre lo divino y lo humano. En este siglo todavía no se ha creado una institución propiamente dicha para la enseñanza del saber[98], pues la madraza

[96] Las sesiones del visir Ibn Sa´dān nos han sido transmitidas por Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, A*l-imtā` wa-l- mu`ānasa.* Edición de A. Amīn y A. al-Zayn. Beirut: al-Maktaba al-´Aṣriyya, 1953. (La 1ª ed. fue publicada en El Cairo, Maktabat Laŷnat al-Ta`līf wa l-Tarŷama wa–l-Našr, 1939-1944).

[97] Este tema ha sido estudiado en profundidad por Joel L. *Kraemer en Philosophy in the Renaissance of Islam: Abu Sulayman Al-Sijistani and his Circle*. Leiden, Brill Academic Publishers, 1987. (Studies in Islamic Culture and History, vol.8).

[98] Munir-ud-Din, Ahmed, *Muslim Education and the Scholars Social Status up to the 5th Century Muslim Era (11th Century Christian Era) in the Light of Ta´rikh Baghdad.* Zurich, 1968; Aḥmad Shalaby, *History of Muslim Education*. Beirut, al-Kaššāf, 1954; Arthur Stanley Tritton, *Materials on Muslim Education in the Middle Ages.* Londres, Luzac, 1957.

o escuela se crea, como fuera dicho, en período selyuquí para la difusión de la doctrina sunní. Las ciencias religiosas, tales como tradición (hadiz o *hadīṯ*) y jurisprudencia (f*iqh)* se adquirían en las mezquitas, principalmente. Los *maŷālis* o sesiones patrocinadas por príncipes y funcionarios que tenían lugar en sus palacios eran muy importantes, también las reuniones informales entre intelectuales en los baños, zocos y bajo las puertas de la ciudad[99].

Gracias a la asimilación de los textos traducidos de otras culturas, y más específicamente del saber griego, los horizontes de esta actividad intelectual se amplían considerablemente. El saber sale de las mezquitas y se comienza a hacer una distinción entre saber religioso (´i*lm*) y profano (*ma´rifa*), que se adquiere por un esfuerzo personal. Progresivamente se va haciendo una reestructuración, en la que tendrán cabida las nuevas ciencias.

A manera de ejemplo, Abū ‘Abd Allāh al-Juwārizmī (m. 384/993) en su *Mafātīḥ al-´ulūm*[100] hace una clasificación de las ciencias entre autóctonas (jurisprudencia, teología, gramática, arte secretarial, poesía y métrica) e importadas (filosofía, música, lógica, matemáticas, ingeniería, astrología, química y mecánica) y se pronuncia en favor de la compatibilidad de todos estos saberes.

Esta somera división del saber entre tradicional y extranjero, nos da una idea parcial del estado de la evolución del saber en este momento. La división de Alfarabi funde todas las ciencias y hace una división aristotélica de: 1. La propedéutica del saber que abarcaba las ciencias lingüísticas (gramática, sintaxis, escritura, lectura y poesía), lógica, matemáticas (aritmética, geometría, óptica, astronomía, música, tecnología y mecánica) e historia; 2. La filosofía, a saber, la física y la metafísica; 3. Saberes de la praxis humana: la , política, la ética, la jurisprudencia (fiqh) y *kalām*[101].

Una vez mas hay que resaltar que el siglo IV/X nos sirve de partida como corte transversal en un momento de evolución, pero el origen de esta ramificación del saber se inicia ya en el siglo III/IX. Aunque no sólo hay que hablar de una ramificación del saber sino de

[99] Munir-ud-Din Ahmed, *Muslim Education*..., pp.112 y ss.
[100] Abū Bakr al-Juwārizmī. *Mafātīḥ al-´ulūm*. Leiden, Brill, 1968.
[101] *Iḥṣā` al´-ulūm,* Edición de ‘U. Amīn. El Cairo, Maktabat al-Anŷlū al-Miṣriyya, 1968.

una nacionalización del mismo. Como hemos visto, la misma teología (*kalām*) ha redefinir su método de análisis tras el impacto de la filosofía griega. Asimismo la retórica y la gramática, saberes tradicionales y tradicionalistas por antonomasia, deben adaptarse a los nuevos tiempos y someterse al **dominio de la razón,** que no sólo es un arma en manos del filósofo, sino que invade todos los ámbitos del conocimiento. Por ello, cuando hablamos de este siglo debemos hablar como **del siglo de la razón**. El lenguaje filosófico invade todos los ámbitos, incluso el de la poesía, con un Abū Tammām (m. 231/845-6) que pretende hacer del razonamiento dialéctico una figura retórica.

Cuando el árabe recibe todo este legado griego, lo absorbe siguiendo sus propias pautas culturales, adaptándolo a su particular visión del mundo. Según Yabri, los antiguos árabes hacen de la analogía la forma de razonamiento por antonomasia. Los gramáticos, alfaquíes y teólogos la utilizan en su ingente labor científica y con ella se sientan las bases de la cultura árabe. Según esta forma de razonamiento "siempre encontraremos un término conocido, o *in praesentia*, en correlación analógica con otro desconocido, o *in absentia*"[102].

Esta forma de saber esta íntimamente relacionada con las características de la polis buyí, donde se da preeminencia a la palabra y a la lógica de la verdad debido a que "la nécessité de transcendre les oppositions, de surmonter les fanatismes, l'emporte ainsi aux yeux d'une élite nombreuse, soutenue par les dirigeants les plus éclairés, sur l'adhesion passive aux solutions dogmatiques. C'est le but essentiel, avons-nous deja dit, des anthologies et c'est le voeu souvent reaffirmé par tous ceux qui sont touchés par la conviction philosophique. Devant l'échec spectaculaire de l'Umma telle que le Prophète en a défini les bases et la vocation, ces intellectuels réagissaient, en somme, en membres solidaires d'une cité ménacée"[103].

La razón en la cultura islámica se va a convertir en un método de conocimiento complementario al Corán y a la tradición o

[102] *El Legado filosófico árabe*..., p.26
[103] Mohammad Arkoun, *Contribution a l'Étude*..., p.193

sunna, lo cual permitirá el desarrollo de todas las ramas del saber, que van surgiendo necesariamente. El estudio de la lengua y de la literatura nace como ramas auxiliares en el estudio del Corán. También a su sombra aparece una retórica codificada de origen autóctono, pero en parte influida por la filosofía griega. La razón modela, tiene una función decisiva en la conformación de estas disciplinas, pero hemos de entenderla en su contexto: se trata de una razón analógica, hija de su cultura, sometida a la influencia de todo aquel crisol de culturas que subyacen en el Imperio: se trata de **la razón árabe**, que tan rico legado cultural deja a las generaciones futuras.

## 2.2. HUMANISMO Y RENACIMIENTO DEL ISLAM

Esta preeminencia de la razón y la asimilación del legado de los antiguos produjo una explosión de la teología, las ciencias y las letras y ha impulsado a algunos orientalistas a hablar de humanismo en el siglo IV/X y de Renacimiento del Islam. El primero en aludir a un renacimiento es Adam Mez en su famosa obra ya mencionada[104], claramente inspirado en el concepto de Renacimiento occidental. Sin embargo, Mez no intenta explicar cómo se podría trasladar este concepto occidental a una cultura donde no se da un renacimiento de lo antiguo, sino un momento brillante de la civilización islámica, caracterizado por una intensa producción cultural[105].

Massignon le atribuye las características siguientes: “Le caractère très particulier de cette Renaissance est son aspect à la fois sceptique et gnostique; dû à un amalgame des traditions naturistes et magiques du vieux terroir chaldéen fecondé par les sacrifices aux astres avec la philosophie initiatique des derniers adeptes néoplatoniciens de l’école d’Edesse; et à la présence, dans

[104] Adam Mez, *The Renaissance of Islam...op.cit*.

[105] Joe L. Kraemer analiza las dimensiones de este término y su correcta aplicación en *Humanism in the Renaissance of Islam...*, pp. 1-5; El primero en hacer notar la relación entre la idea de Adam Mez y el concepto de Renacimiento en Jacob Burckhardt es S. D. Goitein en “Changes in the Middle East (950-1150)”. En D. S. Richards *Islamic Civilization*..., pp.20-21.

les grandes villes de plus en plus industralisées, Kufa, Basra, Bagdad, Ispahan, Rayy, Nishapur, Damas, Le Caire, de compagnonages groupant les artisans sous le signe d'initiations révolutionnaires se disant shi´ites"[106].

Intrínsecamente ligado a este concepto, aunque quizás mas fácilmente aplicable a nuestro período en cuestión, es el de humanismo [107]. También aquí se trata de la traducción a la civilización árabe de un tipo de movimiento intelectual surgido durante nuestro Renacimiento, cuando reinan unas condiciones socio-políticas concretas que empujan al intelectual del momento a trabajar por la recuperación del legado greco-latino, consciente de la labor de revitalización que hacían. El humanista renacentista tenía una formación en las distintas ramas del saber tal y como figuraba en el *curriculum* heredado de Aristóteles, dividido en el *trivium* (gramática, retórica y dialéctica) y el *quadrivium* (geometría, aritmética, astronomía y música) y ya utilizado en época medieval.

Entre las características de la época, que según estos autores permiten hablar de humanismo, cuentan una fuerte conciencia individualista[108], el secularismo, la existencia de un ideal humano filosófico-político y el cosmopolitismo de la polis por excelencia, Bagdad, bajo gobierno buyí.

Pese al atractivo inherente a este tipo de planteamientos, una vez más, los estudiosos formados en Occidente pretenden imponer unos clichés a un fenómeno ideológico-cultural totalmente extraño. Más que hablar de humanismo y de condiciones para su aparición, hablemos de un humanismo arabo-islámico. Decimos árabe porque el idioma de comunicación es el árabe, pero en este movimiento participan todos los pueblos islamizados de variado origen. Cuando afirmamos su islamismo no queremos excluir a aquellos que, no siendo musulmanes, también ponen su grano de

[106] *La Passion d´al-Hallāj ...,* vol I., p.240.

[107] Joe L., Kraemer, *op.cit*., *...*, pp.6-30 ; Joe L. Kraemer, "Humanism in the Renaissance of Islam: a Preliminary Study", *JAOS,* (1984), pp.135-64; Mohammad Arkoun: *Pour un Humanisme Vécu*...,pp.364-366.

[108] Shlomo D. Goitein ha hestudiado con detenimiento la cuestión del individualismo en la cultura árabe: "Individualism and Conformity in Classical Islam". En A. Banani y S. Vryonis, *Individualism and Conformity in Classical Islam*. Wiesvadem, Otto Harrossowitz, 1975, pp. 3-17.

arena, como es el caso de los filósofos cristianos Yaḥyā b. Azdī (m.365/975) y Abū Bišr Mattā bin Yūnus (m. 328/940) y la comunidad de los sabeos de Harrán (Ḥarrān), cuya contribución a la cultura árabe medieval en el campo de la filosofía, la ciencia y la literatura es de incalculable valor. De entre ellos cabe destacar al astrónomo al-Battānī (m. 317/929) y al físico e historiador Sinān bin Ṯābit (363*/973),* a Abū Isḥāq al-Ṣābī` (m.384/994) y a su nieto Hilāl bin Ibrāhīm al-Ṣābī`(m. fines siglo V H./XI C.), que fueron historiadores y literatos. Asimismo destacaremos la figura del físico mazdeo ´Alī bin al-´Abbās al-Maŷūsī (372/982).

Bien es sabido que esta adopción del legado de los antiguos (y aquí no sólo se trata del griego, sino también de las obras traducidas del persa, del indio o del siríaco), impulsan la ampliación de las ramas del saber y el surgimiento de un tipo de intelectual de sólida y extensa formación que a menudo se dedica a más de una ciencia, tales como un Ibn Miskawayh (m. 421/1030), quien cultiva la filosofía, la historia, la poesía y que en los últimos días de su vida se entrega a las ciencias naturales. Igualmente significativo es el caso del gran médico y filósofo Avicena (m.421/1030), quien nos ha dejado una voluminosa obra que abarca casi todas las ciencias cultivadas en la época.

Este sabio humanista, de diferente especie, siente una atracción especial por la razón, por su valor intrínseco como forma de conocimiento y como forma de comunicación entre la gente. En una época caracterizada por la violencia, los golpes de Estado, las confabulaciones y traiciones, domina en la mente de este hombre enciclopédico el deseo de la libre confrontación e influencia mutua. No se trata de secularismo, como afirma Kraemer[109]. La mente del hombre árabe medieval esta lejos de ser secular, sino más bien, hondamente imbuida de religiosidad. Incluso la concepción de filósofos entregados a la vocación racionalista, como Alfarabi, obedece a una representación religiosa del mundo.

Más que de secularización preferiríamos hablar de universalización del saber, de sincretismo liberal representado en las obras de un Avicena y de un Alfarabi. En el ámbito personal,

[109] En *Humanism in the Renaissance of Islam...*, p. 14.

podríamos ejemplificar esta actitud con la fuerte amistad que unía al poeta chií al-Šarīf al–Rāḍī (m. 406/1016)[110] con Abū Isḥāq al-Ṣābī`, como viene reflejado en sus cartas.

Este ideal de sabio humanista, el cual crea un ideal humano mezcla de *imām*, sabio y filósofo y que, según Alfarabi, debe ser el encargado de regir la *polis,* choca con la mezquina realidad de los enfrentamientos agresivos, de los antagonismos sociales y religiosos extremistas. Este mismo sabio solía llevar un estilo de vida contradictorio con ideas: "Chancellery secretary, tutor, poet, historian, the courtier espoused the educational goals and cultural aspirations of the enlightened and the literary, while sharing in the life style of the men of power he served"[111]. Más aún, dice con amargura al-Tawḥīdī: "Todo lo que oigo y veo prueba que las costumbres extendidas entre categorías sociales como los militares, *kuttāb*, propietarios terratenientes y gentes de bien y de las ciencias (se han degradado). Los tiempos son tales que ya no es posible describirlas ni ser totalmente consciente de lo que ha ocurrido. Lo que más me deja atónito es que estas malas costumbres se están extendiendo progresivamente'[112]. Más que calificar esta actitud de individualista, debemos contextualizarla en el marco de la desintegración del poder califal y la lucha por el poder, de la fragmentación de la sociedad en numerosos grupúsculos seguidores de otras tantas sectas, en la decadencia económica y moral y en la marginalización de los sectores menos favorecidos de la sociedad.

En un ambiente de libre confrontación y gracias al favor de las dinastías reinantes y de sus ministros del saber (aunque también lo utilizaban para su propia propaganda) hay que ver la figura de este humanista islamo-árabe que ve en la razón y en el saber universal una herramienta común a toda la humanidad y la única forma de poder salvar su civilización, consciente de su poder e influencia en la sociedad.

[110] V. *infra* n. 171.
[111] *Ibíd*., p. 20.
[112] *Al-imtā´ wa l-mu`ānasa...*., p.62

## 2.3. HABLANDO DE *ŠU´ŪBIYYA*

Aunque vehículo de cultura por excelencia, el árabe está lejos de ser la única lengua utilizada en la producción escrita. El persa comienza a hacerse presente, en proceso de revitalización. Quizás por ello, la confrontación entre árabes originarios y de adopción, sigue haciendo correr tinta de la pluma de los intelectuales.

Como es sabido, la palabra *šu´ūbiyya*[113] tiene su origen en la aleya coránica que reza: "Oh hombres ¡ Os hemos creado de un hombre y una mujer. Os hemos hecho grupos (*šu´ūb*) y tribus (*qabā`il*)..."[114] La interpretación de la misma ha sido objeto de debate, pero generalmente se interpretó que dichas tribus se referían a la población árabe y, por consiguiente, los *šu´ūb* debían significar los *´aŷam* o extranjeros.

El estudio de este fenómeno afronta una dificultad metodológica: de las fuentes sólo conservamos aquellas de naturaleza anti *šu´ūbí*, por lo cual la reconstrucción del litigio debe hacerse por deducción desde un único punto de vista. Al igual que el texto que tenemos en nuestras manos, las defensas que nos han dejado al Ŷāḥiz (m.255/868-9) en *Kitāb* al *bayān wa-l-tabyīn* e Ibn Qutayba (m.276/889) en *Kitāb al-´arab* están basadas en la estructura de vicios y virtudes (*manāqib wa maṯālib*) de las naciones respectivas y un recuento y refutación de los motivos de ataques a los árabes.

Según S. Enderwitz, el peligro de la *šu´ūbiyya* radicaba no en su antiarabismo, sino en el escepticismo que provoca entre la gente educada: "The seeds of the concept of free thinking (*zandaka*)

---

[113] Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*. Londres, Geroge Allen & Unwin, 1967, pp.137 – 163; Sami A. Hanna y George H, Gardner, "Al-Shu´ūbiyyah Up-dated. A Study of the 20th Century Revival of an Eighth Century Concept", *Summa*, XX (1963), 3, pp.335-351; Roy P.Mottahedeh, "The Shu´ûbîyah Controversy and the Social History of Early Islamic Iran", *IJMES*, 7(1976), pp 161-182; S. Enderwith, "al-Shu´ūbiyya", EI 2, vol. IX, pp.513-6; H. T. Norris, "Shu´ūbiyyah in Arabic Literature". En J. Ashtiany, *Abbaside Belles-Lettres...*, pp. 31-45.

[114] Corán, 49:13.

[115]sown in the preislamic culture in 'Irak, showed not only Manichean tendencies but began to manifest itself as an anti-moral, frivolous and cynical attitude *(muŷūn)"*[116]*.*

El movimiento reivindicativo de total igualdad social de los musulmanes surge desde el inicio, pero crece con fuerza en la época abbasí. No son los persas los únicos impulsores, sino que en el mismo participan siríacos, nabateos y turcos. Para justificar su fuerza en el seno de la sociedad árabe, se suele aludir a una lucha por la igualdad de carácter étnico y político, pero con Mottahedeh pensamos que no se trataría tanto de un movimiento político-social, que normalmente sería acusado de herético (lo cual no es el caso), sino de un movimiento cultural, de una controversia literaria utilizada ocasionalmente por movimientos políticos con un toque étnico o regional: "In any case, most shu´ubi and anti-shu´ubi polemic was concerned not with activist Islamic movements, like the 'Abbaside *da´wa*; rather, it was concerned with points of honor and dishonor in the customs and past of the Arabs and of the peoples they had conquered"[117].

Curiosamente, los defensores a ultranza de la civilización árabe son a menudo de origen persa, como el teólogo y autor de *adab*, Ibn Qutayba, al-Tawḥīdī o el prolífico prosista Badī´ al-Zamān al-Hamadānī (m.398/968), rival de al-Juwārizmī, y que nos ha dejado una carta en defensa de los árabes y de su religión frente a los persas y el chiísmo[118].

Esta identificación cultura-religión nos habla de algo más profundo: del debate imperante sobre lo que debía ser la cultura árabe. Frente a una concepción restringida al-Tawḥīdī e Ibn Qutayba la conciben como una cultura universal, abierta a todos. La lengua árabe sería un vehículo de comunicación, y lo principal no es hablar

---

[115] Este tema, sus raíces y dimensión socio-política merecería un profundo estudio. Ver, ´Abd al-Amīr al-A´sam, *Tā`rīj Ibn al-Riwāndī al-Mulḥid*. Beirut, Dār al-Āfāq al-Ŷadīda, 1975; F. C. De Bois, "Zindīq", EI 2, vol. XI, pp.510-3.

[116] S. Enderwith, "al-Shu´ūbiyya" ...,, p.515.

[117] "The Shu´ubiya Controversy …", p.162.

[118] Muḥammad ´A. al- Zuhayrī, *Al-adab fī ẓill Banū Buwayh.* El Cairo, Maṭba´at al-Amān, 1943, p.109.

de supremacía o inferioridad, sino de que esta civilización, aún procediendo del desierto, ha sabido usar la razón para superarse y abrirse al mundo. Es el hombre frente a la rudeza de la naturaleza:

> (Los árabes) con sus palabras no hacen sino animar a que se haga el bien, se proteja al vecino, se sea generoso y se emprendan acciones loables. Cada árabe ha concluido esto gracias a su raciocinio, lo ha deducido con su sagaz pensamiento. Este no ha aprendido y se ha cultivado, sino que posee maneras innatas e intelectos perspicaces. Por eso os digo que los árabes son el pueblo más inteligente, al poseer recto entendimiento, equilibrio mental, pensamiento acertado e inteligencia clarividente[119].

## 2.4. LA FILOSOFÍA

Debido a la influencia que ejerce la filosofía en el resto de las ramas del saber, merece mención aparte[120]. Pero qué entender por filosofía es una cuestión que quizás no esté resuelta entre los especialistas.

Mientras que Henri Corbin engloba bajo el término de filosofía islámica corrientes tan dispares como la teología chií duodecimana, la ismaelí, la teología sunní, que comprende *i´tizāl* y *aš´arismo*, los filósofos helenizantes, la mística o la filosofía de las ciencias de la naturaleza, Miguel Cruz Hernández prefiere hablar de pensamiento islámico y Abdurrahmân Badawi divide su trabajo en filosofía y teología. Mohamed Á. Yabri se refiere con el término *Legado filosófico* a la tradición filosófica helenizante[121].

---

[119] A*l-imtā` wa-l- mu`ānasa...,* vol I, pp. 72-73.

[120] Henri Corbin, *Histoire de la Philosophie Islamique, op.cit.* ; Abdurrahmân Badawi, *Histoire de la Philosophie en Islam....op.cit.;* Miguel Cruz Hernández, *Historia del pensamiento islámico...op.cit*.; Mohamed Ábed Yabri: *El Legado filosófico árabe*, *op.cit.*

[121] Afirma Mohamed Á. Yabri: "La filosofía islámica consiste en un conjunto de lecturas independientes entre sí, de otra filosofía: la griega, cuyo material cognitivo fue instrumentalizado al servicio de objetivos ideológicos discordantes con los de los griegos " (*ibíd*., p. 43).

Los mismos términos *falsafa* y *falāsifa*, o filosofía y filósofos, reflejan una traducción literal. Según H. Corbin[122], la distinción entre filosofía y teología se remonta en Occidente a la escolástica medieval, ya que supone una secularización de la actividad especulativa, cosa impensable en el Islam. Es bien sabido que la ingente labor de la *Bayt al-Ḥikma* o Casa de la Sabiduría bajo el gobierno de al-Ma`mūn (198/813-218/833) supone una revolución en la vida cultural del Imperio. La civilización islámica, ya de por sí surgida de la aglutinación de elementos de los más diversos orígenes, se ve ahora obligada a afrontar un desafío intelectual al conocer con profundidad el acervo cultural foráneo.

De este choque nace la figura del filósofo al estilo griego, bebedor de sus fuentes y que trata de dar respuestas racionalmente estructuradas a las grandes cuestiones contemporáneas. Pero la figura de este filósofo medieval posee una mirada esencialmente medieval del mundo. Y es que lo divino y lo humano están intrínsicamente ligados, incluso la Ley o Š*arī´a* debe encontrar un lugar en esta construcción del mundo.

A menudo los filósofos poseen una formación humanista, además de religiosa: el *mu´tazilí* al-Kindī (Alkindi) (270-783), profundizó en la filosofía, la lógica, las matemáticas, las ciencias naturales, la astrología y la música; Alfarabi era médico y había estudiado lógica, música, filosofía, matemáticas, música y ciencias, amplitud de saber que, como dijimos, también caracterizó a Avicena.

Estos grandes sabios y teóricos trataban, por medio de la herramienta de la filosofía, de responder a la crisis existencial y cultural planteada por la formación y desintegración del Imperio, en el momento en que todos los sectores de la sociedad pretendían decidir su destino. Para ello no dudaron en utilizar todo el bagaje heredado de los griegos, hecho en sí que deja poco lugar para la innovación: “Los filósofos musulmanes centraron su actividad en una problemática especulativa concreta, que generalmente se designa con la expresión ‘conciliación entre razón y tradición’. Dicha labor conciliadora -que comienza con los *mu´tazilíes* y su principio “la

[122] *Histoire de la Philosophie Islamique...*, pp. 7-8.

razón antes que el saber transmitido", y con la escuela filosófica oriental, de la que Avicena constituye el punto culminante- se convirtió en un esfuerzo incesante por integrar la estructura del pensamiento científico (griego) en la estructura del pensamiento religioso (islámico), considerando que el primero representa el punto de vista racional, científico, en torno al universo y al hombre, mientras que el segundo representa la *Verdad* y la identidad cultural"[123].

Esta mirada esencialmente medieval de los filósofos árabes es lo que puede explicar que la filosofía no prosperara después de Averroes como ciencia meramente especulativa a la manera occidental, sino que, a la postre, se haya tratado de una serie de esfuerzos individuales realizados en momentos concretos. Alfarabi construye su ciudad ideal[124] para contrarrestar la creciente división interna en el seno del Imperio, no sólo de origen político, sino religioso, social y cultural. En cambio, Avicena monta con su filosofía espiritualista de corte oriental los cimientos para la fundación de un espiritualismo gnóstico oscurantista que, según Yabri, tiene la "mayor trascendencia en el retroceso del pensamiento árabo-islámico, en el que el racionalismo aperturista, abanderado por los *mu´tazilíes* y cuyo punto culminante es Alfarabi, fue abandonado en pro de un irracionalismo oscurantista y letal que Algazel, al-Gazālī, (m.505/1111), Suhwardī (m.587/1191) y otros no hicieron sino universalizar"[125].

Este debate nos devuelve una vez mas a la eterna cuestión de nuestra mirada esencialmente occidental y moderna sobre una serie de fenómenos que se nos escapan y que pretendemos encorsetar en categorías predefinida. Habría que preguntarse:¿tuvo la filosofía en el Islam la misma dimensión que en Occidente, o ha sido un escalón más en la evolución del pensamiento en esta religión? Parecería más bien que la respuesta está en la afirmación de esta última pregunta.

---

[123] Mohamed Ábed Yabri, *op.cit*., pp. 42-43.
[124] V. Miriam Galston, *Politics and Excellence,The Political Philosophy of Alfarabi*. Princenton, Princenton University Press, 1990.
[125] *Op. cit*., p.209.

Otro aspecto que debemos señalar es que en este siglo de la razón, no hay rama del saber o de la actividad intelectual que el árabe del siglo IV/X no haya penetrado. La misma **retórica** [126], aparecida en un principio como una materia desordenada y asistemática, cae bajo los efectos de la lógica y retórica griegas. Qudāma b. Ŷa`far (m. 337/948) escribe su tratado *Naqd al-ši`ir*[127], primera sistematización de una poética árabe[128].

Desde la otra orilla, los filósofos comienzan a interesarse por la teoría literaria[129]. Alfarabi traduce y arabiza en su *Risāla fī qawānīn ṣinā`at al-šì´r*, aduciendo que la poesía es un modo de conocimiento, paralelo a la filosofía, como forma de imitación de la naturaleza y rama de la lógica, con una concepción espiritual de lo que debe ser dicha imitación: la imitación de la interioridad de las cosas (*bāṭin*) no de las apariencias:

> Según los antiguos, el pilar de la poesía –y, al tiempo, su esencia- es que el verso constituya un dicho compuesto de palabras con las que se imita la realidad, y que esté dividido en partes que son pronunciadas en tiempos iguales. El resto de los elementos no son esenciales y vitales para la poesía, sino que contribuyen a que sea más perfecta. Sin embargo, la base principal de la poesía es la imitación y la comprensión de aquello que ha sido imitado, mientras que la métrica ocupa un segundo lugar[130].

---

[126] Amjad Trabulsi, *La Critique Poétique des Arabes jusqu´au Ve siécle de l´Hégire (XIe siécle de J.C.).* Damasco, Institut Français de Damas, 1955; Šawqī Ḍayf, *Al-balāga, taṭawwur wa ta`rīj.* El Cairo, Dār al-Ma´ārif, 1965; Iḥsān ´Abbās, *Ta`rīj al-naqd al-´arabī ´inda-l-´arab: nadq al-ši´r (min al qarn al-ṯānī ḥattà l-qarn al-ṯāmin al- hiŷrī).* Beirut, Dār al-Amāna, 1971.

[127] Qudāma bin Ŷa´far al-Kātib al-Bagdādī fue funcionario con al-Wāṯiq (289/902-295/906), pero pudo dedicarse a su principal vocación: la filología y la crítica. Su principal obra es *Naqd al-ší´r* (Edición e introducción de S.A. Bonebakker. Leiden, 1956).

[128] Véase *infra* apartado3.3.

[129] ´Isām Qasabŷī, *Naẓariyyat al-muḥākā fī l-naqd al-´arabī al-qadīm.* Damasco: Dār al-Qalam al-´Arabī, 1970; O.B.Hardison, "The Place of Averroes Commentary on the Poetics in the History of Medieval Criticism ". En J.L.Lievsay, *Medieval and Renaissance Studies.* Durham, N.C. Duke University Press, 1970, pp. 60-64; Sobre la dualidad gramática-lógica, ver el excelente artículo de M. Mahdi, "Language and Logic in Classical Islam". En G. E. von Grunebum, *Logic in Classical Islamic Culture.*. Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1970, pp. 51-83.

[130] Ŷawāmi´ *al-ší´r.* Edición de M. S. Sālim. El Cairo: Maṭābi´ al-Ahrām 1971, pp. 172-173.

Para Avicena, continuador de la concepción aristotélica de Alfarabi, la esencia de la poesía es la imaginación para que llegue al alma de las personas. La prosa, empero, ha de llegar al intelecto. La teoría aviceniana se aproxima más a lo que es la esencia de la poesía tradicional árabe, con imitación de la apariencia de las cosas para lograr el disfrute de la imaginación.

Esta dimensión filosófica en el estudio de la poesía no tuvo continuidad en la retórica árabe y, más que estudiar su aplicación a la propia poesía, nos interesa como una demostración más de lo que es un rasgo característico de esta época: la inmersión de la razón en todos los campos del saber, la interferencia mutua de las distintas ramas y el saber enciclopédico de estos insignes humanistas.

## III

***Decían: Al principio el poeta gozaba de mayor prestigio que el orador, debido a que la poesía era necesaria para inmortalizar las virtudes (de la tribu), oponerse a las otras en contienda y protegerla. Debido al respeto que su poeta infundía entre las demás tribus y temiendo por su misma persona y por su propia gente, nadie osaba arremeter contra su tribu. Cuando (los poetas) comenzaron a lucrarse con (la poesía), hicieron de ésta una forma de vida y apuntaron a ella como un fin en sí mismo que realmente adoptaron, la oratoria la superó (en prestigio).***

**(Ibn Rašīq, A*l- ´umda...,* vol. I, p.182)**

# *CAPÍTULO III: LA POESÍA FRENTE A LA PROSA*

Esta breve y parcial exposición de la vida cultural en el siglo IV/X nos muestra que la prosa[131] ha llegado a convertirse en un instrumento flexible, con el que expresar los más recónditos ámbitos del saber: filosofía, teología, jurisprudencia, historia, genealogía... Todas estas ciencias, nuevas o adquiridas se manifiestan en una prosa elegante, sabia y bien adaptada a los nuevos tiempos.

Si nos ceñimos al ámbito de la expresión literaria, vemos que la prosa se ha convertido en un fuerte rival de la lírica. Pero, mientras la poesía pareciera haber alcanzado los límites de sus posibilidades expresivas, la prosa sigue ofreciendo un campo fértil para que el literato vuelque sus posibilidades de expresión, bien sea en forma de oratoria, epístola, *adab* o *maqāma,* original invención de este siglo.[132]Por ello, una mirada contrastada de ambos géneros nos hace entender mejor la función y las posibilidades expresivas de la lírica en este siglo, así como su naturaleza: siempre a caballo entre el arte y el oficio.

---

[131] Sobre la prosa literaria, véase Francesco Gabrieli, *La literatura árabe.* Buenos Aires, Losada, 1971, pp.159-184; Šawqī Ḍayf, *´Aṣr al-duwwal wa-l-imārāt: al-Ŷazīra al-´Arabiyya, al-´Irāq, Īrān*. 4ª ed. El Cairo, Dār al-Ma´ārif, 1996, pp. 201-230/430-478; Šawqī Ḍayf, *´Aṣr al-duwwal wa-l-imārāt: al-Šām*. 3ª ed. El Cairo, Dār al-Ma´ārif, 1995, pp. 295-350; Šawqī Ḍayf*, ´Aṣr al-duwwal wa-l-imārāt: Miṣr.* 3ª ed. El Cairo, Dār al-Ma´ārif, 1995,pp.400-489; Aḥlām al-Za´īm, *Qirā`āt fī l- adab al-´abbāsī: al-ḥaraka al-naṯriyya*. Damasco, Maṭba´at al-Ittiḥād, 1990-1991; Mahmud Sobh, *Historia de la literatura árabe clásica*. Madrid, Cátedra, 2002, pp.631-671.

[132] Nos vamos a limitar a la prosa escrita. En esta época existía una literatura oral, paralela; por ejemplo gran cantidad de fábulas circulaban oralmente de origen indio, persa o árabe, de las cuales algunas deben haber quedado incorporadas a la literatura escrita. También encontramos numerosas traducciones de narraciones foráneas **[**Stefan Leder y HilaryHilpatrick ofrecen una interesante bibliografía al respecto en "Classical Arabic Prose Literature. A reserchers Sketch Map", *JAL*, XXIII (1992), pp.14-15**]**.

## 3.1. LA PROSA

En una civilización dominada inicialmente por la oralidad, como es la árabe, la prosa ocupaba un segundo lugar con respecto a la poesía, como indica Ibn Rašīq en el texto introductorio a este capítulo. Progresivamente el orador cobrará mayor importancia, bien sea en el ámbito religioso o en el político y militar, en las arengas a los ejércitos antes de combate.

En época abbasí, cuando la civilización árabe se enriquece con la aportación de otras culturas mediante las traducciones, la prosa literaria se enriquece. La primera gran figura que se suele citar es Ibn al-Muqaffa´(m. 139/757), iniciador del género *adab* que nos dejó una serie de obras de naturaleza didáctica en el seno de la corte. Su impulsor: el genial al-Ŷāḥiẓ (m. 255/869).

En el siglo IV/X la prosa conoce su mayor auge y esplendor. Esta prosa, sin embargo, había evolucionado considerablemente desde el ideal de belleza de al-Ŷāḥiẓ, basado en la concreción y concisión[133], para convertirse en una prosa rimada (*saŷ´*), el súmmum del manierismo alambicado.

El género de la prosa no es nuevo en literatura árabe. Siempre ligado a su condición oral, parece que ya desde época *ŷāhilí* era utilizado por los sacerdotes paganos para conjurar males. Asevera al-Ŷāḥiẓ que: "Los augures árabes a los que acudía la mayoría de gente durante la *Ŷāhiliyya* se decía que gozaban de poderes adivinatorios y de la presencia de un *ŷinn* (genio), como Hāzī Ŷuhayna, Šiqq, Suṭayḥ, ´Uzzā, Salima y otros. Hacían sus augurios y pronunciaban sus sentencias en prosa rimada"[134]. Esta tendencia a la prosa rimada sería continuada por los oradores en época islámica.

Cuando la prosa comienza a ser fijada por escrito y prolifera en época abbasí, con la creación de los distintos géneros, gana en complejidad, sofisticación e influencia de otras lenguas y culturas. En

[133] Véase *Al-bayān wa l-tabyīn*. Edición de Fawzī ´Aṭwī. Beirut, Dār al- Ba´ṯ, (s.d.), pp. 67 y ss.
[134] *Ibíd.* P. 155.

el siglo IV/X más concretamente, los funcionarios de la corte ponen en boga al- *inšā`,* o arte adornado de escribir, que se caracteriza principalmente por el uso de frases equilibradas en longitud y de la prosa rimada o *saý´*[135]*.*

El resultado es un tipo de escritura barroca, cuyo desciframiento entraña una extrema dificultad, pues la forma domina sobre el fondo, pero el nuevo estilo hace furor en los medios literarios, invadiendo no sólo la correspondencia oficial, sino las epístolas personales, como las de al-Juwārizmī (m. 383/993)[136], las obras de *adab* , entre ellas, *Yatīmat al-dahr* de al-Ṯa´ālībī (m. 429/1038)[137] o *Al-baṣā`ir wa l-ḏajā`ir* de al-Tawḥīdī (m. 421/ 1030)[138], y la recién inventada *maqāma*.

Los manuales de literatura clásica viene haciendo desde antiguo una división entre poesía y prosa: la poesía lanza su estertor en este siglo con una última vuelta de tuerca manierista de la tradición clásica heredada de época preislámica, mientras que la prosa está en plena expansión.

Será Kilito, en su genial estudio sobre el género de la *maqāma*, el primero en hacer un análisis cruzado de ambas manifestaciones: poesía y prosa. En su opinión, por primera vez poesía y prosa son equiparables tanto a nivel formal como de contenido (en su manifestación de prosa ornada capaz de acoger todos los géneros poéticos). La poesía, en época abbasí, ha perdido su función social: el poeta se ha convertido en un mero profesional de la mendicidad, mientras que su antigua función ha sido reemplazada por los hadices, ahora utilizados para defender una u otra posición política: “Avec les Modernes, une discontinuité apparaît dans la fonction de la poésie, dans l´image du poėte et dans l´art poétique. La place plus importante occupée par l ´écrit, la promotion du secrétaire d´administration (*kâtib*) et la constitution de disciplines ayant chacune un objet bien déterminé, tout cela va créer une situation inédite, caractérisée par une nouvelle répartition du savoir. Alors, que le

[135] Así es descrito por Mahmud Sobh (*Historia de la literatura*..., p.637).
[136] Véanse *supra* la nota 84.
[137] Véase *infra* nota 154.
[138] *V. infra* en este mismo capítulo.

poėte “ancien” avait le quasi-monopole de la parole, le poėte moderne se voit concurrencé par l´historien, le juriste, le traditionniste, le commentateur, le théologien, le polémiste, etc. Au milieu de cette polyphonie, la poésie ne fait plus entendre qu´une voix faible et timide”[139].

Es cierto que virtuosos del género epistolar, como fueron los *kuttāb* Abū l-Faḍl bin al-´Amīd (m. 359/969) y al-Ṣāḥib bin al-´Abbād (m. 385/995) (cuya profesión exigía profundo conocimiento en las distintas disciplinas profanas y religiosas[140]) eran aficionados a componer poesía. También al-Hamaḏānī (m. 398/1008) se jactaba de sus dotes líricas, aunque el oficio de poeta seguía siendo una vocación exclusiva y exigente.

En su argumentación, Kilito asegura que el arte de la elocuencia y el artificio verbal acercaron la prosa a la poesía. El género de la *maqāma*, por ejemplo, llega a adoptar los mismos temas de la poesía, como el panegírico en la *maqāma* de *Los príncipes*[141]. En ambas manifestaciones literarias se utiliza el artificio a manera de un velo : “Le cryptogramme est construit de maniėre à creuser une sustance entre le signifiant et le signifié: il appelle donc aun déchiffrement laborieux. La prose artistique est conçue à l´image de la poésie des Modernes, celle d´Abû Tammâm et de ses émules, dont l´”obscurité” est le résultat du voile délibérément jeté sur le signifié”[142].

Este fenómeno es también resaltado por Amjad Trabulsi con motivo de la obra de Abū Hilāl al-´Askarī (m. 395/1005) [143]: *Kitāb al-*

---

[139] Abdelfattah Kilito, *Les Séances...*,, p.77.

[140] Estos *kuttāb*, además de rudimentos de matemáticas y contabilidad, habían de adquirir una sólida formación en las ciencias “árabes”, tales como la teología, *fiqh*, historia, genealogía, filolofía, lengua árabe, poesía (véase C. E. Bosworth, “Administrative Literature”. En M.J.L.Young, John D.Latham y Robert B. Serjeant, *Religion, Learning and Science...,* , pp. 155-176).

[141] *Les Séances*...pp. 82 y ss. Este ha sido traducido por Serafín Fanjul como “Cuadro de reyes” (*Venturas y desventuras del pícaro Abū l-Fatḥ de Alejandría*. Madrid, Alianza Editorial, 1988, pp.163-165).

[142] *Ibíd*., p. 88.

[143] Abū Hilāl al-Ḥasab bin ´Abd Allāh bin al-Sahl al-´Askarī, filólogo, crítico y retórico árabe, fue autor de la primera exposición sistemática de la retórica árabe en prosa y verso: *Kitāb al-ṣinā´atayn*.(2 vols. 3ª ed. Edición de M. al-Bīŷāwī y M. A. F. Ibrāhīm. El Cairo, 1383/1963-1964).

*ṣinā´atayn* (*El libro de las dos artes*, e. d., la poesía y la prosa). El cual, aun escrito en la línea de A*l-bayān wa l-tabyīn*, supone el primer intento serio de hacer una compilación de retórica y poética en la crítica árabe[144].

Hechas estas consideraciones, hay que hacer notar que los libros de crítica tanto anteriores como posteriores siguen otorgando superioridad a la poesía sobre la prosa. Para Ibn Rašīq, aunque reconoce que la prosa seguramente ha precedido a la lírica en la historia, sigue siendo inferior a ésta en categoría, pues el metro y la rima dotan a la palabra de una magia única. Pese a su prestigio:

> Hay quienes dicen que los poetas suelen servir a los *kuttāb* (funcionarios) y no al contrario, cuando, (en realidad), no se guardan registros de lo que acontece. Esto es así porque el poeta está seguro de sí mismo, orgulloso de lo que puede ofrecer al *kātib* y al rey. Por ello les exige ser retribuido. Pero, ¿qué puede ofrecer de deseable el *kātib* al poeta? En verdad, el oficio del *kātib* deriva de la poesía. Otra cosa es cuando el funcionario posee elocuencia, pero aquellos que trabajan en el ámbito de la ley son artesanos remunerados. A pesar de todo, Abū Tammām y al-Buḥturī tenían a su servicio administradores y *kuttāb.* También ha habido entre los funcionarios de las finanzas poetas ciegos, como Baššār y Abī ´Alī al-Baṣīr. Ibn al-Rūmī era uno de los principales funcionarios de *dīwān* y, sin embargo, sobresalió en poesía, pues era uno de los mejores[145].

Si bien hay cruces entre ambos géneros, en general es difícil dominar las dos artes. Asevera al-Marzūqī: “La mayoría de los prosistas no dominan el arte de la poesía y la mayor parte de los poetas no sobresalen en la composición de libros, excepto una minoría”[146].

---

[144] *La Critique Poétique des Arabes...*, pp. 101-104.

[145] *Al-´umda fī maḥāsin al-šī´r wa adābi-hi*. Edición de Muḥammad Qarqazān. Beirut, Dār al-Ma´rifa, 1988, vol.I, pp.76-77.

[146] *Šarḥ dīwān al-Ḥamāsa li Abī Tammām.* Edición de A. Amīn y ´A. S. Hārūn. Beirut, Dār al-Ŷīl,1951, p. 5.

### *3.1.1. Manifestaciones de la prosa: el género de adab*

Entender la esencia y naturaleza del género *adab* en la literatura árabe es un hecho que reviste especial dificultad para el especialista occidental[147]. Este género en prosa, tan característico del período abbasí y con su amplia gama de manifestaciones, se aparece como un todo vago, indefinido y escurridizo ante el estudioso occidental dotado de un instrumento lógico que se nos transmite generación tras generación.

Es difícil llegar a definir con precisión un tipo de literatura en la que todo cabe, que carece de sistematización o hilo conductor, y que agrupa a obras tan dispares como *Kitāb al-ḥayawān* de al-Ŷāḥiz o *Adab al-kātib* de Ibn Qutayba en el siglo III/IX. Bonebakker, por ejemplo, tras analizar las teorías de Ronsenthal y Nallino, concluye que se debe definir este género literario por exclusión, asegurando que "such discrepancies suggest that the current definitions of *adab* as a literary genre are too broad to provide a workable analytic framework, and bear little relation to what the 'Abbasides themselves might have understood by the term […]. We might put forward a more restricted definition, based initially, perhaps, on one particular aspect of the 'Abbaside meaning of *adab*, such as the 'passive" meaning of "the literary scholarship of a cultivated man" presented in a systematic form"[148].

Quizás, este mismo espíritu de transposición cultural, aunque no carente de base, es lo que impulsó a Abū ´Abd Allāh al-Juwārizmī (m. a fines del IV/X) a clasificar las ramas del saber sin que figure al *adab* como forma de conocimiento, sino la retórica y la poética bajo el paraguas de la lógica.

Curiosamente, Š. Ḍayf, autor árabe, no se muestra tan sorprendido por la evolución y desarrollo del género en prosa por antonomasia, que se desarrolló a expensas de la poesía, ya que rápidamente despuntó como molde apto para que el literato vuelque

---

[147] Francesco Gabrieli, *La literature árabe...*, pp.159-177; Šawqī Ḍayf, *Al-´asr al-ŷāhilī*. 14ª ed. El Cairo, Dār al-Ma´ārif, 1991; Seeger A. Bonebakker, "Adab and the Concept of Belles-Lettres". En J. Ashtiany, *Abbaside Belles-Lettres...*, pp. 16-44.

[148] "Adab and the Concept of Belles-Lettres"..., p.30.

en él todo su caudal de conocimientos e ideas, en un momento de intensos debates, como venimos insistiendo. La poesía, encorsetada por la tradicional estructura de la casida (*qaṣīda*), no se muestra lo suficientemente flexible ante el veloz enriquecimiento de la vida intelectual en el período abbasí.

Según Šawqī Ḍayf[149], la primera mención de *adīb* aparece en la poesía preislámica con el sentido de "aquel que invita a comer". Dice Ṭarfa b. Al-´Abd (m. a mediados del s. I/VI):

*Nosotros en invierno invitamos a nuestro banquete*
*y no verás que el anfitrión haga diferencias entre nosotros.*

Posteriormente, *adab, ta`dīb,* aparece en un hadiz del Profeta con el sentido de edificación moral *(Adaba-nī Rabbī fa aḥsana ta`dībī:* "Mi Señor me educó de la mejor manera"*).* Este sentido va a permanecer unido al género hasta época abbasí. En época omeya, el maestro pasa a denominarse *mu`addib*, encargado de enseñar poesía, discursos, *ajbā*r (o crónicas en época preislámica e islámica) y genealogía a las élites.

Ya en período abbasí, en los siglos II/VIII y III/IX, surge como género literario transmisor del conocimiento vigente sobre poesía, historia y anecdotario de los árabes, con un fin eminentemente didáctico. Paralelamente adopta un significado más amplio, como rama del saber no religioso edificante y educativo para la superación del hombre.

Probablemente, quien haya llegado a captar su sentido con mayor precisión haya sido Ibn Jaldūn cuando dice: "El *adab* es la conservación de la poesía y noticias (*ajbār)* de los árabes, es tomar un poco de todos los saberes (*al-ajd min kulli ´ilm bi ṭarf*)"[150] . Finalmente, *adab* designa un género que versa sobre el conocimiento especializado que debe poseer una categoría social determinada como *adab al-kātib*.

[149] A*l-´asr al-ŷāhilī* ...., pp. 7-10.
[150] Cf. Šawqī Ḍayf, A*l-´asr al-ŷāhilī*.., p.10.

Como vemos, no preocupa a este autor que el *adab* carezca de sistematización, o que sea un bolsón donde todo cabe. Para Ḍayf, es el género literario en época abbasí por excelencia: género compilatorio con intención educativa, dirigido al público de su época.

A pesar de que en la literatura árabe haya habido una evolución lógica hacia la prosa como tipo de literatura más idóneo, también hay que considerar esta tendencia en el marco de la historia social, política y religiosa del momento. Según Tarif Khalidi[151], al *adab* aparece en este momento de la historia como un tipo de conocimiento secular frente al conocimiento religioso, que abarcaba *hadīṯ* (hadiz*)*, *tafsīr* (exégesis coránica) y *fiqh* (jurisprudencia).

Intrínsecamente ligado al momento político social está el hecho de que, con la inauguración de la nueva dinastía omeya, se hace necesaria una empresa propagandística a manos de poetas, secretarios, intelectuales y hombres de religión[152].

El cuerpo de secretarios data de este momento y será el encargado de dar un fuerte impulso a este género. El primero, Ibn al-Muqaffa´(m. 139/ 757), funcionario de profesión a fines del califato omeya y principios del abbasí y musulmán converso, se suele mencionar como el creador de este tipo de prosa, de estilo fácil y agradable con un fin didáctico que "exponía unas reglas de conducta para los príncipes, los oficiales de la corte, los secretarios y los administradores de todas las clases y, fundamentalmente, los conocimientos generales requeridos para el cumplimiento de sus deberes, bajo la forma de manuales, anécdotas y novelas, agrupándose todo el conjunto con el título de adab/docencia, educación o cultura humanística"[153].

Entre los siglos segundo y cuarto (octavo y décimo), el objetivo del género *adab* deja de ser la educación de las élites para dirigirse a un público más vasto con un fin eminentemente didáctico, que refleja los debates del momento a veces constreñidos por el poder político. El género *adab* suele producir antologías, que algunas

[151] Tarif Khalidi, "History and Adab". En T. Khalidi, *Arabic Historical Thought in the Classical Period*. Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p 85.
[152] Véase *ibíd.*, p. 84.
[153] Mahmud Sobh, *Historia de la literatura*..., p. 631.

veces daban lugar a lecturas que se hacían en sesiones (*maŷālis*) celebradas en casas privadas. Su producción iba dirigida a un lector, no a un oyente, por lo que se muestra como un instrumento dúctil en manos de su autor, que lo utiliza como mero transmisor del acervo cultural del momento ( es el caso de *Yatīmat al-dahr* de al-Ṯa´ālibī)[154]; como testimonio de un momento, deseoso de que su memoria no quede en el vacío (*Nišār al-muḥādara* de al-Tanūjī)[155] o cajón de sastre de las principales confrontaciones ideológicas, culturales y sociales del momento (como se comprueba en el caso en *Al-imtā´ wa l-mu`ānasa de* al-Tawḥīdī[156]).

Metodológicamente, va a sufrir una fuerte transformación: En primer lugar, el autor cobra conciencia de su labor, eliminando el gusto por la cita de la cadena de transmisión *(isnād*) para preferir argüir su propia autoridad en las cuestiones discernidas. En segundo, el *adab* cae bajo la influencia de la filosofía y del prestigio de la razón.

Al-Tawḥīdī**,** a manera de ejemplo, utiliza este género para hacer una vulgarización de las grandes cuestiones de la filosofía, con las que educar a un público ausente de los debates entre las élites intelectuales. Veremos su consciente esfuerzo de racionalización como inspirador de su prosa en el prólogo de *Al-baṣā`ir wa l-ḏajā`ir.*

Es la razón el arma capaz de cambiar el mundo, arma pragmática si está en manos del hombre razonable (*´āqil*): “Dans toutes les anthologies conçues dans le sillage de l’oevre d’Ibn al-Muqaffa´ (m.139/756), il s’agit non pas de la raison speculative, mais de la raison pragmatique qui recommande la prudence dans l’action,

---

[154] El polígrafo Abū Manṣūr ´Abd al-Malik bin Muḥammad vivió, sobre todo en Nisapur. Su obra maestra, *Yatīmat al-dahr fī maḥāsin ahl al-dahr*, fuente esencial para el estudio del siglo IV/X, ha sido estudiada en profundidad por Ḥasan al-Aḥmad en *Naṣṣ al-Ṯa´ālibī bayna al-ibdā´ wa-l-naqd*. Tesis de maestría. Universidad de Damasco. Facultad de Filosofía y Letras. 1998.

[155] Al-Tānūjī Muḥassin bin ´Alī, *Ŷāmi´ al-tawārīj, al-musammà bi Kitāb nišwār al-muḥādara wa ajbār al-muḏākara*. El Cairo, Maṭba’a Hindiyya, 1921(Traducido al inglés como: *The Table-Talk of a Mesopotamian Judge, Being the First Part of Nishwar al-Muhadara of Jami´ al Tawarikh of Abu ´Ali al-Muhassin al-Tanukh*i. Traducción D. S. Margoliouth, London, The Royal Asiatic Society, 1921. (Oriental Translation Fund, 28)

[156] La prosa de este autor, en el marco de su entorno socio-cultural ha sido analizada por Ḥasan al-Aḥmad en *Adabiyya al-naṣṣ al- naṯrī ´inda al-Tawḥīdī al-sirdī wa-l- -inšā`ī.* Tesis doctoral. Universidad de Damasco. Facultad de Filosofía y Letras, 2003.

l'habilité dans le choix d'une solution, la recherche du salut personnel et du bien commun"[157]. Sin embargo, este *adīb* abbasí sigue teniendo una visión del mundo intrínsecamente ligada a la Presencia Divina y no podemos dejarnos fascinar por las aseveraciones relativas al espíritu secularista de tales intelectuales.

No olvidemos que al-Tawḥīdi, cuando menciona sus fuentes de inspiración para su gran obra antológica, sigue otorgando preferencia a los referentes por excelencia de la religión islámica: el Corán y la *sunna* del Profeta, para dejar en un segundo lugar a la fuerza del intelecto y la propia experiencia:

> Yo te garantizo que el estudio de este volumen no carece de la más preciada sabiduría, del beneficio más preciado, procedente, como primera y más excelsa fuente, del Libro de Alá Altísimo, que deja atónitos a los intelectos clarividentes y que las lenguas más hábiles no pueden describir […].
>
> La segunda fuente es la *sunna* del Profeta de Alá, como camino claro, estrella guía, y *dirigente* leal, bandera izada, fin en sí mismo, colmo de la expresión bella y de la argumentación, refugio en el conflicto y fuerza para todos los hombres.
>
> El tercer manantial sería la razón, rey temido de todos, autoridad referente en toda cuestión que suscita diferencias, realidad ante el desconcierto del estudioso y disputa suscitada por el que gusta de su instigamiento, tras haber agotado la palabra y perdido el rumbo. Es la forma de unión entre Alá y el ser creado […].
>
> La cuarta fuente es la propia experiencia (*ra`y al-´ayn*), la cual compagina la visión personal junto con el reconocimiento de las gentes, más los testimonios de las sucesivas eras. El resultado refleja el beneficio de la elección, tiene como referente la experiencia personal, en base a unos sentidos dóciles al hombre, un espíritu decidido, una mente sosegada y equilibrada.
>
> A todas estas fuentes hay que añadir el arte de la política entre los extranjeros, la filosofía griega. Así, el hombre busca la sabiduría por doquier y la extrae de ahí de donde surge y en el momento que la percibe. En cuanto a la verdadera sabiduría, ésta no se puede atribuir a nada, sino que todo se atribuye a ella […].

[157] Mohammed Arkoun, *Contribution a l'Étude…op.cit.* p.149.

Así, Dios te dé fuerzas, junta todos tus esfuerzos y concéntrate con todo tu entendimiento en los jardines que nos ofrecen las mentes de los antiguos y mira con detenimiento las gestas de los sabios y las mentes únicas de los hombres de letras , para reunir lo bueno de nuestros antepasados y lo pernicioso de quienes los siguieron. Nuestro recorrido por sus obras no carece de lo serio que te va a gustar y lo de ligero que te halagara, de alguna idea que desconoces o cosa, con la que podría ser hayas sido bendito:

*Los Tiempos más recientes se parecen a los más remotos*
*Las gentes son todas iguales, al igual que los días*[158]*.*

### *3.1.2. La maqāma*

Hija de sus tiempos, el espíritu de la *maqāma* (o *sesión*)[159]está profundamente ligado a este siglo. Se trata de una serie de narraciones cortas en prosa rimada donde abunda el diálogo, semejantes a relatos cortos. Su inventor, Aḥmad bin al–Ḥusayn (m. 398/1008), hombre de letras y virtuoso de la lengua árabe, nació en Hamaḏān y residió en Rayy, capital del sultanato būyí de Persia septentrional, bajo el mecenazgo del visir Ibn al-`Abbād. Luego, en Nisapur, sostuvo una célebre justa literaria (de la que saldría vencedor) con el otro célebre prosita y autor de epístolas Abū Bakr al-Juwārizmi (m. 382/993). De origen persa, supo rendirse a las exigencias de la moda y de la sociedad, por lo que su triunfo le valió tras su muerte el título de *Badī` al-Zamān* o ‘ Maravilla de los Tiempos”.

---

[158] Al-Tawḥīdī, A*l-baṣā`ir wa l-dajā`ir.* Edición de I. Kaylānī, Damasco, Ṭlās, 1963, vol I, pp. 7-9

[159] Véase Charles Pellat, “Maḳāma”, EI 2, vol. VI, pp.107-115; Régis Blachère y Pièrre Masnou, *Al-Hamadānī: Choix de Maqāmāt (Séances).* Paris, Librairie C. Kincksiek, 1957; Šawqī Ḍayf, A*l- maqāma*. El Cairo, Dār al-Ma`ārif, 1987; Abdelfattah Kilito, *Les Séances*...; Francesco Gabrieli, *La Literature Arabe*..., pp.178-184; Mahmud Sobh, *Historia de la literatura*..., pp.654-666; A. F. L. Beeston, “Al-Hamadhānī and the Maqāmāt Genre”. En J. Ashtiany (*et al.), Abbaside Belles-Lettres*...., pp.125/135 ; Aḥlām al-Za´īm, *Qirā`āt fī l-adab al-´abbāsī*..., pp. 415-484. (Una traducción completa de las *maqāmas* al español con un estudio introductorio la ofrece Sefarín Fanjul en *Venturas y desventuras..., op.cit).*

Gran parte de las m*aqāmāt de este autor* tienen una estructura similar en tres niveles[160]: el narrador (el autor) nos transmite la narración de `Isā b. Hišām (hombre culto y poeta), el cual llega a una ciudad donde reconoce a al-Iskandarī, uṇAbū Fath pícaro y desvergonzado personaje, aunque muy cultivado. Tras un encuentro con este, cada uno sigue su camino. Normalmente las sesiones tienen un ambiente de pícaros y truhanes como telón de fondo.

El éxito de estas sesiones es arrollador, por lo cual va a ser imitado en siglos posteriores. La evolución que sufre el género lleva a Kilito a hablar de la *maqāma* desde dos ópticas: Una como género, en el que se sigue la estructura narrativa en el marco de la picaresca, modelo marcado por su creador. En este sentido, las *maqāmas* de Ibn Nāqiya( m. 485/1092) y las de al-Ḥarīrī (m. 516/1122) pertenecerían de lleno al mismo. Desde un segundo punto de vista, podría entenderse como un tipo de discurso que transciende el concepto de género:" En tant que type de discours, maqâma renvoie, sans distinction aucune, à Kalîla et Dimna, aux séances de Hamadhânî et au controverses de fleurs ou des pierres précieuses chez Suyûtî, bref à tour texte où l´auteur n´assume pas directement la parole, mais la donne ao la prête à des personages fictifs"[161].

No tiene mayor importancia si el genial al-Hamadānī es el creador original de estas narraciones o si existen unas anteriores atribuidas a Ibn Durayd (m. 322/934), cuyos *Hadices* o *Relatos* menciona Abū ´Alī al-Qālī en su *Kitāb al- amālī* (m. 356/967). Tampoco se sabe a ciencia cierta cuál es el fin perseguido por el autor al componer los relatos. Si bien tienen una fuerte carga social, cercana a una sátira de costumbres que describe el mundo de la picaresca (*al-kudya*), (fruto de la crisis política, económica y social que atraviesa el Imperio), parece que el interés de su autor no es tanto hacer una crítica despiadada como el de entretener y gustar a sus lectores.

[160] *Les Séances...*, pp.112 y ss.
[161] *Ibíd.,* p. 153.

Š. Ḍayf[162] nos habla también de una intención didáctica, pues incluso utilizaba estos textos para concluir sus lecciones: de ahí el recurso a un lenguaje donde abundan palabras rebuscadas (*garīb)* y otras en desuso. En este sentido, la *maqāma* pareciera buscar rescatar a la lengua y literatura árabes cultas del cajón del olvido, de su exilio entre una élite educada y cultivada, para acercarlas a la multitud, al público (que gustaba de una literatura popular en forma de relatos (*qiṣaṣ*) y epopeya (*sīra*) invadidos de giros dialectales que circulaba entre las masas oralmente). Por ello recurre al mundo de la picaresca y de la mendicidad, para hacerlo atractivo al público en general... El tema sería, en sí mismo, una trampa al lector, un segundo "velo" que recubre la prosa.

### 3.2. POR FIN LA POESÍA

Es una ardua tarea hablar del estado de la poesía en el siglo siglo IV/X, en plena época abbasí[163]. Cómo ofrecer un panorama en un momento puntual, cuando el fenómeno de la lírica ha de entenderse como una permanente evolución en los distintos rincones del Imperio. Tampoco ayudan los manuales que poseemos, en los que se ofrece toda una serie de nombres de poetas según distintas

---

[162] *Al- maqāma* …*op.cit.*, pp. 16 y ss. A esta misma conclusión llega Aḥlām al-Za´īm en su estudio del género. En su opinión, a esto se debe que al-Iskandarī pueble sus narraciones con ejemplos de poesía, lengua, literatura, de moralidad y religión (*Qirā`āt fī- l-adab al-´abbāsī*..., pp. 449-450). Este aspecto es marginado por Kilito, quien se centra en la figura del pícaro mendigo, similar al poeta desvergonzado y bufón que aparece en la misma época (*Les Séances*..., p. 71 y ss.).

[163] Las fuentes más importantes para el conocimiento de la poesía en este siglo son la ya mencionada en varias ocasiones: *Yatīmat al-dahr* de Al-Ta´ālibī al-Nīsābūrī (*op.cit.*) y *Dumyat al-qaṣr wa šu´arā` ahl al-´aṣr* de ´ Alī bin al-Ḥasan al- Bājārzī (2 vols. Damasco, Dār al- ´ Urūba, 1985). En época moderna: Adam Mez, *The Renaissance...,* pp. 254-274; Aḥmad Amīn, *Ẓuhr al-Islām*..., vol.I, pp. 161 y ss.; Francesco Gabrieli, I*a Literatura árabe...pp. 133 y ss.* ; Šawqī. Ḍayf, *Al-´aṣr al-´abbāsī al-ṯānī.* 11ª ed. El Cairo, Dār al-Ma´ārif,1990; Šawqī Ḍayf , *´Aṣr al-duwwal wa l-imārāt: al-Ŷazīra al-´Arabiyya, al-´Irāq...,* op.cit., ; Šawqī Ḍayf ;*´Aṣr al-duwwal wa l-imārāt: al-Šām*..., pp.120 y ss.; Šawqī Ḍayf ,*´Aṣr al-duwwal wa l-imārāt Miṣr..., pp.161 y ss.*; Šawqī Ḍayf, *Al-fann wa madāhibu-hu fī-l-šī´r al- ´arabī.* 12ª ed. El Cairo, Dār al-Ma´ārif, 1993, pp.277 y ss; Nabīl J. Abū Ḥaltam, *Ittiŷāhāt al-šī´r al-´arabī fī l-qarn al-rābi´ al-hiŷrī* (*min jilāl al-Yatīma*). Doha, Dār al-ꞯaqāfa, 1985; Mahmud Sobh, *Historia de la literatura...,* pp. 541 y ss.

corrientes, poetas que pueden haber vivido a caballo entre distintas épocas.

Quizá, la dificultad principal radique en el hecho de que a la desintegración del Imperio siguió una descentralización de la actividad cultural. Si bien Bagdad, continúa siendo aquella de la que nos habla Bencheikh: la Bagdad que, desde Hārūn al-Rašīd (170/786-193/809) es la capital cultural, el polo de atracción para literatos y poetas que esperan su oportunidad para triunfar en este mundo.

La cumbre, entonces, es convertirse en panegirista del califa. Abū Tammān (231/854), al-Buḥturī (m. 284/897), Di´bil (m. 245/860)[164], Abū Nuwās (m. fines II y ppios. IX) y tantos otros, conocieron la corte califal: "C´est donc à Bagdad que l´on peut se soumettre au champ culturel et avoir quelque chance, un jour, de prendre part à son orientation. Tout est patiente recherche d´une occasion de se placer sur l´une de ses lignes de force....Qu´il se mette sous la protection d´un aîné glorieux ou se mesure a lui, il entre dans la lice et entame un combat des plus difficiles. Car l´exemple de réussites fulgurantes ne doit pas tromper. La concentration à Bagdad de poėtes fort nombreux rend la quête hargneuse; par ailleurs, les oeuvres ne s´imprement pas, elles se disent, et l´ecrivain doit en assurer lui-même la diffusion"[165].

En el siglo que nos ocupa, la situación cambia radicalmente. Menciona Ibn al-Aṯīr al califa al-Rāḍī (322-9/934/40) como "el califa que clausura distintos aspectos, como por ejemplo, es el último en ser objeto de elogio en poesía que se haya registrado; el último en lanzar homilías con frecuencia desde el púlpito, aunque sus antecesores raramente subieran al mismo. También fue el último que presidiera una sesión literaria (*maŷlis*) o tuviera contertulios con el

[164] Di´ bil bin ´ Alī bin Razīn, poeta de la corte de Hārūn al-Rašīd (170-93/786-809) y al-Ma mūn (198-218/813-833) y firme defensor de la causa chií [véase Šawqī Ḍayf, *Al-´aṣr al-´abbāsī al-awwal.* 11ª. El Cairo, Dār al-Ma´ārif, 1991, pp.318-326; Carl Brockelmann, *Ta`rīj al-adab al-´arabī*. Traducción de ´Abd al-Ḥalīm al-Naŷŷār. 5ª ed. El Cairo, Dār al-Ma´ārif, 1983, vol II, pp.39-40 (Traducido del alemán *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Leiden, Brill, Zweite des Supplementbänden Angespasste Aufl, 1943-49)].

[165] *Poétique Arabe*..., pp. 20-21.

mismo motivo. Fue el último en otorgar donativos, premios, dádivas y réditos"[166].

La vida cultural en el Mašriq, zona más oriental de Imperio[167], se disgrega en cinco zonas principales: Iraq, Fars, Jorasán y Transoxania, al-Šām o Siria y Egipto. Los límites tanto geográficos como políticos han de entenderse de manera flexible y por aproximación, debido a los permanentes avances y retrocesos de las diferentes zonas de influencia. La característica común a todos ellos es que el árabe sigue siendo el vehículo de comunicación y de cultura, cosa que en el siguiente siglo desaparecerá, una vez Persia deje de dar poetas que componen en árabe y finalice el proceso de rivatalización de su propia tradición lírica.

**Iraq**[168]**,** con su capital, Bagdad, ha perdido su anterior esplendor. Bagdad queda relegada a un segundo plano, lo que no quiere decir que no disfrutara de una importante vida cultural, sobre todo tras su reconstrucción a manos de Aḍud al-Dawla:

> Asimismo se destinaron sueldos de dinero a pobres, alfaquíes, exégetas, teólogos, tradicionalistas, genealogistas, poetas, gramáticos, expertos en métrica, médicos, astrólogos, matemáticos e ingenieros. Se dedicó un espacio de la residencia de ´Aḍud al-Dawla ,cerca de su estancia, a personas que gozaban de especial favor o a los más sabios de los filósofos. Este lugar permanecía inaccesible al resto y en él se reunían al abrigo de los ojos de los necios y del populacho a dialogar. También se les especificó una suma y unos donativos que se les hacían llegar. Se revivificaron estas ciencias tras haber desaparecido y los estudios fueron revitalizados tras haber sido dispersados.
>
> Se estimuló a los jóvenes a que se formaran y a los viejos a que los formaran. De nuevo surgieron talentos y el mercado se abrió a la excelencia de sus obras, después de haber sufrido una total decadencia. El Tesoro gastó grandes sumas de dinero en estos y otros menesteres, como para aliviar las necesidades de aquellos

[166] *Al-kāmil fī-l-tā`rīj (*citado por Nabīl J. Abū Ḥaltam, *Ittiŷāhāt al-ší´r al-´arabī...*,p. 48).

[167] No nos referiremos al Magreb y Al-Andalus por la longitud del trabajo, debido a la ausencia de relación entre al-Mutanabbī y la región occidental.

[168] Véase Fāṭima al-Zahrā` ´Abd al- Gaffār al-Mawāfī, *Al-ḥayāt al-adabiyya fī balāṭ al-buwayhiyyīn*. Dubai, Nadwat al-Ţaqāfa wa l-´Ulūm, 1991.

musulmanes menos favorecidos o incluso a aquellos de las comunidades protegidas (*dimmíes*)[169].

Los sultanes y luego monarcas buyíes no fomentaron la lengua persa, mas al contrario, se esforzaron en aprender el árabe. Cuando Mu´izz al-Dawla (334/945-356/967) entró en Bagdad en 334/945 necesitó de un traductor para hacerse entender ante el visir ´Alī bin ´Isā[170].

La segunda generación de la dinastía no sólo hizo un esfuerzo por aprender el árabe, sino que con su mecenazgo dio un impulso formidable a las ciencias y letras en esta lengua. El califa, mientras tanto, se mantenía a la sombra de su valido, incluso en el ámbito cultural, como demuestra el hecho de que al-Mutanabbī, en el apogeo de su carrera, acude a la corte de Aḍud al-Dawla (367/978-372/983), pero no considera la posibilidad de elogiar al califa.

Numerosos son los poetas que pasan por la corte de Bagdad: Al-Šarīf al-Raḍī (m. 406/1016)[171], Ibn al-Ḥaŷŷāŷ (m.391/1001), Ibn Sukkara (m.385/995)[172], al-Ḥātimī (m.388/998)[173] y un largo etcétera, pero con la sede califal rivalizan ahora numerosos nuevos polos de cultura que gozan de gran prestigio.

Desde la sede del califato, los buyíes extienden su dominio por otras regiones: **Fars y al-Ŷabal** gozan de varias capitales culturales como Rayy, donde se encuentra la corte del visir Ibn al-´Amīd. Al-Ṣāḥib bin al-´Abbād ejerció su mecenazgo en Isfahán, la segunda capital cultural de esta región del Imperio a la que seguía, en menor medida, Shiraz, zona de recreo para los monarcas būyíes.

---

[169] Ibn Miskawayh, *Kitāb taŷārib al-umam...* vol. V, p. 405.

[170] Adam Mez, *The Renaissance of Islam*...,p. 28.

[171] Muḥammad bin al-Ṭāhir al-Šarīf al-Rāḍī nació en Bagdad en el seno de una ilustre familia de origen *´alawī*. Desempeñó el cargo de responsable de "asuntos religiosos" (*naqīb al-ašrāf*). Poeta "neoclásico", destacó por sus elegía a su padre y a los mártires del chiísmo (v. *G.A.L.,* vol. II, pp. 62-65; Mahmud Sobh, *Historia de la literatura*..., pp.547-550; ´Abd al-Laṭīf ´Umrān, *Š´ir al-Šarīf al-Raḍī wa munṭalaqātu-hu al-fikriyya*. Damasco, Dār al-Yanābī´,2000).

[172] Al-Ḥusayn bin al-Ḥaŷŷāŷ y Muḥammad bin ´ Abd Allāh bin Sukkara son los mayores exponentes de la poesía jocosa y burlesca que tanto éxito tuvo en Bagdad en esta época (v. *infra* 3.2.6.).

[173] Muḥammmad bin al-Ḥasan al-Ḥātimī fue un panegirista de segundo orden y filólogo.

En cuanto a **Jorasán** y la **Transoxania**, se encontraban bajo domino samaní en este siglo. Esta dinastía de origen persa fue la primera en tratar de fomentar las letras en lengua persa. Sin embargo las fuentes nos indican que la lengua árabe seguía siendo la lengua de cultura, de lo cual da testimonio una prolífica producción lírica en este idioma[174].

El principal foco de cultura era Bujara, como capital política de estos dominios. Otras, como Juwārizm, Balj, Nisapur no desmerecían en importancia, como nos lo revelan los numerosísimos gentilicios de intelectuales de esta época, aludiendo a su pertenencia a esta zona (como son el polígrafo Al-Ṯa´ālibī al-Nīsābūrī y los insignes literatos Abū Bakr al-Juwārizmī y Badī´ al-Zamān al-Hamaḏānī).

**Egipto** no es un foco de atracción para los poetas hasta la llegada de los fatimíes en 358/969, exceptuando a algunos como al místico Ḏū l-Nūn al-Miṣrī(m. mediados III/IX)[175].

El verdadero renacimiento literario se dará con los nuevos gobernadores, con al-Muhallabī al-Andalusī (362-962)poetas de la talla del ismaelí Ibn Hānī [176], que acude a la corte atraído por los nuevos tiempos.

**Siria** (al-Šām)[177] brilla con luz propia en esta época con la dinastía de los hamdaníes. Al-Ṯa´ālibī da la siguiente explicación a este fenómeno:

---

[174]Šawqī Ḍayf, *´Aṣr al-duwwal wa l-imārāt: al-Ŷazīra al-´Arabiyya, al-´Irāq, Īrān…*p.562/564. Según este mismo autor la lengua árabe es desplazada por el persa muy posteriormente, hacia el siglo X/XVI. En nuestra opinión este tema todavía merece un debate entre historiadores y críticos.

[175] Sobre este poeta véase Šawqī Ḍayf, A*l-´aṣr al-´abbāsī al-tānī...,*pp.347-347; Nabīl J. Abū Ḥaltam se hace eco de este fenómeno (*Ittiŷāhāt al-šiʿr al-´arabī...,*pp.48-55).

[176] Poeta nacido en Sakūn, en las proximidades de Sevilla en 316/927, fue firme defensor de la causa ismaelí. Se puso al servicio del califa fatimí al-Mu´izz (341/909-567/1171) como penegirista oficial de su corte (v. *G.A.L.,* vol. II, pp. 101-103; Mahmud Sobh hace una breve mención de su vida y obra, acompañada de una bibliografía en *Historia de la literatura...,* pp.820-823).

[177] V. *supra* nota 43.

Los poetas de al-Šām (Siria) son superiores a los poetas del resto de los países árabes. La razón para esto es que los poetas árabes de Siria y de sus zonas vecinas eran ya superiores a los poetas árabes de Iraq y las regiones que lindan con ella, tanto en época preislámica (*Ŷāhiliyya* ) como en el Islam. Se podría nombrar numerosos poetas antiguos (*mutaqqadimū*n). Entre los modernos *(muḥadaṯūn)*, podemos nombrar a al-'Attābī (m.208/823)[178], Manṣūr al-Namarī (m. 187/802 aprox.)[179], al-Ašŷā´ al-Sullamī (m. 198/813 aprox.)[180], Mu*ḥ*ammad b. Zu´ra al-Dimašqī y Rabī´a al-Rāqqī (m. 198/813).[181] Pero, son los Ṭā iyyīn (la tribu de Ṭā i*)* quienes llevan la bandera entre ellos en el arte lírico. Entre los nacidos en estas tierras están al-Mu´ūŷ al-Raqqī (m.307/919), al-´Abbāsī al.Miṣīṣī (m. hacia 370/980 o 399/1009), Abū-l- Fatḥ Kušāŷim (306/968), al-Ṣanawbarī (334/945), y Abū-l-Mu´taṣim al-Anṭākī[182], (quienes nos ofrecen) jardines de poesía y gracejo. También los contemporáneos (*´aṣriyyūn)*, según lo que he podido contemplar de lo mejor de sus poesías, constituyen un testimonio justo de la supremacía de su buen quehacer.

Un motivo para esto es que este pueblo, tanto en el pasado como en época moderna, reside cerca de las zonas de árabes (puras), de sus tribus, especialmente del Hiyaz, lejos de los pueblos extranjeros. Otra causa de su excelencia es la pureza de su lengua, lejos de la corrupción que afecta a la lengua de los iraquíes debido a sus relaciones de vecindad con los persas y nabateos, con los que se mezclan. En las gentes de Siria se encuentran reunidas la pureza de la lengua de los beduinos junto con la suavidad de la lengua de la ciudad, habiendo sido agraciados con los reyes y príncipes de la dinastía de los Banū Ḥamdān y los Banū Warqā` , de linaje árabe, amantes de la literatura, conocidos por su gloria y generosidad, que aúnan en sí mismos la espada y la pluma.

---

[178] El *mu´tazilí* Kultūm bin ´Amrū al-´Attābī fue panegirista de la primera época abbasí (véase Šawqī Ḍayf, A*l-´aṣr al-´abbāsī al-awwal...,* pp.419-425).

[179] Poeta chií de la corte de Harūn al-Rašīd, fue alumno de al-´Attābī (véase *ibíd*., pp.314-317).

[180] Al-Ašŷā´ bin ´Amrū al-Sullamī fue panegirista de la corte califal de al-Rašīd, luego tras su muerte, de al-Amīn (véase *ibíd*., pp.335-340).

[181] El también panegirista Rabī ´a bin Ṯābit al-Raqqī destató, sobre todo, por su lírica amorosa (v. *ibíd*.., pp. 379-382).

[182] Todos estos poetas sobresalen en el tema floral. Al-Mu´ūŷ al-Raqqī fue el maestro de poesía de al-Ṣanawbarī, cuyo verdadero nombre era Aḥmad bin al-Muḥammad bin al-Ḥabbī. Al-Ṣanawbarī hizo de este tipo de poesía una escuela, a la que también perteneció Maḥmūd bin Muḥammad bin al-Ḥusayn al-Sindī Kušāŷim. Por su parte, Aḥmad bin Muḥammad al-Nāmī al-Miṣīṣī fue panegirista oficial de la corte de Sayf al Dawla, de tendencia arcaizante (v. Adam Mez, *The Renaissance of Islam*...; Nabīl J. Abū Ḥaltam, *Ittiŷāhāt al-ši´r al-´arabī* 260-264; 238-255; Mahmud Sobh, *Historia de la literatura*..., pp.541-547).

> No encontramos entre éstos más que hombres excelentes, amantes y críticos de la poesía [...][183].

Como mencionamos en el prólogo, durante la primera época y etapa más gloriosa del celebrado Sayf al-Dawla (333/945-356/967), la corte de Alepo se convierte en un lugar privilegiado para la actividad cultural y literaria, dando importantísimos poetas como Abū Firās (357/968)[184], al-Ṣanawbarī (m.306/968), al-Babbagā (m. 397/1007)[185], al-Mutanabbī y una larguísima lista cuya mención sería interminable.

Los hamdaníes configuraron una saga de poetas y expertos en poesía, pero es Sayf al-Dawla el que representa el ideal de los valores árabes, es una vuelta a la *Ŷāhiliyya* y sus virtudes: la valentía, la fuerza, la caballerosidad, la generosidad y, sobre todo, la elocuencia:

> Su corte es requerida por las delegaciones por ser fuente de generosidad y punto de atracción de las esperanzas. Así, es parada obligada de los viajeros y los hombres de letras y lugar por el que rivalizan los poetas. Se dice que ninguna corte real ha atraído tal cantidad de personalidades de entre poetas y celebridades. Este sultán es un punto de atracción para la gente debido a su generosidad. Además, Sayf al-Dawla era literato y poeta, amante de la buena lírica, sensible a los elogios[186].

En ocasiones es difícil vincular a los poetas a una u otra ciudad, ya que iban recorriendo los distintos centros, buscando al mejor mecenas. El oficio de la poesía se encontraba directamente relacionado con el mecenazgo, aunque se conserven antologías

---

[183] Al-Ṯa´ālibī al-Nīsābūrī ,*Yatīmat al-dahr* ..., vol.I, p.8.

[184] Primo y cuñado de Sayf al-Dawla, fue rival y acérrimo enemigo de al-Mutanabbī durante su estadía en Alepo. Desempeñó cargos políticos, pero ha pasado a la historia por su poesía, especialmente su *rūmiyyāt,* piezas compuestas durante su cautiverio en tierras bizantinas (v. *G.A.L.,* vol. II, pp. 92-96; ´Abd al-Laṭīf ´Umrān, *Ši ´r Abī Firās al-Ḥamdānī. Dalālātu-hu wa jaṣā`iṣu-hu al-fanniyya.* Damasco, Dār al- Yanābī´, 1999).

[185] Abū l-Faraŷ ´Abd al-Wāḥid bin Naṣr, al-Babbagā` fue un estimado panegirista de Sayf al-Dawla. También cultivó la poesía erótica y báquica (v. *G.A.L.,* vol. II, pp.98-99).

[186] *Ibíd.,* p.11.

líricas de funcionarios o intelectuales que hacían sus incursiones en este arte, como Badī´ al-Zamān. Igual ocurre con la poesía sufí, donde tratamos con harina de otro costal.

### 3.2.1. *La poesía y el desierto*

Quizá cuando hablamos de poesía árabe nos estamos refiriendo a la forma de expresión y conocimiento más genuina de los árabes. Se origina en época preislámica, vinculada a su hábitat natural: el desierto. Estas circunstancias han influido no sólo en la forma de gestación de la poesía (siempre vinculada a la oralidad)[187], sino que ha determinado la naturaleza del lenguaje lírico y la evolución de su estructura. Sin embargo, en época abbasí la poesía se traslada a la corte, lo que afectará al quehacer poético irremisiblemente.

En esta misma época, cuando se tuvo conciencia del peligro que corría esta poesía preislámica que circulaba oralmente, se inició el largo camino de su fijación por escrito. En esta empresa, los beduinos (*al-a´rāb*) van a tener una función esencial. Los transmisores profesionales (*al-ruwāt*), responsables de esta tarea, no se contentaban con recoger la tradición oral de sus antepasados, sino que iban al desierto en busca de aquella que todavía circulaba oralmente entre los beduinos[188]. En otros casos, estos acudían a las ciudades, centros del saber, como Kufa y Basora para encontrarse con ellos.

En esta época, aunque ajenos a la sofisticación de la cosmopolita civilización de la época abbasí, y por ello denigrados socialmente, se les sigue mirando como el baluarte de la poesía y de la pureza lingűística, como refleja en su *maqāma aswadiyya* Badī´ al-

[187] Adonis dedica un capítulo completo al binomio poesía-oralidad y su efecto en la poética en *Poesía y poética árabes*. Traducción y presentación de C. Ruiz Bravo-Villasante. Madrid, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 1997, pp.121-148.

[188] Véase Šawqī Ḍayf, *Al-´asr al-ŷāhilī...,* pp.160-161; Régis Blachère, "Les Savants Iraquiens et Leurs Informateurs Bédouins aux IIe-IVe siècles de l´Hégire". En *Mélanges Offerts à William Marçais par l´Institut d´Études Islamique de l´Université de Paris*. Paris, G.-F.- Maisonneuve, 1950, pp. 37-48.

Zamān cuando ´Isā b. Hišām tropieza con un joven beduino en medio del desierto que con inusitado virtuosismo...:

> Entre juegos con sus amigos recitaba poesía conveniente a la ocasión, de forma muy superior a lo apropiado a un niño de su edad, por lo que pensé que no era de su autoría. Le dije: -"Joven árabe,¿simplemente recitas o has compuesto tú la poesía?" Dijo: -"La he compuesto". Y recitó:
>
> *Yo, si bien soy pequeño de edad*
> *Y de menor valía a los ojos ajenos*
>
> *Sin embargo, el demonio, príncipe de los genios*
> *me conduce por todas las artes de la poesía*[189].

En el siglo IV/X, el ámbito de la poesía es muy otro: la poesía ha dejado la espontaneidad de las reuniones alrededor de la lumbre, o las disputas del zoco de ´Ukāz por las sesiones (*maŷālis*) que apadrinaban príncipes y funcionarios[190]. Al contrario de la prosa, que siempre estuvo vinculada con el medio urbano y la escritura, la poesía sufre una transformación cuando se traslada desde el desierto a la ciudad cosmopolita abbasí, invadida por una intensa actividad traductora.

Los príncipes se rodeaban de una nutrida corte de sabios de toda índole. La corte de Sayf al-Dawla, por ejemplo, era una de las más excelsas en su época: el insigne filósofo Alfarabi (m. 339/950), el astrólogo y astrónomo al-Qābisī, los filólogos Abū ´ Alī al-Fārisī[191](m. 377/987), Ibn Ŷinnī (m. 392/1002)[192] e Ibn Jālawayh

---

[189] *Maqāmāt, aṯār adabiyya*, Argel. MWFM, 1988, pp.209. (Traducción propia).

[190] Sobre este tema véase Munir-ud-Din Aḥmed, *Muslim education...,* pp. 83-85; Gustave E. von Grunebaum, "Aspects of Arabic Urban Literature Mostly in Ninth and Tenth Centuries". En *Themes in Medieval Arabic Literature*. London, Variorum Reprints, 1981, pp. 281-299.

[191] Al-Ḥasan bin Aḥmad bin al-´Abd al-Gaffār al-Fārisī, nacido cerca de Shiraz, fue un eminente representante de la escuela gramatical de Bagdad. Autor de libros tales como *Al-iḍāḥ wa l-takmila*, su principal obra es *Al-ḥuŷŷa fī l-qirā`āt al-sab´a* (v., Šawqī Ḍayf, *Al-madāris al-naḥwiyya.* 6ª ed. El Cairo, Dār al-Ma´ārif, 1989, pp.255-265).

[192] Abū l-Fatḥ ´ Utmān bin Ŷinnī fue alumno de Abū ´ Alī al-Fārisī y como él, representante de la escuela bagdadí en obras como *Al-muḥtasab fī tabyīn uŷūh šawād al-qairā`āt wa-l-iḍāḥ ´an-ha.* Se dedicó, sobre todo, a la morfología. También fue

(m.370/980)[193] entre otros, además de loos cadíes Abū l-Faraŷ Salāma y Abū l-Ḥusayn ´Alī (m.349/950). Esto, por no mencionar los numerosísimos poetas, entre los que sobresale Abū Firās (357/968).

Estas sesiones de *adab* eran un centro de intercambio de conocimientos y de aprendizaje. En ellos se discutían uno o más temas. Se trataba más bien de un intercambio de opiniones, de un debate, que de una clase magistral. Atraían a los pupilos y estudiosos, deseosos de incrementar su saber, como fue el caso de Abū Bakr al-Juwārizmī cuando acudió a la corte alepina:

> Abū Bakr al-Juwārizmī, en la vehemencia y fuerza de su juventud, acudió a tierras de al-Šām, consiguiendo acceder a la corte de Sayf al-Dawla en Alepo, donde se congregaban *ruwāt* (memoriones) y poetas y acudían extraños notables. Durante el tiempo que residió en esta corte alternó con Abū 'Abd Allāh b. Jālawayh (m. (m.370/995), Abū l-Ḥasan al Šimšāṭī ( m. 371/981)[194] y otros de entre los principales hombres de letras; así como con Abū l-Ṭayyib al-Mutanabbī (m.354/955), Abū l-`Abbās al-Nāmī (m. 399/1009)[195] y otros poetas dotados. Al-Juwārizmī, entre estudiar las ramas del saber y adquirir buena literatura, se benefició de sus palabras y de la poesía más rara. Cuando abandonó Alepo se convierte en uno de los personajes del momento y en el príncipe de la poesía y de la prosa [...][196].

Además de estas sesiones de *adab* existían otras de poesía (*maŷlis al-šu´arā`*) o encuentros entre poetas, que podían producirse bajo el mecenazgo de un príncipe, noble o funcionario, o por iniciativa propia, como los que se celebraban todos los viernes en la mezquita al-Manṣūr en Badad, bajo la cúpula de los poetas" (*qubbat al-šu´arā*), encuentro éste bien conocido entre aspirantes a esta profesión)[197].

---

comentarista y amigo personal de al-Mutanabbī (v. Šawqī Ḍayf, *Al-madāris al-naḥwiyya*..., pp.265-276).

[193] Abū ´ Abd Allāh al- Ḥusayn bin Jālawayh fue un insigne hombre de letras y gramático, autor de libros como *Kitāb laysa fī kalām al-´arab* ( Beirut, Dār al-´Ilm li-l- Malāyīn, 1979).

[194] Abū-l-´ Abbās Aḥmad fue un célebre lexicógrafo.

[195] Se trata de ya mencionado Aḥmad bin Muḥammad al-Nāmī al-Miṣīṣī (véase *supra* nota 182).

[196] Al-Ṯa´ālibī al-Nīsābūrī ,*Yatīmat al-dahr* ..., vol.I, p.8

[197] Munir-ud-Din Ahmed, *Muslim education*..., p.33.

Otras veces, el mecenas invitaba a los poetas a acompañarle a la mesa en calidad de comensales (*nudamā`*), ocasión està que favorecía una lírica de temas más ligeros, de naturaleza báquica o descriptiva.

El ambiente reinante en estos encuentros poéticos no siempre se regía por el ansia de saber y componer, sino que la condición del poeta como asalariado le incitaba a adular a su mecenas, a atacar a sus rivales sin piedad.

La enemistad de al-Mutanabbi con el entorno de Sayf al Dawla, más específicamente con Abū Firās, fue lo que le impulsó a dejar esta corte. Celos, rivalidad y enemistad podían imponerse fatalmente entre los hombres de letras. Nos cuenta Yūsuf al-Badī´ī (m. 1073/1621) [198]cómo Abū Firās incitó a su seňor a no invitar a su rival a un festival poético que iba a tener lugar:

> Dijo Abū Firās (al emir): "- Este charlatán goza de un trato privilegiado, le das cada año tres mil dinares por tres poesías. Podrías repartir doscientos dinares entre veinte poetas que te van a proporcionar mejores casidas".Sayf al Dawla se dejó influir por estas palabras y así hizo y al-Mutanabbī no estuvo presente en la demostración[199].

Este hecho provocó que la suya fuese presentada con posterioridad a la contienda, una pieza llena de reproches y rabia.

[198] Yūsuf al-Badī´ī vivió en Alepo. Fue poeta y hombre de letras

[199] *Al-ṣubḥ al-munbī ´ an ḥayṯiyyat al-Mutanabbī*. 3ª ed. Edición de M. al-Saqqā, M. Šitā y ´A. Z. Abdū. El Cairo, Dār al-Ma´ārif, 1994, pp. pp.87-88.

### *3.2.2. El oficio de poeta*

En la sofisticada sociedad abbasí ser poeta[200] no era nada fácil, se requería que:

> El poeta incursione en todos los saberes, pues se le exige (conocer todas las artes) nobles debido a todo lo que conlleva la poesía de conocimiento en lengua y sintaxis, jurisprudencia (*fiqh),* aritmética, noticias (*jabar*)[201] y práctica religiosa [...]. El poeta ha de memorizar poesía e historia, genealogía, la historia de los árabes (*ayyām al-arab)* para utilizarlos a la hora de mencionar el pasado y poner ejemplos e incluso debe llegar a contagiarse del espíritu y adquirir su espontaneidad. Algunos poetas antiguos dotados gustaban de memorizar poesía e historia y aprender de poetas anteriores a ellos[202].

Se carecía, empero, de instituciones que dotaran al aspirante de este bagaje. Normalmente, el poeta asistía de niño a alguno de los *kuttāb* o escuelas donde memorizará el Corán y adquirirá rudimentos del árabe. Luego, el poeta acudía a las mezquitas, donde proseguía su formación en los diversos órdenes, o acudía a clases con un maestro en gramática y lexicografía de forma privada, la mayor parte de las veces en sus domicilios. Las sesiones poéticas y literarias constituían una buena oportunidad de aprendizaje. Pero en época abbasí todavía numerosos poetas acudían al desierto a formarse: Baššār (m. 167/783), Abū Nuwās (m.196/813 aprox.) [203], el mismo al-Mutanabbī (m.354/955), todos ellos acudieron a beber de la pureza del árabe incontaminado por otras culturas y por la propia evolución de la lengua.

---

[200] *V.* Jamel E. Bencheikh*, Poétique Arabe...,pp.* 45-53 *;* Amjad Trabulsi, *La Critique Poétique des Arabes...,* pp.111-127.

[201] Con este término, los críticos árabes designan unas narraciones cortas que se encontraban en compilaciones de la más diversa naturaleza, en boca de un narrador que cuenta una anécdota relacionada con el tema del texto, trozos de oratoria o fragmentos de poesía con las circunstancias de su emisión o historias complejas (cf. Stefan Leder y Hilary Kilpatrick, "Clasical Arabic Prose...", pp.10-14).

[202] Ibn al-Rašīq , *Al-´umda-...*, vol. I, pp.361-361.

[203] Este dato lo ofrece Šawqī Ḍayf en A*l-balāga...,* p.24.

Arrancada de su medio natural, el desierto, la poesía fue perdiendo su fuerza como medio de defensa de la tribu y se convirtió en una labor remunerada al servicio de un mecenas, pudiendo ser un instrumento de ascensión social[204]:" Abū Tammām et al-Buḥturī ont eu des débuts fort difficiles, les cas de *social-climbers* son nombreux. Il existe une fluidité sociale qui permet à un individu de franchir jusqu´au sommet tous les échelons de la hiérarchie" [205].

En el siglo que nos ocupa, una legión de poetas deambula de corte en corte tratando de ganarse los favores de su señor. Los manuales, sin embargo, no citan más que a unos pocos que no sobrepasarían los dedos de las manos: al-Mutanabbī, Abū Firās, al-Šarīf al-Raḍī[206], al-Ṣanawbarī[207], Ibn al-Ḥaŷŷāŷ[208]. Cabría preguntarse qué ha acontecido con la poesía árabe: ¿acaso ha legado efectivamente al límite de su capacidad expresiva o hay que atribuir este hecho a la falta de mentes brillantes y creativas?

### *3.2.3. Neoclasicismo y badī´*

Entre los críticos no-árabes, se ha generalizado el término ***neoclasicismo*** para describir la corriente lírica imperante desde mediados del III/IX, iniciada con Abū Tammām (m. 231/845-6) y al-Buḥturī (m.284/897). Sin intentar hacer un análisis exhaustivo del mismo, Blachère, en su monografía sobre al-Mutanabbī[209], lo utiliza para describir esta contracorriente tras las innovaciones modernistas del siglo II/VIII inauguradas por Baššār (m. 167/783), Abū-l-´Atāhiyya

[204] Bencheikh menciona la estructura social descrita por Ibn al-Mudabbir y que ha de tener en cuenta el funcionario o *kātib.* Se divide en dos niveles: superior e inferior. El superior estaría compuesto por el califa, visir o alto funcionario, emir encargado de las fronteras y cadi. El inferior por los soberanos de pequeños Estados (*mulūk*), sus visires y funcionarios, los expertos en ciencias religiosas, seguidos por la gente de *adab* y *ẓarf* (entre los que se encontrarían los poetas). El vulgo, los comerciantes y artesanos están conscientemente omitidos (*op.cit.*, p.49). Véase al respecto capítulo 2.2. de la parte II.
[205] *Ibíd*., 49-50.
[206] Véase nota 171 *supra*.
[207] V. *infra* nota 182.
[208] Sobre este poeta, hablaremos en el capítulo: *La anti-casida* (3.2.6.).
[209] Régis Blachère, *Un Poète Arabe du IVe Siècle de l' Hégire (Xe Siècle de J.-C.) : Abou ṭ-Ṭayyib al-Motanabbî.* Paris, Adrien-Maisonneuve, 1935, pp.9-15.

(m 213/829 aprox.) y Abū Nuwās (m.196/813 aprox.) y que se creían irrevocables.

Según su opinión, esta vuelta al clasicismo conduce a una paralización de la creatividad poética que en el futuro será presa de una repetición exasperante de los mismos temas, mientras que el genio del poeta se centra en la exuberancia verbal. Los géneros líricos serán los cultivados tradicionalmente: laudatorio, elegía, jactancia, sátira, gnómico (ahora independiente), báquico y erótico.

Ch. Pellat también caracteriza a esta poesía neoclásica como inmovilista y convencional. Se caracteriza por una vuelta a los antiguos modelos, tal y como se daban en período omeya, es una vuelta al clasicismo más convencional : " Le genre laudatif, qui est le plus cultivé, est d´une extraordinaire richesse verbale sur un fond rarement renouvelé: ce sont des éloges hyperboliques qui peuvent s' appliquer indistinctement a tous les personages de la même catégorie, avec de simples variantes de détail "[210].

Gabrieli, por su parte, ofrece una descripción de la nueva corriente creada por Abū Tammām y al-Buḥturī: "En realidad restauran la imitación de lo antiguo en el vocabulario, en la estructura de sus composiciones y sobre todo en el espíritu, añdiéndole como nuevo, además del barroquismo de las imágenes, una sentenciosidad sofística ignorada por la sencilla gnómica de la edad primitiva.

La pareja Abu Tammam-Búhturi sienta las bases, el poeta laureado al-Mutanabbí perfecciona este estilo neoclásico, en el que se pierde toda conquista artística de la escuela de Bagdad"[211].Pero Gabrieli aporta un buen dato: ellos se sentían modernos e innovadores.

La crítica antigua veía lo que estaba aconteciendo en poesía de una forma muy distinta. Sin entrar en el debate entre clásicos y antiguos, desatado en la crítica cuando aquellos poetas inician en Bagdad una rebelión poética y que se saldría del marco de

[210] Charles Pellat, *Langue et Littérature Arabes*. Paris, Librairie Armand Colin, 1952, p.112.
[211] *La literatura árabe*..., p.133.

nuestro estudio[212], aquella consideraba toda la poesía abbasí como moderna. Dice a propósito Ibn al-Rašīq:

> Dice un grupo de estudiosos: hay tres (tipos) de poetas, preislámico, islámico y moderno. Imrū` l-Qays (m.550) sería preislámico, Dū l-Rumma (m.117/735) islámico e Ibn al-Mu´tazz(m. 295/908) moderno. Así hablan los que gustan del *badī´* en la poesía, especialmente la comparación entre las demás figuras (retóricas).
>
> Otro grupo dirá: en realidad son: al-A´šà (m.629), al-Ajṭal (91/709) y Abū Nuwās (m. 195/810-199/814). Esta es la clasificación de los que gustan de la poesía báquica y similares, así como de la versatilidad en el dominio de los géneros y la falta de ornamentación.
>
> Otros dicen: Muhalhil (m.530), Ibn Abī Rabī´a (m.fines I/VIII) y al-´Abbās bin al-Aḥnaf (m.192/807). Estos prefieren la actitud orgullosa, la facilidad de idioma, la capacidad artística de dominar un solo género[213].

Así pues, la clasificación es a grandes rasgos entre preislámicos, islámicos (hasta período omeya) y modernos. Ibn Rašiq encuentra diferencias en el seno de cada grupo según el estilo más o menos barroco y la mayor o menor versatilidad. Entre los modernos, hay un distinto uso de la lengua. Dice al respecto al-Qāḍī al-Ŷurŷānī (m.393/1002)[214]:

> Los árabes y sus ancestros solían tender al uso de un lenguaje de majestuosas palabras dotadas de bella lógica, siendo que ambos, vocabulario y lógica, se correspondían necesariamente. La poesía formaba parte de esa lógica [...].Cuando el Islam penetra en las zonas vecinas, se ampliaron los dominios de los árabes, proliferaron las ciudades, el desierto se llenó de pueblos. Entre todos se extendió

---

[212] Para Adonis, la verdadera revolución de estos ´abassíes desde Abū Nuwās es el tratar por primera vez el lenguaje poético como un fin esético en sí mismo, lejos del realismo anterior (*Al-ṯābit wa-l-mutaḥwwil....,* vol. II, p.118). Un tratamiendo en profundidad del tema también lo encontramos en Ṭāhā Ḥusayn, *Min tā`rīj al-adab al-´arabī: al-´aṣr al-´ abbāsī al-awwal, al-qarn al-ṯānī.* 5ª ed. Beirut, Dār al- ´Ilm li –l-Malāyīn, 1995.vol II, pp.111-165; *A.* Trabulsi, *La Critique Poétique des Arabes...*,pp.67-73.

[213] *Al-´umda*..., vol.I, pp. 211-212.

[214] Abū l-Ḥasan ´Alī bin ´Abd al- ´Azīz al-Ŷurŷānī fu tradicionista, filólogo y poeta y ejerció la función de cadí en Rayy.

> el gusto por las letras y la diversión, escogiendo la gente las palabras más suaves y familiares (al oído) y, de existir varios vocablos para la misma cosa, escogieron el mejor (al oído), el que tuviera mejor efecto [...].Se extralimitaron en esta simplificación del idioma, hasta llegar a permitir incorrecciones, errores y extranjerismos en el (lenguaje) [...]. Si algunos de ellos intenta utilizar un lenguaje raro o imitar a los antiguos no lo consigue sino tornando su lenguaje extremadamente artificioso[...], como ocurre con la poesía de Abū Tammām, quien de entre los modernos pretende imitar muchas de las palabras de nuestros antiguos y no logra más que dificultar el lenguaje con palabras pretenciosas en muchas de sus poesías[215].

Abū Tammām, pues, supone una vuelta a la pureza de los antiguos, aunque de forma anacrónica, según nuestro autor. Seguramente esta reacción guarde relación con un movimiento *anti-šu ´ūbī* que habría impulsado a aquellos modernistas a rebelarse contra la tradición lírica árabe, vinculada al desierto y a un *modus vivendi* al que eran ajenos. Además, los buenos tiempos tocaban a su fin y con ellos, la civilización árabe corría el riesgo de desintegrarse.

Pero esta vuelta a los clásicos no āera sólo una recuperación del idioma de los antiguos. La crítica nos habla también del *badī´*: *al-ibdā´* (la innovación) se da cuando el poeta utiliza una palabra elegante, normalmente fuera de uso. Con el correr del tiempo, este término, *al-ibdā´*, fue tan utilizado con referencia al léxico, que quedó el término de *badī´* . Si el poeta es capaz de aportar un nuevo sentido dotado de un vocabulario nuevo (*badī´* ), ha llegado a lo más elevado"[216].

[215] *Al-waṣāṭa bayna al-Mutanabbī wa juṣūmi-hi.* Edición de A. ´Ārif al-Zayn. Sūsa, Dār al-Ma´ārif wa l-Ṭibā´a, 1992, pp. 29-30.
[216] Ibn Rašīq, *Al- ´umda*..., voll, p.453.

**El *badī´***[217] (lo nuevo, lo raro) está asociado al ropaje del lenguaje poético, a sus adornos y figuras. Si bien la mención más temprana de este fenómeno lírico la hallamos en *Ta´lab* (m. 291/904)[218], el primero en hacer una sistematización es también el poeta Ibn al-Mu´tazz ( m.296/908) que le dedica una obra: *Kitāb al-badī´*[219].

El *badī´* abarca en su concepción cinco principios entre tropos y figuras: *isti´āra* (metáfora), *taŷnīs* (paranomasia) *ṭibāq* (antítesis), *radd a´ŷāz al-kalām ´alà ṣudūri-hi* (epanalepsis) *al-maḏhab al-kalāmī* (argumentación dialéctica). Tras él, Qudāma bin Ŷa´far (m.337/958)[220], Abū Hilāl al-´Askarī[221] (m.395/1005), Ibn Rašīq (m. 456/1064)[222], todos incluyen el *badī´* en sus poéticas como capítulo fundamental. Con esta inclusión del *badī´*en la crítica por pleno derecho, el numero de sus figuras se va ampliando paulatinamente hasta llegar a ser treinta y seis en la obra de Abū Hilāl al-´Askarī.

Para el crítico actual, el *badī´* es un concepto vago y escurridizo. Aparentemente se trata del ornato de la expresión poética. Dice al-Ŷurŷānī a propósito de estas figuras:

---

[217] Véase Šawqī Ḍayf, *Al-balāga*..., 62-75 y140-152*;* Amjad Trabulsi, *La Critique Poétique des Arabes..*.,pp. 74-89 ; Muhammad M. Badawi, " 'Abbaside Poetry and its Antecedents". En J. Ashtiany, *Abbaside Belles-Lettres...,* pp. 158-162; Kamal Abou Deeb, "Literary Criticism". En *ibíd.*, pp.346-348; Seeger A. Bonebakker, "Poets and Critics in the Third Century A.H". En G.E. Grunebaum, *Logics ...*, pp.85-111; Wolfhart Heinrichs, "Literary Theory. The Problem of Its Efficiency". En G. E. Grunebaum, *Arabic Poetry: Theory and Development*. Los Angeles, University of California, 1971.pp.19-69; Suzane P.Stetkevych, *Abū Tammām & the Poetics of the ´Abbasid Age*. Leiden, Brill, 1991, pp. 5 y ss.

[218] Abū l-´Abbās Aḥmad bin Yaḥyà Ṯa´lab, *Qawā´id al-ši´r*. Edición de R. ´Abd al-Tawwāb. El Cairo, 1966.

[219] ´Abd Allāh bin al-Mu´tazz, *Kitāb al-badī´.* Edición de M. ´A. M. Ḥafāŷī. Beirut, Dār al-Ŷīl, 1990.

[220]Véase *supra* nota 127.

[221] Véase supra nota 143

[222] Abū ´Alī al-Ḥasan bin Rasīq es literato y poeta. Vivió en la corte de los ziríes de Qayrawān. Su principal obra: *Al-´umda fī maḥāsin al-ši´r wa ādābi-hi* (*op.cit.*) es el tratado de poética más completo que tenemos del Medioevo árabe.

> Algunos evitarán denominar algunas (de las figuras) que hemos descrito *badī´*, pero este constituye una parte de la elaboración poética (*ṣan´a)*, cuyo fin es la ornamentación de la poesía. Hay otras figuras que, como éstas, desempeñan la misma función[223].

Entendido de esta forma, el *badī´* ha existido siempre desde época preislámica. La diferencia con la poesía tras Abū Tammām radica en la cantidad y complejidad de las figuras utilizadas en el discurso poético:

> Los árabes valoraban los poetas que dotaban (a su poesía) de contenido noble y recto dotado de elegantes palabras [...]. Ellos no cargaban sus versos con antítesis, ni los llenaban de figuras de *badī´* ni de metáforas, pues seguían el pilar de la poesía (*´amūd al-ši´r*)[224] y el sistema de la versificación. Podían encontrarse estas figuras a lo largo de sus poemas de forma armónica y sin ser un objetivo en sí mismo[225].

Este es uno de los lugares comunes en la crítica del momento: ***´amūd al-ši´r,*** entendido como las normas que han de regir la poesía y que coinciden con el clasicismo más rancio frente a *badī´* o acumulación ilimitada de artificios y una mayor complejidad de la expresión poética hasta límites insospechados. Pero el contexto de la época nos impone una lectura más amplia. La crítica, en este siglo, se encuentra en sus albores. Todavía no ha irrumpido ´Abd al-Qāhir al-Ŷurŷānī (m. 471/1079)[226] quien, con su teoría de la

---

[223] *Al-waṣāṭa...*,p. 53.

[224] Este *´amūd al-ši´r* fue definido por primera vez de forma explícita por al-Marzūqī, (Abū ´Alī Aḥmad, m. 421/1030), en el prólogo a su libro, *Šarḥ dīwān al-Ḥamāsa (v.* pp.8-9*)*. En él enuncia siete elementos como sus principales características: la exactitud del contenido, expresado con palabras justas y elocuentes; la descripción acertada, cercana al objeto del símil; la complementariedad de las distintas partes de la composición vertidas en un molde métrico agradable; que las partes de la metáfora sean apropiadas entre sí; la afinidad entre la forma y el contenido de la palabra, resultando ambas convenientes a la rima, sin que una a estos tres elementos una relación de repulsa mutua (v. Mansur Ajami, "´Amūd al-Shi´r: Legitimation of Tradition", *JAL*, XII (1981), pp.30-48).

[225] *Al-waṣāṭa...*, , p. 43.

[226] Poco se sabe qué fue de la vida de este autor: ´Abd al-Qāhir bin ´Abd al-Raḥmān al-Ŷurŷānī fue jurisconsulto y teólogo (*mutakallim*) *aš´arī.* Pasó a la historia, por sus tratados de retórica, decisivos para la final consolidación de esta disciplina. Dos son las

composición o *naẓm*[227], sienta las bases de la separación de la retórica en sus distintas ramas: *´Im al-ma´ānī*, *´ilm al-bayān* e *´ilm al-badī,´*que se ocupan a grandes rasgos de las figuras de pensamiento, los tropos y figuras de dicción.

Cuando el crítico del siglo IV/X habla de ornato y de figuras líricas, todavía la retórica no había conocido una separación de sus distintas ramas[228]. En su mente, el poeta abbasí que se caracteriza por este estilo no hace sino recrear el estilo antiguo y llevar a su extremo las posibilidades retóricas de la expresión lírica.

Fijémonos cómo pone a un mismo nivel metáfora, repetición, aliteración, antítesis y esta extraña figura: el método dialéctico. En esta misma línea concluye Kamal Abu Deeb: "If we conceive of *badī´,* as decribed by Ibn al-Mu´tazz, as forming a structure, a system within which the elements are not isolated but interrelated, we can see that the basic property of the structure is that it is formed on the level of the code, rather than the message of discourse; it explores relations of opposition and similarity, of oneness and multiplicity, between the linguistic constituents of poetry"[229].

---

obras relevantes de este autor: *I´ŷāz al-Qur`ān* y *Dalā`il al-i´ŷāz*. (Véase Iḥsān ´Abbās, *Tā`rīj al-naqd al-adabī*..., pp.419-438; Šawqī Ḍayf, *Al-balāga...,* pp.160-219; Kamal Abou Deeb, *Al-Jurjānī´s Theory of Poetic Imagery.* Warminster, Aris & Phillips, 1979).

[227] Esta teoría fue primero nombrada por al-Ŷāḥiẓ, quien se dice escribió todo un estudio sobre la composición (*naẓm*) del Corán. Este concepto fue desarrollado, sobre todo, por los teólogos interesados en demostrar la inimitabilidad del Corán. Así, al-Jaṭṭābī (m. 388/988) va más allá del binomio fondo-forma (de la palabra). Para él, la diferencia de sentido entre dos palabras aparentemente sinónimas se da dependiendo del contexto donde ocurre. En la misma línea, ´Abd al-Ŷabbār al-Asadī´ (m. 415/1013) asevera que la superioridad lingüística (*faṣāḥa*) se da en virtud de la forma en que las palabras se unen por convención (*muwāḍa´a*), no en las palabras aisladas. Con Abd al-Qāhir al-Ŷurŷānī la teoría recibe su forma definitiva: el texto es un cuerpo de elementos fonéticos, sintácticos y semánticos que actúan entre sí, gobernados por los mismos principios. Esto le permitió dar un fuerte impulso a la retórica, con la creación de sus distintas ramas: *´ilm al-ma´ānī* ("la ciencia de los sentidos" o de las figuras de pensamiento) e *´ilm al-bayān* (la ciencia que englobaría en un principio los tropos y figuras de dicción).

[228] Señala Wolfhart Heinrichs la dificultd del crítico árabe medieval de afrontar la evolución del lenguaje poético desde un punto de vista histórico (v. "Literary Theory...", pp.48-52).

[229] "Literary Criticism"..., p.347.

El primero en hablar de una escuela inaugurada por Abū Tammām será al-Ṣūlī (m.335/946)[230]: "Antes que Abū Tammām, los poetas utilizaban el *badī´*en un verso a dos de su casida, lo cual se les alababa extremadamente. Abū Tammām adoptó (este estilo) y a expensas de la sencillez utilizó este recurso en la mayor parte de su poesía. Y a fe mía que hizo esto con éxito"[231].

Al-Āmidī (m. 371/981)[232] menciona algo similar en su *Muwāzana*:

> Al-Buḥturī es beduino y natural en su poesía, sigue el método de los antiguos, pues nunca ha abandonado el pilar de la poesía (*amūd al- ší´r*) y por ello ha de compararse con Ašŷa´ al-Sullamī (m. 198/813)[233], Manṣūr al-Namarī (m. 187/803 aprox.)[234]y el ciego Abū Ya´qūb al-Juraymī (m. 214/829)[235] y otros clásicos como ellos. Pero Abū Tammām es artificioso en extremo, gusta del barroquismo y tanto las palabras (usadas), como el contenido, producen rechazo (en el oído). Su poesía no se asemeja a la de los antiguos, ni sigue el camino trazado por ellos, debido a lo rebuscado de sus metáforas y del contenido[236].

Abū Tammām y su nueva forma de hacer poesía desata en la crítica un intenso debate sobre su aceptación o no. Se duda de quién fue su introductor, quizá Baššār bin Burd (m. 167/783) o Muslim bin al-Walīd (m. 208/823). Indiferentemente de sus raíces y origen, la polémica no va a cesar hasta la llegada de un segundo revolucionario de la poesía: al-Mutanabbī[237].

---

[230] Abū Bakr Muḥammad bin al-Yaḥyà fue célebre, sobre todo, como historiógrafo.

[231] *Ajbār Abī Tammām*. 3ª ed. Edición de M. ´Abduh ´Azzām, J. M. ´Asākir y N. I. Al-Hindī. Beirut, Dār al-Āfāq al-Ŷadīda, 1980, p.38.

[232] Célebre filólogo árabe que consagró sus estudios a la obra de antiguos y modernos. Su obra: A*l-muwāzana bayna ší´r Abī Tammām wa l-Buḥturī* (Edición de M. Muḥyī -l-Dīn ´Abd al-Ḥamīd. El Cairo, Maṭba´a al-Sa´āda, 1954), se considera como un estudio de referencia en la crítica aplicada de este siglo.

[233] Véase *supra* nota 180.

[234] Véase *supra* nota 179.

[235] Poeta penegirista de las cortes de Hārūn al-Rašīd (170/786-193/809) y al- Amīn (193/809-198/813) (v. Šawqī Ḍayf, Al-´*aṣr al-´abbāsī al-awwal..., p*p.354-359; *G.A.L.,* vol. II, pp.19-20).

[236] Citado por Iḥsān ´Abbās, *Tā`rīj al'naqd al-´arabī*..., p.159.

[237] Sobre este debate referirse a Iḥsān ´ Abbās, *Tā`rīj al-naqd al-adabī*..., pp.147-187; Š. Ḍayf, *Al-balāga...,* pp.128-132.

La crítica árabe contemporánea es heredera de este concepto[238]. Se habla de una escuela de Abū Tammām, vinculada estrechamente con el *badī´*. Su origen pareciera estar en la misma naturaleza de la poesía árabe, que con el correr del tiempo da preeminencia a la forma sobre el fondo.

En base a la evolución de la poesía hacia una mayor supremacía de la forma sobre el fondo construye Š. Ḍayf una original teoría, que ha quedado como pilar en el estudio de la lírica árabe[239]. En ella distingue tres etapas marcadas por tres tendencias:

-Al-*ṣan´a* ("arte", "oficio"), caracterizada por un estilo sencillo. Esta denominación se deriva de *ṣinā´a* (o labor). La poesía, entre los árabes, es ante todo fruto de una labor, un quehacer. Este quehacer ha de someterse a unas reglas y convenciones, pero en este estadio todavía posee la simplicidad como mayor rasgo. Esta tendencia se extiende desde época preislámica hasta fines de la omeya.

-Con la sofisticación de la civilización en la época abbasí, invade a la poesía una nueva tendencia: *al-taṣnī´* ("ornamento"). Este concepto equivale al *badī´*, e.d., la utilización de una expresión ornada a costa del fondo poético. Esta escuela, que se extiende durante los siglos II/VIII-III/IX y tiene sus mejores representantes en Muslim bin al-Walīd, Ibn a-Mu´tazz y Abū Tammām , rivaliza con la antigua forma de hacer poesía representada por Baššār, Abū Nuwās, al-Buḥturī e Ibn al-Rūmī.

-En último lugar aparece el *taṣannu´* ("afectación", "amaneramiento") en poesía, el colmo del barroquismo y la afectación, que se basa en la reformulación de antiguas imágenes y sentidos de forma rebuscada. Es la escuela de al-Mutanabbī y Abū-l-´Alā` al-Ma´arrī.

---

[238] A manera de ejemplo, véase Yūsuf Julayf, *Tā`rīj al-ši´r fī l-´aṣr al-´abbāsī*. El Cairo, Dār al-Ṯaqāfa li l-Ṭibā´ wa l-Našr, 1981; ´ Abd Allāh al-Taṭāwī, *Al-qaṣīda al-´ abbāsiyya: qaḍāyā wa ittiŷāhāt.* El Cairo, Maktabat a-Garīb, 1981; ´Abdū Badawī, *Abū Tammām wa qaḍiyat al-taŷdīd fī -l-ši´r*. El Cairo, al-Hay`a al-Miṣriyya al-´ Amma li-l-Kātib, 1985.

[239] Esta tesis es el principio rector de su gran libro de crítica, Al-*fann wa maḏāhibu-hu fī-l-ši´r al- ´arabī* (*op.cit.*).

Se trata, pues, de un alejamiento del clasicismo de los antiguos causado por una acumulación de ornato en poesía.

En este sentido, Stefan Sperl[240] hace un avance considerable. Partiendo de una concepción estructuralista del análisis de la poesía, él encuentra que en la época que nos ocupa, el salto de estilo es cualitativo y no cuantitativo: No se trata de una mayor ornamentación y barroquismo del lenguaje lírico tradicional, sino de otra forma de acercarse a los clásicos. Estamos en plena efervescencia manierista donde el correlato del significante en el lenguaje poético no será la realidad, sino la misma literatura.

El mundo literario se torna un mundo paralelo al real mediante una serie de técnicas: "the *extension* of metaphors, *dislocation* of motifs, *hyperbolic* tone are functions of the mannerist pose. It is this emphasis that creates methaphorical extension and hyperbole, so that the motifs are dislocated from their referents and abstracted into configurations which aim not at reflecting reality (as they pretend to do), but at displaying the wondrous alignement of their elements" [241].

No resulta satisfactoria la interpretación de la poesía como una mera actitud hacia el lenguaje, hacia la relación forma-fondo. Entendida de esta forma, manierismo y acumulación de figuras serían dos variantes sin mayor sentido en la historia de la lírica, dos formas paralelas de entender la evolución del lenguaje poético. Pero la cuestión de fondo sigue radicando en la razón que ha impulsado a este tipo de evolución: ¿se trata del agotamiento de la capacidad expresiva de la casida tradicional o simplemente del final de un proceso?

Suzane P. Stetkevych intenta responder a esta cuestión abordando el fenómeno del *badī´*[242]. Para ella, este fenómeno en poesía es fruto del entorno cultural y religioso de época abbasí. El *badī´* nace en un medio *mu´tazilí*. El primero que lo menciona es al-

[240] Stefan Sperl, *Mannerism in Arabic Poetry. A structural Analysis of Selected Texts (3rd century AH/ 9th century AD- 5th century AH/ 11th century AD)*. Cambridge, Cambridge University Press, 1989. (Cambridge Studies in Islamic Civilization).
[241] *Ibíd*., p.173.
[242] Suzane P.Stetkevych, *Abū Tammām´…*., pp. 5 y ss.

Ŷāḥiz (m.255/868), cuyas ideas religiosas nos son conocidas[243]. Su pretendido iniciador, Baššār, frecuentaba este tipo de círculos intelectuales[244]. Abū Tammām vivió en esta atmósfera. Es más, tuvo como patrones a tres califas *mu´tazilíes*, especialmente a al-Mu´taṣim (218/833-227/842).

Con su prolífica utilización de este tipo de técnica, este poeta pretendía en primer lugar preservar y conservar la poesía arcaica. Esta preservación no se había de dar de forma puramente imitativa, sino recreándola de manera que, mediante la utilización de los artificios del *badī´*, esta poesía preislámica, de origen beduino y de transmisión oral deviniera asequible a los receptores urbanitas de época abassí. La poesía, de esta forma, se aproximaba en gran medida al objeto y método de la teología (*kalām*): "*Badī´* poetry, thus not only demands *ta`wīl*, as the classical Arab critics claimed, but in effect it is *ta`wīl*"[245].

Enormemente atractiva, esta teoría, a nuestro parecer, no acierta a retratar el espíritu de la época. La poesía de esta escuela es manierista, ha cambiado su relación con la poesía clásica. Pero no es la única característica de los poetas seguidores de Abū Tammām. Este genial poeta, de amplísimo saber en una época de florecimiento cultural y debate, utiliza todos los medios a su alcance para enriquecer la expresión lírica.

El primero en resaltar este aspecto ha sido Šawqī Ḍayf: la utilización de las mismas técnicas que en filosofía, es uno de los elementos que dotan a su poesía de esta oscuridad y alejamiento de la comprensión de sus coetáneos, no hablemos ya del lector de nuestros días. Entre estas técnicas se encuentra el construir versos susceptibles de más de una interpretación, la utilización de antítesis contrapuestas y contradictorias entre sí, o el recurso a la dialéctica.

Esta nueva dimensión del lenguaje poético, que se entrecruza con la filosofía y la dialéctica, se escapó de entre las manos de los críticos y amplió la fosa entre poesía y crítica, "pues la mayor parte

[243] Véase al respecto Charles Pellat, *Le Milieu Baṣrien et la formación de Ğāḥiz*. Paris, Adrien-Maisonneuve, 1953.
[244] *Abū Tammām´*....,pp.10-11
[245] *Ibíd*., p. 106.

de los críticos, los eruditos y gramáticos no tenían contacto alguno con las nuevas corrientes culturales. Por ello despreciaron la poesía moderna y se inclinaron por la poesía fiel al clasicismo (*amūd al-šiʿr*)"[246].

Habría que preguntarse si nos encontramos, como afirma Šawqī Ḍayf de la etapa final en la evolución de la poesía árabe, de un paso hacia un barroquismo y manierismo extremos hasta que, en este siglo: "Sentimos que la poesía árabe ha llegado a petrificarse y los poetas no saben salir de los antiguos temas"[247].

Nos encontramos ante un retorno al clasicismo, a la poesía sacrosanta, contenedora del saber de los árabes, pero con todos los instrumentos que halla en la evolución de la cultura: el poeta neoclásico ha absorbido todo aquello que le ofrecen las nuevas corrientes. Recrea la antigua poesía, aunque en este intento utiliza vocablos que resultan duros, arcaicos y ajenos al oído del urbanita abbasí. Los antiguos temas son retomados una y otra vez, llevando el lenguaje al límite de su expresión, al límite del manierismo. Se renuevan los temas de la casida. Al tiempo, las nuevas corrientes son adaptadas a la poesía: el lenguaje filosófico, su forma de argumentación.

Así expresa Abū Tammām la síntesis alcanzada:

*Me he occidentalizado hasta llegar a no acordarme de Oriente*
*Y me he orientalizado hasta olvidarme de todo Occidente;*
*Desgracias, que al enfrentarme a ellas me hieren hondamente, como si fueran divisiones de ejército bien armado y fuerte;*
*¡Qué lástima! Que no corta esta espada que se llama muerte,*
*El hombre afortunado muchas veces es desgraciado por viviente;*
*Yo era un hombre muy pacífico para y con el Tiempo gobernante,*
*Mas he decidido no encontrarme con él sino como combatiente*[248].

[246] Al-*fann wa maḏāhibu-hu...,* p.241.
[247] *Ibíd...*, p.292.
[248] Traducción de Mahmud Sobh, *Historia de la literatura*..., p. 579.

### *3.2.4. Breve panorama: los temas de la poesía (agrād al-ši´r)*

En la casida árabe es difícil determinar la diferencia entre temas de la casida *(agrād al-ši´r)*[249] y su inserción en el seno de su estructura. Se hace necesario aludir brevemente a dichos temas, pues no se puede tener una idea precisa de la poesía en este momento, sin antes haber mencionado su evolución en el contexto de la casida.

Los poetas del siglo IV/X siguen la tradición inaugurada por los antiguos desde época preislámica. Sin intentar adentrarnos en una detallada descripción de la evolución de los distintos géneros, sí afirmaremos que los géneros más tradicionales de panegírico (*madīḥ*), elegía (*riṯā`*) y sátira (*hiŷā`*), que gozaban del favor de la crítica, vuelven con su antigua fuerza desde segunda mitad del siglo III/IX para destronar definitivamente a los modernos rebeldes, encabezados por Baššār, en la primera época abbasí.

Así pues, el género laudatorio conserva su división tripartita de prólogo amoroso (*nasīb*), viaje (*raḥīl*) y panegírico propiamente dicho (*madīḥ*). Los poetas repiten viejos moldes y abandonan las innovaciones de los revolucionarios de los primeros tiempos. Eso sí, los temas son adaptados al gusto de la nueva época. El prólogo amoroso suele reflejar la tradición de amor *´udrī*, amor casto en el que se llora el alejamiento de la amada. El viaje sería más bien una transición al tema propiamente dicho: el elogio del mecenas. No se regatea en la descripción de sus aptitudes y méritos, pues a menudo es desmesurada, casi surrealista. Las casidas se alargan, pero también a veces prescinden de prólogos. Nuevos temas han sido incorporados en el siglo anterior y gozan de éxito: la descripción de hazañas y batallas con tono épico. La jactancia (*iftijār*) a menudo se entremezcla con el elogio.

---

[249] Se trata de un término, *agrād al-ši´r,* difícil de vertir al español. Su traducción literal sería algo así como "los fines de la poesía". Lo hemos traducido por temas en general, aunque los autores difieren sobre su naturaleza -algunos prefieren el equivalente "géneros de la poesía"- y número. Sobre una discusión en general sobre este debate en la crítica antigua remitimos a Amjad Trabulsi, *La Critique Poétique des Arabes*..., pp.215-238.

El *ritā*` o elegía posee el mismo rango del panegírico, al ser su equivalente en el reino de los muertos. En nuestro siglo, sigue conservando su división tripartita, si bien abundan en la introducción la reflexión moral y filosófica. A menudo se difumina la figura del personaje protagonista, que no ocupa más que unos pocos versos, mientras la casida se ocupa en un lamento de los Tiempos y del Destino, un tema que deviene común a todos los poetas en esta época de crisis.

La sátira, que recibió un impulso definitivo de manos de Ibn al-Rūmī (m.283/896), se desprende de la complejidad de la tradicional casida. Numerosas veces no es más que un epigrama feroz y caricaturesco, que raya en la obscenidad.

Los logros y la independencia de los modelos tradicionales obtenidos por los modernistas en ciertos géneros, como el erótico, báquico y gnómico, son abandonados definitivamente. Estos géneros vuelven a ser tratados en el marco de la casida tradicional. Las descripciones amorosas y del vino pierden así toda espontaneidad y frescura, pues se vuelve a los antiguos moldes que ahora se escudriñan, buscando nuevos límites.

Para terminar, la descripción (*waṣf*) de temas de la naturaleza, sin embargo, conoce límites insospechados. En el pasado Abū Tammām iniciaba algunos panegíricos con bellísimas descripciones de la naturaleza. Pero en el siglo IV/X, gracias a al-Ṣanawbarī (m. 334/945), surge un tipo de poesía fantástica (t*ajyīliyya*), que se eleva sobre los límites de la realidad, tanto en poemas independientes como junto con temas báquicos o amorosos[250]. Para ello, claro está, el poeta utiliza todo tipo de artificio, como es común a la época. Dice este poeta:

[250] Aunque el tema descriptivo es antiguo en la poesía árabe y en la primera época abbasí amplía indiscutiblemente sus horizontes, el impulso dado por este poeta a este género ha incitado a Wolfhart Heinrichs a asegurar que supone en la evolución de la poesía árabe un tercer impulso, el de la poesía fantástica. Los dos primeros vendrían dados, primero por la escuela *ḥiŷāzí* hacia 650 (continuado con los primeros modernistas), y segundo por la escuela del *badī´* ("Literary Theory...", pp.24-26).

*Ha venido la nieve y ya tenemos un atardecer plateado,*
*¡escanciador!, pon tus copas en vino de color dorado;*
*La atmósfera con la blancura pura se despeja presto,*
*Y en joyas de perlas se exhibe ante todo ojo admirado,*
*¿Creerías, acaso, que lo que estás contemplando es nieve*
*Y que lo que está anidando en ramas, un rosal sonrosado?*
*Estas rosas de enero son color blanco descendiéndose,*
*Y las rosas de la primavera son un arco iris colorado*[251].

En cuanto a la poesía mística, en pleno florecimiento en este siglo, utiliza los temas tradicionales, que en ella adquieren diferentes tonalidades. La poesía mística, lírica cargada de belleza y edificante, construye su propia tradición que lleva al límite las posibilidades del tema amoroso[252].

### *3.2.5. De nuevo el panegírico*

Hemos de volver sobre la cuestión del panegírico, ya que ocupa en la producción mutanabbí el lugar más importante. Entender la evolución de este género ayuda a penetrar en la concepción de la poesía en este siglo.

Un vistazo superficial a los divanes de los primeros poetas abbasíes parecería revelarnos que el panegírico, y con él la elegía, hubieran sido dejados de lado durante la primera época abbasí. Esta es la impresión que nos dejan numerosos estudios, cuando hacen hincapié en el aspecto renovador de los poetas de esta época, en su rebelión contra las tradiciones incrustadas en la sociedad.

Una rápida hojeada de los divanes de estos poetas nos revelará que el panegírico siempre fue un género cultivado y que, incluso los más innovadores como Abū Nuwās, no osaban alejarse de las

[251] Traducción de Mahmud Sobh, *Historia de la literatura*..., p.545

[252] Para el estudio de la poesía sufí, su gestación y múltiples influencias, es necesario remitirse a la obra del genial Louis Massignon, *La Passion d´al-Hallāj..., op.cit.* Un resumen de la cuestión con la bibliografía más relevante lo ofrece Mahmud Sobh en su *Historia de la literatura..., pp.551-568.*

normas impuestas en sus panegíricos oficiales[253]. Otra cosa es la poesía báquica, amorosa o satírica, donde gozan de total libertad para manifestar su potencial creativo[254]. Es cierto que en la segunda época, a partir sobre todo de Abū Tammām, se abandona el camino de la primera época y se vuelve a la tradición.

La poesía árabe guarda un vínculo directo con el nacimiento de lo árabe en época anteislámica. En el imaginario colectivo, las batallas épicas, la lengua árabe y la poesía, como primer vehículo de expresión artística, son los elementos constitutivos de una Edad de Oro, siempre añorada a largo de los siglos[255].

La poesía árabe, como afirma Ibn Qutayba en su *´Uyūn al-ajbār*, es una fuente de conocimiento para los árabes (*dīwān al-´arab*), de su historia, su sabiduría, su literatura y música:

> La poesía es la fuente de la ciencia para los árabes, el compendio de su sabiduría, el archivo de su historia, el depósito de sus batallas; (En la fortaleza de la poesía), sus muros están construidos con sus hazañas, el foso socavado sobre sus gestas; La poesía es testigo fiel del día de la huida, la prueba final en el litigio. Aquel de entre los árabes que no se apoya en el verso para (cantar) su honor, las nobles virtudes de sus ancestros y sus actos loables, fallará en su empeño, aunque (su nobleza) sea de todos bien conocida, así como se perderá su memoria con el correr de los días; Aquel que fija sus virtudes con versos rimados y medidos, que las dio a conocer con un verso único, o proverbial dotado de un sentido agradable, las hizo inmortales para la posteridad, las salvó del olvido, de la artimaña del enemigo y del ojo de la envidia[256].

---

[253] No sólo en el género laudatorio, sino también en la elegía y la jactancia. Así concluyen, entre otros, Ṭāhā Ḥusayn (véase *Min tā`rīj al-adab al-´arabī...,vol.II, p. 215 y ss.)* y Jamel E. Bencheikh (*Poetique Arabe*... p.260). Hubo intentos de innovar en los preludios que en algunas de sus casida.

[254] Vease, Muhammad M. Badawi, "From Primary to Secondary Qaṣīdas. Thoughts on the Development of Classical Arabic Poetry", *JAL*, XI (1980), pp.1-31.

[255] Véase, Vicente Cantarino, *Arabic Poetics in the Golden Age*. Leiden, Brill, E. J. 1975, pp. 20 y ss. Un precioso estudio al respecto es el de Franz Rosenthal, *Sweeter than Hope: Complaint and Hope in Medieval Islam.* Leiden, Brill E.J., 1983.

[256] ´Abd Allāh bin Muslim bin Qutayba al-Dīnawarī, *´Uyūn al-ajbār*. El Cairo, Dār al-Kutub al-Miṣriyya, 1925, vol I, p.185.

Al tiempo, es una forma de conocimiento única de la lengua de época preislámica, por ello, cuando se inicia en el siglo II la recopilación de poesía, sintaxis (*naḥū*) y *ajbār,* el fin principal es utilizar todo este material en la exégesis coránica y de los hadices proféticos.[257] Abū `Amrū b. al-´Al*ā*` (m.154/770), especialista en sintaxis y compilador de poesía preislámica era uno de los siete *qurrā*` o lectores coránicos. Dice Ibn Qutayba como preámbulo a su libro *Al-šiʿr wa l-šuʿarā*`:

> Mi mayor objetivo han sido los poetas más celebres, conocidos por lo más granado de las gentes de letras, aquellos cuya poesía sirve como demostración (en el estudio del) léxico raro (*al-garīb*), la sintaxis, el Libro de Dios, Todopoderoso, y los hadices de su Profeta".[258] Todas estas ciencias autóctonas comparten la misma metodología, basada en la analogía (*qiyās*), consenso (*iŷmā´*) y (importancia de la) cadena de transmisión (*isnād*)[259].

Además, en esta etapa formativa de la cultura y la civilización árabes, esta poesía arcaica es un instrumento precioso en su construcción, por lo que los estudios de letras (poesía, sintaxis, retórica y lengua), junto con el género compilatorio (*adab*) se van independizando de las ciencias religiosas, aunque quedará en la conciencia colectiva una mirada idealizada hacia el período preislámico.

El panegírico siempre va a estar supeditado al seguimiento de la crítica. Es el género preferido, por delante, con diferencia, de la elegía y la sátira. Asegura Bonebakker, con respecto a la crítica del

---

[257] Esta relación ha sido estudiada por Šawqī Ḍayf, *Al-´asr al-ŷāhilī...,*pp. 138-163; Hamilton A. R Gibb, "Arab Poet and Arabic Philologist", *BSOAS*, 13 (1947-1948), pp. 574-578; Gustave E. Grunebaum, "Arabic Literary Criticism in the 10th Century A.C". En G.E. Grunebaum, *Themes in Medieval Arabic Literature*. ..., pp.51-57; Adonis, *Poesía y poética árabes...,* pp.151-170; Salem Kemal, "Philosophy and Theory in Arabic Poetics", *JAL*, XX (1989), pp.128-147. Desde un punto de vista político, véase: Muhammad Qasim Zaman, *Religion & Politics under Early ´Abbāsides. The Emergence of the Proto-Sunnī Elite.* Leiden, Brill, 1997.

[258] *Al-šiʿr wa-l-šuʿarā*`, Edición de ´U. al-Ṭabbā´. Beirut, Dār al-Arqam bin Abī al- Arqam, (s. d.), p. 19.

[259] Salem Kemal, ""Philosophy and Theory in Arabic Poetics"..., pp.128-129.

siglo III/IX: “There is no doubt that official panegyric attracted a great deal of attention...”[260]

El poeta, en su quehacer, era observado de cerca por su mecenas, a menudo experto en letras y poeta él mismo, como era el caso de Sayf al-Dawla[261] y de los críticos y gente de saber, guardianes de la pureza de la lengua y de las raíces de la cultura. Tan sólo ver la cantidad de recensiones comentadas a la obra de al-Mutanabbī o los comentarios espontáneos recogidos en ellos, son una prueba contundente de este control.

Un segundo factor deja su impronta en el panegírico y la poesía árabe en general: la poesía es, ante todo, oficio. Desde sus inicios está vinculada a una función política, la defensa de la tribu.[262] Luego se convierte en un medio de lucro para algunos, más bien, en una fuente de sustento para muchos. Asegura Ibn Rašīq que el interés era algo extraño a la lírica en sus primeros tiempos:

> Hasta que llegó al-Nābiga al-Ḏubyānī (m.602), elogió a los reyes y aceptó retribuciones por su poesía, sometiéndose (a los designios) de al-Nu´mān bin al-Mundir (m.580)[263]. Pudo haberlo evitado (con su situación entre) su tribu y los otros reyes gasaníes[264]. Se rebajó en su posición (social), pero obtuvo muchísimo dinero, llegando a comer y beber en platos de oro y plata y con utensilios donados por el rey[265].

[260] “Poets and Critics ...”, p.98.
[261] Véase *supra* apartado 2.2.
[262] No olvidemos la archiconocida mención de Ibn Rašīq: “Cuando surgía un poeta en el seno de una tribu, venían las otras tribus a felicitarla: se preparaba comida para la ocasión, se reunían las mujeres para tocar el laúd como hacían en las bodas, hombres maduros y jóvenes se congratulaban unos a otros ya que con (el nuevo poeta) estaba garantizado la defensa de su buena reputación, la protección de sus buenas obras, la inmortalización de sus hazañas y la alabanza de su recuerdo. No se felicitaba de esta manera más que cuando nacía un niño, se paría un potro o surgía un poeta” (*Al-´umda...*, vol. I, p.153). (Un estudio de este tema en profundidad nos lo ofrece Muḥammad ´Alī Daqqa, *Al-sifāra al-siyāsiyya wa adab-ha fī al-´aṣr al-ŷāhilī*. 2ª ed. Damasco, Dār al-´Ilm, 1989).
[263] Al-Nu´mān bin al-Mundir IV fue rey del Estado lajmí, con capital en Ḥīra.
[264] Los *gassāníes* tenían su capital en Bosra, Siria.
[265] *Al-´umda*..., vol. I pp.179-180.

La poesía adquirió de esta forma el rango de oficio que va a limitar la individualidad del poeta. El poeta nunca puede quedar libre del control social. Darwīš al-Ŷundī enjuicia duramente ambos fenómenos. Para él, tanto los poetas como los críticos se encuentran fatalmente vinculados al poder, con poca posibilidad de escapar a sus caprichos y designios. Una prueba sería que el poeta se muestra, en sus diferentes piezas, partidario de su mecenas, aunque esto contradiga sus propias convicciones religiosas y políticas.

Además, el sometimiento al poder habría tenido una relevancia particular en la perdurabilidad y hegemonía de la casida tradicional y más específicamente del panegírico. Los ejemplos son irrefutables: al-Yāḥiẓ estaba al servicio del visir Muḥammad bin ´Abd al-Malik al-Zayyāt (173/798-233/846), y del *qāḍī al-quḍāt*, Aḥmad bin Du`ād, a quienes dedica su *Kitāb al-ḥayawān* y *Al-bayān wa-l-tabyīn* respectivamente; Ibn Qutayba (m.276/889) tenía relación con Yaḥyà bin Jāqān, visir de finanzas de al-Mutawakkil (232/847-247/861) y de al-Mu´tamid (256/870-279/892), y a él dedicó su libro *Adab al-kātib.* Asimismo desempeñó el cargo de visir de Dīnawar; Qudāma bin Ŷa´far (m. 310/922) fue funcionario al servicio del visir Ibn al-Furāt (m. 391/1001); al-Qāḍī al-Ŷurŷānī (m.393/1002), tuvo relación con el visir Ibn al-´Abbād (m. 385/995) y desempeñó el oficio de cadí en Ŷurŷān y de máxima autoridad jurídica (*qāḍī al-quḍāt*) en Rayy[266].

Los ejemplos podrían ser infinitos. Según este mismo autor, este fuerte vínculo entre la crítica y el poder habría tenido un efecto directo en los temas seleccionados para estudio y en el predominio y supervivencia del panegírico.

Desde una óptica antropológica, algunos tratan de dar a la casida el rango de mito. El panegírico sería un rito de pasaje desde el caos al orden califal. Desde época anteislámica se utiliza la casida tripartita como forma de consagración del monarca como un mediador entre el orden natural y el sobrenatural que permite al rey, como personificación de todas las virtudes árabes y sancionado por

[266] Estos son algunos de los ejemplos mencionados por Darwīš al-Ŷundī (*Ẓāhirat al-takassub wa aṯaru-ha fī-l-šiʿr al-ʿarabī wa naqdi-hi.* El Cairo, al-Nahḍa, 1970, pp.165-167).

la Divinidad (*madīḥ*), poner fin al caos y al sufrimiento (*aṭlāl-nasīb*).[267]

Quizá haya algo de exagerado en esta opinión. La casida árabe tiene su origen en un ámbito que hoy nos es totalmente ajeno. La forma de entender el arte de la lírica, y no sólo ésta, hoy se le escapa al lector occidental[268]. Las casidas son como catedrales, fruto de una visión del mundo, de una forma de organización.

Eso no quiere decir que no haya posibilidad de expresión individual e intimismo. Pensemos en los receptores: un versado mecenas, su círculo político, social e intelectual, la crítica; la poesía iba dirigida a ellos, mientras la plebe, quedaba excluida de este tipo de producción literaria. Quizá no surgía en él la necesidad de una manifestación lírica intimista, no porque le fuera vedado, sino porque era ajeno a su concepción del arte.

El panegírico en su forma casi equivalente de pieza tripartita, generalmente, fue su mejor vehículo, la máxima expresión de sus valores y memoria colectiva. Por ello la crítica no podía salir de ciertos clichés. Pero el poeta sabía cómo escapar a la convención, como manipular sus sólidos hilos, cómo hacer estremecerse a la audiencia.

Tras hacer un estudio de conjunto de todos los ejemplos de poesía aportados por al-Ṯa´ālībī al-Nīsābūrī en su *Yatīmat al-dahr*, concluye rotundamente Nabīl J. Abū Ḥaltam que las principales corrientes líricas en el siglo IV/X son: la tradicional, la creadora y la popular. La tradicional, o aquella en que sus autores imitan ciegamente los modelos clásicos, ocupa la mayoría de sus páginas, junto con la popular. En cuanto a los poetas creadores, se cuentan con los dedos de la mano. Los principales: al-Mutanabbī,

---

[267] Vid Suzane P., Stetkevych, *The Mute Inmortals Speak. Pre-islamic Poetry and the Poetics of Ritual.* Nueva York y Londres, Cornell University Press, 1993; *Ídem*, "The Abbāsside Poet Interprets History: Three *qaṣīdas* by Abū Tammām", *JAL* , X (1979), pp.49-64; Stefan Sperl, *Mannerism...*, pp.8-27; Stefen Sperl, "Islamic Kingship and Arabic Panegyric Poetry in the Early 9th Century", *JAL,* VIII (1977), pp.20-35.

[268] Esta incomprensión del receptor occidental ante la lírica árabe desde antiguo es analizada por Suzane P. Stetkevych en: "Abbaside Panegyric and the Poetics of Political Allegiance: Two Poems of Al-Mutanabbī on Kāfūr". En S. Sperl, C. Shackle, *Qasida Poetry in Islamic Asia & Africa.* Leiden, Brill, 1996, pp.35-63.

Abū Firās y al-Šarīf al-Raḍī, los mismos que siempre aparecen en los manuales.

