

Septiembre 2003

7 1424

AlifNûn

Nº 19

1. Editorial
2. Recordando a
3. Hoy hablamos de
4. Links
5. Apuntes de Historia
6. Relatos
7. La Taberna
8. Actividades

## 1 - EDITORIAL

Retomamos una vez más el contacto con nuestros subscriptores y esperamos que en esta nueva etapa los temas que vayamos seleccionando sean de su agrado.

Mucho se habla recientemente del “feminismo musulmán” y de las relaciones hombre/mujer, mucho se ha escrito también, y es nuestro deseo aportar a nuestras/os lectoras/es en nuestros próximos números, algunos textos escritos por mujeres de tradición musulmana como Aisha Bewley, Riffat Hassan o Amina Wadud al respecto.

En este número seguiremos con la Astrología, concretamente sobre el papel del astrólogo en la sociedad islámica medieval, incluimos la segunda parte de “Los territorios árabes del Imperio Otomano” y de “El árabe andaluz y la clasificación de los dialectos neo-árabes” para concluir en La Taberna con la obra de Alyas Nizami, autor entre otras, de una de las obras poéticas mas conocidas del mundo persa “Layla y

Majnûn”.

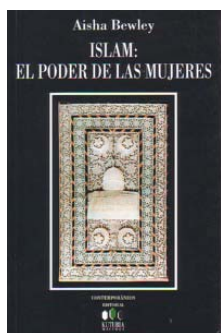
## 2 - RECORDANDO A: Aísha Bewley

Aisha Abdurrahman at Tarjumana Bewley es una de las más prolíficas traductoras de obras de árabe clásico al inglés además de ser una buena conocedora de la historia y enseñanzas del Islam. Durante mas de 25 años se ha preocupado en hacer más accesible a los lectores de lengua inglesa muchas obras en árabe, incluyendo Al-Muwatt’a’ del Imam Malik y Ash-Shifa de Qadi Iyad. Uno de los frutos adicionales del trabajo de Bewley es la obra “Islam, el poder de las mujeres”, única de sus obras traducidas al español por el momento.

### Su obra:

*Subatomic World in the Qur’an* , Divan Press  
*Signs on the Horizons: The sun, the moon, the stars* , Zahra Publications  
*A glossary of Islamic terminology* (TA HA Publishers Ltd.)

*Algunas de sus traducciones al ingles:*  
*Al-Muwatta of Imam Malik*, Madinah Press  
*Handbook on Islam, Iman, Ihsan of Shaykh ‘Uthman dan Fodio* Madinah Press  
*The seals of Wisdom-Fusus al-Hikam of Ibn al-‘Arabi*, Divan Press



“Si atendemos a las fuentes históricas correspondientes a varios siglos de historia islámica, encontraremos a numerosas mujeres que participaban activamente en todas las áreas de la vida; pero más tarde y de repente la relación se detiene bruscamente. ¿Qué ha pasado? ¿Cómo y por qué han cambiado tanto las cosas en los tres últimos siglos, para que ya no se encuentren mujeres en el mundo de la ciencia y para que haya muy pocos hombres musulmanes que quieran ser enseñados por mujeres, a diferencia del pasado?”

“Vamos a regresar a los orígenes y a volver a estudiar como las mujeres musulmanas del pasado actuaban, para así poder escapar de horizontes limitados que se han convertido en norma. Con este propósito examinaremos tres perspectivas diferentes: La Mujer Erudita, la Mujer Política y la Mujer Espiritual”

**Islam: El poder de las Mujeres**  
 Edit. Kutubia

### ● 3 - HOY HABLAMOS DE... *El papel del astrólogo en la sociedad islámica medieval*

#### La integración social del Astrólogo

A pesar de los ataques religiosos contra la astrología en fuentes griegas, latinas y siríacas<sup>1</sup> que eran con toda probabilidad conocidas hacia principios del movimiento de traducción que tuvo lugar durante los periodos Omeya y ‘Abbasí, la astrología parece que ya era conocida en el Islam de los primeros momentos del mismo pues aparece en conexión con el profeta Muhammad y sus inmediatos sucesores, especialmente con el califa ‘Alí<sup>2</sup>. A partir de entonces y de acuerdo con el detallado relato de Ibn Tawus, que era Shii’, la astrología fue introducida entre la shi’ia y fue protegida al menos en estos círculos religiosos<sup>3</sup>.

A un nivel más amplio, la astrología comenzó a ser considerada como una auxiliar de las “ciencias extranjeras” que llegaban al campo del Islam a través de las traducciones y a través del contacto con los herederos de las civilizaciones más antiguas de Persia y Bizancio. De hecho, como hemos indicado antes, la defensa de la astrología por Abu Ma’sar al-Balhî demostró que la astrología tenía su mayor apoyo en los textos bien razonados de la filosofía aristotélica. Como resultado se desarrolló una íntima relación entre astrología y las “ciencias extranjeras”<sup>4</sup> y a esta primera se la consideró como el talón de Aquiles gracias al cual era posible atacar dichas ciencias y filosofías extranjeras que habían sido importadas<sup>5</sup>.

Fue en este ambiente que, para un musulmán ortodoxo, la astrología comenzó a ser asociada también con los cismáticos de la Shi’a y la Bâtiniyya, o con las altamente sospechosas “ciencias extranjeras”, o con el ateísmo declarado<sup>6</sup>. En tiempos de Ibn Haldûn, la astrología ya no podía ser estudiada abiertamente. Solo se la podía estudiar en “un rincón recluso de la casa”<sup>7</sup>. Como antes citado, incluso astrónomos y matemáticos objetaron abiertamente contra la astrología e intentaron disociarse de los astrólogos practicantes que llegaron a ser notorios por su falta de fe<sup>8</sup>.

En suma, esta era la posición oficial de la astrología. En realidad, la práctica astrológica fue mucho más difundida de lo que estas reseñas nos pueden hacer creer. Parece ser que reclutó entre sus filas, gobernantes, príncipes, legisladores, filósofos e incluso filósofos mu’tazilíes tales como al-Gubbâî quien a continuación también lo atacaría<sup>9</sup>. Reclutó incluso a juristas como Abû al-Qâsim ‘Alî b. Muhammad al-Tanûhi<sup>10</sup>, estudiantes de una escuela religiosa<sup>11</sup>, así como rabinos y de acuerdo con Ibn Tâwûs, nada más y nada menos que al teólogo ash’arî Abû Hâmid al-Gazzalî<sup>12</sup>

<sup>1</sup> Boll, F., Studien ubre Claudius Ptolemäeus, Leibzig, Teubner, 18904, p. 181 ff.