### *3.2.6. La anti-casida*

Hablamos de neoclasicismo manierista, de influencia de la filosofía y la religión; pero en el siglo IV/X, gran parte de la producción lírica está escrita en un lenguaje simplificado y popular y trata temas ligeros y jocosos[269]. Es más, algunos pasan de casidas serias y tradicionales a componer piezas de estas características. Dice al-Ta´ālibī a propósito de su líder incontestable, Ibn al-Ḥaŷŷāŷ:

> Al- Ḥaŷŷāŷ, si bien la mayor parte de su poesía no se acoge a lo que dicta la razón y ha sido construida sobre la estupidez, es uno de los poetas más mágicos y prodigiosos de nuestra época [...]. Su quehacer constituía un ejemplo de necedad mezclada con la lengua de los *juldiyyīn*[270]*,* mendigos y pícaros [...]. A pesar de estos defectos, los mas exquisitos encuentran regocijo en la poesía de al-Ḥaŷŷāŷ, los personajes de más elevada alcurnia se divierten con ella, debido a su impronta tan singular, deleitándose los hombrees de letras con el espíritu de sus versos e incluso soportando los recatados sus indecencias y obscenidades. Hay entre ellos quien gusta exageradamente de reírse con sus ocurrencias y disfrutar con sus anécdotas. Este poeta ha elogiado con sus poesías a reyes y príncipes, ministros y jefes y ninguno de sus panegíricos carece de frases burlescas o groseras. No obstante, este lenguaje es aceptable para ellos y apreciado y su autor recompensado con generosidad y escuchado en todas sus propuestas sobre grandiosas relaciones y asuntos útiles que siempre resultaban con éxito. Toda su vida ha dominado a los ministros y jefes de nuestra época, como domina un niño sobre su familia, llevando una vida feliz entre ellos y obteniendo abundante y limpio beneficio de los mismos. Su poesía es más célebre que los refranes y corre en las bocas más veloz que la imaginación[271].

---

[269] Este tema apenas si ha sido investigado y ofrece ser muy fructífero desde un punto de vista tanto de la crítica como de los estudios culturales. Queda el testimonio de estos poetas de una poesía popular, al menos populachera, ya que aquella que circularía oralmente en lengua dialectal no nos ha llegado. El autor que lo trata en mayor amplitud es Nabīl J. Abū Ḥaltam (*op.cit*., pp.358 y ss.).

[270] Juld es un barrio de la parte oriental de Bagdad.

[271] *Yatīmat al-dahr...*, vol I, pp.25-26

Aristocracia y plebe, toda la sociedad disfrutaba con las frivolidad (*sujf*) de estos ocurrentes. Al pueblo, le resultaba una poesía comprensible, alejada de la sofisticación de la lengua culta y de la complejidad de los temas tradicionales. En cuanto a la intelectualidad, también ellos se divertían sobremanera con estas composiciones en lengua vulgar, mezcladas con la jerga y los temas de los pícaros y truhanes. Al-Ṣāḥib bin al-´Abbād, no sólo admiraba profundamente a Ibn al-Ḥaŷŷāŷ y le compuso una elegía tras su muerte, sino que él mismo fue autor de este tipo de poesía[272].

Abdelfattah Killito, en su excelente estudio sobre el género de la *maqāma*, hace un paralelo entre este poeta, bufón de la corte y el héroe de las *maqāmas*[273]. Desde luego que el poeta adquiere en este caso una función bufonesca. Lo más llamativo es que en el panorama socio-cultural de la época que aquí hemos descrito, resaltando la importancia otorgada a la poesía, estos poetas se atrevían, no sólo a componer cualquier género en lengua vulgar, sino a componer panegíricos, llegando a la irreverencia, ridiculizando todos aquellos tópicos que se suponen intangibles, teniendo como resultado una anti-casida[274] que no sólo no se somete a los cánones de la crítica, sino que por todos es celebrada. Se describe como:

*Un hombre que simula ser el profeta de la frivolidad y por ello se duda de los profetas*

*Hace milagros en que pide que crean:-" ¡Responded, pueblo de frívolos!"*[275]

Pero no todo en Ibn al-Ḥaŷŷāŷ es picaresca. En realidad, procede de una noble familia de funcionarios y secretarios, y posee una sólida cultura religiosa, aunque pronto se aparta de la tradicional carrera, cuando ve las posibilidades de explotar en beneficio propio

[272] Cf. N.J. Abū Ḥaltam, *Ittiŷāhāt al-šiʿr al-ʿarabī...,*pp. 366.
[273] Véase *Les Séances*..., pp.36-54.
[274] Este término fue utilizado por primera vez con motivo de este fenómeno por Stefan Sperl, y C. Shackle en la introducción a su libro: *Qasida Poetry in Islamic Asia & Africa.* Leiden, Brill,1996, p.39.
[275] Al-Ṯaʿālibī, *Yatīmat al-dah*r..., vol I, p. 27.

su arte lírico. Él mismo reconoce que sabe hacer poesía en serio, cuando así le interesa:

*Cuando mi poesía tiene tono serio, verás cómo hace moverse a las estrellas en la noche,*

*Pero es la desvergűenza jocosa la base de mi sustento*[276].

Este tipo de poesía burlesca goza de enorme éxito: Ibn Sukkara (m. 385/955)[277], Muḥammad bin ´Abd al-´Azīz al-Sūsī , Ibn Lankak (m. fines IV/X)[278], al-Aḥnaf al-´Ukbarī (m.385/955)[279], además de otros tantos que se enriquecían a costa del arte. En su quehacer, no dejaban género por parodiar: erótico, sátira, poesía jocosa y burlesca, panegírico y poesía gnómica... cualquier molde podía servir para sus fines.

Johann Fück describe su arte de la siguiente manera: "Cette tendance artistique se débarrassait de toutes les entraves de l'art traditionnel et, en contradiction consciente avec la grande poésie, choisissait précisement pour thème la vie de tous les jours avec sa bassesse, sa vulgarité et sa boue. Parodiant un acient procédé de style, Ibn Hajjaj se présente come prophète de la frivolité (*suhf)* et n´éxige de la troupe des gens frivoles qu'ils croient au merveilles inimitables(*mu´jizat*) de ses vers impudents"[280].

Opinan algunos que el germen de la poesía humorística se encuentra en las piezas cortas báquicas y eróticas y en los prólogos de las casidas de Abū Nuwās y su escuela[281].En cualquier caso, y más allá de consideraciones de origen social y político, esta poesía

[276] *Ibíd*., vol. I, p.27.
[277] Véase *supra* nota 172.
[278] Muḥammad bin Ŷa´far Ibn Lankak, nació y murió en Basora.
[279] Abū l-Ḥasan ´Uqayl bin Muḥammad, al-Aḥnaf al-´Ukbarī se dedicó a la picaresca en Bagdad, recorriendo con su poesía pueglos y ciudades. Se decía de los Banū Sāsān (v. Šawqī Ḍayf, *´Aṣr al-duwal wa l-imārāt: al-Ŷazīra al-´Arabiyya, al-´Irāq, Īrān*....pp. 428-429).
[280] Johann Fück, *Arabiya, Recherches sur l'Histoire de la Langue et du Style Arabe.* Traducción al francés de C. Denizeau. Paris, Librerie Marcel Didier, 1955, p.155.
[281] Véase Muhammad M. Badawi, "From Primary to Secondari Qaṣīdas"..., pp.25-27; Andras Hamori, *On the Art of Medieval Arabic Literature*…, pp.31 y ss.

pícara y populachera, de gran éxito, podría ser uno de los pocos fenómenos registrados donde se cruzan los gustos de todas las capas de la sociedad. Desafía los ideales de cultura que encontramos en la ingente producción de la época en todos los ámbitos, con su interés en el valor de la razón y de la tradición. ¿Sería ésta la verdadera cultura de masas de entonces?

## 3. 3. LA CRÍTICA EN EL SIGLO IV/X

Parecería una ironía este título cuando a lo largo de las últimas páginas venimos tratando, sobre todo de crítica. Pero, una vez más, un breve destello nos sitúa en la época para adentrarnos en la segunda parte en la crítica en torno a al-Mutanabbī.

La crítica literaria entre los árabes es una ciencia tardía. Se conservan menciones del embrión de una actividad crítica con anterioridad al siglo III/IX a través de referencias posteriores, pero el primer libro de crítica poética que poseemos es *Ṭabaqāṭ fuḥūl al-šu´arā`* de Ibn Sallām al-Ŷumahī (m. 232/846)[282], con el que se inicia la fase escrita de esta actividad.

El nacimiento de la crítica está vinculado tanto con los estudios coránicos como con la contribución a la formación de la cultura y la civilización árabes. Surge como rama de la filología y, como ésta, es una ciencia autóctona, en este momento intuitiva y asistemática, regida por el canon supremo de la poesía arcaica, aunque en este siglo se verá sometida a la influencia de las ideas importadas de otras culturas.

Todos estos críticos y filólogos son empujados por otro motivo: el conflicto surgido a raíz de la aparición de la nueva poesía abbasí y su desafío a las normas clásicas. Esta es una fase

[282] Abū ´Abd Allāh Muḥammad bin Sallām al-Ŷumahī es transmisor y filólogo de Basora (v. *Iḥsān ´Abbās, Tā`rīj al-naqd al- arabī...,* pp78-82). Su libro, *Ṭabaqāṭ fuḥūl al-šu´arā`* ha sido editado en en dos volúmenes (Yeddah, al-Dār al-Madanī ,1973).

embrionaria, marcada por Ibn Qutayba (m. 278/889)[283] : *Al-šiʿr wa l-šuʿarā`*, Ṯaʿlab (m. m.291/904)[284]: *Qawāʿid al-šiʿr* e Ibn al-Muʿtazz y su *Kitāb al-badīʿ*[285].

Al iniciar el siglo IV/X estamos en plena etapa de transición antes de la consolidación de la poética[286]a manos del mutakallim ʿAbd al-Qāhir al-Ŷurŷānī (m.471/1079) y la formalizaciónn de su teoría sobre la estructura de la expresión literaria (*naẓm*)[287], y de su seguidor, el *muʿtazilí* al-Zamajšarī (m. 538/1144)[288].

Cuatro son los motores que impulsan su estudio:

-Los *mutakallimūn* (teólogos escolásticos) seguían ejerciendo la critica en su demostración de la inimitabilidad del Corán (*iʿŷāz al-Qur`ān*)[289]. Con ellos, la retórica recibe un impulso definitivo tanto en lo que es la naturaleza interactiva de la construcción del lenguaje (*naẓm*), como en lo que respecta a la relación *ḥaqīqa* vs. *maŷāz* (sentido literal vs. figurado).

---

[283] El filólogo bagdadí, ʿAbd Allāh bin Muslim bin Qutayba al-Dīnawarī, colaboró en la creación de la crítica mediante el estudio del Corán y de la poesía. Es autor, entre otros, de *Ta`wīl muškil al-Qur`ān*, *Al-šiʿr wa l-šuʿarā`* (*op.cit*.) y *ʿUyūn al-ajbār* (*op.cit*.) *(*v. *Iḥsān ʿAbbās, Tā`rīj al-naq al- arabī...,* pp.104-115; Amjad Trabulsi, *La Critique Poétique des Arabes*..., pp.70-73).

[284] En su tiempo, fue el jefe de la escuela filológica de Kufa, recensor de divanes de diversos poetas (como el de al-Nābiga al-Ḏubiyānī). *Qawāʿid al-šiʿr* contiene el núcleo de muchas de las teorías que van a ser desarrolladas posteriormente (v. Šawqī Ḍayf, *Al-balāga*..., pp.61 y ss.; Iḥsān ʿAbbās*, Tā`rīj al-naqd al- arabī...,* pp.82-86; *supra* nota 218).

[285] Véase *supra* nota 219.

[286] La bibliografía sobre este tema, sobre todo en lengua árabe, es muy amplia. Ofrecemos una selección: Iḥsān. ʿAbbās*, Tā`rīj al-naqd al- arabī...,* pp125-358; Šawqī Ḍayf, *Al-balāga*..., pp. 62-146; Kamal Abou Deeb, "Literary Criticism"..., pp.346-348; Gustave E. Grunebaum, "Arabic Literary Criticism in the 10th Century A.D...." *pp.51-57;* Amjad Trabulsi*, La Critique Poétique des Arabes..., 74-107.*

[287] Véase *supra* nota 227.

[288] El *muʿtazilí* Ŷār Allāh Maḥmūd bin ʿUmar al-Zamajšarī, se especializó en exégesis coránica y estudios de retórica. Su principal obra fue *Al-kaššāf ʿan ḥaqā`iq gawāmiḍ al-tanzīl wa ʿuyūn al-aqāīl fī wuŷūh al-ta`wīl* (Edición M. ʿAbd al-Salām Šāhīn. Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1995). Véase Šawqī Ḍayf, *Al-balāga*..., pp 243-70; Muṣṭafà al-Ṣāwī Ŷuwaynī, *Minhāŷ al-Zamajšarī fī tafsīr al-Qur`ān wa bayān iʿŷāzi-hi*. El Cairo, Dār al-Maʿārif, 1968.

[289] Este tema es analizado por J. Wansbrough en "Arabic Rhetoric and Qur`ānic Exegesis", *BSOAS*, XXXI (1964), pp.469-485.

El *mu´tazilí* ´Alī b. ‘Isā al-Rummānī (m. 384/994)[290], al-Bāqillānī (m. 403/1013)[291], *aš´arī*, o el cadí también *mu´tazilí* Abū l-Ḥasan ´Abd al-Ŷabbār (m. 415/1025)[292], todos ellos son expertos teólogos, influidos por la filosofía griega, particularmente la dialéctica, e inmersos en la tarea de demostrar la insuperable perfección del Corán.

De entre todos, Abd al-Ŷabbār hace la aportación más interesante, perfeccionando la teoría de la composición (*al-naẓm*), ya que reconoce la virtud literaria del Corán (*faṣāḥa)* en la combinación de las palabras que se unen por convención (*muwāḍa´a*), no en las palabras aisladas.

-Desde la filosofía, y bajo la influencia directa de la lógica y retórica griegas,[293] Qudāma bin Ŷa´far (m. 337/948)[294] escribe su

[290] Su principal obra, A*l-nukat fī i´ŷāz al-Qur`ān*. [En *Talāt rasāil fī i´ŷāz al-Qur`ān*. Edición M. Jalaf Allāh y M. Zaglūl Salām. El Cairo, Dār al-Ma´ārif (s. d.). (Dajā`ir al-´Arab,16)]. Para este filólogo, la inimitabilidad del Corán se debe *a badī´* que contiene (cf. Šawqī Ḍayf, A*l-balāga*..., pp.103-1107; Iḥsān ´Abbās*, Tā`rīj al-naqd al- arabī...,* pp.340-343).

[291] Abū Bakr Muḥammad bin al-Ṭayyib al-Bāqillānī, notable teólogo *aš´arī*, fue autor de numerosos tratados, entre ellos *I´ŷāz al-Qur`ān* (Edición de al-Sayyid Ṣaqr. El Cairo, Dār al-Ma´ārif, 1963*. T*raducido al inglés por G. E. Grunebaum como: *A Tenth-Century Document of Arabic Literary Theory and Criticism: The Sections in Poetry of al-Bāqillānī I´jāz al-Qur`ān*, Chicago, University of Chicago Press, 1950)*,* donde resuelve este tema, tratando de mirar cada género literario en su conjunto: la unicidad del Corán viene dada porque no cabe ser clasificada dentro de ningún género (v. Šawqī. Ḍayf, *Al-balāga*..., pp.107-114; , Iḥsān ´Abbās*, Tā`rīj al-naqd al- arabī...,* pp.345-357; Kamal Abu Deeb, “ Literary Criticism...”, pp.363-364).

[292] Abū l-Hasan bin ´Abd al-Ŷabbār fue la máxima autoridad jurídica, *qāḍī al-quḍāt* bajo el poder buyí. Autor de una prolífica producción, su obra principal: *Al-mugnī fī abwāb al-tawḥīd wa l-´adl* posee un capítulo por título: *I´ŷaz al-Qur´ān* (cf. Šawqī. Ḍayf, A*l-balāga*..., pp.114-120; Kamal Abu Deeb, “ Literary Criticism...”, pp. 363-364)

[293] Según Ibn Nadīm, la *Retórica* de Aristóteles se conoció en el mundo árabe desde el siglo III. La *Retórica* fue vertida al árabe en versiones perdidas por Ibrāhīm bin ´Abd Allāh e Isḥāq bin Ḥunayn. También la *Poética* parece haber sido conocida, desde antiguo. Ya en el IV/X, la tradujo Abū Bišr Mattà bin Yūnes del siríaco al árabe y luego Yaḥyà bin ´Adī. Hasta nosotros ha llegado la de Abū Bišr bin Yūnus, que no sólo posee faltas de contenido, sino que a veces es incomprensible (v. Iḥsān ´Abbās*, Tā`rīj al-naqd al- arabī...,* pp. 186-189). Esto explicaría muchos de las errores de comprensión que se hallan en la obra de Qudāma bin Ŷa´far. Al respecto, véase Šukrī M. ´Ayyād, *Kitāb Arisṭūṭlīs fī-l- ši ´r. Naql Abī Bišr Mattà bin Yūnus al-Qunnā`ī min al-sūryānī ilà-l-arabī ḥaqqaqa-hu ma´a tarŷama ḥadīṯa wa dirāsa li- tā`rīj fī-l-balāga al-´arabiyya*. El Cairo, Dār al-Kātib al-´Arabī, 1967.

[294] Qudāma bin Ŷa´far fue un funcionario de la corte (*kātib*), por lo tanto, interesado en el buen estilo. También fu un experto en lógica (v. Šawqī Ḍayf, *Al-balāga*..., pp.75-92;

tratado *Naqd al-šiʿr*, primera sistematización de una poética árabe, que divide en tres partes: definición de la poesía, atributos de la buena poesía y, finalmente, los vicios de la poesía. A lo largo de su tratado, va tocando todos los temas: la esencia de la poesía, sus temas, la armonización (*iʿtilāf*) entre los cuatro elementos constitutivos de la poesía: la palabra (*al-lafẓ*) el sentido (*al-maʿnà*), el metro (*al-wazn*) y la rima (*al-qāfiya*). Pudo darle una base racional *al-badīʿ* e insertarlo así en su teoría. El autor evita sin embargo aludir a lo que es el eje central de la teoría aristotélica de la poesía: la imitación[295]. Su esfuerzo no fue seguido por otros críticos, quizá porque la base metodológica importada resultaba ajena a la poesía y forma de pensar árabes.

-La nueva forma de hacer poesía de la escuela manierista de Abū Tammām da un impulso a la crítica, originando dos tipos de trabajos: unos generales, que tratan de la poesía en general, y otros que no son sino estudios analíticos de la producción de ciertos poetas.

Entre el primer tipo: Ibn Ṭabāṭabā (m. 322/934)[296], Abū Hilāl al-ʿAskarī (m. 395/1005)[297]con su *Kitāb al-ṣināʿatayn* o primer tratado sistemático de retórica árabe, que no añade nada nuevo a la crítica.

-Más interesante son los estudios analíticos. El intenso debate originado por los Abū Tammām primero y luego al-Mutanabbī, dio lugar a una abundante literatura. Al-Āmīdī (m. 371/981)[298] impone una nueva forma: *al-muwāzana* o estudio comparativo entre dos autores. Es heredera de la *mufāḍala* antigua

---

Iḥsānʿ Abbās, *Tāʿrīj al-naqd al- arabī...,* pp.189-214; Kamal Abu Deeb, "Literary Criticism...", pp.370-372; Amjad Trabulsi, *La Critique Poétique des Arabes*..., pp.85-89).

[295] Sobre la influencia del concepto de imitación (*muḥākā*) en la poesía u crítica árabes, véase ʿIṣām Qaṣabŷī, *Naẓariyyat al- muḥākā..., op.cit.*.

[296] Abū-l-Ḥasan Muḥammad bin Ṭabāṭabā es autor de *ʿIyār al-šiʿr*, donde trata por primera se trata del poema como una totalidad (v. Šawqī Ḍayf, *Al-balāga*..., pp.123-127; Iḥsān ʿAbbās, *Tāʿrīj al-naqd al- arabī...,* pp.132-146; Kamal Abu Deeb, "Literary Criticism...", pp.366-370).

[297] Sobre este personaje remitirse *supra* a la nota 143. También este filólogo tuvo en mente utilizar las ciencias lingűísticas en la explicación de la inimitabilidad del Corán (v. Šawqī Ḍayf, *Al-balāga*..., pp.140-146; Iḥsān ʿAbbās*, Tāʿrīj al-naqd al- arabī...,* pp.189-214; Amjad Trabulsi, *La Critique Poétique des Arabes*..., 355-357).

[298] Véase *supra* nota 232.

(o comparación entre dos poetas). En su *Muwāzana bayna Abī Tammām wa-l-Buḥturī*, su detallado análisis supone una sólida metodología y la posibilidad de plantear teóricamente distintos problemas, aunque se muestre partidario de la poesía tradicional o *´amūd al-ši´r.*

En *Al-waṣāṭa bayna al-Mutanabbī wa juṣūmi-hi*, al-Qāḍī al-Ŷurŷānī (m. 392/1002)[299] aprovecha su aproximación práctica a la obra de al-Mutanabbī para hacer una serie de contribuciones mayores a la crítica. Por ejemplo, sabe colocar a la modernidad en su contexto socio-cultural, desliga la religión de la poesía y coloca el hurto poético en su justo espacio.

Todos estos estudios poseen en común una serie de principios normativos:

-En esta época, poesía (*ši´r*) y prosa (*jaṭāba*) eran consideradas dos formas distintas de discurso. La crítica, a nivel teórico, se centra principalmente en la lírica, sobre todo en la casida tradicional: panegírico, elegía y sátira, de particular interés en los medios críticos.

-Sus juicios suelen ser argumentados por especialistas, pero la mayor parte de las veces los estudios carecen de sistematización, teniendo en cuenta que todavía no existe una poética como ciencia unificada.

--En general, el centro de atención para el crítico sigue siendo el verso y no las estructuras complejas que dominan sobre la casida tradicional. El verso es la “estructura molecular” tanto en la forma de creación como en la evaluación crítica[300].

-La dicotomía significante/significado o expresión/ contenido (*lafẓ wa ma´nà*) sigue dominando sobre cualquier otra. En esta época una de las mayores cuestiones que se plantea es saber si el

[299] Véase *supra* notas 214 y 215.
[300] Este término fue acuñado por Tadeusz Kowalski en “Próba chrakterystyki twórezości arabiskiej”, Rocznik Orjentalistyczny, IX, (1933), pp.1-12 (cf. Wolfhart Heinrichs, “Literary Theory...”, p. 35).

contenido se ajusta a la realidad (*ṣidq*) o no (*kaḏib*)[301]. Al-Marzūqī resume las posturas de los críticos según tres aseveraciones: "La mejor poesía es la más verosímil," "la mejor poesía es la más falsa" y finalmente "la mejor poesía es un término medio". La diferencia entre los tres tipos de poesía guarda relación con una poesía más artificiosa y trabajada, con la *ṣan´a*[302].

-Como venimos viendo, el *badī´* entraba dentro del rango del ornato de la expresión poética. Esto trajo apareado varios inconvenientes:

_La diferencia entre antigua y moderna se vio en la acumulación de figuras poéticas. Se crearon los binomios: la poesía como arte natural (*ṭab´*) o arte trabajado (*ṣan´a*); poeta natural (*maṭbū´*) o que imita a los clásicos y poeta artificioso y afectado (*mutakallif*), identificado con los modernos tras Abū Tammām.

-Al carecer todavía de una teoría del sentido que abarque a su vez la complejidad de los tropos, hubo una incomprensión de la técnica manierista. Los críticos intuían una distinta forma de creación, pero, no pudiendo captar su secreto, hablaban de un alejamiento de los clásicos y de hurto poético.

-Así, el hurto o plagio[303] fue una de las principales cuestiones en los debates en estos estudios prácticos. Proliferaron los estudios y, con ellos, la terminología aplicada de forma asistemática: ante la menor sospecha, no es raro que se acuse de plagio a cualquier poeta.

A grandes rasgos se habla de tópicos comunes en la literatura, que se encuentran desde antiguo, de buen plagio (*ḥusn al-ajad*), cuando se recrea un tema con originalidad, y el mal plagio (*qubḥ al-ajd*), cuando se roba una idea casi literalmente.

---

[301] Véase al respecto, el capítulo "Poetry: Lie or Truth". En Vicente Cantarino, *Arabic Poetics*..., pp. 27-40; Mansour Ajami, *The alchemy of Glory. The Dialectic of Truthfulness and Untruthfulness in Medieval Arabic Literary Criticism*. Washington, Three Continent Press, 1988.

[302] *Šarḥ dīwān al-Ḥamāsa...*, pp. 11-12.

[303] V. Gustave E. Grunebaum, "The Concept of Plagiarism in Arabic Theory", *JNES*, III (1944), pp.234-256; Amjad Trabulsi, *La Critique Poétique des Arabes*..., pp. 192-213; Wolfhart Heinrichs, "Literary Theory...", pp. 52-68;

El hurto se solía atribuir a los modernos. La amplitud del debate, en el seno de una sociedad donde la poesía antigua se había convertido en un modelo sacrosanto, hace pensar que toda esta discusión surge de la incomprensión de la nueva forma de hacer poesía. En nuestros días, una revisión del tema considerado a la luz de la moderna teoría de la intertextualidad, quizá arrojaría una nueva luz sobre la poesía medieval.

-Este mismo debate, del hurto, nos conduce al tema de la originalidad en la poesía árabe medieval. Evidentemente la originalidad se entiende en el marco de la estructura de la casida heredada de los clásicos, que todo poeta debe respetar.

Por ello Ibn Qutayba invita a "que los poetas modernos no se salgan de la estructura (de la casida) establecida por los antiguos ni se detengan ante una casa construida y lloren ante ella, cuando los antiguos se paraban ante las ruinas y restos de su morada. Tampoco han de viajar sobre burro o mula o describirlas, pues los antiguos marcharon sobre camellos. No han de beber la dulce agua corriente, mientras los antiguos bebían aguas de desbordamientos en descomposición, ni han de cortar para el mecenas narcisos, mirtos y rosas, cuando antiguamente le llevaban aljenjo, basilisco y narcisos silvestres"[304].

-A menudo se ha señalado la incapacidad de la crítica para asumir los rápidos cambios que experimentaba la poesía en este período de forma sistemática e histórica.[305] Si bien esta afirmación tiene algo de cierto no hemos de olvidar que, cuando surge la crítica, el arte de la poesía llevaba casi cinco siglos de existencia entre los árabes. Además, es el fruto de una mente medieval, preocupada, ante todo, por la exégesis del texto coránico y por la pureza de la cultura, frente al desafío de la asimilación de pueblos y culturas foráneas.

---

[304] *Al-šiʿr wa-l-šuʿarāʾ*..., p.32.

[305] Šawqī Ḍayf, *Al-balāga...,* pp.476-378; Gustave E. von Grunebaum, "Arabic Literary Criticism...", p.56; Wolfhart Heinrichs, "Literary History...", pp. 19 y ss.; Salem Kemal relativiza la cuestión en "Philosophy and Theory...", p.137 y ss.

# *PARTE II*

# *AL-MUTANABBĪ Y EL ARTE DEL PANEGÍRICO*

# I

***Luego llegó al-Mutanabbī, llenó el mundo (de su poesía) y (de ella) tuvo a la gente pendiente***

**(Ibn Rašīq, *Al-´umda..., vol. I,* p.212)**

# *CAPÍTULO I: BIOGRAFÍA Y GÉNESIS DE UN MITO*

## 1.1. LOS ESTUDIOS *MUTANABBÍES* HOY

El estudio de la literatura crítica en torno a al-Mutanabbī es inabarcable[1]. En el mundo árabe, esta figura es objeto de incesantes revisiones desde el Medioevo. La grandeza y la complejidad de su lírica provocó una intensa actividad exegética paralela a la crítica, como veremos en el capítulo dedicado a la misma. Es por lo que nos hemos visto obligados a fijarnos en ella, como fuentes complementarias a nuestro estudio. Y es que al-Mutanabbī no se entiende sin esa otra faceta: el eco de la crítica[2].

En época moderna la revitalización de los estudios *mutanabbíes* guarda relación directa con la misma esencia de la *Nahḍa*. Tras una primera etapa de vulgarización y reedición de su antología poética, Buṭrus al-Bustānī (m.1883) publica en Beirut en 1860 un comentario varias veces reeditado[3].

Tras él, otro de los protagonistas de este movimiento cultural, Nāṣīf al-Yāziŷī (m.1871), estudia los poemas en honor a Sayf al-Dawla y deja incompleto un nuevo comentario de la producción de al-Mutanabbī, posteriormente editado por su hijo Ibrāhīm en 1822[4].

---

[1] Régis Blachère ofrece un excelente resumen de la producción crítica en época moderna, tanto en el mundo árabe como en el seno del orientalismo, pero sólo llega hasta el año 1935 (*Abou ṭ-Ṭayyib al-Motanabbî…* pp.301-339). Igualmente interesante es el breve sumario realizado por Nāŷī ´Alūš, *Abū -l-Ṭayyib al-Mutanabbī, dirāsa fī hawiyyati-hi wa šiʹri-hi wa l-mujtārāt.* Beirut, Al-Ruwwād, 1993, pp.143-16; y por Muḥammad ´Abd al-Raḥmān, Šuʹayb *Al-Mutanabbī bayna nāqidī-hi fī-l-qadīm wa l-ḥadīṯ*. El Cairo, Dār al-Maʹārif, 1964. (Maktabat al-Dirāsāt al-Adabiyya).

[2] Véase *infra* el apartado 1. 2.3.

[3] Publicada en Beirut, al-Sūriyya, 1860 (cf. Régis Blachère, *Abou ṭ-Ṭayyib al-Motanabbî..m*p. 303).

[4] Naṣīf al-Yāzīŷī, *Al-ʹarf al-ṭayyib fī šarḥ dīwān Abī-l-Ṭayyib*. Beirut, 1305 H. (Ha sido reeditado en Beirut, Dār Ṣadir, Dār Bayrūt, 1384/1963).

En 1930 aparece por primera vez el comentario realizado por al-Barqūqī[5]que hemos utilizado en este estudio[6].

En esta época los intelectuales árabes buscan en nuestro poeta a un pensador original. Se trata de rescatar el legado cultural de los árabes, de desempolvarlo del olvido y volver a hacerlo circular entre la gente con fuerza inusitada. Pareciera que el poeta encarna sin igual los ideales de la nación árabe.

De entre todos, quizá el esfuerzo más genuino es el de ´Abbās Maḥmūd al-´Aqqād quien en una serie de artículos aparecidos en 1923[7] intenta hacer una reconstrucción histórica y religiosa de la vida del poeta. Para él, al-Mutanabbī nunca se hizo pasar por profeta, sino que utilizó la propaganda religiosa para realizar sus ideales políticos.

La leyenda de este genio literario atrae cada vez más la atención de los críticos. Con ocasión del primer milenio de su muerte, se producirá una explosión de artículos y conferencias en torno a su figura. Pero hasta los años setenta, la crítica árabe va a tratar fundamentalmente de reconstruir la vida del poeta.

Este mismo interés domina en los círculos orientalistas, si bien con mucha menos fuerza. Fue Golius (m. 1667) quien por primera vez publica un fragmento traducido de este autor, seguido de una noticia biográfica en la reedición de la *Thomae Erpenii Grammatica Arabica.*[8]

---

[5] ´Abd al-Raḥmān al-Barqūqī, *Šarḥ dīwān Abī-l-Ṭayyib* , 4 vols. en 2 tomos. Beirut, Dār al-Kitāb al-´Arabī, 1886. (1ª ed. Beirut, Dār Ṣadir-Dār Bayrūt, 1384/1963).

[6] Los otros comentarios utilizados han sido los de Abūl-l-Baqā` al-´Ukbarī, *Šarḥ dīwān Abī l-Ṭayyib al-Mutanabbī al-musammà bi- l-tibyān fī šarḥ al-dīwān*. 4 vols. en 2 tomos. Edición de Muṣṭafà al-Saqqā, Ibrhīm al-Ibyārī y ´Abd al-Ḥafīẓ Šalabī, Beirut, Dār al-Ma´rifa, (s. d.); Abū-l- ´Alā`al-Ma´arrī, *Šarḥ dīwān Abī l-Ṭayyib al-Mutanabbī. Mu´ŷiz Aḥmad.* 4 vols. Edición de ` Abd al-Maŷīd Diyāb. 2ª ed. El Cairo, Dār al- Ma´ārif, 1992. (Ḏajā`ir al- ´Arab); Abū-l-Ḥasan ´Alī al-Wāḥidī, *Dīwān Abī l-Ṭayyib al-Mutanabbī.* Edición de Friedrich Dieterici, Berlín, 1861.

[7] Estos artículos aparecieron en el periódico *al-Balāg*, el 4, 10,19,25,31 dic. 1923 y el 7, 28 de enero y 6 de febrero de 1924 (Reeditados en ´Abbās Maḥmūd al-´Aqqād, *Al-maŷmū´a al-kāmila*. Beirut, Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1983, vol. XV, pp.169-249.

[8] Cf. Régis Blachère, *Abou ṭ-Ṭayyib al-Motanabbî..., p. 321.*

Desde entonces, las traducciones parciales y notas biográficas se suceden. En 1909, J. Kratchkowsky[9] privilegia el pensamiento religioso de Abū l -Ṭayyib, tema este que en adelante atraerá la atención de numerosos estudiosos. Francesco Gabrieli, por su parte, en *Studi sulla Poesia di al-Mutanabbi*[10] hace una primera aproximación al estudio formal de la su poesía.

En general, una cuestión subyace: ¿tiene autoridad el orientalista para hacer juicios de valor sobre la obra de un grande de la poesía o su incapacidad para saborearla en su justa medida lo incapacita para tal cosa? Las respuestas serán contradictorias.

En 1935 Régis Blachère irrumpe con un nuevo estudio: *Un Poėte Arabe du IVe siėcle de J. C.): Abou ṭ ṭayyb al-Motanabbî (Essai d`Histoire Littéraire).* En él trata de probar una tesis que va a tener éxito entre otros críticos. Nacido en Kufa, el poeta es, en verdad, un cármata que participó en su juventud de una actividad proselitista-revolucionaria, que bien le valió su apodo.

Esta tesis, que podría ser discutible, es una excusa para hacer un análisis exhaustivo de las fuentes, de los comentarios desde la antigűedad, del contexto histórico religioso y la traducción de numerosos fragmentos en los que trata de ver los trazos de la personalidad de su autor.

Es más una historia de la literatura que una crítica de poesía. Con su investigación trata de responder a la aptitud del crítico no árabe para emitir juicios de valor, concluyendo que, al someter al poeta a un análisis riguroso: “Il n´en demeure pas moins que nous sommes aussi qualifiés que les crítiques orientaux-sinon davantage- car nous ne portons en nous aucun esprit de polémique-pour apprécier l´effort, le mérite et l´originalité des vers

[9] J. Kratchkowsky, “Mutanabbi i-Abu l-Ala”, *Zapiski,* San Petesburgo, 1909.
[10] Francesco Gabrieli, “Studi sulla poesia di al-Mutanabbi,” *Rendiconti della Reali Academia Nazionale dei Lincei*, Roma, (1927), 6ª serie, vol. III, fasc. 1, 3-45.

d´al-Motanabbî".[11]En cualquier caso, nos hallamos ante un trabajo riguroso concienzudo y preciso de rastreo, hasta ahora sin igual[12].

Debido a la envergadura del trabajo emprendido por Régis Blachère, las reacciones no se harán esperar. Su obra será traducida al árabe[13], cosa no siempre habitual. En su misma línea e intentando probar la tesis cármata, Ṭāhā Ḥusayn escribe *Ma´a al-Mutanabbī*[14], una serie de reflexiones sobre su vida y su obra, que, lejos del academicismo, nos deja un agradable sabor: tanto por su estilo como por todas las sugerencias sobre el tema, producto de la sagacidad de su autor.

Maḥmūd M. Šākir contesta rotundamente a ambos autores en su libro *Al-Mutanabbī* .[15]Una vez más, su principal fuente de información son las fuentes antiguas y la propia poesía. Niega el carmatismo del poeta que, en cambio, sería un descendiente *´alawí* privado de sus derechos que intenta recuperar en aquella revolución del desierto. La tesis parece interesante y abre nuevas perspectivas al estudio.

Volviendo al mundo árabe, a partir de los setenta, aparecen nuevos intereses entre los críticos. Surgen numerosos especialistas interesados en un estudio estético de su lírica y en infinitos aspectos que una figura tan compleja como la de al-Mutanabbī puede inspirar. Se estudian aspectos formales particulares de lenguaje *mutanabbí*.

En su *Al-fann wa madāhibu-hu*, Šawqī Ḍayf[16] hace un lúcido análisis de la poética del autor. Experto conocedor, sitúa al poeta en la escuela del *tasannu´* o máxima artificiosidad, derivada de la incapacidad general de generar nuevos temas y corrientes. En su

---

[11] *Ibíd.,* p.338.

[12] Esta tesis es corroborada por Louis Massignon en su interesantísimo artículo: "Mutanabbi, devant le Siècle Ismaelien de l´Islam…" Nosotros ofrecemos nuestras propias conclusiones en el apartado 2.3.3. de esta misma parte.

[13] R. Blāšīr, *Abū l-Ṭayyib al-Mutanabbī, dirāsa fī-l-tā`rīj al-´arabī*. Traducción de I. Kaylānī. Damasco, Wizārat al-Ṯaqāfat wa l-Iršād, 1975.

[14] *Ma´a al-Mutanabbī* (En *Min tā`rīj al-adab al-´arabī,* vol III, pp.7-634).

[15] *Al-Mutanabbī: Risāla fī-l-tarīq ilà ṯaqāfati-nā*. El Cairo, Maṭba´at al-Madanī, 1407/1987.

[16] Šawqī Ḍayf *, Al-fann wa madāhibu-hu...*,pp.303-349.

opinión, el poeta explota estilísticamente el lenguaje de las distintas corrientes religiosas e intelectuales en circulación, lo que no quiere decir que se inclinara hacia ninguna de ellas. Era un poeta profesional que haría abundar en su poesía uno u otro estilo, dependiendo de a quién fuese dirigido.

Se aborda la expresión lírica *mutanabbí* desde distintos ángulos: ´Abd al-Fattāḥ Ṣāliḥ Nāfiḥ reflexiona sobre su utilización del lenguaje amoroso en *Lugat al-ḥubb fī ši´r al-Mutanabbī*.[17]

El panegírico, género de nuestro especial interés, ha sido objeto de varias monografías, como la de A. M. Zakī al-´Ašmāwī[18]donde trata la evolución del mismo en al-Mutanabbī.

El análisis de los diversos géneros, así como el lenguaje poético en general, es el tema de S. Abd al-Ḥāfiẓ en *Al-ṣan´a al-faniyya fī ši´r al-Mutanbbī*.[19]

Mucho se habla de la influencia de Abū Tammām sobre al-Mutanabbī, lo cual se hace patente en su diván. En su tesis doctoral, Sawsan A. Labābīdī[20] hace por primera vez un análisis comparativo entre ambos genios de la literatura y ve los temas comunes a ambos: la queja del destino; el yo como ejemplo supremo, la rebelión contra su tiempo; el empleo de giros y términos filosóficos, en fin las armas del *badī´.* Es una tesis muy interesante para situar al poeta justamente en la evolución de la literatura.

En el desván dejamos numerosos aspectos tratados. Desde una perspectiva de la crítica antigua, Ḥusayn al-Wādd: *Al-Mutanabbī wa--l-taŷriba al-ŷamāliyya ´inda al-´arab*[21]*.* Muḥammd ´A.

---

[17] ´Abd al-Fattāḥ Ṣāliḥ Nāfiḥ reflexiona sobre su utilización del lenguaje amoroso en *Lugat al-ḥubb fī ši´r al-Mutanabbī.* Amán, Dār al-Fikr li-l-Našr wa-l-Tawzī´, 1983.

[18] Ayman Muḥammad Zakī al-´Ašmāwī, *Qaṣīdat al-madīḥ ´inda al-Mutanabbī wa taṭawwuru-hā al-fannī*. Beirut, Dār al-Nahḍa al-´Arabiyya, 1983.

[19] Ṣalāḥ ´Abd al-Ḥāfiẓ , Al-*ṣan´a al-faniyya fī ši´r al-Mutanbbī, dirāsa naqdiyya*. El Cairo, Dār al-Ma´ārif, 1983.

[20] Sawsan A. Labābīdī, *Aṯar maḏhab Abī Tammām fī ši ´r al-Mutanabbī: Dirāsa naqdiyya* taṭbiqiyya. Tesis doctoral presentada en la Universidad de Alepo, 2000.

[21] Ḥusayn al-Wādd: *Al-Mutanabbī wa-l-taŷriba al-ŷamāliyya ´inda al-´arab.* Beirut, Al-Mu`asasat al-´Arabiyya li-l-Dirāsāt wa-l-Našr, 1991.

R.Šu´ayb hace una lectura histórica de la crítica en su entorno (Al-*Mutanabbī bayna nāqidī-hi fī l-qadīm wa l-ḥadīṯ*)[22]. Hudà al-´Arnā`ūṭī hace una incursión, aunque no del todo profunda en el origen del variopinto vocabulario del poeta (*Ṯaqāfat al-Mutanabbī wa aṯaru-hā fī ši´ri-hi*). [23]

A partir de los ochenta, esta misma diversificación se observa entre los orientalistas, quienes abandonan el deseo de ofrecer juicios estéticos.

Andras Hamori[24] profundiza en aquellos fenómenos tanto lingűísticos como retóricos, recurrentes en los panegíricos dedicados a Sayf al-Dawla, prescindiendo de toda consideración ajena al texto. En esta misma línea de estudio estructuralista situaremos a John Derek Latham, en su análisis del poema dedicado a la batalla de Ḥadaṯ[25]

Aunque el tema del *badī´* se suele tratar desde la óptica de la lírica de Abū Tammām , A. Sanni ofrece su visión del problema de la hipérbole en el poeta: "The Historic Encounter Between al-Mutanabbī and al-Ḥātimī: Its Contribution to the Discourse on *Ghuluww* (Hyperbole) in Arabic Literary Theory"[26].

Hemos de mencionar la última monografía, dedicada por Margaret Larkin, (*Al-Mutanabbī*)[27] que casualmente ha sido recientemente publicada, pero a la que todavía no hemos tenido acceso.

---

[22] Muḥammad ´A. R.Šu´ayb, Al-*Mutanabbī ..., op.cit.*

[23] Hudà al-´Arnā`ūṭī, *Ṯaqāfat al-Mutanabbī wa aṯaru-hā fī ši´ri-hi*, Bagdad, Wizārat al-Ṯaqāfat wa l-Funūn, 1978.

[24] Andras Hamori, *The Composition of Mutanabbī´s Panegyrics to Sayf al-Dawla.* Leiden, Brill, 1992. (Studies in Arabic Literature, vol. XIV). Del mismo autor: "Reading al-Mutanabbī´s Ode on the Siege of al-Ḥadath, *Studia Arabica et Islamica: Festschrift for Iḥsān ´Abbās*. Editado por W. al-Qāḍī. Beirut, 1981, pp. 195-208.

[25] John Derek Latham, "Towards a Better Understanding of al-Mutanabbī´s Poem on the Battle of al-Ḥadath", *JAL* X (1979) , pp.1-22; John Derek Latham, "The Elegy on the Death of Abu Shuja` Fatik by al-Mutanabbi". En *Essays in honour of A. F. L. Beeston on his Eightieth Birthday*, 1991, pp. 90-107.

[26] "The Historic Encounter Between al-Mutanabbī and al-Ḥātimī: Its Contribution to the Discourse on *Ghuluww* (Hyperbole) in Arabic Literary Theory", *JAL* XXXV (2004), pp.159-174.

[27] Margaret Larkin, *Al-Mutanabbī.* (S.l.), Oneworld Publications, 2007.

En el ámbito hispano, fue Emilio García Gómez el introductor en nuestra cultura del que considera el más genial de los poetas neoclásicos en su famoso *Cinco poetas musulmanes*[28].

Basándose en el trabajo de Régis Blachère hace una sucinta biografía en la que habla de un Mutanabbī cármata además de una breve reseña de su poesía, señalando las principales características de la misma. Lejos de ser un estudio académico, esta breve reseña guarda el encanto que sabía dar García Gómez a su prosa, junto a la frescura de los fragmentos traducidos.

Aunque carecemos de una antología completa o monografía en nuestro idioma, algunas de sus casidas han sido incluidas en antologías[29]. Asimismo, Mahmud Sobh le ha dedicado un estudio a su influencia sobre Ibn Zaydūn[30], así como un largo e interesante capítulo en su *Historia de la Literatura Árabe Moderna*[31] en el que ofrece numerosos fragmentos traducidos.

---

[28] Emilio García Gómez, *Cinco poetas musulmanes*. Buenos Aires-Méjico, Espasa-Calpe, 1945, pp.11-52; Del mismo autor: "Mutanabbi et Ibn Hāni`. En *Mélanges William Marçais. Paris, G.-P. Maisonneuve et Cie*, 1950, pp. 147-153.

[29] Emilio García Gómez, "Cincuenta versos "proverbiales" de Mutanabbi traducidos en verso castellano". En *Estudios sobre literatura y arte dedicados al profesor Emilio Orozco Díaz*, vol. II, pp.67-73; Josefina Veglison, *La poesía árabe clásica*. Madrid, Hiperión, 1997, pp.183-196; Jaime Sánchez Ratia, *Treinta poemas árabes en su contexto*. Madrid, Hiperión, 1998, pp..132-141. En inglés contamos con varias antologías, algunas muy completas, como la de Arthur J. Arberry (*Poems of al-Mutanabbī. A Selection with Introduction, Translations and Notes*. Cambridge, Cambridge University Press, 1967) y la de Arthur Wormhoudt (*Poems from the Diwan of Abu Tayyib Ahmad Ibn Husain Al Mutanabbi.* Oxford, Shakespeare Head Press, 1968).

[30] Mahmud Sobh, "Influencia de al-Mutanabbi en Ibn Zaydun." Actas de la II Jornada de Cultura Árabe e Islámica. Madrid, 1985.

[31] *Historia de la Literatura Árabe Moderna...pp.*584-614.

## 1. 2. Al-MUTANABBĪ Y SU ÉPOCA

Hablar de al-Mutanabbī es hablar de una leyenda a la que rodea un misterio indescifrable: las noticias sobre este poeta -que se hizo pasar por profeta (*al-mutanabbī*), rebelde en su juventud y que termina vagando sin rumbo por los desiertos- son escasas y contradictorias.

Pocos son los datos biográficos que poseemos de nuestro mito. Contamos con comentarios de su antología, parcos en noticias de su vida[32]. En los libros de historias y biografías,[33]

---

[32] V. nuestra introducción a la antología en la parte III de este trabajo.

[33] Régis Blachère hace un análisis detallado de las reseñas biográficas sobre al-Mutanabbī (v. *Abou ṭ-Ṭayyib al-Motanabbî.., pp*. XV-XIX). Él se basa en cuatro fuentes fundamentales que aquí vamos también a utilizar:

-´Abd al-Raḥmān al-Iṣfafānī (m. 370/980), "Vida de al-Mutanabbī" (extraído de su obra: *Al-iḍāḥ al-muškil min ši´r al-Mutanabbī*, citado por al-Barqūqī, *Šarḥ dīwān al-Mutanabbī...*, vol II, pp. 68-80).

- Aḥmad bin ´Alī al-Jaṭīb al-Bagdādī (tradicionista iraquí, m.453/1071), *Tā`rīj Bagdād aw Madīnat al-Salām mundu ta`sīsi-ha ḥattà sana* ٤٦٣. Beirut, Dār al-Kutub al-´Ilmiyya, 1995, vol. IV, pp. 102-105.

- Yūsuf Al-Badī´ī, ( m.1073/1662), *Al-ṣubḥ al-munbī ´...op.cit.*

-El testimonio biográfico de al-Ⱨa´ālībī al-Nīsābūrī (m. 429/1038) (*Yatīmat al-dahr ...,* vol.I, pp.139-277) no es tan interesante como sus observaciones críticas.

A estas agregaremos otras dos, halladas por Maḥmūd M. Šākir:

- ´Alī bin ´Isā al-Raba´ī al-Zuhayrī, ´ (discípulo y admirador de al-Mutanabbī en Persia m. 420/1030), *Tarŷamat li-Abī-l-Ṭayyib,* (del manuscrito nº. 1649 de la biblioteca Fayḍ Allāh en Estambul, citado por Maḥmūd Muḥammad Šākir, *Al-Mutanabbī...,* pp.585-604).

El resto de las fuentes se basan sobre estas primeras y aparecen citadas en nuestra bibliografía. Por su interés especial añadiremos dos:

- ´Alī bin al-Ḥasan bin al-´Asākir (historiador, m. 571/1175), *Tarŷama li Abī-l-Ṭayyib,* (encontrada en el manuscrito *de* Muḥammad bin Aḥmad al-Ṣāḥib al- Āmīdī*, Al-ibāna ´an sarīqāt al-Mutanabbī, lafẓan wa ma´nan,* citado por Maḥmūd Muḥammad Šākir, *Al-Mutanabbī...,* pp.659-678).

- Ábd al-Qādir bin ´Umar al-Bagdādī (m. 1093/1688**)**, *Jizānat al-adab wa lubb lubāb lisān al-´arab.* Edición de Taymūr Bāšā y ´Abd al-´Azīz al-Rāŷkūtī. El Cairo, al-Maṭba´a al-Salafiyya, 1348 h, vol. II, pp. 302-317.

- ´Umar bin Aḥmad bin al-´Adīm (m. 660/1262), *Bugyat al-ṭalab fi tā`rīj Ḥalab* (citado por Maḥmūd Muḥammad Šākir, *Al-Mutanabbī...*,pp.607-656).

encontramos una serie de menciones aisladas, casi todas ellas reiterativas. No podemos tomarlos sin dudar de su veracidad, pues obtenidas en su mayoría mediante transmisión oral, podrían haber sido manipuladas o sin más inventadas. Todos ellos nos recrean la imagen de un hombre genial, un poeta de oficio y vocación al que tocó vivir duros tiempos y reflejo directo de su entorno.

### *1.2.1. El entorno: Kufa*

La ciudad natal de al-Mutanabbī, Kufa[34], se creó como bastión militar en la época del califa ´Umar (m. 23 H.), al principio de la expansión árabe.

Fue cronstruida en el límite de la estepa árabe y sobre la orilla de principal brazo del Éufrates. Su objetivo fue controlar el Sawād[35] iraquí. En un principio desempeñó una importante función administrativa y los abbasíes la convirtieron en el centro administrativo del Imperio hasta que al-Manṣūr (136/754-158/775) funda Bagdad en 146/763 y traslada el gobierno a la nueva capital.

Demográficamente, Kufa es el resultado de un aluvión heterogéneo de persas, antiguos habitantes de la región, superficialmente islamizados y árabes beduinos originarios de Naŷd, (como los ´Abs), de Bahrein (los ´Abd al-Qays), del Hiyaz (los Ṯaqīf, Sulaym etc.) y una minoría yemení (Kinda y Ḥamdān). A este contingente de población hay que añadir la llegada de soldados jorasaníes. Los arameos, que dominaban en la estepa (al-*Sawād*) emigran en oleadas a la ciudad.

---

[34] Véase Hichem Djaït, "Kūfa", EI 2, vol. V, pp.345-351; *ídem*, *Al- Kūfa, Naissance de la Ville Islamique*. Paris, G-P. Maisonneuve et Larose, 1986 ; Régis Blachère, *Abou ṭ-Ṭayyib al-Motanabbî*..., pp..15-20.

[35] Al-*Sawād* ("el País Negro") es la denominación árabe más antigua con que se refería a la llanura formada por los aluviones provenientes del Tigris y el Éufrates. Se llamó así por su contraste de su negrura con el color del desierto árabe. Ha tenido tres usos en las fuentes: En primer lugar se le identificó, en general, con Iraq, como hallamos entre los historiadores de la conquista árabe; También sirvió para llamar a la zona cultivada en el interior de un país (*Sawād ´Irāq*, por ejemplo). En último lugar, con esta palabra se designó a la llanura irrigada y cultivada que rodea a una ciudad (*Sawād* Kūfa, Baṣra, etc.). (Cf. H.H. Schaeder, "Sawād", EI 1, vol. IV, p.192).

A principios de la época musulmana, Kufa se consolida como ciudad musulmana con murallas, fuertes y barrios, pero la homogeneización de tales elementos demográficos se hace paulatinamente, sobre todo a partir del III/IX.

El resultado es una ciudad turbulenta y explosiva, siempre presta a secundar una revolución, pero a la vez se va a convertir en un formidable centro cultural[36]. Los estudios filológicos y gramaticales brillan en esta ciudad donde surge una escuela gramatical, la segunda tras Basora y su rival.

Ambas escuelas son decisivas en la conformación de la gramática árabe, pero mientras los gramáticos de Basora atienden más a la deducción lógica de reglas y prefieren ajustarse a los ejemplos de poesía aportados por beduinos cuya pureza lingűística estaba probada; los gramáticos kufíes aportaban numerosas excepciones a aquellas reglas provenientes de testimonios recogidos con mayor laxitud[37].

Además, y en estrecha relación con lo anterior, en Kufa se desarrolló una ingente labor en la recogida del patrimonio lírico árabe que circulaba oralmente en el desierto. También ha sido esencial su aportación en la fijación de hadices y elaboración de la jurisprudencia (*fiqh*)[38].

En cuanto a la poesía, esta ciudad fue cuna de los grandes modernistas como Muṭī´ ibn Iyās (m. 153/770), Muslim bin al-Walīd (m. 188/803) y Abū -l- ´Atāhiyya (m. 213/828). A mediados del III/IX esta frenética actividad cultural cede frente a Bagdad.

Pero lo que otorga a Kufa su identidad es su carácter chií. Desde que ´Alī trasladara su cuartel desde Medina a Kufa, esta ciudad se convirtió en ferviente centro del poder chií, donde proliferaron distintas sectas, numerosas de ellas extremistas

[36] Véase Yūsuf Julayf, *Ḥayāt al-šiʿr fī-l- Kūfa ilà nihāyat al-qarn al-ṯānī al-hiŷrī*. El Cairo, Dār al-Kātib al-´Arabī, 1968.
[37] V. Šawqī Ḍayf, *al-Madāris al-naḥwiyya*...., pp.17-22;155-165.
[38] V. Yūsuf Julayf, *Ḥayāt al-šiʿr fī-l-Kūfa* ..., pp.231-185.

(*gūlāt*)[39]. Muchas de estas corrientes se originaban en la ciudad y desde aquí se expandían por Turquestán, Jorasán y Asia Central. Por los avatares de la historia esta región estaba plagada de santuarios chiíes: el de ´Alī´ en Naŷaf (hoy Mašhad ´Alī), el de Ḥusayn en Karbalā` y los de una buena parte de su descendencia, enterrados en sus aledaños.

En siglo IV/X y como consecuencia de la descomposición general del Imperio, Kufa entra en decadencia. Toda la estructura financiera y militar del imperio se hace obsoleta y con ella, Kufa sucumbe. Gracias a la protección de los būyíes chiíes, la ciudad se convierte en un símbolo religioso, cuya suprema expresión era el mausoleo de ´Alī, erigido por ´Aḍud al-Dawla sobre su sepultura, quien elige que sus restos sean enterrados en sus proximidades.

Centro cismático por excelencia, en esta ciudad están representadas las mayorías de las sectas del momento, como la zaydí y el movimiento cármata.[40] Este movimiento aquí originado y encabezado por Ḥamdān bin Qarmaṭ en el *Sawād*, se convirtió en un azote en la región.

Kufa fue víctima de numerosos ataques de este movimiento rebelde, entre ellos el de fines 315/927[41], cuando los cármatas se hicieron con la ciudad durante un año hasta que finalmente fueron expulsados. En estos momentos, la sunna no estaba presente más que en el barrio de Kunāsa, al oeste de la misma.

---

[39] Las sectas extremistas eran las que creían en la divinidad de ´Alī. M.Watt explica este fenómeno en relación a Kufa, debido a las tribus árabes yemenitas emigrantes, en su mayoría monofisitas que enfatizaban la divinidad de Jesús, idea esta que trasladaron a ´Alī tras su islamización (v.. Matti Moosa, *Extremist Shiites. The Ghulat Sects*. Syracuse, Syracuse University Press, 1988, p.XX). Yūsuf Julayf ofrece una larga lista de sectas extremistas surgidas en Kufa, entre ellas: la *mugīriyy*a seguidores de Mugīra bin Sa´īd, la *jaṭṭābiyya* (de Abū l-Jaṭṭāb al-Asadī), la *bayāniyya* (de Bayān bin Sam´ān al-Tamīmī), la *manṣūriyya* (atribuida a Abū Manṣūr al-´Iŷlī), etc. La más moderada y extendida sería la de los zaydíes (de Zayn al-´Abidīn, hijo del cuarto I*mām*), seguida de los *kaysaniyya* (iniciada por Mujtār bin Abū ´Ubayd al-Ṯaqafī) e *imāmiyya* (proto-duodecimana) (*Ḥayāt al-ši´r fī-l-Kūfa*...,pp. 283-305; sobre la división sectaria del chiísmo véase Moojan Momen, *An Introduction to Shi´i Islam..,* pp.45-71).

[40] Véase el apartado 1.3.2.2. El ismaelismo (parte I).

[41] Kufa fue víctima de la violencia cármata en numerosas ocasiones: 293/906, 313/925,315/927,319/931 y 325/937.

En este mismo siglo se da una progresiva rebeduinización de su población hasta que finalmente en 386/996 Bahā`al-Dawla concede la ciudad como feudo (*iqṭā`*) al jefe de los *´uqaylíes.*

En este ambiente de permanente revolución política y efervescencia religiosa, de devoción por la tradición árabe y decadencia, ve la luz al-Mutanabbī.

### *1.2.2. Luces y sombras del poeta*

> Cuando al-Mutanabbī acudió a Shiraz como panegirista de ´Aḍud al-Dawla, solía acudir a las sesiones de Abū ´Alī[42], que reunía a los sabios más renombrados. La indumentaria de al-Mutanabbī era de lo más sorprendente, ya que vestía un gorro frigio[43] y túnica de manga larga sobre la que colgaba un cabo (de tela) a la manera beduina. Su aspecto físico producía rechazo en Abū ´Alī[44].

La descripción de este extraño personaje pareciera no concordar con la de aquel poeta que se elogia a sí mismo en sus casidas como representante de las virtudes de los árabes, buen guerrero y mejor poeta. Por ello vamos a profundizar aquí en al-Mutanabbī de carne y hueso, tal y como nos lo ha trasmitido la literatura bibliográfica.

Las fuentes concuerdan en el nombre y lugar de nacimiento de al-Mutanabbī: Aḥmad bin al-Ḥusayn bin al- Ḥasan al-Ŷu´fī al-

---

[42] Se trata del gramático Abū ´Alī al-Fārisī (m. 377/987), con quien ya se había encontrado en Alepo (v. nota 191 de la parte I).

[43] El *ṭarṭūr* se encontraba en varias zonas del mundo árabe. Solía ser un gorro elevado. Se ha constatado como prenda habitual entre los beduinos egipcios en el siglo XVI, quienes liaban en su entorno un trozo de tela (Reinhart Dozy, *Dictionnaire Détaillé des Noms des Vêtements chez les Arabes*. Beirut, Librairie du Liban, (s.d), pp.262-278). (1 ª ed. Amsterdam, Juan Müller, 1843).

[44] Ibn al-´Adīm , *Bugyat al-ṭalab...*,p.636.

Kindī[45], Abū-l- Ṭayyib al-Mutanabbī nace en Kufa, hacia el año 303/915-916.

Poco o nada se sabe sobre sus orígenes: de madre desconocida, se supone hijo de un escanciador de agua (*´Idān al-Saqqā`* ). Su abuela materna, con la que tuvo una relación especial y a quien dedicó una hermosa elegía tras su muerte[46], era *hamdāní* de pura estirpe, reconocida como una de las mujeres más santas de Kufa[47]. A esto hay que agregar que el poeta ocultó sus orígenes conscientemente: "Yo ando constantemente por el desierto y no quiero que nadie sepa de mis orígenes, por temor a que tengan algún tipo de venganza (*ṯa`r*) pendiente con mi pueblo"[48].

Paradójicamente, y a pesar de su supuesta condición humilde, de niño asiste a las clases de una de las escuelas (*kuttāb*) de hijos de familias nobles chíes[49]. Allí adquiere los rudimentos de formación en el chiísmo, poesía, lengua y gramática[50]. Desde su juventud se vislumbra su portentosa memoria, que imaginamos acompañada de una extraordinaria inteligencia[51].

Su vocación de poeta pareciera bien clara desde el principio, pues a la zaga de numerosos poetas de antiguos tiempos, marcha al desierto del Sawād para aprender entre los *kalbíes* durante dos años los secretos del árabe más clásico e incontaminado de influencia extranjera.

Su estadía es uno de los acontecimientos más intrigantes y ha dado lugar a todo tipo de suposiciones sobre la personalidad del genial poeta.

---

[45] De Ŷu´f han surgido cuatro *imāmes* extremistas de Kufa: Ŷabir, Mufaḍḍal, Muḥammad y ´Umar bin al-Furāt (cf. Louis Massingon, *"Mutanabbi, devant le siècle ismaelien de l´Islam* "..., p.4.). Por otro lado, Kinda, su barrio natal, (de ahí su nombre, al-Kindī), era conocida por su chiísmo.

[46] Esta oda la encontramos traducida en nuestra antología con el número 8-244.

[47] Ibn al-´Adīm , *Bugyat al-ṭalab...*,p.612; Al -Jaṭīb al-Bagdādī, *Tā`rīj Bagdād*...,vol.IV, p.103; Muhammad bin al-Anbārī, *Nuhzat al-alibbā` fī ṭabaqāt al-udabā`*. Edición de Ibrāhīm al-Sāmirrā`ī. Bagdad, Maktabat al-Andalus, 1970, p. 220.

[48] Al-Badī´ī, *Al-ṣubḥ al-munbī ´*..., p.20; Ibn al-´Adīm , *Bugyat al-ṭalab...*,pp.612-613.

[49] Al-Bagdādī , *Jizānat al-adab*, ..., vol I, p.303.

[50] Al-Bagdādī, *Jizānat al-adab*, ..., vol I, p.303.

[51] Ibn al-Anbārī, *Nuhzat al-alibbā`*..., p.220; Al-Badī´ī, *Al-Ṣubḥ al- Munbī´*..., pp.21-22.

El movimiento cármata había prendido entre la tribu de los *kalbíes* con particular fuerza[52]. Entre ellos, pareciera que sus intereses no se limitaron tan sólo al mero aprendizaje lingűístico, aunque todas estas aseveraciones están por demostrarse.

Lo que sí parece seguro es que en 321/ 933, tras una breve etapa como panegirista, fue apresado cerca de Salamiyya por Lu`lu`al-Gūrī, gobernador de los *ijšidíes* en Himṣ por hacer propaganda político-religiosa en el desierto. Se difiere sobre sus causas: "Pretendió pertenecer a la familia de ´Alī (*´alawī*), luego que era profeta, para posteriormente volver a reclamar su identidad como *´alawī.* En Siria se probó que ambas presunciones eran falsas, por lo que fue encarcelado una larga temporada y a punto de recibir la muerte por ello"[53].

Sin duda, estos hechos tempranos, siempre negados por su autor que los consideraba simples locuras de juventud[54], han contribuido a la formación de la leyenda que acompaña a su nombre. Tratar de deducir de aquí su militancia en el movimiento cármata (de lo que ha dejado poco rastro en su poesía), nos parece osado, cuanto menos[55].

Algunos dudaron de la religiosidad de al-Mutanabbī. Afirma al-Bagdādī que era "mal creyente, ya que durante su niñez un filósofo, un tal Abū l-Faḍl, lo había desviado"[56]. El autor halla rastros

---

[52] Véase al respecto el capítulo 1.3.2.2. El ismaelismo (parte I).

[53] Al-Jaṭīb al-Bagdādī, *Tā`rīj Bagdād*...,vol. IV, p. 104; Ibn al-´Adīm , *Bugyat al-ṭalab...*,p. 613, 615-620,; En la versión de al-Bagdādī, el poeta se hace pasar por profeta, exclusivamente (*Jizānat al-adab*, ..., vol. I, p.303), lo que confirma al-Badī`ī aportando una larguísima anécdota sobre su pretendida actividad profética (*Al-ṣubḥ al-Munbī*`..., pp.52-55).

[54] Al -Jaṭīb Al-Bagdādī, *Tā`rīj Bagdād*...,vol. IV, p. 105; Ibn al-Anbārī, *Nuhzat al-alibbā*`..., p. 221-222; Ibn al-´Adīm , *Bugyat al-ṭalab...*,p.617.

[55] Régis Blachère se basa, sobre todo, en una lectura personal de las fuentes biográficas y oscuras alusiones en su poesía. Dichas fuentes solían estar basadas en las cadenas de transmisión (*isnād*), algunas son muy posteriores al poeta. En cualquier caso están sujetas a manipulación, por lo que no nos parecen confiables, sí para hacer un panorama general de la vida del poeta, como aquí hemos preferido (véase *Abou ṭ-Ṭayyib al-Motanabbî*..., pp.55-85).

[56] Al-Bagdādī, *Jizānat al-adab...,* vol. I, p.303.

en su poesía de creencias ismaelíes en la trasmigración de almas e ideas sofistas[57].

Tras estos hechos, al-Mutanabbī se mantuvo al margen de cualquier actividad religiosa o política, se limitó al oficio de poeta e inició su carrera profesional. Para ello, no dudó en hacerse amigo del desierto, llevando una vida trashumante, de mecenas en mecenas, de corte en corte: "Era un gran andariego, resistente en el caminar, capaz de andar sin rumbo. Conocía el desierto, los lugares con agua y los campamentos de los beduinos"[58].

Emprende una carrera vertiginosa, desde panegirista de señores burgueses y príncipes sirios (324/936-328/939), luego entre los *ijšīdíes* de Siria (329/941-336/948) hasta llegar a Sayf al-Dawla (fines 336/948-principios 346/957).

Cuál no sería su prestigio que, durante su primer encuentro, el poeta altanero puso condiciones al príncipe hamdaní para entrar a su servicio. Abū-l-Ṭayyib no habría de ser sometido al protocolo habitual durante las recitaciones, sino que "puso la condición de que recitaría sentado (ante el monarca) y no sería obligado a besar el suelo ante él, a lo que aquél accedió"[59].

Esta fue su mejor época. Al servicio de un monarca árabe, defensor del mundo islámico, poeta y experto en poesía, rodeado de una corte de intelectuales, al-Mutanabbī se sintió identificado con su causa, la de los árabes, como él mismo confiesa en una ocasión: "Dijo ´Aḍud al-Dawla: `Lo mejor de la poesía de al-Mutanabbī fue compuesta para árabes´. Cuando el poeta fue informado del comentario añadió: `La poesía (se hace) según la valía del lugar´"[60].

Él canta a los héroes en la guerra y en su vida cotidiana es un hombre de carácter agrio y orgulloso, pero de hábitos pulcros,

---

[57] Lo mismo es corroborado por Ibn al-´Adīm (*Bugyat al-ṭalab...,* pp. 626-627).
[58] *Ibíd....*, p.621.
[59] *Ibíd.*, p.633; Ibn al-´Asākir, *Tarŷamat li Abī- l-Ṭayyib...,* p. 664; al-Badī´ī, *Al-ṣubḥ al-munbī ´*..., p.71;
[60] Al-Bagdādī *, Jizānat al-adab*..., vol. I, p.316.

entregado al estudio[61], desconocedor de las artes de la caballería,[62] si bien Sayf al-Dawla lo inició ligeramente hasta conseguir que le acompañara en algunas de sus campañas contra los bizantinos[63].

Su principal defecto, por todos atacado, es su avaricia, que él trata de justificar por la precariedad de sus orígenes que le demostraron que sólo se respeta al acaudalado: "Yo no voy a dejar de trabajar hasta que digan: este Abū l-Ṭayyb tiene cien mil dinares"[64].

Por diferencias con su señor y con intelectuales de su corte, como el poeta Abū Firās e Ibn Jālawayh, Abū-l-Ṭayyib decide abandonar la corte, de nuevo en ruta parte a la corte *ijšīdí* de Egipto, donde se pone al servicio del antiguo esclavo y valido Kāfūr (346/957-350/962), quien merece todo su desprecio.

Incapaz de adaptarse, vuelve a su Kufa natal, lo intenta de nuevo con Ibn al-´Amīd (354/965) y tras una corta estadía marcha con Aḍud al-Dawla, pero pronto deja la corte de Shiraz por su tierra natal. En el camino de vuelta sufre la embestida de un grupo de beduinos y cae asesinado junto con su hijo Muḥassad y esclavos[65].

Pareciera increíble que al-Mutanabbī se mostrara insatisfecho a pesar de haber llegado a la cima de su carrera. Aḍud al-Dawla era el verdadero "Brazo del Estado" el gobernante de facto del Imperio. El poeta apenas si resiste unos meses a su lado. Es un hombre conocedor de su valía, de su arte, pero descontento con las circunstancias que le ha tocado vivir.

Se siente ajeno al mundo y su vida se ha convertido en un eterno peregrinar de corte en corte, hasta identificarse con aquellos bandoleros de la *Ŷāhiliyya*:

---

[61] Ibn al-´Adīm dedica una larga anécdota al respecto (*Bugyat al-ṭalab...*, pp. 646-647).
[62] Al-Bagdādī *, Jizānat al-adab*..., vol I, p.317.
[63] Ibn al-´Asākir,, *Tarŷama li Abī-l-Ṭayyib...,* p. 664.
[64] *Ibíd*., pp.675-676.
[65] Véase la introducción a la casida 31-173.

*(Partí) con un grupo de jóvenes que arriesgaron sus almas, conformándose con lo que les deparaba el azar en el camino* [...].

*(Son como los árabes de) la Ŷāhiliyya, pero sus almas están tranquilas, como si vivieran en un mes sagrado*[66].

El poeta posee una relación sinuosa con el poder: "Los reyes son (como) monos, todos parecidos: dan de pura generosidad"[67], asegura. La causa de su mala relación pareciera radicar en la incomprensión del valor de su poesía.

Lo aseguró a Ibn al-´Adīm al conocer que ´Aḍud al-Dawla lo había invitado a su corte: "Caigo presa de desgracias con los reyes: tras dirigirme a uno tras otro y entregarles algo que perdurará como las estrellas ellos, me dan a cambio un regalo efímero. Yo elijo mis inquietudes y miras, pero ellos me impiden acceder a mis deseos, así que me veo obligado a abandonarlos de la peor forma[68].

Su arte debiera atraerle algo más que riquezas. No es el mero interés lo que le mueve: al-Mutanabbī desea poder, que se le otorgue la administración de una provincia donde realizar sus ideales: "Le pidió a Kāfūr que le concediera la administración de Sidón (*Ṣaydā*`) en la costa o algún lugar en el sur. Éste le respondió: `Si siendo pobre, en difíciles circunstancias y sin un pan que echarte a la boca, te hiciste pasar por profeta, además de rey y príncipe, ¿quién te soportaría si tuvieras a tu cargo una provincia y sus súbditos?´"[69]

Inconformismo con su tiempo, sed de poder: la poesía habría de ser el instrumento que le conduciría a la cima. También dice la leyenda, que la poesía fue letal para él, pues no pudo huir de aquella emboscada en el desierto, cuando alguien le recitó uno de aquellos versos inmortales, cuya autoría se vio obligado a reconocer:

---

[66] Versos 10 y 11 de la casida 27-257.
[67] Al-Bagdādī, *Jizānat al-adab* ..., vol. I, p.312.
[68] *Ibíd*., vol.I, p.313.
[69] Ibn al-´Asākir, *Tarŷamat li Abī- l-Ṭayyib...,* p.668; al-Badī´ī, *Al-ṣubḥ al-munbī ´*..., p.112.

*El caballo, la noche y el desierto me conocen, al igual que la espada y la lanza, el libro y la pluma*[70].

La poesía no era un oficio fácil, sin embargo. Abū l-Ṭayyib vivía dedicado a su labor sin cansancio. Trabajaba por las noches y, cuando viajaba, le acompañaban sus riquezas: "No dejaba en su casa ni una moneda, nada de ropa ni del menor valor. Lo que más cuidaba consigo eran sus cuadernos (que él había seleccionado) y hecho leer y corregir" [71]. Solía trabajar hasta bien avanzada la noche"[72].

Sus principales fuentes: Abū Tammām y al-Buḥturī, "pues acostumbraba a memorizar sus divanes, a llevárselos en sus viajes y a corregirlos. Cuando murió, sus cuadernos fueron diseminados. El diván de al-Buḥturī le llegó a uno de mis maestros y mencionó que vio la letra de puño de al-Mutanabbī con sus anotaciones"[73]. Su admiración por Abū Tammām era profunda, como él mismo aseguró: "¿Quién no conoce a Abū Tammām y transmite su poesía si es el maestro de todos los que han venido después?"[74]

¿A quiénes va dirigida su poesía?

Sus piezas son algo más que mercadería entregada a su mecenas. Son piezas únicas, eternas, trabajadas, que corregía infatigablemente y comentaba con sus amigos[75].

Aquellas sesiones de intelectuales, aunque a menudo eran corrompidas por envidias y enfrentamientos, también eran una ocasión para intercambio.

---

[70] Es el verso 22 de la casida 15-222. Un resumen de esta leyenda y sus fuentes nos la ofrece Régis Blachère (*Abou ṭ-Ṭayyib al-Motanabbî..,* pp. 255-258).
[71] Al-Raba´ī Al-Zuhayrī, *Tarŷamat li Abī-l-Ṭayyib*..., p.598.
[72] Ibn al-´Asākir, *Tarŷamat li Abī -l-Ṭayyib...,* p.674.
[73] Al-Bagdādī, *Jizānat al-adab*..., vol. I, p.306 . La misma historia es narrada de forma mucho más peyorativa en al-Badī´ī, *Al-ṣubḥ al-munbī ´*..., p.186.
[74] Ibn al-´Asākir, *Tarŷamat li Abī- l-Ṭayyib...,* p.674.
[75] Ibn al-´Adīm ofrece una larga lista de los transmisores directos de la poesía *mutanabbí*. Todos ellos eran expertos en letras, como los ya mencionados Ibn Ŷinnī, al-Raba´ī, Ibn Miskawayh, Suponemos que habría un constante intercambio entre ellos (*Bugyat al-ṭalab...,* pp.608-609).

Sus principales receptores eran sus colegas, aquellos filólogos encargados de analizar la poesía, los expertos conocedores de las letras y de la lengua y salvaguardas de la tradición. Esto puede explicar la diferente calidad de sus poemas, como opina con nosotros al-´Ukbarī:

> Le pregunté a mi Šayj Abū-l-Ḥaram Makkī al-Mākisīnī (m.603/1206) cuando le leía el diván de al- Mutanabbī: ´¿por qué su poesía a Kāfūr es más valiosa que la dedicada a Aḍud al-Dawla o Abū Faḍl bin al-´Amīd?´, a lo que contestó: ´El poeta hacía su poesía para la gente, no para el mecenas. Tanto Aḍud al-Dawla, como Abū Faḍl bin al-´Amīd se encontraban en países donde no existía una élite ilustrada, mientras que Egipto contaba con un grupo de expertos y poetas para los que componía su lírica. Igual ocurría con Sayf al-Dawla bin Ḥamdān, el cual tenía (una corte) de sabios y hombres de letras […][76].

Poeta errante, exigente, inconformista, no sabemos si revolucionario o interesado. La figura de al-Mutanabbī sigue quedando en el misterio. Su poesía era su verdadero milagro, *El milagro de Aḥmad*, como gustó Abū-l- ´Alā` al-Ma´arrī en denominar su obra.

### 1.2.*3. Al- Mutanabbī y la crítica de su tiempo*

Las otras fuentes para el conocimiento de nuestro insigne poeta provienen del corpus crítico acumulado a lo largo de los siglos. Ellos nos han trasmitido la otra leyenda: al-Mutanabbī como genio poético rebelde.

Allá donde iba, al-Mutanabbī desataba el interés de los expertos filólogos quienes se entregan a su estudio. En Persia, Egipto, Siria y círculos más alejados del Magreb y Al-Andalus, al-Mutanabbī se convierte en eje de discusión sobre la misma esencia de la poesía.

[76] Al-´Ukbarī, *op.cit*., , vol. II, p. 21, nota 7 (casida 84).

El debate en torno suyo sustituye al debate suscitado por el creativo Abū Tammām y su escuela del *badī´*[77]. Discípulo suyo y seguidor de su escuela, la poesía produce el estupor de los críticos, aunque todos ellos reconocen su excelencia.

Esta crítica se encuentra dispersa en dos tipos de escritos: los comentarios exegéticos y la labor crítica propiamente dicha[78]. La labor de exégesis[79] suele ser de índole lingüística, pero en ocasiones nos proporcionan algunas migajas entre anécdotas que ocasionaron tal poema, juicios críticos y respuesta del mismo poeta sobre alguna cuestión intrincada.

Frente a esto, las obras críticas que nos han llegado se caracterizan todas ellas por la falta de principios rectores y por su concentración en el asunto del hurto poético.

Muchos autores se mueven por un impulso de animosidad personal contra el poeta, o de sorpresa ante su osadía en quebrar ciertas reglas inherentes al quehacer de los poetas.

Estas reglas eran percibidas espontáneamente por ambos, poeta y crítico, pero todavía no habían conocido una normativa establecida y reconocida.

Como aseguramos en el nuestro capítulo dedicado al *badī´*, la crítica en este siglo se desarrolla también a partir de estos estudios analíticos de diversa índole, excusa para hacer toda una serie de planteamientos teóricos.

A grandes rasgos, las primeras respuestas escritas a Abū-l-Ṭayyib surgen en Persia. Los debates orales datan desde el inicio, numerosos de ellos presididos por el poeta, pero el debate por escrito como tal se inicia en esta región del Imperio.

---

[77] Véase el apartado 3.2.3. Neoclasicismo y badī´ (parte I).

[78] Un resumen de los mismos los encontramos en Régis Blachère, *Abou ṭ-Ṭayyib al-Motanabbî...,* pp.267-300; Muḥammad ´Abd al-Raḥmān Šu´ayb, Al-*Mutanabbī*..., pp. 31-254; , Iḥsān´ Abbās, *Tā`rīj al-naqd al-adabī*..., pp.252-357;373-397; Laylà al-Šāyb, *Al-ḥaraka al-naqdiyya ḥawla al-Mutanabbī fī-l-qarnayn al-rābi´ wa-l-jāmis al-hiyriyayn*. (S. l.), Maṭābi´ Dār al-´Ilm, 1989.

[79] Para una aproximación a los comentarios que han llegado hasta nosotros, referirse a la introducción a la parte IV.

La primera obra con la que contamos procede de la pluma del filólogo bagdadí al-Ḥātimī (m.388/998)[80], *Al-risāla al-mūḍiḥa fī dikr sariqāt Abī-l-Ṭayyb al-Mutanabbī*, conocida como *Al-risāla al-ḥātimīyya*[81]. El mismo nos revela en el prólogo que el visir al-Muhallabī, quien profesaba una intensa animadversión hacia el lírico – el cual huyó despavorido de su corte, sin llegar a elogiarlo-, le impulsa a redactarla. El resultado es un opúsculo sobre los plagios en la obra *mutanabbí*, carente de teoría o reglas y más bien basado en la arbitraria opinión de su autor.

En una segunda epístola, interesante por su temática, conocida asimismo como *Al-risāla al-ḥātimīyya*[82], el erudito vuelve a la carga contra al-Mutanabbī esta vez para demostrar que gran parte de sus versos contienen ideas o máximas de Aristóteles. Este tema, aunque discutible, es interesante para conocer la realidad de la influencia de la filosofía griega en este período abbasí[83].

Animado por el mismo espíritu de enemistad, al-Ṣāḥib bin ´Abbād (m. 385/995) escribe Al-*kašf ´an masāwi`ší´r al-Mutanabbī*[84]*.* No se restringe al tema del hurto poético, aunque este va a ser uno de los pilares de la actividad crítica, y comienza a plantear ciertos puntos que encontraremos repetidos en otros críticos.

En su opinión, al-Mutanabbī transgrede las normas implícitas de la poesía cuando, entre otros, utiliza un vocabulario raro y en desuso, el lenguaje de los sufíes, la hipérbole desenfrenada, un lenguaje propio idóneo para la ocasión que motivó la casida, errores de versificación o rimas extrañas.

---

[80] Sobre este personaje, véase la nota 173 (parte I).

[81] Abū ´Alī Muḥammad al-Hātimī, *Al-risāla al-mūḍiḥa fī dikr sariqāt Abī-l-Ṭayyb al-Mutanabbī*. Edición de Muḥammad Y. Naŷm. Beirut, Dār al- Ṣādir y Dār Bayrūt, 1965.

[82] Esta epístola ha conocido varias ediciones, entre ellas la de O. Rescher, titulada *Die Risâlet al-hâtimiyya* (*Islamica*, 1926) (citada por Régis Blachère, *Abou ṭ-Ṭayyib al-Motanabbî...,* p.268, n. 7).

[83] La influencia de la filosofía griega en la literatura árabe ha sido estudiada por Iḥsān ´Abbās en su excelente libro: *Malāmiḥ yūnāniyya fī-l-ší´r al-árabī.* 2ª ed. Amán, al-Mu`assasa al-´Arabiyya li-l-Dirāsa wa-l-Našr, 1993.

[84] Al-Ṣāḥib bin ´Abbād, *Al-kašf ´an masāwi`ší´r al-Mutanabbī.* El Cairo, Maktabat al-Quds, 1349 H.

Ante tal movimiento adverso, el gramático y amigo personal del poeta, Ibn Ŷinnī (m. 392/1001)[85], escribe su célebre exégesis, *Al-fasr aw šarḥ diwān Abī l-Ṭayyib al-Mutanabbī*[86], en la que trata de hacer una apología de su compañero.

Esta obra es de corte eminentemente lingüístico, pero es de valiosísima ayuda, ya que su autor nos habla de primera mano. Lo más precioso de esa momunental obra lo condensó en *Al-fatḥ al-wahbī ´alà muškilāt al-Mutanabbī*[87]. Luego escribió una tercera obra apologética que no nos ha llegado.

Ibn Ŷinnī, no sólo era un erudito versado en lengua y poesía, sino que había discutido verso a verso el diván con al- Mutanabbī, además de conocer su vida y andanzas. Es el primero en advertir, por ejemplo, que los panegíricos a Kāfūr son sátiras encubiertas y en sugerirnos, a partir de la naturaleza de su vocabulario, que toda la lírica *mutanabbí* nos revela un alma indómita, un espíritu rebelde y orgulloso. Asimismo, por primera vez plantea la dudosa religiosidad del poeta, aseverando que el arte y la fe no han de ir de la mano, y que el desvío de la ortodoxia no debe ser una herramienta para juzgar la poesía.

Además, *Al-fasr aw šarḥ diwān Abī l-Ṭayyib al-*Mutanabbī ha servido de base para las obras posteriores, como referente obligado para todos los críticos.

Con *Al-waṣāṭa bayna al-Mutanabbī wa juṣūmi-hi*, al-Qāḍī al-Ŷurŷānī (m. 392/1002)[88] eleva el nivel del debate desde una actitud subjetiva y personalizada a los principios de la crítica en general. Como vimos anteriormente, inserta al poeta kufí en la corriente del *badī´* y de ahí hace una reflexión teórica sobre los poetas modernos y los antiguos, sobre la calidad de su lírica y distintos aspectos. Plantea la cuestión del hurto poético en el contexto de la cultura

[85] Véase la nota 192 (parte I).
[86] Ibn Ŷinnī, *Al-fasr aw šarḥ dīwān Abī-l-Ṭayyib al-Mutanabbī* . Edición de S. Jalūṣī, Bagdad,Al-Mu`asasa al-`Amma li- l-Ṣaḥāfa wa l-Ṭibā´a, 1970, vol. I. (El segundo volumen ha sido editado en Bagdad, Manšūrāt Wizārat al-Taqāfat wa l-Funūn, 1977).
[87] *Al-fatḥ al-wahbī ´alà muškilāt al-Mutanabbī*. Edidción de Muḥsin Giyāḍ. Bagdad, Dār al-Ḥurrıyya, 1973.
[88] V. nota 214 (parte I).

árabe, donde la poesía se hereda de los antiguos y por ello, no es sorprendente que los modernos tomen de los antiguos. Por estas y otras cuestiones ya planteadas[89], esta obra supuso un paso adelante en la crítica medieval, y de citada referencia en los distintos compendios.

En su celebérrima *Yatīmat al-dahr,* al-Ṯa´ālībī (m.429/1038)[90] dedica un larguísimo capítulo a nuestro poeta[91]. Tras una breve mención de su obra, se lanza de lleno a enumerar las virtudes y defectos, dejándonos una semblanza de la obra que perdura en los libros de crítica moderna.

Entre sus defectos cuentan, a su manera de ver, la existencia de hurtos poéticos, el gusto por las palabras raras y arcaizantes y la existencia en otros casos de palabras vulgares, la complejidad del sentido de muchos versos, la metáfora alejada, la hipérbole desmedida, el dirigirse a los reyes de igual a igual, el uso del estilo de los místicos, la invasión de la filosofía o su desviación de la ortodoxia.

Entre sus virtudes, menciona al-Ṯa´ālībī la belleza de los prólogos amorosos (*nasīb*), sus máximas y reflexiones sobre el Destino, su creatividad en numerosas metáforas, la sátira encubierta, o la utilización del lenguaje amoroso en el elogio.

Nos hemos detenido en esta larga enumeración porque estas ideas no eran de la creación de su autor, sino que éste nos transmite lo que era la opinión generalizada en su época. Todos estos rasgos mencionados a favor y en contra nos dibujan la norma implícita en el arte poético.

Se deducían del buen gusto y de la educación del oído. Todos estos rasgos impactaban al oyente o al lector de su poesía, porque se desviaban de la convención poética comúnmente aceptada. Nosotros la percibimos en una lectura de rastrillaje, en una lectura entre líneas.

---

[89] Referimos a los apartados 3.2.3 y 3.3 de la parte I.
[90] V. nota 154 (parte I).
[91] *Yatīmat al-dahr...,*vol. I, pp.139-277.

Sin querer detenernos en demasía en este capítulo, dado su amplitud en el tiempo y en el espacio, vamos a señalar que no sólo en Bagdad se formaron círculos de estudio de la obra *mutanabbí*.

Por ejemplo, tras la estadía del poeta en Egipto, se constituye una escuela encabezada por el secretario Ṣāliḥ bin Rišdīn, si bien rivaliza con otro adversario, contrario al poeta, representado por Ibn Wakī´ (m. 393/1003)[92]. De su pluma contamos con *Al-munṣif fī al-dalālāt ´alà sariqāt al-Mutanabbī*[93], centrada en el asunto del plagio y con un estilo de confrontación y ausencia de argumentación lógica que hallamos en la epístola *ḥātimīyya*.

Los ejemplos también se suceden en Al-Andalus. Aquí nos tropezamos con numerosas obras de naturaleza exegética, como la aún inédita de al-Iflīlī (m. 441/1049)[94] y el opúsculo del murciano Ibn Sīda (m. 458/1066) *Šarḥ al-muškil min ši´r al-Mutanabbī*[95].

[92] Abū Muḥammad al-Ḥasan bin´Alī, denominado Ibn Wakī´, nació y murió en Tinnīs, situada cerca de Damieta.

[93] Ibn Wakī´ al-Tinnīsī, al-Ḥasan bin ´Alī, *Al-munṣif fī -l-dalālāt ´alà sariqāt al-Mutanabbī.* Edición de Ŷ. Zayn al-Dīn ´Abd al-Mašhadānī. Beirut, ´Ālam al-Kutub, 1994.

[94] Abū-l-Qāsim al-Iflīlī nació y murió en Córdoba.

[95] *Šarḥ al-muškil*. Edición de Muṣṭfà al-Saqā y Ḥāmid ´Abd al-Maŷīd. El Cairo, Dār al-Kutub al-Miṣriyya, 1996.

***II***

***Hoy, donde más se estudia la poesía de Abī-l-Ṭayyib es en las reuniones sociales (maŷālis al-uns); y no hay pluma de epistolario que utilice sus versos como hacen los oradores en las homilías pronunciadas durante las festividades; ni sus palabras llenan las melodías de cantantes y rapsodas como colman los libros de autores y colectores. Se han compuesto numerosos libros de exégesis para aclarar lo más problemático e intrincado de su lírica, así como abundan las obras donde se resaltan sus méritos y defectos, dirigida a los intelectuales para mediar entre al-Mutanabbī y sus enemigos, para aclarar su poesía tanto temprana como madura . Hoy encontramos por separado a quienes lo elogian y defienden, y a quienes lo atacan, siendo las posturas a favor y en contra enconadas. Esto es la primera muestra de su excelencia, pues el ser es perfecto y feliz cuando tienes en cuenta sus defectos y errores. Y "los reyes siempre son motivo de difamación y loa".***

**(Al-Ta´ālibī, *Yatīmat al-dahr fī...*, vol. I, p.140).**

# *CAPTÍTULO II: CLAVES PARA UNA NUEVA LECTURA DEL PANEGÍRICO*

Así pues, la vida y obra de al-Mutanabbī se han convertido en leyenda que hace de pantalla para llegar a ese poeta real, que vivió en su época, que nos legó su obra.

Dado los escasos datos, hemos de enfrentarnos a un texto desnudo, de complejidad absoluta. Podríamos rendirnos ante la obra consumada y, con R. Barthes, preferir "recorrer la escritura, no atravesarla, aceptar que agotar la lectura es una utopía"[96].

Sin embargo, el hecho de que este texto ha sido comentado y objeto de continua revisión por filólogos y eruditos, muchos de los cuales lo conocieron personalmente, nos permite sostener una lectura dialogada con el mismo.

Numerosas son las anécdotas y observaciones que nos ayudan a reconstruir ese "horizonte de expectativas" del receptor contemporáneo. No dudamos que numerosas cuestiones no estarán a nuestro alcance, pero pondremos un adoquín más en el camino.

Lo más intrincado es desenmarañar esta telaraña que es el panegírico. Como obra maestra, el diván *mutanabbí* no se agota en una sola lectura, como asegura Barthes, pero sí queremos penetrar en la escritura, para entender mejor la intención del poeta.

Para ello presentamos en nuestra antología las casidas completas, para ver el desarrollo de las mismas. Y no nos limitaremos tan sólo al género laudatorio, sino que también incluimos algunas elegías, por su valor literario.

[96] Ronald Barthes, "La muerte del autor". En R. Barthes, *El susurro del lenguaje*. Barcelona, Paidós, 1987, p.70.

## 2.1. EL PANEGÍRICO EN AL-MUTANABBĪ ¿ARTE U OFICIO?

Como hemos mencionado desde el inicio[97] el equilibrio entre arte y oficio es siempre una cuestión delicada, intrínseca al quehacer de este arte, como inmortaliza Abū Tammām a al-Buḥturī en aquella anécdota que nos ha transmitido Ibn Rašīq:

> -"Si quieres componer poesía erótica (*nasīb*), recurre al vocablo suave y al sentido elegante, donde abunden las palabras sobre la pasión, el dolor causado por la angustia, el tormento de los enamorados. Si decides elogiar a un señor generoso, menciona sus virtudes, muestra su abolengo y cualidades y honra su persona. Sé cuidadoso con tus palabras, teniendo cuidado con sus connotaciones. Además, evita deslucir tus versos con palabras vulgares. Procede como el sastre que corta su traje a medida del cuerpo […]"[98].

Así pues, el poeta es como un sastre que corta y manipula sus palabras por encargo.

Pero al-Mutanabbī, como hemos visto en su crítica, no se conforma con esta labor asignada. Aunque moviéndose en el seno de la tradición, rompe con numerosos moldes, desafía a señores y mecenas y provoca reacciones contrapuestas.

Es notorio que decida componer en el marco del clasicismo. Su enorme genio poético le habría permitido componer a la manera jocosa y vulgar de Ibn al-Ḥaŷŷāŷ, que no gozaba de menos popularidad que la suya. Sin embargo elige el género laudatoria tradicional, aquel con que se defendía a la tribu y que luego se convierte en medio de medro social. También tuvo una función preponderante en la defensa de las distintas causas políticas y religiosas.

---

[97] Véase el apartado 3.2.5 (parte I).
[98] *Al-´umda*..., vol. II, p.750.

Al-Mutanabbī no niega en las crónicas su sed de lucro, más aún, su sed de poder. Siempre compone por encargo pero ¿disminuye este hecho la calidad de su prosa? Cuando leemos sus versos percibimos a un poeta orgulloso, consciente de su valía que otorga a sus palabras un toque personalísimo, nacido de un alma única y atormentada.

## 2. 2. NIVELES DE LECTURA

El receptor en quien piensa al-Mutanabbī es múltiple. De la cita de al-Ṯa´ālibī mencionada como introducción deducimos, en efecto, que había, al menos, tres tipos de público: los círculos políticos y literarios que se reunían socialmente a debatir (*maŷālis al-uns),* los filólogos eruditos, y, el vulgo, a quien iban dirigidas las homilías*.*

A un nivel superior, tenemos a un poeta que dialoga de tú a tú con su mecenas, símbolo del poder. Al-Mutanabbī adopta la posición de este sabio ilustrado de la ciudad ideal como lo describe Alfarabi:

> Los sabios de los Estados Modelo son los que conocen estas cosas mediante demostraciones apodícticas y mediante la perspicacia de sus almas; a estos sabios siguen los que conocen estas cosas, como se dan en la perspicacia de los sabios a quienes siguen y en quienes confían[99].

[99] Alfarabi (Abū Naṣr al-Fārābī), *La ciudad ideal*. Presentación de M. Cruz Hernández y traducción de M. Alonso Alonso. . 2ª ed. Madrid, Tecnos, 1995, p. 110.

Así las cosas, él se inmiscuye en los asuntos de su señor, les habla de igual a igual, opina sobre sus decisiones, les elogia, les recrimina, pues como le dice a Abūl- l- ´Ašā`ir al-Ḥamdānī :

*He convertido esta mi (poesía) en una espada elogiosa en su honor, mas no siempre la espada elogia a aquel que la empuña*[100].

Esta actitud surge de las mismas circunstancias que le tocaron vivir. Pensemos en aquel mundo que se desmoronaba, que producía angustia vital en la sociedad. Los escritos en general dan fe de un sentimiento de desesperanza y desconsuelo.

Ibn Miskawayh (m.421/1030) nos dejó su *Tayārib al-umam*, una reflexión político-histórica, con el ideal de ciudad virtuosa como telón de fondo, de la que extraer una lección moral (*´ibra*) para las generaciones venideras.

Al-Mutanabbī decide implicarse. Cree en la fuerza del intelecto como regeneradora. Al igual que el historiador decide recomendar a su señor y mostrar su opinión, aclarando el valor de su poesía:

*Yo soy aquel en quien la divinidad manifestó (ante la gente) las virtudes, pues el hombre ocupa el lugar que le está designado.*

*(Mi poesía es) un tesoro con el que se alegran los hombres nobles, pero un bocado que atraganta a los necios*[101].

Por ello prolifera en sus odas aquel eterno debate entre la supremacía de “la espada o la pluma”, como inmortalizó Abū Tammām en la pieza dedicado a al-Mu´taṣim (218/833-227/842) cuando derrota al emperador bizantino Teófilo y entra triunfante en ´Ammūriyya (actual Ankara):

[100] Es el verso 38 de la casida 11-213

[101] Son los versos 12 y 13 de la casida 11-213.

*La espada es más sincera en comunicar que todo libro,*
*ya que en su filo se halla el límite entre la verdad y la mentira*

*La conquista de las conquistas es mucho más alabada de que*
*se le rodee versificación de poesía o dispersión de prosa;*

*¡Oh Príncipe de los Creyentes! Has dejado en ´Ammūriyya*
*que se humillen ante el fuego tanto la madera como la piedra;*

*Has convertido la oscuridad de la noche en un amanecer que iba*
*despojando las tinieblas como un alba de llamas*[102]*!*

Este tema es reiterativo en nuestro autor: la capacidad del intelectual para tergiversar los acontecimientos tal y como han sido dispuestos por el Destino:

*Hasta que he retornado y mi pluma es la que me dice que la gloria se*
*(logra) con la espada, no con ella:*

*-"Escribe conmigo una vez has hecho huella con la espada, pues la pluma*
*es auxiliar de ella".*

*(Respondí):-"Me has hecho escucharte y en tus palabras está mi solución*
*que, si no aplico, (significaría) adolezco de falta de entendimiento."*

*Quien no usa la espada para conseguir sus fines y pide por las buenas*
*hallará la negativa por respuesta*[103].

Estos señores y mecenas, cualquiera fuera su condición, se hacían rodear de un grupo de intelectuales, salvaguardas de la cultura. Como vimos, los críticos y filólogos desempeñaban la tarea de proteger la cultura en este tiempo de rápidos cambios, de contacto y asimilación de otras culturas. A estos se dirige también Abū-l-Ṭayyib cuando, de manera consciente, compone el panegírico clásico, pero quebranta numerosas reglas implícitas, que todo profesional debe respetar. Su posición es altiva, desafiante. Él participa en los debates y desafía a los críticos a corregirle.

[102] Traducción de Mahumd Sobh (*Historia de la literatura*..., p.476).
[103] Versos 23-26 de la casida 27-257.

Aquí percibimos un deseo de renovación cultural que otorgue a la poesía su antiguo brillo y le devuelva su fuerza social. A fuerza de oficio, la poesía se había convertido en muchos casos en moldes repetitivos, clichés vacíos.

Él va tras los pasos de Abū Tammām, en su reforma manierista, en su deseo de refrescar la memoria colectiva...de devolver la fuerza a aquellas metáforas manidas, aquellas palabras que habían devenido huecas, insertándolas en el nuevo contexto cultural producido por la asimilación del inmenso legado griego y de la explosión de las ciencias y de la filosofía.

¿Dónde queda el pueblo? Al-Ta´ālibī, en el párrafo mencionado al inicio, nos da un indicio de su éxito a nivel general cuando menciona cómo sus versos sirven de aforismos para los oradores. Como declara el mismo poeta, orgulloso:

*Yo soy aquel cuya poesía lee el ciego y cuyas palabras hacen oír al sordo*[104].

No en vano era buscado por los mecenas para inmortalizar sus hazañas. De panegirista de pequeños señores burgueses en Siria llegó al Bagdad, al corazón del Imperio, incluso a Persia, donde residía el monarca buyí, detentor del poder político. Todos admiraban su genio, pero temían sus excesos.

Sin embargo, este público general no aparece en las anotaciones de los comentaristas. El saber popular nos ha transmitido su leyenda, el personaje mítico que muchos han querido derrumbar.

Por ello cronistas antagonistas ahondan el la leyenda que lo convierte en un revolucionario que se hizo pasar por profeta y forjó un falso Corán. Se señala brevemente su éxito, pero echamos de menos alguna apreciación sobre este público receptor que ora reía con los poetas frívolos, ora escuchaba a los místicos y a los

[104] Verso 15 de la pieza 15-222.

narradores populares (*quṣṣās*) o se conmovía con la poesía intelectual del poeta kufí.

La ausencia del pueblo quizá tenga más que ver con la división social, donde la masa paupérrima e inculta permanecía ausente a los ojos de la élite intelectual.

En el estudio comparativo que Jamel Bencheikh entre distintas fuentes de al-Ŷāḥiz, Ibn Qutayba e Ibn al-Mudabbir, así confirma. Confiesa este último de forma explícita: "He excluido de la jerarquía social a los comerciantes al pueblo (*sūqa*) y al vulgo, porque no tienen otra preocupación que sus ocupaciones, por las que se dejan acaparar completamente"[105].

## 2. 3. CLAVES PARA UNA LECTURA DE AL-MUTANABBĪ

En la descripción que nos ha legado al- Ta´ālibī de los vicios y virtudes del panegírico *mutanabbí*, tenemos un negativo de aquello que constituía un reto para la crítica. La tradición le dejaba estrecho margen para la expresión de su subjetividad. No obstante cuando leemos alguna de sus odas, percibimos su ser, su profunda originalidad.

No se trata, como aseguraba Francesco Gabrieli de buscar raros filones o pajuelas de oro de originalidad en medio de una serie de tópicos repetitivos: "La originalidad de éstas y otras voces hermanas han de buscarse a ratos, en acentos aislados, dentro del conjunto de su misma obra que a menudo se confunde sin relieve en aquel coro"[106]. Por el contrario, desde el primer verso, se nos aparece esta individualidad del autor, con su fuerza característica.

La lírica de al-Mutanabbī es una constante trasgresión y desafío. Su elección de palabras arcaizantes, extranjerismos e

[105] *Poétique Arabe*..., p.49
[106] *La literatura árabe*..., p.34

incluso vulgarismos; su inclinación en materia sintáctica por la escuela kufí que en muchos casos prefería seguir la excepción a la norma aceptada por los gramáticos[107]; su pertenencia a la escuela manierista del *badī´* que gustaba de llevar al límite los tropos tradicionales ya manidos, invertirlos, explotarlos, abusar de las figuras de pensamiento y de dicción....

Con esta postura ante el clasicismo, el poeta lanza un guante a los filólogos que éstos han de recoger. Es así que los libros de crítica nuevos y antiguos están llenos de éstas y otras cuestiones concernientes.

Conscientes de que en el camino dejamos muchos cabos sueltos, proponemos hacer una lectura de la obra entre nuestras manos desde tres puntos de vista:

1. La primera clave radica en leer la casida desde su estructura temática, partiendo de su concepción originaria. Esto nos permite verla como un todo e integrar todos aquellos elementos de juicio dispersos por los distintos libros de crítica. La particular adaptación que hace el poeta de la estructura clásica a sus propias necesidades es el principal catalizador de su subjetividad.

2. A un nivel sintáctico y en relación con lo anterior, nos vamos a fijar en su particular uso de los pronombres, que derivan en un juego de espejos entre autor, receptor y personajes en sus descripciones, que dan no sólo ritmo a la cadencia de la poesía, sino que permiten la introducción del autor como un elemento más en sus poesía.

3. En un plano semántico, vamos a intentar profundizar en su concepción del mundo que se nos revela a partir de la utilización y explotación con fines estéticos del lenguaje ismaelí.

[107] Ver *supra* 1.2.1. El entorno: Kufa.

### *2. 3.1. La estructura temática del panegírico*

La percepción de la estructura temática del panegírico ha sido motivo de atención de la crítica desde antiguo[108]. El primero en aludir a un modelo generalizado para el género laudatorio es Ibn Qutayba en su archiconocida cita:

> Escuché a algunos eruditos en letras mencionar que el poeta tiene que iniciar su casida con la mención de las ruinas y restos del campamento, llorar y condolerse (ante ellas), preguntar al lugar, hacer detenerse a su compañero, como preámbulo antes de recordar a la gente que abandonó el lugar, ya que los nómadas en esto son diferentes a los sedentarios, pues continuamente se trasladan de pozo a pozo de agua, en búsqueda de pastos y agua de lluvia.
>
> Después ha de llegar al tema amoroso (*naṣīb*): aquí tiene que quejarse de su inmenso dolor y su duelo por la separación, la intensidad de su pasión, para enternecer los corazones y llamar la atención de forma que incite al oyente a escucharle. Esto es así porque las almas y corazones son particularmente sensibles al n*aṣīb*, siendo que Alá ha hecho de la inclinación al amor y al gusto por la compañía de las mujeres un rasgo común a toda la gente y nadie queda libre de sus flechas, bien sea de forma lícita o ilícita.
>
> Una vez el poeta se ha asegurado la atención (del público), prosigue con el reclamo de sus derechos. Inicia el viaje (por el desierto), quejándose del cansancio, la vigilia, las marchas en la noche, el intenso calor del mediodía, el agotamiento de su montura y de su camello.

---

[108] Para este tema, véase, Muḥammad Muṣṭafà Haddāra*, Ittiŷahāt al-šiʿri al-ʿarabī fī-l-qarn al-ṯānī al-hiŷrī*. El Cairo, Dār al-Maʿārif,, 1963; Wahab Rūmiyya, *Qaṣīdat al-madīḥ hattà nihāyat al-ʿaṣr al-umawī bayna al-uṣūl wa-l-taŷdīd*. Damasco. Manšūrāt Wizārat al-Ṯaqāfa wa-l-Iršād al-Qawmī, 1980. (Colección Iḥyāʾ al-Turāṯ al-ʿArabī, 45); Ḥusayn ʿAṭwān, *Muqaddimat al-qaṣīda al-ʿarabiyy fī-l-ʿaṣr al-ʿabbāsī al-awwal*. Beirut, Dār al-Ŷīl, 1987 (s.d.); Ḥusayn ʿAṭwān*, Muqaddimat al-qaṣīda al-ʿarabiyya fī-l-ʿaṣr al-ʿabbāsī al-tānī.* Beirut, Dār al-Ŷīl, 1982; Jamel Eddine Bencheikh*,* , *Poétique Arabe...,* pp.113-126.

> Cuando sabe que ha conseguido de su mecenas el cumplimiento de sus deseos y esperanzas al hacerle ver las dificultades que ha sufrido en el camino, inicia el elogio en el que anima a éste a remunerarle, a ser indulgente. Le muestra su excelencia sobre los demás, cuya grandeza hace empequeñecer a su lado.
>
> El poeta experto es el que transita todos estos temas, los equilibra en poema y no permite que haya uno dominante sobre el resto, sin alargarse en ellos para no cansar a la audiencia y agotar en ella el deseo de más versos[109].

Este modelo de casida, que no falta de ningún estudio contemporáneo, recoge un modelo ideal de lo que ha de ser la estructura de la casida del panegírico. Es curioso que Ibn Qutayba se refiera concretamente al género laudatorio y no incluya el resto. Se trata de un principio rector del poema para asegurar la sucesión de temas.

No se habla de unidad temática, sino de una sucesión de temas que confluyen en un mismo fin: el elogio del mecenas. Estamos ante la formulación por escrito de lo que debería ser una práctica común entre los poetas[110] o, si no, de una teoría idealista de la organización temática en poesía[111].

Cuando hojeamos brevemente las *mu´allaqāt* observamos que la homogeneidad en la aplicación de esta normativa aquí dibujada está lejos de ser una realidad práctica. Los poetas no se limitaron a esta serie de temas. Incluso los críticos difieren en cuáles han de ser considerados como géneros poéticos[112].

Es cierto que sus prólogos solían incluir el tema amoroso (*nasīb*), las ruinas (*aṭlāl*), el viaje en el desierto (*riḥla*) y el panegírico (*madīḥ*), que no siempre aparecían y a los que había que añadir otros como el lamento por la juventud perdida (*al-šayb wa-l-šabāb*), el género sapiencial (*ḥikma*), el descripción de los animales salvajes (*waṣf*), el la jactancia (*iftijār*), el tema báquico

[109] *Al-šiʿr wa l-šuʿarā`*..., p.31.
[110] Así lo describe ; Wahab Rūmiyya, *Qaṣīdat al-madīḥ...,* p.84.
[111] Jamel Eddine Bencheikh, , *Poétique Arabe...,* pp.116-119.
[112] Véase el capítulo 3.2.4. (parte I).

(*jamr*), la apología (*al-í´tiḏār*). Otros temas que podían ir o no vinculados al ditirambo, como la sátira (*al-hiŷā`*), la jactancia (*al-fajr*) o la elegía (*al-ritā`*). Las posibilidades de combinación eran numerosísimas y dependía, en gran medida, de las inclinaciones del poeta.

Asegura Wahab Rūmiyya que, desde sus inicios, existe en la casida una tensión entre la ciudad y el desierto. Esta tensión la encontramos desde que el panegírico se convierte en una actividad lucrativa y entra en las cortes y las casas de las clases altas. Con la venida y extensión del Islam a otras regiones, esta tensión se acentúa.

Los poetas omeyas inmortalizan como temas de sus prólogos aquellos que tienen relación con las ruinas, el viaje, y el tema amoroso como forma de expresión de la añoranza de aquel pasado preislámico, de un homenaje a sus ancestros: "El prólogo más importante en la poesía *ŷāhilí* era la detención ante las ruinas, y por ello los poetas omeyas celebraba a menudo este tema"[113].

Al tiempo, los prólogos se acortan, el viaje se limita a la descripción del desierto, desaparece la descripción del camello y, a menudo, esta tríada temática se condensa en unos pocos versos.

No vamos a detenernos en describir la enorme variedad temática de época abbasí, junto con la complejidad de la vida social y cultural. Es una época de innovación y desafío, aunque haya quien guste de componer a la manera de los antiguos.

En la época que nos ocupa[114] nos encontramos con una relativa homogeneización de esta estructura temática. No nos olvidemos que no en vano se ha generalizado el término de "neoclasicismo" para describirla.

Los poetas gustan de los prólogos tradicionales: la descripción de las ruinas, el tema amoroso, descripción del espectro de la amada (*ṭayf*), el llanto por la juventud perdida. Otro

[113] Wahab Rūmiyya, *Qaṣīdat al-madīḥ...,* p. 328.
[114] V. al respecto, Ḥusayn ´Aṭwān, *Muqaddimat al-qaṣīda al-´arabiyya*..., pp.34-56; Nabīl J. Abū Ḥaltam, *, Ittiŷāhāt al-ši´r al-´arabī...,* pp.95-118.

tipo de temas fueron dejados de lado, como el de la separación de la amada (*ẓa´n*) o el viaje por el desierto (*riḥla*).

Al lado de éstos, los poetas seguían surcando los caminos temáticos abiertos por sus antecesores abbasíes para la apertura de sus odas, como el tema báquico (*jamr*), la descripción de la naturaleza, de los jardines o de los navíos, creada esta última por Ibn al-Rūmī. En general se adaptó la tradición al gusto del momento.

Finalmente, hemos de decir que la elegía solía asemejarse al panegírico en su calidad de elogio a un difunto. Su función era la de aliviar el dolor de sus familiares y amigos. Por ello había de insistir sobre la consolación, la reflexión sobre la vida y las virtudes morales de la persona desaparecida.

Quizá, lo más característico de la estructura temática de este género y su principal diferencia con el laudatorio era la prohibición expresa de que contuviera tema amoroso, como asegura Ibn Rašīq: "No se halla diferencia alguna entre la elegía y el panegírico [...], pero los poetas no suelen hacer preceder sus elegías de tema erótico, como lo hacen en el elogio o en la sátira"[115].

### *2.3.2. Los temas en el panegírico de al-Mutanabbī*[116]

Al-Mutanabbī sigue la corriente de su época cuando no abandona el camino dibujado por los antiguos y gusta de repetir hasta la saciedad aquellos temas que consagraron los preislámicos. Su poesía es una vuelta al desierto, a sus eternos temas de amor, una viaje a lomos de su camello...

---

[115] *Al-´umda*..., vol.II, p.812.

[116] Sobre este tema referirse a Sa´d Ismā´īl Šiblī, *Muqaddimat al-qaṣīda ´inda Abī Tammām wa-l-Mutanabbī.* El Cairo, Dār Garīb, 1983; Ayman M. Zakī al-´Ašmāwī, *Qasīdat al-madīḥ..., .op.it.;* Andras Hamory, *The Composition of Mutanabbī`s Panegyrics...op.it.,*

Cuando leemos sus versos observamos una reiteración de una serie de tópicos muy del gusto de nuestro poeta y que él sabe combinar infinitamente. Así pues, se mueve en los temas convencionales, donde hace y rehace aquellas imágenes habituales en poesía.

Como **apertura de sus casidas**, el poeta parte del desierto. Éste es el eje temático de los distintos temas donde observamos que hay un viaje de dos coordenadas: espacio y tiempo.

Al-Mutanabbī se traslada desde la inmensidad del desierto en un tiempo pasado a la ciudad, donde habita el mecenas en el presente, partiendo de la **descripción de las ruinas (*aṭlāl*)**.

Dicha descripción suele ir seguida por la **separación de la amada (*ẓa´n*) y/o el tema amoroso (*nasīb*).** El tema erótico sigue las pautas del amor *´uḏrī*: es una pasión casta y pura, donde se evita la alusión a la sexualidad. La mujer es siempre beduina, natural y lozana y su belleza concuerda con los cánones de la poesía *ŷāhilī*[117].

A menudo el poeta no sólo es una voz externa que está narrando sus andanzas, sino que aparece como un personaje que se mueve en el escenario que es el desierto, dialoga con la amada, le interpela. Quizá uno de los ejemplos más singulares lo tengamos en el elogio dedicado a al-Mugīṯ b. ´Alī b. Bišr al-´I ŷlī donde al-Mutanabbī se encuentra con **el espectro de su amada**, tema cuyas raíces se hunden en las casidas preislámicas **(*al-ṭayf*):**

*Lágrimas que corren sobre el campamento (de la amada) y cumplir hasta la saciedad con el duelo debido hacia los seres queridos, aunque el dolor ahí quede.*

*Hicimos alto y (el sentimiento) de separación se llevó lo poco que quedaba de nuestra cordura irremediablemente.*

*Regué el lugar con un llanto, una abundante lluvia procedente de unos párpados como nubes.*

[117] Este tema es también recurrente en el poeta chií al-Šarīf al-Rāḍī.

*En las ruinas se hallaba el espectro (de mi amada), que me amenazó una noche (con su abandono). Mis ojos no lo creían aunque no había engaño.*

*Quise alejarme de él, pero se me acercó; quise acercarlo a mí, pero se alejó; quise juguetear con él, pero se evadió; quise besarlo, pero se negó.*

*Y es que (mi) corazón está loco de pasión por una beduina que ha instalado su morada en mi (pecho) sin ni siquiera tensar las cuerdas (de la tienda),*

*a quien no haríamos justicia al compararla con la rama (del árbol) o si se asimilara su saliva a la miel*[118]*.*

*De blanca piel, deseable (el cuerpo) bajo sus vestiduras, que, si es requerido de amor, se tornará en imposible.*

*Pareciera el sol: sus rayos son imposibles de alcanzar con la mano y, sin embargo el ojo (humano) los percibe próximos.*

*Pasó junto a nosotros entre dos de sus pares y le dije: ¿en qué se asemeja esta gacelita a los árabes?*[119]*.*

Se trata de un prólogo tradicional. Todos los tópicos que vemos los encontramos en la poesía antigua: las lágrimas ante el campamento, la separación que aquí se sugiere con el espectro de la amada. Su belleza, y aquí recrea el tradicional canon, superaría a aquella descrita por los poetas (su cuerpo se mueve como una rama o su saliva sabe a miel), es blanca e irradia como el sol.

Este tipo de prólogo va siempre cargado de simbolismo. La escena descrita guarda relación con el tema principal de la casida. Nunca se observa discontinuidad entre el tema de apertura y el resto del poema.

En este caso, por ejemplo, poco sabemos del origen de este mecenas a quien el poeta dedica dos bellas casidas, y las circunstancias que atravesaba en este preciso momento, sin embargo percibimos en él un espíritu inquietante y de rebeldía, de

[118] Ambos son tópicos habituales en la poesía amorosa desde época preislámica (Wahab Rūmiyya, *Qaṣīdat al-madīḥ…op.cit.*, p.94).
[119] Versos 1-9 de la casida 4-23.

anhelo incumplido. Ella es un sueño que él sabe inalcanzable y por ello vive atormentado y lleno de pesar. Veamos cómo cierra la pieza:

*Mi Destino me ha hecho degustar desgracias tales que cualquiera que las probara lloraría y gemiría el resto de su vida.*

*Mas la Muerte es más honrosa que (vivir humillado), la Paciencia la más generosa, la Tierra ancha y el Mundo de los vencedores*[120]*.*

La adecuación de este prólogo amoroso al motivo central de la casida es especialmente evidente en aquella compuesta como despedida al visir Ibn al-´Amīd en el año 354/964:

*Olvidé, pero no olvido el reproche al separarnos, ni la vergűenza, ni el rubor en las mejillas.*

*No hubo noche más corta que aquella con la mujer recatada, cuyo cuello abrazaban mis manos más firmes que un collar (en su garganta).*

*¿Quién me devolvería aquel odioso día de despedida, donde (pacientemente) me rendí ante la separación?*

*y ¿quién (decide) que se pierda una cosa y no (otra)? Pues he perdido (a mi amada), pero no mis lágrimas y mi dolor*[121]*.*

En otras ocasiones utiliza el prólogo para hacer una apología de la pureza de la civilización árabe. No olvidemos que al-Mutanabbī sufre el desarraigo de su época. No se siente identificado con los tiempos en que le tocó vivir, añora el pasado, aquellos tiempos mejores. Él es un inconformista que quiere devolver la fuerza a su civilización. Esta idea es expresada en el bellísimo prólogo dedicado a Kāfūr con motivo de la fiesta de ruptura del ayuno en 346/957:

[120] Versos 35 y 39 de la misma casida.
[121] Versos 1-4 de la casida 29-89.

*¿Quiénes son estas novillas engalanadas a guisa de beduinas, rojas sus joyas, cabalgaduras y túnicas?*

*Si, dudando, te preguntas si las conoces, quiénes, si no, serán la causa de tus desvelos y tormentos.*

*¡Que sufran por mi separación estas criaturas y lleguen a verter tantas lágrimas como yo he vertido!*

*En marcha, quizás sus palanquines anden (nobles), bien protegidos, entre lanzazos y golpes.*

*Quizás los pies de sus caballos pisen ligeros la sangre derramada de los caballeros.*

*¡Cuántas visitas clandestinas (en pos de la amada) a estos beduinos vigilantes, más hábil que el lobo cuando visita a su presa!*

*Les visito, protegiéndome la oscuridad de la noche; me recojo, cuando la blancura de la mañana me incita a ello.*

*Su vida se asemeja a la de los animales salvajes que moran en los pastizales, difiriendo de ellos en el montar y plegar de tiendas.*

*Son vecinos de las fieras, pero pésimos vecinos; compañeros de éstas, son la peor de las compañías.*

*Los corazones (de los caballeros amantes) caen presos de sus doncellas, mientras que sus varones expolian las riquezas de (los enemigos).*

*No se puede comparar el rostro embellecido de la mujer urbana con aquel blanco y lozano de la beduina.*

*La belleza de la ciudad viene por artificio, mientras que la belleza del desierto viene espontáneamente.*

*¡Cómo igualar en belleza y porte la cabra y la gacela, seamos o no víctimas de sus miradas!*

*¡Daría mi vida por la gacela del desierto, que no conoce torpeza en el habla y no se tiñe las cejas,*

*que no aparece en el baño cimbreando las caderas ni con los talones*[122] *limados*[123]*.*

[122] (N.del T.) ´A*rāqīb* o "talón de Aquiles."

Fijémonos que imagen del beduino tan lejos de aquella que nos presentó Badī´ al-Zamān en su *maqāma aswadiyya*[124]: un beduino zafio e inocente, heredero de las virtudes primigenias de los árabes, de sus valores y de su poesía.

Esta beduina sin acicalar, natural, cuya habla no ha sido desvirtuada, viste ropaje de reyes (el color rojo así simbolizaba). Ella es el motivo de sus cuitas, a quien desea retornar. Pero no sólo ella, a todo su pueblo, duros beduinos habituados a la rudeza del desierto.

Entre estos dos poemas hay una distancia de un cuarto de siglo y el arte de nuestro autor ha evolucionado considerablemente. Observemos cómo se despega de la tradición, se siente más libre al jugar con los tópicos que aquí se salen de los tradicionales. Ya no se detiene a volcar su caudal de lágrimas ante los restos del campamento y llorar por la separación. El poeta retrata una escena que está presenciando en ese momento: un grupo de bellas beduinas vestidas de rojo en sus palanquines. Esta imagen es el detonante de una serie de reflexiones y recuerdos sobre la amada, la bravura de su gente, el amor clandestino, la comparación con la mujer sofisticada de la ciudad...

Así pues, con la progresión del tiempo, se da una madurez en la forma de volver al prólogo amoroso: su mención se acorta, a veces es indirecta, se juega con ella. El mismo poeta grita desesperado:

*¿Es que todo elogio ha de empezar con nasīb? ¿Acaso todo poeta está loco de amores?*[125]

Aunque dominante cuantitativamente, no siempre la pasión es el motivo de apertura. Hay otros temas reincidentes, algunos utilizados como prólogo inicial, otros en el desarrollo temático de la

---

[123] Versos 1-15 de la casida 23-34.
[124] Véase el capítulo 3.2.1. (parte I).
[125] Al-`Ukbarī, *op.cit*., vol. III, p.350.

pieza. Todos ellos han sido tomados del pasado, aunque guardan una conexión entre sí.

La añoranza de la juventud perdida es uno de los temas tradicionales en los que al-A´šà (m.629) era particularmente experto. Este tema permite la transición del pasado al presente en el camino al mecenas. Lo solemos encontrar tras el *nasīb*, pero a veces puede ser la llave de su poema, como en el dedicado a Kāfūr en 347/958.

Pensemos que éste fue su última loa pronunciada ante el valido, por lo cual contiene una carga de desesperanza y reproche al mecenas por las promesas incumplidas. Al-Mutanbbī deseaba fervientemente la concesión de la administración de alguna zona, cosa que nunca pudo conseguir. Tras esta pieza no vuelve a encontrarse con él y, por el contrario, le dedica una serie de sátiras crueles y ultrajantes a su persona.

En este prólogo, la transición al presente se resuelve cambiando el punto de vista, pues el poeta (una vez más protagonista), reflexiona sobre el pasado, lo mira desde presente. No hay añoranza de la juventud, sino contemplación crítica, pues los años proporcionan sabiduría y la vida sigue:

*(Antaño) deseos albergaba de teñir mi (cabello) de blanco, para así ocultar con las canas los jóvenes mechones…*

*(Recuerdo) aquellas noches en que (la negrura del cabello) de mis sienes provocaba entre las blancas (féminas) la locura y el orgullo (de conocerme), un orgullo digno de reproche.*

*¿Cómo voy a rechazar hoy aquello que anhelaba y que (tanto) imploraba, una vez se me concedió quejarme?*

*Un color se revela (a medida que desaparece) el otro para orientar(me) en el camino (con su sabiduría), como se esfuma la niebla para (dejar brillar) la luz del día*[126]

[126] Versos 1-4, casida 26-32.

Esta transición en el tiempo va acompañada por el viaje a través del desierto. El viaje está particularmente presente en al-Mutanabbī, quien cruza la inmensidad del vacío a lomos de su camello en una de sus casidas tempranas, aquella dedicada a Hārūn b. `Abd al-`Azīz al-Arwāŷī al-Kātib:

*Suele la noche hacer dudar a mi camello sobre quién es más vasto si mi corazón o el desierto.*

*Presuroso, el débil camello consume con su marcha la grasa de su cuerpo, al igual que consume la inmensidad del horizonte,*

*las cinchas de su montura sueltas, sangrientas sus patas, inexplorado el camino.*

*Aterrorizado, el guía muda de color ante el peligro del camino, como muda de color el camaleón*[127]*.*

El poeta se identifica con este viaje que, a fin de cuentas, es el viaje de su vida, permanente trasladarse en busca de sosiego. Con el desarrollo de su madurez artística, la pluma del pintor manipula la paleta temática de la tradición con mayor habilidad. Así, la segunda elegía dedicada a Fātik, general de Kāfūr, carece de *nasīb* y es introducida por un larguísimo viaje en el desierto:

*¿Hasta cuándo hemos de caminar en la oscuridad con las estrellas, cuando ellas no andan sobre pies o pezuñas,*

*ni tampoco poseen ojos para sentir la pérdida del sueño (como el caminante), lejos de su gente, sin descanso?*

*(Durante el día) el sol ennegrece el color de nuestro rostro, pero no las canas de nuestra barba y cabellos,*

*a pesar de que los dos deberían compartir la situación como diría un juez si le pidiéramos que dirimiera.*

*Permitimos que el agua camine sin cesar (con nosotros), bien sea en las nubes (del cielo) o en nuestros odres.*

[127] Versos 9-12 de la casida 6-3.

*(Al obligarlos a marchar) no es que odie a mis camellos, sino que protejo mi corazón de la tristeza y mi cuerpo del dolor.*

*Salí de Egipto haciendo volar a mis camellos sobre sus patas, hasta dejar Ŷawš y al- ´Alam.*

*Ensillados, los caballos del desierto remedan (su caminar), dejando sus bridas sueltas como sus largas riendas*[128].

Al-Mutanabbī camina solo, sin rumbo, ya no es pasado ni transición, sino su presente. Por eso la queja del Destino (*al-šakwà min al-Zaman*), viejo tema conocido de la poesía *ŷāhilī*, a menudo vinculado a las dificultades al recorrer el camino, es uno de los temas más queridos de al-Mutanabbī. El negro ´Antara (m.615) quien fue también un combatiente del destino, así lo describe:

*Me veo cada día en hastío de mi tiempo,*
*de lejos, de cerca, quiere envilecerme*
*y me rodea de un ejército de calamidades,*
*nada más verme, como si yo*
*hubiera crecido y mi cabeza encanecido*
*menguara mi resolución, se me agrietara la razón.*
*¿Acaso, no, tiempo, mi hoy es ayer*
*y he crecido en respeto ante quien me ve?*[129]

En el siglo IV/X éste es uno de los temas dominantes en la literatura en general. No olvidemos la crisis que se atravesaba. El intelectual se siente enajenado en su entorno social y político.

Tanto en poesía como en prosa, el Destino es omnipresente. Asegura Abdelfattah Kilito que, en el género de la *maqāma,* el Destino (con todas sus denominaciones: *Dahr*, *al-Layālī* ("las Noches"), *al-Ayyām* ("los Días") es el responsable de todos los cambios y vicisitudes que sufre su protagonista, de la inestabilidad del mundo. Para él, se trata de una "semiotización de la

[128] Versos 1-8 de la casida 27-257.
[129] Jaime Sánchez Ratia, *Treinta poemas árabes*..., p.41. Wahab Rūmiyya dedica un largo apartado a la presencia del Destino en la poesía preislámica en *Šiʿru-nā al-qadīm...,*243 y ss. ; véase al respecto la nota 93 de la parte III.

realidad"[130], porque en ella ve la realización de toda una serie de decretos divinos.

En al-Mutanabbī el tema del Destino pasa de aparecer esporádicamente a ser uno de los más recurrentes. El Destino es más que una manifestación de la divinidad, se ha convertido en un compañero del poeta que le deniega sus deseos, es un sujeto más, que, veleidoso, hace valer sus caprichos, como él aclara al observar su diferente comportamiento hacia Kāfūr:

*¡Oh aquel que sabe conseguir del Destino lo que merece! Los que son como tú, toman lo que les es debido y son respetados.*

*Tenemos derechos que el Destino nos deniega, constantemente; se lo reprochamos, pero nos desoye.*

*La Fortuna (al-Ayyām) (siempre voluble), puede cambiar sus designios, y tornarse positiva cuando antes era toda devastación[131].*

Como en este poema, a veces encontramos unido este tema aquellas máximas que tanto gusta pronunciar a al-Mutanabbī. El **género gnómico o sapiencial** es uno de los favoritos en sus rimas.

Si bien en un principio (en la *Ŷāhiliyya*) solía ocupar unos cuantos versos de la casida, en época abbasí se había convertido en un género autónomo, que los poetas trabajaban a la perfección. Fue Zuhayr bin Abī Sulmà (m.609) un verdadero artista de este arte del aforismo y los versos sapienciales de su *mu´allaqa* que figuran en todas las historias de la literatura:

*Me aborrezco de tantos pertrechos de vivir, quien vive ochenta años, ¡ningún antepasado tuyo sea maldito!, se harta*

*Veo que siempre la muerte galopa a ciegas, a quien pisa aplasta y al que marra, se salva hasta alcanzar la vejez*[132].

[130] *Les Séances*..., pp.29-30.
[131] Versos 27-29 de la casida 26-32.
[132] Mahmud Sobh, *Historia de la literatura*..., p.70.

En al-Mutanabbī, su hábil pluma le ayuda a reflexionar y filosofar sobre la esencia de la vida, sobre su propia condición humana. Las máximas que encontramos siempre están imbuidas de profundo y eterno pesimismo. Parecen colgadas en el tiempo, ser inmortales, más allá de la contigüidad y circunstancialidad que nos caracteriza:

*¡Qué la negra Fortuna jamás te alcance. Si sus manos golpean rompen la dura madera con la débil rama*[133]*;*

*y que no auxilie a tu enemigo al que tienes rendido, ya que ésta (puede) hacer frente al halcón con una simple avutarda.*

*Te alegra con la venida de un ser querido y luego es causa de dolor. Esto es lo sorprendente: que pueda ser causa de alegría y tristeza.*

*¡Que no piense el hombre que sus tribulaciones hayan concluido, pues en ese momento aparece otra inesperada!*

*No finalizan las necesidades del hombre (en este mundo), pues nada más terminar una comienza otra*[134]*.*

El poeta termina las líneas de su autorretrato con la jactancia (*iftijār*), una vez más, tema transitado desde época *ŷāhilí,* inmortalizado en los versos del caballero ´Antara bin Šaddād:

*Si te cubres con velo ante mí, (sabe que)*
*hábil soy en vencer caballeros con coraza:*
*Alábame por lo que de mí sabes,*
*que soy de amable trato, cuando no se me hace injusticia,*
*y si se me hace, mi réplica es acerba,*
*amarga de sabor, como el gusto de la tuera* […]
*¡A cuántos campeones cuyo encuentro desplace a los guerreros,*
*ni dados a la fuga, ni a rendirse,*
*mi mano sirvió rápido golpe*
*con una recta (lanza) de recios nudos, enderezada!*[135]

[133] (N.del T.) Dice al-Ma´arrī: *al-naba´*: "es un duro árbol de que se hacen los arcos y que crecen en las cumbre de las montañas, mientras que *al-garb* es un árbos de débil tronco similar al sauce (*jilāf )"(op.cit.,* vol.III, pp.576-576-577).
[134] Versos 37-41 de la casida 21-18**.**

Al-Mutanabbī se presenta a sí mismo como un bravo caballero. Aquel amante que llora las ruinas del campamento, que se mueve con libertad a los largo de la casida, viaja a lomos de su camella, es un beduino, experto en las artes de la guerra, inconformista y solitario.

El poeta ha construido de sí mismo una leyenda poética, una tercera que añadir al mito forjado por el pueblo y por los críticos. Quizá los más bellos versos en este tema sean aquellos de la elegía a Fātik en los que se presenta junto con un grupo de jóvenes beduinos (*sa´ālīk)* que marchan por el desierto libres de ataduras en un eterno viaje, como los antiguos bandoleros:

*(Partí) con un grupo de jóvenes que arriesgaron sus almas, conformándose con lo que les deparaba el azar en el camino.*

*Cada vez que se desprendían de sus turbantes se nos aparecía (una cabellera) como negro turbante, no así su barba.*

*Barbilampiños, atacan a todo caballero que se les cruza en el camino y persiguen el ganado.*

*Han hecho llegar sus lanzas más allá de su alcance, pero aún así quedan más cortas que sus (elevadas) intenciones.*

*(Son como los árabes de) la Ŷāhiliyya, y sus almas están tranquilas, como si vivieran en un mes sagrado.*

*Toman las lanzas, mudas (de condición), les enseñan el grito de guerra contra los valientes.*

*Con nosotros, los camellos aprietan el paso, sus labios (cubiertos) de blanca espuma y verdes las plantas de sus patas (de tanto pisar) rugl y yanam*

*Amordazados, les golpeamos con las fustas para que (eviten) los pastizales y se dirijan a las fuentes del honor*[136]*.*

---

[135] Estos versos han sido tomados de su *mu´allaqa* (Federico Corriente, y Juan P. Monferrer, *Las diez mu´allaqāt. Poesía y panorama de Arabia en vísperas del Islam.* Madrid, Hiperión, 2005, pp.151-152).

[136] Versos 7-16 de la casida 27-257.

Aunque los separe el tono jocoso, estos versos nos recuerda a aquella escena en que la sobrina de D. Quijote le cuenta preocupada al maese Nicolás que aquél, bajo la influencia de su lectura "arrojaba el libro de sus manos y ponía mano a la espada, y andaba a cuchilladas con las paredes, y cuando estaba muy cansado decía que había muerto a cuatro gigantes como cuatro torres, y el sudor que sudaba del cansancio decía que era sangre de las feridas que había recebido en la batalla [...]"[137].

Además de indómito caballero, al-Mutanabbī se congratula de su poesía. El elogio de su arte constituye en sí mismo un tema que aparece, bien en la sucesión temática, bien como clausura de la pieza en el curso de sus palabras. Así hace en su despedida a Abū Šuŷā`´Aḍud al-Dawla en 354/ 965, en la última casida que compuso y donde dejar fluir su pluma lleno de dolor:

*Y no soy (de quienes) gustan que se vea en sueños algo que, si prestaran cuidadosa atención, sabrían falso;*

*al contrario, me gusta que se escuche lo que yo cuento, pero ojalá (con mis palabras) no queden cautivos de vuestro encanto.*

*¡Cuánta gente conmovida al oír (mis elogios) no sabe si son éstos por los que sienten admiración o por vuestra excelencia!*

*(Vuestros elogios) son perfume, vuestro prestigio almizcle y mi poesía la herramienta que los desata*[138].

Su poesía es la única auténtica, innovadora e irrebatible por la crítica, es un arma entre sus manos:

*Pero yo soy el que innova y guía a los demás con mis palabras, pues me adelanto con mis dichos a los poetas*[139]

[137] Miguel de Cervantes. *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*. Edición de Luis A. Murillo. Madrid, Clásicos Castalia , 1987, vol. I, p.107.
[138] Versos 28-31 de la casida 31-173.
[139] Verso 55 de la casida 16-187.

El viaje a través de esta doble coordenada de tiempo y espacio finaliza con la visita del poeta a su mecenas, fin último del panegírico.

En el *madīḥ*, Abū-l-Ṭayyib no abandona los temas tradicionales de la nobleza de estirpe, la bravura y, sobre todo, la generosidad, cuya exigencia es, de acuerdo con las palabras de Ibn Qutayba, un derecho que ha de hacer valer el poeta. Los ejemplos son múltiples y constantes. Tomemos como ejemplo algún ditirambo dedicado a Sayf al-Dawla, su mecenas más querido:

*Él es el rey firme, la guía recta (hasta Alá), según han testimoniado árabes y extranjeros;*

*(digno) hijo de quien hizo morder el polvo a los caballeros en Naŷd*[140]*, dueño de Kufa y de Meca*.

*Después de él, no esperéis encontrar a otro tan generoso, pues con sus dádivas ha culminado la generosidad*[141]

Vinculado a la persona de Sayf al-Dawla y siempre haciendo parte de sus panegíricos, el poeta es un verdadero virtuoso del género de la *ḥamāsa* (o épica), en el que se describen las contiendas y gestas heroicas.

El canto de las hazañas guerreras tiene sus raíces ancladas en el pasado, vinculado a la jactancia, y se convierte en la época que nos ocupa en uno de los motivos preferidos de los panegiristas. No olvidemos que los monarcas y gobernantes empleaban a sus poetas oficiales para la inmortalización de sus hazañas, incluso si las batallas no habían sido tan felices. Eran las crónicas versificadas que dejaban para la posteridad.

Al-Mutanabbī destaca especialmente en el género épico. El héroe de sus epopeyas es siempre Sayf al-Dawla, admirado guerrero y combatiente de los bizantinos. Sayf al-Dawla es quien

[140] Alude a la sangrienta batalla entre Abū-l- Hayŷā` y los cármatas en Naŷd, cuando éstos cortaron el camino a los peregrinos hacia Meca (ver nota 364 de la parte III).
[141] Versos 52-54 de la casida 20-230.

protege el Islam de los rivales vecinos. Además, aúna en sí las virtudes de lo árabe.

Veamos cómo dibuja la rendición de Juan Tzimisches en una de las algaradas del monarca contra tierras vecinas:

*Aquella mañana en el desfiladero, (el adversario) deseaba veros, pero cuando os vio quedó ciego.*

*Los sorprendiste con un ejército, del que erais su lucero, mientras las lanzas (lo cubrían) como una negra cabellera.*

*Cuando caían a vuestros pies, lo único que quedaba eran sus cuerpos, mientras sus almas se rendían.*

*Tras ellos, los caballos se agolpaban en los caminos, al tiempo, las espadas cubrían (el cielo) sobre ellos:*

*Al unísono se elevaban los golpes (de espada), al unísono entrechocaban las cabezas (cortadas) en el aire.*

*Ibn Šumušqīq abandonó su juramento de que no resultaría derrotado, más aún, su huida provocó risa* [142]

Al-Mutanabbī convierte una algarada rutinaria en una escena memorable, como una Rendición de Breda salida del pincel de Velázquez.

[142] Versos 37-42 de la casida 20-230.

### *2. 3.3. La evolución de la estructura temática en al-Mutanabbī*

Al-Mutanabbī hace y rehace sus casidas recreando los temas una y otra vez. Como Penélope, teje y desteje el tejido del sudario de Laertes.

El poeta árabe a lo largo de los siglos se ha visto obligado a hacer y rehacer a sus clásicos. Su formación consistía, principalmente, en la memorización de la poesía antigua, además de las demás disciplinas tanto religiosas como no.

Ser original era no sólo difícil, sino un atrevimiento vigilado de cerca por los críticos. Por ello tan fácilmente podía se acusado cualquier poeta de plagiador y, establecer el límite entre hurto y no, era una cuestión sinuosa, porque los temas eran comunes y repetitivos.

Imaginemos a Abū-l-Ṭayyb a punto de declamar una de las odas que había compuesto por encargo. Pensemos que está en la Ciudadela de Alepo, en la grandiosa sala del Palacio Real. El poeta tenía el privilegio de recitar sentado ante el monarca, pero tendría mil ojos sobre él, dispuestos a acusarlo de violar alguna norma, de plagiar a los clásicos, o incluso a los modernos. Junto a ellos, otras gentes de la corte. En mayor o menor medida, todos eran versados en el arte de la lírica.

Acometía esta empresa con la habilidad de un virtuoso conocedor de su valía. Estaba seguro de sí mismo y sabía que pocos podían rebatir sus palabras:

*En el asalto nadie me supera y si recito (poesía), no dejo lugar a ningún experto (para que me alcance)*[143].

El estilo *mutanabbí* es muy característico. Él no es el primero en trillar una y otra vez estos temas. La poesía árabe clásica en

[143] Verso 13 de la casida 9-245.

general y la aquí seleccionada más específicamente, es un campo interesante para estudiar la intertextualidad, o la presencia de los textos antiguos en estos más modernos. Cómo adaptarlos a su tiempo, tornarlos modernos en su clasicismo.

En el caso de la lírica árabe, el poeta estaba obligado a moverse en esta intertextualidad, estaba constreñido por ella. Esto choca profundamente con nuestro concepto de originalidad, siempre buscadores de lo único de lo inusitado. La originalidad en esta época consistía en saber recrear de forma única.

Muchos de los temas *mutanabbíes* no han sido puestos de moda por él. Profundo admirador de Abū Tammām. Fue éste el introductor en la lírica de este tipo de "semiótica de la realidad", (parafraseando a Kilito), donde los acontecimientos y fenómenos de la naturaleza podían simbolizar las tensión dialéctica en el mundo. Él combina temas como el Destino, la Muerte, la corrupción, la soledad, el yo frente a la comunidad, la jactancia[144].

Al-Mutanabbī avanza sobre este terreno, añade, manipula, combina. Crea este héroe solitario y rebelde a lo largo de sus poemas, pero erraríamos al considerar que es un reflejo fiel de su autor. No podemos leer estos poemas de elogio como narraciones realistas, más bien nos ha creado un caballero de una de aquellas epopeyas medievales fiel a un código moral.

¿Dónde buscar los resquicios en los cuales vislumbramos el aliento del poeta, de ese poeta de carne y hueso que siente y se conduele? Hemos de buscar las trazas que nos va dejando

Lo que aquí se propone es ver cómo manipula los cánones consagrados, cómo se cuela por entre las rígidas normas, que según algunos, son imposibles de quebrar.

Asegura Émile Benveniste que "el lenguaje no es posible sino porque cada locutor se pone como sujeto y remite a sí mismo como "yo" en su discurso. En virtud de ellos plantea otra persona, la que, exterior y todo a "mí", se vuelve mi eco al que digo "tú" y que me

[144] Sawsan Aḥmad Labābīdī, *Aṯar maḏhab Abī Tammām fī šiʿr al-Mutanabbī...,op.cit.*

dice “tú”[145]. Hay que buscar allá donde veamos la intromisión de su subjetividad.

Hay una serie de constantes a lo largo de la producción *mutanabbí,* pero con la maduración de su lírica sus palabras se vuelven más complejas, la manipulación de la tradición más sofisticada.

### *2.3.3.1. Fase inicial*

Tomemos, por ejemplo, la primera casida de nuestra antología, dedicada a un personaje oscuro, Muḥammad bin ´Ubayd Allāh al-Alawī (1- 62). Cuando la compuso, el poeta contaba con apenas unos quince años. Se inicia con la consabida parada ante las trazas del campamento de la amada (amadas, más bien):

*¡(Que vuelva) la vida a esta morada (abandonada), cuyas vírgenes lozanas, aunque alejadas, te mantienen cautivo!*

*Ahí permaneciste retorcido (de dolor) con la mano apoyada en el regazo.*

*¡Oh arrieros de sus camellos- cuando creo que voy a morir nada más haberlas perdido-*

*haced un alto con ellos y conmigo para que pueda mirarlas un poco y así llenarme (de ellas)![146]*

Este *nasīb* se interrumpe en un verso para cantar el paso del tiempo:

*A causa del abandono, el escaso cabello ha encanecido, tornándose su negrura blanca seda[147]*

[145] Émile Benveniste. *Problemas de lingüística general. México*, Siglo XXI, 1971, p.181.
[146] Versos 1-4.
[147] Verso 6.

Tras este corto verso, prosigue la poesía amorosa para ocupar unos doce versos, con el consabido lamento de pasión, la descripción de la amada. A continuación, el viaje y la descripción de su camello:

*Con la velocidad de su paso adelanta al mayor de los vientos que sople,*

*sobre (una tierra tan ondulada) como si al anverso de un escudo sucediera luego su reverso;*

*pero cuyos llanos y duras pendientes nos llevan hasta ti, Ibn ´Ubayd Allāh*[148]*.*

Seguidamente da paso a un largo elogio donde repite los tópicos más comunes de bravura, nobleza y magnanimidad, para, finalmente, solicitar de su generosidad:

*Un joven que arranca sus lanzas, una vez las ha hecho beber del corazón (de los enemigos).*

*Antes, me ha otorgado tantos bienes que no puedo contarlos. Entre ellos mi propia alma.*

*Cuando da ni enturbia el acto con la demora, ni lo estropea con una negativa.*

*Posee los ancestros más nobles, generosos y magnánimos de todos los Qurayš;*

*pero es el más combativo con la lanza y arrojado con la espada, señor reconocido (por su pueblo)*[149]*.*

Este poema, de no llevar la firma de nuestro poeta, podríamos atribuirlo a cualquier otro autor de segunda fila. Apenas si percibimos su individualidad. Sin embargo ya se señalan

[148] Versos 15-17.
[149] Versos 18-22.

levemente algunos de los rasgos que encontraremos posteriormente utilizados con profusión.

En el prólogo, por ejemplo, se introduce como un personaje al que interpela y desea mejorar:

*¡(Que vuelva) la vida a esta morada (abandonada), cuyas vírgenes lozanas, aunque alejadas, te mantienen cautivo!*

Cuando inicia el elogio, vuelve a aparecer frente al mecenas, como un personaje poético más, como en el verso recién mencionado:

*Antes, me ha otorgado tantos bienes que no puedo contarlos. Entre ellos mi propia alma*[150]*.*

*Ojalá yo hubiera sido señalado por ese golpe que él recibió y también por él elogiado*[151]*.*

Insinúa su presencia. No le habla de igual a igual, como le achaca la crítica.

*¡Con cuántos bienes me honrabas haciéndolos llegar reiteradamente a mi casa sobre los pies de tu generosidad!*

*Mi misma piel da fe de ella, y no puedo negarla mientras viva*[152]

Todavía nos hallamos ante un poema imitativo, con transiciones bruscas entre temas, todos ellos largos. Para saltar de *nasīb* al viaje se insinúa una de las técnicas que luego utilizará con suma precisión: la mezcla de géneros. Aquí se trenza la imagen de camello con la suya propia:

[150] Verso 19.
[151] Verso 26.
[152] Versos 40 y 41.

*Permanecía en vela, mientras me consolaban con las lágrimas, aunque las noches contribuían (a acrecentar mis cuitas),*

*(de pie, con un calzado indómito semejante a) mi camella, que no acepta grupa ni ser golpeada con la fusta para que acelere el paso;*

*las correas de mis sandalias se dirían su montura, la puntera, sus belfos y aquellas que se anudan entre los dedos, su cabezal*[153]*.*

Por último notar que al-Mutanabbī no sale de un espacio y un tiempo míticos, se mueve en el seno de aquel creado por sus clásicos: el desierto, la tribu, la guerra, Ma´add o padre de los árabes del norte. ´Ubayd Allāh pareciera no haber abandonado aquel tiempo inmemorial, no hay alusión al hoy, al ahora.

### *2.3.3.2. Etapa de transición*

Si hojeamos la presente antología, vemos que el autor se mueve cada vez con mayor libertad entre estos temas tradicionales. Poco a poco elige un puñado de aquellos que se vuelven en él una constante, pero se siente más libre para disponerlos a su antojo, interrumpirlos, volver sobre ellos.

Progresivamente, la figura del poeta se desdobla. Encontramos un poeta héroe de sus composiciones, junto al autor omnisciente de los versos, que va cobrando fuerza. Este autor que todo lo sabe se refiere a los acontecimientos reales, al tiempo que actúa de conciencia, como un coro en el teatro griego. Es curioso que recurramos a estos conceptos de la narratología, útiles para entender mejor cómo funcionan estos textos poéticos .

Tomaremos de ejemplo la casida dedicada en 336/948 a Abū-l-l-Qāsim Ṭāhir bin al-Ḥusayn al-´Alawī (10-33), personaje relevante de la vida religiosa chií en la corte del gobernador de Ramla ´Ubayd Allāh bin Ṭugŷ.

[153] Versos 12-14.

Varios datos concernientes a las circunstancias en que al-Mutanabbī compuso esta oda han de ser mencionados. En primer lugar, antes de estos versos, el poeta había sido víctima de la agresión de unos chiíes enemigos.

Además, fue el gobernador quien le pidió al poeta unos versos de elogio y no al contrario. El poeta accedió tras largos ruegos, pero se resistió hasta el final. Finalmente, el hecho de que Ṭāhir condujera a éste hacia el lugar donde se encontrara reposando y lo invitara a recitar es un indicio del prestigio alcanzado.

La casida se inicia con el tradicional prólogo amoroso o *nasīb*. El sentido de las metáforas muy trabajadas en estos versos giran en torno a la oscuridad, la traición, el Destino. Este vocabulario está en relación con uno de los temas que luego surge, quizá, el móvil de la pieza: la traición. La inclusión de la palabra Destino en el mismo preludia una técnica de la que luego se convertirá en un virtuoso: la disolución de los géneros que veremos a continuación.

*(¡Oh esclavas!) devolvedme la (luz ) del día que con vosotras ha partido, devolvedme mi sueño en (el que) veo a mis amadas*[154]*.*

*Mi día devino noche cerrada y, ante su pérdida, mis párpados se sumieron en la oscuridad:*

*párpados levemente separados, como si hubierais pegado sus pestañas superiores a las cejas.*

*Creo que si quisiera dejaros ese deseo sería traicionado, el Destino es un terrible compañero.*

*¡Ojala existiera entre mis seres amados y yo la misma distancia que me separa de las desgracias!*[155]

[154] (N.del T.) Literalmente: “Devolvedme mi mañana, pues están junto a las esclavas; devolvedme mi sueño, pues este es ver a las amadas”.
[155] Versos 1-5 de la casida 10-33.

Así pues, la cadencia del *nasīb* se rompe brevemente y el poeta se incluye en primera persona: es el poeta-héroe. Tras otros unos pocos versos de tono erótico sobre la infinita delgadez del poeta, éste mezcla amor y máxima para hacer una rápida transición a su tema preferido, la jactancia:

*Me atemoriza con los peligros si no me quedo en casa: sabe ella, que es el deshonor (de la cobardía) el peor de los desenlaces*[156].

En su propia alabanza, vuelve al eterno tema de su bravura, unida a una serie de sentencias sobre la traición y la brevedad de la vida.

En estas líneas escuchamos la voz del poeta real, aquel que nos está declamando el poema y que expone la traición de la que ha sido víctima. Hay una transición de ese poeta-héroe al poeta real que aquí se funden.

El poema nos traslada de un tiempo mítico en el pasado donde se inician las casidas tradicionalmente, a un pasado reciente, donde él ha sufrido una amenaza concreta por parte de unos falsos *´alawíes*: la muerte:

*La vida del hombre, sea corta o larga, tiene un fin; y lo que le reste de vida es como si (ya) se estuviera yendo.*

*¡Cuidado! Pues yo no soy de los que duermen sobre escorpiones por el miedo a la mordedura de las víboras.*

*A mis oídos ha llegado la amenaza de aquellos impostores y que han enviado en Kafr ´Āqib un grupo de negros (esclavos) para matarme.*

*Si fuera cierta (su ilustre ascendencia a través) de su abuelo me pondría a buen recaudo, pero ¿acaso sus palabras contra mí son las únicas veraces?*[157]

[156] Verso 8.
[157] Versos 11-14.

Prosigue con la jactancia, en la cuál el poeta-héroe se dibuja a sí mismo como ese héroe errabundo, víctima de un Destino contrario y contrariado, que en sus viajes sólo va acompañado de sus caballos:

*Por mi vida que soy el objetivo de todas las rarezas (del Destino), como si fuera algo extraño para ellas.*

*Y en qué pueblos no he dejado mi huella; en qué lugares no han pisado mis caballos...*[158]

Aquí da inicio a la alabanza, donde trae a colación aquellos tópicos habituales de la generosidad, la nobleza, la valentía. En este caso, la nobleza de estirpe guarda la particularidad de que la persona a quien va dedicada la loa es descendiente directo de ´Alī a través de Fāṭima, de ahí su relevancia.

Los versos al respecto, anotan los comentaristas, muestran total irreverencia hacia el Profeta y su descendencia en mediante una doble figura que contiene metáfora hipérbole (*gulwuu*). Veamos qué dice:

(*Los fatimíes) son más preciados que la misma vida devuelta por segunda vez y más añorados que los días de juventud.*

*Con tus hazañas inmortalizas a ´Alī -¡oh digno hijo suyo!- como si fueran espadas cuyo filo no presenta mella alguna.*

*Y eres el milagro más sorprendente del Profeta y la más provechosa de vuestras virtudes es que Alí sea tu ancestro*[159].

Leído literalmente en árabe, el verso puede ser entendido de dos formas: en una primera versión, el Profeta posee como milagro más sorprendente ser un antecesor de Ṭāhir. Esta versión atrae la ira de los comentaristas.

[158] Versos 15 y 16.
[159] Versos 24-26.

En una segunda más forzada (y que hemos preferido) asegura Abū Faḍl al- ´Arūḍī : "El sentido de este verso es correcto y no va contra la religión, es más, es uno de los versos más elogiosos , que no se salen de lo correcto. Su autor no comete error si la gente ignora su intención y guardan dudas. Su significado es que Qurayš y los enemigos del Profeta –Alá lo bendiga y salve- decían que Muḥammad es un *pino,* es decir, solo, sin descendencia, y si muere nos quedamos abandonados. Dios Altísimo creó descendencia de él: `Yo te di el *Kawṯar*", es decir, una prole numerosa […].´ Dice al-Mutanabbī: `Vosotros sois uno de los milagros del Profeta – Dios lo bendiga y salve- y señal para que le crean…´"[160]

Siguiendo a Ibn Ŷinnī, no pienso convincente esta justificación. Según éste, hay que hacer valer ante todo el arte por el arte[161]. En nuestra opinión, se trata de una de estas llamada de atención del poeta a sus oyentes. Está tratando de provocar un debate en torno a la legitimidad de la sangre, si el solo hecho de pertenecer a la familia del Profeta otorga a éste una serie de derechos y privilegios. Los versos de tono sentencioso, voz de este poeta omnipresente y moralista, así nos lo muestran:

*Si el que tiene alma noble no profesa nobleza ¿de qué le sirve lo elevado de su origen?,*

*pues el parentesco de nada sirve si (los actos) no son nobles, ni nos aleja la falta de parentesco cuando (los actos) son similares.*

*Si un 'alawí[162] no es virtuoso como Ṭāhir se convierte en una buena excusa para el enemigo[163].*

[160] Al-´Ukbarī, *op.cit.*.., vol. I, pp.154-155.
[161] Dice literalmente: "Hay que dejar la idea de que las creencias y opiniones religiosas puedan ser esgrimidas para juzgar sobre la virtud o defectos de la poesía" (*ibíd.,* vol. I, p. 154).
[162] (N.del T.) Se refiere a un descendiente de ´Alī.
[163] Versos 27-29.

Así, asegura, “por vuestros actos los conoceréis”. No se trata de sangre, sino de virtud moral, lo que hace a un *´alawí* una persona noble y digna de respeto.

Prosigue con las alabanzas a su prestigio y a su generosidad para concluir:

*Él es hijo del Profeta de Alá y de su Albacea*[164]*, parecido a ambos y hago esta comparación como fruto de mi experiencia.*

*Él es quien considera que el efecto del golpe es menos letal que el del vicio*[165].

El broche de oro a la pieza es el elogio de su propia poesía. La casida es un saludo a este personaje, pero también un bien muy preciado, que se caracteriza por no sólo por su belleza exterior sino por haber sido concebida por su ingenio.

*A él le he llevado un vergel (surgido) de mi boca, regado por mi ingenio, como riegan las nubes los jardines.*

*(Con mi poesía) he saludado al mejor hijo del mejor padre, perteneciente a la familia más noble, descendiente de Lu`ayy bin Gālib*[166]*.*

La trabazón del poema tiene origen vario. Desde el plano del autor, la presencia del poeta como un personaje más, amante, objeto del Destino, hombre real, voz moralista y finalmente, artista, es uno de los hilos conductores y lo que le otorga esa individualidad, ese alma de rebelde indómito de la que habla la crítica desde antiguo.

Otro elemento vinculante es la disolución de los géneros. El poeta ha dejado la paleta convencional por una difusa donde los temas se sugieren como un pintor impresionista sugiere los colores: como borbotones de luz.

---

[164] (N.del T.) *Waṣī al-Nabī*, e. d., ´Alī bin Abī Ṭālib.
[165] Versos 35-36.
[166] Versos 39 y 40.

Esto se logra por la irrupción del tema gnómico a mitad del tema erótico, por la mezcla de términos utilizados secularmente en uno u otro género; por la mezcla de elogio, jactancia y sentencias.

Observemos que la máxima está omnipresente a lo largo de los versos. Tiene la función no sólo de unificar este armazón de temas, sino de llamar reiteradamente la atención del oyente, evitar su aburrimiento o distracción, ya que posee una carga que se va incrementando hasta que culmina con ese final que repetimos:

*A él le he llevado un vergel (surgido) de mi boca, regado por mi ingenio, como riegan las nubes los jardines*

Es decir, las palabras son fruto de su ingenio, no de una inspiración efímera y fulminante. Tanto estilo como contenido son fruto de la razón, porque este poeta-sabio quiere dar un mensaje tanto al mecenas, como al público que lo rodea.

En esta etapa percibimos claramente estos tres niveles de lectura a los que aludíamos en la introducción. Se consiguen por la ruptura de esta línea temática por el género gnómico, que sirve de llamada de atención al oyente por causar una ruptura del lo que llamamos “horizonte de expectativas”, según el cual éste espera que se siga una estructura determinada que continuamente se quiebra. Es un juego al que el poeta somete con sus palabras, el nos conduce allá por donde desea.

Aparentemente es un panegírico tradicional. Así lo puede entender un público menos avezado que percibirá un canto en alabanza a un personaje religioso por sus virtudes y su alcurnia. También percibirá el tono sentencioso plasmado en una serie de bellísimos aforismos que el público árabe adora. Es un canto a la virtud, a la nobleza de carácter y de rango.

En un segundo plano, al-Mutanabbī habla a un público entendido, el cual percibe un tono desafiante, una serie de imágenes tradicionales reelaboradas, la trasgresión de la sintaxis y de la estructura temática que aquí nos ocupa. Lo más notable, este

tono irreligioso comentado, en el cual se apela a su noble entendimiento.

El tercer nivel contiene un mensaje para el poder, el personaje elogiado, en el que se le advierte de la amenaza que cae sobre él y se le aconseja comportarse noblemente, como obliga lo elevado de su rango, ya que la sola aristocracia no hace al hombre, sino que ha de ir acompañada de actos generosos.

Estamos haciendo una lectura del fondo de la poesía, no de su forma. Muchísimo podríamos añadir si habláramos de sus tropos o de la elección de los vocablos. Apuntamos, eso sí, que tan sólo una lectura oral de la poesía haría estremecer a más de uno por su belleza.

### *2. 3.3.3. Etapa de madurez*

Al-Mutanabbī se encuentra ahora en la corte de Sayf al-Dawla, cuando ha alcanzado la cima de su arte. Domina los secretos de la composición a la perfección y avanza por este camino que hemos descrito aquí de ruptura de barreras temáticas que conlleva una lectura a varios niveles.

La complejidad que muestra su escritura es inabarcable. El poeta sugiere con cada sonido, palabra, la forma de insertarla en la frase, cómo manipula la figura retórica. En todo caso, nos encontramos más allá de este desvío de la lengua convencional que aprendimos de los formalistas rusos. Hemos de enfrentar un hecho de desvío de la convención literaria, por lo cual el estudio de de la estructura temática nos ofrece un marco único de referencia.

Lo que nos proponemos a continuación es arrancar alguno de sus secretos a varias casidas *mutanabbíes* que tomamos como ejemplos de tres fenómenos que se observan en este estadio de madurez: los permanentes cambios de perspectiva en la descripción, el agotamiento de los temas y, lo que denominaremos un diálogo intertemático.

*a) La perspectiva en la poesía épica*

El juego de perspectivas no es una técnica nueva en este estadio de madurez de al-Mutanabbī. La encontramos desde sus primeras casidas, como en aquella descripción de su jugueteo con el espectro de la amada que ya trajimos a colación al hablar del tema erótico, en la que procede de la siguiente manera:

*Cuando (la amada) se mostró ante nosotros, removió todas mis entrañas y, al abandonarme, dejó tocado lo más íntimo de mi alma.*

*Contigo, he sufrido la misma suerte que con mi sueño, pues me obligas a pasar (las noches) sentado, mirando las estrellas*[167]*.*

*(Ella) cambió aquellos frugales contactos por su abandono, invitándome a beber abundantemente del vino (de la separación).*[168]

*Si partes, mis lágrimas te van a bastar para el camino y para saciar tus camellos*[169]*.*

Con el tiempo, la explotación de este tipo de técnicas en el seno de un tema, o incluso cruzando varios temas a la vez, se convierte en un arma habitual para manifestar su subjetividad. Este desdoblamiento del poeta, como vimos en la anterior casida, en un autor omnisciente y un poeta-héroe, entraña un cambio de perspectiva a la hora de dirigirse a nosotros.

En el tema que elegimos a continuación, el canto al valor (*ḥamāsa*) o poesía épica, donde abundan las descripciones, suele reducir estos permanentes saltos entre temas y se muestra como un terreno fértil para el uso de esta técnica.

---

[167] (N. del T.) El verso dice *al-Farqadyn*, o las estrellas Beta y Gamma de la Osa Menor. Asegura Louis Massignon que con este término se alude en la teología chí a los dos hijos de ´Alī, Ḥasan y Ḥusayn ( “Mutanabbi devant le Siècle...”, p. 9).

[168] (N. del T.) La traducción literal sería: “Terminante con esta pequeña resaca (causada por nuestro alejamiento) con una embriaguez (tras haber bebido) vasos colmados con el vino de nuestra separación” (*qaṭa´ti ḏayyā-ki al-jumār bi-sakrat wa adarti min jamr al-firaq ku`ūsā*).

[169] Versos 1-4 de la casida 2-129.

Cabe señalar como hemos venido mencionando, que las casidas épicas han sido siempre realizadas por encargo de Sayf al-Dawla y van necesariamente unidas al panegírico. Cronológicamente, la epopeya es fruto de la madurez del autor.

Con cada pieza, al-Mutanabbī construye unas escenas que se desarrollan ascendentemente para convertirse en un himno a la victoria del monarca. Son homenajes que le rinde su poeta, pues en él ve las virtudes de lo árabe. Sayf al-Dawla reúne en su persona las cualidades que debe poseer el gobernante ideal y salvador.

Este himno de gloria suele ir inserto en la estructura tradicional, cosa incomprensible si no se conocen las raíces de la cultura árabe, que aquí intentamos exponer.

Analizaremos la casida 16-187, recitada en *ŷumādà* II de 342/octubre de 953 para cantar la derrota del general Bardas Focas en las cercanías de Mar´aš, sobre el río Píramo y el apresamiento de su hijo Constantino el 10 de *rabī´* de 342/ 25 de julio de 953. Antes, había habido una dura batalla entre ambos bandos, árabes y bizantinos, que había esquilmado sus respectivas fuerzas.

La oda se inicia con el consabido *nasīb*. Siempre vinculado temáticamente al resto del poema, en este prólogo se habla de partida, de pesar, de amantes...

*Tras su partida, mis noches se han tornado largas hasta la monotonía,*
*pero así son las noches de los amantes*[170].

En el tercer verso, el poeta-amante inicia un nuevo tema: la separación de sus seres amados, la queja del Destino. La transición entre ambos es sigilosa e invita a equívoco. Una primera lectura nos podría sugerir que el poeta continúa hablando de la amada. Una mirada más detenida nos incita a pensar que el poeta,

[170] Verso 1.

en realidad, habla de su situación personal, o quizá del propio monarca, a quien le une una relación de particular afecto:

*Su partida me ha separado de ellos. Tras ésta, será la muerte el viaje de separación final.*

*Respirar (el olor) de la brisa me recuerda a vosotros: jardín y céfiro de Oriente que no me habéis abandonado.*

*Me atraganto con el agua cuando recuerdo que la gente de mi ser querido ha acampado junto a (alguna) fuente*

*que (han rodeado) con sus brillantes lanzas impidiendo así que ningún sediento tenga acceso a ella*[171].

El vocabulario pertenece al tema erótico: partida, abandono, querido, brisa, noche.... mezclado con otros términos que nos hacen pensar en una lectura ambigua: lanzas brillantes, acampar, muerte.

Este es uno de los recursos preferidos del autor: la explotación de la capacidad denotativa del vocabulario propio de cada tema, al insertarlo en el contexto de un tema distinto, hasta borrar los límites entre ambos.

El primero en intuir la utilización de esta técnica es al-Ta´ālibī cuando juzga como una de las virtudes de nuestro poeta: "Dirigirse a los personajes elogiados y los reyes como se dirige alguien al amante o al amigo, de manera acertada y creativa"[172]. Al-Mutanabbī piensa en aquellos que han acompañado a su ser querido, él, quien se considera amigo de Sayf al-Dawla.

Repentinamente, el autor es sorprendido por la llegada del día en Darb al-Qulla, donde le sorprende el alba y desde donde otea el horizonte para vislumbrar la avanzada del ejército árabe. Prosigue la ambigüedad, ¿es el monarca el ser querido o quien evita el dolor a los amantes?

[171] Versos 4-7.
[172] *Yatīmat al-dahr*..., vol.I, p.*237.*

*Me sorprendió el alba en Darb al-Qulla, la cual sanó de dolor a mi corazón, mientras la noche caía como su víctima.*

*Llegó un día lleno de bonanza, como si vos nos la hubierais enviado y el sol hubiera sido vuestro mensajero.*

*Ningún amante antes que Sayf al-Dawla pudo vengarse de la noche ni hacerle pagar por su rencor*[173]*.*

Aquí se da inicio al canto épico de aquellos hechos extraordinarios y únicos que entusiasman a la audiencia, hechos que han alcanzado el rango de lo legendario, como asegura el sabio-poeta:

*Él es autor de hechos extraordinarios que, a pesar de su rareza, entusiasman y atemorizan*[174].

La descripción de la guerra utiliza esta técnica que algunos han denominado hipotiposis[175], descrita por Dumarsais: "(Ésta) se produce cuando en las descripciones, se pintan los hechos de los que se habla como si lo que se dice estuviera de verdad ante los ojos, se muestra, por así decirlo, lo que se cuenta..."[176]No se trata del uso abundante de la metáfora, sino de una técnica más compleja que podríamos calificar de cinematográfica que hace que transcurra ante nosotros acciones, escenas, formas, poses.

En cuanto al tiempo de los hechos, éstos permanecen en el pasado, sin embargo es un pasado que sentimos real, pues las distintas secuencias de acciones transcurren en lugares concretos. El poeta cita topónimos que coinciden con los que aparecen en las crónicas al narrar la ocasión. También hace mención de hazañas concretos realizados por el ejército encabezado por Sayf al-Dawla.

[173] Versos 10-12.
[174] Verso 13.
[175] Este término ha sido por primera vez acuñado por Hermann Parret (cf. Umberto Eco, *Sobre literatura*. Traducción de H. Lozano Miralles. Barcelona, Debolsillo, 2005, p.190)
[176] *Ibíd.*, p.190.

Estas hazañas reales causan un sentimiento de irrealidad, producido mediante la introducción de clichés típicos del género épico:

*Cuando (los caballos) se desplegaron sobre las majestuosas montañas de Dalūk y Ṣanŷa, estas se llenaron con sus estandartes y pelotones,*

*(que avanzaban) por caminos que conducen a la gloria, aunque no hayan quedado en la memoria de la gente.*

*(El enemigo) no sintió su presencia hasta verlos caer fatalmente sobre ellos, con toda la belleza de su porte,*

*como nubes que llueven espadas empapadas de sangre allá donde pisan.*

*En ´Arqa, las cautivas (bizantinas) lloran la pérdida de sus seres queridos, habiéndose desgarrado sus vestiduras.*

*En Mawzār, (cuando) las monturas se volvieron, (el enemigo) pensó que retornaban, cuando en verdad entraban (en contienda),*

*dándose un baño de sangre, suficiente por el resto de sangre que quedara por verter*[177].

Así, detalles concretos como el amontonamiento del ejército en Dalūk y Ṣanŷa , el llanto de las cautivas bizantinas en ´Arqa, la súbita e inesperada victoria en Mawzār se confunden con aquellas imágenes tradicionales del ejército que “avanza por caminos que conducen a la gloria”, se asemeja a “nubes que llueven espadas”, o es “acompañado de muerte y destrucción”.

Los héroes de tales hazañas forman un cuadro: el mecenas, en quien se resumen todas las virtudes del gobernante-caballero que se enfrente al máximo rival, el Imperio vecino; el poeta que ora se introduce, ora habla desde fuera del tiempo de la narración; el ejército y el mismo general Bardas Focas.

La imagen del ejército es especialmente sugestiva. Se diría un ejército fantasma, pues ante nuestros ojos la caballería pareciera conducirse sola:

[177] Versos 19-25.

*Su caballería se deja la piel en una carrera (continuada) que le impide el descanso durante el día*[178].

La presencia de los jinetes se sugiere, con el mismo poeta a lomos de algún caballo*:*

*Volvieron a la carga en Malatya, con un nuevo baño de sangre, dejando la ciudad huérfana de sus hijos*

*y, al cruzar (el río) Qubāqib, (con sus cascos) frenaron (el cauce), cuya agua pareciera haberse debilitado*

*Con nosotros montados, aterrorizaron al mismo corazón del Éufrates, como si oleadas de hombres (se abalanzaran) contra él*[179].

Así, su figura es escurridiza. A veces el poeta describe la situación desde afuera, a veces salta al corazón del cuadro.

Pero prosigue poco después:

*Extenuados y doloridos, llegaron (los caballos) a la ciudadela de al-Rān y aunque poderosos, todos se humillaron ante su emir*[180].

El poeta omnisciente nos presenta una serie de escenas en las que se desdibujan los actores: el héroe (su mecenas), la caballería acompañante. Dedica largos versos a la descripción de la marcha de sus caballos y, ¡cuántas veces se presenta a sí mismo en sus versos acompañado tan sólo por ellos!

Al-Mutanabbī selecciona de la realidad sólo aquello que le sirve a sus propósitos. Ignora al soldado mercenario de carne y hueso y fija su atención en su montura.

[178] Verso 18.
[179] Verso 27-29.
[180] Verso 35 de la casida que venimos analizando.

Él no es el único en sentir rechazo por la realidad social. En un tiempo de crisis y decadencia, cuando crecía la amenaza de Bizancio y las diversas fuerzas sociales se habían sumergido en una guerra sin cuartel, cuando los pilares de la comunidad se habían desintegrado y ya no existía "un Estado, una religión y una sola tradición cultural"[181]. En este contexto emerge un nuevo tipo de ideal humano: *el adīb-ṣadīq*, el intelectual honesto[182]. La amistad (*al-ṣadāqa*) es uno de los temas obsesivos en la literatura.

En la contienda, es el caballo el único amigo fiel, el compañero del combatiente: vendría a simbolizar esta pureza de sentimientos:

*Es el caballo como el amigo: escaso, aunque parezcan numerosos a los ojos de aquel que no ha probado (su fidelidad).*

*Y si no has percibido del caballo más que la apariencia de su color y miembros, no has comprendido nada de sus (verdadera) valía.*

*Dios maldiga este mundo, morada de este jinete:*
*pues aquel que tiene amplitud de aspiraciones vive atormentado*[183]*.*

Este mecenas se caracteriza por su valor, nobleza y magnanimidad, como viene siendo habitual. Aquí se detiene en la figura del adversario, quien sirve de espejo que refleja la imagen mítica de Sayf al-Dawla, no vemos en él, más que las virtudes del monarca:

*Constantino le profesa admiración en su corazón, aunque sus piernas porten grilletes.*

*¡Y quizá un día, oh Doméstico, vuelvas! ¡Cuántos han huido (de entre sus manos) y luego fueron (obligados a) volver!*

*Te has salvado (de la muerte), aunque herido y has dejado tras de ti tus mismas entrañas sangrando.*

[181] M. Arkoun, *Contribution a l'Étude de l'Humanisme...,* p.365.
[182] M. Arkoun analiza este tema específicamente en Ibn Miskawayh (*ibíd.*, p.359-360).
[183] Versos 12-14 de la casida 25-35.

Tras estos versos, vuelve a la carga el poeta-sabio, el moralista, que interpela directamente a Bardas Focas, por su cobardía al haber abandonado a su hijo en plena contienda:

*¿Cómo puede confiar en ti nadie en este mundo, siendo que has entregado con tu huida tu hijo a las lanzas*?[184]

Observemos, a lo largo de estas líneas, el permanente cambio de foco a que nos somete el poeta. La cámara gira sin cesar: unas veces él está en el centro de la escena, otras fuera, el enemigo es descrito o se le interpela directamente. Lo mismo ocurre con el héroe, Sayf al-Dawla, a quien se dirige repentinamente, ensalzando su condición frente al resto de los gobernantes:

*A vuestro lado, los demás reyes, son (indignos) de vuestro nombre, "Espada", pues vos sois (la única) penetrante y pulida (espada) de doble filo:*

*(porque) aunque algunos (como vos) sean "Espada del Estado", también hay aquellos que son sus flautas y tambores*"[185].

Como por sorpresa, se rompe la cadencia de la epopeya, cuando casi alcanzamos la cumbre. El poeta jactancioso se introduce en la narración y rompe con sus temas de queja habituales: se conduele de los envidiosos, de los que se interponen con sus malas artes entre él y su emir, quienes han causado una falta de cariño de Sayf al-Dawla hacia él:

*Pero yo soy el que innova y guía a los demás con mis palabras, pues me adelanto con mis dichos a los poetas.*

*Carecen de fundamento tanto las palabras de aquellos que suscitan dudas sobre mí, como ellos mismos*[186].

[184] Verso 4 7.
[185] Versos 53-54.
[186] Versos 55-56.

Sus palabras se apoyan con dichos sapienciales:

*Todo, excepto el mal de los envidiosos, tiene cura: pues este, una vez que se instala en el corazón, no desaparece.*

*Nunca aspires a (ser correspondido en el) afecto por un envidioso, aunque le muestres y prodigues del mismo*[187]*.*

A modo de clausura, la voz del poeta-sabio se dirige de nuevo al mecenas. Él prefiere la gloria de la lucha y rivalizar con la Muerte por la consecución de las almas, pues su causa es sagrada, va más allá de este mundo, pues es el único capaz de proteger al mundo islámico:

*(Avanza) con la Muerte, pues para él las almas son un trofeo, pero si alguien muere de causa natural, cree que Ésta se lo ha arrebatado.*

*Y al alternar el reparto del botín (de almas), éstas corresponden a quien que sabe rivalizar con la velocísima muerte (en batalla),*

*a quien, sereno, menosprecia lo mundano y prefiere el tintineo de las espadas (al chocar) contra las cabezas de los valientes*[188]*.*

Vemos que, aunque en menor medida, se repite el mismo esquema del poema anterior, en el que los géneros irrumpen por la mezcla de vocabularios característicos de cada tema, o por la irrupción repentina de un tema en otro.

Esto también permite mantener en vilo al oyente, a quien sorprenden los súbitos cambios de escenario. El hilo conductor sigue siendo el yo del poeta, ese yo que se manifiesta de varias maneras, como estamos haciendo.

Otro campo fértil para la expresión de su sentir es la descripción de las escenas, donde se mueve a la manera de una cámara de cine. Resalta aquellas escenas más de su gusto o a

[187] Versos 58-59.
[188] Versos 64-66.

través de las cuales desea destacar uno u otro personaje, o incluso a sí mismo, siempre involucrado en el curso de las acciones.

*b) El forcejeo con las palabras*

Una de las normas implícitas en poesía era la adecuación del vocabulario e imágenes retóricas al fin de la misma, a su eje temático. Esto era especialmente necesario en el panegírico, según los críticos, lo que requería del poeta la observación a la hora de elegir sus palabras, de la categoría del mecenas.

Dice Ibn Rašīq:

> Si el elogiado es rey, no importa que el poeta exagere, ni que se alargue en sus palabras sino que, al contrario, esto es elogioso y lo contrario reprobable. Si es alguien del vulgo, no ha de traspasar ciertos límites y, de actuar al contrario, parecería que se torna agravio. Tampoco debe quedarse corto en su alabanza, ni atribuirle las características de otro personaje y, por ejemplo, decir del funcionario (*kātib*) que es valeroso y del cadí que es vehemente y temido. Muchos poetas caen hoy en día en esto que es un error. A no ser que haya algo que pruebe que estas adjetivaciones son ciertas. Tampoco conviene alabar al rey por cuestiones que caracterizan a otros hombres de poder, aunque sean elogiosas[189].

Esta exigencia no nace de una norma inventada por el crítico, sino del buen gusto, fruto de la asimilación de los antiguos. Se trata de una adecuación del vocabulario al tema, de un acercamiento a la realidad. Por ello la hipérbole exacerbada (*guluww*) es detestable, aunque se acepte una descripción levemente exagerada (*mubālaga*)[190].

[189] *Al-´ umda*..., vol. II, p. 773.

[190] El tema de la hipérbole no carece de complejidad. Amjad Trabulsi observa la división entre dos tipos de figuras retóricas: al- *mubālaga,* en la cual se profundiza en un tema mediante la exageración de alguna de sus cualidades, y *al-guluww, igrāq* o *ifrāṭ,* equivalen a nuestra hipérbole (v. al respecto *La Critique Poétique*..., pp. 154-159)..

En este mismo contexto, el buen gusto rechaza el tema amoroso en la elegía, como hace al-Mutanabbī cuando canta amargamente la muerte de la hermana de Sayf al-Dawla, Jawla y la describe su belleza a manera de un prólogo erótico:

*Al saludarla(sus amigas), apreciaban su bella sonrisa (de Jawla), pero no conoce sus hermosos dientes más que Alá.*

*Su cabello es causa de alegría para el perfume y de lamento en los corazones de yelmos y corazas.*

*El yelmo, cuando ve su cabeza cubierta por un velo, va a considerar a éste superior en jerarquía*[191].

Esta técnica que irritaba en ocasiones a los críticos es muy del gusto de al-Mutanabbī y es la que subyace cuando utiliza el vocabulario propio de un tema en otros, como vimos en la casida anterior.

Egipto es el lugar elegido por el poeta como etapa siguiente a la corte de Alepo, una vez que las diferencias con Sayf al-Dawla se vuelven irreversibles. A pesar de ser él quien decida abandonar sus servicios, al-Mutanabbī siempre va a admirar las dotes políticas y guerreras del monarca hamdaní y por ello le profesará profundo afecto.

Por el contrario, Kāfūr (m. 357/968), valido y antiguo esclavo y tutor de Abū-l-Qāsim Anūŷūr, no le inspira más que desprecio. Cuando acude a brindar sus servicios a la corte de Fusṭāṭ, es el interés en que éste cumpla sus deseos de otorgarle la administración de algún territorio lo que le mueve.

Sus poesías en esta etapa se caracterizan por la insinceridad. El primero en haber advertido que son sátiras bajo un revestimiento de panegírico ha sido Ibn Ŷinnī (m. 392/1002)[192], su amigo y colega

[191] Versos 16-18 de la casida 21-18.
[192] Véase la nota 192 de la parte I.

de estudios, con quien convivió durante su estancia en Alepo primero y posteriormente en Bagdad, en la corte de Ibn al-´Amīd[193].

Para lograr la sátira, quiebra esa regla implícita sobre la adecuación del sentido al fin de la casida, logrando con este agotamiento expresivo de una serie de imágenes y alusiones hiperbólicas, que un ditirambo se torne sátira. Esta técnica no es nueva, pero en el caso de Kāfūr se convierte en una constante, hasta que él mismo reconoce en una sátira explícita:

*Comencé a elogiarlo (a Kāfūr) , y en mis poesías encontraba diversión, me dirigía al tontorrón (llamándolo) juicioso.*

*Mis sátiras hacia él resultaban evidentes, como quien llama al chacal malvado[194].*

Hemos elegido la casida 22-285, la primera recitada en honor al valido en 346/957. Si el poeta reconoce que se trata de sátiras, ¿a quién entonces dirige sus panegíricos? Naturalmente, cuando recita, está pensando en ese público entendido que saber captar sus menores alusiones y desafíos. Su mecenas, de humilde condición, no posee los secretos de la lírica, a la manera del monarca hamdaní.

La pieza se inicia con tono sentencioso:

*Bastante dolor tienes cuando ves en la muerte un remedio (a tu mal), el solo deseo de muerte (es en sí un final).*

*Deseaste la muerte, cuando te viste incapaz de encontrar un amigo (leal) y viste un enemigo disfrazado (de amigo)[195].*

No estamos ante un prólogo erótico con un vínculo temático con el motivo central. El poeta habla de su desesperación, de la muerte, de la vida sin salida y de aquí generaliza a una situación común al género humano. Pero ¿qué causa esta desazón?

[193] Cf. Iḥsān ´ Abbās, *Tā`rīj al-naqd al-adabī...*, pp.281-283.
[194] Versos 7 y 8 de la casida 34-255.
[195] Versos 1 y 2.

*Oh corazón mío, a ti te he amado antes que tú amaras a aquel a quien dejamos y, ya que él nos ha traicionado, permanéceme fiel!*

*Has de saber que tras la separación (no has cesado) de lamentarte, mas dejarás de pertenecerme si vuelvo a verte quejoso.*

*Las lágrimas que corren tras la partida de alguien, en verdad, son una traición para el dueño de esos ojos...*

*Las dádivas han de entregarse sin reproches, o terminarán a la vez con las riquezas y el agradecimiento (debido)*[196]*.*

Su corazón se ha quedado con aquel ser querido a quien ha debido abandonar: Sayf al-Dawla. Panegírico, prólogo amoroso y reproche se funden hasta no saber ante qué tipo de tema nos encontramos: corazón, amor, lágrimas, partida, dádivas, reproche, agradecimiento. En realidad, es la voz desnuda del poeta-autor que hace cómplice al oyente de su sentir.

Los comentaristas se hacen eco de las intenciones del autor, todos aseguran que, el primer verso contiene un reproche a su anterior mecenas[197], a quien se dirige utilizando un lenguaje propio del *nasīb*, lo cual nos afirma el verso siguiente:

*¡Corazón mío, ceja en esta tu añoranza por quien quizá, cuando ve tu sincero afecto, no te corresponde!*

*Pero así es mi condición: la fidelidad y, si (tuviera) que dejar mi vejez y volver a mi juventud, mi corazón también lloraría, nostálgico*[198]

Este segundo verso es de transición. Posee tono jactancioso, pero ¡cuán lejos queda de aquel autoelogio prepotente! Lo que ahora se canta es la lealtad, una fidelidad – y aquí juega con el

[196] Versos 6-9.

[197] "Esto es un reproche a Sayf al-Dawla" (al- Barqūqī, *op.cit.*, vol.IV, p 418; al-Ma`arrī, *op.cit*., vol.IV, p.20; al-`Ukbarī, *op.cit*., vol. IV, p.283; al-Wāḥidī, *op.cit*., p. 624).

[198] Versos 11 y 12.

tema del lamento por la juventud pérdida (*al-šayb wa-l-šabāb*)- incluso a la edad, aunque conlleve la muerte.

Vemos cómo se sugieren los viejos temas, por los que se pasa a veces con una rápida pincelada, o son recreados en otros moldes, se cortan y se retoman.

Aparentemente, entramos en la alabanza, la cual ocupa la mayor parte de la pieza. En ella se cantan las tradicionales virtudes de generosidad, bravura y sagacidad. Se trata de unos versos bellísimos, que también podrían haber sido compuestos en honor a Sayf al-Dawla. ¿Cómo sabemos del equívoco? Por ciertos indicios que nos da al-Mutanabbī. Da continuos guiños a su receptor entendido, para que conozca sus verdaderas intenciones:

*Hasta Fusṭāṭ*[199] *he venido a visitar a un mar de generosidad*[200]*, llevando conmigo mi vida, mi fidelidad, mi afecto y mis versos,*

*sobre mis corceles brillantes y veloces, con las lanzas enhiestas sobre sus cabezas, con las que perseguimos lo sublime*[201].

Ya desde el principio, el poeta-héroe se coloca paralelamente al mecenas, frente al mar de generosidad, la poesía, bravura y nobleza del poeta. No viene solo, sino con sus caballos a cuya grupa se insinúa montan sus secuaces.

En los versos siguientes se repite esta descripción de los caballos, su brío y destreza en la lucha, utilizando este cambio de perspectivas que describimos en la casida anterior (véase *supra*), que es una de las constantes en su obra:

[199] Sobre El Cairo, ver sección 1.2.3. (parte I).
[200] (N. del T.) Es decir, Kāfūr.
[201] Versos 13 y 14.

*Cuando, caminando unos junto a otros, pisan las piedras, (los cascos) sin herrar marcan sus huellas como pechos de halcones.*

*Sus pupilas miran con agudeza en la oscuridad (de la noche), sabiendo vislumbrar con claridad personas en la lejanía...*[202]

Tras esta interrupción prosigue con la loa. Estos caballos van hacia Kāfūr, pero:

*Dejando a cualquier otro, mis caballos se dirigieron a Kāfūr, pues quien se dirige al mar deja de lado la fuente*

He aquí uno de esos guiños al oyente entendido, quien sabe leer entre líneas. Cuando recita su poema, al-Mutanabbī se encuentra ante el valido, rodeado de toda su corte de políticos, militares e intelectuales. En sus insinuaciones ha de ser muy sutil. En este caso, el mismo Sayf al-Dawla clamó cuando le recitaron el ditirambo: "¡Ay de él! Me ha convertido en acequia y al negro en mar!". Prosigue al -´Ukbarī: "Si al-Mutanabbī así hubiera querido decir, hubiera mostrado su falta de moral y poca virtud, pues ha elogiado a alguien, pero nadie fue generoso como ´Alī bin Ḥamdān (en sus elogios), junto a quien gozaba de especial consideración y honor, ya que era árabe, un señor de Taglib y buen conocedor de la poesía...."[203]

Aquí da rienda al ditirambo, en el que comienza por romper esta regla de oro del buen gusto y adecuación de las palabras a la categoría del elogiado. Imaginemos al antiguo esclavo de origen abisinio o nubio quizá, Kāfūr, hombre de humildes orígenes, hecho a sí mismo, que seguramente no dominaba los secretos de la composición y cuya figura irritaba hasta la médula al poeta: "Era un eunuco nubio, de labio inferior perforado, grueso, de feos pies y manos toscas. No se podía distinguir de la esclava"[204]. Frente a él, el poeta da rienda a su insolencia y así lo describe:

[202] Versos 15-16.
[203] Al-´Ukbarī, *op.cit.,* vol. IV, p. 287, nota 20.
[204] Al-Ma`arrī, *op.cit.*, vol.IV, p. 14.

*Me llevaron hasta un hombre, quintaesencia de su Tiempo, mientras que los demás le siguen rezagados.*

*(Montado) dejamos a otros (hombres) generosos, para llegar hasta aquel que (también) a éstos entrega de sus dádivas.*

*Un joven, con el que (siempre) hemos deseado encontrarnos. Hasta él hemos llegado a remolque de nuestros ancestros.*[205]

Le atribuye la misma categoría que a Sayf al-Dawla, un joven (*fatà*), es decir, que representa *la futuwwa* árabe, el varón valeroso y generoso[206], aquel que tropezamos en los versos de al-A´šà. Algunos dudan, incluso que se refiera al valido[207].

Desde el primer verso, nos topamos con las llamadas impertinentes del poeta, para aludir a su condición social. Hemos ofrecido una traducción más o menos libre del mismo, pero en realidad habría de haber sido traducido: "Nos llevó hasta un hombre, ojo (pupila) de su Tiempo, que deja a la zaga (al resto), blanco y cuenca de ojos". La alusión aquí no es a su rango, sino al color de su piel, como han advertido todos los comentaristas[208].

Prosigue:

*Él es demasiado grande como para acometer actos nobles ya conocidos: cada una de sus hazañas es inusitada*[209].

De nuevo ve Ibn Ŷinnī una ironía solapada. Según su lectura, el valido es incapaz de actos nobles, tal como los conocemos, mas todas sus hazañas son insólitas[210].

---

[205] Versos 21-23.
[206] Véase nota 30 en la antología (parte IV)
[207] Para al-Wāḥidī , el poeta se refiere con estos últimos a Sayf al-Dawla, cosa que parece improbable por el sentido del verso (*op.cit*., p. 636). En opinión de al-Ma`arrī, el poeta alude a Ibn Ṭugŷ, emir de Ramla, (entonces perteneciente al reino de Egipto), quien le habría rogado que se quedase en su corte (*op.cit*., vol.IV, p.24).
[208] Al- Barqūqī, *op.cit*., vol.IV, p 424; al-Ma`arrī, *op.cit*., vol.IV, p.24; al-`Ukbarī, *op.cit*., vol. IV, p.286; al-Wāḥidī*, op.cit*., p. 631.
[209] Verso 24.

Continúa con una serie de hipérboles:

*La gente suele jactarse por un único atributo, pero el Misericordioso ha reunido en ti (todos) ellos.*

*Mientras la gente alcanza la grandeza gracias a su magnanimidad, tú la otorgas como dádiva.*

*Como poco, quien a ti acude, vuelve en posesión del gobierno de Kufa y Basora.*

*Eres capaz de donar a una sola persona que a ti acude (pidiendo) todo un ejército combatiente (que cae ante ti vencido).*

*Como buen conocedor, desprecias el mundo, porque sabes que todo lo que contiene, menos tú, perece.*

*No eres de los que adquieren un reino por simple deseo, sino que has emprendido batallas dolorosas*[211].

No es el uso desmedido de esta figura retórica lo que borra las fronteras entre elogio y sátira. Éste era un recurso habitual en la época, quienes a menudo recibían por ello la censura de la crítica. Lo que nos invita a hacer una lectura invertida de esta loa son los apuntes de ironía que nos va ofreciendo Abū-l- Ṭayyib, como la alusión a su antigua condición, o sus exageraciones en clave de humor:

*Y tus espadas desnudas y cortantes que, eficaces, obedecen tus órdenes de (muerte) y te desoyen si exceptúas o rechazas (matar);*

*junto con tus lanzas de más de veinte brazas a las que, con (suma) satisfacción, ofreces la sangre de los caballos (enemigos)*[212].

[210] Cf. al-Ma`arrī, *op.cit*., vol.IV, p.25
[211] Versos 29-34.
[212] Versos 39 y 40.

Normalmente la hipérbole tiene que ver con una exaltación de la condición social y virtudes del mecenas. En este caso, las lanzas de más de veinte brazas entran en el terreno de la caricatura, pues una braza solía medir algo más de medio metro. Y, como asegura al-Ma´arrī: "Esto es una exageración, porque no se dan (lanzas de veinte brazas). Lo más que se encuentras son de trece y lo aconsejable es de once"[213].

Tras el tópico del engrandecimiento de su valor en la batalla, ahonda en la cuestión de su origen:

*Y si Sem te viera diría a su descendencia: -"Por el hijo de mi hermano (Cam) me entrego, junto con mis descendientes y riquezas elogios de su bravura"[214].*

Sem, hijo de Noé, hombre virtuoso y dotes proféticas y quien gozó de la bendición de su padre, es el padre de los semitas. Su hermano Cam, debido a sus muchos defectos, entre ellos su desfachatez, dejó a los esclavos por descendencia. Los pueblos de Abisinia, Hind y Ṣind se dicen de provienen de él.

Pensemos en la reacción de la audiencia al oír el verso. Esta genealogía pertenece al imaginario colectivo cultural de los árabes. De todos es sabido la mirada peyorativa a este personaje bíblico. Qué mayor insolencia que pronunciar estas palabras ante su señor.

Y cuando dice:

*El Maestro ha alcanzado este extremo gracias a su Señor, (también) su alma, le impulsa a alcanzar lo máximo[215].*

[213] Al-Ma`arrī, *op.cit*... , vol. IV, p. 29.
[214] Verso 44.
[215] Verso 45.

También la palabra Maestro puede ser equívoca. Kāfūr recibía este sobrenombre como tutor los dos hijos de Muḥammad al-Iǰšīd, Anūŷūr y ´Alī. Hay que tener en cuenta que algunas veces, los Ministros recibían esta denominación, como ocurría con Ibn al-´Amīd[216]. Pero Maestro (*Ustāḏ*) era también el apodo que recibían los criados[217].

Y como clausura del poema:

*Él está más allá de todas las criaturas, que lo ven lejano, aunque su bondadosa generosidad lo hace más cercano[218].*

Los comentaristas callan sobre este verso. Pero se podría ver cuando asegura que "está más allá de todas las criaturas" una afirmación de su carácter único y extraordinario: no es un ser de este mundo, aunque, eso sí, es fuente de generosidad y por ello hemos de acercarnos a él.

En apariencia un panegírico, en el fondo una sátira. Este tipo de discurso indirecto lo encontramos antes de esta etapa, pero aquí se generaliza y convierte en una constante. Aparentemente nos hallamos ante una pieza de corte tradicional, hiperbólica al gusto de los abbasíes, con aquella impronta que otorgaba el poeta a sus temas introductorios.

Más bien, la pieza sirve de excusa para un diálogo con los que sabe entendidos. Al-Mutanabbī cumple con un ditirambo formal, pero que es un mensaje solapado para Sayf al-Dawla y su entorno. En él explica las causas de su abandono, el profundo afecto que a él le une, el desprecio que le produce el nuevo gobernante a quien ha acudido. Éste no encarna ninguna de los méritos que él admira. Es una poesía de reproche y de desesperanza, incomprensible si no recurrimos a las circunstancias en que fue gestada y no nos ayudan las anotaciones de unos y de otros porque, "a buen entendedor, con pocas palabras basta".

[216] V. nota 493 de la parte IV.
[217] Al-´Ukbarī, *op.cit*., vol, IV, p. 293.
[218] Verso 47.

*c) El diálogo intertextual*

Lo que aquí llamamos diálogo intertextual no es más que la culminación de esta tendencia descrita en la fase intermedia a borrar las fronteras entre temas. Aquí no sólo encontramos un hilo conductor y una vuelta a ciertos tópicos, como el Destino o la jactancia, sino que se da un desarrollo paralelo de dos o más, lo que da origen a un género híbrido, donde el panegírico se debilita.

Tomaremos como ejemplo la casida 28-87, recitada en Arraŷān, Fārs, ante Ibn al-ʿAmīd, visir al servicio de Rukn al-Dawla en 354/964, con motivo de la llegada del *Nayrūz.*

Al-Mutanabbī, pues, se encontraba en tierras persas. En este siglo, el árabe comienza su retroceso como lengua de cultura. Los *sāmāníes* de Jorasán y Trasoxania (261/873-390/999) y los *ṣaffāríes* en Persia oriental (263/867-900/1495), promocionaron la revitalización de las letras persas como forma de mantener su identidad cultural[219]. Los buyíes, aunque de origen persa, adoptaron el árabe y fomentaron las letras en esta lengua. Tanto el monarca como sus ministros se rodearon de un círculo de intelectuales a los que acude el poeta.

A su vez, Abū l-Faḍl bin al-ʿAmīd (m. 359/969)[220] además de visir, era un ilustre hombre de letras que acumulaba todo el saber de un *kātib* (lengua, gramática, prosodia, retórica, interpretación del Corán y *fiqh*) y dominaba tanto en las ciencias filosóficas como la geometría y la física.

Este nuevo mecenas pasa a la posteridad como máximo representante de la literatura epistolar en prosa rimada, quien "va a enriquecer el a*dab* del siglo IV/X con una dimensión que cada vez

[219] Ver nota 212 de la parte I.
[220] Sobre esta figura ver Šawqī Ḍayf*, Al-fann wa maḏāhib-hu fī l-naṯr al-fannī*…pp.208-212; Claude Cahen, "Ibn al-ʿAmīd", EI 2, vol. III, pp.703-704; M. Arkoun, *Contribution a l`Étude*…,pp.67-80.

es más difícil de dejar a un lado: la ciencia griega con todas sus referencias a la tradición oriental"[221].

A pesar de que este visir era uno de los más prestigiosos patrocinadores de las letras árabes, al-Mutanabbī nunca se sintió cómodo en tierras persas, por lo cual partió definitivamente en escasos meses. Profundo convencido del valor universal de la cultura árabe, no pudo soportar encontrarse ajeno en un medio cultural distinto. Las causas hemos de adivinarlas, pues la poesía no puede ser un medio para juzgar la actitud ideológica de su autor.

En la siguiente casida, se construye un diálogo entre panegírico y jactancia, desde el cual se plantea esta relación cultural entre árabes y persas. Para ello se aprovecha la ocasión de la fiesta del *Nayrūz* que, aunque celebrada en otras partes del mundo árabe, estaba enraizada en la tradición persa. Ésta sirve de excusa para dar inicio a un panegírico de manera directa, sin prólogo alguno:

*Nuestro Nayrūz está aquí: tú eres su objetivo y él, contigo, ha resultado afortunado.*

*La mirada que le has regalado es lo que le sirve de periódica provisión (para subsistir).*
*Te (abandona) al final del día dejándote ambos: sus ojos y su sueño.*

*Nosotros, en tierras persas, vivimos la alegría que nace esta mañana*[222]*.*

La ocasión, la festividad persa, sirve para enmarcar la situación en la que se va a desarrollar el poema: en Persia, en este momento del año. Los protagonistas se marcan en el primer verso: el visir, la fiesta (representativa de lo persa) y la figura del poeta.

[221] M.Arkoun, *op.cit*…. p.67. Lamentablemente, no se han conservado su sus obras más que unas epístolas, el resto se conoce a través de la mención de terceros (Claude Cahen, *op.cit*…, p.703).
[222] Versos 1-4.

Lo persa no se contempla directamente, sino a través de la mirada del mecenas. Él es quien le otorga presencia y relevancia. En Ibn al-´Amīd se refleja la civilización persa, pero él es algo más:

*No nos hemos tocado con coronas hasta que (el Nayrūz) revistió las colinas y los valles (de flores)*

*en las tierras de aquel a cuyo reino no se puede comparar al (de los reyes) sasánidas Kisrà ni al de sus hijos,*

*quien tiene el árabe como lengua, posee la filosofía como (fuente) de sabiduría y sus fiestas son persas*[223].

La libertad con la que se mueve el poeta en el género laudatorio es absoluta. No olvidemos que esta es la etapa final de su vida profesional cuando, decepcionado, había recorrido gran parte de las cortes en vano y llega a esta como último recurso.

Además, se dirige a Ibn al-´Amīd de igual a igual. Es la voz del sabio-poeta la que habla, aquella que elogia a este visir porque siendo persa de origen, toma la filosofía como fuente de conocimiento y la lengua árabe como medio de cultura. De no ser por el prestigio del autor, por todos reconocido a esta altura, no creemos que se le hubiera permitido a cualquier otro este tipo de versos, donde la cultura original del mecenas queda relegada a un segundo plano.

En los versos siguientes retoma el tradicional tema de la generosidad. En este caso, al-Mutanabbī cambia de nuevo de perspectiva, cómo se refleja en él la dadivosidad del mecenas:

*¿Cómo no me (he de sentir) que he alcanzado el cielo si el sable que ciño me ha sido por él regalado?*[224]

[223] Versos 6-8.
[224] Verso 10.

Continúa con un verso de transición en el que elogio y jactancia son reunidos por aquel otro tema favorito, el Destino:

*El Destino ha aunado (en él) lo único de su filo con (la generosidad) de sus manos y de mi elogio*[225].

Observemos el juego del autor. Los temas se insinúan con palabras de la jerga propia de cada uno de ellos: Destino, manos, elogio.

Sigilosamente nos conduce a la alabanza de su propia bravura, de la calidad de su poesía. Como vimos, ambos simbolizan esta imagen idealizada que el poeta se construye de sí mismo: el caballero y las letras, la espada y la pluma, eje del debate de la época. Cómo alcanzar la estabilidad y recuperar la gloria de ese mundo que desaparece, la fuerza o la razón.

La imagen la vemos desde la perspectiva del mecenas. Él es quien le convierte en caballero y le da motivos para alabarle:

*Me convirtió en caballero gracias a veloces (caballos antes) suyo, que no monta más, pero que (me han adiestrado) en la caza y en la lucha*.

*He devenido enfermo de tanta vergűenza, pero las dádivas de aquél que me hizo enfermar parecen mis visitantes*[226].

Aquí entra de lleno en la glorificación de su poesía:

*(Siempre) me quedo corto en los (elogios ) a su grandeza y éstos son seguidos por su crítica (a mis versos).*

*(En mis poesías) soy más preciso que un halcón en la caza, pero la más gloriosa de las estrellas no puede ser alcanzada*[227].

[225] Verso 16.
[226] Versos 18 y 21.
[227] Versos 22 y 23.

Como de pasada se insinúa el eje de la casida: cada verso de sus panegíricos van seguido de las observaciones críticas del erudito mecenas. También Sayf al-Dawla conocía los secretos de la lírica. Pero hay diferencias entre ellos.

El poeta-autor de la casida debate esta cuestión en el seno de la estructura del elogio. Aparentemente, prosigue el ditirambo, pero el panegirista habla directamente de su arte, de la relación entre Ibn al-´Amīd, objeto de sus poemas, y de sus versos. Con falsa modestia, enumera las razones de sus desatinos. Jactancia y loa se encuentran aquí intrínsecamente unidas en un permanente intercambio de perspectiva y de vocabulario. El oyente no puede separarlos, pues, en realidad, simbolizan aquella cuestión que ocupa a los intelectuales en la época, lo árabe y lo persa: lo árabe frente a lo foráneo:

*No acostumbro a ver gente (de la categoría) de Abū-l-Faḍl, generoso por naturaleza.*

*Ahogado en un mar (de virtudes, he de) ser claramente disculpado por no haber sabido enumerarlas.*

*La generosidad sale vencedora, ya que mi sustento es la poesía y, a su vez, Ibn al-´Amīd el sustento de la misma*[228].

En medio de esta relación dialéctica, nos ofrece una antorcha con la que iluminar este enigma:

*Me ha inundado con objeciones que ha querido que sean para mi provecho.*

*Nunca he oído de alguien que guste de ser dadivoso y desee entregar su corazón entre los regalos.*

*Dios ha creado al ser más elocuente de todos en un lugar donde (no hay) a´rāb sino kurdos*[229].

[228] Versos 25-27.
[229] Versos 30-32.

Con su mejor voluntad, el *kātib* ha tratado debatir con el artista sobre su arte. Es una discusión entre intelectuales, pero su condición de no árabe no lo habilita para estar a su nivel.

En realidad, habla de *a´rāb*, del beduino, no de los árabes sofisticados de la ciudad. Habla de quien había conservado la memoria del pasado, la pureza de la lengua, quien había servido de herramienta fundamental en la recogida de aquel caudal de poesía que circulaba oralmente. Kurdo se refiere, en general, al extranjero, al persa.

Para finalizar, ambos temas se desdoblan. Primero, se enaltece la figura del visir, no por la tradicional generosidad o coraje (ausente del poema), sino por su valía. Él, en realidad, representa ese *adīb-ṣadīq* (el intelectual honorable). Ibn al-´Amīd posee sentimientos nobles, es un resplandor en la oscuridad de estos tiempos siniestros que le tocó vivir:

*Su alma es nube (fertilizadora), única merecedora de elogios en un tiempo en que las demás almas se tornaron langostas.*

*como cuando invadió la corrupción al mundo y (Alá) envió a los Profetas.*

*(Eres) como el resplandor de la luna creciente que adorna la noche, intocable en su negrura*[230]*.*

Por su parte, el poeta le ofrece estos versos como dádivas de su corazón, pues en ellos se debate un tema trascendente, fruto de larga meditación:

*He meditado largamente sobre qué darte como obsequio (por Nayrūz), al igual que los siervos regalan al primero de sus señores,*

*Por ello te envío cuarenta versos, (cuya valía) se prueba al ser recitados, como los potrillos que corren en la plaza.*

*Por ello: átalos (bien), pues los versos de mi corazón ganan (en la carrera) a los de cualquier otro poeta*[231].

[230] Versos 32-35.
[231] Versos 36, 38 y 40.

Con este panegírico, al-Mutanabbī no busca elogiar, sino manifestarle lo que siente su corazón. No dudamos que profesaba respeto por la figura intelectual y la generosidad del visir, por todos alabadas. La cuestión de fondo es su relación con esta cultura ajena, qué función puede desempeñar en ella, aunque el marco religioso sea similar al suyo, chií de condición y origen. Lo cultural, a sus ojos, tiene supremacía a la hora de asentarse.

En esta fase, el autor tiene el total dominio de su profesión. Desde siempre ha vivido una relación de pasión con la lengua y su lírica. Con la madurez ha aprendido a convertir esta estructura temática de la casida, cuya unidad radica en el verso, (lo que dotaba a muchas de sus piezas de un aparente desorden), en un vehículo flexible para expresar sus más íntimos sentimientos.

Para ello no duda en borrar las barreras entre tópicos, insinuarlos, dejarlos y volver sobre ellos; referirse a los mismos según distintas perspectivas. Todo esto, sin duda, tendría un efecto novedoso en su público, entusiasmado por su trabajo de revitalización de la vieja casida. Al tiempo, la crítica debía decidir si existía una trasgresión reprochable o, simplemente, una recreación de los géneros.

### *2.3.4. Cosmovisión y poesía*

Mucho se ha hablado de la pertenencia de al-Mutanabbī al carmatismo[232], lo que, hasta ahora, no ha podido ser probado contundentemente. Sólo existe la mención de una serie de términos de origen ismaelí, recogidos por Louis Massignon en su excelente artículo con motivo de la conmemoración de su muerte[233].

L. Massignon ofrece datos concretos de su vida: su nacimiento en Kufa, donde bullía esta corriente, junto con otras formas de chiísmo extremista; su asistencia a una escuela coránica chií, su estadía en Salamiyya, donde la propaganda cármata había

[232] Remitimos para este tema a la introducción de esta parte III.
[233] Louis Massignon: "Mutanabbi devant le Siècle Ismaelien de l´Islam...," *op.cit.*

arraigado con particular fuerza, su revolución por la que fue apresado, su carácter revolucionario e indómito, según él, inspirado en la revolución igualitaria de los cármatas. Todo aparenta confluir en la comprobación de su teoría.

Confirmar este género de lectura, como asegura Nāŷī ´Alūš, exigiría hacer una interpretación esotérica de su poesía, lo que nos conduciría a un terreno pantanoso, quizá a un callejón sin salida[234].

Otro elemento viene a agregarse a esta discusión: al-Mutanabbī , amante de las letras y del saber, también cayó bajo la influencia de las diversas corrientes en boga en los círculos intelectuales. Absorbía en su estilo todo aquello que ayudara a la renovación del lenguaje lírico. Se acusó a su arte de haberse impregnado del estilo de los místicos y, asegura Ibn Ŷinnī: "Al-Mutanabbī solía andar con los sufíes en Siria"[235]. También muestra influencias de la filosofía helenizante, de la jurisprudencia. En su poesía hace alusiones al zoroastrismo, al maniqueísmo, al mazdeísmo a la tradición hermética...la lírica *mutanabbí*, es pues, reflejo de su época[236].

Ciertos antiguos aluden a su vinculación con el ismaelismo. Asegura al-Bagdādī a propósito de unos versos: "Creía en el alma racional (*al-nafs al-nāṭiqa*), y muchos de sus versos se inclinan al ismaelismo"[237]. Sin embargo es llamativo el silencio de los comentaristas cuando aparece alguna de estas referencias entre sus palabras.

Las alusiónes a ciertos símbolos, como el número siete, de valor sacro en el ismaelismo aparecen entre sus versos:

[234] *Abū l- Ṭayyb al-Mutanabbī*..., p.68.
[235] *Al-fasr aw šarḥ dīwān Abī l-Ṭayyib...,* vol. I, p. 302.
[236] Una introducción a esta múltiple influencia la encontramos en Hudà al-´Arnā`ūṭī, *Ṯaqāfat al-Mutanabbī...op.cit.*
[237] *Jizānat al-adab*, vol. II, p.305.

*¿Acaso esta noche es sólo una o son siete, (que se extienden hasta el Día de la Resurrección?*

*Cuando llegué a él, me otorgó elevado rango en sus sesiones, por encima de los siete firmes (cielos)*[238]*.*

También podríamos ver en algunos de sus poemas hablan indirectamente de su juventud. Como en la casida 19-153, donde canta la victoria de Sayf al-Dawla sobre una confederación de tribus en el desierto sirio, entre Salamiyya, Junāṣira y Dayr Dīnār, terreno abonado por la revolución cármata:

*(Recuerdo) aquella noche en la que tomamos al-Tawiyya para nuestro reposo y su tierra de ámbar (nos sirvió de dulce) almohada,*

*tierra esta, cuyas piedras si llegaran a las mujeres bellas serían usadas como cuentas para sus collares.*

*En ella, una mujer donosa me vertió vino con falsas promesas que parecieran verdades:*

*(Una mujer que es) insomnio para los ojos, sol para el vidente, dolencia para el cuerpo y almizcle para el que respira*[239]*.*

Una lectura de este prólogo amoroso y báquico, como hemos venido haciendo, nos indicaría que estos beduinos derrotados le recuerdan sus días de juventud en al-Samāwa, donde tan fuertemente había prendido el carmatismo. Podríamos ver en la figura de esta mujer engañosa el símbolo de aquel *dā´ ī* (o propagandista religioso) que lo inició en el carmatismo revolucionario.

En este otro panegírico dedicado a Kafūr el poeta se siente orgulloso de saber ser discreto con el secreto cofiado:

*El secreto es (sagrado) para mí y ni el contertulio (nocturno) ni el vino me hacen desvelarlo*[240]*.*

[238] Versos 1 y 15 de la casida 3-70.
[239] Versos 3-6.

Podríamos entender que se se refiere a una de las exigencias del gnosticismo ismaelí y por extensión el carmatismo. Al iniciarse, el joven adepto había de hacer un juramento de lealtad por el cual mantendría el secreto de este "sentido profundo u oculto" (*bāṭin*), denominado *mīṯāq, ´ahd (*pacto)[241].

Pero este tipo de interpretación, a nuestro juicio, puede ser muy tergiversadora y pretenciosa. No se puede deducir la vida de un literato haciendo una lectura ideológica de sus obras. La crítica, en general, nos advierte de la complejidad de una obra maestra, de su múltiple lectura. Son obras abiertas y siempre vigentes.

Sin atrevernos a deducir de manera tajante su pertenencia a una u otra doctrina, sí queremos mencionar su utilización de un tipo de vocabulario y lenguaje afín al ismaelismo, que reflejaría su concepción del mundo.

Aunque el poeta evita mencionar cuestiones religiosas directamente y apenas si advertimos la presencia de personajes religiosos en sus versos, a lo largo de éstos nos da numerosas claves de su visión del hombre se encuentra muy alejada de aquella que nos refiere la sunna.

Sabemos de su chiísmo, pero pensemos que nos hallamos en la época denominada de protochiísmo, con múltiples tendencias y facciones[242].

El chiísmo ismaelí, por su parte, se encuentra en su fase incipiente[243]. Pocas son las fuentes que hablan de este período,

---

[240] Verso 12 de la casida 26-3.

[241] V. Heinz Halm, "The Isma´ili Act of Allegiance (´Ahd) and the `Sesions of Wisdom´ (Majālis al-Ḥikma) in Fatimids Times". En F. Daftari, *Medieval Islmaili History & Thought*. Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp.91-115.

[242] Ver el apartado 1.3.2.2. de la parte I.

[243] Sobre esta etapa formativa, véase: Heinz Halm, "The Cosmology of the pre-Fatimid Ismā´iliyya". En Farhat Daftari, *Mediaeval Isma´ili History & Thought*..., pp.75-83; Wilferd Madelugn, "Abū Ya´qūb al-Sijistānī and the Seven Faculties of the Intelect". En Farhat Daftari, *Mediaeval Isma´ili History & Thought* ..., pp.85-89; Azim A. Nanji, "Portraits of Self and Others: Isma´ili Perspectives on the History of Religions". En Farhat Daftari, *Mediaeval Isma´ili History & Thought*..., 153-160; Henri Corbin, *Trilogie Ismaelienne*. Teherán-Paris, Institut Franco-iranien-Adrien-Mesonneuve, 1961; Henri Corbin, *Histoire de la Philosophie Islamique*..., pp.110-136; Henri Corbin, *Tiempo*

pero se sabe que, aunque presente rasgos comunes con otras sectas chiíes extremistas, como la *nuṣayrí*, se trata de tradiciones independientes.

La principal fuente para su conocimiento es *Umm al-kitāb* de Abū-l-Jaṭṭāb, en el siglo II/VIII[244]. Es un texto escrito en persa, quizá traducido el árabe, que recoge las ideas circulantes en la formación de esta gnosis chií, así como textos interpolados en las obras de los neoplatónicos .

En cuanto al carmatismo, la mayoría de los especialistas afirman su vínculo con el ismaelismo hasta su ruptura en 286/899. Al analizar las fuentes se observa un uso de una terminología del protochiísmo, junto con la adopción de ciertos términos de la filosofía neoplatónica, textos pseudo-herméticos y sabeos. De aquí se desarrolla un gnosticismo primitivo del que beben posteriormente los ismaelíes fatimíes.

Nos disponemos a entrar en un bosque sumamente intrincado, lleno de vericuetos, que caracterizan las diferentes escuelas ismaelíes primitivas. A grandes rasgos, se trata de un sistema gnóstico, en el que se distingue entre dos aspectos de las Sagradas Escrituras, uno exterior (*ẓāhir*) y otro interior (b*āṭin*), que contiene un cuerpo de verdades (*haqā`iq*) que representa una realidad espiritual escondida, al que se puede llegar mediante la interpretación (*ta`wīl*).

Esta escuela doctrinal profesa una concepción emanantista de la divinidad. Nos vamos a referir a la más antigua, luego evolucionada tras la influencia neoplatónica en la teoría de los diez intelectos. Estos temas estaban en boga en los ámbitos intelectuales del momento, pero resulta imposible rastrear con precisión a qué tipo de ideas estuvo expuesto al-Mutanabbī.

---

*cíclico y gnosis ismailí...,* pp.217-270; Arzina R. Lalani*, Early Shī´ī Thought. The Teachings of Imam Muḥammad al-Bāqir.* Londres, Nueva York, I. B. Tauris & The Institute of Ismaili Studies, 2000; Pierre Lory, *Alquimia y mística en el Islam..., op.cit*.

[244] El primero en sacar a la luz este manuscrito fue Wladimir Ivanov, “Notes su l “Umm´l-Kitab” des Ismaëiens de l´Asie Centrale”. Extrait de la *Revis de´Etudes Islamique*, (1932), IV. Paris, Paul Guethner, 1933.

Advierte Henri Corbin que su contemporáneo y compañero de tertulias literariasen la corte hamdaní, Alfarabi, recurre en su lenguaje a términos ismaelíes, si bien su teoría de las diez inteligencias difiere de la ismaelí[245]. Además, las Epístolas de los Hermanos de la Pureza conocieron una difusión sin igual en dichos círculos. La cuestión, en una época tan importante de la civilización árabo-islámica, estaba en el aire.

Según la teoría pre-fatimí, (la más antigua), la divinidad incognoscible, *Kun*, origen de las demás criaturas. Por su único deseo, da lugar a la creación que emerge de su luz, de primer ser (*Kūnī:* o forma imperativa femenina de Ser), que cae en el error de creerse dios. *Kūnī,* por mandato de *Kun,* crea una segunda criatura, *Qadar,* la Predestinación, de importancia vital en el credo ismaelí.

Estos dos demiurgos, *Kūnī* y *Qadar* crearon el pleroma celestial. De la luz de *Kūnī* provienen los siete querubines (*karūbiyya*) que tras la creación del universo rigen los siete cielos. Qadar crea los doce Seres Espirituales (*Rūḥāniyyāt*), que controlarán los doces signos del zodíaco. Tres de ellos: *al-Ŷadd* (Buena Fortuna), *al-Fatḥ* (Triunfo) y *al-Jayāl* (Imaginación), identificados con los arcángeles Gabriel, Miguel y Serafiel, que median entre el orden espiritual y el humano.

Los demiurgos, juntos con estos seres espirituales, los querubines y unos rangos espirituales (*ḥudūd rūḥaniyya*), constituyen el mundo supremo, entre el Ser (*Kun*) y el cosmos. Es el mundo espiritual.

La crisis que se da en el seno de este pleroma por la arrogancia del primer demiurgo es lo que da lugar al cosmos. Su convencimiento de ser Dios, es lo que hace que Dios, el Creador incognoscible, o Ser, intervenga, provocando la Caída del primer demiurgo o *Kūnī*, en la que arrastra al hombre lejos de su Creador.

[245] *Histoire de la Philosophie Islamique*..., p. 225.

Con esta Caída, se origina el universo, compuesto de un mundo espiritual superior (el pleroma arriba dibujado), y de las siete esferas terrestres y el mundo sublunar con la tierra. Esta distancia es reversible por medio del conocimiento (*´irfān* o gnosis), que no puede alcanzar por sí mismo, sino que ha de ser comunicada desde arriba. Es una creencia iniciática, donde, soteriología y cosmogonía están íntimamente conectadas.

El tiempo se compone de una progresión de diversos ciclos. Es semi-cíclico y semi-lineal. La hierohistoria de la humanidad se compone de siete eras, inaugurada cada una por un Profeta (*Nāṭiq*), revelador de un mensaje que contiene una ley religiosa (*šarī´a*), quien es seguido por un ejecutor o Heredero espiritual silencioso (W*āṣī* o *Ṣāmit*). Son siete Profetas con sus respectivos Herederos espirituales. Al último, Muḥammad, le acompañó ´Alī como Heredero. A su vez, cada *Wāṣī* o *Ṣāmit* es acompañado de una o varias héptadas de *imāmes, atimā`*.

Este es el núcleo del credo primitivo del que derivará el posterior, adoptado oficialmente por el fatimí Mu´izz li Dīn Allāh (m. 365/975), tras la adaptación de la filosofía neoplatónica por parte de una serie de seguidores de la escuela gnóstica persa, como Abū Ḥātim al-Rāzī (m.322/933); Abū Ya´qūb al-Siŷistānī (m.fines del s. IV/X) y Muḥammad bin Aḥmad al-Nasafī (m. 332/943).

La síntesis alcanzada introduce algunos cambios en la doctrina original. Dios deja de ser denominado Ser (*Kun*) y pasa a llamarse *Mubdi´*, el Creador. Representa un acto creador primordial, extra-temporal y *ex-nihilo*. De él deriva por mandato (a-l-`amr) o por su palabra (*kalima*) el Intelecto (*al-´Aql*), sustituto del Mandato Femenino (*Kūnī*). De éste procede por emanación el Alma (*al-Nafs* o *al-Nafs al-Kulliyya*), la cual ocupa un lugar secundario con respecto al Intelecto.

El sentido de la doctrina no varía: la Caída causa de la creación del universo. Éste procede del Alma, por emanación, consecuencia de un mandato divino (*taqdīr*). Los siete ciclos.

Volviendo a lo que nos ocupa, podemos reconocer en la obra de al-Mutanabbī una remembranza de ciertas ideas ismaelíes. Lo que aquí presentamos es un resumen somero, pero en la época, distintas tendencias debatían sobre su teología y la cuestión del *imāmato*, cuestión última en discusión.

Hubiera sido muy interesante poder comparar éstas con las de otros poetas de reconocido ismaelismo, pero la producción de este tipo en muy escasa[246]. Ibn Hānī`por ejemplo (m. 362/973) fue panegirista oficial del fatimí al-Mu´izz. Otro destacado el panegirista y *dā´ī* al-Mu`ayyad li-l Dīn (m. 470/1087), nos dejó una extensa obra. En ambos los poemas son de corte tradicional, con algunas alusiones a la doctrina. El resto que nos ha llegado es, más que nada, exposiciones doctrinales en verso para la divulgación.

Entrar en ellos requeriría un trabajo de otra magnitud, pero nos vamos a fijar en un punto que nos puede ayudar a ahondar en el estilo *mutanabbí:* su visión del hombre en el mundo.

Al leer el diván de nuestro poeta, llama la atención que jamás se refiere al hombre tal y como es concebido según la tradición semita, este hombre compuesto de cuerpo y espíritu cuyo origen se describe en el Corán: "Adán fue creado de tierra sin padre ni madre. Dios le dio forma y quiso que fuera un hombre completo y así fue" (3: 59)[247]. Haciendo una lectura exotérica, este hombre está dotado de cuerpo y alma, de materia y espíritu.

Al-Mutanabbī constantemente nos habla del alma, como si el cuerpo, la materia fuera inexistente. En la elegía dedicada a su abuela, fruto de su estado de conmoción absoluta, llora, porque:

---

[246] Remitirse al respecto a Yves Marquet, *Poésie Ésotérique Ismaïlienne. La Tā`iyya de ´Āmir al-Baṣrī.* Paris, Maisonneuve & Larose, 1985; Faquir M. Hunzai*, Shimmering Light. An Anthology of Ismaili Poetry*. Edición de K. Kassam. Londres, I.B. Tauris y The Institute of Ismaili Studies, 1997. Sobre la estética en el ismaelismo, tal como lo reflejan las Cartas de los Hermanos de la Pureza, véase José M. Puerta Vílchez, *Historia del pensamiento estético árabe. Al-Andalus y la estética árabe clásica.* Madrid, Akal, 1997, pp. 84-207.

[247] Hemos utilizado la traducción ofrecida en *Al-muntajab fī tafsīr al-Qur`ān al-Karīm bī lugatayn, al-´arabiyya wa-l- isbāniyya.* Es Cairo, al-Maŷlis al- A´là li-l- Šu`ūn al-Islamiyya, 2001, p.105.

*¡Qué inmenso dolor porque no pude arrojarme sobre tu cabeza y tu pecho para besarlos;*

*ni encontrarme con tu alma tan agradable, como envuelta en un cuerpo de fragante almizcle*[248]!

El alma de su abuela está envuelta por un cuerpo, por la apariencia, por ello, asegura:

*Vive despreocupado por (los avatares) del Destino mientras tu alma siga ocupando tu cuerpo*[249].

Igualmente se describe a sí mismo y gente:

*Yo pertenezco a un pueblo de alma (guerrera), que parecería despreciar morar en un (cuerpo) de carne y hueso.*

*Así soy, ¡oh mundo! Si quieres, aléjate de mi y tú, alma (mía), sigue con este proceder que él (tanto) detesta!*

*(Vivo) cada momento que pasa con honor y (poseo) un alma*[250] *que no acepta la opresión*[251].

Así pues, su verdadero ser es su alma. Incluso en la lucha, su objetivo no es la apariencia del enemigo sino:

*A cuántas almas, para quien yo era un objetivo, he alcanzado a lomos de mi caballo intocable!*[252]

[248] Versos 20 y 21 de la casida 8-244.
[249] Verso 3 de la casida 32-273.
[250] (N. del T.) En el verso: "Me acompaña un alma" (s*aḥibatnī muhŷa*).
[251] Versos 32-34 de la casida 8-244.
[252] Verso 19 de la casida 15-222.

Asegura de Muḥammad bin Zurayq al-Ṭarsūsī:

*Miré sus manos y vi las dádivas desprenderse de ellas; toqué su espada y vi cómo de ella se destilaba sangre*[253].

Esta ha sido una traducción libre del original: "toqué su espada que destilaba almas" (*lamastu munṣal-hu fa sāla nufūsā*).

Los ejemplos se multiplican por doquier. En su *Tā`iyya, donde ´Āmir al-Baṣrī* (m. 1235) se propone ofrecer un compendio de la doctrina ismaelí, habla del alma y así la califica:

*Esta espiritualidad de origen celeste, cuya esencia ha surgido de una fuente luminosa que gira eternamente alrededor de la Vía Láctea*.

*Esta espiritualidad quien, hecha sustancia por orden de Dios, queda sujeta al cuerpo, dotada de temperamento, convierte las partículas de la materia en más sutiles*[254].

El alma, pues, tiene al cuerpo de soporte y es espiritualidad pura:

*No espera unir su alma al Alma Suprema (al-Nasf al-Aqṣà), por ello se queda con la suya, como botín de guerra*[255].

¿A qué se puede referir con el Alma Suprema? ¿Acaso se trata del Alma Universal? El gnosticismo ismaelí es una soteriología, el fin último es la salvación de las almas. El camino de salvación, sin embargo, era fuente de diferencias. Para al-Siŷistānī, por ejemplo, el alma humana era parte del Alma Universal. Por ello ha de colaborar en Su purificación para que retome el lugar perdido tras la Caída. Es así como la colectividad de las almas

[253] Verso 22 de la casida 2-129.
[254] *Op.cit.,* versos 111 y 113, p. 58. La traducción al español es nuestra.
[255] Verso 43 de la casida 20-230.

humanas puede algún día alcanzar la salvación, para lo cual se necesario su iniciación en esta Verdad.

Así describe el poeta a Kāfūr:

*(He soportado las dificultades) hasta llegar a esta alma oculta (Kāfūr), pero que recibe a las otras con virtud manifiesta;*

*(Alma que habita) en un cuerpo espléndido, de puro intelecto, al que la moral de la gente provoca una sonrisa de asombro*[256].

Es un alma dotada de intelecto (*´aql*). Este concepto del intelecto, de la razón, es otra constante en sus versos.

Por ejemplo, el ejército de Sayf al Dawla en el que él se incluye se caracteriza por el desprecio a sus cuerpos, sus envoltorios:

*Menospreciamos ser alcanzados en nuestros cuerpos, mientras salgan ilesos nuestro honor e intelectos*[257].

Según la doctrina ismaelí primitiva, el hombre tiene un principio pneumático (*´aql, al-nafs al-nāṭiqa)*, psíquico (*nafs*) y luego viene el signo central de la intervención divina, el imperativo de ser ( *kun* o *ŷadd*).

No se puede entender el concepto de hombre en al-Mutanabī, sin volver a pensamiento cármata[258]. No se trata de la vanidad de la apariencia, sino de un desprecio del cuerpo. Este no es más que un velo irreal que oculta el principio de individualidad, el intelecto, *´aql*.

[256] Versos 41 y 42 de la casida 23-34.
[257] Verso 61 de la casida 16-187.
[258] V. Louis Massignon, "Ḳarmaṭes", EI 1, vol. II, pp.813-817.

Este término lo toman de la filosofía griega para sustituir al anterior *rūḥ, nūr* o *ma´nà* que no implica autonomía, sino simple causalidad.

La teoría emanantista según los cármatas, difiere levemente de la expuesta al principio. La Esencia Divina o Luz Suprema (*Nūr ´Ulwī*), el que anteriormente denominamos "Originador", dio origen a la Luz Brillante y Victoriosa (*al-Nūr al-Ša´šānī*), que a su vez produce el Intelecto Universal *(´Aql Kullī*) y el Alma del mundo (*Nafs*). En segundo grado produce la Luz de las Tinieblas (*al-Nūr al-Ẓulāmī*), la materia pasible, destinada a desaparecer y que se consuma con los astros en el cielo y los cuerpos perecederos en la tierra.

Estos dos últimos demiurgos (*´Aql* y *Nafs*), equivalentes al *Kūnī* y al *Qada*r, originaron las inteligencias humanas. Éstas, pues, son chispas brillantes de luz en medio de las tinieblas tenebrosas del cosmos, de la materia vacía , ciega e irreal y por medio de la iluminación iniciática pueden tomar conciencia de su identidad divina, elevarse de rango y ascender hasta el de *imām*.

Por intelectos humanos entienden aquellos de los profetas, los *imāmes* y de los elegidos, pues el resto no son reflejos del vacío de la materia. En este contexto podemos entender de una forma religiosa aquella otra constante hallada en la producción *mutanabbí,* la casi total ausencia de descripción de otros personajes que no sean sus mecenas en sus poesía[259].

Abundan las imágenes de luz en la descripción de sus personajes más queridos. Sayf al-Dawla contagia con su luz la tienda donde se encuentra alojado:

> *La tienda vio cómo se iluminaba con vuestra luz , incesante como la luz del sol,*
>
> *así vio cómo adquiría una dignidad elevadísima ante la cual se avergonzaban el resto de las tiendas su persona*[260]*.*

[259] V. *supra* 2.3.2.3.. a).
[260] Versos 9-10 de la casida 12-181.

Asegura en otra:

*¡Buen cansancio tiene aquel que envidia al sol por su luz y se esfuerza en igualarla!* [261].

Jawla, su hermana, a quién dedicó una preciosa elegía, también es fuente de luz. En unos complejos versos que traemos a colación hace un juego de palabras entre sol, nombre que se atribuía a la mujer en la poesía clásica y luz, tal y como la entendemos aquí:

*¡Ojalá, de los dos soles, se fuera el sol que sale cada día mientras que el otro, ya ausente, se quedara para siempre!*

*¡Ojalá la luz del sol poniente se hubiera sacrificado en lugar de la luz de ese sol que nos dejó para siempre!*[262]

La doctrina cármata se había propagado como la espumosa ola en el siglo de al-Mutanabbī. A nivel político, varias zonas se convirtieron en focos de propaganda cármata en Iraq, Siria y Jorasán, culminando con la fundación del Estado cármata de Bahrein en 286/899 por Abū Sa´īd al-Ŷannābī. A nivel religioso, su doctrina penetró con fuerza en los círculos intelectuales.

A esto hay que añadir que Kufa, como ya mencionamos, era centro donde se gestaban y desde donde se propagaban distintas sectas chiíes. Nuestro poeta estaría en contacto con ellas, aprehendería su vocabulario y terminología.

Hemos hablado de cosmovisión en su lírica, asunto importante si queremos captar la obra en toda su hondura. Es verdad que hay algo de lo que aseveran los críticos antiguos y modernos, una particular visión del hombre, del mundo y de Dios que se refleja en su obra. En un camino de vuelta, numerosas de

[261] Verso 31 de la casida 14-12.
[262] Versos 21 y 22 de la casida 21-18.

las imágenes poéticas tienen su inspiración estética en estos principios que aquí venimos describiendo.

La luz, pues, tiene una función esencial en sus prólogos. Al-Mutanabbī no fue pionero en esta explotación de la imaginería de la luz. Ya lo encontramos, a manera de ejemplo, en Abū Nuwās. En un original análisis, Andras Hamori atribuye este hecho a una posible inspiración de este poeta de primera época abbasí en el ismaelismo o más allá, en el maniqueísmo, religión esta perseguida, pero que Abū Nuwās, en una demostración de falta de escrúpulo religioso arrebataría para sus versos[263].

Sin entrar en la originalidad o no al -Mutanabbī, ni siquiera en su posible sentido esotérico, lo cual sería ir muy lejos, vamos a traer a colación algunas de estas, que han llamado poderosamente nuestra atención.

Siguiendo con el tema de la luz, encontramos entre sus líneas un permanente juego entre luz y oscuridad, iluminación y sombras. Siempre se marcha en la oscuridad de la noche (materia) y se sale a la luz (intelecto). No creemos, sin embargo, que mueva a su autor en la mayoría de los casos más que una intención estética. Dice en el prólogo amoroso a la casida dedicada a Abū `Alī Hārūn b. `Abd al-`Azīz al-Arwāŷī al-Kātib:

*Los centinelas están seguros de que no vas a visitarme en la noche,*
*pues eres luz que alumbra en la oscuridad.*

*Su movimiento la delata: almizcle, la hermosura al moverse desparrama*
*su fragancia; sol, al andar en la noche inunda con su luz[264].*

La amada irradia luz y por ello su presencia es descubierta en la oscuridad de la noche. Los centinelas censores de su amor permanecen tranquilos, seguro de su falta de movimiento. En el contexto de la casida, la imagen tiene un vínculo semántico con el motivo central: el elogio. El poeta gustaba del ascetismo y toda la

[263] *On the Art of Medieval Arabic Literature*..., p. 64-64.
[264] Versos 1 y 2 de la casida 6-3.

casida tiene reminiscencia sufí. Seguro que con este tipo de imágenes buscaba satisfacer a su mecenas, causar una favorable acogida.

Y en el ditirambo dedicado a aquel personaje relevante de la vida religiosa de Ramla, el ´alawí, Ṭāhir bin al-Ḥusayn:

*(¡Oh esclavas!) devolvedme la (luz ) del día que con vosotras ha partido, devolvedme mi sueño en (el que) veo a mis amadas.*

*Mi día devino noche cerrada y, ante su pérdida, mis párpados se sumieron en la oscuridad*[265]*,*

En este contexto, el prólogo habla del poeta, de la separación de sus seres queridos de aquella amenaza de muerte que recibió por parte de otros chiíes. La luz, pues, se referirá más bien a la paz, la tranquilidad de espíritu perdida[266].

En la oda que sigue, al-Mutanabbī ha perdido la esperanza de alcanzar de su mecenas su mayor deseo, la administración de un feudo. Su entorno se ha convertido en su mayor adversario y ha decidido partir para siempre.

Así da inicio a la pieza:

*Por Dios, ¡cuán rauda devino mi marcha una vez hube dejado Ḥadālà y Gurrab en el Oriente!*

*Aquella noche desdeñé a aquél que más se interesaba por mí, y evité (seguir) el mejor de los dos caminos.*

*¡Cuán bondadosa es la oscuridad de la noche, desmintiendo así los dichos de los maniqueos!*

*Te protege de la muerte de los enemigos, cuando marchas entre ellos y, contra ellos y, cuando oculto (en sus tinieblas), te visita el ser amado.*

*¡Cuántos días largos como las noches de los amantes me escondí esperando que se pusiera el sol!*[267]

[265] Versos 1 y 2 la casida 10-33
[266] V. *supra* en análisis completo de esta casida en el apartado 3.2.3.2.
[267] Versos 3-7 de la casida 25-35.

La amargura lo invade y un sentimiento de vacuidad. Vive en una noche de eterna tiniebla, como aquella cuando decidió abandonar a Sayf al-Dawla para acudir al valido en Egipto. Entonces pensó que sus miserias iban a terminar. Pero la noche es bondadosa compañera, también lo protege del adversario.

La oposición entre sentido exterior (*ẓāhir*) e interior (b*āṭin*) de las Escrituras, también ofrece un campo fértil para su explotación en una serie de imágenes que juegan con este concepto y aparente y oculto. En el caso de Ibn al-´Amīd, se despide de él en estos términos:

*Hace que al despedirme de ti me despida de tres cosas a la vez: de la belleza, del conocimiento de lo oculto y de la gloria*[268].

El visir es capaz de descifrar lo oculto, su conocimiento es desvelador (*al-´ilm al-mubarriḥ).*

Una de las más bellas imágenes es aquella donde nos describe el magnífico sable que le obsequió este visir:

*Me ha entregado personalmente una espada única (en su género), (irrepetible) aun con los mismos materiales.*

*Cada vez que es desenvainada, rivaliza con la luz del sol, el cual piensa que es uno de sus pares.*

*Temiendo que pase desapercibida, hicieron a su semejanza una vaina (con incrustaciones) de plata;*

*rematada con oro, y no porque carezca (de joyas). Esta vaina que contiene una hoja brillante como crestas de ola*[269].

[268] Verso 38 de la casida 29-89
[269] Versos 11-14 de la casida 28-87.

Vemos, pues, que el filo de la hoja, único en sí, fuente de luz, ha sido cubierto por una vaina rematada con oro y plata. Tanto su exterior (*ẓāhir*) como su interior (b*āṭin*) relucen y compiten con la luz del sol.

Podríamos ir más lejos, y suponer una alusión a la misma persona del funcionario, que se caracteriza por su generosidad e intelecto. No sólo aparenta, sino que sus sentimientos son sinceros y su interior rico y luminoso. Creemos que su admiración por Ibn al-´Amīd era sincera, dice como despedida:

*Otórgame otro corazón al partir, pues voy a dejar el mío con aquel que me ha entregado todo su buen hacer*[270].

Y en relación a esta oposición tropezamos con la imagen del velo (*ḥaŷib*), lo oculto, lo inasible, el Creador , lo incognoscible, se oculta tras un velo. Una de las imágenes más bellas es aquella en que llora la muerte de su querida Jawla e interpela a la tierra:

*Si ella estaba siempre a salvo de las miradas gracias a su velo, tú, ¡Tierra! ¿descontenta, decidiste velarla?*

*Nunca has visto que el ojo de nadie pudiera alcanzarla ¿acaso has tenido celos de las estrellas?*

*(Tierra), ¿Has oído si le llegan mis saludos, pues me he demorado y he llorado desde lejos?*

*Y ¿cómo puede llegar a nuestros muertos enterrados y, sin embargo, no a los vivos ausentes?* [271]

Su cuerpo, materia vacía, vuelve a la tierra, a la oscuridad de las tinieblas perecederas, a la nada. La tierra aparece personificada, se le cuestiona su proceder, cómo oculta en sus entrañas a aquella persona modesta y recatada que nunca

[270] Verso 41 de la casida 29-89.
[271] Versos 25-28 de la casida 21-18.

mostraba sus encantos. Aquí la sorpresa de la imagen, cuando los valores islámicos tradicionales del pudor y la castidad se combinan con este de la ocultación, de la materia.

Esta idea de la nada absoluta, de la vacuidad de la materia aparece en el planto por la muerte de su abuela:

*Todo hombre retorna a su estado original: vuelve a la nada, como fue creado; decrece, al igual que antes había crecido*[272].

El juego del velo se torna parte del almacén de metáforas del poeta:

*Ellos dejan a un lado aquello que les es fácil y, al contrario, (prefieren) enfrentar las dificultades;*

*cubren (las cabezas) de sus caballos con un velo de espadas y ponen las cabezas de los héroes como banderolas en sus lanzas*[273].

Aquí, el velo metafórico es el de la mujer, *burqa´*, aunque otras palabras derivadas de *ḥŷb, jfy* o *str* , todas ellas con el sentido de ocultar.

En su despedida de ´Aḍud al Dawla no duda en recurrir a la oposición luz- tinieblas/ velo:

*¡Cómo dejaros, cuando me habéis hecho alcanzar el sol, y con mi ida me veo obligado a dejarlo!*

*Si todavía no he partido y siento infinito pesar, ¿cómo será cuando (la camella) apriete el paso?*

*Pero ante vos oculto nuestras confidencias y velo mi objeto de desvelo contra el que vengo luchando desde hace tiempo*[274].

[272] Verso 2 de la casida 8-244.
[273] Versos 27 y 28 de la casida 4-23
[274] Versos 14, 15 y 20 de la casida 31-173.

Recordemos el prólogo a su casida dedicada a Kāfūr, donde se habla de las virtudes de la mujer beduina y del desierto. Él visita a su gente camuflado en la oscuridad de la noche. Quizá, su pasión por lo árabe no gozaba de la aceptación general en un momento de apertura y asimilación de otras culturas:

*Cuántas visitas clandestinas (en pos de la amada) a estos beduinos vigilantes, más hábil que el lobo cuando visita a su presa!*

*Los visito, protegiéndome la oscuridad de la noche; me recojo, cuando la blancura de la mañana me incita a ello*[275].

Las imágenes de las estrellas, el sol y la luna, también son habituales en su poesía. Asegura Massignon que, en la astrología chií, Muḥammad es simbolizado por el sol, ´Alī por la luna, Fāṭima por *Zahara* (Venus) y al- Ḥasan y al-Ḥusayn por al-*Farqadayn* (las estrellas Beta y Gamma de la Osa menor )[276].

Es difícil probar su validez en el caso que nos ocupa. Pero podemos ubicar al poeta en el contexto de la cosmogonía ismaelí, donde el hombre se ve como un integrante más de los dos órdenes, el espiritual y el material.

Hubo un gran debate en el seno de este movimiento en torno al lugar de los astros y de los planetas. Los cármatas eran nominalistas y ponían nombres de planetas a los ciclos de transmigración, haciendo coincidir los ciclos planetarios con aquellos de la iluminación de las inteligencias.

Se ha probado, por ejemplo, que los Hermanos de la Pureza, en su Carta sobre la astronomía, los astrólogos hacen coincidir la conjunción de Júpiter y Saturno (que se da periódicamente), con una serie de eventos para la humanidad. Según ellos, la conjunción ocurrida con Escorpio el 28 de agosto de 571 dio lugar al nacimiento del Profeta.

[275] Versos 6-7 de la casida 23-34. Véase *supra* el estudio del prólogo amoroso en el apartado 2. 3.2.
[276] "Mutanabbi devant le Siècle...", p.9.

Sin seguir con esta teoría, veamos uno de los versos de elogio a Sayf al-Dawla:

*¡Cómo va a igualarse esta tienda a aquél que tiene a Saturno bajo (sus pies): por tu vida que esto que le pides es imposible*[277]

Saturno está en el séptimo cielo, en lo más alto del firmamento. También podría estar anunciando un cambio de dinastía, una nueva era para la civilización árabe. Esto estaría en consonancia con su admiración por el monarca hamdaní.

En el ámbito de la purificación de las almas para su ascenso al cielo, antes de bajar para conformar la materia envolvente de la condición divina o Templo de Luz del *Imām*[278]: "Los elementos aéreos e ígneos más sutiles del cuerpo mortal de los adeptos, los espíritus vitales, fuentes del calor vital, se elevan como un vapor diáfano atraídos por la fuerza de la atracción de la Luna; son transmitidos al Sol, refinados y sublimados, y después de ser elevados de cielo en cielo, caen de nuevo a tierra como un rocío celeste que se deposita sobre algunos de los frutos más exquisitos o en la superficie de un agua absolutamente pura. La providencia del Ángel demiurgo hará que el Imam y su esposa degusten esos frutos y beban esa agua, así la humanidad (*nāsūt*) del futuro Imam, la envoltura sutil de su *Templo de Luz*, será hecha de esta sustancia sutil elaborada en las alturas secretas de los cielos"[279].

Y en uno de sus poemas dice elogia al-Mutanabbī a los dos hijos de ´Aḍud al-Dawla de la siguiente manera:

*Si sois el sol que ofusca la vista (con su luz), ¿cómo será, ahora que se os han añadido otros dos (soles)?*

*¡Que gocen de vida (eterna) como el sol y la luna, vivificando a la gente con su luz, sin profesarse envidia!*[280].

[277] Verso 2 de la casida 12-181.
[278] No queremos detenernos en este tipo de conceptos teológicos, de los que habla ampliamente Henri Corbin en *Tiempo cíclico*...., pp. 151 y ss.
[279] *Ibíd*., p.161.
[280] Versos 42-43 de la casida 30-278.

Estamos ante una lectura arriesgada. Sin embargo, no queríamos dejar pasar la oportunidad de señalar esta constante en el diván: la abundancia de referencias al firmamento, muy en consonancia con la cosmogonía ismaelí.

Normalmente alude al sol y la luna cuando habla de su mecenas preferido: Sayf al-Dawla. Éste es el gobernante que representa, a sus ojos, los valores ideales. De sus versos deducimos que no sólo valoraba en él sus dotes políticas, sino su virtud y conocimiento religiosos:

*Os profeso (profundo) afecto ¡Oh sol y luna de todos los Tiempos!, aunque haya de entre las débiles estrellas algunas que me hayan reprochado estos sentimientos*[281]*.*

Según la interpretación de Louis Massignon, hablaría del Profeta y su Heredero. En una imagen irreverente, los sitúa por encima de ambos. En otra imagen del monarca impele a las estrellas a venir a adorarlo:

*Según ellos éstas te conocen, pero, ¿qué piensan (las estrellas)? Os ven mirarlas y no bajan (a humillarse)*

*Si tomarais el lugar que realmente os corresponde, las más elevadas habrían de bajar (del firmamento).*

*Lográis para vuestros siervos aquello que anhelan ¡Que vuestro Señor os otorgue aquello que deseáis!*[282]

Se podría ver en los versos una ilusión a la doctrina cármata del *imāmato,* el cual no se hereda por sangre, sino que puede ser conferido por una orden divina a cualquier iniciado por una iluminación repentina de su intelecto, con lo cual queda conferido el derecho a la sucesión.

[281] Verso 41 de la casida 13-59.
[282] Versos 28-30 de la casida 12-181.

Pero no siempre las imágenes constelares pueden relacionarse, con cierta audacia de nuestra parte, con algún principio doctrinal. Al igual que tantas otras, ha venido a engrosar el almacén de imágenes metafóricas:

Dice en el prólogo amoroso de su panegírico a Abū- l- ´Aššā`ir al-Ḥamdānī**:**

*Si la amada descendiera del firmamento, su constelación no querría que la sustituyera el sol.*

*La amo. Amo la pasión que me inspira y su morada: todo amor es pasión y delirio*[283]*.*

Podríamos entender, una vez más, que con la amada se refiere a Sayf al-Dawla. Al-Mutanabbī había acudido a la corte de su primo, gobernador de Antioquía, para que mediara entre ambos y poder ingresar en su círculo íntimo. Ya vimos que esta mezcla de géneros es habitual en él, que a menudo se refiere al mecenas con un lenguaje erótico. Más allá de atribuirle un sentido religioso a la imagen del sol y su posible identificación con alguna categoría religiosa, la intención estética es evidente. Sayf al-Dawla es fuente de luz, de conocimiento, elevado en el firmamento, como irradia su luz el sol.

Al-Mutanabbī, el poeta jactancioso, aguerrido y sabio, también habla de sí mismo en estos términos:

*Pero en este cuerpo (se esconde) un alma que no envejecería con su pelo, aunque las canas estuviesen implantadas en su rostro como jabalinas:*

*alma dotada de almas: uñas y colmillos, aunque las de las manos se hayan gastado y no queden colmillos en su boca.*

*El Destino ha jugado conmigo a su antojo, y, cuando alcanzo el final de mi vida, mi alma empieza a florecer.*

*Yo soy la estrella por la que se guían mis compañeros (en el desierto) cuando las nubes se interponen ante las estrellas*[284]**.**

[283] Verso 4 y 5 de la casida 11-213.

Él es un alma aguerrida y luchadora, que no se rinde ante el Destino. Él es la luz de la inteligencia que guía en la oscuridad de estos tiempos "de monos" que le ha tocado vivir. Su poesía es guía, y no simples palabras.

¿Está convencido de sus creencias? Quizá al-Mutanabbī tampoco supo escapar en el fondo de su alma de aquella corriente de escepticismo que parece dominó entre algunos[285]. Después de todo, ¿quién posee la verdad última del mundo?

*La gente disiente hasta tal punto de que no hay acuerdo posible entre ellos: tal sólo en la existencia de la muerte, y también difieren en cuanto a su naturaleza.*

*Se ha dicho que el alma permanece intangible, como se ha dicho que esta se desintegra con el cuerpo.*

*Aquel que reflexiona sobre la esencia del mundo sitúa su pensamiento entre impotencia y el cansancio[286].*

---

[284] Versos 5-8 de la casida 26-32.

[285] Esto es lo que asevera Joe L. Kraemer (*Humanism in the Renaissance of Islam*... pp. 14-16). En su opinión, la minoría intelectual del momento es muy crítica con la religión, que vio como un conjunto de convenciones- y con el estamento religioso, que a menudo practicaba una doble moral. Nosotros seguimos creyendo que la mirada del hombre medieval hacia el mundo es, ante todo, religiosa (así hemos comprobado en esta tesis), aunque pueda ser crítica con aquello que lo rodea.

[286] Versos 42-44 de la casida 21-18.

# CONCLUSIÓN

# Conclusión

Nuestra ambición al iniciar el proyecto no pasaba de una traducción de diversos textos escogidos del diván *mutanabbí* y de un estudio de su lírica desde un punto de vista inmanente.

En el curso de la lectura apreciamos que era imposible entenderla sin situarla en el contexto de la evolución de la casida árabe desde época preislámica, y más específicamente en el seno de su evolución en época abbasí: sus imágenes manieristas, ese lenguaje donde se mezclaba el gusto por lo arcaizante junto con una terminología contemporánea de diversa índole... El giro a los temas tradicionales, todo ello nos hacía preguntarnos si al-Mutanabbī era una figura única y aislada o si, por el contrario, venía a insertarse en una larga cadena de la que él representaba su último eslabón.

Cuando intentamos aproximarnos al texto desde la crítica y los comentarios veíamos todas estas alusiones solapadas a su vínculo con el poder, su irreverencia o desvío de la ortodoxia, su constante volver a los antiguos en un permanente juego de espejos.

Por ello, tras la lectura del diván junto con nuestro queridísimo profesor Ḥasan al-Aḥmad, hubimos de hacerlo a un lado temporalmente para sumergirnos en la época. Para ello, no sólo nos apoyamos en los estudios de modernos eruditos, sino que buscamos los textos originales de la época, para degustar el lenguaje y compararlo al del poeta. Perseguíamos ver dónde podíamos insertarlo en su época, si su terminología era familiar a otros.

Fue por ello que dedicamos una mitad de la primera época al siglo IV/X. Ahí vimos que era un momento de grandeza y decadencia. El Imperio venía de fragmentarse en múltiples Estados. No era un proceso nuevo, pero la entrada en Bagdad de Mu´izz al-Dawla en Bagdad en 334/945, en el corazón del Califato, es un golpe de gracia al antiguo régimen, pues el califa hubo de

reconocer la presencia de una regencia política, a cuyo representante llegó a coronar rey.

En medio de esta crisis política el poder cobra nuevos tintes, como una persianización del mismo de la mano de los buyíes, una desacralización, o mejor, una separación entre el poder religioso del califa y el terrenal de su monarca buyí.

La polis vive una situación explosiva a causa las turbulencias sociales. La vida del común de los ciudadanos se ve arrastrada por la inestabilidad provocada entre ciudad-desierto, entre la tensión suscitada entre las diversas confesiones religiosas y las luchas políticas entre aspirantes al poder.

En gran medida, estas permanentes agitaciones populares reflejan a nivel social la situación religiosa, con las distintas confesiones en proceso de formación, inconclusa la tarea de configuración de su doctrina teológica.

En el seno de la sunna, el proceso de fijación de la tradición profética (*ḥadīz*), así como las escuelas jurídicas se han consagrado en aquellas que encontramos en nuestros días. Sin embargo, hay un gran debate a nivel doctrinal, con diversas formas de pensamiento que tratan de definir cómo ha de entenderse la religión: la teología especulativa (*kalām*), con sus diversas manifestaciones, el sufismo, el *ḥanbalismo.*

El chiísmo tiene una fuerza inusitada. Numerosos Estados del momento están regidos por monarquías chiíes. En otras zonas, se ha convertido en un movimiento de contestación al poder central. Por doquier surgen distintas sectas, todas ellas nacidas de su particular visión de la cuestión del *imamāto*, con su particular candidato al poder.

Numerosas de estas sectas no han sobrevivido en el tiempo. A grandes rasgos, las dos principales ramas que se consagran en este siglo son la duodecimana y la ismaelí, consagrada en el gobierno fatimí de El Cairo.

Ambas, sunna y chía, representan, además de una forma de pensamiento político, una visión del hombre en su relación con Dios y con el mundo.

El ismaelismo, particularmente, penetra con fuerza en los círculos intelectuales. Esta convergencia entre éxito revolucionario y forma de pensamiento hizo que Louis Massignon designara al siglo IV/X como el "siglo ismaelí del Islam".

Pero lo más llamativo en estos momentos es el contraste entre este Imperio en crisis y un florecimiento cultural extraordinario.

Visto en su conjunto, lo más característico de la vida cultural es la desintegración de la misma en las distintas capitales que ahora tienen influencia política, a diferencia de la primera época abbasí, cuando prevalecía absolutamente Bagdad.

La lengua árabe todavía sigue siendo el principal vehículo de comunicación entre los miembros de *Dār al-Islām*, pero su lugar hegemónico se ve amenazado tras la revitalización de las letras persas con la asunción de diversas dinastías locales en Persia.

La itensa comunicación entre las distintas capitales culturales en aquel tiempo, a pesar del desmoronamiento del Estado político, nos permite hablar de una cultura árabe "homogénea". Gran parte de los hombres de saber se trasladaban entre los distintos focos de cultura en un permanente intercambio de ideas. Todos estos intelectuales tenía un rasgo en común: la plena consciencia del momento de crisis que se vivía. El deseo de regeneración de la *Umma* para evitar un desastre que si no sería inevitable.

El siglo produce un tipo de intelectual similar al de nuestro Renacimiento (por lo que algunos ha denominado a esta época el "Renacimiento del Islam"). Es un sabio humanista que reacciona ante los acontecimientos recurriendo a la razón como forma de conocimiento que podría salvar a la sociedad si es aplicada correctamente.

No se puede ver la literatura como un fenómeno aislado en este panorama, sino como una manifestación más del quehacer intelectual. De hecho queda incluida como una rama más en las distintas teorías de la división del saber.

La poesía cede ante la prosa. Ésta cobra un vigor insospechado, pues ofrece un molde adaptable a las necesidades comunicativas del autor en su forma de género de *adab* y en la muy apreciada *maqāma*.

El género de *adab*, pues, es un cajón de sastre donde se pueden tocar los más diversos temas, presentados de forma agradable para el público letrado. Filosofía, religión, literatura, historia, anécdotas...todo cabe entre sus líneas.

A su vez, la estructura narrativa de la *maqāma* ofreció a los prosistas un terreno fértil para divertir, educar y mostrar una realidad en decadencia.

Un rasgo común a ambos géneros -y a otros no mencionados- es el gusto por el barroquismo en la expresión. Gusto este que van a compartir los poetas.

No sólo el estilo, sino muchos de los temas, vinculan a la poesía y a la prosa. La queja de los tiempos, el sentimiento de crisis y decadencia, el deseo de reforma, todo ello se aprecia en la literatura en general. También comparten una nueva forma de literatura: la jocosa y frívola, transgresora donde su héroe se convierte en un bufón de la corte.

Pero no todo es barroquismo en esta poesía neoclásica del momento. Este tipo de clasificación que se hace en los manuales podría sugerir una vuelta imitativa a los antiguos, un predominio de los antiguos clichés.

Cuando leemos las fuentes, sin embargo, nos sorprende que los críticos antiguos reconocían la existencia de una escuela del *badīʿ*, (esencialmente barroca) fundada por Abū Tammām, que gustaba de volver al espíritu que animaba la antigua poesía *ŷāhilí,* pero la situaban en el contexto de los poetas modernos.

Para ellos, tanto los primeros poetas abbasíes innovadores en el fondo y en la forma, como de segundo período, son modernos (*mawalladūn*), renovadores del secular arte, que han adaptado a los nuevos tiempos.

No se entiende esta nueva forma de hacer poesía sin volver a la formación del poeta. Su estilo es el resultado de la asimilación de los antiguos. A menudo va al desierto para volver así a las raíces, para aprencer la lengua pura, incontaminada por la civilización.

Aunque devenida profesión remunerada, la poesía tenía el prestigio de ser uno de los pilares de la civilización. La crítica ejercía la labor de salvaguarda de su pureza. Por ello era difícil salirse del gusto tradicional, de la convención admitida.

Pero no podemos ver en la poesía manierista de Abū Tammām meros tropos y vocablos arcaizantes. Él había intentado devolver a la poesía su fuerza primigenia mediante la recreación de los clásicos y la asimilación de las nuevas ideas en ebullición. El resultado es una poesía filosofante, que trata de reflejar las contradicciones del ser en el mundo, de la existencia.

Al-Mutanabbī es hijo de sus tiempos. Nació en Kufa, una de las ciudades más vinculadas al chiísmo, donde se originaban y desde donde se extendían numerosas sectas. Muchos, incluso han visto en sus hechos de juventud (aquella revolución por él encabezada en Lataquia), un indicio de su carmatismo revolucionario.

Como poeta, sigue la misma educación que tantos otros: asiste a una escuela coránica y luego va al desierto a enriquecer su formación. No duda en su vocación poética. Esta profesión era una forma de ascensión social para muchos (él venía de oscuros orígenes). En su caso, al-Mutanabbī no se entiende sin su amor por la lengua. Vive una relación apasionada con el árabe, de cuya belleza y perfección todos se jactaban, hasta considerarla un motivo de superioridad sobre las otras culturas.

Su estilo es deudor de Abū Tammām, sigue el camino por él surcado tanto en el fondo como en la forma.¿En qué consiste exactamente el estilo *mutanabbí*? La carrera de este lírico fue fulminante, de panegirista de pequeños burgueses al mismo centro político del Imperio, donde se hallaba el monarca buyí.

En la crítica, la revolución por él causada sustituye a la de su ilustre antecesor y maestro, Abū Tammām. Allá donde iba surgía un círculo de estudios en su entorno. Él mismo se encargaba de dirigir los debates y discusiones.

Los tratados que nos han llegado, mucho de ellos contrarios al poeta, nos dan un negativo de la esencia de la convención literaria, de aquello que suponía una violación del gusto poético. La crítica, pues, carece todavía de fundamento críticos formalizados, pues se encontraba en una fase formativa. Pero había una convención literaria aceptada, un gusto extendido, fruto de la lectura de los clásicos.

Se le critican numerosas cosas, como el gusto por el vocabulario raro y arcaizante, el plagio de numerosos versos de los antiguos, el uso de términos poco apropiados al tema del panegírico, su irreverencia, dirigirse a los mecenas de igual a igual, su espíritu rebelde...

Todos estos datos son reveladores. Pero en ellos echamos de menos un principio crítico que los englobe, que nos ofrezca una idea de conjunto de su renovación lírica.

Por ello elegimos analizar la estructura temática en sus panegíricos. Desde antiguo, los temas de la poesía han atraído la atención de la crítica. Poseían elevada importancia debido a la función social de la lírica árabe, como defensa de la tribu, primero, luego como arma política.

No olvidemos que los mecenas empleaban a los poetas para que inmortalizaran su memoria para la posteridad. Su importancia era como la del historiador y sus crónicas.

A lo largo de este estudio hemos visto cómo evoluciona la estructura temática en al-Mutanabbī. Partiendo de los temas tradicionales, desarrollados en un principio siguiendo una estructura de yuxtaposición a la manera de los antiguos, la composición de los mismos va madurando con su arte.

Con el devenir del tiempo, el poeta llega a poseer una paleta temática más o menos fija, pero se apropia de los mismos, los personaliza. Este proceso se hace siguiendo varias técnicas. Por ejemplo, mediante la mezcla de géneros, de sus terminologías, conocidas y aceptadas en la crítica antigua. Cuántas veces corta un tema, lo deja, lo retoma. Al final llega a un grado de sofisticación que le permite mantener un diálogo entre los mismos.

En esta construcción, él se manifiesta de diversas maneras. Una de ellas es la construcción de un poeta-héroe que actúa en sus poemas a la manera de un personaje más, el caballero aguerrido y poeta excelente.

Asimismo sentimos su voz, la del poeta real, la de aquel que recita y se queja del Destino, de los últimos sucesos que le han acontecido, o aconseja al mecenas, le expresa su opinión sobre los avatares de la historia.

Este poeta-héroe se introduce en las descripciones que nos ofrece con una técnica cercana a la cinematográfica. Construye sus descripciones en una serie de cuadros o escenas entre lo real e irreal que nos proyecta como si la estuviéramos viviendo. Los personajes por él son hieráticos, son chatos. A veces nos lo presenta directamente y otras desde distintas perspectivas.

Otro aspecto que ha llamado nuestra atención es una serie de términos por él usado que nos revelaba una particular concepción del hombre. A menudo se ha señalado el carmatismo de al-Mutanabbī. Aunque es imposible determinar su pertenencia confesional, una tipo de vocabulario utilizado en un particular contexto: alma, intelecto, Alma Suprema... Nos indica que su visión del mundo se puede explicar por una serie de ideas que circulaban en los ambientes ismaelíes y, más específicamente cármatas, en el momento.

No tenemos poesías religiosas de este autor, pero toda su lírica indica un autor espiritualista, que desdeña lo mundano. Una voz preocupada con la realidad.

No podemos entender esta forma de hacer poesía sin volver a su contexto cultural. Desde el principio nos preguntamos por qué el Mutanabbī real, el de carne y hueso, aquel genio dotado del don de la palabra se convierte en poeta panegirista.

Una explicación la tenemos en la misma naturaleza de la poesía, como instrumento político. Al-Mutanabbī le tocó vivir aquellos tiempos de crisis ("de monos") al igual que al resto de sus congéneres. Él era un amante lo árabe y creía en su capacidad regenerativa. Por ello recurre a la poesía, producto de su cultura, base de civilización, y pone en ella sus esperanzas.

En sus casida construye se erige como un poeta sabio que, a la zaga de Alfarabi, es dueño del conocimiento y como tal está en posesión de la palabra. Su obligación es hablar a su comunidad, abrirles las puertas del saber, orientarles en el camino.

Él tenía su idea particular de lo que debía ser el gobernante perfecto. Sus virtudes la vio en Sayf al-Dawla: emir de pura estirpe árabe, chií como él. Por ello le canta las más bellas piezas y cada una de ellas es una declaración de afecto, cada poesía épica un homenaje.

Aparentes panegíricos tradicionales, al leerlos percibimos varios niveles de lecturas: son su voz dirigida al mecenas, al poder político, a la dirigencia de la comunidad; también habla desde ellos con la élite intelectual, con los sabios. Los desafía a entenderle, a interpretarle. Por último, aquél público común se ve representado en el poeta héroe que sufre las veleidades de la Fortuna como ellos. Es su propia voz, la queja de los Tiempos.

# *PARTE III*

# *ANTOLOGÍA DEL DIVÁN DE AL-MUTANABBĪ*

# INTRODUCCIÓN

Estudiar la producción de al-Mutanabbī es un privilegio para cualquier crítico. No sólo se trata de una de las grandes figuras de las letras árabes, sino que su obra poética fue cuidadosamente conservada bajo su supervisión. Al-Raba´ī[1], gramático bagdadí que lo acompañó en su última etapa en Shiraz testimonia:

> Luego encontré en Bagdad algo que se le atribuía, aunque nunca lo había escuchado de su boca ni yo lo recité como suyo, porque me había advertido tras mucho (falso) haber escuchado: ´No recites como mío más que aquello que figure en mi antología de lo que se ha escrito para mí o que sabes mío. En Bagdad, (al-Mutanabbī) tenía en su poder dos volúmenes (redactados) en cuartos de pergaminos *manṣūríes* de la pluma de Ibn Abī -l-Ŷū´. Se llevó consigo a Persia uno de ellos, mientras que el otro fue extraviado. En su casa, yo mismo he trascrito literalmente parte de este escrito, siendo que unas veces él me dictaba y otras yo copiaba[2].

Así pues, tratamos con un texto que sabemos auténtico, además de abundantes comentarios y críticas desde tiempos contemporáneos al autor. Nos asegura Ibn Jalikān[3]: "Su obra lírica suscitó inmenso interés entre los hombres de saber, quienes (dejaron abundantes) comentarios. Algunos de mis *šayjs* me aseguraron que conocían más de cuarenta comentarios de su obra, entre obra completa y antologías, cosa inaudita con cualquier otro poeta"[4].

---

[1] Se trata de ´Alī bin ´Isā vin al- Faraŷ bin Ṣāliḥ al- Raba´ī al-Zuahyrī (m.420/1029) gramático bagdadí. Fue alumno de Abū Sa´īd al-Sīrāfī y Abū ´Alī al-Fārisī.

[2] Al-Raba´ī al-Zuhayrī, ´Alī bin ´Isā, *Tarŷamat li-Abī-l-Ṭayyib,* (cf. M. M. Šākir, *Al-Mutanabbī,...p.* 603).

[3] Abū-l-´Abbās Aḥmad ibn Muḥammad bin Jalikān (m. 681/ 1282) fue gran cadí en Siria y Egipto, autor de la obra de biografía.

[4] Al-´Asqilānī, ´Alī bin Ḥaŷar**,** *Lisān al-mīzān*, vol. I, Beirut, Mu`asasat al- A´là li-l-Maṭbū´āt, 1971, p.160**.**

Para su antología, nuestro poeta dictó, corrigió y seleccionó aquello que consideraba más precioso y descartó lo más barato de su lírica. Asegura Ibn Ŷinnī en un precioso testimonio: "Al-Mutanabbī descartó como suya numerosas piezas líricas y no queda de él más que aquello que circula entre la gente"[5]. ´Abd al-Maŷīd Diyāb ha logrado hacer un recuento entre los críticos antiguos de diecisiete recesiones comentadas completas, algunas de ellas y otras manuscritas o desaparecidas[6].

También en período moderno nuestro poeta ha sido objeto del interés desde que fuera impreso por primera vez en Calcuta en 1230/1814[7]. A partir de este momento, la publicación de esta antología se va a multiplicar tanto aquellas basadas en comentaristas antiguos, como otras más innovadoras: las producidas por los filólogos en los albores de la *Nahḍa*, como Buṭrus al-Bustānī, al-Yāzīŷī y al-Barqūqī[8].

El orden de las casidas varía en cada una de las antologías. Parece que el más antiguo obedecería a un principio cronológico, aunque no demasiado estricto. Más bien, el poeta habría querido aunar por regiones donde fueron compuestas las diferentes casidas. Asegura Diyāb en su prólogo al comentario de al-Ma´arrī que al-Wāḥidī deja testimonio en la conclusión sus comentarios: "Esto es lo último que figura en la antología de al-Mutanabbī que él mismo clasificó"[9]. Este orden cronológico lo encontramos tan sólo entre Abū-l-´Alā`y al-Wāḥidī. Cabría preguntarse por qué, sin embargo, el

---

[5] Al-Iṣfafānī, ´Abd al-Raḥmān, "Vida de Al-Mutanabbī" (Extraído de su obra: *Iḍāḥ al-mušKil min ši´r al-Mutanabbī*, cf. al-Barqūqī, *Šarḥ dīwān al-Mutanabbī...*, vol. I, p. 69).

[6] Un recuento detallado figura en el prólogo a al-Ma´arrī, *Šarḥ dīwān Abī l-Ṭayyib al-Mutanabbī...*vol.I, pp.82-91. Comentarios como los de *Abū* Zakarayyā` al-Tibrīzī, alumno de al-Ma´arrī o Abū-l-Qāsim Ibrāhīm bin Muḥammad al-Iflīlī no han sido publicados, aunque pueden consultarse manuscritos. Hemos de señalar, sin embargo, que esta lista necesitaría una revisión, pues obras que se suponen manuscritas, como la de Ibn Furrāŷa (*Al-taŷannī ´alà Ibn Ŷinnī* y *Al-fatḥ ´alà Abī l-Fatḥ*, Edición de ´Abd al-Karīm al-Duŷaylī. Bagdad, Manšūrāt Wizārat al-Iʿlām, 1974), han sido editados. Otras recesiones tendrían que ser examinadas para comprobar si, efectivamente, son completas o cubren parcialmente la producción *mutanabbí*. Contamos, eso sí, con las publicaciones de los autores más relevantes, que son los aquí consultados a excepción de Ibn Ŷinnī.

[7] Véase R.Blachère, *Abou ṭ-Ṭayyib al-Motanabbî..,* pp. 22-301-304.

[8] Véase en la segunda parte, el apartado 1.1. *Los estudios mutanabbíes hoy.*

[9] Así figuraría en el manuscrito 542 que se encuentra en la biblioteca egipcia, Dār al-Kutub (*ibíd*., p. 90).

orden establecido fue alterado en le resto de obras exegéticas en favor del orden del alifato, tales como las de su amigo el gran Ibn Ŷinnī[10] y al-´Ukbarī.

Para nuestra antología hemos cotejado la obra de cuatro de los numerosísimos comentaristas. Hemos preferidos los cercanos a su tiempo, con la excepción de al-Barqūqī. Las razones que nos han movido para tal elección han sido de índole varia: por un lado, la posibilidad de acceder o no a las mismas. Por ejemplo, hubiéramos deseado tener entre nuestras manos la obra del insigne filólogo Ibn Ŷinnī, una parte de la cual resultaría asequible en nuestra biblioteca de la AECI y que sin embargo estaba ausente de la gran biblioteca Al-Asad de Damasco, donde nos encontrábamos durante la redacción de este trabajo. Hay que aclarar, sin embargo, que sus comentarios han sido recogidos por los demás autores. Otra razón ha sido la confiabilidad y amplitud de los comentarios, que no necesita aclaración al ver los nombres de los comentaristas seleccionados, como Abū-l-´Alā` al-Ma´arrī o al-Wāḥidī.

En general, las cuatro ediciones seleccionadas se caracterizan por la excelencia y el cuidado de sus observaciones. Las siguientes son las cuatro antologías cotejadas según el orden cronológico de su autor:

- El genial Abū-l-´Alā`al-Ma´arrī (m. 449/1058), profundo admirador de al-Mutanabbī, nos ha dejado dos comentarios de la producción *mutanabbí*: *Al-lāmi´al-´azīz*, dirigida a ´Azīz al-Dawla (gobernador de Alepo para los fatimíes entre 407/1016-413/1022), parecería ser la obra exegética más antigua y amplia, cuyo énfasis estaría puesto en lo sintáctico. Hoy manuscrita, esta obra fue muy utilizada por filólogos y estudiosos en la antigűedad. *Mu´ŷiz Aḥmad*[11], más breve y posterior, es la que tenemos entre nuestras manos. También difieren en el orden de las piezas, pues en el primero se exponen las casidas ordenadas por sus rimas según el alifato, el *Mu´ŷiz Aḥmad* se respeta un orden cronológico, con pocas

[10] Véase el apartado 1.3 de la parte II.

[11] Esta obra la daba Régis Blachère por perdida (*Abou ṭ-Ṭayyib al-Motanabbî..., p.278*). Una descripción completa la encontramos en el prólogo del mismo libro de la pluma de su editor, A. M. Diyāb (al-Ma´arrī, *Šarḥ dīwān Abī l-Ṭayyib al-Mutanabbī...*, vol. I, pp.13-31).

diferencias del adoptado por al-Wāḥidī. El libro, a diferencia de sus otras obras, no ha sido prologado por su autor. Sigue siendo, empero, uno de los comentarios más fidedignos y completos. La mayoría de las casidas han sido introducidas históricamente y, aunque algunos fragmentos no han sido mencionados por otros autores o viceversa, ha sido uno de los pilares de nuestro trabajo.

-Abū l-Ḥasan ´Alī ibn Aḥmad al-Wāḥidī [12](m. 468/1075), nacido en Jorasán fue célebre gramático y exégeta del Corán. Hace un comentario de las casidas más importantes, que prescinde de explicar su contexto y no se alarga en las explicaciones.

-Abū l- Baqā`al-´Ukbarī [13](m. 616/1219), gramático y alfaquí *ḥanbalí* nacido en Bagdad. Él ha compilado y comentado la totalidad de la obra *mutanabbí* conservada, recogiendo las anotaciones de sus predecesores (al-Ma´arrī, Ibn Ŷinnī, Ibn Fūrraŷa, Al-´Arūḍī, al-Wāḥidī, al-Tabrīzī). Le interesan principalmente las anomalías sintácticas y las explicaciones lexicográficas de las palabras inusuales (*garīb).*

-´Abd Allāh al-Barqūqī [14] es el autor más moderno. Nacido en Egipto, funda en El Cairo la revista *Al-Bayān*. En 1348/1930 publica su recesión que, aunque no muy valorada por Blachère[15] a causa de su falta de información sobre las fuentes históricas, es una cuidadísima edición, donde se ofrece un cotejo preciso de las fuentes antiguas y una amplia explicación del sentido de los versos.

La siguiente antología se encuentra dividida en dos partes, una primera en la que incluimos una veintena de panegíricos y tres elegías. Con su elección, hemos intentado cubrir las distintas etapas de su vida, aunque haciendo mayor hincapié en las dos fases más ricas del autor: la etapa en la corte hamdaní y una segunda en Egipto.

Las últimas tres casidas conforman la segunda parte, mínima en volumen, pero que incluye tres piezas únicas, que no deben faltar

[12] *Dīwān Abī l-Ṭayyib al-Mutanabbī..., op.cit.*
[13] Al-´Ukbarī *...,op.cit.*
[14] *Šarḥ dīwān al-Mutanabbī... op.cit.*
[15] *Abou ṭ-Ṭayyib al-Motanabbî..,* p. 304.

de ninguna antología. Sirven, además, de ejemplos del género satírico y apologético en el autor.

# *I. PANEGÍRICOS Y ELEGÍAS*

## Casida 1- 62[16]

Abū l-Ṭayyb al-Mutanabbī no hizo objeto de sus panegíricos más que a dos personajes de la vida religiosa alawí: Muḥammad bin ´Ubayd Allāh al-Alawī, a quien va dedicada la siguiente pieza y a Abū Qāsim Ṭāhir bin al-Ḥusayn al-´Alawī[17].

Poco se sabe de ambos: en el caso de Muḥammad bin ´Ubayd pudiera tratarse de un rico burgués residente en Bagdad. M. M. Šākir presupone que poseía noble origen y que ambos: poeta y mecenas, eran de edades similares. Se conocían desde la niñez, desde su asistencia a la escuela religioga (*kuttāb)* en Kufa, en la que habrían trabado una profunda amistad[18]. Sí hay que hacer notar que nuestro poeta rehuía elogiar a figuras religiosas, por lo que el siguiente poema tiene algo de único.

A pesar de que fue escrito sobre 318/ 930[19], cuando al-Mutanabbī contaría a penas con unos quince años, la pieza que mostramos a continuación ya presenta sus temas y recursos preferidos: descripción de su montura, el amor casto, el dolor de la separación... todo ello trabajado con un estilo muy manierista, pero sin la madurez artística que hallaremos en épocas posteriores.

---

[16] La primera cifra de esta numeración (1) se refiere a su a su sucesión numérica en nuestra antología; la segunda (62), a su orden de aparición en la antología de al-´Ukbarī (*Šarḥ dīwān Abī l-Ṭayyib al-Mutanabbī...),* elegida para la transcripción y consiguiente traducción.

[17] Véase la casida dedicada a este personaje (10-33).

[18] *Al-Mutanabbī…,* pp.151-153. Cabe precisar, sin embargo, que estas son deducciones que hace el autor en base a una interpretación muy libre de las fuentes, como presuponer que ambos se hayan conocido en la escuela, dando por hecho que en aquella época sólo existía esa en Kufa y que ambos habían trabajo amistad en la misma.

[19] R. Blachère, *Abou ṭ-Ṭayyib al-Motanabbî...,* p. 36-37.

## Dijo[20] durante su juventud en elogio a Muḥammad bin ´Ubayd Allāh al- ´Alawī.

**1. ¡(**Que vuelva) la vida a esta morada (abandonada), cuyas vírgenes lozanas, aunque alejadas, te mantienen cautivo!

2. Ahí permaneciste retorcido (de dolor) con la mano apoyada en el regazo[21].

3. ¡Oh arrieros[22] de sus camellos- cuando creo que voy a morir nada más haberlas perdido-

4. haced un alto con ellos y conmigo para que pueda mirarlas un poco y así llenarme (de ellas)!,

5. pues en el corazón de este enamorado (arde) fuego de amor, más intenso que el fuego del (mismo) infierno.

6. A causa del abandono, el escaso cabello[23] ha encanecido, tornándose su negrura blanca seda.

7. (Los arrieros se fueron llevándose a unas esbeltas mozas obligan a) volver a sentarse.

8. Robusta y corpulenta, posee oscuros labios, aunque las partes visibles (de su cuerpo) [24]gozan de (singular) blancura[25].

---

[20] Casida de metro *basīṭ*. V. al-Barqūqī, *op.cit*., vol. II, pp. 17-37; al-Ma`arrī, *op.cit*., vol.I, pp.12-37; al-`Ukbarī, o*p.ci*t., vol. I, pp.294-312; al-Wāḥidī, *op.cit*., pp.6-15. Un análisis de esta pieza se ofrece en el apartado 2.3.3.1. del capítulo II.

[21] (N.del T.) Literalmente: *Ẓalat bi-ha ṭanṭawī ´alà kabad naḍīŷa fawqa jilbi-ha yadu-ha* ("así permaneciste: doblado tu cuerpo, con tu mano cocida sobre la membrana de tu hígado"). Según los comentaristas, el hígado, a causa del calor producido por un intenso enamoramiento, hace que la mano madure. El hígado suele tener una relación directa con el sentimiento de intenso dolor en poesía árabe (al- Barqūqī, *op.cit*., vol. II, p.17; al-Ma`arrī, *op.cit*., vol.I, pp.14; al-`Ukabarī, *op.ci*t., vol. II, p.295; al-Wāḥidī, *op.cit*., p.7).

[22] (N.del T.) Utiliza la forma verbal en dual (*qifā*), tan del gusto de la poesía árabe preislámica. Para Wahab Rūmiyya con este uso del dual el poeta apelaría directamente a su receptor, lo convierte en parte de su discurso poético (*Ši´ru-nā al-qadīm*..., pp.155-156).

[23] (N.del T.) Dice: "de la raya de su pelo" (*farq lammati-hi*).

9. ¡Oh centinela de los amantes, deja a aquellos perdidos (en su amor) y a quienes Dios no sabe cómo guiar!

10. pues tus reproches en nada afectan a sus intenciones, que permanecen lejanas, aunque (creas) que has triunfado[26].

11. Mis peores noches fueron aquellas en que, aquejado de amores, permanecía en vigilia por ella, que mientras tanto dormía.

12. Permanecía en vela, mientras me consolaban con las lágrimas, aunque las noches contribuían (a acrecentar mis cuitas),

13. (de pie, con un calzado indómito semejante a) mi camella[27], que no acepta grupa ni ser golpeada con la fusta para que acelere el paso;

14. las correas de mis sandalias[28] se dirían su montura, la puntera, sus belfos y aquellas que se anudan entre los dedos, su cabezal.

---

[24] (N.del T.) Versa: *muŷarrdu-ha* o "a parte del cuerpo que se ve azotada por el sol y el viento", e.d., el cuello y el rostro, los pies y las manos (al-Ma´arrī, *op.cit.*, vol. I, p.19).

[25] (N. del T.) Esta descripción entra dentro del ideal árabe desde la *Ŷāhiliyya*, tal como nos lo dejó al- A´šà en su famosa *mu´allaqa:*

*Cuando juguetea con una joven fatigada,*
*le tiemblan sus posaderas o nalgas.*

*Aunque de delgada cintura sus turgencias hacen estallar su camisa;*
*cuando trata de levantarse pareciera que su cintura fuera a quebrarse...*

*(*Al-Ḥusayn al-Zawzanī: *Šarḥ al-mu´allaqāt al-sab´.* Edición de de ´Abd al-Ŷabbār al-Ŷandalī. Damasco, Dār al-Imān, 1994, p.189).

[26] (N.del T.) Reza el verso: A*qrabu-ha min-ka ab´adu-ha* ("la más cercana a ti es la más lejana").

[27] (N.del T.) Esta metáfora sería imposible de interpretar sin los comentaristas. Asegura al-Ma´arrī que esta tiene su origen en un *hadiz* (1666 de la recopilación de Muslim): " (El hombre) monta su calzado" (*op.cit.*, vol. I, p. 22). Al-Wāḥidī lo atribuye a un verso de ´Antara (*op. cit.*, p.10); los otros dos comentaristas lo dan por entendido (v. al- Barqūqī, *op.cit*., vol. II, p.26; al-`Ukbarī, *op.ci*t., vol. II, p.302).

[28] (N.del T.) *Na´l* alude aquí, evidentemente a la sandalia. Según R. Dozy, este era el único tipo de calzado en la cultura árabe, que estarían hechas de piel de camello (*Dictionnaire Détaillé*…, p.421 *n´l*). Según el lugar de las correas recibía las tres denominaciones que encontramos en el verso*: širāk* o parte que se anuda atrás del pie, *zimām* o correas frontales y *šusu´* son las que caen entre los dos dedos de los pies (v. al- Barqūqī, *op.cit.*, vol. II, p.27; al-Ma´arrī, *op.cit.*, vol. I, p.p.22-23).

15. Con la velocidad de su paso adelanta al mayor de los vientos que sople[29],

16. sobre (una tierra tan ondulada) como si al anverso de un escudo sucediera luego su reverso;

17. pero cuyos llanos y duras pendientes nos llevan hasta ti, Ibn ´Ubayd Allāh.

18. Un joven[30] que arranca sus lanzas, una vez las ha hecho beber del corazón (de los enemigos).

19. Antes, me ha otorgado tantos bienes que no puedo contarlos. Entre ellos mi propia alma[31].

20. Cuando da ni enturbia el acto con la demora, ni lo estropea con una negativa.

21. Posee los ancestros más nobles, generosos y magnánimos de todos los Qurayš[32];

22. pero es el más combativo con la lanza y arrojado con la espada, señor reconocido (por su pueblo);

23. el mejor de los caballeros, el más generoso, batallador y señorial (de los Qurayš).

---

[29] (N.del T.) La fuerza del paso puede ser atribuida tanto a su camella como al poeta (al-Ma´arrī, *op.cit.*, vol. I, p. 23).

[30] (N.del T.) Según Ibn al-Manẓūr *al-fatà* se refiere al joven, "con el sentido de un varón perfecto en sus cualidades y generoso" (*Lisān al-* `*Arab*, 6ª ed. Beirut, Dār al-Ṣādir, 1997, vol. XV, p. 146*, fty* (1ª ed. 1990). Este término está muy arraigado en el lenguaje poético desde época preislámica, cosa constatada en este mismo artículo. Para L. Massignon, su tiene un sabor chiíta extremista, pues así se designaba en el siglo II/VIII al conspirador chiíta que decide dejarse matar con una actitud provocadora elegancia ("Mutanabbi devan le Siècle...", p.14).

[31] (N.del T.) La traducción literal sería del fragmento *entre ellos, mi propia alma* sería: "Se me cuenta entre ellos" (*u´addu min-ha*). No se sabe la razón para este verso, por ello al-Wāḥidī lo considera un grave error, ya que no menciona directamente a qué se refiere (*op.cit*., p.11).

[32] (N.del T.) Los comentaristas ven una alusión directa al Profeta (v. al-Barqūqī, *op.cit*., vol. II, pp.29; al-`Ukbarī, *op.cit*., vol. I, p. 305). Al-Ma´arrī interpreta que el poeta se refiere tanto a los Banū Hāšim como a los *´alawíes* más concretamente (v. *op.cit*., vol. I, p.26).

24. Es la corona de (la tribu de) Lu`ā bin Gālib[33], y por él se ven enaltecidos sus ancestros y descendientes;

25. es el sol de sus días y la luna de sus noches, la perla y el topacio de sus gargantillas.

26. Ojalá yo hubiera sido señalado por ese golpe que él recibió y también por él elogiado[34],

27. que más que señalar su rostro, afectó al acero de (su espada).

28. El golpe se enorgulleció sobremanera y que es envidiado por otras heridas por adornar su cara.[35]

29. Sabe la gente que el que ha sembrado con su astucia (este golpe) recibirá como consecuencia su muerte.

30. Así, del terror, las almas de sus envidiosos tiemblan.

31. Las vainas de las espadas (de Ibn ´Ubayd) lloran si advierten que sus hojas son desvainadas,

32. pues saben que van a colmarse con la sangre de los cuellos (de los enemigos) que se van a convertir en sus nuevas fundas.

33. Al blandirlas, lloran de pánico los enemigos mientras que los amigos rompen en alabanzas.

34. Con sus acometidas provocan un fuego, que luego será apagado con la sangre de los cuellos derramada.

35. Y si los héroes extravían su camino (hacia la muerte), será el filo de su espada el que los guíe.

---

[33] (N. del T.) Se trata del abuelo del Profeta (v. al-Ma´arrī, *op.cit.,* vol. I, p.28); por extensión entendemos que alude a toda la tribu.

[34](N. del T.) Según al- ´Ukbarī, Muḥammad bin al-´Ubayd participó valientemente en una batalla contra una facción árabe en las proximidades de Kufa, participación esta que le brindó una herida en la cara (v. *op.cit*., vol. I, p.307).

[35] (N.del T.) La herida en el rostro es motivo de orgullo para los árabes. Al haber alcanzado el rostro de este personaje, es envidiada por otras heridas (v. *ibíd.*, p. 307). La estructura de este verso nos recuerda al verso 17 de la casida 18.

36. Toda la humanidad está de acuerdo en que tú, hijo del Profeta, eres único

37. y que ayer, cuando tan sólo eras púber e imberbe, eras considerado *šayj* de Ma´add[36].

38. ¡Cuántos beneficios inmensos tuvieron en ti su origen y fueron continuados con otros!

39. ¡Cuántos bienes has otorgados, habiéndose (realizado) tu promesa al instante![37]

40. ¡Con cuántos bienes me honrabas haciéndolos llegar reiteradamente a mi casa sobre los pies[38] de tu generosidad!

41. Mi misma piel da fe de ella, y no puedo negarla mientras viva[39].

42. Vuelve con tus dádivas- nunca me prives de ellas- pues los mejores donativos del generoso son los habituales.

---

[36] (N.del T.) Dice al-Ma´arrī: "Ayer, cuando tan sólo eras un púber, eras *šayj* de esta tribu que se remonta a Ma´add bin ´Adnān (*op.cit*., vol.I, p.35). En la genealogía árabe, este nombre, Ma´add, servía para designar las tribus árabes del norte frente a las de yemeníes o del sur. Según la tradición, Ma´add fue hijo de ´Adnān, padre de los árabes y engendró a Nizār, padre de Muḍar, Rabī´a , Iyād y Anmār (v.. H.H. Bräu, "Ma´add", EI 1, vol. III, pp.59-60).

[37] (N.del T.) Literalmente: *Aqrab minnī ilà maw´idi-ha* ("su promesa estaba más cerca de mí que yo mismo"). Hay quien ve en esto una reminiscencia del estilo sufi (*ibíd*., p.36).

[38] (N.del T.) El poeta personifica la generosida: *´Alà qadam al-birr* ("sobre los pies de la generosidad").

[39] (N.del T.) Dice el verso: *Ḥattà al-mamāt* ("hasta la muerte").

## Casida 2-129

No poseemos la fecha exacta de la composición de la siguiente casida, dedicada a un tal Muḥammad bin Zurayq, emir de Tarso[40], en Cilicia. Sabemos que fue elaborada entre 324/936-328/939, tras haber protagonizado una revuelta en Siria y posterior encarcelamiento[41].

Las fuentes ofrecen pocos datos sobre este personaje que nos es presentado por el poeta como un emir constantemente ocupado en la lucha contra el enemigo bizantino, lo que nos revela un interesante aspecto de la historia de la época.

La casida no tiene un interés artístico especial pero nos sirve para seguir la evolución lírica de al-Mutanabbī, en esta etapa temprana.

[40] En esta época Tarso era una ciudad lindante con la marca bizantina y por ello conoce una fuerte inestabilidad, pues pasa sucesivamente de manos abbasíes *a ṭūluníes, ijšīdíes* y hamdaníes. Finalmente cae en poder bizantino en 354/965 (referirse a C. E. Bosworth, "Tarsūs", EI 2, vol. X, pp.306-307).

[41] R. Blachère, *Abou ṭ-Ṭayyib al-Motanabbî..,* pp.88-89.

## Dijo[42] en honor de Muḥammad bin Zurayq al-Ṭarsūsī.

1. Cuando (la amada) se mostró ante nosotros, removió todas mis entrañas y, al abandonarme, dejó tocado lo más íntimo de mi alma.

2. Contigo, he sufrido la misma suerte que con mi sueño, pues me obligas a pasar (las noches) sentado, mirando las estrellas[43].

3. (Ella) cambió aquellos frugales contactos por su abandono, invitándome a beber abundantemente del vino (de la separación).[44]

4. Si partes, mis lágrimas te van a bastar para el camino y para saciar tus camellos.

5. Guárdate de ser avara (de tu presencia) y de mostrar gesto adusto en el rostro;

6. de hacerme imposible el encuentro, y haz que tomarte no sea una rareza[45].

7. Esta bella joven me ha hecho emprender una guerra con mis centinelas y ha dejado mi corazón convertido en viva llama.

---

[42] De metro *kāmil*. Véase el original árabe en al- Barqūqī, *op.cit*., vol.II, pp.301-311; al-Ma`arrī, *op.cit*., vol.I, pp.209-220; al-`Ukbarī, *op.ci*t., vol. II, pp.193-202; al-Wāḥidī, *op.cit*., pp. 93-98.