<sup>2</sup> Farag, p.58

<sup>3</sup> ibid., p. 1-150

<sup>4</sup> Aunque estoy en desacuerdo con su análisis, ver Hodgson, Marshall, *The Venture of Islam*, Chicago, Chicago Univeersity Press, 1974, vol 1, p. 419, en su comentario sobre la conexión entre astrología y filosofía.

<sup>5</sup> Ver, por ejemplo, el seguimiento histórico de estos ataques en el artículo de Nallino, op. Cit. Puede añadirse otros tantos de fuentes recientemente descubiertas.

<sup>6</sup> Ver, por ejemplo, como Abû Ma’shar se dice que continuó estudiando astrología hasta que se convirtió en un ateo, implicando que tal ateísmo era el propósito final de los estudios astrológicos. Tanûhî, Nishwâr, op.- cit., vol. 4, pp. 66 y Yâqût, Mu’gam al-udabâ’, London, Gibb Memorial Series, Luzca, 1908-1927, vol. 5, p. 467

<sup>7</sup> Ibn Haldûn, Muqaddimah, op. Cit. , vol. III, p. 263

<sup>8</sup> Ver por ejemplo, Bîrûnî, Abû al-Rayhân, *Chronology of Ancient Nations*, tr. E.Sacahau, London, Oriental Translation Fund, 1879 y al-Atâr al-bâqiya ‘an al-qurûn al-hâliya, ed. E. Sachau, Leipzig, Deutsche Morgenländische Gesellschaft, F.A. Brockhaus and Otto harrassowitz, 1923, p. 26-27, al-Samaw’al, infra, y Uqlidisi, supra

<sup>9</sup> Niswar, I, p. 20, II, p. 329 y passim.

<sup>10</sup> Ibid. Ver también la referencia a un tratado astrológico escrito por el jusista (al-faqih) y juez (al-qadi), Abû bakr Muhammad ibn Mu’âd de España, en A.I. Sabra, “A note on Codex Bibliotheca Medicea-Laureniana Or. 152”, *Journal for the History of Arabic Science*, (1977) 2: 276-283, esp. P. 281

<sup>11</sup> Farag, p. 187

<sup>12</sup> Ibid., p. 176, y Nallino, op. Cit., p.90. del conocimiento de Gazzalî de las correctas predicciones astrológicas de Gamasp se considera que en cierto sentido él creía en la validez de la astrología. Como hemos mencionado anteriormente, Gazzali pensaba que la astrología se situaban en igualdad con la medicina, pero también recordaba al lector que estaba igualmente desaprobada. Ibn Tawus, sin embargo, indica otra fuente: “Y de aquellos que reconocen la validez de la astrología es Abu Hamid al-Gazzali, el autor de Al-Ihyâ’, pues dijo en su libro, al-Tibr al-masbuk fi nasiha l-muluk, en el primer capítulo donde menciona a los reyes: “y tras

## Como se hace un astrólogo

¿Cómo se llegaba a ser astrólogo en la sociedad islámica medieval? Se podía estudiar uno de los principales textos astrológicos, tales como el Tetrabilos de Ptolomeo, aprender algunas bases de astronomía y matemáticas a fin de utilizarlas o incluso construir una efemérides, luego, paso a paso, aprender como levantar un horóscopo. El uso de un instrumento astronómico era inevitable, aunque fuese por el único motivo de determinar el tiempo de un acontecimiento determinado. Naturalmente, un astrólogo ambicioso también podía dominar este material e ir mas allá para determinar nuevos parámetros y conducir nuevas observaciones. En principio, uno podía iniciar su propia practica simplemente dominando la base teórica para la determinación del horóscopo, siendo capaz de emplear un astrolabio o su equivalente para contar el tiempo, una efemérides para determinar las posiciones de los planetas para el momento requerido, y una tabla o parecido para llevar a cambio operaciones de computo<sup>13</sup>

Otra aproximación al tema de la astrología, probablemente la única mas frecuentemente seguida por los astrólogos medievales, era el aprendizaje con algún famoso astrólogo. Sabemos, por ejemplo, que el famoso Abû Ma'sar interrumpió su peregrinaje a fin de estudiar en casa de 'Ali b. Yahya al-Munaggim (d. 888), quien era a su vez un compañero muy apreciado del califa al-Mutawakkil (847-861). Así, 'Ali aparentemente habría convertido su biblioteca personal para uso público. La biblioteca estaba obviamente bien proveída de obras sobre las "ciencias extranjeras" pues era, con toda probabilidad, herencia de su padre Yahya b. Abi Mansur (d. 845) el famoso astrónomo/astrólogo durante el califato de al-Ma'mun (813-833) y su abuelo Abu Mansur, quien era astrólogo del califa al-Mansur (745-775)<sup>14</sup>. Obviamente, Abu Ma'shar encontró allí el libro y el maestro y "estuvo en casa de 'Ali estudiando astrología hasta que se convirtió en un ateo (alhada) y ese fue su último contacto con la peregrinación, religión o Islam<sup>15</sup>. La percepción popular del ateísmo de Abu Ma'shar fue tan notoria que pocos siglos después encontramos a al-Biruni empleando sus mejores esfuerzos para disociarse de él como indiqué anteriormente.

El aprendizaje debe haber sido la forma común de instrucción pues tenemos varias referencias escritas atestiguando tal relación. Estas fuentes son además confirmadas por varios retratos de maestros famosos, posando como instructores que normalmente eran asociados a las "ciencias extranjeras". O, así al menos era la percepción común de los artistas y por extensión de toda la sociedad. En el famoso relato pseudo-biográfico de Aristóteles conservado por Al-Mubasshir, Aristóteles es descrito por el artista manteniendo un astrolabio en su mano. La miniatura es insertada en el texto justo tras la frase "*y en su mano está el instrumento de las estrellas y las artes (sina'ât)*". Es interesante que el instrumento de las estrellas es el mismo objeto redondeado, similar a un astrolabio, que hemos visto en otras miniaturas. Mas aún, la postura asumida por Aristóteles, con su mano medio elevada como intentando medir la altitud de un objeto con el astrolabio, es la misma utilizada por los artistas para pintar a los astrólogos. Lo que está claro aquí es que en la mente del artista, la filosofía griega estaba asociada con la astrología en un modo integral, en particular, era la filosofía aristotélica la mas cercanamente conectada. Una conexión similar existía entre tales símbolos (como un hombre manteniendo un astrolabio en su mano) y las ciencias extranjeras, como ejemplificadas por la filosofía griega, también se repite en otro manuscrito del Topkapi Serayi donde el artista pinta a un hombre solitario con un astrolabio en su mano. La pintura está situada cerca de la parte del texto donde hay un debate entre un griego y un musulmán, y en el que el griego hace alarde de la filosofía y las ciencias de su nación. La miniatura se titula "Una pintura de un griego con un instrumento de observación (rasad) en su mano". Lo que debería enfatizarse en este punto es que la asociación entre

---

Gamasp el sabio quien era versado en la ciencia de las estrellas e hizo juicios correctos en este campo. Gobernó por un año y seis meses" (pag. 176)

<sup>13</sup> Nota: el uso del astrolabio o anillo de altitud, las efemérides y las tablas, las tres herramientas básicas de la profesión en la miniatura del nacimiento de un príncipe.