[43] (N. del T.) El verso dice *al-Farqadyn*, o las estrellas Beta y Gamma de la Osa Menor. Asegura Louis Massignon que con este término se alude en la teología chí a los dos hijos de ´Alī, al-Ḥasan y al-Ḥusayn ("Mutanabbi devant le Siècle...", p. 9).

[44] (N. del T.) La traducción literal sería: "Terminaste con esta pequeña resaca (causada por nuestro alejamiento) con una embriaguez (tras haber bebido) vasos colmados con el vino de nuestra separación" (*qaṭa´ti ḏayyā-ki al-jumār bi-sakrat wa adarti min jamr al-firaq ku`ūsā*).

[45] (N. del T.) Hay un largo debate sobre la naturaleza de este verso. Para Ibn Ŷinnī tiene un sentido platónico: el poeta quiere que la amada se resista al contacto y no se ofrezca, pues si así fuera se cansaría de su amor. Apunta Ibn Fūrraŷah que simplemente expresa un deseo irrealizable (v. al- Barqūqī, *op.cit.*, vol.II, pp.302-303; al-Wāḥidī, *op.cit.*, p.94; al-`Ukbarī, *op.ci*t., vol. II, pp.194-195;). Difiere al-Ma´arrī, quien cree que al-Mutanabbī hace una invitación al amor carnal (v. *op.cit.*, vol. I, p.213).

8. De blanca (pureza), su orgullosa coquetería le impide pronunciar palabra, mientras su recato le impide contornearse.

9. Cuando entendí que mi remedio era ella, dejé las prescripciones de Galeno[46].

10. Hizo Zurayq a Muḥammad[47] (responsable) de las marcas, haciendo entrega alguien muy apreciado, algo precioso a su precioso (hijo).

11. Cuando hace alto, sus arcas se vacían; cuando prosigue (el combate), los cuerpos (enemigos) se separan de las cabezas[48].

12. Él es Rey[49], atácalo si quieres golpearte a ti mismo y si deseas intimar con aquello que más odias: (la muerte).

13. Acomete las dificultades (de la guerra) sin nadie que lo defienda, virtuoso y diligente en el ataque.

14. Lo he comparado con la mayoría de la gente y, a su lado, son sus inferiores en señorío y autoridad;

15. ya que ha sido creado hombre, prodigio máximo[50], inalcanzable para el pensamiento humano e incomparable con los demás.

16. Apoyándose en él se puede prescindir del resto de la humanidad y no a la inversa; nos condolemos de que sea parte de ella y no lo contrario.

---

[46] (N. del T.) Ŷālīnūs es cómo se transcribe en árabe el nombre de este célebre médico griego, nacido en Asia Menor (129 d. C.-199 D. C.). Su obra fue traducida y muy apreciada por los científicos árabes medievales, base para sus posteriores investigaciones (Véase R. Walzer, "Djālīnūs", EI 2, vol. II, pp. 402-403).

[47] (N. del T.) El autor hace un juego de palabras: Cuando fallece Muḥammad, padre de Zurayq y responsable de la marca frente a los bizantinos (*wālī*), delega este cargo en su hijo.

[48] (N. del T.) Una vez más, tenemos una antítesis entre la generosidad en tiempos de paz frente a la bravura en la guerra.

[49] Esta calificación de su mecenas contiene una evidente exageración.

[50] (N. del T.) Utiliza el término religioso en árabe *āyat Allāh.*

17. Si Dū l-Qarnayn[51] hubiera aprovechado su buen discernir, no hubiera penetrado en tinieblas, sino en (un resplandor) de soles[52];

18. y si su espada hubiera cortado la cabeza de Lázaro en combate, Jesús nunca lo habría podido resucitar[53];

19. y si el mar en su inmensidad fuera (tan generoso) como sus manos, no se habría como se dividió para Moisés[54];

20. y si el fuego fuera la luz de su frente, sería motivo de adoración para la humanidad, que devendría toda zoroastra[55].

21. Cuando escuché hablar de él, escuché de una sola persona; cuando lo vi, vi en él a un ejército grandioso.

22. Miré sus manos y vi las dádivas desprenderse de ellas; toqué su espada y vi cómo de ella se destilaba sangre[56].

23. ¡Oh aquel en quien siempre nos resguardamos[57] y con cuyo nombre conjuramos al Demonio!

---

[51] (N. del T.) Se trata de Alejandro Magno. Hay asentimiento generalizado en considerar a Dū l- Qarnayn, como viene mencionado en el Corán (18: 82/99), un hombre fiel que, con ayuda de Dios, pudo ampliar sus dominios hacia Oriente y Occidente e hizo construir un muro o rampa de hierro contra las incursiones de los Gog (Yāŷūŷ) y Magog (Māŷūŷ) (v. W. M. Watt, "Al-Iskandar", EI 2, vol. IV, p.127).

[52](N. del T.) Con la palabra tinieblas (*ẓulumāt*) se sobreentienden los profundos mares (al-´Ukbarī, vol. II, p. 198). En el Corán, cuando va hacia el Occidente alcanza el sol una vez escondido (18:86).

[53] (N. del T.) En el Corán se mencionan los milagros de Jesús, entre ellos su capacidad para resucitar, sin n mencionar a Lázaro (5: 110). Opina L. Massignon que en el Islam se ignora este personaje evangélico, sólo retenido por los cármatas ("Mutanabbi devant le Siècle...", p. 8).

[54] El Corán (18:60; 26:63).

[55] (N. del T.) En el texto, *maŷūs*. Según M. Morony, en esta época todavía quedaban grandes comunidades de zoroastras en Persia e Iraq. Y no existía una ortodoxia del zoroastrismo clara, mas distintas formas de monoteísmo, dualismo y politeísmo. Para los musulmanes, ocuparon un lugar intermedios entre la Gente del Libro (*Ahl al-Kitāb*) y los idólatras (*mušrikūn*) (v. "Madjūs", EI 2, vol. V, pp.1110-1118).

[56] (N. del T.) El original dice: "Toqué su espada que destilaba almas" (*lamastu munṣal-hu fa sāla nufūsā*).

[57] (N. del T.) "En cuya sombra nos resguardamos del Destino" (*man nalūdu min al-Zamān bi ẓilli-hi*)

24. Aunque insuficiente, aquel que de ti me ha hablado ha sido certero. (Las noticias) sobre ti llegan fresca desde Tarso[58] hasta Iraq[59].

25. (Tarso es) la ciudad donde resides, aunque tu fama viaja sin descanso.

26. (Como un león), la abandonas cuando sales a por una presa, después te refugias en ella y la adoptas como guarida.

27. Yo he esparcido mis perlas (en rima) para ti, así que tómalas, pero cuídate de las falsas, pues abundan los estafadores[60].

28. Mientras a ti te (elogiado) dedicándote mis versos como a una novia, éstas han sido inalcanzables para la gente de Antioquía[61].

29. Así, los pájaros más valiosos son los que habitan en palacios; los más detestables los que se refugian en las ruinas y moran en cementerios.

30. Si el mundo fuera generoso, se te entregaría con toda su humanidad: y, si lucharas en Guerra Santa, quedaría eternamente a tu servicio.

---

[58](N. del T.) Remitirse *supra* a la nota 40.

[59] (N. del T.) Al´-´Irāq (Iraq) comprendía la zona que lindaba al oeste con el desierto de Siria, al sur con el de Arabia y el Golfo Pérsico, al este con el Zagros y al norte con la línea que uva de al-Anbāra a Tikrīt. También se le denominaba Sawād (véase la nota 33 del capítulo 1.2.1. de la parte II). Yāqūt al-Ḥamawī asegura que en época selyuquí el área de Iraq cubre también al-Ŷibāl, que esta monarquía había recibido en sus dominios(cf. *Mu´ŷam al-buldān...,* vol. III, p. 44).

[60] (N. del T.) Según los comentaristas, alude a los poetas estafadores y mentirosos (v. al- Barqūqī, *op.cit*., vol.II, p.310; al-Ma`arrī, *op.cit*., vol.I, p. 219; al-`Ukbarī, *op.ci*t., vol. II, p.201; al-Wāḥidī, *op.cit*., pp. 98).

[61] (N. del T.) Antioquía en época islámica dejó de tener el papel como centro comercial de otrora. Seguía siendo una gran metrópolis cristiana y servía, principalmente, como plaza fuerte de defensa por su cercanía con la marca bizantina (v. M. Canard, *Histoire de la Dynastie des H´amdanides...,* p. 226-228).

## Casida 3-70

Alrededor del año 321/933[62] al-Mutanabbī a Lataquia, para servir a su nuevo mecenas: ´Alī bin Ibrāhīm al-Tanūjī, procedente de la prestigiosa familia de los Tanūj y probablemente hombre de gran influencia en la ciudad. No es la primera vez que nuestro poeta entra al servicio de esta familia. En 319/931 había dedicado una elegía a Muḥammad bin Isḥāq, del que no se guardan noticias, y varios poemas a su hermano, Ḥusayn, quien por aquel entonces era gobernador de Lataquia.

Compuesto en época temprana a su vuelta de Kufa, una de las capitales culturales del Imperio, esta pieza marca el inicio de una nueva época en su arte lírico en la cual vuelca toda la influencia de las obras de filosofía, lógica, teología etc. que marcarán su obra de aquí en adelante. Aunque no es un poema fruto de la madurez, está exento de la frialdad de otros panegíricos debido al linaje de su mecenas: un árabe de pura estirpe probablemente chií[63].

[62] Esta es la fecha que aporta R. Blachère *(Abou ṭ-Ṭayyib al-Motanabbî.., p.57-60*). En cuanto a M. Šākir, este da como fecha aproximativa 326/ 938 (Al-Mutannabī…,*op.cit*., p.340).

[63] La confederación de los Tanūj poseen origen árabe yemení y aparecen por primera vez en *Bilād al-Šām* en época abbasí (*ibíd.,* p.253).

## Dijo[64] en honor de ´Alī ibn Ibrāhīm al- Tanūjī.

1. Acaso esta noche es sólo una o son siete, (que se extienden hasta el Día de la Resurrección[65],

2. Se diría que las estrellas de la Osa Mayor (en su fulgor) son los rostros descubiertos de vírgenes enlutadas[66].

3. Me provoca el pensamiento de entregarme a la muerte y guiar a mi caballo con su cuello extendido (hacia el enemigo).

4. Mi firmeza con las lanzas *jaṭṭíes*[67] garantiza que va a correr la sangre de los habitantes de pueblos y desiertos.

5. ¿Hasta cuándo esta morosidad y lentitud (en la realización de mis deseos? ¿Hasta cuándo este prolongarse sin límites?

6. ¿Hasta cuándo postergará mi alma el dedicarse a nobles empresas mientras vende mi poesía al mejor postor?,

7. pues ni la juventud pasada va a ser volver, ni el día que pasa va a retornar.

---

[64] Casida de metro *wāfir*. Se encuentra en al- Barqūqī, *op.cit*., vol.II, pp.74-85; al-Ma`arrī, *op.cit*., vol.I, pp.298-311; al-`Ukbarī, *op.ci*t., vol. I, pp.353-365; al-Wāḥidī, *op.cit*., pp. 137-143.

[65] (N.del T.) Largo es el debate en torno a la corrección sintáctica de este verso, cuando el poeta utiliza el numeral *uḥādin* en vez de *wāḥid*. Dice el verso en árabe: *Uḥādun am sudāsun fī uḥādin laylatu-nā al-manūṭa bi-l-tanādi ("¿*acaso nuestra noche que se extiende hasta el Día de la Resurrección es una o son seis y una?"). Al-Wāḥidī interpreta "seis y una "como siete, e.d., los días de la semana y, por extensión la totalidad de la temporalidad, el Destino" (*op.cit*., p. 137), lo cual tendría una reminiscencia ismaelí.

[66] (N.del T.) Esta es la versión de al- Barqūqī (*op.cit*., vol.II, p.76) y al-`Ukbarī (*op.ci*t., vol. I, p.354). Según al-Wāḥidī el poeta podría referirse con la blancura de los rostros de las esclavas a su pudor, similar al brillo de estas estrellas en la negrura de la noche (*op.cit*., pp.137-138).

[67] (N.del T.) En el texto original: "lanzas *jaṭṭíes*". Al-Jaṭṭ era una localidad en al-Yamāma, donde llegaban las lanzas desde la India, conocidas por su buena factura" (al- Barqūqī, *op.cit*., vol.II, p.77; al-`Ukbarī, *op.ci*t., vol. I, p.355).

8. El (efecto) en mis ojos al ver el pelo encanecido, es como si sus pupilas (se tornaran) blancas.[68]

9. Cuanto más aumenta (mi edad) después haber completado (mi juventud), más mengua mi fortaleza.

10. ¿Cómo voy a vivir satisfecho si todavía no he sido recompensado por el emir con los debidos favores?

11. Pero Alá ha compensado mi viaje hasta él con bienes, aunque mi fuerte camella haya resultado (tan debilitada) como mis provisiones,

12. pues ha llegado hasta Ibn Ibrāhīm, aunque no sirve de alimento ni para las garrapatas.

13. ¿Acaso no nos separaba un inmenso desierto y (Dios) lo ha reducido hasta llegar a ser el ancho de un sable,

14. haciendo de la lejanía entre nosotros algo pasado y convirtiéndola en cercanía, que ahora nos une?

15. Cuando llegué a él, me otorgó elevado rango en sus sesiones, por encima de los siete firmes (cielos)[69].

16. Ya antes de presentarle mis saludos, (su rostro) irradiaba; me dio de sus riquezas, antes de sentarme sobre el almohadón.

17. Oh ´Alī, estando libre de (toda) falta te recriminamos, mientras tú (con tu mismo ejemplo) desacreditas a tus súbditos.

---

[68] (N. del T.) Es decir, el efecto es odioso, como lo es la ceguera (v. al- Barqūqī, *op.cit*., vol.II, p77; al-Ma`arrī, *op.cit*., vol.I, pp.301; al-`Ukbarī, *op.cit*., vol.I, p.356; al-Wāḥidī, *op.cit*., pp. 138).

[69] (N. del T.) Concuerdan los comentaristas que se trata de los siete cielos (v. al-Barqūqī, *op.cit*., vol.II, p79; al-Ma`arrī, *op.cit*., vol.I, pp.303; al-`Ukbarī, *op.cit*., vol.I, p.358; al-Wāḥidī, *op.cit*., pp. 139). El Corán nos describe cómo Dios tras haber creado la tierra, le agrega el cielo en siete capas (Corán, 2:29; 41: 11-12; 67:3;71.15). Observemos, de nuevo, la alusión al número siete de los ismaelíes.

18. ¡Cuán generoso eres con el generoso!, pues (la magnitud) de tus dádivas hacen que nadie más merezca este título.

19. Como si (creyeras) en la generosidad como en el Islam[70], y temieras el castigo del apóstata al no servirla.

20. En la guerra, las cabezas (de los enemigos) se dirían ojos de los que se prenden tus espadas[71];

21. mientras las puntas (de tus lanzas clavas) en los corazones y las cuitas que ahí radican (conviertes en sus banderolas).

22. El día en el que arrastrabas (a la batalla) a tu caballo con sus crines polvorientas tras (larga) cacería y con su cola trenzada[72],

23. (a su grupa) rondaba la muerte contra una gente de Lataquia[73] que había cometido tantos agravios como el pueblo de ´Ād[74].

24. (Los rodeaban) dos mares: al oeste un mar de agua y al este un mar conformado por caballos (enemigos),

---

[70] (N. del T.) Reza el verso: *Ka`anna sajā`a-ka al Islām* ("como si el Islam fuera la generosidad"). Hay una inversión de los dos miembros de la comparación, denominado en retórica árabe como (*tašbīh maqlūb).*

[71] (N.del T.) Literalmente:"Como si las cabezas (de los enemigos) en la guerra fueran ojos y tus espadas quedaran marcadas con el sueño" (*ka`anna sajā`a-ka ´uyūn wa qad ṭubi´at suyūfu-ka min ruqād*). La interpretación de este verso es de extrama dificultad. Según Ibn Ŷinnī : "Tus espadas se han habituado a (golpear) las cabezas como los ojos al sueño"; para al- ´Arūḍī: "Como el sueño vence al ojo, así vencen tus lanzas a las cabezas (enemigas)"; al-Wāḥidī hila aún más fino: "Al igual que las espadas sólo caen en las cabezas enemigas), el sueño afecta a los ojos" (*op.cit.*, pp. 140). Con este último acuerdan tanto al-`Ukbarī,( *op.ci*t., vol. I, p.360) como al- Barqūqī (*op.cit.*, vol.II, p.88).

[72] (N.del T.) Los árabes trenzabas las crines y cola de sus caballo como preparativo para la guerra (v. al- Barqūqī, *op.cit*., vol.II, p.81; al-Ma`arrī, *op.cit.*, vol.I, p.404; al-`Ukbarī, *op.ci*t., vol. I, p.361; al-Wāḥidī, *op.cit*., p. 140).

[73] (N. del T.) No hemos encontrado referencias históricas a estos hechos. Sobre esta ciudad, véase la introducción a esta casida.

[74] (N. del T.) En el Corán se describe en distintas ocasiones cómo Dios castiga al pueblo *´ādí* por su desobediencia e idolatría, pese a las advertencias de Hūd, enviándole un un huracán acompañado de un frío glaciar durante siete noches y ocho días (cf. 7:65-72; 11:50-60; 46:21-27; 58:18-20; 69:6-8).

25. cuyas banderas ondeaban en tu nombre, (sobre el) constante oleaje de cortantes espadas.

26. Los hallaste ante ti disponibles[75] y los condujiste con el penetrante filo de tu espada.

27. De ellos desgarraste su ropaje de agravios y, por el contrario, los vestiste con un ropaje de juicio.

28. No han abandonaron el emirato de *motu* propio, ni te simularon adhesión sincera;

29. así como tampoco huyeron ante ti espantados[76] de tu grandeza o te obedecieron alegres;

30. mas el miedo hizo estragos en (sus entrañas como) el viento cuando sopla contra la langosta.

31. (Por ello) ya habían muerto antes de su (verdadera) muerte y cuando los perdonaste fue como un ensayo del Día Final.

32. Envainaste tu espada, pero, de no haberse arrepentido, los habrías borrado como tacha la tinta (aquello que cubre).

33. Esta rabia tuya reciente, a pesar de su intensidad, no llega a la mitad de tu conocida generosidad.

34. Por ello, no te dejes embaucar por lo que dicen estos (falsos) aliados[77], que (abrigan) corazones enemigos.

35. Sé cómo la muerte, que no tiene piedad con el que llora por su causa y que, aunque bebe (de sus víctimas), siempre está sedienta.

---

[75] (N.del T.) En el texto compara: "Como los hígados desdeñables de los camellos" (b*i-akbud al-ibl al-abāyā*). Parece que esta era un símil habitual entre los árabes, debido a la dureza de los mismos (v. al- Barqūqī, *op.cit.*, vol.II, p.82; al-`Ukbarī, *op.ci*t., vol.I, p.362; al-Wāḥidī, *op.cit*., p. 141).

[76] (N. del T.) El poeta utiliza el término *zuhd* ("renuncia, ascesis"), habitual en la mística.

[77] (N.del T.) Dice *mawālī* con este sentido de "amigo o aliado" (v. al- Barqūqī, *op.cit.*, vol.II, p.83; al-Ma`arrī, *op.cit*., vol.I, p.308; al-`Ukbarī, *op.ci*t., vol. I, p.363; al-Wāḥidī, *op.cit*., p. 142).

36. Pues la herida vuelve a sangrar cuando bajo la cicatriz no ha sanado bien;

37. y el agua puede correr entre rocas (desnudas), mientras que el fuego surge del pedernal.

38. ¿Y cómo podrían dormir (tranquilos) estos cobardes para los que has extendido un (manto) de espinas de astrágalo[78]?

39. En sueños, ven tu lanza apuntando a sus riñones y tienen pánico de ver esto mismo cuando se despiertan[79].

40. Abū-l- Ḥusayn, me has ordenado elogiar a un pueblo al que he venido y que nada me han aportado.

41. Pensaron que los elogiaba a ellos, pero eras tú el objetivo de mi poesía.

42. Mañana me iré de aquí, pero mi corazón se quedará contigo[80].

42. Allí donde se dirija mi caballo, te profesaré afecto y allá donde esté (viviré como) tu huésped.

[78] (N.del T.) Q*atād* o astrágalo: se trata de una planta de duras espinas habitual en Naŷd y la Tihāma ( v. al-Ma´arrī, *op.cit*., vol.I, nota 2, p.209). Parece que se utilizaba para darle de comer a los camellos [cf. A. de Biberstein Kazimirski, *Diccionaire Arabe-Français,* Beirut, Librairie du Liban, (s.d.), vol I, p.671, *qtd* (1ª ed. Paris, Maisonneuve, 1860)].

[79] (N. del T.) "No acierta al-Mutanabbī al mencionar el desvelo (*suhād*) porque quería decir en realidad el hecho de estar despierto durante el día y el desvelo es la imposibilidad de conciliar el sueño durante la noche" (al-Wāḥidī, *op.cit.*, p. 142).

[80] (N. del T.) Literalmente: "Mi corazón no abandonará el patio de tu casa" (*qalbī ´an fanā`qalbi-ka gayr gād*).

## Casida 4-23

El protagonista de la siguiente pieza es al-Mugīṯ b. ´Alī bin Bišr al-´Iŷlī. Blachère afirma desconocer la identidad de este mecenas de Antioquía a quien va dirigida la siguiente poesía y a quien dedica una segunda también conservada, pero las sitúa entre alrededor del año 321/933[81].

En opinión de Maḥmūd M.M. Šākir habría sido compuesta unos seis años después, alrededor del año 326/938[82]. Ambos autores subrayan el tono rebelde y de inconformismo social que se aprecia en el mismo, aun ya en esta etapa bien temprana. Por su parte, Ṭāhā Ḥusayn considera ambas piezas las más bellas compuestas durante la estadía del poeta en Antioquía[83].

[81] Este autor resta toda belleza a este poema *(Abou ṭ-Ṭayyib al-Motanabbî..., p. 61)*.
[82] *Al--Mutanabbī* …*op.cit*., pp. 255-256.
[83] *Min tā´rīj …..,* vol.III, p.107.

## Dijo en su panegírico a al-Mugīṯ b. ´Alī b. Bišr al-´I ŷlī[84].

1. Lágrimas que corren sobre el campamento (de la amada) hasta cumplir hasta la saciedad con el duelo debido hacia los seres queridos, aunque el dolor ahí quede.

2. Hicimos alto y (el sentimiento) de separación se llevó lo poco que quedaba de nuestra cordura irremediablemente.

3. Regué el lugar con un llanto, una abundante lluvia procedente de unos párpados como nubes.

4. En las ruinas se hallaba el espectro (de mi amada), que me amenazó una noche (con su abandono). Mis ojos no lo creían aunque no había engaño.

5. Quise alejarme de él, pero se me acercó; quise acercarlo a mí, pero se alejó; quise juguetear con él, pero se evadió; quise besarlo, pero se negó.

6. Y es que (mi) corazón está loco de pasión por una beduina que ha instalado su morada en mi (pecho) sin ni siquiera tensar las cuerdas (de la tienda),

7. a quien no haríamos justicia al compararla con la rama (del árbol) o si se asimilara su saliva a la miel[85].

8. De blanca piel, deseable (el cuerpo) bajo sus vestiduras, que, si es requerido de amor, se tornará en imposible.

9. Pareciera el sol: sus rayos son imposibles de alcanzar con la mano y, sin embargo, el ojo (humano) los percibe próximos.

---

[84] Al- Barqūqī, *op.cit*., vol., pp.237-249; al-Ma`arrī, *op.cit*., vol.I, pp.340-356; al-`Ukbarī, *op.ci*t., vol. I, pp.109-121; al-Wāḥidī, *op.cit*., pp.154-160 (Es de metro *basīṭ*).

[85] (N. del T.) Ambos son tópicos habituales en la poesía amorosa desde época preislámica (Wahab Rūmiyya, *Qaṣīdat al-madīḥ…op.cit.*, p.94).

10. Pasó junto a nosotros entre dos de sus pares y le dije: ¿en qué se asemeja esta gacelita a los árabes?

11. Se rió, luego contestó: -"Como al-Mugīṯ, quien se dijera un león de al-Šarà, pero que es de los Banū ´Iŷlī si buscamos en sus orígenes,[86]

12. (cuya gente es) la más valiente de entre aquellos que así se dicen, la más generosa de entre los dadivosos, la más virtuosa de entre quienes dictan o escriben".

13. Al-Mugīṯ, cuya inteligencia, si se fijara en una persona impedida la haría caminar, si sobre un ignorante lo sanaría (de su ignorancia) o, si sobre un mudo, lo tornaría orador;

14. aquel cuyo (halo de) prestigio te volverá ciego cuando aparece y que no puede ocultarse (pues su luz lo delata).

15. La blancura de su rostro te hace creer tinieblas la luz del sol; las perlas de sus palabras te hacen pensar que las reales son abalorios[87].

16. De firme espada, al blandirla devuelve la humedad a su acero cuando la tiñe con la sangre del corazón de los enemigos.

17. Y si se encuentra con el rival en el campo (de batalla)[88], la vida de éste dura menos que las el dinero de las dádivas (en sus manos).

---

[86] (N.del T.) Al-Mutanabbī construye este verso sobre un juego de palabras: león (*layṯ*) y el mismo nombre del mecenas, al-´Iŷlī, derivado de *´iŷl* o becerro. Al-Šarà es la zona del monte Salma en la Península Arábiga, donde abundan los leones (A. de B. Kazimirski, *Diccionaire Arabe-Français...*, vol. I, p.1224,*šry*)

[87] (N.del T.) M*ajšalaba* (traducida aquí por "abalorios") es una palabra arabizada de origen nabateo con la que se designaba una piedra barata del fondo del mar, similar a la perla, que se utilizaba comúnmente como abalorio (v. al- Barqūqī, *op.cit*., vol. I, p.241; al-Ma´arrī, op.cit., vol. I, p. 346; al-`Ukbarī, *op.ci*t., vol. I, p.113; al-Wāḥidī, *op.cit*., p.156).

[88] (N.del T.) R*ahaŷ* posee el sentido literal de "polvo", se deduce del campo de batalla. El poeta refiere la bravura del elogiado en el campo de batalla, con su extrema generosidad, como si le quemaran las dádivas en sus manos

18. ¡Guárdate de él! Si quieres probarlo, conviértete en su enemigo o en sus riquezas (y desaparecerás).

19. Es de carácter dulce hasta que entra en cólera y se torna (amargo líquido) que, aun pocas gotas destiladas en el mar, lo hará imbebible.

20. La tierra anhela el gozo de (la parte de) éste que él pisa; el caballo envidia a aquél que él monta.

21. Con sus palabras no rechaza a aquellos que piden y, sin embargo, él solo rechaza a toda la caballería en el fragor de la batalla.

22. Cada vez que un dinar se encuentra (en sus manos) con otro, (por su generosidad), se separan antes de poder unirse.

23. Su riqueza es como si la vigilara el cuervo de la separación [89] quien, cada vez que hay un pedigüeño, avisa con graznidos.

24. Él es un mar de maravillas que acalla las referidas en las veladas nocturnas y o aún las propias maravillas del océano.

25. No se conforma Ibn ´Alī con el rango alcanzado, por mucho que se queje y canse el que intenta alcanzarlo.

26. Los Banū ´Iŷlī enarbolan la bandera en su nombre; ellos se han convertido en cabeza y el resto (de las tribus) en su cola.

27. Ellos dejan a un lado aquello que les es fácil y, al contrario, (prefieren) enfrentar las dificultades;

28. y cubren (las cabezas) de sus caballos con un velo[90] de espadas y ponen las cabezas de los héroes como banderolas en sus lanzas.

---

[89] (N.del T.) *Gurāb al-bayn:* " Corbeau qui a les pieds et le bec rouges, et *métaph.*: Corbeau de la séparation, d-à-d. corbeau, oiseau de mauvais augure, dont la présence présage la séparation des amis" (A. de B. Kazimirski, *Diccionaire Arabe Français…*, vol. II, p.451, *grb*).

29. Si se encontrara con ellos, hasta la (misma) Muerte se detendría temerosa e indecisa, dudando si atacar o huir.

30. (Posee al-Mugīṯ) elevadas cualidades. Busca cualquier intelecto y él las ha desbordado traspasando las estrellas.

31. (Es autor) de acciones loables que han provocado que mi poesía quiera empaparse e, incontenibles, mis versos no han logrado agotarlas;

32. igual que posees nobles atributos gracias a los cuales has podido sobrepasar a todos los mundos[91] y ¿quién puede aspirar a algo que tanto le supera?

33. Cuando estabas en Antioquía, dos (antiguos) caballeros me trajeron noticias tuyas hasta Alepo.

34. Me encaminé hacia ti sin detenerme en nada, acicateando a mis dos monturas: la miseria y las letras.

35. Mi Destino[92] me ha hecho degustar desgracias tales que cualquiera que las probara lloraría y gemiría el resto de su vida.

36. Y, si bien he vivido lo suficiente, he hecho de la guerra mi madre, del venablo mi hermano y del sable mi padre.

---

[90] (N.del T.) *Burqa´:* "Voile qui couvre le visage, *spécialm*. Longue pièce de calicot ou de crêpe noir attachée à l´aide d´agrafes aux tempes, decendant presque jusqu´à terre, et ne laissant qu´une ouvertoure pur les yeux"( *ibíd*., vol. I, p.115, *brq´*).

[91] (N.del T.) Dice la primera aleya del Corán: "Alabado sea Dios, Señor de todos los mundos"(*´ālamīn*), o: "Señor de todos los seres creados, entre hombres, *ŷinn* o genios, ángeles, animales, etc. A cada uno de estos se atribuye un mundo: el mundo de los humanos, de los genios, etc…"(Muḥammad bin Aḥmad al-Maḥallī y Abū Bakr al-Suyūṭī, *Tafsīr al Ŷalālayn.* Beirut: Dār al-Kitāb al-Miṣrī-al-Lubnānī, 1989).

[92] (N.del T.) Aquí nos remitimos a al distinción que hace Franz Rosenthal entre *Zaman* y *Dahr t*al como aparece entre los filósofos y filólogos medievales. Mientras *Zaman* se refiere a un concepto lineal de un segmento de tiempo en un momento concreto, *Dahr* es usado para indicar un flujo de tiempo ilimitado que fluye circularmente, por lo cual los traduciría como Destino entendido de manera general y abstracta (referirse al excelente estudio: *Sweeter than Hope...,* pp.4-5; Wahab Rūmiyya ofrece un excelente análisis del sentido del Destino en la poesía preislámica y sus distintos términos en *Šī´ru-nā al-qadīm*..., pp. 243 -247). V. apartado 2.3.2. de la parte II.

37. Estoy junto todo aquel guerrero  macilento (por la guerra y las dificultades del camino) que se enfrenta a la muerte sonriente, como si ella fuera un fin;

38. aquel de pura (estirpe),  a quien el relincho de su caballo casi lanza (al combate),  contento y feliz (de alcanzar) la gloria.

39. Mas la Muerte es más honrosa que (vivir humillado), la Paciencia la más generosa, la Tierra ancha y el Mundo de los vencedores.

## Casida 5-147

Pocos datos tenemos sobre el personaje a quien se dedica la siguiente casida: Abū-l-Faraŷ Aḥmad bin al-Ḥusayn al-Qāḍī al-Mālikī, escrita en su juventud (entre 324/936 y 328/939), cuando todavía no había triunfado con toda su grandeza.

Este oscuro cadí de rito *mālikí* ha atraído nuestra atención por ser uno de los escasos poemas dedicados a un sunní[93]. Nos interesa ver la evolución de su lenguaje poético, la naturaleza de sus elogios, las connotaciones inherentes al texto.

De los versos se desprende un desinterés, una falta de vuelo, cosa que ha producido este rarísimo y elocuente final para la pieza:

*Mi falta es haberme quedado corto, pero no vine a cantar tu elogio, sino a pedir perdón por ella.*

[93] La otra será la dedicada a Abū `Alī Hārūn b. `Abd al-`Azīz al-Arwāŷī al-Kātib (L.Massignon, " Mutanabbi, devant le Siècle …", p.11).

## Dijo[94] como elogio a Abū-l-Faraŷ Aḥmad bin al-Ḥusayn al-Qāḍī al-Mālikī.

1. ¿Sobre quién se ha elevado el velo: una geniecilla, una joven o un animal salvaje? Este no puede ser, pues los animales no llevan pendientes.

2. Huidizas, salen espantadas, (en un rápido quiebre) en el que cuello y collar, cadera y nalgas parecen entrelazarse.

3. Su manto[95] nos hizo imaginarnos (el cuerpo) de una gacelilla cimbreándose como una caña.

4. Cuanto más fuerte es la pasión más se debilitan mis fuerzas; pues a medida que se blanquea mi cabello disminuye (mi fortaleza).

5. Aquella con la que comparto el amor y de cuya pasión somos los dos esclavos me ha hecho morir[96]

6. cada vez que se desnudaba ante mí y no la cubría más que su espesa cabellera negra ondulada.

7. Me encontré con sus (pechos) como granadas, sobre una (cinturas) cual rama de sauce, con (un rostro que), como la luna llena, riela sobre las dunas (de sus caderas).

8. ¡Oh separación!, ¿seguro que prosigues entre nosotros? Ni nuestra morada la tenemos cerca ni nuestra vida es agradable.

9. Si repetir mis quejas sirvieran de remedio y suspirar abundantemente curara la sed de (mi dolor, ni dudar) que lo haría.

---

[94] Al- Barqūqī, *op.cit*., vol.III, pp.25-34; al-Ma`arrī, *op.cit*., vol.II, pp.13-26; al-`Ukbarī, *op.cit*., vol. II, pp.282-291; al-Wāḥidī, *op.cit*., pp. 166-172. (Es de metro *ṭawīl*).

[95] (N. del T.)"Le *mirṭ* est une espèce de manteau que portent les femmes de Bédouins, et dont elles se servent en guise d´izar (manto)" (R. Dozy, *Dictionnaire Detaillé* …, p.404, *mrṭ*).

[96] (N. del T.) Reza el verso: *Harāqat damī man bī min al-waŷd mā bi-hā* ("quien me causa dolor, como yo a ella, me ha hecho desangrarme…").

10. En el amor (se hallaba) el dolor, como veneno escondido en la miel; la probé ignorando que su dulzura contenía mi muerte.

11. Casi acabó con mi alma…aunque no pudo con ella. Como si el cadí Abū-l- Faraŷ fuera su refugio.

12. Hombre incansable, si las espadas y las lanzas fueran (tan perfectas) como sus juicios, de nada servirían los escudos[97].

13. Con el fruncir de su ceño, pareciera amenazar (a la gente) con un ejército; con una sola palabra es elocuente[98].

14. Si su mano da muestras de generosidad, se llega a sentir nostalgia de ellas, como se añoran los enamorados.

15. Hombre de letras: el saber está implantado en su pecho como una montaña a cuyo lado las cumbres de la tierra son simples lomas.

16. Magnánimo, a sus manos (se atribuye) largamente ser fuente de bien y de mal: hasta el Destino deseó su lugar[99].

17. Suele discrepar la gente sobre el señorío de las personas, menos sobre él: todos concuerdan en su (elevada) condición.

18. Por él se sacrifican: como si el amor que le profesan corriera en sus venas antes que la sangre, secundaria.

19. Dos son las únicas posturas: la (del cadí), de (generoso) donante, y la de la gente, de agradecimiento.

20. Como no sabemos de alguien como él, hemos tratado en vano hallar un equivalente, hasta que nos hemos convencido de su inexistencia.[100]

---

[97] (N. del T.) Literalmente: "Los escudos y las espadas" (*al-zaʿf wa l-bīḍ*), pero hemos omitido esta última en aras de una mayor comprensión.

[98] (N. del T.) Dice textualmente: "Con una sola letra expresa numerosas palabras (*wa yastagriq al-alfāẓ min lafẓi-hi ḥarf*).

[99] (N. del T.) Quiere que el Destino sea partícipe con él como fuente de bien y de mal.

21. Su magnificencia supera todo lo imaginable, como su belleza todo lo visto.

22. La generosidad ha esquilmado sus riquezas como la cólera y el mal a sus envidiosos.

23. Su reflexión es conocimiento, su razón sabiduría, aparenta gracejo, pero esconde religiosidad[101].

24. Él ha calmado los vientos de la vileza, verdaderas tormentas, que han barrido los restos de la nobleza y de la generosidad.

25. Nunca antes de Ibn al-Ḥusayn había visto las nubes cargadas de intensa lluvia avergonzarse ante la generosidad de sus manos;

26. ni a alguien aspirar a la cima de la gloria y alcanzarla con hazañas que escapan a la descripción;

27. ni a quien soporta el peso (de la responsabilidad) y desprecia (la banalidad) del mundo, ser llevado (a lomos de) un caballo;

28. ni a un océano (de generosidad) estar recostado sobre su diván bajo un (simple) techo para quien a él acude.

29. Me admiro de mí mismo, por intentar describirlo cuando (innumerables) hojas y libros[102] han sido usados (en este intento).

30. Tantas son las noticias que corren de sus actos generosos que acuden sucesivamente ante él grupos de gente,

---

[100] (N. del T.) Reza el verso: "Como no encontramos a alguien como él, hemos buscado largamente, pero persiste la pérdida y se ha hecho evidente el descubrimiento (de que no hay nadie como él)" (*wa lammā faqadnā miṯla-hu dāma kašfu-na ´alay-hi fa dāma al-faqd wa inkašafa al-kašf)*.

[101](N. del T.) Nos preguntamos si aquí no hay un ataque solapado al elogiado, pues aparenta simpatía y agrado mientras esconde su religiosidad.

[102] (N. del T.) Dice literalmente: *Al-qarāṭīs wa l-ṣuḥf. Al-qarāṭīs* son hojas de papel escritas: "Feuille de papier, feuillet, morceau de papier. Papier, livres, écritures" (A. de B. Kazimirski, *Diccionaire Arabe- Français…* vol.II, p.715*,qrṭs); al-ṣuḥf:* "Es un conjunto de hojas, e.d., un libro" (al-Ma´arrī,*.op.cit.,* vol. II, p. 22).

31. (noticias) que nos descubren unas virtudes (dulces) como los labios (de la amada)[103].

32. A ti he acudido, y son muchos los que desean mi presencia, pero tu eres la cabeza[104] y ellos la cola;

33. como difieren la blanca plata y el oro: ambos son beneficiosos para el necesitado, pero el uno es mejor que la otra.

34. No careces de mérito como para que se espere la generosidad de otro: eres la máxima expresión de la misma.

35. No eres uno de entre la gente, ni parte de un todo, sino que (significas) el doble de la humanidad.

36. No el doble, que se compone de dos mitades, sino el doble del doble del doble, hasta llegar a mil veces.

37. ¡Oh cadí nuestro! Así eres. En verdad no he cumplido: esto no representa ni la tercera parte ni la mitad de tu valía.

38. Mi falta es haberme quedado corto, pero no vine a cantar tu elogio, sino a pedir perdón por la falta.

[103] (N. del T.) Literalmente: "Como la dientes de amada, cuya saliva no se cansa de absorber" (K*aanna-hā ṯanāyā ḥabīb lā yumallu la-hā rašf*).
[104] (N. del T.) En el texto original "nariz" (*anf)*.

## Casida 6-3

Pocos datos poseemos del protagonista de la siguiente casida, Abū `Alī Hārūn b. `Abd al-`Azīz al-Arwāŷī al-Kātib. Parece que fue un funcionario de Hacienda en Tiberíades (Ṭabariyya), al servicio del gobernador de Siria y el Alto Éufrates Ibn Rā´iq (m.330/942)[105].

Refiere R. Blachère tomando como base a L. Massignon que al-Arwāŷī habría tenido una intervención fatal en la acusación y procesamiento de al-Ḥallāŷ[106].

Aunque escrita durante su juventud, cuando el autor contaba tan sólo con 28 años, esta composición muestra que al-Mutanabbī había alcanzado ya su virtuosismo estilístico. Es muy interesante porque en ella si observa su habilidad para utilizar reminiscencias de la poesía sufí en distintos planos (tanto estilístico como semántico) que ha sido ampliamente analizada por Šawqī Ḍayf en su excelente historia crítica de la poesía árabe[107].

[105] A fines de 327/ 939, el *amīr al-umarā`* (o detentor del gobierno del Califato) recientemente depuesto, Ibn Rā`iq, recibe el gobierno de Siria y Alto Éufrates de al-Rāḍī (322/934-329/940), hasta el momento en manos de Muḥammad al-Iǰšīd. Tras una batalla desigual, Ibn Rā`iq recupera toda la Siria septentrional y Damasco que reparte entre dos de sus lugartenientes, uno de ellos es Badr bin ´Ammār, a cuyo servicio entra posterioremente el poeta.

[106] *Abou ṭ-Ṭayyib al-Motanabbî..., pp.91-92.*

[107] Al-f*ann wa ma<u>d</u>āhibu-hu…,* pp.316-317; 331-332.

**Escribió (al-Mutanabbī) en elogio de Abū `Alī Hārūn b. `Abd al-`Azīz al-Arwāŷī al-Kātib, quien gustaba de practicar el ascetismo[108].**

1. Los centinelas están seguros de que no vas a visitarme en la noche, pues eres luz que alumbra en la oscuridad[109].

2. Su movimiento la delata: almizcle, la hermosura al moverse desparrama su fragancia; sol, al andar en la noche inunda con su luz.

3. Sólo tengo pesar por este pesar de amor que me ha llevado a la locura,(hasta tal punto), que ni saber puedo que tengo pesar[110].

4. Me quejo de haber perdido hasta la dolencia, pues había dolor cuando todavía tenía órganos (para sentirla).

5. Tus ojos han dejado una herida en mis entrañas, ambos, (ojos y herida), similares en su inmensidad.

6. La lanza (de tu mirada)[111] penetró la coraza de mi corazón, ese corazón siempre impenetrable a las otras lanzas.

7. Y es que yo, ante la acometida, resto roca inamovible en el río; si hablo, soy Géminis[112].

---

[108] Es de metro *kāmil.* Para su versión en árabe, referirse a al- Barqūqī, *op.cit*., vol. I, p.140-155; al-Ma`arrī, *op.cit*., vol. II, pp.80-101; al-`Ukbarī, vol. I, *op.cit*., pp.12-31; al-Wāḥidī, *op.cit*., p.191-201; Arthur J. Arberry ofrece la traducción completa de esta pieza (*Poems of Al-Mutanabbī*..., pp.24-30).

[109] (N. del T.) El tópico de la visita en la noche a la amada, quien es vigilada de cerca por sus centilenas para evitar comportamientos impropios es típico de la poesía árabe udrí.

[110] (N.del T.) El sabor sufí de este tipo de sintaxis, con la repetición de la misma palabtra en distintas funciones sintácticas y la complejidad de la utilización de los pronombres, ha sido ampliamente comentado por Šawqī Ḍayf (*op. cit*., p.317).

[111] (N.del T.) *Al-sābirī* tiene un doble sentido de escudo o camisa tejida para la protección de las lanzas (cf. al-Ma`arrī, *op.cit*., vol.II, p.83; al-`Ukbarī, *op.cit*.,vol. I, p.15; al- Barqūqī, *op.cit*., vol. I, p.143).

[112] (N.del T.) A*l-Ŷawzā* parece aludir a la constelación de Géminis, cuyo principal planeta es Mercurio (*`Uṭāriḍ),* dios de la elocuencia entre los romanos (cf. al- Barqūqī, *op.cit*., vol. I, p.143; al-Ma`arrī, *op.cit*., vol. II, p.84; al-`Ukbarī, *op.cit*., vol.I, p.15; al-Wāḥidī, *op.cit*., p.193). Ibn Manẓūr nos ofrece una deficinión de la palabra *`Uṭārid* :

8. Por ello, si paso desapercibido ante el necio lo excuso, pues el ciego cuya pupila no puede ver debe ser disculpado.

9. Suele la noche hacer dudar a mi camello sobre quién es más vasto si mi corazón o el desierto[113].

10. Presuroso, el débil camello consume con su marcha la grasa de su cuerpo, al igual que consume la inmensidad del horizonte,

11. las cinchas de su montura sueltas, sangrientas sus patas, inexplorado el camino.

12. Aterrorizado, el guía muda de color ante el peligro del camino, como muda de color el camaleón.

13. Me separan de Abī `Alī elevadas montañas que, junto a él, representan la esperanza.

14.¿Cómo cruzar ahora las difíciles gargantas del Líbano, en invierno, si ya durante el estío es arduo?

15. La nieve ha revestido los caminos ante mí, como si los hubiera tornado negros en toda su blancura.

16. Tal es la condición del generoso (como Abī `Alī), quien cuando habita en un lugar hace correr el oro, mientras el agua deviene nieve.

17.( Ante su generosidad), las gotas de lluvia se tornan hielo, y si las estrellas (también lo vieran), aturdidas, palidecerían.

18. (Por su belleza), todos los corazones anhelan vislumbrar su escritura, como si la misma tinta estuviera hecha de deseo.

19. Su presencia es alegría para los ojos, su ausencia dolor, como el producido por la mota en el ojo.

---

"Planeta cercano al sol, dice al- Azhārī : `*Uṭārid*,es el planeta del Libro" (*Lisān al-´arab...,* vol. III, p. 295, *´ṭrd*).

[113] (N.del T.) "Con la vastedad del corazón se refiere a la amplitud de sus aspiraciones". Esta es una metáfora habitual entre los poetas (al-Wāḥidī*, op.cit.*, p.194).

20. Realiza actos nobles inusuales para los poetas para que éstos aprendan.

21. Cada día es objeto de versos de elogio que encuentran acogida en su corazón y atención en sus oídos.

22. Su riqueza resulta continuamente expoliada, como si cada verso fuera un escuadrón armado de blancas espadas[114].

23. Él es sin embargo quien humilla a los villanos cuando los fuerza a ponerse a su nivel.

24. Los inculpamos y, sin embargo, sus viles actos nos sirven para conocer su valía, pues las cosas se conocen por sus contrarios.

25. Si es atacado encuentra beneficio y ser evitado es su perjuicio ¡Si sus enemigos entendiesen esto!

26. Y es que la paz hace menguar su dinero[115], como si liquidara (en donativos) aquella riqueza que acumuló en guerra.

27. Enriquece con su generosidad hasta tal punto, que las monedas recibidas de las palmas de sus manos son a su vez donadas. En la sagacidad de su mirada se aprende a mirar.

28. Aúna en sí cualidades de sabor dispar aunque complementarias: es al tiempo alegría y daño.

29. Sus enemigos detestan todo lo que representa para sus satisfechos aliados.

30.¡Oh aquél que disfruta de su alma sólo si alguien no se la pide![116]

[114] (N. del T.) La razón de este permanente expolio es su generosidad cuando premia a los poetas que lo alaban.
[115] (N.del T.) Literalmente utiliza la metáfora: "La paz rompe las alas de su dinero" (a*l-silmu ḥiyaksuru ŷanāhay māli-hi*), la cual nos pareció de difícil traducción al castellano.
[116] (N. del T.) Da incluso su alma de pura generosidad.

31. ¡Apiádate de aquellos que acuden a pedirte - que Dios no te abrume con su pérdida- al haber sido generoso contigo y no exigirte tu alma!

32. No siendo nada, la muerte crece cuando los vivos, por tu ausencia, se angustian [117].

32. Hace estallar el corazón del hombre tu demostración de enemistad hacia él.

34. ¡Y no fuiste nombrado Hārūn sino tras duro litigio entre los nombres que acudieron a merecerte!

35. Tu nombre y tu persona no tienen rival y a la gente la tratas por igual.

36. ¡Juro que has inundado las ciudades con tu generosidad, superando a los elogios, siempre insuficientes!

37. Tu desprendimiento es tal que, en su perfección, casi se torna avaricia, como aquel que en llora en el colmo de su alegría.

38. Realizas actos magnánimos de los que se sabe que tú eres su principio: luego los renuevas con nuevos actos que dejan en la oscuridad a los primeros.

39. La excelencia no te merece. Tampoco la gloria. Imposible verlas incrementadas en tu persona.

---

[117](N.del T.) Las explicaciones sobre este verso son tan varias como contradictorias. Una primera versión sería que los muertos no se ven incrementados, sino cuando el protagonista se enfurece con los vivos y los aniquila convirtiéndolos en inexistencia (*kuṯrata qilla)*. Una segunda interpretación sería: los muertos no se ven incrementados sino con la muerte de este personaje, aunque levemente, ya que él sería uno más (v. al-Ma´arrī, *op.cit.*, p.96). Aquí nos hemos atenido a la interpretación de Šawqī Ḍayf quien ve en el mismo un claro uso de la simbología sufí y en la expresión *kuṯrata qilla* una clara alusión a la idea de disolución en Dios (v. Al-*fann wa maḏāhibu-hu...,* p. 316). Tal vez por ello al-Arwāŷī se hizo recitar este mismo verso en su lecho de muerte (v. al-Ma`arrī, *op.cit.*, vol. II, p.96; al-`Ukbarī, *op.ci*t., vol. I, p.27).

40. Si te piden, no es porque tú lo requieras; si estuvieras lejos de los ojos ajenos, las riquezas (por ti donadas) te delatarían;

41. si eres motivo de alabanza, no es para que adquieras mayor mérito, sino como muestra de agradecimiento, como alaba el creyente agradecido a su Señor[118];

42. y si llueven elogios sobre ti no es porque (tu tierra) sea estéril, pues se desparraman como la lluvia sobre el terreno fértil o sobre el mar.

43. No es que las nubes te emulen en tu generosidad, sino que, inflamadas de envidia, destilan sudor.

44. Desvergonzado, osa el sol que nos alumbra encontrarse cada día con la luz de tu rostro.

45.¡Qué pies te han transportado a lo más alto!¡Ojalá la superficie de la luna se torne tu suela!

46.¡Qué el Destino te proteja de todo mal posible, que la Muerte se entregue en tu lugar!

47. Si no fueras parte de nuestra humanidad, Eva sería considerada estéril, sin descendencia.

[118] (N.del T.) El término utilizado no es el tradicional *Allāh* (el Dios), sino *ilāh* (la divinidad). El poeta suele evitar referirse directamente a Dios.

## Casida 7-204

Entre los inicios de 328/ (fines de) 939 y mediados de 329 (principios de 940), nuestro poeta se destaca en la corte de Badr bin ´Ammār bin Isma´īl,[119] también denominado al-Jaršanī, hombre intrigante que en este momento es gobernador de Tiberíades tras haber ayudado a Ibn Rā`iq en la expedición militar contra Muḥammad al-Ijšīd[120].

Este nuevo mecenas inspirará a al-Mutanabbī una serie de casidas con las que comienza su ascenso y reconocimiento. Por primera vez está en la corte de un personaje relevante en la vida política del Imperio y de pura estirpe árabe[121], lo cual va a inspirar su genio poético.

Hemos elegido la siguiente casida porque en ella trata de renovar su lenguaje poético, aprovechando un motivo nimio: cómo Badr bin ´Ammār se enfrente a un león que lo sorprende cerca del río Jordán. Toda la pieza está construida alrededor de la imagen dual de este bravo animal y del poeta, a los que identifica la valentía y el origen (Badr bin ´Ammār se denomina al-Asadī o el Leonino). Este motivo le conduce por caminos insospechados, a una alegoría de la fuerza y la generosidad que raya en la herejía.

---

[119](N. del T.) Anteriormente, este hombre intrigante había sido Gran Chambelán con al-Qāhir (320/932-322/934). En 324/935-6 se convierte en hombre de confianza de al-Rāḍī que lo nombrará Jefe de la Policía (v. R.Blachère, *, Abou ṭ-Ṭayyib al-Motanabbî.., pp. 95-96;* M. Canard, *Histoire de la Dynastie des H´amdanides....,* p. 309).

[120] Véase supra nota 105.

[121](N. del T.) M. M. Šākir así lo asegura que poseía el patronímico al-Asadī que se refiere a la ilustre tribu de los Banū Asad. A este período dedica un largo capítulo, donde afirma que el genio del poeta empieza a brillar, en parte debido a su sentido de arabidad exaltado por las circunstancias. Cree que en esta corte se quedó desde 328/ 939 hasta 333/945 (v. *Al-Mutanabbī*…,pp. 259-272); R. Blachère menciona la posibilidad de que provenga de Tabaristán (*op.cit.*, p. 95, nota 5). Según al-Ma´arrī, su nombre es Badr bin ´Ammār bin Ismā´īl al- Asadī al-Ṭabarisṭānī.

**Dijo[122] en honor de Badr bin ´Ammār recordando al león que lo incitó a golpearle con su látigo. La (casida) es de metro *kāmil* y la *qāfiya mutawātir*[123].**

1. A causa de la partida de la amada, sobre sus mejillas (corre) una lluvia que hace incrementar la opacidad de su piel.

2. ¡Oh mirada que me has arrebatado el sueño y el poco filo que quedaban en el borde de mi corazón mellado!

3. Mi deseo era (verla) con sus ojos de un intenso negro[124], pero este deseo se convirtió para mi corazón en eterno aplazamiento.

4. Encuentro en mi sequedad con las mujeres un acto de hombría,[125] excepto contigo; y en mi paciencia algo encomiable, menos cuando te alejas.

5. Tu coquetería excesiva me es agradable y si menguas tus demostraciones, llego a conocer el aburrimiento.

6. La montura se queja del (peso) de las nalgas que ha de soportar, como se queja aquel al que invade tu amor.

7. Siento celos (del camello) cuando tira de las riendas hacia su pecho, pues vuelve su rostro hacia ella como si le pidiera un beso.

---

[122] Al- Barqūqī, *op.cit*., vol.III, pp.349-362; al-Ma`arrī, *op.cit*., vol.II, pp.161-177; al-`Ukbarī, *op.cit*., vol. III, pp.232-245; al-Wāḥidī, *op.cit*., pp. 224-231. Los versos 17 hasta 24 se encuentran han sido traducidos al español por Mahmud Sobh (*Historia de la literatura..., pp.589-590*); y los versos 20-24 por Emilio García Gómez, *Cinco poetas musulmanes*...,p.42.

[123] Es siguiente es el prólogo de al-Ma´arrī: "Salió Badr bin ´Ammār tras un león, pero este huyó. Antes que él, ya había enfrentado a otro león que se habia precipitado sobre una vaca, devorándola. Tras haberse saciado y sentirse pesado, saltó sobre la grupa de su caballo (de Badr bin ´Ammār), lo que le incitó a desvainar su espada y golpearle con su látigo. Su ejército lo rodeó y le dio muerte" (*op.cit*., vol. II, p.161).

[124] (N. del T.) En realidad son unos ojos llenos de cohol (*kaḥlā*`).

[125] (N. del T.) *Al-muruwwa* es, en general, la virilidad u hombría, pero llegó a abarcar el ideal de virtud beduina entre generosidad, bravura, amabilidad, sabiduría (v. Francesco Gabrieli, *La literatura árabe*... p.28).

8. El día de su partida, las pupilas de aquellas mujeres bellísimas y honestas[126] encendieron (perdidamente) todo mi amor y pasión.

9. (Ella posee) los únicos ojos asesinos de los que Badr bin ´Ammār bin Isma´īl no puede otorgar protección.

10. Él es quien hace cesar las grandes aflicciones[127] y deja humillado al rey poderoso.

11. Si su deudor demora el pago de su deuda, no ceja y hace de la espada su mejor garante.

12. Elocuente, cuando aparta su pañuelo (del rostro) para hablar, entrega su razón e intelecto a los corazones.

13. Ha sabido contagiar al Destino de su generosidad. Gracias a él, después de haberme maltratado, se ha tornado en mi aliado.

14. Su valiosa espada mellada por el uso se diría un trueno en la cumbre de cargadas nubes[128].

15. Fluyen donativos (de la mano) que sujeta su espada (tan abundantes) que, de ser ríos, no veríamos su lecho.

16. El filo de (su arma) se ha vuelto tan fino que pareciera haber enfermado de amor por los cuellos (enemigos).

---

[126] (N. del T.) *Gāniya,pl. gawānī*: "Femmes non marriées recherchées en marriage, mais qui ne se soucient pas de se marier et préfèrent rester avec ses père et mère. Femme mariée qui se contente de son chez soi et de son mari, et vit chastement, femme honnête…" (A. de B. Kazimirski, *Diccionaire Arabe- Français…,* vol. II, p. 513, gny).

[127] (N. del T.) Sin la ayuda de los comentaristas sería imposible entender correctamente este verso por la cantidad de elementos sintácticos omitidos: "Él hace cesar la aflicción de sus amigos cuando causa su equivalente en los enemigos. Quiere decir que mata a sus enemigos " (v. al- Barqūqī, *op.cit*., vol.III, p.351; al-Ma`arrī, *op.cit*., vol.II, p.164; al-`Ukbarī, *op.ci*t., vol. III, p.235; al-Wāḥidī, *op.cit*., p. 225).

[128] (N. del T) El poeta ha revertido los términos de la comparación (*tašbīh maqlūb*), la cual dice en su origen: "Como si el trueno que va a lomos de la nube cargada fuera la espada india mellada que sostiene en la mano" (*ka`anna barqan fī mutūn gamāma hindiyya fī kaffi- hi maslūlā*).

17. ¡Oh aquel que es capaz de rechazar a un león con (un simple) látigo!, ¿para qué guarda una espada bien afilada?

18. Como una desgracia cayó (un león) cerca del Jordán[129] y hacía montañas apilando las cabezas de los que pasaban.

19. (Era) un (león) cobrizo que cuando acudía a beber al lago[130], hacía sentir su rugido hasta el Éufrates y el Nilo,

20. todo él teñido con la sangre de los caballeros, con restos de cráneos sobre su melena.

21. Si sus ojos te miraran en la oscuridad de la noche pensarías que son fuego prendido por gente acampada (en el camino).

22. Andaba solo como un eremita, pero sin saber discernir lo prohibido de lo lícito.

23. A causa de su altivez, marchaba tan sigilosamente sobre el terreno, cual un médico que ausculta al enfermo.

24. (Se encolerizó) hasta hacer que la melena de su cuello se eleve sobre su cabeza, quedando por ella coronado.

25. Pareciera que su intensa ira le ha hecho olvidar sus constantes rugidos.

26. Por el miedo que produce, hace ralentizar el paso y hasta el guerrero pareciera montar un caballo trabado.

27. (Al verte) soltó su presa y lanzó un rugido; luego te acercaste a él, pensó que ibas a ser su rival[131].

---

[129](N. de T.) Se refiere al río Jordán, del que toma su nombre la región (v. al-Ma`arrī, *op.cit*., vol.II, p.168; al-`Ukbarī, *op.cit*., vol. III, p.237; al-Wāḥidī, *op.cit*., p. 227).

[130] (N. del T.) Los comentaristas entienden el lago Tiberíades (v. al-Barqūqī, op.cit., vol. III, p. 354; al-Ma`arrī, *op.cit*., vol.II, p.169; al-`Ukbarī, *op.cit*., vol. III, p.238).

[131] (N. del T.) En el verso: *Wa qarubta qurban jāla-hu taṭfīlā* ("al aproximarte a él pensó que le ibas a arrebatar la pieza"), pues ambos son leones.

28. Ambos os parecéis en carácter y bravura, si bien te diferencias por tu generosidad con la comida.

29. Este león vio en ti su mismo cuerpo dotado de un recio lomo y fuertes brazos.

30. (Te vio) sentado sobre tu ágil caballo anquiseco, cuya singularidad le impide que tener igual;

31. el cual consigue aquello que quiere y, si no fuera porque cede su cabeza a las riendas, nunca podría ser alcanzado.

32. Cuando corre tras el enemigo, su cuello suda tan profusamente que creerías sueltas las bridas[132].

33. (Todavía ves al león) recogerse sobre su pecho (para saltar), como su hubiera llegado a ser tan corto como alto.

34. Con su pecho golpea las piedras como si deseara abrirse camino hacia el fondo de la tierra.

35. Se acercó (a ti), como si sus ojos lo hubieran engañado y no hubiera visto la magnitud del rival,

36. pues el amor propio impide a todo noble rebajarse y no ve la realidad del peligro[133].

37. Por el contrario, el deshonor es vejatorio y no teme la muerte, mas la ve preferible al infundio por su causa[134].

38. Antes de caer sobre (tu corcel),[135] (el león) dio un salto que, de no ser por tu ataque, te hubiera sobrepasado una milla[136].

---

[132] (N. del T.) Esto es porque se resbalan de las manos del jinete.

[133] (N. del T.) Literalmente: "Al su ver, un gran número (de soldados) es escaso" (f*ī ´ayni-hi al-´adad al-kaṯīr qalīl*).

[134] Dice el dicho: ""Quien desprecia la vileza no evita la muerte" (*man anifa min al-daniyya lam aḥŷam ´an al-maniyya*) (al-Barqūqī, op.cit., vol. III, p. 359; al-`Ukbarī, *op.ci*t., vol. III, p.242; al-Wāḥidī, *op.cit.*, p. 229).

[135] (N. del T.) El autor sólo se refiere a su montura por un pronombre persona y, de no ser por los comentaristas, no se entendería el sentido correcto (v. al-Barqūqī, *op.cit.,*

39. Cuando le hiciste frente, sus fuerzas lo traicionaros y por ello prefirió[137] rendirse y tirarse al suelo,

40. (como si) la misma muerte (te lo hubiera entregado) con sus garras y cuello trabados y lo hubieras sorprendido esposado[138].

41. Cuando sus congéneres[139] supieron qué le ocurrió, corrieron a salvarse de ti, aterrorizados,

42. pero su huida fue más amarga que el final del que escapaban, como muerte (en vida), aunque murieran violentamente[140].

43. El deshonroso (final) de aquel (león) que osó enfrentarte sirvió de aviso a aquellos que prefirieren la espantada[141].

44. Si la gente compartiera tu conocimiento de la divinidad, ésta[142] no hubiera necesitado de enviar a su Profeta

45. y si tú les hablaras (con tu sabiduría) no hubieran descendido el Corán[143], la Biblia y el Evangelio[144].

---

vol. III, p. 359; al-Ma´arrī, *op.cit.*, vol. II, pp. 174-175; al-`Ukbarī, *op.cit.*, vol. III, p.243; al-Wāḥidī, *op.cit*., p. 229).

[136] (N. del T.) Lo hemos traducido como milla, pero se trata de una medida caracterizada por la indefinición *mīl*: "Mesure de longuer autant que la vue peut s´étendre; *spécialmen*. mille (de trois ou de quatre mill aunes)" (A. de B. Kazimirski, *Diccionaire Arabe-Français…,* vol. II, p. 1175 *myl*).

[137] (N. del T.) Utiliza el término *istanṣara* o "hizo vencer".

[138] Dice al-Wāḥidī : "Al-Mutanabbī ha cometido un error cuando priva al elogiado de toda responsabilidad en (la muerte del león)" ( *op.cit*., p. 230).

[139] (N. del T.) Dice el verso *ibn ´ammat-hi* ("su primo").

[140] (N. del T) Más bien murió por el deshonor de haberse rendido (v. al-Barqūqī, op.cit., vol. III, p. 360; al-`Ukbarī, *op.cit.*, vol. III, p.2; al-Ma´arrī, *op.cit.*, vol. II, pp. 173-174; al-Wāḥidī, *op.cit*., p. 22943).

[141] (N. del T.) El autor utiliza una imagen metafórica: "La desgracia del que tomó la valentía como amigo sirvió de admonición a aquel que tomó la huida de amigo" (*talaf allaḏī ittajada al-ŷarā` julla wa´aṯa allaḏī ittajada al-firār jalīlā*).

[142](N. del T.) Dice *al-ilāh* (la divinidad). Las connotaciones heréticas de este vers y del que le sigue no escaparon a los comentaristas (v. al-Barqūqī, *op.cit.*, vol. III, p. 361; al-`Ukbarī *op.cit.*, vol. II, p.244; al-Wāḥidī, *op.cit*., p. 230). Empero, al-Ma´arrī evita todo comentario al respecto (*op.cit*., vol. II, p. 176).

[143] (N. del T.) En al-Ma´arrī *al-Furqān* (*op.cit.,* vol. II, p. 176).

[144](N. del T.) Dice al-´Ukbarī: "Esto es una exageración, motivo para ir al infierno. A Dios nos encomendamos de caer en ideas desmedidas como esta" (*op.cit.*, vol. III, p.244).

46. Si dieras antes de que la gente te pida[145] no conocerían lo que es la esperanza.

47. Se te conoce, pero no tu real (valía); se ignora (lo que eres), pero no por falta de notoriedad.

48. Hasta la paloma, cuando zurea canta tu señorío y el caballo si relincha habla de las dificultades (vencidas juntos en la guerra).

49. Y no todos los que aspiran a nobles empresas llegan a realizarlas ni todos los varones poseen verdadera hombría[146].

[145] (N. del T.) Literalmente: *Law kāna mā tu´ṭi-humu min qabl an tu´ṭīa-hum...* ("si fueran concedidos antes de que les des...").

[146] (N. del T.) Dice *fuḥū*l, plural de *faḥl* que tiene el sentido de varón semental, jefe, el destacado en lo suyo. Este término también guarda estrecha relación con la poesía, se dice: *al-šu´rarā` al-fuḥūl* o los poetas de primer orden (v. A. de B. Kazimirski, *Diccionaire Arabe- Français…,* vol. II, p. 549, *fḥl*).

## Casida 8-244

Huyendo de Badr bin ´Ammār, de quien separan al final intrigas y hostilidades, nuestro poeta se refugia en Antioquia en la corte del cadí Muḥammad bin ´Abd Allāh al-Jaṣībī, hacia mitad del año 329/principios de 941.[147] Es ahí donde le comunican el fallecimiento de su abuela, quien lo había criado en sus brazos y por ello, el solo referente de ternura de su infancia.

A su abuela dedica al-Mutanabbī la siguiente elegía[148], seleccionada por haber sido compuesta sin presión de mecenas o personaje de alguna corte…Tratamos de buscar en ella sus sentimientos puros, su idea del mundo, aunque nos sorprende ver cómo huye de las ideas comunes a lo que debe ser una elegía de la consolación en Dios y en la religión. Vemos, más bien, unos versos en los que se da la idea de un vacío universal al que vuelve su abuela, la muerte, la nada, aunque su orgullo no le permite someterse, sino que él es quien hace rendirse al enemigo con el filo de su espada

*Todo hombre retorna a su estado original: vuelve a la nada, igual que fue creado; decrece, al igual que antes había crecido.*

[147] Esta es la fecha que aporta R.Blachère (v. *Abou ṭ-Ṭayyib al-Motanabbî..,* pp.105-107); M.M. Šākir difiere de él, pues data la venida de Al-Mutanabbī a esta corte en el año 334/945 (v. *op.cit.*, pp. 277-281).

[148] Una vez más, esta elegía recibe un comentario negativo de R. Blachère, quien ve en ella excesiva artificiosidad y desmesura en su barroquismo, que desdicen de la sinceridad de sus sentimientos (v. *ibíd.*pp. 106-107).

**Dijo[149] como elegía a su abuela materna la cual, (sabiéndola) acongojada por lo largo de su ausencia le escribió (rogándole que viniera a visitarlo). Al recibir su carta se alegró sobremanera, lo que le causó (intensas) fiebres que le llevaron a la muerte.**

1. No, no voy a culpar o alabar a las desgracias, porque son inocentes de atacarnos o dejar hacerlo.

2. Todo hombre[150] retorna a su estado original: vuelve a la nada, como fue creado; decrece, al igual que antes había crecido.

3. ¡Que Alá te guarde de morir como ella!, de dolor por un ser amado: un (intenso) amor puro y sin mancilla.

4. La envidio por el vaso (de muerte)[151] que ha bebido y amo la tierra de (la tumba) que la toca y que la guarda (en sus entrañas).

5. Ya en vida la lloré temiendo (no hallarla), ambos hemos probado desde antiguo lo que es la desaparición del otro.

6. Y si (de verdad) la separación mata a los que se quieren, con su última partida se habría llevado a todo su pueblo que, no obstante, han quedado (vivos).

7. Aunque fuera en su perjuicio, ella prefería el provecho del prójimo al propio, pasar hambre y sed si con ello ayudaba.

8. Bien sabía ya del Destino[152] antes de que actuara sobre nosotros. Me sobrevino (la desgracia) y no sentí mayor sorpresa[153].

---

[149]De metro ṭawīl, para leerla en árabe, referirse a al- Barqūqī, *op.cit*., vol.IV pp.226-235; al-Ma`arrī, *op.cit*., vol.II, pp.256-269; al-`Ukbarī, *op.cit*., vol. IV, pp.110-117; al-Wāḥidī, *op.cit*., pp. 260-264. La pieza ha sido parcialmente vertida al español por Mahmud Sobh (*Historia de la literatura árabe*..., pp. 592).

[150] (N. del T.) En el texto, joven (*fatà*) . Referirse a la nota 30 de la casida 1-62.

[151] (N. del T.) Aquí seguimos la interpretación de los cuatro comentaristas al unísono (cf. al- Barqūqī, *op.cit*., vol.IV, p.227; al-Ma`arrī, *op.cit*., vol.II, p.258; al-`Ukbarī, *op.cit*., vol. IV, p.102; al-Wāḥidī, *op.cit*., p. 260).

9. Tras larga desesperación y dolor, le llegó mi escrito: murió de alegría por mi causa y yo de aflicción por ella.

10. La alegría me esta vedada, porque considero un veneno aquello que causó su final.

11. Se sorprendió tanto de las letras y palabras de mi (carta) como si hubiera visto en sus líneas un cuervo de plumas blancas[154]:

12. la besaba hasta ennegrecer con su tinta el contorno de sus ojos y sus dientes.

13. (Ahora) se ha cortado su llanto y secado sus párpados y ha dejado de amarme, cuando mi amor la hizo (llorar) sangre.

14. Tan sólo la muerte la obligó a olvidarme, un flagelo[155] mayor que el dolor que arrastró (consigo).

15. Quise para ella la dicha, pero se fue y (con ella) la mía; para ella, yo hubiera sido suficiente si ella me hubiera bastado.

---

[152] (N. del T.) Literalmente, "las Noches" (*Layālī*). La utilización de las noches como fuente de pesar es bien conocida desde época preislámica. Recordemos los bellísimos versos de la *mu´allaqa* de Imrū l-Qays en la cual la noche se echa pesadamente con sus preocupaciones sobre el poeta como lo haría un camello en el desierto:

*Cuántas (veces la) noche , como ola de mar, despliega su manto*
*de preocupaciones sobre mí para acuciarme*

*Le dije cuando extendió su columna,*
*aposentó sus nalgas, alargando su pecho:*

*¡Oh larga noche!, por qué no cedes (ante la luz del )*
*día, aunque ésta no me resulte preferible.*

(Al-Ḥusayn al-Zawzanī: *Šarḥ al-mu´allaqāt al-sab´...* pp.55-56).

[153] (N. del T.) Asegura al-`Ukbarī que este verso ha sido tomado de un dicho de Aristóteles: "Aquel que mira con los ojos del intelecto y ve las consecuencias de los hechos antes de que ocurran, no va a atemorizarse del resultado" (*op.cit.*, vol. IV, p. 104).

[154] (N. del T.) *Agriba* (pl. de gurāb) *uṣmā* significa "cuervos dotados de una pluma blanca en alguna de sus dos alas, cosa muy rara de encontrar" (al- Barqūqī, *op.cit*., vol.IV, p.230 al-Ma`arrī, *op.cit*., vol.II, p.261; al-`Ukbarī, *op.cit*., vol. IV, p.104).

[155] (N. del T.) En el texto: "Una dolencia mayor que la dolencia que se la llevó"(*wa inammā ašaddu min al-suqm alladī adhaba al-suqmā*)

16. Antes rogaba (a Dios) que hiciera correr (sangre) en la batalla, con las recias lanzas; ahora le ruego que haga llover sobre su tumba[156].

17. Poco antes de su muerte, me atemorizaba su ausencia, pero esta pequeña separación se tornó terrible.

18. Créeme de los que se venga en la sangre enemiga, pero, ¿cómo lavar mi honor luchando con la fiebre (que te llevó)?

19. El mundo se cierra ante mí, no por falta de espacio, sino porque camino cual ciego allá donde no te veo.

20. ¡Qué inmenso dolor porque no pude arrojarme sobre tu cabeza y tu pecho [157] para besarlos;

21. ni encontrarme con tu alma tan agradable, como envuelta en un cuerpo de fragante almizcle![158]

22. Si no fuera porque eres hija del más noble padre, éste adquiriría grandeza, tan sólo por ser tú mi abuela.

23. Y si mis enemigos se han alegrado el día de su muerte, conmigo les ha dejado alguien que arrastre sus narices por el polvo;

24. alguien que ha dejado (su patria) porque sólo se ensalza a sí mismo y no acepta órdenes más que de su Creador;

25. quien siempre dirige sus pasos hacia el polvo (del campo de batalla)[159] y sólo halla gusto en las acciones generosas.

---

[156](N. del T.) "Según la costumbre de los árabes, quienes rezan sobre las tumbas para que caiga la lluvia" (al- Barqūqī, *op.cit.*, vol.IV, p.231; al-Ma`arrī, *op.cit*., vol.II, p.262; al-`Ukbarī, *op.ci*t., vol. IV, pp.105-106; al-Wāḥidī, *op.cit.*, p. 362).

[157](N. del T.) "La cabeza es donde reside el intelecto (*´aql*) y en el pecho el juicio (*ra`ī*)" (al-´Ukbarī*, op.cit.*, vol. IV, p. 107. Véase al respecto el apartado 2.3.4. de la parte II.

[158] "Describe el amor o envoltorio de su espíritu como fragantes almizcle" (al-Ma´arrī, *op.cit*., vol. II, p. 264).

[159] (N. del T.) En el verso: "En el corazón del polvo (del combate)" (*fu`ād ´aŷāŷa*).

26. Allá donde voy me preguntan: ¿Qué eres?, y ¿qué deseas? Mi deseo es más grande que una (simple) palabra[160].

27. Pareciera que sus hijos saben que yo atraigo sobre sus padres (la muerte, causándoles) orfandad.

28. Para mí es más fácil juntar en mi mano el agua y el fuego que aunar fortuna y entendimiento;

29. empero, logro la victoria con el filo (de mi espada) que hago valer en todo momentos sobre la injusticia;

30. y el día del combate la utilizo a modo de saludo… si no, no sería un señor heroico e indomable[161].

31. Si por inalcanzable, menguara mi determinación en una empresa, (bien sé) que su ausencia torna imposible lo posible.

32. Yo pertenezco a un pueblo de alma (guerrera), que parecería despreciar morar en un (cuerpo) de carne y hueso.

33. Así soy, ¡oh mundo! Si quieres, aléjate de mi y tú, alma (mía), sigue con este proceder que él (tanto) detesta!

34. (Vivo) cada momento que pasa con honor y (poseo) un alma[162] que no acepta la opresión.

[160](N. del T.) "Con esto quería significar un reino, la profecía o el *imāmato*" (al-Ma´arrī, *op.cit*., vol. II, p. 266).
[161] (N. del T) *Al-qaram* "(quiere decir) "el señor, tomado del burro indomable (*qaram*) que no se deja montar" (al-Ma´arrī, *op.cit*., vol. II, p. 267, nota 5).
[162] (N. del T.) En el verso: "Me acompaña un alma" (s*aḥibat-nī muhŷa*).

## Casida 9-245

Tras reiteradas misivas rogándole que acudiera a su corte, en 334/ 946 al-Mutanabbī llega a Ramla, para adoptar como mecenas a su gobernador, un jovencísimo sobrino de Muḥammad al-Iǰšīd, Abū Muḥammad al-Ḥasan bin ´Ubayd Allāh[163]. En el camino, el poeta había sido víctima de la confabulación de unos alíes enemigos que lo intentan asesinar en Kafr ´Āqib.

Parece que al-Ḥasan bin ´Ubayd Allāh recibe al poeta con honores y que en su corte conoce la serenidad. Por ello le dedica una veintena de piezas líricas de notable factura.

La siguiente casida es la primera cronológicamente, compuesta tras la llegada del poeta a Ramla, en agradecimiento del caluroso recibimiento de que es objeto. Posee una introducción amorosa llena de alusiones al paraíso perdido, seguido de unos versos con la clásica aparición del yo jactancioso del poeta, aunque teñidos de pesimismo. La segunda parte está dedicada al canto de las virtudes del gobernador, girando en torno a los usuales temas de bravura y generosidad.

[163] Véase R.Blachère, *, Abou ṭ-Ṭayyib al-Motanabbî.., pp.*111 *y ss.; M.Muḥammad Šākir, Al-Mutanabbī…,* pp. 290-294.

**Dijo[164] en honor de Abū Muḥammad al-Ḥasan ´Ubayd Allāh bin Ṭugŷ. Ante las numerosísimas misivas eviadas por Abū Muḥammad solicitándole su presencia en Ramla, acudió el poeta a su corte. Al hacer acto de presencia, fue recibido con honores por su nuevo mecenas, a lo que respondió con el siguiente elogio. Es lo primero que compuso para él . Es de metro *ṭawīl* y su *qāfiya mutadārik.***

1. Si ha llegado la hora del reproche, yo mismo (he de) reprocharme mi sentir al (detenerme) ante sus ruinas:

2. porque vivo esclavizado por aquel (amor) que me hizo perder la cabeza y (que aparento) olvidar, si bien mi corazón me delata.

3. Nos detuvimos, como si todo aquel dolor en nuestros corazones hubiera paralizado las patas de nuestros camellos.[165]

4. Montados, pisamos el polvo (de las ruinas): todavía encuentro consuelo cuando beso las patas de los camellos.

5. Son las (restos) del campamento de una gente que saben hacerlo inexpugnable con las lanzas, no con amuletos.

6. De bellísimo contoneo, al andar el brocado (de sus ropajes) deja su marca en sus delicados cuerpos;

7. y al sonreír muestran las mismas (finas) perlas de sus collares: como si sus gargantas hubieran sido embellecidas con su sonrisa.

8. Pero, ¿qué me ocurre? Yo aspiro en este mundo a (alcanzar) las estrellas, pero siempre ando en boca de lobo[166].

---

[164] Al- Barqūqī, *op.cit.*, vol.IV, pp.235-244; al-Ma`arrī, *op.cit.*, vol.II, pp.392-405; al-`Ukbarī, *op.cit.*, vol. IV, pp.110-117; al-Wāḥidī, *op.cit*., pp. 315-319. Encontramos la traducción al español de los verso 8-13 en M. Sobh, *Historia de la literatura*..., p.595.

[165] (N. del T.) A*ḏ*wād, es plural *de ḏ*ūd y significa un conjunto de entre tres y diez camellos (cf. al- Barqūqī, *op.cit.*, vol.IV, pp.236; al-Ma`arrī, *op.cit*., vol.II, p.395; al-`Ukabarī, *op.cit.*, vol. IV, p.110).

[166] (N. del T.) Literalmente: "Avanzo sobre las mandíbulas de las serpientes"(*mas´ā-ya min-hā fī šudūqi al-arāqim*). *Al-arqam* es una variedad de serpiente sumamente pozoñosa (v. A. de B. Kazimirski, *Diccionaire Arabe-Français…,* vol. I, p.910*, rqm*).

9. De de cuerdos es preferir a veces ignorar el buen raciocinio, cuando éste te conduce a la injusticia

10. y que acudir a la fuente y beber, aunque esté cubierta por abundante sangre, pues no bebe quien no lucha.

11. Quien conoce el Destino y a la gente como yo les he conocido (no duda) en matar [167] con su lanza sin piedad alguna,

12. pues si al contrario, es vencido, nadie tendría piedad de él, por lo cual él tampoco será culpable si da muerte.

13. En el asalto nadie me supera y si recito (poesía), no dejo lugar a ningún experto (para que me alcance)[168].

14. De no ser así, mis versos me traicionarían y mi falta de determinación me impediría (llegar) a ´Ubayd Allāh,

15. quien procura hacer de la entrega de sus riquezas un hábito[169], pues evita la avaricia como si fuera algo prohibido.

16. Sus enemigos desearían el lugar de los que (a él) acuden y las nubes cargadas ser tan (generosas) como sus manos.

17. Él es quien afronta la guerra con un alma elevada, reservada a las gestas,

18. con un ejército estruendoso, del que no escapa ningún ave, ni sale ilesa ninguna enfurecida fiera.

19. Entre las plumas de los buitres[170] se vislumbra el sol débilmente, a causa del polvo (levantado por los soldados),

---

[167] (N. del T.) En el verso: “Regar sus lanzas (de sangre)” (*rawā rumḥa-ha*).
[168] (N. del T.) E.d., “soy el mejor tanto en la guerra como en poesía”.
[169] (N. del T.) *Al-talād* es la riqueza heredada, que se posee desde antiguo. El primer hemistiquio tendría el sentido de: “Quien procura hacer de la entrega de su riqueza heredada una riqueza heredada, e.d., algo precioso” (´a*n al-muqtanà badl al-tilād tilād*).
[170] (N. del T.) *Al-qašā`im* , pl. de *qaš´am*: “buitres añosos” (al- Barqūqī, *op.cit*., vol.IV, pp.240; al-Ma`arrī, *op.cit*., vol.II, p.400; al-`Ukabarī, *op.ci*t., vol. IV, p.114).

20. y si la luz penetra por los ocelos de las plumas de las aves, se reflejará sobre los cascos en forma redonda, como dinares.

21. Tanto el trueno como el rayo que sobre él (cayera) quedarían ocultos por el ruido y el (inmenso) fulgor (de sus armas).

22. Veo (sangrientos) enfrentamientos entre el Éufrates y Barqa[171], hasta llegar los caballos a galopar pisando cráneos;

23. así como ataques de hombres nobles que manejan las lanzas[172] desde su más tierna infancia[173].

24. Su ejército queda protegido del enemigo por las espadas de los honorables Banū Ṭugŷ bin Ŷuff[174] que de todos lados (acuden),

25. quienes saben volver a la carga (contra el enemigo) en lo más encarnizado del combate, así como con sus actos nobles.

26. Ellos saben perdonar a los culpables y pagar precio de sangre[175] cuando les es debido.

27. Son educados, excepto en la contiendo, pues donde se muestran menos complacientes que los filos de sus sables.

28. Se dirían leones de no ser despreciables para ellos y que estos animales se cuentan entre las bestias.

---

[171](N. del T.) "Pueblo cerca de Alejandría, en el Magreb" (al-Ma`arrī, *op.cit*., vol.II, p.401).

[172] (N. del T.) *Al-rudayniyyāt* se refiere a Rudayna, mujer de Samhar, procedentes ambos de Bahrein, cuyo oficio consistía en enderezar lanzas (v. B. Kazimirski, *Diccionaire Arabe-Français…,* vol. I, p.849, *rdy*).

[173] (N. del T.) Así hemos interpretado: "Como si sus palmas conocieran las lanzas antes que sus muñecas" (*ka`anna akuffa-hum ´arafna al-rudyaniyyāt qabl al-ma´āṣim*).

[174] Ṭugŷ bin Ŷuff "es el abuelo del personaje elegiado" (al- Barqūqī, *op.cit.*, vol. IV, pp.241).

[175] (N. del T.) Se refiere al pago de "la compensación que ha de pagar alguien, entre garantía y o precio de sangre o *diya*" (al-`Ukabarī, *op.ci*t., vol. IV, p.115).

29. Yendo hacia quien hace llegar sus donativos incluso a los indiferentes[176], me ha abandonado el sueño,

30. hacia quien libera a los prisioneros, aniquila al enemigo, asiste al aquejado y somete al que humilla.

31. Magnánimo, al llegar a él prescindí de la demás gente, como si fueran los restos de los víveres del viajero.

32. Mi alegría (por el encuentro) casi alcanza mi arrepentimiento por haberle sido indiferente en mi vida anteriormente.

33. (Por él) he dejado un lugar lleno de mala gente y tierra estéril, en la que se halla un *'alawí*, cuyos antepasados no son *hāšimíes*[177].

*34.* Dios ha puesto a prueba a los envidiosos del emir con su buen juicio y lo ha impuesto desde arriba a manera de turbante.

35. Una rápida muerte sería un descanso para ellos, en vez de una vida de permanente acicatear[178].

36. Así pues, no pretendas superioridad sobre aquel de dadivosidad manifiesta, ni enfrentamiento contra quien no puedes combatir.

[176] (N. del T.) Literalmente "El sueño se me ha ido durante mi marcha nocturna hacia quien entrega sus donativos a todo a ser adormecido"(*sarà al-nawm ´annī fī sarāya ilà alladī ṣanā`ì`u-hu tasrī ilà kulli nā`im*).

[177] (N. del T.) Alude a los alíes de Kafr ´Āqib que habían intentado asesinarlo (v. R. Blachère, *op. cit.,* pp.110-111 y M. Muḥammad Šākir, *op.cit*., pp.291-292).

[178] (N. del T.) Dice al-Mutanabbī: W*a inna la-hum fī-l-´ayš ḥazza al-galāṣim* ("la vida para ellos es cortar nucas").

## Casida 10-33

En 336/948, durante su estadía en Ramla en la corte de al-Ḥasan bin ´Ubayd Allāh bin Ṭugŷ, un personaje relevante de la vida religiosa de la corte, Abū-l-l-Qāsim Ṭāhir bin al-Ḥusayn al-´Alawī[179], apodado el *Ṣūfī,* le solicitó el honor de ser cantado por al-Mutanabbī, a lo que este accede después de largos ruegos.

Para la recitación es recibido como igual. Veamos la versión mencionada por al-Ma´arrī: "Cabalgó con nosotros (al-Mutanabbī) y juntos entramos en (la habitación) de Ṭāhir con quien se encontraba un grupo de familiares, nobles (*ašrāf*)[180] y secretarios. Cuando se le aproximó Abū-l-Ṭayyib bajó de su diván, lo recibió en el otro extremo saludándole, lo tomó por la mano y lo hizo sentar en el colchón donde él se encontraba sentado, habló con él largo rato y luego lo hizo recitar [...]. Has de saber que no he visto ni oído nunda que ningún poeta haya sido hecho sentar junto al personaje que elogia al tiempo que este oía la pieza en su honor"[181].

Una de las particularidades de esta poesía consiste en ser una de las dos únicas casidas dedicadas a personajes importantes de la vida religiosa chií, cosa esta que ha extrañado en extremo a los críticos que buscan su pertenencia religiosa[182].

---

[179] Según R. Blachère y M. Šākir se denomina Ṭāhir bin al-Ḥasan bin al- Ṭāhir al-´Alawī (V. *Abou ṭ-Ṭayyib al-Motanabbî..,* pp.111-112 y *Al-Mutanabbī…,* pp.153, respectivamente).

[180] Son aquellos cuyo linaje se remonta a ´Alī, yerno del Profeta (*ibíd., p.155).*

[181] V. al-Ma`arrī, *op.cit.*, vol.II, pp.429-430.

[182] La otra casida está dedicada a Muḥammad ´Ubayd ´Allāh al-´Alawī traducida en esta antología (casida 1-62 ).

## Dijo[183] en honor de Abū l-Qāsim Ṭāhir bin al-Ḥusayn al-´Alawī.

1. (¡Oh esclavas!) devolvedme la (luz) del día que con vosotras ha partido, devolvedme mi sueño en (el que) veo a mis amadas[184].

2. Mi día devino noche cerrada y, ante su pérdida, mis párpados se sumieron en la oscuridad:

3. unos párpados levemente separados, como si hubierais pegado sus pestañas superiores a las cejas.

4. Creo que si quisiera dejaros ese deseo sería traicionado[185]: el Destino es un terrible compañero.

5. ¡Ojala existiera entre mis seres amados y yo la misma distancia que me separa de las desgracias!

6. Veo que has creído que mi cuerpo es el hilo de tu collar y por ello lo has revestido de perlas, (para impedir) que roce tu garganta[186];

7. y si fuese arrojado sobre la letra de un escribano, a causa de mi delgadez no cambiaría el curso de su pluma.

8. Me atemoriza con los peligros si no me quedo en casa: sabe ella, que es el deshonor (de la cobardía) el peor de los desenlaces.

---

[183] Remitirse para el original árabe a al- Barqūqī, *op.cit*., vol. I, pp.274-287; al-Ma`arrī, *op.cit*., vol.II, pp. 429-444; al-`Ukbarī, *op.ci*t., vol. I, pp.147-159; al-Wāḥidī, *op.cit*., pp.327-334. Una traducción completa de esta pieza la ofrece Arthur J. Arberry en *Poemas of Al-Mutanabbī*..., pp.42-48. Es de metro *ṭawīl*. Véase nuestro propio análisis en el apartado 2.3.3.2 de la parte II.

[184] (N.del T.) Literalmente: "Devolvedme mi mañana, pues están junto a las esclavas; devolvedme mi sueño, pues este es ver a las amadas".

[185] (N.del T.) Literalmente "Si deseara su abandono, habría de abandonarlo" (*law hawitu firāqa-kum la fāraqtu-hu*).

[186] (N.del T.) En esta metáfora compara la delgadez infinita de la amada con la del hilo del collar. Dice al-´Ukbarī: "Esta (metáfora) es una rareza sin par típica de al-Mutanabbī" (*op.cit.*, vol. I, p.149).

9. ¡Un día célebre (por mi heroicidad) llegará en el que tenga que escuchar los largos plañidos de las mujeres por sus muertos!

10. La gente de mi condición no se achica cuando urge la necesidad, aunque lluevan lanzas y espadas.

11. La vida del hombre, sea corta o larga, tiene un fin; y lo que le reste de vida es como si (ya) se estuviera yendo.

12.¡Cuidado! Pues yo no soy de los que duermen sobre escorpiones por el miedo a la mordedura de las víboras[187].

13. A mis oídos ha llegado la amenaza de aquellos impostores y que han enviado en Kafr ´Āqib un grupo de negros (esclavos) para matarme[188].

14. Si fuera cierta (su ilustre ascendencia a través) de su abuelo me pondría a buen recaudo, pero ¿acaso sus palabras contra mí son las únicas veraces?

15. Por mi vida que soy el objetivo de todas las rarezas (del Destino), como si fuera algo extraño para ellas.

16. Y en qué pueblos no he dejado mi huella; en qué lugares no han pisado mis caballos...

17. Mis viajes son (generosos) como las manos de Ṭāhir: como si hubiera ceñido mi montura sobre los lomos de sus dádivas.

18. De la misma manera que va la gente a la fuente, no queda nadie a cuyo patio no hayan acudido sus dádivas, para que sean bebidas.

---

[187] (N. del T.) El poeta no se enfrentaría a los escorpiones tratando de huir de las serpientes, no huye de la dificultad extrema para refugiarse en lo más sencillo.

[188] (N. del T.) Pueblo situado en las inmediaciones de Tiberíades. El que más ahonda en estos hechos es M.M.Šākir: "Un grupo de impostores descendientes de un tal Abū-l-Ṭayyib Muḥammad bin Ḥamza bin´Ubayd bin al-´Abbās bin ´Alī bin Abī Ṭālib muerto a manos de Muḥammad bin Ṭugŷ al-Ijšīd en 334, envían a unos sicarios contra el poeta. Parece que este había denunciado la falsedad del ilustre linaje que pretendía poseer Abū-l-Ṭayyib al-´Alawī y de ahí la antigua enemistad entre ambos" (*Al-Mutanabbī…,* nota 1, p.155).

19. (Él es) un joven que aprendió de sí mismo y de sus ancestros a tirar contra el enemigo y a donar sus riquezas.

20. (Animados por su generosidad), invita a ausentarse de su patria a aquellos que, (luego), devuelve (satisfechos) a su tierra.

21. Así son los fatimíes[189]: la generosidad se encuentra entre sus manos más firme los surcos de las falanges[190] (de los dedos);

22. gente esta, que al encontrarse con el enemigo (lucha) como si sus armas no fueran más que polvo (levantado por) caballos

23. contra cuya frente lanzará sus flechas (el enemigo), alcanzando sus cuellos sangrantes, nunca el resto de su cuerpo[191].

24. (Los fatimíes) son más preciados que la misma vida devuelta por segunda vez y más añorados que los días de juventud.

25. Con tus hazañas inmortalizas a ´Alī -¡oh digno hijo suyo!- como si fueran espadas cuyo filo no presenta mella alguna.

26. Y eres el milagro más sorprendente del Profeta[192] y la más provechosa de vuestras virtudes es que Alí sea tu ancestro[193].

---

[189] (N. del T.) Por fatimíes se refiere a los alíes descendientes de Fátima, hija del Profeta, a través de sus dos hijos, Ḥasan y Ḥusayn. Otras ramas provienen a través de al- ´Abbās bin ´Alī, ´Umar bin ´Alī y Muḥammad bin ´Alī bin al-Ḥanafiyya (v. al- Barqūqī, *op.cit*., vol. I, p.280; al-`Ukbarī, *op.cit*., vol. II, pp.152-153;).

[190] (N.del T.) *Al-rawāŷib* son "los nudos de las articulaciones de los dedos o también los nervios de los mismos" (al-Ma´arrī, *op.cit*., p.438).

[191] Esto es símbolo de la valentía de los fatimíes, cuyos caballos atacan de frente, nunca vueltos o de lado.

[192] (N.del T.) Literalmente *al-Tihāmī*, aludiendo a la procedencia del Profeta, la Tihāma o región occidental de la Península Arábiga.

[193](N. del T.) Este es un verso controvertido, al cual dedica al-Wāḥidī un largo comentario para luego justificar su falta de irreverencia: "Dice Ibn Ŷinnī: `La gente ha hablado mucho de este verso, el cual parece ser detestable en su totalidad y su autor se apresuraba a querer justificar, postura esta que no creo convincente, pues las opiniones y las creencias religiosas no afectan a la excelencia de la poesía.´ Dijo al respecto Abū Faḍl al- ´Arūḍī : ´El sentido de este verso es correcto y no va contra la religión, es más, es uno de los versos más elogiosos , que no se salen de lo correcto. Su autor no comete error si la gente ignora su intención y aguardan dudas. Su significado es que Qurayš y los enemigos del Profeta –Alá lo bendiga y salve- decían que Muḥammad es un *pino,* es decir, solo, sin descendencia, y si muere nos

27. Si el que tiene alma noble no profesa nobleza ¿de qué le sirve lo elevado de su origen?[194],

28. pues el parentesco de nada sirve si (los actos) no son nobles, ni nos aleja la falta de parentesco cuando (los actos) son similares.

29. Si un *'alawí*[195] no es virtuoso como Ṭāhir se convierte en una buena excusa para el enemigo[196].

30. Dice la gente: los planetas influyen sobre los hombres, pero no digamos de él, que influye sobre los planetas.

31. Puede llevar al mundo del cuello a cualquier sitio, como marcha la montura sumisa a su jinete.

32. Tiene todo el derecho a, sin esfuerzo, preceder (en sus fines) a toda la gente ,y alcanzar sin pedir nada lo que otros no pueden;

33. así como a hacer de las narices de los reyes su calzado, elevándolas de esta guisa al más honroso de los rangos.

34. Como un presente, el Destino[197] nos ha reunido, pues separarnos habría sido una desgracia.

35. Él es hijo del Profeta de Alá y de su Albacea[198], parecido a ambos y hago esta comparación como fruto de mi experiencia.

36. Él es quien considera que el efecto del golpe es menos letal que el del vicio.

---

quedamos abandonados. Dios Altísimo creó descendencia de él: *Yo te di el Kawṯar,* es decir, una prole numerosa (...)´. Dice al-Mutanabbī en él: Vosotros sois uno de los milagros del Profeta – Dios lo bendiga y salve- y señal para que le crean…") (*op.cit.*, p.331).

[194] (N. del T.)Según al- Barqūqī con estos dos versos alude a los impostores que le han amenazado (*op.cit.*, vol. I, p.283).

[195] (N.del T.) Se refiere a un descendiente de ´Alī.

[196] (N.del T.) Con *nawāṣib* se refiere a los *jāriŷíes* que se enemistaron contra ´Alī bin Abī Ṭālib, Alá lo tenga en Su Santa Gloria" (al-Wāḥidī, *op.cit.*, p.333).

[197] (N.del T.) Literalmente *Zamān* o Tiempo (véase nota 92 de la casida 4-23*)*.

[198] (N.del T.) *Waṣī al-Nabī*, e. d., ´Alī bin Abī Ṭālib.

37. Así, ¡oh riqueza que por él has sido liquidada! enorgullécete, pues lo mismo hace con los escuadrones (enemigos).

38. Quizás, en algún tiempo has ocupado el interés de su corazón y lo distraías de la generosidad, al tiempo que atraías contra él a un nutrido ejército enemigo.

39. A él le he llevado un vergel (surgido) de mi boca[199], regado por mi ingenio, como riegan las nubes los jardines.

40. (Con mi poesía) he saludado al mejor hijo del mejor padre, perteneciente a la familia más noble, descendiente de Lu`ayy bin Gālib[200].

[199] (N.del T.) Literalmente: “De mi lengua” (*min lisānī*).
[200] (N. del T.) Por mejor padre, quiere decir el Profeta, en cuanto a la familia, se trata de los descendiente de Hāšim bin ´Abd al-Manāf, familia ilustre descendiente de Lu`ayy bin Gālib (v. al- Barqūqī, *op.cit*., vol. I, p.287; al-`Ukabarī, *op.ci*t., vol. I, p.159).

## Casida 11-213

Cuando su fama y arte empiezan a despuntar, decide al-Mutanabbī acercarse al círculo literario del emir Sayf al-Dawla de Alepo. Pero no lo hace directamente, sino que en una primera escala llega a Antioquía en 336/948, donde se encontraba como gobernador su primo al-Ḥusayn bin ´Alī bin al-Ḥusayn bin Ḥamdān, Abūl-l-´Ašā`ir[201], y el cual le servirá de padrino en su tan ansiada presentación.

En esta corte no se quedará más que unos meses. En ella intentará hacer méritos para convertirse en panegirista oficial de la dinastía. Mas estos pocos meses bastaron para repetir las historias de intriga, rivalidad y enemistad tan habituales en las crónicas de la época.

Esto es lo que vemos reflejado en la siguiente pieza: el deseo de destacarse en su poesía en un elogio que rezuma sinceridad y la contestación a aquellos que lo acusan y traicionan ante el nuevo mecenas, entre ellos un tal al-Mas´ūdī.

Quizá una de las partes más bellas sea el preludio amoroso que refleja directamente el estado emocional atormentado del poeta.

[201] V. R. Blachère, , *Abou ṭ-Ṭayyib al-Motanabbî.., pp 123-125; M.M. Šākir, Al-Mutanabbī…pp.295-300;*

**Dijo[202] en honor de Abūl- l- ´Ašā`ir al-Ḥamdānī. Su metro es *munsariḥ* y la *qāfiya mutarākib.***

1. No creas que las ruinas ni vuestras morada han sido los primeros en perecer a causa de vuestra separación.

2. Ya antes a otros causasteis la muerte, por lo que muchos repudiaban apegarse a vuestro amor.

3. (El lugar) está vacío y abandonado, aunque se visitado por un grupo que hace pastar ahí sus camellos.

4. Si la amada[203] descendiera del firmamento, su constelación no querría que la sustituyera el sol.

5. La amo. Amo la pasión que me inspira y su morada: todo amor es pasión y delirio.

6. Sobre (los restos) de su hogar cae[204] abundante lluvia que proviene de sus nubes, pero está sediento, no de agua, sino de él.

7. ¡Qué desgracia la mía, gacelita! Has de saber que tanto si estás en ella como si la abandonas (estamos separados)[205].

8. Si tú no estás en ella, aunque (su tierra) esté mezclada con almizcle y perfume[206], me inspira mal olor.

---

[202] Para la versión original árabe, véase al- Barqūqī, *op.cit*., vol.III, pp.381-392; al-Ma`arrī, *op.cit.*, vol.II, pp.518-530; al-`Ukbarī, *op.cit*., vol. III, pp.264-274; al-Wāḥidī, *op.cit*., pp. 362-367. Encontramos la traducción al español de los versos 9-19 en Mahmud. Sobh, *Historia de la literatura*..., p.597.

[203] (N. del T.) Es usual encontrar en poesía *ḥabīb* para referirse tanto al amado como a la amada.

[204] (N. del T.) En el texto en árabe: "*Yanṣuru-ha"* ("llueve abundantemente"). "Se dice: *bayt banī Fulān manṣūra*, e. d., ha vuelto a ella su gente que había partido. Por eso los árabes rogaban para que lloviera sobre la morada de su gente querida, para que volvieran a ella" (al-Ma´arrī, *op.cit*., vol. II, p. 520).

[205] (N. del T.) Aunque la amada esté en su morada, los separa su castidad y honra (v. al- Barqūqī, *op.cit.*, vol. III, 383; al-Ma`arrī, *op.cit*., vol. II, p.520; al-`Ukbarī, *op.cit*., vol. III, p.266).

9. Yo provengo de alguien superior a los ancestros de los que indagan (en mi origen), pues el hijo siempre al padre sale[207].

10. Se jacta de su estirpe aquel que no posee méritos para rivalizar con otro y es derribado pese a sus artimañas.

11. La espada y la lanza se precian de que sea yo quien empuñe la una y me calce la otra contra el estribo…

12. orgullosa jactancia ésta de que sea yo su objeto y motivo[208].

13. Yo soy aquel en quien la divinidad[209] manifestó las virtudes, pues el hombre ocupa el lugar que le está designado.

14. (Mi poesía es) un tesoro con el que se alegran los hombres nobles, pero un bocado que atraganta a los necios.

15. Me es más despreciable quien ha confabulado contra mí que la misma mentira que ha transmitido[210].

16. Ni me intereso por él, ni finjo amistad, ni soy débil, ni incapaz de enfrentarlo, ni para esto necesito ayuda.

17. ¡Cuántos hombres con sus armaduras he enfrentado y golpeado con mi acero, quedando arrastrados en el polvo y el barro!

18. ¡Y a cuantos he impresionado con mi poesía[211], la cual deja atónito al más perfeccionista y experimentado poeta!

---

[206] (N. del T.) *Al-´abīr* es un compuesto utilizado como perfume.

[207] (N. del T.) Hemos simplificado el original: A*nā ibn man ba´ḍu-hu yafūq abā al-bāḥit* (“yo soy hijo de aquel cuyo hijo es superior al padre del que busca-en mi origen”).

[208] (N. del T.) En árabe dice en relación con el verso anterior: W*a la-yafjar al–fajr idā gadawtu bi-hi murtadyan jayra-hu wa munta´ilah* (“ la jactancia se jacta de que sea yo quien vista y calce lo mejor de ella”).

[209] (N. del T.) No figura *Allāh*, sino *al-ilāh* (“la divinidad”).

[210] (N. del T.) Se queja de quien confabuló contra él frente a Abū –l-´Ašā`ir (v. al-`Ukbarī, *op.ci*t., vol. III, p. 269; al-Wāḥidī, *op.cit*., pp. 645).

[211] (N. del T.) Dice rima (*qāfiya*) por poesía. La capacidad del poeta de aterrorizar con su sátira es mencionada desde la *Ŷāhiliyya,* cuando este es la voz de su tribu.

19. (En la mesa) quizás me ofrezcan comida mientras estoy sentado junto a quien no vale ni el mismo pan que come[212].

20. Aparenta ignorarme, aunque nos conocemos bien, pero la perla es perla, por mucho que se la ignore.

21. (Lo soporto), por deferencia a Abū-l-´Ašā`ir, y por no (abandonarlo) arrastrando conmigo sus donativos[213]

22. a tierras de algún rey que no gusta de ser generoso[214].

23. (Das) como dádivas hasta a tus esclavos blancos. Resultando aquellos que llevan tus regalos en sí mismos otro regalo.

24. ¡Cómo no voy a alabar a al-Ḥusayn[215] y no voy a devolverle el afecto que me ofrece!

25. ¿Acaso el censor[216] ha ocultado que le profeso afecto, o es que el falso embustero ha logrado su fin?

26. ¿No es él el que golpea las cabezas arrogantes y audaces el día de la contienda

27. y autor de una tal magnanimidad que si ésta tuviera boca[217] lo denunciaría?

28. Él domina las empresas difíciles como a un caballo bien cinchado al que se monta hasta (su agotamiento).

---

[212] Parece que el poeta había presentado a su enemigo ante Abū-l- ´Ašā`ir y por ello se convirtieron en comensales durante las sesiones de la corte (v. al- Barqūqī, *op.cit*., vol.III, 386; al-`Ukbarī, *op.ci*t., vol. III, p.270).

[213] (N. del T.) Hemos traducido (*ḥulala-hu*) , "sus túnicas", por donativos.

[214] (N. del T.) Literalmente: *Asḥabu-ha ´inda´-hu ladā malik tiyābu-hu min ŷalīsi-hi waŷlah* ("la arrastro allá donde hay un rey cuyas ropas temen ser regaladas a los comensales").

[215] (N. del A.) Se trata, naturalmente, de Abū -l-´Ašā`ir

[216] )N. del T.) Esta versión es la que parece más acertada: la traducción de *´ayn* ("ojo") por *raqīb* o "censor, supervisor" (cf. al- Barqūqī, *op.cit*., vol.III, p.387; al-Ma`arrī, *op.cit*., vol.II, p.526; al-`Ukbarī, *op.ci*t., vol. III, p.271; al-Wāḥidī, *op.cit*., p. 366).

[217] (N. del T.) En el texto "juicio" (*mantiq*).

29. ¿No se trata del jinete de Ṭayy`[218] a lomos del valiente (caballo) alazán[219] al que persiguen las lanzas?

30. Cuando las monturas (rivales)[220] vislumbraron su rostro, juró (Abū-l-´Ašā`ir) por Dios que no iban a ver su grupa (en retirada).

31. (La gente) enalteció su heroísmo, cosa nimia a sus ojos, pues la más grande de las hazañas es pequeña a su lado.

32. Él es exacto en sus palabras[221], permanentemente generoso, perfectísimo, a quien nada distrae de (otorgar) sus favores:

33. Clava sus lanzas mientras da (de sus riquezas); inicia el ataque y prosigue con sus donativos.

34. Cuando (sus tierras) están pacificadas, marcha (en algarada); y si siente inseguridad en algún lugar, acude (en su socorro)[222].

35. Cuando (cae) sobre su enemigo de frente, a plena luz del día, le vence, como si hubiera utilizado estratagema.

36. Tanto si viste su coraza como si se ha desprendido de ella, desprecia los aceros y las lanzas[223] (rivales).

---

[218](N. del T.) La tribu de Ṭā`ī es de origen yemení, descendiente de Qaḥṭān. En su origen procedían de Ŷūf, en Arabia meridional y, tras la ruptura de Ma`rib, se instalaron en el sur del desierto de Nefūd. Las montañas de Salmà se denominaron Ŷabal Ṭā`ī en honor a ellos. Fueron de las primeras tribus en convertirse al Islam (v. H.H. Bräu, "Ṭaiy", EI 1, vol. IV, pp. 654-655).

[219] (N. del T.) Dicen los comentaristas: "Se trata del caballo utilizado en la batalla de Antioquia" (al- Barqūqī, *op.cit*., vol.III, p.388; al-Ma`arrī, *op.cit*., vol.II, p.527; al-`Ukbarī, *op.ci*t., vol. III, p.271; al-Wāḥidī, *op.cit*., p. 366).

[220](N. del T.) Una vez más, el verso no se entendería sin la sabia explicación de los exégetas (v. al- Barqūqī, *op.cit*., vol.III, p.388; al-Ma`arrī, *op.cit*., vol.II, p.527; al-`Ukbarī, *op.ci*t., vol. III, p.271; al-Wāḥidī, *op.cit*., p. 366).

[221] (N. del T.) En unas versiones aparece *qātil* ("mortal para el enemigo") (cf. al-Ma`arrī, *op.cit*., vol.II, p.528; al-Wāḥidī, *op.cit*., p. 367); y en otras *qāṭi´* (decisivo) (cf. al- Barqūqī, *op.cit*., vol.III, p.390; al- Barqūqī, *op.cit*., vol.III, p.389). Del sentido del verso siguiente parece que la versión de al-Ma`arrī ya-Wāḥidī sería la más acertada.

[222] (N. del T.) Una vez más nos apoyamos en la interpretación de los comentaristas (cf. al-Ma`arrī, *op.cit*., vol.II, p.529; al-`Ukbarī, *op.ci*t., vol. III, p.273; al-Wāḥidī, *op.cit*., p. 367).

[223] (N. del T.) *Ladn, pl. ladān* son las lanzas flexibles (v. al- Barqūqī, *op.cit*., vol.III, p.391; al-Ma`arrī, *op.cit*., vol.II, p.529; al-`Ukbarī, *op.ci*t., vol. III, p.273).

37. Su (profundo) conocimiento le hace entender mi (poesía), y mi virtuosismo en la lengua (permite) algo bien cuidado.

38. He convertido esta mi (poesía) en una espada elogiosa en su honor, mas no siempre la espada elogia a aquel que la empuña.

## Casida 12-181

Cuando declama esta oda, al-Mutanabbī ya se encontraba en la corte de o Sayf al-Dawla. Una excusa nimia: la caída de la tienda que servía de alojamiento al emir en Mayyā Fāriqīn sirve de pretexto al poeta para hacer un canto a su preciado mecenas. Hacia 338/ 950, Sayf al-Dawla[224], se encontraba acampando en esta ciudad en su camino a una nueva campaña en la frontera contra Bizancio. Cuando el viento derriba su tienda la gente atribuye al hecho un mal presagio.

En una casida desnuda de todo prólogo. Al-Mutanabbī utiliza este accidente para hacer una reflexión sobre su monarca; su poder político y el lugar que ocupa como unificador del mundo árabe en un momento de descomposición ¿¡Cómo podría mantenerse en pie su tienda, cuando alberga a Sayf al-Dawla con todo lo que significa de generosidad, grandeza, valentía y altura!? Pero éste también puede ser la tienda, el poder unificador en la tierra merced a una concesión divina.

[224] V. R. Blachère, *Abou ṭ-Ṭayyib al-Motanabbî.., pp. 154-155.*

**Dijo[225] en su honor, recordando la tienda arrastrada por el viento. (El metro de esta poesía) es *mutaqārib* y la *qāfiya mutadārik*. Sayf al-Dawla había hecho elevar una tienda en Mayyā Fāriqīn y se difundió entre la gente que la había tomado como lugar de residencia. Pero sopló un intenso viento que hizo volcar la tienda, lo que propició el comentario de la gente.**

1. ¿Tienen sentido[226] (los comentarios) de los maliciosos sobre la tienda?¿Cómo abarcar a quien abarca en sí mismo al Destino?

2. ¡Cómo va a igualarse esta tienda a aquél que tiene a Saturno[227] bajo (sus pies): por tu vida que esto que le pides es imposible!

3. En cambio, ella podría recriminar a estos maliciosos y (preguntar) por qué el apoyo de su anillo no es una montaña[228].

4. Aunque en uno solo de sus costados podría correr un ejército, con sus cuatro lados no puede contener a vuestra persona[229].

5. Si bien en ella pueden estar clavadas lanzas largas, cuando vos[230] estáis en su seno, resulta demasiado baja.

6. ¡Cómo va a estar elevada sobre alguien cuyas manos parecieran tener mares por dedos![231]

---

[225] Al- Barqūqī, *op.cit.*, vol.III, pp.191-198; al-Ma`arrī, *op.cit*., vol.III, pp.162-170; al-`Ukbarī, *op.cit*., vol. III, pp.66-73; al-Wāḥidī, *op.cit.*, pp. 445-450.

[226] (N. del T.) Al-Juwārizmī ofrece una segunda versión: *¿A yaqdaḥu?* ("¿acaso es avergonzante?") que ha sido la aceptada por al-Barqūqī (*op.cit*., vol. III, p. 191).

[227] (N. del T.) "Nombre de planeta del quinteto (Saturno, Júpiter, Marte, Venus y Mercurio) (...) Se le denomina *zuḥal* por haberse alejado (*zaḥala*). Se dice que está en el séptimo cielo" (Ibn Manẓūr, *Lisān al-´arab*..., vol. XI, p.303, *zḥl*).

[228] (N. del T.) El poeta menciona la montaña de Yadbul, situada en Naŷd.

[229] (N. del T.) E. d., a Sayf al-Dawla.

[230] (N.d el T.) Sólo vamos a traducir la segunda persona del singular por vos cuando se refiere a un monarca, como son los casos de Sayf al-Dawla y ´Aḍud al-Dawla.

[231] (N. del T.) El agua en su forma de lluvia o mar simbolizando la generosidad es un tópito habitual de la poesía árabe desde época preislámica. Este tópico es consagrado por al-Nābiga al-Dubiyānī en su célebre *mu´allaqa*:

7. ¡Ojalá compartieras su serenidad (con otros), para que la tierra hubiera tomado algo: lo que está en sus límites![232]

8. Gracias a ella las gentes se convertirían en señores, si bien vos, siempre más equilibrado, seguiríais siendo su señor.

9. La tienda vio cómo se iluminaba con vuestra luz, incesante como la luz del sol[233].

10. Así vio cómo adquiría una dignidad elevadísima ante la cual se avergonzaban el resto de las tiendas.

11. Ciertamente, no os puede extrañar que la tienda se haya caído, pues hay alegrías del alma que terminan con ella.

12. Y si la gente hubiera llegado a rodearos como ella, también a ellos les hubieran traicionado sus piernas.

13. Cuando ordenasteis que fueran tensadas sus cuerdas se corrió el rumor entre la gente de que no ibais a viajar;

14. mas no tuvo Dios la intención de derribar la tienda, sino de señalaros qué debéis hacer[234].

---

*Ni el Éufrates, cuando se alza con la cresta de sus olas*
*dejando sobre ambas orillas su espuma,*

*crecido con el caudal de sus brazos espumeantes y sonoros*
*que arrastran restos de plantas y ramas,*

*y obliga al marino a abrazarse*
*al timón, sudoroso y aterrorizado*

*es más generoso que él con sus dádivas*
*que reitera día tras día sin cansancio*.

(Al-Ḥusayn al-Zawzanī: *Šarḥ al-mu´allaqāt al-sab´....,* p.206).

[232] (N. del T.) Esta serenidad le hubiera impedido dejar caer la tienda (v. al- Barqūqī, *op.cit*., vol.III, p.193; al-Ma`arrī, *op.cit.*, vol.III, p.164; al-`Ukbarī, *op.cit*., vol. III, p.68; al-Wāḥidī, *op.cit*., p.446.

[233] (N. del T.) En su origen, la palabra *gazāla* significa "nacimiento del sol" y luego se denominó por extensión al sol con este término. *Gazāla al ḍuḥà* es el inicio de la tarde…se denominó así porque sus rayos son similares a los hilos con que hila la mujer (véase al-`Ukbarī, *op.cit*., vol. III, pp.68-69).

15. También le ha hecho saber (a la demás gente) que seguís su designio y que marcháis por Su Victoria[235].

16. ¿Qué esperaban estos enemigos (con sus mentiras)[236], estos envidiosos con sus infundios?

17. Ellos persiguen (un fin) y ¿a quién han alcanzado?, mienten y ¿quién les ha creído?

18. Pretenden lograr sus deseos, pero se topan con vuestra buena estrella y gran dedicación ( a vuestra empresa),

19. y con un escuadrón compacto revestido con una tela de corazas en las que resaltan las lanzas[237].

20. (Durante la marcha), ora los sorprende otro ejército, ora una nube de polvo le advierte (de la llagada) de otro.

21. Os habéis convertido en el arma[238] necesaria para mi corazón, si bien no sois algo que se pueda sujetar con la mano.

22. Alá ha erigido un Estado[239] que os ha convertido en su espada contra (el resto de los Estados).

23. Si bien habéis sido precedido por otras espadas de fina factura, vos les aventajáis con (el efecto) de vuestro filo.

---

[234] (N. del T.) "Quiso señalaros con su vuelco lo que debéis hacer: partir y dirigíos a luchar contra enemigo" (al- Barqūqī, *op.cit*., vol.III, p.194; al-`Ukbarī, *op.ci*t., vol. III, p.70; al-Wāḥidī, *op.cit*., p.447).

[235] (N. del T.) Literalmente *tarfulu* o "marchar sosteniendo la cola". Aquí: "la cola de la Victoria".

[236] (N. del T.) En otras versiones aparece *atalū* ["(qué) difundieron"] en vez de *ammalū* ("esperaron") (v. al-Ma`arrī, *op.cit*., vol.III, p.166; al- Barqūqī, *op.cit*., vol. III, p.195; al-Wāḥidī, *op.cit*., p.448).

[237] (N. del T.) Dice el original: M*almūma zarad tawbu-ha wa lakinnahu bi-l-qanā muḥmalu* ("un ejército compacto, vestido de corazas con lanzas como flecos").

[238] (N. del T.) El texto dice *´udda*: "Aquello que se acumula entre riqueza y armas en previsión de los avatares del Destino" (al- Barqūqī, *op.cit.*, vol.III, p.196).

[239] Se refiere a la sede del Califato (cf. al- Barqūqī, *op.cit.*, vol.III, p.196; al-`Ukbarī, *op.ci*t., vol. III, p.71; al-Wāḥidī, *op.cit*., p.448).

24. Aunque hubo pueblos antes que vos que sobresalieron por su generosidad, vos los habéis superado con vuestra magnanimidad.

25. ¡Cómo podríais no lograr vuestro fines si (sois un león), engendrado por dos leones!

26. Cuando os parió (vuestra madre) preguntó la gente: ¿acaso el sol no puede parir un hijo?

27. ¡Maldito aquello que profesan los adoradores de estrellas y quienes creen que éstas poseen intelecto!

28. Según ellos éstas os conocen, pero, ¿qué piensan (las estrellas)?[240] Os ven mirarlas y no bajan (a humillarse).

29. Si tomarais el lugar que realmente os corresponde, las más elevadas habrían de bajar (del firmamento).

30. Lográis para vuestros siervos[241] aquello que anhelan ¡Que vuestro Señor os otorgue aquello que deseáis!

[240] En el imaginario medieval, los sabeos de Ḥarrān eran adoradores de estrellas (Hudà al-´Arnā`ūṭī, *Taqāfat al-Mutanabbī...,*p. 153). Ellos habían conservado el paganismo de los antiguos griegos y su filosofía era una amalgama de elementos neoplaónicos, neopitagóricos y herméticos (Joe L. Kraemer, *The Renaissance of Islam..., p. 84, nota 176*).

[241] (N. del T.) El poeta utiliza el término *´ibād* que, según Al-Wāḥidī no corresponde más que a Dios. Asegura que en su lugar debiera haber utilizado ´abīd (*op.cit.,* p 449)

## Casida 13-59

Sayf al-Dawla se valió su reputación entre los árabes como defensor de la frontera con Bizancio por sus periódicas incursiones en territorio vecino, gracias las que se le denominó *al-Gāzī* o *el Batallador.* La batalla aquí descrita se dio en octubre de 951 (*ŷumādà* de 340) contra un ejército enemigo conformada por 40.000 soldados. En ella el emir renuncia a llegar a la ciudad fortaleza de Jaršana (Charsianum Castrus) por la creciente helada y la venida del invierno. Según M. Canard corresponde ésta a la primera época en el enfrentamiento con el Imperio vecino, cuando estaba a cargo de las luchas contra el Oriente árabe el general Bardas Focas (333-344/945-967)[242].

Tras un prólogo amoroso sin y unos bellísimos versos sobre su caballo, el poeta nos ofrece una mezcla de panegírico y épica, inmortalizando los éxitos en la batalla de su príncipe.

[242] *Histoire de la Dynastie des H´amdanides....,* p. 771.

## Dijo[243] en su honor (de Sayf al-Dawla), recordando la batalla de invierno, cuando no pudo alcanzar Jaršana[244].

1. Las criticonas de (la mujer) del lunar la envidian por mi causa, aunque mi fama de yacer con ella sea algo extraordinario.[245].

2. Y pudiendo, retiro mi mano de su ropa; dormido, no obedezco a mis impulsos cuando la veo en sueños.

3. Este amor por ella que quema mis entrañas se calma cuando, aún manteniendo distancia, estoy cerca de ella.

4. (Dirigiéndose a sí mismo): -Pero si tanto temes caer en la ignominia cuando te quedas a solas con ellas, ¿por qué, entonces, las bellísimas esclavas te enamoran?

5. ¡Tan dentro de mí se ha metido este veneno al que me he acostumbrado, llegando a aburrir a mi médico y visitantes!

6. Cuando pasé junto a la morada de la amada, relinchó mi caballo ¿acaso los vestigios del campamento le conmueven?

7. ¿Cómo va a desconocer mi caballo zaino las trazas de aquel hogar donde las esclavas le daba a beber leche de camella?

8. Estoy ocupado en una empresa pero el Destino[246] (se interpone), como si nos persiguiéramos mutuamente.

---

[243] Léase la versión original en al- Barqūqī, *op.cit*., vol. I, pp.390-403; al-Ma`arrī, *op.cit*., vol.III, pp.199-215; al-`Ukbarī, *op.ci*t., vol. I, pp.268-280; al-Wāḥidī, *op.cit*., pp.460-467. Es de metro *ṭawīl.*

[244](N. del T.) Esta ciudad fortaleza aparece en los textos bizantinos como Charsianum Castrus y que debía estar situada en la zona norte de Siwās (Sivas, antigua Sabasteia), cerca de Yildiz Irmak (v. M. Canard, *Histoire de la Dynastie des H´amdanides....,*, p.252).

[245] (N.del T.) Nos hemos ceñido a la explicación de al-Ma´arrī al encontrarla más coherente con los versos posteriores. Los demás comentaristas otorgan al verso un sentido diametralmente opuesto: "Le envidian porque ha logrado yacer gloriosamente conmigo" (al-Ma`arrī, *op.cit*., vol.III, p.199).

[246] (N.del T.) Dice *Layālī* ("Noches"). Sobre este término, referirse a la nota 152 de la casida casida 8-244.

9. Estoy solo, sin amigos, allí donde me encuentro; cuando se persigue una gran empresa escasea la ayuda.

10. Me ayuda en las dificultades que se suceden mi ágil caballo, cuya (nobleza) cualquiera puede testimoniar;

11. que esquiva las lanzas como si sus articulaciones fueran el hierro de un bocado[247];

12. (y que lucha de frente), con su grupa inaccesible a las lanzas, que, sin embargo, caen sobre su pecho y cuello.

13. Me presento, con el sable en mano, para alcanzar fuentes de las que no bebe sino quien se bate en pugna.

14. Pero si el corazón no asiste a la mano en el golpe, de nada valdrá a ésta (la fuerza bruta) del antebrazo.

15. Amigos[248]: no veo más que un poeta, y ¡cuántos se dicen así mientras sólo yo (soy fuente) de verdaderos versos!

16. No se asombren si las espadas [249] son numerosas, porque hoy no hay más que una: Sayf al-Dawla.

17. Él desenvaina su noble carácter en la batalla y no muestra mansedumbre o perdón.

18. Cuando vi que la gente es inferior a vos, me convencí de que el Destino (*Dahr*) hace justicia.

19. La persona más digna de llamarse Espada y permanecer firme[250] es aquella que golpea los cuellos (enemigos) y vence las dificultades.

---

[247] (N.del T.) *Mirwad* pl. *mirawād:* "El hierro del bocado que gira (en la boca del animal)" (Ibn Manẓūr: *Lisān al- `arab..., op.cit.,* vol. III, p. 191, *rwd).*

[248] (N.del T.) Literalmente: "Mis dos amigos" (*jalīlayya*), como versa la tradición lírica desde época preislámica (véase nota 22 de la casida 1-62).

[249] (N.del T.) Hace un juego de palabras entre espadas (*suyūf*) y el apodo del monarca: Sayf al-Dawla ("Espada del Estado").

[250] (N.del T.) Interpretamos "permanecer seguro" (*wa bi-l-amn*), pero corrige al-Ma´arrī la última palabra por *al-amr* ("el mando"), por lo cual el sentido del verso variaría

20. El más duro de los pueblos de Dios es aquel que habitan los bizantinos[251], y ni siquiera allí se ignora vuestra gloria.

21. Contra ellos habéis lanzado algaradas hasta dejar a toda su gente[252] sin poder conciliar el sueño,

22. con (el suelo bajo sus pies) rojo (de una alfombra de sangre) de cadáveres como (creyentes) postrados en una mezquita.

23. Los barréis de las cimas de las montañas como si éstas fueran caballos (descabalgando a sus jinetes); los acometéis con el collar de vuestras lanzas;

24. los golpeáis, hasta convertirlos en pedazos de carne; durante (su huida), se refugian en lo hondo de la dura tierra cual serpientes.

25. Las fortalezas elevadas en las cumbres surgen rodeadas por sartas de caballos, como si fueran collares alrededor de su cuello;

---

considerablemente: "Vos, la persona más digna de llevar el nombre de la espada (Sayf) y conducir el principado..."(*op.cit.,* vol. III, p. 205).

[251] (N.del T.) *Rūm* puede designar indistintamente a romanos, bizantinos y cristianos malequíes, aunque suele referirse generalmente a los bizantinos (C. E. Borworth, *"Rūm", EI 2*, vol. VIII, pp.620-625).

[252] (N.del T.) Literalmente: *Jalf al-Franŷa o "*a aquellos tras al-Franŷa". Todos los comentaristas señalan que al-Franŷa es una localidad situada en lo más remoto de tierras bizantinas (cf. al- Barqūqī, *op.cit*., vol. I, p.396; al-`Ukbarī, *op.cit*., vol. I, p.n. 273; al-Wāḥidī, *op.cit*., pp.460-467. Agrega al-Ma`arrī, que la expresión, *jalaf al-Franŷa* se refiere a la capital del Imperio, Constantinopla (*op.cit*., vol.III, p.206). Históricamente, sin embargo, sirve para designar a los francos y, por extensión, se aplicaba de forma general a la Europa continental y a las Islas Británicas. Apunta Marius Canard que podría tratarse de Furaydiyya, lugar hoy desaparecido que se situaba en las inmediaciones de Malatya (*Histoire de la Dynastie des H´amdanides....,*, p.262, nota 515):

26. Estos caballos asolaron las montañas en la batalla de de al-Luqān[253], de donde condujisteis a (mujeres y niños cautivos a) Hinzīt[254], luego a Āmid[255], que pareció transformarse.

27. Añadieron a estos hechos la destrucción de al-Ṣafṣāf y luego de Sābūr[256], que colapsaron (bajo el fuego)[257] y su gente y muros quedaron aniquilados.

28. Y al final de la noche, (los alcanzó por el lecho (del río) un jinete veloz (Sayf al-Dawla), el (rostro) cubierto bajo su turbante[258], bendito siervo de (Alá)*:*

29. Un joven que desea abarcar la tierra y a quien se le queda corto el tiempo, insuficientes ambos para sus aspiraciones;

30. amante de las batallas, cuya espada no cesa de (degollar) cuellos más que cuando se hiela el río Sayḥān[259].

---

[253](N. del T.) Asegura M. Canard que es difícil saber si es Lykos o Iris (v.*ibíd*., p. 251). Se trata de una " ciudad bizantina situada tras Jaršana, a dos días desde ésta" (Yāqūt al-Ḥamawī, *Mu´ŷam al-buldān*, citado por al-Ma`arrī, *op.cit*., vol.III, p.182).

[254](N. del T.) "Ciudad desaparecida situada sobre la actual Göyük Tchaï, afluente situado sobre la parte oriental del Éufrates" (v. R. Blachère*, Abou ṭ-Ṭayyib al-Motanabbî...op.cit*., nota 5, p.169).

[255] (N. del T.) Āmid, antigua denominación de la actual Diyarbakir (Diyār Bakr), capital del Kurdistán turco. En esta época era la próspera capital de la región de Dyār Bakr, una de las tres divisiones de la Ŷazīra (véase la nota 454 de la casida 18). Según Yaqūt al-Ḥamawī: " Es un vocablo bizantino que designa una antigua ciudad fortificada de piedra negra sobre el río Tigris, rodeada en su mayor parte por este, resultando en forma de luna"(citado por al-Ma´arrī *op.cit*., vol. III, p.209, nota 1).

[256](N. del T.) Son dos plazas fuertes bizantinas (cf. al- Barqūqī, *op.cit*., vol. I, p.397; al-Ma`arrī, *op.cit*., vol.III, p.209; al-`Ukabarī, *op.ci*t., vol. I p.274; al-Wāḥidī, *op.cit*., p.464). La localicación exacta de ambas es ignorada por M. Canard (v. *Histoire de la Dynastie des H´amdanides...op.cit.,* p. 771).

[257] (N.del T.) Así interpretan todos los comentaristas (cf. al- Barqūqī, *op.cit*., vol. I, p.397; al-Ma`arrī, *op.cit*., vol.III, p.209; al-`Ukbarī, *op.ci*t., vol. I p.274; al-Wāḥidī, *op.cit*., p.464).

[258] (N.del T.) Figura *al liṯāmān. Al- liṯām* significa literalmente la tela, o el cabo del turbante, con que se cubren los árabes el rostro en sus viajes para protegerse del calor y del frío. Con el segundo (*al-liṯāmān*) el poeta se refiere a la barba dejada crecer (al-Wāḥidī, *op.cit*., p.465).

[259] (N. del T.) Hoy Ceyhan Nehri , historicamente río Saros : "Río caudaloso que corre paralelo a la frontera, en los alrededores de al-Maṣīṣa, que separaba Antioquía (Anṭāqiya) de Bizancio. No ha querido referirse al Sayḥūn ni al Ŷayḥūn que corren en Jorasán "(Yaqūt al-Ḥamawī,, *Mu´ŷam al-buldān*, citado por al-Ma`arrī, *op.cit*., vol.III, p.210, nota 4)

31. Y no se libran de los filos de estas más que aquellas (féminas) a quienes ha salvado la intensa rojez de sus labios y la firmeza de sus pechos.

32. Así, los generales[260] lloran a sus hijas en la noche, pero en verdad estas son abandonadas y despreciadas entre nosotros.

33. De esta forma decreta el Destino[261] entre la gente: el mal de un pueblo es, para otros, beneficio.

34. La bravura ha de congratularse de poder contar con vos, quien a pesar de matar es amado, como si ejercierais con el adversario la generosidad,

35. pues hasta la sangre que hacéis correr se felicita por (ser vuestra víctima), al igual que el corazón que aterrorizáis os alaba.

36. Todos conocen el camino de la gloria[262] y de la generosidad, pero el propio temperamento del hombre es su (último) guía.

37. Habéis expoliado tantos edificios que, de haberles permitido permanecer en pie, este mundo cantaría eternamente vuestro reinado [263].

37. Vos sois la espada[264] del reino y con la que Alá golpea: sois la insignia de la religión que Alá despliega.

38. Sois como Abū-l-Hayŷā` bin Ḥamdān: ¡Oh (digno) hijo suyo! Como se asemeja la noble descendencia a su padre[265],

---

[260](N.del T.) *Baṭārīq:* "Los allegados al emperador"(al-`Ukabarī, *op.cit*., vol. I p.276). Según A. Kazimirsky, "Général d´une armée chrétienne" (*Dictionnaire Français-Arabe*…, vol, I, p.136, *bṭrq).*

[261](N.del T.) *Al-Ayyām.*

[262] (N.del T.) Literalmente *šuŷā´a* o valentía.

[263] (N.del T.) Verso difícil de interpretar. Para al-Wāḥidī tiene un doble sentido: en el primer hemistiquio se alaba el coraje y la magnificencia de Sayf al- Dawla y, en el segundo, su eterno reinado por el que debe congratularse el mundo (*op.cit*., p. 616).

[264] (N.del T.) Ḥ*usām* es otra de las denominaciones de la espada.

[265] (N. del T.) Abū l-Hayŷā` b. Hamdān (313/ 925-6-317/929) fue el fundador de la dinastía hamdaní, y del emirato de Mosul. Fue el padre de Nāṣir al-Dawla(317/925-358/969), su heredero, y de Sayf al-Dawla (336/047-456/967), fundador del emirato de

39. de la misma forma que Ḥamdān se parecía a Ḥamdūn, Ḥamdūn a Ḥāriṯ, este último a Luqmān y, antes, Luqmān a Rāšid[266].

40. Ellos son la base[267] del Califato, mientras que los reyes de los demás pueblos son superfluos[268].

41. Os profeso (profundo) afecto ¡Oh sol y luna de todos los Tiempos!, aunque haya de entre las débiles estrellas[269] algunas que me hayan reprochado estos sentimientos.

42. (Así siento) porque el mérito en vos habla por sí mismo, no porque seáis fuente de vida sosegada.

43. Y mientras un poco de afecto unido a la razón es muy beneficioso, mucho afecto presentado junto con la ignorancia es corrosivo[270].

---

Alepo que, aunque nominalmente está subordinado a Mosul, disfruta de independencia fáctica (v. M. Canard, *Histoire de la Dynastie des H´amdanides...*, pp.341-376).

[266](N. del T.) Antepasados en orden ascendente del emir. El primer miembro de la familia del que poseemos información histórica es Ḥamdān b. Ḥamdūn b. Al-Ḥāriṯ, quien aparece en 266/868 con otros *taglibíes* en un ejército que combate a los jāriyíes de la Ŷazīra (M.Canard, "Ḥamadānids ", EI2, vol. III, p. 126).

[267] (N.del T.) Literalmente "colmillos" o *anyāb.*

[268] Con este verso alude el poeta directamente al estado de fragmentación en que se encontraba el Califato de Bagdad.

[269] (N.del T.) S*uhā wa Farāqid* son nombres de estrellas que alumbran débilmente en la Osa Menor. Al-*Farqadayn* se refiere concretamente a las estrellas Beta y Gamma. Al-Mutanabbī simboliza con ellas al resto de los monarcas (remitirse a la nota 43 de la Casida 2-129).

[270] (N. del T.) Deduce al-´Ukbarī: "Esto lo ha tomado Abū l-Ṭayyib de las palabras de Aristóteles sobre el amor:` Un poco de la luz de la bondad es más beneficiosa que mucha sabiduría en la memoria´" (*op.cit.*, vol. I, p.280).

## Casida 14-12

La siguiente casida está dedicada a Sayf al-Dawla, como elegía por la muerte de Yamāk. Poco o nada se sabe de este personaje. Según R. Blachère el eunuco Yamāk era un lugarteniente al servicio del emir que murió en el alba de ramadán de 340/febrero de 952[271]. De la misma pieza se deduce que había ocupado un lugar muy próximo al monarca y por esto es interesante: al tiempo que construye una elegía conforme a los cánones de la poesía tradicional, al-Mutanabbī debe hablar de la influencia foránea en la corte árabe, del ascenso de los esclavos y su acceso al poder.

[271] *Abou ṭ-Ṭayyib al-Motanabbî....,* pp. 161-162.

## Dijo[272] como elogio (a Sayf al-Dawla) y expresándole sus condolencias por su esclavo turco Yamāk, quien murió en Alepo al amanecer del miércoles del 20 de ramadán del año 340.

1. ¡Que Alá no apene a mi Príncipe, pues yo siempre participo del estado de sus sentimientos!

2. Aquel que regocija a toda la gente de la tierra, cuando llora por algún pesar, han de acompañarlo los ojos antes alegres junto con sus corazones.

3. Al ser el difunto querido a un ser por mí querido (Sayf al-Dawla), también yo lo querré con todo mi corazón.

4. Antes de nosotros, ya la gente abandonaba a sus seres amados, pues la cura de la muerte escapa de (entre los dedos de) los médicos.

5. Hemos sido precedido por otros en este mundo: si todos hubieran vivido, hoy seríamos incapaces de movernos con libertad.

6. (Nos sucedemos y) el recién llegado a este mundo pasa a poseerlo, enajenándoselo a alguien que lo abandona, desposeído.

7. Si no existiera el miedo ante la muerte, ni la valentía, ni la generosidad, ni la entereza ante la adversidad cobrarían sentido.

8. La vida es fiel con el hombre cuando le permite dejar encanecer su cabello; luego incumple y lo traiciona con la muerte.

9. ¡Juro que Yamāk por sus virtudes ha hecho que mis entrañas guarden ternura hacia todo ser turco de origen, traído de tierras lejanas!,

10. pues ni todo rostro blanco es bendito, ni aquel de ojos rasgados noble![273]

[272] Véase al- Barqūqī, *op.cit*., vol. I, pp.170-179; al-Ma`arrī, *op.cit*., vol.III, pp.215-225; al-`Ukbarī, *op.cit*., vol. I, pp.49-56; al-Wāḥidī, *op.cit*., p.467-471. Es de metro *ṭawīl.*

11. Y si por él sentimos desolación, hasta los filos de los aceros (sienten pesar),

12. así como los arcos que combaten a diario y los nobles caballos siempre montados[274].

13. Por él nos condolemos de que, ausente, no pueda estar a vuestro servicio o que, cuando lo demandes, no pueda responder.

14. Cuando lo veía erguido ante vos, era como si viera más que un león, un león con doble melenas, (ya que en él unía) la fuerza al saber del intelecto[275].

15. Si con él habéis perdido un precioso tesoro, vos sois hombre de mano dadivosa de dinero y bienes.

16. Es como si la muerte acometiera a aquel hombre glorioso, a quien no ha valido su gloria de amuleto, por no poseer imperfecciones[276].

17. Si no fuera porque la mano del Destino nos reúne con los seres amados, no nos preocuparíamos por su ausencia (cuando nos separa).

18. ¡Más nos valdría que el Destino no finalizara su hazaña (de muerte) y la dejara incompleta!

---

[273] (N. del T.) Según al- Barqūqī el turco tradicionalmente se caracteriza por poseer blanca piel y ojos rasgados, mención esta que no encontramos en los otros comentarios (*op.cit.*, nota 3 del vol. I, p.176).

[274](N. del T.) Piensa al–Barqūqī en estos versos se alude por extensión a las cualidades del difunto como soldado: buen tirador de arco, excelente jinete y mejor luchador con la espada (*op.cit*., nota 4, vol. I, p.176).

[275] (N.del T.) Si bien no se diferencian en gran cosa los sentidos finales ofrecidos por los cuatro comentarista, al-Ma`arrī afina cuando explica que el león se caracteriza por la fuerza y aquí sería más que un león, pues reúne la fuerza al intelecto. Por eso hemos de interpretar *adab* en un sentido más general que cultura o refinamiento (*op.cit*., vol.III, pp.219).

[276] (N. del T.) Piensan los comentaristas que el poeta se refiere en realidad a Sayf al-Dawla, ya que él es el ser perfecto y glorioso, al contrario de su eunuco (v. al- Barqūqī, *op.cit*., vol. I, p.177; al-`Ukbarī, *op.cit*., vol. I, p. 52; al-Wāḥidī, *op.cit*., p. 469).

19. Pero, aquel que ha hecho de los Nizār[277] sus esclavos no necesita convertir en esclavo a un extraño.

20. Basta profesar sincero sentimiento hacia vos para llegar a sentirse vuestro vasallo, al igual que vuestra cercanía provoca orgullo en hombre inteligente.

21. ¡Que Sayf al-Dawla sea compensado por esta pérdida, como más glorioso ser remunerado de manos del más Glorioso Remunerador!

22. Él, el joven desprendido a lomos del caballo de cuello sangrante, que no duda en luchar en la mayor adversidad y en la estrechez del terreno.

23. En las batallas, rechaza (refugiarse en) las blancas lonas de las tiendas, mas su tienda es la que forma el polvo de la lucha.

24. En tales contiendas hemos de salir a su socorro y, para serle útil, desgarrar los corazones (de los enemigos) y no sus bolsillos[278].

25. ¡De cuántos seres angustiados permanecen sus párpados secos, mientras que otros insensibles caen en abundante llanto!

26. Consolaos recordando (cuando fallecieron) vuestros antepasados[279]: llorasteis, y enseguida (tras el dolor) volvió la sonrisa.

27. El hombre noble, si bien se enfrenta a los golpes del Destino con resquemor, pronto abandona este sentir y se rinde con paciencia[280].

---

[277](N. del T.) Los Nizār son una tribu que se remontan a Ma`dd bin `Adnān procedentes del norte de la Península Arábiga. Estas tribus estas conocidas por la pureza de su estirpe árabe (v. al-Ma`arrī, *op.cit*., nota 1, p.221, vol.III).

[278] (N.del T.) Con esto se refiere al botín de guerra (*fay´*).

[279] (N.del T.) Al-Ma`arrī es quien nos ofrece una explicación más detallada de esta palabra (*abay-ka*). Así, a*bay* es el plural de a*bā* o forma conocida en árabe para designar al padre (cf. *op.cit*., nota 1 del vol.III, p.223). Menciona al-Barqūqī que se podría tratar de tres de los profetas: Abraham, Ismael e Isaac (*op.cit*., nota 1 p.180, vol.I).

[280](N. del T.) Dice al-`Ukabarī: “Este es un verso sapiencial. Dijo Aristóteles: ´quien sabe que el ser y el mal se suceden en las cosas no se dolerá ante las desgracias, al

28. Aquel entristecido oprimido por el llanto termina por callarse, bien sea porque ha hallado su consuelo o por abatimiento.

29. Pero ¡cuántos de vuestros ancestros no habéis conocido, (cuya desaparición) tus ojos no han llorado!

30. Por vos se entregarían las almas de quienes os envidian; los tortura la envidia, se encuentren o no en vuestra presencia.

31. ¡Buen cansancio tiene aquel que envidia al sol por su luz y se esfuerza en igualarla!

---

saber que son necesarias. Reacciona así fácilmente porque nadie puede evitarlas´" (*op.cit.*, vol. I, p. 55).

## Casida 15-222

Una vez Sayf al-Dawla toma partido por sus adversarios, el poeta no resiste al clima de recelo y envidias de la corte hamdaní. La siguiente es la última pieza[281] dedicada a Sayf al-Dawla, compuesta 341/952, cuando la partida ya estaba asegurada y por ello sus versos destilan reproche y el dolor de no haber sido retribuido como debiera.

Nos cuenta Yūsuf al-Badī´ī[282]: "Dijo Abū Firās (al emir): -`Este charlatán goza de un trato privilegiado, le das cada año tres mil dinares por tres poesías. Podrías repartir doscientos dinares entre veinte poetas que te van a proporcionar mejores casidas´. Sayf al Dawla se dejó influir por estas palabras y así hizo, pero al-Mutanabbī no estuvo presente en la demostración"[283]. Prosigue el crítico su relato, ofreciendo detalles de la contienda que se produjo después, cuando el poeta recita esta poesía ante su señor como respuesta rabiosa por lo acontecido y Abū Firās criticaba cada uno de sus versos[284].

Se trata de un panegírico lleno de furia donde vuelve a sus temas tradicionales: la valentía, el conocimiento y, sobre todo, el desierto, su verdadera morada. Además, contiene alguno de los versos que más fama han proporcionado a su autor, cuyo eco todavía resuena entre la gente. Uno de ellos, dice la leyenda, le valió la muerte, cuando cayó en la emboscada que le tendió Fātik bin Abī-l-Ŷahl durante su retorno de Shiraz, pues no pudo ignorar su autoría:

*El caballo, la noche y el desierto me conocen, al igual que la espada y la lanza, el libro y la pluma.*

[281] Véase R.Blachère, *Abou ṭ-Ṭayyib al-Motanabbî.., pp.* 164-166; M. Muḥammad Šākir, Al-Mutanabbī..., p. 344.
[282] Referirse a la nota 198 de partel.
[283] *Al-ṣubḥ al-munbî* ..., pp.87-88.
[284] *Ibíd*., pp.88-92.

**Dijo[285] en reproche a Sayf al-Dawla. Esta pieza la recitó en un festival poético entre árabes. Como se retrasó en presentar su panegírico, Sayf al-Dawla se desentendió de él y presentó a otro. Tras esto. Habló mal de él en su corte numerosas veces, diciendo cosas impropias. Como consecuencia, compuso el siguiente vituperio. Su metro es *basīṭ* y su *qāfiya mutadārik.***

1. ¡Qué (dolor) este que me abrasa por alguien de frío corazón; por quien mi cuerpo sufre, mas del cual no tengo su consideración!

2. Mientras todas las naciones simulan guardarle afecto, ¿por qué oculto un amor que ha debilitado mi cuerpo?

3. Si bien a todos nos une el amor hacia él, por su gloria, ojalá él nos (tratara) distintamente en proporción a nuestros sentimientos.

4. (Siempre a su servicio), lo he visitado con los sables indios[286] envainados, también, cuando goteaban sangre[287].

5. Es lo mejor de la creación divina, pero lo más valioso en él son sus virtudes.

6. Cuando os dirigisteis hacia el enemigo, éste huyó, lo cual os otorga la victoria, aunque esconda tras sí pena y fortuna[288];

---

[285] Para el original en árabe, remitirse a al- Barqūqī, *op.cit*., vol. IV, p. 80-90; al--Ma`arrī, *op.cit*., vol.III, p. 247-263; al-`Ukbarī, *op.ci*t., vol. III, pp. 362-374; al-Wāḥidī *op.cit*., pp.481-486. Para una traducción al inglés, véase Arhur J. Arberry *Poems of Al-Mutanabbī*..., pp.70-75. Algunos versos han sido traducidos por Mahmud Sobh (cfr. *Historia de la literatura...*, pp.601-602).

[286] (N. del T.) Estas espadas son conocidas por la calidad de su acero. Dice Ibn Manẓūr: "*Muhannad, hindī y hundwānī* se refieren a los productos hechos en India, *al-muhhanad* es una espada fabricado con hierro de la India" (*Lisān al-arab*…vol.III, p. 438, *hnd*).

[287](N. del T.) E.d., siempre está a su servicio, tanto en tiempo de paz como de guerra (v. al- Barqūqī, *op.cit*., vol. IV, p. 81; al-Ma`arrī, *op.cit*., vol.III, p. 249; al-`Ukbarī, *op.ci*t., vol. III, 364; al-Wāḥidī *op.cit*., pp. 481-486).

[288] (N. del T.) Se entiende: por la ausencia de enfrentamiento sangriento. Una vez más nos atenemos a las explicaciones de los comentaristas en aras de una mayor comprensibilidad (v. al- Barqūqī, *op.cit.*, vol. IV, p. 81; al-Ma`arrī, *op.cit.*, vol.III, p. 250; al-`Ukbarī, *op.ci*t., vol. III, pp-364-365; al-Wāḥidī *op.cit*., p. 482).

7. porque el intenso terror (que inspiráis) sustituyó (a la lucha), logrando con vuestra presencia aquello que la valentía no pudo.

8. (Tras ello), os propusisteis una tarea innecesaria: que no se resguardara en ningún lugar, bien sea llanura o montaña.

9. ¿Acaso cada vez que vais contra un ejército y se aparta en retirada, la nobleza de vuestros designios os empuja a perseguirlo?

10. Os sentís obligado a derrotarlos en la arena; empero, no habéis de sentir ignominia si fueron derrotados de esta guisa[289].

11. No encontráis dulce la victoria, si antes los cabellos (de los enemigos) no han sido rozado por vuestras espadas indias.

12. ¡Oh el más justo entre la gente excepto para conmigo! Por vuestro (afecto) me bato en pugna con otros, pero sois mi juez y adversario.

13. Libre sea vuestra siempre certera mirada de confundir la gordura con la hinchazón[290].

14. ¿De qué le sirve al hombre[291] poseer la vista en este mundo, si no sabe distinguir entre la luz y la oscuridad?

---

[289] (N. del T.) Se sobreentiende: "No os deshonra que ellos se hayan protegido (sus vidas) con la huida y no hayan podido vencerles (en el campo)" (v. al- Barqūqī, *op.cit*., vol. IV, p. 82; al-`Ukbarī, *op.cit*., vol. III, p 365; al-Wāḥidī *op.cit*., p. 482).

[290] (N. del T.) Se presupone que Sayf al-Dawla no sabe distinguir al poeta verdadero del falso, simbolizados en la hinchazón y la gordura. Dice al-Mutanabbī: *U`īḏu-hā naẓarāt min-ka ṣādiqa* ["(Dios) libre vuestra mirada siempre veraz..."]. "Dijo Abū-l-Fatḥ: -`le pregunté sobre la *hā* , ¿a qué se refiere?´ Me contestó: -`a tus miradas´" (al-Barqūqī, *op.cit*., vol. IV, p. 83; al-Ma´arrī, op.cit., vol. III, p.252; al-`Ukbarī, *op.cit*., vol. III, p. 365; al-Wāḥidī *op.cit*., p. 482).

[291] (N. del T.) Hemos dado un giro para interpretar el original, *ajī- l-dunyā (*"el hermano del mundo").

15. Yo soy aquel cuya poesía lee el ciego y cuyas palabras hacen oír al sordo[292].

16. Mis versos corren[293] y mientras yo duermo tranquilo, la gente se desvela por su causa y disiente (al desgranarlos).

17. ¡Cuántos se han eternizado en su ignorancia engañados por mi sonrisa, pero luego (he aniquilado) con brazo y versos voraces[294]!

18. Así, cuando veas al león mostrar sus colmillos no pienses que te muestra una sonrisa.

19. ¡A cuántas almas, para quien yo[295] era un objetivo, he alcanzado a lomos de mi caballo intocable[296]!

20. Al correr, sus patas traseras y delanteras se mueven al compás, actuando como desea el jinete[297].

21. ¡Cuántas veces he encontrado entre dos ejércitos poderosos, (la espada) afilada en mano, mientras la muerte embestía con su oleaje!

---

[292] (N. del T.) Este verso sigue siendo celebrado por el público árabe. Aunque no lo menciona en su recesión del diván, se dice que al-Ma´arrī, cuando recitaba el verso, decía:"- Yo soy el ciego" (al- Barqūqī, *op.cit*., vol. IV, p. 83; al-`Ukabarī, *op.ci*t., vol. III, p. 367).

Emilio García Gómez ha traducidos este verso y el que le sigue así:

*Yo soy el que hace que los ciegos vean sus escritos,*
*y mis palabras hacen oír a los sordos*
*Duermo a pierna suelta, sin cuidarme de mis versos maravillosos*
*mientras todo el mundo vela disputando por ellos*

(*Cinco poetas musulmanes*..., p.35).

[293] (N. del T.) En el verso, *šawāridi-hā:* "Quiere decir, los versos que corren (de boca en boca). De *šarada al-ba´īr,* o huyó el burro"(al- Barqūqī, *op.cit*., vol. IV, p. 84; véase también al-Ma´arrī, op.cit., vol. III, p.253; al-`Ukbarī, *op.ci*t., vol. III, p. 367; al-Wāḥidī *op.cit*., p. 483).
[294] (N. del T.) Literalmente: "(Con) manos y boca depredadoras" (*yadd farrāsa wa fam)*.
[295] (N. del T.) Dice el poeta: "A cuántas almas para cuyo dueño la mía era un objetivo...," (*wa muhŷatin muhŷatī min hamm ṣāḥib-hā...*).
[296] (N. del T.) Reza "inviolable, sagrado" (*ḥaram*).
[297] (N. del T.) En el verso: "Actúa como desea la mano y el pie (del jinete)" (*wa fi´lu-hu mā turīdu al-kaff wa- l-qadam*).

22. El caballo, la noche y el desierto me conocen, al igual que la espada y la lanza[298], el libro[299] y la pluma.

23. En mi soledad, he (cruzado) los desiertos acompañado de las bestias salvajes, causando asombro a su tierra y negras colinas.

24. ¡Oh aquél cuya separación nos sume en (intenso) dolor: tras haberos abandonado, no hallamos más que vacío!

25. Y quién, más que yo, merece que nos honréis, si nos sintiésemos cercano el uno del otro.

26. Siendo que os alegran los (improperios) de mis envidiosos, no hallaré dolorosas las heridas causadas, si éstas os agradan.

27. Nos (podría) vincular el conocimiento, si éste (aún) os interesa, pues el conocimiento es algo sagrado para la gente inteligente.

28. Impotente, perseveráis en la búsqueda de mis defectos; vuestros actos contradicen tanto la religión[300] como (la esencia) de la nobleza.

29. Cuán limpio está mi honor de tacha o defecto, yo soy como las Pléyades[301], a salvo de la decadencia de la vejez[302].

30. ¡Ojalá (Sayf al Dawla)[303] cesara de arrojarme sus rayos y se dirigiera contra aquellos que, en cambio, reciben su intensa lluvia!

---

[298] (N. del T.) No se mencionan la espada y la lanza, sino el acto de golpear con ambas. Mientras el *maṣdar ḍarb* (golpe) es a menudo asociado a la espada, *al-ṭa´n, maṣdar* de *ṭa´ana*, significa: "Frapper quelqu`un avec la lance" (A. de B. Kazimirski, *Diccionaire Arabe-Français...,* vol. II, p. 85, *ṭ´n*);

[299] (N. del T.) *Al-qirṭās, pl. qarāṭīs* es "el libro escrito" (al-`Ukbarī, *op.ci*t., vol. III, p. 369).

[300] (N. del T.) En árabe: *Yakrah Allāh mā ta`tūn wa l-karam* ("tanto Dios como la nobleza desaprobarían lo que hacéis").

[301] Las Pléyades (*al-Ṯurayā*) son también llamadas: "Las Estrellas" (*al-Naŷm*) o *Naẓm*, Sarta de Perlas. Es la más famosa de las mansiones lunares y está compuesta por seis estrellas bien visibles, Se dice que son la cola de Aries" (´Abd Allāh bin Ḥusayn bin ´Āṣim, *Kitāb al-anwā wa-l- azmina –al qawl fī-l-šuhūr.* Traducción y estudio de M. Forcada Nogués. Madrid, C.S.I.C./A.E.C.I./I.M.V.H.C.A., 1993, pp. 209-218).

[302] (N. del T.) En el texto: "Yo soy las Pléyades, y las otras dos, (tacha y vicio), son las canas y la vejez" (*anā al-ṯurayā wa ḏāni al-šayb wa l-haram*).

[303] (N. del T.) No se menciona al monarca directamente, sino que el poeta utiliza la metáfora de "nube" (*gamām*), fuente de lluvia y símbolo de la generosidad.

31. Veo que habré de separarme y enfrentar jornadas que no soportarían los camellos de paso firme y rápido,

32. pero cuya (partida), mientras dejamos Ḍumayr[304] a nuestra derecha, juro provocaría arrepentimiento en quienes despedimos.

33. Si abandonas a una gente en cuyas manos estaba que nunca los dejaras, son ellos los que (en su interior) de ti se apartaron.

34. El peor de los pueblos es aquel donde no hallas amigos; la peor ganancia para el hombre es aquella que ensombrece su honor;

35. la peor caza que he logrado en mi vida ha sido aquella en la que se han mezclado grises halcones con los abantos[305].

36. ¿Qué lengua usa esta gentuza, cuya poesía circula en vuestra (corte), impropia de árabes y extranjeros?

37. Esta (pieza), aunque reproche a vos, nace del afecto y, (expresada) con palabras, contiene perlas (preciosas).

[304] (N. del T.) Ḍumayr: "Monte situado a la derecha del camino que une a Siria con Egipto, situado cerca de Damasco" (al- Barqūqī, *op.cit*., vol. IV, p. 89; al-Ma´arrī, op.cit., vol. III, p.260; al-`Ukbarī, *op.cit*., vol. III, p. 362; al-Wāḥidī *op.cit*., p. 485).

[305] (N. del T.) En opinión de los comentaristas, el poeta critica a Sayf al-Dawla por dar igual trato al poeta (el halcón) y a los poetastros (los abantos), sus envidiosos. El abanto (*al rajama*) es un ave carroñera, que "se caracterizan por la traición, la necedad y suciedad" (al- Barqūqī, *op.cit*., vol. IV, p. 90; al-Ma´arrī, op.cit., vol. III, p.261; al-`Ukbarī, *op.cit*., vol. III, p. 373; al-Wāḥidī *op.cit*., p. 483).

## Casida 16-187

En el mes de *ŷumādà* II de 342/octubre de 953 tras haber calmado la situación turbulenta que reinaba entre los beduinos entre Edesa y Ḥarrān, Sayf al-Dawla[306] decide emprender una nueva algarada contra los bizantinos. Desde allí cruza distintos afluentes del Éufrates, se dirige hacia el pie del Tauro donde cruza por el desfiladero de Darb al-Qulla, frontera natural sobre la marca. Se enfrenta al enemigo en distintas batallas que lo llevarán por ´Arqa, Malatya (Malaṭiya) y finalmente Darb al-Mawzār, donde se bate con Constantino Focas en una dura batalla que causará graves pérdidas a ambos bandos.

Durante su retorno, el emir llega a Arqanīn, donde sabe de la reciente incursión del general Bardas Focas en Siria. Decide volver a la carga y esperarlo en Dalūk, donde supone va a pasar de nuevo. Pero al ver sus esperanzas vanas, lo persigue hasta las cercanías de Mar´aš, sobre el río Ŷayḥān (hoy Píramo) y le provoca una de las mayores derrotas de su historia. En esta batalla acontecida el 10 de *rabī´a* 342/ 25 de julio 953 consigue herir al militar bizantino y apresar a su hijo, Constantino.

Hemos traído esta pieza a colación como ejemplo de la capacidad de al-Mutanabbī para destacar en el arte de la epopeya, donde canta la guerra de manera sin igual en la literatura árabe, siempre, manteniéndose dentro del ámbito del panegírico a su admiradísimo príncipe hamdaní. Observemos, eso sí, que el poeta establece una tríada singular: la caballería, el emir y él mismo….nunca aparecerán dentro de escena otros personajes humanos: quizá porque no merezcan mayor mención.

[306] Para conocer mayores detalles sobre esta nueva campaña, véase M. Canard, *Histoire de la Dynastie des H´amdanides....,* vol. II, pp. 774-777; R.Blachère, *Abou ṭ-Ṭayyib al-Motanabbî..,* pp. 169-172.

**Dijo[307] en elogio de Sayf al-Dawla (esta casida) que recitó en el último *ŷumādà* II del año 342[308].**

1. Tras su partida, mis noches se han tornado largas hasta la monotonía, pero así son las noches de los amantes.

2. Ellas me muestran una luna llena que no deseo y me ocultan otra que no puedo alcanzar.

3. Vivo sin consuelo desde que (se marcharon) los seres queridos, pero yo soporto (con paciencia) las desgracias.

4. Su partida me ha separado de ellos. Tras ésta, será la muerte el viaje de separación final.

5. Respirar (el olor) de la brisa me recuerda a vosotros: jardín y céfiro[309] de Oriente que no me habéis abandonado.

6. Me atraganto con el agua cuando recuerdo que la gente de mi ser querido ha acampado junto a (alguna) fuente

---

[307] Al- Barqūqī, *op.cit.*, vol.III, pp.217-231; al-Ma`arrī, *op.cit.*, vol.III, pp.330-354; al-`Ukbarī, *op.ci*t., vol. III, pp.95-111; al-Wāḥidī, *op.cit.*, pp. 514-522.;R. Blachère ofrece una traducción casi completa del texto en *Abou ṭ-Ṭayyib al-Motanabbî..,* pp. 170-172. Es de metro *ṭawīl.* V. análisis en el apartado 2.3.3.3. a)

[308] "Salió Sayf al-Dawla desde Alepo hacia Diyār Muḍar (para aplacar) la situación muy alterada que (se vivía) en el desierto. Fue hace Ḥarrān donde capturó rehenes de entre los Banū ´Uqayl, Qušayr y al-´Aŷlān. Tras esto decidió salir en algarada, así que cruzó el Éufrates por el puente de Ṣanŷa, hacia Dalūk, (cruzando por) la garganta de al-Qulla y desde allí inició una serie de ataques contra ´Arqa y Malatya. Volvió a través (el Taurus) por el desfiladero de Mawzār donde encontró al enemigo esperándolo. Así inició el retorno seguido por el enemigo, por lo (que se vio obligado a) enfrentarse con éste en una batalla donde perecieron numerosos armenios. Volvió hacia Malatya, cruzó el río Qubāqib hasta alcanzar encontrar un paso sobre el río Éufrates, cerca de un castillo denominado Al-Minšār. Por ahí atravesó para adentrarse en Hinzīt y Sumnīn, luego el castillo de al-Rān. De ahí marchó a Samosata. En esta última ciudad le comunicaron que los bizantinos se encontraban en tierras musulmanas, por lo que se devolvió aceleradamente a Dulūk y los alcanzó sobre el Ŷayḥān, por el que retornaban. En este sitio los derrotó y apresó a Constantino, hijo del Doméstico: a este último causó heridas en el rostro" (al-Ma`arrī, *op.cit*., vol.III, pp.330-331).

[309] (N. del T.) *Qabūl*: "(Viento de levante), porque marcha contrariamente al poniente. Dice Al-Aṣma´ī: la mayoría de los vientos vienen del norte, sur este y oeste. El poniente sopla desde la Ka´ba y el levante desde ella" (Ibn Manẓūr, *Lisān al-´arab*…vol. XI, p.545, *qbl*). Quizá esta palabra tenga una remembranza religiosa.

7. que (han rodeado) con sus brillantes lanzas impidiendo así que ningún sediento tenga acceso a ella.

8. ¿Acaso no hay entre las estrellas en movimiento[310] o entre las fijas alguna que me indique la llegada de la luz del día?

9. Si la noche hubiera mirado sus ojos como yo habría menguado y languidecido…[311]

10. Me sorprendió el alba en Darb al-Qulla[312], el cual sanó de dolor a mi corazón, mientras la noche caía como su víctima[313].

11. Llegó un día lleno de bonanza, como si vos[314] nos la hubierais enviado y el sol hubiera sido vuestro mensajero.

12. Ningún amante antes que Sayf al-Dawla pudo vengarse de la noche ni hacerle pagar por su rencor.

13. Él es autor de hechos extraordinarios[315] que, a pesar de su rareza, entusiasman y atemorizan.

---

[310](N. del T.) Según al-Ma`arrī : "Muchas de las estrellas aparecen a fines de la noche y al conocerla podemos saber cuándo comienza la luz del día" (*op.cit*., vol III, p. 336).

[311] (N. del T.) En el original no se utiliza una oración condicional, sino una interrogativa: "¿Acaso la noche no han mirado…?" Pero hemos creído que su sentido no se entendería totalmente.

[312] Desfiladero que conducía del valle del Éufrates a Malatya (cf. R.Blachère, *, Abou ṭ-Ṭayyib al-Motanabbî.., p.* 169).

[313] (N. del T.)"Se dice que en realidad el poeta no describe aquí el alba, sino un fuego provocado por Sayf al-Dawla en Darb al-Qulla, cuyo resplandor se percibía mezclado con humo. Él encontró una similitud entre esta escena y el alba en el que se mezclan luz y oscuridad" (al-Ma`arrī, *op.cit*., vol.III, p.337). Recoge al-Barqūqī la versión de Ibn Ŷinnī: " Le pregunté a al-Mutanabbī sobre el sentido de este verso y dijo: -`Llegamos a Darb al-Qulla de madrugada , como si allí hubiera encontrado al alba (esperando). Luego marchamos a la mañana siguiente y caminamos cuarenta millas hasta bien entrada la tarde. Guerreamos, ganamos en la batalla y, con las riquezas obtenidas, satisficimos el dolor de haber perdido la noche cuando cayó muerta en aquel lugar. Es como si el día, cuando amaneció matara con su luz a la noche y la venciera´" (*op.cit*., vol. III, p. 220).

[314] (N. del T.) E. d., la amada.

[315] (N. del T.) A este verso y al anterior se refiere al- Barqūqī: "Hizo de la bonanza de ese día , causada por la alegría a raíz de la victoria de Sayf al-Dawla, una señal procedente del ser amado en la que el sol actúa como su enviado, por la intensidad de la alegría que produce el amanecer. Luego imagina que Sayf al-Dawla causa la muerte de la noche y con ello se toma la venganza en nombre del poeta… Todo esto, siguiendo

14. En el desfiladero de entrada[316], lanzó contra el enemigo sus ágiles caballos brillantes, indistinguibles de las flechas,

15. mientras que bajo las lanzas sacadas como aguijones de escorpión, los corceles (marchaban) relinchando, llenos de vigor.

16. Este ataque es fruto de una (simple) idea ocurrida a Sayf al-Dawla en Ḥarrān[317], secundada por las lanzas y las espadas.

17. Hombre emprendedor, cuando se propone una empresa, sale triunfante con su poderosísimo ejército, haciendo marchar la muerte (allá) donde pisa[318].

18. Su caballería se deja la piel en una carrera (continuada) que le impide el descanso durante el día[319].

19. Cuando (los caballos) se desplegaron sobre las majestuosas montañas de Dalūk y Ṣanŷa[320]. Éstas se llenaron con sus estandartes y pelotones,

20. (que avanzaban) por caminos que conducen a la gloria[321], aunque no hayan quedado en la memoria de la gente.

---

la costumbre de los poetas de atribuir hechos extraordinarios a sus personajes elogiados, aunque fueran imposibles, a lo que alude el verso siguiente"(*op. cit*., vol. III, pp. 220-221).

316 (N. del T.) *Al-darb* es "un desfiladero en la montaña (se decía sobre todo de los desfiladeros por los que se penetraba en territorio bizantino" (A. de B. Kazimirski, *Diccionaire Arabe Français…,* vol. I, p.684, *drb).*

317 Es la antigua Carrhae, centro de los sabeos, situada sobre la ruta de Raqq, a cuatro farsaj de Edesa (cf. M. Canard, *Histoire de la Dynastie des H´amdanides...*, p. 93).

318 (N. del T.) Literalmente: "La pisada de muerte de su ejército es poderosa" (*bi ar´an waṭ` al-mawt fī-hi ṯaqīl*).

319 (N. del T.) Literalmente: "Y si pisan un pueblo de noche no se detienen a descansar (*iḏā ´arrasat fī-hā fa-laysa ṯaqīl*).

320 (N. del T.) Dalūk (Dulūk) o es una localidad situada al norte del Éufrates y Ṣanŷa es uno de los afluentes del Éufrates. entre Diyār Muḍar y Diyār Bakr (al- Barqūqī, *op.cit*., vol. III, p. 222). Equivaldría a el actual Sürfaz Tchai (cf. M. Canard, *op.cit*., p. 266).Según R. Blachère, la primera estaría situada en las cercanías de la ahora ´Ayn Ṭāb (*op.cit*., p. 169).

321 (N. del T.) En realidad, "por caminos superiores a los otros caminos" (*´alà turq fī-hā ´alà-l- ṭuruq rif´ar*), pero con este sentido (v. al-Ma´arrī, *op.cit.,* vol. III, p. 341).

21. (El enemigo) no sintió su presencia hasta verlos caer fatalmente sobre ellos, con toda la belleza de su porte,

22. como nubes que llueven espadas empapadas de sangre allá donde pisan.

23. En ´Arqa[322], las cautivas (bizantinas) lloran la pérdida de sus seres queridos, habiéndose desagarrado sus vestiduras[323].

24. En Mawzār[324], al volverse las monturas, (el enemigo) pensó que retornaban, cuando en verdad entraban (en contienda),

25. dándose un baño de sangre, suficiente por el resto de sangre que quedara por verter.

26. Allá donde van, los acompaña el fuego y son acompañados de muerte y destrucción.

27. Volvieron a la carga en Malatya[325], con una nueva carnicería que dejó a la ciudad huérfana de sus hijos

28. y, al cruzar (el río) Qubāqib[326], (con sus cascos) frenaron (el cauce), cuya agua pareciera haberse debilitado.

29. Con nosotros montados, aterrorizaron al mismo corazón del Éufrates[327], como si oleadas de hombres (se abalanzaran) contra él.

---

[322](N. del T.) Hoy denominada Arga, localidad situada al oeste de Malatya (cf. M. Canard, *op.cit*., p.263).

[323] (N. del T.) Reza el verso: "Y los cuellos (de los vestidos) de las que han perdido a sus seres queridos parecieran colas (arrastrándose por el suelo" (*ka`anna ŷuyūb al-ṯākilāt ḏuyūl*).

[324] Desfiladero que conectaba el Éufrates al sur o sureste de Malatya (cf. M. Canard, *op.cit.,* p. 268).

[325](N. del T.) La antigua Malatya estaba situada al noreste de la acutal ciudad moderna. A principios del siglo IV/X estaba en manos árabes. Su función era servir de protección al puento de Qubāqib (cf. M. Canard, *Histoire de la Dynastie des H´amdanides...,* , p. 262).

[326] (N. del T.) Antigua Melas, hoy Tokhma-Ṣou, afluente de la orilla derecha del Alto Éufrates (cf. R.Blachère, *, Abou ṭ-Ṭayyib al-Motanabbî.., p.* 170, nota, 6).

[327] (N. del T.) Observar el cambio de perspectiva tan caro al autor.

30. Mientras nadaban, (las cabalgaduras) luchaban contra las olas, tanto en las aguas profundas como en las superficiales,

31. y sólo se vislumbraba[328] de ellos su cabeza y cuello, como si el agua los mostrara y ocultara el resto del cuerpo.

32. Y en interior de Hinzīt y Simnīn[329] los filos de los aceros y las duras lanzas causan la muerte una y otra vez[330].

33. (La caballería) cayó contra su gente, como venía siendo habitual[331].

34. (Con el tiempo), las elevadas ciudadelas aburridas de nuestro acoso, nos entregaron sus gentes y (se dejaron) aniquilar.

35. Extenuados y doloridos, llegaron (los caballos) a la ciudadela de al-Rān[332] y todos sus poderosos se humillaron ante el emir.

36. Todos, menos él, se agotaron (en la lucha) y todas las espadas,[333] excepto la suya, (resultaron) melladas.

---

[328] (N. del T.) El poeta utiliza la segunda persona, suiguiendo con este movimiento de perspectiva de la escena: "Lo ves, como si el agua…"(*Tarā-hu, ka`anna al-mā`….*).

[329] Para Hinzīt, hoy desaparecida, véase nota 254 de la casida 13-59. Sumnīn, Samnīn o Simnīn se conocía entre los armenios como Tsovk y en nuestros días como Gőljik. La isla que quedaba en su centro poseía un convento y una fortaleza (cf. M. Canard, *op.cit*., pp. 258-259).

[330] (N. del T.) Como explica el verso siguiente, no es la primera vez que estas dos ciudades de la marca bizantina sufren el acoso de Sayf al-Dawla. Sin embargo, los comentaristas dan otros sentidos al verso: bien que las lanzas y las espadas causaron la muerte de los bizantinos en oleadas sucesivas (cf. al- Barqūqī, *op.cit.*, vol.III, p.224; al-`Ukabarī, *op.cit*., vol. III, p.103; al-Wāḥidī, *op.cit*., p. 519); bien que el ejército de Sayf al-Dawla había aniquilado Malatya y ´Arqa, pero no pududiendo con los habitantes de estas dos ciudades, los primeros muertos en Hinzīt y Simnīn le sirvieron de revancha (cf. al-Ma`arrī, *op.cit*., vol. III, p. 345).

[331] (N. del T.) "(Una batalla) que tiene un lucero infitino y blancas patas" (*La-hā gurar mā tanqaḍī wa ḥuŷūl*). Asegura Al-Ma`arrī: "Los árabes describen la fama como un caballo dotado de lucero y calzas bancas"(*op.cit*., vol. III, p. 345).

[332] (N. del T.) Fortaleza situada al sur-oeste de Argana (Arqanīn), situado probablemente en las inmediaciones de Gerger, sobre la orilla derecha del Éufrates (cf.M. Canard. *op. cit.* pp.80-81).

[333] (N. del T.) En realidad, al-Mutanabbī hace otra vez un juego de palabras con el nombre del emir, Sayf al-Dawla (Espada del Estado): "Todas las espadas menos él resultaron melladas" (*wa fī kull Sayf mā jalā-hu fulūl*).

37. Lo separaban de Samosata [334]pozos, desiertos, lechos de río desconocidos y llanuras,

38. pero su caballería (corrió) a Mar´aš[335], vistiéndose de noche, pues un grave asunto los requería en tierras de bizantinos[336].

39. Cuando lo vieron solo en la avanzada de su ejército, pensaron que él solo podría prescindir del resto,

40. y que es inmune hasta a las flechas *jaṭṭíes* y a las espadas de la India[337].

41. (Marchó Sayf al-Dawla contra ellos) de frente, con su corcel y su espada, un joven cuyo coraje es tan inmenso como su generosidad.

42. Es desprendido de sus riquezas en toda ocasión, sin embargo, no gusta de entregar[338] sus hombres (al enemigo).

43. Se despidió de los muertos y consoló a los vencidos con un golpe (de gracia) a sus duros yelmos, fáciles (para él).

44. Constantino[339] le profesa admiración en su corazón, aunque sus piernas porten grilletes.

---

[334] (N. del T.) Samosata o Sumaysāṭ corresponde a la actual Samsat. Era un punto estratégico en la marca bizantina, puente sobre el Éugtrates y cruce de caminos desde la Ŷazīra, Raqqa, Āmid y Malatya. Su nombre ha estado a menudo confundido con el de Šimšāt, por lo parecido de sus grafías (cf. M. Canard, *op.cit.*, pp. 265-266).

[335] Mar´aš o antigua Germanikeia estaba situada sobre una explana que lleva su nombre a 720 de altitud sobre el Tauro. De ahí su importancia estratégica (cf. *ibíd*., p.270).

[336](N. del T.)"Cuando Sayf al-Dawla se encontraba en la ciudadela de al-Rān le comunicaron que los bizantinos se hallaban en tierras musulmanas causando una masacre, por lo que volvió contra ellos de inmediato, terminando con la vida de muchos de ellos y apresando a Constantino"(al- Barqūqī, *op.cit*., vol.III, p.226; al-`Ukbarī, *op.ci*t., vol. III, p.104; al-Wāḥidī, *op.cit.*, p. 519).

[337] (N. del T.) Ambos tipos conocidos por su buena factura. Véase nota 67 de la casida 3-77.

[338] (N. del T.) Dice "avaro" (*bajīl*).

[339] (N. del T.) HIjo de Bardas Focas, fue herido y hecho prisionero por un tal Ṯawāb ´Uqayllī y luego conducido a Alepo, donde murió algún tiempo después (v. M. Canard, *Histoire de la Dynastie des H´amdanides....,* p.776).

45. ¡Y quizá un día, oh Doméstico[340], vuelvas! ¡Cuántos han huido (de entre sus manos) y luego fueron (obligados a) volver!

46. Te has salvado (de la muerte), aunque herido y has dejado tras ti tus mismas entrañas sangrando[341].

47. ¿Cómo puede confiar en ti nadie en este mundo, siendo que has entregado con tu huida tu hijo a las lanzas?

48. (Una simple herida) sangrante, ante la que no puedes hacer más que quejarte y sollozar, te ha hecho olvidar a tu hijo.

49. ¿Acaso tu extensísimo ejército es motivo para ti de orgullo? Pero ´Alī[342] es un depredador de ejércitos[343].

50. Aunque fueras la única presa para alimentar a este león, de nada te serviría ser elefante.

51. Y si durante ataque no adquieres valor, necesario para la lucha, tampoco serás merecedor de reproche.

52. La misma contemplación de vuestro ímpetu (en la batalla) ha enseñado al Destino cómo acometer (al enemigo).

53. A vuestro lado, los demás reyes, son (indignos) de vuestro nombre, “Espada”, pues vos sois (la única) penetrante y pulida (espada) de doble filo:

---

[340] (N. del T.) Se trata del Doméstico Bardas Focas, personaje proveniente de una ilustre familia de tradición militar de Capadocia, a quien el emperador Constantino VII Porfirogeneta (912-959) otorga el título de Doméstico de la zona oriental (Comandante en Jefe del Ejército), y a quien sus tres hijos, Nicéforo, León y Constantino (arriba mencionado) asisten ocupando también importantes cargos militares: Nicéforo llegó a ser emperador de Bizancio, Nicéforo II Focas (963-969) (v. *ibíd.*, pp. 755-757).

[341] (N. del T.) Se refiere a su hijo. En el original habla de dos almas gemelas: “Has salvado una de tus dos almas, aunque herida, dejando tras sí tu segunda alma sangrando” (*naŷawta bi iḥdà muhŷatay-ka ŷarīḥatan, wa jalafta iḥdà muhŷatay-ka tasīl*).

[342] (N. del T.) E. d., Abū-l-Ḥasan ´Alī bin Abī-l-Hayŷā`, Sayf al-Dawla.

[343] (N. del T.) En el verso, “Alī es un bebedor y comedor de ejércitos”(*´Alī šarūb li-l-ŷuyūš akūl*).

54. (porque) aunque algunos (como vos) sean "Espada del Estado", también hay aquellos que son sus flautas y tambores.[344]

55. Pero yo soy el que innova y guía a los demás con mis palabras, pues me adelanto con mis dichos a los poetas[345].

56. Carecen de fundamento tanto las palabras de aquellos que suscitan dudas sobre mí, como ellos mismos.

57. Les inspira enemistad aquello que debería merecer su afecto: yo estoy tranquilo, pero a ellos (atormentan) sus pensamientos.

58. Todo, excepto el mal de los envidiosos, tiene cura, pues éste, una vez que se instala en el corazón, no desaparece.

59. Nunca aspires a (ser correspondido en el) afecto por un envidioso, aunque le muestres y prodigues del mismo.

60. Nosotros nos enfrentamos a los infortunios con espíritu (paciente); los desdeñamos, aunque sean numerosos.

61. Menospreciamos ser alcanzados en nuestros cuerpos, mientras salgan ilesos nuestro honor e intelectos.

62. ¡Oh Taglib, descendientes de Wā`il[346], enorgulleceos y jactaos!, pues sois la tribu de (la persona) más gloriosa.

63. Se aflige ´Alī si el enemigo perece (naturalmente), si no muere a causa de sus lanzas.

64. (Avanza) con la Muerte, pues para él las almas son un trofeo, pero si alguien muere de causa natural, cree que Ésta se lo ha arrebatado.

---

[344] (N. del T.) Este verso contiene una dura crítica a los reyes de la época, hazmerreíres e inútiles gobernantes.

[345] (N. del T.) En el texto, a los que dicen (*al-qā`ilīn*).

[346] (N. del T.) Los hamdaníes descienden de ´Adī bin Usāma bin Taglib, por lo cual son denominados *taglibíe*s y *´awdawíes*. Los Banū Taglib provienen de Barqa´īd, situada en Diyār Rabī´ala parte oriental de la Ŷazīra ( v. M. Canard, *Histoire de la Dynastie des H´amdanides...,* pp. 287-290). Figura en la genealogía tradicional árabe que Tagleb y Bakr fueron hijos de Wā`il bin Qāsiṭ (al-´Ukbarī, *op.cit.*, vol. III, p. 109-110).

65. Y al alternar el reparto del botín (de almas), éstas corresponden a quien que sabe rivalizar con la velocísima muerte (en batalla),

66. a quien, sereno, menosprecia lo mundano y prefiere el tintineo de las espadas (al chocar) contra las cabezas de los valientes.

## Casida 17-17

Dice al-Ma´arrī como introducción al poema:"Los Banū Kilāb protagonizaron una revuelta en las cercanías de Bālis (situada entre Alepo y Raqqa). Salieron a reprimirla Sayf al-Dawla junto con al-Mutanabbī, quienes cayeron sobre aquellos en el curso de la noche, entre los dos ríos conocidos como al-Gabbārāt y al-Ḥarrārāt, en las inmediaciones del monte al-Naṣr. Les atacó por la noche, causando algunos muertos y haciéndose con sus mujeres, cuyas vida respetó y a quienes trató con respeto[347]".

Esta campaña tuvo lugar en 343/ fin 954 y duró varios meses y no tuvo mayor trascendencia para la política interna. El poeta aprovecha la ocasión para hacer un canto a un tema latente en toda su obra: lo árabe, en este caso los beduinos del desierto (*al-a´rāb*) que por la fuerza de los tiempos habían quedado en los márgenes de los focos de cultura que brillaban en las capitales del Imperio.

[347] Al-Ma´arrī, *op.cit.*, vol. III, p. 405.

## Dijo, tras la victoria (de Sayf al-Dawla) sobre los Banū Kilāb[348].

1. (Si fuerais) pastor[349] con otro que no con vos jugarían los lobos y, de ser cortante espada, a las otras mellaría el golpe en la lucha.

2. Siendo que reináis sobre las almas de genios (*ŷinn)* y hombres[350] ¿cómo podrían los Banū Kilāb salvaguardar la suya?

3. Ellos no os han abandonado en un acto de rebeldía sino que evita el hombre acudir a la fuente si tiene la muerte como aguada.[351]

4. Los habéis requerido y les habéis hecho beber tantas aguas de muerte en el desierto, que hasta a las nubes atemorizasteis.

5. Os habéis quedado noches enteras sin descanso, corriendo a lomos de vuestros caballos árabes herrados,

6. mientras se agitaban ambos flancos del ejército a vuestro entorno, como agita el águila sus alas.

7. Todavía preguntáis a los desiertos más remotos por los Banū Kilāb, algunos os han respondido con su entrega.

---

[348] Véase al- Barqūqī, *op.cit*., vol. I, pp.204-214; al-Ma`arrī, *op.cit*., vol.III, pp.405-418; al-`Ukbarī, *op.ci*t., vol. I, pp.75-85; al-Wāḥidī, *op.cit*., pp. 543-548. Es de metro *wāfir .*

[349] (N.del T.) Al-Ma´arrī extrema su explicación asegurando que con esta metáfora, el poeta ha querido diferenciar la dicotomía pastor (*rā´ī*) en la que incluye a los reyes y poderosos y lobos (*di`āb*) con el sentido de canalla en la que quedarían los Banū Kilāb (*op.cit.*, vol. III, p. 405).

[350] (N.del T.) Traducimos *ŷinn* por genios. Dice Ibn al-Maẕūr en su larga explicación: "*Al-ṯaqilān: al-ŷinn* y el hombre…Dios Altísimo los denominó *al-ṯaqilayn* al preferirlos y para diferenciarlos del resto de los animales creados sobre la tierra con la intención de aludir al intelecto con que los había dotado…"( *Lisān al- `arab..., op.cit.,* vol. XI, p. 88*, ṯql).* Segúan L. Massignon, se trata de un término chií que designa el Corán y la *´Itra* o Casa del Profeta ("Mutanabbī devant le Siècle...", p.8)

[351] (N. del T.) Apunta A. M Diyāb, editor del comentario de al-Ma´arrī, sobre este verso, que Sayf al-Dawla se hacía siempre acompañar por tribus árabes en sus numerosas expediciones. En este caso, los Kilāb habían desertado en tierras bizantinas y retornado a territorio árabe en el desierto Sab´īn en cuyas proximidades se encuentra Bālis, población esta que no dudaron en atacar. Al oír la noticia, el monarca los busca sin conmiseración. Esta es el agua que temen los beduinos: las duras batallas y guerras a las que los expone Sayf al-Dawla (v. *op.cit.*, vol. III, p. 405, nota 2).

8. Vuestra generosidad y vuestro estrechísimo parentesco os han hecho pelear respetando a sus mujeres y permitiéndoles huir.

9. También el respeto a vuestra común ascendencia en Ma´add[352], pues pertenecen a vuestro mismo clan y son vuestros compañeros.

10. De ellos desviabais el blanco de vuestras firmes lanzas mientras se llenaros los senderos en las montañas de palanquines con sus mujeres.

11. Las mujeres abortaban en las albardas de las monturas y las camellas también perdían a sus crías machos y hembras.

12. En mil pedazos quedaron desparramados: los Banū ´Amrū en el oeste y Ka´b hacia el este[353].

13. Abū Bakr desertó de los suyos y a ellos abandonaron Qurayṭ y al-Ḍibāb[354].

14. Y es que cuando vais tras un pueblo, hasta las calaveras y los cuellos se separan[355].

15. Mas las mujeres fueron devueltas tal como se tomaron: respetadas, portando sus mismos collares y perfumes[356],

---

[352] (N. del T.) Se refiere a Nizār b. Ma´add bin ´Adnān, personaje al que se remontan las tribus de Rabī´a (a la que pertenece la del monarca, Taglib) y Muḍar, de la que proceden los Kilāb (v. al-Wāḥidī, *op.cit*., p. 544). (Véase la nota 277 de la casida 14-12).

[353] (N.del T.) Para expresar esta idea el poeta utiliza un hábil juego de palabras con el plural de ambos nombres propios (*´Umurū* y *Ki´āb*): "´Amrū, en el flanco derecho seconvierte en *´Umurū* (varios ´Amrū) y Ka´b, en el izquierdo en *Ki´āb*".

[354] (N. del T.) Tanto estas como las del anterior verso son facciones de los Kilāb (v. al-Barqūqī, *op.cit*., vol. I, p.207; al-Ma`arrī, *op.cit*., vol.III, p.410; al-`Ukbarī, *op.ci*t., vol. I, p.77; al-Wāḥidī, *op.cit*., p. 544).

[355] (N.del T.) Aquí hemos preferido el sentido otorgado por Abū Faḍl al-´Arūḍī de *tajāḏala* como traicionar y abandonar: "El sentido es que al ser golpeados cuello y cabeza por la espada, el cuello es cortado y ambos caen separándose como si se abandonaran mutuamente" (al- Barqūqī, *op.cit*., vol. I, p.207; al-`Ukbarī, *op.ci*t., vol. I, p.78).

[356] (N.del T.) El *malāb* (palabra arabizada) designa un tipo de perfume de origen persa , también puede significar el ámbar, la mejorana o el azafrán (v. Ibn Manẓūr: *Lisān al-`arab...,* vol. I, p. 746,*lwb*).

16. mientras proferían elogios por vuestros favores, pero ¡cuán pequeños quedan éstos al lado de su autor!

17. No existe, ni en su destino entre vuestras manos, ni en vuestra protección hacia ellas, ignominia alguna.

18. Cuando ven vuestra blanca frente[357], no sienten la soledad de haber sido alejadas de los Banū Kilāb.

19. ¡Y cómo podríais caer con toda vuestra furia sobre un pueblo si cualquier aflicción por vos causada a ellos también os dolería!

20. Señor, tened compasión, pues compadecerse del culpable es en verdad reproche.

21. No son sino vuestros servidores siempre dispuestos cuando los invitáis a la batalla.

22. Ciertamente fallaron, mas no son el primer pueblo que tras haber errado se arrepiente.

23. Aunque furioso, vos sois toda su vida y abandonaros es su peor castigo.

24. (Estos) beduinos no ignoraban (los favores otorgados por) vuestras manos, pero quizás han errado el camino correcto.

25. Sin embargo ¡cuántos pecados se originan en el exceso de confianza y cuánta lejanía proviene de la cercanía desmedida!

26. ¡Cuántas faltas cometidas por los necios de un pueblo han atraído el castigo sobre otro inocente!

27. Si bien tienen pavor de ´Alī[358] a causa de su error, ´Alī mismo puede ser fuente de esperanza para aquel que le teme.

---

[357] (N.del T.) Este vocablo, *gurra*, es muy utilizado en poesía y puede adquirir varios sentidos. En general designa lo primero y mejor de cada cosa (*gurrat al-šay`*); *gurrat al-qawm* es su señor, o se personaje más honorable: *gurrat al-raŷul* sería el rostro de la persona, con el sentido de luz y blancura: "Toda cosa que muestra luz o claridad ha mostrado su *gurra*"( *ibíd.,* vol. V, p. 16*,grr*).

28. Y aunque Sayf al-Dawla no pertenece a los Qays[359], los Qays a él deben todo lo que son o tienen.

29. Bajo su señorío han crecido y se han multiplicado, durante sus días han conocido el bienestar;

30. bajo su bandera han aplastado al adversario y ante ellos se han humillado los árabes más difíciles.

31. Y si otro que nuestro Emir hubiera atacado a los Kilāb, con el polvo (de la lucha) lo habrían apartado de sus mujeres[360],

32. y habría caído por una lanzada antes de haber alcanzado el redil y lobos y cuervos acudirían a (sus restos);

33. pero se encontrarían con caballos (resistentes), acostumbrados a alimentarse del viento de los desiertos y a beber el agua de sus espejismos.

34. Siendo su señor quien los ha atacado, ni atrincherarse ni huir les ha sido de utilidad alguna.

35. No (pudieron encontrar) refugio en (la oscuridad) de la noche, o en el día, ni (pudieron escapar) a lomos de sus caballos o camellos,

36. pues los lanzaste hacia un mar de aceros que desde la retaguardia avanzaba en oleadas.

37. Los sorprendió durante la tarde sobre sus tapices de seda, dejándolos a la mañana (yaciendo) sobre un manto de tierra[361].

---

[358] (N.del T.) ´Alī es el primer nombre de Sayf al-Dawla.

[359] (N. del T.) Se refiere a ´Aylān Qays bin Muḍar bin Nizār bin Ma´add bin ´Adnān, al cual se remontan los Kilāb (v. al-Ma`arrī, *op.cit*., vol.III, p. 414, nota 4).

[360] (N.del T.) Es corriente en poesía esta metáfora de soles (*šumūs)* por mujeres.

[361] (N.del T.) Según al-Ma´arrī, tras sorprenderlos sentados sobre sus brocados de seda, Sayf al-Dawla acomete contra los beduinos expoliándolo de todas sus posesiones hasta quedar sobre la dura tierra (v. *op.cit.*, vol.III, p. 417). Difiere levemente al-Wāḥidī al deducir de la palabra tierra (*turāb*) que los beduinos son sorprendidos por el emir sentados sobre sus alfombras de seda por la tarde y muertos por este en el curso de la noche, quedando sus cadáveres sobre la tierra (v. *op.cit*., p. 548); este último sentido es el adoptado por al-`Ukbarī, (*op.ci*t., vol. I, p.85) y al- Barqūqī (*op.cit*., vol. I, p.213).

38. (Amedrentadas), las manos que debían blandir lanzas parecían manos (femeninas) teñidas de alheña.

39. Eran los hijos de los muertos por vuestro padre en tierra de Naŷd[362], o de aquellos cuya vida respetó o se salvaron de sus venablos.

40. Unos niños que fueron perdonados, luego liberados, con un collar de semillas[363] entorno a sus cuellos.

41. Todos vosotros habéis actuado como hicieron vuestros padres y todos vuestros actos y vosotros mismos nos llenasteis de asombro.

42. ¡Que aquel que vaya tras el enemigo consiga vuestros logros!

[362](N. del T.) Abū l-Hayŷā`, padre de Sayf al-Dawla fue encargado en 311/ 923-4 por el califa de la custodia de la ruta de peregrinación a la Meca. En ella fue sorprendido por el cármata Abū Ṭāhir Sulaymān y hecho prisionero. Tras su liberación, no dio tregua a este grupo rebelde que llegó a amenazar la misma capital califa en 325/927-8 y que fue salvada gracias a él (v. M. Canard, *Histoire de la Dynastie des H´amdanides...*, pp.355-357)

[363](N.del T.) Dice al-Ma´arrī que este collar (*sijāb*) lo armaban los beduinos de clavo o de semillas de alhandal (cf. *op.cit*., vol.III, p. 418).

## Casida 18-225

Tras la gloriosa batalla en las inmediaciones de Mar´aš, Sayf al-Dawla se propone reconstruir las ciudadelas de Mar´aš y Ḥadaṯ[364]. El emir llega a Ḥadaṯ el 17 de *ŷumādà* II de 343/18 (octubre de 954). Se encontraba en estado de ruina desde hacía 7 años. Dos días después de haber iniciado las obras, se aproxima Bardas Focas con sus huestes de cincuenta mil hombres conformadas por armenios, turcos, rusos, búlgaros, eslavos y jázaros. El combate duró un día, finalizando con la victoria del monarca alepino, que se llevó la vida de tres mil soldados bizantinos y numerosos cautivos, entre ellos parientes del general, como su yerno, Tūdis (¿Teodosio?) y su nieto.

La casida seleccionada es un nuevo ejemplo de épica *mutanabbí*, donde canta las glorias de su emir en la lucha contra el vecino infiel. Es una bella pieza carente de todo prólogo temático, llena de fuerza y vigor, donde se detiene a describir una de las cosas que más llama su atención: la composición abigarrada del ejército enemigo debido a lo variado de su origen, el estruendo del confuso murmullo que llega desde sus filas y el resplandor de sus armaduras. Pero, una vez más, su yo, como poeta y como guerrero, aparece en una de las últimas pinceladas, como leve reflejo similar a la presencia de Velázquez en sus *Meninas*.

[364] Véase M. Canard, *Histoire de la Dynastie des H´amdanides....*, p. 779-780; R. Blachère, *, Abou ṭ-Ṭayyib al-Motanabbî.., p.176*

## Dijo[365] en elogio de Sayf al-Dawla. La casida es de metro *ṭawīl* y su *qāfiya mutadārik*

1. Según la firmeza de cada uno, así serán sus actos; al igual que la nobleza de cada ser determina la nobleza de sus hechos.

2. Mientras los actos despreciables son engrandecidos por el despreciable, el hombre grande quita valor a la grandeza de sus hazañas.

3. (Sayf al-Dawla) exige a su ejército el logro de sus empresas, pero los ejércitos más poderosos se revelan impotentes.

4. Pide a su gente lo que él mismo puede dar, pero ni los leones pretenderían (poseer su naturaleza).

5. Las aves más longevas[366] darían su vida por sus tropas: los buitres del desierto, tanto polluelos como viejos.

6. ¿Qué daño pueden hacer (simples) buitres sin garras si tenemos sus espadas?[367]

7. ¿Acaso (la fortaleza) rojiza de Ḥadaṯ[368] conoce su (original) color y de dónde ha procedido la lluvia[369]?

---

[365]Al-Barqūqī, *op.cit*., vol.IV, pp.94-108; al-Ma`arrī, *op.cit*., vol.III, pp.419-436; al-`Ukabarī, *op.cit*., vol. III, pp.378-392; al-Wāḥidī, *op.cit.*, pp. 548-56. Algunos versos de la introducción los hallamos en español en Mahmud Sobh, *Historia de la literatura*..., p.600.

[366] (N. del T.) "Según cree la gente, los buitres viven hasta quinientos años"(al-Ma`arrī, *op.cit*., vol.III, p.421).

[367] (N. del T.) Se trata de buitres sin garra porque son bien polluelos, bien demasiado débiles a causa de su vejez. En cuanto a las espadas, en el original se mencionan junto a sus puños (*wa qad juliqat asyāfu-hu wa l-qawā`im*).

[368] (N. del T.) Esta plaza fuerte se encontraba al pie del Tauro en la ruta a Albistān, y a la orilla del lago Tchinargöl (v. M. Canard, *Histoire de la Dynastie des H´amdanides..*., pp. 269-270). Seguramente se le atribuye un tono rojizo debido a que hubiera sido construida de ladrillo.

[369] (N. del T.) Literalmente: "Cuál de los dos regantes ha sido su nube" (*wa ta´lam ayyu al-sāqiyayn al-gamā`im*).

8. Antes de su llegada, fue regada por una tormenta con truenos, luego, por una lluvia (de sangre) de los cráneos (caídos).

9. La hizo construir y al erigirla, las lanzas se entrecruzaron, (extendiéndose) a su alrededor un violento olaje de muerte.

10. Fue como si la locura se hubiera apresado de su (gente), deviniendo los cadáveres amuletos sobre las (paredes)[370].

11. Había sido trofeo de caza para el Destino, enajenado, hasta que vos lo contrariasteis y se la devolvisteis al Islam con las lanzas.

12. Le arrebatáis al Destino[371] todo aquello de lo que se apropia: cuando toma algo vuestro (siempre) resultará contrariado.

13. Cuando deseáis algo inmediato lo ejecutáis antes de que surja cualquier inconveniente[372].

14. ¿Cómo desearon destruirla rusos y bizantinos, tomando la violencia[373] como principio y base?

15. Ellos dejaron a la Muerte dirimir (en su litigio): esta salvó (el castillo) oprimido, a cambio de la vida del (enemigo) opresor.

16. Hasta vos llegaron arrastrando sus corazas, entre las que quedaban ocultas las patas de sus caballos.

---

[370] (N. del T.) "Los bizantinos se dirigieron al lugar y emprendieron una batalla contra sus pobladores, entre quienes reinó la sedición. Cuando Sayf al-Dawla inició la matanza, colgó sus cadáveres de las paredes del castillo. Así se calmó la sedición y se rindieron sus habitantes. Por ello ha convertido el poeta a los cadáveres en amuletos"(al- Barqūqī, *op.cit*., vol. IV, pp.96-97; al-`Ukbarī, *op.cit*., vol. III, p.381; al-Wāḥidī, *op.cit*., p. 550).

[371] (N. del T.) Mientras en el verso anterior utiliza el término *Dahr*, en este recurre a *Layālī* ("Noches") (v. las notas 92 y la 152 de las casidas 4-23 y 8-244 respectivamente).

[372] (N. del T.) Al-Mutanabbī recurre a dos términos de sintaxis árabe: *muḍāri´(*imperfecto) y *ŷawāzim* (partículas que rigen imperfectivo apocopado: *lā, lam*). El sentido del verso sería: "Cuando deseáis un hecho por venir se realiza antes de que se encuentre con negativas e imperativos" (*iḏā kāna mā tanwī-hi fi´lan muḍāri´an maḍà qabl an tulqà ´alay-hi al-ŷawāzim) (*v. al- Barqūqī, *op.cit*., vol.IV, p.98; al-Wāḥidī, *op.cit*., p. 550).

[373] (N. del T.) Figura "lanzada" (o *ṭa´n*).

17. En su intenso resplandor no se diferenciaban las espadas de las armaduras y de los yelmos.

18. Este ejército que ha llegado a avanzar ocupando el este y el oeste, y su murmullo llega hasta oídos de Orión[374].

19. En él se concentran todas las lenguas y comunidades que han de hacerse entender mediante traductores.

20. ¡Por Dios, qué momento ese en que la guerra arrastró todo lo fútil, y no quedaron más que sables cortantes y héroes[375]!

21. Las espadas quedaron destrozadas contra las armaduras y las lanzas, los valientes incapaces de batirse huyeron…

22. Os detuvisteis ahí donde no se duda que es un (campo) de muerte, como si estuvieras sobre ella[376] mientras duerme.

23. Os rozaban los héroes heridos y vencidos, mientras vuestro rostro resplandecía y mostraba una sonrisa.

24. Habéis sobrepasado los límites del coraje y la sagacidad, hasta decir la gente que conocéis el más allá.

25. Hicisteis replegar ambos flancos de (su ejército) sobre su centro, pereciendo que la vanguardia y la retaguardia se unían[377].

---

[374](N. del T.) Con este término, *al-Ŷawzā`,* se designa en árabe las costelaciones de Géminis y de Orión indistintamente. Aquí la traducimos como Orión por el sentido del verso, siguiendo a al-Ma´arrī: "Nombra (la constelación) de Orión (porque se la representa con forma humana de cuello inclinado" (*op.cit*., vol. III, p. 426). Sobre su acepción, Géminis, véase la nota 112 de la casida 6-3.

[375] (N. del T.) En el texto *ḍubārim* o "león fiero" (v. al- Barqūqī, *op.cit.*, vol.IV, p.101; al-Ma`arrī, *op.cit.*, vol.III, p.427; al-`Ukbarī, *op.ci*t., vol. III, p.385;).

[376] (N. del T) Reza el verso: "Como si estuvieras sobre el párpado de la muerte mientras duerme" (*ka`anna-ka fī ŷafn al-radà wa huwa qā`im*).

[377] (N. del T.) El autor hace un símil entre las partes del ejército y las alas (*ŷanāḥayn*) de un ave que posee plumas delanteras (*qawādim*) y traseras (*jawāfī*) que significa: "Celles qui suivent les dix premières d´une aile" (A. de B. Kazimirski, *Diccionaire Arabe-Français…,*vol.I, p.605).

26. Mientras los golpeabais en el cráneo, la victoria estaba (todavía) ausente, con el golpe en sus gargantas vino la victoria.

27. Desechasteis las lanzas con desprecio y escogisteis las espadas, como si ambas fueran incompatibles[378].

28. Aquel que desea la conquista gloriosa tendrá como herramientas espadas ligeras y cortantes[379].

29. Sobre el (monte) al- Uḥaydib[380] dejasteis desparramados sus (cadáveres) como se derraman monedas[381] sobre la novia.

30. Cabalgando alcanzasteis los nidos (ocultos) en su cumbre, donde abundaban los cadáveres, alimento para las aves[382].

31. Los aguiluchos creían que habíais venido a (lomos) de sus madres, como si estas fueran vuestras recias monturas,

32. que cuando resbalaban, las hacíais marchar sobre sus vientres, como reptan las serpientes sobre la faz de la tierra.

33. Cuando el Doméstico[383] avanzaba contra vos se reprochaba a sí mismo exponerse al peligro reiteradas veces[384].

---

[378] (N. del T.) Literalmente: "Como si la espada insultara a la lanza" (*wa ḥattà ka`anna al-sayf li-l-rimḥ šātim*). Prefiere la espada a la lanza porque esta supone mayor arrojo en la cercanía al enemigo.

[379] (N. del T.) En el original árabe se establece un juego de palabras que al traducirlo pierde sentido entre conquista o apertura (f*atḥ*) y las llaves para abrir estas conquistas (*mafātīḥ)*: las espadas.

[380] Este monte dominaba sobre la ciudad de Ḥadaṯ, sobre el que se encontraba su ciudadela (v. M. Canard, *Histoire de la Dynastie des H´amdanides*.., p. 269).

[381] (N. del T.) En el original, dracmas.

[382] (N. del T.) La imagen es algo distinta: "Sobre vuestro caballo pisáis los nidos en las cumbres, alrededor de los cuales abunda el alimento" (*tadūs bi-ka al-jayl al-ukūr ´alà l-ḏurā wa qad kaṯurat ḥawlà al-ukūr al-maṭā´im*).

[383] (N. del T.) Se trata de un cargo bizantino: Comandante en Jefe del Ejército, aquí de la marca oriental (sobre Bardas Focas, véase nota 340 de la casida 16-187).

[384] (N. del T.) Nos hemos visto obligados a dar todo un giro explicativo en aras de una mayor comprensión. En el verso el poeta hace una personificación de la nuca del Doméstico: "¿Acaso cada vez que el Doméstico avanza contra vos su nuca le reprocha al rostro (el exceso) de su arrojo?" (¿a *fī kull yaum ḏā al-Dumustuq muqdim qafā-hu ´alà al-iqdām li-l-waŷh lā`im?*).

34. ¿Acaso ignora el olor del león hasta que no lo tiene encima, cuando conocen su olor hasta las bestias?

35. Los ataques arbitrarios del emir le han inflingido el dolor de (haber perdido a) su hijo, su cuñado y su sobrino[385].

36. Huyó, agradeciendo a sus compañeros poder evitar ser presa de las espadas que andaban ocupadas con ellos[386],

37. ya que, a pesar de que su rechinar[387] es incomprensible, él sabe su sentido cuando resuenan sobre los suyos.

38. Se alegra por lo que ha debido entregaros, no por ser ignorante, sino por haberse salvado de ser parte del botín.

39. No sois un rey que ha derrotado a su par, sino un (representante) del monoteísmo que ha derrotado a la idolatría.

40. Rabī`a y todos los árabes *´adnāníes*, se sienten honrados por vos; al igual que el mundo, que no sólo Siria[388], se congratulan.

41. Vos tenéis el mérito de de estas joyas (de la lírica) de mi composición, que debe a mí su forma y a vos su inspiración.

42. En la batalla, corro (sobre mi caballo) por vos donado y ni he de ser recriminado, ni vos habéis de arrepentiros.

43. Éste (acude) raudo cuando escucha (de lejos) el murmullo (de la contienda).

---

[385] (N. del T.) El hijo de Bardas Focas encontró la muerte en batalla y su sobrino, yerno y cuñado fueron hechos cautivos.

[386] (N. del T.) "Pues las espadas andaban ocupadas con sus cabezas y muñecas" (*bi mā šagalat-hā hāmu-hum wa l- ma´āṣim*).

[387] (N. del T.) Al-Mutanabbī utiliza el gentilicio "*al-mašrafiyya*", relativo *a al-mašārif* "o pueblos del Yemen o de Arabia, siempre colindantes con zonas cultivadas" (al-Barqūqī, *op.cit.*, vol.IV, p.106).

[388] (N. del T.) En el verso no figura Siria, sino *´awāṣim*. Con este término se designaba a las plazas fuertes que servían de apoyo en la retaguardia de aquellas situadas en las marcas, como Manŷib, Dulūk, Anqioquía y Tīzīn (v. M. Canard, *Histoire de la Dynastie des H´amdanides...,* pp. 226 y ss).

44. ¡Oh espada[389] que no anda envainada como las otras, de cuya (fuerza) nadie duda, ni puede preservarse!

45. La guerra, la gloria, la nobleza, la esperanza en vos y el Islam han de felicitarse porque hayáis salido ileso,

46. ¿Cómo no va a protegeros el Misericordioso cuando le servís de protección y con el doble filo (de vuestra espada) golpeáis al enemigo?

[389] (N. del T.) Una vez más, hace un juego de palabras con el apodo del emir, “Espada del Estado”.

## Casida 19-153

En 344/955 las tribus del desierto sirio (otrora escenario de la revolución cármata) protagonizan una insurrección contra Sayf al-Dawla: Kalbíes, Ṭā`íes, Qaysíes, ´Āmir bin Ṣa´ṣa´a, Numayríes de la zona del Éufrates, y de Raqqa, los Ka´b bin Rabī´a bin ´Āmir bin Ṣa´ṣa´a (agrupando a ´Uqayl, Qušayr, bin Ka´b, ´Aŷlān bin ´Abd Allāh bin Ka´b) y los Kilāb bin Rabī´a bin ´Āmir, todos ellos se unen contra el poder centralizador del monarca hamadní. La batalla[390] se inicia en distintos puntos: desde Salamiyya y Junāṣira (en las proximidades de Alepo) y Dayr Dīnār en la Ŷazīra.

El conflicto termina frente a Palmira, desde donde numerosos beduinos son empujados en distintas direcciones hacia el desierto de Samāwa, Ŷabal Qalamūn o Su´āda. El monarca se hace con una multitud de prisioneros entre hombres, mujeres y niños a los que trata con su tradicional magnanimidad. En resumen: las tribus rebeldes reciben una lección inolvidable y a partir de aquí no habrá mayores movimientos de contestación.

Sayf al-Dawla pide a nuestro poeta que cante su hazaña. Éste, aunque no acompañó en la campaña militar, compone la siguiente pieza que, sin embargo no complace a su mecenas: quizás carezca de grandiosidad o se implica demasiado en la situación desde el inicio, con un prólogo donde recuerda su juventud en Kufa. Por ello ha de componer una segunda con un tono épico más intenso[391].

[390] Para una versión detallada de los hechos, véase M. Canard, *Histoire de la Dynastie des H´amdanides....,* vol. II, p. 611-616.

[391] Es la *rā`iyya* ( la encontramos en al- Barqūqī, *op.cit*., vol.II, pp.301-310; al-Ma`arrī, *op.cit*., vol.III, pp.464-485; al-`Ukbarī, *op.ci*t., vol. II, pp.100-113;; al-Wāḥidī, *op.cit.*, pp. 568-577).

**Dijo[392] en honor (de Sayf al-Dawla), mencionando su victoria sobre las tribus árabes en el año 344 (en una pieza de metro) *ṭawīl* y de *mutadārik* como *qāfiya***

1. Recordé (mi tierra) entre al-´Udayb y Bāriq[393], donde hacíamos correr nuestros caballos, llevando nuestras lanzas,

2. en compañía de una gente que degollaba a sus presas (de caza) con lo que les quedaba (de espada) tras haber arrancado la cabeza (del enemigo).

3. (Recuerdo) aquella noche en la que tomamos al-Ṯawiyya[394] para nuestro reposo y su tierra de ámbar (nos sirvió de dulce) almohada,

4. tierra esta, cuyas piedras[395] si llegaran a las mujeres bellas serían usadas como cuentas para sus collares.

5. En ella, una mujer donosa me vertió vino[396] con falsas promesas que parecieran verdades:

6. (Una mujer que es) insomnio para los ojos, sol para el vidente, dolencia para el cuerpo y almizcle para el que respira[397].

---

[392] Al- Barqūqī, *op.cit.*, vol.II, pp.301-311; al-Ma`arrī, *op.cit*., vol.III, pp.445-463; al-`Ukbarī, *op.ci*t., vol. II, pp.317-331; al-Wāḥidī, *op.cit.*, pp. 560-568.

[393](N. del T.) "Ambas son localidades situadas en las cercanías de Kufa. Al-´Udayb está situada en el camino a Meca, cerca de Qādisiyya y la separa de Kufa un día de distancia "(al-`Ukbarī, *op.ci*t., vol. II, p.317). Añade al-Ma`arrī: "Al-´Udayb es el nombre de una fuente de agua perteneciente a los Banū Tamīm" (*op.cit*., vol. III, p.446).

[394](N. del T.) Lugar situado a tres millas de Kufa (al-`Ukbarī, *op.ci*t., vol. II, p.317). En ella está enterrado Abū Mūsà al-Aš´arī (v. Yāqūt al-Ḥamawī al-Rūmī, *Mu´ŷam al-buldān*..., vol. III, p. 28).

[395] (N. del T.) "Quiere decir con piedras las cuentas codiciadas tomadas de al-Garī, o edificio grandioso a las afueras de Kufa, donde se encuentra el santuario de ´Alī, Príncipe de los Creyentes" (al-Ma`arrī, *op.cit*., vol.III, p. 447. nota 2).

[396] (N. del T.) Dice el verso *al- quṭrubbuliyya*. Al-Quṭrubbul es una aldea famosa por su vino y afluencia de gente en busca de diversión, a menudo mencionada por los poetas, con cuyo patronímico se denomina al este líquido apreciado (v. al-Ma`arrī, *op.cit.*, vol III, p. 447). Añade Al-Ukbarī: "Situada en Bagdad" (*op.cit*., vol. II, p. 318).

[397] (N. del T.) Dice al- ´Arūḍī: "Describe el vino, pues estas son sus virtudes" (citado por al- Barqūqī, *op.cit*., vol.III, p.61; al-`Ukbarī, *op.ci*t., vol. II, p. 319; al-Wāḥidī, *op.cit*., p.561).

7. También (un joven) esbelto, cuya alma desearía toda persona razonable y virtuosa y cuyo cuerpo desearía el corrupto[398].

8. (Él es) un artista[399] que si toca las cuerdas de su laúd, los demás no pueden más que escucharle,

9. mientras cuenta (historias desde tiempo) de *´ādíes*[400]; las sienes de su cabeza revelan un joven adolescente.

10. La belleza del rostro del joven no significa honor si no va acompañada de hechos (provenientes de una sólida) moral.

11. La patria[401] de un hombre es aquella que es generosa con él y su gente allegada, sus amigos.

12. Quizás las reivindicaciones de afecto y amor puedan pasar por verdaderas, aunque sus mismas palabras traicionan al hipócrita.

13. ¿Quién ha sido el que ha llevado ´Uqayl [402]a al muerte, lo que ha alegrado a sus enemigos y provocado la ira del Creador?

14. Pretendieron rebelarse contra vos, ´Alī[403], cosa imposible para la gente y por la cual perecen ejércitos bien numerosos,

15. tendiendo sus manos y humillando sus cabezas ante quien había de cortarlas.

---

[398] (N. del T.) Otra versión sería: "Me vertió el dulce vino que reúne aquellos cuatro atributos un joven esbelto que se caracteriza por esto" (al-Ma`arrī, *op.cit*., vol.III, p. 448).
[399] (N. del T.) En el verso, *adīb*. "Menciona el *adab*, bien porque el laúd es un arte entre las artes (*adāb)* manual, o porque en este se memorizan versos bellos y poesías raras" (al- Barqūqī, *op.cit*., vol.III, p.62).
[400] Véase nota 74 de la casida 3-70.
[401] (N. del T.) Se utiliza el término *balad* con este sentido de "patria" o "tierra".
[402] (N. del T.) Tribu esta proveniente de los Qays ´Aŷlān, originarios de Naŷd y al-Yamāma. La rama de los ´Āmir bin Ṣa´ṣa´a se radican en Siria y luego en Iraq, donde tiene una importante función política. Hacia 286/289 los ´Uqayl junto con tribus de Qays reconocen el poder espiritual de Abū Sa´īd al-Ŷannābī, fundador del movimiento cármata en Arabia (v. H.Kindermann, "´Uḳayl", EI 2, vol.X, pp.846-848).
[403] (N. del T.) Se refiere a Sayf al-Dawla.

16. Habrían (mostrado) su valentía si no los hubierais sorprendido; más les habría valido huir de no haberlos tomado por sorpresa.

17. Después de haber vestido a Ka´b[404] (con vuestra generosidad) inútilmente, con vuestras lanzas les habéis rasgado las vestiduras;

18. y tras haber hecho caer sobre ellos la lluvia (de vuestras dádivas) que rehusaron, vos le enviasteis nubes de truenos (de muerte).

19. No duele tanto la privación de manos del que no da como duele cuando viene de alguien dadivoso.

20. Vino (Sayf al Dawla) con sus monturas, entre polvo y lanzas, un polvo levantado por sus cascos, molesto a los ojos.

21. Llegaron extenuados, con la espuma de su sudor seca sobre la cincha que parecía haberse convertido en plata.

22. ¡Ojalá Abū-l-Hayŷā`[405] (os) hubiera visto (luchar) detrás de Palmira[406] con vuestras largas lanzas en los vastos desiertos,

23. cuando conducíais, ´Alī, a tribus como Ma´add[407] que no se dejan vencer[408].

24. Qušayr y al-´Aŷlān pasan desapercibidos (entre el resto), como la erre en boca quien tiene frenillo[409].

---

[404] (N. del T.) Los genealogistas también hacen proceder a esta tribu, que engloba varios clanes. Qays ´y al- Aŷlān habrían emigrado al sur de Iraq desde el sur y oeste de Arabia (v. M. Watt, " Banū Ka´b", EI 2, vol. IV, pp. 314-315).

[405] V. nota 265 de la casida 13-59.

[406] (N. del T.) En esta época Palmira o Tudmur no podía considerarse una ciudad, pues había sido destruida por Marwān II (72/692-132/750) y sus ruinas habitadas por beduinos. Guardaba, eso sí, una limitada importancia como centro comercial (M. Canard, *Histoire de la Dynastie des H´amdanides*..., p.212).

[407] Con respecto a estra tribu, véase la nota 36 de la casida 1-62.

[408] (N. del T.) Literalmente : " Que no entregan sus nucas a conductor alguno" (*lā tu´ṭī al-qufiyya li- sā`iq).*

[409] (N. del T.) Literalmente *alṯaga nāṭiq*. "*Alṯaga*: el que no puede pronunciar la *rā`*y la convierte en *gayn, lām* o la pronuncia con la punta de su lengua. También puede ser el que convierte la *ṣād* en *fā`* "(Ibn Manẓūr, *Lisān al árab*… vol. VIII, p. 448, *ltg*).

25. (Aterrorizadas), las mujeres abandonaron (a sus maridos) sin detestarlos y éstos las dejan sin haberlas divorciado.

26. Él separa a los guerreros de sus mujeres con un golpe capaz de hacer olvidar al enamorado su pasión.

27. (Tras ellos) llegó hasta los palanquines (de las mujeres), haciendo gotear la sangre de sus caballos sobre las gargantas de las jóvenes[410].

28. Por desiertos antes hostiles al hombre (se veían) palanquines engalanados en rojo tirados por s camellos azafranados[411].

29. (Con su marcha, el ejército) compacto de Sayf (al Dawla) el Rabī´í hace rechinar a las piedras como si fueran cigűeñas:

30. (nutridísimo, provisto) de largas lanzas, sus yelmos se tocaban mientras el polvo (cubría) sus cotas[412].

31. La generosidad de Sayf al-Dawla los libró de un pillaje vedado, pues (a sus soldados) sólo se les permitía perseguir a quienes luchaban por lo suyo.

32. Pensaron los beduinos que (Sayf al-Dawla) en la batalla es como cualquier acomodado a quien el desierto cruel hace añorar la sombra de su morada[413].

---

[410] (N. del T.) Esta es la versión de al-Ma´arrī (cf. *op.cit.,* vol. III, p. 455). Para Ibn Ŷinnī : "Los caballos de Sayf al-Dawla alcanzaron a las mujeres de los enemigos y cuando atacan a estos salta la sangre sobre las gargantas de las mujeres jóvenes. Menciona a estas últimas porque estas son las que más necesitan ser protegidas" (citado por al-Barqūqī, *op.cit.*, vol.III, p.67; al-`Ukbarī, *op.ci*t., vol. II, p. 325; al-Wāḥidī, *op.cit*., p.564).

[411] (N. del T.) El rojo parece indicar la nobleza de las mujeres., ya que alude al oro que engalana sus palanquines y a los camellos de pelo rojizo, el preferido por los reyes y ricohombres (v. al- Barqūqī, *op.cit.*, vol.III, p.67; al- Ukbarī, *op.ci*t., vol. II, p. 325; al-Ma´arrī, *op.cit.,* vol. III, p. 455). Observemos que la referencia al color rojo en una constante en este diván. Véase al respecto el so 1 de la casida 23-34.

[412] (N. del T.) *Yalmaq:* "Jubón bien relleno que se vestía sobre el pecho y podía ir fortificada con una coraza" (al-Ma´arrī , *op.cit.,* vol. III, p. 456).

[413] (N. del T.) Dice el texto *al-surādiq* o la muralla que se erigía alrededor de la tienda para su protección (v. Al-Ma´arrī , *op.cit.,* vol. III, p. 457).

33. Al contrario: les hiciste recordar el agua cuando se adentraron en el desierto de Kalb, al-Samāwa[414], y una tormenta de arena penetró en sus narices.

34. Ellos atemorizaban a los reyes, tan habituados al dulce líquido como el musgo, (desafiándolos) a adentrarse en el desierto.

35. Os espolearon cuando os orientáis en el desierto mejor que las estrellas y os situáis en él mejor que el avestruz cuando anida[415].

36 Sabéis soportar mejor que un lagarto (la ausencia de) aguas y estáis más habituado que él al calor[416].

37. (Acabasteis con su rebeldía) como se acalla el bramido del camello cuando se le rapa la cola y se hace enmudecer su lengua[417].

38. (El enemigo) no agotó a vuestros caballos al (forzarlos a) correr, pero sí los pudo desviarlos de las montañas (en las marcas) hacia el desierto.

39. Aquellos firmes hierros atravesados en sus pechos no conocían descanso, pues provenían de los corazones de los generales bizantinos.

40. ¿Acaso no temieron a aquel que transforma al enemigo de un león en conejillo (asustado)?[418]

---

[414] (N. del T.) Al-Samāwa es el desierto entre al-Šām e Iraq donde solían moverse los Kalbíes (al-Ma´arrī ,*op.cit.,* vol. III, p. 458). Sobre la conexión entre al-Mutanabbī y los Kalbíes, proclives al carmatismo, véase la sección 1.2.1. del la Parte II.

[415] (N. del T.) "Porque el avestruz no construye un nido (en el desierto), sino que junta la arena con sus patas, la extiende y en ella anida" (al-Barqūqī*, op.cit*., vol. III, p. 69).

[416] (N. del T.) "Los árabes suelen decir: `no haré esto hasta que beba el lagarto`, porque los lagartos no beben, defecan una vez cada cuarenta días y se alimentan de aire, soportando el frío aun cuando son viejos´"(al-Dumayrī en *Ḥayāt al-Ḥayawān*, citado por al-Ma´arrī , *op.cit.,* vol. III, p. 459, nota 2).

[417] (N. del T.) En realidad *al-šaqāšiq* quiere decir el saco laringal que sale de la boca del camello cuando muge (v. al- Barqūqī, *op.cit*., vol.III, p.70; al-Ma´arrī *op.cit.,* vol. III, p. 459; al-`Ukbarī, *op.cit*., vol. II, p. 327; al-Wāḥidī, *op.cit*., p.566).

[418] (N. del T.) Literalmente "hace de las manos del león manos de conejillos" (*yaŷ´alu aydī al-asad aydī al-jarāniq)*.

41. ¿No lo aprendieron en los otros? Yo veo en la muerte de aquel rebelde que le desobedece (una lección) para los que vienen.

42. Los caballos (de Sayf al-Dawla) no gustan mordisquear su cebada, si los morrales no figuran sobre las cabezas (enemigas)[419];

43. y no van a abrevar sino a los riachuelos cuya agua esté cubierta de sangre, como un arrayán escondido bajo amapolas.

44. Tras haber salido (a defender) los palanquines de sus mujeres expuestas como caza, mostró la delegación de Numayr[420] la mayor cordura,

45. y cuando se armaron de humildad que la utilizaron como herramienta contra el ejército (de Sayf al-Dawla), éste cede.

46. Nunca vi a nadie más preciso en el tiro (que el emir) sin tretas, ni que cause más cautivos entre el enemigo sin aprovechar desliz.

47. Él es capaz de alcanzar con su enorme catapulta sitios precisos que se escapan a los arcos (iraquíes)[421].

---

[419] (N. del T.) "Dice (como aclaración) Ibn Ŷinnī después de haber preguntado a al-Mutanabbī sobre el sentido del verso: `Si se cuelga sobre el caballo su morral (de cebada) busca un lugar elevado donde ponerlo para luego comer. Este no es el caso de los caballos de Sayf al-Dawla que, si se les cuelga sus morrales, serán colocados sobre las (montañas) de cabezas de los que ha matado debido a su elevadísimo número´" (al-Barqūqī, *op.cit*., vol.II, p. 71; al-Ma`arrī, *op.cit*., vol.III, pp. 461-462; al-`Ukbarī, *op.ci*t., vol. II, p. 333; al-Wāḥidī, *op.cit*., p. 567).

[420] (N. del T.) "Esta tribu (perteneciente a Qays bin ´Aylān) fue al encuentro de Sayf al-Dawla cuando este se dirige hacia los Banū ´Āmir bin Ṣa´ṣa´a, mostrandole sumisión y gracias a esto se salvan" (al-´Ukbarī,*op.cit*., vol. II, p.331).

[421] (N. del T.) *Qissī al-banādiq*: "Lo que utilizan los iraquíes para tirar a los pájaros, también llamado *ŷalāhiq. Banādiq* es el plural de *bunduqa*: se fabrican de barro con el tamaño de una bala y se lanzan contra los pájaros" ( al -Ma`arrī, *op.cit*., vol.III, p. 463).

## Casida 20-230

A mediados de 345/956, los bizantinos, a las órdenes de Juan Tzimisches amenazan la zona de Āmid[422]. En respuesta, Sayf al-Dawla parte presuroso de Alepo, cruza Raqqa, Ḥarrān, al-Rān, Qarqanīn, llega a Hinzīt, cruza en reconocimiento el río Arsanās, cuyas aguas heladas se las ingenia para pasar con su caballería en improvisados navíos. Finalmente aplasta al enemigo en Tall Biṭrīq, incendia esta localidad y, cargado de botín y cautivos, prosigue su marcha hacia Āmid y vuelve en Alepo.

Ante la petición de su mecenas, al-Mutanabbī compone dos piezas para la ocasión. Esta será la última composición recitada en presencia de Sayf al-Dawla. Es un poesía épica, un canto a la bravura y ejemplaridad de su señor, que carece de los tradicionales prólogos o de las irrupciones de jactancia (salvo en el últimо verso) o sabiduría que tanto gustan al poeta. “Dijo Ibn Ŷinnī:- Le dije a Abū l-Ṭayyib cuando me leyó esta poesía:- `No hay poesía tuya más elevada que ésta´. Lo reconoció y me contestó:-`Me estaba despidiendo´”.

*Él es el rey firme, la guía recta (hasta* Alá*), según han testimoniado árabes y extranjeros;*

*(digno) hijo de quien hizo morder el polvo a los caballeros en Naŷd, dueño de Kufa y de Meca.*

*Después de él, no esperéis encontrar a otro tan generoso, pues con sus dádivas ha culminado la generosidad.*

[422] Véase R.Blachère, *Abou ṭ-Ṭayyib al-Motanabbî..,* pp. 180-181, M. Canard, *Histoire de la Dynastie des H´amdanides....pp.788-792.*

**Dijo[423] en su honor en el año 245. Esta es la última casida que recitó en presencia del emir Sayf al-Dawla. Es de metro *basīṭ* y su *qāfiya mutarākib.***

1. Las consecuencias de la guerra que has jurado te harán arrepentirte, y ¿acaso un juramento te torna más valiente?

2. El mismo acto de jurar esto que has prometido entraña que eres de dudoso cumplimiento de tus promesas.

3. El joven Ibn Šumušqīq[424] juró algo que otro joven, (Sayf al-Dawla), le ha hecho violar tras un golpe que le borró la memoria,

4. quien, debido a la lealtad (a su palabra), realiza sus deseos sin necesidad de juramento, ejecutándolos en el acto.

5. Todas las espadas, a excepción de Sayf al-Dawla[425], si se prolonga su uso en la lucha, resultan embotadas;

6. y si sus corceles están tan extenuados que no pueden conducirlo contra el enemigo, es su determinación la que hacia ellos los empuja.

7. ¿Dónde ha quedado el general y su juramento de traer la cabeza del monarca, además de todas sus (falsas) pretensiones?

8. Pero (el emir) (se) ha encargado de que su afilado sable desmintiera aquellas palabras, (al serpentear) como lenguas,[426]

9. y, (al caer sobre) sus cabezas, les confirman[427], a un tiempo, lo que sabían y lo que ignoraban sobre (nuestro) monarca.

---

[423] Al- Barqūqī, *op.cit.*, vol. IV, pp. 129-142; al-Ma`arrī, *op.cit.*, vol.III, pp. 543-561; al-`Ukbarī, *op.cit.*, vol. IV, pp. 15-26; al-Wāḥidī *op.cit.*, pp. 599-606.

[424] (N. del T.) Se trata del general bizantino Juan Tzimisches (v. R.Blachère, *Abou ṭ-Ṭayyib al-Motanabbî..,* p. 180).

[425] (N. del T.) Una vez más, el poeta hace un juego de palabras con el significado del nombre del monarca: Sayf al Dawla o Espada del Estado.

[426] (N. del T.) El verso reza: "Ellas son lenguas y sus cabezas (enemigas) sus bocas"(*fah-unna alsinat afwāhu-hā al-qimam*).

[427] (N. del T.) En realidad: "Hablan, contándoles..." (*nawāṭiq mujbirāt*).

10. Él es quien conduce de vuelta a la caballería, con los cascos gastados, tras sí la (destrucción y muerte) de Wabār e Iram[428].

11. Este fue el caso de Tall Biṭrīq[429], cuyos habitantes se confiaron en que os encontraríais en Qinnasrūn y al-Aŷam[430],

12. y asumieron que vos os creéis la luz de Alepo, y (que temíais) que vuestra partida pudiera atraer las tinieblas sobre ella.

13. Al imaginaros la luz, ignoraron que (en verdad) sois más que el sol, la muerte.

14. En un abrir y cerrar de ojos vuestro ejército se agolpaba en Surūŷ.[431]

15. El polvo invadió Ḥarrān[432] y sus alrededores que, ora (permitía) al sol relucir, ora lo ocultaba.

16. Cruzaron la fortaleza de al-Rān[433] como nubes sin lluvia, no por su avaricia, sino para (caer) vengativas (sobre el enemigo).

---

[428] (N. del T.) Dice el hemistiquio: "(Volviendo) de pueblos (devastados) como Wabār, y a su gente (sin vida) como Iram." Wabār es una ciudad en ruinas, según los antiguos árabes situada entre el Yemen y Omán y habitada por genios. En cuanto a Iram, se trata de los *´ādíes* (v. al- Barqūqī, *op.cit*., vol. IV, p. 131; al-Ma`arrī, *op.cit*., vol.III, p 546; al-`Ukbarī, *op.cit*., vol. IV, p.17; al-Wāḥidī *op.cit*., p. 601). Iram es la ciudad de las columnas y estilizada construcción, que destruye Dios como lección al pueblo *´ādí* (v. Corán 89: 6-8). La referencia a estos pueblos míticos de la Península Arábiga forma parte desde antiguo del repertorio de tópicos habitual de la poesía árabe (véase M.C. Lyons, *Identification and Identity in Classical Arabic Poetry*. Warminster, E.J.W. Gibb Memorial Trust, 1999, p.1).

[429] (N. del T.) Ciudad cerca de Malatya, situada en la orilla occidental del Éufrates (v. R. Blachère, , *Abou ṭ-Ṭayyib al-Motanabbî..,* p. 181, nota 6).

[430] (N. del T.) Qinnasrūn (antigua Chalcis) era un puesto militar para controlar los beduinos provenientes del este. Era capital del distrito que lleva su mismo nombre, pero no pudo rivalizar con Alepo, conociendo la destrucción total a causa de los permanentes ataques de bizantinos (v. M. Canard, *Histoire de la Dynastie des H´amdanides...,* p. 218). Al-Aŷam están situadas en las inmediaciones de Alepo (v. al- Barqūqī, *op.cit*., vol. IV p. 131).

[431](N. del T.) "Ciudad cercana a Ḥarrān, situada en Diyār Muḍar" (Yāqūt al-Ḥamawī, *Mu´ŷām al-buldān*, citado por al-Ma`arrī, *op.cit*., vol.III p 548, nota 1).

[432] Véase nota 317 de la casida 16-187.

[433] Véase nota 332 de la casida 16-187.

17. Desplegasteis vuestras fuerzas sobre la faz de la tierra, que se extendieron hasta la lejanía.[434].

18. Montaña tras montaña, también los estandartes se sucedían infinitamente.

19. La canícula[435] dejó ardiendo las bridas de los jamelgos, (como si) el cabezal fuera un hierro candente sobre sus cabezas.

20. Cuando acudieron a abrevar a la laguna de Simnīn[436], el bocado hacía que el agua hirviera entre sus belfos.

21. Al arribar a los pueblos de Hinzīt[437] los filos de sus espadas (hambrientas) encontraron campo fértil para saciarse[438].

22. No dejaron (ser vivo) de entre las ratas escondidas bajo tierra, ni entre las que (volaban) sobre sus piernas (como) azores;

23. ni (valiente) coronado por su escudo, cual león; ni mujer hermosa[439] con su (séquito) de bellas criadas.

24. Salían expulsados del seno de la tierra, bien fuera llanura o monte, para ser entregados a los sables afilados.

---

[434] (N. del T.) " (Resultando ambos) tierra y ejército nada cercanos"( f*a- l-arḍ lā amam wa-l-–ŷayš lā amam*).

[435] (N. del T*.) Šiʿrà* (Sirio o canícula) designa dos estrellas: *Šiʿrà Abūr* ("Sirio que atraviesa" o ά de Can Mayor) y *Šiʿrà gumayṣa* ("la Legañosa" o ά del Can Menor). Ambas contaban entre las estrellas de julio, cuando en conjunción con el Sol anunciaba tiempo de intenso calor. Dice una leyenda que en el origen "estaban juntas, y Suhayl con ellas, hasta que la última se separó de ellas; *Šiʿrà abūr* la siguió y atravesó la Vía Láctea, mientras que la otra se quedó sola y rompió a llorar. A causa del llanto, sus ojos se recubrieron de una excreción (*gamūs*) Así se explica el hecho de que la primera esté a un lado de la Vía Láctea y la otra, más alejada y al otro lado de la Vía Láctea" (Ibn ʿAṣīm, *Kitāb al-anwāʾ*..., p.80).

[436] Véase nota 329 de la casida 16-187.

[437] Véase nota 254 de la casida 13-59.

[438] (N. del T.) En el verso: "Pastan los filos en el (campo) fértil, allí donde crecen cabellos" (*tarʿà al-ẓubā fī jaṣīb nabtu-hu al-limam*).

[439] (N. del T.) En vez de mujer bella, el poeta nombra a la vaca salvaje o *mahā,* a menudo utilizada en poesía como símbolo de la belleza de los ojos en la mujer.

25. Cruzaron (el río) Arsanās,[440]creyendo que sería una barrera, pero ¿cómo protegerse con algo que se entrega inerme ante vos?,

26. pues ni la amplitud de sus lechos os hace desviar (el camino), ni la altura de sus montañas retroceder.

27. Las monturas golpearon (las aguas) con sus pechos, (portando) sobre sus grupas gentes que se entregan valientemente al dolor.

28. Las olas se deshacían bajo sus pechos, como se disemina el ganado si es atacado.

29. Tras cruzar, el ejército se dirigió bajo vuestra guía hacia un pueblo cuya gente (convertisteis) en despojos y sus casas en cenizas.

30. En sus manos (esgrimían aceros) que despedían fuego ardiente, desde los magos[441] hasta hoy adorado.

31. Son espadas indias que, al humillar a una gente sin valía, engrandecen a vuestro gran pueblo.

32. Dividisteis con ellas la gente de Tall Baṭrīq: le dejasteis a los valientes, para vos las mujeres y los niños.

33. Los arrojasteis (a navíos) (cubiertos) de espuma por el oleaje, cual corcel con sus belfos emblanquecidos;

34. como un caballo zaino, cuyo jinete monta en su interior y que se esfuerza (en avanzar), pero a costa de los otros (remeros).

35. Se diría forma parte de esta caballería con la que engañasteis a vuestro enemigo, pero que carece de vuestro porte y nobleza.

36. Son el fruto de vuestro ingenio, (construidos) en la brevedad de tiempo en que el oyente entiende una palabra al ser pronunciada.

---

[440] (N. del T.) Actual Morâd-Ṣoû, o Éufrates oriental (v. R.Blachère*, Abou ṭ-Ṭayyib al-Motanabbî..,* p.181, nota 4).

[441] (N. del T.) *Al-māŷūs* o zoroastras, véase la nota 55 de la casida 2-129.

37. Aquella mañana en el desfiladero, (el adversario) deseaba veros, pero cuando os vio quedó ciego.

38. Los sorprendiste con un ejército, del que erais su lucero, mientras las lanzas (lo cubrían) como una negra cabellera.

39. Cuando caían a vuestros pies, lo único que quedaba eran sus cuerpos, mientras sus almas se rendían.

40. Tras ellos, los caballos se agolpaban en los caminos, al tiempo, los aceros cubrían (el cielo) sobre ellos:

41. Al unísono se elevaban los golpes (de espada), al unísono entrechocaban las cabezas (cortadas) en el aire.

42. Ibn Šumušqīq abandonó su juramento de que no resultaría derrotado, más aún, su huida provocó risa[442].

43. No desea espera su alma al Alma Suprema[443], por ello se queda con la suya, como botín de guerra.

44. Su cota rechazaba la insistente lluvia de hierros que arrojaban los caballeros sobre sus pliegues,

45. que no podían perforar, sino que sólo arañaban con su punta cual cálamos.

46. Se cubrió tras un árbol (que Dios no vuelva a regar con su lluvia) o, de lo contrario, hubiera sido (devorado) por un abanto.

47. El vino, la música y el canto distraen a los reyes de esta gloria (vuestra) que (ahora) canto,

48. para la cual, no sólo os refugiáis en la ayuda divina, sino que empuñáis la espada como mejor medio para perpetuar la fortuna.

---

[442] (N. del T.) Dice el verso: “Huyó él, mientras ella, (su juramento), sonreía” (*fa huwa yan`à wa hiya tabtasim*).

[443] (N. del T.) En árabe: *al nasa al-aqṣà*

49. (A causa) de tanta sangre bizantina vertida ésta (se diría) haberse rendido ante vos, ante quien se postraría voluntariamente.

50. Así, la muerte del enemigo (en combate) precede a cualquier otra desgracia letal o aquella causada por el avance de la edad.

51. (La grandeza) de su alma aleja al sueño de los ojos de ´Alī (Sayf al-Dawla), mientras que otras encuentran su solaz en él.

52. Él es el rey firme, la guía recta (hasta Alá), según han testimoniado árabes y extranjeros;

53. (digno) hijo de quien hizo morder el polvo a los caballeros en Naŷd[444], dueño de Kufa[445] y de Meca.

54. Después de él, no esperéis encontrar a otro tan dadivoso, pues con sus donativos ha llegado al límite de la generosidad.[446]

55. Y no hagáis caso de la poesía que no sea de su poeta[447], pues es tan imperfecta, que se agradece no poder oírla.

---

[444] (N. del T.) Alude a la sangrienta victoria de Abū-l- Hayŷā`sobre los cármatas en Naŷd, cuando estos cortaron el camino a los peregrinos en la Meca (v. al- Barqūqī, *op.cit*., vol. IV, p. 142; al-Ma`arrī, *op.cit*., vol.III, p 560; Al-`Ukbarī, *op.ci*t., vol. IV, p. 26; al-Wāḥidī *op.cit*., p. 606). Sobre esta campaña referirse a la nota 362 de la casida 17-17.

[445] (N. del T.) En el texto," las dos Kufas" (*al-Kūfān*), según los comentaristas, Kufa y sus alrededores (*ibíd.*). Piensa L. Massignon, que este término tendría una clara connotación ismaelí, pues es el utilizado para referirse a Kufa en la *Malḥamat Salm*ān ("Mutanabbi devant le Siècle... ", nota 7 p. 9).

[446] (N. del T.) En realidad, "pues el (ciclo) de los generosos se ha sellado con aquel, cuyas manos son más generosas" (*inna al-kirām bi-asjā-hum yadan jutīmū).* La referencia al Profeta (*Sello de los Profetas*) es evidente, aunque esto haya sido pasado por alto por los comentaristas.

[447] (N. del T.) Naturalmente, se refiere a sí mismo.

## Casida 21-18

La pieza que sigue es una elegía en honor de de Jawla, apodada Sitt al-Nās (la Señora del Pueblo), hermana mayor del emir de Alepo, fallecida en 352/ 963. Cuando compone esta elegía, nuestro poeta hace tiempo que se había alejado de la corte alepina y se encuentra de retorno de Bagdad, en la corte del visir al-Muhallabī (352/963), en Kufa.

Es un bello poema lleno de sensibilidad. Sin embargo sorprenden los comentarios radicalmente opuestos en dos grandes críticos: R. Blachère y M.Šākir. Dice el primero literalmente: "Ayyant appris la mort, à Mayyâfâriqîn de Sitt an-Nâs Khawla soeur aïnée de ce prince en jomâdâ II de la même année 352/juillet 963, adresse au Ḥamdânides un thrène sans originalité littéraire…"[448]

Por el contrario, M.Šākir llega a deducir de esta casida la existencia de un vínculo amoroso entre al-Mutanabbī y Jawla ya que: "No se equivoca quien ve en estos versos, debido a lo profundo de los sentimientos aquí reflejados por la fallecida, que del hilo de sus palabras brota el fuego de su corazón"[449]. Esta discrepancia quizá se debe a la lejanía que produce en el lector no poseer el árabe como lengua materna.

[448] *Abou ṭ-Ṭayyib al-Motanabbî.., p.226.*
[449] *Al-Mutannabī…,op.cit.*, p.340.

**Dijo[450], como elegía a la hermana de Sayf al-Dawla, fallecida en Mayyā Fāriqīn[451] en el año trescientos cincuenta y dos.**

1. ¡Oh hermana del mejor hermano, hija del mejor padre y símbolo, con ellos, de la más noble alcurnia árabe!

2. (Veo) tu destino más glorioso que ser motivo de una simple elegía, pues quien te describe, en ti nombra a los árabes.

3. Aquel que, conmovido y triste, cae presa de la emoción[452], no puede dominar su razón ni sus lágrimas.

4. ¡Muerte!, la has traicionado ¿A cuánta gente has hecho perecer y cuántos estruendos de guerras has sofocado con la ayuda de aquella que ahora es tu víctima?[453]

5. ¡Cuántas veces has acompañado a su hermano al combate y él ha respondido con generosidad y sin decepcionar.

6. Tras estremecerse toda la Ŷazīra[454], me llega la noticia: horrorizado, aguardo con la esperanza de que sea falsa;

---

[450] Es de metro *basīṭ.* Véase al- Barqūqī, *op.cit*., vol. I, pp.215-225; al -Ma`arrī, *op.cit*., vol.III, pp.562-579; al-`Ukbarī, *op.c*it., vol. I, pp.86-96; al-Wāḥidī, *op.cit*., pp. 607-613.

[451](N. del T.) Mayyā Fāriqīn (antiguamente Martyropolis) había sido fundada en el siglo IV de la era cristiana. Era una de las principales ciudades de la Ŷazīra y punto de convergencia de varias rutas, provenientes por el norte del Éufrates (más concretamente de Arsanā) y de la montaña Armenia, por el oeste Āmid (situada a 70 kms.) y Arzan desde el este. Estaba situada en el camino que seguían los voluntarios a la Guerra Santa (v. M. Canard, *Histoire de la Dynastie des H´amdanides...*, pp.82,83).

[452] Literalmente: "En el puño de la emoción" (f*ī qabḍaṭ al-ṭarb*).

[453] (N.del T.) Hemos preferido aquí esta versión explicativa de Ibn Ŷinnī (al- Barqūqī, *op.cit*., vol. I, p.216, al-Ma`arrī, *op.cit*., vol.III, p.564; al-`Ukbarī, *op.ci*t., vol. I, p.87; al-Wāḥidī, *op.cit*., p. 607). Dice al- Wāḥidī que también podría interpretarse como : "Lo has traicionado(a Sayf al-Dawla) ¿cuánta gente..?" *S*in embargo la alusión directa al monarca en el verso siguiente lo contradice.

[454] (N. del T.) Con este topónimo se designa a la zona norte de la Mesopotamia: zona de grandes dimensiones y fértil, pero poco habitada. Originariamente estaba poblada por persas, árabes, armenios y kurdos. En parte oriental, hasta el río al-Jābūr con el tiempo fueron asentándose tribus árabes,como Bakr, Rabī´a y Muḍar. En la parte occidental abundaban las poblaciones armenias en tiempos bizantinos. Luego, tras la venida de los árabes fue islamizada hasta que los Cruzados establecen en ella el reino de al-Rahā (cf. Ḥusayn Mu´nis, *Aṭlaṣ tā`rīj al- Islam*, El Cairo, al-Zahrā` li-l-l´lām al-Arabī, 1987, p.127). En la época que nos ocupa, no sólo abarca la zona comprendida entre los

7. y, cuando ya no me queda ni la esperanza de la duda, me sofoco en un llanto que casi me ahoga.

8. (Ante tanta angustia), las lenguas tropiezan en la bocas, las cartas en los caminos, las plumas en los libros.

9. Se fue, como si Fa´la[455] nunca hubiese llenado con su ejército las tierras de Bakr, ni, desprendida, hubiera mostrado su generosidad.

10. Ya no podrá devolver el ánimo al aquejado por la desgracia ni socorrerá al que la llama en la guerra.

11. Tras anunciarse su muerte, veo eterna la noche de Iraq[456] ¡cómo será la noche del joven [457](Sayf al-Dawla) en Alepo!

12. Piensa él que mi corazón no arde y que mis ojos no han vertido lágrimas.

13. No es así, lo juro por la veneración que me inspira aquella que vivía para honrar la gloria, los poetas y las letras;

14. aquella que, aunque deje en herencia todas sus riquezas guardará para sí sus virtudes;

15. quien se desvelaba por las más altas causas y el reino, mientras que sus compañeras (se perdían) en la evasión y el juego.

16. Éstas, al saludarla, apreciaban su bella sonrisa, pero no conoce sus hermosos dientes más que Alá[458].

---

dos ríos Tigris y Éufrates, sino que los sobrepasaba incluyendo las montañas de Armenia y del Kurdistán hasta Hadīṯa y Tikrīt y estaba gobernada por los ḥamdaníes. Se encontraba dividido en tres provincias según el origen de las tribus pobladoras Diyār Bakr, Diyār Rabī´a y Diyār Muḍar y tenían como respectivas capitales a Āmid, Raqqa y Mosul (v. M. Canard, *Histoire de la Dynastie des H´amdanides...,* pp. 76-77).

[455] (N.del T.) Al-Mutanabbī hace aquí un juego de palabras con la estructura morfológica del nombre de Jawla, utilizando las letras F ´ L, tal como hacen los gramáticos para describir las palabras de la lengua árabe. Quizá se trata de un juego de palabras para aludir a su intensa actividad como guerrera.

[456] Véase *supra* la nota 59 de la casida 2-129.

[457] (N.del T.) *Fatà*, véase la nota 30 de la casida 1-62.

[458] (N.del T.) *Al-šanab* significa también "el frescor de la saliva"(v. al-Ma`arrī, *op.cit.*, vol.III, p.569; al-Wāḥidī, *op.cit.*, p. 609).Con esta metonimia, el poeta se refiere a la

17. Su cabello es causa de alegría para el perfume y de lamento en los corazones de yelmos y corazas.

18. El yelmo, cuando ve su cabeza cubierta por un velo, va a considerar a éste superior en jerarquía[459].

19. Si bien fue creada mujer, fue creada la más noble entre aquellas de intelecto y mérito.

20. Y aunque en Taglib[460] predominen los vencedores, se encuentran en el vino cualidades no halladas en la uva.

21. ¡Ojalá, de los dos soles, se fuera el sol que sale cada día mientras que el otro, ya ausente, se quedara para siempre!

22. ¡Ojalá la luz del sol poniente se hubiera sacrificado en lugar de la luz de ese sol que nos dejó para siempre![461]

23. Nadie como ella vestía el rubí (de entre las mujeres), ni (hombre alguno) llevaba como ella la rauda espada.

24. No puedo sino llorar cuando recuerdo sus favores, pues no existe afecto sin causa.

25. Si ella estaba siempre a salvo de las miradas gracias a su velo, tú, ¡Tierra! descontenta, ¿decidiste velarla?

---

pureza de Jawla, quien jamás ha mostrado el interior de su boca. Comenta al-Wāḥidī al respecto: "Yerra al-Mutanabbī cuando menciona la belleza de la sonrisa de la hermana del rey, porque no es costumbre en poesía recordar la belleza de la mujer en su elegía"(*op.cit*., p. 609).

[459] (N.del T.) Según Ibn Ŷinnī, con esta metáfora manierista, el poeta quiere decir que, por ser cosa propia de mujer, el perfume se alegra de ser aplicado sobre su cabello, mientras que yelmo y el *yalab* (propios de varón) se entristecen. En este mismo sentido envidia el yelmo la suerte del velo. En realidad, *al-yalab* es una coraza de cuero de camello que se vestía sobre la cabeza bajo el yelmo o, en su ausencia, solo (cfr. al-Barqūqī, *op.cit*., vol. I, p.219; al-Ma`arrī, *op.cit*., vol.III, pp.570-571; al-`Ukbarī, *op.cit*., vol. I, p. 90-91; al-Wāḥidī, *op.cit*., p. 609).

[460] (N. del T.) Taglib el el nombre de la tribu de Sayf al-Dawla. En este verso alude a la excelencia de la difunta, única en aspectos de los que se ha privado a esta tribu, ya de por sí conformada por vencedores.

[461] (N.del T.) Dice sol, como metáfora de Jawla que, como hemos mencionado, es un tópico este habitual en poesía.

26. Nunca has visto que el ojo de nadie pudiera alcanzarla ¿acaso has tenido celos de las estrellas?

27. (Tierra), ¿Has oído si le llegan mis saludos, pues me he demorado y he llorado desde lejos?

28. Y ¿cómo puede llegar a nuestros muertos enterrados y, sin embargo, no a los vivos ausentes?

29. ¡Paciencia!, visita a aquel que ocupaba el primer lugar en su corazón (Sayf al-Dawla) y dile que más beneficioso que la lluvia[462],

30. que es el más generoso de todos sin excluir a nadie, excepto a sus magnánimos ancestros.

31. El Destino ha dividido a tus dos hermanas: sacrificando el oro, quedó en vida la perla[463].

32. Tras esto vuelve en busca de quien dejó. Es así como nosotros permanecemos distraídos mientras que la rueda de la Fortuna[464] prosigue en su búsqueda.

33. ¡Qué corto el tiempo entre (la muerte de) ambas! Como la noche[465] que separa al (pastor) del abrevadero.

34. Tu Señor te ha perdonado por tus penas, pues la pena es hermana de la ira.

---

[462] (N.del T.) Es muy habitual en poesía árabe simbolizar la generosidad con las nubes (generosas en agua). Aquí Sayf al-Dawla es superior a las mismas pues no causa daño con sus rayos o destrucción con su abundancia.

[463] (N.del T.) Con el oro y la perla se refiere el poeta a las dos hermanas de Sayf al-Dawla. El oro sería la hermana pequeña, quien fallece en ramadán de 344/diciembre 955 y a la que ofrece en su día una extraña elegía (casida 190, no incluida en esta antología). En ella recomienda al monarca consolarse de su pérdida con Jawla. Con la perla, más valiosa que el oro en el imaginario poético, se refiere a Jawla.

[464] (N.del T.) *Al-Ayyām* aquí tendría el sentido de "Fortuna", o mejor, "rueda de la Fortuna" , quizás *Ayyām dahri-ha* (v. Ibn Manẓūr: *Lisān al- `arab...,* vol. XII, p. 651,*ywm).*

[465] (N. del T.) Asegura al-Barqūqī que *qarab* significa cuando al pastor, quien siempre anda por los caminos en busca de agua, le separa del abrevadero una noche (v.*op.cit*., vol. I, p. 223); según al-´Ukbarī se trataría de dos noches (v. *op.cit.*, vol. I, p. 93).

35. Vosotros sois un pueblo de alma generosa, ya que dais de lo vuestro, no del botín de guerra.

36. Ocupáis entre los reyes de la tierra el lugar de las lanzas entre las demás cañas.

37. ¡Qué la negra Fortuna[466] jamás te alcance. Si sus manos golpean rompen la dura madera con la débil rama[467];

38. y que no auxilie a tu enemigo al que tienes rendido, ya que ésta (puede) hacer frente al halcón con una simple avutarda.

39. Te alegra con la venida de un ser querido y luego es causa de dolor. Esto es lo sorprendente: que pueda ser causa de alegría y tristeza.

40. ¡Que no piense el hombre que sus tribulaciones hayan concluido, pues en ese momento aparece otra inesperada!

41. No finalizan las necesidades del hombre (en este mundo), pues nada más terminar una comienza otra.

42. La gente disiente hasta tal punto de que no hay acuerdo posible entre ellos: tal sólo en la existencia de la muerte, y también difieren en cuanto a su naturaleza.

43. Se ha dicho que el alma permanece intangible, como se ha dicho que esta se desintegra con el cuerpo.

44. Aquel que reflexiona sobre la esencia del mundo sitúa su pensamiento entre impotencia y el cansancio.

---

[466] (N.del T.) Sobre la utilización del término *Layālī* con el sentido de Destino ver la nota 152 de la casida 8-244.

[467] (N.del T.) Dice al-Ma´arrī: *al-nabá´*: "es un duro árbol de que se hacen los arcos y que crecen en las cumbre de las montañas, mientras que *al-garb* es un árbos de débil tronco similar al sauce (*jilāf )"(op.cit.,* vol.III, pp.576-576-577).

## Casida 22-285

En los días en que nuestro poeta acude a la capital egipcia, Fustat, reinaba nominalmente el joven Abū-l-Qāsim Anūŷūr, sobre quien ejercía la regencia el antiguo esclavo Kāfūr (m. 357/968)[468] desde que muriera su padre, Muḥammad al-Iŷšīd (m. 334/936), siendo él niño. Debido a su incapacidad para gobernar, el monarca vivía alejado del poder, mientras el valido reinaba rodeado con la pompa de su corte, entre poetas y artistas.

Este esclavo a quien llamaban Kāfūr (Alcanfor), símbolo entre los árabes de los esclavos negros, fue traído desde Abisinia cuando contaba tan sólo con diez años, para entrar al servicio de una rica familia, los Banū ´Abbās. Desde ahí iniciará su ascenso social que lo llevará a la corte del monarca *ijšīdí*. "Era un eunuco nubio, de labio inferior perforado, grueso, de feos pies y manos toscas. No se podía distinguir de la esclava"[469]. Por todo esto, el regente provocará en al-Mutanabbī repulsión y desprecio, que los separarán con el tiempo.

En el camino a Egipto, nuestro poeta se detiene en Ramla, no se sabe con qué fin, si para alojarse definitivamente con su antiguo mecenas, al-Ḥasan bin ´Ubayd Allāh bin Ṭugŷ[470]. Pero escuchando las cartas en las que se le rogaba acudir ante Kāfūr, al-Mutannabī acude presuroso.

Esta es la primera casida que recita en su honor como inauguración de una turbulenta relación. Se inicia con una remembranza de su queridísimo príncipe hamdaní, seguida por unos versos de loa en los que expresa sus más íntimos deseos: ¿recibirá en administración un feudo?

---

[468] Cf. R. Blachère, *, Abou ṭ-Ṭayyib al-Motanabbî.., pp.*191-199; A. S. Ehrenkreutz, "Kāfūr"...*op.cit.*

[469] Al-Ma`arrī, *op.cit*., vol.IV, p. 14.

[470] Véase la casida 9-245.

## Dijo[471] en honor a Kāfūr en el año 346. Es de metro *ṭawīl* y su *qāfiya mutadārik.*

1. Bastante dolor tienes cuando ves en la muerte un remedio, el solo deseo de muerte (es en sí un final).

2. Deseaste la muerte, cuando te viste incapaz de encontrar un amigo (leal) y viste un enemigo disfrazado (de amigo);

3. Pero si no quieres vivir humillado, has de desenvainar tu espada yemení[472];

4. y, (dispuesto para) la algarada, escoger la (más) larga de entre lanzas y seleccionar de entre los caballos nobles y sementales.

5. Así, de nada aprovecha al león aguantarse cuando está hambriento. Inspira terror cuando (actúa) como fiera de presa.

6. ¡Oh corazón mío, a ti te he amado antes que tú amaras a aquel a quien dejamos[473] y, ya que él nos ha traicionado, permanéceme fiel!

7. Has de saber que tras la separación (no has cesado) de lamentarte, mas dejarás de pertenecerme si vuelvo a verte quejoso.

8. Las lágrimas que corren tras la partida de alguien, en verdad, son una traición para el dueño de esos ojos...

9. Las dádivas han de entregarse sin reproches, o terminarán a la vez con las riquezas y el agradecimiento (debido).

---

[471] Al- Barqūqī, *op.cit*., vol.IV, pp. 417-432; al-Ma`arrī, *op.cit*., vol.IV, pp.17-32; al-`Ukbarī, *op.ci*t., vol. IV, pp.281-294; al-Wāḥidī, *op.cit*., pp. 623-629. Para su traducción al inglés, véase Arthur J. Arberry, *Poems of Al-Mutanabbī*..., pp. 90-96; una versión parcial de los versos 1-28 la ofrece M. Sobh en *Historia de la literatura...,* pp.610-611. V. comentario de esta pieza en el apartado2.3.3.3. b) de la parte II.

[472] (N. del T.) Hemos traducido a la inversa: "Si quires vivir humillado, no desenvaines tu espada yemení" (*iḏā kunta tarḍà an taʿīša bi-ḏilla fa-lā tastaídanna al-ḥusām al-yamāniyā*). Las espadas yemeníes eran conocidas por su excelencia.

[473] (N. del T.) "Esto es un reproche a Sayf al-Dawla" (al- Barqūqī, *op.cit*., vol.IV, p 418; al-Ma`arrī, *op.cit*., vol.IV, p.20; al-`Ukbarī, *op.ci*t., vol. IV, p.283; al-Wāḥidī, *op.cit*., p. 624).

10. Pero la naturaleza interior[474] de (cada) uno nos dirá si da sinceramente o simula generosidad.

11. ¡Corazón mío, ceja en esta tu añoranza por quien quizá, cuando ve tu sincero afecto, no te corresponde!

12. Pero así es mi condición: la fidelidad y, si (tuviera) que dejar mi vejez y volver a mi juventud, mi corazón también lloraría, nostálgico.

13. Hasta Fusṭāṭ[475] he venido a visitar a un mar de generosidad[476], llevando conmigo mi vida, mi fidelidad, mi afecto y mis versos,

14. sobre mis corceles brillantes y veloces, con las lanzas enhiestas sobre sus cabezas[477], con las que perseguimos lo sublime.

15. Cuando, caminando unos junto a otros, pisan las piedras, (los cascos) sin herrar marcan sus huellas como pechos de halcones.

16. Sus pupilas miran con agudeza en la oscuridad (de la noche), sabiendo vislumbrar con claridad personas en la lejanía;

17. afinan sus oídos al notar el más leve sonido, hasta (podrían) percibir que la voz de la conciencia los está llamando.

18. Durante la batalla, los caballeros[478] forcejean con las riendas, que se dirían serpientes, sobre sus cuellos.

19. Hacia él (marché) con fuerte determinación, como si el cuerpo, (avanzara) fijo sobre la montura, pero mi corazón se le adelantara.

20. Dejando a cualquier otro, mis caballos se dirigieron a Kāfūr, pues quien se dirige al mar deja de lado la fuente[479].

---

[474] (N. del T.) En el verso, el alma (*al-nafs*).
[475] Sobre Fusṭāṭ, ver sección 1.2.3. de la parte I.
[476] (N. del T.) Es decir, Kāfūr.
[477] (N. del T.) "Entre sus orejas" ( *bayna ādāni-hā*).
[478] (N. del T.) El poeta dice: "Los caballeros de la mañana" (*fursān al-ṣabāḥ*) " porque las algaradas solían transcurrir durante la mañana" (al- Barqūqī, *op.cit.*, vol. IV, p 422; al-Ma`arrī, *op.cit.*, vol. IV, p.22; al-`Ukbarī, *op.cit.*, vol. IV, p.286; al-Wāḥidī, *op.cit.*, p. 625).
[479] "Se dice que cuando Sayf al-Dawla escuchó este verso dijo:-´¡Ay de él! Me ha convertido en acequia y al negro en mar!´ Si al-Mutanabbī así hubiera querido decir,

21. Me llevaron hasta un hombre, quintaesencia de su Tiempo, mientras que los demás le siguen rezagados[480].

22. (Montados) dejamos a otros generosos, para llegar hasta aquél que (también) a éstos reparte de sus dádivas[481].

23. Un joven, con el que (siempre) hemos deseado encontrarnos. Hasta él hemos llegado a remolque de nuestros ancestros.

24. Él es demasiado grande como para acometer actos nobles ya conocidos: cada una de sus hazañas es inusitada[482].

25. Con su amabilidad, aniquila el rencor de los enemigos, y, si no lo logra, termina con ellos.

26. ¡Oh Abū-l-Misk, cuyo rostro siempre añoré ver, con quien (me encuentro) en este momento tan deseado!

27. (Al buscarlo), he debido afrontar desiertos y cumbres y padecer un calor tan extremo que causaría sed incluso al agua.

---

hubiera mostrado su falta de moral y poca virtud, pues ha elogiado a alguien, pero nadie fue tan generoso como ´Alī bin Ḥamdān con él, junto a quien gozaba de especial consideración y honor, ya que era árabe, ser un señor de Taglib y buen conocedor de la poesía. Al único que elogió de igual manera, ensalzando su honor y prestigio (*ḥasab*) fue a Muḥammad bin ´Abd Allāh al-Kūfī al-Ḥasanī" (al-´Ukbarī, *op.cit.,* vol. IV, p. 287). (Este último personaje ha de ser Muḥammad bin ´Ubayd Allāh al-´Alawī, a personaje conocido desde su niñez a quien dedica una pieza, cuya traducción es ofrecida en nuestra antología con el número 1-62).

480 (N. del T.) Es casi imposible traducir la letra de este verso: "Nos llevó hasta un hombre, ojo (pupila) de su Tiempo, que deja a la zaga (al resto), blanco y cuenca de ojos" (*fa-ŷā`at bi-nā insān ´ayn Zamāni-hi wa jallat bayāḍ jalfa-hā wa māqiyā*). Así como la pupila (aquí ojo) es esencial para el acto de ver, a diferencia del blanco y la cuenca de los ojos. Con esta metáfora no sólo alude a la importancia de Kāfūr en su tiempo, sino al color oscuro de su piel, en contraste con el resto (v. al- Barqūqī, *op.cit*., vol.IV, p. 424; al-Ma`arrī, *op.cit*., vol.IV, p.24; al-`Ukbarī, *op.cit*., vol. IV, p.286; al-Wāḥidī, *op.cit*., p. 631)..

481 (N. del T.) Para al-Wāḥidī el poeta se refiere con estos últimos a Sayf al-Dawla, cosa que parece improbable por el sentido del verso (*op.cit*., p. 636). En opinión de al-Ma`arrī, el poeta alude a Ibn Ṭugŷ, emir de Ramla, (perteneciente al reino de Egipto), quien le habría rogado que se quedase en su corte (*op.cit*., vol.IV, p.24).

482 (N. del T.) Una vez más, Ibn Ŷinnī ve que de este verso podría sobreentenderse una sátira: como si el valido no fuera capaz de acometer actos nobles, sino que emprende hazañas ultrajantes inusitadas (cf. al-Ma`arrī, *op.cit*., vol.IV, p.25).

28. No sólo (llevas el nombre de) Abū-l-Misk[483], sino que eres el padre de todas las bondades y lluvias[484], más allá de las matutinas.

29. La gente suele jactarse por un único atributo, pero el Misericordioso ha reunido en ti (todos) ellos.

30. Mientras la gente alcanza la grandeza gracias a su magnanimidad, tú la otorgas como dádiva.

31. Como poco, quien a ti acude, vuelve en posesión del gobierno de Kufa y Basora[485].

32. Eres capaz de donar a una sola persona que a ti acude (pidiendo) todo un ejército combatiente (que cae ante ti vencido).

33. Como buen conocedor, desprecias el mundo, porque sabes que todo lo que contiene, menos tú, perece.

34. No eres de los que adquieren un reino por simple deseo, sino que has emprendido batallas dolorosas[486],

35. que son vistas por tu adversario como una carrera sobre la tierra y por ti como una escalera hacia el cielo.

37. Con ellas te has sumergido en la turbiedad del polvo (de la lucha), como si consideraras su límpida (ausencia) algo ignominioso.

38. Lleno de coraje, a ellas condujiste tus ligeras monturas de pelo de seda, que de ellas te traían satisfecho (por la victoria);

---

[483] (N. del T.) "Padre del Almizcle".
[484] (N. del T.) En el verso, "nubes" (*saḥāb*), con la lluvia, símbolo de la generosidad en poesía.
[485] (N. del T.) Se puede traducir los dos Iraq (al-´Iraqayn) como Kufa y Basora, o como el Iraq árabe y el extranjero (los alrededores de Rayy) (v. al- Barqūqī, *op.cit.*, vol.IV, p. 427; al-`Ukbarī, *op.cit.*, vol. II, p.290). Hay que señalar que, una vez más, Ibn Ŷinnī ve estos dos versos (30-31) en clave de sátira: "Aparentemente se podría interpretar el verso: quien te, ve de ti logra alcanzar la grandeza, pero aquel que conoce tu insignificancia y ve hasta dónde has llegado, no puede no proponerse llegar hasta el mismo nivel, e incluso sobrepasarlo para alcanzar la nobleza"(citado por al- Barqūqī, *op.cit*., vol.IV, p 427; al-`Ukbarī, *op.cit*., vol. II, p.290).
[486] (N. del T.) "Batallas que han encanecido el pelo (del enemigo) " (*bi- ayyām ašabna al-nawāṣyā*).

39. y tus espadas desnudas y cortantes que, eficaces, obedecen tus órdenes de (muerte) y te desoyen si exceptúas o rechazas (matar);

40. junto con tus lanzas de más de veinte brazas[487] a las que, con (suma) satisfacción, ofreces la sangre de los caballos (enemigos).

41. Tus escuadrones siguen en su lucha contra las tribus[488], para lo que han recorrido tierras desérticas.

42. Con ellos has hundido las moradas de los reyes, mientras sus cascos pisaban sus escombros[489] y cabezas.

43. Si de una sola espada se hicieran dos de igual filo, aquella que empuñas (siempre) se distinguiría.

44. Y si Sem te viera diría a su descendencia: -"Por el hijo de mi hermano (Cam)[490] me entrego, junto con mis descendientes y riquezas".

45. El Maestro[491] ha alcanzado este extremo gracias a su Señor, (también) su alma, le impulsa a alcanzar lo máximo.

---

[487] (N. del T.) La braza o *dirā´* es una medida de longitud de apróximadamente 0. 58 m. Añade al-Ma´arrī: "Esto es una exageración, porque no se dan (lanzas) de veinte brazas). Lo más que se encuentras son de trece y lo aconsejable es de once" (o*p.cit*., vol. IV, p. 29)

[488] (N. del T.) Literalmente: "Pisan tribus" (*taŷūs ´amā`ir*). Esta última palabra, *´amīra,*pl. *´amā`ìr,* designa "una (unidad) menor a la tribu, se dice una gran sección independiente, que viaja, se establece y (busca) alimento sin ser acompañada de otras" (al-´Ukbarī, *op.cit*., vol. IV, p. 430).

[489] (N. del T.) Reza sus "casas" (*magānyā)*.

[490] (N. del T.) Sām (Sem), Yāfiṯ (Jafet) y Ḥām (Cam) son los hijos de Noé. Estos personajes no aparecen en el Corán, pero sí en sus comentaristas. Según éstos, el primero, Sem, goza de la bendición de su padre con. Él transmitió su superioridad a sus descencdientes, su belleza y don de profecía. Los árabes, persas, romanos y algunos judíos son descendientes de ellos. De Jafet descienden los reyes y héroes y se dice el padre de los turcos, jázaros y, en algunas fuentes, los persas y romanos. Cam dejó a los esclavos como progenie. De ellos vienen los pueblos que habitan Abisinia, Hind, Ṣind (v. B. Joel, "Sām", EI1, vol. IV, p.124).

[491] (N. del T.) Kāfūr recibía este sobrenombre desde que fue nominado instructor de los dos hijos de Muḥammad al-Ijšīd, Anūŷūr y ´Alī. Hay que tener en cuenta que algunas veces, los Ministros recibía esta denominación, como ocurría con Ibn al-´ Amīd (v. al-Ma´arrī, *op.cit.,* vol. IV, p. 31, nota 2).

46. Él responde a la llamada de gloria y grandeza, mientras que otros traicionan su llamada interior.

47. Él está más allá de todas las criaturas[492], que lo ven lejano, aunque su bondadosa generosidad lo hace más cercano.

[492] (N. del T.) En el verso, *al-ʿālamīn*. Con respecto a este término, referirse a la nota 91 de la casida 4-23

## Casida 23-34

Apunta al-Ma´arrī: “Cuando Abū l-Ṭayyib pronunció esta composición, juró Kāfūr que le otorgaría todo aquello que deseara (¡no había más embustero que él si juraba!). Esto es lo que recitó Abū-l-Ṭayyib a fines del mes de ramadán el año trescientos cuarenta y seis”[493].

El motivo de su composición es, aparentemente, la ruptura del ayuno (1º *šawwāl* de 346/26 de diciembre de 957), aunque el poeta vuelve a los temas que le suelen ocupar: la injusticia, las veleidades de la Fortuna[494]. Ṭāhā Ḥusayn hace un largo comentario de la misma y su bellísimo *naṣīb*[495], en el cual podríamos ver una metáfora de la excelencia de la civilización árabe.

[493] *Op.cit*., vol. IV, p. 41.
[494] R. Blachère, *Abou ṭ-Ṭayyib al-Motanabbî.., p.60.*
[495] *Min tā´rīj …op.cit.,* vol.III, pp.285-289.

**Dijo el poeta en honor a Kāfūr en el año trescientos cuarenta y seis[496].**

1. ¿Quienes son estas novillas engalanadas a guisa de beduinas (*a´ārīb*[497]), rojas sus joyas, cabalgaduras y túnicas[498]?

2. Si, dudando, te preguntas si las conoces, quiénes, si no, serán la causa de tus desvelos y tormentos.

3. ¡Que sufran por mi separación estas criaturas y lleguen a verter tantas lágrimas como yo he vertido!

4. En marcha, quizás sus palanquines anden (nobles), bien protegidos, entre lanzazos y golpes.

5. Quizás los pies de sus caballos pisen ligeros la sangre derramada de los caballeros.

6. ¡Cuántas visitas clandestinas (en pos de la amada) a estos beduinos vigilantes, más hábil que el lobo cuando visita a su presa!

7. Los visito, protegiéndome la oscuridad de la noche; me recojo, cuando la blancura de la mañana me incita a ello.

8. Su vida se asemeja a la de los animales salvajes que moran en los pastizales, difiriendo de ellos en el montar y plegar de tiendas.

9. Son vecinos de las fieras, pero pésimos vecinos; compañeros de éstas, son la peor de las compañías.

---

[496] V. al- Barqūqī, *op.cit*., vol. I, pp.288-300; al-Ma`arrī, *op.cit.*, vol.IV, pp.41-57; al-`Ukbarī, *op.ci*t., vol. I, pp.159-176; al-Wāḥidī, *op.cit.*, pp.633-640.

[497] (N.del T.) A´*ārīb* (beduinos*):* es el plural fracto de *´arāb (a su vez plural de a´rābī)* (Ibn al-Maẓūr, *Lisān al- `arab…,* vol. I, p. 586-587*,´rb* ). . Con este vocablo se designa a los árabes beduinos y es muy utilizado en literatura clásica Este tema ha sido ampliamente tratado en la primera parte (3.3.1.)

[498] (N.del T.) "El poeta describe las joyas como carmesíes por ser de diamantes y en contraste con la negrura de sus ojos; sus vestiduras rojas propias de mujeres nobles, porque así eran las de los reyes, y sus cabalgaduras rojas, por ir a lomos de camellos colorados, destinados a las monturas de los reyes" (al-Ma`arrī, *op.cit.*, vol.IV, p .42).

10. Los corazones (de los caballeros amantes) caen presos de sus doncellas, mientras que sus varones expolian las riquezas de (los rivales).

11. No se puede comparar el rostro embellecido de la mujer urbana con aquel blanco y lozano de la beduina.

12. La belleza de la ciudad viene por artificio, mientras que la belleza del desierto viene espontáneamente.

13. ¡Cómo igualar en belleza y porte la cabra y la gacela[499], seamos o no víctimas de sus miradas!

14. ¡Daría mi vida por la gacela del desierto, que no conoce torpeza en el habla y no se tiñe las cejas,

15. que no aparece en el baño cimbreando las caderas ni con los talones[500] limados.

16. De esta manera, y por la pasión que profeso por toda mujer natural, también yo he dejado mis canas sin teñir;

17. y a causa de mi pasión por la veracidad en mis palabras y actos he dejado mi cabello hablar por sí mismo.

18. ¡Ojalá las dificultades de la vida me devolvieran aquella (juventud) de la que me han desposeído a cambio de la experiencia y saber adquiridos!

19. Y es que la juventud no está en contra de la sabiduría, mas se puede hallar igualmente en el joven y el anciano.

20. A pesar de su juventud, ha conocido el Dignatario[501] y Maestro (Kāfūr) la madurez antes de alcanzarla, ha adquirido las letras antes de formarse en ellas;

---

[499] (N.del T.) Mediante esta metáfora compara el poeta la vulgaridad de mujer de la ciudad (cabra), a la bondad y excelencia de la beduina (gacela).

[500] (N.del T.) ´A*rāqīb* o "talón de Aquiles*."*

[501] (N.del T.) Literalmente Rey (*Malik*), si bien era el valido de la corte.

21. ha experimentado el buen raciocinio antes de poseer experiencia, cultivando la generosidad sin haber sido educado en ella.

22. El destino final del mundo esta en sus manos, aunque para sus aspiraciones esto no es sino el comienzo.

23. Administra su reino que se extiende desde Egipto hasta Adén, Iraq, Bizancio y Nubia[502].

24. Si los vientos impetuosos soplaran sobre alguna de sus tierras, (por respeto), soplarían ordenadamente.

25. El sol, tras amanecer, no osa cruzarlas para esconderse, sin haber pedido previamente su permiso.

26. Toda una orden escrita y por él rubricada en barro[503] es ejecutada, aún si todo lo escrito hubiera llegado a borrarse;

27. y su portador obliga a descender de lomos de su veloz y fino corcel a todo (jinete) de larga lanza.

28. Las peticiones caen en sus oídos (de Kāfūr) con manifiesta alegría, como recibió Jacob la camisa de José[504].

29. Si sus enemigos le atacan con peticiones, le acometerán con un ejército invencible;

---

[502] (N.del T.) Este verso falta a la verdad histórica. Como aseguran sus comentaristas, Kāfūr se encontraba lejos de dominar todos estos pueblos. Según al-`Ukbarī, tan sólo el rey al-Kāmil Abī-l-Ma´ālī Muḥammad b. Abī Bakr b. Ayyūb llega a poseerlos aunque parcialmente de forma fáctica (*op.cit.*, vol. I, p. 171). Al- Barqūqī, asegura que en realidad, su reino de Egipto abarcaba el Hiyaz y Siria (al-Šām) y limitaba con el resto (*op.cit.*, vol. I, p.294)

[503](N.del T.) Apostilla al- Barqūqī: "Así era su costumbre en aquel entonces" ( *op.cit.*, vol. I, p.295).

[504] (N.del T.) Se refiere a la historia de José, hijo de Jacob a quien sus hermanos, envidiosos de sus dotes especiales y de particular relación con su padre, lo arrojaron a un pozo y mintieron a su padre sobre su paradero. Cuando le trajeron su camisa ensangrentada, como prueba de su final devorado por un lobo, Jacob comprendió que tras el hecho había artimaña (Corán, 12: 1-18).

30. pero si lo enfrentan con las armas, no escaparán a su voluntad aun combatiendo con bravura o intentando la retirada.

31. Su valentía ha hecho combatir hasta la muerte a todas sus tropas, sin temer a ésta.

32. Dicen algunos: -"Por él dejaste la lluvia[505](Sayf al-Dawla)". Yo les contesto: -"No, por las lluvias y chaparrones de sus manos (de Kāfūr)".

33. Por aquel de cuyas manos se desprenden los Estados y que no dona aquello que ha sido previamente otorgado[506];

34. del que nadie teme que traicione a otro como castigo ejemplar, del que el rico no teme despojo de sus riquezas.

35. Muy al contrario, aterroriza en combate a otro poderoso como él con un ejército de hombres ennegrecidos por el polvo.

36. Así, mi mejor riqueza adquirida es el galope y la acometida de mis caballos.

37. Cuando las vicisitudes del Destino me traicionaron, ellos, junto con mis hierros, me fueron fieles.

38. Cruzan los desiertos hasta decir: ¿qué nos han hecho estas magníficas yeguas brillantes?

39. A su grupa galopa un hombre decidido al que no interesa los placeres de la ropa, comida y bebida…

40. un hombre que mira a la luna como si quisiera alcanzarla, como mira alguien al objeto del que lo han despojado.

---

[505] (N.del T.) Sobre la lluvia y el agua en general, como símbolo de la generosidad, volver a la nota 231 de la casida 12-181.

[506] (N. del T.) Al-Ma´arrī ve en este verso una fuerte insinuación a ambos: Sayf al-Dawla y Kāfūr: "Kāfūr pidiéndole la administración de una *wilāya* o prefectura, y a Sayf al Dawla reprochándole que donaba a otros las gracias previamente concedidas al poeta" (*op.cit.*, vol. IV, p. 53).

41. (He soportado las dificultades) hasta llegar a esta alma oculta (Kāfūr),[507] pero que recibe a las otras con virtud manifiesta;

42. (Alma que habita) en un cuerpo espléndido, de puro intelecto, al que la moral de la gente provoca una sonrisa de asombro.

43. A él alabo primero, luego a mi caballo, a mis lanzas y a mi constante caminar día y noche.

44. ¡Cómo puedo negar, Kāfūr, tal generosidad, si me han hecho llegar hasta ti, mi último fin!

45. ¡Oh Rey, que con sólo con tu nombre puedes prescindir de todo atributo o apodo en Oriente y Occidente!

46. Tú eres el ser amado, pero a ti me encomiendo para no amar sin ser correspondido.

[507] (N.del T.) Era parte del protocolo de los reyes presentarse ante la grey ocultos (al-`Ukbarī, *op.cit*., vol. I, p. 175). (Para una descripción del protocolo califal ver Hilāl al-Ṣābī´, *Rusūm dar al-jilāfa...op.cit*).Por contra, al-Ma´arrī observa aquí una mofa del color oscuro de la piel de Kāfūr. La interpretación final del verso resultaría: "He soportado las dificultades del camino hasta llegar a este alma oculta en un cuerpo negro…"(*op. cit*., vol. IV, p. 56). Véase sobre el tema el apartado 2.3.4. de la parte II.

## Casida 24-252

En seguida tras su llegada, las relaciones entre al-Mutanabbī y Kāfūr comienzan a degradarse. A pesar del fatuo de su corte, el poeta desprecia profundamente al valido esclavo tanto por la humildad de su origen como por sus rasgos físicos. Por otra parte, la esperada concesión de un territorio en gobierno no llegaba jamás. Entre tanto, sus detractores como el visir Ibn Ḥinzāba (m. 391/1001)[508]o el panegirista al-Anṣārī comenzaban a socavar la buena opinión que en un inicio le profesaba Kāfūr.

El siguiente poema[509], escrito a fines de 346/ o principios de 347, marzo de 958, ha sido motivado por un nimio acontecimiento: el donativo de un potrillo azabache, que no hace sino enfurecer aún más a nuestro poeta, quien "cuando lo miró (a Kāfūr) y vio su pequeñez, poca inteligencia, falta de generosidad y mala actitud, enrojeció de furia..."[510]

Aunque un panegírico en teoría, el poema se inicia con una remembranza de Sayf al-Dawla, de las causas de su partida, seguido de un elogio que contienen varios de esos versos en los que los comentaristas hallaban un doble significado, esa diatriba indirecta que lo hizo famoso[511]. Una lectura atenta de los últimos versos, en los que le exige el cumplimento de sus promesas, apoya la opinión de los exegetas, siempre atentos y cuidadosos en sus observaciones...

[508] Abū –l-Faḍl Ŷa´far fue sobrino del visir Ibn al-Furāt.
[509] R.Blachère, *, Abou ṭ-Ṭayyib al-Motanabbî..,* pp. 203-204.
[510] Al-Ma´arrī, op.cit., vol. IV, p. 75.
[511] Referirse a los versos 30, 31, 32 y 33.

**Dijo[512] en honor a Kāfūr, quien le había regalado un caballo zaino. Es de metro *ṭawīl* y la *qāfiya mutadārik.***

1. (Me debato) entre la separación y la venida, pero aquel a quien dejé no merece mi reproche y mi nuevo (mecenas) es la mejor (elección)[513].

2. No considero un lugar digno, por buena vida (que ofrezca), si en él no se me considera y honra (como merezco).

3. Por naturaleza, mi alma rehúye de la injusticia, motivo que me (impulsa) a echarme a los caminos[514].

4. Partí y ¡cuántas (tiernas) gacelas y (bravos) hombres[515] dejé sumidos en llanto!

5. Pero no es (mi amada), dueña del gracioso zarcillo, más temerosa que el hombre de espada imbatible[516].

6. Si (la causante) de mis cuitas fuera la (mujer) amada, hubiera sido precavido, mas ha sido (un hombre) el ser querido[517].

7. Me lanzó (veneno) y temió que yo se lo devolviera, pero su temor fue vano: mi afecto quiebra mis manos, mi arco y mis flechas.

---

[512] Al- Barqūqī, *op.cit*., vol.IV, pp.263-272; al-Ma`arrī, *op.cit.*, vol.IV, pp.75-87; al-`Ukbarī, *op.cit*., vol. IV, pp.134-142; al-Wāḥidī, *op.cit.*, pp. 649-654.

[513] (N. del T) Todos los comentaristas están de acuerdo en que el poeta se debate entre Sayf al-Dawla, a quien ha abandonado, y su nuevo mecenas, Kafūr. La interpretación de la letra del verso sería: "Separación, pero no (merece) reproche quien dejé; propósito: aquel a quien me dirijo es la mejor dirección" (*firāq, wa man fāraqtu gayr mudammam, wa man yammamtu jayr muyammam*) (cf. al- Barqūqī, *op.cit*., vol.IV, p.263; al-Ma`arrī, *op.cit.*, vol.IV, p.75; al-`Ukbarī, *op.cit*., vol. IV, p.134; al-Wāḥidī, *op.cit*., p. 649).

[514] (N. del T.) *Majram* es un camino de montaña.

[515] (N. del T.) En el original encontramos *gacela*s y *leones*, metáforas habituales de mujer y hombre.

[516] Según al-Ma`arrī, se refiere veladamente a Sayf al-Dawla (*op.cit*., vol.IV, pp. 75-76).

[517] (N. del T.) El poeta utiliza un juego de palabras entre ser amado velado (*ḥabīb muqanna*`) y ser amado con turbante (*ḥabīb mu`amman*).

8. Quien causa el mal es (porque) posee oscuros pensamientos y (quiere) comprobar sus (malos) prejuicios (sobre los otros)

9. y al escuchar a los adversarios, se enemista con sus amigos, para penetrar en una oscura noche de dudas.

10. Trabo amistad con lo interior (alma) del hombre antes que con su cuerpo, y la conozco por sus actos y sus palabras[518].

11. Soy benevolente con el amigo cuando (se comporta) neciamente, sabiendo de que mi indulgencia causará su arrepentimiento.

12. Y si algún (mecenas) me regala de mala gana, lo dejo por la dadivosidad de aquel que da sonriente.

13. Aprecio de entre los jóvenes a quienes poseen señorío y generosidad, elegantes como astas de recias y rectas lanzas;

14. quienes cruzan sobre sus blancos camellos los desiertos y se han topado con cargas de caballería de ejércitos nutridísimos;

15. cuyas espadas y lanzas desconocen la piedad, y no obstante son honestos, castos y veraces[519].

16. Mas no todo aquel al que gustan las buenas acciones las realiza y todo aquel que empiece llega a culminarlas[520].

17. Todos los nobles se entregarían por Abū-l-Misk, pues él es el caballo azabache[521] que guía a los demás, veloces.

18. (Su frente) ha sido coronada con un lucero de gloria, y en él el resto ve su elevada moral y hermosa complexión.

---

[518] (N. del T.) Añade al-´Ukbarī: "Esto proviene del dicho aristotélico: `La armonía de las esencias es previa a la armonía de los cuerpos´" (*op.cit.,* vol.IV, p. 135).

[519] (N. del T.) En el verso: "Cuyas lanzas y espadas no tienen continencia, pero sí sus manos, vista y boca" (*wa lā ´iffa fī sayfi-hi wa sināni-hi wa lakinna-hā fī-l-kaff wa l-farŷ wa l-fam*).

[520] (N. del T.)"(Aquí) agrede a Sayf al-Dawla" (al-Ma`arrī, *op.cit*., vol.IV, p.79).

[521] (N. del T.) "Ha convertido a Kāfūr en un caballo negro a la cabeza del resto por la oscuridad de su piel" (*ibíd*.p. 79).

19. Si a alguno se le tornase complicado (el arte) de la política que se detenga brevemente ante él y aprenderá.

20. Aquel que lo ve (y de él aprende) no tiene excusas para no ser hombre de elevadas miras y generoso[522].

21. ¿Quién hay como Kāfūr cuando retrocede la caballería (en el combate), pocos son los (capaces de) animarla a avanzar?

22. Permanece sereno[523] (en fragor de la lucha) cuando el polvo penetra bajo el turbante hasta la garganta del caballero.

23. ¡Oh Abū-l-Misk, espero de ti una victoria sobre el adversario y la gloria que haga teñir las espadas con (su) sangre!

24. (Una gloria) cuyas dificultades sentiré como suave bienestar y que en su momento encolerizará a (mis) envidiosos.

25. Tú eres de los que puedo esperar tal cosa, (si no, sería) como la sinrazón de quien pide la lluvia (sin contar) con las nubes.

26. Si no estuvieras en Egipto no me hubiera dirigido a estas (tierras) con un corazón ardiente, que revela amor, apasionado;

27. ni hubiera (atravesado) de noche (desiertos viendo) cómo ladran los perros de las tribus a mis caballos, cual ataque de *daylamíes*[524];

28. ni nos hubiera seguido los pasos alguien que sólo ha encontrado (ante sí) pisadas de camellos sobre huellas de caballos[525],

---

[522] (N. del T.) Ibn Ŷinnī ha visto en este verso un ataque implícito a Kāfūr, pues ha invertido la interpretación: "Si alquien tan vil y mezquino como él ha alcanzado dignidad, es excusable que aquellos que los conozcan eviten esta cualidad" (cf. al- Barqūqī, *op.cit*., vol.IV, p.267; al-`Ukbarī, *op.ci*t., vol. IV, p.138; al-Wāḥidī, *op.cit*., p. 651).

[523] (N. del T.) En el texto: *Šadīd ṯabāt al-ṭarf,*"quien ha transmitido *al-ṭarf* – es decir, al ojo-, quiere decir que no parpadea ni brilla de terror" (al- Barqūqī, *op.cit.*, vol.IV, p.268).

[524] (N. del T.) "Pueblo turco que profesaba enemistad con los árabes, y cuyo nombre devino sinónimo de enemigo, hasta denominarse a los enemigos *daylamíes* […]. Dijo Ibn Ŷinnī:-` Preguntó a Abī l-Ṭayyib sobre este verso alguno de los asistentes, diciendo:- ¿Acaso has querido decir por *daylamíes* los enemigos o el pueblo turco? Contestó: los extranjeros´"(al- Barqūqī, *op.cit.*, vol.IV, pp.268-269; al-`Ukbarī, *op.ci*t., vol. IV, p.139; al-Wāḥidī, *op.cit*., p. 653).

29. con las que marchamos sobre los páramos, hasta (lograr) beber brevemente del Nilo y refugiarnos en la sombra del Muqaṭṭam[526]

30. y en la de un hombre grandioso, que ha desoído a quien le hablaba contra mí, y yo a quien le criticaba y me hablaba contra él[527].