<sup>14</sup> Para el papel del califa al-mansur en el apoyo y promulgación de la astrología, ver Abu al-Hasan 'Ali b. Al-Husayn b. 'Ali al-Mas'udi (d. 957), Murug al-dahab wa ma'adin al-gawhar, ed. Tr. Por C. Barbier de Meynard, Paris, Imprimerie nationale, 1874, vo. 8, p. 290 ff. Ver también Abu al-'Abbas Shams al-Dîn Ahmad b. Muhammad b. Abi bakr b.Hallikan (d.1283), Wafayat al-a'yan wa anba' al-zaman, ed. Ihsan 'Abbâs, Beirut, Dar al-Zaqafaa, 1977, vol. 6,p. 79, para la relación del astrólogo Abû Mansur con el califa al-Mansur. Para la administración de esta biblioteca y la estancia de Abu Ma'shar en ella, ver Eche, Youssef, Les Bibliothèques arabes publiques et semi-publiques en Mésopotamie, en Syrie et en Egypte au Moyen Age, Damas, Institut Français de Damas, 1967, p. 59 ff. Ver también que también se facilitaba el sustento al público mientras estudiaba en la biblioteca.

<sup>15</sup> Niwhwar, IV, p. 66

astrología, por un lado, y la filosofía aristotélica y las “ciencias extranjeras”, por otra, no era solamente teórica y textual, sino ampliamente considerada como tal por los artistas y por toda la sociedad.

De manera similar, la otra pintura referida anteriormente, ilustra como la instrucción real en las ciencias extranjeras, incluyendo la astrología, se realizaba basándose en una tutoría individualizada. Muestra al famoso poeta persa, Sa’di (d. 1294) siendo instruido en las “ciencias extranjeras” por su maestro quien también exhibe un instrumento en forma de anillo en su mano. De acuerdo con el texto de Sa’di, el maestro es supuestamente Shams al-Din Abu al-Farag b. Al-Gawzi, quien podía ser identificado con Gamal al-Din Abu al-Farag (d. 1200) o su nieto, por su hija, Shams al-Din Abu Muzaffar Yusuf b. Al-Gawi (d. 1256) también conocida como Sibt. Quien quiera que fuese, es aún difícil de creer que cualquiera de ellos pudiese haber instruido a Sa’di en las ciencias extranjeras por el vehemente celo con el cual Ibn al-Gawzi, había perseguido a los simpatizantes de estas ciencias y la falta de interés de Ibn al-Gawzi El Joven en tales temas. El artista que pintó esta escena estaba al menos convencido de que, quien quiera que fuese el maestro, el tema de la lección era indudablemente sobre las ciencias extranjeras y mas particularmente sobre la astrología.

En una situación similar relativa a la tutoría, se nos cuenta que el famoso legislador de Buwayhid ‘Adud al-Dawla (949-983) normalmente alardeaba del hecho de que había estudiado astrología bajo la tutoría del igualmente famoso astrónomo del siglo X ‘Abd al-Rahman al-Sufi (d. 986).

También sabemos de varios astrólogos que llegaron a ser famosos como estudiantes de otros astrólogos, queriendo decir que tanto seguían sus métodos en interpretar algunos dogmas astrológicos o que se encontraban bajo su tutoría directa. Se nos cuenta por el autor del al-Fihrist que Abu al-Hasan ‘Ali b. Ahmad al-Imrani, el famoso astrólogo de Mosul, era normalmente buscado por estudiantes de lugares distantes.....

Una vez la educación de un astrólogo era completada, ya fuese adquirida por él mismo o a través de un maestro o una escuela, el astrólogo también tenía que sobresalir al menos en la astronomía elemental a fin de poder levantar un horóscopo. Ibn Tawus indica parte de un listado de temas que un astrólogo debía dominar. Este listado cubre dos páginas completas de temas astronómicos principales. El texto de Al Qabisi en el examen de los astrólogos, mencionado arriba, confirma ciertamente que contiene una lista de temas astronómicos altamente técnicos sobre los cuales los astrólogos debían ser examinados.

.....

Sin embargo, no hay evidencia que sugiera que los astrólogos fuesen examinados con temas teóricos. Tenían que enfrentarse a las pruebas más difíciles cuando ya se encontraban practicando su profesión. ....

No obstante raramente se encontraba al astrólogo ideal, y las fuentes informan de una variedad de charlatanes haciendose pasar por astrólogos. En una historia bien conocida, se nos relata que el famoso Abu Ma’shar encontró un charlatán un día cuando este se encontraba practicando en una de las calles de Samarra. Abu Ma’shar bromeando le preguntó al charlatán si podía hacer su horóscopo y le habló sobre los negocios en los que estaba en aquel momento. El charlatán supuso correctamente que Abu Ma’shar estaba de camino de ver un asunto de una persona que estaba en prisión y que liberaría a aquella persona en el momento en que llegase a su destino. Encontrando que la predicción se cumplía, se dice que Abu Ma’shar comentó: “Si no se como este charlatán predijo correctamente me volveré loco, romperé mis libros y creeré en la falsedad de la astrología”. Corrió pues hacia el charlatán y se presentó a sí mismo y fue inmediatamente reconocido. El charlatán besó su mano y se dirigió a él como “nuestro maestro”.

El charlatán le confesó que no sabía nada de astrología y dijo: “miento y engaño a las mujeres y pongo delante de mí esta taht (tabla), este astrolabio y este taqwim (efemérides) para engañar a la gente”. Pero continuó diciendo que había adivinado correctamente debido a su conocimiento del zagr, fa’l y la ‘iyafa, los tres modos de adivinación, y que había aprendido de los árabes beduinos. Instruyó a Abu Ma’shar en los métodos que siguió en este tipo de adivinación.

George Saliba, Columbia University  
**Extracto del “Bulletin d’études orientales” sobre las Ciencias Ocultas y el Islam**  
**Tomo XLIV, Año 1992**

## 4 - LINKS DE INTERES

[www.islamhoy.org](http://www.islamhoy.org) : nace un nuevo Sitio dedicado al mundo musulmán de lengua hispana hecho y pensado especialmente para Latinoamérica. **Nuevo!**

<http://es.geocities.com/miluzena/marhaban.html> : Nueva página web, ya incluida en diversos buscadores de red, en la que van apareciendo progresivamente fragmentos de traducciones de escritores árabes. Es un proyecto que pretende la colaboración de otros traductores y si ello fuera posible la clarificación y mejora de la traducción en lengua árabe. **Nuevo!**

<http://www.hossamramzy.com/spanish/ramzyhome/index.htm> : Página del percusionista egipcio Hossam Ramzy en versión española para todos los amantes de la música. **Nuevo!**

<http://ourworld.compuserve.com/homepages/ABewley/HomePage.html> Página personal de Aisha Bewley en inglés, en la que encontrarán textos traducidos de tafisr, fiqh, y conferencias 📖

[www.arabismo.com](http://www.arabismo.com) : Excelente Sitio donde se puede encontrar todo tipo de información sobre la lengua árabe. 👍

## 5 - APUNTES DE HISTORIA: *Los territorios árabes del Imperio Otomano 2ª Parte*

Aprovechando la incertidud provocada por la muerte de Selim I y por advenimiento de Sulaiman, hijo de Selim, el mameluco Jānbirdī al-Ghazālī se subleva en Damasco y se proclama sultan. Las tropas otomanas le desafían. *“Los turcos persiguieron a los fugitivos hasta Salhiyé y las cercanías de Damasco. La población de Damasco fue presa del pánico. Una cincuentena de hombres fue masacrada en Salhiyé, en cada barrio se contaba un centenar de víctimas y otras tantas en cada pueblo. Se dice que se contaron 7070 víctimas. Los soldados de Anatolia se habían dispersado por Salhiyé, los barrios de la ciudad y pueblos hasta una distancia de veinticuatro horas de Damasco. Echaban abajo las puertas, saqueaban los graneros, casas y tiendas, solo salvaba la vida la gente que no descubrían. La soldadesca no dudaba en desvestir a las mujeres y no respetaba el honor de los hombres; ni sufi, ni jurisperito, ni notable encontraban gracia. Las mujeres se habían refugiado en la mezquita de los Hanbalíes, en la madrasa Omariya y en otros lugares; los soldados les atacaron, desvistieron y se llevaron a algunas, así como a sirvientas, esclavas y niños”*

A pesar de esta brutalidad, la conquista otomana alejaba a las poblaciones del oriente árabe de los límites del imperio, es decir de los saqueos de la guerra. Establecía un orden en el inmenso territorio de un estado, *dawla*. Sulaiman el Magnífico marcó la organización en las leyes. Los turcos le llamaron el Legislador. El primer nombre, aquel que los europeos le dieron, evoca la gloria y la fragilidad humana, el segundo el cumplimiento y la duración de una soberanía. Si los europeos pudieron darse cuenta o no en aquel momento, fueron los musulmanes quienes expresaron la verdadera grandeza de su sultan turco. Su poderío y majestad se fundieron con el apogeo de un imperio donde el Estado se imponía cuando el vigor nómada decrecía.

Siempre conquistador, Sulaiman I continuó la obra de sus predecesores. Tomó Rodas. Impulsó a sus expediciones a través de las ricas llanuras del Danubio. Le faltaba todavía reforzar su dominación en Asia si no quería ver reducir a polvo la misma base de su poder. Al este, la Persia chii' permanecía amenazante, gobernaba todavía Irak y el acceso al Golfo Pérsico. El gran visir Ibrahim Pacha, a la cabeza del ejército turco, ocupó Bagdad en 1534. Sulaiman entró solemnemente en la antigua capital de los Abbasidas. Hizo levantar la tumba, la mezquita y la madrasa de Abu Hanifa, el fundador de una de las cuatro escuelas jurídicas del islam sunní, la que los otomanos habían hecho su doctrina oficial, pues las soluciones medias que proponía permitían mantener vivo el espíritu unitario de la umma y dar una formación homogénea al conjunto de los ulemas al servicio del estado. El sultan visitó también los santuarios de la shi'a de Najaf, Kufa y Karbala, para testimoniar la veneración que el sunnismo daba a la familia de Mahoma y su voluntad de no emprender hacia la población shii' una actitud de hostilidad sistemática. En estos lugares prestigiosos de la civilización musulmana, en estas ciudades árabes, el conquistador otomano no era mas que un peregrino que llegaba para recoger y restaurar la herencia en la que encontraba la justificación de su poder y la fuente moral de su acción.

Alepo, Damasco y el Cairo siguieron estando abundantemente provistos de especias y otros alimentos especulativos, que en parte estaban encaminados hacia las “escalas” de Levante para alimemar al comercio mediterráneo. Las rutas de caravanas que partían del Golfo Pérsico y del mar Rojo hacia el Mediterráneo atravesaban los países de lengua árabe. Se encontraban además bajo la soberanía otomana, al sur del enorme bloque continental musulmán que la cristiandad occidental temía tanto y sobre el cual Sulaiman el Magnífico fundaba su política imperial. Fuerte en su posición, se oponía a Carlos V, para quien el Atlántico se había convertido en la red de riquezas de América. Este extraordinario combate mobilizó pasiones y energías, pero también algunas cuantas fortunas!

Del lado de sus provincias árabes, los turcos consolidaron el control de los accesos orientales ganando Aden y Yemen en 1548. Hacia el oeste, el corsario de Argel Khayral-Din Barbarroja fue nombrado Kapoudan Pacha de la flota otomana en el 1534. Sus razzias contra las costas españolas e italianas hicieron crecer la disposición de las operaciones navales. Las fuerzas musulmanas desalojaron de Trípoli a los caballeros de San Juan de Jerusalem en 1551, pero fueron detenidas delante de Malta en el 1565. Tras la derrota en Lepanto en 1571, los turcos establecieron durante mucho tiempo, en 1574, su protectorado sobre Túnez, que Carlos V y luego Felipe II les habían disputado. La dominación otomana acabó en los confines orientales de Marruecos, sobre las costas en las cuales los españoles mantenían plazas fuertes. Los otomanos fueron frenados en el Mediterráneo occidental y en Europa central; el Oriente árabe se conservó como uno de sus muelles.