31. Mientras él me hizo objeto de donativos bien intencionados, yo le dirigí mi agradecimiento (con verso) directos[528].

32. Te he escogido de entre los reyes: escoge tú cómo van ellos a hablar de nosotros; y ya que eres quien decides, asume tu decisión.

33. De entre los hombres, el bienhechor es el que posee rostro más bondadoso y las manos más benditas son las más dadivosas.

34. El hombre más noble es aquel que pretende noble empresa y el más valiente para lanzarse a un fin excelso[529].

35. Y ¿para qué se quiere este mundo si no es para beneficiar al amigo y causar daño al malhechor?[530]

---

[525] (N. del T.) "Era costumbre de los árabes evitar los caballos, prefiriendo montar camellos" (al- Barqūqī, *op.cit*., vol.IV, p.269; al-`Ukbarī, *op.ci*t., vol. IV, p.139; al-Wāḥidī, *op.cit*., p. 652).

[526] (N. del T.) "Monte conocido en El Cairo, desde el que se vislumbra la Ciudadela y el cementerio" (al-`Ukbarī, *op.ci*t., vol. IV, p.140).

[527] (N. del T.) Hemos traducido a*blaŷ* como "grandioso", pero parece estar destinado a calificar sólo a los reyes. Con este adjetivo se refiere a Kāfūr. Aquel quien creaba un ambiente envenenado entre mecenas y poeta sería su visir Ibn Ḥinzāba, a quien al-Mutanabbī nunca lo tuvo en estima. A él dedicó un panegírico que nunca llegó a recitar y que aprovechó posteriormente para dedicárselo a Ibn al- ´Amīd (cf. al-Tabrīzī, *Šarḥ Dīwān al-Mutanabbī*, citado por Al-Ma´arrī, *op.cit*., vol. IV, p. 75, nota 1; .R. Blachère, *, Abou ṭ-Ṭayyib al-Motanabbî.., p.196,* nota 5). Sobre este personaje véase la nota *supra* 508 dedicada al mismo.

[528] (N. del T.) Asegura Ibn Ŷinnī que en estos dos últimos versos el autor hace un ataque solapado al valido, donde habría entender lo contrario de la letra (v. al- Barqūqī, *op.cit*., vol.IV, p.270;al-`Ukbarī, *op.ci*t., vol. IV, p.140; al-Wāḥidī, *op.cit*., p. 653).

[529] (N. del T.) "Quiere decir que el mecenas carece de todo lo que suele utilizarse como elogio a los reyes de prestigio, abolengo u honor heredado y que si no adquiere por sí mismo el honor mediante el emprendimiento con valentía de una noble empresa, no hay virtud por la que elogiarle" (al- Wāḥidī, *op.cit*., p. 653).

[530] (N. del T.) Esta es la interpretación generalizada (cf. al- Barqūqī, *op.cit*., vol.IV, p.271; al-`Ukbarī, *op.ci*t., vol. IV, p.141; al-Wāḥidī, *op.cit*., p. 654). Al-Ma´arrī interpreta mundo (*dunyā*) por "buena vida" y ofrece otra versión: "La riqueza se quiere, bien sea para

36. Me ha llegado el potrillo, cuya grupa va marcada con tu nombre, como lo va el resto (de los animales) en sus cuellos y ancas.

37. Eres dueño tanto del caballo, como del animal (racional)[531] que lo monta, aunque no haya sido marcado a fuego (con hierro alguno).

38. Si supiera cuánto voy a vivir, debes saber, que hubiera calculado dedicar dos tercios a esperar lo que de ti (deseo),

39 pero lo que ha transcurrido de mi vida no va a volver, así que procede como corresponde al ser más dadivoso.

40. Sin embargo, y a causa de mi afecto, me sentiré satisfecho con aquello que a ti guste, pues ante ti acudo con mi alma rendida.

41. Alguien como tú (ha de oír a) su corazón: él habla por mí, como único interlocutor entre nosotros, sin necesidad de mis palabras.

---

alegrar al amigo o para contrariar al envidioso. Si no se pretende ambos, para qué se quiere?" (*op.cit*., vol. IV, p. 85).

[531] (N. del T.) "La (palabra) *animal* designa a todo ser vivo. El que (único) capaz de hablar es el hombre, el resto son animales no hablantes" (al-`Ukbarī, *op.ci*t., vol. II, p.141).

## Casida 25-35

Uno de los sueños de al-Mutanabbī era que se le concediera la administración de una provincia donde poder gobernar. Si bien, en una primera etapa, el poeta cree firmemente en la posibilidad de alcanzar esto de Kāfūr, antes de desencantarse y hacerlo objeto de sus sátiras: "Kāfūr se presentaba ante los informantes, quienes murmuraban que le había concedido (a al-Mutanabbī) una zona en el sur de Egipto y le había hecho llegar una gente para informarle de ello. Cuando el asunto creció y supo Kāfūr que Abū-l-Ṭayyib no creía en su palabra, le hizo llevar seiscientos dinares de oro. Tras esto, dijo esta poesía en su honor y la recitó la segunda noche de *šawwāl* del año 347/diciembre de 958"[532].

Se trata de un bello panegírico donde vuelca todo su pesar y visión del mundo

[532] Al-Ma´arrī, *op.cit*., vol. IV, p. 100.

## Dijo[533] en su honor (de Kāfūr) cuando le entregó seiscientos dinares.

1. Rivalizo con el amor por ganarte, pero es él el vencedor y, si bien me asombra tu ausencia, más aún me asombraría que te acercaras.

2. ¿No se puede equivocar el Destino y acercarnos a aquél a quien odiamos y acercarnos al ser amado?

3. Por Dios, ¡cuán rauda devino mi marcha una vez hube dejado Ḥadālà y Gurrab[534] en el Oriente!

4. Aquella noche desdeñé a aquél que más se interesaba por mí, y evité (seguir) el mejor de los dos caminos[535].

5. ¡Cuán bondadosa es la oscuridad de la noche, desmintiendo así los dichos de los maniqueos[536]!

6. Te protege de la muerte de los enemigos, cuando marchas entre ellos y, cuando, oculto[537] (en las tinieblas), te visita el ser amado.

---

[533] Es de metro *ṭawīl*. La versión en árabe la tenemos en al- Barqūqī, *op.cit*., vol. I, pp.301-312; al-Ma`arrī, *op.cit*., vol.IV, pp.100-115; al-`Ukbarī, *op.ci*t., vol. I, pp.176-187; al-Wāḥidī, *op.cit*., pp.660-667. Véase la traducción completa en Arthur J. Arberry *Poems of Al-Mutanabbī*..., pp.96-102).

[534] (N.del T.) Ḥadālā es una localidad situada cerca del desierto de los kalbíes (en los alrededores de Alepo) (Yaqūt al-Ḥamawī, *Mu´ŷam al-buldān*, citado por al-Ma`arrī, *op.cit*., vol. IV, p. 101, nota 2); Gurrab es un monte situado en sus inmediaciones (*ibíd*, vol. IV, p.101).

[535] (N. del T.) Se refiere, naturalmente, a Sayf al-Dawla, a quien el poeta profesaba verdadera devoción.

[536](N.del T.) Seguidores del persa Manes (m. 275), quien predica la creación de dos principios: uno bueno, Dios, el espíritu o la luz, y otro esencialmente malo, el Diablo, la materia o las tinieblas. Esta religión, contrariamente a lo que ocurrió con el zoroastrismo, fue muy perseguida en época islámica, sobre todo cuando los *mu´tazilíes* están en el poder en época abbasí. Parece que el motivo de esta persecución fue su intensa labor proselitista (sus libros son traducidos por docenas al árabe) y su carga ideológico-política, por la cual el centro de poder se siente amenazado (v. Muḥammad ´A. al-Ŷābīri, *Takwīn_al-´aql al-arabī,* Beirut, Markaz al-Dirāsāt al- Waḥda al-´Arabiyya, 2002, 8ª ed., pp. 148-151).

[537] (N. del T.) En el original, *muḥaŷŷaba*, e. d., “velada por la oscuridad de la noche”.

7. ¡Cuántos días largos como las noches de los amantes me escondí esperando que se pusiera el sol!,

8. observando (las reacciones de) las orejas de mi caballo negro como la noche, de entre cuyos ojos surge una estrella[538].

9. (Mi caballo) posee piel ondulante que se mueve en vaivén sobre su amplio pecho.

10. Con él crucé las sombras en la oscuridad…, a ratos tiraba de las riendas y él erguía (su cabeza), y a ratos las soltaba para que jugueteara.

11. Con él puedo matar cualquier presa que persiga y, cuando descabalgo, lo hallo intacto, como antes de montarlo.

12. Es el caballo como el amigo: escaso, aunque parezcan numerosos a los ojos de aquel que no ha probado (su fidelidad).

13. Y si no has percibido de él más que la apariencia de su color y miembros, no has comprendido nada de sus (verdadera) valía.

14. Dios maldiga este mundo, morada de este jinete: pues aquel que tiene amplitud de aspiraciones vive atormentado.

15. ¡Ojalá yo supiera si puedo componer una casida en la cual no me queje (del Destino) y no le recrimine!

16. ¡(Tantas son mis cuitas) que una mínima parte es la que me impide componer, pero mi corazón, hijo de su gente[539], sabe adaptarse!

17. Mas las virtudes de Kāfūr, tanto si deseo o no componer en su honor, son las que me dictan y hacen escribir.

---

[538] (N.del T.) Dice *kawkab* o estrella para describir el lunar blanco en la frente de su negro caballo.

[539] (N.del T.) Esta exclamación retórica: *¡Yā ibnata qalbī!* es habitual entre los árabes. Tiene el sentido de "hija del la tribu numerosa" o, según Ibn Ŷinnī, "hija de los nobles" (citado por al-Wāḥidī, *op.cit*., pp.663).

18. Si el hombre deja a su gente tras sí y acude a Kāfūr nunca se sentirá extraño (junto a él):

19. un joven cuyos actos rebosan discernimiento, sabiduría y singularidad, tanto si se muestra alegre como si enfurece.

20. Si en la batalla su mano golpea con el sable; se hace manifiesto que la espada golpea gracias a la (fuerza) de aquél.

21. Aunque quede intactos (largo tiempo), sus donativos siempre se multiplicarán[540], al contrario que el agua de lluvia que cuando reposa termina por filtrarse.

22. ¡Abū-l-Misk!, ¿queda algo en la copa que pueda tomar?, pues hace ya un rato que tu canto, mientras tú bebes (de mis elogios).

23. Das como corresponde a nuestros Tiempos, pero yo pido como corresponde a tu generosidad.

24. Si no me otorgas un pueblo[541] o una provincia, tu generosidad me cubrirá (de esperanzas) luego expoliada por tu indiferencia.

25. En este día de fiesta[542] todos ante mí la celebran con sus seres queridos, menos yo, que lloro su ausencia y me lamento.

26. Extraño a mi gente y deseo vivamente nuestro reencuentro, ¿acaso este deseo es como el ave fénix que hace desaparecer?[543]

---

[540] (N. del T.) La razón para ello es que si las dádivas son caballos, estos se reproducen y si campos, serán explotados (cf. al-Ma`arrī, *op.cit*., vol. IV, p. 107).

[541] (N.del T.) *Ḍay´a* : "aldea, pueblo o tierras de explotació, también significa propiedad" (al-Ma`arrī, *op.cit*., vol.IV, p.108, nota 4; al-`Ukabarī, *op.cit*., vol. I, p.182).

[542] Esto parece confirmar la idea de R. Blachère, quien asegura que esta poesía se recitó con ocasión de la Ruptura del Ayuno de este año (v. *Abou ṭ-Ṭayyib al-Motanabbî*.., p. 205*).*

[543] (N.del T.) Dice el verso: *Ayna min al-muštāq ´anqā`mugrib* ("¿dónde queda el amante y el ave fénix que hace desaparecer?"). Desde antiguo, se utiliza en poesía el ave fénix *(´anqā`mugrib).* "Dijo Ibn Kalbī: ´La gente de al- Rass, [pueblo de la Yamāma también llamada Falŷ (v. Ibn Manẓūr, *Lisān al-´arab*…, vol.VI, p. 98, *rss*)], tenía un profeta denominado Ḥanṭala bin Ṣafwān. En su zona radicaba el monte Damj, sobre el que volaba un ave del mayor tamaño que podamos imaginar, provista de un largo cuello, que caía sobre su presa durante el vuelo y la depredaba. Una vez, hambrienta, raptó un niño al que se llevó, y por eso le decían `que hace desaparecer´ (*mugrib)*,

27. Y si he de elegir entre tú, Abū-l-Misk, y ellos, (en el fondo de) mi corazón, tu sabor me resulta más grato y dulce;

28. (pues), todo aquel que hace favores se hace querer, de la misma manera, que es querido todo lugar donde se promueve la gloria.

29. Dios aparta de ti el mal que te desean tus envidiosos, al igual que las lanzas y espadas afiladas.

30. Y aún si se libraran (de la muerte), nunca verían realizado el mal que (te) desean, al contrario: tú vivirás y sus hijos encanecerán[544].

31. Si te solicitan de tu generosidad, les das sin juzgar; pero si te piden alcanzar tus virtudes, resultarán decepcionados;

32. y si fuera permitido que poseyeran tu excelsitud, tú se la donarías, pero hay cosas que no pueden ser entregadas.

33. El más agraviante de los hombres es aquel que no cesa de envidiar a quien le hace nadar siempre en la abundancia.

34. Tú has sido quien ha criado al rey infante y huérfano[545], para quien has sido su padre y su madre;

35. Has sido para él como un león en la guarida con sus crías, al protegerlo con las garras de tu espada.

36. Con tu alma noble lo has salvaguardado de las lanzas, alma que huye del deshonor en la guerra (y se refugia en) la muerte.

---

porque hacía desaparecer todo aquello que tocaba. En otra ocasión cayó sobre la esclava todavía moza, Walīda, y la agarró entre sus dos alas pequeñas, situadas junto a las dos alas de gran tamaño, y voló con su presa. La gente se quejó a su profeta quien oró por ella. Dios desató una epidemia contra la bestia, que murió a consecuencia de la misma. Por eso los árabes suelen acotar en sus versos la mención de este ave que quedó en el saber popular. Por eso dicen `la abandonó el ave fénix que hace desaparecer´ o `voló con ella el ave fénix que hace desaparecer` significando, su muerte o desaparición sin retorno" (al-Barqūqī, *op.cit.*, vol. I, p. 307).

[544] (N.del T.) Sus hijos encanecerán a causa del espanto de lo que les toque presenciar.

[545] (N. del T.) Se refiere a ´Alī bin al- Ijšīd, señor de Egipto, cuyo padre murió precozmente y que por ello apadrinó Kāfūr.

37. Pero puede salvarse de la muerte aquél que no la teme y, en cambio, ser golpeado por ella el que tanto le profesa espanto.

38. No carecían de bravura y coraje aquellos que salieron a tu encuentro, mas se toparon con (un guerrero) más bravo y noble

39. que los doblegó, (como prueba) el estruendo veraz de tu espada sobre sus yelmos, mientras que éstos rechinan inútilmente[546].

40. Tus espadas melladas enseñan a sus predicadores en nombre de quién y qué han de clamar sobre los pulpitos.

41. Puedes prescindir de ilustre linaje, pues eres origen y principio de toda acción noble.

42. ¿Qué tribu (árabe) puede merecerte? Tanto Ma´add bin ´Adnān como Yu´rub[547] te son inferiores[548].

43. Al verte, mi regocijo no es cosa nueva, porque en el mismo deseo de verte he encontrado alegría[549].

44. Mi mismo arte y proyectos actúan de censores: como si mis panegíricos a otros fueran pecaminosas.

45. Pero un largo camino nos separaba y continuamente otros buscaban mi poesía… como si la expoliaran.

46. Ésta (alcanzaba los confines): ahí donde el Oriente ya no tiene oriente ni el Occidente occidente,

---

[546] (N.del T.) Literalmente: *Barq al-bīḍ fī al-bīḍ jullab*: “el trueno del yelmo no trae lluvias”.

[547] De ambos personajes, legendarios Ma´add bin ´Adnān, como Yu´rub bin Qaḥṭān se supone descienden las tribus árabes. (Sobre Ma´add, véase nota 36 de la casida 1-62).

[548] (N.del T.) Reza el verso: *Ma´add bin ´Adnān fidā-ka wa Yu´rub* (“Ma´add bin ´Adnān y Yu´rub te sirven de ofrenda”). Agregan los comentaristas, que en esta alusión al origen humilde y no árabe del valido hay una sátira contenida (v. al- Barqūqī, *op.cit*., vol. I, p.311; al-Ma`arrī, *op.cit.*, vol.IV, p.113; al-`Ukbarī, *op.cit*., vol. I, p.186;).

[549] (N.del T.) Dice al-Wāḥidī: “Este verso parece irónico, pues dice: me regocijo al verte, como se regocija cualquier persona al ver un mono, al divertirse y reírse con él” (*op.cit*., p. 666).

47. Pues cuando digo mi poesía, no hay muro alto o tienda bien tensada que le impidan llegar (a los oídos)[550].

[550] (N.del T.) Mientras el muro bien elevado (*ŷidār mu´allā*) simboliza la ciudad, el segundo, la tienda bien tensada (*jibā` muṭannab*) simboliza la vida en el desierto (cf. al-Barqūqī, *op.cit*., vol. I, p.312; al-Ma`arrī, *op.cit*., vol. IV, p.115; al-`Ukbarī, *op.ci*t., vol. I, p.187; al-Wāḥidī, *op.cit*., p.667).

## Casida 26-36

El siguiente panegírico dedicado a Kafūr refleja el deterioro de las relaciones entre ambos, poeta y mecenas. Escrita en el mes de *šawwāl*/diciembre de 347/958 y, tras un río de elogios, al-Mutanabbī le exige el cumplimiento de sus promesas incumplidas[551]. Dice al-Ma´arrī al respecto, aunque nos da otra fecha de composición: "Kāfūr esperaba uno de sus panegíricos, cosa que le exigió. Al-Mutanabbī. No tenía motivo central inspirador, así que dijo este poema y lo recitó en *šawwāl* del año 349 y es lo último que compuso para él, tras lo cual no volvió a verlo"[552]. Del contenido del poema se desprende que el poeta está a punto de romper con Egipto.

[551] Blachère, *Abou ṭ-Ṭayyib al-Motanabbî.., p.206.*
[552] *Op.cit*., vol.IV, p. 146. Al-Wāḥidī, en cambio, lo sitúa en el año 347 (*op. cit*., p.680).

**Pronunció este poema en honor a Kāfūr, tras lo cual no volvió a encontrarse con él[553].**

1. (Antaño) deseos albergaba de teñir mi (cabello) de blanco, para así ocultar con las canas los jóvenes mechones…

2. (Recuerdo) aquellas noches en que (la negrura del cabello) de mis sienes provocaba entre las blancas (féminas) la locura y el orgullo (de conocerme), un orgullo digno de reproche.

3. ¿Cómo voy a rechazar hoy aquello que anhelaba y que (tanto) imploraba, una vez se me concedió quejarme?

4. Un color se revela (a medida que desaparece) el otro para orientar(me) en el camino (con su sabiduría), como se esfuma la niebla para (dejar brillar) la luz del día.

5. Pero en este cuerpo (se esconde) un alma que no envejecería con su pelo, aunque las canas estuviesen implantadas en su rostro como jabalinas:

6. alma dotada de almas: uñas y colmillos, aunque las de las manos se hayan gastado y no queden colmillos en su boca.

7. El Destino ha jugado conmigo a su antojo, y, cuando alcanzo el final de mi vida, mi alma empieza a florecer [554].

8. Yo soy la estrella por la que se guían mis compañeros (en el desierto) cuando las nubes se interponen ante las estrellas.

---

[553] Al- Barqūqī, *op.cit.*, vol. I, pp.313-327; al-Ma`arrī, *op.cit.*, vol.IV, pp.146-159; al-`Ukbarī, *op.cit.*, vol. I, pp.188-201; al-Wāḥidī, *op.cit.*, pp.680-688.

[554] (N.del T.) Literalmente: *Wa hiyā ka´āb*. e.d., “tiene sus pechillos en flor”.

9. No pertenezco a ninguna patria y, una vez abandono una ciudad nada me mueve el deseo de volver a ella;

10. ni necesito del paso lento de mi camello (para avanzar): sólo si éste lo permite y, si no, soy raudo como un águila.

11. Cuando desfallezco de sed no muestro mi necesidad de agua, aunque mis camellas estén exhaustas por los rayos del sol.

12. El secreto es (sagrado) para mí y ni el tertuliano (nocturno), ni el vino me hacen desvelarlo.

13. A la mujer hermosa le dedico un rato y luego nos adentramos en el desierto que nos va a distancia irremediablemente.

14. El amor no es sino engaño y ambición al que se expone el corazón y del cual caerá víctima.

15. Otros corazones, que no el mío, se inclinan a las mujeres y otros, que no mis dedos, sujetan las copas.

16- Hemos dejado de lado toda pasión que no sean las lanzas, pues no existe para mí más juego que (el de la guerra).

17. Las manejamos en la lucha montados sobre caballos alertas que, por su causa, quizá se fracturen las cañas[555].

18. El más noble lugar en el mundo es la montura de un buen corredor; y el libro el mejor compañero en el transcurso de los tiempos.

19. Abū-l-Misk es un mar generoso que da (agua) a los otros mares con sus crecidas y oleajes,

[555] (N.del T.) "*Ki´āb (*de la lanza *al-qanā*): la caña que queda entre sus nudos, toda cosa vertical también se designa así"(Ibn Manẓūr: *Lisān al- `arab...,* vol. I, p. 719 *,k´b). Al-ka´bān son* también: "Les deux bouts ferrés de la lance"(A. Kazimirski*, Dictionnaire…,*vol.II, p.907*, k´b*).

20. quien sobrepasa toda posibilidad de elogio, pues la hasta mejor poesía en su honor queda corta.

21. Los rivales tratan de vencerlo. Luego se humillan ante él, como cuellos que luchan en vano contra las espadas.

22. (En la guerra), a menudo verás a Abū-l-Misk con simple ropa[556], mientras que los demás valientes se protegen con (corazas) de acero.

23. Lo hallarás el más sereno (en el fragor de la lucha): tras él lanzamientos y ataques, al frente, los golpes (de las espadas).

24. No verás gobernante más eficaz, aunque tome una resolución que enfurezca al resto de los reyes de la tierra.

25. Será la virtud la que conduzca a la gente hacia él, si fracasan el (sentimiento) de obediencia o el temor.

26. ¡Oh león en cuerpo y alma![557] Y ¡cuántos leones poseen (realmente) alma de perros!

27. ¡Oh aquel que sabe conseguir del Destino lo que merece! Los que son como tú toman lo que les es debido y son respetados.

28. Tenemos derechos que el Destino nos deniega constantemente; se lo reprochamos, pero nos desoye.

29. La Fortuna (*al-Ayyām*) (siempre voluble), puede cambiar sus designios, y tornarse positiva cuando antes era toda devastación.

30. No hay más rey que tú y el reino es secundario: tú eres como la hoja de la espada y éste su funda.

---

[556] (N.del T.) *Bid̲la. "* Habillement de tous les jours, qu´on ne ménage pas *(opp. à faḍla)"* (A. de B. Kazimirski, *Diccionaire Arabe Français.…*, vol. I, p.102 *fḍl*).

[557] (N.del T.) Justifica al-Wāḥidī: "Dice: vos sois león, y vuestro espíritu es elevado. Este animal se caracteriza por poseer espíritu elevado porque no come la presa de otro (sino la que él mismo caza)" (*op.cit*., p.685).

31. Me veo seguro en tu proximidad, aunque a veces me acompañe (un sentimiento de) lejanía[558].

32. Pero, ¿qué gano con que desaparezca el velo entre nosotros, si aquello que espero de ti me está vedado?

33. Queriendo aliviarte, he reducido mis saludos. Me callo, y no espero respuesta.

34. En el fondo de mi alma siento necesidades (inconfesables): posees (agudo) criterio y mi silencio es elocuente y clarificador.

35. No soy de los que desea dádivas a cambio de mi afecto, pues el amor del que se espera recompensa es quebradizo.

36. No pretendía más que humillar a mis fustigadores, demostrando que mi opinión sobre tus sentimientos hacia mí es acertada.

37. He querido mostrar a quienes disentían y buscaron en Oriente, cuando yo vine a Occidente, que he triunfado, mientras ellos han sufrido desilusión.

38. Se difiere sobre todo, excepto sobre tu singularidad: mientras tú eres Rey el resto de los reyes no son más que lobos.

39. Y, si al ser comparado con los otros, un lector (del anterior verso) entiende mosca), (en vez de lobo), aún así no cometería falta[559].

40. El elogio de la gente puede contener verdad y falacia, pero aquel en tu honor es verdad sin engaño.

41. La riqueza que puedo alcanzar de ti es despreciable frente a tu afecto, porque polvo somos (y en polvo nos convertiremos)[560].

---

[558](N. del T.) En este verso encuentra M. M. Šākir una alusión a la nostalgia que sentía el poeta por los días pasados junto a Sayf al-Dawla (*Al-Mutanabbī…,* p. 363).

[559] (N.del T.) Ambos versos conforman un juego de palabras. El poeta dice literalmente: Tú eres león (*layṯ*) y el resto de los reyes lobos (*ḏi`āb*), pero si se el lector tergiversara lobo por mosca (*ḏubāb),* también tendría sentido.

[560] (N.del T.) Literalmente: "W*a kullu allla*ḏ*ī fawqa al-turāb turāb* ("todo lo que está sobre la tierra (será) tierra".

42. Sin ti, no sería más que vagabundo que cambia a diario de lugar y de amigos,

43. pero tú eres todo mi precioso mundo y no me queda más salida que ir hacia ti.

## Casida 27-257

En 351/962, tras una corta estancia en su Kufa natal, al-Mutanabbī se dirige a la sede del califato, Bagdad, a casa de su amigo personal ´Alī bin Ḥamza al-Baṣrī[561]. Parece que su presencia suscita la animadversión del califa, Mu´izz al-Dawla, por haber sido panegirista oficial de su enemigo, Sayf al-Dawla. A la invitación de miembros del círculo del su visir, Abū Muḥammad al-Muhallabī (m. 352/963), para que acudiera a su corte, el poeta responde con una negativa rotunda, según R. Blachère, motivado por la repulsión que le inspiraba su personalidad mediocre y mezquina, a pesar de la oportunidad que le hubiera brindado para encontrarse con los ilustres intelectuales que conformaban su círculo[562]. Más bien, el rechazo del poeta se debe a "su desprecio por aquellos extranjeros que habían causado la destrucción y división del Estado árabe, e.d., los buwahíes"[563].

En estas circunstancias, al-Mutanabbī dedica una nueva elegía al desaparecido Fātik[564], general del ejército egipcio a quien unía gran afecto. En ella describe su viaje en el desierto desde Egipto, su amargura por las vicisitudes que le depara el Destino, su profundo desprecio por las gentes de Bagdad y la supremacía de las armas sobre las letras.

Quizá lo que ha llamado más nuestra atención no sea ese reiterado rechazo a la sociedad y sus contemporáneos, sino la reivindicación de su arabidad, en esa bella imagen que convierte a su grupo en una banda de *sa´ālīk* o bandoleros vagabundos de la Arabia preislámica, en un canto a la libertad y los valores árabes

---

[561] Véase R. Blachère, *Abou ṭ-Ṭayyib al-Motanabbî…,* pp.217-230; M. M. Šākir, *Al-Mutanabbī…*, pp.369-377.

[562] Como por ejemplo los juristas Ibn Ma´rūf y ´Alī al-Tanūjī, los poetas Ibn Baqqāl , Ibn al-Ḥaŷŷāŷ y al-Ḥātimī (también filólogo) (R. Blachère *, op.cit.,* pp. 224-225).

[563] M. M. Šākir*, Al-Mutanabbī*…, p.367.

[564] Abū Šuŷā´ Fātik también había iniciado su carrera como esclavo en Ramla. Con Muḥammad bin Tugŷ al-Iŷšīd ingresa en el ejército. Gracias a su bravura, se convirtió uno de los personajes más respetados, incluso durante la regencia de Kāfūr, hasta su muerte en 350/961. Cuando fracasa en la corte egipcia, nuestro poeta trata de acercarse a Fātik, en vano, dadas las circunstancias.

tradicionales. Pero esa arabidad que desea no es otra sino la de otros tiempos pasados, que siempre fueron mejores:

*¡Cuánto tiempo perdido! Ojalá mi vida hubiera transcurrido entre gentes de algún tiempo pasado.*

*En sus albores, el Tiempo trajo alegría a sus hijos, pero, nosotros hemos llegado a él cuando está en su final.*

**Dijo[565] recordando su ida de Egipto y como elegía a Fātik. Su metro es *basīṭ* y su *qāfiya mutarākib.***

1. ¿Hasta cuándo hemos de caminar en la oscuridad con las estrellas, cuando ellas no andan sobre pies o pezuñas,

2. ni tampoco poseen ojos para sentir la pérdida del sueño (como el caminante), lejos de su gente, sin descanso?

3. (Durante el día) el sol ennegrece el color de nuestro rostro, pero no las canas de nuestra barba y cabellos,

4. a pesar de que los dos deberían compartir la situación como diría un juez si le pidiéramos que dirimiera.

5. Permitimos que el agua camine sin cesar (con nosotros), bien sea en las nubes (del cielo) o en nuestros odres.

6. (Al obligarlos a marchar) no es que odie a mis camellos, sino que protejo mi corazón de la tristeza y mi cuerpo del dolor.

7. Salí de Egipto haciendo volar a mis camellos sobre sus patas[566], hasta dejar Ŷawš y al-ʿAlam[567].

8. Ensillados, los caballos del desierto[568] remedan (su caminar), dejando sus bridas sueltas como sus largas riendas.

---

[565] Al- Barqūqī, *op.cit*., vol.IV, pp.285-296; al-Ma`arrī, *op.cit*., vol. IV, pp.238-250; al-`Ukbarī, *op.cit*., vol. IV, pp.155-163; al-Wāḥidī, *op.cit*., pp. 718-723. Los versos 1-5 y 9-13 los encontramos traducidos al español por Emilio García Gómez (*Cinco poetas musulmanes*..., pp. 43 y 46-47).

[566] (N. del T) El poeta utiliza la metáfora: "Hice cazar a sus patas traseras desde Egipto a sus patas delanteras" (*ṭaradtu min Miṣr aydī-hā bi arŷuli-hā*). Lo que han interpretado los comentaristas como "hacer salir (a los camellos) disparados como una flecha sale del arco"(al- Barqūqī, *op.cit*., vol.IV, p.287; al-Ma`arrī, *op.cit*., vol.IV, pp.241; al-`Ukabarī, *op.cit*., vol. IV, p.156; al-Wāḥidī, *op.cit*., p. 718.

[567] (N. del T.) Es el nombre de dos montañas situadas en Ḥimà, en Egipto. Están separadas por una distancia de un día. (Y. al-Ḥamawī al-Rūmī, *Muʿŷam al-buldān*, vol. VI, p. 211).

[568] (N. del T.) En el texto, "avestruces del desierto" (*anʿām al-dawwi*), aludiendo a su velocidad. Los caballos compiten con los camellos por la largura de sus cuellos ya que en esto hay una referencia implícita a su altura y amplitud de visión (cf. al- Barqūqī,

9. (Partí) con un grupo de jóvenes[569] que arriesgaron sus almas, conformándose con lo que les deparaba el azar[570] en el camino.

10. Cada vez que se desprendían de sus turbantes se nos aparecía (una cabellera) como negro turbante, no así su barba.[571]

11. Barbilampiños, atacan a todo caballero que se les cruza en el camino y persiguen el ganado[572].

12. Han hecho llegar sus lanzas más allá de su alcance, pero aún así quedan más cortas que sus (elevadas) intenciones.

13. (Son como los árabes de) la *Ŷāhiliyya,* y sus almas están tranquilas, como si vivieran en un mes sagrado[573].

---

*op.cit*., vol.IV, p.287; al-Ma`arrī, *op.cit*., vol.IV, pp.241; al-`Ukbarī, *op.cit*., vol. IV, p.156; al-Wāḥidī, *op.cit*., p. 718).

[569] (N. del T.) Es en los siguientes versos donde el poeta dibuja a su grupo como una banda de *sa´ālīk* o bandoleros preislámicos del desierto, que robaban ganado y cortaban los caminos asaltando a los viajeros. Asegura Šawqī Ḍayf que se dividían en tres clases: aquellos expulsado de sus tribus por sus crímenes (al-Hāŷiz al- Azdī); los hijos de esclavas negras (los celebérrimos Ta`abbaṭa Šarran y al-Šanfarā); y los que, por último, han hecho del pillaje su oficio (´Urwa bin al-Ward al-´Absī). Hay todo un género de poesía *ŷāhilī* que se debe a estos bandoleros y poetas, simbolizados por estos arriba mencionados (cf. *Al-´aṣr al-ŷāhilī*…, pp.375-387).

[570] (N. del T.) Reza el verso: "Se contentan con lo que encuentran, como los jugadores (al extraer) una flecha" (w*a rạḍū bi-mā laqīna riḍā al-aysār bi-l-ẓalim*). Así, el orden de los jugadores se conocía por el tamaño de la flecha que extraía cada uno de ellos de su carcaj. *Yasar* (es aquel) "qui préside à un jeu de hasard, qui le dirige et tire du sac les flèches du jeu, *azlām*, pur savoir lequel des joueurs, qui ont chucun une flèche à son nom, gagne" ( A. de B. Kazimirski, *Diccionaire Arabe- Français* …, p.1628, *ysr*).

[571] (N. del T.) Literalmente: "Un turbante creado negro, sin cabos" (*´amā`im juliqat sūd bi-lā luṯum*). Con estos cabos se cubrían también el rostro, por ello aluden en el verso a la barba (v. al- Barqūqī, *op.cit.*, vol.IV, p.288; al-Ma`arrī, *op.cit*., vol.IV, pp.242; al-`Ukbarī, *op.ci*t., vol. IV, p.157; Al-Wāḥidī, *op.cit.*, p. 719).

[572] (N. del T.) *Al-na´am* es el "ganado, preferentemente camélido" (al- Barqūqī, *op.cit.*, vol.IV, p.288).

[573] (N. del T.) "Las gentes de la *Ŷāhiliyya* se sentía segura durante los meses sagrados porque durante los mismos, cesaba toda agresión. Dice Ibn al-Qaṭṭā´: `El sentido del verso es que en su experiencia en la guerra y la muerte son como la gente de la *Ŷāhiliyya*, pero no profesan miedo a la guerra debido a su valentía y confianza en su superioridad sobre el enemigo, sintiéndose como si estuvieran en uno de los meses sagrados.´Los meses sagrados son cuatro. Tres consecutivos: *ḏū l-qa´da, ḏū --ḥuŷŷa, y muḥarram* y otro aislado, *raŷab"* (al-Barqūqī, *op.cit.*, vol. IV, pp. 288-289).

14. Toman las lanzas, mudas (de condición), les enseñan el grito de guerra[574] contra los valientes.

15. Con nosotros, los camellos aprietan el paso, sus labios (cubiertos) de blanca espuma y verdes las plantas de sus patas (de tanto pisar) *rugl* y *yanam*[575].

16. Amordazados, les golpeamos con las fustas para que (eviten) los pastizales y se dirijan a las fuentes del honor.

17. Pero, ¿dónde encontrarlas tras (la pérdida) de Abī Šuŷā´, señor y fuente de honor para de árabes y extranjeros?

18. En Egipto no queda otro (mecenas) como Fātik, ni nadie que lo pueda sustituir entre la gente.

19. Aquel a quien sus (buenas) costumbres distinguían de los demás vivos, hoy su cuerpo corrupto le asemeja a los demás muertos.

20. Le he perdido: pareciera que busco por doquier (a alguien como) él, pero el mundo no me ofrece nada.

21. Todavía se sonríen mis camellos al ver ante quien (me han llevado) cuando he hecho sangrar las plantas de sus pies[576].

22. Los conduzco entre (gentes que se dirían) ídolos aunque, al observarlos, no veo en ellos la virtud del ídolo.

23. Hasta que he retornado[577] y mi pluma es la que me dice que la gloria se (logra) con la espada, no con ella:

---

[574] (N. del T) Literalmente, "el grito de un pájaro" (*ṣiyāḥ al-ṭayr*). Dice al-Wāḥidī: "Las lanzas son inertes, no hablan, pero cuando la gente oye su rechinar al ser lanzada contra los valientes, parecieran un ave que vuela. " Este tipo de metáfora es habitual entre los árabes" (*op.cit*., pp. 719-720).

[575] (N. del T.) *Rugl*, pl. *arqāl*: "Espèce de plante" (A. de B. Kazimirski, *Diccionaire Arabe-Français…,* vol. I, p. 889, *rgl*), *yanam:* "Graine de psyllium" ( *íbíd.,* vol. II, p. 1637, *ynm*).

[576] (N. del T.) "En este verso hay una crítica solapadaa a cierta gente de Bagdad"(al-Barqūqī, *op.cit*., vol.IV, p.291; al-`Ukbarī, *op.ci*t., vol. IV, p.159), seguramente pretendía al-Muhallabī y su corte.

24. –“Escribe conmigo una vez has hecho huella con la espada, pues la pluma es auxiliar de ella”.

25. (Respondí):-“Me has hecho escucharte y en tus palabras está mi solución que, si no aplico, (significaría) adolezco de falta de entendimiento.”

26. Quien no usa la espada para conseguir sus fines y pide por las buenas hallará la negativa por respuesta[578].

27. Piensan algunos (mecenas) que la necesidad[579] es lo que nos ha movido a buscarlos, lo cual suscita sospecha[580].

28. Pero la falta de equidad suele ser el motivo de ruptura, incluso entre parientes.

29. (Por ello), no queda otra solución que acudan a ellos (gentes) cuyas manos empuñen cortantes espadas bien pulidas,

30. cuyos filos siempre sentencien a muerte a un ajusticiado a manos de un justiciero.

31. Preservamos nuestros sables[581] de ellos, para que no caigan entre (manos) viles, ineptas (para la lucha).

32. Toma a la ligera todo aquello que horripila tu vista, pues vivimos[582] como en un sueño.

33. No cuentes a nadie tus cuitas para que no se alegren, como (se alegraría) el cuervo o el abanto[583] ante la queja del herido.

---

[577] (N. del T.) “He regresado a mi patria, (Kufa)” (al- Barqūqī, *op.cit.*, vol.IV, p.291; al-`Ukabarī, *op.ci*t., vol. IV, p.160; al-Wāḥidī, *op.cit*., p. 721).

[578] (N. del T.) Esta es la interpretación del al-Qāḍī al-Ŷurŷānī. Según al-Wāḥidī el poeta quiere decir: “Si alguien me pregunta: -`¿Has conseguido tu propósito?´ Contesta diciendo: -`No lo he conseguido´”*(aŷāba kull su` āl ´an hal bi-lam*) (*op.cit.,* p. 721).

[579] (N. del T.) Literalmente “impotencia” (*´aŷz*).

[580] (N. del T.) En el verso, acusación (*tuhma*).

[581] (N. del T.) “Las empuñaduras” (*qawā`ima-hā*).

[582] (N. del T.) “La atención (contemplativa) del ojo es como el sueño” (*fa innamā yaqaẓāt al-´ayn ka-l- ḥilm*). Es la idea de *La vida es sueño* de Calderón de la Barca.

34. Estate siempre alerta con la gente: no te dejes seducir por sus rostros sonrientes.

35. Está desapareciendo la lealtad, que escasea en las promesas y rara vez son veraces comentarios y juramentos.

36. ¡Alabado sea Alá que me ha creado dotada de un alma que disfruta con aquello que a las otras causa sufrimiento![584]

37. El Destino se admira ante mi saber soportar la desgracia y la paciencia de mi cuerpo ante sus causas destructoras.

38. ¡Cuánto tiempo perdido! Ojalá mi vida hubiera transcurrido entre gentes de algún tiempo pasado[585].

39. En sus albores, los Tiempos trajeron alegría a sus hijos, pero, nosotros hemos llegado a él cuando está en su final.

---

[583] (N. del T.) Se supone, ambas aves carroñeras. Al -Ŷāḥiẓ las clasifica como carnívoras, distintas al águila porque no utilizan sus garras como para depredar, sino sus picos, agrupando en este tipo a los buitres, cuervos y abantos (*Kitāb al-ḥayawān*. Edición de Yaḥyā al-Šāmī. Beirut, Dār Maktabat al-Hilāl, 1986, vol.I, p.27).

[584] (N. del T.) E. d., en el gusto por cruzar los desiertos y enfrentar (dificultades) (véase al-`Ukbarī, *op.ci*t., vol. IV, p.163; al-Ma`arrī, *op.cit*., vol. IV, pp.249; al- Barqūqī, *op.cit*., vol. IV, p.295; al-Wāḥidī, *op.cit.*, p. 723).

[585] Emilio García Gómez ofrece la siguiente traducción de estos dos últimos versos:

*He perdido mi edad y mi vida.*
*¡Ojalá ésta hubiera pasado en otro pueblo diferente, de los ya extinguidos!*

*Estos pueblos fueron hijos de la juventud del Tiempo,*
*y el Tiempo los alegró. Nosotros la lo hemos cogido decrépito*

*(Cinco poetas musulmanes*..., pp.26-27).

## Casida 28-87

Corría el año 354/964 cuando Abū l-Ṭayyib al-Mutanabbī es invitado por Ibn al-´Amīd, visir al servicio de Rukn al-Dawla, a acudir Persia[586]. Nuestro poeta acepta esta invitación e inivia el que será su último viaje desde Kufa, atravesando toda Persia, hasta llegar a su nuevo destino, Arraŷān, donde va a ser recibido generosamente.

Ibn al-´Amīd (m.369/970)[587], además de visir era ilustre hombre de letras. Por ello valoró como nadie a su invitado, quien, sin embargo, pronto deja su corte, donde parece no llegó a sentirse del todo cómodo.

El siguiente poema fue compuesto en *ṣafr* 354/febrero 965, con ocasión de la fiesta del *Nayrūz*. En él el poeta vuelca todo su sentir con respecto a esta cultura extraña, pero cercana, que lo acogía y que desempeñó una relevantísima función en la civilización árabe.

[586] Véase R. Blachère, *Abou ṭ-Ṭayyib al-Motanabbî.., pp.232-238); M. M. Šākir Al-Mutannabī…,op.cit*., p.378-380).

[587] Sobre esta figura hablamos más detalladamente en el apartado 2.3.3.3. de la parte II.

## Dijo[588] en honor de Abū-l-Faḍl Muḥammad bin al-´Amīd, congratulándolo por la llegada del *Nayrūz*[589].

1. Nuestro *Nayrūz* está aquí: tú eres su objetivo y él, contigo, ha resultado afortunado[590].

2. La mirada que le has regalado es lo que le sirve de periódica provisión (para subsistir).

3. Te (abandona) al final del día dejándote ambos: sus ojos y su sueño[591].

4. Nosotros, en tierras persas, vivimos la alegría que nace esta mañana.

5. Los reyes de Persia han engrandecido esta fiesta y (por ello) el resto de días del año le profesa envidia.

6. No nos hemos tocado con coronas[592] hasta que (el *Nayrūz*) revistió las colinas y los valles (de flores)

---

[588] Al- Barqūqī, *op.cit*., vol.II, pp.148-158; al-Ma`arrī, *op.cit*., vol.IV, pp.291-304; al-`Ukbarī, *op.cit*., vol. II, pp.47-57; al-Wāḥidī, *op.cit*., pp. 741-749. Es de metro *jafīf.*Se ofrece un estudio detallado de esta pieza en el apartado 2.3.3.3. de la parte III.

[589] (N. del T.) El *Nayrūz* o *Nawrūz* es el primer día del año (Nō Rōz) en el calendario solar persa (21 de marzo o primer día del equinoccio de primavera). Probablemente esta festividad tuvo su origen en la antigűedad en ritos paganos de fertilidad que luego fueron adoptados por Zoroastro. Estas celebraciones se hicieron extendieron en distintas partes del mundo islámicos y se hicieron célebres tanto en Siria como en Egipto [v. R. Lévy-C.E. Bosworth, "Nawrūz", EI 2, vol. VIII, p.1049; Boaz Shoshan, *Popular Culture in Medieval Cairo*. Cambridge, Cambridge University Press,1933. (Cambridge Studies in Islamic Civilization), pp.40-51 ].

[590] (N. del T.) Esta es la versión de la expresión hecha: *Wa warat bi-lladī arāda zināduhu* ("ha encendido el pedernal con quien deseaba").

[591] (N. del T.) "Compara el *Nayrūz* con un amante que se alegra con la proximidad de su amado y se desvela cuando es abandonado, pues le echa de menos hasta que el próximo reencuentro" (al-Ma´arrī, *op.cit*. vol.IV, p.292). Contrariamente, opina al-´Arūḍī que el poeta ridiculiza a su mecenas pues "(el *Nayrūz*) lo deja en estado de ceguera e insomnio" (citado por al-´Ukbarī, *op.cit*., vol. II, p.47). También podría ser interpretado de forma positiva, pero sin la connotación amorosa que agrega Abū-l-´Alā`(*ibíd.,* vol.II, *p*. 47; al-Barqūqī *op.cit.*, p.149).

[592] (N. del T.) "Los árabes acostumbraban a disfrutar ese día del juego y del vino, colocando en sus cabezas coronas de hojas y flores"(al-Wāḥidī,*op.cit.,* p.742).

7. en las tierras de aquel a cuyo reino no se puede comparar al (de los reyes) sasánidas Kisrà[593] ni al de sus hijos,

8. el cual tiene el árabe como lengua, posee la filosofía como (fuente) de sabiduría y sus fiestas son persas.

9. Y cada vez que alguien que recibe (de sus dádivas) dice: es excesivo, llega otro que añade: es escaso.

10. ¿Cómo no me (he de sentir) que he alcanzado el cielo si el sable que ciño me ha sido por él regalado?[594]

11. Me ha entregado personalmente una espada única (en su género), (irrepetible) aun con los mismos materiales[595].

12. Cada vez que es desenvainada, rivaliza con la luz del sol, el cual piensa que es uno de sus pares.

13. Temiendo que pase desapercibida, hicieron a su semejanza una vaina (con incrustaciones) de plata;

14. rematada con oro, y no porque carezca (de joyas). Esta vaina que contiene una hoja brillante como crestas de ola.

---

[593] (N. del T.) Kisrà es la forma utilizada en árabe para el persa Jusraw, y con este término se traduce el nombre de varios reyes sasánidas: Kisrà Anūshirwān (531-379 d. C.) y Kisrà Aparwīz (591-628 d. C.). Debido a lo tardío de las respectivas épocas en que aparecen ambos monarcas, los árabes lo identifican con toda una dinastía. Así, los árabes asimilan este nombre con la dinastía sasánida de los Kisrà (*āl Kisrà)*). Estos reyes fueron vistos con una mezcla de admiración y temor (remitirse al respecto a M. Monroy, "Kisrà", EI 2, vol.V, pp.184-185).

[594] (N. del T.) Dice al-Mutanabbī: *Kayfa yartadu mank-bī ´an al-samā` wa-l-niŷād allaḏī ´aly-hi niŷādu-hu* ("¿cómo no alcanza mi hombro el cielo, si viste la vaina (de su espada)"?

[595] (N.del T.) Literalmente: "Su mano derecha me ha vestido una espada, la única que sus ancestros han producido" (*qallada-nī yamīnu-hu bi-ḥusām a´qabat min-hu wāḥidan aŷdādu-hu*). El término "ancestros" ha sido entendido por al-Ma´arrī como *origen* (*op.cit*., p.294). Para al-Barqūqī (*op.cit*., p.151), al-Wāḥidī (*op.cit*., p.743), y al-´Ukbarī (*op.cit*., p.50) se trata de una metáfora de los materiales de los que se ha fabricado dicha espada.

15. capaz de dividir en dos a un caballero armado y no se libra de sus dos bordes más que la manta[596] de la silla.

16. El Destino ha aunado (en él) lo único de su filo con (la generosidad) de sus manos y de mi elogio.

17. He sido ceñido con (una espada), una gota (en su mar)[597] de generosidad, con un revestimiento de objetos precioso.

18. Me convirtió en caballero gracias a veloces (caballos antes) suyo, que no monta más, pero que (me han adiestrado) en la caza y en la lucha.

19. Éstos abrigaban en vano la esperanza de descansar conmigo, pues marchamos en tierras de su dominio.

20. ¿Acaso acepta mis excusas el noble señor Abū-l-Faḍl? Que mis pupilas se hagan tinta (si ello fuera necesario)[598].

21. He devenido enfermo de tanta vergűenza, pero las dádivas de aquel que me hizo enfermar parecen mis visitantes.

22. (Siempre) me quedo corto en los (elogios) a su grandeza y éstos son seguidos por su crítica (a mis versos).

23. (En mis poesías) soy más preciso que un halcón en la caza, pero la más gloriosa de las estrellas no puede ser alcanzada.

---

[596] (N. del T.) *Bidādu-hu* : " Coussin ou petit matelas ou morceau de drap ou de feutre plié et qu`on met sous la selle puur garantir le dos de la monture" (A. de B. Kazimirski, *Diccionaire Arabe-Français…,* p. 93, *bdd)*

[597] (N. del T.) El poeta no dice "gota" sino "lunar" (*šāma*), pero le hemos dado este sentido siguiendo a al-Barqūqī (*op.cit.,* vol. IV, p.153). En opinión de al-Ma´arrī la espada sería como un lunar revestido por una piel de piedras preciosas (*op.cit*.vol.II, p.296); más acertado pareciera la interpretación de al-Wāḥidī: "Esta espada es como un lunar en una piel (de generosidad) formada por objetos preciosos que me han sido otorgados" (*op.cit*., p.745). Nosotros hemos traducido "lunar" por "gotas" y piel" por "mar" en aras de una mayor comprensión.

[598] (N. del T.) Al-Barqūqī (*op.cit.*, vol.II, P.155) y al-Wāḥidī (*op.cit.*, p.787) aseguran que el autor con este verso pide disculpas por la casida *rā`iyya,* (la única de las tres dedicadas a Ibn al- ´Amīd no incluida en esta antología), que encontró duras objeciones por parte del visir. (Al-´Ukbarī ofrece su versión en árabe en *op. cit*., vol. II, pp. 160-172)

24. Cuánto hay que no puede ser expresado con palabras, pero que es guardado en el corazón.

25. No acostumbro a ver gente (de la categoría) de Abū-l-Faḍl, generoso por naturaleza.

26. Ahogado en un mar (de virtudes, he de) ser claramente disculpado por no haber sabido enumerarlas.

27. La generosidad sale vencedora, ya que mi sustento es la poesía y, a su vez, Ibn al-´Amīd el sustento de la misma.

28. Llego a conocer todo menos a (un hombre) noble, al que no me igualo en locuacidad y fuerza[599],

29. el cual obliga a los caballos, cuando son montados, a llevar sus alforjas cargadas de mares (de su generosidad).

30. Me ha inundado con objeciones que ha querido que sean para mi provecho.

31. Nunca he oído de alguien que guste de ser dadivoso y desee entregar su corazón entre los regalos.

*32.* Dios ha creado al ser más elocuente de todos en un lugar donde (no hay) *a´rāb*[600] sino kurdos.

33. Su alma es nube (fertilizadora), única merecedora de elogios en un tiempo en que las demás almas se tornaron langostas,

34. como cuando invadió la corrupción al mundo y (Alá) envió a los Profetas.

---

[599] (N.del T.) Según al-Ma´arrī el verso tendría otro sentido: "Sé de todas las cosas, menos en el caso de Ibn al-´Amīd, pues no llego a saber alabarle ni puedo llegar a descifrar sus virtudes" (*op.cit.*, vol.IV, p.300).

[600] (N. del T.) Ya hemos mencionado que *a´rāb* tienen el sentido de árabes beduinos, legendarios guardianes de la pureza de la lengua (v. capítulo 3.2.1. de la parte I). Por kurdos se refiere por extensión a los persas, a los extranjeros en general.

35. (Eres) como el resplandor de la luna creciente que adorna la noche, intocable en su negrura.

36. He meditado largamente sobre qué darte como obsequio (por *Nayrūz)*, al igual que los siervos regalan al primero de sus señores,

37. pues todo lo que poseo de riquezas y caballos, han sido por él donados y conducidos.

38. Por ello te envío cuarenta versos, (cuya valía) se prueba al ser recitados, como los potrillos que corren en la plaza[601];

39. un número que si lo vives en años, tu cuerpo alcanzará una fuerza que luego nunca volverá a poseer.

40. Por ello: átalos (bien), pues las palabras de mi corazón ganan (en la carrera) a los de cualquier otro poeta[602].

[601](N. del T.) La capacidad de los potrillos son probados al correr en la plaza" (cf. al-Barqūqī, *op.cit.*, vol.II, p.158; al-Ma`arrī, *op.cit.*, vol.IV, p.302; al-`Ukbarī, *op.cit.*, vol. II, p.56; al-Wāḥidī, *op.cit*.,p. 749.

[602] (N. del T.) Al-Mutanabbī expresa esto mediante la misma metáfora: *Fa inna qalban namā-ha marbaṭun tasbiqu al-ŷiyād ŷiyādu-hu* ("los potrillos que se remontan a este corazón ganan a los potrillos de cualquier otro establo").

## Casida 29-89

Apenas tres meses transcurridos desde su llegada, el poeta recibe una invitación del monarca ´Aḍud al-Dawla para asistir a su corte de Shiraz a la que responde afirmativamente. Parece claro que no se hallaba en una corte extranjera y: “los reyes son como monos: se parecen entre sí y dan según su generosidad”[603]. Además, asegura R. Blachère[604], prefirió Shiraz a Arraŷān, una ciudad más cercana a su Kufa natal.

Como despedida le dedica el siguiente panegírico, el cual se inicia con un prólogo amoroso, que alude simbólicamente a su pronta marcha, seguido de un canto a sus virtudes entre las que destaca su valor. Elogio, plagado de imágenes chiíes, hipérboles muy disonantes a nuestro oído pero que seguramente gustaban en la época.

[603] Al-Bagdādī, *Jizānat al-adab*…p.312.
[604] *Abou ṭ-Ṭayyib al-Motanabbî.., p.238.*

## Dijo[605] como elogio a Abū Faḍl (bin al-´Amīd) despidiéndolo.

1. Olvidé, pero no olvido el reproche al separarnos[606], ni la vergűenza, ni el rubor en las mejillas.

2. No hubo noche más corta que aquella con la mujer recatada[607], cuyo cuello abrazaban mis manos más firmes que un collar (en su garganta).

3. ¿Quién me devolvería aquel odioso día de despedida, donde (pacientemente) me rendí ante la separación?

4. Y ¿quién (decide) que se pierda una cosa y no (otra)? Pues he perdido (a mi amada), pero no mis lágrimas y mi pesar.

5. Esto no es más que un deseo con el que se deleita el aquejado de amores que ni le aprovecha ni le beneficia en nada[608],

6. que (surge) de una ira contra el Destino[609] que arde en mis entrañas, ira de un prisionero sin salida.

7. Y, si me ves que no me establezco en ningún lugar; es porque (soy) como el acero tan afilado que si es envainado sufre mella.

8. El día del combate, cuando las lanzas (caen) sobre el campo, expongo mi piel con la que protejo mi honor.

---

[605] Al- Barqūqī, *op.cit.*, vol.II, pp.161-172; al-Ma`arrī, *op.cit.*, vol.IV, pp.307-320; al-`Ukbarī, *op.ci*t., vol. II, pp.59-69; al-Wāḥidī, *op.cit.*, pp. 750-758. Es de metro *ṭawīl.*

[606] (N.del T.) Este tipo de escenas en las que se describe la despedida de la amada es habitual en la poesía árabe (al-´Ukbarī, *op.cit.*, vol. II, p. 59). En realidad, el verso no especifica quién es el que reprocha ni el que se ruboriza de ambos amantes, cosa corroborada por al-Ma´arrī (*op.cit*., vol. IV, p.308). Hay, sin embargo, una alusión velada a su abandono voluntario.

[607] (N. del T.) *Al-qaṣūra* es la mujer a la que se restringe la libertad de movimiento y permanece confinada en su gineceo (cf. al- Barqūqī, *op.cit*., vol.II, p.161; al-Ma`arrī, *op.cit*., vol. IV, p.307; al-`Ukbarī, *op.ci*t., vol. II, p.59; al-Wāḥidī, *op.cit*., p. 751).

[608] (N. del T.) Se utiliza la metáfora: *In kāna lā yugnī fatīlan wa lā yuŷdī* ("si bien ni aprovecha ni beneficia ni un (mínimo) filamento"). *Al-fatīla* es lo que sale al romper el hueso de dátil y, se suele utilizar como ejemplo de algo mínimo (cf. al- Barqūqī, *op.cit*., vol.II, p.162).

[609] (N.del T.) *Al-Ayyām.*

9. Mis nobles camellos que no reparan en mal o buen augurio, son los que hacen cambiar mi Destino, mi vida y mi hogar.

10. Los jóvenes[610] se cubrieron el rostro con su turbante por modestia, no por temer al frío y al calor.

11. Y la modestia no habla de la virtud del lobo, sino de la del rojizo león[611].

12. (Al arribar) a un pueblo, si no logran el afecto de la gente, lo harán con las lanzas, pues el miedo es preferible al afecto.

13. Huyen de los reyes irresponsables por aquellos que se apegan al deber.

14. Aquel que repite (en su camino) el nombre de Ibn al-´Amīd Muḥammad es capaz de cruzar entre los colmillos de serpientes y leones[612],

15. pasando de forma que el rápido veneno de aquellas resulta inofensivos y las bocas de ambos desdentadas.

16. La primavera[613] con sus dones bastaba para mis nobles camellos. (Irrumpió) el trueno y éstos no atendieron más que su anuncio (de lluvias).

---

[610] (N.del T.) Dicen los comentaristas que *al-fitiyān* guarda el sentido de, "los jóvenes que marchan con él"(al- Barqūqī, *op.cit*., vol.II, p.163; al-`Ukbarī, *op.cit*., vol. II, p.62; al-Wāḥidī, *op.cit*., p. 753).

[611] (N.del T.) Se refiere a la nobleza tímida del león frente a la villanía del lobo (v. al-Barqūqī, *op.cit*., vol.II, pp.163-164; al-Ma´arrī, *op.cit*., vol.IV, p. 311; al-`Ukbarī, *op.cit*., vol. II, p.62; al-Wāḥidī, *op.cit*., p. 753).

[612] (N.del T.) La sola mención de su nombre convierte al sujeto inmune a cualquier peligro. Parece que en esto hay una atribución divina a su nombre. Interpreta al-Tabrīzī: "Aquel que guarde relación con él, bien sea por estar a su servicio, por rendirle visita o ser su panegirista, está libre de peligro, pues nadie osa atacarlo" (citado por al-Barqūqī, *op.cit*., vol.II, p.164).

[613] (N.del T.) Vuelve al tópico de la lluvia como fuente de generosidad, en este caso mientras Ibn al-´Amīd era una dadivosa primavera, con su nuevo mecenas espera una tormenta de abundante agua (véase, una vez más, la nota 231 de la casida 12-181).

.

17. Avergonzados ante tal muestra de agua, sucumbieron ante ella, hundiendo sus belfos en un recipiente de flores[614].

18. Era como si la tierra nos otorgara sus favores allá donde íbamos deseando que la alabáramos ante él.

19. Nosotros seguimos el camino de renuncia de los ascetas cuando abandonamos a otros por él, (en búsqueda) de más;

20. empero, mientras ellos esperan (los bienes) del Paraíso, nosotros esperamos los de Arraŷān[615], donde desearíamos estar eternamente.

21. (Pero) los caballos (de Ibn al-´Amīd) (miran de reojo) a los visitantes torciendo su cuello[616], como animales salvajes aterrorizados antes de ser cazados.

22. Reciben de frente a la muerte: ligeros, como aladas perdices ensordecidas que acuden a los abrevaderos.

23. Y las hazañas de sus espadas a él se atribuyen, como se dicen de las espadas "proceden de la India"[617].

24. Si algún noble señor entra a su servicio adquiere un origen más elevado que aquel que proviene de la sangre[618].

---

[614] (N. del T.) Claramente, el poeta alude a la invitación ineludible de ´Aḍud al-Dawla, cuya generosidad simboliza con el trueno que anuncia tormenta.

[615] Ibn al-Amīd abandonaba Rayy dos veces al año, capital del Estado buyí del norte, por Arraŷān, situada en Fars, para cobrar impuestos (v. R. Blachère, *Abou ṭ-Ṭayyib al-Motanabbî.., p.233).*

[616] (N. del T.) Los caballos del visir miran de reojo a los visitantes temiendo ser entregados generosamente, pues no quieren separarse de su dueño, pero "ésto no contiene elogio, si hubiera invertido el sentido sería mejor. Si hubiera dicho que los caballos se alegran de los visitantes pues (desean) ser entregados para descansar de la fatiga y de la permanente lucha sería mejor elogio" (al-`Ukabarī, *op.ci*t., vol. II pp.64-65).

[617] (N. del T.) Ya hemos mencionado en varias ocasiones que tradicionalmente, se consideraban las espadas manufacturadas en la India (*Hind*) como las mejores. Véase la nota 286 de la casida 15-222.

[618] (N. del T.) Dice el texto: N*asab a´là min al-ab wa-l-ŷŷad* ("una estirpe más elevada que la procedente del padre o del antepasado").

25. Él es un joven, cuyos ojos no han sido contagiado por la (ceguera) de la gente, pues el exceso de sus cenizas no les ha afectado.

26. Él es distinto al resto en complexión, carácter y posición y por ello está exento de contagiar o ser contagiado[619].

27. (Cuando marcha) contra el enemigo (brilla) (la oscuridad de) la noche con los estandartes enarbolados por su ejército victorioso[620].

28. Mientras el enemigo espera la mañana verá, antes de su (primer) destello, sus escuadrones de caballería más rápidos que la luz en su galope,

29. desramándose (por doquier), (impidiéndoles) protegerse tras la vanguardia (de su ejército) o refugiarse en altura u hondonada.

30. Cuando penetran para atacar a la muchedumbre se pierden (en el horizonte): todos son sus servidores y ninguno extraño[621].

31. Hacen volar el polvo de las tierras allá (de donde pisan), dejando un manto rayado.

32. He aquí al *Mahdī*[622], si por él entendemos quien nos muestra la senda recta. Pero, en todo caso, si esta es la senda recta, ¿quién si no será el *mahdī*?

---

[619] (N. del T.) Sobreentendemos: contagiar o ser contagiados defectos.

[620] (N.del T.) Literalmente: *Yugayyir alwān al-layālī bi-mansūrat al-rāyāt manṣūrat al-ŷund,*e.d., "su ejército cambia el color de las noches, con el resplandor de sus armas o con el fuego de la destrucción" (al- Barqūqī, *op.cit*., vol.II p.169; al-Ma´arrī,vol.IV, pp. 315-316; al-`Ukbarī, *op.cit*., vol. II p.66; al-Wāḥidī, *op.cit*., p. 756).

[621] (N. del T.) Se debe estar refiriendo a los mercenarios.

[622] (N. del T.) Es una metáfora hiperbólica e irreverente que, sin embargo, no ha provocado los comentarios más que de al- ´Ukbarī, quien nos ofrece un estado de la cuestión entre los chiíes de la época: "La gente difiere sobre su naturaleza (del *mahdī*). Piensa la chía, quiero decir un grupo de ella, que se trata de Muḥammad bin al-Ḥanafiyya. Estos son los *kaysaniyya*. Otro grupo cree que es una persona no determinada por la sabiduría divina, y vendrá según su designio. En esto están totalmente de acuerdo. Estos son los pertenecientes a la *zaydiyya*, seguidores de Zayd bin´Alī bin al-Ḥasan bin ´Alī bin Abī Ṭālib. Otros creen que ya está determinado y que es Muḥammad bin al-Ḥasan al-´Askarī, el cual se ocultó de niño en Sirdāb, en casa de

33. Estos Tiempos[623] nos dilatan con promesas (su venida) y nos distrae de lo que ahora nos presenta entre sus manos.

34. ¿Acaso está bien decir que el bien está ausente y que el buen camino no es lo que vemos (en él)?

35. ¡Oh quien ha sido (dotado) de la razón más certera, el más generoso, el de corazón mas valiente, el más compasivo;

36. el que mejor porta el turbante cuando se sienta, ora sobre el *minbā*r elevado[624], ora sobre la (silla) de su esbelto caballo!

37. El Destino[625] ha querido reunirnos y, una vez bendecidos con (este encuentro), éste no pudo durar en el tiempo.

38. Hace que al despedirme de ti me despida de tres cosas a la vez: de la belleza, del conocimiento de lo oculto[626] y de la gloria.

39. (Contigo) he alcanzado mis deseos pero mi familia me lo reprocharía si los disfrutara solo.

40. Y todo aquel que comparta la alegría de reencontrarme verá (en mí), tras (un tiempo con) él, a un hombre distinto a aquel que dejó.

41. Otórgame otro corazón al partir, pues voy a dejar el mío con aquel que me ha entregado todo su buen hacer.

---

su padre, y esta casa es hoy un santuario que se visita. Lo hemos visitados al venir de Mosul a Bagdad. Este grupo es la *Imāmiyya*, Todos acuerdan en que el *mahdī* ha de ser de Qurayš, y descendiente de ´Alī –Alá lo tenga en su Gloria- excepto Abū-l-Ṭayyib, quien lo hace a Abū l-Faḍl bin al-´Amīd *mahdī,* con la condición de que posea virtud y muestre el buen camino "(*op.cit.*, p. 68).

[623] (N. del T.) Literalmente: *al-Zamān*.

[624] (N. del T.) Esta era la costumbre entre los predicadores, pero Ibn al-´Amīd no cuenta entre ellos, pero lo describe "según acostumbraban a hacer los reyes en los albores del Islam (*saḍr al-Islām*) (v. al-Ma´arrī,vol. IV, p. 318).

[625] (N. del T.): *Al-Ayyām*.

[626] (N.del T.) En el texto: *Al-´ilm al-mubarriḥ*. "Dice Abū l-Fatḥ (Ibn Ŷinnī): ` Es la ciencia que descubre las verdades y procede del dicho: `descubrió lo oculto´, e. d., `se descubrió el asunto´. Esto es lo que él dice. Nadie hasta ahora ha descrito la sabiduría de nadie como reveladora (*tabrīḥ*) sino Abū-l-Ṭayyib" (citado por al-Wāḥidī, *op.cit*., p. 758).

42. Y si mi alma prefiriera dejar la vida por ti le diría: bien has hecho y no me has traicionado.

## Casida 30-278

A principios de *rabīʿ* II de 354/ mayo 965, nuestro poeta deja Arraŷān en busca de la corte de Shiraz, donde lo espera el gran *daylamí*, Abū Šuŷā, ʿAḍud al-Dawla (Brazo del Estado)[627], coronado rey por mismísimo califa, quien con su energía supo estabilizar el Imperio. Era, además, hombre de gran cultura, cuya labor de reconstrucción ha quedado en los anales.

En el camino, cruza la garganta de Bawwān, conocido edén oriental y motivo de inspiración para los poetas. A su arribo, es recibido con honores y gran afecto por su nuevo mecenas. Pero Abū-l-Ṭayyib pareciera no haberse sentido del todo a gusto en una tierra donde:

*El joven árabe se siente extraño en ella, a causa de lo (ajeno) de sus rostros, de sus armas y de su lengua*

Esta es la segunda pieza[628] en honor de ʿAḍud al-Dawla. En ella sustituye el prólogo amoroso por la descripción idílica de Bawwān. Canta la energía del monarca, que ha sabido traer seguridad a su territorio, en un tiempo de gran inestabilidad política, gracias a la fuerza de su espada. Sin embargo, un aire nostálgico reina en el poema: nostalgia de su patria amada en un lugar que lo hace sentirse extraño.

[627] Sobre este personaje hablamos ampliamente en la sección 1.2.1. de la primera parte.
[628] V. R.Blachère, *Abou ṭ-Ṭayyib al-Motanabbî..,* pp. 244-245; M.M Šākir, *Al-Mutanabbī...*, pp.381-383.

## Dijo[629] en honor de ´Aḍud al-Dawla, junto con el que se encontraban Abū l- -Fawāris y Abū Dulaf. Su metro es *wāfir* y de rima *mutawātir*[630].

1. De entre todas, las moradas del valle[631] son las que (destilan) fragancia, como la primavera entre las cuatro estaciones[632];

2. Pero el joven[633] árabe se siente extraño en ella, a causa de lo (ajeno) de sus rostros, de sus armas[634] y de su lengua.

3. En este (vergel se diría) juguetean geniecillos[635] y, si Salomón[636] se encontrara en él, habría necesitado un trujimán (para entenderse);

---

[629] Véase para la versión en árabe al- Barqūqī, *op.cit.*, vol.IV, p.383-396; al-Ma´arrī, *op.cit.,* vol. IV, pp. 337-350; al-`Ukbarī, *op.ci*t., vol. IV, p.251-262; al-Wāḥdī, p. 766-733; Arthur J. Arberry ofrece su traducción íntegra al inglés (*Poems of Al-Mutanabbī*..., pp.134-140). Una traducción de los versos 1-3 y 14-15 al español la encontramos en M. Sobh (*op.cit.*, p.613); y los versos 5-12 en Emilio García Gómez (*op.cit.,* pp. 44 y 48)..

[630] "Por segunda vez en el mismo mes, dijo en su honor y en el de sus dos hijos, Abū-l-Fawāris y Abū Dulaf , recordando el desfiladero de Bawwān" (al-Ma´arrī, *op.cit*., vol. IV, p. 337).

[631] (N. del T.) *Al-ši´b* designa un sendero y garganta de montaña. Aquí se refiere al valle de Bawwān, "que se considera uno de los (más bellos) jardines del mundo. "Dijo Abū Bakr al-Juwārizmī: `Los mejores vergeles del mundo son cuatro: al-Gūṭa en Damasco, el río Ubulla y el sendero de Bawwān y Ṣagd en Samarcanda´" (citado por al-Barqūqī, *op.cit.,* vol IV, p. 383). El valle de Bawwān estaba situado entre Arraŷān y Nawbadanŷān. Parece que este era un lugar célebre entre los poetas por sus condiciones paradisíacas, a menudo cantado por los poetas (v. Yāqūt al-Ḥamawī, *Mu´ŷam al-buldān,* vol II, pp 297-300). Louis Massignon señala que cerca de este valle está enterrado Salmān Fārisī ("Mutanabbi devant le Siècle...", p. 12).

[632] (N. del T.) Literalmente: "Como el lugar que ocupa la primavera en el tiempo" (*bi-manzilat al-rabī´ f- l-zamān*).

[633] Una vez más,"joven" es traducción literal de *fatà.*

[634] (N. del T.) Mientras él utiliza la lanza, las armas que utiliza este pueblo son estandartes, venablos (v. al-Barqūqī, *op.cit*., vol.IV, p.384; al-Ma´arrī, *op.cit.,* vol. IV, p. 338; al-Wāḥidī, pp. 766-773), o los arcos (según al-`Ukabarī, *op.ci*t., vol. IV p.251).

[635](N. del T.) "Los árabes cuando quieren extremar el elogio de algo lo hacen remontar a los genios (*ŷinn*)" (al-Barqūqī, *op.cit.,* vol. IV, p. 252). Según al-Ma´arrī: "Estas moradas parecían sitios de genios, pues no se percibía a la gente (debido) a la espesura entre las ramas y los viñedos, por lo cual se sentían sus voces, pero no se les veía. Los ha comparado con los genios por lo incomprensible de su lenguaje". Luego continúa: "Si hubiera estado entre ellos Salomón, a pesar de su conocimiento del lenguaje de los pájaros y otras, hubiera necesitado de un trujimán" (*op.cit*., vol. IV, p. 338).

[636] El rey Salomón (Sulaymān) aparece en el Corán, como hijo de David, profeta e insigne monarca, dotado de profunda sabiduría, saber y poderes especiales, como su

4. Era una invitación a nuestros caballeros y nuestras monturas y llegué a temer que estas últimas, pese a su nobleza, se engancharan.

5. Marchamos de mañana, entre las ramas que sacudían su rocío sobre las crines cual perlas.[637]

6. Durante el camino, ellas me cubrían del sol, pero me hacían llegar claridad suficiente.

7. La claridad del sol se formaba dinares (redondos) en nuestras ropas, inasibles por nuestros dedos.

8. De ellas pendían frutos que revelaban que estaban dotados de (poderoso) zumo, que (todavía) carecía de recipiente.

9. (En el valle había un río), bajo cuyas aguas los guijarros tintineaban como joyas en la muñeca de una mujer bella.

10. Si esto fuera Damasco, también desviaría mi camino hacia (aquel) de deliciosa hospitalidad[638], cuyo rostro[639] posee rasgos achinados;

11. quien prende el fuego para su huésped, de madera de áloe, que al arder desprende (olor) a ámbar.

12. Quien lo visita, a él acude con corazón valiente, pero al abandonarlo su corazón se ha ablandado.

13. Pero la imagen de estas moradas me acompaña (en el camino) hasta al-Nawbandaŷān.[640]

---

padre. Según el Libro Sagrado, no sólo gobierna a hombre, sino a genios. Poseía la potestad de entender el lenguaje de pájaros y hormigas (remitirse al Corán, 27: 16-28)

[637] (N. del T.) *Al-ŷumān* es "una cuenta de plata que se asimila a la perla" (al- Barqūqī, *op.cit*., vol.IV, p.386; al-`Ukbarī, *op.ci*t., vol. IV, p.252;).

[638] (N. del T.) Literalmente "de sabroso pan migado" (*labīq al-ṯurd*).

[639] (N. del T.) En el verso "párpados" o *aŷfān*.

[640] "Ciudad persa situada a quince kms. de Bawwān (Yāqūt al-Ḥamawī, *Múŷam al-buldān*, citado por al-Ma´arrī, *op.cit.*, vol. IV, p. 341).

14. Y cuando en Bawwān zurea una paloma grisácea, le contestan con su melodía las esclavas cantoras;

15. mas el canto del (habitante) del valle necesita más aclaración que la paloma cuando zurea;

16. y, a pesar de que ambos sujetos se diferencian en carácter, el atributo (de extranjero) es común a ambos.

17. Me dice mi caballo (al abandonar) la garganta de Bawwān:- "¿Acaso dejas este (lugar) agradable por la lucha?"

18. (Prosiguió): -"Vuestro padre Adán, se rebeló y así os enseñó cómo abandonar los paraísos".

19. Pero le respondí al ver a Abū Šuŷā´: -"(Gracias a él) me consuelo de (haber dejado) a aquella gente y aquel lugar".

20. La gente y el mundo entero me sirven de camino para (llegar) hasta quien no tiene igual.

21. Mi poesía dedicada a otros me ha servido de aprendizaje, como se aprende a luchar con (una lanza) embotada.

22. El Estado se hace invencible y se engrandece con su "brazo"[641] (fuerte), y quien no posee brazos carece de manos,

23. ni puede empuñar las espadas cortantes, ni encuentra suerte con las cimbreantes lanzas.

24. Por ello lo ha llamado "Brazo", porque el resto del cuerpo en él se resguarda durante la guerra, bien se haya o no vertido sangre.

25. Aquel que clama su nombre o apodo, está llamando a quien no tiene par.

[641] (N. del T.) Al autor hace un juego de palabras con el nombre del monarca: ´Aḍud al-Dawla o " Brazo del Estado".

26. Sus impensables virtudes no pueden ser abarcadas por las crónicas, ni por los testimonios.

27. Las tierras de (otras) gentes está hecha de terror y barro; la de Abū Šuŷā´de (paz) y seguridad.

28. (En ella), los comerciantes gozan de protección contra los ladrones y su espada sirve de garantía contra los criminales.

29. Si un comerciante busca seguridad para sus mercaderías, las lleva a las riveras de los ríos y a las cumbres de los montes,

30. sobre las que (pueden) descansar sin (la protección) de sus dueños, gritando a los transeúntes:- "¿Es que no nos veis?"

31. Él utiliza (la fuerza de) su espada *mašrafí*[642] contra toda serpiente, áspid o víbora.

32. Pero no utiliza conjuro alguno para (salvaguardar) su noble riqueza de su desdén o sus donativos de su generosidad.

33. Presto (para la guerra), es el protector de Persia hasta sus confines; en aras de su supervivencia, incita (a su gente) a matar,[643]

34. (asestando) un golpe (al villano) -que no a las cuerdas del laúd[644]-, que provocaría emoción en la (misma) Muerte:

35. sus cabellos rociados con la sangre de los cráneos (revolotean) sobre la tierra como un manto de plumas de perdices[645].

---

[642] (N. del T.) *Al-mašārif* : "Contrées, en Syrie et en Arabie, adjacentes des pays cultivés, et ensemencées. De là *al-suyūf al-mašrafiyya*: Sabres, fabriqués dans les localités voisines des champs et des jardins" (A. de B. Kazimirski, *Diccionaire Arabe-Français....*, vol. I, p. 1220, *šrf*).

[643] (N. del T.) Debido a las varias elipsis, varían las interpretaciones del verso. Para Ibn Ŷinnī: "El poeta dice a sus amigos: morid para que permanezca vuestro recuerdo. Dice al-´Arūḍī: `Esta interpretación no es posible. Por contra, dice el poeta: Protege a Persia aniquilando la destrucción y los ladrones y respetando al resto, quienes han sobrevivido´" (al- Barqūqī, *op.cit*., vol.IV, p.393; al-`Ukbarī, *op.ci*t., vol. IV p.259; al-Wāḥdī, p. 771). Añade al-Wāḥidī: "Nunca hemos oído que (el monarca) fuera diligente (para la guerra) ni ha sido elogiado por ello" (*ibíd*., p.771).

[644] (N. del T.) Dice el poeta: A*l-maṯālit̲* wa*-l-maṯānī*, o "la tercera y segunda cuerda del laúd" (al- Barqūqī, *op.cit*., vol.IV, p.393; al-Ma´arrī, *op.cit.,* vol. IV, p.346).

36. (Tal es la seguridad reinante) que el corazón enamorado no teme (sucumbir) ante la mirada de las mujeres hermosas.

37. No hay entre los jóvenes como sus dos cachorros de león, sus dos potrillos de carrera.

38. No he visto nadie rivalizar como ellos por asemejarse a su padre en generosidad y nobleza de estirpe;

39. ni a nadie más atento durante las audiencias[646] de su padre a las conversaciones sobre la guerra[647].

40. Se han criado en contacto con la excelencia, de la que, prendidos, cayeron embelesados[648];

41. y la primera palabra que escucharon y pronunciaron fue: *ayuda al que pide socorro y liberar al prisionero*.

42. Si sois el sol que ofusca la vista (con su luz), ¿cómo será, ahora que se os han añadido otros dos (soles)?

43. ¡Que gocen de vida (eterna) como el sol y la luna[649], vivificando a la gente con su luz, sin profesarse envidia!

44. ¡Que no reinen más que en las tierras (arrancadas) al enemigo!, ¡que no hereden más que (lo que han despojado) a los muertos![650]

---

[645] (N. de T.) *Al-ḥayquṭān* es francolín macho, ave de la familia de las gallináceas semejante a la perdiz, de plumaje colorido (cf. al- Barqūqī, *op.cit*., vol.IV, p.393; al-Ma´arrī, *op.cit.,* vol. IV, p.347; al-`Ukbarī, *op.cit*., vol. IV, p.259; al-Wāḥdī, p. 772).

[646] (N. del T.) *Maŷālis.*

[647] (N. del T). En realidad, al-Mutanabbī especifica: “Fulano quebró una lanza en fulano” (*fulān daqqa rumḥ fī fulān*).

[648] (N. del T.) Literalmente: “La primera nodriza que vieron fue la excelencia, de ella quedaron enamorados antes de la edad (de enamoramiento)” (*fa awwal dāya ra`ayā al-ma´ālī fa qad ´aliqā bi-hā qabl al-awān*).

[649] (N. del T.) En el texto, “las dos lunas” (*al-qamarān*), que significa el sol y la luna (v. al- Barqūqī, *op.cit*., vol.IV, p.395; al-Ma´arrī, op.cit., vol. IV, p. 348; al-`Ukbarī, *op.cit*., vol. IV, p.261; al-Wāḥidī, p. 773).

[650] (N. del T.) “Se trata de una expresión de deseo de larga vida a su padre: “Que no reinen en tu reino ni te hereden” (al- Barqūqī, *op.cit*., vol.IV, p.395; al-Ma´arrī, *op.cit.,* vol. IV, p. 349; al-`Ukabarī, *op.cit*., vol. IV, p.261; al-Wāḥidī, p. 773).

45. ¡ Y vuestro enemigo, si se viera incrementado también con dos hijos, pero que le sean inútiles![651]

46. Esto es una invocación en forma de loa, que no contiene doblez, que dirige un corazón (sincero) a otro.

47. He llegado a ser de vos como lo es el brillo del acero de la filosa espada yemení,

48, y si no fuera porque sois parte de la humanidad, ésta sería tan hueca, como las palabras sin sentido.

[651] (N. del T.) "Y si el enemigo tuviera dos hijos que se le agreguen (al final de sus nombres) dos *yā`*, como en en "hombrecito" (*wa kāna ibnā ´uduww kāṭarā-hu yā`ay ḥurūf unaysiyān*). Esto dice así, porque la palabra "hombre", *insān*, cuando se le agrega dos *yā`* para formar el diminutivo, modifican el sentido de la palabra en su diminutivo: "hombrecito" Cuando el poeta fue preguntado por el fin de este extraño verso, contestó, según Ibn Ŷinnī: -`¿Acaso piensas que mi interés en estos versos va dirigido al personaje que alabo? No es así, si así fuera, no se inmutarían´. Le pregunté: -`¿A quién van dirigidos?´ Me dijo:- `A gente como tú´" (al-Ma´arrī, *op.cit.,* vol. IV, p. 350).

## Casida 31-173

Tras una corta estadía en la corte buyí, nuestro poeta decide partir hacia Bagdad. A principios de *ša`bān* de 354/ agosto 965, recita esta casida donde anuncia a su patrón que ha de partir. Las causas no han sido dilucidadas, se supone que nunca se sintió a gusto en una corte foránea, que no había podido superar su violenta separación de Sayf al-Dawla o, quizá, debido a diferencias de origen político[652].

Antes abandonar Shiraz, Abū-l-Ṭayyib jura que su ausencia no va a prolongarse y Aḍud al-Dawla lo deja partir sin mayor oposición. Hacia Bagdad, se adentra en el desierto, pasando por Wāsiṭ, donde es advertido de los riesgos del camino. Su anfitrión, Abū Naṣr al-Jīlī le aconseja prudencia y una mayor protección.

Será el 28 de ramadán de 354/ 27 (septiembre de 965) cerca de al-Ṣāfiyya, en la orilla oriental del Tigris, cuando un tropel de beduinos mandados por Fātik bin Abī-l-Ŷahl, de los Banū Ḍabba, los sorprenda. En el séquito del poeta iban su hijo, mujeres y esclavos. Con él su hijo y esclavos pierden la vida, sus caballos, riquezas y mujeres caerán presa del pillaje. Los manuscritos tan celosamente guardados resultan destrozados en la contienda:

*Dejó la corte de ´Aḍud al Dawla. Cuando se aproximaba a Bagdad, habiendo cruzado Dayr al-´Āqūl, le sorprendió un grupo de hombres de Asad y Šaybān, encontrando la muerte entre Al-Ṣāfyya y Dayr al-´Āqūl el 28 de ramadán de 354 y con él sus esclavos e hijo[653].*

[652] V. R.Blachère, *Abou ṭ-Ṭayyib al-Motanabbî..,* pp. 255-258; M.M.Šākir atribuye la causa de su asesinato a una orden del monarca buyí, Aḍud al-Dawla, quien le profesa intensa animadversión, debido a sus simpatías por Sayf al-Dawla (v. *op.cit*., pp.387-392).

[653] Al-Ma´arrī, *op.cit.,* vol. IV, pp. 425.

**Dijo[654] en honor de Abū Šuŷā`´Aḍud al-Dawla, despidiéndose de él. (En esta pieza) dejo fluir su lírica haciendo entender que se describía a sí mismo, aunque no era así. La recitó en *ša`bān* del año 354, en el que fue dada muerte. Es de metro *wāfir* y la *qāfiya mutawātir.***

1. Que por vos se sacrifiquen aquellos que no llegan a alcanzar vuestra talla: todos los reyes, pues, por vos han de entregarse.

2. Y si rogáramos (a Dios) que por vos se sacrifiquen vuestros pares (en méritos), no dejaríamos con vida más que a vuestros enemigos[655].

3. Creo que todas las gentes[656] por vos han de entregarse, aunque haya entre ellas quienes sean (reyes), pilares de sus reinos;

4. también quienes se creen generosos, (y aunque dan) diseminando los granos tras haber levantado el cepo sobre ellos[657];

5. y aquellos cuyo anonadamiento les (hace arrastrarse) por la faz de la tierra, y por su condición (debieran) haber alcanzado el cielo.

6. Todos ellos podrían profesaros afecto, pero por su naturaleza son vuestros enemigos,

7. porque detestáis a quien, pudiendo, (su mezquindad) le hace ser escaso en mérito[658].

---

654 Al- Barqūqī, *op.cit*., vol.III, pp.123-135; al-Ma`arrī, *op.cit*., vol.IV, pp.410-425; al-`Ukbarī, *op.cit*., vol. II, pp.385-397; al-Wāḥidī, *op.cit*., pp. 800-807. La traducción al inglés completa la encontramos en Arthur J. Arberry, *Poems of Al-Mutanabbī*..., p.p.140-146.

655 (N. del T.) Esta es la interpretación de al-Wāḥidī (*op.cit*., pp. 800). Literalmente: "A quienes (en verdad) os aborrecen" (*li-man qalā-ka*).

656 (N. del T.) En el verso, "almas" (*nufūs*).

657 Refiere al-Ma`arrī que se trata de un dicho árabe dedicado a aquellos que dan generosamente persiguiendo algún fin (*op.cit*., vol.IV, p.411).

658 (N. del T.) El poeta utiliza para este verso una metáfora: "Porque detestáis al prestigioso delgado, cuando veis su mundo de abundantes carnes" (*lî`anna-ka mubgiḍ ḥasab naḥīf iḏa abṣarta dunyā-hu ḍinākā*).

8. Me voy, cuando habéis colmado de afecto mi corazón, (en adelante) cerrado para cualquier otro (monarca),

9. Habéis hecho que os adeude un inmenso e intenso agradecimiento que me inmoviliza

10. hasta temer por mi montura: que se desplome por la carga y por ello avancemos en la marcha lentamente.

11. Quizá Alá haga de este mi (último) viaje para descansar (finalmente) bajo vuestra protección.

12. Si yo pudiera, cerraría mis ojos y les impediría mirar, hasta (poder volver a) veros.

13. ¡Cómo soportar la separación, cuando me habéis saciado con vuestro inmenso altruismo, del que nunca os cansáis!

14. ¡Cómo dejaros[659], cuando me habéis hecho alcanzar el sol, y con mi ida me veo obligado a dejarlo[660]!

15. Si todavía no he partido y ya siento infinito pesar, ¿cómo será cuando (la camella) apriete[661] el paso?

16. Incluso (antes) de haber sido herido, he sufrido el choque de la espada de nuestra separación.

17. Cuando se va haciendo patente la despedida, me dice el corazón: - “Has de enmudecer, no pronuncies palabra”.

18. Pero si no fuera porque lo que más desea es volver a vos seguro le respondería[662]: -“¡Que no (se cumplan) tus deseos (de partida)!”

---

[659] (N. del T.) Al-Mutanabbī invierte la utilización de los pronombres: “¡Cómo me dejáis!” (*kayfa tatruku-nī*). “Esto se hace a menudo, porque quien deja es como si hubiera sido dejado” (al-`Ukbarī, *op.ci*t., vol. II, p.389; al- Barqūqī, *op.cit*., vol.III, pp.127). A estas palabras se adhieren al-Ma´arrī (*op.cit*., vol. IV, p.414) y al-Wāḥidī (*op.cit*., pp. 802).

[660] (N. del T.) En el verso: “El disco del sol se ha tornado mi calzado y mi paso hace que se me desprenda” *(wa ´ayn al-šams na´lī fa taqṭa`u mašiyatī fī-hā al-širākā*).

[661] (N. del T.) Nos hemos ceñido a la interpretación de al-Ma´arrī, quien asegura que el verbo “acelerar” (i*btakara*) aquí, guarda relación con la camella, cuando aprieta la marcha (cf. *op.cit*. vol. IV, p. 414).

19. (Me susurra):- “Te has querido curar del dolor (de dejar a tu gente)[663] con uno nuevo, resultando la cura más maligna que el mal”.

20. Pero ante vos oculto nuestras confidencias y velo mi objeto de desvelo contra el que vengo luchando desde hace tiempo,

21. al que si desatiendo me agobia intensamente, pero que si lo oigo resulta más suave.

22. Cuánta gente triste se halla en al-Tāwiyya[664], a quien mi presencia alegraría (en extremo)[665].

23. y (seres queridos) de dulces bocas que, al arrodillarse, besarían las patas de (mi camello) Truwaka[666] y la zalea (de mi montura),

24. quienes, tras mi partida, se habían vedado a si mismos dar perfume alguno, pero que seguían destilando aroma[667];

25. cuyas bocas son inaccesibles para el enamorado, pues tan sólo las ofrecen para su limpieza[668];

26. que me ven en sus sueños, y ojalá también vieran en sus sueños vuestra (infinita) magnanimidad;

27. (y a) mis camellos jorasaníes, que antes de haber alcanzado Iraq[669] han agotado su energía y grasa[670].

---

[662] (N. del T.) “Ciertamente diría“ (*la-qultu*).

[663] (N. del T.) Una vez más, sería imposible entender el verso sin la preciosa interpretación de los comentaristas, debido a las numerosas elipsis (v. al- Barqūqī, *op.cit*., vol.III, p.129; al-Ma`arrī, *op.cit*., vol.IV, p.416; al-`Ukbarī, *op.cit*., vol. II, p.390; al-Wāḥidī, *op.cit*., p. 802).

[664] Lugar en las inmediaciones de Kufa. Referirse a la nota 394 de la casida 19-153.

[665] (N. del T.) “A quien mi llegada (diría): esta (alegría) por aquel (dolor)” (*yaqūlu la-hu qudūmī: d̲ā bi-d̲ā-kā*).

[666] (N. del T.) Nombre del camello que regaló al poeta ´Aḍud al-Dawla (v. al- Barqūqī, *op.cit*., vol.III, p.130; al-Ma`arrī, *op.cit*., vol.IV, p.417; al-`Ukbarī, *op.cit*., vol. II, p.391; al-Wāḥidī, *op.cit*., p. 803).

[667] (N. del T.) *´Abīr*: “Safran, purfum composé de toutes sortes de`aromes” (A. de B. Kazimirski, *Diccionaire Arabe-Français...,* vol. II, p. 155, `*br*).

[668] (N. del T.) La castidad en la mujer es una de las virtudes cantada por los poetas tradicionalmente. Al-Mutanabbī no habla de limpieza, sino de dos arbustos (*al-bašāma* y al-*arāka*) de los que se extraían los mondadientes (v. al-Barqūqī, *op.cit*., vol. II, p.130).

28. Y no soy (de quienes) gustan que se vea en sueños algo que, si prestaran cuidadosa atención, sabrían falso;

29. al contrario, me gusta que se escuche lo que yo cuento, pero ojalá (con mis palabras) no queden cautivos de vuestro encanto.

30. ¡Cuánta gente conmovida al oír (mis elogios) no sabe si son éstos por los que sienten admiración o por vuestra excelencia!

31. (Vuestros elogios) son perfume, vuestro prestigio almizcle y mi poesía la herramienta que los desata[671].

32. Pero no le agradezcáis a éstas, sino al hombre grande que sois, aunque no os haya nombrado en mi elogio (directamente),

33. (un hombre) noble, que ha (heredado) las virtudes de su padre, cuyos hijos mañana también las poseerán.

34. Empero, entre las personas queridas hay quienes sienten dolor y otros que aparentan compartirlo,

35. y si bien las lágrimas sobre las mejillas se asemejan entre sí, (es fácil) distinguir entre quienes lloran y quienes simulan llorar.

36. Los actos generosos de Abū Šuŷā´ ante mis ojos me han hecho alejarme de (la hipocresía) de estos últimos[672].

37. ¡Que mis camellos abandonen la (idea de) distancia, pues sus patas caminan presurosas![673]

---

[669] V. nota 59 de la casida 2-129.

[670] (N. del T.) Coinciden los comentaristas en señalar que el motivo para el agotamiento de las fuerzas de los camellos es la cantidad de carga que llevan sobre sus lomos, toda ella donada por el generosísimo monarca (cf. al- Barqūqī, *op.cit*., vol.III, p.131; al-Ma`arrī, *op.cit*., vol.IV, p.419; al-`Ukbarī, *op.ci*t., vol. II, p.392; al-Wāḥidī, *op.cit*., p. 804).

[671] (N. del T.) *Fihr* es la piedra contra la que se frota la planta y *madāk* el mortero (cf. al-Barqūqī, *op.cit*., vol.III, p.131; al-`Ukbarī, *op.ci*t., vol. II, p.393; al-Wāḥidī, *op.cit*., p. 804).

[672] (N. del T.) Dice el poeta literalmente: "Los actos generosos de Abū Šuŷā´ han hecho garantizar a mis ojos que se aparten de (la hipocresía) de aquellos" (*adammat mukarramāt Abī Šuŷā´ li-´aynī min al-nawà´alà `ūlākā*).

38. ¡Caminos, mostraos a vuestro antojo: terribles, de salvación o de muerte!,

39. pues aunque nos pongamos en marcha el cinco de *tišrīn*, ganaríamos a la estrella Spica Virginis[674] en su carrera.

40. (Además), la prosperidad (alcanzada junto) a Abū Šuŷā´[675] aleja de mí las lanzas y los golpes reiterados del enemigo;

41. y el agrado que me profesáis (pareciera) protegerme como una coraza aterradora para el héroe (rival).

42. Si nos separamos, ¿a quién puedo tomar en vuestro lugar, si toda la gente, excepto vos, es falsa?

43. No soy sino una flecha que, (una vez lanzada), cae, pues no encuentra sujeción en el aire.

44. Me avergűenzo ante mi dios[676] de que sea testigo de mi partida, cuando por Él habéis sido escogido.

---

[673] (N. del T.) Literalmente: "Oh lejanía, abandona las patas de mis camellos pues estas acortan (la distancia abruptamente), como el efecto de las lanzas en las entrañas" (*fa zul yā bu´d ´an aydī rikābin la-hā waq` al-asinna fī ḥašā-kā*).

[674] (N. del T.) *Al-Simāk* puede denominar a dos estrellas: *al-Simāk al-Rāmiḥ* o Arturo y *al- Simāk al- A´zal* o Spica Virginia. Según al-Barqūqī, se trata de esta última, pues aparecía el día 13 del mes de *tišrīn* ( cf. *op.cit*., vol. III, p. 133).

[675] (N. del T.) *Fannā jusra* es otra denominación del monarca.

[676] (N. del T.) En el verso, *ilāhī* ("mi dios", "mi divinidad").

## *II. SÁTIRAS Y APOLOGÍAS*

### Casida 32-273

Esta el la última casida[677] que Abū-l-Ṭayyib dedica a Kāfūr antes de iniciar una serie de imprecaciones y sátiras, al entender que no le iba a entregar la tan deseada gobierno.

A oídos del poeta llega que en Alepo su antes queridísimo Sayf al-Dawla lo han dado por muerto. Esto va a incitarlo a escribir un poema desnudo, directo, donde expresa su desengaño y su soledad. En él reprocha a su antiguo mecenas lo que él ha visto como trato vejatorio y humillante.

En cuanto al negro valido, a pesar de que los últimos versos contienen un elogio a la manera tradicional, en ellos revolotea la amenaza implícita de iniciar una nueva partida, si sus deseos no se ven satisfechos.

Esta pieza, sin embargo, va a ser seguida por una serie de poemas satíricos contra la persona del antiguo esclavo, donde ridiculiza su condición de la manera más cruel.

[677] R.Blachère, , *Abou ṭ-Ṭayyib al-Motanabbî..,* pp. 206-207:

**Se dijo: "Mientras estaba en Egipto, le llegó a Abū-l-Ṭayyib que un grupo había anunciado su muerte en la corte de Sayf al-Dawla" Esta poesía[678] es de metro *basīṭ* y *qāfiya mutadārik.***

1. Dónde hallar distracción: sin familia, ni patria, ni compañeros, un vaso (a la mano), ni amigos.

2. Al Destino pido que me haga llegar aquello que soy incapaz de conseguir para sí mismo[679].

3. Vive despreocupado por (los avatares) del Destino mientras tu alma siga ocupando tu cuerpo,

4. pues ni la alegría permanece en ti eternamente, ni la tristeza te va a devolver lo pasado[680].

5. Lo que ha perjudicado a los enamorados[681] es que ellos han amado sin conocer ni entender (este) mundo.

6. Tanto sus ojos como almas se deshacen en lágrimas al correr tras cosas amargas, aunque de bella apariencia.

7. ¡Apartaos (de mí), que vuestras ágiles camellas os lleven pues hoy veré con satisfacción nuestra separación!

---

[678] Véase para el original en árabe al- Barqūqī, *op.cit*., vol. IV, pp.363-370; al-Ma`arrī, *op.cit*., vol.IV, pp. 115-122; al-`Ukbarī, *op.cit*., vol. IV, pp. 233-239; al-Wāḥidī *op.cit*., pp. 667-671; para la versión completa en inglés referirse a Arhur J. Arberry, *Poems of Al-Mutanabbī*..., pp.102-106. Los versos 1-10 han sido traducidos al español por M. Sobh (*op.cit*., pp. 604-605).

[679](N. del T.) Aquí varían las interpretaciones de los comentaristas. Para al-Wāḥidī (*op.cit*., p.367) y al-Ma`arrī, (*op.cit*., vol. IV, p.115) el poeta le pide al voluble Destino estabilidad y certidumbre (al-Wāḥidī, o*p.cit*., p.667); para al- Barqūqī, que le conceda sus deseos (*op.cit.* vol. IV, p. 364).

[680](N. del T.) Piensa al-´Ukbarī que ambos versos están tomados de los dichos aristotélicos: "No hay que temer a las desgracias en la vida, pues las desgracias nunca duran". "La ni alegría ni la pena se eternizan en el tiempo y la pena por el pasado hace perder la razón" (*op.cit*., vol. IV, p. 234).

[681](N. del T.) Al-´Ukbarī lee en *ahl al- ´išq* ("gente del amor"), en vez de enamorados, los materialistas, "enamorados" de lo terreno. También se desprende sabiduría aristotélica: "El amor es una necesidad interna del alma y el amante ignora esta condición" (v. *op.cit*., vol. IV, p.234).

8. Si muero enamorado, las (mujeres) de tus palanquines no pueden sustituir mi alma, ni (darme) lo que vale.

9. ¡Oh aquél en cuya alejada corte se ha anunciado mi final, (sabed) que todos estamos a merced de la muerte!

10. ¡Cuántas veces me han asesinado o dado por muerto y, me presenté ante vos como salido repentinamente de la tumba y la mortaja!

11. Ya antes de estos rumores hubo una gente que vio mi tumba y, sin embargo, murieron antes que aquel a quien habían enterrado.

12. El hombre no alcanza todo aquello que desea: hasta los vientos soplan a disgusto de (los marineros) en los barcos.

13. Vuestro vecino no encuentra protección de su honor entre vosotros, ni corre la leche (entre el ganado) de vuestras praderas[682].

14. Retribuís a quien está junto a vos inspirando desidia; el rencor es la suerte de aquel que os profesa afecto.

15. Os encolerizáis con aquellos que reciben vuestras dádivas, hasta que son castigados con la turbación y el reproche[683].

16. Mi partida ha creado entre vos y yo un desierto implacable, donde se ven espejismo y se oyen voces.

17. Por la marcha, las camellas de paso acelerado ven desaparecer las plantas de sus patas y arrastrarse sobre sus rodillas callosas[684].

18. Persevero en mi indulgencia si ello se considera por mi parte honor, pero la abandono si en mí se viera como un acto de cobardía.

---

[682](N. del T.) Estos versos están dirigidos a Sayf al-Dawla: "Es como si dijera: vuestras dádivas están llenas de maldad, por ello no ha de alegrarse nadie si las recibe o agradecérsela. Es un amargo ataque al monarca" (al-Barqūqī, *op.cit.,* vol. IV, p. 367).

[683] (N. del T.) *Minna* pl. *minan:* "Reproche d, un bienfait, des bienfaits" (A. de B. Kazimirski, *Diccionaire Arabe-Français...,* vol. II, p. 1155, *mnn*).

[684] (N. del T.) Literalmente: "Las camellas vigorosas se arrastran tras haber marchado sobre sus pies y las rodillas callosas preguntan a la tierra (qué han hecho) con sus plantas" (*taḥbū al-rawāsim min ba´d al-rasīm bi-hā wa tas`al al-arḍ ´an ajfāfi-hā al-ṯaqin*).

19. No quiero las riquezas que me hayan causado humillación, no disfruto con algo que mancille mi honor.

20. Tras mi partida, (a menudo sufrí) desvelo, pues os añoraba, luego recobré mis fuerzas que me devolvieron el sueño.

21. Y si (en otro pueblo) vuelvo a ser tratado con el afecto que me habéis tratado, de nuevo me dispondría a abandonarlo.

22. (Tras largo tiempo) se han gastado los arreos de mi potro en tierras de otro, en Egipto, donde sustituyeron su brida y cabezal,

23. con Abū-l-Misk, hombre de elevadas altas miras, que ha inundado (a los hijos) de la Roja Muḍar[685] y del Yemen en el (mar) de su generosidad.

24. Si bien se ha retrasado en otorgarme algo de lo que me prometió, no se han visto menguadas ni debilitadas mis esperanzas.

25. Él cumple (con su palabra), pero pone a prueba y examina el cariño que le he manifestado.

[685] (N. del T.) "Dice así porque cuando murió Nizār sus hijos, Rabī´a, Muḍar, Iyād y Anmār, recurrieron a un vecino que decidiera cómo repartir la herencia entre ellos. Este dio los caballos a Rabī´a, a Muḍar los camellos colorados, y se dijo "le ha dado el oro". Por ello se denomina a sus descendientes "las rojas de Muḍar" (v. al- Barqūqī, *op.cit*., vol. IV, pp.369-370; al-Ma`arrī, *op.cit*., vol. IV, p.122). Según otra versión a él se le concedió, efectivamente, el oro (v. al-`Ukbarī, *op.cit*., vol. IV, pp. 238-239; al-Wāḥidī, *op.cit*., p.670). Nizār bin Ma´add bin ´Adnān es considerado el padre de los árabes. Mientras los Banū Ḥamdān descienden de Rabī´a, Qurayš proviene de Muḍar y los descendientes de Iyād penetraron en tierras persas, donde olvidaron su origen. En cuanto a Anmār, este quedó sin descendencia (v. al-Ma`arrī, *op.cit*., vol.IV, p. 121, notas 3-7). Prosigue al-Wāḥidī: "menciona al Yemen aisladamente porque no son descendientes de Muḍar (*ibíd.,* p. 670).

## Casida 33-86

El 9 de *dū l-qa´da* ( enero 962) [686]se daba inicio en la corte *ijšīdí* a los fatuos con motivo de las fiesta de la Peregrinación a la Meca. Aprovechando el desorden, al-Mutanbbī había previsto dejar la corte en Fusṭāṭ hacia los suyos. Para ello había preparado cuidadosamente con ayuda de dos de sus amigos una reserva de armamento y víveres. Su escolta iba a ser lo suficientemente numerosa como para poder hacer frente a un ataque en el desierto.

Esta es la última casida compuesta para Kāfūr. Tras un prólogo en el que se queja de su suerte y destino, dirige a su señor una burda sátira, donde se rezuma desprecio y rencor. De ella hizo varias copias, pero el valido la quemó sin llegar a leer su contenido.

[686] Cf. R.Blachère, *Abou ṭ-Ṭayyib al-Motanabbî*.., pp. 212-213; M. M. Šākir, *Al-Mutanabbī*...,p. 370.

**Dijo[687] satirizando (a Kāfūr) el 9 de *dū l-qa´da,* un día antes de abandonar Egipto en el año 350.**

1. (Hoy es) fiesta, pero ¿qué (nos) deparas con tu vuelta? ¿lo mismo que siempre, o nos (anuncias) algo nuevo?

2. Mas un desierto me separa de mis seres queridos ¡Ojalá me alejaran de ti, (fiesta), desiertos infinitos!

3. Elevadas aspiraciones (me impulsaron) a cruzarlo a lomos de mi recia y flaca camella o sobre mi largo caballo de pelo de seda,

4. y, aunque ambas sean resplandecientes, más me hubiera valido yacer con una suave y delicada fémina, en vez de con la espada.

5. El Destino no ha dejado en mi corazón[688] lugar alguno para desear ardientemente a (una mujer), su cuello, sus ojos.

6. Escanciadores,[689] ¿es vino lo que hay en vuestras jarras o más bien cuitas y desvelos?

7. ¿Acaso soy una piedra? ¿Cómo no me afecta el vino o estos cánticos?

8. Si deseo un buen vino tinto lo encuentro, pero no así a los seres queridos de mi alma.

9. ¿Qué he obtenido en este mundo? Lo más asombroso es que soy envidiado por aquello que me hace llorar[690].

---

[687] Cf. al- Barqūqī, *op.cit*., vol. II, pp. 139-148; al-Ma´arrī, *op.cit*., vol. IV, pp. 167- 176; al-`Ukbarī, *op.cit*., vol. II, pp. 39-46; al-Wāḥidī *op.cit*., pp. 691-695); Arthur J. Arberry, *Poems of Al-Mutanabbī*..., pp.110-114.

[688] (N. del T.) En el verso: "En mi corazón y en mi hígado". El hígado, como el corazón es fuente de sentimientos (ver nota 21 de la casida 1-62).

[689] (N. del T.) Al-Mutanabbī utiliza el dual: "¡Oh mis dos escanciadores!" (¡*yā sāqiyayyā*!), (referirse a la nota 22 de la casida 1-62).

[690](N. del T.)"Quiere decir que los poetas lo envidian por (estar al servicio de) Kāfūr" (al-Barqūqī, *op.cit*., vol. II, p. 142; al-`Ukbarī, *op.cit*., vol. II, p.41; al-Wāḥidī *op.cit*., pp. 692).

10. Me he convertido en (el hombre) que ha acumulado en sus manos y depósitos las riquezas más vanas, (vacuas) promesas.

11. He sido huésped de unos embusteros, que ni me han agasajado, ni me permiten partir.

12. La verdadera generosidad (se demuestra) con hechos, la suya no son mas que palabras ¡Desvaneceos junto con vuestra dadivosidad!

13. Si la Muerte viniera a llevarse alguna de sus almas, la agarraría con un palo entre sus manos, (asqueada por el) olor

14. proveniente de uno cualquiera (de sus) voluminosos y fétidos vientres, (personajes) de sexo indefinible.

15. ¿No es cierto que en Egipto se enseñó al esclavo, hijo del mal, a matar a su señor o a traicionarle? [691]

16. El castrado (Kāfūr) ha devenido el ejemplo de los libertos, pues se adora al esclavo, mientras el libre vive esclavizado.

17. Los vigilantes en Egipto se han descuidado del (acecho) de los zorros que depredan, insaciables, sus riquezas.

18. El esclavo no puede ser considerado igual al libre, aun cuando nazca manumitido.

19. No se puede comprar el esclavo sin antes comprar un palo, por ser gentes sucias y de malas artes.

20. Nunca creí que iba a llegar un momento en que tuviera que soportar las agresiones de un perro al que elogiaba (en mis versos).

21. Nunca imaginé que la (nobleza) se perdiera para siempre y no quedara más que este negrazo[692],

[691] (N. del T.) Naturalmente el poeta alude a Kāfūr,
[692] (N. del T.) En el verso se ironiza: “El padre de la blancura” (*Abī-l-bayḍā`*).

22. que (hombres) serviles y cobardes (como mujerzuelas) obedecerían a un negro de gruesos labios,[693]

23. hambriento, que devora lo mío, pero que me retiene junto a él para que se diga que es importante y buscado.

24. Aquel[694] que cuyos asuntos administra esta esclava voluminosa es una persona subyugada, llorona y sin valor.

25. ¡Qué extraña situación y qué raro aquel que lo acepta! Para (huir de) ella ha sido creada el estilizado camello *mahrí...*[695]

26. En estos casos el sabor de la muerte es dulce para quien lo prueba; la muerte en la humillación sabe a vino.

27. ¿De dónde aprendió este negro castrado la honorabilidad? ¿De su noble pueblo o de sus ancestros, los reyes?

28. ¿O quizá fue mientras su oreja sangraba a manos del tratante de esclavos o cuando no valía dos monedas de cobre[696]?

29. Este Kāfūrillo es el peor de los villanos, cuya bajeza le sirve de justificación para sus actos, justificación que en sí es un reproche.

30. Mas, si los varones blancos[697] no pueden realizar grandes obras, ¿cómo será en el caso de un negro castrado?

---

693 (N. del T.) Literalmente: "De labios perforados" (*maṯqūb mišfaru-hu*), pero quiso decir de labios gruesos, estableciendo una similitud con el camello, cuyos labios son perforados con las riendas" (al- Barqūqī, *op.cit*., vol. II, p. 145; al-`Ukbarī, *op.cit*., vol. II, p.44; al-Wāḥidī *op.cit*., pp. 694).

694 Se refiere despectivamente a Abū-l-Qāsim Anūŷūr

695 (N. del T.) Se trata de una raza africana de camello, los *mahari* (v. A. de B. Kazimirski, *Diccionaire Arabe-Français...*, vol.II, p. 1161, *mhr).*

696 (N.del T.) *Fals,* pl.*fulūs* era una moneda de cobre, que valía un sexto de dirham (v.al-Ma´arrī, *op.cit*., vol. IV, p. 175, nota 4).

697 (N. del T.) Agrega al-Wāḥīdī: "Esto es una ataque a los otros monarcas" (*op.cit*., p. 695).

## Casida 34-255

Cuando al-Mutanabbī pierde las esperanzas de lograr sus aspiraciones en la corte de Fusṭāṭ, su relación con Kāfūr se deteriora, sacando a la luz todo el desprecio que le merecían tanto su persona como su condición de esclavo.

El siguiente epigrama es un ejemplo de otros tantos que le dirigió, revelando claramente la insinceridad de sus panegíricos que, a pesar de la belleza y perfección de muchos de ellos, eran compuestos con la obligación de debe un profesional a su superior.

Son piezas cortas que carecen de la complejidad de los elogios. Nacen de la espontaneidad y buscan provocar la sonrisa del oyente.

## Dijo[698] satirizando a Kāfūr. Su metro es *wāfir* y su *qāfiya mutawātir.*

1. ¿Acaso no existe en el mundo un hombre noble, que disipe las penas de mi corazón;

2. ni un lugar en el mundo, donde la gente se alegre de convivir con su vecino?

3. Bestias y esclavos, libertos y nobles, todos ellos se asemejan para mí.

4. No sé si esto que afecta a las gentes es un mal surgido ahora o nacido desde antiguo.

5. En tierras egipcias (no) he encontrado (más que) esclavos entre los que los libres parecieran sentirse cual huérfanos.

6. Entre ellos, el negro sudanés[699] parece un cuervo rodeado de abanto y búhos[700].

7. Comencé a elogiarlo, y en mis poesías encontraba diversión, me dirigía al tontorrón (llamándolo) juicioso.

8. Mis sátiras hacia él resultaban evidentes, como quien llama al chacal malvado.

---

[698] V. al- Barqūqī, *op.cit.*, vol. IV, p. 282-283; al-Ma`arrī, *op.cit.*, vol. IV, pp. 162-164. 250; al-`Ukbarī, *op.cit.*, vol. IV, pp.151-152; Al-Wāḥidī *op.cit.*, pp. 689-690.

[699] (N. del T.) El patronímico *lūbī* se refiere a *lūba*, o "tierra basáltica"... Dice Sībawayh: "Se dice negro *lūbī* u *nūbī*, con referencia a *lūba o nūba*, ambas significan tierra basáltica" (citado por Ibn Manẓur, *Lisān al-´arab*..., vol. I, p.152, *lwb*)."Se denomina al Sudán por este nombre, porque su suelo está plagado de este tipo de piedra" (al-`Ukbarī, *op.cit.*, vol. IV, p.152; al-Wāḥidī *op.cit*., p. 690).

[700] (N. del T.) Naturalmente, se refiera al valido. "El búho es un pájaro conocido por habitar entre las ruinas, ejemplo entre la gente de la mala suerte. El abanto es un ave carroñera, devoradora de cadáveres de animales salvajes. Ha establecido un símil entre el negro (Kāfūr) y el búho, ave mezquina, llena de defectos. También establece un parecido entre aquellos que los rodean con otras malas aves" (al- Barqūqī, *op.cit.*, vol. IV, p. 282).

9. Hay quien puede encontrar excusa para ambas cosas, pues me vi impulsado (y sin salida), como se impone la dolencia al enfermo.

10. Si quien me causa daño es un villano y no lo agredo, ¿a quien, entonces, he de criticar?

**Departamento de Estudios Árabes e Islámicos y**
**Estudios Orientales-Universidad Autónoma de Madrid**

# *AL-MUTANABBī FRENTE A LA ENCRUCIJADA DEL SIGLO IV H./ X C. CLAVES PARA UNA LECTURA*

**II**

**Tesis doctoral presentada por**

**ROSALÍA LÓPEZ-HERRERA SÁNCHEZ**

**para acceder al grado de Doctor en Filología Árabe**

**Directora**

**CARMEN RUIZ BRAVO-VILLASANTE**

**Catedrática de la**

**Universidad Autónoma de Madrid**

**Madrid, 10 de junio de 2007**

# *PARTE IV*

# *ANTOLOGÍA EN ÁRABE*

# في المديح والرثاء

## 62-1

### وقال في صباه يمدح محمد بن عُبَيْد الله العَلَويّ:

أهْلاً بِدَارٍ سَباكَ أغْيَدُها أبْعَدَ ما بانَ عَنْكَ خُرَّدُها

ظَلْتَ بِهَا تَنْطَوِي على كَبِدٍ نَضِيجَةٍ فَوْقَ خِلْبِها يَدُها

يا حادِيِيْ عِيرها وأحْسَبُنِي أُوْجَدُ مَيْتاً قُبَيْلَ أفْقِدُها

قِفا قَلِيلاً بِهَا عَليَّ فَلا أقَلَّ مِنْ نَظْرَةٍ أُزَوَّدُها

فَفِي فُؤَادِ المُحِبّ نارُ جَوًى أحَرُّ نارِ الجَحِيمِ أبْرَدُها

شابَ مِنَ الهَجْرِ فَرْقُ لِمَّتِهِ فَصَارَ مِثْلَ الدّمَقْسِ أسْوَدُها

بانُوا بِخُرعُوبَةٍ لَهَا كَفَلٌ يَكادُ عِنْدَ القِيامِ يُقْعِدُها

رَبحْلَةٍ أسْمَرٍ مُقَبَّلُها سِبَحْلَةٍ أبْيَضٍ مُجَرَّدُها

يا عاذِلَ العاشِقِينَ دَعْ فِئَةً أضَلَّها اللّهُ كَيْفَ تُرْشِدُها

لَيْسَ يَحِيكُ المَلامُ في هِمَمٍ أقْرَبُها مِنْكَ عَنْك أبْعَدُها

بِئْسَ اللّيالي سَهِرْتُ مِنْ طَرَبِي شَوْقاً إلى مَنْ يَبِيتُ يَرْقُدُها

أحْيَيْتُها والدُّمُوعُ تُنْجِدُنِي شُئُونُها والظَّلامُ يُنْجِدُها

لا ناقَتِي تَقْبَلُ الرَّدِيفَ وَلا بالسَّوْطِ يَوْمَ الرّهانِ أُجْهِدُها

شِرَاكُها كُورُها وَمِشْفَرُها زِمامُها والشُّسُوعُ مِقْوَدُها

أشَدُّ عَصْفِ الرّياح يَسْبِقُهُ تَحْتِي مِن خَطْوِها تَأَيُّدُها

فِي مِثْلِ ظَهْرِ المِجَنّ مُتَّصِلٍ بِمِثْلِ بَطْنِ المِجَنِّ قَرْدَدُها

مُرْتَمِياتٌ بِنا إلى ابْنِ عُبَيْـ ـــــ ـدِاللّه غِيطانُها وفَدْفَدُها

إلى فَتًى يُصْدِرُ الرّماحَ وَقَدْ أنهَلَها في القُلُوبِ مُوردُها

لَهُ أيادٍ إليَّ سابِقَةٌ أُعَدُّ مِنْها وَلا أُعَدّدُها

يُعْطِي فَلا مَطْلُهُ يُكَدّرُها بِها وَلا مَنُّهُ يُنَكِّدُها

خَيْرُ قُرَيْشٍ أباً وأمجَدُها أكْثَرُها نائِلاً وأجْوَدُها

أطْعَنُها بالقَناةِ أضْرَبُها بالسَّيْفِ جَحْجاحُها مُسَوَّدُها

أفْرَسُها فارِساً وأطْوَلُها باعاً وَمِغْوَارُها وَسَيِّدُها

تاجُ لُؤَيّ بنِ غالِبٍ وَبِهِ سَما لَهَا فَرعُها وَمَحْتِدُها

شَمْسُ ضُحاها، هِلالُ لَيلَتِها دُرُّ تَقاصِيرِها، زَبَرْجَدُها

يا لَيْتَ بي ضَرْبَةً أُتِيحَ لَهَا كَما أُتِيحَتْ لَهُ مُحَمَّدُها

أثَّرَ فِيها وفِي الحَدِيدِ وَما أثَّرَ فِي وَجْهِهِ مُهَنَّدُها

فاغْتَبَطَتْ إذْ رأتْ تَزَيُّنَها بِمِثْلِهِ والجِرَاحُ تَحْسُدُها

وأيْقَنَ النَّاسُ أنَّ زَارِعَها بالمَكْرِ فِي قَلْبِهِ سَيَحْصُدُها

أصْبَحَ حُسَّادُهُ وأنفُسُهمْ يُحْدِرُها خَوْفُهُ وَيُصْعِدُها

تبْكِي على الأنْصُلِ الغُمودُ إذا أنْذَرَها أنَّهُ يُجَرّدُها

لعِلْمِها أنَّها تَصِيرُ دَماً وأنَّهُ فِي الرّقابِ يُغْمِدُها

أطْلَقَها فالعَدُوُّ مِنْ جَزَعٍ يَدُمُّها والصَّدِيقُ يَحْمَدُها

تَنْقَدِحُ النَّارُ مِنْ مَضَارِبِها وَصَبُّ ماءِ الرّقابِ يُخْمِدُها

إذَا أضَلَّ الهُمامُ مُهْجَتَهُ يَوْماً فَأطْرَافُهُنَّ تُنْشِدُها

قدْ أجمَعَتْ هذهِ الخَليقَةُ لي أنكَ يابنَ النبيّ أوْحَدُها

وأنّكَ بالأمْسِ كُنتَ مُحْتَلِماً شَيْخَ مَعَدّ وأنْتَ أمْرَدُها

فَكَمْ وَكَمْ نِعْمَةٍ مُجَلَّلَةٍ رَبَّيْتَها كانَ منْكَ مَوْلِدُها

وكَمْ كَمْ حاجة سَمَحْتَ بِها أقْرَبُ مِنِّي إليَّ مَوْعِدُها

وَمَكْرُماتٍ مَشَتْ عَلى قَدَمِ البرّ إلى مَنْزِلي تُرَدِّدُها

أقَرَّ جِلْدي بِها عَليَّ فَلا أقْدِرُ حَتَّى المَماتِ أجْحَدُها

فَعُدْ بِها لا عَدِمْتُها أبَداً خَيْرُ صِلاتِ الكَرِيمِ أعْوَدُها

## 129-2

## وقال يمدح محمد بن زُرَيق الطَّرَسُوسِيّ:

هَذِي بَرَزْتِ لَنا فَهِجْتِ رَسِيسَا ... ثُمَّ انْثَنَيْتِ وَما شَفَيْتِ نَسِيسَا

وجعلْتِ حَظِّيَ منكِ حَظِّي في الكَرَى ... وَتَرَكْتِنِي لِلْفَرْقَدَيْنِ جَلِيسا

قَطَّعْتِ ذَيَّاكِ الخُمارَ بِسَكْرَةٍ ... وأدَرْتِ مِنْ خَمْرِ الْفِراقِ كُئُوسا

إنْ كُنْتِ ظاعِنَةً فإنَّ مَدامِعي ... تَكْفِي مَزَادَكُمُ وتُرْوِي الْعِيسَا

حاشَى لِمِثْلِكِ أنْ تكُونَ بَخيلَةً ... ولِمِثْلِ وَجْهِكَ أنْ يكُونَ عبُوسا

ولِمِثْلِ وَصْلِكِ أنْ يكونَ مُمَنَّعاً ... ولِمِثْلِ نَيْلِكِ أنْ يكُونَ خَسِيسَا

خَوْدٌ جَنَتْ بَيْنِي وبينَ عَوَاذِلِي ... حَرْباً وَغادَرَتِ الفُؤَادَ وَطِيسا

بَيْضَاءُ يَمْنَعُها تَكَلَّمَ دَلُّها ... تِيهاً وَيَمْنَعُها الْحَياءُ تمِيسا

لَمَّا وَجَدْتُ دَوَاءَ دائي عِنْدَها ... هانَتْ عَليَّ صِفاتُ جالِينُوسَا

أبْقَى زُرَيْقٌ لِلثُّغُورِ مُحَمَّداً ... أبْقَى نَفِيسٌ للنَّفِيسِ نَفِيسَا

إنْ حَلَّ فارَقَتِ الخَزَائِنُ مالَهُ ... أوْ سارَ فارَقَتِ الجُسُومُ الرُّوسَا

مَلِكٌ إذَا عادَيْتَ نَفْسَكَ عادِهِ ... وَرَضِيتَ أوْحَشَ مَا كَرِهْتَ أنِيسَا

الخائِضُ الغَمَرَاتِ غَيْرُ مُدَافِعٍ ... والشَّمَّرِيَّ المِطْعَنَ الدِّعِيسا

كَشَّفْتُ جَمْهَرَةَ العِبادِ فَلَمْ أجِد ... إلاَّ مَسُوداً جَنْبَهُ مَرْءُوسا

بَشَرٌ تَصَوَّرَ غايَةً في آيَةٍ ... تَنْفي الظُّنُونَ وتُفْسِدُ التَّقْيِيسا

وَبِهِ يُضَنُّ عَلى الْبَرِيَّةِ لا بِها ... وَعَلَيهِ فيها لا عَلَيها يوسَى

لَوْ كانَ ذُو القَرْنَيْنِ أعمَلَ رأيَهُ لَمَّا أتى الظُّلُماتِ صِرْنَ شُمُوسا

أوْ كانَ صَادَفَ رأسَ عازَرَ سَيْفُهُ فِي يَوْمِ مَعْرَكَةٍ لأعْيا عِيسَى

أوْ كانَ لُجُّ البَحْرِ مِثْلَ يَمِينِهِ ما انْشَقَّ حتى جازَ فِيهِ مُوسَى

أوْ كانَ للنِّيرَانِ ضَوْءُ جَبِينِهِ عُبِدَتْ، فَصَارَ العَالَمُونَ مَجُوسَا

لَمَّا سَمِعْتُ بِهِ سَمِعْتُ بِوَاحِدٍ ورأيْتُهُ فَرأيْتُ مِنْهُ خَمِيسَا

وَلَحَظْتُ أنْمُلَهُ فَسِلْنَ مَوَاهِباً وَلَمَسْتُ مُنْصُلَهُ فَسالَ نُفُوسَا

يا مَنْ نَلُودُ مِنَ الزَّمانِ بِظِلِّهِ حَقّاً ونَطْرُدُ باسمِهِ إبْلِيسا

صَدقَ المخَبِّرُ عنكَ دونَكَ وَصْفُهُ مَنْ بالعِرَاقِ يَرَاكَ في طَرْسُوسا

بَلَدٌ أقَمْتَ بِهِ وَذِكْرُكَ سائِرٌ يَشْنا المَقِيلَ وَيَكْرَهُ التَّعْرِيسا

فإذَا طَلَبْتَ فَرِيسَةً فارَقْتَهُ وَإذَا خَدَرْتَ تَخِذْتَهُ عِرّيسا

إنّي نَثَرْتُ عَلَيْكَ دَاراً فانْتَقِدْ كَثُر المُدَلِّسُ فاحْذَرِ التَّدْلِيسا

جَحَّبْتُها عَنْ أهْلِ أنْطاكِيَّةٍ وَجَلَوْتُها لَكَ فاجْتَلَيْتَ عَرُوسا

خَيْرُ الطُّيُورِ على القُصُورِ وَشَرُّها يَأوِي الخَرَابَ وَيَسْكُنُ النَّاوُوسا

لَو جادَتِ الدُّنْيا فَدَتْكَ بأهْلِها أوْ جاهَدَتْ كُتِبَتْ عليْكَ حَبِيسا

## 70-3

## وقال يمدح عليّ بن إبراهيم التنوخيّ:

أحادٌ أمْ سُدَاسٌ في أُحادِ ... لُيَيْلَتُنا المَنُوطَةُ بالتَّنادِ

كأنَّ بَناتِ نَعْشٍ فِي دُجاها ... خَرَائِدُ سافِرَاتٌ في حِدَادِ

أُفَكِّرُ في مُعاقَرَةِ المَنايا ... وَقَوْدِ الخَيْلِ مُشْرِفَةَ الهَوادِي

زَعِيماً لِلْقَنا الخَطِيِّ عَزْمي ... بِسَفْكِ دَمِ الحَوَاضِرِ والبَوَادي

إلى كَمْ ذا التَّخَلُّفُ والتَّوَاني ... وكَمْ هَذَا التَّمادِي في التَّمادِي

وشُغْلُ النَّفْسِ عنْ طَلَبِ المَعالي ... بِبَيْعِ الشِّعْرِ في سُوقِ الكَسادِ

وَما ماضِي الشَّبابِ بِمُسْتَردّ ... وَلا يَوْمٌ يمرُّ بِمُسْتَعادِ

مَتى لَحَظَتْ بَياضَ الشَّيْبِ عَيْنٌ ... فقَدْ وَجَدتْهُ مِنْها في السَّوادِ

مَتى ما ازْدَدْتُ مِن بعدِ التَّناهي ... فقَدْ وَقَع انْتِقاصِي في ازْدِيادِي

أأرْضَى أنْ أعِيشَ وَلا أُكافي ... على ما لِلأمِيرِ مِنَ الأيادِي

جَزَى اللّهُ المَسِيرَ إلَيْهِ خَيْراً ... وَإنْ تَرَكَ المَطايا كالمَزَادِ

فَلَمْ تَلْقَ ابنَ إبْراهِيمَ عَنْسي ... وَفِيها قُوتُ يَوْمٍ لِلْقُرَادِ

أَلَمْ يَكُ بَيْنَنا بَلَدٌ بَعِيدٌ ... فَصَيَّرَ طُولُهُ عَرْضَ النِّجادِ

وأبْعَدَ بُعْدَنا بُعْدَ التَّدَانِي ... وَقَرَّبَ قُرْبَنا قُرْبَ البِعادِ

فَلَمَّا حِئْتُهُ أعْلى مَحلِّي ... وأجْلَسَني عَلى السَّبْعِ الشِّدادِ

تَهَلَّلَ قَبْلَ تَسْلِيمِي عَلَيْهِ ... وألْقَى مالَهُ قَبْلَ الوِسادِ

نَلُومُكَ يا عَلِيُّ لِغَيْرِ ذَنْبٍ لأَنَّكَ قَدْ زَرَيْتَ عَلى العِبادِ

وأَنَّكَ لاَ تَجُودُ عَلى جَوَادٍ هِباتُكَ أنْ يُلَقَّبَ بالجَوَادِ

كأنَّ سَخاءَكَ الإسْلامُ تَخْشَى إذَا مَا حُلْتَ عاقِبَةَ ارْتِدَادِ

كأنَّ الهَامَ فِي الهَيْجا عُيُونٌ وَقَدْ طُبِعَتْ سُيوفُكَ مِن رُقادِ

وَقدْ صُغْت الأسِنَّة مِن هُمُومٍ فَما يَخْطُرْنَ إلاَّ فِي فُؤَادِ

وَيَوْمَ جَلَبْتَها شُعْثَ النَّواصِي مُعَقَّدَةَ السَّبائِبِ لِلطِّرَادِ

وَحَامَ بِهَا الهَلاكُ عَلى أُناس لَهُمْ باللاَّذِقِيَّةِ بَغْيُ عادِ

فَكانَ الغَرْبُ بَحْراً مِنْ مِياه وكانَ الشَّرْقُ بَحْراً مِنْ جِيادِ

وَقدْ خَفَقَتْ لَكَ الرَّاياتُ فِيهِ فَظَلَّ يَمُوجُ بالبِيْضِ الْحِدَادِ

لُفُوكَ بأكْبُدِ الإبِلِ الأبَايَا فَسُقْتَهُمُ وَحَدُّ السَّيْفِ حادِ

وَقَدْ مَزَّقْتَ ثَوْبَ الغَيِّ عَنْهُمْ وَقَدْ أَلْبَسْتَهُمْ ثَوْبَ الرَّشادِ

فَمَا تَرَكُوا الإمارَةَ لاِخْتِيار وَلا انْتَحَلُوا ودَادَكَ مِنْ وِدَادِ

وَلاَ اسْتَفَلُوا لِزُهْدٍ فِي التَّعالي وَلا انْقادُوا سُرُوراً بانْقِيادِ

وَلَكِنْ هَبَّ خَوْفُكَ في حَشاهُمْ هُبُوبَ الرِّيحِ فِي رِجْلِ الجَرادِ

وَماتُوا قَبْلَ مَوْتِهِم فَلَمَّا مَنَنْتَ أعَدْتَهُمْ قَبْلَ المَعادِ

غَمَدْتَ صَوَارِماً لَوْ لم يَتُوبُوا مَحَوْتَهُمْ بِها مَحْوَ المِدَادِ

وَما الغَضَبُ الطَّرِيفُ وَإنْ تقَوَّى بِمُنْتَصِفٍ مِنَ الكَرَمِ التِّلادِ

فَلا تَغْرُرْكَ أَلْسِنَةٌ مَوَالٍ تُقَلِّبُهُنَّ أفْئِدَةٌ أعادِي

وكُنْ كالمَوْتِ لا يَرْثِي لِباك بَكَى مِنْهُ لِيَرْوَى وَهْوَ صَادِ

فإنَّ الجُرْحَ يَنْفِرُ بَعْدَ حِينٍ إذَا كانَ البِناءُ عَلى فَسادِ

وَإنَّ المَاءَ يَجْرِي مِنْ جمادٍ وَإنَّ النَّارَ تَخْرُجُ مِنْ زِنادِ

وكَيْفَ يَبِيتُ مُضْطَجِعاً جبَانٌ فَرَشْتَ لِجَنْبِهِ شَوْكَ القَتادِ

يَرَى فِي النَّوْمِ رُمحَكَ فِي كُلاهُ وَيَخْشَى أنْ يَرَاهُ فِي السُّهادِ

أشَرْتَ أبا الحُسَيْنِ بِمَدْحِ قَوْمٍ نَزَلْتُ بِهِمْ فَسِرْتُ بغيرِ زَادِ

وَظَنُّونِي مَدَحْتُهُمُ قَدِيماً وأنْتَ بِمَا مَدَحْتُهُمُ مُرادِي

وَإنّي عَنْكَ بَعْدَ غَدٍ لَغادٍ وَقَلْبِي عَنْ فِنائِكَ غيرُ غادِ

مُحِبُّكَ حَيْثُما اتَّجَهَتْ رِكابِي وَضَيْفُكَ حيثُ كنتُ مِنَ البِلادِ

## 23-4

## وقال يمدح الغيث بن عليّ بن بشر العجلي:

دَمْعٌ جَرَى فقَضَى في الرَّبْعِ ما وَجبَا ... لأَهْلِهِ وَشَفَى أَنَّى وَلا كَرَبا

عُجْنا فأَدْهَبَ ما أَبْقَى الفِراقُ لَنا ... مِنَ العُقُولِ وَما رَدَّ الَّذِي ذَهَبا

سَقَيْتُهُ عَبَراتٍ ظَنَّها مَطَراً ... سَوائِلاً مِنْ جُفُونٍ ظَنَّهَا سُحُبا

دَارُ المُلِمّ لَها طَيْفٌ تَهَدَّدَنِي ... لَيْلاً فمَا صدَقَتْ عَيْنِي وَلا كَذَبا

ناءَيْتُهُ فَدَنَا، أَدْنَيْتُهُ فَنَأَى ... جَمَّشْتُهُ فَنَبا، قَبَّلْتُهُ فَأَبَى

هامَ الفؤَادَ بأَعْرَابيةٍ سَكَنَتْ ... بَيْتاً مِنَ القَلْبِ لَمْ تَمْدُدْ لَهُ طُنُبا

مَظْلُومَةُ القَدّ فِي تَشْبِيهِ غُصُناً ... مَظْلُومَةُ الرّيقِ فِي تَشْبِيهِهِ ضَرَبا

بَيْضَاءَ تُطْمِعُ فِيمَا تَحْتَ حُلَّتِها ... وَعَزَّ ذلكَ مَطْلُوباً إِذَا طُلِبا

كأَنَّها الشَّمْسُ يُعْيِي كَفَّ قابِضِهِ ... شُعاعُها وَيَرَاهُ الطَّرْفُ مُقْتَرِبا

مَرَّتْ بِنا بينَ تِرْبَيْها فقُلْتُ لَهَا ... مِنْ أينَ جانَسَ هذا الشَّادِنُ العَرَبا

فاستضْحكتْ ثم قالتْ كالمُغيثِ يُرَى ... لَيْثَ الشَّرَى وهوَ مِن عِجْلٍ إذا انتَسبا

جاءتْ بأَشجَعِ مَنْ يُسْمَى وأَسْمَحِ من ... أَعْطَى وأَبلَغِ مَن أَمْلَى ومَن كَتَبا

لَوْ حَلَّ خاطِرُهُ فِي مُقْعَدٍ لمَشَى ... أَوْ جاهِلٍ لَصَحا أَوْ أَخْرَسٍ خَطَبا

إِذَا بَدَا حَجَبَتْ عَيْنَيْكَ هَيْبَتَه ... وَلَيْسَ يَحْجُبُهُ سِتْرٌ إِذَا احْتَجَبَا

بَياضُ وَجْهٍ يُرِيكَ الشَّمسَ حَالِكَةً ... وَدُرُّ لَفْظٍ يُرِيكَ الدُّرَّ مَخْشَلَبا

وَسَيْفُ عَزْمٍ تَرُدُّ السَّيْفَ هَبَّتُهُ ... رَطْبَ الغِرارِ مِنَ التَّامُورِ مُخْتَضِبا

عُمْرُ العَدُوّ إذَا لاقاهُ فِي رَهَجٍ ... أقلّ مِنْ عُمْرِ مَا يَحْوِي إذَا وَهَبا

تَوَقَّهُ فَمَتَى ما شِئتَ تَبْلُوَهُ ... فَكُنْ مُعادِيَهُ أوْ كُنْ لَهُ نَشَبا

تَحْلو مَذَاقَتُهُ حَتَّى إذَا غَضِبا ... حالَتْ فلوْ قَطرَتْ في البَحرِ ما شُرِبا

وَتَغْبِطُ الأرْضُ منها حيثُ حَلَّ بِهِ ... وَتَحْسُدُ الخَيْلُ مِنْهَا أيَّها رَكِبا

وَلا يَرُدُّ بِفِيهِ كَفَّ سائِلِهِ ... عَنْ نَفْسهِ وَيَرُدُّ الجَحْفَلَ اللَّجِبا

وكُلَّما لَقِيَ الدّينارُ صَاحِبَهُ ... فِي مِلْكِهِ افْتَرَقا مِنْ قبلِ يَصْطَحِبا

مالٌ كأنَّ غُرابَ البَيْنِ يَرْقُبُهُ ... فَكُلَّما قِيلَ هَذَا مُجْتَدٍ نَعَبَا

بَحْرٌ عَجائِبُهُ لَمْ تُبْقِ فِي سَمَرٍ ... وَلا عَجائِبِ بَحْرٍ بَعْدَهَا عَجَبا

لاَ يُقْنِعُ ابْنَ عليٍّ نَيْلُ مَنْزِلَةٍ ... يَشْكُو مُحَاوِلُها التَّقْصِيرَ والتَّعبَا

هَزَّ اللِّواءَ بَنُو عِجْلٍ بِهِ فَغَدَا ... رأساً لَهُم وَغَدَا كُلّ لَهُمْ ذَنَبا

التَّارِكِينَ مِنَ الأشْياءِ أهْوَنَها ... والرَّاكِبِينَ مِنَ الأشْياءِ ما صَعُبا

مُبَرْقِعي خَيْلِهِمْ بالبِيضِ مُتَّخِذي ... هامِ الكُماةِ على أرْماحِهِمْ عَذَبَا

إنَّ المَنِيَّة لَوْ لاقَتْهُمُ وَقَفَتْ ... خَرْقاءَ تَتَّهِمُ الإقْدَامَ والهَرَبا

مَرَاتِبٌ صَعِدَتْ والفِكْرُ يَتْبَعُها ... فَجازَ وَهْوَ عَلى آثارِها الشُّهُبا

مَحَامِدٌ نَزَفتْ شِعْرِي لِيَمْلأها ... فآل ما امْتَلأتْ مِنْهُ وَلاَ نَضَبَا

مَكَارِمٌ لَكَ فُتَّ العَالِمِينَ بِها ... مَنْ يَسْتَطِيعُ لأمْرٍ فائِتٍ طَلَبَا

لَمَّا أصَمْتَ بأنْطاكِيَّة اخْتَلَفَتْ ... إليَّ بالخَبَرِ الرُّكْبَانُ في حَلَبا

فَسِرْتُ نَحْوَكَ لا ألْوِي عَلى أحَدٍ ... أحُثُّ رَاحِلَتِيَّ الفَقْرَ والأدَبَا

أذَاقَنِي زَمَنِي بَلْوَى شَرِقْتُ بِها ... لَوْ ذَاقَها لَبكَى ما عاشَ وانْتَحَبَا

وَإنْ عَمِرْتُ جَعلْتُ الحرْبَ وَالِدةً والسَّمْهَرِيَّ أخاً والمَشْرِفِيَّ أبَا

بِكُلّ أشْعَثَ يَلْقَى الموْتَ مُبْتَسِماً حتى كأنَّ لَهُ فِي قَتْلِهِ أرَبا

قُحٍّ يَكادُ صَهيلُ الخَيْلِ يَقْذِفُهُ مِنْ سَرْحِهِ مَرَحاً بالعِزّ أوْ طرَبا

فالمَوْتُ أعْذَرُ لي والصَّبْرُ أجمَلُ بي والبَرُّ أوْسَعُ والدُّنْيا لِمَنْ غَلَبَا

## 147-5

**وقال يمدح أبا الفرج أحمد بن الحسين القاضي المالكيّ، وهي من الطويل، والقافية من المتواتر:**

لِجِنِّيَّةٍ أمْ غادَةٍ رُفِعَ السَّجْفُ ... لِوَحْشِيَّةٍ؟ لا، مَا لِوَحْشِيةٍ شَنَفُ

نَفُورٌ عَرَتْها نَفْرَةٌ فتَجاذَبَتْ ... سَوَالِفُها والحَلْيُ والخَصْرُ والرِّدْفُ

وَخَيَّلَ مِنْهَا مِرْطُها، فَكأنَّمَا ... تَثَنَّى لَنا خُوطٌ وَلاحَظَنا خِشْفُ

زِيادَةُ شَيْبٍ وَهْيَ نَقْصُ زِيادَتِي ... وَقُوَّةُ عِشْقٍ وَهِيَ مِنْ قُوَّتي ضَعْفُ

هَراقَتْ دَمي مَنْ بي مِن الوَجْدِ ما بها ... مِن الوَجدِ بي والشَّوْقُ لي ولَها حِلْفُ

وَمَنْ كُلَّما جَرَّدْتَها مِنْ ثِيابِها ... كَساها ثِياباً غيرَها الشَّعَرُ الوَحْفُ

وَقَابَلَنِي رُمَّانَتا غُصْنِ بانَةٍ ... يَمِيلُ بِهِ بَدْرٌ وَيُمْسِكُهُ حِقْفُ

أكَيْداً لَنا يا بَيْنُ وَاصَلْتَ وَصْلَنا ... فَلا دَارُنا تدْنُو ولا عَيْشُنا يَصْفُو

أُرَدِّدُ «وَيْلِي» لَوْ قَضَى الوَيلُ حاجَةً ... وأُكْثِرُ «لَهْفِي؟» لَوْ شَفَى غُلَّةً لَهْفُ

ضَنًى فِي الهَوى كالسُّمّ فِي الشَّهدِ كامِناً ... لَذِذْتُ بِهِ جَهْلاً وفِي اللَّذَّةِ الحَتْفُ

فأفْنَى وَما أفْنَتْهُ نَفْسِي كأنَّمَا ... أبو الفَرَجِ القاضِي لَهُ دُونَها كَهْفُ

قليلُ الكَرَى لَوْ كانتِ البِيضُ والقَنَا ... كآرَائِهِ ما أغْنَتِ البيضُ والزَّعْفُ

يقومُ مَقامَ الجَيْشِ تَقْطِيبُ وَجهِهِ ... ويستغرِقُ الألفاظَ مِن لفظِهِ حَرْفُ

وَإنْ فَقَدَ الإعْطَاءَ حَنَّتْ يَمِينُهُ ... إليهِ حَنِينَ الإلْفِ فارَقَهُ الإلْفُ

أديبٌ رَسَتْ للعِلْمِ فِي أرْضِ صَدْرِهِ ... جبالٌ، جبالُ الأرْضِ في جَنْبِها قُفّ

جَوَادٌ سَمَتْ فِي الخَيْرِ والشَّرِّ كَفُّهُ ... سُمُوّاً أوَدَّ الدَّهْرَ أنَّ اسمَهُ كَفُّ

وأضْحَى وبينَ النَّاسِ فِي كلّ سَيْدٍ ... مِن النَّاسِ إلا فِي سِيادتِهِ خُلْفُ

يُفَدُّونهُ حتى كأنَّ دِماءَهُمْ ... لِجارِي هَوَاهُ فِي عُرُوقِهِمُ تَقْفُو

وُقُوفَيْنِ فِي وَقْفَيْنِ: شُكْرٍ وَنائلٍ ... فَنَائِلُهُ وَقْفٌ، وشُكرُهُمُ وَقْفُ