El sultan, primero, jefe de guerra, se convirtió en legislador. Sus derechos adquiridos por la fuerza, y mantenidos para la organización de su poder, tenían su justificación en su fe musulmana. Su función militar y legislativa se fundaba en su papel religioso, defensor del Islam y la ley coránica, representaba la unidad del Islam como la unidad del imperio, un ataque al orden teocrático apelando a su poder y reciprocamente. En el Dâr-al-Islam, en el “territorio del Islam”, donde la comunidad de creyentes, umma, era garantía de la Ley dada a través de la Revelación, la unanimidad confesional era concebida para todos como la forma mas amplia de unificación. Esta actitud mental y social no era solo propia de los musulmanes, guiaba igualmente las minorías cristianas y judías, incluso cuando la reunificación no era comprendida mas que a partir de un rito. Las comunidades cristianas y judías estaban yuxtapuestas a la comunidad musulmana dominante y protegidas por ella, de acuerdo a la hospitalidad-protección tradicional de la que se beneficiaban aceptando vivir bajo la dominación del Islam. Los turcos apelaban *millet* a cada uno de los grupos confesionales que gozaban de un estatuto reconocido en el Imperio otomano. Los sultanes hacían respetar, en tanto que jefes espirituales y temporales de los musulmanes, la protección de las comunidades no musulmanas sometidas.

Se apoyaban en el sunnismo que, reconocía la legitimidad de los tres primeros califas, el Corán, la imitación del Profeta y la aceptación de su tradición transmitida por una cadena de garantes; se añadía a ello el consenso teórico de los creyentes. De cara a los soberanos shi'ís de Persia y a las simpatías religiosas que podía encontrar en el interior de los territorios otomanos, contenían y reprimían a la shi'a cuyo principio no admitía la obediencia a la Ley mas que en la fidelidad a la descendencia de 'Ali, primo y yerno del Profeta. El poder renovó la fuerza del sunnismo como doctrina oficial, por lo tanto como instrumento del gobierno.

Los sultanes también quisieron controlar a los ulemas sometiendo a la preeminencia del Shaij al-Islam de Constantinopla, pero tuvieron que aceptarlos pues la ciencia de la palabra revelada de dios les hacía interpretes de la Ley. Todos los textos legislativos fueron obligatoriamente puestos bajo la invocación divina, lo que implicaba de permanente y perfeccionado en la eternidad, aún cuando en la practica se separasen de la ley sagrada. Los ulemas eran los guardianes del conformismo sunní, en el espíritu del cual estaban codificadas la organización política y la jerarquía social resultado de una larga evolución histórica y tal como los sultanes tuvieron necesidad de utilizar, principalmente para recoger los impuestos. Esta situación no impedía, sino por el contrario, a los moralistas musulmanes el insistir en el principio igualitario de fraternidad entre los creyentes que la doctrina contenía y donde el pueblo buscaba su ideal. Esta doble posición asegurará la solidez religiosa y política del Islam sunní, a pesar de la tensión entre la teoría y la realidad.

La perennidad del Imperio Otomano no se basa solamente en una base jurídica del poder que el Islam daba al sultan y que garantizaba por su llamada trascendental. El gobierno de los turcos se adaptó a una estructura social muy largamente elaborada en el area árabe y sus alrededores. La sociedad del Asia y Africa árabes estaba constituida por aglomeraciones de reunificaciones de carácter familiar. Sus trazos constitutivos tenían su origen en un sistema de organización familiar donde la preferencia por el

matrimonio endogámico del lado de la familia paterna, la autoridad de esta y la prioridad dada a la genealogía masculina mantenía la existencia de grupos replegados en ellos mismos y yuxtapuestos los unos sobre los otros. El individuo se identificaba como “hijo de...” en relación a su grupo agnatico y en oposición a otro. Cada linaje reunía a las familias que tenían un ancestro común y muchas líneas invocaban aún un ancestro mas lejano y mas antiguo, a menudo legendario para unirse. Tales agrupamientos comportaban necesariamente los límites naturales, no podía exceder su división mas que estableciendo relaciones de vecindaje y de clientela que permitiesen establecer también una jerarquía de los grupos familiares según la extensión de la riqueza y la autoridad que algunos de entre ellos habían sabido adquirir.

Pero el movimiento hacia el reagrupamiento solidario (*‘asabiya*) estaba marcado por la precariedad puesto que venía de un sistema de parentesco y mas allá de este círculo, lo mas próximo en las relaciones entre familias tribales. Este tipo de relaciones creaba el fraccionamiento y la yuxtaposición, no cesaba de animar la competición entre dos campos cuyos caracteres originales estaban marcados por los arreglos familiar y tribal. Esta estructura existía también entre los nómadas y en los sedentarios, en las ciudades, su espíritu guiaba la formación de facciones y por ese lado afectaba también a las agrupaciones profesionales. Solo la unanimidad confesional trascendía la división de los grupos....

En este marco, la Puerta dejó a cada grupo que se ocupara de su propio orden interior a condición de que le entregaran el impuesto y que los principios de su justicia fuesen respetados, lo que eran, en ambos casos, el acto de reconocimiento de su autoridad suprema. Para conseguirlo, se servía principalmente de la influencia social, económica y política de familias notables y de responsables de diferentes comunidades que eran aptos para hacer entregar el impuesto o hacer justicia, al mismo tiempo, aquellos que tenían necesidad de la misma para garantizar su superioridad por la parcela de poder que se les delegaba. La afirmación mas frecuente del impuesto, incluso aunque acentuaba los particularismos regionales y provocaba abusos, creó intereses recíprocos. La Puerta protegía su soberanía renovando anualmente las cargas financieras y las principales funciones administrativas, pero estas dinastías familiares, en Damasco y en la montaña libanesa por ejemplo, supieron mantenerlas durante largos periodos. La sociedad, aunque con fuertes estructuras tradicionales, seguía sumisa a una clase dirigente otomana que no dependía del sultan.

**“Les Arabes du message à l’Histoire”**  
bajo la dirección de Dominique Chevallier y André Miquel  
Editorial Fayard

## 6 - Sobre la lengua árabe: *El árabe andaluz y la clasificación de los dialectos neo-árabes 2ª parte*

Señalaremos los siguientes accidentes compartidos:

1. E prefijo /n-/ en la primera persona del imperfecto verbal singular y el sufijo /-u/ al plural: *naf<sup>al</sup>* *naf<sup>alu</sup>*. Es el trazo distintivo mas evidente que permite clasificar cualquier dialecto en el conjunto de las lenguas occidentales. Todas las hablas magrebies la utilizan y solamente ellas. Según los datos presentados por Behnstedt (1998), hay una región en Egipto, la frontera oriental de las lenguas magrebies, donde se constata la alternancia típica de las regiones de transición. Se observan las hablas *aktib – niktib* (aire oriental), *niktib – niketbu* (aire occidental) y también *aktib – niketbu* (aire mixto). Lo mas plausible es considerar que se trata de una innovación propagada desde Egipto, presumiblemente a partir de los campamentos que fueron base de diferentes olas de la conquista islámica del Magreb. Es la única razón que explica de manera clara por qué las lenguas magrebies prehilalianas y las lenguas hilalianas, de diferente extracción (origen geográfico y tribal) coinciden sin la menor excepción en este punto de morfología.
2. Las tendencias de acento y el aire "consonántico". Las palabras trílteras de los patrones {kvkvk}, {akkvk} y {kvkk}, este último a través de una vocal de inserción {kvk(v)k} muestran una fuerte tendencia de tener el acento en la última sílaba. Esta tendencia es una de las particularidades mas notorias en el árabe del Oeste. Las consecuencias son la abreviación de las vocales largas pretónicas y la elisión de las vocales breves en la misma posición. El andaluz, a juzgar por las fuentes de las últimas fases, no ha llegado a la situación de elisión. Pero numerosas lenguas magrebies sí, lo que les da un aire "Consonántico", es decir, que produce en el otro observador la impresión de una pronunciación "estrangulada" o sin casi vocales. Además, muchas vocales con timbre bien definido son remplazadas por una vocal neutra /e/ que de color un poco más el panorama. La existencia de

tendencias parecidas en las lenguas bereberes del Magreb ha impulsado a los investigadores hacia la idea un accidente de sustrato. Es la opinión, por no citar mas que un ejemplo, de Durand (1996). Pero aún reconociendo que las evidencias nos llevan a aceptar esta teoría, y que es innegable que el aprendizaje del árabe por los bereberófonos ha debido tener consecuencias importantes en la lengua y que han desestimado a menudo, hay que subrayar que tendencias parejas se encuentran también en las lenguas arameas que han estado en contacto con las árabes de Siria durante siglos. Según el estudio de Arnold (2000:348-9), las lenguas arameas occidentales practican la elisión de la vocal pretónica. Es muy posible que las lenguas sirias llegadas al Magreb y Al-Andalus estuviesen mas o menos afectadas por esta tendencia, que vendría a apoyar los accidentes fonéticos propios de los bereberes norte-africanos. Otra posibilidad es sugerida por Maas (2000), que apoyándose en la ausencia de antiguas pruebas del sistema vocálico y silábico magrebí “estrangulado” en las lenguas encontradas en época antigua, como el andalus, y las variedades arcaicas del bereber, considera que la estructura fonológica común del bereber y del árabe magrebí es un desarrollo convergente común posterior. En todo caso, se trata de una isoglosa con valor innegable.

3. El preverbo del imperfecto /ka-/. En mi estudio Ferrando (1995-6), he intentado demostrar como el preverbo /ka-/, nacido probablemente del pasado *kan*, y con una evolución semántica particular, se encuentra en las lenguas andaluzas, en numerosas marroquí y en algunas antiguas lenguas argelinas. Si se pretende un solo origen para el preverbo andalus y el magrebí actuales, hay que justificar la diferencia de empleo: el andalus lo emplea principalmente en la expresión de hechos irreales, mientras que el marroquí y el argelino lo utilizan para explicar los valores de la concomitancia, principalmente los del pasado en curso de realización. Aunque el origen es único, el desarrollo semántico es diverso, tenemos en este caso una isoglosa interesante: el empleo del verbo *kan* como auxiliar preverbal que denota valores unidos a la noción de aspecto.
4. La marca de anexión *mtaa<sup>c</sup>*. Uno de los rasgos lexicos y sintácticos mas notorios es la anexión indirecta por medio de una preposición de origen nominal *mtaa<sup>c</sup>* (con variantes *ntaa<sup>c</sup>* por asimilación dental y *taa<sup>c</sup>* por reducción) que se encuentra en el andalus, maltés, en el este magrebí (Libia, Tunez), Argelia, y también en Marruecos, donde está menos extendida. Se trata, en todo caso, de una isoglosa léxica muy importante, pues se la encuentra en todo el espacio geográfico y cronológico del Magreb sienta pues una innovación antigua común.
5. El artículo indefinido *wah(e)d el-*. Uno de los medios corrientes de expresar la indeterminación en las lenguas del Magreb es el empleo del numeral "uno" *waahed* sin variación de género y el artículo definido ante el nombre, que adquiere una determinación de grado intermedio entre la determinación e indeterminación absoluta. Se ve en todas partes, pero sobre todo en el Oeste magrebí, siendo menos corriente en el este. Es de uso mas frecuente en las lenguas sedentarias que en las beduinas hilalianas. En Al-Andalus, se emplea también, lo que probaría que se trata de una innovación particular de las lenguas árabes occidentales. Se encuentra en una parte (mayoritaria) de las formas con artículo, como en los dialectos magrebíes y por otra parte, algunas formas sin artículo, que son mas próximas a la sintaxis de las lenguas romanas, donde el artículo indefinido no puede recibir artículo. Según Corriente (1992-83), una influencia romana no se puede excluir. Podría tratarse pues de una influencia andalus recibida y desarrollado por las viejas lenguas magrebíes de ciudad. En todo caso, sea cual sea el origen de la innovación (se ha propuesto a menudo que es un calco de la estructura bereber), lo importante es retener que constituye una isoglosa occidental de valor considerable.
6. A otro nivel, conviene recordar que hay también un aire léxico común sobre el cual se debería dedicar la investigación en un futuro próximo, sobretudo después de disponer de diccionarios muy detallados para el árabe marroquí, el del Colin (ed. Iraqui-Sinaceur 1993-6 y también Prémare *et alii* 1993-9) y para el andalus, de Corriente (1997).

Tras haber pasado revista de rasgos particulares del andalus y los compartidos con el resto de las lenguas magrebíes, hay que trazar una semblanza de relaciones genéticas para llegar a una conclusión válida sobre la pregunta hecha al principio de esta contribución, es decir, la relación entre el árabe andalus y las lenguas magrebíes, así como los nexos históricos entre las dos ramas. Hemos avanzado que la subdivisión propuesta por Ibn Jaldun no responde a los criterios lingüísticos formales. ¿Pero cual es la situación del árabe andalus al resto de lenguas magrebíes? ¿Y en que medida puede aclarar algunas dudas o lagunas de nuestro conocimiento sobre la historia antigua de los dialectos árabes y mas específicamente, sobre los del occidente musulman?

Los criterios considerados los más decisivos en el establecimiento de las relaciones genéticas de las lenguas son innovaciones compartidas (y ausentes en otras ramas) que prueban un origen común o una fase

original donde un grupo de idiomas se había alejado y adquirido su estatus propio, mientras que las retenciones de los fenómenos arcaicos no prueban un mismo origen, pues pueden ser debidas a fenómenos paralelos pero independientes o bien a procesos de convergencia posteriores debidos a estrechos contactos. Por no citar mas que un ejemplo, el árabe andalus ha conservado, como la mayoría de los dialectos beduinos hilalianos, las interdantales /d/ y /t/. Pero ello no quiere decir que las dos compartan un mismo origen, pues el árabe andalus no recibió influencia de las lenguas de las tribus beduinas llegadas al Magreb a partir del siglo XI. Esta retención común responde mas bien a un rasgo de lengua paralela pero claramente independiente. El valor genético de éste es no es pues válido, pues no prueba un stadio común entre el andalus y los dialectos beduinos. Es el espíritu del trabajo de Hetzron (1976) sobre la subdivisión de las lenguas semíticas que se aplicarán en este caso.

Si revisamos los trazos comunes que hemos estudiado anteriormente, es bastante claro que todos son isoglosas producidas por una innovación fonológica, morfológica o morfolexica, que debe remontar a una antigua fase donde las diferentes lenguas estaban en estrecho contacto. El rasgo numero 1) (el imperfecto *nefel nefelu*) constituye la isoglosa morfológica mas notoria y decisiva, pues se trata de un trazo común a los viejos dialectos sedentarios formados desde el siglo VII con los “nuevos” dialectos rurales, de origen beduino, formados a partir de las migraciones de los siglos XI y XII, y también en el andalus. El rasgo número 2) (el acento y el aire consonantico), que tiene paralelos parciales en las lenguas orientales puede ser tratado también como una isoglosa fonológica válida para las lenguas magrebis de hoy en día, nada nos permite sin embargo extender el análisis a las lenguas antiguas del Magreb. El problema viene cuando se examina de más cerca al andalus y se ve que los rasgos son diferentes, lo que nos sugiere que el rasgo 2) no es una isoglosa de valor genético en diacronia, si es que se debe al substrato bereber como si, por el contrario, se trata de un desarrollo paralelo posterior. Los trazos números 3) (preverbo *ka-*), 4) (el empleo de la anejió *mtaaʿ*) y 5) (el artículo indefinido *waah(e)d el-*) son innovaciones morfolexicas, palabras – herramientas que sirven para expresar algunas sutilezas nuevas que faltaban como medio de expresión directa en el árabe antiguo. El hecho de encontrarlos en los dos lados del estrecho y en todas las épocas sugiere una antigüedad que les da un valor genético considerable. Finalmente, el número 6), el punto indicada aquí sobre el aire léxico comun que podría constituir una hiperisoglosia importante. Las palabras compartidas por el andalus, el marroquí, tunesino, argelino y maltés, para limitarnos a los dialectos mejor conocidos, son los testimonios del vocabulario primitivo de los árabes que llegaron al Magreb. Entre estas palabras, se debe considerar aquellas que no se encuentran en los dialectos árabes de oriente. Las palabras aisladas de esta forma representan finalmente el lexico particular de base. Este fondo lexical puede ser tratado como una innovación compartida, o al menos, como una elección común de valor genético. Según las ideas expresadas en Owens (1996), la estructura idiomática es un discriminante válido en el establecimiento de relaciones genéticas, como lo ha mostrado en el caso del árabe de Nigeria, que es más próximo en este aspecto al léxico de las lenguas africanas del entorno que cualquier otra variedad del árabe. Son, a otro nivel, las ideas de Maas (2000) según el cual el árabe marroquí y el bereber marroquí forman parte de un proceso común de convergencia que justifica darle el apelativo común de “marroquí”.

En lo que se refiere a los trazos diferenciales, ya se avanzó la idea de que son la mayoría trazos arcaicos llegados con las lenguas de las tribus árabes en tiempos de la conquista y la población de la península ibérica y que se mantuvieron. Los mismos rasgos, en el caso probable (pero no es seguro) que llegaran al Magreb, fueron finalmente descartados. El valor genético de estos trazos, vista su ausencia en el Magreb, es pobre, pues son retenciones hechas para una sola de las ramas de la “familia”. Nada nos puede permitir relacionar al andalus al magrebí bajo este aspecto. Pero por la misma razón, nada nos permite decir que estos rasgos sitúan al andalus en otro origen, o hacia una genética diferente, pues el conocimiento del magrebí de los siglos XI-XV es bastante pobre.

La conclusion preliminar de esta breve investigación es pues que el árabe andalus comparte isoglosas importantes con el resto de las lenguas magrebis y que también tiene trazos particulares que son la mayoría explicables por la antigüedad de las fuentes del árabe andalus. Es importante, entodo caso, no olvidar la perspectiva diacrónica. Ciertamente, es tentador considerar el andalus como una protoforma del árabe magrebí que aún no habría evolucionado en el mismo grado. Pero el hecho de que el andalus presente accidentes próximos a los dialectos prehilalianos de una parte y a los dialectos hilalianos de otro, nos debe hacer prudentes y llevarnos hacia una perspectiva mas amplia. La variación dialectal desde el principio de las conquistas islámicas, e incluso desde la época preislámica en el corazón mismo de la península arábiga, deber ser puesta en relieve una vez más. No se encuentra justificado pensar en un protomagrebí unificado, es decir, una fase común, que habría dado lugar a todas las lenguas magrebis antiguas y modernas. Los datos históricos y lingüísticos nos llevan por el contrario a subrayar la existencia de varias capas

lingüísticas y de varios ingredientes en la formación de las lenguas magrebís, que se desarrollaron en distintas direcciones según las lenguas de base, el sustrato, las lenguas del entorno, los procesos de convergencias y las circunstancias históricas. Para responder a la cuestión del principio, se puede decir que el andalus, según una perspectiva diacrónica e “histórica”, puede ser calificada de habla occidental en el mismo rango que el conjunto de las lenguas norte-áfricanas. Pero, según una perspectiva lingüística moderna y más próxima de la sincronía, el andalus sigue siendo una de las múltiples ramas del magrebí, al mismo nivel que el marroquí, argelino, tunecino, libio, el *hassaniyya* o el maltés.

Ignacio Ferrando  
Universidad de Cadiz  
[ignacio.ferrando@uca.es](mailto:ignacio.ferrando@uca.es)

## ● 7 - La Taberna: *Nizami*

Alyas Nizami (Nezami) es conocido como Nizami de Ganja (nació en Ganja). Vivió entre 1141-1203 DC. Su padre era Yousef-ibn-Zaki y su madre se llamaba Raiseh.

Toda su vida la pasó en Ganja muriendo allí a la edad de 63 años. Dedicado al estudio de la ciencia y el arte, particularmente la astronomía de la cual empleaba su terminología en su obra poética.

Escribió sobre 30.000 dísticos in 5 Masnavi (poesía rimada en dísticos): "Mahzan-ol-Asrar", "Khosro y Shirin", "Layla y Majnun", "Haft Peykar" (Siete Bellezas), "Eskandar Nameh".

A "Layla y Manjun" le dedicaremos un capítulo a parte en un próximo número.