وَلَمَّا فَقَدْنا مِثْلَهُ دَامَ كَشْفُنا ... عليهِ فدامَ الفَقْدُ وانكشَفَ الكشفُ

وَما حارَتِ الأوْهامُ فِي عُظْمِ شأنِهِ ... بأكْثَرَ مِمَّا حارَ فِي حُسْنِهِ الطَّرْفُ

وَلا نالَ مِنْ حُسَّادِهِ الغيظُ والأذَى ... بأعْظَمَ مِمَّا نالَ مِنْ وَقْرِهِ العُرْفُ

تَفَكُّرُهُ علْمٌ، وَمَنْطِقُهُ حُكْمٌ ... وَباطِنُهُ دِينٌ، وَظَاهِرُهُ ظَرْفُ

أماتَ رياحَ اللُّؤْمِ وَهْيَ عَواصِفٌ ... وَمَعْنَى العُلَى يُودي وَرَسْمُ النَّدى يعفو

فَلَمْ نَرَ قَبلَ ابنِ الحُسَيْنِ أصَابِعاً ... إذا ما هطَلْنَ استَحْيتِ الدِّيمُ الوُطْفُ

وَلا ساعِياً فِي قُلَّةِ المَجْدِ مُدْرِكاً ... بأفْعالِهِ ما لَيْسَ يُدْرِكُهُ الوَصْفُ

فَلَمْ نَرَ شَيْئاً يحْمِلُ العِبْءَ حَمْلُهُ ... وَيَسْتَصْغِرُ الدُّنْيا وَيَحْمِلُهُ طِرْفُ

وَلا جَلَسَ البَحْرُ المُحِيطُ لِقَاصِدٍ ... وَمِن تَحْتِهِ فَرْشٌ وَمِن فَوْقِهِ سَقْفُ

فَوَاعَجَباً منِّي أُحاوِلُ نَعْتَهُ ... وَقَدْ فَنِيَتْ فِيهِ القراطِيسُ والصُّحْفُ

وَمِن كثرَةِ الأخْبارِ عَنْ مَكْرُمَاتِهِ ... يَمُرُّ لَهُ صِنْفٌ وَيأْتِي لَهُ صِنْفُ

وَتَفْتَرُّ مِنْهُ عَنْ خِصَالٍ كأنَّها ... ثَنايا حَبِيبٍ لا يُمَلُّ لَهَا رَشْفُ

قصَدْتُكَ والرَّاجُونَ قصْدِي إلَيهِمُ ... كَثيرٌ، ولكنْ ليسَ كالذَّنَبِ الأنْفُ

وَما الفِضَّةُ البَيْضَاءُ والتِّبْرُ وَاحِدٌ ... نَفوعان لِلْمُكْدِي وبينهُما صَرفُ

وَلسْتَ بِدُونٍ يُرتَجَى الغيْثُ دُونَهُ ... وَلا مُنْتهَى الجُودِ الذي خلْفَهُ خَلْفُ

وَلا وَاحداً فِي ذا الوَرَى مِنْ جماعَةٍ وَلا البعضَ مِن كُلٍّ وَلكنَّكَ الضِّعْفُ

وَلا الضّعْفَ حتى يتْبَعَ الضعّفَ ضِعفُه ولا ضِعفَ ضِعفِ الضِّعفِ بل مثله ألفُ

أقاضينَا هَذَا الَّذِي أنْتَ أهْلُهُ غَلِطْتُ وَلا الثُّلثانِ هذا ولا النِّصْفُ

وَذَنْبيَ تَقْصِيرِي وَمَا جِئْتُ مادحاً بذَنْبي وَلكنْ جئتُ أسألُ أنْ تعْفُو

## 3-6

## وقال يمدح أبا عليّ هارون بن عبد العزيز الأوارجيّ الكاتب، وكان يذهب إلى التصوّف:

أمِنَ ازْدِيارَكِ في الدُّجَى الرُّقبَاءُ ... إذْ حَيْثُ كُنْتِ مِنَ الظَّلام ضِياءُ

قَلقَ المَليحةِ، وَهْيَ مِسْكٌ، هَتْكُها ... ومَسِيرُها في اللَّيْل وَهْيَ ذُكاءُ

أسَفِي عَلى أسَفِي الَّذِي دَلَّهْتِنِي ... عَنْ عِلْمِهِ فَبِهِ عَلَيَّ خفَاءُ

وشَكِيَّتِي فَقْدُ السَّقام لأنَّهُ ... قَدْ كَانَ لَمَّا كَانَ لي أعْضَاءُ

مَثَّلْتِ عَيْنَك في حَشَايَ جِراحَةً ... فَتَشَابَهَا كِلْتاهُما نَجْلاءُ

نَفَذَتْ عَليَّ السَّابِرِيَّ وَرُبَّمَا ... تَنْدَقُّ فيهِ الصَّعْدَةُ السَّمْراءُ

أنا صخْرَةُ الوَادي إذا ما زُوحِمَتْ ... وَإذَا نَطَقْتُ فَإنَّنِي الجَوْزَاءُ

وَإذَا خَفِيتُ عَلى الغَبِيِّ فَعاذِرٌ ... أنْ لا تَرَانِي مُقْلَةٌ عَمْيَاءُ

شِيمُ اللَّيالِي أنْ تُشَكِّكَ ناقَتِي ... صَدْري بها أفْضَى أمِ البَيْدَاءُ

فَتَبِيتُ تُسْئِدُ مُسْئِداً فِي نِيِّها ... إسْآدَها في المَهْمَهِ الإنْضَاءُ

أنْساعُها مَمْغُوطَةٌ، وَخِفافُها ... مَنْكُوحَةٌ، وطَرِيقُها عَدْرَاءُ

يتَلَوَّنُ الخِرّيتُ منْ خَوْفِ التَّوَى ... فِيهَا كَمَا، تَتَلَوَّنُ الحِرْباءُ

بَيْنِي وبينَ أبِي عَلِيّ مِثْلُهُ ... شُمُّ الجِبالِ ومِثْلُهُنَّ رَجاءُ

وعِقابُ لُبْنانٍ وكَيْفَ بقَطْعِها ... وَهُوَ الشِّتاءُ وصَيْفُهُنَّ شِتاءُ

لَبَسَ الثُّلُوجَ بِها عَلَيَّ مَسالِكي ... فَكأنَّهَا بِبَياضِها سَوْدَاءُ

وكَذا الكَرِيمُ إذَا أقامَ بِبَلْدَةٍ سَالَ النُّضَارُ بِهَا وقامَ المَاءُ

جَمَدَ القِطارُ وَلَوْ رأتْهُ كمَا تَرَى بُهِتَتْ فَلَمْ تَتَبَجَّسِ الأنْوَاءُ

في خَطْهِ مِنْ كُلّ قَلْبٍ شَهْوَةٌ حتى كأنَّ مِدَادَهُ الأهْوَاءُ

ولِكُلّ عَيْنٍ قُرَّةٌ في قُرْبِهِ حتى كأنَّ مَغِيبَهُ الأقْذاءُ

مَنْ يَهْتَدِي في الفِعْلِ ما لا يهْتَدِي في القَوْلِ حتى يَفْعَلَ الشُّعَرَاءُ

في كُلّ يَوْمٍ للْقَوَافِي جَوْلَةٌ في قَلْبِهِ ولأُذْنِهِ إصْغاءُ

وإغارَةٌ فِيمَا احْتَواهُ كأنَّمَا في كُلّ بَيْتٍ فَيْلَقٌ شَهْباءُ

مَنْ يَظْلِمُ اللُّؤَماءَ في تَكْلِيفِهِمْ أنْ يُصْبِحُوا وَهُمُ لَهُ أكْفاءُ

وَنَدِيمُهُمْ وبِهِمْ عَرَفْنا فَضْلَهُ وبضِدّها تَتَبَيَّنُ الأشْيَاءُ ذذ

مَنْ نَفْعُهُ في أنْ يُهاجَ وضَرُّهُ في تَرْكِهِ، لَوْ تَفْطُنُ الأعْدَاءُ

فالسِّلْمُ يَكْسِرُ مِنْ جَنَاحَيْ مالِهِ بِنَوَالِهِ ما تَجْبُرُ الهَيْجاءُ

يُعطِي فتُعْطَى مِن لُهَى يدِه اللُّهَى وتُرَى برُؤْيَةِ رَأيِهِ الآرَاءُ

مُتَفَرّقُ الطَّعْمَيْنِ مُجْتَمِعُ القُوَى فَكَأنَّهُ السَّرَّاءُ والضَّرَّاءُ

وكأنَّهُ ما لا تَشاءُ عُدائُهُ مُتَمَثِّلاً لِوُفُودِهِ ما شاءُوا

يَأيُّها المُجْدَى عَلَيْهِ رُوحُهُ إذْ لَيْسَ يَأْتِيهِ لَهَا اسْتِجْدَاءُ

احمَدْ عُفاتَكَ لاَ فُجِعْتَ بِفَقْدِهِم فَلَتركُ ما لَمْ يَأْخُذُوا إعْطاءُ

لا تَكْثُرُ الأمْوَاتُ كَثْرَةَ قِلَّةٍ إلاَّ إذَا شَقِيَتْ بِكَ الأحْيَاءُ

والقَلْبُ لا يَنْشَقُّ عَمَّا تَحْتَهُ حتَّى تَحُلَّ بِهِ لَكَ الشَّحْنَاءُ

لَمْ تُسْمَ يا هارُونُ إلاَّ بَعْدَ مَا اقْـ ـتَرَعْتَ ونازَعَتِ اسمَكَ الأسْماءُ

فغَدَوْتَ واسمُكَ فيكَ غيرُ مُشارَكٍ والنَّاسُ فِيما في يَدَيْكَ سَوَاءُ

لَعَمَمْتَ حتى المُدْنُ مِنْكَ مِلاءُ وَلَفُتّ حتى ذَا الثَّناءُ لَفاءُ

وَلَجُدْتَ حتى كِدْتَ تَبْخَلُ حائلاً لِلْمُنْتَهَى وَمِنَ السُّرُورِ بُكاءُ

أبْدَأتَ شَيْئاً مِنكَ يُعْرَفُ بَدْؤُهُ وأعَدْتَ حتى أنْكِرَ الإبْدَاءُ

فالفَخْرُ عَن تَقْصِيرِهِ بِكَ ناكِبٌ والمَجْدُ مِنْ أنْ تُسْتَزَادَ بَرَاءُ

فإذَا سُئِلْتَ فَلا لأنَّكَ مُحْوِجٌ وَإذَا كُتِمْتَ وَشَتْ بِكَ الآلاءُ

وإذْ مُدِحْتَ فَلا لتَكْسِبَ رِفْعَةً لِلشَّاكِرِينَ عَلى الإلَهِ ثَناءُ

وإذَا مُطِرْتَ فَلا لأنَّكَ مُجْدِبٌ يُسْقَى الخَصِيبُ وتُمْطَرُ الدَّأمَاءُ

لَمْ تَحْكِ نائِلَكَ السَّحابُ وإنَّمَا حُمَّتْ بِهِ فَصَبِيبُها الرُّحَضَاءُ

لَمْ تَلْقَ هذَا الوَجْهَ شَمْسُ نَهارِنا إلاَّ بِوَجْهٍ لَيْسَ فِيهِ حَياءُ

فَبِأيِّمَا قَدَمٍ سَعَيْتَ إلى العُلا أُدُمُ الهِلالِ لأخْمَصَيْكَ حِذَاءُ

وَلَكَ الزَّمانُ مِنَ الزَّمانِ وقَايَةٌ وَلَكَ الحِمامُ مِنَ الحِمامِ فِدَاءُ

لو لَمْ تكُن مِن ذا الوَرَى اللَّدْ منك هُوْ عَقِمَتْ بِمَوْلِدِ نَسْلِها حَوَّاءُ

## 204-7

**وقال يمدح بدر بن عمار ويذكر الأسد، وقد أعْجَله فضربه بسوطه وهي من الكامل، والقافية من المتواتر:**

في الخَدّ أنْ عَزَمَ الخَليطُ رَحيلا ... مَطرٌ يَزيدُ بهِ الخُدودُ مُحُولا

يا نَظْرَةً نَفَتِ الرُّقادَ وَغادَرَتْ ... في حدّ قَلْبي ما حَييتُ فُلُولا

كانَتْ مِنَ الكُحْلاءِ سُولِي إنَّما ... أجلَى تَمثَّلَ في فُؤَادِي سُولا

أجدُ الجَفاءَ عَلى سِوَاكِ مُرُوءَةً ... وَالصَّبرَ إلاَّ فِي نَوَاكِ جَمِيلا

وَأرَى تَدَلُّلَكِ الكَثِيرَ مُحَبَّبا ... وَأرَى قَلِيلَ تَدلُّلٍ مَمْلُولا

تَشْكُو رَوَادِفُكِ المَطِيَّةُ فَوْقَها ... شَكْوَى التي وَجَدتْ هَوَاكِ دَخِيلا

وَيُغِيرُني جَدْبُ الزّمامِ لِقَلْبِها ... فَمَها إلَيْكِ كَطَالِبٍ تَقْبِيلا

حِدَقُ الحسانِ مِن الغَوَاني هِجنَ لِي ... يَوم الفِراقِ صَبابَةً وَغَلِيلا

حِدَقٌ يُذِمّ من القَوَاتل غيرَها ... بَدْرُ بْنُ عَمَّار بْنِ إسْمَاعِيلا

الفارجُ الكُرَبَ العِظَامَ بِمِثْلِها ... وَالتَّاركُ المَلِكَ العَزِيزَ ذَلِيلا

مَحِكٌ إذا مَطَلَ الغَرِيمُ بِدَيْنِهِ ... جَعَلَ الحُسامَ بما أرَادَ كَفِيلا

نَطِقٌ إذا حَطَّ الكَلامُ لِثامَهُ ... أعْطى بِمَنْطِقِهِ القُلُوبَ عُقُولا

أعْدَى الزَّمانَ سَخاؤُهُ فَسَخا بِهِ ... وَلَقَدْ يَكُونُ بِهِ الزَّمانُ بَخِيلا

وَكَأن بَرْقاً في مُتُون غَمامَةٍ ... هِنْدِيُّهُ في كَفِّهِ مَسْلُولا

وَمَحَلُّ قائِمِهِ يَسِيلُ مَوَاهِبا ... لَوْ كُنَّ سَيْلاً مَا وَجَدْنَ مَسِيلا

رَقَتْ مَضَارِبُهُ فَهُنَّ كَأَنَّما يُبْدِينَ مِن عشْقِ الرّقابِ نُحولا

أمُغَفّرَ اللَّيثِ الهِزَبْرِ بسَوْطِهِ ذ لِمَن ادَّخَرْتَ الصَّارِمَ المَصْقُولا

وَقَعَتْ عَلى الأُرْدُنِّ مِنهُ بَلِيَّةٌ نَضَدَتْ بها هامَ الرّفاقِ تُلُولا

وَرْدٌ إذا وَرَدَ البُحَيْرَةَ شارِباً وَرَدَ الفُرَاتَ زَئيرُهُ وَالنِّيلا

مُتَخَصّبٌ بِدَمِ الفَوَارِسِ لابسٌ في غِيلِهِ مِنْ لِبْدَتَيْهِ غِيلا

ما قُوبلتْ عَيْناهُ إلاَّ ظُنَّتا تَحْتَ الدُّجَى نارَ الفَرِيقِ حُلُولا

في وَحْدةِ الرُّهْبانِ إلاَّ أنَّهُ لا يَعْرِفُ التَّحْرِيمَ وَالتَّحْلِيلا

يَطَأُ البَرَى مُتَرَقّقاً مِنْ تيهه فَكأنَّهُ آسٍ يَجُسُّ عَلِيلا

وَيَرُدُّ غُفْرَتَهُ إلى يافُوخِهِ حَتَّى تَصيرَ لِرَأسِهِ إكْلِيلا

وَتَظُنُّهُ مما يُزَمْجِرُ نَفْسُهُ عَنها لِشِدَّة غَيْظِهِ مَشْغُولا

قَصَرَتْ مَخافَتُهُ الخُطَى فكأنَّما رَكِبَ الكَمَيُّ جَوَادَهُ مَشْكُولا

ألْقى فَرِيسَتَهُ وَبَرْبَرَ دُونَها وَقَرُبْتَ قُرْباً خالَهُ تَطْفِيلا

فَتَشَابَهَ الخُلُقانِ في إقْدَامِهِ وَتَخالَفا فِي بَذْلِكَ المَأْكُولا

أسَدٌ يَرَى عُضْوَيْهِ فِيكَ كلَيهما مَتْناً أزَلَّ وساعِداً مَفْتُولا

في سَرْجِ ظامِئَةِ الفُصُوصِ طِمِرَّةٍ يأبى تَفَرُّدُها لها التَّمْثِيلا

نَيَّالَةِ الطِّلِبات لَوْلا أنَّها تُعْطِي مكانَ لِجامِها ما نِيلا

تَنْدَى سَوَالِفُها إذا اسْتَحْضَرْتَها وَتَظُن عَقْدَ عِنانها مَحْلُولا

ما زَالَ يَجْمَعُ نَفْسَهُ فِي زَوْرِهِ حتَّى حَسِبْتَ العَرْضَ مِنْهُ الطُّولا

وَيَدُقُّ بالصَّدْرِ الحِجارَ كَأنَّهُ يَبْغي إلى ما في الحَضِيضِ سَبِيلا

فَكَأَنَّهُ غَرَّتْهُ عَيْنٌ فأدَّتي لا يُبْصِرُ الخَطْبَ الجَلِيلَ جَلِيلا

أنَفُ الكَرِيمِ مِنَ الدَّنِيَّةِ تارِكٌ في عَيْنِهِ العَدَدَ الكَثِيرَ قَلِيلا

وَالعارُ مَضَّاضٌ وَلَيْسَ بِخائفٍ مِنْ حَتْفِهِ مَنْ خافَ مِمَّا قِيلا

سَبَقَ التِقاءَكَهُ بِوَثْبَةِ هاجِمٍ لَوْ لَمْ تُصادِمْهُ لجَازَكَ مِيلا

خَذَلْتُهُ قُوَّتُهُ وَقَدْ كافَحْتُهُ فاسْتَنْصَرَ التَّسْلِيمَ وَالتَّجْدِيلا

قَبَضتْ مَنِيَّتُهُ يَدَيْهِ وعُنْقَهُ فَكأنَّما صادفْتَهُ مَغْلُولا

سَمِعَ ابْنُ عَمَّتِهِ بِهِ وَبِحالِهِ فَنَجا يُهَرْوِلُ منْك أمْسِ مَهُولا

وأمرُّ ممَّا فَرَّ مِنه فِرارُهُ وكَقَتْلِهِ أنْ لاَ يَمُوتَ قَتِيلا

تَلَفُ الذِي اتَّخذ الجَراءة خُلَّةً وعَظ الَّذِي اتَّخَذ الفِرارَ خَلِيلا

لَوْ كانَ عِلْمُكَ بِالإلَهِ مُقَسّماً في النَّاسِ ما بَعَثَ الإلَهُ رَسُولا

لوْ كانَ لَفْظُك فِيهمُ ما أنزَلَ الـ ـقُرْآنَ والتَّوْرَاةَ والإنجِيلا

لوْ كانَ ما تُعْطِيهمُ من قبلِ أن تعْطِيهمُ لمْ يَعْرِفوا التَّأمِيلا

فَلَقَدْ عُرِفتَ وَما عُرِفتَ حَقِيقةً وَلَقَدْ جُهِلْتَ وَما جُهِلْتَ حُمُولا

نَطقَتْ بِسُودَدِكَ الحَمامُ تغنِّياً وَبِما تُجَشِّمُها الجِيادُ صَهِيلا

ما كُلُّ مَنْ طَلَبَ المعالِيَ نافِذاً فِيها وَلا كُلُّ الرّجالِ فُحُولا

## 244-8

**وقال يرثي جدته لأمه وكانت جدّته قد يئست منه لطول غيبته، فكتب إليها كتاباً، فلما وصلها قبلته وفرحت به، وحُمَّتْ من وقتها، لما غلب عليها من السرور، فماتت. وهي من الطويل، والقافية من المتواتر:**

ألا لا أُرِي الأحْدَاثَ حَمْداً وَلا ذَمَّا ... فَما بَطْشُها جَهْلاً وَلا كَفُّها حِلما

إلى مِثْلِ ما كانَ الفَتى مرْجعُ الفتى ... يَعُودُ كما أبْدَى وَيُكْرَى كما أرْمى

لكِ اللّهُ مِنْ مَفْجُوعَةٍ بحَبِيبِها ... قَتِيلَةِ شَوْقٍ غَيرَ مُلْحِقِها وَصْما

أحِنُّ إلى الكأسِ التي شَرِبَتْ بِها ... وَأهْوَى لِمَثْوَاها التُّرَابَ وَما ضَمَّا

بَكَيْتُ عَليها خِيفَةً في حَياتِها ... وَذَاقَ كِلانا ثُكْلَ صاحبِهِ قِدْما

وَلَوْ قَتَلَ الهَجْرُ المُحبِّينَ كُلَّهُمْ ... مَضَى بَلَدٌ باقٍ أجَدَّتْ لَهُ صَرْما

مَنَافِعُها مَا ضَرَّ في نَفْعِ غَيْرِها ... تَغَدَّى وَتَرْوَى أن تجُوعَ وأن تَظْما

عَرَفْت اللَّيالِي قَبْلَ مَا صَنَعَتْ بنا ... فَلَمَّا دَهَتْنِي لَمْ تَزِدْني بِها عِلْما

أتاها كِتابي بَعْدَ يَأسٍ وَتَرْحَةٍ ... فَماتَتْ سُرُوراً بي، فَمُتُّ بِها هَمّا

حَرَامٌ عَلى قَلْبي السُّرُورُ فَإنَّنِي ... أعُدُّ الَّذِي ماتَتْ بِهِ بَعْدَها سَمّا

نَعَجَّبُ مِنْ خَطِّي وَلَفظي كأنها ... تَرَى بِحرُوفِ السَّطرِ أغربةً عُصْما

وَتَلْتَمُهُ حَتَّى أصار مِدَادُهُ ... مُحاجِرَ عَيْنَيْها وَأنْيَابها سُحما

رَقا دمْعُها الجارِي وَجَفَّتْ جفونها ... وَفارَقَ حُبِّي قَلْبَها بعدَ ما أدْمى

وَلَمْ يُسْلِها إلاَّ المَنايا، وَإنَّما ... أشَدُّ مِنَ السُّقمِ الذي أذهبَ السُّقما

طَلَبتُ لَها حَظّاً، ففاتَتْ وَفَاتَنِي ... وَقَدْ رَضِيَتْ بي لوْ رَضِيتُ لها قَسْما

فأصْبحتُ أسْتَسقي الغَمامَ لِقَبرِها وقد كنتُ أستسْقي الوَغىوالقنا الصُّما

وكُنْتُ قُبَيْلَ المَوْتِ أسْتَعْظِمُ النَّوَى فَقَدْ صَارَتِ الصُّغْرَىالتي كانَتِ العُظْمَى

هَبِينِي أخَذْتُ النَّارَ فيكِ مِن العِدَا فكيْفَ بِأخذِ الثارِ فيك منَ الحُمَّى

وَما انْسَدَّتِ الدُّنيا عَليَّ لضِيقِها وَلكنَّ طرفاً لا أرَاكَ بهِ أعْمَى

فَوَا أسفاً ألاَّ أُكِبَّ مُقَبِّلاً لِرَأسِكِ وَالصَّدرِ الَّذِي ملِئا حزْما

وَألاَّ ألاقي رُوحَكِ الطَّيِّبَ الَّذِي كأنَّ ذكِيَّ المِسْكِ كانَ لَهُ جسْما

وَلَوْ لمْ تَكُونِي بِنْتَ أكْرَمِ وَالِدٍ لكانَ أباكِ الضَّخْمَ كَوْنُكَ لي أُمَّا

لَئنْ لَدَّ يَوْمُ الشَّامِتِينَ بِمَوْتِها فَقَدْ وَلَدَتْ مِنِّي لآنافِهِمْ رَغما

نَغَرَّبَ لا مُسْتَعْظِماً غيرَ نَفْسِهِ وَلا قابِلاً إلاَّ لخالِقِهِ حُكْما

وَلا سالكاً إلاَّ فُؤَادَ عَجَاجَةٍ وَلا وَاجِداً إلاَّ لمَكْرُمَةٍ طَعْما

يَقُولُونَ لي: ما أنتَ؟ في كلّ بلدةٍ وَما تَبْتغي؟ ما أبْتغي جَلَّ أن يسمى

كأنَّ بَنِيهِمُ عالمُونَ بِأنَّنِي جَلُوبٌ إلَيْهِمْ من مَعادِنِهِ اليُتمَا

وَما الجمعُ بينَ الماءِ وَالنارِ في يَدِي بِأصْعَبَ من أن أجمعَ الجدَّ وَالفهْمَا

وَلَكِنَّنِي مُسْتَنْصِرٌ بِذُبابهِ وَمُرْتَكِبٌ في كلّ حالٍ بهِ الغَشْما

وَجَاعِلُهُ يَوْمَ اللّقاء تَحِيَّتي وإلاَّ فَلَسْتُ السَّيِّدَ البطلَ القِرْما

إذا قَلَّ عزْمي عن مدًى خوْفَ بُعْدِهِ فأبْعَدُ شَيْءٍ مُمْكِنٌ لمْ يَجدْ عزْما

وَإني لَمِنْ قَوْمٍ كأنَّ نُفُوسَنا بها أنَفٌ أن تَسكُنَ اللَّحْمَ وَالعَظْما

كذَا أنا يا دُنْيا إذا شِئْتِ فاذهبي وَيا نَفْس زِيدِي في كَرَائِها قُدْما

فَلا عَبرَتْ بي ساعَةٌ لا تُعِزني وَلا صَحِبَتْنِي مُهْجَةٌ تَقْبَلُ الظُّلْما

## 245-9

**وقال يمدح أبا محمد الحسن بن عبيد الله بن طغج، وكان أبو محمد قد كثرت مراسلته إلى أبي الطيب من الرملة، فسار إليه، فلما دخل الرملة أكرمه أبو محمد، فمدحه بهذه القصيدة، وهي أول ما قال فيه أبو الطيب: وهي من الطويل، والقافية من المتدارك:**

أنا لائمي إنْ كُنْتُ وَقْتَ اللَّوَائمِ ... عَلِمتُ بما بي بَينَ تِلْكَ المعالمِ

وَلَكِنَّني مِمَّا شَدِهْتُ مُتَيَّمٌ ... كَسال وَقَلْبي بائحٌ مِثْلُ كاتمِ

وَقَفْنا كأنَّا كُلِّ وَجْدِ قُلُوبنا ... تَمَكَّنَ مِنْ أدْوَادِنا في القَوائمِ

وَدُسْنا بِأخْفافِ المَطِيّ تُرَابَها ... فَلا زِلْتُ أسْتَشْفِي بِلَثْمِ المناسمِ

دِيارُ اللَّوَاتي دَارُهُنَّ عَزِيزَةٌ ... بِطُولِ القَنا يُحْفَظْنَ لا بِالتمائمِ

حِسانُ التَّثَنِّي يَنفُشُ الوَشْيُ مثْلَهُ ... إذا مِسْنَ في أجْسامِهِنَّ النَّوَاعِمِ

وَيَبْسِمْنَ عَنْ دُرّ تَفَلَّدنَ مثْله ... كأنَّ التراقي وُشِّحتْ بالمبَاسِمِ

فَما لِي وَلِلدنْيا طِلابي نُجُومُها ... وَمَسعايَ منها في شُدوقِ الأرَاقِمِ

مِنَ الحِلْمِ أنْ تَستَعْمِلَ الجهل دونهُ ... إذا اتَّسَعَتْ في الحِلْمِ طُرْقُ المظالمِ

وَأنْ تَرِدَ الماءَ الَّذِي شَطْرُهُ دَمٌ ... فَتَسْقِي إذا لَمْ يَسْقِ منْ لمْ يُزَاحِمِ

وَمَنْ عَرَفَ الأيَّامَ معرفَتِي بِها ... وَبِالنَّاسِ رَوَّى رُمحَهُ غَيرَ رَاحِمِ

فَلَيْسَ بِمَرْحُومٍ إذا ظَفِرُوا بِهِ ... وَلا في الرَّدَى الجَارِي عليهم بِآثِمِ

إذا صُلْتُ لمْ أترُكْ مَصالاً لصَائِلٍ ... وَإنْ قُلْتُ لمْ أترُكْ مَقالاً لِعالمِ

وَإلاَّ فخانثِني القَوافي وَعاقَنِي ... عنْ ابن عُبيدِ اللّهِ ضُعفُ العَزَائمِ

عنِ المُقْتَنِي بذلَ التِّلادِ تلادَهُ وَمجْتَنبِ البُخلِ اجتنابَ المَحارمِ

تَمنى أعاديهِ مَحَلَّ عُفاتِهِ وَتحسُدُ كَفَّيْهِ ثِقالُ الغَمائمِ

وَلا يَتَلقى الحَرْبَ إلاَّ بِمُهْجَةٍ مُعَظَّمَةٍ مَذْخُورَةٍ لِلْعَظائمِ

وَذِي لجَبٍ، لا دُو الجناحِ أمامَهُ بناجٍ، وَلا الوَحشُ المتارُ بسالِمِ

تَمرُّ عَلَيْهِ الشَّمسُ وَهِيَ ضَعِيفَةٌ تُطالِعُهُ منْ بينِ ريشِ القَشاعِمِ

إذا ضَوْءُها لاقى مِنَ الطيرِ فرْجَةً تَدَوَّرَ فوْقَ البَيضِ مِثْلَ الدَّرَاهِمِ

وَيخفى عَلَيك البرْقُ وَالرَّعدُ فَوْقَهُ مِنَ اللَّمْعِ في حافاتِهِ وَالهَماهِمِ

أرَى دونَ ما بينَ الفُراتِ وَبَرْقَةٍ ضِراباً يُمشّى الخيْلَ فوْقَ الجماجمِ

وَطَعْنَ غَطاريفٍ كأنَّ أكُفَّهُمْ عَرَفْنَ الرُّدَيْناتِ قَبْلَ المعَاصِمِ

حَمَتْهُ على الأعداءِ مِنْ كُلّ جَانبٍ سُيُوفُ بَنِي طُغْج بن جُفّ القماقمِ

همُ المُحْسِنُونَ الكرَّ في حوْمةِ الوغى وَأحسنُ منهُ كرُّهمْ في المكارمِ

وَهمْ يحسنونَ العفوَ عن كلّ مُذنِبٍ ويَحتملُون الغُرْمَ عَن كلّ غارمِ

حَيِيُّونَ إلاَّ أنهُمْ في نزَالِهِمْ أقَلُّ حَياءً منْ شِفارِ الصَّوَارمِ

ولَوْلا احتقارُ ألأسدِ شَبَّهْتها بِهِمْ وَلَكِنَّها مَعْدُودَةٌ في البَهائِمِ

سرَى النَّوْمُ عَني في سرايَ إلى الذي صَنائعُهُ تَسري إلى كُلّ نائمِ

إلى مُطْلِقِ الأسْرَى، وَمُخْتَرِمِ العِدَا وَمُشْكي ذَوِي الشَّكْوَى،وَرَغْمِ المُرَاغِمِ

كريمٌ نَفَضْتُ الناسَ لمَّا بَلَغْتُهُ كأنهُمُ ما جَفَّ مِنْ زَادِ قادِمِ

وكادَ سُرُوري لا يَفِي بِنَدَامَتِي عَلى تَرْكِهِ في عُمْرِيَ المُتقادِمِ

وَفارَقتُ شرَّ الأرضِ أهلاً وَتربَةً بِها عَلَوِيّ جَدهُ غَيرُ هاشِمِ

بَلى اللّهُ حُسَّادَ الأميرِ بِحِلْمِهِ وَأجْلَسُهُ مِنْهُمْ مكانَ العَمائمِ

فإنَّ لَهُمْ في سُرْعةِ المَوْتِ رَاحَةً وَإنَّ لَهُمْ فِي العَيشِ حَزَّ الغَلاصِمِ

كأنَّكَ ما جاوَدْتَ من بانَ جُودُهُ عَليك، وَلا قاتلتَ من لم تُقاوِمِ

## 33-10

## وقال يمدح أبا القاسم طاهر بن الحسين العلويّ:

أعِيدوا صَباحِي فَهْوَ عندَ الكَوَاعِبِ ... وَرُدُّوا رُقادِي فَهْوَ لَحْظُ الحَبائِبِ

فإنَّ نَهارِي لَيْلَةٌ مُدْلَهِمَّةٌ ... عَلى مُقْلَةٍ مِن فَقْدكمْ فِي غَياهِبِ

بَعِيدَةُ مَا بينَ الجُفُونِ كَأنَّمَا ... عَقَدْتُمْ أعالي كُلّ جَفْنٍ بِحَاجِبِ

وَأحْسِبُ أنّي لَوْ هَوِيتُ فِرَاقَكُمْ ... لَفارَقْتُهُ وَالدَّهْرُ أخْبَثُ صَاحِبِ

فَيَا لَيْتَ مَا بَيْنِي وَبينَ أحِبَّتِي ... مِنَ البُعْدِ مَا بَيْنِي وَبينَ المَصَائِبِ

أرَاكِ ظَنَنْتِ السِّلكَ جِسْمِي فَعُقْتِهِ ... عَلَيْكِ بِدُرٍّ عَنْ لِقاءِ التَّرَائِبِ

وَلَوْ قَلَمٌ أُلْقَيْتُ فِي شَقّ رأسِهِ ... مِن السُّقْمِ مَا غيَّرْتُ مِن خَطّ كاتِبِ

تُخَوّفُنِي دُونَ الَّذِي أمَرَتْ بِهِ ... وَلَمْ تَدْرِ أنَّ العارَ شَرّ العَوَاقِبِ

وَلا بُدَّ مِنْ يَوْمٍ أغَرَّ مُحَجَّلٍ ... يَطُولُ اسْتِمَاعِي بَعْدَهُ لِلنَّوَادِبِ

يَهُونُ عَلى مِثْلِي إذَا رَامَ حاجَةً ... وُقُوعُ العَوَالِي دُونَها والقوَاضِبِ

كَثِيرُ حَياةِ المَرْءِ مِثْلُ قَلِيلِها ... يَزُولُ وَباقي عُمْرِهِ مِثْلُ ذَاهِبِ

إلَيْكِ فَإنّي لَسْتُ مِمَّنْ إذَا اتَّقَى ... عِضَاضَ الأفاعِي نامَ فَوْقَ العَقَارِبِ

أتانِي وَعِيدُ الأدْعِياءِ وأنَّهُمْ ... أعَدُّوا لِيَ السُّودانَ فِي كَفْرِ عَاقِبِ

وَلَوْ صَدَقُوا فِي جَدّهِمْ لَحَذِرْتُهمْ ... فَهَلْ فِيَّ وَحْدِي قَوْلُهُمْ غيرُ كاذِبِ

إليَّ لَعَمْرِي قَصْدُ كُلّ عَجِيبَةٍ ... كأنّي عَجيبٌ فِي عُيُونِ العَجائِبِ

بأيّ بِلادٍ لَمْ أجُرَّ ذَوَائِبِي ... وأيّ مَكانٍ لَمْ تَطَأهُ رَكائِبِي

كأنَّ رَحِيلِي كانَ مِنْ كَفّ طاهِرٍ ... فأثْبَتَ كُوري في ظُهورِ المَواهِبِ

فَلَمْ يبْقَ خَلْقٌ لَمْ يَرِدْنَ فِناءَهُ ... وَهُنَّ لَهُ شِرْبٌ وُرُودَ المَشارِبِ

فَتىً عَلَّمَتْهُ نَفْسُهُ وَجُدُودُهُ ... قِرَاعَ الأعادِي وَابْتِذَالَ الرَّغائِبِ

فَقَد غَيَّبَ الشُّهَّاد عنْ كلّ مَوْطنٍ ... وَرَدَّ إلى أوْطانِهِ كُلَّ غائِبِ

كَذَا الفاطِمِيُّونَ النَّدَى في بَنانِهِمْ ... أعَزُّ امِّحاءً مِن خُطوطِ الرَّواجِبِ

أُناسٌ إذا لاقَوْا عِدىً فَكَأنَّمَا ... سِلاحُ الَّذِي لاقَوْا غُبارَ السَّلاهِبِ

رَمَوْا بِنَواصِيها القَسِيَّ فَحِنْنَها ... دَوَامي الهَوَادي سَالِمَاتِ الجَوانِبِ

أُولَئِكَ أحْلَى مِنْ حَياةٍ مُعادَةٍ ... وأكثرُ ذِكْراً مِن دُهُورِ الشَّبائِبِ

نَصَرْتَ عَلِيّاً يا ابْنَهُ بِبَوَاتِرٍ ... مِنَ الفِعْلِ لا فَلّ لَهَا فِي المَضَارِبِ

وأبْهَرُ آياتِ النَّهاميِّ أنَّهُ ... أبُوكَ وأجْدَى ما لَكُمْ مِن مَناقِبِ

إذَا لَمْ تَكُنْ نَفْسُ النَّسِيبِ كأصْلِهِ ... فَماذَا الَّذِي يُغْنِي كِرَامَ المَناصِبِ

وَما قَرُبَتْ أشْباهُ قَوْمٍ أباعِدٍ ... وَلا بَعُدَتْ أشْباهُ قَوْمٍ أقارِبِ

إذا عَلَوِيّ لَمْ يَكُنْ مِثْلَ طَاهِرٍ ... فَمَا هُوَ إلاَّ حُجَّةٌ لِلنَّوَاصِبِ

يقُولُونَ تأثِيرُ الكَوَاكِبِ فِي الوَرَى ... فَمَا بالُهُ تأثِيرُهُ فِي الكَوَاكِبِ

عَلى كَتَدِ الدُّنْيا إلى كُلّ غايَةٍ ... تَسِيرُ بِهِ سَيْرَ الدَّلُولِ لِرَاكِبِ

وَحُقَّ لَهُ أنْ يَسْبِقَ النَّاسَ جالساً ... ويُدرِكَ ما لم يُدْرِكُوا غيرَ طالِبِ

وَيُحْذَى عَرَانِينَ المُلُوكِ وإنَّها ... لِمَنْ قَدَمَيْهِ فِي أجَلّ المَرَاتِبِ

يَدٌ لِلزَّمانِ الجَمْعُ بَيْنِي وَبَيْنَهُ ... لِتَفْرِيقِهِ بَيْنِي وبينَ النَّوَائِبِ

هُوَ ابْنُ رَسُولِ اللهِ وَابْنُ وَصِيِّهِ ... وَشِبْهَهُما شَبَّهْتُ بَعْدَ التَّجارِبِ

يَرَى أنَّ مَا بَانَ مِنْكَ لضَارِبٍ بأقْتَلَ مِمَّا بَانَ مِنْكَ لِعائِبِ

ألا أيُّها المَالُ الَّذِي قَدْ أبادَهُ تَعَزَّ فَهَذَا فِعْلُهُ فِي الكَتَائِبِ

لَعَلَّكَ فِي وَقْتٍ شَغَلْتَ فُؤَادَهُ عَن الجودِ أوْ كَثَّرْتَ جَيشَ مُحَارِبِ

حَمَلْتُ إلَيْهِ مِنْ لِسانِي حَدِيقَةً سَقاهَا الحِجَى سَقْيَ الرّياضِ السَّحائبِ

فَحَيَّيْتُ خيرَ ابْنٍ لِخيْرِ أبٍ بِهَا لأشْرَفِ بَيْتٍ فِي لُؤَيّ بن غالِبِ

## 213-11

**وقال يمدح أبا العَشائِر الحَمْداني، وهي من المنسرح، والقافية من المتراكب:**

لا تَحْسَبُوا رَيْعَكُم ولا طَلَلَهْ ... أوَّلَ حَيّ فِرَقُكُمْ قَتَلَهْ

قَدْ تَلِفَتْ قَبْلَهُ النُّفُوسُ بكمْ ... وَأكْثرَتْ في هَوَاكُمُ العَذَلَهْ

خَلا وَفِيهِ أهْلٌ وَأوْحَشَنا ... وَفِيهِ صِرْمٌ مُروّجٌ إبِلَهْ

لَوْ سارَ ذَاكَ الحَبِيبُ عَنْ فَلَكٍ ... ما رَضِيَ الشَّمْسَ بُرْجُهُ بَدَلَهْ

أُحِبُّهُ وَالهَوى وَأدْوُرَهُ ... وَكُلُّ حُبّ صَبابَةٌ وَوَلَهْ

يَنْصُرُها الغَيْثُ وَهْيَ ظَامِئَةٌ ... إلى سِوَاهُ وسُحْبُها هَطِلَهْ

واحَرَبا مِنْكِ يا جَدَايَتَها ... مُقِيمَةً فاعْلَمِي وَمُرْتَحِلَهْ!

لَوْ خُلِطَ المِسْكُ وَالعَبِيرُ بِها ... وَلَسْتِ فِيها لخِلْتُها تَفِلَهْ

أنا ابنُ مَنْ بَعْضُهُ يَفُوقُ أبا الـ ... ـباحِثِ والنَّجْلُ بعْضُ مَن نَجَلَهْ

وَإنَّما يَذْكُرُ الجُدُودَ لَهُمْ ... مَنْ نَفَرُوهُ وَأنْفَدُوا حِيَلَهْ

فَخْراً لغَضْبٍ أرُوحُ مُشْتَمِلَهْ ... وَسَمْهَرِيٍّ أرُوحُ مُعْتَقِلَهْ

وَلْيَفْخَرِ الفَخْرُ إذْ غَدَوْتُ بِهِ ... مُرْتَدِياً خَيْرَهُ وَمُتَّعِلَهْ

أنا الَّذِي بَيَّنَ الإلَهُ لَهُ الـ ... ـأقْدَارَ وَالمَرْءُ حَيْثُما جَعَلَهْ

جَوْهَرَةٌ يَفْرَحُ الكِرامُ بها ... وَغُصَّةٌ لا تُسِيغُها السَّفَلَهْ

إنَّ الكِذَابَ الَّذِي أُكادُ بِهِ ... أهْوَنُ عِنْدِي مِنَ الَّذِي نَقَلَهْ

فَلا مُبالٍ، وَلا مُداج، وَلا ... فانٍ، وَلا عاجزٌ، وَلا ثُكَلَهْ

وَدَارِعٍ سِفْتُهُ فَخَرَّ لَقًى في المُلْتَقى وَالْعَجاجِ وَالْعَجَلَهْ

وَسَامِعٍ رُعْتُهُ بقافِيَةٍ يَحارُ فيها المُنَقِّحُ الْفُوَلَهْ

وَرُبَّما يَشْهَدُ الطَّعامَ مَعِي مَن لا يُساوِي الخُبْزَ الَّذِي أكَلَهْ

وَيُظْهِرُ الجَهْلَ بي وَأعْرِفُهُ وَالدُّرُّ دُرٌّ بِرَغْمِ مَنْ جَهِلَهْ

مُسْتَحْيِياً مِنْ أبي العَشائِرِ أنْ أسْحَبَ في غَيْرِ أرْضِهِ حُلَلَهْ

أسْحَبُها عِنْدَهُ لَدَى مَلِكٍ ثِيابُهُ مِنْ جَلِيسِهِ وَجِلَهْ

وَبِيضُ غِلْمانِهِ كَنَائِلِهِ أوَّلُ مَحْمُولٍ سَيْبِهِ الحُمَلَهْ

ما لِيَ لا أمْدَحُ الحُسَيْنَ وَلا أبْذُلُ مِلْوُدِّ مِثْلَ ما بَذَلَهْ

أأخْفَتِ العينُ عِنْدَهُ خَبَراً أمْ بَلَغَ الكَيْذبانُ ما أمَلَهْ

أليْسَ ضَرَّابَ كُلّ جُمْجُمَةٍ مَنْخُوَّةٍ ساعة الوغى زعِلَهْ

وصاحِبَ الجُودِ ما يُفارِقُهُ لَوْ كانَ لِلْجُودِ مَنْطِقٌ عَذَلَهْ

وراكبَ الهَوْلِ ما يُفَتِّرُهُ لَوْ كانَ لِلْهَوْلِ مخْرِمٌ هَزَلَهْ

وفارِسَ الأحْمرِ المُكَلَّلِ فِي طَيِّىءٍ المُشْرَعِ القَنا قِبَلَهْ

لمَّا رَأتْ وَجْهَهُ خُيُولُهُمُ أقْسَمَ باللهِ لا رَأتْ كَفَلَهْ

فأكْبَرُوا فعْلَهُ وأصْغَرَهُ أكْبَرُ مِنْ فِعْلِهِ الذِي فَعَلَهْ

القائِلُ الوَاصِلُ الكَمِيلُ فَلا بَعْضُ جَمِيلٍ عَنْ بَعْضِهِ شَغَلَهْ

فَوَاهِبٌ وَالرِّماحُ تَشْجُرُهُ وَطَاعِنٌ وَالهِباتُ مُتَّصِلَهْ

وَكُلَّما آمَنَ البلادَ سَرَى وَكُلَّما خِيفَ مَنْزِلٌ نَزَلَهْ

وَكُلَّما جاهَرَ العَدُوَّ ضُحًى أمْكَنَ حَتَّى كَأنَّهُ خَتَلَهْ

يَحْتَقِرُ البَيْضَ وَاللِّدَانَ إذَا شَنَّ عَلَيْهِ الدلاص أوْ نَشَلَهْ

قدْ هَذَّبَتْ فَهْمَهُ الفَقاهَةُ لي وَهَذَّبَتْ شِعْرِيَ الفَصاحَةُ لَهْ

فَصِرْتُ كالسَّيْفِ حامِداً يَدَهُ لا يَحْمَدُ السَّيْفُ كُلَّ مَن حملَهْ

## 181-12

**وقال يمدح سيف الدولة، ويَذكر الخيمة التي رمتها الريح، وهي من المتقارب والقافية من المتدارك، وكان قد ضرب سيف الدولة خيمة بميَّافارقين، وأشاع الناس أن مُقامه يتصل بها، فهبت ريح شديدة، فوقعت الخيمة، فتكلم الناس في ذلك، فقال:**

أيَنْفَعُ في الخَيْمَةِ العُدَّلُ ... وتَشْمَلُ مِنْ دَهْرِها يَشْمَلُ

وتَعْلُو الَّذِي زُحَلٌ تَحْتَهُ ... مُحَالٌ لَعَمْرُكَ ما تُسْأَلُ

فَلِمْ لا تَلُومُ الَّذِي لامَها ... وَما فَصُّ خاتِمِهِ يَدْبُلُ

تَضِيقُ بشَخْصِكَ أرْجاؤُها ... ويَرْكُضُ في الوَاحِدِ الجَحْفَلُ

وَتَقْصُرُ ما كُنْتَ في جَوْفِها ... وتُرْكَزُ فِيها القَنَا الدُّبَّلُ

وكَيْفَ تَقُومُ عَلى رَاحَةٍ ... كأنَّ البِحَارَ لَهَا أنْمُلُ

فلَيْتَ وَقارَكَ فَرَّقْتَهُ ... وحَمَّلْتَ أرْضَكَ ما تَحْمِلُ

فَصَارَ الأنامُ بِهِ سادَةً ... وَسُدْتَهُمُ بالَّذِي يفْضُلُ

رأتْ لَوْنَ نُورِكَ في لَوْنِها ... كَلَوْنِ الغَزَالَةِ لا يُغْسَلُ

وأنَّ لَهَا شَرَفاً باذخاً ... وأنَّ الخِيامَ بِها تَخْجَلُ

فَلا تُنْكِرَنَّ لَهَا صَرْعَةً ... فَمِنْ فَرَحِ النَّفْسِ ما يَقْتُلُ

وَلَو بُلِّغَ النَّاسُ ما بُلِّغَتْ ... لَخانَتْهُمُ حَوْلَكَ الأرْجُلُ

وَلَمَّا أمَرْتَ بِتَطْنِيبِها ... أُشِيعَ بأنَّكَ لا تَرْحَلُ

فَمَا اعْتَمَدَ اللّهُ تَقْوِيضَها ... وَلَكِنْ أشارَ بِمَا تَفْعَلُ

وَعَرَّفَ أنكَ مِنْ هَمّهِ وأنَّكَ في نَصْرِهِ تَرْفُلُ

فَمَا الْعَانِدُونَ وَما أمَّلُوا؟ وَما الْحَاسِدُونَ وَما قَوَّلُوا؟

هُمُ يَطْلُبُونَ فَمَنْ أدْرَكُوا؟ وَهُمْ يَكْذِبُونَ فَمَنْ يَقْبَلُ

وَهُمْ يَتَمَنَّوْنَ ما يَشْتَهُونَ وَمِنْ دُونِهِ جَدُّكَ المُقْبِلُ

وَمَلْمُومَةٌ زَرَدٌ ثَوْبُهَا وَلَكِنَّهُ بالْقَنَا مُخْمَلُ

يُفاجِىءُ جَيْشاً بها حَيْنُهُ وَيُنْذِرُ جَيْشاً بها القَسْطَلُ

جَعَلْتُكَ بالقَلْبِ لِي عُدَّةً لأنَّكَ باليَدِ لا تُجْعَلُ

لَقَدْ رَفَعَ اللّهُ مِنْ دَوْلَةٍ لَهَا مِنْكَ يا سَيْفَها مُنْصُلُ

فَإنْ طُبِعَتْ قَبْلَكَ المُرْهَفاتُ فإنَّكَ مِنْ قَبْلِها المِقْصَلُ

وَإنْ جادَ قَبْلَكَ قَوْمٌ مَضَوْا فإنَّكَ في الكَرَمِ الأوَّلُ

وكَيْفَ تُقَصِّرُ عَنْ غايَةٍ وأُمُّكَ مِنْ لَيْثِها مُشْبِلُ

وَقَدْ وَلَدَتْكَ فَقالَ الْوَرَى ألمْ تَكُنِ الشَّمْسُ لا تَنْجُلُ

فَتَبًّا لِدِينِ عَبِيدِ النُّجومِ وَمَنْ يَدَّعي أنَّها تَعْقِلُ

وَقَدْ عَرَفَتْكَ فَما بَالُها تَرَاكَ تَرَاها فَلا تَنْزِلُ

وَلَوْ بِتُّما عِنْدَ قَدْرَيْكُمَا لَبِتَّ وأعْلاكُما الأسْفَلُ

أنَلْتَ عِبادَكَ ما أمَّلُوا أنالَكَ رَبُّكَ ما تأمُلُ

## 59-13

## وقال يمدح سيف الدولة، ويذكر هجوم الشتاء الذي عاقه عن غزو خَرْشَنَة، ويذكر الوقعة:

عَوَاذِلُ ذَاتِ الخالِ فِيَّ حَوَاسِدُ ... وَإِنَّ ضَجِيعَ الخَوْدِ مِنِّي لَمَاجِدُ

يَرُدُّ يداً عنْ ثَوْبِها وَهْوَ قادِرٌ ... وَيَعْصِي الهَوى فِي طَيْفِها وَهْوَ رَاقِدُ

مَتى يَشْتَفِي مِنْ لاعِجِ الشَّوْقِ في الحَشَى ... محِبّ لهَا في قُرْبِهِ مُتَباعِدُ

إذَا كُنتَ تَخْشَى العارَ فِي كُلّ خَلْوَةٍ ... فَلِمْ تَتَصَبَّاكَ الحِسانُ الخَرائِدُ

ألَحَّ عَليَّ السُّقْمُ حتى أَلِفْتُهُ ... ومَلَّ طَبِيبِي جانِبي والعْوَائِدُ

مَرَرْتُ عَلى دارِ الحَبِيبِ فحَمْحَمَتْ ... جَوَادِي وَهَلْ تَشْجو الجِيادَ المَعاهِدُ

وَما تُنْكِرِ الدَّهْماءُ مِنْ رَسْمِ مَنزِلٍ ... سَفَتْهَا ضَرِيبُ الشَّوْلِ فِيهَا الوَلائِدُ

أهُمُّ بِشَيْءٍ وَاللَّالي كأَنَّهَا ... تُطارِدُنِي عَنْ كَوْنِهِ وأُطارِدُ

وَحِيدٌ مِن الخُلاَّنِ في كُلّ بلْدَةٍ ... إذَا عَظُمَ المَطْلُوبُ قَلَّ المُساعِدُ

وَتُسْعِدُنِي فِي غَمْرَةٍ بَعْدَ غَمْرَةٍ ... سَبُوحٌ لَها مِنْهَا عَلَيْهَا شَوَاهِدُ

تَثَنَّى عَلى قَدْرِ الطِّعانِ كأَنَّمَا ... مَفاصِلُها تَحْتَ الرِّماحِ مَرَاوِدُ

مُحَرَّمَةٌ أكْفالُ خَيْلِي عَلى القَنا ... مُحَلَّلَةٌ لَبَّاتُها والقَلائِدُ

وأُورِدُ نَفْسِي والمُهَنَّدُ فِي يَدِي ... مَوَارِدَ لا يُصْدِرْنَ مَنْ لاَ يُجَالِدُ

وَلَكِنْ إذَا لَمْ يَحْمِلِ القلْبُ كَفَّهُ ... على حالَةٍ لَمْ يَحْمِلِ الكَفَّ ساعِدُ

خَلِيلِيَّ إنّي لا أرَى غيرَ شاعِرٍ ... فَلِمْ مِنهُمُ الدَّعْوَى وَمِنِّي القَصَائِدُ

فَلا تَعْجبَا إنَّ السُّيُوفَ كَثِيرَةٌ وَلَكِنَّ سَيْفَ الدَّوْلَةِ اليَوْمَ وَاحدُ

لَهُ مِنْ كَرِيمِ الطَّبْعِ فِي الحَرْبِ مُنْتَضٍ وَمِنْ عادَةِ الإحْسانِ وَالصَّفْحِ غامِدُ

وَلَمَّا رأيْتُ النَّاسَ دُونَ مَحَلِّهِ تَيَقَّنْتُ أنَّ الدَّهْرَ للنَّاسِ ناقِدُ

أحَقُّهُمْ بالسَّيْفِ مَنْ ضَرْبَ الطُّلى وبالأمْنِ مَنْ هانتْ عليهِ الشَّدائِدُ

وأشْقَى بِلادِ اللهِ ما الرُّومُ أهْلُها بِهَذا وَما فِيها لِمَجْدِكَ جَاحِدُ

شَنَئْتَ بِها الغارَاتِ حتى تَرَكْتَها وجَفنُ الَّذِي خَلْفَ الفَرَنْجَةِ ساهِدُ

مُخَضَّبَةٌ والْقَوْمُ صَرْعَى كأنَّها وَإنْ لَمْ يَكُونُوا ساجِدِينَ مَساجِدُ

تُنَكِّسِهُمْ والسَّابِقاتُ حِبالُهُمْ وَتَطْعُنُ فِيهِمْ والرِّماحُ المَكايِدُ

وتَضْرِبُهُمْ هَبْراً وَقَدْ سَكَنُوا الكُدَى كَما سَكَنَتْ بَطْنَ التُّرَابِ الأسَاوِدُ

وتُضْحِي الحُصُونُ المُشَمَخِرَّاتُ في الثُّرَى وَخَيْلُكَ فِي أعْناقِهِنَّ قَلائِدُ

عَصَفْنَ بهِمْ يوْمَ اللِّقانِ وسُقْنَهمْ بِهَنْزِيطَ حتى ابْيَضَّ بالسَّبْيِ آمِدُ

وألْحَقْنَ بالصَّفصَافِ سابورَ فانْهَوَى وَذَاقَ الرَّدَى أهْلاهُما والجَلامِدُ

وَغَلَّسَ فِي الوَادِي بِهِنَّ مُشَيَّعٌ مُبارَكُ ما تَحْتَ اللِّثامَيْنِ عابِدُ

فَتى يَشْتَهِي طُولَ البِلادِ وَوَقتُهُ تَضِيقُ بِهِ أوْقَاتُهُ والمَقَاصِدُ

أخُو غَزَوَاتٍ مَا تُغِبُّ سُيُوفُهُ رِقابُهُمُ إلاَّ وَسَيْحَانَ جَامِدُ

فلمْ يَبْقَ إلاَّ مَنْ حَماها مِنَ الظُّبا لَمى شَفَتَيْهَا والثُّدِيُّ النَّوَاهِدُ

تُبَكِّي عليهِنَّ البَطارِيقُ في الدُّجَى وَهُنَّ لَدَيْنا مُلْقَياتٌ كَواسِدُ

بِذَا قَضَتِ الأيَّامُ ما بينَ أهْلِها مَصَائِبُ قَوْمٍ عِنْدَ قَوْمٍ فَوَائِدُ

وَمِنْ شَرَفِ الإقْدامِ أنَّكَ فِيهُمُ على القَتْلِ مَوْمُوقٌ كأنَّكَ شاكِدُ

وأنَّ دَماً أجْرَيْتَهُ بِكَ فاخِرٌ وأنَّ فُؤَاداً رُعْتَهُ لَكَ حامِدُ

وكلّ يرَى طُرْقَ الشَّجاعةِ والنَّدَى ولٰكِنَّ طَبْعَ النَّفْسِ للنَّفْسِ قائِدُ

نَهَبْتَ مِنَ الأعمارِ ما لَوْ حَوَيْتَهُ لَهُنِّئْتِ الدُّنْيا بأنَّكَ خالِدُ

فأنْت حُسامُ المُلْكِ واللَّهُ ضَارِبٌ وأنْتَ لِوَاءُ الدّين وَاللَّهُ عَاقِدُ

وأنتَ أبو الهَيْجا ابنُ حمْدانَ يابْنَهُ تَشَابَهَ مَوْلُودٌ كَرِيمٌ وَوَالِدُ

وحَمْدانُ حَمْدُونٌ، وحَمْدونُ حارِثٌ وحارِثُ لُقْمانٌ، وَلُقْمانُ رَاشِدُ

أُولٰئِكَ أنْيابُ الخِلافَةِ كُلُّها وسائرُ أمْلاكِ البِلادِ الزَّوائِدُ

أُحِبُّكَ يَا شَمْسَ الزَّمانِ وَبَدْرَهُ وَإنْ لاَمَنِي فِيكَ السُّها والفَرَاقِدُ

وَذَاكَ لأنَّ الفَضْلَ عِنْدَكَ باهِرٌ وَلَيْسَ لأنَّ العيْشَ عِنْدَكَ بَارِدُ

فإنَّ قَلِيلَ الحُبّ بالعَقْلِ صَالِحٌ وَإنَّ كَثِيرَ الحُبّ بِالجَهْلِ فَاسِدُ

## 12-14

**وقال يعزي سيف الدولة عن عبده يَماك التركيّ، وقد مات بحلب سنة أربعين وثلاث مئة:**

لا يُحْزِنِ اللَّهُ الأميرَ فإنَّني ... لآخُذُ مِنْ حالاتِهِ بِنَصِيبِ

وَمَنْ سَرَّ أهلَ الأرْضِ ثُمَّ بَكى أسىً ... بَكَى بِعُيُونٍ سَرَّها وَقُلُوبِ

وإني وإنْ كانَ الدَّفِينُ حَبِيبَهُ ... حَبِيبٌ إلى قَلْبِي حَبِيبُ حَبِيبِي

وَقَدْ فَارَقَ النَّاسُ الأحِبَّةَ قَبْلَنا ... وأعْيا دَوَاءُ المَوْتِ كُلَّ طَبِيبِ

سُبِقْنا إلى الدُّنْيا فَلَوْ عاشَ أهْلُها ... مُنِعْنا بِها مِنْ جَيْئَةٍ وَذُهُوبِ

تَمَلَّكَها الآتِي تَمَلُّكَ سالِبٍ ... وفَارَقَها المَاضِي فِرَاقَ سَلِيبِ

وَلا فَضْلَ فِيها للشَّجاعَةِ والنَّدَى ... وَصَبْرِ الفتى لَوْلا لِقاءُ شَعُوبِ

وأوْفَى حَياةِ الغابِرينَ لِصَاحِبٍ ... حَياةُ امْرِىءٍ خانَتْهُ بَعْدَ مَشِيبِ

لأبْقَى يَمَاكٌ في حَشايَ صَبابَةً ... إلى كُلّ تُرْكِيّ النِّجارِ جَلِيبِ

وَما كُلُّ وَجْهٍ أبْيَضٍ بِمُبارَكٍ ... وَلا كُلُّ جَفْنٍ ضَيِّقٍ بِنَجِيبِ

لَئِنْ ظَهَرَتْ فِينا عَلَيْهِ كآبَةٌ ... لَقَدْ ظَهَرَتْ فِي حَدّ كُلّ قَضِيبِ

وفي كُلّ قَوْسٍ كُلَّ يَوْمٍ تَناضُلٌ ... وفي كُلّ طَرْفٍ كَلَّ يَوْمٍ رُكُوبِ

يَعِزُّ عَلَيْهِ أنْ يُخِلَّ بِعادَةٍ ... وتَدْعُو لأمْرٍ وَهُوَ غَيْرُ مُجِيبِ

وكُنْتُ إذا أبْصَرْتُهُ لَكَ قائماً ... نَظَرْتُ إلى ذِي لِبْدَتَيْنِ أدِيبِ

فإنْ يَكُنِ العِلْقَ النَّفِيسَ فَقَدْتَهُ ... فَمِنْ كَفّ مِثْلافٍ أغَرَّ وَهُوبِ

كأنَّ الرَّدَى عادٍ على كُلّ ماجِدٍ إذَا لَمْ يُعَوِّدْ مَجْدَهُ بِعُيُوبِ

وَلَوْلا أيادي الدَّهرِ في الجَمعِ بَيْنَنا غَفَلْنا فَلَمْ نَشْعُرْ لَهُ بِدُنُوبِ

وَلِلتَّرْكُ لِلإحْسانِ خَيْرٌ لِمُحْسنٍ إذا جَعَلَ الإحْسانَ غَيْرَ رَيِيبِ

وَإنَّ الَّذِي أمْسَتْ نِزَارٌ عَبِيدَهُ غَنِيٌّ عَنِ استِعْبَادِهِ لِغَرِيبِ

كَفَى بِصَفاءِ الوُدّ رِقّاً لِمِثْلِهِ وبالقُرْبِ مِنْهُ مَفْخَراً لِلَبِيبِ

فعُوّضَ سيْفُ الدَّولةِ الأجْرَ إنَّهُ أجَلُّ مُثابٍ مِنْ أجَلّ مُثِيبِ

فَتى الخَيْلِ قدْ بَلَّ النَّجِيعُ نُحورَها يُطاعِنُ في ضَنْكِ المَقامِ عَصِيبِ

يَعافُ خِيامَ الرَّيْطِ فِي غَزَواتِهِ فَمَا خَيْمُهُ إلاَّ غُبارُ حُرُوبِ

عَلَيْنَا لَكَ الإسْعادُ إنْ كانَ نافِعاً بِشَقّ قُلُوبٍ لا بِشَقِّ جُيُوبِ

فَرُبَّ كَئِيبٍ لَيْسَ تَنْدَى جُفونهُ وَرُبَّ كَثِيرِ الدَّمْعِ غيرُ كَئِيبِ

تَسَلَّ بِفِكْرٍ فِي أبيْكَ فإنَّمَا بكَيْتَ فكانَ الضِّحْكُ بعدَ قَرِيبِ

إذَا اسْتَقْبَلَتْ نفسُ الكريمِ مُصَابها بِخُبْثٍ ثَنَتْ فاسْتَدْبَرَتْهُ بِطِيبِ

وَلِلْوَاجِدِ المَكْرُوبِ مِنْ زَفَرَاتِهِ سُكُونُ عَزَاءٍ أوْ سُكُونُ لُغُوبِ

وكم لكَ جَدّاً لم تَرَ العَينُ وَجْهَهُ فَلَمْ تَجْرِ في آثارِهِ بِغُرُوبِ

فَدَتْكَ نُفُوسُ الحاسِدِينَ فَإنَّهَا مُعَذَّبَةٌ فِي حَضْرَةٍ وَمَغِيبِ

وفي تَعَبٍ مَن يَحْسُدُ الشَّمسَ نُورَها وَيَجْهَدُ أنْ يَأتِي لَهَا بِضَرِيبِ

## 222-15

**وقال يعاتب سيف الدولة: وأنشدها في مَحْفَل من العرب، وكان سيف الدولة إذا تأخر عنه مدحه شقّ عليه، وأحضر من لا خير فيه، وتقدم إليه بالتعرض له في مجلسه بما لا يحب، وأكثر عليه مرة بعد مرة، فقال يعاتبه، وهي من البسيط، والقافية من المتدارك:**

وَاحَرَّ قَلْباهُ مِمَّنْ قَلْبُهُ شَبِمُ ... وَمَنْ بِجِسْمِي وَحالي عِنْدَهُ سقَمُ

مالي أُكَتِمُ حُباً قَدْ بَرَى جَسدِي ... وَتَدَّعِي حُبَّ سَيْفَ الدَّولة الأُمَمُ

إنْ كانَ يَجْمَعَنا حُبٌّ لِغُرَّتِهِ ... فَلَيْتَ أنَّا بِقَدْرِ الحُبِّ نَقْتَسِمُ

قدْ زُرْتُهُ وَسُيُوفُ الهِنْدِ مغمدةٌ ... وَقدْ نظرْتُ إلَيْهِ وَالسُّيوفُ دَمُ

فكانَ أحْسَنَ خَلْقِ اللّهِ كُلِّهم ... وكانَ أحْسَنَ مافي الأحْسن الشِّيَمُ

فَوْتُ العَدُو الَّذي يَمَّمْتَهُ ظَفرٌ ... في طَيِّهِ أسَفٌ في طَيِّهِ نِعَمُ

قَدْ نابَ عنْكَ شَدِيدَ الخوْفِ واصْطَنَعَتْ ... لَكَ المَهابَةُ ما لاَ تَصْنَعُ البُهَمُ

ألزَمتَ نفْسكَ شيئاً ليسَ يلزَمُها ... أن لا يُوَارِيَهُمْ أرْضٌ وَلا عَلَمُ

أكُلَّما رُمْتَ جَيْشاً فانثنى هرَباً ... تَصرَّفَتْ بِكَ في آثارِهِ الهِمَمُ

عَلَيْكَ هَزْمُهُمُ في كُلّ مُعترَكٍ ... وَما عَلَيْكَ بِهِمْ عارٌ إذا انهزَمُوا

أما تَرَى ظَفَراً حلْواً سِوَى ظفرٍ ... تصافحَتْ فِيهِ بِيضُ الهندِ وَاللِّمَمُ

يا أعْدَلَ النَّاسِ إلاَّ في مُعامَلَتِي ... فِيكَ الخِصَامُ وَأنتَ الخَصْمُ وَالحَكَمُ

أُعِيذُها نَظَرَاتٍ مِنْكَ صادِقَةٍ ... أنْ تحْسبَ الشَّحمَ فِيمن شحمُهُ وَرَمُ

وَما انْتِفاعُ أخِي الدُّنْيا بِناظِرِهِ ... إذا اسْتَوَتْ عِنْدَهُ الأنْوَارُ وَالظُّلَمُ

أنا الَّذِي نَظَرَ الأعْمَى إلَى أدَبِي ... وَأسمَعَتْ كلِماتِي مَنْ بِهِ صَمَمُ

أنامُ مِلءَ جُفونِي عَنْ شَوَارِدِها ... وَيَسْهَرُ الخَلْقُ جَرَّاها وَيَخْتَصِمُ

وَجاهِلٍ مدَّهُ في جهلِهِ ضَحِكِي ... حَتَّى أتَتْهُ يدٌ فرَّاسَةٌ وَفَمُ

إذا نَظَرْتَ نُيُوبَ اللَّيْثِ بارِزَةً ... فَلا تَظُنَّنَّ أنَّ اللَّيْثَ مُبْتَسِمُ

وَمُهْجَةٍ مُهْجَتِي مِنْ هَمِّ صاحِبِها ... أدْرَكْتُها بِجَوَادٍ ظَهْرُهُ حَرَمُ

رِجلاهُ فِي الرِّكْضِ رِجلٌ وَاليدان يد ... وَفِعْلُهُ ما تُرِيدُ الكَفُّ وَالقَدَمُ

وَمُرْهَفٍ سِرْتُ بينَ الجَحْفَلَين بِهِ ... حتى ضَرِبتُ ومَوْجُ الموْتِ يلتَطِمُ

فالخَيلُ وَاللَيلُ وَالبَيْدَاءُ تَعْرِفُنِي ... وَالضَّربُ والطَّعنُ والقِرطاسُ وَالقَلَمُ

صحِبتُ في الفَلَواتِ الوَحشَ منفَرِداً ... حتى تَعَجَّبَ مِنِّي الفُورُ وَالأكَمُ

يَا مَنْ يَعِزُّ عَلَيْنا أنْ نُفارِقَهُمْ ... وجِدَانُنا كُلَّ شَيءٍ بَعْدَكُم عَدَمُ

ما كانَ أخْلَقَنا مِنْكُمْ بتَكْرِمة ... لَو أنَّ أمْرَكُمُ مِنْ أمرِنا أمَمُ

إنْ كانَ سَرَّكُمُ ما قالَ حاسِدُنا ... فَما لجُرْحٍ إذَا أرْضاكُمُ ألَمُ

وَبَيْنَنَا لوْ رَعَيْتُم ذَاكَ مَعْرِفَةٌ ... إنَّ المَعَارِفَ في أهلِ النهى ذِمَمُ

كمْ تطْلُبونَ لنا عيباً فيُعجِزُكُمْ ... وَيكرَهُ اللّهُ ما تَأتُونَ وَالكَرَمُ؟

ما أبعَدَ العيبَ وَالنُّقصانَ عن شرَفي ... أنا الثُّرَيَّا وَدَانِ الشَّيْبُ وَالهَرَمُ

لَيتَ الغَمامَ الذي عِندي صَوَاعِقُهُ ... يُزيلُهنَّ إلى منْ عِنْدَهُ الدّيمُ؟

أرَى النَّوَى تقْتضِيني كلَّ مرْحَلَةٍ ... لا تسْتَقِلُّ بها الوَخَّادَةُ الرُّسُمُ

لئِنْ تَرَكْنَ ضُمَيراً عَنْ مَيامِنِنا ... لَيَحْدُثَنَّ لمَنْ وَدَّعْتُهُمْ نَدَمُ

إذا تَرحَّلتَ عن قومٍ وَقَدْ قدَرُوا ... أنْ لا تُفارِقَهُم فالرَّاحِلونَ هُمُ

شَرُّ البِلادِ بلادٌ لا صَدِيقَ بها وشَرُّ ما يَكْسِبُ الإنْسانُ ما يَصِمُ

وَشَرُّ ما قَنَصَتْهُ راحَتِي قَنصٌ شُهْبُ البزَاةِ سَوَاءٌ فِيهِ وَالرَّخَمُ

بِأيّ لفظٍ تَقُولُ الشِّعْرَ زِعْنِفةٌ تَجُوزُ عِنْدَك لا عُرْبٌ وَلا عَجَمُ

هَذَا عِتابُكَ إلاَّ أنَّهُ مِقَةٌ قَدْ ضُمِّنَ الدُّرَّ إلاَّ أنَّهُ كَلِمُ

## 187-16

## وقال يمدح سيف الدولة، وأنشدها في جُمادى الآخرة سنة اثنتين وأربعين وثلاث مئة:

لَياليَّ بَعْدَ الظَّاعِنِينَ شُكُولُ طِوَالٌ وَلَيْلُ العاشِقِينَ طَوِيلُ

يُبِنَّ لِيَ البَدْرَ الَّذِي لا أُرِيدُهُ وَيُخْفِينَ بَدْراً ما إلَيْهِ سَبِيلُ

وَما عِشتُ مِن بعدِ الأحِبَّةِ سَلْوَةً وَلَكِنَّنِي لِلنَّائِباتِ حَمُولُ

وَإنَّ رَحيلاً وَاحداً حالَ بَيْنَنا وفي الموْتِ مِن بعدِ الرّحيلِ رَحِيلُ

إذا كانَ شَمُّ الرَّوْحِ أدْنى إلَيْكمُ فَلا بَرِحَتْنِي رَوْضَةٌ وَقَبُولُ

وَما شَرَقي بالمَاءِ إلاَّ تَذكُّراً لمَاءٍ بِهِ أهْلُ الحَبِيبِ نُزُولُ

يُحَرِّمُهُ لَمْعُ الأسِنَّةِ فَوْقَهُ فَلَيْسَ لِظَمْآنٍ إلَيْهِ وُصُولُ

أمَا في النُّجُومِ السَّائِرَاتِ وَغَيرِها لِعَيْنِي عَلى ضَوْءِ الصَّباحِ دَلِيلُ

أَلَمْ يَرَ هذا اللَّيْلُ عَيْنَيْكِ رُؤْيَتِي فَتَظْهَرَ فِيهِ رِقَّةٌ وَنُحُولُ

لَقِيتُ بِدَرْبِ القُلَّةِ الفَجْرَ لُقْيةً شَفَتْ كَمَدِي وَاللَّيلُ فِيهِ قَتِيلُ

وَيَوْماً كأنَّ الحُسْنَ فِيهِ عَلامَةٌ بَعَثْتِ بِها والشَّمْسُ مِنْكِ رَسُولُ

وَما قَبْلَ سَيْفِ الدَّوْلَةِ آثَارَ عاشِقٌ وَلا طُلِبَتْ عندَ الظَّلامِ دُحُولُ

وَلَكِنَّهُ يَأتِي بِكُلّ غَرِيبَةٍ تَرُوقُ عَلى استِغْرَابِها وَتَهولُ

رَمى الدَّرْبَ بالجُرْدِ الجِيادِ إلى العِدَا وَما عَلِمُوا أنَّ السِّهامَ خُيُولُ

شَوَائِلَ تَشْوَالَ العَقارِبِ بالقَنا لَها مَرَحٌ مِنْ تَحْتِهِ وصَهِيلُ

وَما هيَ إلاَّ خَطْرَةٌ عَرضَتْ لَهُ بِحَرَّانَ لَبَّثْها قناً وَنُصُولُ

هُمَامٌ إذا ما هَمَّ أمْضَآ هُمُومَهُ بأرْعنَ وَطْءُ المَوْتِ فِيهِ ثَقِيلُ

وَخيلٌ بَراها الرَّكضُ في كلّ بلْدةٍ إذَا عَرَّسَتْ فيها فلَيْسَ تَقيلُ

فَلَمَّا تَجَلَّى مِن دَلُوكَ وَصَنجةٍ عَلَتْ كُلَّ طَوْدٍ رَايَةٌ وَرعِيلُ

على طُرُقٍ فيها على الطُّرْقِ رِفْعَةٌ وفي ذِكْرِها عندَ الأنِيسِ خُمُولُ

فَما شَعَرُوا حتى رأوْها مُغِيرَةً قِباحاً وأمَّا خَلْقُها فَجَمِيلُ

سَحائِبَ يُمْطِرْنَ الْحَدِيدَ عليْهِمُ فكُلُّ مَكانٍ بالسُّيُوفِ غَسِيلُ

وأمْسَى السَّبايا يَنْتَحِبْنَ بعَرْقَةٍ كأنَّ جُيُوبَ الثَّاكِلاتِ ذُيُولُ

وَعَادَتْ فَظَنُّوها بَمَوْزَارَ قُفَّلاً وَلَيْسَ لَها إلاَّ الدُّخولَ قُفُولُ

فخاضتْ نَجيعَ الجَمعِ خَوْضاً كأنَّهُ بِكُلّ نَجِيعٍ لَمْ تخَضْهُ كَفِيلُ

تُسايرُها النِّيرانُ في كُلّ مَسْلَكٍ بهِ القوْمُ صَرْعى والدّيارُ طُلُولُ

وكَرَّتْ فَمَرَّتْ فِي دِماءٍ مَلَطْيَةٍ مَلَطْيَةٌ أمّ للْبَنين ثَكُولُ

وأضْعَفْنَ ما كُلِّفْنَهُ مِن قُباقِبٍ فأضْحَى كأنَّ المَاءَ فِيهِ عَلِيلُ

وَرُعْنَ بِنا قَلْبَ الفُرَاتِ كأنَّمَا تَخِرُّ عَلَيْهِ بالرّجالِ سُيُولُ

يُطارِدُ فِيهِ مَوْجَهُ كُلُّ سابِحٍ سَوَاءٌ عَلَيْهِ غَمْرَةٌ وَمَسِيلُ

تَرَاهُ كأنَّ المَاءَ مَرَّ بِجِسْمِهِ وأقْبَلَ رأسُ وَحْدَهُ وَتَلِيلُ

وفي بَطْنِ هِنْزِيطٍ وسمْنَين للظُّبا وصُمَّ القَنا مِمَّنْ أيَدْنَ بَدِيلُ

طَلَعْنَ عليهِمْ طَلْعَةً يعْرِفُونَها لَهَا غُرَرٌ ما تَنْقَضِي وحُجُولُ

تَمَلُّ الحُصُونُ الشُّمُّ طُولَ نِزَالِنا فتُلْقِي إلَيْنا أهْلَها وتَزُولُ

وَبِتْنَ بِحِصْنِ الرَّانِ رَزْحِي مِنَ الوَجَى ... وكُلُّ عَزِيزٍ لِلأَمِيرِ ذَلِيلُ

وفي كُلِّ نَفْسٍ ما خَلاهُ مَلالَةٌ ... وفي كُلِّ سَيْفٍ ما خَلاهُ فُلُولُ

وَدُونَ سُمَيْساطَ المَطامِيرُ وَالمَلا ... وأوْدِيَةٌ مَجْهُولَةٌ وَهُجُولُ

لَبِسْنَ الدُّجَى فِيها إلى أرْضِ مَرْعَشٍ ... وَلِلرُّومِ خَطْبٌ في البلادِ جَلِيلُ

فَلَمَّا رأوْهُ وَحْدَهُ قَبْلَ جَيْشِهِ ... دَرَوْا أنَّ كُلَّ العَالَمِينَ فُضُولُ

وَأنَّ رماحَ الخَطِّ عَنْهُ قَصِيرَةٌ ... وأنَّ حَدِيدَ الهِنْدِ عَنْهُ كَلِيلُ

فأوْرَدَهُمْ صَدْرَ الْحِصَانِ وَسَيْفَهُ ... فَتًى بأْسُهُ مِثْلُ العَطاءِ جَزِيلُ

جَوَادٌ على العِلاَّتِ بِالمَالِ كُلِّهِ ... وَلَكِنَّهُ بالدَّارِعِينَ بَخِيلُ

فَوَدَّعَ قَتْلاهُمْ وَشَيَّعَ فَلَّهُمْ ... بضَرْبٍ حَزُونُ البَيْضِ فِيهِ سُهولُ

على قَلْبِ قُسْطَنْطِينَ منهُ تَعَجُّبٌ ... وَإِنْ كانَ في ساقَيْهِ مِنهُ كُبُولُ

لَعَلَّكَ يَوْماً يا دُمُسْتُقُ عائِدٌ ... فَكَمْ هارِبٍ مِمَّا إلَيْهِ يَئُولُ

نجوْتَ بإحْدَى مُهْجَتَيكَ جَرِيحة ... وَخَلَّفْتَ إحدَى مُهْجَتَيكَ تَسِيلُ

أتُسْلِمُ لِلْخَطِّيَّةِ ابْنَكَ هارِباً ... ويَسكُنُ في الدُّنيا إلَيكَ خَلِيلُ

بِوَجْهِكَ ما أنْساكَهُ مِنْ مُرشَّةٍ ... نَصِيرُكَ مِنْها رَنَّةٌ وَعَوِيلُ

أغرَّكُمُ طولُ الجُيوشِ وَعَرْضُهَا! ... عَلِيٌّ شَرُوبٌ لِلْجُيُوشِ أكُولُ

إذَا لَمْ تكُنْ لِلَّيْثِ إلاَّ فَرِيسَةٌ ... غَذَاهُ وَلَمْ يَنْفَعْكَ أنَّكَ فِيلُ

إذا الطَّعنُ لَمْ تُدْخِلْكَ فِيهِ شَجَاعَةٌ ... هيَ الطَّعْنُ لَمْ يُدْخِلْكَ فِيه عَذُولُ

فإنْ تَكُنِ الأيَّامُ أبْصرْنَ صَوْلَةً ... فَقَدْ عَلَّمَ الأيَّامَ كَيْفَ تَصُولُ

فَدَتْكَ مُلُوكٌ لَمْ تُسَمَّ مَوَاضِياً ... فإنَّكَ ماضِي الشَّفْرَتَينِ صَفِيلُ

إذَا كانَ بَعْضُ النَّاسِ سَيْفاً لِدَوْلَةٍ ... فَفِي النَّاسِ بُوقاتٌ لَهَا وَطُبُولُ

أنا السابقُ الهَادي إلى ما أقُولُهُ ... إذِ القَوْلُ قَبْلَ القائِلينَ مَقُولُ

وَما لِكَلامِ النَّاسِ فِيمَا يَرِيبُنِي ... أُصُولٌ ولا لِقائِلِيهِ أُصُولُ

أُعَادَى على ما يُوجِبُ الْحُبَّ للْفَتَى ... وأهْدأُ وَالأفْكَارُ فِيَّ تَجُولُ

سِوَى وَجَعِ الْحُسَّادِ دَاوِ فإنَّهُ ... إذا حَلَّ فِي قَلْبٍ فَلَيسَ يَحولُ

وَلا تطْمَعَنْ مِن حاسدٍ في مَوَدَّةٍ ... وَإِنْ كُنْتَ تُبْديها لهُ وَتُنِيلُ

وَإِنَّا لَنَلْقَى الْحادِثاتِ بأنْفُسٍ ... كَثِيرُ الرَّزَايا عِنْدَهُنَّ قَلِيلُ

يَهونُ علَينا أنْ تُصابُ جُسُومُنا ... وَتَسْلَمُ أعْرَاضٌ لَنا وَعُقُولُ

فَتِيهاً وَفَخْراً تَغْلِبَ ابْنَةَ وَائِلٍ ... فأنْتِ لِخَيْرِ الفَاخِرِينَ قَبِيلُ

يَغُمُّ عَلِيًّا أنْ يَمُوتَ عَدُوُّهُ ... إذَا لَمْ تَغُلْهُ بالأسِنَّةِ غُولُ

شَرِيكُ المَنايا والنُّفُوسُ غَنِيمَةٌ ... فَكُلُّ مَمَاتٍ لَمْ يُمِتْهُ غُلُولُ

فإنْ تَكُنِ الدَّوْلاتُ قِسْماً فإنَّها ... لِمَنْ وَرَدَ المَوْتَ الزُّؤَامَ تَدُولُ

لِمَنْ هَوَّنَ الدُّنْيا عَلى النَّفْسِ ساعَةً ... وَلِلْبَيْضِ فِي هامِ الكُماةِ صَلِيلُ

## 17-17

## وقال في سيف الدولة لما ظفر ببني كلاب سنة ثلاث وأربعين وثلاث مئة:

بِغَيْرِكَ رَاعِياً عَبِثَ الدِّئَابُ ... وَغَيْرَكَ صَارِماً ثَلَمَ الضِّرَابُ

وَتَمْلِكُ أنْفُسَ الثَّقَلَيْنِ طُرّاً ... فَكَيْفَ تَحُوزُ أنْفُسَها كِلابُ

وَمَا تَرَكُوكَ مَعْصِيَةً وَلَكِنْ ... يُعافُ الوِرْدُ والمَوْتُ الشَّرَابُ

طَلَبْتَهُمْ عَلَى الأَمْوَاهِ حتى ... تَخَوَّفَ أنْ تُفَتِّشَهُ السَّحابُ

فَبِتَّ لَيالِياً لا نَوْمَ فِيها ... تَخُبُّ بِكَ المُسَوَّمَةُ العِرابُ

يَهُزُّ الجَيْشُ حوْلَكَ جَانِبَيْهِ ... كَما نَفَضَتْ جَناحَيْها العُقابُ

وَتَسألُ عَنْهُمُ الفَلَوَاتِ حَتَّى ... أجابَكَ بَعْضُها وَهُمُ الجَوَابُ

فَقاتَلَ عَنْ حَرِيمِهِمُ وَفَرُّوا ... نَدَا كَفَّيْكَ والنَّسَبُ القُرابُ

وَحِفْظُكَ فِيهِمُ سَلَفَىْ مَعَدّ ... وأنَّهُمُ العَشائِرُ والصّحابُ

تُكَفْكِفُ عَنْهُمُ صُمَّ العَوالي ... وَقَدْ شَرِقَتْ بِظُعْنِهِمُ الشِّعابُ

وأُسْقِطَتِ الأَجِنَّةُ فِي الوَلايا ... وأُجْهِضَتِ الحَوَائِلِ والسِّقابُ

وَعمْرٌو فِي مَيامِنِهِمْ عُمُورٌ ... وكَعْبٌ في مَياسِرِهِمْ كِعابُ

وَقَدْ خَذَلَتْ أبُو بَكْرٍ بَنِيها ... وَخاذَلَها قُرَيْظٌ والضّبابُ

إذَا ما سِرْتَ في آثارِ قَوْمٍ ... تَخاذَلَتِ الجَماجِمُ والرِّقابُ

فَعُدْنَ كمَا أُخِذْنَ مُكَرَّماتٍ ... عَلَيْهِنَّ القَلائِدُ والمَلابُ

يُثِيْبَكَ بالَّذِي أوْلَيْتَ شُكْراً ... وأيْنَ مِنَ الَّذِي تُولِي الثَّوَابُ

وَلَيْسَ مَصِيرُهُنَّ إِلَيْكَ شَيْئاً وَلا فِي صَوْنِهِنَّ لَدَيْكَ عَابُ

وَلا فِي فَقْدِهِنَّ بَنِي كِلابٍ إِذَا أَبْصَرْنَ غُرَّتَكَ اغْتِرَابُ

وكَيْفَ يَتِمُّ بأْسُكَ في أُناسٍ تُصِيبُهُمُ فَيُؤْلِمُكَ المُصَابُ

تَرَفَّقْ أَيُها المولَى عَلَيْهِمْ فإِنَّ الرِّفْقَ بالجانِي عِتابُ

وإِنَّهُمُ عَبِيدُكَ حَيْثُ كَانُوا إِذَا تَدْعُوا لِحَادِثَةٍ أَجابُوا

وعَيْنُ المُخْطِئِينَ هُمُ وَلَيْسُوا بأَوَّلِ مَعْشَرٍ خَطِئُوا فَتابُوا

وأَنْتَ حَيَاتُهُمْ غَضِبَتْ عَلَيْهِمْ وَهَجْرُ حَيَاتِهِمْ لَهُمُ عِقابُ

وَما جَهِلَتْ أَيادِيكَ البَوَادِي وَلَكِنْ رُبَّمَا خَفِيَ الصَّوَابُ

وكَمْ ذَنْبٍ مُوَلِّدُهُ دَلالٌ وكَمْ بُعْدٍ مُوَلِّدُهُ اقْتِرَابُ

وجُرْمٍ جَرَّهُ سُفَهاءُ قَوْمٍ وحَلَّ بِغَيْرِ جَارِمِهِ العَذَابُ

فإِنْ هابُوا بِجُرْمِهِمْ عَلِيّاً فَقَدْ يَرْجُو عَلِيّاً مَنْ يَهابُ

وَإِنْ يَكُ سَيْفَ دَوْلَةِ غيرِ قَيْسٍ فَمِنْهُ جُلُودُ قَيْسٍ والثِّيابُ

وَتحْتَ رَبابِهِ نَبَتُوا وَأَثُّوا وفِي أَيَّامِهِ كَثُرُوا وطَابُوا

وَتَحْتَ لِوَائِهِ ضَرَبُوا الأَعادِي وَذَلَّ لَهُمْ مِنَ العَرَبِ الصِّعابُ

ولَوْ غَيْرُ الأَمِيرِ غَزَا كِلاباً ثَناه عَنْ شُمُوسِهِمُ ضَبَابُ

وَلاقى دُونَ ثَايِهِمُ طِعاناً يُلاقِي عِنْدَهُ الذَّنْبَ الغِرَابُ

وَخَيْلاً تَغْتَدِي رِيحَ المَوامِي وَيَكْفِيها مِنَ المَاءِ السَّرَابُ

وَلَكِنْ رَبُّهُمْ أَسْرَى إِلَيْهِمْ فَمَا نَفَعَ الوُقُوفُ وَلا الذَّهابُ

وَلا لَيْلٌ أَجَنَّ وَلا نَهارٌ وَ خَيْلٌ حَمَلْنَ وَلا رِكَابُ

رَمَيْتَهُمْ بِبَحْرٍ مِنْ حَدِيدٍ لَهُ فِي الْبَرّ خَلْفَهُمُ عُبابُ

فَمَسَّاهُمْ وَبُسْطُهُمُ حَرِيرٌ وصَبَّحَهُمُ وَبُسْطُهُمُ تُرَابُ

وَمَنْ فِي كَفِّهِ مِنْهُمْ قَناةٌ كَمَنْ فِي كَفِّهِ مِنْهُمْ خِضَابُ

بَنُو قَتْلَى أبِيكَ بأرْضِ نَجْدٍ وَمَنْ أبْقَى وأبْقَتْهُ الحِرَابُ

عَفَا عَنْهُمْ وأعْتَقَهُمْ صِغاراً وفِي أعْناقِ أكْثَرِهِمْ سِخابُ

وكُلُّكُمُ أتى مَأتِى أبِيهِ فَكُلُّ فِعَالِ كُلِّكُمُ عُجَابُ

كَذا فَلْيَسْرِ مَنْ طَلَبَ الأعادِي وَمِثْلَ سُرَاكَ فَلْيَكُنِ الطِّلابُ

## 225-18

## وقال يمدح سيف الدولة وهي من الطويل، والقافية من المتدارك:

عَلى قَدْرِ أهلِ العَزْمِ تأتِي العزائمُ ... وتَأتي على قَدْرِ الكِرامِ المَكارِمُ

وَتَعْظُمُ فِي عَيْنِ الصَّغِيرِ صِغارُها ... وتَصْغُرُ فِي عَينِ العَظِيمِ العَظائِمُ

يُكَلِّفُ سيفُ الدوْلةِ الجيشَ هَمَّهُ ... وَقدْ عجزَتْ عنهُ الجيوشُ الخَضَارِمُ

وَيطلُبُ عِندَ النَّاسِ ما عِنْدَ نَفْسِهِ ... وَذَلكَ ما لا تَدَّعِيهِ الضَّرَاغِمُ

يُفَدَّى أتمُّ الطَّيرِ عُمْراً سِلاحَهُ ... نُسُورُ المَلا أحْدَاثُها وَالقَشاعِمُ

وَما ضَرَّها خَلْقٌ بغيرِ مخالبٍ ... وَقد خُلِقتْ أسْيافُهُ وَالقَوائِمُ

هَلْ الحَدَثُ الحَمْراءُ تعرفُ لونَها ... وَتَعْلَمُ أيُّ السَّاقِيَينِ الغَمائمُ

سَقَتْهَا الغَمامُ الغُرُّ قبل نُزُولِهِ ... فَلَمَّا دَنا مِنْها سَقَتْها الجَماجِمُ

بَناها فَأعْلى وَالقَنا تَقْرَعُ القَنا ... وَمَوْجُ المَنايا حَوْلَها مُتلاطِمُ

وكانَ بها مِثْلَ الجُنُونِ فأصْبَحتْ ... وَمِنْ جُثَثِ القَتْلى عَلَيها تَمائِمُ

طَرِيدَةُ دَهْرٍ ساقَها فَرَدَدْتُها ... عَلى الدّينِ بِالخطّيّ وَالدَّهْرُ رَاغِمُ

تُفِيتُ اللَّيالي كُلَّ شَيءٍ أخَذْتَهُ ... وَهُنَّ لِمَا يَأْخُذْنَ مِنْكَ غَوَارِمُ

إذا كانَ مَا تَنْوِيهِ فِعْلاً مُضارِعاً ... مَضَى قَبْلَ أنْ تُلْقَى عَلَيهِ الجوازِمُ

وكيفَ تُرَجَّى الرُّومُ وَالرّوسُ هَدْمَها ... وَذَا الطَّعْنُ أساسٌ لَها وَدَعائِمُ

وَقَدْ حاكمُوها وَالمَنايا حَوَاكِمٌ ... فَما ماتَ مَظْلُومٌ وَلا عَاشَ ظَالِمُ

أتَوْكَ يَجُرُّونَ الحَدِيدَ كأنَّهُمْ ... سَرَوْا بِجِيادٍ ما لَهُنَّ قَوَائِمُ

إذَا بَرَقُوا لمْ تُعرَفِ البِيضُ منهمُ ثِيابُهُمُ مِنْ مِثْلِها وَالعَمائِمُ

خَمِيسٌ بِشَرْقِ الأرْضِ وَالغرْبِ زَحْفُهُ وَفي أُدُنِ الجَوْزَاءِ مِنْهُ زَمازِمُ

تَجَمَّعَ فِيهِ كُلُّ لِسْنٍ وَأُمَّةٍ فَما تُفْهِمُ الحُدَّاثَ إلاَّ التَراجِمُ

فَلِلهِ وَقْتٌ ذَوَّبَ الغِشَّ نارُهُ فَلَمْ يَبْقَ إلاَّ صارِمٌ أو ضُبارِمُ

تَقَطَّعَ ما لا يَقْطَعُ الدّرْعَ وَالقَنا وَفرَّ مِنَ الأبْطالِ مَنْ لا يُصادِمُ

ونَفْتَ وَما في الموْتِ شكّ لِوَاقِفٍ كأنَّكَ في جَفْنِ الرَّدَى وَهوَ نائمُ

تَمُرُّ بِكَ الأبْطالُ كلمى هزِيمةً وَوَجْهُكَ وَضَّاحٌ وَثَغْرُكَ باسِمُ

تَجَاوَزْتَ مقدارَ الشَّجاعةِ وَالنهى إلى قَوْلِ قَوْمٍ أنتَ بالغَيْبِ عالِمُ

ضَمَمْتَ جناحَيهِمْ على القلبِ ضَمة تَمُوتُ الخَوَافي تَحتها والقَوَادِمُ

بِضَرْبٍ أتى الهاماتِ وَالنَّصْرُ غائِبٌ وَصارَ إلى اللَّبَّاتِ وَالنَّصرُ قادِمُ

حَقَرْتَ الرُّدينيَّاتِ حتى طَرَحْتها وحتى كأنَّ السَّيفَ لِلرُّمْحِ شاتِمُ

وَمن طلبَ الفَتْحَ الجَلِيلَ فإنَّما مَفاتيحهُ البِيضُ الخفافُ الصَّوَارِمُ

نَثَرْتَهُمُ فَوْقَ الأحيْدِبِ نَثرَةً كما نُثِرَتْ فَوْق العَرُوسِ الدَّرَاهِمُ

تَدُوسُ بِكَ الخَيْلُ الوُكُورَ عَلى الذُّرَا وَقَدْ كَثُرَتْ حَولَ الوُكُورِ المَطاعِمُ

تَظُنُّ فِراخُ الفَتْخِ أنَّكَ زُرْتها بِأُمَّاتِها وَهِيَ العِتاقُ الصَّلادِمُ

إذا زَلِقَتْ مَشيَّتُها بِبُطُونِها كما تَتَمشَّى في الصَّعيدِ الأرَاقِمُ

أفي كلّ يوْم ذا الدُّمُسْتُقُ مُقْدِمٌ قفاهُ عَلى الإقْدامِ لِلوَجْهِ لائمُ

أيُنْكِرُ ريحَ اللَّيثِ حتى يَذُوقَهُ وَقدْ عَرَفتْ ريحَ اللُّيوثِ الهائمُ

وَقَد فَجَعَتْهُ بابْنِهِ وَابنِ صِهرِهِ وَبالصّهرِ حَملاتُ الأميرِ الغَوَاشِمِ

مضَىيشكرُ الأصحابَ في فوتِه الظُّبا بِما شَغَلَتْها هامُهُمْ وَالمعاصِمُ

وَيَفْهَمُ صَوْتَ المشْرَفِيَّةِ فِيهِمُ عَلى أنْ أصْواتَ السُّيُوفِ أعاجِمُ

يُسَرُّ بما أعْطاكَ لا عَن جَهالَةٍ وَلكنَّ مَغْنُوماً نَجا مِنْكَ غانِمُ

وَلَسْتَ مَلِيكاً هازِماً لِنَظِيرِهِ وَلكِنَّكَ التَّوْحِيدُ لِلشِّرْكِ هازِمُ

تَشَرَّفُ عَدْنانٌ بِهِ لا رَبِيعَةٌ وَتَفْتَخِرُ الدُّنْيا بِهِ لا العَوَاصِمُ

لكَ الحَمْدُ فِي الدُّرّ الذي ليَ لَفْظُه فإنَّكَ مُعْطِيهِ وَإنّي ناظمُ

وَإني لتعْدوني عطاياكَ في الوَغَى فَلا أنا مَذْمومٌ وَلا أنْتَ نادِمُ

على كُل طيَّارٍ إليها برِجْلِهِ إذا وَقَعَتْ في مَسْمَعَيْهِ الغَماغِمُ

ألا أيُّها السَّيفُ الذي لستَ معْمداً وَلا فيك مُرْتابٌ وَلا مِنكَ عاصِمُ

هنيئاً لضرْبِ الهامِ والمَجْدِ وَالعُلا وَراجِيكَ وَالإسلامِ أنَّك سالِمُ

ولَم لا يَقِي الرَّحْمَنُ حدَّيكَ ما وفى وَتَفْلِيقُهُ هامَ العِدَا بِكَ دائمُ

## 153-19

## وقال يمدح سيف الدولة ويذكر إيقاعه بقبائل العرب سنة (344هـ) وهي من الطويل والقافية من المتدارك:

تذَكَّرْتُ ما بينَ العُذَيْبِ وبَارِق ... مَجَرَّ عَوالِينَا ومَجْرَى السَّوَابِق

وصُحْبَة قَوْمٍ يذْبَحُونَ قَنِيصَهُمْ ... بِفَضْلَةِ ما قَدْ كَسَّرُوا فِي المَفارِق

وَلَيْلاً تَوَسَّدْنا النَّوِيَّة تَحْتَهُ ... كأنَّ ثَرَاها عَنْبَرٌ فِي المَرَافِق

بِلادٌ إذَا زَارَ الحِسانَ بِغَيْرِها ... حَصَى تُرْبِها تَقَّبْنَهُ لِلْمَخانِق

سَقَتْنِي بِها القُطْرُبُّلِيَّ مَلِيحَةٌ ... على كاذبٍ مِن وَعْدِها ضَوْءُ صَادِق

سُهادٌ لأجْفانٍ، وشَمْسٌ لِناظِرٍ ... وَسُقْمٌ لأبْدانٍ، وَمِسْكٌ لِناشِق

وأغْيَدُ يَهْوَى نَفْسَهُ كُلُّ عاقِلٍ ... عَفيفٍ وَيهْوَى جِسْمَهُ كلُّ فاسِق

أديبٌ إذا ما جَسَّ أوْتارَ مِزْهَرٍ ... بَلا كُلَّ سَمْعٍ عَنْ سِوَاها بِعائِق

يُحَدّثُ عَمَّا بينَ عادٍ وبَيْنَهُ ... وَصُدْغاهُ فِي خَدَّيْ غُلامٍ مُراهِق

وَما الحُسْنُ فِي وَجهِ الفَتى شَرَفاً لَهُ ... إذَا لَمْ يَكُنْ فِي فِعْلِهِ وَالخَلائِق

وَما بَلَدُ الإنْسانِ غَيْرُ المُوَافِق ... وَلا أهلُهُ الأدْنَوْنَ غيرُ الأصَادِق

وَجَائِزَةٌ دَعْوَى المَحَبَّةِ وَالهَوَى ... وَإنْ كانَ لا يَخْفَى كَلامُ المُنافِق

برأي مَنِ انْقادَتْ عُقَيلٌ إلى الرَّدى ... وَإشْماتِ مَخْلُوقٍ وإسْخاطِ خالِق؟

أرَادُوا عَلِيًّا بالَّذي يُعْجِزُ الْوَرَى ... وَيُوسِعُ قَتْلَ الجَحْفَلِ المُتَضَايِق

فَمَا بَسَطُوا كَفّاً إلى غَيرِ قاطِعٍ ... وَلا حَمَلُوا رأساً إلى غَيْرِ فالِق

لقدْ أقْدَمُوا لَوْ صَادَفوا غيرَ آخِذٍ وَقدْ هَرَبوا لوْ صَادَفوا غيرَ لاحِقِ

وَلَمَّا كَسا كَعْباً ثِياباً طَغَوْا بِها رَمى كُلَّ ثَوْبٍ مِنْ سِنانٍ بِخارِقِ

وَلَمَّا سَقَى الغَيْثَ الَّذي كَفَرُوا بِهِ سَقَى غَيرَهُ فِي غيرِ تِلْكَ البَوَارِقِ

وَما يُوجِعُ الْحِرْمانُ مِن كَفّ حارِمٍ كما يُوجِعُ الْحرْمانُ مِن كَفّ رَازِقِ

أتاهُمْ بِها حَشْوَ العَجاجَةِ وَالْقَنا سَنابِكُها تَحْشُو بُطُونَ الْحَمالِقِ

عَوَابِسَ حَلْيٍ يابسُ المَاءِ حُزْمَها فَهُنَّ عَلى أوْساطِها كالمَناطِقِ

فَلَيْتَ أبا الهَيْجا يرَى خَلْفَ تَدْمُرٍ طِوَالَ العَوَالي فِي طِوَالِ السَّمالِقِ

وَسَوْقَ عَلَيٍّ مِنْ مَعَدٍّ وَغَيرِها قَبائِلَ لا تُعْطِي القُفِيَّ لسائِقِ

قُشَيْرٌ وَبَلْعَجْلانِ فِيها خَفِيَّةٌ كَرَاءَيْنِ فِي ألْفاظِ ألْثَغَ ناطِقِ

تُخَلِّيهِمُ النِّسْوَانُ غَيْرَ فَوَارِكٍ وَهُمْ خَلُّوا النِّسْوَانَ غيرَ طَوَالِقِ

يُفَرِّقُ ما بَينَ الكُماةِ وَبَيْنَها بِضَرْبٍ يُسَلِّي حَرُّهُ كُلَّ عاشِقِ

أتى الظُّعْنَ حتى ما تَطِيرُ رَشاشَةٌ مِنَ الدَّمِ إلاَّ فِي نُحُورِ الْعَواتِقِ

بِكُلّ فَلاةٍ تُنْكِرُ الإنْسَ أرْضُها ظَعائِنُ حُمْرُ الْحَلْي حُمْرُ الأيانِقِ

وَمَلْمُومَةٌ سَيْفِيَّةٌ رَبَعِيَّةٌ يَصِيحُ الْحَصَى فيها صِيَاحَ اللَّقالِقِ

بَعِيدَةُ أطْرَافِ الْقَنَا مِن أُصُولِهِ قَرِيبَةُ بينَ البَيْضِ غَيْرُ الْيَلامِقِ

نَهاها وأغْناها عَنِ النَّهْبِ جُودُهُ فَما تَبْتَغِي إلاَّ حُماةَ الحَقائِقِ

تَوَهَّمَها الأعْرَابُ سَورةَ مُتْرَفٍ تُذَكِّرُهُ البَيْدَاءُ ظِلَّ السُّرَادِقِ

فَذَكَّرْتَهُمْ بِالمضاءِ ساعَةَ غَبَّرَتْ سَماوَةُ كَلْبٍ فِي أُنُوفِ الْحَزَائِقِ

وكانُوا يَرُوعُونَ المُلوكَ بأنْ بَدَوْا وأنْ نَبتَتْ فِي المَاءِ نَبْتَ الغَلافِقِ

فهاجُوكَ أهْدَى فِي الفَلا مِن نجومِهِ وأبْدَى بُيُوتاً مِنْ أدَاحِي النَّفائِق

وأصبَرَ عَن أمْوَاهِهِ مِنْ ضِبابِهِ وآلفَ مِنْها مُقْلَةً للْوَدَائِق

وكانَ هَدِيراً مِنْ فُحولٍ تَرَكْتَها مُهَلَّبَةَ الأدْنابِ خُرْسُ الشَّقاشِق

فَما حَرَموا بالرَّكْضِ خَيْلَكَ رَاحةً ولكنْ كَفاها البَرُّ قطعَ الشَّواهِق

وَلا شَغَلُوا صُمَّ القَنا بِنُحُورِهِمْ عن الرَّكْزِ لكنْ عنْ قُلوبِ الدَّماسق

أَلَمْ يَحْذَرُوا مَسْخَ الَّذي يَمْسَخُ العِدَا وَيَجْعَلُ أيْدِي الأُسْدِ أيْدِي الخَرَائِق

وَقَد عايَنُوهُ فِي سِوَاهُمْ وَرُبَّما أرَى مارِقاً فِي الحرْبِ مَصْرَعَ مارِق

تَعَوَّدَ أنْ لا تَقْضَمَ الحَبَّ خَيْلُهُ إذا الهامُ لَمْ تَرْفعْ جُنُوبَ العَلائِق

وَلا تَرِدَ الغُدْرَانَ إلاَّ وَماؤُها مِنَ الدَّمِ كالرَّيْحان تَحْتَ الشَّقائق

لَوَفْدُ نُمَيْرٍ كانَ أرْشَدَ مِنْهُمُ وَقد طرَدوا الأظْعانَ طرْدَ الوَسائق

أعَدُّوا رِماحاً مِن خُضُوعٍ فطاعَنوا بِها الجَيْشَ حتى رَدَّ غَرْبَ الفَيالِق

فَلَمْ أرَ أرْمَى مِنْهُ غَيْرَ مُخاتِلٍ وأسْرَى إلى الأعْداءِ غيرَ مُسارِق

تُصِيبُ المَجانِيقُ العِظامُ بِكَفِّهِ دَقائِقَ قَدْ أعْيَتْ قِسِيَّ البَنَادِق

## 230-20

**وقال يمدح سيف الدولة سنة خمس وأربعين وثلاث مِئَةٍ، وهي آخر قصيدة قالها بحضرة سيف الدولة الأمير، وهي من البسيط، والقافية من المتراكب:**

عُقْبَى اليمِينِ عَلى عُقْبَى الوَغى ندمُ ... ماذَا يَزِيدُكَ في إقْدامِكَ القَسَمُ

وَفي اليمِينِ عَلى ما أنْتَ وَاعِدُهُ ... ما دَلَّ أنَّكَ في المِيعادِ مُتَهَمُ

آل الفَتى ابنُ شُمُشْقِيقٍ فَأحْنَتْه ... فَتى مِن الضَّربِ تُنْسَى عِنْدَهُ الكَلِمُ

وَفاعلٌ ما اشْتَهى يغْنِيهِ عن حلف ... عَلى الفِعَالِ حضُورُ الفِعْلِ وَالكرمُ

كُلُّ السُّيوفِ إذَا طالَ الضِّرابُ بها ... يَمَسُّها غيرَ سَيْفِ الدَّوْلَةِ السَّأمُ

لَو كلَّتِ الخيْلُ حَتى لا تَحَمَّلُهُ ... تَحَمَّلَتْهُ إلى أعْدَائِهِ الهمَمُ

أينَ الباطرِيقُ وَالحلفُ الذي حلفُوا ... بمفرقِ المَلِكِ والزَّعمُ الذي زَعمُوا

وَلَّى صوَارِمَهُ إكْذابَ قَوْلهمُ ... فَهُنَّ ألْسِنَةٌ أفْوَاهُها القِمَمُ

نَواطِقٌ مُخْبراتٌ في جَماجِمِهِمْ ... عَنْهُ بِما جَهِلُوا منْهُ وَما عَلِمُوا

الرَّاجِعَ الخَيْلَ مُحْفاةً مُقوَّدَةً ... مِن كُلّ مِثْلِ وَبارِ أهْلُها إرَمُ

كَتَلّ بِطْرِيقِ المَغْرُورِ ساكِنُها ... بأنَّ دَارَك قِنَّسْرُونَ وَالأجَمُ

وَظَنِّهِمْ أنكَ المِصْباحُ في حلبٍ ... إذا قَصَدْتَ سِوَاها عادَها الظلمُ

وَالشَّمس يَعْنونَ إلا أنَّهم جَهِلُوا ... وَالموْتَ يَدْعونَ إلاّ أنهُمْ وَهِمُوا

فَلَمْ تُتِمَّ سَرُوجٌ فَتْحَ ناظرِها ... إلاَّ وَجَيْشُكَ فِي جَفْنَيْهِ مُزْدَحِمُ

وَالنَّقْعُ يأخُذُ حَرَّانا وَبَقْعَتها ... وَالشَّمْسُ تُسْفِرُ أحْياناً وَتَلْتَثِمُ

سُحْبٌ تَمُرُّ بِحِصْنِ الرَّانِ مُمسِكَةً ... وَما بها البُخْلُ لَوْلا أنَّها نِقَمُ

جَيْشٌ كَأنَّكَ في أرْضٍ تُطاولهُ ... فالأرْضُ لا أمَمٌ وَالجَيْشُ لا أُمَمُ

إذا مَضَى عَلَمٌ مِنْها بَدَا عَلَمٌ ... وَإنْ مَضَى عَلَمٌ مِنْهُ بَدَا عَلَمُ

وَشُزَّبٌ أحْمتِ الشِّعرَى شَكائمَها ... وَوَسَّمتْها على آنافها الحَكَمُ

حتى وَرَدْنَ بِسِمْنينٍ بُحَيرَتَهَا ... تَنِشُّ بالماءِ في أشْدَاقِها اللُّجُمُ

وَأصْبَحَتْ بِقُرَى هِنْزِيطَ جائلةً ... تَرْعى الظُّبا في خَصِيبٍ نبْتُهُ اللِّمَمُ

فَما تَرَكْنَ بِها خُلْداً لَهُ بَصَرٌ ... تَحْتَ التراَبِ وَلا بازاً لَه قَدَمُ

وَلا هِزَبْراً لَهُ مِنْ دِرْعِهِ لِبَدٌ ... وَلا مَهاةً لَها مِنْ شِبْهِها حَشَمُ

ترْمِي على شَفراتِ الباتِراتِ بهِمْ ... مكامِنُ الأرْضِ وَالغِيطانُ وَالأُكُمُ

وَجاوَزُوا أرْسَناسا مُعْصِمِينَ بِهِ ... وكَيْفَ يعْصِمُهُمْ ما لَيْسَ ينعصِمُ

وَلا تَصُدُّكَ عَن بَحْرٍ لهمْ سَعَةٌ ... وَلا يَرُدّكَ عَنْ طَوْدٍ لهُمْ شَمَمُ

ضَرَبْتَهُ بصُدُورِ الخيْلِ حَامِلَةً ... قوْماً إذا تَلِفوا قُدْماً فَقَدْ سَلِمُوا

تَجَفَّلَ المَوْجُ عَنْ لَبَّاتِ خَيْلِهِم ... كَما تَجَفَّلَ تَحْتَ الغارَةِ النَّعَمُ

عَبَرْتَ تقدُمُهُمْ فِيهِ وَفِي بَلَدٍ ... سُكانُهُ رِمَمٌ مَسْكُونُها حُمَمُ

وَفِي أكُفِّهِمُ النَّارُ التِي عُبِدَتْ ... قَبيْلَ المجُوسِ إلى ذا اليوْمِ تَضْطرِمُ

هِنديَّةٌ إن تُصَغِّرْ معْشراً صَغُرُوا ... بحَدّها أوْ تُعَظِّمُ معشراً عظُمُوا

قاسَمْتها تَلَّ بطريقٍ فكان لها ... أبْطالُها وَلَكَ الأطْفالُ وَالحُرَمُ

تَلْقى بِهِمْ زَبَدَ التَّيَّارِ مُقْرَبةً ... عَلى جَحافِلِها منْ نَضْحِهِ رَثَمُ

دُهْمٌ فَوَارِسُها رُكابُ أبْطُنِها ... مَكْدُودَةٌ وَبِقَوْمٍ لابِها الأَلَمُ

مِنَ الجيادِ التي كِدتَ العَدُوَّ بها ... وَما لها خِلْقٌ مِنْها وَلا شِيَمُ

نِتَاجُ رَأيكَ في وَقتٍ على عَجَلٍ ... كَلَفْظِ حَرْفٍ وَعاهُ سامِعٌ فَهِمُ

وَقد تَمَنَّوْا غَداةَ الدَّرْبِ في لَجَبٍ ... أنْ يُبْصِرُوكَ فلما أبصرُوكَ عَمُوا

صَدمتهُمْ بخَمِيسٍ أنْتَ غُرَّتُهُ ... وَسَمْهَرِيَّتُهُ في وَجْهِهِ غَمَمُ

فكانَ أثْبَتَ ما فِيهم جُسُومُهُمُ ... يَسْقُطْنَ حَوْلَكَ وَالأرْوَاحُ تنهزِمُ

وَالأعْوَجِيَّةُ ملءَ الطُّرْقِ خَلْفهُمُ ... وَالمشرَفيَّةُ مِلءَ اليومِ فَوْقَهُمُ

إذا تَوافَقَتِ الضَّرْباتُ صاعِدَةً ... تَوَافَقَتْ قُلَلٌ في الجوّ تَصْطَدِمُ

وَأسْلَمَ ابنُ شُمُشْقيقٍ أليَّتَهُ ... إلاَّ انْثَنى فهْوَ ينأى وَهِيَ تَبْتَسِمُ

لا يأسُلُ النَّفَسَ الأقْصَى لِمُهْجَتِهِ ... فَيسْرِقُ النَّفَسَ الأدْنَى وَيَغْتَنِمُ

ترُدُّ عَنْهُ قَنا الفُرْسانِ سابِغَةٌ ... صَوْبُ الأسِنَّةِ في أثنائِها دِيَمُ

تَخُطُّ فِيها العَوالي لَيسَ تَنْفُذُها ... كأنَّ كُلَّ سِنانٍ فَوْقَها قَلَمُ

فلا سَقى الغيثُ مَا وَرَاهُ من شَجَرٍ ... لوْ زَلَّ عَنْهُ لوارَى شَخْصَهُ الرَّخمُ

ألْهَى المَمالِكَ عن فخرٍ فقلتُ به ... شُرْبُ المُدَامَةِ وَالأوْتارُ وَالنَّغَمُ

مُقَلَّداً فوْقَ شُكْرِ اللّهِ ذا شُطَبٍ ... لا تُسْتدامُ بأمْضَى مِنْها النَّعَمُ

ألْقَتْ إلَيْكَ دماءُ الرُّومِ طاعَتها ... فَلَوْ دَعَوْتَ بِلا ضرْبٍ أجابَ دَمُ

يُسابِقُ القتلُ فيهم كلَّ حادِثَةٍ ... فَما يُصِيبُهُم مَوْتٌ وَلا هَرَمُ

نَفَتْ رُقادَ عَليٍّ عَنْ مَحاجِرِهِ ... نَفْسٌ يُفرِّجُ نفساً غَيرَها الحُلُمُ

القائمُ الملكُ الهادي الذي شَهِدَتْ ... قِيامَهُ وَهُداهُ العُرْبُ وَالعَجَمُ

ابنُ المُعَفِّرِ في نَجدٍ فَوَارِسَها ... بِسَيفِهِ وَلَهُ كُوفانُ وَالحَرَمُ

لا تَطْلُبنَّ كَرِيماً بَعْدَ رُؤْيَتِهِ إنَّ الكِرَامَ بأسخاهُمْ يَداً خُتِموا

وَلا تُبالِ بِشِعْرٍ بَعْدَ شاعِرِهِ قَدْ أُفْسِدَ القَوْلُ حَتى أُحْمِدَ الصَّمَمُ

## 18-21

## وقال يرثي أخت سيف الدولة، وقد تُوُفِّيت بميافارقين سنة اثنتين وخمسين وثلاث مئة:

يا أُخْتَ خَيرِ أخٍ يا بِنْتَ خيرِ أبٍ ... كِنايَةً بِهِما عَنْ أشْرَفِ النَّسَبِ

أُجِلُّ قَدْرَكِ أنْ تُسْمَى مُؤَبَّنَة ... وَمَنْ يَصِفْكِ فَقَدْ سَمَّاكِ لِلْعَرَبِ

لا يَمْلِكُ الطَّرِبُ المَحْزُونُ مَنْطِقَهُ ... وَدَمْعُهُ وهُمَا فِي قَبْضَةِ الطَّرَبِ

غَدَرْتَ يا مَوْتُ كمْ أفنَيتَ مِن عَددٍ ... بِمَنْ أصبْتَ وكمْ أسكَتَّ مِن لَجَبِ

وكمْ صَحِبْتَ أخاها فِي مُنازَلَةٍ ... وكمْ سألْتَ فلمْ يَبْخَلْ وَلَمْ تَخِبِ

طَوَى الجَزِيرَةَ حتى جاءَنِي خَبَرٌ ... فَزِعْتُ فيه بآمالي إلى الكَذِبِ

حتى إذَا لَمْ يَدَعْ لِي صِدْقُهُ أمَلاً ... شَرِقْتُ بالدَّمْعِ حتى كادَ يَشْرَقُ بِي

تَعَثَّرَتْ بِهِ في الأفْواهِ ألْسنُهَا ... والبُرْدُ في الطُّرْقِ والأقلامُ في الكُتُبِ

كأنَّ فَعْلَة لَمْ تَمْلأ مَوَاكِبُها ... دِيارَ بَكْرٍ ولَمْ تَخْلَعْ وَلَمْ تَهَبِ

ولَمْ تَرُدَّ حَياةً بَعْدَ تَوْلِيَةٍ ... ولَمْ تُغِثْ دَاعِياً بِالوَيْلِ والحَرَبِ

أرَى العِراقَ طويلَ اللَّيلِ مُذ نُعيَتْ ... فكيفَ لَيْلُ فَتى الفِتيانِ في حَلَبِ

يَظُنُّ أنَّ فُؤَادِي غيرُ مُلْتَهبٍ ... وأنَّ دَمْعَ جُفُونِي غيرُ مُنْسَكِبِ

بَلى وَحُرْمَةِ مَنْ كانَتْ مُرَاعِيَةً ... لِحُرْمَةِ المَجْدِ والقُصَّادِ والأدَبِ

ومَن مَضَتْ غيرَ مَوْرُوثٍ خلائِفُها ... وَإنْ مَضَتْ يَدُها مَوْرُوثَة النَّشَبِ

وهَمُّها في العُلا والمُلْكِ ناشئَةً ... وَهَمُّ أترَابِها فِي اللَّهْوِ واللَّعِبِ

يعلَمْنَ حِينَ تُحَيِّي حُسنَ مَبْسمِها ... وَلَيْسَ يَعْلَمُ إلاَّ اللّهُ بالشَّنَبِ

مَسَرَّةٌ فِي قُلُوبِ الطِّيبِ مَفْرِقُها ... وحَسرَةٌ في قُلوبِ البَيْضِ واليَلَبِ

إذَا رَأى ورآها رأسَ لابسهِ ... رأىَ المَقانِعَ أعْلى منهُ في الرُّتَبِ

فإنْ تَكُنْ خُلِقَتْ أُنثى لقدْ خُلِقَتْ ... كرِيمَةً غيرَ أُنثى العَقْلِ والحَسَبِ

وإنْ تكُنْ تغلِبُ الغَلْباءُ عُنْصرُهَا ... فإنَّ في الخَمرِ معْنَى ليسَ في العِنَبِ

فَلَيْتَ طالِعَةَ الشَّمْسَيْنِ غائِبَةٌ ... ولَيْتَ غائِبَةَ الشَّمْسَيْنِ لَمْ تَغِبِ

وَلَيْتَ عَيْنَ الَّتي آبَ النَّهارُ بِهَا ... فِدَاءُ عَيْنِ الَّتي زَالَتْ ولَمْ تَؤُبِ

فَمَا تَقَلَّدَ بالياقُوتِ مُشْبِهُها ... وَلا تَقَلَّدَ بالهِنْدِيَّةِ القُضُبِ

وَلا ذَكَرْتُ جَمِيلاً مِنْ صَنَائِعِها ... إلاَّ بَكَيْتُ وَلاَ وُدٌّ بِلا سَبَبِ

قدْ كانَ كلُّ حِجابٍ دُونَ رُؤْيَتِها ... فَمَا قَنِعْتِ لَها يا أرْضُ بِالحُجُبِ

وَلا رأيْتِ عُيُونَ الإنْسِ تُدرِكُها ... فهلْ حَسَدْتِ عليها أعْيُنَ الشُّهُبِ

وَهَلْ سَمِعْتِ سَلاماً لِي أَلَمَّ بِهَا ... فقدْ أطَلْتُ وما سلَّمتُ مِنْ كَثَبِ

وكيْفَ يَبْلُغُ مَوْتانا التي دُفِنَتْ ... وقدْ يُقَصِّرُ عَنْ أحْيائِنا الغَيَبِ

يا أحسنَ الصَّبرِ زُرْ أوْلي القُلوبِ بها ... وَقُلْ لِصَاحبِهِ يا أنْفَعَ السُّحُبِ

وأكْرَمَ النَّاسِ لا مُسْتَثْنِياً أحَداً ... مِنَ الكِرامِ سِوَى آبائِكَ النُّجُبِ

قدْ كانَ قاسمَكَ الشَّخْصَيْنِ دَهْرَهُمَا ... وعاشَ دُرُّهُما المَدْرِيُّ بالذَّهَبِ

وَعادَ فِي طَلَبِ المَتْرُوكِ تاركُهُ ... إنَّا لَنَغْفُلُ وَالأيَّامُ فِي الطَّلَبِ

مَا كانَ أقْصَرَ وَقْتاً كانَ بَيْنَهُما ... كأنَّهُ الوَقتُ بينَ الوِرْدِ والقَرَبِ

جَزَاكَ رَبُّكَ بالأحْزَانِ مَغْفِرَةً ... فَحُزْنُ كلِّ أخي حُزْنٍ أخو الغَضَبِ

وأنْتُمُ نَفَرٌ تَسْخُو نُفُوسُكُمُ بِمَا يَهَبْنَ وَلا يَسْخُونَ بالسَّلَبِ
حَلَلْتُمْ مِنْ مُلُوكِ النَّاسِ كُلِّهِمُ مَحلَّ سُمْرِ القَنا مِن سائِرِ القَصَبِ
فَلا تَنَلْكَ اللَّيالي إنَّ أيْدِيهَا إذَا ضَرَبْنَ كَسَرْنَ النَّبْعَ بالغَرَبِ
وَلاَ يُعِنَّ عَدُوّاً أنْتَ قَاهِرُهُ فإنَّهُنَّ يَصِدْنَ الصَّقْرَ بالخَرَبِ
وإنْ سَرَرْنَ بِمَحْبُوبٍ فجَعْنَ بهِ وقَدْ أتَيْنَكَ في الحالَيْنِ بالعَجَبِ
وَرُبَّمَا احْتَسَبَ الإنْسانُ غَايَتَها وفاجأتْهُ بأمْرٍ غَيْرِ مُحْتَسَبِ
وَما قَضَى أحَدٌ مِنْها لُبَانَتَهُ وَلا انْتَهَى أرَبٌ إلاَّ إلى أرَبِ
تَخالَفَ النَّاسُ حتى لا اتِّفَاقَ لَهُمْ إلا على شَجبٍ والخُلْفُ في الشَّجَبِ
فَقِيلَ تَخْلُصُ نَفْسُ المَرْءِ سَالِمَة وقِيلَ تَشْرَك جِسْمَ المرْءِ في العَطَبِ
وَمَنْ تَفَكَّرَ في الدُّنْيا وَمُهْجَتِهِ أقامَهُ الفِكْرُ بينَ العَجْزِ والتَّعَبِ

## 285-22

## وقال يمدح كافوراً سنة ست وأربعين وثلاث مئة، وهي من الطويل، والقافية من المتدارك:

كَفى بكَ داءً أن تَرى الموْتَ شافِيا ... وحَسْبُ المَنايا أنْ يَكُنَّ أمانِيا

تَمَنَّيْتُها لمَّا تَمَنَّيْتَ أنْ تَرَى ... صَدِيقاً فَأعْيا أوْ عَدُوّاً مُداجِيا

إذا كُنْتَ تَرْضَى أنْ تَعِيشَ بِذِلَّةٍ ... فَلا تَسْتَعِدَّنَّ الحُسامَ اليمانِيا

وَلا تَسْتَطِيلَنَّ الرّماحَ لِغارَةٍ ... وَلا تَسْتَجِيدَنَّ العِتاقَ المَذاكيا

فَما يَنْفَعُ الأسْدَ الحَياء من الطَّوَى ... وَلا تُتَّقى حَتى تَكُونَ ضَوَارِيا

حَبَبْتُكَ قلبى قبلَ حبكَ من نَأى ... وَقد كانَ غَدَّاراً فكُن لِيَ وَافِيا

وَأعْلَمُ أنَّ البَينَ يُشْكيك بَعْدَه ... فَلسَتَ فؤَادي إنْ رَأيتُكَ شاكِيا

فَإنَّ دُمُوعَ العين غُدْرٌ بِرَبّها ... إذا كُنَّ إثْرَ الظَّاعِنِينَ جَوَارِيا

إذا الجُودُ لم يُرْزَق خُلاصاً من الأذى ... فَلا الحَمْدُ مَكْسوباً وَلا المالُ باقيا

وَلِلنفس أخلاقٌ تدلُّ علَى الفَتَى ... أكانَ سَخاءً ما أتَى أمْ تَساخِيا

أقِلَّ اشْتِياقاً أيُّها القَلْبُ رُبَّما ... رَأيْتُكَ تصْفِي الوُدَّ مَنْ ليسَ جازِيا

خُلِقتُ أُلوفاً لوْ رحَلْتُ إلى الصّبا ... لَفارَقتُ شَيْبِي موجَعَ القلْبِ باكيا

وَلَكِنَّ بالفُسْطاطِ بحراً أزَرْتُهُ ... حَياتي وَنُصْحي وَالهَوَى وَالقَوافِيا

وَجُرْداً مَدَدْنا بَينَ آذانِها القَنا ... فَبِتْنَ خِفافاً يَتَّبِعْنَ العَوَالِيا

تَماشَى بِأيْدٍ كُلَّما وَافَتِ الصَّفا ... نَقَشْنَ بِهِ صَدْرَ البُزَاةِ حَوَافِيا

وَينظرنْ من سُودٍ صَوادق في الدُّجَى يَرَيْنَ بَعِيدَاتِ الشُّخُوص كما هِيا

وَتَنْصِبُ للجَرْسِ الخَفِيّ سَوَامِعاً يَخَلْنَ مُناجاةَ الضّمِيرِ تَنادِيا

تُجاذِبُ فُرْسانَ الصَّباحِ أعِنَّةً كَأنَّ عَلى الأعْناقِ مِنْها أفاعِيا

بِعزْمٍ يسيرُ الجِسْمُ في السَّرْجِ راكباً بهِ، وَيسيرُ القَلْبُ في الجسْمِ ماشِيا

قَوَاصِدَ كَافُورٍ تَوَارِكَ غَيْرِهِ وَمن قصدَ البحرَ استَقَلَّ السَّوَاقِيا

فَجاءَتْ بِنا إنْسانَ عَيْنِ زَمانِهِ وَخَلَّتْ بَياضاً خَلْفَها وَمآقِيا

تَجُوزُ عَلَيْهَا المُحْسِنِينَ إلى الذِي نَرَى عِنْدَهُمْ إحْسانَهُ وَالأياديا

فَتى ما سَرَيْنا في ظُهُورِ جُدُودِنا إلى عَصْرِهِ إلاَّ نُرَجِّي التَّلاقِيا

تَرَفَّعَ عنْ عُوْنِ المكارِمِ قَدْرُهُ فَما يَفْعَلُ الفَعْلاتِ إلاَّ عَذَارِيا

يُبِيدُ عَدَاوَاتِ البُغاةِ بِلُطْفِهِ فإنْ لمْ تَبِدْ مِنْهُمْ أباد الأعاديا

أبا المِسكِ ذا الوَجهُ الذي كنتُ تائقاً إليهِ وَذا الوَقتُ الذي كنتُ رَاجِيا

لقيتُ المَرْوَرى وَالشَّاخيبَ دُونَهُ وَجُبْتُ هَجِيراً يَترُكُ الماءَ صَادِيا

أبا كُلِّ طِيبٍ لا أبا المِسْكِ وَحده وكلِّ سَحابٍ لا أخُصُّ الغَوَادِيا

يُدِلُّ بِمَعْنى وَاحِدٍ كُلُّ فاخرٍ وَقَدْ جَمَع الرَّحْمنُ فيكَ المعانِيا

إذا كَسَبَ النَّاسُ المَعالِيَ بِالنَّدى فَإنَّكَ تُعْطى في نَدَاكَ المَعاليا

وَغيرُ كَثِيرٍ أنْ يزُورَكَ رَاجِلٌ فَيرْجِعَ مَلْكاً لِلعِرَاقَينِ وَالِيا

فَقَدْ تَهَبُ الجَيْشَ الذي جاءَ غازِياً لِسائِلِكَ الفَرْدِ الذي جاءَ عافيا

وَتَحْتَقِرُ الدُّنْيا احْتِقارَ مُجَرّبٍ يَرَى كُلَّ ما فِيها وَحاشاكَ فانِيا

وَما كنتَ مِمَّنْ أدْرَكَ المُلكَ بالمُنى وَلكنْ بِأيَّامٍ أشَبْنَ النَّواصِيا

عِدَاكَ تَراها في البِلادِ مَساعِيا وَأنْتَ تَرَاها في السَّماءِ مَرَاقِيا

لَبِسْتَ لها كُدْرَ العجاجِ، كأنَّما تَرَى غيرَ صافٍ أن ترَى الجوَّ صَافِيا

وَقُدْتَ إلَيها كلَّ أجْرَدَ سَابِحٍ يُوَدّيك غَضْباناً وَيَثْنِيكَ رَاضِيا

وَمُخْترطٍ ماضٍ يُطِيعُكَ آمِراً وَيَعْصِي إن اسْتَثْنيت أوْ كُنتَ ناهيا

وَأسمَرَ ذي عشرين ترْضاهُ وَارِداً وَيَرْضَاكَ في إيرادِهِ الخيْلَ ساقِيا

كَتائبَ مَا انْفكَّتْ تجُوسُ عمائراً منَ الأرْض قدْ جاستْ إليها فَيافِيا

غزَوْتَ بها دُورَ المُلُوكِ فَباشرَتْ سَنابِكُها هاماتِهِمْ وَالمَغانِيا

وَأنتَ الذِي تَغْشَى الأسِنَّة أوَّلاً وتَأنَفُ أنْ تَغْشَى الأسِنَّة ثانِيا

إذَا الهنْدُ سوَّتْ بَينَ سَيْفَي كريهة فَسَيْفُكَ في كَفّ تُزيلُ التَّساوِيا

وَمِنْ قَوْلِ سامٍ لَوْ رآكَ لنَسْلِهِ فدَى ابنَ أخي نَسْلِي وَنفسِي وَمَاليا

مَدًى بَلَّغَ الأسْتاذَ أقْصَاهُ رَبُّهُ وَنَفْسٌ لَهُ لمْ تَرْضَ إلاَّ التَّناهِيا

دَعَتْهُ فَلَبَّاها إلى المَجْدِ وَالعُلا وَقدْ خالَفَ النَّاسُ النُّفوسَ الدَّوَاعِيا

فَأصْبَحَ فَوْقَ العالِمينَ يَرَوْنَهُ وَإنْ كانَ يُدْنِيهِ التَّكَرُّمُ نائيا

## 34-23

## وقال يمدح كافوراً سنة ستّ وأربعين وثلاث مئة:

مَنِ الجآذِرُ فِي زِيّ الأعاريبِ حُمْرُ الحُلى وَالمَطايا والجَلاييبِ

إنْ كُنْتَ تَسألُ شَكّاً فِي مَعَارِفِها فَمَنْ بَلاكَ بِتَسْهيدٍ وَتَعْنِيبِ

لاَ تَجْزِنِي بِضَنًى بِي بَعْدها بَقَرٌ تَجْزِي دُمُوعِي مَسْكُوباً بِمَسْكوبِ

سَوَائِرٌ رُبَّمَا سارَتْ هَوَادِجُها مَنِيعَةٌ بينَ مَطْعونٍ وَمَضْرُوبِ

وَرُبَّمَا وَخَدَتْ أيْدِي المَطِيِّ بِها عَلى نَجِيعٍ مِنَ الفُرْسانِ مَصْبوبِ

كمْ زَوْرَةٍ لكَ فِي الأعْرابِ خافِيَةٍ أدْهَى وقد رَقَدوا مِن زَوْرَةِ الدّيبِ

أزُورُهُمْ وَسَوَادُ اللّيْلِ يَشْفَعُ لِي وأنْثَنِي وَبَياضُ الصُّبْحِ يُغْرِي بي

قدْ وَافَقوا الوَحْشَ في سكْنَى مَراتِعِهَا وخالَفُوها بِتَقْوِيضٍ وتَطْنِيبِ

جِيرانُهَا وَهُمُ شَرُّ الجِوَارِ لَهَا وَصَحْبُها وَهُمْ شَرُّ الأصَاحِيبِ

فُؤَادُ كُلّ مُحِبّ في بُيوتهم ومَالُ كُلِّ أخِيذِ المَالِ مَحْرُوبِ

ما أوْجَهُ الحَضَرِ المُسْتَحْسَناتُ بِهِ كأوْجُهِ البَدَوِيَّاتِ الرَّعابِيبِ

حُسْنُ الحَضَارَةِ مَجْلُوبٌ بِتَطْرِيَةٍ وفِي البَدَاوَةِ حُسْنٌ غيرُ مَجْلُوبِ

أيْنَ المَعِيزُ مِنَ الآرَامِ ناظِرَةً وغيرَ ناظِرَةٍ فِي الحُسْنِ والطِّيبِ

أفْدِي ظِباءَ فَلاة ما عَرَفْنَ بِها مصْغَ الكَلامِ وَلا صَبْغَ الحَوَاجيبِ

وَلا بَرَزْنَ مِنَ الحَمَّامِ مائِلَةً أوْرَاكُهُنَّ صَقِيلاتِ العَرَاقِيبِ

ومِن هَوَى كلّ مَن لِيسَتْ مُمَوّهَةً تَرَكْتُ لَوْنَ مَشِيبِي غيرَ مَخْضُوبِ

ومِن هَوَى الصّدْقِ فِي قَوْلي وعادَتِهِ رَغِبتُ عن شَعَر في الوَجهِ مَكْذوبِ

لَيتَ الحَوادثَ باعَتْنِي الَّذي أخَذَتْ مِنِّي بِحِلْمِي الَّذي أعْطَتْ وَتجْرِيبي

فَمَا الحَداثَةُ مِنْ حِلْمٍ بِمَانِعَة قَدْ يُوجَدُ الحِلْمُ فِي الشُّبَّانِ والشِّيبِ

ترَعْرَعَ المَلِكُ الأسْتاذُ مُكْتَهِلاً قبْلَ اكْتِهال أديبا قَبلَ تأديبِ

مُجَرِّبا فَهما مِنْ قَبْلِ تَجْرِبَةٍ مُهَذَّبا كَرَما مِنْ قَبْلِ تَهْذِيبِ

حتى أصَابَ مِنَ الدُّنْيا نِهَايَتَها وَهَمُّهُ في ابْتِدَاءَاتٍ وَتَشْبِيبِ

يُدَبِّرُ المُلْكَ مِنْ مِصْرٍ إلى عَدَنٍ إلى العِراقِ فأرْضِ الرُّومِ فالنُّوبِ

إذا أتَتْها الرّياحُ النُّكْبُ مِنْ بَلَدٍ فَمَا تَهُبُّ بِها إلاَّ بِتَرْتِيبِ

وَلاَ تُجَاوِزُها شَمْسٌ إذَا شَرَقَتْ إلاَّ وَمِنْهُ لَهَا إذْنٌ بِتَغْرِيبِ

يُصَرّفُ الأمْرَ فِيها طِينُ خاتِمِهِ وَلَوْ تطَلَّسَ مِنْهُ كُلُّ مَكْتُوبِ

يَحُطُّ كُلَّ طَوِيلِ الرُّمْحِ حامِلُهُ مِنْ سَرْجِ كلّ طويلِ الباعِ يَعْبوبِ

كأنَّ كُلَّ سُؤَالٍ في مَسَامِعِهِ قَمِيصُ يُوسفَ فِي أجْفانِ يَعْقُوبِ

إذَا غَزَتْهُ أعادِيهِ بِمَسْئَلَةٍ فَقَدْ غَزَتْهُ بِجَيْشٍ غيرِ مَغْلُوبِ

أوْ حارَبَتْهُ فَمَا تَنْجُو بِتَقْدِمَةٍ مِمَّا أرَادَ وَلا تَنْجُو بِتَجْبِيبِ

أضْرَتْ شَجاعَتُهُ أقْصَى كتَائِبِهِ عَلى الحِمامِ فَمَا مَوْتٌ بِمَرْهُوبِ

قالُوا هجَرْتَ إليهِ الغَيْثَ قُلتُ لهُمْ إلى غُيُوثِ يَدَيْهِ والشَّآبِيبِ

إلى الَّذي تَهَبُ الدَّوْلاتِ رَاحَتُهُ وَلا يَمُنُّ عَلى آثارِ مَوْهُوبِ

وَلا يَرُوعُ بِمَغْدُورٍ بِهِ أحَداً وَلا يُفَزِّعُ مَوْقُوراً بِمَنْكُوبِ

بَلى يَرُوعُ بِذِي جَيْشٍ يُجَدِّلُهُ ذا مِثْلِهِ في أحَمِّ النقْعِ غِرْيِبِ

وَجَدْتُ أنْفعَ مالٍ كُنتُ أدْخَرُهُ ما فِي السَّوابق مِن جَرْيٍ وتَقْرِيبِ

لَمَّا رأيْنَ صُرُوفَ الدَّهْرِ تَغْدِرُ بي وَفَيْنَ لِي وَوَفَتْ صُمُّ الأنابِيبِ

فُتْنَ المَهالِكَ حتى قالَ قائِلُها ماذَا لَقِينا مِنَ الجُرْدِ السَّرَاحِيبِ

تَهْوِي بِمُنْجَرِدٍ لَيْسَتْ مَذاهِبُهُ لِلْبْسِ ثَوْبٍ ومأكُولٍ ومَشْرُوبِ

يَرْمِي النُّجُومَ بعَيْنَيْ مَنْ يُحاوِلُهَا كأنَّها سَلَبٌ فِي عَيْنِ مَسْلُوبِ

حتى وَصَلْتُ إلى نَفْسٍ مُحَجَّبَةٍ تَلْقَى النُّفوسَ بفَضْلٍ غيرِ مَحْجُوبِ

في جِسْمِ أرْوَعَ صَافِي العقلِ يُضْحِكُه خَلائِقُ النَّاسِ إضْحَاكَ الأعاجِيبِ

فالحَمْدُ قَبْلُ لهُ والحَمْدُ بَعْدُ لَها وللقَنا وَلإدْلاجِي وتأوِيبِي

وكَيْفَ أكْفُرُ يا كافُورُ نِعْمَتَهَا وَقَدْ بَلَغْتَكَ بِي يَا خَيرَ مَطْلُوبِي

يا أيُّها المَلِكُ الغانِي بِتَسْمِيَةٍ فِي الشرْقِ والغرْبِ عن وَصْفٍ وَتَلْقِيبِ

أنْتَ الحَبِيبُ وَلَكِنِّي أعُودُ بِهِ مِنْ أنْ أكُونَ مُحِبّاً غيرَ مَحْبُوبِ

## 252-24

**وقال يمدح كافوراً وقد أهدى إليه مهراً أدهم، وهي من الطويل، والقافية من المتدارك:**

فِراقٌ ومَنْ فارَقْتُ غَيرُ مُذَمَّمِ ... وَأَمٌّ وَمَنْ يَمَّمْتُ خَيرُ مُيَمَّمِ

وما منزلُ اللذَّاتِ عِندي بِمَنزِلٍ ... إذَا لَمْ أُبجِّلْ عِنْدَهُ وَأكرَّمِ

سَجِيَّةُ نفْسٍ ما تَزَالُ مُلِيحَةٌ ... مِنَ الضَّيمِ مَرْمِيًّا بها كُلُّ مَخْرَمِ

رَحلْتُ فكمْ باكٍ بأجْفانِ شادِنٍ ... عَليَّ وكمْ باكٍ بأجْفانِ ضَيْغَمِ

وَما رَبَّةُ القُرْطِ المَلِيحِ مَكانُهُ ... بأجزَعَ مِنْ رَبّ الحُسامِ المُصَمِّمِ

فَلوْ كانَ ما بِي منْ حَبيبِ مقنَّعٍ ... عَذَرْتُ وَلكن مِن حبيبٍ مُعَمَّمِ

رَمى وَاتَّقى رَمْيَتِي وَمن دون ما اتَّقَى ... هوًى كاسرٌ كفي وَقَوْسِي وأسْهُمِي

إذَا ساءَ فعْلُ المَرْءِ ساءتْ ظُنونُهُ ... وَصَدَّقَ ما يَعْتَادُهُ مِنْ تَوَهُّمِ

وَعادَ مُحِبِّيهِ بِقَوْلِ عُدَاتِهِ ... وَأَصْبَحَ فِي لَيلٍ مِنَ الشَّكّ مُظلمِ

أُصَادِقُ نَفسَ المرْءِ من قَبْلِ جسمِهِ ... وَأعْرِفُها في فعْلِهِ وَالتَّكَلمِ

وَأحلُمُ عنْ خِلِّي، وَأعْلَمُ أنَّهُ ... متى أجْزِهِ حِلْماً على الجَهْلِ يَندمِ

وَإن بذلَ الإنسانُ لي جودَ عابسٍ ... جَزَيْتُ بِجُودِ الباذِلِ المُتَبَسِّمِ

وَأهوَى منَ الفِتيانِ كلّ سمَيْذَعٍ ... نَجِيبٍ كَصَدْرِ السَّمْهَرِيّ المُقَوَّمِ

خطَتْ تحْتَهُ العيسُ الفلاة وَخالطتْ ... بِهِ الخيلُ كبّاتِ الخميسِ العَرْمَرَمِ

وَلا عِفَّةٌ في سَيْفِهِ وَسِنانِهِ ... وَلَكِنَّها في الكفّ والفرْجِ وَالفَمِ

وما كُلُّ هاوٍ لِلْجَمِيلِ بِفاعِلٍ وَلا كُلُّ فَعَّالٍ لَهُ بِمُتَمِّمِ

فِدًى لأبي المِسْكِ الكِرَامُ فإنَّها سَوَابِقُ خَيْلٍ يَهْتَدِينَ بِأدْهَمِ

أغَرَّ بِمَجْدٍ قدْ شَخَصْنَ وَرَاءَهُ إلى خُلُقٍ رَحْبٍ وَخَلْقٍ مُطَهَّمِ

إذا منَعَتْ مِنْكَ السِّياسَةُ نفْسَها فقِفْ وَقْفَةً قُدَّامَهُ تَتَعلَّمِ

يضيقُ على من ورَاءَهُ العذرُ أن يُرَى ضَعيفَ المساعي أوْ قليلَ التَّكَرُّمِ

وَمن مِثْلُ كَافورٍ إذا الخيلُ أحجَمَتْ وكانَ قَلِيلاً منْ يَقُولُ لَها اقْدُمِي

شديدُ ثباتِ الطِّرْفِ وَالنقْعُ وَاصِلٌ إلى لَهَواتِ الفارِسِ المُتَلَثِّمِ

أباالمسْكِ أرْجو منك نصراً على العدا وَآمُلُ عِزّاً يَخْضِبُ البِيضَ بالدَّمِ

وَيَوْماً يَغِيظُ الحَاسِدِينَ وَحَالةً أُقِيمُ الشَّقا فِيها مَقامَ التَّنَعُّمِ

وَلَمْ أرْجُ إلاَّ أهلَ ذاكَ وَمنْ يُرِدْ مَوَاطِرَ منْ غَيرِ السَّحائِبِ يَظْلِمِ

فلوْ لم تَكُنْ فِي مصرَ ما سرْتُ نحوها بِقَلْبِ المشُوقِ المُسْتهامِ المُتَيمِ

وَلا نَبَحَتْ خَيْلِي كِلابُ قَبَائِلٍ كأنَّ بِها في اللَّيْلِ حَمْلاتِ دَيْلَمِ

وَلا اتَّبَعَتْ آثارَنا عَيْنُ قائِفٍ فلَمْ تَرَ إلاَّ حافِراً فَوْقَ مَنْسِمِ

وَسمْنا بِها البَيْدَاءَ حتى تَغَمَّرَتْ منَ النِّيلِ وَاسْتَدْرَتْ بِظِلِّ المُفَطَّمِ

وَأبْلَخَ يَعْصِي باختصَاصِي مشيرَهُ عصَيتُ بِقَصْدَيهِ مُشِيري وَلُوَّمِي

فَساقَ إليَّ العُرْفَ غَيرَ مُكَدَّرٍ وَسُقتُ إليهِ الشُّكرَ غيرَ مُجَمْجَمِ

قدِ اخترْتُك الأملاك فاخترْ لهُمْ بنا حَديثاً وَقد حكَّمْتُ رَأيكَ فاحكُمِ

فأحْسنُ وَجْهٍ في الوَرَى وَجهُ مُحْسنٍ وَأيْمَنُ كفّ فِيهِمُ كفُّ مُنْعِمِ

وَأشرَفُهُمْ منْ كانَ أشرَفَ هِمَّةً وأكْبرَ إقْداماً علَى كُلّ مُعْظَمِ

لِمَنْ تَطلبُ الدُّنيا إذا لمْ تُرِدْ بهَا سُرُورَ مُحِبّ أوْ إساءَةَ مُجْرِمِ

وَقدْ وَصَلَ المَهرُ الذي فوْق فَخذهِ مِن اسمِكَ ما في كلّ بيدٍ وَمعصَمِ

لكَ الحَيَوانُ الرَّاكِبُ الخيْلَ كلهُ وَإنْ كان بالنِّيران غَيْرَ مُوَسّمِ

وَلو كنْتُ أدْرِي كم حياتي قَسمْتَها وَصَيَّرْتُ ثُلْثَيها انْتظارَك فاعْلمِ

وَلكنَّ ما يمْضِي منَ العُمرِ فائِتٌ فجُدْ لي بحَظِّ البادِرِ المُتَغِّنمِ

رَضِيتُ بما تَرْضَى بهِ لي مَحَبَّةٌ وَقُدتُ إليك النَّفْسَ قَوْدَ المُسلِّمِ

وَمثْلكَ منْ كانَ الوَسيطَ فُؤَادُهُ فَكَلَّمَهُ عَنِّي وَلَمْ أتَكَلَّمِ

## 35-25

## وقال يمدح كافوراً وكان قد حمل إليه ستّ مئة دينار:

أُغالِبُ فيكَ الشَّوْقَ والشَّوْقُ أغلبُ ... وأعجبُ مِن ذا الهجْرِ والوصْلِ أعجبُ

أمَا تَغْلَطُ الأيَّامُ فِيَّ بِأنْ أرَى ... بَغِيضاً تُنائي أوْ حَبِيباً تُقَرِّبُ

وَلِلَّهِ سِيرِي ما أقَلَّ تَئِيَّةً ... عَشِيَّة شَرْقِيِّ الحَدَالَى وغُرَّبُ

عَشِيَّة أحْفَى النَّاسِ بِي مَنْ جفَوْتُه ... وأهْدَى الطَّرِيقَين الَّذِي أتجَنَّبُ

وكمْ لِظَلامِ اللَّيْلِ عِنْدَكَ مِن يَدٍ ... تُخَبِّرُ أنَّ المَانَوِيَّة تَكْذِبُ

وَقاكَ رَدَى الأعْداءِ تَسْرِي عليهِمُ ... وزَارَكَ فِيهِ ذُو الدَّلالِ المُحَجَّبُ

وَيَوْمٍ كَلَيْلِ العاشِقِينَ كمَنْتُهُ ... أُرَاقِبُ فِيهِ الشَّمْسَ أيَّانَ تَغْرُبُ

وعَيْنِي إلى أُذْنِيْ أغَرَّ كأنَّهُ ... مِنَ اللَّيْلِ باقٍ بينَ عَيْنَيْهِ كَوْكَبُ

لَهُ فَضْلَةٌ عَنْ جِسْمِهِ فِي إهابِهِ ... تَجِيءُ على صَدْرٍ رَحِيبٍ وَتَذْهَبُ

شَقَقْتُ بِهِ الظَّلْماءَ أُذْنِي عِنانَهُ ... فَيَطْغَى وأُرْخِيهِ مِرَاراً فَيَلْعبُ

وأصْرَعُ أيَّ الوَحْشِ قَفَّيْتُهُ بِهِ ... وَأنْزِلُ عَنْهُ مِثْلَهُ حِينَ أرْكَبُ

وَما الخَيْلُ إلاَّ كالصَّدِيقِ قَلِيلَةٌ ... وإنْ كَثُرَتْ فِي عينِ مَنْ لاَ يُجَرِّبُ

إذَا لَمْ يُشاهِدْ غيرَ حُسْنِ شِياتِها ... وأعْضَائِها فالحُسْنُ عَنْكَ مُغَيَّبُ

لَحَا اللهُ ذِي الدُّنْيا مُناخاً لِرَاكِبٍ ... فَكُلّ بَعِيدِ الهَمّ فِيها مُعَذَّبُ

ألا لَيتَ شِعْرِي هلْ أقُولُ قَصِيدَةً ... فلا أشْتَكِي فيها ولاَ أتَعَتَّبُ

وَبِي مَا يَذُودُ الشِّعْرَ عَنِّي أقَلُّهُ ... وَلَكِنَّ قَلْبِي يابْنَةَ القَوْمِ قُلَّبُ

وأخلاقُ كَافُورٍ إذا شئْتَ مَدْحَهُ وَإنْ لَمْ أشأ تُمْلى عَليَّ وأكْتُبُ

إذَا تَرَكَ الإنْسانُ أهْلاً وَرَاءَهُ وَيَمَّمَ كافُوراً فَمَا يَتَغَرَّبُ

فَتى يَمْلأُ الأفْعالَ رأياً وحِكمةً وَنادِرَةً أيَّانَ يَرْضَى وَيَغْضَبُ

إذا ضَرَبَتْ بِالسَّيْفِ في الحَرْبِ كفُّهُ تبَيَّنْتَ أنَّ السَّيفَ بالكَفّ يَضْرِبُ

تَزِيدُ عَطاياهُ عَلى اللَّبْثِ كَثْرَةً وتَلْبَثُ أمْوَاهُ السَّماءِ فَتَنْضُبُ

أبا المِسكِ هلْ فِي الكأسِ فضْلٌ أنالُهُ فإنّي أُغَنّي مُنْذُ حِينٍ وتَشْرَبُ

وَهَبْتَ على مِقْدارِ كَفَّيْ زَمانِنا ونَفْسِي على مقْدارِ كَفَّيْكَ تَطْلُبُ

إذَا لَمْ تَنُطْ بِي ضَيْعَةً أوْ ولايَةً فجُودُكَ يَكْسُونِي وَشُغْلُكَ يسْلُبُ

يُضَاحِكُ في ذَا العِيدِ كُلُّ حَبِيبَهُ حِذائي وأبْكِي مَنْ أُحِبُّ وأنْدُبُ

أحِنُّ إلى أهْلِي وأهْوَى لِقَاءَهُمْ وأيْنَ مِنَ المُشْتاق عَنْقاءُ مُغْرِبُ

فإنْ لَمْ يَكُنْ إلاَّ أبُو المِسْكِ أوْهُمُ فإنَّكَ أحْلَى فِي فُؤَادِي وأعْذَبُ

وكُلُّ امْرِىءٍ يُولِي الجَمِيلَ مُحَبَّبٌ وكُلُّ مَكانٍ يُنْبِتُ العِزَّ طَيِّبُ

يُرِيدُ بِكَ الحُسَّادُ ما اللهُ دَافِعٌ وسُمْرُ العَوالِي والحَدِيدُ المُذَرَّبُ

وَدُونَ الَّذِي يبْغُونَ مَا لَوْ تَخَلَّصُوا إلى الشَّيبِ منهُ عِشْتَ والطِّفلُ أشْيَبُ

إذا طَلَبوا جَدْوَاك أُعْطوا وحُكِّموا وإنْ طَلبوا الفضلَ الذي فيكَ خُيِّبوا

وَلَوْ جازَ أنْ يَحْوُوا عُلاكَ وَهَبْتَها ولكِنْ مِن الأشياءِ ما ليسَ يُوهَبُ

وأظْلَمُ أهلِ الظُّلمِ مَن باتَ حاسِداً لمَنْ باتَ فِي نَعْمَائِهِ يَتَقَلَّبُ

وأنتَ الذي رَبَّيْتَ ذا المُلْكِ مُرْضَعا وليسَ لَهُ أُمٌّ هُناكَ وَلا أبُ

وكُنْتَ لَهُ لَيْثَ العَرِينِ لِشِبْلِهِ وَما لَكَ إلاَّ الهُنْدُوَانِيَّ مِخْلَبُ

لَقِيْتَ القَنا عَنْهُ بِنَفْسٍ كَرِيمَةٍ إلى المَوْتِ فِي الهَيْجا مِن العارِ تَهْرُبُ

وَقَدْ يَتْرُكُ النَّفْسَ التي لا تَهَابُهُ وَيَخْتَرِمُ النَّفْسَ التي تَتَهَيَّبُ

وَما عَدِمَ اللاَّقُوكَ بأساً وَشِدَّةً وَلَكنَّ مَن لاقَوْا أشَدُّ وأنجَبُ

ثناهُم وبرْقُ البيْضِ فِي البيض صَادقٌ عليهم وبَرْقُ البَيْضِ في البيضِ خُلَّبُ

شَلَلْتَ سُيوفاً علَّمَتْ كلَّ خاطِبٍ عَلى كلّ عُودٍ كيفَ يدعُو ويخْطُبُ

ويُغْنِيكَ عَمَّا يَنْسُبُ النَّاسُ أنَّهُ إلَيْكَ تَناهَى المَكْرُمَاتُ وتُنْسَبُ

وأيُّ قَبِيلٍ يَسْتَحِقُّكَ قَدْرُهُ مَعدُّ بنُ عَدْنانٍ فِداكَ ويَعْرُبُ

وَما طَرَبِي لَمَّا رأيْتُكَ بِدْعَةً لقد كنتُ أرْجُو أنْ أرَاكَ فأطْرَبُ

وَتَعْذُلُنِي فِيكَ القَوَافِي وَهِمَّتِي كأنِّي بِمَدْحٍ قبلَ مَدْحِكَ مُذْنِبُ

ولكنَّهُ طالَ الطَّرِيقُ ولَمْ أزَلْ أُفَتِّشُ عَنْ هذا الكَلامِ ويُنْهَبُ

فَشَرَّقَ حتى ليس للشَّرْقِ مَشْرِقٌ وغَرَّبَ حتى ليسَ للغَرْبِ مَغْرِبُ

إذا قُلْتُهُ لَمْ يمْتَنِعْ مِنْ وُصُولِهِ جِدارٌ مُعَلًّى أوْ خِباءٌ مُطَنَّبُ

## 36-26

## وقال يمدح كافوراً ولم يَلْقَهُ بعدها:

مُنًى كُنَّ لي أنَّ البَياضَ خِضَابُ ... فَيَخْفَى بِتَبْيِيضِ القُرُونِ شَبَابُ

لَيالِيَ عِنْدَ البِيضِ فَوْدَايَ فِتْنَةٌ ... وفَخْرٌ وَذَاكَ الفَخْرُ عِنْدِيَ عابُ

فكيفَ أذُمُّ اليوْمَ ما كنتُ أشْتَهِي ... وأدْعُو بِما أشْكُوهُ حِينَ أُجابُ

جَلا اللَّوْنُ عن لوْنٍ هَدى كلَّ مَسلكٍ ... كما انجابَ عَن لوْنِ النَّهارِ ضَبابُ

وفِي الجسْمِ نَفْسٌ لا تَشِيبُ بِشَيْبِهِ ... وَلَوْ أنَّ مَا فِي الوَجْهِ مِنهُ حِرَابُ

لَهَا ظُفُرٌ إنْ كَلَّ ظُفْرٌ أُعِدُّهُ ... وَنَابٌ إذَا لَمْ يَبْقَ فِي الفَمِ نَابُ

يُغَيِّرُ مِنِّي الدَّهْرُ ما شَاءَ غَيْرَها ... وأبْلُغُ أقْصَى العُمْرِ وَهْيَ كَعابُ

وإنّي لَنَجْمٌ تَهْتَدِي بِي صُحْبَتِي ... إذَا حالَ مِن دونِ النُّجومِ سَحابُ

غَنِيٌّ عنِ الأوْطانِ لا يَسْتَفِزُّنِي ... إلى بَلَدٍ سافَرْتُ عَنْهُ إيابُ

وَعَن ذَمَلانِ العِيسِ إنْ سَامَحَتْ بِهِ ... وَإلاَّ فَفِي أكْوَارِهِنَّ عُقابُ

وأصْدَى فَلا أُبْدِي إلى المَاءِ حاجَةً ... وللشَّمْسِ فَوْقَ اليَعْمُلاتِ لُعابُ

وَلِلسِّرِّ مِنِّي مَوْضِعٌ لا يَنالُهُ ... نَدِيمٌ وَلا يُفْضِي إلَيْهِ شَرَابُ

وللْخَوْدِ مِنِّي ساعَةٌ ثُمَّ بَيْنَنا ... فَلاةٌ إلى غَيْرِ اللِّقاءِ تُجابُ

وَما العِشْقُ إلاَّ غِرَّةٌ وَطَماعَةٌ ... يُعَرِّضُ قَلْبٌ نَفْسَهُ فَتُصَابُ

وغَيْرُ فُؤَادِي لِلْغَوَانِي رَمِيَّةٌ ... وغَيْرُ بَنانِي للرّماحِ رِكابُ

تَرَكْنا لأطْرَافِ القَنا كُلَّ شَهْوَةٍ ... فَلَيْسَ لَنا إلاَّ بِهِنَّ لِعابُ

نُصَرّفُهُ للطَّعْنِ فَوْقَ حَوَاذِرٍ ... قَدِ انْقَصَفَتْ فِيهِنَّ مِنْهُ كِعابُ

أعَزُّ مَكانٍ فِي الدُّنَى سَرْجُ سَابِحٍ ... وخَيْرُ جَلِيسٍ فِي الزَّمانِ كِتَابُ

وَبَحْرٌ أبُو المِسْكِ الخِضَمُّ الَّذِي لَهُ ... عَلَى كُلّ بَحْرٍ زَخْرَةٌ وَعُبابُ

تَجَاوَزَ قَدْرَ المَدْحِ حتى كأنَّهُ ... بأحْسَنِ ما يُثْنَى عَلَيْهِ يُعابُ

وغالَبَهُ الأعْدَاءُ ثُمَّ عَنَوْا لَهُ ... كما غالَبَتْ بِيْضَ السُّيُوفِ رِقابُ

وأكْثَرُ مَا تَلْقَى أبا المِسْكِ بِدْلَةٌ ... إذَا لَمْ تَصُنْ إلاَّ الحَدِيدَ ثِيابُ

وأوْسَعُ مَا تَلْقاهُ صَدْراً وَخَلْفَهُ ... رِماءٌ وطَعْنٌ والأمامَ ضِرَابُ

وأنْفَذُ مَا تَلْقاهُ حُكْماً إذَا قَضَى ... قَضَاءَ مُلُوكُ الأرْضِ مِنْهُ غِضَابُ

يَقُودُ إلَيْهِ طاعَةَ النَّاسِ فَضْلُهُ ... ولَوْ لَمْ يَقُدْهَا نَائِلٌ وَعِقابُ

أيا أسَداً فِي جِسْمِهِ رُوحُ ضَيْغَمٍ ... وكَمْ أسَدٍ أرْوَاحُهُنَّ كِلابُ

ويا آخِذاً مِن دَهْرِهِ حَقَّ نَفْسِهِ ... ومِثْلُكَ يُعْطَى حَقَّهُ وَيُهابُ

لَنا عِنْدَ هَذا الدَّهْرِ حَقٌّ يَلُطُّهُ ... وَقَدْ قَلَّ إعْتَابٌ وَطَالَ عِتابُ

وَقَدْ تُحْدِثُ الأيَّامُ عندَكَ شِيمَةً ... وَتَنْعَمِرُ الأوْقاتُ وَهِيَ يَبابُ

وَلا مُلْكَ إلاَّ أنْتَ والمُلْكُ فَضْلَةٌ ... كأنَّك نَصْلٌ فِيهِ وَهْوَ قِرَابُ

أرَى لِي بقُرْبِي مِنْكَ عَيْناً قَرِيرَةً ... وَإنْ كانَ قُرْباً بِالبِعادِ يُشَابُ

وهلْ نافِعِي أنْ تُرْفَعَ الحُجْبُ بيْننا ... ودُونَ الَّذِي أمَّلْتُ مِنْكَ حِجابُ

أُقِلُّ سَلامِي حُبَّ ما خَفَّ عَنْكُمُ ... وأسْكُتُ كَيْما لا يَكُونَ جَوَابُ

وفي النَّفْسِ حَاجاتٌ وفِيكَ فَطَانَةٌ ... سُكُوتِي بَيَانٌ عِنْدَها وَخِطابُ

وَما أنا بِالْباغِي عَلَى الحُبّ رِشْوَةً ... ضَعِيفٌ هوًى يُبْغَى عَلَيْهِ ثَوَابُ

وَما شِئْتُ إلاَّ أنْ أُذِلَّ عَوَاذِلِي عَلى أنَّ رأيي فِي هَواكَ صَوَابُ

وأُعْلِمُ قَوْماً خَالَفُونِي فَشَرَّقُوا وَغَرَّبْتُ أنّى قَدْ ظَفِرْتُ وَخَابُوا

جَرَى الخُلْفُ إلاَّ فِيكَ أنَّكَ وَاحِدٌ وأنَّكَ لَيْثٌ وَالمُلُوكُ ذِئَابُ

وأنَّكَ إنْ قُويسْتَ صَحَّفَ قَارِىءٌ ذِئاباً وَلَمْ يُخْطِىءْ فَقَالَ دُبابُ

وإنَّ مَدِيحَ النَّاسِ حَقٌّ وَبَاطِلٌ وَمَدْحُكَ حَقّ لَيْسَ فِيهِ كِذَابُ

إذَا نِلْتُ مِنْكَ الوُدَّ فالمَالُ هَيِّنٌ وكُلُّ الَّذِي فَوْقَ التُّرَابِ تُرَابُ

وَما كُنْتُ لَوْلا أنْتَ إلاَّ مُهاجِراً لَهُ كُلَّ يَوْمٍ بَلْدَةٌ وَصِحابُ

وَلَكِنَّكَ الدُّنْيا إليَّ حَبِيبةٌ فَمَا عَنْكَ لِي إلاَّ إلَيْكَ ذَهابُ

## 257-27

## وقال يذكر مسيره من مصر ويرثي فاتكاً، وهي من البسيط، والقافية من المتراكب:

حتَّامَ نحْنُ نُسارِي النجم في الظُّلَمِ ... وَما سُرَاهُ عَلى خُفّ ولا قَدَمُ

وَلا يُحِسُّ بِأجْفانٍ يُحِسُّ بِها ... فَقْدَ الرُّقادِ غَرِيبٌ باتَ لمْ يَنَمِ

تُسَوِّدُ الشَّمسُ مِنَّا بيضَ أوْجُهنا ... وَلا تُسَوّدُ بيضَ العُذْرِ وَاللِّمَمِ

وكانَ حالُهُما في الحُكمِ وَاحِدةً ... لَواحْتَكَمْنا مِنَ الدُّنْيا إلى حَكَمِ

وَتَتْرُكِ الماءَ لا يَنْفَكُّ منْ سَفرٍ ... ما سارَ في الغَيْمِ منه سارَ في الأدَمِ

لا أُبغضُ العِيسَ لكنِّي وَقِيْتُ بها ... قلبي منَ الحُزْنِ أوْ جسمي من السَّقَمِ

طَرَدْتُ منْ مصرَ أيديها بأرْجُلِها ... حَتى مَرَقْنَ بِنا مِنْ جَوْشَ وَالعَلَمِ

تُبري لَهُنَّ نَعامُ الدَّوِّ مُسْرَجَةً ... تُعارِضُ الجُدُلَ المُرْخاةَ بِاللُّجُمِ

في غلْمَةٍ أخطرُوا أرْوَاحَهم وَرضُوا ... بما لَقِينَ رِضا الأيْسارِ بالزَّلِمِ

تَبْدُو لَنا كُلَّما أَلْقَوْا عَمائمَهُمْ ... عَمائمٌ خُلِقَت سُوداً بِلا لُثُمِ

بيضُ العَوارِضِ طَعَّانُونَ مَن لَحِقُوا ... منَ الفَوارِسِ شَلاَّلُونَ لِلنَّعَمِ

قد بلَّغُوا بِقَناهمْ فَوْقَ طاقَتِهِ ... وَلَيسَ يَبْلغُ ما فيهمْ منَ الهِمَمِ

في الجاهليةِ إلاَّ أنَّ أنْفُسَهُمْ ... مِنْ طِيبِهنّ بِهِ في الأشْهرِ الحُرُمِ

ناشُوا الرّماحَ وكانتْ غيرَ ناطِقَةٍ ... فَعَلَّموها صِياحَ الطَّيرِ في البُهَمِ

تَخْدى الرّكابُ بنا بيضاً مشافِرُها ... خُضْراً فَرَاسِنُها في الرغْلِ واليَنَمِ

مَعْكُومَةٌ بِسِياطِ القوْمِ نَضْرِبها عَن منبتِ العُشبِ نَبْغي منبتَ الكرَمِ

وَأينَ مَنْبِتُهُ مِنْ بَعْدِ مَنبِتِهِ أبي شُجاعٍ فقَريع العُرْبِ وَالعَجَمِ

لا فاتِكٌ آخرٌ في مصرَ نَقْصِدُهُ وَلا لَهُ خَلَفٌ في النَّاس كُلِّهِمِ

مَنْ لا تُشابهُهُ الأحْياءُ في شِيَمٍ أمْسَى تُشابهُهُ الأمْوَاتُ في الرِّمَمِ

عَدِمْتُهُ وكأنّي سِرْتُ أطْلُبُهُ فَما تَزيدُني الدُّنيا عَلى العَدَمِ

ما زِلتُ أُضْحِك إبلي كُلما نَظَرَتْ إلى مَنِ اخْتَضَبَتْ أخفافُها بِدَمِ

أسِيرُها بَينَ أصْنامٍ أُشَاهِدُها وَلا أُشَاهِدُ فِيها عِفَّة الصَّنمِ

حَتى رَجَعْتُ وَأقلامِي قوائِلُ لي المَجْدُ للسَّيْفِ لَيسَ المجْدُ لِلقلمِ

اكْتُبْ بنا أبداً بعدَ الكتابِ بِهِ فإنْ غَفَلتُ فَدائي قِلَّةُ الفَهَمِ

أسْمَعْتِنِي وَدَوَائي ما أشرْتِ بِهِ فإنَّما نحْنُ لِلأسْيافِ كالخَدَمِ

مَن اقْتَضَى بِسِوَى الهنديّ حاجته أجابَ كلَّ سُؤَالٍ عَنْ هَلٍ بلمِ

تَوَهَّمَ القَوْمُ أنَّ العَجْزَ قَرَّبَنا وَفي التَّقَرُّبِ ما يَدْعُو إلى التّهَمِ

وَلَمْ تَزَلْ قِلَّةُ الإنْصَافِ قاطعَةً بَينَ الرّجالِ وَلَوْ كانوا ذَوِي رَحِمِ

فَلا زِيارَةَ إلا أنْ تَزورَهُمُ أيْدٍ نَشأنَ مَعَ المصْقُولَةِ الحُدُمِ

منْ كُل قاضِيةٍ بالمَوْتِ شَفْرَتُهُ ما بَينَ مُنْتَقَمٍ مِنْهُ وَمُنْتَقِمِ

صُنّا قَوَائمها عَنْهُمْ فما وَقَعَتْ مَوَاقعَ اللَّوْم في الأيدِي وَلا الكرَمِ

هَوّنْ عَلى بَصَرٍ مَا شَقَّ مَنظَرَه فإنَّما يَقَظاتُ العَيْنِ كَالحُلُمِ

وَلا تَشَكَّ إلى خَلْقٍ فَتُشْمِتَهُ شَكوَى الجريح إلى الغرْبان وَالرَّخَمِ

وكُنْ عَلى حَذَرٍ لِلنَّاس تسترُهُ وَلا يَغُرُّكَ مِنْهُمْ ثَغْرُ مُبْتَسِمِ

غاضَ الوَفاءُ فَما تَلْقَاهُ فِي عِدَةٍ وَأعوزَ الصّدْقُ فِي الأخْبارِ وَالقسَمِ

سبحانَ خالِقِ نفسِي كيفَ لدَّتُها فيما النُّفُوسُ تَراهُ غَايَة الألمِ!

الدَّهْرُ يَعْجَبُ مِنْ حَمْلي نَوائِبَهُ وَصَبرِ جِسمي عَلى أحْداثِهِ الحُطُمِ

وَقْتٌ يَضيعُ، وَعَمْرٌ لَيْتَ مُدَّتَهُ في غيرِ أُمَّتِهِ مِنْ سَالِفِ الأُمَمِ

أتى الزَّمانَ بنُوهُ فِي شَبِيبَتِهِ فَسَرَّهُمْ، وَأَتَيْناهُ عَلى الهَرَمِ!

## 87-28

## وقال يمدح أبا الفضل محمد بن الحسين بن العميد، فيهنئه بعيد النيروز:

جاءَ نَيْرُوزُنا وأنْتَ مُرَادُهُ ... وَوَرَتْ بالَّذِي أرَادَ زِنادُهُ

هَذِهِ النَّظْرَةُ الَّتِي نَالَهَا مِنْـ ... ـكَ إلى مِثْلِها مِنَ الحَوْلِ زَادُهُ

يَثْنِي عَنْكَ آخِرَ اليَوْمِ مِنْهُ ... ناظِرٌ أنْتَ طَرْفُهُ وَرُقادُهُ

نَحْنُ فِي أرْضِ فارِس فِي سُرُورٍ ... ذَا الصَّباحُ الَّذِي يُرَى مِيلادُهُ

عَظَّمَتْهُ مَمَالِكُ الفُرْسِ حتى ... كُلُّ أيَّامِ عامِهِ حُسَّادُهُ

ما لَبِسْنا فِيهِ الأكالِيلَ حتى ... لَبِسَتْها تِلاعُهُ وَوِهادُهْ

عِنْدَ مَنْ لا يُقاسُ كِسْرَى أبُوسا ... سانَ مُلْكاً بِهِ وَلا أوْلادُهْ

عرَبِيّ لِسانُهُ، فَلْسَفِيّ ... رأيُهُ، فارِسِيَّةٌ أعْيادُهْ

كُلَّما قالَ نائِلٌ: أنا مِنْهُ ... سَرَفٌ، قالَ آخَرٌ: ذَا اقْتِصَادُهْ

كَيْفَ يَرْتَد مَنْكِبي عَنْ سَماءٍ ... والنِّجادُ الَّذِي عَلَيْهِ نِجادُهْ

قَلَّدَتْنِي يَمِينُهُ بِحُسامٍ ... أعْقَبَتْ مِنْهُ وَاحِداً أجْدَادُهْ

كُلَّما اسْتُلَّ ضَاحَكَتْهُ إياةٌ ... تَزْعُمُ الشَّمْسُ أنَّها أرْآدُهْ

مَتَّلُوهُ فِي جَفْنِهِ خَشْيَةَ الفَقْـ ـــــ ـدِ فَفِي مِثْلِ أُثْرِهِ أغْمادُهْ

مُنْعَلٌ لا مِنَ الحَفا ذَهَبا يَحْـ ... ـمِلُ بَحْراً فِرِنْدُهُ إزْبادُهْ

يَقْسِمُ الفارِسَ المُدَجَّجَ لا يَسْـ ... ـلَمُ مِنْ شَفْرَتَيْهِ إلاَّ بِدَادُهْ

جَمَعَ الدَّهْرُ حَدَّهُ وَيَدَيْهِ ... وثَنائِي فاسْتَجْمَعَتْ آحادُهْ

وَتَقَلَّدْتُ شامَةً فِي نَدَاهُ جِلْدُها مُنْفِساتُهُ وَعَتادُهْ

فَرَّسَتْنا سَوَابِقٌ كُنَّ فِيهِ فارَقَتْ لِبْدَهُ وَفِيها طِرادُهْ

وَرَجَتْ رَاحَةً بِنا لا نَرَاها وَبِلادٌ تَسِيرُ فِيها بِلادُهْ

هَلْ لِعُذْرِي إلى الهُمامِ أبي الفَضْـ ـلِ قَبُولٌ سَوَادُ عَيْنِي مِدَادُهْ

أنا مِنْ شِدَّةِ الحَياءِ عَلِيلٌ مَكْرُماتُ المُعِلِّهِ عُوَّادُهْ

ما كَفانِي تَقْصِيرُ ما قُلْتُ فِيهِ عَنْ عُلاهُ حتى تَناهُ انْتِقادُهْ

إنَّنِي أصْيَدُ البُزَاةِ وَلَكِنَّ أجَلَّ النُّجُومِ لا أصْطَادُهْ

رُبَّ ما لا يُعَبّرُ اللَّفْظُ عَنْهُ وَالَّذِي يُضْمِرُ الفُؤَادُ اعْتِقادُهْ

ما تَعَوَّدْتُ أنْ أرَى كأبِي الْفَضْـ ـلِ وَهَذَا الَّذِي أتاهُ اعْتِيادُهْ

إنَّ فِي المَوْجِ لِلْغَرِيقِ لَعُذْراً وَاضِحاً أنْ يَفُوتَهُ تَعْدَادُهْ

لِلنَّدَى الْغَلْبُ أنَّهُ فاضَ والشِّعْـ ـرُ عِمادِي وَابْنُ العَمِيدِ عِمادُهْ

نالَ ظَنِّي الأُمُورَ إلاَّ كَرِيماً لَيْسَ لي نُطْقُهُ وَلا فِيَّ آدُهْ

ظالِمُ الجُودِ كُلَّما حَلَّ رَكْبٌ سِيْمَ أنْ يَحْمِلَ الْبِحَارَ مَزَادُهْ

غَمَرَتْنِي فَوَائِدٌ شَاءَ فِيها أنْ يَكُونَ الكَلامُ مِمَّا أُفادُهْ

مَا سَمِعْنا بِمَنْ أحبَّ العَطَايا فاشْتَهَى أنْ يَكُونَ فيها فُؤَادُهْ

خَلَقَ اللّه أفْصَحَ النَّاسِ طُرّاً فِي بِلادٍ أعْرَابُهُ أكْرَادُهْ

وأحَقَّ الْغُيُوثِ نَفْساً بِحَمْدٍ فِي زَمانٍ كُلُّ النُّفُوسِ جَرَادُهْ

مِثْلَ ما أحْدَثَ النبُوَّةَ في الْعا لَمِ والبَعْثَ حِينَ شاعَ فَسادُهْ

زَانَتِ اللَّيْلَ غُرَّةُ القَمَرِ الطَّا لِعِ فِيهِ وَلَمْ يَشِنْه سَوَادُهْ

كَثُرَ الفِكْرُ كيفَ نُهْدي كما أهْـ ـدَتْ إلى رَبِّها الرَّئِيسِ عِبادُهْ

وَالَّذِي عِنْدَنا مِنَ المَالِ والخَيْـ ـلِ فَمِنْهُ هِباتُهُ وَقِيادُهْ

قَدْ بَعَثْنا بأرْبَعينَ مهارِ كُلُّ مُهْرٍ مَيْدَانُهُ إنْشادُهْ

عَدَدٌ عِشْتَهُ يَرَى الجِسمُ فِيهِ أرَبَاً لا يَرَاهُ فِيمَا يُزَادُهْ

فارْتَبِطْها فإنَّ قَلْباً نَمَاها مَرْبَطٌ تَسْبِقُ الجِيادَ جِيادُهْ

## 89-29

## وقال يمدح أبا الفضل ويودّعه:

نَسِيتُ وَما أنْسَى عِتاباً عَلى الصَّدّ ... وَلا خَفَراً زَادَتْ بِهِ حُمْرَةُ الخَدّ

وَلا لَيْلَةً قَصَّرْتُها بِقَصُورَةٍ ... أطالَتْ يَدِي فِي جِيدِها صُحْبَةَ العِقْدِ

وَمَنْ لي بيَوْمٍ مِثْلِ يَوْمٍ كَرِهْتُهُ ... قَرُبْتُ بِهِ عنْدَ الوَداعِ مِنَ البُعْدِ

وأنْ لا يَخُصَّ الفَقْدُ شَيئاً فإنَّنِي ... فقَدْتُ فلمْ أفقِدْ دُموعِي وَلا وَجْدِي

تَمَنٍّ يَلَذُّ المُسْتَهامُ بِمِثْلِهِ ... وَإنْ كانَ لا يُغْنِي فَتِيلاً وَلا يُجْدِي

وَغَيْظٌ عَلى الأيَّامِ كالنَّارِ فِي الحَشا ... وَلَكِنَّهُ غَيْظُ الأسِيرِ عَلى القد

فإمَّا تَرَيْنِي لا أُقِيمُ بِبَلْدَةٍ ... فآفَةُ غِمْدِي فِي دُلُوقِيَ مِنْ حدّي

يَحُلُّ القَنا يَوْمَ الطِّعانِ بِعَقْوَتِي ... فَاحْرِمهُ عِرْضِي وأُطْعِمُهُ جِلدي

تُبَدّلُ أيَّامي وَعَيْشِي وَمَنْزِلي ... نجائبُ لا يُفْكِرْنَ فِي النَّحسِ والسَّعدِ

وأوْجُهُ فِتْيانٍ حَياءً تَلَثَّمُوا ... عَلَيْهِنَّ لا خَوْفاً مِنَ الحَرّ والبَرْدِ

وليسَ حياءُ الوَجهِ فِي الذّئبِ شِيمةً ... وَلَكِنَّهُ مِنْ شِيمَةِ الأسَدِ الوَرْدِ

إذَا لَمْ تُجزْهُمْ دَارَ قَوْمٍ مَوَدَّةٌ ... أجازَ القَنا والخَوْفُ خَيْرٌ مِنَ الوُدّ

يَحيدونَ عَن هَزْلِ المُلوكِ إلى الَّذِي ... تَوَقَّرَ مِنْ بينِ المُلُوكِ عَلى الجِدِّ

وَمَنْ يَصْحَبِ اسْمَ ابْنِ العَمِيدِ مُحَمَّدٍ ... يَسِرْ بينَ أنْيابِ الأساودِ والأُسْدِ

يَمُر يد مِنَ السَّمّ الوَحِيّ بِعاجِزٍ ... وَيَعْبُرُ مِنْ أفْوَاهِهِنَّ عَلى دُرْدِ

كَفانا الرَّبيعُ العِيس مِنْ بَركاتِهِ ... فجاءَتْهُ لَمْ تَسْمَعْ حُداءً سِوَى الرَّعدِ

إذَا ما استَحَيْن المَاءَ يَعْرِضُ نَفْسَهُ كَرَعْنَ بِسَبْتٍ فِي إناءٍ مِنَ الوَرْدِ

كأنَّا أرَادَتْ شُكْرَنا الأرْضُ عندَهُ فَلَمْ يُخْلِنا جَوّ هَبَطْناهُ مِنْ رِفْدِ

لَنا مَذْهَبُ العُبَّادِ فِي تَرْكِ غيرِهِ وإثْيانِهِ نَبْغِي الرَّغائِبَ بالزُّهْدِ

رَجَوْنا الذي يَرْجُونَ فِي كلّ جَنَّةٍ بأرْجانَ حتى ما يَئِسْنا مِنَ الخُلْدِ

تَعَرَّضُ لِلزُّوَّارِ أعْناقُ خَيْلِهِ تعرُّضَ وَحْشٍ خائفاتٍ مِن الطَّرْدِ

وتَلْقَى نَواصِيها المَنايا مُشِيحَةً وُرُودَ قَطاً صُمٍّ تَشَايحْنَ فِي وِرْدِ

وَتَنْسُبُ أفْعالُ السُّيُوفِ نُفُوسَهَا إلَيْهِ، وَيَنْسُبْنَ السُّيوفَ إلى الهِنْدِ

إذا الشُّرَفاءُ البيضُ مَتُّوا بِقِتْوِهِ أتَى نَسَبٌ أعْلَى مِنَ الأبِ والجَدّ

فَتًى فاتَتِ العَدْوَى مِنَ النَّاسِ عَيْنُهُ فَمَا أرْمَدَتْ أجْفانَهُ كَثْرَةُ الرُّمْدِ

وَخَالَفَهُمْ خلْقاً وخُلْقاً وَمَوْضِعاً فَقَدْ جَل أنْ يَعُدَى بشَيْءٍ وأنْ يُعدِي

يُغَيِّرُ ألْوَانَ اللَّيالي عَلى العِدَى بِمَنْشورَةِ الرّاياتِ مَنْصُورَةِ الجُنْدِ

إذا ارْتَقَبُوا صُبْحاً رأوْا قبلَ ضَوْئِهِ كَتائِبَ لا يُرْدِي الصَّباحُ كما تَرْدِي

وَمَبْثُوثَةٌ لا تُتَّقَى بِطَلِيعَةٍ وَلا يُحْتَمَى مِنْها بِغَوْرٍ وَلا نَجْدِ

يَغِصْنَ إذَا ما غِرْنَ فِي مُتَفاقِدٍ مِنَ الكُثْرِ غانٍ بالعَبيدِ عَن الحَشْدِ

حَشَتْ كُلُّ أرْضٍ تُرْبَةً فِي غُبَارِهِ فَهُنَّ عَلَيْهِ كَالطَّرائِقِ فِي البُرْدِ

فإنْ يَكُنِ المَهْدِيُّ مَنْ بانَ هَدْيُهُ فهَذَا وَإلاَّ فالهُدَى ذا فَما المَهْدِي!

يُعَلِّلُنا هَذَا الزَّمانُ بِذَا الوَعْدِ وَيَخْدَعُ عَمَّا فِي يَدَيْهِ مِنَ النَّقْدِ

هَلِ الخَيْرُ شَيْءٌ لَيْسَ بالخَيْرِ غائِبٌ أم الرُّشْدُ شَيْءٌ غائِبٌ لَيْسَ بالرُّشْدِ؟

أأحْزَمَ ذِي لُبٍّ وأكْرَمَ ذِي يَدٍ وأشْجَعَ ذي قَلْبٍ وأرْحَمَ ذي كِبْدِ

وأحْسَنَ مُعْتَمٍّ جُلُوساً وركْبَةً عَلى المِنْبَرِ العالي أوِ الفَرَسِ النَّهْدِ

تَفَضَّلْتِ الأيَّامُ بالجَمْعِ بَيْنَنا فَلَمَّا حَمِدْنا لَمْ تُدِمْنا علَى الحَمْدِ

جَعَلْنَ وَدَاعِي وَاحِداً لِثَلاثَةٍ جَمالِكَ والعِلْمِ المُبَرّحِ والمَجْدِ

وَقد كنتُ أدرَكتُ المُنَى غيرَ أنَّنِي يُعَيِّرُنِي أهْلِي بإدْرَاكِها وَحْدِي

وكل شَرِيكٍ في السُّرُورِ بِمُصْبَحِي أرَى بعدَهُ مَن لا يَرى مثْلَهُ بَعدي

فجُدْ لي بقَلْبٍ إنْ رَحَلْتُ فإنَّنِي مُخَلِّفُ قَلبي عندَ مَن فَضْلُهُ عندي

وَلَوْ فارَقَتْ نَفْسِي إلَيْكَ حياتَها لقُلتُ أصَابَتْ غيرَ مذْمومَةِ العَهْدِ

## 278-30

## وقال يمدح عضد الدولة وولديه أبا الفوارس وأبا دلف، ويذكر طريقه بشعب برّان وهي من الوافر، والقافية من المتواتر:

مَغانِي الشِّعْبِ طِيباً في المَغانِي بِمَنزِلَةِ الرَّبيعِ مِنَ الزَّمانِ
وَلٰكِنَّ الفَتَى العَرَبيَّ فِيها غَرِيبُ الوَجْهِ وَالْيَدِ وَاللِّسانِ
مَلاعِبُ جنَّةٍ لَوْ سَارَ فِيها سَلَيمانٌ لَسَارَ بِتَرْجُمانِ
طَبَتْ فُرْسانَنا وَالخَيْلَ حتى خَشِيتُ وَإنْ كَرُمْنَ مِنَ الحِرانِ
غَدَوْنا تَنْفُضُ الأغْصَانُ فِيهِ عَلى أعْرَافِها مِثْلَ الجُمانِ
فَسِرْتُ وَقد حَجَبنَ الشَّمسَ عني وَجِئْنَ مِنَ الضّياءِ بِما كَفاني
وَأَلْقَى الشَّرْقُ مِنْها في ثِيابي دَنانِيراً تَفِرُّ مِنَ البَنانِ
لَها ثَمَرٌ تُشِيرُ إلَيْكَ مِنْها بِأَشْرِبَةٍ وَقَفْنَ بِلا أوَانِي
وَأَمْوَاهٌ يَصِلُّ بِهَا حَصَاها صَلِيلَ الحَلْيِ فِي أيْدِي الغَوَانِي
وَلَوْ كانَتْ دِمَشْقَ ثَنَى عِنانِي لَبِيقُ التُّرْدِ صِينِيُّ الحِفانِ
يَلْنْجُوجِي ما رُفِعَتْ لِضَيْفٍ بِهِ النيرَانُ نَدَيُّ الدخانِ
يُحَلُّ بِهِ عَلى قَلْبٍ شُجاعٍ وَيُرْحَلُ مِنْهُ عَنْ قَلْبٍ جَبانِ
مَنازِلُ لمْ يَزَلْ مِنْهَا خَيالٌ يُشَيِّعُنِي إلى النَّوْبَنْدَجانِ
إذا غَنَّى الحَمامُ الوُرْقُ فِيها أجابَتْهُ أغانِيّ القِيانِ
وَمَنْ بِالشِّعْبِ أحْوَجُ مِنْ حَمامٍ إذَا غَنَّى وَناحَ إلى البَيانِ

وَقَدْ يَتَقَارَبُ الوَصْفانِ جِدّاً وَمَوْصُوفاهُمَا مُتَبَاعِدَانِ

يَقُولُ بِشِعْبِ بَوَّانٍ حِصاني أعَنْ هذا يُسارُ إلى الطِّعانِ؟

أبُوكُمْ آدَمٌ سَنَّ المَعاصِي وَعَلَّمَكُمْ مُفارَقَةَ الجِنانِ

فَقُلْتُ إذا رَأيتُ أبا شُجاعٍ سَلَوْتُ عَنِ العِبادِ وَذَا المَكانِ

فَإنَّ النَّاسَ وَالدُّنْيا طَرِيقٌ إلى مَنْ مالُهُ في التنَّاسِ ثاني

لَهُ عَلَّمْتُ نَفْسِي القَوْلَ فِيهِمْ كَتَعْلِيمِ الطِّرَادِ بِلا سِنانِ

بِعَضْدِ الدَّوْلَةِ امْتَنَعَتْ وَعزَّتْ وَلَيْسَ لِغَيرِ ذَوِي عَضُدٍ يَدَانِ

وَلا قَبْضٌ عَلى البِيضِ المَوَاضِي وَلا حَظٌّ مِنْ السُّمْرِ اللِّدَانِ

دَعَتْهُ بِمَوْضعِ الأعْضاءِ مِنها لِيَوْمِ الحَرْبِ بِكْرٍ أوْ عَوَانِ

فَما يُسْمِي كَفَنَّا خُسْرَ مُسْمٍ وَلا يُكْنَى كَفنَّا خُسْرَ كانِي

وَلا تُحْصَى فَضائِلُهُ بِظَنّ وَلا الإخْبارِ عَنْهُ وَلا العِيانِ

أرُوضُ النَّاسِ مِنْ تُرْبٍ وَخَوْفٍ وَأرْضُ أبي شُجاعٍ مِنْ أمانِ

تُذِمُّ عَلى اللُّصُوصِ لِكُلّ نَجْرٍ وَتَضْمَنُ لِلصَّوَارِمِ كُلَّ جانِي

إذا طَلَبَتْ وَدَائِعَهُمْ ثِقاتٍ دُفِعْنَ إلى المَحانِي وَالرّعانِ

فبَاتَتْ فَوْقَهُنَّ بِلا صِحابٍ تَصِيحُ بِمَنْ يَمُرُّ: أما تَرَانِي!

رُقاهُ كُلُّ أبْيَضَ مَشْرِفِيّ لِكُلّ أصَمَّ صِلّ أفْعُوَانِ

وَما يَرْقِي لُهاهُ مِنْ نَدَاهُ وَلا المالَ الكَرِيمَ منَ الهَوَانِ

حَمَى أطْرَافَ فارِسَ شَمَّرِيّ يَحُضُّ عَلى التَّباقِي بِالتَّفانِي

بِضَرْبٍ هاجَ أطْرَابَ المَنايا سِوَى ضَرْبِ المَثالِثِ وَالمَثانِي

كأنَّ دَمَ الجَماجِمِ في العَناصِي كَسا البُلْدَانَ رِيشَ الحَيْقُطانِ

فَلَوْ طُرِحَتْ قُلُوبُ العِشقِ فيها لمَا خافَتْ مِنَ الحَدَقِ الحِسانِ

ولَمْ أرَ قَبْلَهُ شِبْلِيْ هِزْبَرِ كَشِبْلَيْهِ وَلا مُهْرَيْ رِهانِ

أشَدَّ تَنازُعاً لِكَرِيمِ أصْلٍ وَأشْبَهَ مَنْظَراً بِأبٍ هِجانِ

وَأكْثَرَ في مَجَالِسِهِ اسْتِماعاً قُلانٌ دَقَّ رُمْحاً في قُلانِ

فَأوَّلُ دَايَةٍ رَأيا المَعالِي فَقَدْ عَلِقا بِها قَبْلَ الأوَانِ

فَأوَّلُ لَفْظَةٍ فَهِما وَقالا إغاثَةُ صارِخٍ، أوْ فَكّ عانِي

وكُنْتَ الشَّمْسَ تَبهَرُ كُلَّ عينٍ فكَيْفَ وَقَدْ بَدَتْ مَعَها اثْنَتانِ

فَعاشا عِيشَةَ القَمَرَيْنِ يُحْيا بِضَوْئِهما وَلا يَتَحَاسَدَانِ

وَلا مَلَكَا سِوَى مُلْكِ الأعادِي ولا وَرِثا سِوَى مَنْ يَقْتُلانِ

وكانَ ابْنا عَدُوّ كاثَرَاه لَهُ ياءَي حُرُوفِ أُنَيْسيانِ

دُعاءٌ كالثَّناءِ بِلا رِياءٍ يُؤَدّيهِ الجَنانُ إلى الجَنانِ

فَقَدْ أصْبَحْتُ مِنْهُ في فِرِند وَأصْبَحَ مِنْكَ في غَضْبٍ يَمانِ

وَلَوْلا كَوْنُكُمْ في النَّاسِ كانوا هُرَاءً كالكَلامِ بِلا مَعانِي

## 173-31

**وقال يمدح أبا شجاع عَضُد الدّولة ويودّعه: «وهو آخر ما قال، وجرى فيه كلام كأنّه ينعَى نفسه وإن لم يقصد ذلك. وأنشدها في شعبان سنة أربع وخمسين وثلاث مئة، وفيها قُتل، وهي من الوافر، والقافية من المتواتر»:**

فَدًى لَكَ مَنْ يُقَصِّرُ عَنْ مَداكا ... فَلا مَلِكٌ إذَنْ إلاَّ فَدَاكا

وَلَوْ قُلْنا فَدًى لَكَ مَنْ يَساوِى ... دَعَوْنا بالْبَقاءِ لِمَنْ قَلاكا

وآمَنَّا فِدَاءَكَ كُلَّ نَفْسٍ ... وَإنْ كانَتْ لِمَمْلَكَةٍ مِلاكا

وَمَنْ يَظَّنُّ نَثْرَ الْحَبِّ جُوداً ... وَيَنْصِبُ تَحْتَ مَا نَثَرَ الشِّباكا

وَمَنْ بَلَغَ التُّرَابَ بِهِ كَرَاهُ ... وَقَدْ بَلَغَتْ بِهِ الْحالُ السُّكاكا

فَلَوْ كَانَتْ قُلُوبُهُمُ صَدِيقا ... لَقَدْ كانَتْ خَلائِقُهُمْ عِدَاكا

لأَنَّكَ مُبْغِضٌ حَسَبا نحِيفا ... إذَا أبْصَرْتَ دُنْياهُ ضِناكا

أرُوحُ وَقَد خَتَمْتَ على فُؤَادي ... بِحُبِّكَ أنْ يَحُلَّ بِهِ سِوَاكا

وَقَدْ حَمَّلْتَنِي شُكْراً طَويلاً ... ثَقِيلاً لا أُطِيقُ بِهِ حَرَاكا

أُحاذِرُ أنْ يَشُقَّ عَلى المَطايا ... فَلا تَمْشِي بِنا إلاَّ سِوَاكا

لَعَلَّ اللّهَ يَجْعلُه رَحِيلاً ... يُعِينُ عَلى الإقامَةِ فِي ذَرَاكا

وَلَوْ أنّي استَطَعْتُ خَفَضْتُ طَرْفِي ... فَلَمْ أُبْصِرْ بِهِ حَتَّى أرَاكا

وكَيْفَ الصَّبْرُ عنْكَ وقدْ كَفانِي ... نَداكَ المُسْتَفِيضُ وَما كَفاكا

أتَتْرُكُنِي وَعَيْنُ الشَّمْسِ نَعْلِي ... فَتَقْطَعَ مِشْيَتِي فِيها الشِّرَاكا

أرَى أسَفِي وَما سِرْنا بَعِيداً فكَيْفَ إذا غَدا السَّيْرُ ابْتِرَاكا

وَهَذَا الشَّوْقُ قَبْلَ البَيْنِ سَيْفٌ فَها أنا ما ضُرِبْتُ وَقَدْ أحاكا

إذَا التَّوْدِيعُ أعْرَضَ قَالَ قَلْبِي عَلَيْكَ الصَّمْتَ لا صَاحَبْتَ فاكا!

وَلَوْلاَ أنَّ أكْثَرَ ما تَمَنَّى مُعاوَدَةٌ لَقُلْتُ وَلا مُنَاكا!

قَدِ اسْتَشْفَيْتَ مِنْ داءٍ بِدَاءٍ وأقْتَلُ ما أعَلَّكَ ما شَفاكا

فَأسْتُرُ مِنْكَ نَجْوَانا وأُخْفِي هُمُوماً قَدْ أطَلْتُ لَها العِرَاكا

إذَا عاصَيْتُها كانَتْ شِدَاداً وَإنْ طاوَعْتُها كانَتْ رِكاكا

وكَمْ دُونَ النَّوِيَّةِ مِنْ حَزِينٍ يَقُولُ لَهُ قُدُومِيَ ذا بِذاكا

وَمِنْ عَذْبِ الرُّضَابِ إذَا أنخْنا يُقَبِّلُ رَحْلَ (تُرْوَكَ) والوِرَاكا

يُحَرِّمُ أنْ يَمَسَّ الطِّيبَ بَعْدِي وَقَدْ عَبِقَ العَبِيرُ بِهِ وَصَاكا

وَيمْنَعُ ثَغْرَهُ مِنْ كُلّ صَبٍّ وَيمْنَحَهُ البَشامَةَ والأرَاكا

يُحَدِّثُ مُقْلَتَيْهِ النَّوْمُ عَنِّي فَلَيْتَ النَّوْمَ حَدَّثَ عَنْ نَدَاكا

وأنَّ البُخْتَ لا يُعْرِقْنَ إلاَّ وَقَدْ أنْضَى العُذافِرَةَ اللِّكاكا

وَما أرْضَى لِمُقْلَتِهِ بِحُلْمٍ إذَا انْتَبَهَتْ توَهَّمَهُ ابْتِشاكا

وَلا إلاَّ بِأنْ يُصْغِي وأحْكِي فَلَيْتَكَ لا يُتَيِّمُهُ هَوَاكا

وكَمْ طَرِبِ المَسامِعِ لَيْسَ يَدْرِي أيَعْجَبُ منْ ثَنائي أمْ عُلاكا

وَذَاكَ النَّشْرُ عِرْضُكَ كانَ مِسْكاً وَذَاكَ الشِّعْرُ فِهْرِي والمَدَاكا

فَلا تَحْمَدْهُما وَاحْمَدْ هُمَاما إذَا لَمْ يُسْمِ حامِدُهُ عَناكا

أغَرُّ لَهُ شَمائِلُ مِنْ أبِيهِ غَداً يَلْقَى بَنُوكَ بِهَا أباكا

وفِي الأحْبابِ مُخْتَصٌّ بوَجْدٍ وآخَرُ يَدَّعِي مَعَهُ اشْتِرَاكا

إذَا اشْتَبَهَتْ دُمُوعٌ فِي خُدُودٍ تَبَيَّنَ مَنْ بَكَى مِمَّنْ تَباكى

أذَمَّتْ مَكْرُماتُ أبي شُجاعٍ لِعَيْنِي مِنْ نَوَايَ عَلى أُولاكا

فُزُلْ يا بُعْدُ عَنْ أيْدِي رِكابٍ لَهَا وَقْعُ الأسِنَّةِ فِي حَشاكا

وأيَّا شِئْتَ يا طُرُقِي فَكُونِي أذَاةً أوْ نجاةً أوْ هَلاكا

فَلَوْ سِرْنا وفِي (تَشْرِينَ) خَمْسٌ رَأوْنِي قَبْلَ أنْ يَرَوُا السّماكا

يُشَرّدُ يُمْنُ (فَنَّاخُسْرَ) عَنِّي قَنا الأعْداءِ والطَّعْنَ الدّرَاكا

وألْبَسُ مِنْ رِضَاهُ في طَرِيقي سِلاحاً يَدْعَرُ الأبْطَالَ شاكا

وَمَنْ أعْتاضُ عنكَ إذَا افْتَرَقْنا وكُلُّ النَّاسِ زُورٌ ما خَلاكا

وما أنا غَيْرُ سَهْمٍ فِي هَواءٍ يَعُودُ وَلَمْ يَجدْ فِيهِ امْتِساكا

حَيِيّ مِنْ إلٰهي أنْ يَرَانِي وَقَدْ فارَقْتُ دَارَكَ وَاصْطِفاكا

## في الهجاء والعتاب

### 273-32

**وقال: وبلغ أبا الطيب أن قوماً نعوه في مجلس سيف الدولة بحلب وهو بمصر، وهي من البسيط، والقافية من المتراكب:**

بِمَ؟ التَّعَلُّلُ لا أهْلٌ، وَلا وَطَنٌ ... وَلا نَدِيمٌ، وَلا كَأسٌ، وَلا سَكَنُ

أُرِيدُ منْ زَمَني ذَا أنْ يُبَلغَني ... ما لَيْسَ يَبْلُغُهُ في نَفْسهِ الزَّمنُ

لا تَلْقَ دهرَكَ إلا غيرَ مُكْترِث ... ما دامَ يَصْحَبُ فِيهِ رُوحَكَ البَدَنُ

فَما يدُومُ سُرُورٌ ما سُرِرْتَ بِهِ ... ولا يَرُدُّ عَلَيْكَ الفائِتَ الحَزَنُ

مِمَّا أضَرّ بِأهْلِ العِشْقِ أنَّهُمُ ... هَوُوا وَما عَرَفُوا الدُّنْيا وَمَا فَطنوا

تَفْنَى عُيُونُهُمُ دَمعاً وَأنفُسهمْ ... في إثْرِ كُلّ قَبيحٍ وَجْهُهُ حَسَنُ

تَحَمَّلوا حَمَلَتْكم كلُّ ناجِيَةٍ ... فكُلُّ بَيْنٍ عَليَّ اليَوْمَ مُؤْتَمَنُ

ما في هَوادِجِ:مْ من مهجتي عوَضٌ ... إن مُتَّ شوْقاً وَلا فِيها لَها ثَمَنُ

يا مَنْ نُعِيتُ عَلى بُعْدٍ بِمَجْلسهِ ... كلّ بِما زَعَمَ النَّاعُونَ مُرْتَهَنُ

كمْ قد قُتلْتُ وكمْ قد مِتُّ عنْدكمُ ... ثُمَّ انتَفضْتُ فزَال القبرُ وَالكَفَنُ

قد كانَ شاهَدَ دَفْنِي قبل قوْلِهِم ... جَماعَةٌ ثُمَّ مائُوا قَبْلَ مَنْ دَفَنوا

ما كُلُّ ما يَتَمَنى المَرْءُ يدْرِكُهُ ... تَجري الرّياحُ بما لا تشْتَهي السفُنُ

رَأيْتكمْ لا يَصُونُ العرْضُ جَارُكُمُ ... وَلا يَدِرُّ عَلى مَرْعاكُمُ اللَّبنُ

جَزَاءُ كُلّ قَرِيبٍ مِنْكمُ مَلَلٌ ... وَحَظُّ كلّ مُحِبّ مِنْكُمُ ضَغَنُ

وَتغْضَبُون على منْ نالَ رِفْدكمُ حتى يُعاقِبَهُ التَّنْغِيصُ وَالمِنَنُ

فَغَادَرَ الهَجْرُ مَا بَيْنِي وَبَيْنكُمْ يَهْماءَ تكْذِبُ فِيها العَينُ والأُذُنُ

تَحْبُو الرَّوَاسِمُ منْ بعْدِ الرَّسِيم بها وتَسألُ الأرْضَ عن أخْفافها الثفِنُ

إني أُصاحبُ حِلْمِي وَهوَ بي كَرَمٌ وَلا أُصَاحبُ حلْمي وَهْوَ بي جَبنُ

وَلا أُقِيمُ عَلى مالٍ أُذَلُّ بِهِ وَلا ألُذُّ بِما عِرْضِي بِهِ دَرِنُ

سَهرْتُ بعْدَ رَحِيلي وَحْشَةً لكُمُ ثُمَّ اسْتَمَرَّ مرِيرِي وَارْعَوَى الوَسَنُ

وَإنْ بُلِيتُ بوُدّ مثل وُدّكُمُ فَإنَّنِي بفرَاقٍ مِثْلِهِ قَمِنُ

أبْلى الأحِلَّة مُهْرِي عِنْدَ غَيرِكم وَبُدّل العُذْرُ بِالفُسْطاطِ وَالرَّسنُ

عندَ الهُمامِ أبى المِسكِ الذي غرقَتْ في جُودهِ مُضَرُ الحَمْرَاءِ وَاليَمنُ

وَإنْ تَأخَّرَ عَني بَعْضُ مَوعدهِ فَما تَأخَّرُ آمالي ولا تَهِن

هُوَ الوَفِيُّ وَلكنِّي ذَكَرْتُ لَهُ مَوَدَّةً فَهْوَ يَبْلُوهَا وَيَمْتَحِنُ

## 86-33

**وقال يهجو ابن الأخشيد مولى كافور في يوم عرفة قبل مسيره من مصر بيوم واحد سنة خمسين وثلاث مئة:**

عِيدٌ بِأيَّةِ حالٍ عُدْتَ يا عِيدُ ... بِمَا مَضَى أمْ بِأمْرٍ فِيكَ تَجْدِيدُ

أمَّا الأحِبَّةُ فالْبَيْدَاءُ دُونَهُمُ ... فَلْيْتَ دُونَكَ بيداً دُونَها بِيدُ

لَوْلا العُلَى لم تَجُبْ بي ما أجُوبُ بِها ... وَجْناءُ حَرْفٌ وَلا جَرْداءُ قَيْدُودُ

وكانَ أطْيَبَ مِنْ سَيْفي مُضَاجَعَةً ... أشْبَاهُ رَوْنَقِهِ الْغِيدُ الأمالِيدُ

لم يترُكِ الدَّهْرُ مِن قَلْبي وَلا كَبدِي ... شَيْئاً تُتَيِّمُهُ عَيْنٌ وَلا جِيدُ

يا ساقِيَيَّ أخَمْرٌ فِي كُئُوسِكُما ... أمْ فِي كُئُوسِكُما هَمٌّ وتَسْهِيدُ

أصَخْرَةٌ أنا؟ ما لي لا تُغَيِّرُنِي ... هَذي المُدامُ وَلا هَذي الأغارِيدُ!

إذَا أرَدْتُ كُمَيْتَ الخَمْرِ صَافِيةً ... وَجَدْتُها وَحَبِيبُ النَّفْسِ مَفْقودُ

ماذَا لَقِيتُ مِنَ الدُّنْيا وأعْجَبُها ... أنّي بِمَا أنا باكٍ مِنْهُ مَحْسُودُ!

أمْسَيْتُ أرْوَحَ مُثْرٍ خازِناً وَيَداً ... أنا الغَنِيُّ وأمْوَالي المَواعِيدُ

إنّي نَزَلْتُ بِكَذَّابِين ضَيْفُهُمُ ... عَنِ القِرَى وَعَنِ التَّرْحالِ مَحْدُودُ

جودُ الرّجالِ مِن الأيْدي وَجودُهُمُ ... مِنَ اللّسانِ، فَلا كانُوا وَلا الجُودُ

ما يقْبِضُ المَوْتُ نَفْساً مِنْ نفوسِهِم ... إلاَّ وفِي يَدِهِ مِنْ نَتْنِها عُودُ

مِن كُلّ رِخْوٍ وكاءِ البَطْنِ مُنْفَتِقٍ ... لا في الرّجالِ ولا النِّسْوَانِ مَعْدُودُ

أكلَّما اغْتَالَ عَبْدُ السُّوءِ سَيِّدَهُ ... أوْ خانَهُ فَلَهُ فِي مِصْرَ تَمْهِيدُ

صَارَ الخَصِيُّ إمامَ الآبِقِينَ بها فالحُرُّ مُسْتَعْبَدٌ وَالعَبْدُ معْبودُ

نامَتْ نَوَاظِيرُ مِصْرٍ عَنْ ثَعالِبِها فَقَدْ بَشِمْنَ وَما تَفْنَى العَناقِيدُ

العَبْدُ لَيْسَ لِحُرّ صَالِحٍ بِأخٍ لَوْ أنَّهُ فِي ثيابِ الحُرّ مَولُودُ

لا تَشْتَرِ العَبْدَ إلاَّ والعَصَا مَعَهُ إنَّ العَبِيدَ لأنْجاسٌ مَناكِيدُ

ما كُنْتُ أحْسِبُنِي أبْقَى إلى زَمَنٍ يُسِيءُ بي فِيهِ كَلْبٌ وَهْوَ مَحْمُودُ

وَلا تَوَهَّمْتُ أنَّ النَّاسَ قدْ فُقِدوا وأنَّ مِثْلَ أبي البَيْضاءِ مَوْجُودُ

وأنَّ ذا الأسْوَدَ المَثْقُوبَ مِشفَرُهُ تُطِيعُهُ ذِي العَضَارِيطُ الرَّعادِيدُ

جَوْعانُ يأكلُ مِن زَادِي ويُمسِكُنِي لِكَيْ يُقالَ عَظِيمُ القَدْرِ مَقْصُودُ

إنَّ امْرَأً أمَةٌ حُبْلَى تُدَبِّرُهُ لَمُسْتَضَامٌ سَخِينُ العَيْنِ مَفْؤُودُ

وَيْلُمِّها خُطَّةً وَيْلُمّ قابِلِها لِمِثْلِها خُلِقَ المَهْرِيَّةُ القُودُ

وَعِنْدَها لَذَّ طَعْمَ المَوْتِ شارِبُهُ إنَّ المَنِيَّةَ عِنْدَ الذُّلّ قِنْدِيدُ

مَن عَلَّمَ الأسْودَ المخصِيَّ مَكْرُمَةً أقَوْمُهُ البِيضُ أمْ آباؤُهُ الصِّيدُ

أمْ أُذْنُهُ فِي يَدِ النَّخَّاسِ دَامِيَةً أمْ قَدْرُهُ وَهْوَ بالفَلْسَيْنِ مَرْدُودُ

أولَى اللِّئامِ كُوَيْفِيرٌ بِمَعْذِرَةٍ فِي كُلّ لُؤْمٍ وبعضُ العُذْرِ تَقْيِيدُ

وَذَاكَ أنَّ الفُحُولَ البِيضَ عاجِزَةٌ عن الجَمِيلِ فكَيفَ الخِصْيَةُ السُّودُ

## 255-34

## وقال يهجو كافوراً، وهي من الوافر، والقافية من المتواتر:

أما في هذِهِ الدُّنْيا كَرِيمُ ... تَزُولُ بِهِ عَنِ القَلْبِ الهُمُومُ

أما في هَذِهِ الدُّنيا مَكَانٌ ... يُسَرُّ بِأَهْلِهِ الجَارُ المُقِيمُ

تَشَابَهَتِ البَهائِمُ وَالعبدى ... عَلَيْنا وَالمَوَالي وَالصَّمِيمُ

وَما أدْري إذَا دَاءٌ حَدِيثٌ ... أصابَ النَّاسَ أمْ داءٌ قَدِيمُ؟

حَصَلْتُ بأرْضِ مصرَ على عَبِيدٍ ... كأنَّ الحُرَّ بَيْنَهُمُ يَتِيمُ

كأنَّ الأسْوَدَ اللَّابِيَّ فِيهِمْ ... غُرَابٌ حَوْلَهُ رَخَمٌ وَبُوْمُ

أُخِذْتُ بِمدْحِهِ فَرَأَيْتُ لَهْواً ... مَقالِي لِلأَحَيْمِقِ يا حَلِيمُ

وَلَمَّا أنْ هَجَوْتُ رَأَيْتُ عِيًّا ... مَقَالِي لِابْنِ آوَى يا لَئِيمُ

فَهَلْ مِن عاذِرٍ في ذا وَفي ذا ... فَمَدْفُوعٌ إلى السُّقْمِ السَّقِيمُ

إذا أتَتِ الإساءَةُ مِنْ لَئِيمٍ ... وَلَمْ أَلِمُ المُسِيء فَمَنْ أَلُومُ

*APÉNDICE I*

## *Guía de lectura o breve cronología de la vida de Abū-l- Ṭayyib al-Mutanabbī*

Para nuestra antología hemos seguido un orden cronológico de la vida de su autor[1]. De esta forma, el lector tiene una idea más precisa de la evolución del lenguaje estético de al-Mutanabbī, la repetición de tópicos en una época determinada...Nos hemos basado, principalmente, en el orden seguido por al-Ma´arrī, debido al prestigio de esta figura única y a que, seguramente, es el que otorgó el propio autor a su antología.

-Abū l-Ṭayyib al-Mutanabbī nace aproximadamente en el año 303/915 en Kufa

-Entre 316/928- 319/932 reside en Bagdad, donde inicia su carrera profesional como panegirista. De esta fecha conservamos la casida dedicada a Muḥammad bin ´Ubayd Allāh.

-En 321/933 se traslada a Siria, donde canta sus loas a mecenas de segundo orden, de los que no guardamos casi referencias históricas, como ´Alī ibn Ibrāhīm al-Tanūjī, , personaje influyente de Laquia, al-Mugīṯ bin ´Alī b. Bišr al-´Iŷlī en Antioquía y al cadí de rito *mālikí* Abū Faraŷ Aḥmad ibn al-Ḥusayn.

-A principios de 322/933 es enviado a prisión por el gobernador de Homs, Lū`lū`al-Gūrī por sus actividades revolucionarias.

-A fines de 324/936 es liberado, tras haber sido obligado a abjurar públicamente de sus creencias religiosas heréticas.

---

[1] Hemos tomado como referencia la obra de R. Blachère (Véase *Abou ṭ-Ṭayyib al-Motanabbî...op. cit.)*, ya que hace un estudio exhaustivo de las fuentes y coteja la mayoría de sus datos históricos con el estudio de M. Canard (*Histoire de la Dynastie des H´amdanides..op.cit.)*.

-Entre 324/963-328/939 reside en Siria, ahora bajo el dominio de Muḥammad al-Ijšīd desde 324/936. En prosigue su trabajo de panegirista a merced de señores burgueses, como Muḥammad bin Zurayq al-Ṭarsūsī, emir de Tarso, Abū `Alī Hārūn b. `Abd al-`Azīz al-Arwāŷī al-Kātib, secretario en del Servicio de Impuestos del califa Ibn Rā´iq en Tiberíades.

-Desde fines de 328/939 a mediados de 329/principos de 940 trabaja al servido de Badr bin ´Ammār, gobernador de Tiberíades.

-Hacia la mitad del año 329/principios de 941 le comunican la defunción de su abuela, a quien dedica una bella elegía.

-En 334/946, entre al servicio como poeta oficial en la corte de Abū Muḥammad al-Ḥasan ibn ´Ubayd Allāh bin Ṭugŷ, gobernador de Ramla, a quien dirige varias casidas. Allí canta en alabanza de un prestigioso hombre de religión, Abū-l- Qāsim Ṭāhir bin al-Ḥusayn al-´Alawī.

-En 336/948 llega a Antioquía, donde ofrece sus servicios a su gobernador, el hamdaní al-Ḥusayn bin ´Alī bin al-Ḥusayn bin Hamdān, Abū l-´Ašā`ir.

-Desde fines de 336/mediados de 948 hasta principos de 346/mediados de 957 será el panegirista oficial, favorito de Sayf al-Dawla, emir de Alepo.

-Tras abandonar a su señor, marcha a Egipto, a la corte de Kāfūr, donde reside entre principios de 346/mediados de 957 y 350/962.

-Entre 351/962-354/965 vuelve a su Iraq natal, donde llora desconsoladamente a Fātik.

-En ramadán de 354/agosto 965 marcha a Persia, primero a la corte de Ibn al- ´Amīd.

-En *rabī`* II 354 /mayo 965 acude a la corte del monarca buwayhí Aḍuḍ al-Dawla, donde no se queda más que tres meses (hasta *ša´bān* 354/ agosto 965).

-En el camino de vuelta a Kufa es asaltado por un grupo de beduinos junto con su grupo acompañante. Encuentra la muerte a fines de ramadán 354/septiembre 965.

*APÉNDICE II. Ilustraciones*

## 1. Mapa de Siria y las marcas bizantinas en el siglo IV/X

R. Blachère, *Abou ṭ-Ṭayyib al-Motanabbî:..,* p.149.

## 2. Mapa de Persia en el siglo IV/X

R. Blachère, *Abou ṭ-Ṭayyib al-Motanabbî:..,* p.235.

## 3. Extensión del chiísmo a partir de mediados del IV/X

Mojan Momen, *An Iintroduction to Shi´I Islam*…, p. 85

**BIBLIOGRAFÍA GENERAL**

## Abreviaturas

**BSOAS:** University of London. School of Oriental and African Studies. Bulletin.

**EI1:** Enciclopedia del Islam, 1ª edición.

**IE 2** : Enciclopedia del Islam, 2ª edición**.**

**IJMES:** International Journal of Middle Eastern Studies.

**JAL**: Journal of Arabic Literature.

**JAOS**:Journal of the American Oriental Society

**ZDMG**: Zeitschirft der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Leipzig.

## Comentarios utilizados*:*

**Al-Barqūqī, ´Abd al-Raḥmān,** *Šarḥ dīwān Abī l-Ṭayyib* . 4 vols en 2 tomos. Beirut, Dār al-Kitāb al-´Arabī, 1986. (1ª ed. Beirut, Dār Ṣadir-Dār Bayrūt, 1384/1963).

**Al-Ma´arrī, Abū-l- ´Alā`**, *Šarḥ dīwān Abī-l-Ṭayyib al-Mutanabbī. Mu´ŷiz Aḥmad.* 4 vols. Edición de ` Abd Maŷīd Diyāb. 2ª ed. El Cairo, Dār al- Maārif, 1992. (Dajā`ir al- ´Arab).

**Al-´Ukbarī, Abūl-l-Baqā`,** *Šarḥ dīwān Abī- l-Ṭayyib al-Mutanabbī al-musammà bi l-tibyān fī šarḥ al-dīwān*. 4 vols en 2 tomos. Edición de Muṣṭafà al-Saqqā, Ibrāhīm al-Ibyārī y ´Abd al-Ḥafīẓ Šalabī. Beirut, Dār al-Ma´rifa, (s. d.).

**Al-Wāḥidī, Abū-l-Ḥasan ´Alī**, *Dīwān Abī l-Ṭayyib al-Mutanabbī.* Edición de Friedrich Dieterici. Berlín, 1861.

## Fuentes sobre al-Mutanabbī

**Al-´Asqilānī, ´Alī bin Ḥaŷar,** *Lisān al-Mīzān*. Beirut, Mu`asasat al-A´là li-l Maṭbū´āt, 1971,vol. I pp. 159-161**.**

**Al-Badī´ī, Yūsuf,** *Al-ṣubḥ al-munbī` ´an ḥaytiyya al-Mutanabbī*. Edición de M. al-Saqqā, M. Šitā y ´A. Z. Abdū. 3ª ed. El Cairo, Dār al-Ma´ārif, 1994.

**Al-Bagdādī, Ábd al-Qādir bin ´Umar**, *Jizānat al-adab wa lubb lubāb lisān al-´arab.* Edición de Taymūr Bāšā y ´Abd al-´Azīz al-Rāŷkūtī . El Cairo, al-Maṭba´a al-Salafiyya, 1348 H., pp. 302-317.

**Al-Bagdādī**, **Aḥmad bin ´Alī al-Jaṭīb**, *Tā`rīj Bagdād aw Madīnat al-Salām mundu ta`sīsi-ha ḥattà sana* ٤٦٣. Beirut, Dār al-Kutub al-´Ilmiyya, 1995.

**Al-Ḥātimī, Abū ´Alī Muḥammad,** *Al-risāla al-mūḍiḥa fī dikr sariqāt Abī-l-Ṭayyb al-Mutanabbī***.** Edición de Muḥammad Y. Naŷm. Beirut, Dār al- Ṣādir y Dār Bayrūt, 1965**.**

**Ibn al-´Adīm**, **´Umar bin Aḥmad**, *Bugyat al-ṭalab fi tā`rīj Ḥalab* (citado por Maḥmūd Muḥammad Šākir, *Al-Mutanabbī, risāla fī-l-ṭarŷṭiq ilà ṯaqāfati-na*. El Cairo, al-Maṭba´a al-Madanī, 1987, pp.607-656).

**Ibn al-Anbārī, Muḥammad**, *Nuhzat al-alibbā` fī ṭabaqāt al-udabā`*. Edición de Ibrāhīm al-Sāmirrā`ī. Bagdad, Maktabat al-Andalus, 1970.

**Ibn al-´Asākir, ´Alī bin al-Ḥasan**, *Tarŷamat li Abī-l-Ṭayyib,* (encontrada en el manuscrito *de* Muḥammad bin Aḥmad al-Ṣāḥib al-Amīdī*, Al-ibāna ´an sarīqāt al-Mutanabbī, lafẓan wa ma´nan, c*itada por Maḥmūd Muḥammad Šākir, *Al-Mutanabbī, risāla fī-l-ṭarŷṭiq ilà ṯaqāfati-na*. El Cairo, al-Maṭba´a al-Madanī, 1987, pp.659-678).

**ıbn Furrāŷa, Ḥamd bin Muḥammad**, *Al-taŷannī ´alà Ibn Ŷinnī* y *Al-fatḥ ´alà Abī l-Fatḥ*. Edición de ´Abd al-Karīm al-Duŷaylī. Bagdad, Manšūrāt Wizārat al-Ị´lām, 1974.

**Ibn Sīda, ´Alī bin Ismā´īl,** *Šarḥ al-muškil*. Edición de Muṣṭfà al-Saqā y Ḥāmid Ábd al-Maŷīd. El Cairo, Dār al-Kutub al-Miṣriyya, 1996.

**Ibn Wakī´ al-Tinnīsī, al-Ḥasan bin ´Alī**, *Al-munṣif fī al-dalālāt ´alà sariqāt al-Mutanabbī.* Edición de Ŷ. Zayn al-Dīn ´Abd al-Mašhadānī. Beirut, ´Ālam al-Kutub, 1994.

**Ibn al-Ŷawzī**, **Muḥammad**, *Al-muntaẓam fī tā`rīj al-mulūk wa-l ummam.* Edición de Muḥammad ´Abd al- Qādir ´Aṭā y Muṣṭafā ´Abd al-Qādir ´Aṭā. Beirut, Dār al-Kutub al-´Ilmiyya, 1992.

**Ibn Ŷinnī, Abū-l-Fatḥ ´Utmān**, *Al-fatḥ al-wahbī ´alà muškilāt al-Mutanabbī*. Edición de Muḥsin Giyāḍ. Bagdad, Dār al-Ḥurriyya, 1973.

----------, *Al-fasr aw šarḥ dīwān Abī-l-Ṭayyib al-Mutanabbī*. Edición de S. Jalūṣī. Bagdad, al-Mu`asasa al-`Amma li l-Ṣaḥāfa wa l-Ṭibā´a,

1970. (El segundo volumen ha sido editado en Bagdad, Manšūrāt Wizārat al-Ṯaqāfat wa l-Funūn, 1977).

**Al-Iṣfafānī, ´Abd al-Raḥmān,** "Vida de al-Mutanabbī" (extraído de su obra: *Iḍāḥ al-muškil min ši´r al-Mutanabbī*, citado por al-Barqūqī, *Šarḥ dīwān al-Mutanabbī.* 2ª ed. Beirut, Dār *al*-Kitāb al-´Arabī, 1986, vol II, pp. 68-80).

**Al-Raba´ī Al-Zuhayrī, ´Alī bin ´Isā**, *Tarŷamat li Abī-l-Ṭayyib* (del manuscrito nº. 1649 de la biblioteca Fayḍ Allāh en Estambul, citado por Maḥmūd Muḥammad Šākir, *Al-Mutanabbī: Risālat fī-l-ṭarīq ilà ṯaqāfati-na*, El Cairo, Al-Maṭba´a al-Madanī, 1987, pp.585-604).

**Al-Ṣāḥib bin ´Abbād,** Ismā´īl bin ´Abd Allāh, *Al-kašf ´an masāwi`ši´r al-Mutanabbī.* El Cairo, Maktabat al-Quds, 1349 H.

**Al-Ṯa´ālībī al-Nīsābūrī**, **´Abd al-Malik**, *Yatīmat al-dahr fī šu´arā`al-´aṣr.* 4 vols. Damasco, al-Maṭaba´a al-Ḥanafiyya, (1887 C.), 1304 H.

----------,*Yatīmat al-dahr fī maḥāsin ahl al-dahr*. Edición de Mufīd Muḥammad Qiŷŷa. Beirut, Dār al-Kutub al- ´Ilmiyya, 1983.

**Al-Yāzīŷī, , Naṣī***f, Al-´arf al-ṭayyib fī šarḥ dīwān Abī-l-Ṭayyb*. Beirut, 1305 H. (Ha sido reeditado en Beirut, Dār Ṣadir-Dār Bayrūt, 1384/1963).

## Fuentes literatura y crítica

**Al-Āmidī, Abū-l-Qāsim al-Ḥasan bin Bišr,** *Al-muwāzana bayna ši´r Abī Tammām wa-l-Buḥturī.* Edición de M. Muḥyī -l-Dīn ´Abd al-Ḥamīd. El Cairo, Maṭba´a al-Sa´āda, 1954.

**Al-´Askarī, Abū Hilāl al-Ḥasab**, *Kitāb al-ṣinā´atayn*. 2 vols. Edición de M. al-Bīŷāwī y M. A. F. Ibrāhīm. El Cairo, 1383 H./1963-1964 C..

**Al- Bājārzī, ´Alī bin al-Ḥasan** , *Dumyat al-qaṣr wa ´uṣrat ahl- al-´aṣr.* 2 vols. 3ª ed. Damasco, Dār al- ´ Urūba, 1985.

**Al-Bāqillānī,Abū Bakr Muḥammad bin al-Ṭayyib**, *I´ŷāz al-Qur`ān.* Edición de al-Sayyid Ṣaqr. El Cairo, Dār al-Ma´ārif, 1963. (*T*raducido al inglés por Gustave E. Grunebaum: *A Tenth-Century Document of Arabic Literary Theory and Criticism: The Sections in Poetry of al-Bāqillānī I´jāz al-Qur`ān*. Chicago, University of Chicago Press, 1950).

**Corán,** *Al-muntajab fī tafsīr al-Qur`ān al-Karīm bī lugatayn, al-´arabiyya wa-l- isbāniyya*. El Cairo, al-Maŷlis al- A´là li-l- Šu´ūn al-Islamiyya, 2001.

**Ibn Jālawayh, Abū ´ Abd Allāh al- Ḥusayn**, *Kitāb laysa fī kalām al-´arab.* Beirut, Dār al-´Ilm li-l- Malāyīn, 1979.

**Ibn al-Mu´tazz, ´Abd Allāh,** *Kitāb al-badī´.* Edición de M. ´A. M. Ḥafāŷī. Beirut, Dār al-Ŷīl, 1990.

**Ibn Qutayba al-Dīnawarī, ´Abd Allāh bin Muslim,** *Al-šī´r wa l-šu´arā`*. Edición de ´U. al-Ṭabbā´. Beirut, Dār al-Arqam bin Abī al-Arqam, (s. d.).

----------, *´Uyūn al-ajbār.* 2 vols. El Cairo, Dār al-Kutub al-Miṣriyya, 1925.

**Ibn Rašīq al-Qayrawānī, Abī ´Alī al-Ḥasan**, *Al- ´umda fī maḥāsin al-šī´r wa adāb-hi.* 2 vols. Edición de Muḥammad Qarqazān. Beirut, Dār al-Ma´rifa, 1988.

**Ibn Sallām al-Ŷumahī , Abū ´Abd Allāh Muḥammad**, *Ṭabaqāt fuḥūl al-šu´arā`*. 2 vols. Yeddah, al-Dār al-Madanī ,1973.

**Al-Maḥallī, Muḥammad bin Aḥmad y al-Suyūṭī, Abū Bakr,** *Tafsīr al Ŷalālayn.* Beirut: Dār al-Kitāb al-Miṣrī-al-Lubnānī, 1989.

**Marzūqqī, Abū ´Alī Aḥmad**, *Šarḥ dīwān al-Ḥamāsa li Abī Tammām.* Edición de A. Amīn y ´A. S. Hārūn. Beirut, Dār al-Ŷīl,1951.

**Qudāma bin Ŷa´far al-Kātib al-Bagdādī**, *Naqd al-šī´r* . Edición e introducción de S.A. Bonebakker. Leiden, 1956.

**Al-Rummānī, ´Alī bin ´Isà**, *Al-nukat fī i´ŷāz al-Qur`ān*. En *Ṯalāṯ rasāil fī i´ŷāz al-Qur`ān*. Edición M. Jalaf Allāh y M. Zaglūl Salām. El Cairo, Dār al-Ma´ārif, (s. d.). (Ḏajā`ir al-´Arab,16).

**Al-Ṣūlī, Abū Bakr Muḥammad bin Yaḥyā,** *Ajbār Abī Tammām*. Edición de M. ´Abduh ´Azzām, J. M. ´Asākir y N. I. Al-Hindī. 3ª ed. Beirut, Dār al-Āfāq al-Ŷadīda, 1980.

**Ṯa´lab, Abū l-´Abbās Aḥmad bin Yaḥyà**, *Qawā´id al-ši´r*. Edición de R. ´Abd al-Tawwāb. El Cairo, 1966.

**Al-Ŷāḥiẓ, Abī ´Uṯmān ´Amrū bin Baḥr**, *Al-bayān wa l-tabyīn*. Edición de Fawzī ´Uṭwī. Beirut, Dār al- Ba´ṯ, (s.d.).

----------, *Kitāb al-ḥayawān*. Edición de Yaḥyā al-Šāmī. 2 vols. Beirut, Dār Maktabat al-Hilāl, 1986.

**Al-Ŷurŷānī, Abū l-Ḥasan**, *Al-waṣāṭa bayna al-Mutanabbī wa juṣūmi-hi.* Edición de A. ´Ārif al-Zayn. Sūsa, Dār al-Ma´ārif wa- l-Ṭibā´a, 1992.

**Al-Zamajšarī, Maḥmūd bin ´Umar**, *Al-kaššāf ´an ḥaqā`iq gawāmiḍ al-tanzīl wa ´uyūn al-aqāwīl fī wuŷūh al-ta`wīl* . Edición M. ´Abd al-Salām Šāhīn. Beirut, Dār al-Kutub al-´Ilmiyya, 1995.

**Al-Zawzanī, al-Ḥusayn**, *Šarḥ al-mu´allaqāt al-sab´.* Edición de ´Abd al-Ŷabbār al-Ŷandalī. Damasco, Dār al-Imān, 1994

## Fuentes sobre la época

**Al-Fārābī, Abū Naṣr Muḥammad**, *Iḥṣā` al´-ulūm,* Edición de ‘U. Amīn. El Cairo, Maktabat al-Anŷlū al-Miṣriyya, 1968.

----------,*Ŷawāmi´ al-ši´r.* Edición de M. S. Sālim. El Cairo: Maṭābi´ al-Ahrām 1971.

----------, *La ciudad ideal*. Presentación de M. Cruz Hernández y traducción de M. Alonso Alonso. 2ª ed. Madrid, Tecnos, 1995

**Al-Ḥamawī al-Rūmī, Yāqūt ´Abd Allāh**, *Mu´ŷam al-buldān,* 10 vols. Edición de M. A. Al-Jānŷī. El Cairo, Maṭba´at al-Sa´āda, 1906.

**Ibn al-Atīr, ´Izz al-Dīn ´Alī,** *Al-kāmil fī-l- ta´rīj .* (S.l y s.d.).

**Ibn ´Āṣim, ´Abd Allāh bin Ḥusayn,** *Kitāb al-anwā` wa-l- azmina –al qawl fī-l-šuhūr.* Traducción y estudio de M. Forcada Nogués. Madrid, C.S.I.C./A.E.C.I./I.M.V.H.C.A.,1993.

**Ibn Baṭṭa, ´Ubayd Allāh**, *Ibāna ´an šarī´at al-firqa al-nāŷiya wa muŷānabat al-firaq al-maḏmūma.* 2 vols. Beirut, Dar al Ŷīl*,* 1988.

**Ibn Ḥawqal, Abū-l-Qāsim bin ´Alī,** *Kitāb ṣūraṭ al-arḍ.* Edición de Edición de F. Sezgin., Frankfurt, Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 1992, pp. 177-179. (Colección Bibliotheca Geographorun Arabicorum).

**Ibn Manẓūr, Muḥammad bin Makram,** *Lisān al- `arab.* 15 vols. Beirut. 6ª ed. Beirut, Dār al-Ṣādir, 1997. (1ª ed. 1990).

**Ijwān al-Ṣafā`,** *Al–'ulūm al-nāmūsiyya al-ilāhiyya wa l-šar´iyya al-dīniyya. Rasā`il .* 5 vols. Argelia, al- Mu`asasat al-Waṭaniyya li-l-Funūn al- -Maṭba´iyya, 1992.

**Al-Juwārizmī, Abū Bakr Muhammad b. al-´Abbās**, *Rasā`il*. Estambul, Maṭba`at al-Ŷawā`ib, 1297 H.

----------, *Mafātīḥ al-´ulūm*. Leiden, Brill, 1968.

**Al-Mas´ūdī, ´Alī bin al-Ḥusayn,** *Murūŷ al-ḏahab wa ma´ādin al –ŷawhar*. 7 vols. Edición de A. Charle y S. Shulla. Beirut, Manšūrāt al-Ŷāmi´a al-Lubnāniyya, 1965-1979. (La traducción ha sido publicada en 5 vols, Paris, Société Asiatique, 1965-1974).

----------, A*l-tanbīh wa l-išrāf.* Beirut, Maktabat Rawā`ī´ al-Turāṯ al-´Arabī, 1965.

**Ibn Miskawayh, Aḥmad ibn Muḥammad,** *Kitāb taŷārib al-umam wa ta´āqib al-himam.* Edición y traducción de H. F. Amendroz y D. S. Margoliouth para los años 295-369 (*The Eclipse of the Abbaside Caliphate*). 6 vols. Oxford, Fox, Jones and Co. Kemp Hall Press, 1921.

**Al-Muqaddasī, Abū Bakr al-Bannā`al-Šāmī**, *Ahsanu-t-Taqasim fi Ma´rifat al-Aqalim.* Edición de G. S. A, Ranking y R. F. Azoo. Frankfurt, Institute fur Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 1921, 2ª ed. (Colección Islamic Geography. Vol. XXX).

**Al-Nīsābūrī al-Mu'tazilī, Abū Rašīd,** *Al-masā`il fī- l-jilāf bayna al-baṣriyyīn wa-l- bagdādiyyīn.* Edición de M. Ziyāda y R. Al-Sayyid. Trípoli, Ma´had al-Inmā`al-'Arabī, 1977.

**Al-Qurašī al-Dimašqī**, **Ibn Kaṯīr**, *Al-nihāyat wa-l-bidāya*. Edición de Hāmid Aḥmad al Ṭāhir. El Cairo, Dār al-Fajr li l-Turāt, 2003.

**Al-Qušayrī, ´Abd al-Karīm**, *Al-risāla al-qušayriyya*. 2 vols. El Cairo, Maṭba´at al- Ḥassān, 1972.

**Al-Ṣābī`, Abū Isḥāq**, *Al-muntaza´ min ta`rīj al-tāŷī. Edición de* . M. H. al-Zubaydī, Bagdad, Wizārat al-I`lām, 1977.

**Al-Ṣābī`, Hilāl,** *Rusūm dār al-Jilāfa*. Bagdad, Maṭba´al- Ānī, 1964

**Al-Tānūjī Muḥassin bin ´Alī**, *Ŷāmi´ al-tawārīj, al-musammà bi Kitāb nišwār al-muḥādara wa ajbār al-mudākara*. El Cairo, Maṭba'a Hindiyya,1921. (Traducido al inglés como: *The Table-Talk of a Mesopotamian Judge,Being the First Part of Nishwar al-Muhadara of Jami´ al Tawarikh of Abu 'Ali al-Muhassin al-Tanukhi*. Traducción D. S. Margoliouth. London. The Royal Asiatic Society, 1921. (Oriental Translation Fund, 28).

**Al-Tawḥīdī, Abū Ḥayyān,** *Al-imtā` wa l- mu`ānasa.* Edición de A. Amīn y A. al-Zayn. Beirut, al-Maktaba al-´Aṣriyya, 1953. (La 1ª ed. fue publicada en El Cairo, Laŷnat al-Ta`līf wa l-Tarŷamat wa l-Naṯr, 1939-1944).

----------**,** A*l-Baṣā`ir wa l-dajā`ir.* 6 vols. *Edición de I. Kaylānī,* Damasco, Ṭlās, 1963.

## Crítica y literatura

´ **Abbās, Iḥsān,** *Tā`rīj al-naqd al-adabī ´inda al-´arab: naqd al-ši´r min al qarn al-ṯānī ḥattà al-qarn al-ṯāmin.* Beirut, Dār al-Amāna, 1971.

----------, *Malāmiḥ yūnāniyya fī-l-ši´r al-´arabī.* 2ª ed. Amán, al-Mu`asasa al-´Arabiyya li-l-Dirāsa wa-l-Našr, 1993

´**Abd al-Ḥāfiẓ , Ṣalāḥ,** Al-*ṣana´a al-faniyya fī ši´r al-Mutanbbī, dirāsa nadiyya*. El Cairo, Dār al-Ma´ārif, 1983.

**Abou Deeb**, **Kamal,** "Literary Criticism". En J. Ashtiany, *Abbaside Belles-Lettres*. Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pp.339-387.

----------*, Al-Jurjānī´s Theory of Poetic Imagery.* Warminster, Aris & Phillips, 1979.

**Abū Ḥaltam, Nabīl Jalī***, Ittiŷāhāt al-ši´r al-´arabī fī- l-qarn al-rābi´ al-hiŷrī* (*min jilāl yatīma*). Doha, Dār al-Ṯaqāfa,1985.

**Adūnīs, ´Alī Aḥmad Saī´d (Adonis),** *Al-ṯābit wa-l-mutaḥwwil. Baḥṯ fī-l-ittbā´ wa-l-ibdā´ ´inda al-´arab*. 3 vols. 4ª ed. Beirut, Dār al-´Awda, 1986. (1ª ed. 1977).

----------, *Poesía y poética árabes*. Traducción y presentación de C. Ruiz Bravo. Madrid, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 1997.

----------, *Al-kitāb: ams al-makān al-ān: Maj̣ṭūṭa tunsab ilà al-Mutanabbī. Yuḥaqiqu-hā wa yanšuru-hā Adūnīs*. Beirut, Dār al-Sāqī, 1995-2002.

----------, *El libro (I) : (el ayer, el lugar, el ahora) : Manuscrito atribuido a Al-Mutanabbi/Adonis*. Traducción, preliminar, glosario y notas de F. Arbós. Madrid, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 2005.

**Al-Aḥmad, Ḥasan I**., *Naṣṣ al-Ṯa´ālibī bayna al-ibdā´wa-l-naqd*. Tesis de maestría. Universidad de Damasco. Facultad de Filosofía y Letras. 1998.

----------, *Al-naṣṣ al- naṯrī ´inda al-Tawḥīdī al-sirdī wa-l- -inšā`ī.* Tesis doctoral. Universidad de Damasco. Facultad de Filosofía y Letras. 2003.

**Ajami, Mansour**, "´Amūd al-Shi´r: Legitimation of Tradition", *JAL*, XII (1981), pp.30-48.

----------, *The alchemy of Glory. The Dialectic of Truthfulness and Untruthfulness in Medieval Arabic Literary Criticism*. Washington, Three Continent Press, 1988.

**Alūš, Nāŷī,** *Abū-l- Ṭayyb al-Mutanabbī,dirāsa fī hawiyyat-hi wa ši´ri-hi wa l-mujtārāt.* Beirut, al-Ruwwād, 1993.

**Al-´Aqqād, ´Abbās Maḥmūd,** *Al-maŷmū´a al-kāmila*. Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1983, vol. XV, pp. 169-249.

**Arberry, Arthur J.,** *Poems of al-Mutanabbī. A Selection with Introduction,* Translations and notes. Cambridge, Cambridge University Press, 1967.

**Al-´Arnā`ūṭī, Hudà,** *Ṯaqāfat al-Mutanabbī wa aṯaru-hā fī ši´ri-hi*, Bagdad, Wizārat al-Taqāfat wa l-Funūn, 1978.

**Aṣfūr, Ŷābir,** *Qirā`at al-turāṯ al-naqdī*. Kuwait. Dār Su´ād al-Ṣabbāḥ, 1992.

**´Aṭwān, Ḥusayn,** *Muqaddimat al-qaṣīda al-´arabiyya fī-l-´aṣr al-´abbāsī al-awwal*. Beirut, Dār al-Ŷīl, 1987.

----------, *Muqaddimat al-qaṣīda al-´arabiyya fī-l-´aṣr al-´abbāsī al-ṯānī*. Beirut, Dār al-Ŷīl, 1982.

´**Ayyād, Šukrī Muḥammad,** *Kitāb Arisṭūṭilīs fī-l- ši ´r. Naql Abī Bišr Mattà bin Yūnus al-Qunnā`ī min al-sūryānī ilà-l-arabī, ḥaqqaqa-hu ma´a tarŷama ḥadīṯa wa dirāsa li-l- tā`rīj fī-l-balāga al-´arabiyya*. El Cairo, Dār al-Kātib al-´Arabī, 1967.

**Badawī, ´Abdū,** *Abū Tammām wa qaḍiyat al-taŷdīd fī- l-ši´r*. El Cairo, al-Hay `a al-Miṣriyya al-´ Amma li l-Kātib, 1985.

**Badawi, Muhammad Mustafa** "'Abbaside Poetry and its Antecedents". En J. Ashtiany,*Abbaside Belles-Lettres*. Cambridge University Press, 1990. pp. 146-166.

----------**,** , "From Primary to Secondary Qaṣīdas. Thogtus on the Development of Classical Arabic Poetry", *JAL, XI* (1980), pp.1-31.

**Barthes, Ronald**, "La muerte del autor". En R. Barthes, *El susurro del lenguaje*. Barcelona, Paidós, 1987, pp. 67-71.

**Émile Benveniste,** *Problemas de lingüística general. México*, Siglo XXI, 1971.

**Beeston, A. F. L.,** "Al-Hamadhānī and the Maqāmāt Genre". En J. Ashtiany, *Abbaside Belles-Lettres*. Cambridge, Cambridge University Press, 1990., pp. 125-135.

**Bencheikh,Jamel Eddine**, *Poétique Arabe*, (précedée de) *Essai sur un discours critique*. Paris, Gallimard, 1989.

**Blachère, Régis**, *Un Poète Arabe du IVe Siècle de l' Hégire (Xe Siècle de J.-C.) : Abou ṭ-Ṭayyib al-Motanabbî.* Paris, Adrien-Maisonneuve, 1935. (Traducido al árabe como *Abū l-Ṭayyib al-Mutanabbī, dirāsa fī-l-tā`rīj al-´arabī*. Traducción de I. Kaylānī. Damasco, Wizārat al-Ṯaqāfat wa l-Iršād, 1975).

----------, "Les Savants Iraquiens et Leurs Informateurs Bédouins aux IIe-IVe siècles de l´Hégire". En *Mélanges Offerts à William Marçais par l´Institut d´Études Islamique de l´Université de Paris*. Paris, G.-F.-Maisonneuve, 1950, pp. 37-48.

**Blachère Régis, y Piére Masnou,** *Al-Hamadānī: Choix de Maqāmāt (Séances)*. Paris, Librairie C. Kincksiek, 1957.

**Bonebakker**, **Seeger A.,** "Poets and Critics in the Third Century A.H.". En G.E. Grunebaum, *Logics in Classical Islamic Culture*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1970, pp.85-111.

----------,"Adab and the Concept of Belles-Lettres". En J. Ashtiany, *Abbaside Belles-Lettres*. Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pp. 16-30.

**Bosworth, C. Edmund,** "Administrative Literature". En.J.L.Young, John D.Latham y Robert B. Serjeant, *Religion, Learning and Science in the 'Abbaside Period*. Cambridge, Cambride University Press, 1990, pp. 155-176.

**Brockelmann, Carl,** *Tā`rīj al-adab al-´arabī*. Traducción de ´Abd al-Ḥalīm al-Naŷŷār. 6 vols. 5ª ed. El Cairo, Dār al-Ma´ārif, 1983. (Traducido del alemán *Geschichte der arabischen Litteratur*, Leiden, Brill, Zweite des Supplementbänden angespasste Aufl 1943-49).
**Cantarino, Vicente**, *Arabic Poetics in the Golden Age*. Leiden, Brill, E. J. 1975.

**Cervantes, Miguel de***, El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*. 2 vols. Edición de Luis A. Murillo. Madrid, Clásicos Castalia, 1987.

**Corriente, Federico y Monferrer, Juan P**., *Las diez mu´allaqāt. Poesía y panorama de Arabia en vísperas del Islam.* Madrid, Hiperión, 2005.

**Daqqa, Muḥammad ´Alī,** *Al-sifāra al-.siyāsiyya wa adabu-ha fī al-´aṣr al-Ŷāhilī*. 2ª ed. Damasco, Dār al-´Ilm, 1989.

**Ḍayf, Šawqī***, Al-´asr al-ŷāhilī*. 14ª ed. El Cairo, Dār al-Ma´ārif, 1991.

----------, *Al-´aṣr al-´abbāsī al-awwal.* 11ª ed. El Cairo, Dār al-Ma´ārif,1991.

----------, *Al-´aṣr al-´abbāsī al-ṯānī.* 11ª ed. El Cairo, Dār al-Ma´ārif,1990.

----------,´*Aṣr al-duwwal wa l-imārāt: al-Ŷazīra al-´Arabiyya, al-´Irāq, Īrān*. 4ª ed. El Cairo, Dār al-Ma´ārif, 1996.

----------, ´*Aṣr al-duwwal wa l-imārāt: al-Šām*. 3ª ed. El Cairo, Dār al-Ma´ārif, 1995.

----------, ´*Aṣr al-duwal wa l-imārāt Miṣr.* 3ª ed. El Cairo, Dār al-Ma´ārif, 1995.

----------, *Al- maqāma*. El Cairo, Dār al-Ma`ārif, 1987.

----------, *Al-madāris al-naḥwiyya.* 6ª ed. El Cairo, Dār al-Ma´ārif, 1989.

----------,*Al-balāga: taṭawwur wa tā`rīj*. 8ª ed. El Cairo, Dār al-Ma´ arif, 1990.

----------, Al-*fann wa madāhibu-hu fī l-ši´r al- ´arabī. 12ª* ed. El Cairo, Dār al-Ma´ārif, 1993.

**Dozy, Reinhart,** *Dictionnaire Détaillé des Noms des Vêtements des les Arabes*. Beirut, Librairie du Liban, (s.d.). (1ª ed. Amsterdam, Müller, 1843).

**Eco, Umberto**, *Sobre literatura*. Traducción de H. Lozano Miralles. Barcelona, Debolsillo, 2005.

**Fanjul, Serafín,** *Venturas y desventuras del pícaro Abū l-Fatḥ de Alejandría*. Madrid, Alianza Editorial, 1988.

**Ṣāliḥ Nāfiḥ, ´Abd al-Fattāḥ**, *Lugat al-ḥubb fī ši´r al-Mutanabbī.* Amán, Dār al-Fikr li l-Našr wa l-Tawzī´, 1983.

**Fück, Johann** *Arabiya, Recherches sur l'Histoire de la Langue et du Style Arabe.* Traducción al francés de C. Denizeau. Paris, Librerie Marcel Didier, 1955.

**Gabrieli, Francesco,** "Studi sulla poesia di al-Mutanabbi," *Rendiconti della Reali Academia Nazionale dei Lincei*, Roma, (1927), 6ª serie, vol. III, fasc. 1, pp. 3-45.

----------, *La literature árabe*. Buenos Aires, Losada, 1971.

**Al-Gaddāmī, ´Abd Allāh Muḥammad**, *Tā`nīṯ al-qaṣīda wa-l-qārī` al-mujtalif.* Casablanca, al-Markaz al-Ṯaqāfī al-´Arabī, 1999.

----------, *Ṯaqāfat al-wahm. Muqārabāt ḥawla al-mar`a wa-l-ŷasad wa-l-luga*. Casablanca, al-Markaz al-Ṯaqāfī al-´Arabī, 2000.

**García Gómez, Emilio,** *Cinco poetas musulmanes*. Buenos Aires-Méjico, Espasa-Calpe, 1945.

----------, "Cincuentra versos `proverbiales´ de Mutanabbi traducidos en verso castellano". En *Estudios sobre literatura y arte dedicados al profesor Emilio Orozco Díaz*, vol. II, pp.67-73.

----------,"Mutanabbi et Ibn Hāni`. En *Mélanges William Marçais. Paris, G.-P. Maisonneuve et Cie*, 1950, pp. 147-153

**Gibb, Hamilton A. R.**, "Arab Poet and Arabic Philologist", *BSOAS*, 13 (1947-1948), pp.574-578.

**Grunebaum, Gustave E. von,** "The Concept of Plagiarism in Arabic Theory", *JNES*, III (1944), pp.234-256.

----------,*Themes in Medieval Arabic Literature*. Edición de D.S. Wilson. London, Variorum Reprints, 1981.

**Haddāra, Muḥammad Muṣṭafà,** *Ittiŷahāt al-ši´r al-´arabī fī-l-qarn al-ṯānī al-hiŷrī*. El Cairo, Dār al-Ma´ārif, 1963.

**Hamory**, **Andras**, *On the Art of Medieval Arabic Literature*. 2ª ed. Princenton, Princenton University Press, 1975. (1ª ed. 1974).

----------, *The Composition of Mutanabbī´s Panegyrics to Sayf al-Dawla.* Leiden, Brill, 1992 (Studies in Arabic Literature, vol. XIV).

----------, “Reading al-Mutanabbī´s Ode on tha Siege of al-Ḥadath”. En *Studia Arabica et Islamica: Festschrift for Iḥsān ´Abbās*. Editado por W. al-Qāḍī. Beirut, 1981, pp. 195-208.

**Hardison, O.B.,** “The Place of Averroes Commentry on the Poetics in the History of Medieval Criticism “. En J.L.Lievsay, *Medieval and Renaissance Studies.* Durham, N.C. Duke University Press, 1970, pp. 60-64.

**Heinrichs, Wolfhart,** “Literary Theory. The Problem of Its Efficiency”. En G. E. Grunebaum, *Arabic Poetry: Theory and Development*. Los Angeles, University of California, 1971, pp.19-69.

**Hunzai, Faquir M.,** *Shimmering Light. An Anthology of Ismaili Poetry*. Edición de K. Kassam. Londres, I.B. Tauris y The Institute of Ismaili Studies, 1997.

**Ḥusayn, Ṭāhā,** *Min tā `rīj al-adab al-´arabī. 3 vols.* 5ª ed. Beirut, Dār al- ´Ilm li –l-Malāyīn, 1995.

**Julayf, Yūsuf,** *Ḥayāt al-šiʿr fī-l- Kūfa ilà nihāyat al-qarn al-ṯānī al-hiŷrī*. El Cairo, Dār al-Kātib al-´Arabī, 1968.

---------- ,*Tā `rīj al-šiʿr fī- l-´aṣr al-´abbāsī*. El Cairo, Dār al-Ṯaqāfa li l-Ṭibā´ wa l-Našr, 1981.

**Jauss, Hans Robert,** “La historia literaria como desafío a la ciencia literaria”, en AA.VV. *La actual ciencia literaria alemana*. Salamanca, Anaya, 1971, pp.33-114.

----------, “La historia de la litteratura como provocación.” Traducción de J. Godó Costa y J. L. Gil Aristu. Barcelona, Península, 2000.

**Kazimirski, A de Biberstein**, *Diccionaire Arabe-Français.* 2 vol. Beirut, Librairie du Liban, (s.d.). (1ª ed. Paris, Maisonneuve, 1860).

**Kemal, Salem,** “”Philosophy and Theory in Arabic Poetics”, *JAL*, (1989) XX, pp.128-147.

**Khalidi, Tarif,** *Arabic Historical Thought in the Classical Period*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

**Kilito, Abdlelfattah**, *Les Séances. Récits et Codes Culturels chez Hamadhânî et Harîrî*. Paris, Sindbad, 1983.

**Kratchkowsky**, **J**. "Mutanabbi i-Abu l-Ala", *Zapiski,* San Petesburgo, 1909.

**Labābīdī, Sawsan Aḥmad,** *Aṯar maḏhab Abī Tammām fī ši ´r al-Mutanabbī: Dirāsa naqdiyya* wa *taṭbiqiyya*. Tesis doctoral presentada en la Universidad de Alepo, 2000.

**Larkin, Margaret,** *Al-Mutanabbī.* (S.l. ), Oneworld Publications, 2007.

**Latham, John Derek,** "Towards a Better Understanding of al-Mutanabbī´s Poem on the Battle of al-Ḥadath", *JAL* X(1979) , pp.1-22.

----------,"The Elegy on the Death of Abu Shuja`Fatik by al-Mutanabbi". En *Essays in honour of A. F. L. Beeston on his Eightieth Birthday*, 1991, pp. 90-107.

**Leder Stefan, y Kilpatrick, Hilary**, "Clasical Arabic Prose Literature: A researchers´Sketch Map", *JAL*, XXIII (1992), pp.2-25.

**Lyons,M.C.**, *Identification and Identity in Classical Arabic Poetry*. Warminster, E.J.W. Gibb Memorial Trust, 1999.

**Mahdi**, M., "Language and Logic in Classical Islam". En G. E. von Grunebum, *Logic in Classical Islamic Culture.* Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1970, pp. 51-83.

**Marquet, Yves***, Poésie Ésotérique Ismaïlienne. La Tā`iyya de ´Āmir al-Baṣrī.* Paris, Maisonneuve & Larose, 1985.

**Martínez Montávez, Pedro**, *Literatura árabe de hoy.* Madrid, Cantarabia, 1990.

**Massignon, *Louis*,** “Mutanabbi, devant le Siècle Ismaelien de l´Islam”. En AAVV, *Al Mutanabbi. Recueil Publié a l´Occasion de son Millénaire*. Beirut, 1936. (Mémoires de l´Institut Français de Damas), pp.1-17.

**Al-Mawāfī, Fāṭimà Al-Zahrā ´Abd al- Gaffār,** *Al-ḥayāt al-adabiyya fī balāṭ al-buwayhiyyīn*. Dubai, Nadwat al-Ṯaqāfa wa l-´ Ulūm, 1991.

**Nāfiḥ, ´Abd al-Fattāḥ Ṣāliḥ,** *Lugat al-ḥubb fī ši´r al-Mutanabbī.* Amán, Dār al-Fikr li-l-Našr wa-l-Tawzī´, 1983.

**Norris, H. T.,** “Shu´ūbiyyah in Arabic Literature”. En J. Ashtiany, *Abbaside Belles-Lettres*. Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pp. 31-45.

**Pellat, Charles,** “Maqāma”, EI 2, vol. VI, pp. 107-115.

----------, *Langue et Littétature Arabes*. Paris, Librairie Armand Colin, 1952.

----------, *Le Milieu Baṣrien et la formatión de Ǧāḥiz*. Paris, Adrien-Maisonneuve, 1953.

**Qaṣabŷī, ´Iṣām** , *Naẓariyat al- muḥākā fī l-naqd al´arabī al-qadīm. Dirāsa taṭbiqiyya fī ši´r Abī Tammām wa Ibn al-Rūmī wa l-Mutanabbī*. Alepo, Dār al-´Ilm al-´Arabī, 1980.

**Quevedo, Francisco de,** *Poemas escogidos*. Edición e introducción de Jose M. Blecua. Madrid, Clásicos Castalia, , 1984.

**Rosenthal, Franz,** *Sweeter than Hope: Complaint and Hope in Medieval Islam.* Leiden, E. J. Brill, 1983.

**Rūmiyya, Wahab,** *Qaṣīdat al-madīḥ hattà nihāyat al-´aṣr al-umawī bayna al-uṣūl wa-l-taŷdīd*. Damasco. Manšūrāt Wizārat al-Taqāfa wa-l-Iršād al-Qawmī, 1980. ( Colección Iḥyā`al-Turāṯ al-´Arabī, 45).

----------, *Šiʿru-nā al-qadīm wa l-naqd al-ŷadīd*, Kuwait, al-Maŷlis al-Waṭanī li l-Ṯaqāfa wa l-Funūn wa-l- Ādāb, 1996.

**Said, Edward W**., *El Mundo, el texto y el crítico.* Traducción de Ricardo García Pérez. Buenos Aires, Debate, 2003.

----------, *Orientalismo.* Traducción de María Luisa Fuentes. Madrid, Debolsillo, 3ª ed., 2004.

**Šākir, Maḥmūd Muḥammad**, *Al-Mutanabbī: Risāla fī-l-ṭarīq ilà ṯaqāfati-nā*. El Cairo, Maṭbaʿat al-Madanī, 1407/1987

**Salāmī, Samīra,** *Al-igtirāb fī l-šiʿr al-ʿabbāsī-al-qarn al-rābiʿ al-hiŷrī* Damasco, Dār al-Yanābīʿ,2000.

**Sánchez Ratia, Jaime,** *Treinta poemas árabes en su contexto*. Madrid, Hiperión, 1998,

**Sanni, A.,** "The Historic Encounter Between al-Mutanabbī and al-Ḥātimī: Its Contribution to the Discourse on Ghuluww (Hyperbole) in Arabic Literary Theory, *JAL* XXXV (2004), pp.159-174.

**Al-Šāyb, Laylà,** *Al-ḥaraka al-naqdiyya ḥawla al-Mutanabbī fī-l-qarnayn al-rābiʿ wa-l-jāmis al-hiyriyayn*. (S. l.), Maṭābiʿ Dār al-ʿIlm, 1989.

**Šiblī, Saʿd Ismāʿīl**, *Muqaddimat al-qaṣīda ʿinda Abī Tammām wa-l-Mutanabbī*. El Cairo, Dār Garīb, 1983

**Sobh, Mahmud,** "Influencia de al-Mutanabbi en Ibn Zaydun." Actas de la II Jornada de Cultura Árabe e Islámica. Madrid, 1985.

----------, *Historia de la literatura árabe clásica*. Madrid, Cátedra, 2002.

**Sperl, Stefan,** *Mannerism in Arabic Poetry. A structural Analysis of Selected Texts (3rd century AH/ 9th century AD- 5th century AH/ 11th century AD)*. Cambridge, Cambridge University Press, 1989. (Cambridge Studies in Islamic Civilization).

----------, “Islamic Kingship and Arabic Panegyric Poetry in the Early 9th Century, *JAL*,VIII (1977), pp.20-35.

**Sperl, Stefan y C. Shackle (Eds.),** *Qasida Poetry in Islamic Asia & Africa.* Leiden, Brill,1996.

**Stetkevych, Suzane P.,** *The Mute Inmortals Speak. Pre-islamic Poetry and the Poetics of Ritual.* Nueva York y Londres, Cornell University Press, 1993;

----------, “The Abbāsside Poet Interprets History: Three *qaṣīdas* by Abū Tammām, *JAL,* X (1979), pp.49-64

----------, *Abū Tammām & the Poetics of the ´Abbasid Age*. Leiden, Brill, 1991.

----------, “Abbaside Panegyric and the Poetics of Political Allegiance: Two Poems of Al-Mutanabbī on Kāfūr”. En S. Sperl, C. Shackle, *Qasida Poetry in Islamic Asia & Africa.* Leiden, Brill, 1996, pp.35-63.

**Stock, Brian**, “Historical Worlds, Literary History”. En Ralph Cohen, *The Future of Literary Theory*. Nueva York-Londres, Routledge, 1989, pp.44-56.

**Šu´ayb, Muḥammad ´Abd al-Raḥmān,** *Al-Mutanabbī bayna nāqidī-hi fī l-qadīm wa l-ḥadīṯ.* El Cairo, Dār al-Ma´ārif, 1964. (Maktabat al-Dirāsāt al-Adabiyya).

**Al-Taṭāwī, ´ Abd Allāh**, *Al-qaṣīda al-´ abbāsiyya: Qaḍāyā wa ittiŷāhāt.* El Cairo, Maktabat al-Garīb, 1981.

**Trabulsi, Amjad,** *La Critique Poétique des Arabes jusqu´au Ve siècle de l´Hégire (XI e siècle de J.C.).* Damasco, Institut Français de Damas, 1955.

**´Umrān, ´Abd al-Laṭīf,** , *Ši ´r Abī Firās al-Ḥamdānī. Dalālāt-hi wa jaṣā`iṣ-hi al-faniyya.* Damasco, Dār al- Yanābī´, 1999.

----------,*Š´ir al-Šarīf al-Raḍī wa munṭalaqātu-hu al-fikriyya*. Damasco, Dār al-Yanābī´,2000.

**Veglison, Josefina,** *La poesía árabe clásica*, Madrid, Hiperión, 1997.

**Al-Wādd, Ḥusayn,** *Al-Mutanabbī wa-l-taŷriba al-ŷamāliyya ´inda al-´arab. (*S.l.), al-Mu`asasat al-´Arabiyya li-l-Dirāsāt wa l-Našr, 1991.

**Wansbrough, J.,** "Arabic Rhetoric and Qur`ānic Exegesis", *BSOAS*, XXXI (1964), pp.469-485.

**Wormhoudt, Arthur.** *Poems from the Diwan of Abu Tayyib Ahmad Ibn Husain Al Mutanabbi.* Oxford, Shakespeare Head Press, 1968.

**Ŷuwaynī, Muṣṭafà al-Ṣāwī ,** *Minhāŷ al-Zamajšarī fī tafsīr al-Qur`ān wa bayān i´ŷāzi-hi*. El Cairo, Dār al-Ma´ārif, 1968.

**Al-Ŷundī, Darwīš,** *Ẓāhirat al-takassub wa aṯaru-ha fī l-ši´r al-´arabī wa naqdi-hi.* El Cairo, Al-Nahḍa, 1970.

**Al-Za´īm, Aḥlām,** *Qirā`āt fī l- adab al-´abbāsī: Al-ḥaraka al-naṯriyya*.Damasco, Maṭba´al-Ittiḥād, 1990-1991.

**Zakī al-´Ašmāwī, Ayman Muḥammad,** *Qaṣīdat al-madīḥ ´inda al-Mutanbbī wa taṭawwuru-hā al-fannī.* Beirut, Dār al-Nahḍa al-´Arabiyya, 1983.

**Al- Zuhayrī, Muḥammad ´Anāwī,** *Al-adab fī ẓill Banī Buwayh.* El Cairo, Maṭba´a al-Amān, 1949.

## Historia, sociedad y religión

**`Abd al-Hamīd, A.,** *Dirāsāt fī l-firaq wa l-'aqā`id al-islāmiyya.* Bagdad, Ŷāmi´at al-Iršād, 1967.

**Ahmed, Munir-ud-Din,** *Muslim Education and the Scholars Social Status up to the 5th Century Muslim Era (11th Century Christian Era) in the Light of Ta´rikh Baghdad.* Zurich, 1968.

**Amīn, Aḥmad,** *Ẓuhr al-Islām*. 4 vols. El Cairo, Maktabat al-Nahḍa al-Miṣriyya, 1945.

**Al-A´sam, ´Abd al-Amīr,** *Tā`rīj Ibn al-Riwāndī al-mulḥid*. Beirut, Dār al-Āfāq al-Ŷadīda, 1975

**George C. Anawati y Louis Gardet,** *Mystique Musulmane. Aspects et Tendances, Experiences et Techniques.* Paris, Librairie Philosophique, 1961.

**Arberry, Arthur, J.,** *Le Soufism: La Mystique de l'Islam,* Paris, Le Mail, 1988.

**Arkoun, Mohammad,** *Contribution a l'Étude de l'Humanisme Arabe au IV/Xeme siecle: Miskawayh (324/325-932/1030) Philosophe et Historien,* Paris, Librairie Philosophique, 1970.

----------, "Introduction a la Pensée Islamique Classique". En *Essais sur la Pensee Islamique.* Paris, Maisonneuve, 1973.

**Badawi, Abdurrahmân,** *Histoire de la Philosophie en Islam.* 2 vols. , Paris, J. Vrin, 1972.

**Baxer, P. W**., "Islamic Legal Literature*".* En N.J.L.Young, John D.Latham y Robert B. Serjeant, *Religion, Learning and Science in the 'Abbaside Period*. Cambridge, Cambride University Press, 1990*.* (The Cambridge History of Arabic Literature), pp. 139-154.

**Berger, Marc,** *Essai sur la Personalité Morale et Intellectualle d'Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, Styliste et Humaniste Arabe du IVe/Xe Siècle.* Damasco, Institut Français de Damas, 1979.

**Bianquis*,Thierry***, *Damas et la Syrie sous al Domination Fatimide (359-468/969-1076 JC). Essai d'Interpretation des Chroniques Arabes Médievales*. 2 vols. Damas, Institut Français de Damas, 1989.

**Blachère, Régis**, *Extraits del Géographes Arabes du Moyen Age.* Paris, Paul Geuther, 1932, pp.90-243;

----------, “La Fondation du Caire et la Renaissance de l’Humanisme Arabo-Islamique ou IVe Siècle”. Colloque International sur l’Histoire du Caire. El Cairo, General Egyptian Book Organization, 1969, pp.95-96;

**Bikhazi, R.J.,** *The Hamdanid Dynasty of Mesopotamia and North Syria.* (S.l.) Ann Arbor, University Microfilm International, 1984.

**Bosworth, C. Edmund** , “Tarsūs”, EI 2, vol. X, pp.306-307.

----------, *“Rūm”, EI 2*, vol. VIII, pp.620-625.

**Bosworth C. Edmund y R. Lévy**, “Nawrūz”, EI 2, vol VIII, p.1049

**Bounad, C**., *Le Soufisme, al-Taṣawwuf et la Spiritualité Islamique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1991.

**Bräu, H.H.,** “Ṭaiy”, EI 1, vol. IV, pp. 654-655.

----------, “Ma´ad”, EI1, vol. III, pp.59-60.

**Brunschvig, Robert**, “Mu´tazilisme et Ash´arisme a Bagdad”, *Arabica,* IX, (1962), pp. 345-56.

**Busse, Heribert,** “The Revival of Persian Kinship under the Būyids”. En D. S. Richards, *Islamic Civilization 950-1150.* London, Cassier, 1973. (Papers on Islamic History, III), pp.47-69.

**Cahen, Claude,** “Mouvements populares “ , *Arabica* (1958), pp. 225-250.

----------, “Nomades et Sedentaires dans le Monde Musulman de Milieu du Moyen Age”. En D. S Richards, *Islamic Civilzation 950-1150*. Oxford, Cassirer, 1973.(Colección Papers on Islamic Civilization), pp. 93-104.

**Calder, N.,** “Taḳlīd”, EI 2, vol. X, pp. 148-9.

**Canard, Marius,** *Histoire de la Dynastie des H´amdanides de Jazîra et de Syrie*. Argel, ‘La Typo-litho´-Carbonell, 1951.

----------,“Bagdad aux IVe Siècle de l’Hégire ( Xe Siècle de l’Ere Chrétiene), *Arabic*a, IX (1962), pp. 267-87.

----------, “Fāṭimids.”EI 2, vol. II, pp.850-864.

----------, Ḥamadānids “, EI 2, vol. III, p. 126-131.

**Caspar, *R.,*** *Traité de Théologie Musulmanne*. 2 vols. Rome, Pontificio Istituto di Studi Arabi e d’Islamistica, 1987.

**Chaumont, E.,** “ Al-Šāfi´iyya”, EI 2, vol. IX, pp.185-189.

**Corbin, Henri**, *Trilogie Ismaelienne*. Teherán-Paris, Institut Franco-iranien-Adrien-Mesonneuve, 1961.

----------*, Histoire de la Philosophie Islamique. Des Origienes jusqu´a la Mort d´Averroës*. Con la colaboración de Seyyd S. Nar y Osman Yahha. Paris, Gallimard, 1964. (Versión española: *Historia de la filosofía islámica.* Traducción de A. López, Mª Tabuyo y F. Torres Oliver. Madrid, Trotta, 1994).

----------, *Cuerpo espiritual y tierra celeste*. Traducción de A. C. Crespo. Madrid, Siruela, 1996.

----------, *El hombre de luz en el sufismo iranio*. Traducción de M. Tabuyo y A. López. Madrid, Siruela, 2000.

----------, *Tiempo cíclico y gnosis ismailí*. Traducción de M. Tabuyo y A. López. Madrid, Biblioteca Nueva, 2003. (Colección Taxila).

**Cruz Hernández, Miguel.** *Historia del pensamiento islámico*. 2 vols. Madrid, Alianza Editorial,1981.

**Daftari, Farhad,** *The Ismā´īlīs. Their History and Doctrines*. Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

----------, *Ismailis in Medieval Muslim Societies*. Londres, Nueva York, I. B. Tauris & The Institute of Ismaili Studies, 2005

**Dasūqī, M.,** *Al- iŷtihād wa-l-taqlīd*. Qatar, Dār al-Ṯaqāfa, 1986.;

**Djaït, Hichem,** "Kūfa", EI 2, vol .V, pp.345-351.

----------, *Al-Kūfa, naissance de la Ville Islamique.* Paris, G-P. Maisonneuve et Larose, 1986.

**De Bois,** F.C., " Zindīq", EI 2, vol. XI, pp.510-513.

**Donner, Fred M**. *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing*. Princenton, The Darwin Press ,1998.

**Ehrenkreutz, A.S.,** Kāfūr", EI 2, vol. IV, pp.436-7.

**Enderwith, S.,** "Al-Shu´ūbiyya", S., EI 2, vol. IX, pp.513-6.

**Galston, Miriam**, *Politics and Excellence, The Political Philosophy of Alfarabi*. Princenton, Princenton University Press, 1990.

**Garcin, Jean Claude (*et al.*),** É*tats, Societes et Cultures du Monde Musulman Médieval: X-XVe Siécles*. 3 vols. Paris, Presses Universitaires de France, 1995.

**Goitein, Shlomo Dov** "Changes in the Middele East (950-1150)". En D. S. Richards *Islamic Civilization 950-1150*. Oxford, Cassirer, 1973. (Colección Papers on Islamic Civilization).

----------,"Individualism and Conformity in Classical Islam". En A. Banani y S. Vryonis, *Individualism and Conformity in Classical Islam*. Wiesvadem, Otto Harrossowitz, 1975, pp. 3-17.

**Goldziher, Ignaz,** *Muslim Studies*, Londres, Geroge Allen & Unwin, 1967, pp.137 – 1963.

----------, *"Nasab", EI 2,* vol. VII*,* pp.967-969*.*

**Gómez Nogales, Salvador,** " Sunnī Theology*".* En N.J.L.Young, John D.Latham y Robert B. Serjeant, *Religion, Learning and Science in the 'Abbaside Period*. Cambridge, Cambride University Press, 1990, pp. 1-15.

**Guimaret, D**.,"Mu'tazila", EI 2, vol. VII, pp.785-795.

**Halm, Heinz,** "The Cosmology of the pre-Fatimid Ismā´iliyya". En Farhat Daftari, *Mediaeval Isma´ili. History & Thought*. Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp.75-83.

----------,"The Isma´ili of Allegiance (´ahd) and the `Sesions of Wisdom´ (Majālis al-Ḥikma) in Fatimids Times". En F. Daftari, *Medieval Islmaili, History & Though*t. Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp.91-115.

**Hanna Sami A. y Gardner George H.,** "Al-Shu´ūbiyyah Up-dated. A Study of the 20th Century Revival of an Eighth Century Concept", *Summa*, XX (1963), 3, pp.335-351.

**Hardison, O.B.,** "The Place of Averroes Commentry on the Poetics in the History of Medieval Criticism ". En J.L.Lievsay, *Medieval an Renaissance Studies.* Durham, N.C. Duke University Press, 1970, pp. 60-64.

**Howard, I. K. L.,** "Shī´ī Theological Literature. En L. Young y R. B. Serjeant, *Religion, Learning and Science in the Abbaside Period.* Cambridge, Cambridge University Press,1990. (The Cambride History of Arabic Literature), pp. 16-32.

**Hourani, George F**, "Islamic and Non-Islamic Origins of Mu´tazilite Ethical Rationalism", *IJMES*, 7 (1976), pp.59-87.

**Hunwick,J.O.,** "Taṣawwuf", EI 2, vol.X, pp. 337-56.

*"Iŷtihād wa taqlīd*," (Número especial), *Islamic Law and Society,* 3,2, (junio,1996).

**Ivanov, Wladimir**, "Notes su l "Umm ´l-Kitab" des Ismaëiens de l´Asie Centrale". Extrait de la *Revis de´Etudes Islamique*, (1932), IV. Paris, Paul Guethner, 1933.

----------*,Ismailis and Qarmatians*. Bombay, Royal Asiatic Society, 1940.

----------, *Early Shi´ite Mouvementes*. Bombay, Royal Asiatic Society, 1941.

**Joel, B.,** "Sām", EI1, vol IV, p.124

**Kabir**, **Mafizullah**, *The Bawihid Dynasty of Baghdad.* Calcuta, Iran Society, 1964.

**Kennedy, Hugh N., "**The 'Abbaside Caliphate: A Historical Introduction". En J. Ashtiany, *Abbaside Belles-Lettres.* Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pp.1-15.

----------, "Nomads and Settled People in Bilād al-Shām in the 4th/9th and 5th/10th Centuries". Actas del coloquio sobre *Bilād al-Šām fī l-ʿaṣr al-'abbāsī.* Amán, Universidad Jordana, 1991.

**Khalidi, Tarif**, *Arabic Historical Thought in the Classical Period*. Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

**Khan, Muhammad Sabir,** "The Early History of Zaydī Shīʿism in Daylām and Gīlān,*", ZDMG*, 125 (1975), pp.301 y ss.

**Kohlberg, E.,** "From Imāmiyya to Ithnā 'Ashariyya", *BSOAS*, 39 (1976), pp.521-34.

**Kraemer, Joe L.,** "Humanism in the Renaissance of Islam: a Preliminary Study", *JAOS* (1984), pp.135-64.

----------*, The Renaissance of Islam*. *The Cultural Revival During the Buyid Age.* Leiden , Brill Academic Publishers, 1986.

----------, *Philosophy in the Renaissance of Islam: Abu Sulayman Al-Sijistani and his Circle*. Leiden, Brill Academic Publishers, 1987 (Studies in Islamic Culture and History, vol.8).

**Humphreys,** R. Steephen, *Islamic History*. London: Tauris, 1995.

**Lalani, Arzina, R.,** *Early Shīʿī Thought. The Teachings of Imam Muḥammad al-Bāqir*. Londres, Nueva York, I. B. Tauris & The Institute of Ismaili Studies, 2000.

**Lammens H. - Bosworth, C. E.,** "Al-Šām", EI 2, vol. IX, pp. 261-273

**Laoust, Henri,** *La Profession de Foi d'Ibn. Batta (Tradicionniste et Jurisconsulte Musulman d'École Hanbalite Mort en Irak a 'Ukbara en 387/997).* Damasco, Insitut Français de Damas, 1958.

----------**,** "Ḥanābila", EI 2, vol.III, pp.161-6.

----------,"Les Agitations Religieuses a Baghdad aux IV et V siècles de l'Hégire". En D. S. Richards, *Islamic Civilizacion 950-1150.* Oxford, Cassirer, 1973. (Colección Papers on Islamic Civilization), pp. 169 ss.

**Le Strange,Guy,** *Baghdad during the Abbasid Caliphate.* Oxford, Clarendon Press, 1924.

**Lewis, Bernard**, *The Origins of Ism´ilism. A Study of the Historical Background of the Fatimide Caliphate.* Cambridge, W. Heffer & Sons, 1940.

----------, *El lenguaje político del Islam.* Traducción de M. Lucini. Madrid, Taurus, 1990.

**Laroui, Abdallah**, *La crisis de los intelectuales árabes*. Traducción de J. Sánchez Prieto. Madrid, Libertarias/Prodhui, 1991.

**Lory, Pierre,** *Alquimia y mística en el Islam*. Traducción de G. López Anguita. Madrid, Alquitara, 2005.

**Macdonald, D.B**., "Idjtihād", EI 2, vol. III, pp.1052-3

**Madelung, Wilferd, "**The Assumption of the Title Shāhanshāh by the Būyids and the "Reign of Daylam (Dawlat al-Daylam)",*JNES,* XXVIII (1969), pp. 84-108; 168-183.

----------*, Religious Schools and Sects in Medieval Islam*, Londres, Vorioum Reprints, 1985.

----------, "Abū Ya´qūb al-Sijistānī and the Seven Faculties of the Intelect". En Farhat Daftari, *Mediaeval Isma´ili. History & Thought.* Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp.85-89.

----------, 'Isma´īliyya", EI 2, vol. IV, pp.203-204.

----------, “Ḳarmaṭī”, EI 2, vol.IV, p 662.

**Makdisi, George,** “The Sunnī Revival”. En D. S. Richards, *Islamic Civilization 950 -1150.* Oxford, Cassirer, 1973. (Colección Papers on Islamic Civilization), pp.155-168.

----------*, L’Islam Hanbalisant.* Paris, Geuthner, 1974.

----------, “Ash´arī and the Ash´arites in Islamic Religious History”. En *Religion, Law and Learning in Classical Islam.* Hampshire, Vermont, Variorum, 1991, pp.37-48.

**Massignon, Louis,** “Mutanabbi, devant le siècle ismaelien de l´Islam*”.* En AAVV, *Al Mutanabbi. Recueil Publié a l´Occasion de son Millénaire.* Beirut, 1936. (Mémoires de l´Institut Français de Damas), pp. 1-17.

----------, “Ḳarmaṭes”, EI 1, vol. II, pp.813-817.

----------*, La Passion d´al-Hallāj, martyr, mystique de l´Islam*. 2 vols. Paris, Gallimard, 1975. (Existe una traducción al español: *La Passion de Hallaj, mártir y místico del Islam*. Edición de H. Mason y traducción de A. López Tobojadas y M. Tabuyo Ortega. Barcelona, Paidós, 2000).

**Mez, Adam,** *The Renaissance of Islam*. Traducción de S.K. Bukhsh y D.S.Margoliouth, London, Luzac, 1937. (Edición en español: *El Renacimiento del Islam.* Traducción de Salvador Vila. Granada, Escuela de Estudios Árabes, 1936; Reproducción facsícmil; El Renacimiento del Islam. Edición de M. del Amo e I. Cortés. Granada, Universidad de Granada, 2002).

**Miquel, André,** *Géopraphie Humane du Monde Musulman*. 3 vols. Paris, Mouton,1967.

**Minorsky, Vladimir,** *La domination des Dailamites*. Paris, 1932; ‘Daylam”, EI 2, II, 189-94.

----------, *Les Schismes dans l´Islam.* Paris, P. Payot, 1965.

**Momen, Moojan,** *An Introduction to Shi´i Islam. The History and Doctrines of Twelver Shi´ism*. New Haven y Londres, Yale University Press, 1985.

**Monroy, M.,** "Kisrà", EI 2, vol.V, pp.184.185

**Moosa, Matti,** *Extremist Shiites. The Ghulat Sects*. Syracuse, Syracuse University Press, 1988.

**Mottahedeh, Roy P.,** "The Shu´ûbiyah Controversy and the Social History of Early Islamic Iran", *IJMES*, 7(1976), pp 161-182.

**Al-Munaymina**, Ḥasan, *Ta`rīj al-Dawla al-buwayhiyya al-siyāsī wa l-iqtiṣādī wa l-iỳtimā´ī wa l-ṯaqāfī: maqāṭi`.* Fāris, Dār al-Ŷāmi´iyya, 1987.

**Mu`nis, Ḥusayn,** *Aṭlaṣ tā`rīj al- Islam*,. El Cairo, al-Zahrā` li-l-I´lām al-Arabī, 1987.

Al-Mu`tamar al-´Ālamī bi-Munāsaba Dikr al-Alfiyya li Wafāt al-Šayj al-Mufīd. Qumm, 1992.

**Nanji, Azim A. ,** "Portraits of Self and Others: Isma´ili Perspectives on the History of Religions". En Farhat Daftari, *Mediaeval Isma´ili. History & Thought* . Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp.153-160;

**Puerta Vílchez, José Miguel,** *Historia del pensamiento estético árabe. Al-Andalus y la estética árabe clásica*. Madrid, Akal, 1997.

**Rosenthal, Franz,** *A History of Muslim Historiography.* Leiden, Brill,1952. (2ª ed. Revisada, 1968).

**Sabari, Samhi,** *Mouvements Populaires a Bagdad a l'Époque ´Abbaside IXe-XIe siėcles*. Paris, Adrien-Maisonneuve, 1981.

**Sayyid, Ayman Fu`ād***., La Capital de l'Egypte jusqu'a l'Époque Fatimide: Al-Qahira et al-Fustat, Essai de Reconstruction Topographique.* Beirut, Franz Stainer, 1998.

**Schaeder, H.H.,** "Sawād", EI 1, vol IV, p.192.

**Shalaby, Aḥmad**, *History of Muslim Education*. Beirut, al-Kaššāf, 1954.

**Shamma, S**, "Mirdās o Mirdāsides", EI 2,vol. IV, pp.117-125.

**Shoshan, Boaz,** *Popular Culture in Medieval Cairo.* Cambridge, Cambridge University Press, 1993. (Cambridge Studies in Islamic Civilization).

**Tritton, Arthur Stanley***, Materials on Muslim Education in the Middle Ages.* London, Luzac, 1957.

**Van Ess, Josef,** *Une Lecture a Rebours de l'Histoire de Mu'tazilism*. Paris, Geuthner, 1979.

**Watt, Montgomery**, *The Formative Period of Islamic Thought.* Edimburgo, The University Press,1973.

----------, "Ash`ariyya", EI 2, vol. I, pp. 717-8.

----------, " Banū Ka´b", EI 2, vol. IV, pp. 314-315.

**Walzer, R**., "Djālīnūs", EI 2, vol. II, pp. 402-403.

**Yabri, Mohamed Ábed,** *El legado filosófico árabe: Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldún, lecturas contemporáneas*. Madrid, Trotta, 2001.

----------, *Takwīn al-´aql al-arabī.* 8ª ed Beirut, Markaz al-Dirāsāt al-Waḥda al-´Arabiyya, 2002.

**M.J.L.Young, John D.Latham y Robert B. Serjeant,** *Religion, Learning and Science in the Abbaside Period.* Hampshire, Variorum, 1991. (The Cambridge History of Arabic Literature).

**Zaman, Muhammad Qasim,** *Religion & Politics under Early ´Abbāsides. The Emergence of the Proto-Sunnī Elite.* Leiden, Brill, 1997.

**Zubayr, M. H.,** *Al-ʻIrāq fī l-ʻaṣr al-buwayhī (334-447/945-1058)*. El Cairo, Dār al-Nahḍa al-ʻArabiyya, 1964.

## ÍNDICE GENERAL

### Tomo I

Agradecimientos..... 5

Sistema de transcripción..... .6

Referencias abreviadas..... 7

INTRODUCCIÓN..... 11

***PARTE I:EL MUNDO HISTÓRICO Y CULTURAL EN EL QUE SURGE AL-MUTANABBĪ*****.....**17

**Capítulo I: Otra vez el siglo IV H./X C*.....*** 23

1.1. El estado de la cuestión..... 27

1.2. El destino del Imperio..... .29

*1.2.1. Los buyíes (būyies o buwayhies)..... .*30
*1.2.2. Los hamdaníes..... .*39
*1.2.3. Los fatimíes..... .*42

1.3. Entre el cielo y la tierra..... .44

*1.3.1.El sunnismo.....*46

*1.3.1.1. El kalām..... .....* 49
*1.3.1. 2. El ḥanbalismo..... ..... .....* 52
*1.3.1.3. El sufismo..... .....* 53

*1.3.2. El chiísmo*.....55

*1.3.2.1. La formación de la imāmiyya o chiísmo duodecimano*..... .57
*1.3.2.2. El ismaelismo*..... .58
*1.3.2.3. El zaydismo*..... .60

*.3.4. Los jāriŷíes*..... 60

**Capítulo II: Humanismo en el sigloIV/X**.....63

*2.1.* La vida cultural en el Imperio..... 63

2.2. Humanismo y Renacimiento del Islam.....66

2.3. Hablando de *šu´ūbiyya*.....70

2.4. La filosofía.....72

**Capítulo III : La poesía frente a la prosa**..... .79

3.1. La prosa.....80

3.1.1. *Manifestaciones de la prosa: el género de adab*..... .84
3. 1.2. *La maqāma*.....89

3.2. Por fin la poesía..... 91

*3.* 2.1. *La poesía y el desierto*..... 98
3.2 2. *El oficio de poeta*.....102
3.2.3. *Neoclasicismo y badī*.....103
3.2.4. *Breve panorama: los temas de la poesía (agrād al-ši´r)*..... 115
3.2.5. *De nuevo el panegírico*.....117
3.2.6. *La anti-casida*.....123

3.3. La crítica en el siglo IV/X.....126

***PARTE II: EL PANEGÍRICO EN AL-MUTANABBĪ***.....133

***Capítulo I: Biografía y génesis de un mito***..... *137*

1.1. Los estudios mutanabbíes hoy..... 137

1.2. Al-Mutanabbī y su época.....144

*1.2.1. El entorno: Kufa*.....145
*1.2.2. Luces y sombras del poeta*.....148
1.2.*3. Al- Mutanabbī y la crítica de su tiempo*.....155

***Capítulo II: Claves para una nueva lectura del panegírico***..... .163

2.1. El panegírico en al-Mutanabbī ¿Arte u oficio?.....164

*2. 2.* Niveles de lectura.....165

*2. 3.* Claves para una lectura del panegírico
en al-Mutanabbī.....169

*2. 3.1.Las estructura temática del panegírico*.....171

*2. 3.2. Los temas en el panegírico
de al-Mutanabbī*.....174

*2. 3.3. La evolución de la estructura temática en
al- Mutanabbī*.....189

*2.3.3.1. Fase inicial*.....191
*2.3.3.2. Etapa de transición*.....194
*2. 3.3.3. Etapa de madurez*.....201

*a) La perspectiva en la poesía épica*.....202
*b)El forcejeo con las palabras*.....211
*c) El diálogo intertextual* .....221

*2.3.4. Cosmovisión y poesía*.....227

***Conclusión***..... . 251

***PARTE III: ANTOLOGÍA POÉTICA***.....261

**1.1 Introducción**.....263

**1.2. Panegíricos y elegías**.....269

**1.3. Sátiras y apologías**.....509

**Tomo II**

***PARTE IV: TEXTOS ORIGINALES EN ÁRABE***.....3

**1.1. Panegíricos y elegías**.....7

**1.2. Sátiras y apologías**.....123

*Apéndice I*.....129

*Apéndice II: ilustraciones*.....133

1. Mapa de Siria y las marcas bizantinas en el siglo IV/X ……...133
2. Mapa de Persia en el siglo IV/X ……..…….....….135
3. Extensión del chiísmo a partir de mediados del IV/X…….137

*Bibliografía*.....139