بیچاره دلی که او ندارد یاری  
بی یاری و بی کسی است مشکل کاری  
این یک دو سه دم را که بجان نتوان یافت  
گر دل داری مدار بی دلداری

Miserable es un corazón que no tiene amado  
Es difícil vivir sin un amigo o un amado,  
Estos pocos momentos que no podrás encontrar de  
nuevo  
Si tienes corazón, no estés sin un amado

## ● 7 - ACTIVIDADES

✳ España:

- **Barcelona: Del 7 al 13 de Julio 2004 “Parlamento de las Religiones del Mundo”.** Una semana en la que se prevén seminarios, talleres, conferencias, mesas redondas y otras manifestaciones en la cual participarán todas las tradiciones espirituales que deseen acudir. Para mayor información:

IV Parlament de les Religions del Món Barcelona 2004  
Secretaria local  
Centre UNESCO de Catalunya  
Mallorca, 285 – 08037 Barcelona  
Tel. 93 458 95 95 – Fax 93 457 58 51 – e-mail: [parlament2004@unesccat.org](mailto:parlament2004@unesccat.org)

✳ Francia:

**Paris: Del 7 de Octubre 2003 al 27 de Enero 2004 en el Institut du Monde Arabe**  
*Exposition “L’Algérie en Héritage, Art et Histoire”* presenta la cultura argelina desde la prehistoria al final del periodo otomano: pinturas rupestres del Tassili, mosaicos romanos, cerámica bereber y bordados de Argel. Exposición

presentada en el marco de "*Djazair, une année de l'Algérie en France*". Dirección: 1 rue Fossès-Saint-Bernard, 75236 Paris. <http://www.imarabe.org>

**Paris: Del 6 al 8 de noviembre 2003: Colloque Henry Corbin (1903-1978) Philosophies et Sagesses des Religions du Livre**, este coloquio tendrá lugar en el Amphithéâtre Liard de la Sorbonne, la entrada es gratis. Para mayor información contactar al mail: [PierreLory@aol.com](mailto:PierreLory@aol.com)

*Programa:*

*Sesión 'philosophie et théologie'*

Jueves 6 noviembre por la mañana :

09:00 / 10:00 h. Christian JAMBET (Jules-Ferry) : **H. Corbin et l'histoire**

10:00 / 11:00 h. Jean-Michel HIRT (Université Paris XIII) : **Psychanalyse et religion monothéiste**

11:00 / 12:00 h. James MORRIS (Université d'Exeter) : **La religion après la religion? : Henry Corbin et l'avenir de l'étude des religions**

Jueves 6 noviembre por la tarde :

14:30 / 15:30 h. Jean-François MARQUET (Université Paris IV – Sorbonne) : **Henry Corbin et la 'Science de l'Unique'**

15:00 / 16:30 h Jean-Louis VIEILLARD-BARON (Université de Poitiers) : **Les images de Hegel dans l'itinéraire spirituel de Henry Corbin**

16:30 a 17:30 h Hermann LANDOLT (Université Mc Gill, Montréal) : **La question de l'avicennisme**

Viernes 7 noviembre por la mañana :

09:00 / 10:00 h Paul FENTON (Paris IV – Sorbonne) : **Corbin et la mystique juive**

10:00 / 11 :00 h Simon C. MIMOUNI (EPHE) : **"La notion du Verus Propheta de la littérature pseudo-clémentine chez Henry Corbin et ses élèves"**

11:00 / 12:00 h. Gerard WIEGERS (Université de Leiden) : **Henry Corbin et l'Évangile de Barnabé**

*Sesión 'Islam, cultures orientales'*

Viernes 7 noviembre por la tarde :

14:30 / 15:30 h. Michel CHODKIEWICZ (EHESS) : **Ibn 'Arabî dans l'oeuvre de H. Corbin**

15:30 / 16:30 h Maria SUBTELNY (Université de Toronto) : **Le motif du Trône et les rapports entre le mysticisme islamique et le mysticisme juif.**

16:30 / 17:30 h Jad HATEM (Université Saint-Joseph, Beyrouth) : **Suhrawardî et Corbin : une relecture**

Sábado 8 por la mañana :

09:00 / 10:00 h. Todd LAWSON (Montréal) : **H. Corbin et le Coran**

10:00 / 11:00 h. Paul BALLANFAT (Université Lyon II) : **H. Corbin et le soufisme persan**

11:00/12:00 h. Charles-Henri de FOUCHECOUR (Paris III – Sorbonne Nouvelle) : **H. Corbin et la poésie mystique persane**

Sábado 8 por la tarde :

14:30 / 16:30 h. Daniel DE SMET (Université de Leuven) : **H. Corbin dans son apport aux études ismaéliennes**

15:30 / 16:30 h. Guy MONNOT (EPHE) : **Opposition et hiérarchie dans la pensée d'al-Shahrastâni**

16:30 / 17:30 h. Mohammad Ali AMIR-MOEZZI (EPHE) : **La prière dans le shi'isme imamite**

🌟 Argentina:

**Buenos Aires: 26 de septiembre a las 19.30 h. conferencia en la Tariqa Jerrahi-Halveti "Una introducción al sagrado Corán" a cargo de Shaij Moceen Ali.** Interesados dirigirse a: Murillo 686 (entre Malabia y Acevedo) – tel. 5411 4857 5336 o al e-mail: [asociación@sufismo.org.ar](mailto:asociación@sufismo.org.ar)

**AGRADECEMOS QUE REENVÍE ESTE BOLETÍN A UN AMIGO PARA AMPLIAR LA DIFUSIÓN GRATIS**

Éste es un boletín GRATUITO, cortesía de [www.libreria-mundoarabe.com](http://www.libreria-mundoarabe.com) y *Kálamo Librería Mundo Árabe* (Sector Islas, 14 – Local 3G, 28760 Tres Cantos, Madrid – España – mail: [kalamolibros@hotmail.com](mailto:kalamolibros@hotmail.com)) es enviado únicamente a quienes se han suscrito voluntariamente. NO enviamos correo electrónico no solicitado y respetamos la privacidad de nuestros suscriptores.

Si desean visitar los números anteriores : <http://www.libreria-mundoarabe.com/Menuframe.asp?Sec=Boletines.asp>

ALTAS: [altas@libreria-mundoarabe.com](mailto:altas@libreria-mundoarabe.com)  
BAJAS: [bajas@libreria-mundoarabe.com](mailto:bajas@libreria-mundoarabe.com)  
COLABORACIONES: [colaboraciones@libreria-mundoarabe.com](mailto:colaboraciones@libreria-mundoarabe.com)



*KÁLAMO*  
*Mundo Árabe*